

Mysticism and Its Manifestation in Huvauzis"s Ghazals

***Jihad Shukri Rashid**

Abstract

Huvayzi is one of the prominent Persian poets in the 18th century. Since he was aware of the mysteries of wisdom and mysticism, he presented the most important mystical points in a statement that the mystic tendencies in his poems are evident. They influence the depth of the soul of the reader. (To leave Gnostic considerations, with all its taste and elegance, are not independent and self-possessed, but) It seems to him that he is more familiar with the study of the works of great poets and mystics of Persia. In addition to this familiarity, the enthusiasm for his mystical considerations are also presented in his poetry. Huvayzi refers to mystical concepts, as he is familiar with the classical literature of Iran, and also with Islamic mysticism. They are not superficial, but hold deep spirituality. In this research, the mystical tendencies and thoughts have been introduced and studied from the perspectives of his Persian poetry, in order to reach the intellectual space and to gaze into the most important issues of the mystic field.

Keywords: Huvayzi, Mysticism, Heart and Intellect, Manifestation, Samaa.

عرفان و تجلی آن در غزلیات حویزی

* جیهاد شکری رشید

چکیده

حویزی از شاعران برجسته فارسی‌گوی در سده هجدهم است. از آنجا که وی به اسرار سلوک و رموز معرفت واقف بوده، در جای جای غزلیات خویش، نکات مهم عرفانی را به بیانی شورانگیز ارائه کرده است که گرایش‌های عرفانی و صوفیانه در اشعارش مشهود است تا آنجایی که در عمق روح و روان خواننده تأثیر بگذارد. ملاحظات عرفانی حویزی با همه ذوق و ظرافتی که دارد، عرفان خودبنیان و مستقل نیست بلکه چنین به نظر می‌رسد که وی بیشتر از راه مطالعه آثار شعر شاعران و عارفان بزرگ ایرانی آشنا و مأنوس شده و به دنبال این آشنایی، ذوق‌مندی‌ها و ملاحظات عرفانی خود را نیز در ظرف شعر ارائه و عرضه کرده است. اشارت‌های حویزی به مفاهیم عارفانه از آن جهت که با ادبیات کلاسیک ایران و نیز با عرفان اسلامی آشنایی داشته، سطحی نیست، بلکه ترسیم‌کننده زوایای فراوانی از احساس و اندیشه عرفانی است. در مقاله حاضر، گرایش‌ها و اندیشه‌های عرفانی حویزی، از منظر شعرهای فارسی او که مشتمل بر غزلیات اوست، معرفی و بررسی شده است تا از این جهت بتوان به فضای فکری و نوع نگاه حویزی به مهم‌ترین مسائل حوزه عرفان دست یافت.

واژه‌های کلیدی: حویزی، عرفان، دل و عقل، تجلی، سماع

مقدمه

محمد حویزی متخلص به «قاصد» از شاعران و غزلسرایان معروف پارسیگوی کرد عراق در سده هجدهم است. وی در سال 1785 میلادی برابر با 1200 ه.ش در شهر کوی یکی از شهرهای کردستان عراق پا به عرصه وجود نهاد و سپس در سال 1855 م در سن هفتاد سالگی دارفانی را وداع گفت. حویزی از شاعران برجسته فارسیگوی می باشد که در همان آغاز جوانی به کسب علوم عقلی و نقلی علاقه خاصی از خود نشان داد. گرایش حویزی به زندگی همراه با زهد، از او چهره‌ای محبوب در نظر خاص و عام ساخته است و از آنجا که مورد تکریم و عنایت مردم زمانه خویش قرار گرفته بود به فرمان روایی کویه منصوب گردید. حویزی علاوه بر زبان مادری به زبانهای عربی، فارسی و ترکی آشنایی کامل داشته است و از آثار وی دیوان غزلیات و همچنین تعدادی مثنوی و مخمس به یادگار مانده است. (حویزی، 2008: 8-15) آنچه «حویزی را از لحاظ ادبی مورد توجه می‌سازد، شعرهای فارسی اوست که رنگ و بوی عارفانه و عاشقانه دارد و بسیاری از آن حاصل تجربه‌های عارفانه اوست که رنگ و بوی عارفانه و عاشقانه دارد.» (حویزی، 1392: 2) بارزترین خصیصه کلام حویزی، متابعتی است که از شعرای فارسی به خصوص سعدی و حافظ شیرازی داشته است. این متابعت و تأثیر در مضمون و الفاظ و ترکیباتی است که از آن بهره برده است که این مبحث مقوله دیگری را می‌پذیرد. ناگفته نماند که حویزی در گرایش‌های عرفانی و زهد و دنیاگریزی و بروز و اظهار این گرایش‌ها نیز فارغ از فرقه گرایی‌ها و دعوی‌های سترگ، با ذوق و زهد، عرفانی فردی و ذوق‌مندانه را پیشه کرده است.

1.1 طرح بیان مساله

این مقاله درصدد پاسخگویی به چند مسئله نگارش یافته است که آیا حویزی با احاطه‌ای که بر زبان پارسی داشته، توانسته نکات لطیف و تجربه‌های عرفانی را در کسوتی زیبا نماید؟ آیا با تأثیرپذیری حویزی از آثار شاعران کلاسیک ایرانی می‌توان به فضای فکری و نوع نگاه حویزی به مهم‌ترین مسائل حوزه عرفان دست یافت؟

1.2 پیشینه پژوهش

از آنجایی که بخش قابل ملاحظه‌ای از متون ادب فارسی به یافته‌ها و آموزه‌های عرفانی اختصاص دارد، بدیهی است پیشینه تحقیق در مباحث عرفان بسیار مورد توجه محققان قرار گرفته است، اما این مقاله درصدد بازتاب اندیشه‌های عرفانی در غزلیات فارسی حویزی است که تاکنون هیچ پژوهشی در این باره صورت نگرفته است.

1.3 ضرورت و اهمیت پژوهش

حویزی با احاطه‌ای که بر زبان پارسی داشته، توانسته نکات لطیف و تجربه‌های عرفانی را در کسوتی زیبا و آراسته بیان دارد و «آنچه در اشعار حویزی متجلی گشته بازتابی است از روحی پرشور و حساس و ژرف‌نگر عارفی که در عالم دل و رموز هستی غور کرده است، از این رو آنچه بیان می‌دارد اخلاص و پاکی نیت او را در عمل به نیکی نشان می‌دهد. (حویزی، 1392: 7) یکی از اساسی‌ترین مباحث در طی طریق معنوی و سلوک عرفانی، آشنایی با عرفان است که بررسی دیدگاه عارفان راستین در زمینه مراحل سلوک عرفان، اهمیت این مقوله را نشان می‌دهد. در مقاله حاضر، گرایش عرفانی حویزی بررسی شده است تا با این هدف که بتوان به فضای فکری و نوع نگاه حویزی به مهم‌ترین مسائل حوزه عرفان دست یافت.

1.4 روش پژوهش

این تحقیق به روش توصیفی و تحلیل محتوا انجام شده است. شیوة نوشتار حاضر در آغاز به اختصار به معرفی حویزی پرداخته و سپس به معرفی اجمالی و تحلیل ظرائف نکات عرفانی آن اشاره می‌کند.

2. مباحث نظری

عرفان یکی از جنبه‌های تجلی معنویت است که از گذشته تاکنون فارغ از هر دین، زبان و فرهنگ، میان نوع بشر عمومیت دارد. این واژه معنی لغوی آن «شناختن یا بازشناختن» است (دهخدا، 1341: 178) و در نخستین کاربرد اصلاحی خود، همراه با کلمه تصوف به معنای شاخه‌ای از معرفت بشری است که در تعریف آن گفته‌اند: «طریقه معرفت نزد آن دسته از صاحب نظران است که برخلاف

اهل برهان، در کشف حقیقت بر ذوق و اشراق، بیش‌تر اعتماد دارند تا بر عقل و استدلال» (زرین کوب، 1362: 9) و البته اندیشه‌های عرفانی همچون فلسفه به دو بعد نظری و عملی تقسیم می‌گردد:

الف) **عرفان عملی**؛ این حیطه از عرفان عبارت است از «ترک رسوم قشری و ظاهری و تمسک به زهد و ریاضت و خلاصه گرایش به عالم درون» (همان: 9) که در واقع مربوط به وظایفی است که با رعایت آن‌ها، سالک طی طریق می‌کند و به حقیقت می‌رسد.

ب) **عرفان نظری**؛ اساس عرفان از این نظر عبارت است از «اعتقاد به امکان درک حقیقت از طریق علم حضوری و اتحاد عاقل و معقول» (همان: 9) بنابراین مجموعه‌ای است از دانش‌ها و بینش‌ها در تفسیر حق تعالی و شناخت او، البته ناگفته نماند این بخش از عرفان مانند فلسفه از هویت و چیستی حق تعالی و کائنات صحبت می‌کند.

عرفان، معرفتی مبتنی بر حالت روحانی و وصف ناپذیر است که در آن حالت، این احساس برای انسان پیش می‌آید که ارتباطی مستقیم و بی واسطه با وجود مطلق یافته و این احساس، البته حالتی روحانی و رای وصف است که طی آن، ذات مطلق را نه با برهان که با ذوق و وجدان درک می‌کند. (همان: 10) عرفان و تصوف اسلامی از قرن پنجم به بعد، با بزرگانی چون سنایی در شعر فارسی آغاز شد و در قرن هفتم و هشتم با حضور عطار، مولانا و حافظ در ادبیات فارسی و ابن عربی، ابن فارض مصری در ادبیات عربی اوج گرفت. حویزی از شاعران پارسی گوی سده هجدهم است که در غزلیات خویش نکات متعددی از اندیشه‌های عرفانی را ارائه کرده است. از آنجا که حویزی به اسرار سلوک و رموز معرفت واقف بوده، در جای جای غزلیات خویش، نکات مهم عرفانی را به بیانی شورانگیز ارائه کرده است که گرایش‌های عرفانی و صوفیانه در اشعارش مشهود است تا آنجایی که در عمق روح و روان خواننده تأثیر بگذارد. در حقیقت دنیاستیزی، کمال‌گرایی، شوق و سرمستی، از مهمترین مؤلفه‌های عرفان حویزی است. ایشان این اصول را با بهره‌گیری از زبانی ساده و صمیمی و به دور از تکلف‌های بدیعی و صناعی به نحوی بلیغ و قابل فهم بیان کرده است و آنچه که از فضای حاکم بر اشعارش برمی‌آید، تأکید بر عرفان زاهدانه و تقوادرانه است که در آن به دنیا و تعلقات مادی پشت پا می‌زند و طریق سلوک روحانی و عشق ازلی را در رسیدن به حقیقت و معرفت برمی‌گزیند.

3. تجلی عرفانی در غزلیات حویزی

حویزی با احاطه‌ای که بر زبان پارسی داشته، توانسته نکات لطیف و تجربه‌های عرفانی را در کسوتی زیبا و آراسته بیان دارد، حال به معرفی اجمالی و تحلیل ظرائف نکات عرفانی این شاعر پرداخته می‌شود:

1. تقابل دل و عقل

از دیرباز در ادبیات عارفانه‌ی فارسی این بحث مطرح بوده است که عقل قادر به شناخت و حل اسرار و رموز عشق نیست و راه نجات بشریت و رستگاری جوامع در رسیدن معرفتی است که از ورای خرد ناسوتی برخاسته است. به گونه‌ای که «معارضه عقل و عشق به کرات در آثار صوفیه عنوان شده است و جالب آنکه پیروزی در این آثار همیشه از عشق است و عقل دور اندیش در مقابل حسن مقاومت می‌کند و دل را از لغزیدن به دام عشق حفظ می‌کند. اما سرانجام دل در برابر جلوه‌های گوناگون حسن اسیر و گرفتار می‌گردد. عشق پیروز می‌شود و عقل دیگر در این ولایت هیچکاره است.» (پورنامداریان، 1369: 143) حویزی نیز معتقد است که در قلمرو عشق، عقل اجازه ورود ندارد چر اکه عشق او را تباه خواهد ساخت:

داور عشق چو بر تخت دل آمد بنشست گفتم ای عقل برون شو که دگر جای تو نیست
(حویزی،

غ: 38: 43)

همانطور که حافظ در رجزان عشق بر عقل می‌گوید:

حریم عشق را درگه بسی بالاتر از عقل است کسی آن بوستان بوسد که جلن در آستین دارد
(حافظ، غ: 269)

(117)

یا اینکه همانطور که عطار نیشابوری بدان اشاره نموده است:

عشق اینجا آتش است و عقل دود عشق کامد در گریزد عقل زود
(عطار، 1376: 143)

مولانا نیز در این باره چنین اظهار نظر می‌نماید که عقل را در مقابل عشق ناچیز می‌شمارد و می‌گوید جایی که عشق فرود آید محل جان نیست و آنجا که عشق خیمه زند بارگاه عقل نیست.

پس چه باشد عشق؟ دریای عدم در شکسته عقل را آنجا قدم
(مولوی،

(4723/3)

در واقع اهمیت و ارزش دل بیشتر به خاطر تجلی حق تعالی در آن و جایگاه و منزل خداوند بودن است. این امر به اعتبار حدیث قدسی «لا یسعی ارضی و لا سمائی بل یسعی قلب عبدی المومن النقی النقی» میباشد که حق تعالی درباره ویژگی دل انسان کامل گفته است و از طرفی هم عقل آدمی تنها قادر به کشف جزئیات و آنچه ابتدا و انتها دارد است و در مورد حقیقت ازلی و ابدی راه به جایی نمی‌برد (شیاء، 1987: 137-138) حویزی به دل به عنوان نظرگاه و جلوه‌گاه خواند اهمیت بسیاری داده و عشق را با توجه به آن تفسیر نموده است و عقل را در رساندن انسان به ساحل حقیقت عاجز می‌بیند:

گفتم به عقل راه خویش گیر و بیرون شو سلطان عشق به ملک دلم چو کرد

جلوس

(حویزی، غ

(3: 125)

بنابراین از منظر حویزی، همانند عرفا، در ساحت وجودی انسان، عقل و دل پیوسته با هم درکارزارند و عشق را سبب رسیدن به تکامل معنوی می‌داند و بر این باور است که این جهان عظیم و تابناک را فقط عشق می‌تواند بسازد و سعادت را آن کسانی می‌برد که ارادت بی‌باورد و گر نه عقل در این تاریکی راه به جایی نمی‌برد :

در جهانی که عشق گوید راز عقل باشد در آن جهان غماز

(حویزی، غ: 129: 135)

و در بیت زیر؛ انکار عقل و عقل ستیزی را که بیانگر مشرب عرفانی حویزی است، به وضوح می‌توان مشاهده کرد:

به هر کشور چو سلطان محبت خیمه زد ای دل بیاید عقل مسکین تا ابد زان ملک

بگریزد

(حویزی،

غ: 99: 75)

همچنانکه سنایی- که ظاهراً بنیانگذار تفکر عرفانی در شعر فارسی است- در دوره دوم از حیات شاعری خویش بیشتر متوجه جدال با خرد است و بیشترین توجه او به عشق است و همواره عشق را بر عقل برتری داده به طوری که در تندترین حملات خود علیه عقل می‌گوید:

عقل در کوی عشق نابیناست عاقلی کار بو علی سیناست

(حدیقه:

ب 1، ص 300)

عاشقی خود نه کار فرزانه است عقل در راه عشق دیوانه است

(حدیقه: ب 4، ص 328)

عاشقی از بند عقل و عافیت، جستن بود گر چینی، عاشقی! ور نیستی دیوانه ای!

(دیوان:

غ: 448، ص 977)

عرفا و صوفیه طریق کشف و شهود و تجربه‌های درونی را برگزیده‌اند، و این گروه «دل» را جام جهان نما و آیینۀ تجلی اسما و صفات و جمال و جلال حضرت حق می‌دانند. و به قول حافظ:

آیینۀ سکندر جام می است بنگر تا بر تو عرضه دارد احوال ملک دارا

(حافظ: غ: 5:

(8

و از آنجا که عارف در پی کشف حقیقت نمی‌تواند آرام و قرار بگیرد، چاره و گریزی از سفر به بازگشت یا موطن اصلی نیست؛ بنابراین حویزی آمادۀ سفر می‌شود :

حویزیا عرضه کن احوال دلم را بر دوست گو غریب است دل اینجا به وطن می آید

(حویزی، غ: 78: 64)

و این سفر همان موطن اصلی است که همان سیر انفس است تا سیر آفاق و سیر و سلوکی عارفانه است که به قصد بازگشت به آنجا را دارد.

2. وحدت وجود

حویزی گاهی به طور مجمل و در قالب ابیاتی پراکنده، مسأله ی وحدت وجود را بیان می‌کند. وی همه عالم را خدا می‌داند و وجودی غیر از او قائل نیست و می‌خواهد جهانی را نمایش دهد که اعضای آن به سوی کمال بی‌نهایت، در حرکت هستند. در ترسیم‌های او همه‌ی موجودات در چرخه‌ی هستی رو به سمتی واحد دارند و در پی مقصد یگانه، پیش می‌روند. از این رو، حویزی نظریه‌ی وحدت وجودی را به عنوان مرتبه‌ای عالی از توحید مطرح می‌کند و حقیقت وجود را به حق تعالی منحصر می‌دهد و همه ذوات یا نمودهای ذاتی را فانی و هالک برمی‌شمارد و خود را از میان برمی‌دارد. در واقع حویزی معتقد است خداوند آن قدر ظاهر و آشکار و به تبع قابل رؤیت است که گاهی از غایت ظهور غیر قابل رؤیت انگاشته می‌شود. البته بجاست که گفته شود؛ حویزی دنیا را جدای از دنیا نمی‌داند و معتقد است که عنصر طبیعت می‌تواند عارف را به سر منزل مقصود؛ یعنی خدای یگانه نزدیک کند که این دربردارنده نکاتی است از توحید و یگانی حق که در ابیات زیر هم بدان اشاره کرده است:

مهر جهان شمع شبستان تویی تویی	پروانه وار و سوخته دامن منم منم
در باغ حسن نوگل خندان تویی تویی	در خارزار، بلبل نالان منم منم
دانای چهر و شله سخندان تویی تویی	کمترگدا و حویزی نادان منم منم

(حویزی، غ 111: 112)

3. تجلی

از دیگر باورهای بنیادین عرفانی که در شعر و غزل فارسی نیز بازتاب گسترده‌ای دارد «تجلی» است. تجلی عبارت است از «ظهور ذات و صفات و نعوت و اسماء جلالیه و جمالیه حق جل و

علاست» (رازی، 1363: 316) و به بیانی دیگر «مراد از تجلی آشکار شدن ذات مطلق حق و کمالات او پس از تعین یافتن به تعینات برای خوی او یا برای غیر اوست به نحوی که تباین، تجافی، حلول و اتحاد لازم نیاید. به تعبیر دیگر، تجلی روندی است که طی آن ذات حق- که در ذات خود مطلقا ناشناختنی است- خود را در مقیّدات و کثرات نمایان سازد» (رحیمیان، 1388: 132) حویزی بدین باور است که صاحب نظران و یا عارفان از تماشای عناصر طبیعت به عرفان می‌رسند و خدا را درون طبیعت می‌بیند و برخلاف عرفای گذشته که غرق در خدا بودند، در عناصر طبیعت غرق است که می‌توان آن را عرفانی شرقی پنداشت (میکائیلی، 1389: 290) بلکه قصد بر این باور بود که «تجلی جمال و جلوه‌ی حسن معبود ازلی و تعلق علم ازلی به حسن ازلی مستلزم وجودی بود که به این جمال تام و حسن کمال عشق بورزد؛ یعنی حسن جمال و تجای جمال یار در صورتی تحقق می‌یافت که متجالی برای آن و صورت بی صورت معشوق در صورتی قابل تصور بود که آینه برای نمایش آن باشد» (مرتضوی، 1365: 354):

بر دیده صاحب نظران هست هویدا عکس تو شده زینت ازهار در این باغ

(حویزی، غ 137: 95)

در واقع حویزی معتقد است خداوند آن قدر ظاهر و آشکار و به تبع قابل رؤیت است که گاهی از غایت ظهور غیر قابل رؤیت انگاشته می‌شود. البته بجاست که گفته شود؛ حویزی دنیا را جدای از دنیا نمی‌داند و معتقد است که عنصر طبیعت می‌تواند عارف را به سر منزل مقصود؛ یعنی خدای یگانه نزدیک کند.

3. طلب

طلب نخستین گام در تصوف است و آن حالتی است که در دل سالک پیدا می‌شود تا او را به جستجوی معرفت و تفحص در کار حقیقت وا دارد. طالب، صاحب این حالت و مطلوب هدف و غایت و مقصود سالک است. (گوهرین، 1386: 334) و از منظر عطار:

طالب آن باشد که جانش هر نفس تشنه‌تر باشد ولیکن بی‌سبب
نه سبب نه علتش باشد پدید نه بود از خود نه از غیرش نسب

(عطار، 1376:

(415

در حقیقت تا زمانی که سالک، معشوق و محبوب ازلی را طلب نکند و زهر هجران را به کام نکشد، نمی تواند قدم در راه طریقت بگذارد و دشواری های آن را تحمل کند تا که به در نایاب برسد:

بشنو از من خویشتن کن غرق دربای طلب را
حویزیا شاید به دست آید در
نایاب را

(غ/12/ب:7:

(30

و مانند قبله نما خواستار طلب روی حق می باشد:

هر سو که بود وجه تو ای کعبه خوبان
چون قبله نما در طلب روی تو باشم
(غ)

(159/ب:4: 106)

حویزی معتقد است که معرفت به خداوند تنها از راه طلب دست یافتنی است و این طلب که در دل سالک پیدا می شود باعث می شود تا او را به جستجوی معرفت و تفحص در کار حقیقت وا دارد:

دل دیوانه چو طفلان طلب وصل کند
او یتیم و بیچه باشد که تو خرسند کنی
(غ 215، ب:215: 134)

4. عشق ازلی

در جهان بینی عرفانی حویزی، عشق ازلی از جایگاه ویژه ای برخوردار است، در حقیقت خمیرمایه مشرب عرفانی وی در آغاز از عشق به کمال مطلق و ذات احدیت سرچشمه می گیرد. وی در غزلیات خود به صراحت به عشق خود به محبوب ازلی اشاره می کند و تنها راه رسیدن و پروازکردن به روشنی و حقیقت می پندارد و بر این باور است که وادی پرمخافت سیر و سلوک را جز به نیروی عشق و مستی نمی توان پیمود و تا سالک تا شراب عشق درنکشد و عقل و صفات بشری او کرانه نگیرد، ترک هستی و جان نتواند کرد:

ز جام عشق تو هرکس که جرعه ای نچشید دگر به چشم نبینند به خواب هشیاری 239
(حویزی،

غ: 239: 147)

او عشق ازلی (جانان) را در برابر لطف و عنایت شاهان که در روز اول شراب جمالش را به او
نوشاند، بیداد معرفی می‌کند:

لطف شاهان بر ما ظلم نماید زیرا سایه عشق به فرق سرما ممدود است
(حویزی، غ

50: 50)

این بینش حویزی، اعتقاد وی را به ازلیت عشق بر مخاطب هویدا می‌سازد. همانطور که می‌دانیم عشق
حقیقی منشأ و سرچشمه‌ای قدیمی و ازلی دارد؛ این امر بازتابی است از کلام حق تعالی در قرآن کریم
که می‌فرمایند: و اخذ... قالوا بلی (اعراف، 172)

راست گو ای دل شراب عاشقی نوشیده‌ای این چنین یکبارگی بی خورد و خواب افتاده‌ای
(حویزی،

غ: 241: 148)

در حقیقت آنچه که از فضای حاکم بر اشعار حویزی برمی‌آید، تأکید او بر عرفان زاهدانه و تقوادمارانه
است که در دنیا و تعلقات مادی پشت پا می‌زند و طریق سلوک روحانی و عشق ازلی را در رسیدن به
حقیقت و معرفت برمی‌گزیند. عشق نزد وی جایگاه خاص و ویژه‌ای داشته است و قلب خود را معبدی
برای آن قرار داده است:

داور عشق چو بر تخت دل آمد بنشست گفتم ای عقل برون شو که دگر جای تو نیست
(حویزی،

غ: 38: 43)

در عشق عرفانی دو نکته وجود دارد: نکته اول این است که عارف تا زنده است، وصال میسر نمی-
شود؛ زیرا وصال اتحاد کامل و فنا فی الله است که حویزی در این باره چنین اظهار بیان دارد:

هر که در وادی عشق تو چو من کی توان به حریم حرم وصل تو برد

مهجور است

(حویزی،

غ: 46: 48)

این مهجور بودن و فاصله‌ها همان حجاب عرفانی است. نکته دیگر در عشق عرفانی این است که در نتیجه حجاب‌ها، همیشه حزن بر عاشق مستولی است. عشق او را وارد قبض می‌کند؛ چون او می‌داند هرگز با معشوق اتحاد کامل نمی‌یابد. (شمیسا، 1372: 128-130)

حویزی ز بلای عشق آخر مردم سخن اختصار آخ

(حویزی، غ

65: 58)

و در جای دیگر حویزی درباره دشواری‌های عشق الهی چنین ابراز می‌دارد:

عشق را سهل مبین ای که ندیدی غم عشق که ز بيمش چو زمین تخت حمل می‌لرزد
حویزی از هجر تو لرزان بود ای مایه جان تو مپندار که از بیم اجل می‌لرزد
(حویزی،

غ: 66: 59)

چون سرو سهی بود قدم راست و لیکن این عشق مرا پشت دو تا کرد چرا کرد

(حویزی، غ

67: 59)

از دیدگاه عرفا عشق «آتشی است که در قلب واقع شود و محب را بسوزد. عشق دریای بلا و جنون الهی و قیام قلب است با معشوق بلا واسطه» (سجادی، 1386: 241)

روز اول آتشش نگفتم حویزیا سوزدت تن، پیکر از فولاد می‌بایست کرد

(حویزی، غ

72: 62)

5. حیرت

حیرت در عرفان یکی از هفت منازل سیر و سلوک است و می‌تواند سالک را به حقیقت رهنمون گردانند. چنانچه در اصطلاح عرفان، امری است که وارد می‌شود بر قلوب عارفان، در موقع تأمل و حضور و تفکر آنها، که آنها را تأمل و تفکر حاجب گردد. (اشرف زاده، 1374: 244) و عطار آن را ششمین وادی و قبل از وادی فقر و فنا دانسته است که سالک آنجا در شناخت جایگاه حق و خود گرفتار سرگستگی و حیرت می‌گردد:

بعد از این وادی حیرت آیدت	کار دایم دارد و حسرت آیدت...
مرد حیران چو رسد این جایگاه	در تحیر مانده و گم کرده راه...
گوید اصلاً می‌ندانم چیز من	وان «ندانم» هم ندانم نیز من
عاشقم اما ندانم بر کیم	نه مسلمانم نه کافر پس چیم
لیکن از عشقم ندارم آگهی	هم دلی پر عشق دارم هم تهی

(عطار، 1374:

(311

حویزی حیرت را که امری بر قلبش در موقع تأمل و تفکر او وارد می‌شود و در نهایت او را چنان در تأمل و تفکر غرق می‌سازد که خطاب به خود می‌گوید:

حویزی از وادی حیرت نبرد جان عزیز ره مقصود چو از شش جهتش مسدود است
(حویزی، غ

(50 : 50)

6. استغنا

استغنا در اصطلاح عرفانی عبارت است از «بی‌نیازی و قطع علاقه از حطام و بهره‌های دنیا از جاه و مقام و منال» (خدادادی، 1392: 268) نیاز سالک به وصل حقیقت معرفت، موجب ترک تعلقات مادی و توجه مطلق او به هدفش می‌شود. جهان مادی و هستی عاریتی، نزد حویزی همانند دیگر عرفا و اولیای طریقت چندان اهمیتی ندارد زیرا همانطور که اشاره شد اصل و منشأ اولیا در عالم معناست و خواهان بازگشت به آن هستند. از این رو حویزی همواره بر ناپایداری و بی‌وفایی این جهان تأکید داشته و سعی کرده است در غزلیات خود و یا در آثار و گفته هایش سیمای حقیقی عالم ماده را برای انسان‌ها به تصویر بکشد. وی دنیا را محنت سرایی می‌داند که به سبب کوتاهی و اندوهناکی و بی‌اعتباری نباید

بدان دل بست و مغرور و فریفته شد. این تأمل در کار جهان، اصابت رأی و ژرف نگری او را نشان می‌دهد. او به آنانی که در خواب غفلت فرو رفته‌اند و از گردش زمانه غافلند و عبرت نمی‌گیرند، می‌گوید:

عروسی کو درین محنت سرا ای دل تفکر کن ندیم درجهان روزی که نبود
ماتمی دیگر

(حویزی، غ)

(81:109)

حویزی در غزلیاتش، ماهیت جهان هستی را اینطور بیان می‌کند که دنیا این عروس هفت کرده، دارفایی است که به افسون و حیل همه شکوه و نعمتی که خود به انسان بخشیده از او پس می‌گیرد:

تو بدین دارفنا غره مشو ای هشیار که به افسون و حیل تخت سلیمان زد و برد
(حویزی، غ)

(60:70)

و «از دیدگاه شمس آنکه به مقام استغنا می‌رسد هیچ توجهی به دنیا و مافیها ندارد، بلکه در درون خود، احساس چنان غنا و توانگری‌ای می‌کند که جهان ماده در نظر او پست و بی‌ارزش می‌نماید و انسانی که به وادی بی‌نیازی حقیقی راه یافته و نعمات متعالی و ناب الهی را بی‌واسطه دریافته است، جیفه بی‌ارزش و زودگذر دنیا نمی‌تواند باعث جالب توجه و شیفتگی او شود.» (خدادادی، 1392: 271) از این رو حویزی نبیز با یادآوری اینکه اصل آدمی و روح و روان وی عالم معناست، ما را از دنیاپرستی و شیفته ظواهر آن گردانیدن برحذر می‌داند و می‌گوید:

پنج روزی بیشتر چون گل در این فصل بهار در چمن ای سرو رقصیدن نیرزد
این همه

(حویزی، غ)

(148:240)

بی‌اعتنایی و تجرید حویزی به حدی است که برای او دنیا و آخرت در یک سطح مانع رسیدن او به حق می‌شوند:

حویزی اندر کوچه دنیا به میزان طلب همچو طفلان خاک سنجیدن نیرزد این

همه

(همان):

(148)

7. فنا

فنا از والاترین درجات وجودی بشریت و از عالی‌ترین کمالات جهان هستی است که در اصطلاح عرفانی یعنی «فانی شدن بنده در خدا» (دانش پژوه، 1386: 56)؛ و از دیدگاه عطار «فنا از سر جان برخاستن است که خود، بقا؛ و شرط بقاست؛ چه، سالک تا از خویش فنا نگردد، به بقا دست نمی‌یابد» (مدرسی، 1382: 475)

گر بقا خواهی فنا شو کز فنا
کمترین چیزی که می‌زاید بقاست
گم شود در نقطه فای فنا
هرچه در دو جهان شد از تو راست

(عطار، 1376: 177)

و «در این مرتبه سالک به یگانگی مطلق می‌رسد و به دئی التفاتی نمی‌کند، و بیننده و بینش همه یکی می‌شود. اینجا مرتبه‌ای است که «منی» یا «انانیت» از میان رخت برخاسته است.» (پورجوادی، 1380: 238) حویزی در مصرع اول در بیت زیر این نکته را خاطرنشان می‌کند که در مشرب عرفانی، سالک بایستی در مسیر سیر و سلوک و رسیدن به حقیقت از تعلقات مادی و جسمانی و نیز صفات بشری فانی گشته و با استغراق در ذات حق تعالی همانند او شده و به بقای او باقی و جاودان باشد تا روحش را برای اعتلا به عالم معنا مهیا سازد:

"دل روان شد از پی جانان و سر هم می‌رود"

عاقبت حویزی همین باشد

سرانجام فراق

(حویزی،

غ147: 100)

بنابراین حویزی فنا را نائل شدن به معرفت و کمال دانسته است.

8. ریا ستیزی

حویزی علاوه بر توجه به مباحث نظری عرفان که در آثار او بازتاب دارد، در مقاطعی از زندگی نیز، به شیوه‌ای عملی و عینی سلوک عاشقانه و درویشانه داشته است. وی نکوهش ریا و ریاکاران، مبارزه با زهد خشک زاهدان و عالمان قشری، پناه بردن به عالم رندی – که بدان اشاره شد- و گاه حتی تظاهر به بی‌تقوایی برای انکار و تخطئه فروشان، تأکید بر عنصر عشق به عنوان مقام و مقصد عالم سالک و سفارش به عاشقی به عنوان شیوه اصلی سلوک و صفت واقعی سالک است.

آخر فقیه عمر تو خود رفت زین هوس	تا کی ز زید و عمر کنی بی شمار بحث
هوشم چو رفت گوش به قولت نمی کنم	ناصح دیگر مگو تو ز صبر و قرار بحث
زاهد چو نیست مرد محبت از آن سبب	هرگز نمی کند ز می و از خمار بحث

(حویزی)

غ: 60: 4-2

همانگونه که در ابیات بالا ملاحظه می‌شود حویزی بر شیخ، واعظ، مفتی، محتسب، قاضی و شریعتمداران و وزهدفروشان زمانه، که به ظاهر خود را فرشته‌نما و فرشته‌خو جلوه می‌دهند و شریعت قرآن را برای بهره‌وری بیشتر از تنعمات دنیوی دام تزویر قرار می‌دهند و در خلوت و دور از انتظار آنچه را که خود نهی میکنند مرتکب می‌شوند، با تازیانه نقد و نکوهش می‌کوشد.

9. سماع

در تفکر عرفانی، از بارزترین جلوه‌های سکر و مستی حاصل از میل و اشتیاق به وصال محبوب حقیقی، سماع است. سماع در اصطلاح عرفانی به معنی شنیدن، سرور و پایکوبی و دست افشانی صوفیان است در شرایطی خاص و گفته اند: «سما، غذای ارواح اهل معرفت است». (خدادادی، 1392: 464) از آنجایی که صوفیه آواز خوش را آواز خدایی می‌شمردند که در همه جا و همه چیز طنین انداز است و شنیدن آن در انسان حال و وجد و شوق و جذب ایجاد می‌کند. (نک: سجادی، 1372: 266) بنابراین عارف از راه گوش نیز ممکن است طوری مجذوب خدا شود که در هر نغمه‌ای موزون حمد و ثنای الاهی را بشنود. فقط باید گوش دل شنوا باشد تا از هر ذره‌ای سرود آسمانی بشنود. شایان

عنایت است که « سماع نشان اختصاصی سلسله مولویه شده است. حرکت چرخ زدن، در نظر خود مولوی، به معنای بیان حالت به وجود آمده درونی او بوده که در بسیاری موارد، نمی توانست آن را کنترل کند.» (شمیل، 1382: 306) چنانچه حویزی مانند غالب صوفیان، سماع را برای رسیدن به این مقصود امری ممدوح دانسته است:

آخر که مرا راه دهد در حرم وصل خوش تازه صدایی که در آمد به مسماع
(حویزی، غ 134،

(93)

10. روحیات رندانه

رند به معنی مکار و منکر و لایابالی و گاه در اشاره به اذل مردم به کار رفته است. (شریفی، 1388: 715) روحیات رندانه از جمله موضوعات عرفانی اند که کاربرد زیادی در شعر و اندیشه حویزی داشته است و از آن ها می توان به عنوان اصول عرفانی مورد توجه حویزی تعبیر کرد. کلمه رند در اصطلاح متصوفان و عرفا به معنی «کسی است که جمیع کثرات و تعینات ظاهری و امکانی و صفات و اعیان را از خود دور کرده و سرافراز عالم و آدم است که مرتبت هیچ مخلوقی به مرتبت رفیع او نمی رسد.» (سجادی، 1354: 234) مفاهیم رند در اشعار حافظ بیانگر مستی است که از راز درون پرده آگاه است و این حالت هرگز به زاهد دست نمی دهد.

راز درون پرده ز زندان مست پرس کاین حال نیست زاهد عالی مقام را
(حافظ،

غ: 49: 7)

مفهوم رند در اندیشه حویزی نیز، همان مفهومی را دارد که حافظ از آن دارد که عمدتاً معطوف به بیان سرخوشانه و سلوک درویشانه و گریز از تقوای ظاهری و پناه بردن عوالم اهل ملامت است؛ برای نمونه در بیت زیر حویزی خاطر نشان می کند که راز عالم بالا و عالم معنی یا همان عشق را تنها از رندان یا همان مردم بی قید لایابالی بپرس زیرا این حال مستی و آگاهی را جز رندان کس نتوان یافت:

عشق تو یجز در دل رندان نتوان یافت این گوهر نایاب به هرکان نتوان یافت

(حویزی، غ

(1:47

و همچنین حویزی زاهدانی را که از باده عشق سرمست نگشته‌اند به باد ملامت می‌گیرد و می‌گوید:

طمع از نرحمت یار مکن همچون ما زاهد هر که نشد عاشق او مردود است

(حویزی، غ:50

(50

در حقیقت حویزی بسان حافظ برای رند و رندی جایگاهی بسیار بالاتر از زاهد و واعظ و مفتی و اهل عقل قایل می‌شود و رند بودن را کسب فضیلت می‌داند و در اشعار خود بارها به این فضیلت مفاخره می‌کند. در هر صورت دیدگاه حویزی نیز مانند حافظ به رند و رندی بار معنایی مثبت دارد و او نیز از رند و رندی حمایت می‌کند و رند در جهان بی‌تی او از جایگاه بالایی برخوردار است.

11. روحیات قلندرانه

درویشی که در پوشاک و خوراک و طاعات و عبادات بی‌قید است. قلندر به کسی گویند که به نظر خلق مبالغه‌ای زیاد ندارد و سعی در تخریب و عادات و رسوم کند و سرمایه‌ی حال او جز فراغ خاطر نباشد و طاعات و نوافل از وی نیاید، از این جهت مشبه به ملامتیه است. (نک: شریفی، 1388: 1136) با توجه به شواهد ابیات زیر می‌توان به خوبی روحیات قلندرانه حویزی و نشانگر تمایل او به سلوک درویشانه و گریزش از زندگی دنیوی و نکوهش خود، را استنباط نمود:

من در همه دم جان به هوای تو فشانم گر رند خراباتم و گر اهل صوامع

(حویزی، غ

(93:134

حویزی آشکارتر از همیشه به جنگ زهد و روشان و سالوسان می‌رود که در بیت زیر اشاره به این نکته دارد که عبادت و ریاضت زاهد خالی از عشق است:

زاهد تو برو جای تو نبود حرم عشق گو جمله برو نه غم دنیا و نه چین است

(حویزی، غ 25:

(37

و همچنین حویزی به زاهد چنین سفارش و اظهار نظر می‌نماید:

زاهدا عشق بیاموز شوی صدر نشین تو به جنت اگر گوش یرین بند کنی

(حویزی، غ

(135: 215

در واقع می‌توان گفت که حویزی در غزل‌هایی که با موضوعات ریاستیزی و انتقادات رندانه سروده است، طرز نگاهش کاملاً حافظانه است و همچنین ریاستیزی و طرد و تخطئه زهد خشک زاهدان عاری از انعطاف، بیشتر از دیگر موارد، مورد توجه حویزی بوده است. شاید بتوان گفت که این تاکید و توجه او، دست کم دو علت مهم فردی و اجتماعی داشته است: یکی مشرب وسیع، ازاد اندیشان و رندانه و خوش باشانه‌ی حویزی و دیگر، فضای متصلب و ریاپرووران روزگار، در کنار سخت گیری‌های متظاهران‌ه‌ی برخی زاهدان ریایی بوده است.

بیت زیر به خوبی بیانگر روحیات قلندرانه حویزی و نشانگر تمایل او به سلوک درویشانه و گریزش تجمل پردرباری است:

چو شد مدهوش غمهای تو حویزی از آن گردید در عالم قلندر

(حویزی، غ 108:

(80

حویزی نسبت به آداب و گفتار پسندیده از نظر مردم و زاهد، بی‌اعتنا است و پروایی از بدنامی میان خلق ندارد. او در دنیا تنها به عشق و معشوق عنایت دارد و همین امر است که موجب قلندری و رندی وی شده است. که به طور مستقیم خود را قلندر و رندی هم معرفی می‌کند:

اگر خویشان بپرسند حال زار حویزی مسکین بگو در وادی عشق نکو رویان قلندر شد

(حویزی،

غ 95: 73)

حویزی در جای دیگر از غزلیاتش، خود را عاشقی نظر باز می‌داند:

در نظر بازی مکن ای بیخبر تردید را پس نگردد در کمان رفت برون تیر را

(حویزی ،

غ: 28)

همان گونه که حافظ نیز خود را چنین می‌پندارد:

عاشق و رند و نظربازم و می‌گویم فاش
تا بدانی که به چندین هنر آراسته‌ام

(حافظ، غ: 645: 305)

یافته‌های تحقیق

نتایج حاصل آمده از این تحقیق نشان می‌دهد:

- 1) حویزی در بیشتر غزل‌های فارسی خویش، به طور مستقیم و غیرمستقیم به عرفان و موضوعات عرفانی پرداخته است. وی منش و گرایش‌های عمیق عرفانی داشته و عرفان او اگرچه مستقل و مولد نیست، عموماً عاشقانه و رندانه و معطوف به نقد و تخطئه صوفیان ناصاف و بزرگداشت عاشقان و عارفان صافی دل است.
- 2) عرفان او مبتنی بر مطالعات پیوسته متون و تجربه‌های دینی و عرفانی و دریافت‌های عمیق علمی و امیختنش با ظرایف هنری و ذوقی و شور عاشقانه و رندانه است و چنانکه نشان داده شد سلوک و تأملات و ملاحظات عرفانی اش به عرفایی چون مولوی، عطار و حافظ شباهت دارد.
- 3) دایرة واژگانی و تعبیرات عرفانی حویزی، کاملاً متناسب با مشرب رندی و خوش باشی و عاشقانه او و نیز برآیند تأملات انتقادی اش از بی عملان ریاکار و قشری مشربان متظاهر است. تا آنجا که بیزاری و نفرت بسیار حویزی از ریاکاران و دغلکاری آنان مخلص دیدن اهل ملامت سبب گشته که شعر او از نظر مضمون، بیشتر ملامتی و رند بنماید.
- 4) توجه به تعبیرات عرفانی؛ نقد و طرد عقل و ارزش و اهمیت دل، گریز از تعلقات مادی و دنیوی، تجلی خداوند در پدیده‌های عالم و مرگ اندیشی عارفانه، توصیه به زندگی عاشقانه و راندانه و عارفانه از جمله مضامین عرفانی هستند که در شعر حویزی آشکارا قابل مشاهده است و اصلی‌ترین خطوط محتوایی شعر او به شمار می‌رود.

5) سرزنش ریاکاران در اشعار حویزی بازتاب خاصی داشته تا آن اندازه که شواهد ریا ستیزی در دیوان حویزی به سبب حساسیت او نسبت به این صفت ذمیه اخلاقی بسیار بوده است و زاهدانی را که از باده عشق سرمشت نگشته‌اند به باد ملامت می‌گیرد.

در هر صورت می‌توان گفت که آنچه در اشعار حویزی متجلی گشته بازتابی است از روحی پرشور و ژرف‌نگر عارفی که در عالم دل و رموز هستی غور کرده است و عرفان او تنها عرفان نظری نیست بلکه عرفان عملی هم است که حاصل تجربه های شخصی خود اوست که آنچه بیان داشته است اخلاص و پاکی نیت او را در عمل به خوبی نشان می‌دهد.

کتابنامه

##قرآن مجید

##اشرف زاده، رضا (1374). شرح گزیده منطق الطیر یا مقامات الطیور شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، چاپ دوم، تهران: انتشارات اساطیر

##پورنامداریان، تقی (1374). دیدار با سیمرغ، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

##حافظ، شمس‌الدین محمد (1382). به تصحیح ادیب برومند، چاپ دوم، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

##خدادادی، محمد (1392). بازتاب اندیشه‌های شمس تبریزی در مثنوی مولوی، چاپ اول، یزد: دانشگاه یزد

##دهخدا، علی اکبر (1341). لغت نامه دهخدا، تهران: سازمان لغت نامه

##رازی، نجم‌الدین، (1363) مرصادالعباد من المبدأ الی المعاد، به سعی و اهتمام محمد امین ریاحی، چاپ یازدهم، انتشارات علمی و فرهنگی

##رحیمیان، سعید (1388)، مبانی عرفان نظری، تهران: سمت

##زرین کوب، عبدالحسین (1362) ارزش میراث صوفیه، تهران: امیر کبیر

##زمانی، کریم (1378). شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر سوم، چاپ سوم، تهران: انتشارات اطلاعات

##سجادی، سید ضیاءالدین (1354). فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. چاپ دوم، تهران: طهوری

##سجادی، سید ضیاءالدین (1372). مقدمه ای بر عرفان و تصوف، قم: انتشارات مهر
##سنایی، مجدود بن آدم، (1382)، *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، تصحیح مریم حسینی، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی

##_____، (1384)، *دیوان حکیم سنایی غزنوی*، تصحیح و شرح محمد بقائی (ماکان)، چاپ اول، تهران: اقبال

##_____، (1379)، *گزیده حدیقه الحدیقه*، گزینش علی اصغر حلبی، چاپ اول، تهران: پیام نور

##شریفی، محمد(1388). فرهنگ ادبیات فارسی، چاپ سوم، تهران: معین
##شمیسا، سیروس (1372). *نگاهی به سهراب*. چ3. تهران: مروارید
##شیا، محمد شفیق (1978). *فلسفه میخاطیل نعیمه*. چ3. بیروت: منشورات بحسون الثقافیه
##شیمیل، آن ماری (1382) *شکوه شمس*. چ چهارم. تهران: علمی و فرهنگی
##ضیایی، انور . (1389). «تقابل عقل و عشق در مثنوی مولانا و حدیقه سنایی». اندیشه‌های ادبی. ش 2(4)

##عطار نیشابوری (1374) *منطق الطیر*. به اهتمام دکتر احمد خاتمب. چاپ اول. تهران: موسسه فرهنگی و انتشاراتی پایا

##حویزی، بکر آقای حویزی (2008)، *دیوانی حویزی*، ساگردنوهی شوکر مستهفا و رحیم قادر، دھوک: خانی

##_____ (1392). *دیوانی حویزی*، به تصحیح: دکتر فاطمه مدرسی، چاپ اول، ارومیه: نشر بوئا

##گوهرین، سید صادق. (1386)، *منطق الطیر*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

##مرتضوی، منوچهر(1365) *مکتب حافظ*، چاپ دوم، تهران: توس