

تطبیق مضامین عرفانی صحیفه سجاده با شعر پارسی
با نگاهی به برخی آراء کلامی

فردین سیفی زاده اندبیلی^۱

دکتر ملک محمد فرحزاد (نویسنده مسئول)^۲

چکیده

صحیفه سجاده نتیجه نیایش‌ها و نجواهای امام سجاد (علیه السلام) با پروردگار است که در نهایت فصاحت و بلاغت نگاشته شده و بسیاری از مضامین آن همسو و هم جهت با تعالیم عرفا و شعرای ادب پارسی است. در این میان، تطبیق این همه پاکی و اخلاص و خضوع و خشوع با آراء برخی از متکلمان ظاهر بین، تفاوت نگاه عارفانه و عاشقانه را به خدا و هستی، با نگاه عاقلانه و گاه متحجرانه نشان می‌دهد. از طرفی برخی از شعرا که گاه خود در فروعات دنباله رو فرق کلامی هستند، مقهور و مسحور ایشان نشده‌اند و در اصول اعتقادی خود نگاه عارفانه و عاشقانه را پی می‌گیرند و این نه به معنای بهره‌گیری ایشان از امام است، بلکه به معنای همسویی نگاه ایشان با نگاه امام سجاد (ع) است؛ هم از جهت توارد و هم از جهت تفکر و اخلاص عاشقانه.

واژگان کلیدی: صحیفه سجاده، شعرا، متکلمان.

۱- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ساوه

phfardin1300@yahoo.com

۲- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ساوه

mmfzad@yahoo.com

تاریخ پذیرش

۹۷/۴/۲۷

تاریخ دریافت

۹۷/۳/۳۱

مقدمه

دعا و نیایش دو واژه‌اند که در فرهنگ دینی ما به یک مفهوم و با یک کارکرد به کار می‌روند، هر دو یک بار معنایی دارند و موضوع آنها گفتگوی انسان با پروردگار هستی است. «دعا» واژه‌ای عربی و «نیایش» واژه‌ای پارسی است، نیایش در لغت فرس، دقیقاً به معنی دعا و آفرین آمده است (اسدی توسی، ۲۵۳۶: ۷۳) و در برهان قاطع آن را به دعایی معنی می‌کند که از روی تضرع و زاری باشد و در پاورقی به نقل از خرده اوستا آن را پنج نماز و آفرینی می‌داند که مربوط به خورشید و مهر و ماه و آب و آتش است (خلف تبریزی، ۱۳۷۶: ۴). در صحاح الفرس همچون لغت فرس، همان دعای نیکو و آفرین را خاطر نشان می‌کند (هندوشاه نخجوانی، ۲۵۳۵: ۱۵۷). در لغت نامه نیایش به دعای همراه با تضرع و زاری و همچنین عبادت و ستایش نیز معنی شده است:

به یک هفته بر پیش یزدان پاک همی بانیایش بپیمود خاک (دهخدا، لغت نامه)
با این حال در لغت نامه با عنایت به استنادی که به جمله‌ای از نوروزنامه داده است، نیایش را می‌توان ستایش و تکریم و احترام نیز دانست «موبد موبدان، پیش ملک آمدی و ستایش نمودی و نیایش کردی او را.» (همان). تکمله این معنی بیتی از شاهنامه است که می‌گوید:

جهاندار پیش جهان‌آفرین نیایش همی کرد و خواند آفرین (نوشین، بی تا ۳۳۶)
بنابراین واژه «نیایش» علاوه بر معنای دعا، معنای ستایش و تکریم در برابر پادشاه را نیز دارد، در مفهوم نخست که در حیطه دین و آیین پارسایی می‌گنجد، معادلی دیگر نیز در فرهنگ ایران پیش از اسلام از آن مستفاد می‌شود و آن «یسنه یا یسنا» است که عمده‌ترین و مهمترین بخش اوستا را هم شامل می‌شود که: «۷۲ هات دارد و گاهان پنجگانه زرتشت (گاثاها) نیز جزو همین هات به شمار می‌آید» (دوستخواه، ۱۳۷۵: ج ۲، ۱۰۹۱).

با این مقدمات روشن می‌شود که جنبه دینی و تقدسی این واژه، بسیار بیشتر از جنبه‌های دنیایی آن است و دقیقاً با واژه «دعا» در عربی مطابقت دارد، اما «دعا» از نظر لغوی و اصطلاحی، کارکردهای گوناگونی دارد که نمود آن چه در حوزه دین و چه در حوزه ادبیات، متفاوت می‌نماید.

«دعا» در عربی از ماده «دَعَوَ» گرفته شده است و واژگان «یدعُو، دُعَاء و دَعْوَى» نیز از همین ماده است. تنوع معنایی این واژه در عربی و بر همین مبنا، تبلور این تنوع در ادب پارسی شگفت‌آور است که در این مقال انواع مختلف این معانی در زبان عرب و ادب ایرانی جستجو خواهد شد.

نخستین معنای دعا از نظر لغوی، «خواندن و دعوت» کردن است، این معنا، در زبان عربی مکرر به کار رفته است. چنانکه قرآن می‌فرماید: «لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا» (خواندن پیامبر را در بین خود، چون خواندن برخی از شما برخی دیگر قرار مدهید) (قرآن کریم، النور ۲۴ / ۶۳) یا «ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ» (پس چون شما را به یک بار خواندن از زمین فراخواند) (همان، روم ۳۰ / ۲۵) یا «قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَ نَهَارًا» (گفت پروردگارا، من قوم خود را شب و روز دعوت کردم) (همان، نوح ۷۱ / ۵). همچنین این بیت:

وَمَنْ حِينَ آخِي بَيْنَ مَنْ كَانَ حَاضِرًا دَعَانِي وَ آخَانِي وَ بَيْنَ مَنْ فَضَّلِي
«آنکه که چون میان برادران کسان، برادری می‌افکند، مرا بخواند و پیمان برادری با من بست و برتری‌ام باز نمود» (بیهقی نیشابوری، ۱۳۸۱: ۴۷۰)

در ادب فارسی، «دعا» در این معنا کاربردی نیافته است اما رد پای واژه «دعوت» را بسیار می‌توان دید:

به خلدم دعوت ای زاهد مفرمای که این سیب زنج زان بوستان به
(حافظ، ۲۲۳: ۱۳۷۰)

جالب اینکه به جای «دعا» در معنای خواندن و یا دعوت کردن، از واژه «صلا» که از نظر لغوی دقیقاً در همین معناست، نمونه‌های زیادی می‌توان یافت چنانکه خاقانی می‌گوید:

از چشم زیبق آرم و در گوش ریزمش تا نشنوم ز سفره دوان صلاي نان
(خاقانی، ۱۳۵۷: ۳۱۴)

معنای دوم دعا «تمنا، خواست و آرزو» است چنانکه قرآن می‌فرماید: «وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ» (و برای شما در آن، آنچه را تمنا می‌کنید، وجود دارد) (فصلت، ۴۱ / ۳۱). در این معنا نیز در ادب پارسی – به جز مفاهیمی که صبغه دینی دارند و مخاطب خداوند است – نمونه‌ای دیده نشد.

معنای سوم دعا، «نفرین» یا «دعای بد» است که در عربی به صورت «دعا علیه» به کار رفته است، این معنا در ادب فارسی نیز نمود یافته است:

با تو به بد دعا نکنم گر تو بد کنی در درد و رنج گر کنم ای بت خطا کنم

(مسعود سعد، ۱۳۶۴: ۱۴۸)

اما مهمترین معنای دعا و در عین حال پرکاربردترین آن، معنا و مفهومی است که با نیایش مترادف است و تنها در حیطه دین و عرفان معانی خاصی پیدا می‌کند و بیشتر به گاه تضرع و درخواست از پروردگار مجال ظهور می‌یابد. این معنا چه در کلام وحی و احادیث و چه در ادبیات فارسی فراوان به کار رفته است و هر کدام از شعرا و نویسندگان متون کهن ما از آن بهره‌ها برده‌اند. پس نخست به توصیه‌های قرآن و احادیث در این باب نظری می‌افکنیم:

نیایش از منظر قرآن و احادیث:

آیات در این زمینه بسیار زیاد است به ذکر نمونه‌هایی بسنده می‌شود:

در آیه ۷۷ سوره فرقان بر اهمیت و فضیلت دعا تأکید شده است؛ چنانکه می‌فرماید: «قُلْ مَا يَعْبُودُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ» (بگو اگر دعای شما نباشد پروردگارم هیچ اعتنایی به شما نمی‌کند) و همچنین در سوره غافر آیه ۶۰ می‌فرماید: «ادْعُونِي اَسْتَجِبْ لَكُمْ اِنَّ الَّذِيْنَ يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دَاخِرِيْنَ» (و پروردگارتان فرمود مرا بخوانید تا شما را اجابت کنم در حقیقت کسانی که از پرستش من کبر می‌ورزند به زودی خوار در دوزخ درمی‌آیند).

در سوره بقره آیه ۱۷۶ می‌فرماید: «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ» (و زمانی که بندگان من از تو درباره من بپرسند همانا من به آنها نزدیکم، دعای دعاکننده را هنگامی که مرا بخواند اجابت می‌کنم، پس باید دعوت مرا استجابت کنند و به من ایمان آورند تا شاید هدایت شوند). «ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (خدای خود را به زاری و نهانی بخوانید که خدا از حد گذرندگان را دوست نمی‌دارد) (اعراف، ۷ / ۵۵).

«وَادْعُوا خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ» (و خدا را هم از راه ترس و هم از روی امید بخوانید که البته رحمت او به نیکوکاران نزدیک است) (اعراف، ۷ / ۵۶).

«رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ» (خدایا ما را از نعمت‌های دنیا و آخرت هر دو بهره مند گردان و از شکنجه آتش دوزخ نگاه دار) (بقره، ۲/ ۲۰۱).
اینکه در قرآن به این مهم، اشارات فراوانی می‌بینیم، شاید به این دلیل است که در حقیقت تاکید بر عظمت پروردگار و بندگی ماست. این رابطه ظاهراً دو طرفه است پروردگار عالم مشتاق شنیدن این لابه و تضرع از جانب بنده است و ما هم محتاج به آنیم.
در احادیث و روایات نیز رد پای دعا و نیایش را برای حصول به مقصود می‌توان دید:
دَعْوَةُ فِي السِّرِّ تَعْدِلُ سَبْعِينَ دَعْوَةً فِي الْعَلَانِيَةِ (یک دعا در نهان، برابر است با هفتاد دعا در عیان) (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۳۵) به تعبیر سعدی:

خواهندگان درگه بخشایش تواند سلطان در سرادق و درویش در عبا
آن دست بر تضرع و این روی بر زمین آن چشم بر اشارت و این گوش بر ندا
مردان راحت از نظر خلق در حجاب شب در لباس معرفت و روز در قبا
(سعدی، ۱۳۸۶: ۷۰۱)

«إِنَّ الْعَبْدَ لِيدْعُو فِيَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى لِلْمَلَكَيْنِ قَدِ اسْتَجَبْتُ لَهُ وَلَكِنْ أَحِسُّوه بِحَاجَتِهِ فَاتَّيَّ أَحَبُّ صَوْتِهِ ...» (وقتی بنده مخلص خدا دعا می‌کند، خداوند به دو فرشته می‌فرماید: دعایش اجابت کردم ولی حاجتش بدو مدهید زیرا آواز او را خوش می‌دارم) (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۲۲۳).
امام صادق (ع) فرمود: «مَنْ اعْطِيَ الدَّعَا، اعْطِيَ الْجَابِئَةَ» (هر که دعا داده شود، اجابت نیز داده می‌شود) (شیخ حر عاملی، ۱۳۶۴: ۷۵). این نشان می‌دهد که فیض دعا، گاه از جانب خداوند داده می‌شود. مولوی می‌گوید:

هم دعا از تو اجابت هم ز تو ایمنی از تو مهابت هم ز تو (مولوی، ۱۳۶۶: ۲۸۵)

متن اصلی

در بین دعا‌های مأثوره‌ای که به ویژه در میان شیعیان فراوان خوانده می‌شود و گاه جایگاهی بیش از یک کتاب دعا یافته است، کتاب صحیفه سجادیه است. این کتاب به دلیل غنای بی‌مانند خود در بردارنده معارفی ناب و دلنشین است که حاصل گفتگوهای بسیار خالصانه و بی‌شائبه امام سجاد (ع) با پروردگار خویش است تا بدانجا که می‌توان گفت همچون نهج‌البلاغه کتابی است جامع الاطراف، مفاهیم و مضامین بی‌پایان آن بسیاری از نکات و تکیه‌های ادبی، انسانی، عرفانی و حتی سیاسی را شامل می‌شود و بی‌گمان این

کتاب شریف پس از قرآن و نهج البلاغه دارنده مفاهیم عظیمی از خاص‌ترین و پاک‌ترین خلوت‌های انسان با خدای خویش است و انعکاس گفتگوهای پاک با خدا را در برگ برگ این کتاب می‌توان یافت، توگویی آدمی و امدار خلقت خویش به دست توانای پروردگار است تا بدانجا که همچون نماز و انجام فرائض، دعا نیز چنین وظیفه‌ای را بر دل آدمی می‌نهد تا با بهره‌گیری از آن به یاد معبود خویش باشد، وظیفه‌ای که امام سجاد (ع) آن را طی فصلی جداگانه با عنوان (اصرار بر دعا) چنین می‌فرماید: «... اهوئهم علیک من انت ترزقه و هو یعبد غیرک» (خوارترین آنان - بندگان - کسی است که روزیش را تو می‌دهی ولی او دیگری را پرستش می‌کند) (صحیفه، ۱۳۹۰: ۳۳۹).

این جمله نشان می‌دهد که رزق و روزی خداوند، تکلیفی را بر بنده واجب می‌کند تا همواره با دعا روزی دهنده را بستاید و از او منت پذیرد؛ بنابراین چنین تکلیفی در این کتاب به انحاء گونه‌گون نگاشته شده و مضامینی را آفریده است که برخی از آنها عیناً و یا مقرون بدان در زبان شعرای ادب پارسی مجال ظهور یافته است، گاه این اشتراکات به حدی است که خواننده گمان می‌برد آن شاعر بی هیچ واسطه‌ای از صحیفه سجاده بهره گرفته است، در این میان نگاه امام سجاد به مقوله کلام و برداشتهایی که اهل کلام با تأویلات عجیب و غریب از مبانی اسلام دارند؛ قابل قیاس نیست. امام با دیدگاهی فروتنانه و حاکی از تسلیم محض، بی هیچ تردید و شکی، خود را از بند توهماتی که فرقه‌های کلامی پس از خود گرفتار آن بودند، رها می‌سازد و از همان ابتدای صحیفه می‌فرماید: «الحمد لله الاول بلا اول کان قبله و الآخر بلا آخر یكون بعده» (ستایش خدایی را که اول است بی آنکه پیش از او، اولی باشد و آخر است بی آنکه پس از او آخری باشد) (همان، ۱۳۹۰: ۳۱).

این اعتقاد، مبتنی بر اعتقادی محکم بر صفات الهی است، اعتقادی که برخی از فرقه‌های کلامی بر آن تشکیک وارد می‌کردند چنانکه معطله صفات و حتی اسماء خداوند را نفی می‌کردند (صابری، ۱۳۹۱: ۴۸) در حقیقت ریشه چنین برداشتهایی از نصوص اسلام تردیدها و دوگانگی‌های فکری است که از ایمانی ضعیف حکایت دارد چیزی که امام سجاد(ع) وجود آن را در یاران راستین پیامبر(ص) و تابعان ایشان مردود می‌دانست چنانکه می‌فرماید: «لم یثنهم رب فی بصیرتهم و لم یختلجهم شک فی قفو آثارهم و الایتمام بهدایه منارهم» (هیچ تردیدی اندیشه و بینش آنان را به بیراهه نبرد و هیچ شکی در دلشان

پدید نیامد تا ایشان را در پیروی از آثار و نشانه‌های تابناک هدایت آن یاران باز دارد) (صحیفه، ۱۳۹۰: ۵۱). نکته جالب در این است که چنین نگاه‌های شکاکانه را از منظر عرفا و شعرا بسیار کمتر می‌توان دید و اگر هم رد پای اینگونه عقاید کلامی در آثار عرفا و شعرا دیده می‌شود، دلیلی محکم در پایبندی ایشان به پیروی از عقاید کلامی مذاهب و فرق پیش از خود نیست، چنانکه مولوی و سعدی و حافظ که هر سه در برخی عقاید فرعی، با اشاعره همسو هستند در بسیاری از مبانی فکری و البته اصولی، با ایشان همسو نیستند. آنگونه که در مسأله جبر و اختیار با آنکه اشاعره بر راه جبر رفته‌اند و رد پای آن را در عقاید این شاعران بزرگ می‌بینیم، با این حال وجود برخی اعتقادات راسخ ایشان در اعتقاد به اختیار انسان، نافی پایبندی ایشان بر این فرقه است، چرا که هر سه صاحب تفکرند و اندیشه آزاد و رسته از تقید ایشان، مانع از ورود به حیطة یک متکلم متعصب است، چنانکه بیت معروف مولوی حاکی از این حقیقت است:

این که فردا این کنم یا آن کنم خود دلیل اختیار است ای صنم

(مولوی، ۱۳۶۶: ۵ / ۱۹۴)

چرخ برهم زخم از غیر مرادم گردد من نه آنم که زبونی کشم از چرخ فلک

(حافظ، ۱۳۷۰: ۱۷۶)

بنابراین با اینکه بارها هرکدام از ایشان بر جبر تاکید داشته‌اند اما نمونه‌هایی یاد شده فوق، هرگونه پذیرش صرفاً بی‌اندیشه و مقلدانه را رد می‌کند. در این مقاله نیز بیشتر به دنبال این هستیم تا اهل عرفان و شعرا را چندان متأثر از شیوه متکلمان ندانیم و مضامین مشترک گفتار ایشان را با ادعیه امام سجاده (ع) به گونه‌ای بسنجیم که اگر ردپایی از اعتقادات کلامی نیز در کلام این شاعران دیده می‌شود، همچون یک متکلم متعصب، صرفاً برگرفته از باورهای کلامی او در نظر نیاید و این نشانگر پاکی عقیدت و صفای فکری آن شاعر است نه چیزی بیش از آن. در این بین انتخاب صحیفه سجاده به عنوان معیاری برای این جستار از این روی بود که کتاب شریف صحیفه پس از نهج البلاغه، نخستین کتاب مهم شیعیان است که در آن علاوه بر انعکاس دیدگاه‌های اهل شریعت، همچون معیاری حتی برای اهل طریقت نیز شاخصی قابل اتکا است. این که امام سجاده (ع) تا چه حد در فرهنگ ادبی و عرفانی ما تاثیر گذار بوده است، بحثی بسیار پیچیده است، اما بی‌گمان مقام شامخ

او در جایگاه یک امام پارسا و بسیار عابد در میان اهل عرفان شناخته شده بوده است، چنانکه هجویری که جزو نخستین نویسندگان تصوف به شمار می‌آید، در باره او می‌گوید: «وارث نبوت و چراغ امت، سید مظلوم و امام مرحوم، زین العباد و شمع الاوتاد، ابوالحسن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب ... اکرم و عابد زمانه خود بود؛ و وی مشهور است به کشف حقایق و نشر دقایق» (هجویری، ۱۳۸۹: ۱۱۰) این عبارات را که یک صوفی اهل تسنن نگاشته است، نشانگر این حقیقت است که این امام و بقیه خاندان ایشان با فاصله زمانی نه چندان زیادی که تا روزگار هجویری داشته‌اند تا چه اندازه مورد احترام و تقدس اهل عرفان بوده‌اند. هجویری در فصلی به نام (باب فی ذکر أئمتهم من اهل البیت) از امام حسن(ع) به بعد و تا امام صادق(ع) را برمی‌شمرد و با تکریم و احترام بسیار زیاد از بزرگی‌های این امامان یاد می‌کند. اوصافی را که در باره امام سجاده(ع) به کار می‌برد نه تنها شهرت ایشان را در مقام یک امام پرهیزکار اثبات می‌کند، بلکه تلویحاً با ذکر تعبیر «نشر دقایق»، وجود صحیفه را یادآوری می‌کند.

در کتاب ترجمه رساله قشیریه نیز که عربی آن بر این ترجمه مقدم است، امام سجاده(ع) را طی داستانی کوتاه چنان مستغرق عبادت نشان می‌دهد که حتی با وجود آتش گرفتن خانه خویش، سر از عبادت بر نمی‌دارد (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۱۰)

مضامین مشترک در صحیفه سجادیه و تحلیل کلامی - ادبی آن با شعر پارسی:

۱ - «الذی قصر عن رؤيته ابصار الناظرین و عجزت عن نعته اوهام الواصفین» (او که دیده بینندگان، از دیدنش فروماند و اندیشه وصف کنندگان، ستودنش نتواند) (صحیفه، ۱۳۹۰: ۳۱).

ای چشم خرد حیران در منظر مطبوعت وی دست نظر کوتاه از دامن ادراکت
(سعدی، ۱۳۸۶: ۴۶۲)

باز گویم نه که این صورت و معنی که تورا است نتواند که ببیند مگر اهل نظرت
(همان، ۴۲۴).

وہ کہ من گر باز بینم چہر مہرافزای او تا قیامت شکر گویم طالع پیروز را
(همان، ۴۱۵)

بدین دو دیدہ حیران من ہزار افسوس کہ با دو آینہ رویش عیان نمی بینم
(حافظ، ۱۳۷۰: ۱۹۹)

این جان عاریت که به حافظ سپرد دوست روزی رخسار بینم و تسلیم وی کنم
(همان، ۱۹۶)

یارب به که شاید گفت این نکته که در عالم رخساره به کس ننمود آن شاهد هرجایی
(همان، ۲۵۷)

جز تو اندر نظرم هیچکسی می ناید وین عجب تر که تو خود روی به کس ننمایی
(عراقی، بی تا: ۲۹۴)

در این موارد نیز چنانکه دیده می شود در بیت نخست، تقریباً همان دیدگاه امام، از زبان سعدی تکرار شده است، اما دو بیت بعد نیز که باز از سعدی است، به گفتار او در تبیین نظرگاه اشاعره مربوط است، نظری که طی آن، اشاعره به رؤیت خداوند در قیامت اعتقاد دارند (صابری، ۱۳۹۱: ۲۴۶) وجود این اختلاف دیدگاه مؤید این نکته است که نگاه سعدی - با اینکه خود اشعری است - مانند یک اشعری معتقد نیست و گاهی اعتقاد آنان را درخور تشکیک می بیند و به دیدگاه شیعه - که بر ندیدن خداوند چه در دنیا و چه در آخرت تاکید دارد - نزدیک می شود اما در ابیات بعد آرزوی دیدار خداوند را دارد حافظ نیز همینطور، چنانکه در یک بیت دیدن خداوند را نفی می کند و در بیت بعدی امید دیدار او را دارد.

قطعاً نظر امام سجاد برگرفته از این آیه شریفه است که می فرماید: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» (اعراف ۷ / ۱۴۳).

بر مبنای این آیه خداوند به حضرت موسی (ع) می فرماید: «لن ترانی» یعنی هرگز مرا نخواهی دید. از آنجا که «لن» برای نفی ابد به کار می رود، بنابراین موسی (ع) هرگز خداوند را نخواهد دید، چه در دنیا و چه در آخرت، بر این مبنا ظاهراً هیچ انسانی خداوند را هیچگاه نخواهد دید «اکثریت فرق اهل سنت، غیر از معتزله به رؤیت الهی در قیامت اعتقاد دارند شیعه نیز همانند معتزله منکر رؤیت اند» (خرمشاهی، ۱۳۷۸: ۹۹۵). خدای سبحان جسم و جسمانی نیست و هیچ مکان، جهت و زمانی او را در خود نمی گنجاند و هیچ صورت و شکلی مانند و مشابه او یافت نمی شود. روشن است که إِبْصَار و دیدن به چنین کسی (به آن

معنایی که ما برای آن قائلیم) تعلق نمی‌گیرد و هیچ صورت ذهنی‌ای با او منطبق نمی‌گردد، نه در دنیا و نه در آخرت (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸ / ۳۰۵).

۲ - «و جعل لكل روح منهم قوتا معلوما مقسوما من رزقه. لا ينقص من زاده ناقص و لا يزید من نقص منهم زائد.» (خداوند برای هر یک از آنان [آفریدگان] روزی معلوم و به اندازه قرار داده است، آنگونه که هیچ کس نتواند از آن کس که خدا فراوان به او داده، چیزی بکاهد و به آن کس که اندک به او بخشیده چیزی بیفزاید) (صحیفه، ۱۳۹۰: ۳۰).

«الحمد لله رضی بحکم الله، شهدت أن الله قسم معایش عباده بالعدل» (ستایش برای خداست که به آنچه فرمان می‌دهد خشنودم و گواهی می‌دهم که خدا روزی بندگان را به عدالت قسمت نموده) (همان، ۲۰۷).

هر آن نصیبه که پیش از وجود ننهادهست هر آنکه در طلبش سعی می‌کند بادهست
اگر به پای بیپویی و گر به سر بروی مقسمت ندهد روزی که ننهادهست
(سعدی، ۱۳۸۶: ۷۰۷)

بشنو این نکته که خود را زغم آزاده کنی خون خوری گرطلب روزی ننهاده کنی
(حافظ، ۱۳۷۰: ۲۵۱)

ما آبروی فقر و قناعت نمی‌بریم با پادشه بگوی که روزی مقدر است (همان، ۸۴)
و این مثل سایر که می‌گوید: «بالجد لا بالكدة» (قابوس بن وشمگیر، ۱۳۹۰: ۲۶).

در این مورد نیز مانند موارد پیشین باید گفت که در دیدگاه سعدی و حافظ، هم اعتقادات کلام اشعری دیده می‌شود و هم نظرگاه شخصی، اما نکته اصلی که در باب گفتار امام می‌توان گفت این است که جمله ایشان، مستقیماً برگرفته از کلام خداوند است که می‌فرماید: «لَهُ، مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَقْدِرُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (شورا، ۴۲: ۱۲) و صرفاً یک اعتقاد کلامی مناقشه‌آمیز نیست، چرا که هنوز دیدگاهها و نظرات اشاعره و در کل، اختلافات کلامی به صورت رسمی علنی نشده بود. درحقیقت بسیار پیش از ظهور عقاید جهم بن صفوان (۱۲۸ ه. ق) مطرح شده است، زیرا او تقریباً نخستین کسی بود که اعتقاد به جبر را پیش کشید و اشاعره اعتقادات او را تکمیل کردند: «او دو نظریه را مطرح ساخت یکی نظریه جبر که در مقابل دیدگاههای قدریه بود و دیگری تاویل

عقلی متون» (صابری، ۱۳۹۱: ۶۶) همچنین معتقد بود که: «انسان در افعال خود فاعل حقیقی آنها نیست و فاعل حقیقی خداوند است» (همان، ۷۲).

۳ - «و الحمد لله علی ما عرفنا من نفسه و الهمنا من شکره» (ستایش برای خداست که خود را به ما شناسانید و شیوه سپاسگزاری از خود را به ما آموخت) (صحیفه ۱۳۹۰: ۳۳۰).
این دعا هم بخشش و تعلیم توست گر نه در گلخن، گلستان از چه رُست؟
(مولوی، ۱۳۶۶: ۲ / ۳۸۲)

هم ز اول تو دهی میل دعا تو دهی آخر دعاها را جزا (همان: ۴ / ۴۸۶).
بی گمان این گونه موارد مشابه را که شعری چون مولوی با فاصله زمانی زیادی از سرچشمه‌هایی مانند صحیفه می‌نگارند، نمی‌توان به برداشتی عینی منتسب دانست، اما چنین تشابهاتی را نیز باید از نوع توارد به حساب آوریم و یا همچون مواردی بینگاریم که به هر حال پس از امام سجاد (ع) به نسل‌های پس از خود با واسطه‌هایی چون شاعران یا عارفان، به شاعرانی از این دست رسیده است.

۴ - «و لم یعاجلنا بنقمته، بل تأننا برحمته تکرماً و انتظر مراجعتنا برأفته حلماً» (خداوند در انتقام از ما شتاب نورزید بلکه از سر بزرگواری با رحمت خود با ما مدارا کرد و با مهربانی و بردباری بازگشت ما را به انتظار نشست) (صحیفه، ۱۳۹۰: ۳۵).
«یا مبدل السیئات بأضعافها من الحسنات انک ذوالفضل العظیم» (ای که گناهان را تا چندین برابر به خوبی‌ها دگرگون سازی، همانا تو دارای بخشش بزرگ هستی) (همان، ۴۱)
«سبحانک لا یأس منک و قد فتحت لی باب التوبه الیک» (ای خداوند پاک از تو ناامید نخواهم شد زیرا در بازگشت به سوی خود را برایم گشوده ای) (همان، ۸۱).

هاتفی از گوشه میخانه دوش گفت ببخشند گنه می‌بنوش
لطف الهی بکند کار خویش مژده رحمت برساند سروش
لطف خدا بیشتر از جرم ماست نکته سربسته چه دانی خموش (حافظ، ۱۳۷۰: ۱۶۹).
نگاه امام به لطف خدا، نگاهی از منظر بنده‌ای پرهیزکار و مومن است که به الطاف خداوند از سر بزرگی او می‌نگرد، نگاهی عارفانه و عاشقانه، اما اهل کلام با فاصله‌ای نه چندان دور از زمان رحلت امام، در قالب عقاید مرجئه همین موضوع لطیف عاشقانه را به بحثی عقلی و استدلالی و البته کلامی، بدین گونه بیان کردند که: «گناهکار را نه کافر بلکه

مسلمانی می‌دانستند که مرتکب خطا شده ... و می‌گفتند هر چند وعده خداوند به پاداش اخروی گریز ناپذیر است، به تحقق پیوستن وعید یا هشدار او نسبت به کیفرها لازم و حتمی نیست» (صابری، ۱۳۹۱: ۱۰۳). اینگونه نگاه‌های کلامی به افعال خداوند پیش از آنکه مربوط به افعال او باشد، برداشت‌های شخصی و یا تاویلات گونه‌گون بود که با فروتنی و تواضع یک بنده در برابر پروردگار خویش چندان توافق نداشت، در حالی که نگاه امام سجاد(ع) و همچنین عرفا، سرشار از افتادگی و فروتنی بنده در برابر او بود، چنانکه در عرفان از آن به عنایت، لطف و رحمت تعبیر می‌کنند. پیر هرات می‌گوید: «کار را عنایت دارد که راهبرست، نه طاعت که زیور است» (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۶۷: ۵) همچنین است این کلام از ابوسعید ابی‌الخیر: «ایزد تعالی ... تقصیر در حق خود عفو کند و درگذارد و در حقوق خلق روا ندارد، برای آنکه رحمت صفت حق است و عجز و ضعف صفت خلق» (محمدبن منور، ۱۳۸۶، ۱۸۹).

لیک من آن ننگرم رحمت کنم رحمتم پرست بر رحمت تنم
ننگرم عهد بدت بدهم عطا از کرم این دم چو می‌خوانی مرا

(مولوی، ۱۳۶۶: ۳ / ۱۸۰).

در حقیقت عرفا همچون امام سجاد(ع) در بخشش گناهان، بیشتر بر رجا امید دارند تا بر خوف

کمر کوه کم است از کمر مور اینجا نا امید از در رحمت مشوای باده پرست

(حافظ، ۱۳۷۰: ۹۵)

۵ - اللهم أغننا عن هبة الوهابين بهيتك و اكفنا وحشة القاطعين بصلتك حتى لا نرغب الي احد مع بذلك و لانتوحش من احد مع فضلك (خدایا ما را به لطف بخشش خود از بخشش بخشندگان بی نیاز گردان و با پیوند خویش ما را از هراس پیوند بریدن دیگران، دور ساز تا با وجود بخشش تو در هیچ کس طمع نکنیم و با وجود احسان تو از تنگ چشمی ایشان به هراس نیاییم). (صحیفه، ۱۳۹۰: ۵۵)

«فکم قد رأیتُ یا الهی من أناسٍ طلبوا العزَّ بغيرک فذلوا و راموا الشروة من سواک فافتقروا» (ای معبود من چه بسیار دیده‌ام مردمی را که از غیر تو عزت طلبیده‌اند و ذلت نصیبشان شده و توانگری را نزد دیگران جسته‌اند و به تنگ دستی رسیده‌اند) (همان، ۱۷۳).

چون آهوان، گیا چرم از صحنه‌های دشت اندی که نگذرم به در دهکیای نان...
نانی که از کسان طلبی بر خدا نویس کاخر خدای جان نبود کدخدای نان؟
(خاقانی، ۱۳۵۷: ۳۱۵)

چرا پیش خسرو به خواهش روی چو یک سو نهادی طمع؛ خسروی
(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۴۶)

هم رقعۀ دوختن به و الزام کنج صبر کز بهر جامه رقعۀ بر خواجگان نبشت
حقا که با عقوبت دوزخ برابر است رفتن به پایمردی همسایه در بهشت
(سعدی، ۱۳۷۴: ۱۱۰)

بر در ارباب بی‌مروت دنیا چند نشینی که خواجه کی به درآید
(حافظ، ۱۳۷۰: ۱۵۱)

چو حافظ در قناعت کوش و از دنی دون بگذر

که یک جو منت دونان دوصد من زر نمی ارزد (همان، ۱۲۳)
در این نیایش بسیار لطیف عارفانه نه تنها بر بخشش بی منت خداوند، بلکه بر آزادگی و رهایی از آزمندی انسان نیز تاکید شده است. ضمن اینکه توکل را هم لازمهٔ بندگی می‌داند چنانکه قرآن فرمود: «قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ» (زمر، ۳۹ / ۳۸) و یا: «وَيَرْزُقُهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ» (طلاق، ۶۵ / ۳) یا: «حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ» (آل عمران، ۳ / ۱۷۳) جالب اینکه فرقه‌ای به نام هشامیه دنباله رو هشام بن عمرو فوطی (۲۲۶ ق) به وجود آمد که همین آیات را - با وجود صراحت قرآن - به گونه‌ای دیگر تعبیر می‌کرد و می‌گفت که نباید خداوند را به نام وکیل خواند، چرا که لازمهٔ وکیل آن است که موکل بر سر او باشد، بنابر این باید نعم المتوکل گفته شود (بغدادی، ۱۳۵۸: ۱۱۰) البته بغدادی خود تشکیک هشام را جواب داده و می‌گوید: «وکیل در لغت به معنای کافی است، زیرا موکل خود را در آنچه را که به وی وکالت داده کفایت می‌کند» (همان، ۱۱۱)
اینگونه برداشتهای سخیف از کلام خدا جای هیچ بحثی را نمی‌گذارد و نشان می‌دهد که گفتار عابدانهٔ امام سجاد تا چه اندازه با چنین برداشتهایی فاصله دارد. از سویی می‌توان گفت، گفتار شعرا - چنانکه گفته آمد - همسو با بیان امام سجاد است و لااقل در این فقره اسیر مباحث کلامی نشده‌اند.

۶- «الهم إني أتوبُ إليك في مقامی هذا من كبائر ذنوبی و صغائرهما و بواطنِ سیئاتی و ظواهرهما و سوائفِ زلاتی و حوادثها ...» (خدایا اینک در پیشگاه تو ایستاده‌ام، از گناهان بزرگ و کوچک و بدی‌های پنهان و آشکار و لغزش‌های گذشته و اکنون، خود به سوی تو باز می‌گردم) (صحیفه، ۱۳۹۰: ۱۸۵).

«انت الذی فتحتَ لعبادک باباً الی عفوک و سمیتَهُ التوبَةَ و جعلتَ علی ذالکَ البابِ دلیلاً مِن وحیکَ لئلا یضلُّوا عنه، فقلتَ تبارکَ اسمُکَ: فتوبوا اللهَ توبَةً نصوحاً عسی ربکم أن یکفرَ عنکم سیئاتکم» (تویی که برای بندگان خودت دری به سوی آمرزش گشوده‌ای و آن را توبه نامیده‌ای و برای رسیدن به این در از وحی خویش راهنمایی قرار داده‌ای تا آن را گم نکنند؛ آنکه نامت بلند و جاوید است خود فرموده‌ای: خالصانه به سوی خدا بازگردید باشد که پروردگارتان گناهان شما را بیامرزد) (همان، ۲۵۵).

در ازلمان گفته‌ای لاتقنطوا من رحمتی دیگران را گفته‌ای منهم اذاهم یقنطون (سنایی، ۱۳۸۹: ۲۸۰).
نا امیدم مکن از سابقۀ لطف ازل تو پس پرده چه‌دانی که که خوب است و که زشت (حافظ، ۱۳۷۰: ۹۹)

از نامۀ سیاه نترسم که روز حشر با فیض لطف او صد از نامه طی کنم (حافظ، ۱۳۷۰: ۱۹۶)

رحمت بی حد روانه هر زمان خفته‌اید از درک آن ای مردمان (مولوی، ۱۳۶۶: ۴ / ۳۳۰۴)

انبیا گفتند نومیدی بد است فضل و رحمت‌های باری بی‌حد است (همان، ۲۹۲۲/۳)
کلام شعرا که باز منطبق با فرمایش امام چهارم (ع) است، برگرفته از نگاهی زیبا نگر است که بر جمال خدا، بیش از جلالش می‌نگرد و در این برداشت شاید به این آیه از قرآن نظر دارد که می‌فرماید: «لا تقنطوا من رحمت الله إن الله یغفر الذنوبَ جمیعاً» (هو الغفور الرحیم) (زمر ۳۵ / ۵۳). همین نگاه را حال چنین دیدگاهی شریف و ظریف اگر با نظرات خوارج در بارۀ کسی که گناهی بزرگ انجام می‌دهد، مقایسه شود؛ تفاوت تفکرات متکلمان افراطی با امام سجاده، عرفا و شعرا بیش از پیش آشکار می‌شود، آنان معتقد بودند که: «مرتکب کبیره، کافر و مرتد است، توبۀ وی پذیرفته نمی‌شود و کشتن او نیز واجب

است از این دیدگاه با عنوان استعراض یاد شده ...» (صابری ۱۳۹۱: ۳۴۱). این نظریه آنقدر خشک و تندروانه است که گویی واضعان آن در مقام خدایی نشسته‌اند و بر مردم حکم می‌رانند.

۷ - «فتعالیت عن الاشباه و الاضداد و تکبرت عن الامثال و الانداد، فسبحانک لا اله الا أنت» (خدایا تو برتر از آنی که همتا و هم توانی داشته باشی و بزرگتر از آنی که تو را مثل و مانندی باشد، پاک و منزهی و جز تو معبودی نیست) (صحیفه، ۱۳۹۰: ۱۷۵).

به چه مانند کنم در همه آفاق تو را کانچه در وهم من آید تو از آن خوبتری
(سعدی، ۱۳۸۶: ۶۱۴)

هست او محسوس اندر مکمنی لیک محسوس حس این خانه، نی
(مولوی، ۱۳۶۶: ۶ / ۳۹۸).

فارق از شوق و ذوق و نیک و بد است برتر از وهم و فکرت و خرد است
کس نداند که چیست الا او صفتش لا اله الا هو (سنایی، ۱۳۶۰: ۱۲۴)
بی گمان این گفتار شعرا در توصیف محسوس نبودن باری تعالی، هرچند که ریشه در آیات و احادیث بشمار ما دارد اما در عین حال برگرفته از اعتقادی قلبی و نگاهی عارفانه و عاشقانه است. دیدگاهی نشأت گرفته از سودای دل و برخاسته از اعماق وجود، بیان این صفت از جانب امام سجاد نیز که پیشتر از بیان شاعران مجال ظهور یافته است، به اشاراتی معروف و مشهور از قرآن کریم ناظر است که می‌فرماید: «لیس کمثله شیء وهو السميع البصیر» (شوری، ۴۲: ۱۱) و همچنین تمام صفات بی مانند خداوند که در آیه الكرسي مجال ظهور یافته است، تاکید بر همین نکته است. دعای تنیده زدل و بافته از جانِ امام سجاد، بی‌آنکه ردپایی از اعتقادات متکلمان پس از خود را داشته باشد، نشان از پارسایی و زهد بی‌مانند ایشان دارد که رها از هر پیش داوری، تسلیم خداوندی شده است که با همه وجود به بی‌مانندی او اعتقاد دارد در حالیکه برخی از فرق و نحله‌های ظاهربین پس از ایشان، مانند مشبیه یا مجسمه، به بیان نظراتی می‌پرداختند که مایه شگفتی و اعجاب بود کسانی مانند مقاتل بن سلمان (۱۵۰ ق)، ابراهیم بن ابی یحیی اسلمی (۱۸۴ ق) و دیگران که معتقد بودند: «معبودشان دارای صورتی مشتمل بر اعضا و اجزایی است و اموری چون نزول و صعود یا استقرار و انتقال بر او رواست، آنان حتی لمس کردن خدا و دست دادن با او را

روا می‌دانستند و معتقد بودند ... حتی از دیدگاه برخی از مشبهه رؤیت خداوند و زیارت او در این دنیا نیز ممکن است.» (صابری، ۱۳۹۰: ۸۹). ابن کرام که پیشوای کرامیه بود «در کتاب خویش آورده که خدای تعالی مماس یعنی چسبیده به تخت خویش است و عرش جایگاه اوست» (بغدادی، ۱۳۵۸: ۱۵۷) باز بغدادی در باره گروهی که آنان را مغیره می‌خواند، می‌گوید که ایشان پیرو مغیره بن سعید عجلی بودند و او اعتقاد داشت که: «پروردگار وی مردی است از نور و او را اندامها و دلی است که سرچشمه دانش است و اندامهای او به صورت حروف هجا هستند» (همان، ۱۷۵) این مایه از سطحی نگری و تنزل جایگاه خداوندی در نظر این جماعت با آن همه اظهار بندگی و بزرگداشت خداوند از جانب امام سجاد و اهل عرفان قابل مقایسه نیست.

۸ - «اللهم لك الحمد بديع السماوات والارض... و لا يعزبُ عنه علمُ شيءٍ محيطٌ و هو على كل شيءٍ رقيبٌ» (خدایا ستایش برای توست ای آفریننده آسمان ها و زمین و علم هیچ موجودی از دسترس تو به دور نباشد بر همه چیز احاطه داری و همه را نگاهبانی) (صحیفه، ۱۳۹۰: ۲۷۶).

«وانت الله لا اله الا انت، الرحمان الرحيم العلي المتعال، العلیم الحکیم، ... السميع البصير، القديم الخیر» (همان، ۲۷۶).

همه از صنع تو مکان و مکین	همه در امر تو زمان و زمین
آتش و آب و باد و خاک سکون	همه در امر قدرتت بی چون
عرش تا فرش جزو مبدع توست	عقل با روح پیک مسرع توست
همه از صنع اوست کون و فساد	خلق را جمله مبدأ است و معاد

(سنایی، ۱۳۵۹: ۶۱).

چون مراد و حکم یزدان غفور	بود در قدمت تجلی و ظهور
که گه آن بی صورت از کتم عدم	(مولوی، ۱۳۶۶: ۶ / ۳۹۵).
تا مدد گیرد از او هر صورتی	مر صور را رو نماید از کرم
	از کمال و از جمال و قدرتی

(مولوی، ۱۳۶۶: ۶ / ۴۸۶).

این اشعار زیبا و پرشور که از زبان سنایی و مولوی مجال بیان یافته است در حقیقت صورتی دیگر از کلام و گفتار بی مانند و بسیار ادبی امام سجاد (ع) است که در نهایت فصاحت و بلاغت و شیوایی، از دل پاک و خالص ایشان در قالب دعا و نیایش جاری شده است، این همه خضوع و خشوع و فروتنی در برابر پروردگاری قادر و متعال، حکایت از اعتقادی دارد که نظیری از آن جز در قرآن و نهج البلاغه نمی توان یافت، چرا که این اتصال تنها ریشه در دل دارد نه عقل، از همین روی افکاری چون افکار ظاهر بینان متکلم را مجال ورود به چنین دلی نیست. تمام صفاتی را که در اینجا امام از یزدان پاک برمی شمارد، گاه آنچنان در اندیشه های اهل کلام متجلی می شود که آدمی در صحت عقل ایشان به تردید می افتد آنگونه که بعد از امام چهارم و در زمان امام صادق (ع) شخصی به اسم محمد بن نعمان که شیطان الطاق لقب داشت در باره خداوند گفت: «خداوند آنگاه دانای به اشیاء است که آنها را اراده و تقدیر کرده باشد و خداوند پیش از تقدیر اشیاء چیزی در باره آنها نمی داند» (بغدادی، ۱۳۵۸: ۴۰) چنین رأیی و چنین حکمی نه تنها با عقل و حتی حکم دل سازگاری ندارد بلکه با نصوص قرآن کریم که بارها و بارها بر علیم بودن و حکیم بودن خداوند تکیه می کند، سازگار نیست و در مقایسه با کلام امام و همچنین گفتار شاعران؛ به تعبیر حافظ؛ حکایت (زرباف و بوریاف باف است). نه ریشه عقلی دارد و نه بنیادی نقلی، برابری سحر ساحران است با معجزه موسی:

سحر با معجزه پهلوی نزند دل خوش دار سامری کیست که دست از ید بیضا ببرد

(حافظ، ۱۳۷۰: ۱۱۵).

اما درستی کلام امام به دور از دغدغه های اهل کلام مصداق دیگری از این بیت حافظ است که می فرماید:

نیست در دایره یک نقطه خلاف کم و بیش که من این مساله بی چون و چرا می بینم
(همان، ۱۹۸).

نتیجه گیری

می توان گفت صحیفه سجادیه که کتابی ممتع و بی مانند از ذخایر انسانی و اسلامی است، با اینکه شامل گفتگوهای امام سجاد با خداوند کریم است، در عین حال بسیاری از ویژگی های ادبی - عرفانی را نیز در خود دارد. ردپای این ویژگی ها را در کلام شعرا و

_____ تطبیق مضامین عرفانی صحیفه سجادیه با شعر پارسی (۱۹۹-۱۷۸) ۱۹۵

عرفای بعد از ایشان نیز می‌توان به وضوح دید، نه به این معنا که آنها وامدار کلام ایشانند بلکه به این معنا که در اصولی متشکل از اعتقادات عارفانه و عاشقانه با ایشان همسو هستند، راهی که متکلمان سطحی نگر و ظاهربین بر آن نرفته‌اند و با تطبیق گفتارهای پاک و بی‌شائبه امام سجاد (ع) با آنان نتیجه‌ای که حاصل می‌شود پاکی عقیدت و خلوص نیتی است که کلام اهل کلام دیده نمی‌شود اما همین صفا و وفا در گفته‌های شاعران و عرفا بارها و بارها تکرار و متجلی شده است و با اینکه برخی از آنان در فروعات دنباله رو ذاهب کلامی هستند، در اصول تفکرات خویش از آنان بهره نگرفته‌اند؛ و همچون امام سجاد نگاهی عارفانه و عاشقانه و همراه با فروتنی و خشوع به خداوند و اعمال او دارند.

کتاب نامه

قرآن کریم.

- صحیفه سجاده. ۱۳۹۱. ترجمه محمد مهدی رضایی. قم: انتشارات معارف. چاپ اول.
- اسدی توسی. علی بن احمد. ۲۵۳۶. لغت فرس. تصحیح محمد دبیر سیاقی. تهران: انتشارات طهوری. چاپ دوم.
- انصاری، خواجه عبدالله. ۱۳۶۷. سخنان پیر هرات. تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی. چاپ پنجم.
- بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر. ۱۳۵۸. الفرق بین الفرق. ترجمه محمدجواد مشکور. تهران: انتشارات اشراقی. چاپ سوم.
- بیهقی نیشابوری، قطب الدین. دیوان امام علی. ۱۳۸۱. ترجمه ابوالقاسم امامی. تهران: انتشارات اسوه. چاپ چهارم.
- حافظ، شمس الدین محمد. ۱۳۷۰. دیوان. تصحیح غنی - قزوینی. تهران: انتشارات نگاه. چاپ. پنجم.
- خاقانی، افضل الدین. ۱۳۵۷. دیوان. تصحیح ضیاء الدین سجادی. تهران: انتشارات زوار. چاپ دوم.
- خرمشاهی. بهاء الدین. ۱۳۷۸. حافظ نامه. تهران: انتشارات علمی فرهنگی. چاپ هشتم.
- خلف تبریزی، محمد حسین. ۱۳۷۶. برهان قاطع. تهران: انتشارات امیر کبیر. چاپ اول.
- دهخدا، علی اکبر. ۱۳۴۹. لغت نامه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- دوستخواه، جلیل. ۱۳۷۵. اوستا. تهران: انتشارات مروارید. چاپ سوم.
- نوشین. عبدالحسین. بی تا. واژه نامک. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران. چاپ اول.
- سعدی، مصلح الدین. ۱۳۸۶. کلیات. تصحیح محمدعلی فروغی. تهران: انتشارات امیرکبیر. چاپ چهاردهم.
- سعدی، مصلح الدین. ۱۳۷۴. گلستان. تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: انتشارات خوارزمی. چاپ چهارم
- ۱۳۶۹. بوستان. تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: انتشارات خوارزمی. چاپ چهارم.

_____ تطبیق مضامین عرفانی صحیفه سجادیه با شعر پارسی (۱۹۹-۱۷۸) ۱۹۷

- سنایی، ابوالمجد. ۱۳۸۹. دیوان. تصحیح مظاهر مصفا. تهران: انتشارات زوار. چاپ اول.
- ۱۳۶۰. مثنوی‌های حکیم سنایی. تصحیح محمدتقی مدرس رضوی. تهران: انتشارات بابک. چاپ دوم.
- ۱۳۵۹. حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه. تصحیح محمدتقی مدرس رضوی. تهران: انتشارات دانشگاه. چاپ اول.
- شیخ حر عاملی. ۱۳۶۴. کتاب جهاد النفس. مترجم شیخ علی صحت. تهران: انتشارات ناس. چاپ اول
- صابری، حسین. ۱۳۹۱. تاریخ فرق اسلامی. تهران: انتشارات سمت. چاپ هشتم.
- طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۷۴. المیزان فی تفسیر القرآن. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین. چاپ دوم.
- عراقی. فخرالدین. بی‌تا. کلیات. تصحیح سعید نفیسی. تهران: انتشارات سنایی.
- فروزانفر، بدیع الزمان. ۱۳۶۱. احادیث مثنوی. تهران: انتشارات امیرکبیر. چاپ سوم.
- قابوس بن وشمگیر، کیکاووس. ۱۳۹۰. قابوس نامه. تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی. چاپ هفدهم.
- قشیریه. ۱۳۷۴. ترجمه رساله قشیریه. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات علمی فرهنگی. چاپ چهارم.
- مسعود سعد سلمان. ۱۳۶۲. دیوان. تصحیح رشید یاسمی. تهران: انتشارات امیرکبیر. چاپ دوم.
- منور، محمد. ۱۳۸۵. اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید. تصحیح محمد شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات آگاه. چاپ هفتم.
- مولوی، جلال الدین. ۱۳۶۶. مثنوی معنوی. رینولد نیکلسن. تهران: انتشارات مولی. چاپ پنجم.
- هجویری، ابوالحسن علی. ۱۳۸۹. کشف المحجوب. تصحیح محمود عابدی. تهران: انتشارات سروش. چاپ پنجم.
- هندوشاه نخجوانی، محمد. ۲۵۳۵. صحاح الفرس. تصحیح عبدالعلی طاعتی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب. چاپ دوم.

References

Holy Qur'an

Ali ibn Hussain Zayn al-Abdin. AL-SAHIFAH AL-SAJJADIYYAH. Translated by Mohammed Mahdi Reza'i. Qom: Ma'aref Publications, 2012.

Asadi Toussi, Ali ibn Mohammad. Loqat-e Faras. 2nd ed. Edited by Mohammad Dabir Siyaqi. Tehran: Tahouri Publications.

Ansari, Khawaja Abdullah. Sokhanan-e Pir-e Harat. 5th ed. Tehran: Sherkat-e Sahami-ye ketab-haye jibi Publications, 1988.

Al-Baghdadi, Abu Mansur Abdul-Qahir. Al-Farq bayan al-Firaq. 3rd ed. Translated by Mohammad Javad Mashkour. Tehran: Eshraqi Publications, 1979.

Beyhaqi Neyshabouri, Qotb al-din. Diwan-e Imam Ali. 4th ed. Translated by Abou ul-Qasem Imami. Osveh Publications, 2002.

Hafez, Shams al-din Mohammad. Diwan. 5th ed. Edited by Qani – Qazvini. Tehran: Negah Publications, 1991.

Khaqani Afdal al-din. Diwan. 2nd ed. Edited by Ziya al-din Sajadi. Tehran: Zavar Publications, 1978.

Khoramshahi, Baha al-din. Hafez-Nama. 8th ed. Tehran: Elmi-Farhangi Publications, 1999.

Khalaf Tabrizi, Mohammad Hussain. Borhan-e Qate. Tehran: Amirkabir Publications, 1997.

Dehkhoda, Ali Akbar. Dictionary. Tehran: Tehran University Publications, 1970.

Doustkhah, Jalil. Avesta. 3rd ed. Tehran: Morvarid Publications, 1996.

Noushin, Abdul Hussein. Bi ta. Vazheye Namak. Tehran: Bonyad-e Farhang-e Iran Publications.

Sa'di, Muslih al-din. Golestan. 4th ed. Edited by Qolam Hussein Yusefi. Tehran: Kharazmi Publications.

Sa'di, Muslih al-din. Boustan. 4th ed. Edited by Qolam Hussein Yusefi. Tehran: Kharazmi Publications, 1990.

Sanai, Abu al-Majd. Diwan. 4th ed. Edited by Mazaher-e Mosafa. Tehran: Zavar Publications, 2010.

Sanai, Abu al-Majd. The Masnavi of Hakim Sanai. 2nd ed. Edited by Mohammad Taqi Modares-e Razavi. Tehran: Babak Publications, 1981.

Sanai, Abu al-Majd. *Hadiqat al-Haqiqa wa Shari 'at al-Tariqa*. Edited by Mohammad Taqi Modares-e Razavi. Tehran: Tehran University Publications, 1980.

Sheikh, Horr Ameli. *Jahad al-Nafs*. Translated by Sheikh Ali Sehat. Tehran: Nas Publications, 1985.

Saberi, Hussein. *Tarikh-e Feraq-e Eslami*. 8th ed. Tehran: Samt Publications, 2012.

Tabatabai, Seyyed Mohammad Hussein. *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. 2nd ed. Translated by Seyyed Mohammad Baqer-e Mousavi-e Hamadani. Qom: Jam'ie Modaresin Islamic Publications, 1995.

Iraqi, Fakhr al-din. *Bi ta. Koliat*. Edited by Saied Nafisi. Tehran: Sanai Publications.

Forouzanfar, Badiozzaman. *Ahadis-e Masnavi*. 3rd ed. Tehran: Amirkabir Publications, 1982.

Qabus ibn Wushmagir, Keykavous. *Qabus-Nama*. 17th ed. Edited by Qolam Hussein Yusefi. Tehran: Elmi-Farhangi Publications, 2011.

Qosheirieh, Translation of Qosheirieh Thesis. 4th ed. Edited by Badiozzaman Forouzanfar. Tehran: Elmi-Farhangi Publications, 1995.

Masood Sa'd Salman. *Diwan*. 2nd ed. Edited by Rashid Yasmi. Tehran: Amirkabir Publications, 1983.

Monavar, Mohammad. *Asrar al-Tawhid fi Maqamat-e Sheikh Abu Saied*. 7th ed. Edited by Shafiei Kadkani. Tehran: Agah Publications, 2006.

Molavi, Jalal al-din. *Masnavi-ye Ma'navi*. 5th ed. Reynold A. Nicholson. Tehran: Molavi Publications, 1987.

Hajviri, Abu al-Hassan Ali. *Kashf ul-Mahjoob*. 5th ed. Edited by Mahmood Abedi. Tehran: Soroush Publications, 2010.

Hendoshah Nakhjavani, Mohammad. *Sahah al-Faraj*. 2nd ed. Edited by Abdul Ali Ta'ati. Tehran: Bongah-e Tarjome wa Nashr-e Kitab Publications.