

بررسی مضامین قصیده تائیه کبری و قصیده عزّ ورقائیه*

معین افغانی

بررسی دقیق کلیه نکات قصیده عزّ ورقائیه^۱ جمال مبارک و قصیده تائیه کبری^۲ ابن فارض مصری مستلزم تحقیقی بسیار مفصل تر است. در مقدمه مطالبی به اختصار در باره سیر تصوّف و عرفان در اسلام و برخی از نکات مهمّ تصوّف به استحضار خوانندگان گرامی می‌رسد تا ما را در آشنائی بهتر با مندرجات این دو قصیده عرفانی به کار آید.

پیدایش و سیر تصوّف و عرفان در اسلام

از اواخر قرن اوّل اسلام عده‌ای از مسلمین به دلایل سیاسی و مذهبی و اجتماعی خود را از جامعه کنار کشیده به گوشه عزلت و اعتزال نشستند. این افراد که علی‌الخصوص با نحوه حکومت و جهانگشائی خلفای اموی (و سپس عباسی) موافق نبودند چاره در این دیدند که برای حفظ حقیقت دیانت روی به عبادت و تزکیه نفس آورند و به کنج محراب پناه برده به راز و نیاز پردازند. این نفوس که در واقع پایه گذاران تصوّف اسلامی می‌باشند به نام زهاد و نساک و عبّاد مشهور گشتند. زهاد اولیه نه در فکر تألیف کتاب و رساله بودند و نه در صدد تأسیس خانقاه و تربیت مرید بلکه عموماً در فکر تزکیه نفس خود و امور آخرت و دنیای بعد بوده به شؤن این دنیای مادی توجهی نداشتند. از جمله مشهورترین این زهاد اولیه می‌توان رابعه عدویه و حسن بصری را نام برد و شرح حال این نفوس را می‌توان در کتبی نظیر کشف المحجوب هجویری و تذکرة الاولیاء عطار مطالعه کرد. از حوالی نیمه دوّم قرن دوّم هجری به تدریج تحولاتی در افکار بزرگان صوفیه به وجود آمد و

برای نخستین بار صحبت از عشق الهی و وحدت و بقاء و فناء و مسائلی نظیر آن به میان آمد. این تغییر در گفتار و افکار زاهدان این دوره به تدریج عرفان اسلامی را که تا آن موقع صرفاً جنبه عملی داشت به سوی جنبه‌های نظری سوق داد و مقدمات عرفان نظری از این زمان پایه‌ریزی شد. در اواخر قرن دوم هجری اصطلاح صوفی متداول شد و طریقت و روش آنان به نام تصوّف اشتهار یافت. از جمله بزرگان عرفای این دوره می‌توان نفوسی چون ابو هاشم صوفی، سفیان ثوری، ابراهیم ادهم، شقیق بلخی و معروف کرخی را نام برد.

مطلبی که ذکرش بی‌مورد نیست اینست که تصوّف در ابتدا در بین اهل سنت رواج یافت و اگرچه عدّه‌ای از شیعیان نیز از ابتدا گرایش‌هایی به تصوّف داشته‌اند و برخی از ائمه اطهار و بزرگان شیعه از جمله مشایخ صوفیه به حساب می‌آیند^۳ رشد تصوّف و تأسیس طریقت‌ها، لا اقل در قرون اولیه، عموماً در بین اهل تسنن صورت گرفته است. علل این نکته بسیار است و در این جا به دو علت اکتفا می‌شود. اول آنکه در بین اهل سنت سه جنبه حیوة جامعه اسلام به سه گروه موکول گردیده بود یا به عبارت دیگر این سه جنبه در بین سه طبقه رشد نمود: جنبه شریعت و قوانین فقهی موکول به متشرّعین و امامان مکاتب فقهی گشت، جنبه حکومت و رهبری سیاسی موکول به دستگاه خلافت شد، و گرایش به جنبه باطنی دیانت در تحت لوای تصوّف صورت گرفت و متصوّفه خود را مروج حقیقت دیانت دانستند. همان طور که قبلاً ذکر شد در واقع عدم رضایت زهاد اولیه از دستگاه خلافت یکی از دلایل عمده ظهور و رشد تصوّف شد. اما شیعه این سه جنبه را در وجود ائمه اطهار متجلی می‌دیدند یعنی امام معصوم را در مسائل شریعتی و فقهی، و حکومت جامعه اسلامی، و تعبیر و تبیین جنبه باطنی دیانت مقتدا و رهبر خویش می‌دانستند. دلیل دوم اینست که دو مرکز مهم رشد تصوّف یعنی خراسان و عراق هر دو مراکز سنّی‌نشین بودند و بزرگان دو مکتب بزرگ تصوّف که از این دو ناحیه برخاسته‌اند سنّی مذهب بوده‌اند، و شیعیان در قرون اولیه اسلام بیشتر در نواحی غربی ایران سکونت داشته‌اند.

از قرن سوم هجری به علل متعدّد از جمله ترجمه کتب علمی و ادبی و فلسفی از یونانی به عربی نوعی نهضت علمی در جامعه اسلامی به وجود آمد و تشویق خلفای عباسی باعث شد که مترجمان کتب دیگری را از سایر زبان‌ها از جمله هندی و پهلوی ایرانی به عربی ترجمه کنند. این نهضت علمی به تدریج در افکار و عقاید دانشمندان اسلامی اثر نمود و از جمله نتایج آن پیدایش علم کلام بود. در عین حال با ورود فلسفه یونانی به جامعه اسلامی عقاید صوفیه گرایش سریع‌تری به سوی مسائل نظری یافت. این گونه تغییرات در افکار مذهبی و عقلی و عرفانی باعث شد که به تدریج از اهمیّت تصوّف عملی و گرایش به زندگی زاهدانه افراطی کاسته شود و جنبه نظری تصوّف اهمیّت و جلوه بیشتری یابد. البته مسأله تأثیر فرهنگ و علوم غیر اسلامی و اعتقادات متداوله پیروان ادیان سایر در شکل گرفتن تصوّف مبحثی است جدا که از موضوع سخن ما خارج است. مباحثات و مناقشات

شدیدی در بین گروه‌های مختلف در این مورد درگرفته که تاکنون نیز ادامه دارد و کتب و مقالات متعدّد و مفصّلی در این زمینه تألیف شده است. قرن چهارم شاهد رشد سریع تر این نهضت عقلی و علمی بود و تصوّف اسلامی به صورت فرقه خاصی در اسلام جلوه نمود. کم‌کم مراتب سلوک و احوال و مقامات به رشته تحریر درآمد و تصوّف در تحت سه طبقه شریعت، طریقت، و حقیقت تقسیم‌بندی شد. صوفیه به فرق مختلف تقسیم شدند و با ظهور تفاسیر عرفانی بر قرآن و تعابیر صوفیه از احادیث اسلامی رسائل و کتب متصوّفه شکوفا گردید. در سه قرن بعد تصوّف اسلامی با ظهور بزرگانی چون امام محمد غزالی و برادرش احمد غزالی، هجویری، قشیری، عین القضاة همدانی، عبدالقادر گیلانی، شهاب‌الدین سهروردی، فریدالدین عطار نیشابوری به رونق بی‌سابقه‌ای دست یافت و عاقبت با ظهور دو شخصیت بزرگ عالم عرفان، محیی‌الدین ابن عربی و جلال‌الدین محمد بلخی مشهور به مولوی به اوج عظمت خویش رسید. ادبیات عرفانی دارای سبک خاص به خود شد و افکار عالیّه و احساسات رشیقه انسانی در قالب تعابیر و تشبیهات زیبا و لطیف به رشته تحریر کشیده شد. خانقاه‌ها توسعه و گسترش یافتند و عدّه بیشتری از مسلمین که از خشک مذهبی و ظاهرسازی برخی از متشرّعین بیزار شده بودند به این گونه مجامع که در گوشه و کنار بلاد اسلامی به خصوص در ایران برپا شده بود روی آوردند.

در قرن هفتم پس از حمله مغول به ایران روابط نزدیکی بین صوفیه و شیعه به وجود آمد تا حدّی که برخی از شیعیان که صاحب مقامات رسمی در حکومت و دوائر مذهبی بودند به نام‌های صوفی و عارف مشهور گشتند^۴ و بدین ترتیب تصوّف در بین شیعه نیز رونق و رواج فراوان یافت. این رابطه نزدیک بین تشیع و تصوّف بعدها محیط را در ایران برای روی کار آمدن صوفیه هموار ساخت ولی در اواخر دوران صوفیه به دلایل سیاسی و مذهبی و در عین حال بی‌بند و باری برخی از صوفیان ریاکار و ظاهرنما که باعث بدنامی صوفیه شده بودند در اکثر نقاط ایران خانقاه‌ها بسته شدند و بسیاری از فرق صوفیه از بین رفتند. بدینی نسبت به صوفیه همچنان ادامه یافت تا اینکه در دوره قاجار تصوّف در ایران رونق جدید یافت ولی دیگر مراسم خانقاهی مانند سابق متداول نشد. نکته‌ای که باید به آن توجه داشت اینست که در زمان ظهور امر مبارک ادبیات عرفانی در ایران و کشورهای مجاور اسلامی رونق فراوان داشت و آثار بزرگان صوفیه در خانقاه‌ها و حتّی مدارس مذهبی و مکاتب تدریس می‌شده است. لذا امر مبارک که در چنین جوّی ظاهر شده است و بر طبق سنت الهی می‌باید آیاتش به لحن و لسان قوم نازل شود، نه تنها آثاری به سبک ادبیات عرفانی نازل نموده بلکه با نزول آثار بدیع عرفانی به این نوع ادبیات صوفیه تکامل بخشیده است. در این قسمت مطالبی به اختصار در ارتباط با عقاید متصوّفه ذکر می‌شود تا ما را در فهم نکات عمده قصیده تائیه و قصیده عزّ و رقائیه یاری دهند.

هدف غائی عرفا تربیت الهی است و در بسیاری از آثار متصوّفه زندگی عارفانه تشبیه به جاده یا

طریقی شده است که فرد عارف باید در آن سبیل سالک شود و با انجام عبادات و ریاضات و تحمّل زحمات و امتحانات از مقامات و مراحل مختلف عبور کند تا به مقام قرب واصل شود. به تدریج که اصول عقاید عرفان نظری تنظیم می‌شد عرفا به شرح مقامات سبیل سلوک و احوال فرد سالک پرداختند. تعداد مقامات یا مراحل سلوک را برخی تا ده (۱۰) مقام نوشته‌اند. در خصوص تعداد احوال نیز در بین صوفیه توافق نظر وجود ندارد. تعداد احوال را نیز صوفیه تا ده حال ذکر کرده‌اند. در عین حال برخی از صوفیه بعضی از مقامات را از جمله احوال دانسته‌اند و برخی از احوال را از جمله مقامات محسوب داشته‌اند. عرفا تعریفات برای مقامات و احوال بیان کرده‌اند.^۵ عموماً مقام را امری ارادی و اکتسابی می‌دانند که فرد سالک در اثر جهد و کوشش و تحمّل مشقات و بلا یا از مقامی به مقام دیگر می‌رسد. احوال، بر عکس مقامات، جنبه موقت داشته و از امورات احساسی است که در تحت اراده و اختیار سالک نمی‌باشد و به عقیده عرفا در اثر فضل الهی شامل فرد عارف می‌شود. سعدی در قالب داستانی از یعقوب احوال را این گونه شرح می‌دهد:

یکی پرسید از آن گمگشته فرزند	که ای روشن گهر پیر خردمند
ز مصرش بوی پیراهن شنیدی	چرا در چاه کنعانش ندیدی
بگفت احوال ما برق جهانست	دمی پیدا و دیگر دم نهان است
گهی بر طارم اعلیٰ نشینیم	گهی بر پشت پای خود نبینیم
اگر درویش در حالی بماندی	سر دست از دو عالم بر فشاندی

گاهی ممکنست فرد عارف در یکی از احوال از خود بی‌خود شده مطالبی را عنوان کند که با ظاهر شریعت توافق نداشته باشد. این نوع گفتار را شطحیات نامیده‌اند و عرفای خراسان که پیرو مکتب سُکر یا مستی بوده‌اند به گفتن شطحیات شهرت دارند. در مقابل این گروه عرفای مکتب عراق قرار دارند که با گفتن شطحیات مخالف بوده پیرو مکتب صحو یا هشیاری بوده‌اند. در قصائد ابن فارض علی‌الخصوص قصیده تائیه کبری شطحیات بسیار دیده می‌شود.

نکته دیگری که در رابطه با قصیده تائیه لازم به تذکر است عقیده وحدت وجود صوفیه است. اصطلاح وحدت وجود از ابداعات صدرالدین قونوی شاگرد و شارح عقاید محیی الدین ابن عربی است مع‌هذا مکتب ابن عربی به نام مکتب وحدت وجود شهرت یافته است. توضیح کامل و دقیق عقیده وحدت وجود امر ساده‌ای نیست و برای فهم آن باید به آثار ابن عربی به خصوص فصوص الحکم او مراجعه کرد که در آن عقیده وحدت وجود و بسیاری از اصطلاحات دیگر از قبیل فیض اقدس، فیض مقدّس، مراتب کنز مخفی، رابطه حق با ممکنات و موجودات، و غیره در قالب عبارات غامض و پیچیده بیان شده است، لذا خواننده ناچار است به شروحنی که شاگردان و سایر شارحین آثارش بر کتب وی نوشته‌اند مراجعه کند. البته ملاحظه می‌فرمائید که توضیح این مطالب ولو به اختصار در این مقال امکان‌پذیر نیست. وحدت وجود در یک تعریف ساده عبارت از اینست که

وجود بیش از یکی نیست و آن عبارت از خداوند است، و موجودات مظاهر مختلفه حق هستند لذا ذات الهی در همه ممکنات حلول نموده و هیچ چیز در عالم به غیر از خداوند وجود ندارد. در تصوف اسلامی برداشت‌ها و استنباطات مختلف و متغییری از این عقیده صورت گرفته و قیل و قال فراوان به راه افتاده است. برخی از عرفا مخالفین عقیده وحدت وجود را متهم به فهم غلط از این عقیده کرده‌اند. البته این عقیده در گفتار عرفای قبل از ابن عربی از جمله بایزید بسطامی و منصور حلاج نیز دیده شده است. در مقابل معتقدین به وحدت وجود گروه دیگری از عرفا معتقد به عقیده وحدت شهود شده‌اند و یکی از اولین افرادی که این اصطلاح را در آثار خود به کار برده علاءالدوله سمنانی بوده است و سپس این عقیده در آثار شیخ احمد سرهندی تجلی بیشتر یافته است که شرح این قضیه بعداً ذکر خواهد شد. وحدت شهود به طور خلاصه اعتقاد به این عقیده است که فرد عارف پس از رسیدن به کمال عرفان متوجه می‌شود که ذات الهی در مخلوقات حلول نکرده بلکه مجزاً از ممکنات است. این مقام عبارت از مرتبه "فرق بعد الجمع" است که عارف در این مقام وحدت الهی را که میری از ممکنات است به عین یقین مشاهده می‌کند. عرفای قائل به وحدت شهود نظیر علاءالدوله سمنانی و شیخ احمد سرهندی ضمن اعتراض به عقیده وحدت وجود گفتند که قائلین به این عقیده به کمال عرفان نرسیده‌اند و الا هرگز ندای انی انا الله بر نمی‌آوردند.

ابن فارض و قصیده تائیه کبری

ابو حفص عمر ابن علی السعدی مشهور به ابن فارض بدون تردید مشهورترین شاعر صوفی عرب زبان بوده که در عالم عرفان اسلامی ظاهر شده است. وی در سال ۱۱۸۲ میلادی در مصر متولد شد و در سال ۱۲۳۵ میلادی در پنجاه و سه سالگی فوت کرد. او معاصر ابن عربی محیی الدین شیخ اکبر بزرگ‌ترین شخصیت عرفانی جهان اسلام بود و به نظر می‌رسد که بین این دو ملاقاتی رخ نداده است اگرچه برخی نوشته‌اند که این دو ملاقات کرده‌اند. شرح احوال ابن فارض را نوه دختری او به نام علی تنظیم کرده است و در کتبی نظیر وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان اثر ابن خلکان شرح حال او در ضمن شرح احوال شعرای مشهور عرب ذکر شده است. ابن فارض در اوایل جوانی اغلب به کوه مقطم در شرق قاهره پناه برده به عبادت و ریاضت می‌پرداخت. روزی پس از بازگشت از آن کوه نزدیک درب مدرسه مسجدی پیرمردی را دید که مشغول وضو گرفتن بود ولی اعمال وضو را درست انجام نمی‌داد. ابن فارض به او معترض شد که چرا آداب وضو را صحیح بجا نمی‌آورد. پیرمرد به جای اینکه جواب سؤال او را بدهد به ابن فارض توصیه نمود به سرزمین حجاز رفته در مکه اقامت گزینند. ابن فارض متوجه شد که این شخص یکی از اولیای الهی است که به صورت پیرمردی ظاهر شده است. لذا به نیت تصفیة باطن عازم مکه شده مدت پانزده سال در آن جا بسر برد. در این مدت اوقاتش صرف عبادت و سرودن اشعار عارفانه می‌شد و در خلال اشعارش ابیاتی چند

در وصف حجاز و مکه مشاهده می‌شود. پس از گذشت پانزده سال همان هاتف غیبی دوباره بر وی ظاهر شده توصیه می‌کند به مصر بازگردد و بر سر بالین پدر که در حال موت بود حضور یابد. بدین ترتیب ابن فارض به مصر بازگشته مابقی ایام حیات را در آن جا بسر می‌برد.

ابن فارض دارای خلق و خوی خوش و طبعی ملایم و در عین حال انسانی بی‌تکبر و با بخشش بوده است. وی اکثر اوقات خود را در عبادت و گوشه‌گیری از دنیا گذرانده و مورد علاقه و احترام زاید الوصف عام و خاص و رؤسای دولت بوده است به حدی که مردم از وی طلب تبرک می‌کرده‌اند. مرقد وی در قاهره محلّ زیارت عموم می‌باشد. آنچه در باره او می‌دانیم اینست که تمام آثار باقیمانده از او به صورت شعر است، یعنی یا غیر از شعر مطلبی نوشته و یا اگر نوشته چیزی باقی نمانده است. در عین حال ابن فارض اهل طریقت نبوده و در عین اینکه توجه به عرفان نظری داشته و اشعارش مملوّ از افکار و عقاید متداوله در عرفان نظری است در حیات خویش بیشتر تمایل به زندگی زاهدانه داشته است تا قیل و قال اهل نظر. گذشته از این نه شیخی برای او سراغ داریم و نه هیچ یک از طریقت‌ها وی را از مشایخ خود محسوب داشته‌اند. با این وجود ابن فارض مورد احترام و علاقه عرفا و شعرا بوده و برخی از عرفای مشهور بر اشعارش شروحو نوشته‌اند که از آن جمله می‌توان به لوامع جامی که عبدالرحمن جامی در شرح قصیده خمیره ابن فارض نگاشته و نیز به شروحو که بزرگانی نظیر قیسری و عزالدین محمود کاشانی و ابن ترکه و فرغانی و عبدالغنی نابلسی بر دیوان اشعارش نوشته‌اند اشاره کرد. ابن فارض زبان رمزی صوفیانه را بهتر از هر شاعر صوفی عرب‌زبان به کار برده است. البته این قضیه فهم دقیق اعتقادات او را مشکل کرده زیرا نمی‌توان به وضوح گفت مطالبی که در اشعارش بیان کرده به دلیل اقتضای شعری و استعاره و رموز شاعرانه بوده یا اینکه گویای اعتقادات وی است. از این رو است که برخی او را وحدت وجودی و بعضی وحدت شهودی دانسته‌اند. اما آنچه که واضح و مبرهن است اینست که ابن فارض مراتب سلوک و احوال سالکان و عشق مجازی و حقیقی و وحدت وجود و بسیاری دیگر از مبانی و اصول عقاید عرفان نظری را در اشعار خود به نحوی بدیع و اعجاب‌انگیز و فشرده مطرح نموده است. مهم‌ترین قضیه‌ای که در اشعارش منعکس است مسأله عشق و محبت است، از این رو است که روش او را مذهب عشق خوانده‌اند.

اهمیت دیگر ابن فارض در عرفان از این جهت است که او یکی از دو شاعر صوفی عرب‌زبان می‌باشد که آثار منظوم ایشان با گنجینه بسیار غنی و وسیع اشعار عرفانی به زبان فارسی قابل مقایسه است. یعنی با گنجینه‌ای که شعرائی نظیر سنائی، فریدالدین عطار، خواجه عبدالله انصاری، فخرالدین عراقی، مولوی، شیخ محمود شبستری، عبدالرحمن جامی، حافظ و کثیری دیگر به زبان فارسی به وجود آورده‌اند. اشعار ابن فارض از نظر زیبایی کلام و عمق مفاهیم صوفیانه قابل مقایسه و برابری با آثار عارفان پارسی‌گوی است. شاعر دیگر ابن عربی است که صاحب اشعار عارفانه به زبان عربی

است ولی به خاطر اهمّیت آثار مثنوی کم‌تر اشعار وی مورد تحقیق قرار گرفته است. در آثار مبارکه امر بهائی لا اقل سیزده بیت از اشعار ابن فارض ذکر شده است و فاضل ارجمند جناب دکتر وحید رأفتی در جلد اول کتاب مآخذ اشعار در آثار بهائی^۷ این سیزده بیت را با ذکر الواح مختلف که در آنها آمده نوشته‌اند. البته برخی از این ابیات در بیشتر از یک لوح یا مکتوب امری ذکر شده و چه بسا در الواح و مکاتیب طبع نشده اشعار دیگری نیز از ابن فارض وجود داشته باشد. علاقمندان می‌توانند به این کتاب نفیس مراجعه فرمایند.

شاهکار ابن فارض قصیده تائیه کبری است. اسم این قصیده در اصل "لوائح الجنان و روائح الجنان" بوده است، جنان به فتح جیم به معنی قلب و جنان به کسر جیم به معنی بهشت است. ابن فارض در دیوانش می‌نویسد که حضرت محمد شبی در رؤیا بر او ظاهر شده فرمودند اسم این قصیده را به "نظم السلوک" تغییر دهد^۸ لذا به این اسم موسوم گشته است ولی عموماً به قصیده تائیه کبری مشهور است زیرا آخر ابیات به حرف تاء ختم می‌شود. قصیده دیگری از ابن فارض وجود دارد که کوتاه‌تر است و موسوم به تائیه صغری می‌باشد.

ابتدا به شرح چند نکته از بدایع لفظی و زیبایی‌های صوری این قصیده می‌پردازیم و سپس مختصری در خصوص محتوای آن خواهیم نگاشت. قصیده تائیه کبری شامل ۷۶۱ بیت است که در بحر طویل سروده شده است. بحر طویل یکی از بحور شعری است که کم‌تر در فارسی از آن استفاده شده ولی در بین شعرای عرب متداول بوده است.^۹ مع‌هذا این قصیده از نظر تعداد ابیات در بین قصائد عرب بی‌سابقه است و انسان حقیقتاً تعجب می‌کند که چگونه شاعر توانسته است چنین قصیده‌ای چه از نظر تعداد ابیات و چه از نظر وزن و قافیه و بدایع لفظی و کثرت و تنوع مفاهیم و امثله و تشبیه بسراید. تائیه کبری با وجودی که قصیده است از نقطه نظر موضوع شبیه به غزل است. قصیده معمولاً در حمد و ستایش حق یا فردی سروده می‌شود و حال آنکه موضوع غزل عموماً عشق و عاشقی است. موضوع اساسی قصیده تائیه عشق و محبت است و معشوق عبارت از حوریه‌ای است که ابن فارض با او به گفتگو می‌پردازد. ناگفته نماند که قصیده تائیه مملوّ از صنایع لفظی و ادبی است و بررسی آنها محتاج تحقیقی جداگانه است آن هم از جانب نفوسی که در علوم بدیع و عروض و قافیه اطلاعات کافی دارند و بنده به علت قلت اطلاع در این موارد جائر نمی‌دانم به چنین تحقیقی اقدام نمایم. ابن فارض قصیده‌اش را این طور شروع می‌کند:

سقتنی حُمیّا الحبّ راحة مُقلتی و کأسی مُحیّا من عن الحسن جَلّت

دست چشمم شراب عشق را به من نوشانید

در حالی که پیاله من صورت او بود که از نفس زیبایی زیباتر است

یکی از صنایعی که در اشعار فارسی و عربی به کار برده شده جناس یا تجنیس نام دارد. جناس عبارت از استفاده از دو کلمه است که از نظر صورت یکسان یا مشابه ولی از نظر معنی متفاوت باشند.

جناس انواع متعدّد دارد. برای مثال چند نوع جناس بدون توضیح مفصّل ذکر می‌شود و دست‌آوردان مطالعه این مطلب می‌توانند به کتبی که در خصوص علم بدیع در شعر نوشته شده برای تعریف انواع جناس مراجعه کنند. سعدی می‌گوید:

بهرام که گور می‌گرفتی همه عمر دیدی که چگونه گور بهرام گرفت
 گور در مصراع اوّل به معنی گورخر و در مصراع دوّم به معنی قبر به کار رفته است. مثال دیگری از جناس در شعر زیر از شیخ الرئیس قاجار ابوالحسن میرزا در استفاده از کلمه سرباز دیده می‌شود:

در نرد محبّت تو من سربازم سرهنگ توئی و من تو را سربازم
 تا چند به وعدهات وفا می‌کنی یک بوسه به من ده و کن از سر بازم

شاعر دیگری چنین سروده:

بود اندرین سرای غزالی غزل‌سرای به مو مشک تبتا به قد سرو کشمرا
 که سرای اوّل به معنی منزل بوده و سرای دوّم از کلمه سرودن مشتقّ شده است.

این فرض انواع جناس را در قصیده‌اش به کار برده است. در بیت اوّل از جناس مقلوب استفاده می‌کند و آن عبارت از به کار بردن دو کلمه است که از حروف یکسان تشکیل شده باشند مثل کلمات حُمیّا و مُحیّا که از حروف یکسان تشکیل شده‌اند: حُمیّا به معنی شراب و مُحیّا به معنی وجه و صورت است. جمال مبارک در لوح رئیس خطاب به عالی پاشا این دو کلمه را به کار برده‌اند، قوله الاحلی: «طوبی لک بما اخذت راح البیان من راحة الرّحمن و اخذتک راحة المحبوب علی شأن انقطعت عن راحة نفسک و کنت من المسرعین الی شطر الفردوس مطلع آیات ربّک العزیز الفرید. فیا روحاً لمن شرب حمیّا المعانی من مُحیّا ربّه...»^{۱۰} نمونه دیگر جناس مقلوب را در بیت سوّم تائیه مشاهده می‌کنیم:

و بالحدق استغنیت عن قدحی و من شمائلها لا من شمولی نشوتی
 مردمک چشمم مرا بی‌نیاز از پیاله‌ام نمود (یعنی با دیدن محبوب از پیاله شراب بی‌نیاز شدم)

شور و نشوة من از دیدن شمایل اوست نه از نوشیدن شراب
 کلمات حدق و قدح از حروف یکسان تشکیل شده‌اند: حدق به معنی چشم یا مردمک چشم، و قدح به معنی پیاله است. در بیت چهارم این قصیده می‌گوید:

و فی حان سکری حان شکری لفتیة بهم تمّ لی کتم الهوی مع شهرتی
 در شربخانه مستی‌ام هنگام آن فرا رسید تا شکر گویم جوانانی را

که به وسیله ایشان مراتب عشق و دل‌باختگی‌ام کاملاً مستور ماند علی‌رغم شهرتم (به عنوان یک عاشق)

در این بیت کلمه "حان" بار اوّل به صورت اسم به معنی میکده و بار دوّم به صورت فعل به معنی فرا آمدن یا وقت و موعد چیزی رسیدن به کار برده شده است.

علاوه بر این نمونه‌ها تائیه کبری مملو از ایاتی است که در آنها کلمات موزون دیده می‌شود، و این علاوه بر رعایت قافیه آخر ایات است، نظیر سکر و شکر، سِر و سُر، و غیره. آنچه باعث محبوبیت این قصیده شده در درجه اول مضامین عرفانی و عمق تفکر و اندیشه ابن فارض است و در درجه دوم این نکته است که صنایع لفظی و لزوم رعایت وزن و قافیه معانی و مضامین را محدود نکرده‌اند بلکه به زیبایی و لطافت آنها افزوده‌اند.

اکنون به توضیح مختصر مفاهیم قصیده تائیه کبری با توجه به شرح عزالدین محمود کاشانی^{۱۱} و نیز تحقیق نیکلسون^{۱۲} می‌پردازیم.

قصیده تائیه خطاب به یک شاگرد یا مرید خیالی، و شاید واقعی، سروده شده است و در طی ۷۶۱ بیت ابن فارض توضیح می‌دهد که چگونه از مقامات و حالات عرفانی عبور کرده و به کسب تجارب روحانی نایل شده و بالاخره به مقصود خویش که وصال معشوق روحانی باشد رسیده است.

در ابتدای قصیده (ایات ۱-۷) ابن فارض گذشته‌ای را به یاد می‌آورد که عشقش به کمال نرسیده و ثبوتی نداشته است. لذا زمانی در سُکر و مستی و گاهی در صحو و هشیاری بسر می‌برده است. البته مراد از سُکر فراموش کردن نفس خویش و محو شدن در معبود است، و منظور از صحو یا هشیاری آگاهی به وجود نفس خویش است. صوفیانی که معتقد به مکتب سُکر هستند در این حالت خود را به حق نزدیک می‌بینند و در حالت صحو یا هشیاری فرق و جدائی احساس می‌کنند.

در قسمت مفصل بعدی (ایات ۸-۸۳) شاعر شرح می‌دهد که چگونه برای رسیدن به معشوق تحمّل رنج‌ها و شماتت‌های دیگران را نموده است. بعضی از زیباترین ایات قصیده در این قسمت آمده است. از جمله ابن فارض در شرح بلایای خویش می‌گوید:

فطوفان نوح عند نوحی کادعی	و ایقاد نیران الخلیل کلوعتی
ولو لا زفیری اغرقتی ادمعی	ولو لا دموعی احرقنتی زفرتی
و حزنی، ما یعقوب بثّ اقله	و کلّ بلی ایوب بعض بلیتی

طوفان نوح در مقابل نوحه من همچون اشک‌های من است

و نیران آتش ابراهیم خلیل مانند سوزش جگر من است

اگر به خاطر آه دلم نبود اشک‌هایم مرا غرق می‌کردند

و اگر اشک‌هایم نبودند آه دلم مرا می‌سوزاند

آنچه یعقوب (از غم و اندوه) بیان نمود اندکی از حزن من است

و جمیع بلایای ایوب قسمتی از محنت من است

البته شاعر در این قسمت تأکید می‌کند که منظورش از شرح این مصائب عنوان شکایت نیست زیرا تحمّل رنج در سبیل عشق محبوب از جمله شروط سلوک و وفا است، بلکه هدفش اثبات این مطلب است که او به خاطر وصال معشوق چشم از همه چیز پوشیده است، و سپس این بیت زیبا و مشهور را

در این قسمت بیان می‌کند که:

و عن مذهبی، فی الحب، مالی مذهب و ان ملّت یوماً عنه فارقت ملّتی

برای من راهی برای برگشتن از مذهب عشق وجود ندارد

و اگر روزی از آن روی گردان شوم از دین خود روی گردانیده‌ام

در قسمت بعد (ابیات ۸۴-۱۰۲) معشوق ابن فارض را مخاطب ساخته متهم به عدم خلوص می‌کند و می‌گوید که او عاشق معشوقش نیست بلکه عاشق نفس خویش است. اگر حقیقتاً معشوق را دوست دارد باید نفس خویش را ترک نموده فانی شود تا عشقش را اثبات کند.

در جواب ابن فارض می‌گوید (ابیات ۱۰۳-۱۱۶) که این اتهام ناروا است زیرا که نهایت آرزوی او فدای جان در ره جانان است، و تقاضا می‌کند که معشوق آرزویش را تحقق بخشد ولو آنکه حصول این آرزو توأم با رنج و الم فراوان باشد. ابیات این قسمت مکالماتی است که بین ابن فارض و حوریّه صورت می‌گیرد ولی این مکالمات در واقع مطالبی است که شاعر به یاد می‌آورد و برای مریدش بازگو می‌کند.

سپس شاعر رو به مرید خود کرده در ابیات ۱۱۷-۱۵۴ توضیح می‌دهد که چگونه فانی از نفس مایه عزّت جاودانه برای او گشته، اگرچه این حالت باعث ایجاد حسادت در اطرافیان و تولید شماتت از ناحیه دوستان شده و بسیاری او را دیوانه پنداشته‌اند. آن‌گاه می‌گوید که او به خاطر حسادت رقبا مجبور شده ماهیت عشق خود را مخفی کند. حتی عشقش را از اعضای وجود خود پنهان کرده چه که حتی اعضاء و جوارحش نسبت به میزان عشقی که او به معشوقش می‌ورزد حسادت می‌کنند. هوای معشوق به حدی وجود او را فرا گرفته که در همه افعال و رفتارش آنچه را که معشوق می‌خواهد ظاهر می‌شود و گوئی حتی در عبادت معشوق، خود را عبادت می‌کند زیرا که معشوق در اوست و جز او نیست.

در ابیات بعدی (۱۵۵-۲۰۳) می‌گوید که عشق او ازلی است زیرا قبل از خلق عالم وجود وی عاشق بوده است. اما پس از خلقت در این عالم از معشوق حقیقی خود جدا شده و این فرقت باعث سوز دل و حرمان جگر گشته است. سپس به مریدش می‌گوید که وی پس از طی این مرحله یعنی فانی از نفس به وصال معشوق حقیقی رسیده است یعنی معشوق این فداکاری را پذیرفته و به صحت ادعای ابن فارض در ابراز عشق اذعان نموده است. سپس شاگردش را تشویق می‌کند که در اثر اقدام او قدم گذارده و راه عشق و فداکاری را پیماید.

در قسمت بعد (ابیات ۲۰۴-۵۰۱) که بسیار طولانی است شاعر به شرح مبدأ و ماهیت اتحاد خود با معشوق می‌پردازد و می‌گوید عقل نمی‌تواند مسأله وحدت را بفهمد که چطور دو موجود می‌توانند یکی بشوند. سپس می‌گوید که او ابتداء شیخ دوئیت را در وجود خود محو کرد و آن‌گاه حقیقت وحدت برایش آشکار شد. بعد به توضیح مسأله زیبایی پرداخته می‌گوید که هر نوع زیبایی در عالم

تجلی و نمودی از جمال الهی است. آن‌گاه سخنش به مسأله عبادات و انجام احکام شرعی می‌رسد و می‌گوید که وی علی‌رغم رسیدن به عالی‌ترین مرتبه عرفان داوطلبانه اعمال و عبادات شرعی را بجا می‌آورد. سپس می‌گوید مقامی که او بدان رسیده حتی برتر از وصال است و در این مقام ابن فارض خود انجام شریعت را بر خود واجب کرده و در واقع او رسولی است که قبل از اینکه پیامبری در عالم ظاهر شود برای خود مبعوث شده است. این مقامی است که مافوق هرگونه رابطه و مبرّاز زمان و مکان است. در این مقام او مقصود عبادت خویش است. سپس می‌گوید که عرفان او به کمال رسیده و وی مبرّاز احوال سُکر و صحو است و تغییر حال به او دست نمی‌دهد. در این رتبه کمال گذشته و آینده برای او یکی است. در این حال مدّعی می‌شود که او قطب عالم وجود است.

در ابیات بعدی (۵۰۲-۶۵۰) ابن فارض چنین می‌گوید که قبل از وصال و رسیدن به عرفان کامل تصوّر می‌کرده است که به دنبال معشوق می‌گردد ولی حال متوجّه شده که در واقع به دنبال حقیقت خود می‌گشته است. این مطلب شعر حافظ را به یاد می‌آورد:

سال‌ها دل طلب جام جم از ما می‌کرد آنچه خود داشت ز بیگانه تمنّا می‌کرد
 گوهری کز صدف کون و مکان بیرون بود طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد

بعد لحن شاعر تغییر کرده گوئی به لسان حقّ تکلم می‌کند و می‌گوید که آثار و صفات او قابل شناسائی نیست مگر از طریق شناسائی خود او. در این حال همه اعضا او با یکدیگر عجین گشته و حیطة قدرت او نامحدود می‌شود. سپس ابن فارض خود را حقیقت محمدی (به مفهوم متداول در فلسفه اسلامی) دانسته مدّعی می‌شود که خالق حضرت آدم و علّت غائی آفرینش و مبدأ حیات است. همه موجودات قائم به امر او و مطیع او هستند، و او در همه مخلوقات اعلم از ذهنی و روحی و جسمی مختلفی است.

سپس در طیّ ابیات ۶۵۱-۷۴۹ مریدش را نصیحت کرده می‌گوید باید از کثرت چشم پبوشد و به دیده وحدت به همه چیز بنگرد زیرا آنچه که به صورت مختلف در عالم ظاهر شده همه مظاهر یک وجود است. ابن فارض حتی از این مرحله قدم فراتر نهاده می‌گوید که اگر به نظر وحدت به امور بنگریم پرستش خدای واحد و بت پرستی یکیست زیرا در غایت خود هر یک عبارت از پرستش خدای واحد است.

بالاخره در ابیات آخر ابن فارض قصیده‌اش را با این مفاهیم به پایان می‌رساند که این اسراری را که فاش نموده از طریق الهام بوده است و سپس تأکید می‌کند که تا به حال هیچ کس در عرفان به مقامی که او نائل شده نرسیده است.

مطالب فوق شرح مختصر و فشرده‌ای است از مضامین کلی این قصیده. با نظر به اهمّیت و فیر این قصیده در عرفان اسلامی و توجه بسیاری از عرفا به مضامین و مفاهیم آن و نیز با توجه به بدایع لفظی و زیبایی تشبیهات و استعارات مندرج در این قصیده جای تعجب نیست که عرفای سلیمانیه از جمال

قدم استدعا کردند قصیده‌ای بر سبک و روئے تائیه کبری انشاء فرمایند.

قصیده عز و رقائیه

در این قسمت ابتدا به شرح نکاتی چند در باره قصیده عز و رقائیه و عرفای کردستان می‌پردازیم و سپس مضامین این قصیده نگاشته خواهد شد.

حضرت ولی امرالله در کتاب قرن بدیع در شرح وقایع دوران سلیمانیه می‌فرمایند که جمال قدم به خواهرش شیخ اسماعیل رئیس فرقه خالدیه به معهد علمیه‌ای که عده بسیاری از طلاب و صوفیه در آن جا مشغول به تحصیل بودند تشریف آوردند و در نوبتی به شرح مسائل غامضه فتوحات مکیه ابن عربی پرداختند. سپس می‌فرمایند:

«باری، چون علما و اعظم کردستان بر مراتب فضل و علو درجات علم و حکمت جمال قدم جل ثنائیه واقف گردیدند و به احاطه ذاتیه آن طلعت عظمت پی بردند در مقام آن برآمدند که از محضر مبارک امری را که در نظرشان اقوی دلیل بر سعه معارف روحانیه آن منبع فضل و کرم شمرده می‌شد خواستار شوند. این بود که به ساحت انور معروض داشتند که تاکنون هیچ یک از اصحاب طریقت و ارباب علم و حکمت نتوانسته‌اند بر سبک و روئے قصیده ابن فارض یعنی تائیه کبری منظومه‌ای انشاء نمایند. اینک رجای ما آن است که آن وجود مبارک عنایت فرموده به این امر اقدام و قصیده‌ای به همان سجع و ردیف تنظیم فرمایند. این استدعا مورد قبول مبارک واقع و جمال اقدس ابهی قریب دو هزار بیت به نحوی که درخواست نموده بودند به رشته نظم درآوردند و از بین اشعار مذکور صد و بیست و هفت بیت را اختیار و به حفظ آن اجازت فرمودند و بقیه را ورای ادراک نفوس و ماعدای احتیاج زمان تشخیص دادند و همین صد و بیست و هفت بیت است که قصیده عز و رقائیه را که نزد دوستان و اصحاب عربی زبان مشهور و بین آنان دایر و معروف است تشکیل می‌دهد. اشعار مذکور که حکایت از مراتب عرفانیه و شئون حکمتیه آن مظهر احدیه می‌نمود به درجه‌ای در قلوب و ارواح مؤثر و نافذ واقع گردید که همه یک دل و یک زبان اعتراف نمودند که فرد فرد آن اشعار متضمن قوت و اتقان و لطافت و جذابی است که نظیر آن در هیچ یک از دو قصیده^{۱۳} ابن فارض شاعر معروف مشاهده نمی‌شود.»^{۱۴}

در دنباله این مطلب می‌فرمایند:

«این بود که مردم آن نواحی کلاً خلوص و عقیدت مخصوص نسبت به هیکل اقدس حاصل نمودند و احترام زائد الوصف مرعی می‌داشتند چنان که پاره‌ای از آنان آن وجود مبارک را یکی

از "رجال الغیب" می‌شمردند و برخی آن حضرت را واجد کیمیا و واقف بر اسرار وجود و صاحب مقام مکاشفه و شهود می‌دانستند و جمعی دیگر "قطب امکان" می‌خواندند و گروهی قدم فرا نهاده معتقد بودند که مقام آن حضرت مقام انبیاء الهی و سفراء رحمانی است.^{۱۵}

در ایامی که جمال قدم در کردستان تشریف داشتند عرفای آن ناحیه به فرموده حضرت ولیّ امرالله در کتاب قرن بدیع پیرو یکی از سه طریقت نقشبندیّه، قادریّه و یا خالدیه بودند. طریقت‌های نقشبندیّه و قادریّه از جمله فرقه‌های مهمّ و شناخته شده تصوّف در عالم تسنّن هستند و شرح عقاید و آداب و مناسک آنها در اکثر کتب مربوط به صوفیّه مندرج است. مؤسس نقشبندیّه شیخ بهاءالدین محمد بخاری نقشبند (متوفی به سال ۷۹۱ هـ ق) و مؤسس قادریّه شیخ عبدالقادر گیلانی (متوفی به سال ۵۶۱ هـ ق) است. در قرن دهم هجری قمری شخصی در هندوستان به نام شیخ احمد سرهندی قیام کرد که اصلاحاتی در جامعه اسلام به وجود آورد. وی یکی از بزرگان طریقت نقشبندی به حساب می‌آید و از جمله ادّعاهای او این بود که از جانب خداوند مأمور شده است تا مسلمانان را به اطاعت و اجرای احکام دین و شریعت متذکر سازد.^{۱۶} وی معاصر دو پادشاه مغول اکبر شاه و جهانگیر شاه بود و به دلیل ادّعای مقاماتی برای خود و اشاعه عقایدش به دستور جهانگیر شاه به مدّت دو سال به زندان افتاد. از جمله القابی که در ابتدا پیروانش به او نسبت دادند و سپس خودش نیز مدّعی آن شد این بود که او "مجدّد الف ثانی" اسلام است یعنی تجدیدکننده هزاره دوّم دور اسلام. بر حسب حدیثی که منسوب به پیامبر اکرم است در رأس هر قرنی خداوند فردی را در بین امت اسلام مأمور احیاء دیانت خواهد نمود.^{۱۷}

شیخ احمد سرهندی مدّعی شد که او نه تنها مجدّد یک قرن بلکه مجدّد هزاره دوّم اسلام است. لذا یکی از فرقی که در بین نقشبندیّه با ظهور شیخ احمد سرهندی به وجود آمد طریقت مجدّدیه است که منسوب به شیخ احمد است. شیخ احمد سرهندی با برخی از اعتقادات صوفیّه علی الخصوص مسأله وحدت وجود ابن عربی که در آن زمان در عالم تصوّف اسلامی شیوع فراوان داشت شدیداً مخالفت کرد. وی معتقد شد که فناء فی الله عالی‌ترین مرتبه سلوک نیست بلکه مقامی بالاتر از این مقام وجود دارد که عبارت از "فرق بعد الجمع" است و عارفی که به کمال عرفان رسیده باشد به این مقام دست خواهد یافت. در این مرحله عارف به وحدت شهود یا توحید شهودی رسیده متوجّه خواهد شد که بین خالق و مخلوق نوعی برزخ یا جدائی وجود دارد. وحدت وجود فناء فی الله است و وحدت شهود بقاء بالله. البتّه ریشه این اعتقاد در عقاید عرفای اولیه دیده می‌شود و همان طور که قبلاً ذکر شد علاءالدوله سمنانی نیز که یکی از مشایخ طریقت کبرویه است دو قرن قبل از شیخ احمد سرهندی معتقد به مسأله وحدت شهود شد. نکته‌ای که در ارتباط با موضوع سخن ما مهمّ می‌باشد اینست که شیخ احمد سرهندی مدّعی مقاماتی شد از جمله قطبیّت رجال الغیب. منظور از

این اصطلاح اینست که صوفیه معتقد به مراتب و مقاماتی هستند برای بزرگان عرفا و متصوفه نظیر مشایخ، اقطاب، اوتاد، ابدال، پیر، و غیره. علاوه بر این صوفیه معتقدند که مقام برخی از عرفای کامل و عالی رتبه از انظار پوشیده است و این نفوس ممکنست به صورت درویش یا دهقان یا هر فرد دیگری که به ظاهر فاقد علم و مقام ظاهری است در این عالم ظاهر شوند، با این وجود این نفوس دارای قوای روحانی و معنوی هستند و اداره و بقای روحانی عالم بستگی به وجود این افراد دارد. این نفوس را اصطلاحاً "رجال الغیب" می‌نامند زیرا که مقام باطنی و حقیقی آنها مخفی از انظار است. شیخ احمد سرهندی نه تنها مدعی بود که او از جمله رجال الغیب است بلکه خود را قطب رجال الغیب می‌دانست. نظر به اهمیتی که این القاب و مقامات در بین صوفیه داشته است عرفای کردستان، به فرموده حضرت ولی امرالله، به خاطر عقیدت مخصوص و احترام زائد الوصفی که برای جمال مبارک قائل بودند آن وجود مبارک را از "رجال الغیب" محسوب می‌داشتند و برخی ایشان را "قطب امکان" می‌خواندند.

به هر حال این طریقت مجددیه نقشبندیّه در هندوستان انتشار یافت^{۱۸} و پسر دوّم شیخ احمد به نام شیخ محمد معصوم به مکه رفته در آن جا اقامت گزید و خلفای طریقت‌های صوفیه را که برای زیارت به مکه می‌آمدند به طریقت مجددیه تبلیغ می‌کرد. بدین ترتیب این طریقت شهرت یافت و پیروانی در سایر ممالک اسلامی پیدا کرد. یکی از مشایخ این طریقت شخصی است به نام شیخ عبدالعزیز دهلوی (متوفی به سال ۱۲۴۸ هـ ق) که در هندوستان می‌زیسته است. در ایام حیاتش شخصی به نام شیخ خالد از اهالی کردستان نزد او به دهلی آمده از تعلیماتش بهره گرفت و پس از مراجعت به کردستان فرقه خالدیه را تأسیس کرد. عقاید شیخ خالد بسیار شبیه عقاید شیخ احمد سرهندی است و او نیز مدعی مقاماتی برای خود شد. لذا خالدیه نیز یکی از طریقت‌های منشعبه از نقشبندیّه مجددیه است که متأثر از تعالیم شیخ احمد سرهندی می‌باشد. اکثر نقشبندیه‌های خاور میانه در واقع نقشبندیّه مجددیه خالدیه هستند که به اختصار به خود خالدی می‌گویند. خالدی‌ها در کردستان عراق و سنج و ترکیه و مهاباد ایران و سوریه و مصر و قفقاز و بوسنی و مالزی و اندونزی منتشر هستند. در ایامی که جمال قدم در کردستان تشریف داشتند بسیاری از صوفیه آن نواحی پیرو طریقت خالدیه بودند و شیخ اسماعیل که به محضر جمال قدم رسید از بزرگان طریقت خالدیه و رئیس این فرقه در آن دوران بود.

اما قصیده عزّ ورقائیه که به فرموده حضرت ولی امرالله در کتاب قرن بدیع حاکی از "مراتب عرفانیّه و شئون حکمیه" جمال قدم است در واقع مکالمه‌ای است که بین جمال قدم و حوریه الهی صورت گرفته است. این قصیده نمونه‌ای است از تفکرات عرفانی جمال مبارک در ایامی که شمس مظهر امر الهی هنوز در پس پرده بوده برقع از رخسار نگشوده بود. از این روست که جمال کبریائی در قالب این مکالمات تلویحاً به مقام خویش اشاره فرموده‌اند. به علت دشواری فهم مضامین این قصیده

جمال قدم پس از مراجعت به بغداد توضیحاتی مرقوم فرمودند که در حواشی این قصیده به چاپ رسیده است.^{۱۹}

قصیده عَزَّ ورفائیه را می توان بر اساس متکلم و مخاطب به پنج قسمت تقسیم کرد. در قسمت اول که شامل سی و شش بیت اول است جمال قدم مراتب عشق و محبت خویش را نسبت به حوریّه الهی توصیف می فرماید. در قسمت دوم که شامل ابیات ۳۷ الی ۶۱ است حوریّه شروع به پاسخ نموده ادعای جمال مبارک را در باره عشق و محبت ایشان نسبت به حوریّه رد می کند و در ابیات ۵۶ الی ۶۰ شروط وفا و فدا شدن در سبیل عشق و محبت را بیان می نماید. در قسمت بعد که شامل ابیات ۶۲ الی ۹۷ است جمال قدم به اعتراضات حوریّه پاسخ گفته با ذکر نمونه هائی از بلایا و مصائب که در راه محبوب یعنی حوریّه الهی تحمل کرده اند خلوص عشق و محبت خویش را اثبات می کنند. در این قسمت جمال قدم به اظهار امر خویش در زندان سیاه چال و معراج روحانی خویش تلویحاً اشاره می فرماید (ابیات ۹۱ الی ۹۳).

در قسمت چهارم که شامل ابیات ۹۸ الی ۱۲۴ است حوریّه ادعای جمال مبارک را تصدیق می کند ولی ایشان را به توجه به حقیقتی که ماورای فهم و عرفان مقدّسین و عرفا است ترغیب می نماید. قسمت پنجم که شامل سه بیت آخر قصیده است در واقع مؤخره می باشد که خطاب به مؤمنین و عشاق الهی است.

نکته ای که در این مورد باید به آن توجه داشت و بی نهایت حائز اهمیت می باشد اینست که در این قصیده حوریّه الهی کسی جز جمال قدم نیست و در واقع این مکالمه ای است که حضرت بهاء الله با حقیقت وجود خویش داشته اند زیرا حوریّه الهی به فرموده حضرت ولی امرالله در کتاب قرن بدیع همان روح اعظم الهی است که در مقام جمال مبارک تجلی نموده است.^{۲۰} لذا آنچه که در خصوص عظمت مقام و حسن و جمال و امتناع شناسائی حوریّه الهی در این ابیات بیان شده کلاً مربوط به جمال اقدس ابهی است. از این روست که به شهادت الواح و آثار الهیه در این دور بدیع حتی انبیاء و پیامبران نیز آرزوی لقاء و عرفان آن وجود مقدّس را داشته اند.

در عین حال باید دقت داشت که در بعضی از ابیات این قصیده جمال قدم از لسان حوریّه به اعمال ناقصین و منافقین اشاره می فرماید و باید توجه نمود که مخاطب ایاتی که در آنها عتاب و خطاب وجود دارد چه کسانی هستند.

اکنون به شرح مضامین اجمالی ابیات قصیده عَزَّ ورفائیه می پردازیم. در این جا نگارنده لازم می داند نظر خوانندگان عزیز را به این نکته معطوف دارد که هدف از نگارش سطور ذیل ارائه یک قطعه ادبی نیست بلکه ذکر مفاهیم و مضامینی است که در این قصیده به کار رفته است. جمال قدم این قصیده را با توصیف معشوق روحانی که همان حوریّه الهی است آغاز می کند:

تلاؤ انوار آن طلعتی مرا جذب کرد که با ظهورش جمیع شمس ناپدید گشته اند

گوئی روشنی آفتاب از نور حُسن اوست که در عالم ظاهر شده و جلوهٔ جمال نموده
از زیبایی و شکوه او مشک عماء به هیجان آمده و از بلندی او روح علاء بلند مرتبه شده
از نفخهٔ او شیور قیامت دمیده شده و از نفحهٔ او سایهٔ ابر ناپدید شده
از اشراق او طور بقاء ظهور نموده، و از روشنی او نور بهاء تجلی کرده
از مغرب او شمس ظهور ظاهر گشته و از مشرق او بدر الشهور (قرص ماه کامل) تکرر یافته
از موی او عرف شمال منتشر شده و از روی او چشم جمال روشن گشته
از نور صورت او وجه هدی هدایت شده و از نار طلعت او نفس الکلیم تزکیه یافته
برای تیر مزگان او صدر الصدور اقبال نموده، برای کمندگیسوی او رأس وجود امتداد یافته
غایت قصوای من وصول به قدمگاه اوست، عرش عماء ارضی است که او بر آن مشی نموده
برای وصال او در هر چشمی (از چشمان عالمیان) گریستم^{۲۱} و به خاطر فرقم از او در هر آتشی
سوختم

چنان وجود خود را گسترده‌ام که قلب من قدمگاه او گردد، و منتهی آرزوی من آنست که جای
پای او گردم

از هر صورتی وصال او را جستم، و حروف (کلمه) قرب را بر هر تربتی نگاشتم
هر زمان که برای وصال نور او شتافتم، به محض نزدیک شدن همچو تیر به بُعد پرتاب شدم
هر هنگام که دست‌های خود را به امید وصال او بلند کردم با شمشیر مرا اجابت کرد، این گونه
است پاداش حبّ من

نیت من رسیدن به عروهٔ وثقی است، حال آنکه قصد او قطع (هر گونه) نسبت از من است
گفتم به او روح فدای تو باد، قصد من لقای توست، بر من رحم کن و پرده از رسوائی‌ام بر مدار
به محبت خویش بر من منت گذار تا به وصال تو رسم، چنان وصالی که از قدیم الایام برقرار بوده
است

سوگند که سرّ ظهور با ظهور او بر مردم لائح گشته و با ظهورش قیامت پیا خاسته
قسم که همان اندوهی که برای حسین تحمّل نمودم برای او (حوریه) نیز تحمّل کردم، عالم وجود
در کون مثال من است (من مثال و نمونهٔ اعلیٰ برای عالم وجود هستم)

به تحقیق توئی رجای قلب من و محبوب سرّ من و مالک روح من و نور من و حیات من
بر من منت گذار که بعد از این هجرت به وصال تو فائز شوم، بر من بخشش نما که بعد از این
کُربت به روح انس مأنوس شوم

آتش در آتش‌زنه از سوختن من شعله‌ور شده، نور شهود از آه من تحقّق یافته
بحر عماء از حرارت تشنگی من خشک شده، رود سنا قادر به فرونشاندن اندکی از عطش من
نگشته

بر هر ترابی هر ذرّه خاکی شهادت می دهد که نگاه کن چگونه هر خونی که ریخته شده از چشم خون آلود من حکایت می کند

بحر محیط در مقایسه با اشک های من همچو قطره ای است، آتش خلیل در مقابل حرقت من چون شعله ای است

دریای سرور از حزن من منجمد شده و چشمه احزان از غم من جاری گشته
روشنی من پنهان شده و ضیاء من مستور گشته، و به خاطر غرور شماتت کنندگان نور من خاموش شده

استخوان هایم پوسیده گشته و جسمم فرسوده شده و قلبم از حرارت حرقم سوزان گشته
آرزوی وصال تو مرا چون ذرات غبار کرده و عشق تو وجودم را سائیده و هجر تو مرا ذوب نموده

آسمان از سرّ حزن من شکافته شده و ارض فؤاد از اندوه قلبم منشقّ گشته
اشک چشمم حاکی از حرارت قلب من است، و دلیل زردی صورتم سوزش دل من است
هر شب از شماتت ملامت کننده ام ناله سر می دهم، و هر روز از فقدان یآوری و نصرت ناله بر می آورم

به چنان درجه از ذلت رسیده ام که هر لسانی از ذکر آن قاصر است
حوریات قصرهای فردوس در عرفات رضوان از حزن من لباس سیاه بر تن کرده اند
در هر قلبی به کلّ احزان وارد شدم و در هر گشایشی به جمیع گرفتگی و اندوه ظاهر گشتم
حوریّه شروع به پاسخ می کند:
حوریّه از ورای من ندا کرده گفت خاموش باش و از آنچه حکایت نموده ای لسان بر بند
چه بسیار حسین ها نظیر تو که اراده مرا نمودند، چه بسیار علی ها مانند تو که در زمره عشاق من هستند

چه بسیار حبیبان بهتر از تو که به من عشق ورزیدند، چه مقدار یاران پاک مانند تو که از جمله دوستان من بوده اند

چقدر در جمیع احوال ناله نمودند ولیکن یک لحظه به نور وصال من فائز نگشتند.
شمس ظهور چون ستاره ای است از مشرق من، و نور بسیط همچو لمعه ای است از مظهر من
سرّ عالم وجود چون مورچه ای است در مقابل سرّ من، آتش سوزان همچو شعله ای است از نار محبت من

فطرت الهی از فطرت من مدوّن شده، و ید بیضا از ید من تحقّق یافته
حقیقت امر الهی از ظاهر امر من ظاهر شده، و عدل حکم الهی از عدل حکیمانۀ من سرچشمه گرفته

موج دریا از موج باطن من به خروش آمده، و روح القدس از نور فرح من به هیجان آمده
 موسی بقا از یک نگاه من بی‌هوش شده، و کوه طور از یک اشراق من از هم فروپاشیده
 روح النفوس از نشر امر من حیات تازه یافته، و استخوان پوسیده از دمیدن روح من به اهتزاز آمده
 نفس الامر در حول بیت او به طواف پرداخته، و روح البیت از نور طلعت من قیام نموده
 سلطه اشرف علوم در بقاء سر من مندرج گشته، و بقاء آشکار در نزد نقطه من فروفتاده
 کل الهدی از فجر امر من آغاز شده، و بلند مرتبگی با ظهور من عیان گشته
 آواز طیور همچون لحنی از نعمت من است، آوای زنبوران چون ناله‌ای از زمزمه من است
 از سوء ظن و بدگمانی شریعتی از خود بدعت نمودی، و از سرچشمه حب غیر من نوشیدی
 اوصافی آورده آنها را به من نسبت دادی، آرزوی اسمائی که شایسته سیل من نیست نمودی
 نفسی را وصف نمودی سپس او را به من نسبت دادی، بنگر که او محدود است و حد اعظم
 گناهان است

به گمان خود آرزوی وصال مرا نمودی، هیئات که این ممکن نیست، چه این مشروط به شروطی
 است که اگر به آنها عمل کنی آن‌گاه پذیرفته خواهی شد
 سپس حوریه شروط وفا را به این نحو بیان می‌کند:

نوشیدن بلای دهر است از هر پیاله‌ای، آشامیدن خون قهر و دشمنی است از هر قلبی
 قطع امید است از شمول هر گونه آسایشی، دل بریدن است از قضای هر حاجتی
 ریخته شدن خون در مذهب عشق واجب است، سوختن دل در راه عشق از اولین شرط‌های بیعت
 با من است

بیدار ماندن در شب‌ها است از نیش هر گزنده‌ای، رنج و سرزنش دائمی است در هر یومی
 در سنت من سم مهلک همچون جرعه شراب است، در مذهب من سر قضا همچو شفقت است
 یا دعوی عشق را ترک کن یا به آنچه رخ می‌دهد راضی باش، در سنت من این‌گونه امر شده
 است

سپس جمال قدم به حوریه این‌گونه پاسخ می‌دهند:
 سرّاً حوریه را ندا دادم که ای محبوب من و غایت آمال من و مقصود قلب من
 ببین که من در میان دو دست قدرت تو حاضریم، بنگر که به آنچه که تو مقدر کرده‌ای راغبم
 بنگر که آنچه را که حب تو در آنست طالبم، ببین که به آنچه که تو حکم نموده‌ای مایلم
 این سینه من است آرزومند نیزه‌های سطوت تو، این جسم من است شایق شمشیرهای قهر تو
 نار تو نور من است و قهر تو رجای من، ظلم تو راحت من است و حکم تو آرزوی من
 بنگر که چگونه اشک چشمم جاری می‌شود، نظر نما که چطور سر قلبم مضمحل می‌شود
 در هر یومی هدف تیرهای همگان گشتم، در هر شبی به شمشیر رد گشته شدم

در هر سطری کتاب تکفیر خوانده شدم، و در هر لحظه‌ای هدف دشنام همگان گشتم
 در هر آنی هدف طعنه شرک شدم، و در هر زمانی آماج تیرهای طرد گشتم
 گوئی که بلای عالم برای من نازل شده، پنداری که شمشیرهای غضب برای گردن من تیز شده
 سپس جمال قدم نمونه‌هایی از بلایای دهر را که گوئی برای ایشان نازل شده بیان می‌فرمایند:
 حزن یعقوب و سجن یوسف، و مصیبت ایوب و آتش ابراهیم
 تأسف آدم و هجرت یونس، و فریاد داود و زاری نوح
 و دوری حوا و سوختن مریم، و محنت اشعیاء و اندوه زکریا
 جمیع آنچه واقع شده قطره‌ای از حزن من بوده، همه بلایا از لبریز بودن پیاله غم من ظاهر شده
 بین چگونه بدون مونس در بلاد سیار گشتم، بنگر که در بیابان مؤانس وحوش شدم
 چشم آسمان از اشک چشم من گریان شده، نهرهای زمین از جوشش قلب من به غلیان آمده
 روح بقا از حقیقت حزن من قطعه قطعه شده، و عرش علاء از نور اندوه من منعدم شده
 سرخی وجود از خون قلب من به سرخی گرائیده، غصن شهود از اشک چشم من روئیده
 تلخی بلا در سبیل عشق تو همچون شیرینی است، و انگبین بقا به غیر از بودن با تو تلخی است
 اثر زنجیر برگردن من نمایان است، و جای غل و زنجیر بر پای من نمودار است
 هیچ روزی بسر نیامد مگر آنکه در آتش سوختم، از اشاره شعری یا تصریح نثری (که بر علیه من
 نگاشته شده)

از شدت بلایایم روحم رخت بر بسته و دلم گداخته و قلبم به جوشش آمده
 عجا که بدون روح و قلب و روان هنوز زنده‌ام، بقای وجودم سبب حیرت بی‌اندازه من است^{۲۲}
 آنچه بر من اتفاق افتاده به خاطر علو سر من است، ای کاش از ابتدا فطرتم به این بلندمرتگی نبود
 به این سبب از جمیع جهات بلا مرا احاطه کرده، و در هر حین قضا مرا هلاک نموده
 به تنهایی به سوی وحدت عروج کردم، در ضمیر خویش به عین لقاء واصل شدم
 وصف تو را چشم من از هر سوئی از دیده تیزبین تو دیده
 اگر محدود به حدودم این حد از تو ظاهر شده، اگر محدودم در وصف، نفس وصف از تو آغاز
 شده

ظلمت شب از سیاهی من تحقق یافته، و روشنی روز از سر من نمودار شده
 پس اگر اکنون مطرود شده‌ام بآسی نیست، چه که در یوم بعثتم به نور العلی فائز شدم
 از نور انس او مؤانس قدس^{۲۳} شدم، و در عهد غربتم به ارض طاء هجرت نمودم
 از نور باطن خویش مؤمن به نور الهی شدم، و در سر ضمیر خود معراج روحانی نمودم^{۲۴}
 ای روح حیات تو را ندا می‌دهم که رخت بر بندی از نفس من چه که از وجودم چیزی باقی نمانده
 پس ای روح عماء نازل شو از مقام عرش خود، این قدر ذلت که نصیب من شده در شأن تو

نیست

ای قلب من بشنو ناله مرا و از این بلاد ذلت که برای تو در آن عزتی نیست خارج شو
پس تو ای صبر من در شدت و بلائی که در راه رضای حییت دیده‌ای شکبیا باش
در قسمت چهارم حوریه این گونه جواب می‌دهد:

به ندای روح حوریه مرا خطاب نموده گفت شکبیا باش، مطلع شدم به جمیع آنچه که استدلال
نموده‌ای

رهاکن آنچه را که شناخته و بدان متمسک شده‌ای، چه که در نزد من شرک همانند وحدت است
ابهی بهاء طور در نظر من چون ذره ناچیز است، آشکارترین اشراق نور در نزد من همچو ظلمت
است

آیات توصیف تو حق است ولی در نظر یک جوان، آثار نعت تو صحیح است ولی در نظر رعیت
من

من لم یزل در مقام تقدیس خود و بی‌حد و قید در مرتبه تنزیه خود بوده‌ام
چه بسیار عادل که در نزد من همچون ظالم‌اند، چه بسیار عالم که در نزد من مانند جاهلند
چه بسیار باقی که در نزد من از اهل فنا محسوبند، چه بسیار از اهل عرفان که به حرفی پی نبرده‌اند
چه بسیار عابد که در نظر من از اهل طغیانند، چه بسیار ساجد که لحظه‌ای به سجده من فائز نشدند
کتب سماء در کون روح من ثبوت یافته، صحف سناء از صحیفه من نازل شده
شمس محیط از ذره من تحقق یافته، و بحر وجود از قطره من شناور گشته
همه آوازهایی که از اهل عالم ظاهر شده در نزد من همچو صدای مور یا ناله زنبور است
جمیع عقول از جذبۀ سر من به شوق و وله آمده، جمیع نفوس از آوای روح من حیات یافته
کل آله از تراوش امر من تاله یافته، و کل ربوب از ریزش حکم من ربوبیت یافته
ارض روح به امر من به مشی درآمده، و عرش طور جای پای اقدام من گشته
نجم ظهور از نور من متجلی شده، و آفتاب سرور از روح من ظاهر گشته
جوامع آیات تثلثات نازله از من است، مواقع آثار مطالع قدسیه من است
جوهر افکار حقایق اندیشه من است، تنوع انوار بروزات حکمت من است
جمیع احکام از کاف امر من تحقق یافته، و هر امر بدیعی از لطف سر من آغاز شده
اعراض کردی از من و گمان نمودی که اقبال کرده‌ای، شریعت و هم و گمان را به آب دشمنی
سقایه کرده‌ای

به نور غیب که در تو ودیعه گذاشته شده مهتدی نشدی و این چنین آیت صنع مرا ضایع نمودی
به ریسمان امر الهی در صورت ظاهر آن تمسک کن، به وجه نور در باطن غیبی آن عارف شو^{۲۵}
حجابی را که مانع قریبیت تو شده بدون رمز پاره کن تا جمال قدس را بدون پرده و حجاب در

خود‌بنگاری

سکون و قرار یاب چه که ملأ عرش از حال تو مضطربند، شکبیا باش زیرا که عیون اهل غیب بر حال تو گریانند
معنائی که ورای علم ظاهری است در تو نهفته شده، این آن حقیقتی است که جمیع عقول منیره از درک آن عاجزند

به سرّ قدس الهی در ضمیر خود مؤانس شو و بهره گیر، اگر آمین هستی از این راز پرده بر مدار چه اگر از آنچه مشاهده نموده‌ای پرده برداری عالم وجود در آنی به فنا خواهد گرائید^{۲۶}
این چنین امر الهی از عرش عزّت جاری شده، و از آن طریق حکم الهی از سرّ قدرت ظاهر گشته در خاتمه جمال قدم در حقّ مؤمنین و عشاق جمال الهی می‌فرمایند:
خوشا به حال فائزین به خاطر حسن و فایشان، طوبیٰ به حال واردین در این شرع بدیع
خوشا به حال عشاقی که خونشان ریخته شد، طوبیٰ از برای متمسکین به ریسمان عطوفت من
خوشا به حال مخلصین که از جمیع جهات به ظلّ ربوبیت من شتافتند.

* * *

نکته‌ای که در خاتمه به آن اشاره کرده این سخن را به پایان می‌بریم اینست که ابن فارض، اعمّ از اینکه او را معتقد به وحدت وجود یا وحدت شهود بدانیم، در قصیده تائیه کبری سر و کارش به قضیه ذات الهی کشیده می‌شود و سخنش به جایی می‌رسد که علی الظاهر مدعی می‌شود به اتحاد با ذات الهی نائل شده است، و حال آنکه در قصیده عزّ و رقائیه مکالمات جمال قدم با حوریه الهی از حدّ عالم امر فراتر نمی‌رود و ذات الهی که لا یدرک و لا یوصف است در مقام منبع احدیت باقی می‌ماند. شاهد دیگر این مطلب بیان جمال قدم در هفت وادی مبارک است که در باره سالکی که به وادی فقر فی الله و بقاء بالله رسیده می‌فرمایند، قوله الاحلی: «در این وادی سالک مراتب وحدت وجود و شهود را طی نماید و به وحدتی که مقدّس از این دو مقام است واصل گردد».^{۲۷}

یادداشت‌ها

* این مقاله تلخیصی است از دو سخنرانی که در مدرسه بهائی لوهلن در ایالت میشیگان در شانزدهمین دوره مجمع عرفان در اکتبر ۱۹۹۷ ایراد گردیده است.

۱- حضرت بهاءالله، آثار قلم اعلیٰ (طهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۹ ب)، ج ۳، صص ۱۹۶-۲۱۵. این قصیده در کتاب مائده آسمانی نیز با مختصری تفاوت به طبع رسیده است (عبدالحمید اشراق‌خاوری، مائده آسمانی [طهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۹ ب]، ج ۴، صص ۱۹۷-۲۰۹).

۲- ابن الفارض مصری، دیوان ابن الفارض (بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۰ م)، صص ۲۶-۸۲.

۳- در دوران حیات ائمه اطهار به خصوص هشت امام اول روابط نزدیکی بین صوفیه و شیعه وجود داشته است. از جمله مورّخین نگاهشده‌اند که حسن البصری و اویس قرنی از پیروان حضرت علی بوده‌اند و ابراهیم ادهم، بشر حافی و بایزید بسطامی روابط نزدیکی با امام جعفر صادق داشته‌اند، و معروف کرخی از دوستداران حضرت امام رضا بوده

است. برای نمونه رجوع کنید به:

Seyyed Hossein Nasr, *Sufi Essays* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1972), p. 104.

بعد از فوت امام هشتم رابطه صوفیه و شیعه کاهش یافت ولی از قرن هفتم هجری فزونی گرفت. البته مطالبی که مورّخین در باره رابطه نزدیک شیعه و صوفیه در قرون اولیه نوشته‌اند احتیاج به بررسی دقیق تاریخی دارد به خصوص که بعضی از این افراد از نظر زمانی نمی‌توانسته‌اند با یکدیگر رابطه داشته باشند.

۴- برای مثال علامه الحلی شاگرد نصیرالدین طوسی، و سید حیدر آملی که پیرو مکتب ابن عربی است از جمله علمای شیعه صوفی مسلک این دوره بوده‌اند.

۵- امام قشیری، *الرسالة القشيرية في علم التصوف* (بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۹۵۷ م)، ص ۳۲.

۶- ابن خلکان، *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان* (بیروت: دارالثقافة، ۱۹۷۰ م)، ج ۳، صص ۴۵۴-۴۵۶.

۷- وحید رافعی، *مآخذ اشعار در آثار بهائی* (دانداس: مؤسسه معارف بهائی به لسان فارسی، ۱۴۷ ب)، ج ۱.

۸- دیوان ابن فارض، رجوع کنید به مآخذ شماره ۲.

۹- برای اطلاع بیشتر در این خصوص رجوع کنید به کتبی نظیر: *نعمه الله ذکائی بیضائی، نقد الشعر* (طهران: سلسله نشریات "ما"، ۱۳۶۴ ه.ش)؛ پرویز ناتل خانلری، *وزن شعر فارسی* (طهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۵ ه.ش).

۱۰- حضرت بهاء الله، *الواح حضرت بهاء الله الی الملوک و الرؤساء* (برزیل: دار النشر البهائیه، ۱۴۰ ب)، ص ۶۹.

۱۱- عزالدین محمود کاشانی، *کشف الوجوه الغز لمعانی نظم الدرّ* (طهران: بدون اسم ناشر، ۱۳۱۹). کاشانی

صاحب کتاب معروف *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه* در کتاب *کشف الوجوه* شرح مفصلی بر قصیده تائیه نوشته است. وی در این کتاب پس از توضیح مفصلی در خصوص اصطلاحات و مضامین عرفانی صوفیه به شرح قصیده تائیه کبری می‌پردازد.

12- Reynold Alleyne Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1921).

۱۳- منظور از دو قصیده، قصائد تائیه کبری و تائیه صغری است که در دیوان ابن فارض موجود است.

۱۴- حضرت ولی امرالله، کتاب *قرن بدیع* (دانداس: مؤسسه معارف بهائی به لسان فارسی، ۱۴۹ ب)، صص ۲۵۶-۲۵۷.

۱۵- همان مآخذ، ص ۲۵۸.

16- Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi* (Montreal: McGill University Press, 1971); Burhan Ahmad Faruqi, *The Mujaddid's Concept of Tawhid* (Lahore: Premier Printers, 1940).

۱۷- ابو داود سجستانی، سنن ابو داود (دهلی: بدون اسم ناشر، ۱۳۴۶)، ج ۲، ص ۵۱۸: «ان الله یبعث لهذه الامة علی رأس کلّ مائة سنة من یجدد لها دینها».

۱۸- فرقه‌های دیگری در اثر تعالیم شیخ احمد سرهندی در تحت طریقت نقشبندیّه به وجود آمده بودند ولی به غیر از طریقت مجددیه مابقی دوام چندانی نیاورده از بین رفته‌اند.

۱۹- این توضیحات در حاشیه ابیات قصیده عزّ و رقائیه در نسخه آثار قلم اعلیٰ، ج ۳ به طبع رسیده است ولی در نسخه مائده آسمانی، ج ۴ موجود نیست.

۲۰- کتاب قرن بدیع، ص ۲۵۲.

۲۱- بر اساس توضیحی که جمال قدم در حاشیه قصیده عزّ و رقائیه مرقوم فرموده‌اند این بیت را باید این طور استنباط کرد که هر هنگام که ساکنین عوالم غیب و شهود گریسته‌اند اشک‌های عیون ایشان به خاطر فرقت و دوری از مشاهده انوار جمال حوریّه الهی بوده است.

۲۲- مفاهیم این بیت شبیه مضامین لوح حوریه است که در آن حوریه پس از اطلاع بر احوال جمال قدم و اینکه قلب و جگر جمال مبارک در اثر اعمال ناقصین سوخته است ضمن گریه و زاری اظهار تعجب می‌کند که چگونه هیکل مبارک بدون قلب و جگر زنده هستند. رجوع کنید به لوح حوریه در آثار قلم اعلیٰ (طهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۳ ب)، ج ۴، صص ۳۴۲-۳۵۰.

۲۳- اگرچه نمی‌توان در باره منظور از کلمه قدس در این بیت نظر قطعی داد مع‌هذا نگارنده با اظهار عجز و انکسار به آستان جمال اقدس ابهی و اعتراف به اینکه این نظریه ممکنست اشتباه محض باشد معروض می‌دارد که شاید بتوان احتمال داد که مراد از قدس، اورشلیم و منظور جمال مبارک از عبارت مؤانس شدن به قدس اشاره به سرگونی هیکل مبارک به اراضی مقدسه باشد. اگر کلمه قدس را در این بیت به مفهوم اورشلیم در نظر بگیریم از جهتی نیز می‌توان عبارت فوق را به مفهوم اورشلیم الهی تلقی کرد و در این صورت هیکل مبارک به مقام مظهریت خویش قبل از اظهار امر علنی اشاره می‌فرمایند. در همین بیت اشاره به عهد غربت در هجرت به ارض طاء شده است و تقارن مطالب، علی‌الخصوص با توجه به بیت بعدی، جالب توجه می‌باشد.

۲۴- مراد از معراج روحانی و فوز به نور العلیٰ در ارض طاء اظهار امر خفی جمال قدم در زندان سیاه‌چال طهران می‌باشد.

۲۵- در این بیت جمال قدم یکی از امتهات مسائل در عرفان بهائی را بیان فرموده‌اند. به این معنی که قدم اول در سبیل عرفان تمسک و اجرای احکام الهیه است به صورت ظاهری آنها، و هیچ فردی نمی‌تواند به عذر اینکه او اهل عرفان و امور باطنی است خود را از عمل به احکام و تعالیم معاف بداند. در حقیقت بعد از، و در اثر، تبعیت از احکام و دستورات الهیه است که انسان می‌تواند به حقایق عالیه معنوی دست بیابد.

۲۶- این بیت اشاره به حقیقتی است که به صورت کنز مخفی در وجود جمال مبارک مستور بوده و طبیعتاً قبل از اظهار امر علنی هیکل مبارک عالم هنوز استعداد پذیرفتن پیام الهی را نداشته است.

۲۷- حضرت بهاء‌الله، رساله هفت وادی، آثار قلم اعلیٰ (طهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۹ ب)، ج ۳، ص ۱۳۳.