

ماهیت دنیا و مصادیق اعتقادی کلامی در اشعار محمدتقی علی آبادی مازندرانی

جلیل تجلیل^۱

شعبان توکلی^۲

چکیده

محمدتقی علی آبادی مازندرانی، (متولد ۱۱۹۸ هـ. ق. علی‌آباد قائم‌شهر، متوفی ۱۲۵۶ هـ. ق. تهران). ملقب به «صاحب دیوان» و مشهور به «ملالی» و «آقا» می‌باشد؛ صاحب دیوان از شاعران و رجال فاضل دربار فتحعلی شاه بوده و منصب منشی الممالک وی را نیز دارا بود. او به واسطه‌ی نگارش تاریخ مختصر و مفیدی که در شرح آباء و اجداد و روزگار فتحعلی شاه با نام «ملوک الکلام یا رساله خاقانیه» فراهم نموده است و «دیوان اشعار» به شهرت رسید. مازندرانی در غزل، قصیده و مثنوی طبع آزمایی نمود و «صاحب» تخلص اوست. صاحب دیوان در مضمون پروری شاعری اعتدالی است که جانب مناعت طبع و ارزش‌های اخلاقی را هیچ‌گاه فرونگذارده است و در مثنوی، اندیشه‌هایی عرفانی و اعتقادی را عرضه نموده است. ارایه اندیشه در سروده‌های صاحب دیوان تا حدودی الگوبرداری از هسته‌های عقاید عرفانی از پیش تعریف شده است؛ لیک اندیشه‌هایی نوظهور ولو به شکل رشته‌هایی نامرئی نیز در دیوان او به ویژه در قالب مثنوی‌های او به چشم می‌خورد. از این میان، موضوع دنیا و مصادیق حادث و قدیم، عشق، آفرینش و خلقت دنیا و انسان در اشعار صاحب دیوان مطمح نظر ویژه او قرار می‌گیرد که فراخور این جستار بدان پرداخته شده است. ضمن آن که شیوه‌ی خاص او در بیان اندیشه‌های اعتقادی و کلامی نیز که قدرت هنرمندی ادیبانه‌ی او را به منصه ظهور گذارده است، کانون نقد دیگر در این موضوع است. این جستار با بهره از منابع کتابخانه‌ای، براساس نقد و تحلیل اشعار پرداخته شده است.

واژگان کلیدی

صاحب دیوان، حادث و قدیم، دنیا، ادبیت.

۱. استاد زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، ایران، دانشگاه تهران. (نویسنده مسئول)

Email: tt.8558@yahoo.com

۲. دانشجوی دکترای زبان و ادبیات فارسی، ایران، تهران، دانشگاه علوم و تحقیقات تهران.

Email: tavakkoli86@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۰۱ پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۰۲/۱۵

طرح مسأله

«حادث» در لغت به معنای نو و «قدیم» به معنای کهنه است. این دو اصطلاح بیشتر در اندیشه‌های عرفا و متکلمان مورد بحث است و مصادیق متعددی را از این معبر در کانون نقد و تحلیل قرار دهند؛ از آن جمله: معرفت خداوند، دنیا، قرآن و.. را می‌توان نام برد. فلاسفه حادث را «مسبوق بودن هستی یک پدیده به نیستی آن» و قدیم را «مسبوق نبودن هستی یک پدیده به نیستی آن» تعریف می‌کنند. یعنی از دیدگاه فلاسفه و متکلمان، دنیا و مصادیق آن مسبوق به سابقه زمانی است، بدان معنا که می‌توان زمانی را متصور و مفروض دانست که حادث و زیرمجموعه‌های آن وجود نداشته است، سپس خلق شده است، اما در مورد قدیم نمی‌توان هیچ زمانی را متصور دانست که موضوع قدیم، نبوده باشد. اما حادث و قدیم در دیدگاه عرفا نیز معنایی خاص دارد، آنان نیز اعتقاد دارند که دنیا و آنچه بدان متعلق است، حادث است؛ اما «دنیا و تمام عناصر آن وجودی اعتباری از سایه حقیقی و ذات باری دارند»، این وجود با انتساب به محدوده‌ی هستی نوظهور همان حادث از دیدگاه متکلمان قلمداد می‌گردد، اما با ایجاد ارتباط میان آن و منبع هستی و صفات خداوند می‌توان آن را قدیم اطلاق نمود. لیک آنچه به شکلی محرز میان فلاسفه و متکلمان و عرفا در ارتباط با حادث و قدیم به شکلی مشترک عنوان می‌گردد، آن است که دنیا و متعلقات آن حادث بوده و تنها خداوند است که می‌توان عنوان «قدیم» را بدون چون و چرا بدان اطلاق نمود. در این جستار برآنیم تا علاوه بر تعریف مختصری از ماهیت دنیا، علل تکوین آن به مصادیقی از امور حادث و قدیم بر مبنای اندیشه‌های صاحب دیوان پردازیم و بر پایه‌ی تحلیل ابیات به نتایجی از اندیشه‌های وی دست یابیم.

پیشینه

محمدتقی علی‌آبادی مازندرانی از جمله شاعران بازگشتی ادبیات ایران محسوب می‌شود که در قالب‌های شعر سنتی طبع آزمایی کرده است. اشعار و اثر تاریخی او تا کنون مورد پژوهش خاصی در زمینه‌ی نقد و تحلیل فکری، ادبی یا زبانی در چارچوب کتاب، پایان‌نامه و یا جستار ادبی قرار نگرفته است. اما بعضاً در معدودی از پژوهش‌های نسخه‌شناسی اشارت‌هایی ولو نامحسوس در مورد آن به چشم می‌خورد. از اشعار مازندرانی

تنها چند نسخه برجای است که عبارت‌اند از: «دیوان اشعار»، نسخه‌ی خطی کتابخانه‌ی آستان قدس رضوی، «دیوان اشعار»، نسخه‌ی خطی کتابخانه‌ی مجلس شورای اسلامی و «دیوان اشعار»، نسخه‌ی خطی کتابخانه‌ی ملی تبریز. اما به تحقیق می‌توان ادعا نمود که موضوع این جستار که نگاهی اعتقادی و کلامی در محدوده‌ی اشعار «صاحب دیوان» است، بی‌پیشینه است و تاکنون اثری در این راستا فراهم نشده است.

نقد اندیشه‌ها و اشعار صاحب دیوان

صاحب دیوان شاعری است که در نوآوری‌های زبانی و ادبی دارای ابداع و ابتکاری که در خور اعتنای ویژه باشد باشد؛ نیست. اما توانمندی ویژه‌ی صاحب دیوان در ترکیب و تلفیق زبان فاخر با ذوق و رایحه‌ی احساس و عاطفه است. ضمن آن که در شکار چشم اندازهای ناب عرفانی و مفاهیم بلند پایه و بی‌پیشینه که سبب اعجاب خواننده نیز باشد، سرآمد و زبانزد نشده است؛ اما کاربرد تلمیحات و اشارت به آیات و احادیث و اشعار عربی نشان از فضل و دانش، قدرت حافظه و حدت حضور ذهن او دارد. وی شاعری است که در زمینه‌ی موضوعات عرفانی و اعتقادی با رشته‌هایی نامحسوس و به شکلی اعتدالی وادی هنرمندی را طی نموده است. در ابراز اندیشه‌های کلامی و اعتقادی صاحب دیوان چندان فلسفی و پیچیده نیست، مفاهیم لختی تقلیدی و تبعیتی است که دارای الگویی از پیش پرداخته است و هسته و کانون اندیشه‌های کلامی و اعتقادی حول محور شناخت خداوند، حبّ پیامبر و علی (ع)، پیدایش دنیا و ماهیت آن، صفات خداوند، حادث و قدیم و... از پیش تعریف شده و لختی قابل حدس است. اما در این راستا نازکای خیال و بازآفرینی هنرمندانه‌ی صاحب دیوان بیان اندیشه‌های او در این ساحات را دلنشین و حایز توجه می‌کند. صاحب دیوان در بیان این اندیشه‌ها بیشتر نگاهی مبتنی بر مکاشفه و معاینات عینی و تجربی بر پایه‌ی درکی که از محسوسات دارد را به نمایش گذارده است. مسیر ناخودآگاه و دستاوردهای حاصل از آن چندان پیچیده نیست و این رهیافت‌ها به ژرفا و عمقی از آن سان که اندیشه‌های عرفای بزرگ چون مولانا و حافظ بدان دست یافته اند، نرسیده است. وی در قالب غزل، قصیده و مثنوی طبع آزمایی کرده و در این عرصه‌ها موفق بوده است، با اینکه شاعری مداح و قصیده‌سرا است؛ اما وی در مقام مقایسه با شاعران

معاصر خویش مقبول و سنجیده عمل کرده و در سطح مدح و ستایش ممدوح، جانب آداب و ارزش‌های اخلاقی و عزت نفسانی را فرونگذارده است و با آن که صاحب دیوان در دوره‌ی تملق و چاپلوسی می‌زیسته است، از مضامین و معانی بلند عرفانی، زهدی و عرضه‌ی اندیشه‌های اعتقادی نیز غافل نمانده است و در بیان اندیشه‌های زهدی و اعتقاد لحنی نرم و آموزگارانه دارد. وی در مدح و سوگن پیامبر و ائمه‌ی اطهار سروده‌هایی شیوا دارد، ضمن آن که در غزل هارمونی معشوق زمینی و عشق جسمانی را به تبعیت از غزل سعدی نیز به نیکی نواخته است. در ادامه به برجسته‌ترین اندیشه‌های اعتقادی - کلامی فراخور این جستار پرداخته می‌شود.

ماهیت دنیا

با تحلیل اشعار صاحب دیوان می‌توان دریافت که دنیا یک هستی ناپایدار و بی‌اعتبار دارد، وجودی اعتباری که به تدریج اعتبار از مصادیق طبیعی و حیات انسان را زایل می‌کند. در اندیشه‌های صاحب دیوان، دنیا به هیچ روی نمی‌تواند معتبر باقی موضوعی باشد، الا در کسب فضایل اکتسابی و توسل به صفات رحمانی و توصیه‌های دینی که موجبات رشد و اعتلای آدمی را در پی دارد:

خیز ای دل بی حاصل تا ترک هوا گیریم خود را به هوا بخشیم بخشی ز خدا گیریم
با نفس قوی بازو چون نای دعا نبود در حضرت الا هو دستی به دعا گیریم
(دیوان اشعار).

به اعتقاد صاحب دیوان، دنیا در جهان بینی فلسفی، منطقی، عرفانی و علمی هر کدام دارای تحلیلی است. از نظر منطقی آفرینش دنیا بنا بر علت و سببی بوده است و می‌توان آن سبب را در وجود ممدوح، هستی پیامبر، ابتلا و بندگی و عبادت انسانی تعبیر نمود. و از دیدگاه دیگر پیدایی دنیا بیانگر وجود یک ارده و عشق اعظم است که فی نفسه نظم و سیر آن، مستعد تکامل بشر و سوق انسان به سوی سعادت مطلوب و آمال آدمی نیست، بلکه هر آنچه هست تجلی لطف و قهر معبود راستین برای جذبه‌ی بندگان اهل اخلاص است. آمیختن دنیا و سازگاری او با آدمی در نیل به اهداف منوط به کاردانی، کفایت، قدرت عقلانی و تدبیر او نیست، بلکه به باور صاحب دیوان، دنیا با اهل ایمان، درشت‌خوی

و ناسازگار است و اگر نیل به مطلوبی حاصل شود به شکل امری محتوم و جبری به اراده و مشیت معشوق لایزال است:

با این همه محرومی در حضرت ممدوحی بی برگ و نوا آییم تا برگ و نوا گیریم
(دیوان اشعار).

از نظر معرفتی صاحب دیوان بیشتر با اندیشه‌های اساطیری و ذخایر اعتقادی کهن رویکرد خویش به دنیا را بیان می‌کند. فرهما، نیات پسندیده و... وی در این راستا به اراده و دستاورد دانش تجربی مبتنی بر اقتدار انسانی چندان باور ندارد. اما از نظر کلامی و موضوع حادث و قدیم بودن دنیا، معتقد است که دنیا حادث است و اعتبار جلوه‌های دنیوی در بستر زمان و برهه‌ها رو به سوی فرسایش و بی‌اعتباری می‌نهد و از آنجا که زمان بی‌سر و ازلی که مبدأ آفرینش دنیا است به تحقیق معلوم و معین نیست، می‌توان دنیا را از نوع قدیم زمانی دانست:

یک چند بفرساییم سر در قدم مردان در پرهما آییم تا فرهما گیریم
(دیوان اشعار).

تکوین خلقت

یکی از مهمترین موضوعاتی که پیوسته در اندیشه‌های اعتقادی و عرفانی در کانون نقد بوده است؛ دلایل خلقت دنیا و هستی است. در اندیشه‌های زهدی و دینی هدف از خلقت را بیشتر ابتلاء دانسته‌اند و این ابتلا و آزمایش بیانگر میزان ارادت و بندگی آدمی به معبود حقیقی را نمایان می‌کند. بنابراین در نگاه بدوی هدف از خلقت انسان عبادت و سپس طی طریق نمودن برای نیل به مقام بندگی بی‌چون است و در آیات متعددی از قرآن این هدف خلقت به وضوح مورد تاکید قرار گرفته است: «آفرینش انسان و جن برای بندگی است» (ذاریات/۵۶). یا در سوره اسرا: «همه موجودات تسبیح خدا می‌گویند، اما شما تسبیح آنان را نمی‌فهمید» (اسرا/۴۴). البته هدف غایی خلقت انسان و آفرینش نیز رسیدن به معرفت و شناخت خداوند است و به فرجام رسیدن به منبع بی‌منتهای نور لایزالی معبود است. در اندیشه‌های عرفانی که حاصل از سیر و سلوک درونی و تجربیات ریاضتی و مکاشفات او شاعر و عارف است، تحلیل‌های دیگری از هدف غایی آفرینش و انسان ارایه شده است که

با توجه به اعتقادات هر شاعر به نسبت دیگری متفاوت است. صاحب دیوان در مقدمه اشعار با استناد به آیه‌ای از قرآن می‌نویسد: «و مِنْ آیاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» چه تولید مثل و تجدید نوع و حفظ صورت و حاجت تمکن و ضرورت تمدن در این باب و خاک است (مقدمه اشعار). بر این اساس به باور صاحب دیوان، خلقت و آفرینش ضرورت حیات است و هدف متوسط از خلقت انسان را بقای نوع دانسته و آن در صورتی به نحو احسن حاصل می‌گردد که برای برقراری احسان و مودت و نیکی بنیان شده باشد. در برخی از اشعار هدف از خلقت آفرینش را فرع بر وجود پیامبر دانسته است:

جز خطبه نام تو نشاید در کام نهان آفرینش
انگشت نهد تو را به سوگند بر فرق بنان آفرینش (دیوان اشعار).

به باور صاحب دیوان جان و نهاد آفرینش حیات و سبب هستی را از وجود پیامبر وامدار است:

امر تو روان آفرینش زنده، به تو جان آفرینش (همان).

اما در ارتباط با حادث و قدیم بودن دنیا و آفرینش دیدگاه عرفانی غالب عرفا بر آن است که عالم حادث و دگرگون است، البته متکلمان بر آنند که عالم «حادث زمانی» است، ولی عرفا باوری دیگر دارند، مبنی بر این که جهان و آنچه متعلق بدان است، آینه جمال و جلال خداوند است، بر این اساس می‌توان آن را به نحوی قدیم زمانی متصور دانست. در سروده‌های صاحب دیوان برخی ابیات به بی‌اعتباری دنیا و ناپایداری آن اشاره می‌کند و در برخی دیگر دنیا و متعلقان آن را مظه‌ری از نور ربانی، صفات لطیفه و یا قهریه‌ی خداوند عنوان می‌کند، بر این اساس نمی‌توان نتیجه گرفت که دنیا یک قدیم ذاتی باشد، ولی از آنجا که زمان معلومی که بتوان معین بر حدوث آن دانست، یعنی زمان مقدمی که هستی را بر هستی دنیا اثبات نماید می‌توان آن را قدیم زمانی دانست:

کرده اندر کارگاه صنع از نور و ظلام شام را کحلی لباس و صبح را نیلی قبا
در بقاء نسل در خلوتسرای روزگار هر کجا بیگانه با بیگانه کرده آشنا
(دیوان اشعار).

یکی دیگر از مواردی که بتوان برای موضوع حادث و قدیم موضوع سند‌گزینی قرار داد، «وسایط طلبی» است. چنانچه در پدیدار شدن یک موضوع از نمود هستی، وجود پیدا کردن آن با واسطه باشد، می‌توان آن واسطه را برای معلول هستی سبب بر حادث بودن دانست؛ چرا که با سطحی‌ترین استدلال قریب به موضوع می‌توان ادعا کرد که آن علل یاسب پیدایی زمانی را معلوم و مشخص می‌کند که معلول یا امر حادث در زمان وجود داشتن علت، نیست بوده است. همانطور که در ابیات فوق وجود یک واسطه‌ی ازلی، قدرت، تدبیر و تقدیر او به چشم می‌خورد. این باور در جای جای سروده‌های صاحب دیوان به چشم می‌خورد. بنابراین ابیاتی که بیانگر تدبیر، تقدیر، قدرت و نظم امور جهان هستی است و در اشعار صاحب دیوان به چشم می‌خورد، بیانگر حادث بودن دنیا و مصادیق ابیات پرداخته شده است:

آفتاب و ماه و زهره مشتری و تیر را هر یکی را در دگر چرخ نشانند جایجا
بی‌نصیب از خوان نعمت هیچ مخلوقی نکرد از عدالت کرده قسمت روزی شاه و گدا
(دیوان اشعار).

عشق علت آفرینش دنیا و آزمایش انسان

در برخی اشعار صاحب دیوان «عشق» متمرکز کننده غالب اندیشه‌ها و رهیافت‌های دینی اوست. همه چیز بر مدار عشق می‌گردد و تمامی جولان‌ها، غلیان‌ها و اضطراب‌های روحی آدمی و موجودات به یک رستاخیز معنوی می‌رسد و آن عشق به خداوند است؛ عشقی که اساس هستی و آفرینش دنیا به سبب آن است. به باور صاحب دیوان، عشق دارای چنان استعدادی غیرمادی است که خودآگاه، اراده و تدبیر را از آدمی سلب می‌نماید، این عشق ارتباط تنگاتنگی با تقدیر و اراده‌ی خداوند پیدا می‌کند:

این حرکت ابر پیل پیکر بی‌حرب‌ی پیل‌بان چه چیز است
این برف و یخ آب‌ان و آذر وین سردی مهرگان چه چیز است
این نطفه درین رحم چه نطفه وین بچه و بچه دان چه چیز است
این زادن دم‌بدم چه زادن وین مردن ناگهان چه چیز است
(دیوان اشعار).

صاحب دیوان در تعریف عشق بیشتر ماحصل دریافت‌های عرفانی و سلوک معنوی خویش را به نمایش نمی‌گذارد، بلکه به نظریه پردازی و ارایه‌ی الگوهای صرف می‌پردازد و چندان غنای تازگی و بی‌پیشینگی در آن محسوس نیست، وی بیشتر با نگاهی فلسفی به اعجاب‌های خلقت خداوند که اساسی از عشق و اراده‌ی معبود را بیان می‌کند، شعر سروده است:

این میل به خواب و خور چه میل است وین ذوق بآب و نان چه چیز است
این خون بدرون رگ چه خونست وین مغز در استخوان چه چیز است
این نسخه کاف و نون چه نسخه وین آیت کن فکان چه چیز است
(دیوان اشعار).

آنچه ماهیت عشق را در نهاد هستی تعریف می‌کند، شور و حرکتی است که از پیش در نهاد مخلوق تعبیه شده است و راه به سوی خالق دارد:

این جنبش باد برق آسا بی‌صدمه‌ی باد ران چه چیز است
(همان).

عشق چنان آثار خود را در چهارسوی و ستون وجود طالب محبوب تعبیه می‌کند که رفته‌رفته با ترک عادات عاقلانه و اختیاری به افعالی مبادرت می‌کند که از سوی عقلا نوعی هنجارشکنی رفتاری و سنت شکنی است که از سوی عوام بی‌شرمی است. و به فرجام عشق با برجیدن بساط هر تدبیر، صبر، آرام و تعقل از وجود آدمی به وادی عشق الهی که سر منزل تمامی خواستن‌ها است، رو می‌نهد. چنان عشقی که تمام عشق‌های مجازی، و انکار منکرین که خود را در برابر آن به تغافل زده‌اند، در برابر آن زانو زده و همه صافی شده و در یک عشق سراسر خلوص و راستی اجتماع و به وحدت می‌رسند:

تفکر وحدت در عین کثرت

به باور صاحب دیوان عشق منشایی عرفانی و افلاکی دارد که با تجلی در تعینات هستی نمود یافته‌است. براین اساس ماهیت عشق دارای مفهومی از نوع تجلی «وحدت در عین کثرت» است:

بر هر چه نظر کنی نشان زو پرسى که از آن نشان چه چیز است
(دیوان اشعار).

به اعتقاد مازندرانی، با اراده‌ی بی چون خداوند که بنیانی بر عشق و عرفان دارد، تمام هستی و خلاقیت پدیدار گشت و هر هست با وجود خود رازی را در سینه دارد که رسالت نظم امور و تقدیر جهان هستی را در جوار سایر پدیده‌های هستی به دوش می‌کشد و به فرجام تمامی این عناصر و ذرات به شکلی موافق و مجتمع راه به سوی یه کل واحد دارند. نکته آن که این اجزاء با هدایت عامه و به شکلی ناخودآگاه به سوی اصل خود پیش می‌روند و خود از درک و دریافت این مهم غافل هستند، ضمن آن که در اندیشه‌های اعتقادی صاحب دیوان انسان به شکلی پوشیده از دریافت تدبیرها و مقدرات «ضعیف» قلمداد شده است:

از یک کف خاک این همه خلق از مرد و زن جهان چه چیز است
با این همه صنعا بصانع بحث تو در این میان چه چیز است
با آن همه راز دانسی او رازی که از او نهان چه چیز است
(دیوان اشعار).

تأثیر اسباب در پیدایش آفرینش

از اندیشه‌های صاحب دیوان چنین برمی‌آید که وی برای پیدایی هستی و دنیا، معتقد به سبب و انگیزه است که معتبری باقی و شایان برای هستی و خلقت را سزاوار باشد. این اسباب به باور صاحب دیوان متفاوت هستند، ذات گرانمایه‌ی پیامبر، وجود مقدس مولای متقیان، عبادت، بندگی و معرفت خداوند و نمایش و اثبات انسان در برابر خداوند به عنوان وجودی ضعیف و ناتوان و در راس تمام علل و انگیزه‌ها عشق می‌تواند سبب پیدایی دنیا باشد. صاحب دیوان معتقد است که خلقت دنیا و ظواهر آن جلوه‌ی از نفس است که آدمی با حضور در آن با اعتنای ویژه به اطاعت و بندی بایستی به مقام بی‌اعتنایی و ترک نمودن آن دست یابد:

آتشی کافروخته از بهرت این نمرود طبع باغ ابراهیم بن آذر نخواهی یافت
(دیوان اشعار).

عشقی عصیانگر که راه و آیین آن در تقابل با «عقل» و راهکارهای آن است، عشقی که یک جانب ظهور آن تجلی جمالی و جلالی در جلوه‌های هستی است، بنده‌ی عارف و

شناسنده را عقل زایل نموده و اختلال حواس و اعتدال را در درک راستین امور به تحلیل می‌برد:

گر ز بی‌عقلی به بند افتاده‌ای مر نفس را سر رها هرگز از این چنبر نخواهی یافتن
در حواس جمع نایی زین پریشانی نفس عادیان را راحت از صرصر نخواهی یافتن
(دیوان اشعار).

شاعر در این ابیات معتقد است که برای رهایی از دام‌هایی که در مسیر عشق تعبیه شده است، هر خامی را توان رهایی نیست، بلکه رهرو راستین و مرد دینی که در راه محبوب سرسپردگی می‌کند؛ در این وادی رحیق توفیق را سر می‌کشد:

دین طلب از مرد دین، نامرد را با دین چکار بار این عیسی به پشت خر نخواهی یافتن
از کمال نفس اندر صدمت سنگ قضا نقص در دندان پیغمبر نخواهی یافتن
(دیوان اشعار).

اعتقاد به تقدیر الهی و افلاکی

صاحب دیوان در جای جای اشعار خود منشاء صدور هر گونه قدرت و اقتدار آدمی را در محدوده‌ی دنیا به خواست و اراده‌ی خداوند منسوب می‌داند. به اعتقاد او انسان در نیل به مفاخر و آسودگی‌های دنیوی مرید اراده‌ی صرف خود نیست، یعنی این تلاش در امور طبیعت و نظم آن در دستیابی انسان به آمال او تلخکامی را منجر می‌شود؛ بلکه حتی بعضا تلاش و کوشش‌های ارادی او ممکن است، علیه او شود و فرجامی چون تلبیس را داشته باشد:

چرخ گویی به صفت ابلیس است کانچه فعلش همه از تلبیس است
نحسی او همه از تسویل است سعدی او همه از تدلیس است
نظراتش همه مانند ذنب شوم نه سعد چو آن تسدیس است
نحس همچون زحل است و مریخ سعدی کز قمر و برجیس است
(دیوان اشعار).

اما در این راستا بسیاری چون دهریون معتقدند که فلک و روزگار نیز سبب تغییر شرایط آدمی گردد و او را به اوج قدرت یا حضيض زلت برساند، لیک صاحب دیوان در تاثیرات افلاکی بیشتر اعتقاد به تنزیل بلایا علیه تلاش‌های انسان در رسیدن به اهداف وی را

دارد و به باور او خداوند مصدر تقدیر خیر و اوج گرفتن‌های انسان در بطن حیات است و روزگار عامل اصلی بلایا و پیشامدهای ناخوشایند است:

زمانه از تو گریزان تو بر وی آویزان جواب این ارنی غیر لن ترانی نیست
(دیوان اشعار).

از سوی دیگر تاثیر اراده‌ی خداوند در مقدرات خیر برای انسان را تا غایتی می‌داند که استحقاق، کاردانی و تدبیر و آثار عقلانی او را نیز از درجه‌ی انتفاع خارج می‌داند:

جز این نوشته بر اوراق دهر فانی نیست که مال و جاه میسر به کاردانی نیست
بسا کسی که به عقل از زمانه افزون است که گاه تشنگیش آب در اوانی نیست
بسا کسی که نکرده است فرق هر از بر که کار او بجز از مملکت ستانی نیست
در این مقال نباشد خیال چون و چرا که عقل با خبر از راز آسمانی نیست
(دیوان اشعار)

نتیجه آن که صاحب دیوان به صراحت معتقد به دو نوع تقدیر موثر در امور زندگی انسان است که تدابیر هر دو نیز محتوم و غیر قابل بازگشت قلمداد شده اند: الف. تقدیر الهی و ربانی؛ ب. تقدیر افلاکی و آسمانی. در تقدیر الهی تمامی مقدرات خیر و رهیافت‌های سعادت، قدرت و نعمات خداوند، بی‌هیچ ضابطه و شرط استحقاقی تحفه‌ی راه اوست و در تقدیر افلاکی کاستی‌ها و موانع تلاش و کوشش آدمی ولی با وجود کفایت و تدابیر عقلانی او در مسیر او تعبیه شده است.

اعتباری بودن وجود انسان به اعتبار وجود پیامبر

صاحب دیوان معتقد است که نه تنها وجود انسان و خلقت او، بلکه هست شدن دنیا و تمامی مصادیق وجودی آن به اعتبار وجود پیامبر خلق شده است. وی در مقدمه‌ی دیوان به «حدیث لولاک» اشاره می‌کند و این موضوع را بدان اثبات و عقیده‌ی خویش را بیان می‌کند. به باور صاحب دیوان رونق و اعتبار هر پدیده به واسطه‌ی وجود پیامبر است:

رونق طلبی اگر ثنا را ای دل بستنای مصطفی را
از صفوت وی که فیض صافی است از صوفی جان بجزو صفا را
(دیوان اشعار).

به اعتقاد صاحب دیوان وجود پیامبر واسطه‌ی افاضت فیض به مخلوقات است و به برکت وجود پیامبر معیاری برای تفکیک حق از باطل، خیر از شر، وفا از عهد شکنی و... در اختیار انسان قرار داده شده است:

شیراز ز نام او بیستند اوراق صحایف بقا را
اندازه ز کار وی گرفتند دانستند از جفا و فـا را
(همان).

در مقدمه‌ی اشعار، صاحب دیوان با استناد به «كُنْتُ نَبِيًّا وَ آدَمَ بَيْنَ الْمَاءِ وَ الطِّينِ» وجود و پیامبری حضرت محمد(ص) را بر وجود نوع آدم مقدم می‌داند. براین اساس صفت پیامبری حضرت رسول به نسبت خلقت انسان قدیم زمانی است و انسان در مقایسه با وجود پیامبر حادثی متأخر محسوب می‌شود.

حادث و قدیم بودن قرآن

فرق مختلف عرفانی، فلاسفه و متکلمان در ارتباط با «متکلم» بودن خداوند و آن که قرآن کلام خداوند است؛ اتفاق نظر دارند و اما اینکه قرآن حادث یا قدیم است مورد اختلاف است. معتزله بر آنند که قرآن حادث بوده و غیر قائم به ذات خداوند است و آن را فعل و مخلوق خداوند می‌دانند، فرقه‌ی حنابله قرآن را قدیم می‌داند و ابوالحسن اشعری رئیس اشاعره بر آن است که قرآن حقیقتی غیر از علم و اراده دارد و آن قائم به ذات خداوند است. بر این اساس از قرآن با تعبیر «کلام انفسی» یاد می‌کند. که بر هریک از این نظریات نقد و ایرادی وارد است که در نتیجه می‌توان چنین داوری نمود که به باور صحیح نزدیک‌تر باشد. کلام خداوند بر دو نوع است: الف. کلام فعلی؛ ب. کلام لفظی. در تعریف کلام فعلی باید گفت: کلام فعلی همان مخلوقات هستند و آن حادث ذاتی می‌باشند. اما از حیث زمانی برخی حادث زمانی هستند و برخی دیگر قدیم زمانی می‌باشند؛ یعنی موجودات فرازمانی بوده و تقدم وجودی بر زمان و عالم زمانی دارند؛ و چون زمان ندارند، منطقی نمی‌توان گفت از کی بوده‌اند، چون زمان بردار نیستند. ب. کلام لفظی که همان ظاهر قرآن کریم می‌باشند و برای هر سلیم‌العقلی واضح است که الفاظ قرآن از زبان رسول خدا خارج گشته و قبل از آن وجود زمانی نداشتند. اما وجود ملکوتی قرآن و برتر از آن وجود

جبروتی قرآن در حقیقت کلام فعلی بوده است، مثل ملانک، حادث ذاتی ولی قدیم زمانی است؛ یعنی موجود فرازمانی می باشد. اما در باور صاحب دیوان و آنچه در مقدمه دیوان او برمی آید، چنین استنباط می شود که او معتقد است که قرآن قدیم است و اگر برای آن بخواهیم متصور به اصطلاحی فلسفی باشیم، «قدیم ذاتی» بیشتر سازوار است و او قرآن را بیشتر کلامی فعلی می داند: «نه در عالم پاک ماللتراب و رب الارباب که، مکان آفرین مکان چه کند / آسمان خود آسمان چه کند، به حکم محکم قرآن قدیم: و أنکحوا الأيامی منکم و الصالحین من عبادکم و إمائکم أن یکونوا فقراء یرغبنهم الله من فضله والله واسع علیم» (مقدمه دیوان اشعار).

حادث و قدیم بودن انسان

انسان حادث زمانی است، «حدوث زمانی عبارتست از وجود تدریجی یک شی که بر قطعه‌ای از زمان منطبق می گردد و آن وجود مسبوق به قطعه دیگری از زمان است که عدم شی بر آن قطعه منطبق است». اما در تعریف وجود پیامبر و وصف رسولی وی، صاحب دیوان معتقد به زمانی نامعلوم و بی آغازتر به نسبت انسان است، براین اساس در مقام مقایسه وجود پیامبر به نسبت بوالبشر قدیم زمانی محسوب می گردد، و انسان وجودی اعتباری و حادثی است که متعلق برهه‌ای زمان و حیات دنیوی است:

تو اصلی و بوالبشر طفیل اند اندر سر خوان آفرینش

(دیوان اشعار).

اعتبار دنیا و وجود پیامبر

و وجود دنیا به باور او صرفاً مقدماتی برای تعالی عرفانی و طی طریق وادی‌های معرفتی اشرف مخلوقات محسوب نمی گردد، بلکه ضمن آن که ارزش دنیا بدان است که عرصه‌ای برای ابتلا و عبادت و بندگی خالق باشد، بلکه این ارزشمندی بیشتر به اعتبار وجود پیامبر و فرستادگان و پیشوایان دنیا و اهداف آنها مبنی بر دعوت به حق و معبودشناسی است، درواقع معرفت خداوند در گرو پی بردن به جلوه‌های هستی و این تجلیات در نظام هستی را وجود پیامبر سبب شده است، بدین معنا که اگر برای دنیا ظاهری و باطنی را در نظر داشته باشیم، پیامبر بطن و پتانسل دنیا را تعریف می کند که اسرار هستی

برای نیل به هست واقعی در آن وجود تعبیه شده است:

اسرار خدا ز توست پیدا	ای تو نهان آفرینش
انوار هدی ز توست روشن	ای نور عیان آفرینش
پیدا نشدی اگر نشانت	کم بود نشان آفرینش
جز خطبه نام تو نشاید	در کام نهان آفرینش

(دیوان اشعار).

صفات اخلاقی و معنوی

خلقت انسان از بدو آفرینش با هدف تهذیب و تزکیه‌ی نفس و فرود آوردن سر تسلیم در برابر خالق و نیز معرفت معشوق توجیه شده است. برای داوری در ارتباط با صفات اخلاقی و ستوده بایستی به موضوع آن‌ها اعتنا نمود و در مورد صفات اخلاقی به زمان و ذات آن‌ها چندان توجه نمی‌شود. این صفات را اگر عارضی انسانی زمانمند و حادث دانست که به واسطه‌ی حصول فضایل اکتسابی به آن‌ها دست می‌یابد و با معدوم شدن وی (مرگ) نیز از او سلب گردد، آن‌ها را می‌توان حادث متصور دانست؛ اما اگر به دیدگاه عرفا نقبی بنزیم و قائل به این امر باشیم که آدمی در صفات اخلاقی متصف به صفات جمالیه‌ی حضرت حق است و برای قدیم به جز قدیم نیز نمی‌توان متصور شد و اگر بر آن باشیم که اخلاقیات به عنوان بعد معنوی و روحی انسان مشمول قاعده‌ی زمانمندی نمی‌گردد، می‌توان این مختصه را به اعتبار نوع انسان و صرفاً با انتساب به منبع راستین آن که منشأ صدور خیر و نیکی است، قدیم متصور شد. اما در ارتباط با رذایل اخلاقی از آنجا که خداوند خیر مطلق بوده و برای خیر، جز منشاء صدور خیر نمی‌توان دانست، بنابراین این اوصاف منتسب و متصف به انسان بوده و آن‌ها را می‌توان صرفاً حادث دانست. مستند این ادعا باور فرقه‌ی ماتریدی است، چرا که آنان معتقد هستند که هیچ‌گونه شر و بدی که از انسان به عنوان مجمل صفات قهریه و لطفیه صادر شود؛ قابلیت ارتباط با خداوند را ندارد. می‌توان این افعال و اوصاف اخلاقی را به عنوان «حادثات زمانی» قلمداد نمود و انتساب آن را محدود به آدمی مطرح نمود: «حادثاتی که از ناحیه علت به طور دفعی در یک آن حادث می‌گردد و یا حدوث آن منطبق بر آن مفروض

است» (میرداماد، ۱۳۸۱: ۴۸۳). که به باور صاحب دیوان صفات خیر انسانی و اخلاق ستوده‌ی او منبعی الهامی دارد که انسان را به محبوب پایدار متصل می‌کند. علاوه بر آن این فضایل را قابل تعمیم به دستاوردهای والای انسانی نیز هست، از آن جمله می‌توان به علم‌اندوزی، دین‌داری، عشق به پیامبران و فرستادگان خداوند، عشق به هستی و جلوه‌های آن را نام برد.

جان، علم و دین

به باور صاحب دیوان جان در برابر تن، علم در برابر جهل و دینداری در برابر کفر با تقابل قدیم و حادث در برابر همدیگر قرار می‌گیرند. به باور او مؤلفه‌های جان‌پروری، علم‌اندوزی و دینداری دارای وجودی هستند که معتبر آن‌ها باقی بوده، براین اساس می‌توان آن‌ها را از اوصاف خداوند دانسته و باقی دانست و در مقابل تن‌آسانی، جهل و کفرورزی جزو صفات شیطانی بوده و معتبر آن وجودی عارضی و حادثی زمانی به نام دنیای دنی است و هیچ‌گاه نمی‌تواند باقی باشد، بلکه عارضه‌ای از یک وجود عارضی است و معدوم بودن آن بلاشک مقبول است، وی این موضوع کلامی را بارهیافت‌های عرفانی و تحلیل‌هایی که در نتیجه‌ی کاوش ناخودآگاه شاعرانه اوست؛ در هم می‌آمیزد و رشته‌ای نامحسوس از غریب‌گویی را در حریم اندیشه‌های شاعرانه‌ی خویش راه می‌دهد:

چو تن جان را مزین کن به نوردین که زشت آید

درون سو شاه عریان و برون سو کوشک در دنیا
(دیوان اشعار).

قدرت و علم صفات قدیم

قدرت و علم دو ویژگی هستند که هم برای خداوند و هم برای انسان به عنوان عصاره و ماحصل مجمل صفات خداوند قابل تصور است. در یک تقسیم‌بندی صفات خداوند بر دو نوع تقسیم می‌شوند؛ صفات ذات و صفات فعل. جرجانی می‌نویسد: «در اصطلاح رایج، هرگاه برای انتزاع و فهم یک صفت از خداوند تنها لحاظ ذات او کافی باشد، آن صفت، صفت ذات خواهد بود و هرگاه برای این انتزاع لحاظ دو طرف - ذات پروردگار و مخلوق او - لازم باشد، آن صفت، صفت فعل خواهد بود. برای نمونه، حیات و قدرت از صفات ذات و رزق از صفات فعل است» (جرجانی، ۱۴۱۲: ۶۸). در باور صاحب

دیوان، قدرت، صفتی قدیم و ذاتی است که صرفاً ویژگی قدیم بودن آن برای ذات احد خداوند در نظر گرفته می‌شود و اگر بر آن باشیم که برای انسان نیز قائل به قدرت باشیم، تنها در صورتی این قدرت مقبول است که آن را در راستای قدرت خداوند یا در طول آن متصور دانست. به باور «صاحب‌دیوان» این قدرت نیرویی تفویضی از جانب خداوند است و تنها به کسی تعلق می‌گیرد که در بندگی بر نفس خود قادر باشد و به نیکی بندگی را به جای آورد تا پادشاهی را در دنیا با اراده‌ی خداوند به دست آورد، قدرتی که از خداوند به بنده تعلق می‌گیرد، به واسطه وجود عشق و آزمون و خطای آن در محدوده‌ی دنیای فانی و محدود است:

بازوی عشق قوی باد که از نیروی او خاک مثنی به سزا سجده‌گه سلطانی است
 هر که شد بنده‌ی او پادشه کونین است هر که شد کشته‌ی او زنده‌ی جاویدان است
 (دیوان اشعار).

اما این قدرت برای خداوند باقی و ذاتی است و برای انسان به واسطه‌ی وجود حادث و حیات زمانمند او در دنیا عارضی محسوب می‌گردد که دیری نخواهد پایید. قدرتی که در انصاف به آدمی سالبه است و همچون روحی که در انسان دمیده شده است در برهه‌ای از زمان به اصلش برمی‌گردد، قدرت نیز در یک دوره از زمان از انسان سلب می‌شود. بنابراین قدرت آدمی بر وجودی اعتباری به دنیایی که خود بر آن اعتباری نیست، بنیان شده است و در واقع بنیادی سست نهاد دارد:

قادری کز حرف کن کون و مکان کرده بنا آسمان را و زمین را کرده از قدرت
 بنا (دیوان اشعار)

اما قدرت خداوند صفتی ایجابی و پایداری است که وجود آن متعلق و وابسته به هیچ پدیده‌ای نیست و به اطلاق از ذات خداوندی نشأت می‌گیرد.

ابزارهای متناسب با بسط اندیشه‌های اعتقادی و عرفانی

استحسان

«استحسان عبارتست از دلیلی که در ذهن مجتهد پسندیده آید، ولی مجتهد از توصیف یافته ذهنی خود ناتوان باشد» (جناتی، ۱۳۷۰: ۳۴). در واقع استحسان یک قاعده در

اصول فقه است و آن در شرایطی است که بنا بر مصلحتی خاص درباره یک قاعده شرعی عدول نموده و بعضا از حکم نافذ آن صرفنظر نمایند؛ و بنابر آن ضرورت حکمی دیگر را موجه نماییم؛ به عبارتی دیگر «استحسان عبارتست از قیاس خفی و پنهان که در برابر قیاس جلی و آشکار باشد» (السرخسی، ۱۴۰۶: ۸۷). و غالبا انگیزه‌ی استحسان جود معرفت و رهیافتی قوی‌تر از آن چیزی است که در ظاهر حکم دیده می‌شود: «استحسان یعنی تخصیص دادن قیاس به دلیلی که از آن قوی‌تر است» (شافعی، ۱۳۵۸: ۴۵). علاوه بر آن برای رعایت عرف و جستن از تنگناها است، یا آنکه به علت فقدان حکم شرعی به عرف رجوع نماییم» (شافعی، ۱۳۵۸: ۸۰). از سویی دیگر عرفا غالبا با رفتارهای اعجاب انگیز و خلاف عادت، شطح و طامات، ساخت شکنی، آشنایی زدایی‌های معنایی، استحسان و به می خرقة رنگین نمودن‌ها، دنیای اسرار آمیز خویش را خلق می‌کنند. مولانا از جمله شاعران عارف مسلکی است که در اشعار خود به استحسان روی آورده است و بسیاری از قواعد و اصول دینی و مرسومات معهود اخلاقی و حتی بعضا عرفی را برای با سنت شکنی‌هایی از نوع استحسان و به منظور در هم شکستن ظاهر امور و تعریف کنه حقایق هر موضوعی عیان می‌سازد. صاحب دیوان نیز از این الگو برای عرضه اندیشه‌های اعتقادی خویش حتی در قالب قصیده نیز بهره گرفته است. وی در عرضه‌ی افکار اعتقادی و کلامی آن‌سان که باید عرفانی، غیر تجربی و متأثر از ناخودآگاه صرف عمل نمی‌کند، بلکه تا حدودی تجربی و تحلیلی با این اندیشه‌ها مواجه می‌شود. صاحب دیوان در بیان این نوع اندیشه‌ها جانب عقل و تفاسیر عقلانی را رها نکرده است:

ای خالقی که شمس و قمر آفریده ز آثار این دو شام و سحر آفریده
 دریا و آب و باد و هوا خلق کرده صحرا و دشت و کوه و کمر آفریده
 (دیوان اشعار).

صاحب دیوان با نگاهی ساده و بی‌آلایش به جلوه‌های طبیعی و محسوس آفرینش، عناصر طبیعی و راستین را به نحوی که شایان توجه و اعتنای عمیق و عرفانی مخاطب باشد؛ در شعر خویش احضار می‌کند و اندیشه‌هایی متعالی با سوبه‌هایی غریب و ابعادی ناشناخته را در ذهن مخاطب در شناخت قدرت خالق و ارزش وجودی مخلوق

تلنگر می‌زند:

صورت لاله و روی سوری عارض حور و رخ غلمان است
سوزن سبزه سنان و خنجر گل و غنچه سپر و پیکان است
(دیوان اشعار).

دکتر ابوالحسن محمدی برای استحسان قائل به اقسامی است که مهمترین آنها عبارتند از: «استحسان قیاسی، استحسان اجماع و استحسان ضرورت» است. در مصادیق استحسان غالباً صاحب دیوان، از نوع قیاسی بهره گرفته است. نتیجه اینکه شاعر عادتاً از قیاس خفی به سوی قیاس جلی پیش می‌رود، یعنی حکم، دریافت و تحلیلی دینی که شاعر از امور در دسترس دارد، ممکن است در بادی امر پوشیده و غیر قابل درک باشد ولی رفته رفته با تعلیل و تصدیق‌گزینی از عناصر هستی و توضیحاتی همه فهم دریافت آن را ممکن می‌کند: برای نمونه در بیان استحسان، خلقت مقام رسولی پیامبر می‌سراید:

آن خیر محض آن که ز قهر و لطف او ز آثار خلد و نار اثر آفریده
تا نامه رسالت او زودتر برد پرواز جبریل ز پر آفریده
(دیوان اشعار).

نکته آن که «صاحب دیوان» در بهره از استحسان، برای پروردن مضامین عرفانی و اعتقادی خویش، بعضاً از به امتزاج آن با آذین‌های اسلوب معادله و حسن تعلیل‌های ادبی و عرفانی نیز روی آورده است. اما در کاربست این دو آذین از شدت وجه استدلالی و تصدیقی اسلوب معادله می‌کاهد تا نازکای ناخودآگاهی عرفانی و معانی معرفتی با آن را سازوارتر جلوه دهد و از جنبه‌ی ادبی و احساسی علت‌آوری در حسن تعلیل نیز می‌کاهد تا باور مخاطب را به شکلی هنرمندانه به ارمغان آورد. مصداق این نمونه بیت دوم شاهد مثال فوق است.

تاویل و باطن‌گرایی

از دیگر ابزارهای متناسب با پتانسیل مضامین معرفتی که صاحب دیوان که الگویی مشابه مولانا دارد و در سراسر شش دفتر مولوی از آن بهره گرفته شده است و در سروده‌های صاحب دیوان به نحو پراکنده به چشم می‌خورد، باطن‌گرایی است. این ابزار به نسبت

سایر ابزارهای بیانی با بسامد بیشتری در اشعار این دو شاعر دیده می‌شود. «باطن‌گرایی و تاویل» که بنای هر گونه آموزه عرفانی، دینی و اعتقادی در اشعار صاحب دیوان است. تاویل در لغت به معنای رجوع و بازگشت و به اصل چیزی بازگشتن است. قاسمپور می‌نویسد: «تاویل از ماده اول به معنای بازگشت است و آن دارای دو اصل است: الف. ابتدای امر؛ ب. انتهای امر. اول به معنای ابتدای ماخوذ از این اصل است و عاقبت و سرانجام از اصل دوم گرفته شده است» (قاسمپور، ۱۳۸۱: ۳۲). و تاویل در معنای اصطلاحی عبارتست از: «تاویل در مورد کلام و معنا و نه لفظ به کار می‌رود؛ چنان که در مورد آیات متشابه به کار رفته است و تاویل رویا چنان که در قصه حضرت یوسف آمده است، تاویل اعمال نیز داریم، چنان که در قصه حضرت موسی با رجل صالح آمده است و اصطلاحاً بیرون آوردن نفس از دلالت حقیقی به دلالت مجازی است. بی آن که به عرف و عادت زبان عربی و قواعد مجاز از جمله تسمیه چیزی به نظیر آن یا به لاحق آن یا به مقارن آن یا به سایر اموری که در کلام مجازی جریان دارد، اخلاقی وارد گردد» (خرمشاهی، ۱۳۷۶: ۱۶۴). صاحب دیوان، به نیکی توانسته با مدد از آن به غور و غایت ظاهر مباحث دست یابد و از سطحی‌ترین مسائل دنیای پیرامون انسان ژرفای معتابهی را به دست دهد و بنیان اعتقادی خوانندگان شعر خویش را از این امور مستحکم سازد، نکته آن که بیشترین تأویل‌های این شاعر از افعال، خلقت و آفرینش دنیا، خلقت و آفرینش انسان، آفرینش وجود والای پیامبر و فرستادگان خداوند، تقدیر الهی و افلاکی و... است، از جمله مهمترین مصادیق این ادعا اوصاف مدحی است که صاحب دیوان به آفرینش پیامبر دارد و نگاهی ژرف بینانه، باطن‌گرایانه و ژرف را از آن عرضه می‌کند:

ای زاده تو در میان کعبه	از مادر پاک جان کعبه
ای کعبه شرف گرفته از تو	نه تو شرف از میان کعبه
ای بنده‌ی خانه زاد ایزد	وی خواجه‌ی بندگان کعبه
ای دست خدا بدست حکمت	بسپرده خدا عنان کعبه

(دیوان اشعار).

صاحب دیوان در نگاه باطن‌گرایانه چندان که باید استدلالی و ریشه‌یابی به تحلیل

نمی‌پردازد، بلکه دیدگاه‌های اعتقادی او بیشتر شعاری و توصیفی همراه با مدحی معتدل است که باور مخاطب را می‌نوازد و ایمان بدان را صیانت می‌کند.

نتیجه‌گیری

پس از بررسی موضوع پیش رو، مهمترین نتایجی که پژوهندگان این جستار بدان دست یافتند، بدین شرح است: صاحب دیوان در بعد مضامین اعتقاد و کلامی شاعری متوسط است که در عرضه‌ی افکار عرفانی کمترین بهره را از سلوک ناخودآگاه و تراوش‌های حاصل از سیر و سلوک درونی و مکاشفه‌های فردی داشته است. وی شاعری است که بر اساس تجربیات عینی و مشاهدات تجربی به بطن امور نگاهی معرفتی داشته است و با بیانی تجویزی و نگاهی مبنی بر ارائه‌ی الگو، باورهای خود را در ارتباط با آفرینش، در ابعاد خلقت دنیا، پیامبر، انسان و... عرضه می‌کند. وی معتقد است که تمام پدیده‌های هستی به استثنای ذات اقدس پروردگار و صفاتی که ذات خداوند را تعریف می‌کنند، همگی حادث هستند. در نگاهی عارفانه وی بر این باور است که در ارتباط با حادث و قدیم بودن مظاهر آفرینش، هر پدیده به اعتبار معتبر آن؛ مبنی بر اینکه باقی یا معدوم باشد، می‌تواند قدیم و یا حادث باشد.

فهرست منابع

۱. السرخسی، شمی الدین ابوبکر محمدبن احمد؛ (۱۴۰۶)، «المبسوط»، بیروت، انتشارات دارالمعرفه.
۲. جناتی، محمد ابراهیم؛ (۱۳۷۰)، «منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی»، انتشارات کیهان، چاپ اول.
۳. جرجانی، میرسیدشریف؛ (۱۴۱۲)، «التعریفات»، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۴. خرمشاهی، بهاءالدین؛ (۱۳۷۶)، «قرآن پژوهی»، تهران: انتشارات ناهید.
۵. شافعی، ابو عبدالله ادریس؛ (۱۳۵۸)، «الرساله»، تحقیق احمد محمد شاکر، قاهره.
۶. قاسمپور، محمد حسن؛ (۱۳۸۱)، «پژوهش در جریان شناسی تفسیر عرفانی»، تهران: انتشارات ثمین.
۷. صاحب مازندرانی، محمدتقی، «دیوان اشعار»، نسخه‌ی خطی کتابخانه‌ی آستان قدس رضوی
۸. میرمحمد باقرالداماد، «مصنفات میرداماد»، الجزء الاول، الصراط المستقیم، ص ۴۸۳، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱-۱۳۸۵ هـ ش، چاپ اول.

