

An Analysis of Bilingual Wisdom-Based Cryptonyms in the Poetry of Ibn Husam (with an Emphasis on Prophetic and 'Alid Panegyrics)

Ahmad Lamei Giv¹

Received: 07/07/2025

Accepted: 30/09/2025

Introduction

Symbolic expressions serve as reflections of a poet's emotions and spiritual states, providing an effective medium for conveying inner thoughts and articulating the subtleties and aesthetic nuances of language. Ibn Husam, a distinguished poet of religious literature, especially in the genres of panegyric and praise poetry, frequently employs symbolism and metaphor. Beyond his poetic mastery, he is recognized as a mystic, jurist and intellectual whose profound devotion to authentic belief is manifested in his unwavering commitment to the guardianship of the Prophet's Household (Ahl al-Bayt) and his deep reverence for the Prophet of Islam (PBUH). With heartfelt sincerity and a melodious poetic voice, he composed verses celebrating their exalted virtues and qualities. His bilingual compositions (mulamma'āt) especially illuminate the moral attributes and human perfections of the Prophet (PBUH) and Imam Ali (AS). Engagement with the ancient literary heritage of Khorasan offers valuable insight into the emergence of new ideas, intellectual innovations and the broader scientific and cultural milieu of the past. In this context, the present study seeks to address two central questions:

- ✓ Upon what sources and principles are the wisdom-oriented themes in Ibn Husam's prophetic panegyrics and praises of Imam Ali based?
- ✓ To what extent are the selected symbolic words and their interrelated network of meanings aligned with religious thought, including the Qur'an and Hadith?

Although some studies have examined the life, intellectual orientations and poetic works of Ibn Husam, no research has answered the above-mentioned research questions. The present study aims to identify the sapiential concepts embedded in his mystical symbolic vocabulary and, by highlighting a number of these symbolic expressions, to analyze the underlying intent and function they serve. Both

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Birjand, Birjand, Iran.
Email: Ahmad.lamei2@birjand.ac.ir



COPYRIGHTS

2023 by the authors. Published by the General Office of Islamic Culture and Direction southern Khorasan. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

dimensions of symbolic expression, its semantic foundation and its interpretive significance, are examined in this research.

Research Method

This study seeks to identify and analyze the most significant symbolic expressions associated with the wisdom-oriented themes found in Ibn Husam's bilingual verses composed in praise of the Prophet (PBUH) and Imam Ali (AS). To this end, relevant sources and documents pertaining to the subject were examined and the material was interpreted using descriptive and analytical methods. The analysis draws upon poetic evidence alongside Qur'anic verses and Hadith references in order to elucidate the conceptual foundations and intended functions of these symbolic expressions.

Findings

Ibn Husam is among the poets who incorporated Arabic verses into their predominantly Persian poetic corpus. Although the primary audience of his poetry is Persian-speaking, it is noteworthy that many poets, motivated by adherence to literary tradition, reverence for the Qur'anic language, and their own linguistic competence, have also composed poetry in Arabic. In Ibn Husam's *mulamma'āt*, we encounter verses that, while praising and extolling the Noble Prophet (PBUH) and the Commander of the Faithful, Ali (AS), simultaneously engage with a wide array of wisdom-oriented themes. These include attention to divine decree and destiny, asceticism and detachment from worldly desires, steadfast belief in God and religious sanctities, the manifestation of a humanistic spirit, and an inclination toward virtues such as justice-seeking, opposition to oppression, nobility of character, self-sacrifice and generosity. The symbolic codes embedded in his *mulamma'āt* can be organized into several interconnected symbolic networks: cosmic symbols, human symbols, journey symbols, light symbols, mystical symbols and animal and natural symbols.

Within the network of cosmic symbols, Ibn Husam illustrates various stages of divine manifestation, rendering mystical experience perceptible through imagistic expression. In the network of human symbols, he draws analogies between elements of the microcosm and the macrocosm. Themes such as love, the lover, the beloved, and passion, the passionate one and the object of passion constitute the most prominent branches of this symbolic system. Additional human-related symbols include elements such as tresses, majesty, beauty, attraction, desire, coquettishness, the eye, the face, etc.

In the network of journey-related symbols, the stages of self-purification are expressed through the motif of the path, meaning the spiritual way, and the concepts of "journey" (*sayr*) and "spiritual wayfaring" (*sulūk*) are likewise situated within this symbolic system.

In the network of light symbols, Ibn Husam employs expressions such as "light" and "darkness," which evoke dualistic thought and ancient Iranian beliefs grounded in the opposition of two cosmic forces, good and evil. Another major source for this symbolic system is the teachings and verses of the Noble Qur'an. In this network,

“light” signifies God, the supreme Light from which all other lights derive their illumination. The spiritual wayfarer is accompanied by various forms of divine radiance, such as the light of guidance and the light of divine favor. Ultimately, however, the Light of Lights is God Himself. Ibn Husam thus identifies light with God and understands the prophets as being accompanied by His divine light.

In the network of mystical symbols, love is portrayed as a divine gift bestowed by God upon many of His servants, while the inability of some to comprehend it is attributed to the impurity of the mirror of their souls. To traverse the path of love and gnosis, the spiritual wayfarer must become intoxicated with the wine of the Beloved. Ibn Husam places great emphasis on praising the true lovers of the path of truth, the Noble Prophet (PBUH) and Imam Alī (AS), and seeks the wine of love from their luminous being in order to attain awareness through encountering the Beloved.

In the network of animal and natural symbols, Ibn Husam draws upon the surrounding natural environment and creatures such as whales and dragons, which serve both as symbols of the self and as representations of the perfect human being, to convey his mystical and intellectual concepts. He also integrates the notion of the “veil”, traditionally part of the network of human symbols, with the domain of plant life and the tree-like aspect of human existence, thereby establishing a symbolic connection between them.

Conclusion

The poet emphasizes praiseworthy and moral qualities in his panegyrics and, from the perspective of wisdom and admonition, cautions his audience against behavioral faults such as attachment to worldly desires, pride, oppression, falsehood, and sin. The profound beliefs, scholarly insight, and pure thought evident throughout Ibn Husam’s panegyric odes portray him as an aware and pious orator. The thematic atmosphere of his bilingual poetry, rooted in belief in God, religious principles, the expression of a humanistic spirit, inclination toward goodness and virtuous qualities, justice, nobility of character, self-sacrifice and generosity, employs symbolic language that not only reflects the poet’s deep devotion and firm belief in the People of the House but also enhances the credibility, influence and enduring reputation of his work within the realm of religious literature.

Keywords: Symbolic Words, Ibn Husam, Bilingual Poetry, Virtues, Wisdom.

References

- Aghahosseini, H., & Moeinifard, Z. (2010). Intertextuality of the sea imagery in Shams' ghazals. *Research on Mystical Literature*, 4(15), 1–28. [In Persian]
- Ali ibn Abi Talib. (2013). *Nahj al-Balagha* (M. Dashti, Trans.). Qom: Neshta. [In Arabic]
- Ali, M. U. (1983). *On the literature of pre-Islamic times* (2nd ed.). Beirut: Dar al-Awza'i. [In Arabic]
- Ayati, M. H. (1992). *Baharestan*. Mashhad: Ferdowsi University of Mashhad. [In Persian]
- Dehkhoda, A. A. (2011). *Dictionary*. Tehran: Parmis. [In Persian]
- Ershad Sarabi, A. (1999). The psychology of Ibn Husam Khusfi's poetry. *Khorasan Research*, 2(14), 70–90. [In Persian]
- Esmacili, M. (2020). An analysis of calamity, pain and suffering in Ibn Arabi's mysticism. *Qabasat: Scientific-Research Quarterly*, 25(96), 123–151. [In Persian]
- Foroughi Bastami, M. A. (1957). *Complete diwan of Foroughi Bastami* (H. Nakhei, Ed.). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Foroughi Bastami, M. A. (1983). *Complete works of Foroughi Bastami*. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Fotoohi Rudmajani, M. (2006). *Rhetoric of imagery*. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Goharin, S. S. (1997). *Explanation of Sufi terms* (2nd ed.). Tehran: Hamun. [In Persian]
- Gorgani, M. H. (1998). *Abda' al-Badi'* (H. Jafari, Ed.). Tabriz: Ahrar. [In Arabic]
- Hall, J. (2011). *Illustrated dictionary of symbols in Eastern and Western Art*. Tehran: Farhang Moaser. [In Persian]
- Ibn Husam Khusfi, M. (1987). *Diwan* (A. Ahmadi Birjandi & M. T. Salak, Eds.). Mashhad: Ferdowsi University Press. [In Persian]
- Ibn Manzur, M. b. M. (1995). *The tongue of the Arabs* (Vol. 5). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Khavari, F., Jadidoleslami, H., & Roumiani, B. (2019). Application of mystical terms in Ibn Husam Khusfi's ghazals. *Islamic Mysticism Quarterly*, 15(60), 293–316. [In Persian]
- Lamei Giv, A. (2015). *A commentary on the life and the subtle dimensions of the thought of Ibn Husam Khusfi*. Birjand: Chahar-Darakht. [In Persian]
- Lamei Giv, A. (2024). Analysis of verbal and thematic structures in the panegyrics of Ibn Husam Khusfi. *Journal of Socio-Cultural Studies of Khorasan*, 18(2), 136–167. [In Persian]

- Mashhadi, M. (1991). *Explanation of the lives of poets without diwans*. Tehran: Panos. [In Persian]
- Nasif, E. (1995). *The most wonderful of what has been said in wisdom*. Beirut: Dar al-Jil. [In Arabic]
- Pourkhaleghi Chatrudi, M. (2002). *The tree in Shahnameh: Cultural and symbolic values of the tree in Ferdowsi's Shahnameh*. Mashhad: Peyman. [In Persian]
- Pournamdarian, T. (1996). *Codes and symbolic stories in Persian literature*. Tehran: Elmi va Farhangi Publishing. [In Persian]
- Qifti, J. D. A. (1968). *History of the wise* (B. Daraie, Trans.). Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Quran. (2005). *The Holy Quran* (M. M. Fouladvand, Trans.). Tehran: Dar al-Quran al-Karim. [In Persian]
- Qureshi, E. (2001). *Water and mountain in Indian and Iranian mythology*. Tehran: Hermes. [In Persian]
- Rashed Mohassel, M. R., Behnamfar, M., & Zamanipour, M. (2012). Manifestation of the mountain in ancient Iran and its reflections in Persian literature. *Iranian Studies Journal*, 11(21), 119–145. [In Persian]
- Rezaei Ardani, F., & Hatefi Majmoumard, Gr. (2017). Thematic analysis of the philosophical poetry of Nasir Khusraw and Abu al-Atahiya. *Comparative Literature Studies*, 11(44), 45–70. [In Persian]
- Safa, Z. (1987). *Treasure of Speech* (Vol. 2). Tehran: Qoqnus. [In Persian]
- Safa, Z. (1988). *History of literature in Iran and the Persian language area*. Tehran: Ferdows. [In Persian]
- Shadalouei, S. (2007). Fire in Islamic and Zoroastrian mysticism. *Journal of Religions and Mysticism*, 4(11), 209–238. [In Persian]
- Vaezi, M. A. (1999). Poetry and poetics in Ibn Husam's language. *Khorasan Research*, 2(14), 91–106. [In Persian]
- Zabihi, R., Nouraei, E., & Jolodari, Y. (2013). Influence of Khorasani and Iraqi styles on Ibn Husam Khusfi's qasida and ghazal. *Specialized Journal of Literary Stylistics*, 6(1), 205–224. [In Persian]
- Zarrinkoub, A. H. (1990). *In the realm of conscience*. Tehran: Elmi. [In Persian]

مقاله‌ی علمی - پژوهشی

واکاوی رموز و آیه‌های حکمی دوزبانه در اشعار ابن حسام (با تکیه بر مناقب نبوی و علوی)

احمد لامعی گیو^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۸

مشاهده‌ی مقاله‌ی منتشر شده: دوره‌ی ۲۰، شماره‌ی ۱

http://www.farhangekhorasan.ir/article_230885.html

چکیده

رموز و آیه‌ها بازتاب احساسات و حالات روحی شاعر هستند و در واقع عرصه‌ای مناسب برای تبلور مکنونات درونی و تبیین ظرایف و زیبایی‌های گویشی. اشعار ابن حُسام، شاعری آیینی و نامدار در ادبیات، به‌ویژه در مدح و منقبت، به رمز گرایش دارد. او، علاوه بر تبخّر در حوزه‌ی نظم، عارف، فقیه و اندیشمندی است که به‌واسطه‌ی پایبندی و التزام به اعتقادی راستین، همه‌ی ارادت و مهر خویش را به پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) در اشعارش به رشته‌ی نظم آورده و با نوایی شیوا به مدح فضایل و مناقب برجسته آنان پرداخته است. از جمله شاهکارهای ادبی ابن حُسام منظومه‌های دوزبانه‌ی (مُلَمَّعات) او در بیان ویژگی‌های اخلاقی و فضایل انسانی پیامبر (ص) و حضرت علی (ع) است. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با نگاهی به مضامین حکمی مُلَمَّعات سعی نموده تصاویر خیالی و حقیقی آن‌ها را بررسی کند، سپس نمونه‌هایی از اصطلاحات عرفانی را که به‌صورت رمز ذکر شده، در قالب مجموعه‌های رمزی، ریشه‌یابی کند. نتایج مبین این نکته است که شاعر بر صفات پسندیده و اخلاقی در مدح تأکید داشته و، از باب حکمت و وعظ، مخاطبانش

۱. دانشیار زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بیرجند، بیرجند، ایران

Ahmad.lamei2@birjand.ac.ir



COPYRIGHTS

2023 by the authors. Published by the General Office of Islamic Culture and Direction southern Khorasan. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

را از ناپسند‌های رفتاری همچون دل‌بستگی به دنیا، کبر، ظلم، دروغ و گناه باز داشته است. باورهای عمیق و اندیشه‌ی عالمانه و خالص ابن حسام در قصاید مدحیه‌ی او تصویر سخنوری آگاه و پارسا را به ذهن متبادر می‌سازد؛ زیرا فضای مضامین اشعار دو زبانه‌ی او مبتنی بر اعتقاد به خداوند، مقدمات مذهبی، تجلی روح انسان‌دوستی، گرایش به نیکی‌ها و سجایای حمیده، عدالت‌خواهی، مناعت طبع، ایثار و بخشندگی است که تمام این مضامین رموزاژه‌هایی هستند که علاوه بر اینکه مراتب اخلاص و اعتقاد راسخ شاعر به اهل بیت را به ما می‌نمایانند، بر اعتبار و تأثیر کلام و آوازه‌ی وی در عرصه‌ی ادبیات آیینی نیز می‌افزاید.

واژه‌های کلیدی: رموزاژه، ابن حسام، دوزبانه‌ها، مناقب، حکمت.

مقدمه

محمد بن حُسام‌الدین حَسَن، معروف به ابن حُسام، از شعرای برجسته و صاحب‌نام قرن نهم هجری است که به سال ۷۸۲ هـ/ ۱۳۸۰ م یا ۷۸۳ هـ/ ۱۳۸۱ م در قریه‌ای به نام خوسف، واقع در ۳۵ کیلومتری جنوب غربی بیرجند، دیده به جهان گشود. از دوران کودکی و تحصیلات او اطلاع چندانی در دست نیست؛ ولی آنچه مسلم است، وی از تربیت اخلاقی و دانشی پدر برخوردار بوده و خاندان وی همه اهل علم و فضیلت بوده‌اند و به پیشوایی شهرت داشته‌اند (آیتی، ۱۳۷۱: ۲۳۷؛ لامعی گیو، ۱۴۰۲: ۱۴۳).

اکثر تذکره‌نویسان و نویسندگان تراجم احوال از ابن حُسام و خاندان او به نیکی یاد کرده و وی را شاعری آراسته به صفات وزین اخلاقی و سجایای حمیده‌ی انسانی، چون زهد و تقوی و برکنار بودن از دربار صاحبان قدرت و اهل زر و زور، متصف دانسته و آورده‌اند: «با وجود شاعری، اهل قناعت و انقطاع بوده و از دهقنت نان حلال حاصل کردی و گاو بستی و صباح که به صحرا رفتی، تا شام اشعار خود را بر دسته‌ی بیل نوشتی، و بعضی او را ولیّ حقّ شمرده‌اند» (سمرقندی، ۱۳۶۶: ۲۳۰؛ شوشتری، ۱۳۵۴: ۶۷۶؛ لامعی گیو، ۱۳۹۴: ۳۵، ۳۷). چنانکه خود در برخی اشعارش به روح قناعت، مناعت طبع و انزواطلبی و دوری از مدح ارباب قدرت و مکنّت به‌وضوح اشاره می‌کند و چنین می‌گوید:

قناعت نمودم به کم توشه‌ای

همه سال و مه روی در گوشه‌ای

به یک قرص نان تا شب از بامگاه

قناعت کنم همچو خورشید و ماه

(ابن حُسام، ۱۳۶۶: ۱۵).

ابن حسام شاعری آیینی و مذهبی است و سراینده‌ای به غایت خوش‌گوی که در انواع شعر طبع‌آزمایی نموده است. بیشتر سروده‌های وی در حمد و ستایش حضرت سبحان و نعت پیامبر (ص) و مناقب حضرت علی (ع) و اهل بیت است (علیزاده بیرجندی، ۱۳۹۰: ۲۳)؛ گفتارش مبین اخلاص و مراتب اعتقاد و ارادت به این خاندان بوده و این عشق و دل‌بستگی از تن و جان ابیات دیوانش تراوش می‌کند و زمینه‌های این همه شگفتی و شوریدگی از تربیت مذهبی صحیح او در خانواده‌ای اهل اندیشه و معرفت سرچشمه می‌گیرد (ارشادسرابی، ۱۳۷۸: ۷۲).

بخش دیگر اشعارش به توصیف مظاهر طبیعت (چون افلاک، بهار، خزان، گل‌ها، ریاحین) و مدح برخی از بزرگان عصرش اختصاص دارد. یادگار ماندگار ابن حسام آثاری چون *خاوران‌نامه*، *نثراللالی*، *دلایل النبوه و نسب‌نامه و دیوان اشعار* است. مهم‌ترین اثر او *دیوان اشعار* مشتمل بر قصاید، غزلیات، ترکیب‌بندها، ترجیع‌بندها، مثنویات و قطعات می‌باشد. باید توجه داشت که ابن حسام، با همه‌ی تنوع شعری که دارد، دارای سبکی مستقل نبوده و بیشتر مقلد شعرای پیش از خود می‌باشد؛ بدین بیان که در قصیده بیشتر خراسانی و در غزل عراقی است (ابن حسام، ۱۳۶۶، مقدمه؛ صفا، ۱۳۶۶، ج ۳: ۳۱۸؛ لامعی‌گیو، ۱۳۹۴: ۷۵). یکی از هنرآفرینی‌های زیبای شاعر در *دیوان*، در کنار دیگر صنایع و آرایه‌های بیانی و بدیعی، نگاه ویژه‌ی او به صنعت تلمیح و یا دوزبانگی است که این امر رهین اشراف و تسلط او بر حوزه‌ی صرف و نحو و بلاغت عربی، آیات شریفه‌ی قرآن، احادیث و علم تفسیر است و غالباً در موضوع مدایح و مناقب پیامبر (ص) و حضرت علی (ع) دیده می‌شود و مزین به اندرز و وعظ و حکمت‌هایی دل‌نشین بوده که هدف نویسنده در این مقاله واکاوی نمادواژه‌های دوزبانه در آن، با تکیه بر مفاهیم حکمی در مناقب نبوی و علوی، است. این شاعر عرصه‌ی حماسه‌ی دینی و مدیحه‌سرایی با اخلاص نبوی و علوی در سال ۸۷۳ق درگذشت (صفا، ۱۳۶۳، ج ۲: ۳۷۷) و در زادگاهش خوسف بر روی تپه‌ای به‌نام پایتخت آرمید و امروزه بارگاهش ملجأ اصحاب ادب و دوستداران شعر و شاعری است.

در باب ضرورت این پژوهش باید گفت از آنجا که پرداختن به میراث کهن ادبی خراسان ما را با جلوه‌هایی تازه از ابتکارات، اندیشه‌ها و فضای علمی و فرهنگی گذشته آشنا می‌سازد، پژوهش

درباره‌ی بزرگان این حوزه، به‌عنوان سرمایه‌های منطقه‌ای و ملی، و شناخت افتخارات و آثار و احوال آن‌ها ضرورتی فرهنگی در حیطه‌ی وظایف محققین است که در این میان آثار ابن حُسام و دیگر اندیشوران این دیار قابلیت‌های گسترده‌ای برای بازیابی نظرات و تفکرات آن‌ها برای نسل جوان دارد. از دیگر سو، مضامین حکمی و اندرزهای این فرهیختگان کلیدواژه‌هایی است در مسیر هدایت و سبک زندگی واقعی که در ادامه، آن را در قالب زبان رمز مورد مذاقه و واریسی قرار می‌دهیم تا از این منظر بتوان به ارزش‌های ادبی و محتوایی کلام این شاعر پی برد.

در این پژوهش، با بررسی منابع و مدارک موجود در حوزه‌ی موضوع مورد مطالعه، تلاش شده برجسته‌ترین رموزآه‌های مترتب بر مضامین حکمی ابیات دوزبانه‌ی ابن حُسام، که مدح و منقبت پیامبر(ص) و حضرت علی(ع) است، استخراج شود و با ذکر شواهد شعری و نیز اشارات قرآنی و حدیثی به تبیین موضوع با روش توصیفی و تحلیلی پرداخته شود؛ در این خصوص، پژوهنده بر آن است که به دو سؤال اساسی در این حیطه پاسخ دهد:

- مضامین حکمی به‌کار رفته در مدایح نبوی و مناقب علوی ابن حُسام مترتب بر چه موضوعاتی است؟

- آیا رموزآه‌های منتخب و مجموعه رمزها، هم‌سو با اندیشه‌های دینی اعم از قرآن و حدیث می‌باشد؟

پیشینه‌ی پژوهش

بیشتر پژوهش‌های صورت‌گرفته درباره‌ی ابن حسام خوسفی به زندگی‌نامه، اندیشه‌ها و اعتقادات و بررسی اشعار وی اختصاص یافته که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- مقاله‌ی «روان‌شناخت شعر ابن حسام خوسفی» نوشته‌ی اصغر ارشادسرابی (۱۳۷۸):

نویسنده به روان‌شناسی شعر شاعر پرداخته و در چند محور عمده آن را مورد بررسی قرار داده است؛ بدین بیان که آرمان‌ها، دل‌نهادگی‌ها، مبانی اعتقادی و ادراکات این شاعر آیینی را هویدا نموده و مضافاً دیدگاه‌های منتقدان اروپایی در عرصه‌های نقد جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و اصول روان‌کاوی را تبیین نموده است. در مقاله‌ی «شعر و شاعری از زبان ابن حسام خوسفی» (۱۳۷۸) از مرادعلی واعظی، نویسنده سعی نموده با تجزیه و تحلیل شعر ابن حسام، به‌ویژه قصاید،

نکته‌های اخلاقی و تجربه‌های علمی و عینی شاعر را مورد توجه و بررسی قرار دهد و در واقع او را از زبان خودش توصیف نماید. همچنین می‌توان به مجموعه مقالاتی که در بهار ۱۳۸۰ در مجله‌ی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه بیرجند به چاپ رسید اشاره کرد که نویسندگان، علاوه بر معرفی شخصیت ادبی و دینی شاعر، شاخص‌های شعری او و جایگاه وی را در عصر خود، به‌عنوان یکی از پیشگامان فرهنگ و شعر آیینی، تبیین نموده‌اند؛ مضافاً در مقدمه‌ای که احمدی احمدی بیرجندی و محمدتقی سالک بر دیوان شاعر نوشته‌اند، در بخش بررسی شعر ابن حسام، به تأثیرپذیری وی از شاعران متقدم به صورت مختصر و پراکنده اشاره شده است. تنها پژوهش نزدیک به این موضوع مقاله‌ی فرشته خاوری (۱۳۹۸) با عنوان «کاربرد اصطلاحات عرفانی در غزلیات ابن حسام خوسفی» است. او این نکته را ذکر کرده که ابن حسام برای بیان تجربیات عرفانی خود از الفاظ رمزگونه‌ی زلف، ابرو، چشم، لعل، خال و عشق بهره برده است که البته در بهره‌گیری از این اصطلاحات عرفانی به شاعران بزرگ سبک عراقی نظیر حافظ و عراقی نظر داشته است. لازم به ذکر است که نگارنده در این مقاله می‌کوشد با به‌کارگیری رموزواژه‌های عرفانی به مفاهیم و مضامین حکمی مستفاد از آن‌ها دست یابد. بنابراین برآن شده که، ضمن ذکر عین برخی از نمادواژه‌های مذکور، هدف مورد نظر را واکاوی نماید و تفاوت آن با مقاله‌ی مذکور در این است که نویسنده در آن صرفاً واژه‌های عرفانی را در حوزه‌ی غزلیات مورد بررسی قرار داده، ولی در پژوهش حاضر به هر دو وجه رموزواژه‌ها (عرفانی و مفاهیم حکمی) پرداخته شده است.

مفاهیم اصلی پژوهش

تلمیح

ملمّع در لغت برگرفته از واژه‌ی «لمعه» به معنی پاره‌ای از گیاه که خشک شده و باقی تر، و یا قسمتی از عضو که در شست‌وشو خشک مانده باشد، است. به بیان دیگر، این کلمه به بخشی از صفحه‌ی کاغذ و پارچه و نظایر آن که روشن و درخشنده و قسمت دیگرش تاریک و مکدر است، اطلاق می‌شود. پس کلمه‌ی مَلْمَع یا لمعه به معنی چیزی است که از دو بخش ممتاز ترکیب شده باشد (همایی، ۱۳۸۹: ۱۴۶). اما در اصطلاح ادبی، مَلْمَع شعری است که یک یا چند مصراع

یا بیت غیرفارسی را در آن با مصراع‌ها و بیت‌های فارسی درآمیخته باشند و علمای علم بدیع سرودن چنین شعری را صنعت «تلمیع» خوانده‌اند و در بیشتر تعریف‌هایی که از آن ارائه داده‌اند به مُلمّعات منظمی اشاره کرده‌اند؛ به‌گونه‌ای که یک مصراع فارسی و مصراع دیگر عربی، یک یا چند بیت فارسی و یک یا چند بیت عربی باشد؛ به این هنر صعب شعری ذولسانین نیز می‌گویند (گرگانی، ۱۳۷۷: ۲۴۸). گروهی از معاصران نمونه‌های غیرمنظم آن را نیز در نظر داشته‌اند. برخی مثلثات را نیز بدان ملحق کرده‌اند و برخی آن را در بین قالب‌های شعری آورده‌اند یا از انواع ادبی دانسته‌اند حال آنکه عموماً ملاک تعیین قالب‌ها طرز چینش قوافی است و معیار تشخیص انواع ادبی، موضوع آن‌هاست (خبازها، ۱۳۹۲: ۱۵۰). شایان ذکر است که در مُلمّع، بیت یا مصراع عربی (یا هر زبان دیگر)، باید سروده‌های خود شاعر باشد، نه اینکه از کسی یا جایی نقل قول (تضمین) کند (درستکار فسایی، ۱۳۸۰: ۹۱). ابن حسام در بکارگیری این فن نیز در اشعار خود تواناست. در بسیاری از اشعار دیوان وی، نشانی از این آرایه به چشم می‌خورد، از آن جمله برخی قصاید و غزلیات که به‌عنوان نمونه می‌توان به ابیات زیر اشاره کرد:

غمزه هر لحظه به خونریز دلم تیز مکن	قَد كَفَانِي قَتَلْتَنِي زَمَرَاتُ الْأَلْحَاطِ
گر تو نرمی کنی امروز و درشتی نکنی	لَا يَضُرُّونَكَ فِي الْحَشْرِ شِدَادٌ وَ غَلَاظُ
شبهه گر می‌طلبی بر سخن ابن حسام	إِنَّهَا خَالِيَةٌ مِنْ شُبُهَاتِ الْأَلْفَاظِ

(ابن حُسام، ۱۳۶۶: ۳۴۷)

مُلمّع‌گویی در شعر فارسی از اوایل سده‌ی چهارم هجری آغاز شد و کهن‌ترین مُلمّع بازمانده از ابوالحسن شهید بن حسن بلخی، حکیم و شاعر معاصر رودکی، است (مدبری، ۱۳۷۰: ۲۷). دیگر نظم‌سرایان از این روش بهره برده و توانسته‌اند مُلمّعات زیبایی به‌صورت یک بیت عربی و یک بیت فارسی به رشته‌ی نظم آورند. اینک شایسته است که در ادامه، ارتباط آن را با حکمت و ارسوایی نماییم.

پیوند حکمت با شعر

«حکمت» در کلام به معنی هر سخن نافع و سودمندی است که در بردارنده‌ی مواعظ و امثالی باشد که خواننده از آن بهره‌مند گردد و بیانگر ارزش‌های تاریخی، اجتماعی، سیاسی، عقلانی و تربیتی است. عمل حکمی در بردارنده‌ی مجموعه‌ای از فضایل اخلاقی است که ریشه‌ی اصلی آن را مشرق‌زمین دانسته‌اند (ناصیف، ۱۹۹۵: ۹) و در اصطلاح عبارت از شناختن حقایق و رسیدن نفس انسان به کمال، چه از جانب علم و چه از جانب عمل، است. براین اساس، حکیم به معنای واقعی کسی را گویند که علاوه بر عالم بودن، خردمند و ناصح مردم باشد و راه درست زندگی کردن را به آن‌ها بیاموزد و به کسب فضایل و کمالات وادارد و راه سعادت و صلاح را به آنان بنمایاند (قفطی، ۱۳۴۷: ۲۸، ۳۶-۳۷).

یکی از راه‌های فراخوانی به سوی خدا حکمت است. حکمت یکی از علوم مورد توجه قرآن کریم است؛ این کلمه بیست بار در قرآن کریم آمده است. اولین نشانه‌های پیشرفت شعر حکمی را می‌توان در آغاز دوره‌ی جاهلی و قرن اول، به صورت بیت‌هایی در لابه‌لای قصاید، یافت. خاستگاه کلی امثال و حکم غالباً نتیجه‌ی روابط و حوادث عادی مردم است که تبیین‌کننده‌ی گفتمان ملت‌ها و آیین‌های تمام‌نمای زندگی آنان و رخداد‌های اجتماعی و فردی آن‌هاست که در طول زمان‌ها و نسل‌ها دارای ارزش گردیده است که می‌توان آن‌ها را در عناصر فرهنگی و تاریخی ردیابی کرد (علی، ۱۹۸۳: ۲۲۶).

حکمت حقایقی را مدنظر قرار می‌دهد که شخص بعد از کندوکاو و تأمل به آن دست می‌یابد. حکما رویکردهای فردی و اجتماعی خود را در قالب سخنانی نغز و غالباً اشعاری تأثیرگذار بیان می‌کنند. حکمت اگر تجربه‌ای ذاتی نباشد، روشی در شعر است که صاحب آن، جهان و حقیقت اشیا را از دیدگاهی فلسفی و با تکیه بر فرهنگی که دارد به نظم درمی‌آورد (رضایی اردانی و دیگران، ۱۳۹۶: ۴۹). حکمت‌های ابن‌حسام ریشه در قرآن و معرفت و شناخت شخصی او از عالم دارد که بررسی این حکمت‌ها ما را با شیوه‌ی تفکر و اندیشه‌ی دینی او آشنا می‌سازد.

رمزواژه

رمز در اصل واژه‌ای عربی است که به معنای ایما و اشاره به لب، چشم، ابرو، دهان، دست و زبان آمده است؛ همچنین آن را صدای آهسته، اشاره به ابرو و تعبیر بی کلام دانسته‌اند. در *لسان‌العرب* در تعریف آن آمده است: «آوای پنهان با زبان، مانند نجوا و یا حرکت دادن دو لب، با کلام غیر مفهوم با واژه و یا پنهان ساختن صدا با اشاره به لب» (ابن منظور، ۱۹۹۵، ج ۵، ذیل ماده‌ی «رمز»). اما رمز، در عرصه‌ی هر متنی، معنای خاص خود را می‌طلبد. در آثار عرفان و تصوف، «رمز عبارت از معنی باطنی است که مخزون است تحت کلام ظاهری که غیر از اهل آن بدان دست نیابند» (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۴). در این تعریف، رمز به معنای «مرموز» یعنی پوشیده در زیر کلام ظاهر دلالت دارد و گوینده یا نویسنده با بیان روایتی که علاوه بر معنای ظاهر، معنایی پوشیده و مجازی دارد، توجه مخاطب را به تفهیم کلام، معطوف می‌نماید (همانجا). براین اساس، با نگاهی به معنای لغوی و معنای اصطلاحی رمز، می‌توان گفت: رمز، هر نوع اشاره، تصویر و علامتی است که بر معنایی به جز آنچه ظاهر نشان می‌دهد، دلالت می‌کند.

در کتاب *بلاغت تصویر*، اصطلاح ادبی «نماد ادبی» مانند «رمز» مطرح شده است و نویسنده آن را در زمره‌ی «صورت‌های خیال» نام برده است که صورت مرئی و آشکار آن در متن ادبی می‌آید و غرض یا همان معنای پنهان آن، ایده‌ای نامرئی است که به‌طور واضح اشاره‌ای به آن نمی‌شود؛ این نمادهای ادبی که در قالب واژه‌ها بروز می‌یابند ممکن است نام اشخاص، مکان‌ها، و ... باشند، و زمانی که در متن ادبی می‌آیند، به رمز بدل می‌شوند و قلمرو معنایی و عاطفی فراتری می‌سازند (فتوحی رودمعجنی، ۱۳۸۵: ۱۶۳). نگاهی به فرهنگ‌نامه‌های رمزهای عرفانی به وضوح نشان می‌دهد که اگرچه شارحان و مفسران کوشیده‌اند برای نمادهای شعر عرفانی مفاهیمی را طرح نمایند، اما هنوز هم آن مفاهیم انتزاعی و مبهم به نظر می‌رسند؛ بنابراین، نماد، تصویری از مفاهیم دنیای غیب به وسیله‌ی امری حسی ارائه می‌دهد و در حکم عکسی مادی از تجربه‌ای باطنی و ناخودآگاه است که تجربه‌ای ناگفتنی و مفهومی رازناک را به تصویر می‌کشد (همان: ۱۶۴). این بن‌مایه‌ها که ریشه در اشتراک انسان‌ها دارد، تأثیری شگرف بر تفکر اندیشمندان و بزرگان از جمله عارفان می‌گذارد که برای انتقال اندیشه‌ی خویش بدان توسل می‌جویند، تا آنجا که برای تعبیر دقیق و مناسب مفاهیمی که شخصیت‌های علمی در معانی جدید مطرح می‌نمودند و

اصطلاحی شدن کلمات که موجب عدم درک مباحث پیچیده، حتی برای بزرگان اهل معرفت گردید، نمادها شکل گرفت و اظهار احساس و حالات درونی در لفظ و لغت نمود پیدا کرد و در قالب استعاره و ایهام و مجاز و استفاده از زبان رمز برای مقابله با متظاهران و ریاکاران صاحب قدرت و حاکمیت، زمینه‌ی پیدایی اصطلاحات عرفانی شد (همان: ۲۷۷؛ خاوری و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۹۶-۲۹۷).

از آنجا که ابن‌حسام شاعری است که در همه‌ی قالب‌های شعری (قصیده، غزل، ترکیب‌بند، ترجیع‌بند، قطعه و...)، پای در جای اسلاف بزرگ شعر و ادب گذاشته و به‌خوبی در سبک، وزن و مضمون از آنان پیروی نموده، می‌توان اذعان داشت که به‌کارگیری رموز و نمادهای شعری او، که رنگ و لعاب عرفانی دارد و بیشتر در غزلیات او قابل مشاهده است، برگرفته از مصطلحاتی است که بزرگانی چون حافظ، خواجه‌ی کرمانی، انوری و خاقانی در اشعارشان به کار برده‌اند و این شاعر، با بهره‌گیری از ذهن و زبانی فیاض و خلاق، آن‌ها را در ساختمان گفتار خویش به‌زیبایی جای داده است.

رمزهای عرفانی در ملامت ابن‌حسام با توجه به محورهای اصطلاحات عرفانی (سجادی، ۱۳۸۳: ۱۳) و تصویرهای نمادین عرفانی (فتوحی رودم‌عجنی، ۱۳۸۵: ۲۱۳) دسته‌بندی شده‌اند که برای این منظور با عنوان مجموعه‌ی تصویری رمزها یا زنجیره‌ی رمزهای کیهانی، انسانی، سفری، خمیری و نوری در این پژوهش مورد واریسی قرار گرفته است.

تأثیرپذیری ابن‌حسام از رموز و نمادهای شعرای سبک خراسانی و عراقی

ابن‌حسام خوش‌فای از جمله شاعرانی است که در سبک سخن خویش، به‌ویژه در قالب قصیده و غزل، به استقبال شاعران سبک خراسانی و عراقی رفته است و بخش بزرگی از خلاقیت هنری وی از رهگذر این امر شکل یافته است؛ بدین معنا که او هرچند نمادگرا نیست، ولی مقلد رمز-واژه‌هایی است که شاعران برجسته‌ی پیشین چون رودکی، فردوسی، ناصرخسرو، مسعود سعد، خیام، سنایی در منظومه‌های خویش به کار برده‌اند. ناگفته نماند که ابن‌حسام، جدای از رموز و نمادهای در زمینه‌ی وزن و قافیه و ردیف و مضمون و گاه درج اشعار نیز از این بزرگان پیروی نموده است (ذبیحی و دیگران، ۱۳۹۲: ۲۰۵؛ لامعی گیو، ۱۳۹۴: ۶۹، ۱۳۱).

غزلیات ابن حسام معدن گران‌سنگی از اصطلاحات و رموزی است که شور و شوق عارفانه را در خواننده ایجاد می‌کند. او برای بیان تجربیات عرفانی خود از الفاظ رمزگونه‌ای همچون زلف، ابرو، چشم، لعل و خال بهره برده است که آشکار است در همه‌ی این موارد تعریض به شاعران گذشته خویش داشته است (خاوری، ۱۳۹۶: ۱).

باید توجه داشت اگرچه در دیوان ابن حسام کاربرد این اصطلاحات رمزگونه در حد و حیطة‌ی شاعران پیش از او نیست ولی وام‌گیری او در این حوزه ما را با باورها، انگاره‌ها و اعتقادات مذهبی و آیینی این شاعر آشنا می‌سازد (همان: ۵). تنها هنرمندی ابن حسام در قصاید و غزلیات، که نمود ویژه‌ای دارد، این است که وی در کنار استفاده از رموز و آله‌ها بسیاری از اشعار را با مضامین قرآنی و حدیثی همراه ساخته و این امر مبین رویکرد دینی و مذهبی شاعر در مناقب و مدایح است.

در دیوان ابن حسام نام شعرایی بزرگ ذکر شده و بنا بر شواهد هرچند خود از سنت‌های ادبی و فن سخنوری و نظم آگاه بوده و بر علوم مختلف تسلط داشته ولی از اندیشه‌ی اسلاف و مضامین شعری آنان بهره جسته است؛ به طوری که از فردوسی، حماسه‌سرای بی‌نظیر ایران، در سرودن *خاوران‌نامه* تقلید کرده و اشاراتی به اشعار ظهیرفاریابی، خاقانی، انوری، سنایی، خواجه‌ی کرمانی، کمال‌الدین اسماعیل و... دارد و گاه در ردیف‌های شعری و سبک از آنان پیروی و زمانی اشعارشان را تضمین کرده و حتی قصاید مصنوع او، از جمله التزام شتر حجر و قصیده‌ی سحریه، تقلیدی از قصاید مصنوع قوامی مطرزی، سید قوام‌الدین ذوالفقار و سلمان ساوجی است (ابن حسام، ۱۳۶۶: ۱۸؛ صفا، ۱۳۶۳، ج ۴: ۱۷۴-۱۷۵). یکی از شاعرانی که زیاد مورد توجه ابن حسام قرار گرفته، حسن بن ثابت، شاعر و مدّاح پیامبر(ص)، است. ابن حسام خود را «حسن پارسى» می‌داند و این را موجب مباهات و افتخار خویش می‌شمارد؛ زیرا تا آن زمان هیچ شاعر ایرانی و فارسی‌زبانی به اندازه‌ی او به توصیف مدایح و تبیین مناقب و تشریح مصائب آیین محمدی و طریقت علوی عنایت نداشته است (واعظی، ۱۳۷۸: ۱۰۳؛ لامعی‌گیو، ۱۳۹۴: ۱۴۹-۱۵۲). در این پژوهش نیز به برخی از مناقب اهل بیت (ع) پرداخته شده است که نشان‌دهنده‌ی ارادت این شاعر به این خاندان است.

تجلی مضامین حکمی در ملامت ابن حُسام

از جمله هنرهای زیبای ابن حُسام که در فضای قصاید، غزلیات و دیگر انواع شعر او بسامد بالایی دارد، آرایه‌ی لفظی مُلمّع است که نشان از اشراف شاعر بر فرهنگ، اندیشه و زبان عربی و احاطه‌ی علمی او بر قرآن و حدیث دارد که، در نهایت فصاحت و مهارت و با رویکرد حکمی، خوانندگان را به سفره‌ی مائده‌ی اندرزهای زندگی فرامی‌خواند.

باید دانست که رویکرد شعرا به دوزبانگی، علاوه بر اینکه صنعتی ادبی است، نوعی تفاخر شاعر به توانایی‌های ادبی و تسلط بر زبان دوم نیز محسوب می‌شود؛ همچنین حوزه‌ی مطالعاتی و اشراف وی را در علوم مختلف مشخص می‌سازد. از جمله شعرای بزرگی که، به پیروی از سخنوران پیشین، به صنعت تلمیع تمسک جسته و توانسته است با هنرمندی بر علوم مختلف عصرش، به بیان مضامین قرآنی، حدیثی، عقیدتی، اخلاقی، اجتماعی و به‌ویژه حکمی بپردازد، ابن حُسام خوسفی است (لامعی گیو، ۱۴۰۳: ۱۴۶).

از آن جا که ابن حُسام شاعری اجتماعی است، پیوند و رابطه‌ی قوی با جامعه دارد. او، حین مدح و منقبت اولیای خدا، صفات پسندیده‌ی را همراه با اصطلاحات رمزگونه عرفانی به کار برده است. علاوه بر این، با بیان شکل مثبت کلام خود برای بیان مدح و منقبت بزرگان درگاه الهی در پی بیان توصیه‌ها و صفات اخلاقی به همگان است و مردم را از داشتن رذایل اخلاقی برحذر می‌دارد. در این بحث به بیان چندی از مضامین حکمی که بیانی موجز و دارای مفاهیم عمیق دانشی است، به همراه اصطلاحات و کلمات کلیدی و رمزگونه عرفانی در ملامت ابن حُسام، به‌ویژه در مناقب حضرت رسول (ص) و حضرت علی (ع)، پرداخته می‌شود.

- روح و تکامل معنوی

روح، حقیقتی است که هر انسانی در جهت تکامل و تعالی از آن بهره می‌گیرد. ابن حُسام نیز اوج تکامل انسان را پرورش و تربیت روح و نفس برمی‌شمارد. چنانکه پیامبر(ص) با گذر از عالم روحانی (فرشتگان)، به‌ویژه جبرئیل امین، پا فراتر نهاد و به عرش ربوبی، که تجلی فنا فی الله است، سیر نمود:

إِذْ تَجَاوَزَ مِنْ مَقَامِ الرُّوحِ بَلَّغَ رَفْرَفًا

ثُمَّ سَارَ بَرَأَقَهُ حَتَّىٰ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَا

(ابن حُسام، ۱۳۶۶: ۳۳)

ابن حُسام، همچون بسیاری از اندیشمندان، بر این باور است که برای رسیدن به اوج و مقام قرب الهی بایستی زنجیر تعلقات مادی را گسست تا به مقام و درجه‌ی عالی رسید. او وصال روح پاک به درک حقیقت هستی را در تزکیه و پالایش آن می‌داند:

سمع دل بگشای تا در عالم معراج روح بشنوی آواز سبحان الّذی أَسْرَای من
(ابن حُسام، ۱۳۶۶: ۱۰۳)

– سرنوشت و تقدیر

یکی از جلوه‌های حکمی شعر ابن حُسام، تسلیم بودن او در برابر مقدرات الهی است؛ بدین معنا که او به واسطه‌ی توکل به خالق جهان هستی در برابر اراده و حکمت و مشیت الهی سر تسلیم و اطاعت فرود می‌آورد و به همین سبب در مواجهه با حوادث تلخ در کشتی نجات تقدیر می‌نشیند تا با امید و اعتماد به خداوند، نجات یابد. «حکم الهی در اعیان موجودات را بر آن نحو که هست که احوال جاری از ازل تا ابد را قضا گویند» (سجادی، ۱۳۸۳: ۶۴۰).

إِلْتَقَى الْمَاءَ الْعَذَابَ عَلَىٰ قِضَاءٍ قَدْ قُدِرَ فِي سَفِينَتِهِ النَّجَىٰ مِنَ الْهَلَاكِ فَقَدْ نَجَا
(ابن حُسام، ۱۳۶۶: ۳۴)

در اندیشه‌ی شاعر، آنچه از طرف خداوند معین و مقدر شده حتمی است که سبب خرسندی و خوشحالی او در برابر مصائب و گرفتاری‌های زندگی است و مبین این نکته می‌باشد که انسان باید در حوادث سخت و مشیت الهی تسلیم رضای پروردگار باشد؛ زیرا تنها اوست که بنده‌اش را در آخرین لحظات سختی‌ها نجات می‌بخشد و چراغ هدایت را فراروی او قرار می‌دهد.

– توسل و توجه به سیره‌ی پیامبر (ص) و اهل بیت (ع)

ابن حُسام بسیار به دینداری خویش می‌بالد و، در غالب اشعار، ارادت و توسل خود را به اولیای الهی ابراز می‌دارد؛ به گونه‌ای که نام پیامبر را حرز حصین خود در برابر آفات، و اخلاق نیکویش را دوی هر درد می‌شمارد:

إِسْمُهُ الْمَيْمُونُ فِي الْآفَاتِ حِرْزٌ حَارِسٌ خُلِقَهُ الْعُظْمَىٰ دَوَاءً كَافِيًّا مِنْ كُلِّ دَاءٍ
(ابن حُسام، ۱۳۶۶: ۳۴)

حضرت علی (ع) در اندیشه‌ی مسلمانان و همچنین ابن‌حسام، به واسطه نزدیکی به حضرت حق، تجلی دهنده‌ی صفات الهی است و همچنین به خاطر فداکاری‌ها که در راه اسلام کرده به‌عنوان نگهدارنده‌ی سنت اسلامی و ازبین برنده‌ی کفر و آثار کفرانگیز است.

كَاشِفُ سُرٍّ وَ عَلَنَ كَشَّافٌ لَوْ كُشِفَ الْعَطَا
حامی فرض و سنن ماحی ظلم و کفر و کین
(ابن‌حسام، ۱۳۶۶: ۱۱۹)

ابن‌حسام، حضرت علی(ع) را به‌عنوان اسطوره‌ای معنوی معرفی می‌کند تا بدانجا که والاترین بزرگی‌ها و مراتب برتری را در حضرت علی (ع) می‌بیند و درفش ولایتعهدی پیامبر (ص) را در وجود نازنین ایشان متجلی می‌داند:

مَنْ أَدْرَكَ الْعُلَى فَأَعْلَى الْعُلَا عَلِيٌّ
قَدْ كَانَ فِي الْوَلَاءِ لَوْيُّ الْوَلَا عَلِيٌّ
از ضرّ و از بلا به پناه علیّ شتاب
زیرا که هست کاشف ضرّ و بلا علیّ
(ابن‌حسام، ۱۳۶۶: ۱۲۷)

– صداقت و راستی

یکی از ویژگی‌های زیبا که انسان‌های عارف و اولیای الهی بدان آراسته‌اند راست‌گویی است، و ابن‌حسام پیامبر را پیامبری صادق و درست‌کردار و شفیع دل‌سوز و مهربان روز جزا می‌شمارد:

الرَّسُولُ الصَّادِقُ الصَّدِيقُ فِي تَبْيَانِهِ
الشَّفِيعُ الْمُشْفِقُ الْمُسْتَشْفَعُ يَوْمَ الْجَزَا
(ابن‌حسام، ۱۳۶۶: ۳۲)

ابن‌حسام، علاوه بر راست‌گویی، به صفت دل‌سوزی پیامبر(ص) نسبت به پیروانش نیز اشاره دارد و امید دارد همه در روز قیامت مورد شفاعت او قرار گیرند.

– زهد و بی‌اعتباری دنیا

دل‌بستگی به دنیا در نزد عارفان بسیار مذموم و بد است و ابن‌حسام وصال عشق و محبوب را دارای ارزش والا می‌داند که دنیا را باید برای آن رها کرد:

نثار خاک راهش کن جهان و هرچه اندر وی
إِذَا لَاقَيْتَ مَحْبُوبًا دَعِ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا
(ابن‌حسام، ۱۳۶۶: ۸۰)

البته وصال و رسیدن به محبوب نیاز به سعی و تلاش دارد که این دلیل بر خردمندی انسان عارف است که در مسیری درست، سعی و تلاش کند:

بر طریق آیس لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى جز درین معنی نکوشد خاطر دانای من
(ابن حسام، ۱۳۶۶: ۱۰۸)

امتزاج شعر و مفاهیم عرفانی بر کسی پوشیده نیست. متون عرفانی چه نظم و چه نثر، علاوه بر مسائل ذوقی و بیان سیر و سلوک شاعر یا نویسنده‌ی آن، در بردارنده‌ی بن‌مایه‌های فراوان و متنوع عرفانی هستند. شاعران بزرگی چون سنایی، عطار، حافظ، مولانا و شیخ محمود شبستری، در ضمن آثار و اشعار خویش، مفاهیم غنی و اصطلاحات و تعبیر متنوع عرفانی را به کار برده‌اند. در دیوان ابن حسام نیز کم‌وبیش این اصطلاحات دیده می‌شود؛ هر چند کاربرد آن به پای شاعران فوق‌الذکر نمی‌رسد، ما را با باورها و اعتقادات مذهبی این شاعر آیینی آشنا می‌سازد (خاوری و دیگران، ۱۳۹۶: ۲۹۷). در ادامه به رموز و آیه‌های به کار رفته در مُلمّعات می‌پردازیم.

رمز در مُلمّعات ابن حسام خوسفی

ابن حسام، شاعر و عارف دین‌شناس و متدینی است که برای بیان حالات عرفانی و مفاهیم حکمی خود از زبان رمز استفاده کرده است. رمزهای عرفانی در مُلمّعات او را می‌توان در چند مجموعه‌ی رمزی تقسیم‌بندی کرد که از جمله: مجموعه رمزهای کیهانی، رمزهای انسانی، رمز-های سفری، رمزهای نوری، رمزهای عرفانی و رمزهای جانوری و طبیعی است.

– مجموعه رمزهای کیهانی

این دسته از رموز، عالم طبیعت و کهکشان را با تجربه‌ها، الهامات و دریافت‌های معنوی و عرفانی سالک متصل می‌کند. عارفان آفتاب، ماه و ستارگان را، به دلیل نورانیت، مراتب تجلی حق دانسته‌اند. ابن حسام معشوق خویش را در زیبایی، ماه‌روی می‌داند که می‌تواند نمادی از تجلیات انوار الهی باشد که پیوسته می‌تابد:

رویت بر آسمان لَعْمُرْکَ مَهَ تمام در باغ فَاَسْتَقِمَّ قَد تُو سَرُو رَاسْتِین
(ابن حسام، ۱۳۶۶: ۵۵)

در جایی دیگر ابن حسام، خورشید را نماد علم و دانایی محبوبش می‌شمارد و این حقیقت را این چنین بیان می‌دارد که:

پرده‌گشای سر سلوئی و لو کشف مَن كَانَ فِي الْعُلُومِ كَشْمِسِ الْمُنُورِي

(ابن حُسام، ۱۳۶۶: ۱۰۰)

این بیت اشاره به فراز «سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي» دارد (علی بن ابیطالب، ۱۳۹۲: ۲۶۴)؛ عبارتی است از امام علی (ع) که به گستردگی علم او اشاره دارد.

روشنایی و وجود مصفا و پاک معشوق ابن حسام در آسمان‌ها مشهود است؛ به‌گونه‌ای که نور ستارگان زینت‌دهنده‌ی شب هستند و این روشنایی را از درخشندگی ارواح می‌شمارد:

و زینت مصابیحها الدجی فَلَکاً زواهر اللّمعات تَشَعّعت برواح

(ابن حُسام، ۱۳۶۶: ۱۳۹)

ابن حسام از رموز کیهانی، به‌ویژه آنچه در شب عیان است، در جهت صفات و ویژگی‌های محبوب خویش بهره برده است.

– مجموعه رمزهای انسانی

اعضا، جوارح و ویژگی مرتبط به آن نیز از رموز انسانی عرفانی می‌باشند.

۱. دهان و لب لعل

دهان و لب لعل، که در شعر ابن حسام نمود یافته، کلام گرانبهای معشوق است که به صورت غیرمستقیم سبب زنده شدن روح عاشق می‌شود:

تَغْرهُ كَالدِّرِ مَكْنُونًا بِلَعْلِ كَاتِمٍ أَوْ كَبَّرِدٍ مُّبْهَمٍ لِأَزَالِ فِي جَوْ السَّمَاءِ

(ابن حُسام، ۱۳۶۶: ۳۲)

همچنین لعل، گوهر معروف نزد عارفان است که در دل درویش نهفته می‌باشد و اسرارش را فقط بر اهل آن هویدا می‌کند، به‌گونه‌ای که فروغی بسطامی می‌گوید:

گاه از لعل تو می‌گویند و گاه از لب جام ساقی بی‌خبران طرفه خیرها دارد

(فروغی، ۱۳۳۶: ۸۶)

۲. زیبایی و جمال

زیبایی و جمال از مظاهر و تجلیات معشوق است که ارتباط شگرف بین عاشق و معشوق را آشکار می‌سازد که این نشان کمال معشوق از جهت استغنا از عاشق، و تجلی اوصاف لطف و

رحمت خداوند است. شاه نعمت‌الله ولی این تصویر را این گونه تبیین می‌سازد که: «جمال، تجلی حق است به وجه حق و برای حق و جمال مطلق را جلال است و این قهاریت جمال است. هر جمالی، جلالی دارد و هر جلال، او را جمالی است» (سجادی، ۱۳۸۳: ۲۸۸). ابن حُسام جمال معشوق را، که جامع همه صفات نیک و پسندیده است، چنین به نظم می‌کشد:

يَا جَمِيلَ الْحُسْنِ أَحْسَنَ بِي بَوَاجِهِ مُحْسِنٍ يَا كَرِيمَ الْبَذْلِ أَكْرَمِنِي بِلَا مَنِّ السُّؤَالِ
(ابن حُسام، ۱۳۶۶: ۵۰)

زیبایی و جمالی که ابن حُسام از معشوقش می‌خواهد زیبایی حقیقی است که در درون آدمی به امانت گذاشته شده و موجب تحریک ذوق و سبب آرامش روح می‌گردد.

۳. چشم و نگاه عشق

چشم، که وسیله‌ای برای شهود حق است، در شعر ابن حُسام، جذبه‌ی الهی است که ابن حُسام معشوقش را در نهایت شوق و رغبت معرفی می‌کند و دوست دارد معشوقش او را نظاره کند:

يَا مَن إِلَيْكَ غَايَةَ شَوْقِي وَ رَغْبَتِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ أَنْتَ بَعِينَ التَّنَاطُرِي
(ابن حُسام، ۱۳۶۶: ۱۰۰)

همچنین درخواست ابن حُسام برای نگریستن معشوق به او بیانگر آگاهی و بینش الهی او هست که سیر و سفر درونی او را از جهان مادی به جهان بالاتر و عمیق‌تر فراهم می‌سازد.

۴. قرب الهی

قاب قوسین که فاصله‌ی دو کمان و مأخوذ از آیه‌ی ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ (نجم: ۹) می‌باشد، مبین حد فاصله‌ی پیامبر(ص) با جبرئیل هنگام نزول وحی است. همچنین «قاب اشاره به دایره وجوب و امکان؛ و قوسین اشاره بدین دو دایره است. چون سالک قدم از مقام هستی بیرون نهد و فانی شود، در وجود حق منطوی می‌گردد و دایره امکان قرب به دایره وجوب؛ و وجوب و امکان یکی می‌شود» (سجادی، ۱۳۸۳: ۶۳۲). قاب قوسین، نزد ابن حُسام، مقام قرب الهی است که هر که را بخواهد آن را به دایره‌ی وجود خویش می‌خواند:

قَالَ عَزَّ وَ جَلَّ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِهِ لَيْلَةً مِنْ مَسْجِدِ الْأَقْصَى إِلَى قُرْبٍ دَنَا
(ابن حُسام، ۱۳۶۶: ۳۳)

مقام قربت قدر تو قاب قوسین است در آن حریم که کونین را نباشد بار

(همان: ۶۷)

از منظر ابن حُسام، قاب قوسین پلی بین جهان مادی و معنوی است که فقط خواص می‌توانند به آن قدم نهند و کسانی را که دل‌بسته‌ی دنیا هستند، در این حریم راهی نیست. براساس دیدگاه ابن حُسام، انسان خلیفه‌ی الهی و مظهری از عالم صغیر است که در حقیقت عصاره‌ی عالم کبیر است و روحش، اثبات وجود عالم کبیر است. در واقع، انسانی که توانایی معراج دارد مختصری از کل عالم است که در ظاهر، عالم صغیر و در معنی، عالم کبیر است.

- مجموعه رمزهای سفری

شاعر مراحل سیر و سلوک و تهذیب نفس را نوعی سفر می‌داند؛ گاه از این سفر عرفانی با عنوان «سفر آسمان» یاد می‌کند. از الزامات سیر و سلوک، تهذیب دل است و این دل را گاهی اوقات با رمز «دریا» بیان می‌کنند (آقاحسینی و معینی فرد، ۱۳۸۹: ۲). در مجموعه رمزهای سفری از مراحل تهذیب نفس، به طریقت (یعنی راه) تعبیر می‌شود و اصطلاحات «سیر» و «سلوک» هم در شبکه‌ی رمزهای سفری قرار می‌گیرند.

ابن حُسام، با الهام از آیه‌ی (مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ) (الرحمن: ۱۹)، به این نتیجه می‌رسد که در یک محیط بودن، نمی‌تواند موجودات را همسان و هم‌بسته هم کند؛ همانگونه که برای قطره‌ی دریا و دریا - هرچند هر دو آب هستند - وحدت روحی لازم است تا انس و الفت شکل گیرد.

رشحۃ دریاش با دریای عصمت رفته باز پس ندای مجمع البحرین یَلْتَقِيَانِ زده

(ابن حُسام، ۱۳۶۶: ۱۴۹)

کف دریا از منظر ابن حُسام هر چند کم اهمیت جلوه می‌کند، اما در واقع سخاوت محبوب است، همانند قطره‌ی کوچک آبی که خاک زمین را آبیاری می‌کند. در واقع، کف مانند سرپوشی است که بر دریا نهاده شده، اما این کف هم نمی‌تواند مانع عطای دریا شود:

کف دریا عطای او به هنگام سخای او كَمَزْنِ هَاطِلٍ يَرْوِي تُرَابَ الْأَرْضِ فِي الْبَيْدَا

(ابن حُسام، ۱۳۶۶: ۷۸)

معصیت همچون دریایی است که فرد اگر در کشتی امن الهی قرار نگیرد، در آن غرق می‌شود. هرچند اگر فردی در این باتلاق گرفتار آید، نباید از رحمت الهی ناامید شود:

هرچند غرق بحر معاصی و ذلتیم از کنت فی سفینتھم لا علیّ بأس

(ابن حُسام، ۱۳۶۶: ۱۲۵)

اینکه ابن حُسام خود را غرق در گناه می‌داند، لزوماً دلیل بر این نیست که او مرتکب گناه شده، بلکه به این دلیل است که انسان زاهد در محضر خدا خود را کوچک می‌داند و نشان از تواضع و فروتنی انسان‌های عارف نزد خداوند است.

۱. توحید

در شعر ابن حُسام، توحید یا وحدانیت به معنای منزّه بودن ذات خداوند از هرگونه نقصان و کاستی است؛ بدین معنا که او تنها مالک، معبود و یاری‌رسان است و در بیت زیر نیز به این مضمون اشاره شده است:

ای مالک ممالک ایّاک نَعْبُدُ و ای سالک مسالک ایّاک نستعین

(ابن حُسام، ۱۳۶۶: ۵۵)

و یا در جایی دیگر، آورده:

عالم وحدت چه عجب عالمیست مبدأ او را نبود انتها

منتهی اندر ره توحید بین بی خبر از سابقه‌ی ابتدا

(ابن حُسام، ۱۳۶۶: ۳)

این ابیات شاهد روشنی بر یکتایی خداوند و ازلی بودن اوست و مبین این نکته است که نه آغازی برای وجود وی بوده و نه او را پایانی است. به بیان دیگر، او ابتدا و انتهای هر چیزی است و بر همه‌ی امور آفرینش آگاه و بیناست. چنانکه در قرآن می‌خوانیم: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (حدید: ۳). در تکمیل این معنا (توحید)، ابن حُسام، در فرازی از قصیده‌ای دیگر، وجدانیت خداوند را اینگونه به نظم می‌کشد:

سُبْحَانَكَ أَنْتَ الْمَلِكُ الْحَقُّ يَقِيناً غَفْرَانِكَ وَالرَّحْمَةُ نَرْجُو وَ أَمَانِهَا

(ابن حُسام، ۱۳۶۶: ۸)

۲. پایداری و استقامت

استقامت یعنی پایداری و مقاومت در راه حق که یکی از ارکان سلوک الی الله است؛ بدین معنا که سالک باید در طی مسیر معرفت بتواند میان طاعت و اجتناب از گناه فرق گذارد و تنها دیده‌ی دل به نور الهی‌اش خوش دارد. چنانکه ابن حُسام این معنا را در قصیده‌ای که در منقبت پیامبر(ص) است، با الهام از آیه‌ی شریفه‌ی قرآن چنین بیان می‌کند:

رویت بر آسمان لَعْمَرُکَ مَهَ تمام در باغ فَاسْتَقِمَ قَد تو سرو راستین

(ابن حُسام، ۱۳۶۶: ۵۵)

یا در جای دیگر آورده:

ای عطای استقامت بر قد قدر تو راست و ای قبای فَاسْتَقِمَ بر سرو بالای تو راست

(ابن حُسام، ۱۳۶۶: ۴۴)

در این ابیات شاعر به نوعی پیامبر(ص) را الگوی پایداری در برابر سختی‌ها و ناملایمات و پرهیز از خطا و اشتباه، به‌ویژه گناه، می‌داند تا چون سروی راست قامت، اسوه‌ی حسنه‌ی جهانیان باشد.

۳. سدره‌المنتهی

سدره به معنای درخت سدر است، و منتهی مکانی است در آسمان ششم یا آسمان هفتم که علم اولین و آخرین بدان منتهی می‌شود و امر الهی از آن نزول می‌کند و آنچه از عالم پست و سفلی صعود می‌کند بدان منتهی می‌گردد. به عقیده‌ی عبدالرزاق کاشانی، سدره‌المنتهی برزخیت کبری است و سیر کاملان به‌سوی آن بود (سجادی، ۱۳۸۳: ۴۶۰). در شعر ابن حُسام، رسیدن به سدره‌المنتهی، که در نعت سیدالمرسلین بیان شده، رسیدن به کمال انسانی است:

ای ترا بر مسند عزت شب قرب و وصال منتهای سدره ادنی پایه‌ی قدر و کمال

(ابن حُسام، ۱۳۶۶: ۴۷)

در تکمیل این معنا، در مسمّطی که به ذکر فضایل پیامبر (ص) می‌پردازد این موضوع را مورد تأکید قرار می‌دهد و چنین می‌گوید:

منتهای سدره، ادنی پایه‌ی معراج اوست خود تمام است این کرامت سدره را تا منتها

(ابن حُسام، ۱۳۶۶: ۴۳۶)

۴. علم

علم، که در عرف به معنای دانستن و دانش به کار می‌رود، در عرفان و طریقت، نوری است که خداوند در دل بنده‌اش می‌افکند تا همچون چراغی هدایت‌بخش او را در سفر معنوی‌اش راهنمایی کند؛ زیرا بدون آگاهی و دانستن راه به بیراهه خواهد انجامید. از منظر ابن حسام، علم آفتابی است که انسان را از کفر و معصیت و آز و طمع باز می‌دارد و سرمایه‌ی دین و سعادت آدمی است و چنین می‌گوید:

تا نیوشی و را به سایه‌ی خویش	آفتابی است علم نورانی
مر طمع را مدار مایه‌ی خویش	قدر علم خود ار همی دانی
بفکند علم را ز پایه‌ی خویش	چون طمع بر تو سرفراز شود

(ابن حُسام، ۱۳۶۶: ۵۷۳)

مضاف بر این، ابن حسام آگاهی و شناخت را زیربنای خداشناسی و معرفت می‌شمارد و آن را، همچون دری گرانبها، ارزشمند می‌داند و می‌گوید:

بر قامت تو قبای زیبای وجود	ای در گرانمایه دریای وجود
خود را بشناس ای شناسای وجود	خواهی که خدای خویش را بشناسی

(ابن حُسام، ۱۳۶۶: ۵۹۷)

شاعر علمی را مفید و نشانه‌ی رهیافتگی به سعادت می‌شمارد که عمل، مؤید آن باشد و گرنه آن را ناقص و به دور از فضیلت محسوب می‌نماید، چنانکه آورده:

فَلَوْلَا أَنَّهُ أَعْلَىٰ بِقَدْرِ الْعِلْمِ مَا لَوْلَا	فضیلت در کمال علم ذات پاک او را بود
---	-------------------------------------

(ابن حُسام، ۱۳۶۶: ۷۷)

۵. بلا

بلا، مصیبت و زمینه‌ی امتحان و آزمایش سالک الی الله است (اسماعیلی، ۱۳۹۹: ۱۴۶) و اینکه هر چه بلا و گرفتاری بر بنده بیشتر و سخت‌تر باشد، مقام قربش نزد خداوند افزون می‌گردد. همانگونه که حضرت رسول (ص) می‌فرمایند: «سخت‌ترین بلاها ویژه انبیا و سپس اولیا و سپس

افضل و افضل است و ما جمع پیامبران، دشوارترین بلاها را تجربه کرده‌ایم» (سجادی، ۱۳۸۳: ۱۹۹). انسان در سفری درونی و قلبی که به سوی کمال دارد، می‌بایست ریاضت‌ها و رنج‌هایی را متحمل شود تا شایسته‌ی دریافت انوار الهی گردد. ابن‌حسام بلا را از ویژگی‌های انسان‌های سخاوتمند می‌داند، به گونه‌ای که فرا رسیدن بلا را مژده می‌دهد و از حضرت ایوب (ع) به‌عنوان نمادی از کسانی که در برابر بلاها صبر می‌کنند، یاد می‌کند:

مژده آرگُض بَرجلک یادکن ایوب را کان بلاکش در بلاء رنج کرمان مبتلاست
(ابن‌حسام، ۱۳۶۶: ۴۵)

۶. رجا

رجا به معنای امیدواری و دل‌بستگی به انجام شدن کاری در آینده است (دهخدا، ۱۳۹۰: ذیل واژه‌ی رجا). امیدواری یکی از عوامل حرکت، جنبش، تغییر و تحول در سفر است؛ زیرا به او اطمینان و آرامش می‌بخشد و عزم و اراده‌ی او را در مسیر راه قوام می‌دهد؛ چنانکه شاعر اشاره می‌کند:

مَنْ يَلْتَجِيْ اِلَيْكَ رَجَاءً فَيَنْتَجِي وَ اللهُ لَا يُحَسِّرُ يَوْمَ التَّحَسُّرِ
آنک التجا به حضرت با رفعت تو کرد ایمن شد از عواقب دوران داوری
(ابن‌حسام، ۱۳۶۶: ۱۰۱)

او ناامیدی از خداوند را جایز نمی‌شمارد بلکه امید داشتن به مبدأ هستی را تحفه‌ای شایان می‌داند و می‌گوید:

ندارم تحفه‌ای شایان درگاه بجز لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللهِ
(ابن‌حسام، ۱۳۶۶: ۴۸۸)

همچنین، در مراحل عرفان و سلوک «خوف و رجا» در کنار هم قرار دارند و برای عارفان، «بیم و امید»، سرمایه‌ی سلوک و همچنین ره‌توشه‌ی پیمودن راه معنی است.

۴-۴- مجموعه رمزهای نور

رمزهای «نور» و «ظلمت» و «نار» در این سامانه قرار می‌گیرند. منشأ و سرچشمه‌ی این اندیشه هم می‌تواند قرآن کریم و هم عقاید ایران باستان باشد. براساس اعتقادات زرتشتیان، اهورامزدا، که نام آفریدگار نیکی‌ها است، از آغاز زمان، درگیر نبرد با نیروی پلید «اهریمن»، که «انگزه مینو» یا «روح ویرانگر» نیز نامیده می‌شود، گردیده است. اهریمن و اهورامزدا دو روح هم‌زاد شمرده می‌شوند؛ باوجود این، اهریمن موجودی تنزل‌یافته است و نمی‌توان او را نظیر اهورامزدا شمرد. اهورامزدا در روشنی و نور زندگی می‌کند؛ درحالی‌که، هم‌زاد او در تاریکی و سیاهی کمین کرده است. نبرد آن‌ها، که در آن بدی همواره تلاش می‌کند نیکی را شکست دهد، ساختار اساسی اساطیر اوستایی و زرتشتی را تشکیل می‌دهد (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۶۹). براین‌اساس، می‌توان نور را رمز روشنی و هدایت و فاصله گرفتن از تاریکی و ظلمت، و در مقابل آن، سیاهی و تاریکی را نماد افتادن در کج‌راه گمراهی دانست.

۱. نور

با نگرش به برخی آیات قرآنی، مانند ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (نور: ۳۵)، «نور» را می‌توان رمز «خدا» دانست و باتوجه به آیات دیگر، «نور» رمز هر چیزی است که به خدا مربوط می‌شود، از قبیل پیامبر، قرآن، صراط مستقیم. در شعر ابن حُسام، نور بیشتر رمزی از اولیای الهی است. او در نعت پیامبر، گوهر وجودی پیامبر را نور معرفی می‌کند که وجودش با خلقت حضرت آدم (ع) هم‌زاد است و مسجود فرشتگان نیز واقع شده است:

إِذْ تَلَّأَ مِنْ جَبِينِ أَبِيهِ آدَمَ نُورُهُ صَارَ مَسْجُوداً لِسُكَّانِ السَّمَاءِ عَلَى الْمَلَأِ

(ابن حُسام، ۱۳۶۶: ۳۳)

ابن حُسام حتی وجود پیامبر را به ابتدای خلقت نسبت می‌دهد و علت مسجود شدن حضرت آدم (ع) را نیز وجود پیامبر معرفی می‌کند. ابن حُسام به‌صورت غیرمستقیم سجده‌ی فرشتگان به آدم را سجده‌ی فرشتگان به همه‌ی انسان‌های نیک، به‌ویژه رسول خاتم (ص)، می‌داند:

نور پاکت در جبین بوالبشر موجود بود زان جهت مسجود سگان السموات العلاست

(ابن حُسام، ۱۳۶۶: ۴۴)

ابن حُسام به صورت صریح وجود پیامبر را نور معرفی می‌کند که روشنایی بخش و هدایت‌کننده‌ی افرادی است که در تاریکی ظاهری و باطنی گم شده‌اند:

وَجْهَهُ نُورٌ عَلَى نُورٍ كَبْرَقَ لَامِعٍ أَوْ كَمِصْبَاحٍ مُضِي فِيهِ مَشْكُوهُ الدُّجَا

(ابن حُسام، ۱۳۶۶: ۳۱)

«مشکوه» ظرفی بلورین است که در آن چراغی روشن می‌کنند و نور از آن به همه طرف منعکس می‌شود (دهخدا، ۱۳۹۰: ذیل واژه‌ی مشکوه) و در قرآن کریم، خداوند به نور مشکوه تشبیه شده است: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاهٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ (نور: ۳۵).

عارفان و سالکان، جهان هستی را دریای نور می‌دانند. به عقیده‌ی عزیزالدین نسفی، باطن وجود، نور است و هر سالکی باید به این نور برسد. همچنین او کسانی که در دریای نور غرق شده‌اند را شامل افرادی می‌داند که با مردم در صلح باشند یا با مردم به مهربانی رفتار کنند (سجادی، ۱۳۸۳: ۳۸۵ - ۳۸۶). منظور از اینکه جهان هستی، دریای نور است، این نیست که تمام جهان دارای نور ظاهری است بلکه منظور، نور وجودی است که همیشه حتی در تاریکی شب نیز جاری است. ابن حُسام نیز نور ستاره‌ها (نور ظاهری) را فانی معرفی می‌کند که روزی، تاریکی بر آن‌ها غلبه خواهد کرد، اما نور وجودی اولیای الهی جاودانه است و روشنایی آن برای اهل دل، وضوح بیشتری دارد:

تَوَقَّدَتْ لَمَعَاتُ النُّجُومِ فِي الظُّلْمِ وَ نَوَّرَتْ بِضِيَاهَا الْمَسَاءَ لِلَايْضَاحِ

(ابن حُسام، ۱۳۶۶: ۱۳۹)

به عقیده‌ی سهروردی، شیخ اشراق، نور مجرد دارای مراتبی است؛ مانند نورالانوار (خداوند) که اختلاف مراتب انوار مجرد به کمال و نقص آن است نه به نوع آن (Adamson, 2016: 320). از نظر ابن حُسام نیز نور، معادل خداست و پیامبران و اولیای الهی نزدیک‌ترین نورها به نورالانوار هستند.

۲. ظلمت

ظلمت، در نزد عارفان، رمز وجود مادی و جسمانی و مراتب مختلف و مظاهر متفاوت آن مانند تن، نفس، مزاج و طبیعت است. در نزد ابن حُسام، ظلمت، تاریکی طبیعت است:

أَوْمَضَ الْبَرْقُ الَّذِي مِنْ نُورِهِ فِي ظُلْمَةٍ إِسْتَنَارَ بِهِ كَلِيمُ اللَّهِ نَارًا إِذْ رَأَى

(ابن حُسام، ۱۳۶۶: ۳۴)

همچنین، برق نیز، در نزد عارفان، اول نوری است که بر بنده ظاهر می‌شود و او را برای دخول به قرب الهی برای سیر فی الله می‌خواند (سجادی، ۱۳۸۳: ۱۹۲). ابن حُسام نیز، با الهام از قرآن، بازگشت حضرت موسی (ع) به مصر و دیدن برق و نور در تاریکی را مقدمه‌ای برای دخول به حریم امن الهی و همچنین انتخاب او به پیامبری معرفی می‌کند.

۳. آتش

بر اساس آیات قرآن، دو وجه مثبت یا منفی برای «آتش» می‌توان در نظر گرفت (شادالویی، ۱۳۸۶: ۲۱۲): آتش عشق و آتش فروزان که از انوار صفات حق سرچشمه می‌گیرد و در دل دوستان است و از طرفی نقطه‌ی مقابل آن مثل: نور سیاه، نور شیطان قرار می‌گیرد. ابن حُسام، نار حارق را بسان عشقی می‌داند که سبب سوختن دل عاشقانش شده است؛ به گونه‌ای که حتی نیزه‌ی معشوق نیز آتش سوزان است:

تف سنان تو بر سان برق بارق شد که نار حارق او سوخت سینه‌اشرار
سَيْفُكَ الْقَهَّارُ بَرْقٌ بَارِقٌ رُمُحُكَ الْجَرَّارُ نَارٌ حَارِقٌ

(ابن حُسام، ۱۳۶۶: ۶۶)

- مجموعه رموزهای جانوری و طبیعت

حیوانات و جانوران، به‌عنوان نماد، منعکس‌کننده‌ی مظاهری از باورها و تجربه‌های انسانی است و همچنین پیچیدگی ذهن را نشان می‌دهد که اغلب مظهری از صفاتی است که انسان از آن می‌ترسد یا به آن آرزومند است. از جمله‌ی این حیوانات، اژدها است که در ادبیات عرفانی کنایه از نفس اماره و مظهر صفات رذیله همچون غضب و شهوت است؛ اما در فرهنگ چینی، ظهور اژدها به منزله‌ی «تائو» است که نیرویش جهان را پر کرده و افراد تنها لحظه‌ای ناظر آن هستند

(هال، ۱۳۹۰: ۲۲). ازدها در شعر ابن حُسام مظهري از انسان کامل همچون حضرت موسی (ع) است که هم قادر به ایجاد ازدهاست و هم نفس اماره را به‌عنوان ازدها سرکوب می‌کند:

آن نهنگ ازدهاپیکر به معجز چون کلیم گاه ثعبان ساخته گه بر سر ثعبان زده

(ابن حُسام، ۱۳۶۶: ۱۴۹)

ابن حُسام نهنگ، که یونس (ع) را بلعید، را به‌عنوان نماد جرأت و شجاعت آورده است.

۱. آب

آب، به‌عنوان ماده سیال، در آثار صوفیان به معنای معرفت و فیض است، البته به معنای حقیقت روحانی نیز آمده است که صرف عبث و بیهوده‌ی آن باعث رکود و خشکی چشمه‌ی روحانی و معنوی باطن سالک می‌شود (گوهرین، ۱۳۷۶: ۱۲۴):

قَدْ أَجَابَتْهُ الْجِبَالُ الرَّاسِخَاتُ وَ كَلَّمَتْ حَيْثُ طَلَبَ الْمَاءَ مِنْهَا عَاطِشًا وَ قَدْ ابْتَغَى

(ابن حُسام، ۱۳۶۶: ۳۴)

«بزرگداشت آب در قدیم مانند بزرگداشت کوه حتی به شکل بزرگ‌تر جلوه‌دادن فیزیکی آب‌ها نیز صورت می‌گرفته است. در بندهش از یک دریاچه «باهمیت» موسوم به سوبر (Sobar) در ناحیه نیشابور یاد شده که در واقع استخر کوچکی است بر بالای کوهی در همان نواحی!» (قرشی، ۱۳۸۰: ۲۲۲).

در اوستا، کوه هم به‌صورت "کئوف" و هم "گئری یا گری" و در پهلوی "کوف" یا "گری" آمده است. کوه در اوستا با صفات پاکی و آسایش‌دهنده آمده و نزد ایرانیان باستان از مکان‌های مقدس بوده است (راشدمحصل و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۲۲). کوه، در شعر ابن حُسام، نمادی از انسان‌های صبور است که همچون کوه استوار، مقاوم و آسایش‌دهنده هستند.

۲. درخت

درخت، در حوزه‌ی نمادشناسی، یکی از پیچیده‌ترین و ناشناخته‌ترین واژه‌هاست و در فرهنگ همه‌ی ملت‌های جهان، به‌خصوص در فرهنگ ایران قبل و بعد از اسلام، همواره ارزشی نمادین داشته و همچنان پدیده‌ای رازآمیز و فراسویی همیشه‌گرامی و ارزشمند و در باور بسیاری از مردم نماد زندگی بوده است. بسیاری درخت را نمودی عادی از طبیعت دور از رازناکی و دشواریابی می‌پندارند؛ اما پوسته‌ی ستر و نگارین درخت درون آن را پوشانده است و پرداختن به آن به

ظاهر ساده می‌نماید؛ ریشه‌هایش از درون‌مایه‌های عمیق‌تر، آب می‌خورد و به عرفان و دل‌آگاهی راه می‌برد (پورخالقی چترودی، ۱۳۸۱: ۲). درخت در شعر ابن حَسام چون محافظی برای سالک و نگهدارنده‌ی او از دشواری‌ها و ناملايمات است:

حَقَّتِ الْأَشْجَارُ فِيهَا بَيْنَهُ مِنْ حَوْلِهِ ثُمَّ صِرْنَ لَهُ حِجَابًا وَافْتَخَرْنَ بِمَا خَلَا
(ابن حَسام، ۱۳۶۶: ۳۴)

درختان در این بیت گویی فرد را در آغوش خود کشیده‌اند و این رمزی از پرورش‌دهندگی و حیات‌بخشی معشوق است.

– مجموعه رمزهای عرفانی

در این مجموعه شاعر واژگان متفاوتی را در منظومه‌های غزلی خود آورده که در حوزه‌ی عرفان قابل توجه است.

۱. ساقی

ساقی در ادبیات عرفانی بر معانی متعدد اطلاق می‌شود، گاه کنایه از فیاض مطلق و گاه بر ساقی کوثر. همچنین به استعاره از آن، مرشد کامل نیز اراده کرده‌اند. علاوه براین، مراد از ساقی، ذات به اعتبار حب ظهور و اظهار است (سجادی، ۱۳۸۳: ۴۵۲). ساقی در شعر ابن حَسام گاهی به معنای اولیای الهی، از جمله حضرت علی (ع)، به کار رفته است.

أَسْقَى بِذِي الْخِمَارِ شَرَابًا بَسِيفِهِ اندر سرش هنوز خمارست و مسکری
(ابن حَسام، ۱۳۶۶: ۱۰۰)

«شَرَابًا بَسِيفِهِ» در وصف و مدح امام علی (ع) گفته شده است و مستی، در زبان عارفان، رمز محبت است. ترکیب «شَرَابِ شَمَشِير» نشان و نتیجه‌ی آن مستی و خماری است؛ به‌گونه‌ای که نتیجه‌ی آن محبت است. از طرفی، معشوق برای پیمودن راه عشق باید از خود بی‌خود و مست معرفت باشد و با دیدار محبوب به هوشیاری برسد. همچنین، شراب نشان‌دهنده‌ی شوق و شغف فراگیر و سعادت‌مندی شاعر از ارتباط با محبوب خویش است. ابن حَسام به طور محسوس ارادت خود را به امیرالمؤمنین ابراز کرده است:

باشد به حکم نص سقاهم به روز حشر بر ساکنان جام سَقِيهِمْ سَقَا عَلِيٌّ
(ابن حَسام، ۱۳۶۶: ۱۲۷)

۲. جام عشق

محبت، محب، محبوب یا عشق، عاشق، معشوق مهم‌ترین سرشاخه‌های مجموعه رمزهای شوق عرفانی است؛ بنابراین شاعر از جام عشق الهی و معنوی می‌نوشد:

دفع خمار باده فاصدع ز جام عشق ساقی سلسبیل ترا پر کند ایاغ

(ابن حُسام، ۱۳۶۶: ۵۴)

عشق حقیقی ابن حُسام، علاوه بر اینکه جام سالک را از محبتش پر می‌کند، پرده‌ی غفلت را از صورتش می‌زداید. سلسبیل در قرآن، چشمه‌ای بهشتی است: «عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلًا» (انسان: ۱۸) و ساقی سلسبیل نیز از دیدگاه ابن حُسام، همچون بسیاری از روایت‌ها، امیرالمؤمنین است که پیروان و دوستانش را از آن می‌نوشاند.

۳. ساغر

ساغر به ظرف و جام شراب اطلاق می‌شود. در عرفان، دل عارف است که انوار غیب الهی در آن مشاهده می‌شود (سجادی، ۱۳۸۳: ۴۵۱). ساغر در شعر ابن حُسام، که به همراه «جام سقیهم ربهم» آمده، سبب شوق و شغف معشوق است:

ساغر و جام سَقِيهِمْ رَبَّهُمْ برداشته پس ندای تشنگان وادی ایمان زده

(ابن حُسام، ۱۳۶۶: ۱۴۸)

باید توجه داشت که رمزرفته‌های عرفانی در دیوان ابن حُسام محدود به چند نمونه‌ی ذکر شده در این مقاله نیست، بلکه به جرأت می‌توان گفت که شاعر در اشعارش، و به‌ویژه غزلیات، برای بیان مقصود و سیر در طریقت معرفت، واژه‌های متفاوتی را در قالب رمز مورد عنایت قرار داده و به واقع این رمزها، به نوعی مبین مراحل سیر و سلوک عرفانی او در رسیدن به حب و قرب الهی است که در این میان پربسامدترین این زنجیره‌ی رمزی را می‌توان در واژگانی مثل عشق، زلف، عارض یار، گیسو، ابرو، مژه، دهان و لب لعل بررسی کرد که در حقیقت این رموز، نشانه‌هایی از روح پاک و بی‌آلایش شاعر است که در راه محبت و ارادت به حضرت حق و پیامبرش و به‌ویژه وصی حضرتش، حضرت علی(ع)، ظاهر ساخته است.

نتیجه

ظهور حکمت در شعر به گونه‌های متفاوت در شعر شعرا تجلی یافته و شاخص‌ترین صورت آن در قالب رموزآه‌هایی در حوزه‌ی عرفان و دین نمایان شده است؛ تا آنجا که بنیان متون دینی و عرفانی منظوم و منثور بر این اساس پی‌ریزی گشته است. در فرهنگ اسلامی و ادبیات دینی، قرآن مهم‌ترین منبع رمز را فراروی ما قرار می‌دهد و ما را با گستره‌ی حکمت، که نقش سازنده‌ی در هدایت جامعه و افراد دارد، آشنا می‌سازد. در این میان، ابن حُسام همچون دیگر شعرای ادبیات آیینی در گفتارش بدین معنا توجه داشته و در بسیاری از آثار شعری‌اش، آیات و مضامین قرآنی را زینت‌افزای سخنش نموده است که در همه‌ی آن‌ها رگه‌های حکمت و اندرز به چشم می‌خورد. در مَلَمَعات ابن حسام، که غالب آن مشتمل بر مدح و منقبت پیامبر اکرم (ص) و امیرمؤمنان علی (ع) و ائمه اطهار (علیهم‌السلام) است، مضامین حکمی بسیاری به هدف وعظ و اندرز، چون قضا و قدر، زهد در دنیا، وحدت، تجلی روح، انسان‌دوستی و گرایش به نیکی‌ها و سجایای حمیده‌ی اخلاقی همچون عدالت‌خواهی، ظلم‌ستیزی، مناعت طبع، ایثار، بخشندگی وجود دارد که در این پژوهش این موارد را در مجموعه رمزهای کیهانی، انسانی، سفری، نوری، عرفانی، جانوری و طبیعی تقسیم‌بندی نموده‌ایم.

ابن حسام در مجموعه رمزهای کیهانی، با محسوس کردن تجربه عرفانی، مراتب تجلی حق را نشان می‌دهد.

در بافتار رمزهای انسانی، وی به مقایسه‌ی اجزای عالم صغیر با عالم کبیر می‌پردازد. محبت، محب، محبوب یا عشق، عاشق، معشوق مهم‌ترین سرشاخه‌های مجموعه رمزهای انسانی است. علاوه بر آن، به مواردی چون گیسو، جلال، جمال، حسن، میل، ناز، چشم، رخ می‌توان اشاره کرد. در مجموعه رمزهای سفری از مراحل تهذیب نفس به طریقت، یعنی راه، تعبیر می‌شود و اصطلاحات «سیر» و «سلوک» هم در مجموعه رمزهای سفری قرار می‌گیرند.

در رشته رمزهای نوری، ابن حسام با تعبیری چون «نور» و «ظلمت» که یادآور اندیشه‌ی دوگانه و عقاید ایران باستان مبنی بر فرمانروایی دو نیروی نیکی و بدی در جهان است و همچنین سرچشمه‌ی دیگر این نوع زنجیره که آموزه‌ها و آیات قرآن کریم است، منظور از نور را خداوند می‌داند که هیچ نوری بالاتر از آن نیست و دیگران از آن پرتو می‌گیرند. در این سامانه، سالک با

انواع نور همراه می‌شود از جمله نور هدایت و نور عنایت. اما نورالانوار، خداست. ابن‌حسام نور را معادل خدا دانسته و پیامبران را همراه با نور خدا می‌بیند.

در مجموعه رمزهای شوق و وجد عرفانی، عشق موهبتی الهی است که خداوند به بسیاری از بندگان هدیه داده است؛ و ناتوانی پاره‌ای از بندگان در درک آن، به آلوده بودن آئینه‌ی روح آن‌ها نسبت داده می‌شود. سالک برای پیمودن راه عشق و معرفت باید مست شراب معشوق خود باشد. ابن‌حسام توجه بسیاری به مدح و منقبت عاشقان حقیقی راه حق، پیامبر اکرم (ص) و امام علی (ع)، دارد و از وجودشان باده‌ی عشق می‌طلبد تا با دیدار محبوب به هوشیاری برسد.

در سامانه‌ی رمزهای جانوری و طبیعی، از محیط طبیعی پیرامون خود و جانورانی چون نهنگ اژدها که هم نشان نفس و هم نماد انسان کامل است، برای بیان مفاهیم عرفانی و ذهنی خود کمک گرفته است. و در نهایت می‌توان گفت این رموزها کلیدهای ورود به حوزه‌ی معرفت و خودشناسی برای رسیدن به محبوب، که همان قرب الهی است، می‌باشد.

شایان ذکر است که هرچند برخی رموزها را شاید به ظاهر نتوان در حوزه‌ی عرفانی قرار داد، لیکن هر یک به نوعی بی‌ارتباط با این عرصه نمی‌باشد؛ در واقع، حوزه‌ی عرفان گستره‌ی وسیعی را در اشعار ابن‌حسام به خود اختصاص داده است.

تعارض منافع: هیچ‌گونه تعارض منافع در این پژوهش وجود ندارد.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۸۴). (ترجمه محمد مهدی فولادوند). تهران: دارالقرآن الکریم.
- آیتی، محمد حسین (۱۳۷۱). بهارستان. مشهد: دانشگاه فردوسی.
- ابن حسام خوسفی، محمد (۱۳۶۶). دیوان. (به اهتمام احمد احمدی بیرجندی و محمد تقی سالک). مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه فردوسی.
- ابن منظور، محمد بن مکرّم (۱۹۹۵). لسان العرب. الجزء الخامس. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ارشاد سرابی، اصغر (۱۳۷۸). روان شناخت شعر ابن حسام خوسفی. خراسان پژوهی، ۲(۱۴)، ۷۰-۹۰.
- اسماعیلی، مسعود (۱۳۹۹). تحلیل مقوله بلا و درد و رنج در عرفان ابن عربی. فصلنامه علمی- پژوهشی قبسات، ۲۵(۹۶)، ۱۲۳-۱۵۱.
- آقاحسینی، حسین، و معینی فرد، زهرا (۱۳۸۹). بررسی بینامتنی تصویر دریا در غزلیات شمس. پژوهش‌های ادب عرفانی، ۴(۱۵)، ۱-۲۸.
- پورخالقی چترودی، مهدخت (۱۳۸۱). درخت شاهنامه (ارزش‌های فرهنگی و نمادین درخت در شاهنامه فردوسی). مشهد: پیمان.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۷۵). رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- خاوری، فرشته، جدیدالاسلامی، حبیب، و رومیانی، بهروز (۱۳۹۸). کاربرد اصطلاحات عرفانی در غزلیات ابن حسام خوسفی. فصلنامه عرفان اسلامی، ۱۵(۶۰)، ۳۱۶-۲۹۳.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۹۰). لغت‌نامه. تهران: پارمیس.
- ذبیحی، رحمان، نورایی، الیاس، و جلوداری، یونس (۱۳۹۲). تأثیرپذیری ابن حسام خوسفی در قصیده و غزل از شاعران سبک خراسانی و عراقی. فصلنامه تخصصی سبک‌شناسی نظم و نثر ادبی بهار ادب، ۶(۱)، ۲۰۵-۲۲۴.
- راشد محصل، محمدرضا، بهنام‌فر، محمد، و زمانی‌پور، مریم (۱۳۹۱). تجلی کوه در ایران باستان و نگاهی به جلوه‌های آن در ادبیات فارسی. مجله مطالعات ایرانی، ۱۱(۲۱)، ۱۱۹-۱۴۵.

- رضایی اردانی، فضل الله، و هاتفی مجومرد، غلامرضا (۱۳۹۶). درون‌مایه اشعار حکمی ناصر خسرو و ابوالعتاهیه. *مطالعات ادبیات تطبیقی*، ۱۱(۴۴)، ۴۵-۷۰.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹). *در قلمرو وجدان*. چاپ اول. تهران: علمی.
- علی بن ابیطالب (۱۳۹۲). *نهج البلاغه (ترجمه‌ی محمد دشتی)*. قم: نشتا.
- سجادی، جعفر (۱۳۸۳). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. چاپ هفتم. تهران: طهوری.
- سمرقندی، دولت‌شاه (۱۳۸۲). *تذکره الشعراء*. (به اهتمام و تصحیح ادوارد براون). چاپ اول. تهران: اساطیر.
- شادالویی، سیما (۱۳۸۶). آتش در عرفان اسلامی و زردشتی. *مجله ادیان و عرفان*، ۴(۱۱)، ۲۰۹-۲۳۸.
- شوشتری، قاضی نورالله (۱۳۵۴). *مجالس المؤمنین*. (به کوشش کتابچی). ج ۲. تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- صفا، ذبیح الله (۱۳۶۳). *گنج سخن*. ج ۲. چاپ هفتم. تهران: ققنوس.
- (۱۳۶۶). *تاریخ ادبیات در ایران و در قلمرو زبان پارسی*. چاپ پانزدهم. تهران: فردوس.
- علی، محمدعثمان (۱۹۸۳). *فی أدب ما قبل الإسلام*. الطبعة الثانية. بیروت: دارالأوزاعی.
- فتوحی رودممعنی، محمود (۱۳۸۵). *بلاغت تصویر*. تهران: سخن.
- فروغی بسطامی، عباس (۱۳۳۶). *دیوان کامل فروغی بسطامی*. به کوشش حسین نخعی. چاپ اول. تهران: امیرکبیر.
- قرشی، امان الله (۱۳۸۰). *آب و کوه در اساطیر هند و ایرانی*. چاپ اول. تهران: هرمس.
- قفطی، جمال الدین علی بن یوسف (۱۳۴۷). *تاریخ الحکماء* (ترجمه بهین دارایی). تهران: دانشگاه تهران.
- گرگانی، محمدحسین (۱۳۷۷). *ابدع البدیع* (به اهتمام حسین جعفری). تبریز: احرار.
- گوهرین، سید صادق (۱۳۷۶). *شرح اصطلاحات تصوف*. چاپ دوم. تهران: هامون.
- لامعی گیو، احمد (۱۳۹۴). *حسان پارسی؛ شرح احوال و دقایق افکار ابن حُسام خوسفی*. بیرجند: چهاردرخت.

- (۱۴۰۳). واکاوی ساختار لفظی و محتوای ملمعات در مناقب علوی ابن حسام خوسفی. مجله مطالعات فرهنگی- اجتماعی خراسان، ۱۸(۲)، ۱۳۶-۱۶۷.
- مدبری، محمود (۱۳۷۰). شرح احوال شاعران بی دیوان. تهران: پانوس.
- ناصیف، امیل (۱۹۹۵). *أروع ما قيل في الحكمة*. بیروت: دارالجيل.
- واعظی، مرادعلی (۱۳۷۸). شعر و شاعری از زبان ابن حسام. *خراسان پژوهی*، ۲(۱۴)، ۹۱-۱۰۶.
- هال، جیمز (۱۳۹۰). *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*. چاپ پنجم. تهران: فرهنگ معاصر.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۸۹). *فنون بلاغت و صنایع ادبی*. تهران: اهورا.

Adamson, P. (2016). *Philosophy in the Islamic World*. Oxford. Oxford University Press.