Research Journal
MATIN Imam Khomeini and the Islamic Revolution
Imam Khomeini and Islamic Revolution Research
Institute Affiliated with the Imam Khomeini Publishing House

Pazhuheshnameh Matin
Journal of The Research Institute of Imam Khomaini and Islamic Revolution
Volume 24, Issue 94, Spring 2022

Meaning of the Metaphor of "Idol" in the Mystical Poems of Hafez and Imam Khomeini

Adel Meghdadian[1]
Meisam Hanifi[2]
Moslem Mahmoodi[3]

Abstract

Research Paper

One of the mystical metaphors in the poems of mystical poets is the comparison of the word and meaning of idol with Almighty God. Several aspects can be found In this metaphor: First, an aesthetic look at the idol; an idol is an adorable beauty that possesses everything that deserves its perfection. The second is the glorifying approach to the idol. In this sense, the idol is the coquettish beloved, who is gentle and careless and indifferent to his own lovers. The Idol is also a stonehearted beloved, who, of course, apparently ignores the enthusiasts for their own interests. The description of Almighty God with the word idol is in clear contradiction with the belief system of Islam. What do mystics such as Hafiz and Imam Khomeini mean by idol and attributes and manifestations attributed to him regarding God? The hypothesis of this research is that, regardless of the negative meaning of the idol, which is rarely reflected in the works of these two figures, in their mystical view, the idol regarding the Almighty God is the truth and regarding the idol that the pagans adorn and worship is figurative.

Keywords: Idol, metaphor, mystical poetry, truth and figurative, Hafez, Imam Khomeini.

1. Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Ahlul Bayt International University, Tehran, Iran, (corresponding author), Email: meghdadiyan@abu.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Ahlul Bayt International University, Tehran, Iran, Email: hanifi@abu.ac.ir

3. MA Islamic mysticism from Ahlul Bayt International University, Tehran, Iran, Email: moslemmahmoodi@abu.ac.ir

Received : 2020-10-15 Approved: 2021-01-10

پژوهشنامه متین امام خمینی(س) و انقلاب اسلامی
پژوهشکده امام خمینی(س) و انقلاب اسلامی
وابسته به مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س)

معنایابی استعارهٔ «بت» در اشعار عرفانی حافظ و امام خمینی(س)

عادل مقدادیان[1]
میثم حنیفی[2]
مسلم محمودی[3]

مقالـه پژوهشـی

چکیده: یکی از استعاره‌های عارفانه در اشعار شاعران عرفان‌گرا، تطبیق لفظ و مفهوم بت با خدای متعال است. در این استعاره چند وجه شبه می‌توان جست: نخست نگاهی جمالی به بت؛ زیبارویی پرستیدنی که هر آنچه را زیبنده کمالش است داراست. دوم رویکرد جلالی به بت؛ معشوق عشوه‌گر و پُرنازِ بی‌توجه به عاشقان خویش، با دلی از سـنگ که البته بی‌توجهی ظاهری او به مشتاقانش به سبب مصلحت خود آنان است. توصیف خدای متعال با لفظ بت، تناقض آشـکار با بخش اعتقادات دین اسلام دارد. معنـای موردنظر عارفانی همچـون حافظ و امام خمینی از بـت و صفات و ظهورات نسـبت داده‌شـده به او در خصوص خدا چیسـت؟ فرضیه این تحقیق این است که با قطع‌نظر از معنای منفی بت که در مواردی اندک در آثار این دو شخصیت بازتاب یافته اسـت، در نگاه عرفانی آنان، بت در خصوص خدای متعال، حقیقت و درباره بتی که مشرکان می‌آرایند و می‌پرستند مجاز است.

کلیدواژه‌ها: بت، استعاره، شعر عرفانی، حقیقت و مجاز، حافظ، امام خمینی.

---

۱. استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه بین‌المللی اهل‌بیت علیهم‌السلام، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
E-mail:meghdadiyan@abu.ac.ir

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بین‌المللی اهل‌بیت علیهم‌السلام، تهران، ایران.
E-mail:hanifi@abu.ac.ir

۳. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد عرفان اسلامی دانشگاه بین‌المللی اهل‌بیت علیهم‌السلام، تهران، ایران.
E-mail:moslemmahmoodi@abu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۵/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۲۱

پژوهشنامهٔ متین/سال بیست و چهار/شمارهٔ نودو چهار/ بهار ۱۴۰۱/صص ۱۸۲-۱۵۵

مقدمه

استعاره مصدر عربی در باب استفعال، در لغت به معنای عاریه گرفتن و در اصطلاح ادبی، به‌کار بردن لفظ در معنایی غیرحقیقی اســت مشــروط بر آنکه رابطهٔ محذوف و مذکور بر اساس شباهت باشــد. استعاره در ادبیات به دو نوع کلی تقسیم می‌شود: استعارهٔ مصرحه و اســتعارهٔ مکنیه. استعارهٔ مصرحه، ذکر مشــبه‌به یک تشبیه است با حذف ارکان دیگر تشبیه. مصرحه و آشــکار بودن این استعاره بدان سبب اســت که از طریق مشبهٌ‌به به‌راحتی می‌توان به وجه شبه و مشبه رسید. به عبارتی هم‌زمان با بیان مشبه‌به، وجه شبه و مشبه نیز مورد ارادهٔ گوینده قرار می‌گیرد. اســتعارهٔ مصرحه به ادیب امکان می‌دهد تا از ســویی امور انتزاعی را عینی کند و بر روی آن‌ها اغراق و تأکید داشته باشد و از سوی دیگر در عین ایجاز، مفهومی تفصیلی را به مخاطب منتقل کند. در استعارهٔ مکنیه، مشبه همراه ویژگی‌های مشبهٌ‌به می‌آید.

اســتعاره از تشبیه، رساتر و خیال‌انگیزتر است. در تشبیه ادعای همانندی مشبه به مشبه‌به مطرح اســت و در استعارهٔ ادیبانه و شاعرانه، ادعای یکســانی مشبه‌به با مشبه از سوی شاعر مطرح می‌شــود؛ اما استعارهٔ عارفانه فراتر از این نوع استعاره است. در استعارهٔ عارفانه، شاعر عرفان‌گرا ادعا می‌کند که وجه شــبه برای مشــبه، حقیقت و برای مشبهٌ‌به مَجاز است. مثلاً مستی و جنون الهی که برای عارفان اتفاق می‌افتد حقیقتِ مستی و مستی و ازخودبی‌خودی می و شــراب، مســتیِ مجازی است. مهم‌ترین مســئله در ادبیات تشخیص حقیقت و مجاز در میان دو طرف اســتعاره و مشــخص کردن وجه شبه میان آن دو است. در ادبیات عرفانی تأثیرگذاری استعاره بدین‌جهت است که حاکی از «اتخاذ متناظر عینی برای مفاهیم انتزاعی» اســت. پاره‌ای از این نوع اســتعاره‌های عرفانی، با ظاهر دین تناقض دارند. به عبارتی نوعی صنعت تضاد، رندانه در آن نهفته شده است. درست همان‌گونه که ساختمان بلند را قصر به معنای کوتاه نامیده‌اند و با واژه‌ای مخالف، بلندا و عظمت آن را به رخ کشــیده‌اند، عارفان نیز با تفسیری متناقض‌نما که باید رمزگشایی شود حقایق عالی عرفانی را بیان می‌کنند.

هر دین از ســه بخش اعتقادات، اخلاقیات و احکام دینی تشکیل‌شــده است. استعارهٔ «بت» با بخش اعتقادات دینی در تضاد اســت. این تحقیق اکتشــافی و با اســتفاده از منابع کتابخانه‌ای بر آن اســت به اثبات این فرضیه بپردازد کــه از منظر عرفانی، بت در خصوص خدای متعال حقیقت است و در خصوص بت دست‌ساز مشرکان مجاز شمرده می‌شود. در

این پژوهش برآنیم که استعارهٔ کفرنمای «بت» را در ادبیات عرفانی حافظ و امام خمینی به روش تحلیلی ـ مقایسه‌ای مورد بررسی قرار دهیم.

در موضوع این پژوهش، در کتاب شرح و تفسیر و موضوع‌بندی دیوان امام از قادر فاضلی، مقالـه‌ای تحت عنوان بت و بتکده وجـود دارد. در مورد معنایابی بت در دیوان حافظ غیر از اشاره در شروح کاری مستقل دیده نشده است. در مورد کلیت مفهوم بت در ادبیات عرفانی نیز یک مقاله از خانم سـهیلا زینلی تحت عنوان «بت در آینه عرفان» برای سـومین همایش متن پژوهی ادبی (نگاهی تازه به آثار مولانا) در سال ۱۳۹۶ نگاشته شده است. جنبهٔ نوآوری این پژوهش ابتدا وجود ادبیات پژوهشـی مقایسه‌ای است و سپس بررسی فرضیهٔ جدیدی که بر اسـاس آن، بت در معنای عرفانی و در خصوص خدای متعال، حقیقت و در مورد سـایر زیبارویان پرستیده شدهٔ پرکرشمه مجاز است. از سوی دیگر، در این پژوهش صفات ذکرشده برای بت در ادبیات عرفانی حافظ و امام خمینی نیز موردبررسی قرارگرفته است.

۱. اثرپذیری امام خمینی از حافظ

بـا بررسـی دیوان حافظ به این نکته پی می‌بریم که حافظ از شـاعران قبـل از خود و نیز از شاعران معاصر خود تأثیر پذیرفته است. پیشینهٔ بسیاری از مفاهیم و مضامین و صورخیال در دیوان حافظ را در شاعران پیش از او می‌یابیم. همچنین حافظ گاهی یک مصراع و یک بیت از سروده‌های دیگر شـاعران را در شعرش جای‌داده است و به‌اصطلاح ادبی تضمین کرده اسـت. برای آگاهی از تأثیر پیشـینیان بر حافظ رجوع شـود به مقدمهٔ حافظ‌نامه (خرمشاهی ۱۳۸۵: ۹۰-۴۰). امام خمینی نیز تابع شاعران سبک عراقی است و به همان سیاق سخن گفته اسـت (امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۹). امام خمینی از میان شاعران و سخنوران پارسی زبان، التفات و عنایت خاصی به حافظ دارد و در آثار خویش بیشتر به اقتفا و استقبال غزل‌های لسان‌الغیب پرداخته است (مام خمینی ۱۳۸۹: ۲۱).

این تأثیرپذیری امام خمینی از حافظ فقط جنبهٔ ادبی ندارد بلکه در سـاحت عرفانی نیز همسـانی تعبیرات و توصیفات میان امام خمینی و حافظ بسـیار فراوان اسـت. به‌عنوان‌مثال می‌تـوان به معنای بتکده در نگاه عرفانی حافظ و امام خمینی یا یکسـان‌پنداری مسـجد و صومعه و بتکده و دیر در نگاه وحدت‌گرایانهٔ این دو اشاره کرد.

۲. بت در عرفان

«بت» و در عربی «صنم» در لغت به معنای صورتی است که پرستیده می‌شود (ازهری ۲۰۰۱ ج ۱۲: ۲۱۲) نکتهٔ جالب‌توجه آن اســت که این کلمه در عربی هیچ مشــتقی مثل اسم فاعل و اسم مفعول ندارد و در ادبیات قرآنی نیز هیچ‌گاه مفرد به کار نرفته است و همیشه به‌صورت جمع آمده اســت. با تذوق عرفانی می‌توان این‌گونه گفت که به واســطهٔ اصنام که علامت کثرتنــد و بویی از افــق وحدت و وحدانیت نبرده‌اند هیچ چیز آفریده نمی‌شــود. بعضی از لغت‌شناســان معتقدند «صنم» معرب و تغییر یافتهٔ واژه «شمن» است (ابن منظور ۱۴۱۴ ج ۱۲: ۳۴۹) در قــرآن «اوثــان» نیز که جمع «وثن» اســت معادل بت به‌کار رفته اســت و گفته‌اند «وثن» به معنی بت کوچک و «صنم» به معنی بت بزرگ است (مصطفوی ۱۳۶۷ ج ۶: ۳۴۹).

در اصطلاح ســالکان، «بت» عبارت اســت از مظهر هســتی مطلق که آن حق اســت؛ بنابراین، بت من حیث‌الحقیقه حق است، باطل و عبث نیست و بت‌پرست را که حق‌پرست گویند به این دلیل اســت که حق به‌صورت بت ظهور نموده اســت. بت، مطلوب حقیقی و مقصــود اصلی را گویند به هر صورت که ظاهر گــردد. صنم، حقیقت روحیه را گویند در ظهــور تجلی صورت صفاتی و نیز به معنای پیر کامل آمده اســت (گوهرین ۱۳۷۶ ج ۲: ۲۵۴-۲۵۳) و باز گفته‌اند: بت به معنای صنم و معشــوق اســت. در اصطلاح، مقصود و مطلوب سالک و در شعر فارسی به معنای معشوق و از عرایس شعر است (مصفی ۱۳۶۹ ج ۱: ۱۵۱).

باید گفت در زبان عارفانه، «بت» به معنای مقصود، معشوق و مطلوب در معنای مثبت و در معنای هوی و هوس و نفس اماره در معنای منفی کاربرد داشــته اســت. همچنان که بت به معنای مظهر عشــق و وحدت نیز به کار رفته اســت (نادرعلی ۱۳۹۷: ۱۴۶-۱۴۵). در نزد صوفــی، تمام ذرات موجودات، مظهر و مجلای حقیقت واحده هســتند. صوفیه به کســی بت‌پرســت می‌گویند که به یکی از مقامات رســیده باشد و بدان مسرور گشته باشد. بتخانه کنایه از عالم لاهوت که وحدت کل اســت و به معنای مظهر ذات احدیت آمده اســت و همچنین معبد و پرستشــگاه را گویند. بتکده، باطن عارف کامل را گویند که در آن شــوق معارف الهیه بسیار باشد (سجادی ۱۳۸۳ ج ۱: ۳۸۳-۳۸۰).

نواده فیض کاشــانی در شــرح عرفانی دیوان جد خویش در مورد اصطلاحات عارفان، جمع‌بنــدی خود را در مورد معنای عرفانی بت چنین بیان می‌کند: بت عبارت اســت از هر

آنچه پرستیده شـود از ماسوای حق، خواه به اعتقاد الوهیت باشد، مانند اصنام کفار و خواه بـه اعتقاد وجوب اطاعت و تعظیم مانند مشـایخ کبار و خواه به‌افراط محبت چون محبوبان مجازی و سـایر اغیار مانند جاه و دینار. پس اگر بت، مظهر حق باشـد و خدا به اسـمی از اسما یا به صفتی از صفات خود در او تجلی کرده باشد، آن بت عارفان است و پرستش آن، پرستش خالق آن است؛ چه جمیع موجودات، صورت حق و حق‌تعالی روح همه است و از اینجاست که گفته‌اند: «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله او معه»؛ یعنی ندیدم چیزی را مگر آنکه خدای را پیش از او و با او دیدم. اگر بت، تجلی حق نباشد، بت مشرکان است که خدا منزه از آن اسـت و گاه به کامل و مرشدی که قطب زمان است و محبوب حقیقی به اعتبار جمیع اسما و صفات در او جلوه‌گر آمده، اطلاق شده است (فیض کاشانی ۱۳۸۱ ج ۱: ۲۰۹).

شبستری نیز در توضیح معنای عرفانی بت می‌گوید:

بـت اینجا مظهر عشـق اسـت و وحدت　　بـود زُنـار بسـتـن عقـد خدمـت

(شبستری ۱۳۹۳: ۴۷)

بنابراین بت نیز در کنار سایر استعاره‌های عرفانی دلالت بر مفاهیمی عرفانی دارد:

اگر بینـی در ایـن دیـوان اشعـار　　خـرابـات و خرابـاتـی و خمـار

بـت و زنـار و تسبیـح و چلیپـا　　مـغ و ترسـا و گبـر و دیـر و مینـا...

بـرو مقصـود از آن گفتـار دریـاب　　مشـو زنهـار از آن گفتـار در تـتاب

مپیـچ انـدر سـر و پـای عبـارت　　اگر بینـی ز اربـاب اشـارت

(شمس مغربی ۱۳۵۸: ۵۲)

با بررسی دقیق اشعار عارفانه این نکته به نظر می‌رسد که در نظر عارفان، حقیقت بت، خدای متعال اسـت و بت در معنای مشرکانهٔ آن مجاز است؛ چرا که زیبای حقیقی از باب صفات جمالی و نیز پرابهتی که نگاه قهارگونه به ماسوای خویش دارد از باب صفات جلالی خدای متعال است.

۳. بتکده در عرفان

بتکده در لغت یعنی بت‌خانه؛ زیرا کده و کد به معنای خانه است (دهخدا ۱۳۷۷ ج ۳: ۴۳۶۰). بتکده در نزد صوفیه به معنای باطن عارف کامل است که در آن معارف الهیه و شوق‌وذوق

فراوان است (گوهرین ۱۳۸۸ ج ۲: ۲۶۱). بت‌خانه در اصطلاح عرفانی یعنی عالم لاهوت یا وحدت کل و هم‌چنین به معنای مظهریت ذات احدیت است. بت‌خانه به معنای معبد و صومعه هم گفته‌شده و برخی گویند مراد از بت‌خانه بیابان وجود عنصری است (سجادی ۱۳۸۳: ۱۸۶-۱۸۵).

در نگاه عرفانی کسی که برای به دست آوردن عناوین و مقامات عرفانی به دنبال عرفان برود، بت‌پرست و قائل به خدایی در کنار خدای واحد است. «من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثانی» (ابن‌سینا ۱۳۷۵ ج ۳: ۱۴۷). به همین معنا بعضی از صوفیه بر این باورند که بت‌خانه، باطنی است که مقامی از مقامات دینی مانند زهد و علم و مرتبهٔ امامت و مقتدایی یا دیگر درجات باشد (گوهرین ۱۳۸۸ ج ۲: ۲۶۲-۲۶۱)؛ بنابراین از دید صوفیه می‌توان به سالکی که به یکی از مقامات رسیده و بدان مسرور گشته باشد نیز بت‌پرست گفت و از همین رهگذر مقامات عرفانی نیز بتکده شمرده می‌شوند (لاهیجی ۱۳۹۰: ۶۳). به عبارتی غره شدن به مقامات عرفانی ازاین‌جهت که حجاب نورانی محسوب می‌شود، بتکده است. عارفان خطا و گناه را حجاب ظلمانی و ایستایی در حال و مقامی در مسیر سیر و سلوک و مشغول شدن به آن را حجاب نورانی می‌دانند؛ مطلبی که در مناجات شعبانیه امیرالمؤمنین علیه‌السلام آمده است (ابن طاووس ۱۴۰۹ ج ۲: ۶۸۷) و در بیان عارفان نیز راه‌یافته است (به‌عنوان نمونه ر.ک. به: ابو حامد غزالی بی‌تا ج ۴: ۱۷).

حافظ از این نوع حجاب نورانی و بتکده‌ها در بیت زیر یادکرده است:

تنها نه منم کعبهٔ دل بتکده کرده در هر قدمی صومعه‌ای هست و کنشتی

(حافظ ۱۳۸۵: ۴۹۶)

در سیاق این غزل، ماندن در هر قدم از سلوک و مشغول شدن به صومعه و کنشت مقامات و احوال و تلذذ به آن‌ها به همان نسبتی آلودگی سلوکی شمرده می‌شود که گناهی که حجاب ظلمانی است؛ لذا حافظ راهروی پاک‌سرشت را کسی می‌داند که به این بتکدهٔ حجاب نورانی مشغول نشده باشد:

آلودگـی خرقـه خرابـی جهانسـت　　کـو راهـروی اهل‌دلـی پاک‌سرشـتی
(حافظ ۱۳۸۵: ۴۹۶)

از نگاه عرفانی امام خمینی نیز کسـی که از هر دو جهان فارغ نشده باشد، هنوز فارغ از خود و ذوب در محبوب نگشـته اسـت. چنین کسی ولو به فکر دنیا نیست؛ اما ازآنجاکه به فکر بهشت و دوزخ است، در بتکده مانده و نتوانسته است به بت‌شکنی نائل آید.

فارغ از ما و منست آنکه به کوی تو خزید　　غافل از هر دو جهان کی به هوای من و ماست
برکن ایـن خرقهٔ آلوده و این بت بشـکن　　به در عشـق فرود آی که آن قبله‌نماسـت
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۴۹)

امـام خمینی رهایی از هر نوع اعتبار دادن به حال و مقام خویشـتن را غایت سـلوک و رخت بربستن و خروج از آخرین مرتبه بت‌پرستی و رهایی از بتکده عنوان می‌کند:

روی از خانقـه و صومعـه برگردانـم　　سجده بر خاک در ساقی میخانه کنم...
شـود آیا که از این بتکـده بربندم رخت　　پرزنـان پشـت بر ایـن خانـهٔ بیگانه کنم
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۵۸)

تعبیر بت شکستن در ابیات حافظ وجود ندارد و در اشعار امام نیز بیشتر از دو بار نیامده اسـت. دومین موردی که امام خمینی از بت شکستن سخن به میان آورده نیز دربارهٔ دوری از ما و منی‌هاست.

بـا چشـمِ منـی جمـال او نتـوان دیـد　　بـا گـوش تویـی نغمـهٔ او کس نشـنید
ایـن ما و تویی مایهٔ کوری و کری اسـت　　این بُت بشـکن تا شـودت دوست پَدید
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۲۱۴)

این چند مورد از موارد معدودی اسـت که در دیـوان امام، بت در معنای منفی آن یعنی نفسانیت به‌کاررفته است. ابوبکر واسطی نفس را بت و به آن پرداختن را شرک دانسته و در کار پردازش و رام کردنش بودن را عبادت دانسته است: «النفس صنم و النظر الیها شرک و النظر فیها عباده» (کاشانی ۱۳۹۴: ۸۸).

ازنظر حافـظ هم آنچه کعبه را محور توحید می‌گرداند طهارت نفس اسـت و اگر این

طهارت نباشد، کعبه و بت‌خانه هیچ تفاوت ماهوی با یکدیگر نخواهند داشت:

چون طهارت نبود کعبه و بت‌خانه یکیست نبود خیـر در آن خانه کـه عصمت نبود

(حافظ ۱۳۸۵: ۳۳۴)

اما در ادبیات عرفانی، یکسـانی و همسانی کعبه و بت‌خانه همیشه با معنای منفی لحاظ نشـده است. گاه یکی بودن کعبه و بت‌خانه در اشعار عرفانی بدین معناست که به اقتضای صراط مسـتقیم وجودی، هرکس صادقانه در پی معشوق ازلی باشد به مقصود دست می‌یابد و در این مسئله صومعه و کنشت و مسجد و بتکده موضوعیت ندارند.

۴. یکی بودن کعبه و بت‌خانه

عارفان معتقدند دو نوع صراط مسـتقیم وجود دارد: صراط مستقیم سلوکی و صراط مستقیم وجودی. صراط مسـتقیم سـلوکی همان راهی اسـت که امکان انحراف افراد در آن وجود دارد؛ اما صراط مستقیم وجودی همان سرّ قدر هر موجود است که به این مناسبت هیچ‌کس از صراط مستقیم وجودی خویش تخطی نمی‌کند (برای اطلاعات بیشتر ر.ک. به: مالمیر ۱۳۹۳: ۱۴۶ ـ ۱۲۱) این بیت از حافظ به همین معنا اشاره دارد:

در طریقت هرچه پیش سالک آید خیر اوست در صراط مستقیم ای دل کسی گمراه نیست

(حافظ ۱۳۸۵: ۷۱)

صراط مسـتقیم وجودی هر موجودی با موجود دیگر و هر انسانی با انسان دیگر متفاوت اسـت و آیهٔ ۴۸ سورهٔ مبارکهٔ مائده به این معنا اشاره کرده اسـت: «لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهاجاً». مقصود شـاعران عارف‌مسـلک از یکی بودن کعبه و بت‌خانه در طریق عاشقی همین است. قطعاً در طریقت عقل، حق باید یکی باشد؛ اما در طریقت عشق اگر سالک با خلوص به چیزی که حق پنداشته شده عشق بورزد، ولو در تعیین مصداق اشتباه کرده باشد، همان اشتباه رهرو او به مقصد خواهد بود.

از همین رهگذر است که عارفانی نظیر عراقی و خواجه عبدالله انصاری، لبیک عاشقان را از احرام حاجیان و رفتن به‌سوی کعبه بالاتر می‌داند:

لبیـک عاشـقان بـه از احـرام حاجیان　　کاین‌است‌سوی‌کعبه‌وآن‌است‌سوی‌دوست
(انصاری ۱۳۸۲: ۳۸)

از همین روست که امام خمینی می‌گوید:

از آن دمی که دل از خویشـتن فروبسـتم　　طریق عشـق به بت‌خانـه‌ام روانـه نمود
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۰۵)

در سنت عرفانی، در مدار عشق نه در مسیر عقل، نوعی همسان‌پنداری طرق الی الله در رساندن عاشق به مقصود وجود دارد. حافظ نیز این مطلب را این‌گونه بیان می‌کند:

همه‌کس طالب یارند چه هشیار و چه مست　　همه‌جاخانهٔ‌عشق‌است‌چه‌مسجدچه‌کنشت
(حافظ ۱۳۸۵: ۸۰)

این نگرش بدان معنا نیست که در میان عارفان، حقانیت متعدد باشد؛ بلکه بدین مفهوم اسـت که بینش عرفانی، در مسـیر وصول به‌حق، در جایی کـه گزاره‌های عقلی و کلامی و فلسـفی بی‌معناست و عشق کاربرد دارد، عشـق را در عین طریقت، عین حقیقت معرفی می‌کند؛ به‌عبارت‌دیگر، عاشـق به‌محض غلیان عشـق، واصل‌شده اسـت و دیگر در مسیر وصول نیسـت که واکاوی و گفتگو در باب صحت راه او ضرورتی داشـته باشد. بیزاری از مسـجد و مدرسـه نیز، به‌عنوان یک نگاه متناقض‌نمای دینی به همین انگاره بازمی‌گردد و در نگاه عرفانی، مسـجد (به‌عنوان نماد عبادت برای وصول به‌حق) و مدرسـه (به‌عنوان نماد عقلانیت برای وصول به‌حق) در برابر میخانه (نماد عاشقی) و یقظهٔ حاصل از عبادت و علم در برابر بیداری ناشی از بتِ بتکده که نماد عشق است اعتباری ندارد.

در میخانه گشـایید به رویم شـب و روز　　که من از مسجد و از مدرسه بیزار شدم...
بگذاریـد کـه از بتکـده یـادی بکنـم　　من که با دسـت بت میکده بیدار شـدم
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۴۲)

بنابراین بت‌پرسـتی ازنظر عارفان، همان عاشقی است و محو شدن در جذبات جمالی و جلالی بت، عین رسیدن به مطلوب است.

آن نافهٔ مراد که می‌خواستم ز غیب در چین زلف آن بت مشکین کلاله بود
(حافظ ۱۳۸۵: ۳۳۸)

حافظ در این غزل از رنج بی‌ثمر چهل‌ساله و اینکه تدبیر به دست شراب دوساله بوده صحبت می‌کند. تمام این اشارات رسانندهٔ این مطلب است که در سیر عاشقانه، وصول ازآنچه عاقلان و عابدان زاهد می‌پندارند نزدیک‌تر است و نباید مسیر سیرالی‌الله را مسیری دشوار و پیچیده دانست.

زیادتی مطلب کار بر خود آسان کن صراحی می لعل و بتی چو ماهت بس
(حافظ ۱۳۸۵: ۳۷۵)

صراحی در لغت، ظرفی است که در آن شراب می‌ریزند و در اصطلاح عارفان، مقام انس است (سجادی ۱۳۸۳: ۵۳۰) و می لعل در اصطلاح سالکان به معنای پیام معشوق و ذوق محبت است (نوربخش ۱۳۶۶ ج ۱: ۱۰۲). ختمی لاهوری مراد از بت ماه‌گونه را دلالت مرشد منورالوجه بنورالله می‌داند و معنای بیت را چنین بیان می‌کند: ای دل از سرمایه و مقام این دنیای فانی، زیاده نخواه و با قناعت‌پیشه کردن، کار را بر خود آسان کن. در این جهان، شیشهٔ می احمر که استعاره از محبت ذاتیه است و بت که استعاره از مرشد منورالوجه است تو را کفایت می‌کند (ختمی لاهوری ۱۳۸۱ ج ۳: ۱۸۴۸).

ماه در ادبیات قرآن و عرفان ازآن‌جهت که نورانیت خویش را از خورشید می‌گیرد نماد دلالت و راهبری و مرشدیت بوده و شمس و خورشید نماد رسیدن و وصول به حقیقت است. امام خمینی نیز به‌مانند حافظ به این صفت از اوصاف بت (حضرت حق) پرداخته است و راه عشق را در مقابل سلوک مرحله‌به‌مرحله قرار داده است:

دستی به دامن بت مه طلعتی زنم اکنون‌که حاصلم نشد از شیخ خرقه‌پوش
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۳۱)

آن وجه اشتراکی که باعث می‌شود هم به خدای متعال و هم به مرشدی که واسطه فیض خداست، بت اطلاق گردد وجود عنصر لطف در هر دوی آن‌هاست که سبب رشد مرید می‌گردد. حافظ این لطف مرشدانه را برگرفته از لطف الهی می‌داند:

مردمـــی کرد و کرم لطـــف خداداد به من　　کان بـــت ماهـــرخ از راه وفـــا بازآمـــد
(حافظ ۱۳۸۵: ۳۱۱)

لطف در اصطلاح عرفانی آن اســـت که معشـــوق، عاشق را بر مواسات و رفق و موافقت پـــرورش دهد تا قوت آن جمال برای او کاملاً حاصل شـــود. همچنیـــن گفته‌اند که مراد از لطف، تأیید حق باشد به بقای سرور و دوام حال و قرار مشاهدت (گوهرین ۱۳۸۸، ج ۹: ۱۰۹-۱۰۸). اثر لطف الهی و لطف مرشـــدانه در سالک و مرید با ایجاد انبساط روحی و خلاصی از قبـــض نمودار می‌شـــود؛ لذا معنای ایـــن بیت چنین خواهد بود که معشـــوق مرا به جهت مردم‌نوازیش مورد کرم و لطف قرار داد و دوباره حالت بسط در من پیدا شد (مهرآیین ۱۳۸۴: ۲۴۰).

اما امام خمینی نمایش لطف را تنها در بســـط روحی سالک نمی‌داند و بر اساس آیهٔ «وَ اللَّهُ یَقْبِضُ وَ یَبْصُطُ وَ إِلَیْهِ تُرْجَعُون» (بقره: ۲۴۵) قبض را نیز از ناحیه خدا دانســـته و نتیجه‌ی هر دوی قبض و بســـط الهی را بازگشت سالک به‌سوی خدا می‌داند. به عبارتی در سفر الی الله گاهی ســـالک در بیابان‌های راه بوده که صفایی ندارد و گاهی در خوشی‌های مسیر که باعث بسط او می‌شود؛ اما سالکی که فقط به فکر خود خداست با قبض و بسط مسیر کاری ندارد و همه‌ی قبض و بســـط‌ها را علامت حرکت خویش و عدم توقف موج لطف دوست می‌پندارد. چنانکه امام می‌گوید:

موج لطف دوست در دریای عشق بی‌کرانه　　گاه در اوجِ فراز و گاه در عمق نشیب است
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۵۱)

درواقـــع این بت ماهرخ بنا بر آیهٔ «اللَّهُ لَطِیفٌ بِعِبادِه» (شـــوری: ۱۹) عاشـــق خویش را بر اســـاس رفق و لطفـــی که دارد با تجلیـــات جلالیه و جمالیهٔ خویش به‌ســـوی خود رهنمایی می‌کنـــد و در این میان اگر فاصله‌ای طولانی بین تجلیات محبوب بیفتد، این قبض برای آن اســـت که معشوق می‌خواهد عاشـــق، ظرفیت خود را مطابق آن تجلی بالا ببرد و بتواند قوت آن جمال را کاملاً حاصل کند.

۵. تجلیات جمالی و تجلیات جلالی

معشــوق با الطاف بی‌نهایت خویش در بعضی منازل از طریــق مظاهر و در بعضی مقامات از راه شــهود بر سالک تجلی می‌کند. جلوه‌گری محبوب، بستگی به ظرفیت سالک دارد. چون اشــخاص ازنظر باطنی در یک ســطح قرار ندارند محبوب را بــا جلوه‌های گوناگون مشــاهده خواهند کرد. در مسیر سیر و سلوک، گاهی سالک باوجوداینکه ظرفیت وجودی خویش را با ریاضت‌ها و تزکیهٔ نفس، خالص گردانیده اســت، با قطع تجلیات یار به دوری او گرفتار می‌گردد. هرچند از دید معشوق این آتش هجران لازم است تا وجود سالک برای تحول و رشد آماده شود؛ اما عاشق تاب این هجران را ندارد و ازاین‌رو معشوقی را که به این هجران راضی شــده است، با تعبیر بت سنگین‌دل به تصویر می‌کشد. ظهور صفات جلالی خدا بر سالکان در ادبیات عرفانی تحت عنوان سنگین‌دلی مطرح‌شده است. با توجه به اینکه معشــوق می‌خواهد عاشــق، قابلیت این را پیدا کند که تجلیات بالاتری را پذیرا باشــد؛ لذا تجلیات جمالی خویش (بت ماه‌رخ) را به تجلیات جلالی (بت ســنگین‌دل) تغییر می‌دهد تا عاشــق بتواند قابلیت پذیرش تجلیات بالاتری را حاصل کند و به‌عبارت‌دیگر ظرفیت معنوی خویش را وسعت دهد.

ببــرد از من قــرار و طاقــت و هــوش بــت سنگیــــن‌دل سیمیــن‌بنــاگوش

(حافظ ۱۳۸۵: ۳۸۴)

ظاهراً حافظ را وصالی بوده و بعد به هجران محبوب گرفتارشــده و برای دیدار او اظهار اشتیاق کرده و بی‌تابی می‌کند و می‌گوید محبوب بی‌اعتنا و دلربای من که به صفت جلال و جمال، مزین بود؛ با جلوه‌ای برق‌آسا، طاقت و توان و هوش و قرار را از من گرفت و رفت و مرا به درد فراق مبتلا کرد (سعادت‌پرور ۱۳۸۲ ج ۶: ۲۴۳).

امــام خمینی نیز با تعبیر گشــودن خَــم از زلف، از محبوب می‌خواهد کــه قهر و ناز و سنگدلی بت‌وشانهٔ خویش را کمتر کند. شکن، پیچش و خم زلف ازنظر صوفیه تداعی دو معنا را دارد: نخست اسرار پیچیدهٔ الهی و دوم جلوه‌گری محبوب بت‌وش با صفات جلالیهٔ خویش. امام خمینی جلوه‌گری محبوب را نیز با ترکیب صنم باده‌فروش بیان می‌کند:

خـم زلفـی بگشـا ای صنـم بادەفروش حاجت این دل غمگین به سـر زلف برآر
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۲۱)

در مقابل بت سـنگدل، بت می‌گسـار وجود دارد که مظهر صفات جمالی خداسـت. حافظ می‌گوید:

ای دل بشـارتی دهمت محتسـب نماند وز می جهان پُر است و بت می‌گسار هم
(حافظ ۱۳۸۵: ۴۴۲)

معنای عرفانی این بیت -که ظاهراً در واقعهٔ برکناری امیر مبارزالدین محمد از حکومت سـروده شـده- این اسـت که صفات مهر و جمال الهی، عالم را فراگرفته و جمال الهی از جلال او نمود بیشتری می‌یابد. امام خمینی نیز در این مفهوم چنین می‌سراید:

در بوسـتان عشـق نشـاید غمین نشست باید که جان به دسـت بتی می‌گسار داد
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۷۵)

ذکر این نکته نیز لازم است که گاه در ادبیات عرفانی ترکیب «بتان سنگدل» به‌کاربرده شده که دلالت بر محبوبان مجازی است که رسم آن‌ها آزار و رنج و بیزاری از محبان است.

چند بـه ناز پـرورم مهـر بتان سـنگدل یاد پـدر نمی‌کننـد این پسـران ناخلف
(حافظ ۱۳۸۵: ۳۹۴)

۶. اوصاف جلوه‌گری بت

تجلی و جلوه‌گری بت به صفات جمال (زیبارویی) و صفات جلال (سنگدلی) باعث شده اسـت که عارفان ترکیباتی وصفی نظیر بت جلوه‌گر، بت ساقی، بت بادەفروش، بت جام به کف، بت دلدار، بت بهار گونه، بت چینی، بت شیرین‌دهان و بت نغزگفتار، بت هرجایی، بت سـنگدل و... را در ادبیـات عرفانی وارد کنند. در ادامه بـه نمونه‌های از این موارد در دیـوان حافظ و امام خمینی اشـاره و هریک را به اقتضای خـود از منظر عرفانی بازتعریف خواهیم نمود.

عارفان هریک جلوه‌ای از تجلیات بت را می‌بینند:

به هــر نظر بت مــا جلوه می‌کنــد لیکن کس این کرشــمه نبیند که من همی‌نگرم
(حافظ ۱۳۸۵: ۴۲۰)

محبــوب مرا دیگران نیز می‌بینند و او در برابر هر چشــمی جلــوه‌ای دارد؛ اما من جلوه دیگــری از دلربایی و جمال او مشــاهده می‌کنــم که دیگران آن را نمی‌بیننــد (باقریان موحد ۱۳۹۴: ۳۵۶). بت همان‌طور که گفته شد، استعاره از مقصود حقیقی سالک است و کرشمه به معنای التفات و لطف محبوب اســت. کرشــمه عبارت است از التفات حق به سالک که باعث جذب دل ســالک گردد. همچنین تجلی جلالی را گویند (نوربخش ۱۳۶۶ ج ۲: ۹۷). حافــظ می‌گوید که کســی همانند من، نــور تجلی جمالی را نمی‌بیند؛ چون مشــاهدهٔ نور جمال با دیدهٔ دل به‌اندازه صفای دل هرکس اســت و هرکس که براثر مجاهده و ریاضت به صفــای دل خود بیفزاید، جلوهٔ محبوب را خوب‌تر می‌بیند (ختمی لاهوری ۱۳۸۱ ج ۳: ۲۱۹۲) و به عبارتی هر سالکی با بت خود سر و سری دارد.

سَــر و سرّی اســت مرا با صنم باده‌فروش گفت‌وگویی است نایش برسد بر دل گوش
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۲۸۱)

۱-۶. بت ساقی

بت ساقی، بت باده‌فروش یا بت جام بر کف، کنایه از جلوه‌گری خدای متعال در گرداندن صفات خویش و رساندن آن بر اساس نظام اسمایی بر هریک از آفریده‌هایش است. تعبیری که حافظ از آن با عبارت «اَدِر کأساً و ناولها» یاد می‌کند. در این سقایت ربانی است که هر کس به اقتضای آیهٔ «وَ سَقاهُمْ رَبُّهُمْ شَراباً طَهُورا» (انسان: ۲۱) مربوب اسم ربی می‌شود که او را ایجاد کرده و می‌پروراند. حافظ این ربوبیت را چنین بیان می‌کند:

عاشق‌ومخمورومهجورم‌بت‌ساقی‌کجاست گو که بخرامد که پیش ســروبالا میرمت
(حافظ ۱۳۸۵: ۲۵۷)

حافظ در اشعار خویش ساقی را به معنای معشوق نیز به‌کاربرده است (استعلامی ۱۳۸۲ ج ۱: ۲۹۹). در سنت باده‌نوشان و در حقیقت عرفان الهی، به‌قدر ظرفیت و به‌اصطلاح قلندارانهٔ آن خماری به ســالکان سقایت می‌شده اســت و در این مقام، بنده و شاه بودن تعیین‌کننده نیست.

جـان فدای صنـم بادهفروشـی که برش هسـتی و نیسـتی و بنـده و شـاهی نبود
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۰۹)

امـام، بت جام بـه کف را که اسـماء و صفات خویش را تجلی داده اسـت حکمران عاشقان دانستهاند:

خادم پیر مغان باش که در مذهب عشـق جـز بت جام بـه کف حکمروایـی نبود
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۱۰)

۲-۶. بت هرجایی

امام خمینی معتقد است خدا در مقام غیب و پیش از جلوه‌گری، بی‌نام‌ونشان است؛ اما پس از آفرینش از باب حدیث «ما رأیت شـیئاً الا و رأیت اللّه قبله و بعده و معه» سـالکی که به وصول رسـیده باشد، همه‌چیز برای او نشـانه‌ای از تجلی اسماء در مرتبه واحدیت است که اصل آن در پس پردهٔ غیب هویت اسـت. «فالسالك البالغ هذا المقام یری کل شيء آیةً لما في الغیب» (امام خمینی ۱۴۱۶: ۱۴۶) امام این دوگانهٔ بی‌نام‌ونشان بودن و جلوه‌گری و هرجایی بودن را در این شعر به خدای متعال به‌عنوان بت مقصود الهی نسبت می‌دهد:

رخ‌نمـا ای بـت هرجایـی بی‌نام‌ونشـان تا ز سـیلی دل خود همسـر رخساره کنم
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۵۷)

۳-۶. بت زیباروی بهار گونه

در نزد عارفان، رخ عبارت است از تجلی جمال الهی به صفات لطف مانند لطیف، رئوف، تواب، محیی، هادی و وهاب و زلف عبارت است از تجلی جلال الهی به صفات قهر مانند مانـع، قابض، قهار، ممیت، مضـل و ضار. چنانکه بین جمال الهـی و روی زیبا از جهت روشنی و نور و بین جلال الهی و زلف از حیث ظلمت و تیرگی و خفا مشابهتی تمام است. معشوق حقیقی که عارفان به او بت گفته‌اند به گونهٔ جلال و جمال بر ماسوای خویش تجلی کرده است (فیض کاشانی ۱۳۸۱ ج ۱: ۲۰۴).

شبستری دراین‌باره می‌گوید:

تجلی گه جمال و گه جلال است رخ و زلف آن معانی را مثال است
(شبستری ۱۳۹۳: ۳۹)

حافظ نیز از بت زیبارویی که عارض او یادآور بهار است سخن به میان آورده است:

بتی دارم که گرد گل ز سنبل سایه‌بان دارد بهار عارضش خطی به خون ارغوان دارد
(حافظ ۱۳۸۵: ۲۷۴)

گل، استعاره از روی و سنبل، استعاره از زلف معشوق است و عارض یار به سبب لطافت و زیبایی به بهار مانند شده است. به نظر می‌رسد که در این بیت زلف در معنای کثرات به‌کاربرده شده است که مانع نمایان شدن حق‌تعالی و به منزلهٔ حجاب بر رخ محبوب است. سایه‌بان شدن سنبل برای بت در میان گلستان کثراتِ تجلیِ او، بدان معناست که زمانی که حضرت معشوق رخ عیان می‌کند با جمال خویش بر ماسوای خود جلوه‌گری می‌نماید و گاهی که زلف وی رخ زیبایش را می‌پوشاند با صفات جلالی خویش تجلی می‌کند. عارض یا صورت بت که در ادبیات عرفانی به آن وجه الله می‌گویند، ازنظر حافظ بهارگونه است. استعارهٔ بهار به این خاطر به‌کاربرده شده است که بهار فصل زندگانی‌بخش است و دیدار با عارض بت (وجه الله) نیز زندگی دوباره‌ای را برای سالک رقم می‌زند. این زندگی دوباره در ابتدای سیر و سلوک با جلوه گری بت و معشوق شروع‌شده و سالک را از خواب غفلت و دوری از بت زیبارویی به نام خدا بیدار می‌نماید. این مرتبه در میان عارفان به منزل یقظه شهرت دارد.

ارغوان در این شعر گویای دو مطلب است: نخست جلب‌توجه سالکان به قسمتی از محبوب که حکایتگر کلام اوست یعنی لب و دهان. دوم رنگ ارغوان که حاکی از سرخی و تداعی‌گر رنگ خون و شراب است. قرمزی لب ارغوان بر روی سفیدی صورت، صفتی بوده است که زیبارویان ترک‌تبار بدان شهره بوده‌اند. استعارهٔ ترک به‌عنوان مظهر جمال الهی در اشعار حافظ بسیار به‌کاررفته است و امام نیز که از تابعان شعر عرفانی حافظ است چنین می‌سراید:

لبریز کن از آن می صافی سبوی من دل از صفا به‌سوی بت ترکتاز کن
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۷۱)

۶-۴. بت شیرین‌دهان

از تعبیرات شـاعران عارف‌مسلک برای بت، شـیرین‌دهانی و نغزگفتاری است. سالکان با شـنیدن کلام محبوب، میان جان دادن (که نماد آن خون ارغوان است) و مجنون شدن (که نماد آن شـراب ارغوان اسـت) قرار می‌گیرند و ازخودبی‌خود می‌شـوند. به همین مناسبت است که حافظ گاه از شیرین‌دهانی بت، سخن به میان می‌آورد؛ استعاره‌ای که هم به سخنان شـیرین محبوب اشعار دارد و هم به معنای لب شیرین بت زیبارو در مقام بوسه است که در نگاه عرفانی تداعی‌گر هم‌نفس شدن و یکی شدن و یک‌هوا شدن با خواستهٔ معشوق است. حافظ می‌گوید:

به‌جانت‌ای‌بت‌شیرین‌دهن‌که‌همچون‌شمع　　شـبان تیره مرادم فنای خویشـتن اسـت

(حافظ ۱۳۸۵: ۲۲۹)

سـخن مرشـد واصل که خود مجذوب اسـت، سـالکان را نیز مجذوب و واله خواهد نمود. در نگاه امام خمینی موعظهٔ صوفی و شـیخ، در جذب سـالک بی‌فایده است و برای وصول، چاره‌ای جز رفتن به درگاه بت عاشق‌پیشـه نمی‌توان داشـت. سخنی که از گرمای دل‌سوخته‌ای خارج شود، بر دیگران اثر خواهد داشت:

حال حاصل نشد از موعظهٔ صوفی و شیخ　　رو به کـوی صنمـی والـه و دیوانه کنم

(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۵۸)

۶-۵. بت شیرین‌حرکات

محبوب نه‌تنها خوش‌روی و خوش‌بوی و نغزگفتار و شیرین‌دهان است بلکه شیرین‌حرکات نیز هست.

خیـز و بـالا بنما ای بت شـیرین‌حرکات　　کز سـر جان و جهان دست‌فشان برخیزم

(حافظ ۱۳۸۵: ۴۲۴)

بت شـیرین‌حرکات، اسـتعاره از حق‌تعالی در جلوهٔ جمالی اسـت. معشوق با الطاف و تجلیات جمالی خویش عاشـق را در جریان سیر و سلوک یاری می‌کند. سالک با مشاهده جذبه‌هایی که از سـوی حق دریافت می‌کند به دیدار حضرت دوست مشتاق شده و هر دم به این شوق وصال افزوده می‌شود.

چارده‌ساله بتی چابک شیرین دارم که به جان حلقه‌به‌گوش است مه چاردهش
(حافظ ۱۳۸۵: ۳۸۹)

محبوب چهارده‌ساله‌ای دارم که شیرین‌حرکات است. ماه شب چهاردهم از دل‌وجان غلام حلقه‌به‌گوش و در خدمت محبوب من است (جلالیان ۱۳۷۹ ج ۳: ۱۵۲۴). در بیت مذکور، حضرت معشوق را به معشوقه‌های مجازی که در چهارده‌سالگی از نشاط و طراوت خاصی برخوردارند تشبیه کرده و می‌گوید: معشوق من در طراوت منظر و جمال و کمال، بی‌مانند است. ماه شب چهاردهم که درنهایت دلربایی و کمال است غلام حلقه‌به‌گوش اوست. کنایه از اینکه آن‌طور که من او را می‌بینم هیچ مظهر جمالی نمی‌تواند در برابر او خودنمایی کند (سعادت‌پرور ۱۳۸۲ ج ۶: ۳۴۰ -۳۳۹).

۶-۶. بت ترسا

نغز گفت آن بت ترسابچهٔ باده‌پرست شادی روی کسی خور که صفایی دارد
(حافظ ۱۳۸۵: ۲۷۷)

ترسابچه، مرشد کاملی است که در ولایت معنوی، نسبت او به کاملی دیگر می‌رسد که وی دارای صفت تجرد و انقطاع و ترسایی است و نسبت آن کامل به کامل دیگر می‌رسد تا اینکه سلسله به پیامبر اکرم ختم شود (فیض کاشانی ۱۳۸۱ ج ۱: ۲۱۱). ترسایی به معنای مسیحی بودن در اشعار عرفانی فارسی که به آن‌ها قلندریات نیز می‌گویند بسیار ذکرشده است. در این‌گونه اشعار (که بی‌تأثیر از حکایت‌های عشق مسلمانان به زیبارویان ترسا نیست) دل باختن به ترسایان و گوش دادن به سخنان ترسابچگان، به معنای خارج شدن از دین نیست بلکه به معنای خروج از ظاهر دین و ورود به جنبهٔ جمالی و زیبایی‌های دین است. «شادی خوردن» رسمی در بین عیاران بوده است بدین‌صورت که فردی که تازه به گروه آنان می‌پیوسته از جای خود برمی‌خاسته و با استجازه استاد، قدح شراب را یک‌باره می‌نوشیده است. عیاران موظف بودند که مطیع استاد خود باشند. در اینجا مراد از شادی خوردن، متابعت تام از مرشد است؛ بنابراین معنای این بیت حافظ از نگاه عرفانی چنین خواهد بود: مرشد کاملی که از ظاهر دین گذر کرده و در بند تأیید و تکذیب دیگران نیست چه خوش گفته است که اگر استاد اهل جذبه و صفایی یافتی تمام گفته‌های او را بدون چون‌وچرا یک‌باره بپذیر.

امام خمینی نیز در دوگانهٔ صوفی -که شیخ سلوک یافته؛ اما بدون جذبه در بدایت سیر است- و مجذوبی که از او تحت عنوان قلندرانهٔ «درویش» یاد می‌کند، کلام درویش را شایستهٔ اخذ دانسته و معتقد است او بتی است که محرم اسرار است و باید از دست او باده گرفت و مطیع محض او بود:

طرب ساغر درویش نفهمد صوفی　　باده از دست بتی گیر که محرم باشد

(امام خمینی ۱۳۸۹: ۸۶)

گاه این فرمان‌برداری از بت با خواست و اراده است؛ آن‌چنان‌که حافظ می‌گوید:

به تخت گل بنشانم بتی چو سلطانی　　ز سنبل و سمنش ساز طوق و یاره کنم

(حافظ ۱۳۸۵: ۴۳۴)

و نیز:

بتا چون غمزه‌ات ناوک فشاند　　دل مجروح من پیشش سپر باد

(حافظ ۱۳۸۵: ۲۶۴)

و در مراتب بالاتر سلوکی، فرمان‌برداری از بت، ناخواسته و به سبب اسیر شدن به زیبایی‌های زلف بت است:

من کی آزاد شوم از غم دل چون هر دم　　هندوی زلف بتی حلقه کند در گوشم

(حافظ ۱۳۸۵: ۴۲۶)

در این بیت، هندوی زلف به معنای سیاهی زلف و استعاره از اسماءالحسنی است. مجموعاً معنای این بیت این‌گونه خواهد شد که مرا در هر آنی یکی از اسماء الله اسیر زیبایی‌شان می‌کند و بنابراین یارای رهایی از غم آن محبوب برایم میسر نخواهد شد. پاره‌ای از صوفیان گفته‌اند زلف یعنی تجلی جلالی در صور مجالی جسمانی (نوربخش ۱۳۶۶ ج ۱: ۵۳).

از همین رهگذر است که امام خمینی اسیر شدن در دام بت و زیبایی‌های او را مانند بی‌خواب شدن به سبب عاشق گردیدن می‌داند:

خوابــم ربــود آن بــت دلدار تــا به صبح چـون مـرغ حق ز عشـق نـدا تا سـحر زدم
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۴۱)

شــاعران عارف از این اسیر شــدن در دام بت تحت عنوان «بت‌پرســتی» یاد می‌کنند. حافظ می‌گوید:

دوش آن صنم چه خوش گفت در مجلس مغانم با کافران چـه کارت گر بت نمی‌پرسـتی
(حافظ ۱۳۸۵: ۴۹۵)

صنم، مترادف بت است که در نزد صوفیه به دو صورت استفاده می‌شود: یکی حجابی که مانع ســلوک است و دیگری مظهر حق. مغان به معنای پیشوایان دین زردشتی و در اصل طایفــه‌ای از ماد بودند که مقــام روحانیت، مخصوص آن‌ها بود. مــغ در ادبیات عرفانی به معنای پیر می‌فروش اســت؛ به این جهت که در قدیم شــراب ناب را از دکان‌ها و خانه‌های مجوســان تهیه می‌کردند. منظور از پیر می‌فروش، قطب و مرشــد، عارف کامل و همچنین مقام بی‌خودی اســت؛ به این دلیل که عارف کامل، ســالک را می ناب می‌دهد. کافر در اصطلاح عرفانی به دو گونه تعبیر شده است: یکی به معنای صاحب‌مقام تفرقه و کسی که از جمع به فرق آمده و معنای دیگر آن عبارت اســت از کسی که از حق غافل شده و دلش نمی‌تواند حقیقت را دریافت کند (سجادی ۱۳۸۳: ۶۴۹). همچنین گبر و کافر به معنای کسی است که از ماسوی‌الله روی گردانیده و موحد و یکرنگ است (همدانی ۱۳۷۳: ۹۱). شبستری معتقد اســت که بت‌پرستی درواقع پرســتش حقیقتی است که بت، مظهر آن است و اطلاق شــرک بر بت‌پرســتی تا زمانی است که از بت، شکل ظاهری آن در نظر گرفته شود. به باور این گروه، بت هم آفریدهٔ حق بوده و آفریدهٔ حق هرچه باشــد نکوســت و مظهر حق است و مظاهر حق هرچه باشــد قابل‌پرستش است (نادرعلی ۱۳۹۷: ۶۵-۱۴۵)؛ بنابراین بت‌پرستی در ادبیات عرفانی معنایی متناقض با شرک دارد.

امام خمینی از منظری دیگر بت‌پرســتی را ماندن در ظاهر شــریعت می‌داند و به‌ســوی کعبه رفتن را عبارت از بندگی و اسیر محبوب شدن. از همین روست که امام خمینی دست کشیدن از این بت‌پرستی را به‌عنوان بشارت مطرح می‌کند:

بشـــارت بـــاد خاصـــــان حـــرم را که قصـد کعبـــه دارد بت‌پرستـــــی
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۳۰۹)

به‌هرحال عامل بت‌پرست شدن دلربا بودن بت چینی است. آن‌چنان‌که حافظ می‌گوید:

بت چینـی عـــدوی دین و دل‌هـــاست خداونـــــدا دل و دینـــــــم نگـــه‌دار
(حافظ ۱۳۸۵: ۳۵۹)

صفـت چینی برای بـت در مفهوم خوش‌بویی و خوش‌رویی اسـت؛ بـدان جهت که چین، سـرزمینی است که مشک و زیبارویان آن مشـهور است. ضمن اینکه چین از دیرباز به صورتگری مشـهور بوده اسـت. مراد از بت چینی، عالم ارواح است؛ چون مخلوقات آن عالم، روحانیان و حور هسـتند و وجه شـباهت چین به عالم ارواح در زیبایی اسـت. جلوهٔ جمال معشـوق ازل -که از آن به بت چینی تعبیر شـده است- دل عاشق را ربوده و او را به عالمی فراتر از ضوابط و آداب دین می‌برد که ندیدن سر و دستار و رقصیدن مست و هشیار، نشانهٔ سیر در آن عالم است (استعلامی ۱۳۸۲ ج ۱: ۶۴۹-۶۴۸).

۷-۶. بت جفاپیشه

من و شمع صبحگاهی سزد ار بهم بگرییم کـه بسـوختیم و از ما بت ما فـراغ دارد
(حافظ ۱۳۸۵: ۲۷۳)

شمع صبحگاهی به معنای شمعی که تمام شده و سوخته است. در شب فراق معشوق، من و شمع هر دو سوخته‌ایم و در هنگام صبح باید برای یکدیگر بگرییم که معشوق هرگز به یاد ما نبود (استعلامی ۱۳۸۲ ج ۱: ۳۵۳). می‌توان در معنای بیت مذکور چنین گفت که سالک از فراق محبوبش می‌نالد و از اینکه برای مدتی جذبه و کششـی از سوی حق دریافت نکرده بر حال خود گریان است. به تعبیر دیگر گاهی سالک برای غفلت خویش از بت محبوبش می‌گرید، گاهی گریهٔ او ناشی از شور و اشتیاق نسبت به بت زیبارویی است که با صفات جمالی خویش بر او ظاهرشده است و گاهی نیز گریهٔ او از ظهور صفات جلالی بت سنگدلی است که باعث شده سالک احساس کند بت محبوب او را به حال خود واگذاشته است. به عبارتی وجه شبه محبوب ازلی با بت در این بیت حافظ بی‌توجهی به مرید خویش اسـت؛ همان‌طور که بت، سنگدل است و هیچ واکنشی به اظهار خاکساری پرستندگان خویش ندارد.

گاه به‌خصوص در مقام تسلیم، سالکان الی الله به‌جای آنکه به صفات جمالی خدای متعال نواخته شوند با صفات جلالی او روبرو می‌شوند تا مقام تسلیم و رضا در آن‌ها نهادینه شود و به تعبیر باباطاهر عریان، به مقامی برسند که بتوانند ادعا کنند:

من از درمان و درد و وصل و هجران پسندم آنچه را جانان پسندد

(باباطاهر عریان ۱۳۵۵: ۷۰)

قهر معشوق و نازکشی عاشق، سنتی دیرینه در سیر و سلوک معنوی است. عبودیت، این‌چنین اقتضا دارد که سالکان الی الله به آنچه محبوب بر ایشان می‌پسندد صبر کنند. امام خمینی این مقام تسلیم در برابر جلال بت را چنین به تصویر می‌کشد:

در میکده با می‌زدگان بی‌هش و مستیم در بتکده با بت‌زده هم‌عهد چو مَردیم

(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۶۳)

۷. بت در معنای مذموم

چنانکه پیش‌تر اشاره شد، در اشعار عارفانی همچون حافظ و امام خمینی، گاه بت در معنای مذموم به‌کاررفته است. ازآنجاکه بت در این معنا، مفهومی عرفانی ندارد و عموماً به معنای آن چیزی است که در مقابل حق‌تعالی قرار می‌گیرد، تنها به ذکر گذرای این موارد اکتفا می‌کنیم:

بیفشان زلف و صوفی را به پابازی و رقص آور که از هر رقعهٔ دلقش هزاران بت بیفشانی

(حافظ ۱۳۸۵: ۵۲۹)

ای معشوق! زلف پیچیدهٔ خود را پریشان کن و صوفی را به وجد و رقص آور تا از هر وصلهٔ خرقهٔ او هزاران بت غرور و ریا بیفتد؛ ای معشوق! اگر زیبایی‌ات را جلوه‌گر شوی، همه، حتی صوفی ریاکار مغرور، عاشق تو خواهند شد (باقریان موحد ۱۳۹۴: ۵۰۱).

خدا زان خرقه بیزارست صدبار که صد بت باشدش در آستینی

(حافظ ۱۳۸۵: ۵۳۵)

در این شعر هم بت در آستین داشتن کنایه از تزویر نمودن است.

خواستم بَر کَنم از کعبهٔ دل هر چه بت است　　تا برِ دوست مکرّم شوم اما نشدم
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۴۵)

امام، ماندن در وادی عقل و استدلال صرف و بار نیافتن به هستی عشق را نیز ماندن در بت‌خانه و صنم‌خانه قلمداد می‌کند:

خرم آن روز که ما عاکف میخانه شویم　　از کف عقل برون جسته و دیوانه شویم
بشکنیم آینهٔ فلسفه و عرفان را　　از صنم‌خانهٔ این قافله بیگانه شویم
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۷۰)

نتیجه‌گیری

عارفان شخصیتی ضد دین ندارند؛ اما بنایشان مبارزه با ظاهرگرایی در دین است. اگر در اشعار عرفانی حافظ و امام خمینی با تعبیرات متناقض با اعتقادات یا احکام یا اخلاقیات دینی برخورد می‌کنیم، پاره‌ای از این تناقضات، طعنه به دین‌ورزی‌های ریاکارانه است. اثبات این فرضیه که عارفان در ادبیات منظوم عرفانی خویش، حقیقت و مجاز را به‌گونه‌ای دیگر تصویر می‌کنند، این مطلب را می‌رساند که بت در مورد خدا حقیقت و در مورد سایر زیبارویان و نازکنندگان عالَم، مجاز است. خدا ازآن‌جهت که صاحب صفات و اسماء جمالی است، بت زیباروست و ازآن‌جهت که در مقام جلال و استغنا، با ماسوی‌الله قاهرانه برخورد می‌کند بت سنگدل است. بت در اشعار حافظ و امام خمینی تعبیرات وصفی دیگری نیز دارد که هر یک بیانگر نحوه‌ای از تجلی خداست. اطلاق بت به مرشد واصل نیز بدان جهت که مجلای همین تجلی است در بعضی از اشعار وجود دارد. در اشعار حافظ و امام خمینی گاهی بت در معنای منفی و مذموم مثل نفسانیت نیز آمده است؛ آن‌چنان‌که بتکده و صنم‌خانه نیز باآنکه در شعر عرفانی عموماً به معنای افق وحدت در وادی عشقند، گاهی در معنای حجاب ظلمانی و نورانی در اشعار حافظ و امام خمینی ذکرشده‌اند.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله.(۱۳۷۵) **الإشارات و التنبیهات**، قم: نشر البلاغة، چاپ اول.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۰۹ ق) **إقبال الأعمال** (ط- القدیمة)، تهران: دار

الکتب الإسلامیه، چاپ دوم.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ ق) **لسان العرب**، با تصحیح جمال‌الدین میردامادی، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع- دار صادر، چاپ سوم.
- ابوحامـد غزالی، محمد. (بی‌تـا) **إحیاء علـوم الدین**، با تصحیـح: عبدالرحیم حافظ عراقی، بیروت: دار الکتاب العربی، چاپ اول.
- أزهـري، أبي منصور محمـد بن أحمد. (۲۰۰۱) **تهذیب اللغة**، با اشـراف محمد عوض مرعب، بیروت: دار احیاء التراث العربي، چاپ اول.
- استعلامی، محمد. (۱۳۸۲) **درس حافظ**، تهران: سخن، چاپ اول.
- امام خمینی، سـید روح‌الله.(۱۳۸۹) **دیوان امام**، تهران: مؤسسـه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم.
- ـــــــــ. (۱۴۱۶ ق) **شـرح دعاء السحر**، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- انصاری، خواجـه عبدالله.(۱۳۸۲) **مناجات‌نامه خواجه عبدالله انصاری**، با تصحیح محمد حماصیان، کرمان: انتشارات خدمات فرهنگی کرمان، چاپ اول.
- باباطاهر عریان.(۱۳۵۵) **دیوان باباطاهر**، با تصحیح وحید دستگردی، تهران: امیرکبیر، چاپ یازدهم.
- باقریـان موحد، رضا. (۱۳۹۴) **شـرح عرفانی دیوان حافظ: بر اسـاس نسـخه دکتر قاسم غنی و محمد قزوینی**، قم: کومه.
- جلالیان، عبدالحسین. (۱۳۷۹) **شرح جلالی بر حافظ**، تهران: یزدان، چاپ اول.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۵) **دیوان حافظ**، تهران: زوار.
- ختمی لاهوری، ابوالحسـن عبدالرحمان. (۱۳۸۱) **شـرح عرفانـی غزل‌های حافظ**، با تصحیح و تعلیقات بهاءالدین خرمشاهی و دیگران، تهران: نشر قطره.
- خرمشاهی، بهاءالدین. (۱۳۸۵) **حافظ‌نامه**، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷) **لغت‌نامهٔ دهخدا**، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- سـجادی، جعفر. (۱۳۸۳) **فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی**، تهران: انتشـارات طهوری، چاپ اول.

- سعادت‌پرور، علی. (۱۳۸۲) **جمال آفتاب**، تهران: احیاء کتاب، چاپ دوم.
- شبستری، محمود. (۱۳۹۳) **گلشن راز**، تهران: کتابخانه عصر هوشمندی، چاپ اول.
- شمس مغربی، محمد. (۱۳۵۸) **دیوان کامل شمس مغربی**، با تصحیح ابوطالب میر عابدینی، تهران: انتشارات زوار، چاپ اول.
- فیض کاشانی، محسن.(۱۳۸۱) **دیوان فیض کاشانی**، با تصحیح و شرح مصطفی فیض کاشانی، قم: اسوه، چاپ دوم.
- گوهرین، صادق.(۱۳۸۸) **شرح اصطلاحات تصوف**، تهران: زوار، چاپ دوم.
- لاهیجی، محمد. (۱۳۹۰) **مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز**، با تصحیح محمدرضا برزگر، تهران: زوّار.
- مالمیر، محمدابراهیم و مریم ترکاشوند. (بهار و تابستان ۱۳۹۳) «تأملی بر «صراط مستقیم» از منظر ابن عربی و برخی از شارحان نظریه‌های عرفانی او»، **ادیان و عرفان**، سال چهل و هفتم، شماره یکم.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۷) **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: وزارت ارشاد، چاپ اول.
- مصفی، ابوالفضل. (۱۳۶۹) **فرهنگ ده هزار واژه از دیوان حافظ**، تهران: پاژنگ.
- مهرآیین، محمدحسین. (۱۳۸۴) **دیوان حافظ با شرح موجز سروده حافظ**، قم: برگ شقایق.
- نادرعلی، عادل. (۱۳۹۷) **شرح اصطلاحات عرفانی**، قم: آیت اشراق، چاپ اول.
- نوربخش، جواد. (۱۳۶۶) **فرهنگ نوربخش**، تهران: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی، چاپ اول.
- همدانی، علی بن شهاب‌الدین. (۱۳۷۳) **شرح مرادات حافظ**، با تحقیق ایرج گل‌سرخی، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.

- Al-Azhari, Abu Mansur. (2001) *Tahdhib al-Lughat* (The Concise Guide of Languages), Beirut: Darul Ehya at-Trath al-Arabi (Revival of Arabic heritage), First print. (In Persian)

- Al-Ghazali, Abu Hamid. (n.d.) *Ihya' ul Qulub*, Edited by Abdurrahim Hafez Eraghi, Beirut: Darolkotob Arabi Publications, First print. (In Arabic)
- Ansari, Abdullah. (2003) *Munajat Namah*, Edited by Mohammad Homasian, Kerman: Cultural Services Publications, First print. (In Persian)
- Baba Tahir. (1976) *Diwan Babatahir*,Edited by Vahid Dastgerdi, Tehran: Amir Kabir. 11th print. (In Persian)
- Bagherian Movahhed, Reza. (2015) *Mystical description of The Divan of Hafez*, Qom: Kumeh. Dar al Fikr al Lubnani Publications, Third print. (In Persian)
- Dehkhoda, Ali-Akbar. (1998) *Dehkhoda Dictionary*, Tehran: University of Tehran Press. (In Persian)
- Este'lami, Mohammad. (2003) *Dars-e Hafiz* (Understanding Hafiz), Tehran: Sokhan, First print. (In Persian)
- Fayze Kashani, Mohsen. (2002) *Divan of Fayze Kashani*, Edited by Mostafa Fayze Kashani, Qom: Osveah. Second print. (In Persian)
- Gowharin, Sadeq. (2009)*Explanation of Sufism terms*, Tehran: Zavar. Second print. (In Persian)
- Hafez,Shamsoddin Mohammad. (2006) *The Divan of Hafez*, Tehran: Zavar. (In Persian)
- Hamedani, Ali ibn Shahabuddin. (1994) *Sharh-e Moradat-e Hafez* (Description of Hafez's Messages) researched by Iraj Golsorkhi, Tehran: Publications of the Ministry of Foreign Affairs. (In Persian)
- Ibn - i sina. (1996) *Remarks and Admonitions*: *Physics and Metaphysics*, Qom: Al-Balagha Publications, First print. (In Arabic)
- Ibn Manzur. (1993) *Lisan al-Arab*, edited by Jamaloddin Mirdamadi, Beirut(In Arabic)

- Ibn Tawus. (1998) *Iqbal al-A'mal*, Tehran: Darolkotob Islamiyya, Second Print. (In Arabic)
- Jalalian, Abdulhussein. (2000)Jalali's description of Hafez, Tehran: Yazdan, First print. (In Persian)
- Kashani, Ezzoddin Mahmoud. (2015)*Misbah al-Hadaya and Miftah al-Kafayah*, Explained by Jalaluddin Homaei, Tehran: Sokhan. (In Arabic)
- Khatmi Lahori, Abulhassan Abdurrahman. (2002) *Mystical description of Hafez's ghazals,* Edited by Bahaedin Khoramshahi, et al, Tehran: Ghatreh. (In Persian)
- Khomeini, Ruhollah. (1995)*Sharh-e Doa-ye Sahar* (Commentaries on Sahar Prayer), Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works (ICPIKW), First print. (In Persian)
- _____. (2010) *Divan-e Imam*, Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works (ICPIKW),Third print. (In Persian)
- Khoramshahi, Bahaedin. (2007)*Hafeznameh*, Tehran: Elmi Fargangi Publications. (In Persian)
- Lahiji, Shaikh Asiri. (2011)*Mafatih ul Ejaz Fi Sharah Gulshan-e-Raaz*, edited by Mohammad-reza Barzegar,Tehran: Zavar. (In Persian)
- Maghrebi Tabrizi. (1979) *Divan-e Shams-e Maghrebi*,Tehran: Zavar. First print. (In Persian)
- Malmir, Mohammad Ebrahim and Maryam Tirkashvand. (2014) A reflection on "straight path" from the point of view of Ibn Arabi and some commentators of his mystical theories, *Journal of Adyan and Erfan* (Religind and Mysticism),Year 47. No. 1. (In Persian)
- Meraeen, Mohammad Hossein. (2015) *Divan Hafez with a brief description of his poems*, Qom: Barg-e Shaghayegh. (In Persian)

- Mosaffa, Abulfazl. (1990) *Dictionary of 10,000 words from Divan of Hafez*, Tehran: Pazhang. (In Persian)
- Mostafavi, Hassan. (1988) *A research on the words of the Holy Qur'an*, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, First print. (In Arabic)
- Nader-Ali, Adel. (2018) *Description of Mystical Terms*, Qom: Ayat-e Eshragh, First print. (In Persian)
- Nurbakhsh, Javad. (1987)*Nurbakhsh Dictionary*, Tehran: Nematollahi Khanqah Publications, First print. (In Persian)
- Saadatparvar, Ali. (2003) *Jamal-e Aftab* (*The Beauty of the Sun*), Ehya-ye Ketab, Second print. (In Persian)
- Sajjadi, Jafar. (2004)*Dictionary of mystic terms and phrases*, Tehran: Tahoori Publishes, First print. (In Persian)
- Shabestari, Mahmoud. (2014) *Golshan-e Raz* (*The Secret Rose Garden*), Tehran: Asr-e Hushamandi, First print. (In Persian)