دراسات الأدب المعاصر، السنة التاسعة، شتاء ۱۳۹۶، العدد السادس والثلاثون: صص **۹- ۳۵**

حافظ وسید قطب(دراسة فی المضامین الغزلیة المشترکة)

جهانگیر أمیری*
محمد فارغی شاد**

تاریخ الوصول: ۹۶/۶/۹
تاریخ القبول: ۹۶/۹/۵

الملخّص

خلّف سید *قطب* فضلاً عن آثاره الإسلامیّة دیوان شعر یحتلّ الغزل أکبر مساحة منه. أصبح سید *قطب* مولعاً بغزل *حافظ* إثر قراءته لترجمة عربیّة لغزله سمّیت بـ «أغانی شیراز»، أثّرت فی نفسه حتّی النخاع. افتتن بأسلوبه التغزلی ومنهجه العرفانی حتّی اکتسب شعره طابعاً من غزل *حافظ* واصطبغ بصبغته. فشعر سید *قطب* بمجمله انعکاس صارخ لغزل *حافظ* الحافل بالحبّ والحنان والإنسانیّة والمعرفة. هذا ویری سید *قطب* أنّ لغزل *حافظ* مکانة مرموقة لدی الأدباء العرب، ذلک لأنّه أعطی الشعر الوجدانی العربی زخماً کبیراً وزاد فیه انتعاشاً وحیویّة یصمد بهما أمام تیارات الفسلفة الجارفة قویّاً شامخاً. وأمّا هذا المقال فهو إجراء دراسة مقارنة بین غزل الشاعرین الإیرانی والمصری وهما *حافظ* وسید *قطب*. فإنّه یهدف إلی دراسة تحلیلیّة للمضامین الغزلیّة فی شعر *حافظ* وسید *قطب* مسلّطاً الأضواء علی جوانب مشترکة من غزلهما. مهما یکن من أمر فإنّ أسلوبنا فی البحث فی هذا المقال یقوم علی أساس «المدرسة الأمریکیّة» المتّبعة فی مطالعات الأدب المقارن الجدیدة.

الکلمات الدلیلیة: المضامین الغزلیّة، المنهج العرفانی، الشعر العربی المعاصر، الأدب المقارن.

* أستاذ مشارک فی اللغة العربیة وآدابها، بجامعة رازی کرمانشاه. gaamiri686@gmail.com
** ماجستیر فی اللغة العربیة وآدابها، بجامعة رازی کرمانشاه. Mf13551@gmail.com
الکاتب المسؤول: جهانگیر امیری

المقدمة

ثمّة تفاعل وطيد بين ثقافات الشعوب وآدابها خصوصاً تلك التى تجمعها روافد تاريخيّة وثقافيّة وسياسيّة ودينيّة مشتركة، فإنّها تأخذ نطاقاً أوسع فـى هـذا المجـال، آخـذاً بنظـر الاعتبار أنّ التفاعل القائم بين الأدب العربى والفارسى يرقى إلى مستوى لا مثيـل له(نـدا، ١٩٩۴: ٩۵). كان ولا يزال للأدباء العرب نظرة إعجاب وإكبار إلى النُخب العلميّـة والأدبيّـة فى إيران، فكبار شعراءنا الإيرانيين من أمثـال *الخيّـام*، *سـعدى*، *حـافظ*، *مولانـا*، *فردوسـى* و*النظامى* استقطبوا دائماً اهتمام الأدباء العرب وأصبحوا محطّ أنظـارهم ودراسـاتهم؛ فخـذ الشاعر اللبنانى المعاصر *الأخطل الصغير* مـثلاً حيـث أنشـد قصـيدة صـمّاء تحـت عنـوان «الفردوسى» فى مهرجان ألفى أقيم فى إيران تكريماً للشاعر الإيرانى العملاق *أبى القاسـم الفردوسى*(محمدى، ١٣٧٠: ١۴۵).

لم يقتصر احتفاء العرب بغزل *حافظ* على جيل دون آخر، فكان كتّاب العرب وشعراءهم لا يزالون ينهلون من منهل أفكار حافظ العذب مولعين بديدنه الأدبـى ومنهجـه العرفـانى (آذر، ١٣٨٧: ٩٣). والجدير ذكره أنّ شخصيّة *حافظ* الأدبيّة لم تلفت أنظار العرب فحسـب بل إنّ أشعار لسان الغيب تحتلّ حيّزاً واسعاً من أدب العالم كلّه(زيبايى، ١٣٧۶: ١۴٠).

لقد لقى أدب حافظ ترحيباً واسعاً من قبـل الأدبـاء العـرب المعاصـرين نخـصّ مـنهم بالذكر محمد *مهدى الجواهرى* و*عبدالوهاب البياتى*، فنشير إلـى تكـريم *البيـاتى* لـه علـى سبيل المثال ولا الحصر. إنّ *البياتى* تجوّل فى رياض *حافظ* الشعريّة واقتطف منهـا باقـات من الأزهار والورود النديّة، ثمّ بعد أن انتعشت نفسه وثملت قريحته من شذا أريجهـا أخـذ ينسج على منوال الشعر الحرّ منظومة شعريّة تتألّف من ٨١ بيتاً سمّاها «بكائيّة إلى حافظ الشيرازى» أنشدها فى حفلة تكريميّـة أقيمـت فـى إيـران سـنة ١٣٧٣ش، لهـذا الشـاعر الإيرانى الكبير. وصف *البياتى* حافظاً فى شعره بـ«مِلك الشعر» مخاطباً إيّاه: «مَاذَا أُسَمِّيکَ فَأَنْتَ مَلِکُ الشِّعْر»(البياتى، ٢٠٠٠: ٢۶۴)؛ كما لقّبه فى موضع آخر من شـعره بـ«حفيـد الملوک»(نفس المرجع: ٢۴۶). ارتقى شغف *البياتى بحافظ* إلى أبعد من ذلک حيث سـمّاه بمولود «رياض الله»(نفس المرجع: ٢۶۴) و«هتاف الغيب» والعارف الذى وقف على أسـرار الله(نفس المرجع: ٢۶۵). هذا وقد تأثّر *البياتى* برؤى *حافظ* واسـتقى مـن معينهـا الصـافى حتى الارتواء(سنير، ٢٠٠٢: ١٧).

لمّا بلغ تقليد الأدب العربى للأدب الغربى ذروته ظهرت الرغبة لدى الشعراء العرب فى العودة إلى الأدب العربى وإعادة هيكلته من جديد، فقام الدعاة إلى الأصالة الأدبيّة بترجمة المزيد من آثار الشعراء والأدباء الإيرانيين إلى العربيّة، وها منهم *عبدالوهاب عزّام* الذى «دشّن منبر الدراسات الاستشراقيّة فى جامعة القاهرة»(صدر هاشمى،١٣٨٢: ١١١)، ومن ثمّ تمّت دراسات واسعة وشاملة حول *حافظ* وشخصيّته الأدبيّة والعرفانيّة فى البلدان العربيّة ومن أهمّها: «الكلمات والمصطلحات العربيّة فى أشعار حافظ الشيرازى» *لأمين موتابحى* من مصر، «حافظ الشيرازى، شاعر الغناء والغزل فى إيران» و«أغانى شيراز» (ترجمة ديوان *حافظ*) *لإبراهيم أمين الشواربى* فى مصر، «رباعيات حافظ الشيرازى» (المترجم من الإنجليزيّة) *لأحمد زكى أبوشادى* من مصر، «روائع من الشعر الفارسى» (مختارات من *سعدى* و*حافظ* و*مولانا*) ترجمه *محمد الفراتى* من سوريه(زانوس، ١٣٩٠: ٣١).

لقد تباينت وتضاربت الرؤى النقديّة ووجهات النظر حول شخصيّة *سيد قطب* الحقيقيّة، فبينما يعتبره البعض من أكبر روّاد التطرف الإسلامى والعدوّ اللدود للرأسماليّة والإمبرياليّة، يعتبره البعض أقدر وأكبر مفسّر للقرآن الكريم فى القرن العشرين لإخراجه تفسير «فى ظلال القرآن» إلى حيّز الوجود. بغضّ النظر عن هذا وذاك، لا ريب فى أنّه يتمتّع بالذوق الأدبى الراقى والموهبة المتفتّحة فى الشعر؛ زد على ذلك أنّه عُرف لدى معاصريه كشخصيّة دينيّة عملاقة وباحث للقرآن الكريم الحصيف ويعود السبب فى ذلك إلى الآثار التى ولّدها *سيد قطب* بصفة دينيّة، حيث جلبت له شهرة واسعة كعالم دينى ومفكّر إسلامى. ومن الطريف بمكانٍ أنّ *سيد قطب* بدأ حياته المهنيّة بالعمل فى المجالات الأدبيّة فصار أديباً وناقداً كبيرين قبل أن يدخل فى حقل البحث فى القضايا الإسلاميّة، وخير دليل على ذلك هو القصائد التى نشرها فى فترة ما بين ١٩٢٥ إلى ١٩٥٠م فى الصحف والمجلات المصريّة والتى جُمعت وانتشرت فى سنة ١٩٨٩م.

إنّ الهدف الذى نتوخّاه فى هذا المقال هو إجراء دراسة مقارنة بين غزل الشاعرين الإيرانى والمصرى وهما *حافظ* و*سيد قطب*. ومن المعلوم أنّ استقصاء ورصد القواسم المشتركة فى غزل الشاعرين لا تخلو من قيمة وأهميّة فى ظلّ دراسات الأدب المقارن والنقد الأدبى، سواء اعتبرنا هذه المشتركات من باب الاقتباس أو توارد الخواطر أو ما شابه

ذلک؛ مهما یکن من أمر فإنّ أسلوبنا فی البحث فی هذا المقال یقوم علی أساس «المدرسة الأمریکیّة» المتّبعة فی مطالعات الأدب المقارن الجدیدة. فهذه المدرسة بالرغم من «المدرسة الفرنسیّة» لا تعتبر التقارن التاریخی شرطاً للمقارنة فهی تسمح للباحث المقارنة بین أدیبین عاشا فی زمنین مختلفین، من دون أن یربطهما تبادل فکری أو أدبی أو غیر ذلک(کفافی، ۱۳۸۲: ۱۴).

خلفیّة البحث

لقد تمّت لحدّ الآن دراسات موسّعة حول سید *قطب* وأفکاره ورؤاه بشکل کتاب والمقالة یطول بنا ذکرها، ومن المفید أن نذکر بعض الکتب والمقالات التی تناولت نزعاته الأدبیّة واتّجاهاته النقدیّة بالبحث والدراسة:

فمن الکُتب: «سید قطب؛ الأدیب الناقد» لمؤلّفه *عبدالله عوض الخباص*(مکتبة المنار، ۱۹۸۳)، و«نظریة التصویر الفنی عند سید قطب» لمؤلفه *صلاح عبدالفتاح الخالدی* (دارالمنار، ۱۹۸۹)، و«سید قطب؛ حیاته وأدبه» *لعبدالباقی محمد حسین*(دارالوفاء، ۱۹۹۳)، و«سید قطب ناقداً» لکاتبه *أحمد محمد البدوی*(الدار الثقافیة، ۲۰۰۲)؛ ومن المقالات «سید قطب الکاتب المصری المعاصر(سید قطب نویسنده معاصر مصر)» *لعلی منتظمی*(مجله کلیة الآداب لجامعة طهران، ۱۳۷۵ش)، «نظرة إلی مراحل وخصائص النقد الأدبی لسید قطب (نگاهی به مراحل و ویژگی‌های نقد ادبی سید قطب)» *لخلیل پروینی وحسین چراغی‌وش*(مجلة الجمعیة الإیرانیّة للغة العربیة وآدابها، ۱۳۸۵ش)، «قیاس خاصیة تنوع مفردات فی الأسلوب: دراسة تطبیقیة لنماذج من کتابات محمد مندور وسید قطب ومحمد غنیمی هلال» *لهومن ناظمیان*(مجلة اللغة العربیة وآدابها، ۱۴۲۷ق)، «سید قطب وتراثه الأدبی والنقدی» *لحسن سرباز*(مجلة اللغة العربیة وآدابها، ۱۴۳۱ق)، «خصائص التصویر الفنی فی شعر سید قطب» *لکمال أحمد غنیم وحنان أحمد غنیم*(مجلة الجامعة الإسلامیة (سلسلة الدراسات الإنسانیة)، ۲۰۰۸م).

کما تمّ إعداد مقالات عدیدة حول تأثیر *حافظ* علی مختلف شعراء العالم ولا سیّما *غوته*، یتعذّر إلینا ذکرها فی هذه العجالة ولذلک نکتفی منها بما یختصّ بتأثیر المتبادل بین *حافظ* والشعراء العرب ومنها:

«دراسة مقارنة لخصائص الحبّ فی شعر حافظ الشیرازی وابن الفارض المصری (بررسی تطبیقی ویژگی‌های عشق در شعر حافظ شیرازی و ابن فارض مصری)» *لسید فضل‌الله میرقادری*(مجلة العلوم الإجتماعیّة والإنسانیّة بجامعة شیراز، دانشگاه شیراز، ۱۳۸۴ش)؛ «دراسة مقارنة للمضامین التغزلیّة بین المتنبی وحافظ(مقایسه مضامین تغزلی مشترک بین متنبّی و حافظ» *لوحید سبزیان‌پور ومحمدرضا سوری*(فصلیّة کاوشنامه، ۱۳۸۷ش)؛ «دراسة مقارنة بین المضامین المشترکة فی شعر ابن الفارض وحافظ(مضامین مشترک میان ابن فارض و حافظ)» لمحسن راثی(مجلّة البحوث للعلوم الإنسانیّة، ۱۳۸۸ش)؛ «عبدالوهاب البیاتی وحافظ الشیرازی(عبدالوهاب البیاتی وحافظ شیرازی)» *لأحمدپاشا زانوس*(فصلیّة اللسان المبین، ۱۳۹۰ش). وهذا ولم یتمّ إلی حدّ الان حسب علمنا دراسة مقارنة بین *حافظ* و*سید قطب*، فیعدّ هذا المقال أوّل خطوة قطعناها فی هذا المجال وهی بطبیعة الحال تستطیع أن تکون حجر الأساس للبحوث والدراسات الأقوی فی مجال الأدب المقارن خاصّة حول *سید قطب* وشعره فیما بعد.

ولا یفوتنا أن نقول إنّ هناک مقالة *لمحمد علی آذرشب*، تحت عنوان «حافظ وسید قطب» والتی نُشرت فی مجلة التقریب، والذی یجدر بالإشارة إلیه أنّ المقالة المذکورة دراسة قصیرة جداً لا تتعدّا بضع صفحات لم تعالج الوجوه المتشابه بین الشاعرین فی الغزل، ثمّ أنّ المقالة تلک تخلو من ذکر المصادر والمراجع التی تمّت إلیها المراجعة.

لمحة من حیاة سید قطب وشعره

سید قطب إبراهیم الشاذلی(۱۹۰۶- ۱۹۶۶م)، وُلد فی قریة «موشا» من محافظة أسیوط فی مصر. تخرّج عام ۱۹۳۳ من دار العلوم حاملاً شهادة اللیسانس فی الآداب. التحق بحرکة «الإخوان المسلمین» وخاض فی معارکهم التی بدأت منذ عام ۱۹۵۴، بدءً من اعتقاله فی نفس السنة، عندما اتّهم الإخوان بمحاولة اغتیال الرئیس المصری *جمال عبدالناصر*. أفرج عن *سید قطب* فی عام ۱۹۶۴، ولکنه عاد إلی السجن مرة أخری وحُکم علیه وعلی مجموعة من أعضاء الإخوان بالإعدام، ونُفذ فیه الحکم فی فجر الإثنین عام ۱۹۶۶(انظر: الخالدی، ۱۹۹۱: ۳۲۳-۴۸۲). لقد مارس *سید قطب* حیاته العلمیة أدیباً وناقداً ولکن لم یعرفه کثیر من الناس إلا کمفکّر ومفسّر إسلامی، وذلک من خلال

دراساته الإسلامية المتعدّدة مثل «فی ظلال القرآن»، «العدالة الاجتماعية فی الإسلام»، «معالم فی الطريق» و.... وقد أُهمل ثقافته الأدبيّة والنقديّة من جانب الكثيرين وبذلک، ترک أدبه ومدرسته النقدية فی زاوية النسيان(سرباز، ۱۴۳۱: ۴۲). مارس *سيد قطب* نظم الشعر فی فترة مبكرة من حياته، فأخرج ديوانه الأول فی عام ۱۹۳۵، وديوانه الثانی فی ۱۹۳۷؛ وكانت الفترة من ۱۹۳۰ إلى ۱۹۴۰، فترة ازدهار شاعريّته(حسين، ۱۹۹۳: ۱۳۷-۱۳۸) وله فضلاً عن ديوانه آثار أدبية رائعة، إليک نماذج منها:

الف- التصوير الفنی فی القرآن الكريم: أول كتاب إسلامی له، يقوم على تقرير القاعدة العامّة المطّردة للتعبير القرآنی، وهی قاعدة «التصوير الفنّی»، حيث يستخدم القرآن طريقة التصوير فی مختلف موضوعاته وأغراضه. وقد أثّر هذا الكتاب فی الدراسات البيانيّة الجماليّة للقرآن، التی ظهرت بعده.

ب- مهمّة الشاعر فی الحياة وشعر الجيل الماضی: أول كتاب نقدیّ كتبه *سيد قطب* وهو فی الأصل كان محاضرة ألقاها فی قاعة كلية دار العلوم وطبع هذا الكتاب سنة ۱۹۳۳م. تحدّث *سيد قطب* فی هذا الكتاب عن: مهمّة الشاعر فی الحياة، من هو الشاعر؟، الخيال فی الشعر، ذوق الشاعر، التعبيرات الشعرية، وشخصيّة الشاعر.

ج- كتب وشخصيات: كان فی الأصل مقالات نقدية كتبها المؤلّف فی مجلّات مختلفة كالرسالة، والمقتطف، وغيرهما، ثمّ طبعها بهذا العنوان سنة ۱۹۴۶م واختار فی الكتاب شخصيات أديبة وتصدّی لتحليل ونقد هذه الشخصيّات وآثارهم الشعرية والنثرية.

د- النقد الأدبی؛ أصوله ومناهجه: هذا الكتاب كان أهمّ أثر نقدی *لسيد قطب* والذی طبع سنة ۱۹۴۸م. تحدّث المؤلف فی هذا الكتاب عن مناهج النقد الأدبی.

ح- المدينة المسحورة: قصّة خياليّة أسطوريّة، استوحاها من قصص «ألف ليلة وليلة».

اتّسم شعر *سيد قطب* «بعمق النظرة إلى مشكلات الوجود وظواهر الحياة، وبالتوهّج العاطفی وصدق التعبير عن النفس»(هيكل، ۱۹۷۸: ۳۵۲)، وكان يميل فی شعره إلى استخدام الصور والظلال وإضفاء الحياة على الجمادات، وبذلک يُعد من الشعراء المصورين، ولا غرابة فی ذلک؛ لأن التصوير والتخييل هو الصفة الغالبة على أسلوبه، وإنّ لهذه الصفة جذوراً عميقة راسخة فی نفسه وشعوره ومخيلته وأحاسيسه(الخالدی، ۱۹۸۹: ۵۷). تناول *سيد قطب* فی شعره، قضايا مختلفة مثل إحساس الشاعر بالكون، وعلاقته بالله وبالحياة

وبالناس، وإحساسه بالزمن، ومثل قضیة المرأة والقضایا الاجتماعیة والوطنیة. اللغة الشعریة عند الشاعر کانت حیّة نابضة، فی نسیجها رصانة اکتسبها من خبرته بالشعر القدیم؛ ولکنّها فی العموم رقیقة عذبة تنأی عن المفردات الغریبة. وسرّ الکلمة عنده یکمن فی استمدادها من ضمائر الشعوب، ومن مشاعر الإنسان، ومن صرخات البشریّة، ومن دماء المکافحین الأحرار؛ إذ یقول: «إنّ السرّ العجیب لیس فی بریق الکلمات وموسیقی العبارات؛ إنّما هو کامنٌ فی قوّة الإیمان بمدلول الکلمات وما وراء المدلولات! إنّه فی ذلک التصمیم الحاسم علی تحویل الکلمة المکتوبة إلی حرکة حیّة والمعنی المفهوم إلی واقع ملموس»(قطب، ۱۹۸۰: ۱۳۸).

مزایا غزل حافظ من منظور سید قطب

یعتبر *سید قطب* فی الوهلة الأولی ناقداً کبیراً ورائداً عملاقاً للنقد فی الأدب العربی (پروینی وچراغی‌وش، ۱۳۸۵: ۴۴)، بلغ احتکاک *سید قطب* بنقد إلی درجة قیل إنّه «اکتشف إسلامه بعدسة النقد الأدبی»(حمودة، ۱۹۸۷: ۶۸). تعرّف *سید قطب* لشخصیّة *حافظ* الأدبیّة لأوّل مرّة إثر حصوله علی نسخة عربیّة من دیوان *حافظ* الشعری ترجمها إلی العربیّة *إبراهیم أمین الشواربی* فی مصر وسمّاها بـ«أغانی شیراز» وکما قال *سید* نفسه أنّ الترجمة تمّت فی مجلّدین کبیرین یشتملان علی ۶۰۰ صفحة. انتشرت ترجمة *الشواربی* لدیوان *حافظ* سنة ۱۹۴۵م، وله کتاب آخر حول حافظ بعنوان «حافظ الشیرازی شاعر الغناء والغزل فی إیران» تمّ نشره سنة ۱۹۴۴م. «ألقی المترجم فضلاً عن ترجمته للأشعار الأضواء علی الظروف التاریخیّة والاجتماعیّة التی عاشها حافظ جملةً وتفصیلاً کما بذل جهداً حثیثاً لکشف القناع عن جمالیّات شعره والتعبیر عن أسراره ودقائقه، وبهذا فتح نافذة علی شعره وغزله العرفانی للعرب»(صدر هاشمی، ۱۳۸۲: ۱۱۳-۱۱۴). وبالمناسبة أنّ الناقد الکبیر *طه حسین* وضع مقدّمة جمیلة علی المجلد الأوّل من الترجمة أثارت الحماسة والطرب *لسید قطب* وملأت نفسه بالشعور بالانتعاش والخلود(قطب، ۱۹۸۳: ۶۸).

أشاد *سید قطب* بأشعار *حافظ الشیرازی* أکثر من مرّة واعتبرها ظاهرة أدبیّة ذات مفعول وأثر قویّ استطاعت التصدّی للنزعات الفکریّة والفلسفیّة التی شاعت فی الشعر العربی والتی أماتت روحه وترکته جثّة هامدة لا روح فیها ولا حیاة. ثمّ لم یکتف *سید*

قطب بما أشرنا إليه توّاً بل ذكر الآثار الإيجابيّة التى تركها غزل *حافظ* علـى الأدب العربـى ونستعرضها فيما يلى(نفس المرجع: ٧١):

١- إثراء وتنمية الأدب العربى من حيث الشكل والمضمون.

٢- فتح آفاق جديدة من التفكير والرؤية نحو العالم.

٣- الدعوة إلى النظرة التفاؤليّة نحو مظاهر الكون.

۴- إعطاء رصيد إضافى من النزعة الوجدانية للشعر العربى المعاصر.

۵- إيجاد قابليات جديدة للارتقاء بمستوى الموسيقى للشعر العربى المعاصر.

۶- إفصاح مجال أوسع لتصـوير الثقافـة الشـرقيّة ومـا لهـا مـن بسـاطة وذوق وصـفاء والعاطفة.

٧- التجاوب مع الحوائج المعنويّة للأدب والثقافة الإسلاميّة بعد الغزو الغربى عليهم.

٨- التقليل من حدة التيّارات الفكريّة والفلسفيّة فى الشعر العربى التـى ذهبـت بمـاءه ورونقه.

٩- إضفاء كميّة هائلة من المفردات والمصطلحات العرفانيّة على الأدب العربى.

١٠- إعطاء طاقة جديدة من العواطف والأحاسيس والخيال للأدب العربى مما زاده رقّة ولطفاً ونضارة وحلاوة.

١١- منح طابع جديد من الالتزام والحبّ الهادف والرسالى للغزل العربى.

١٢- التقريب والتوفيق بين المدارس الأدبيّة التى تستقى من معين التصـوف الشـرقى ونميره الصافى.

إنّ الألفة القديمة التى جمعت بين *سيد قطب* و*حـافظ* أدّت إلـى معرفـة سـيد *قطـب* لأسرار ورموز غزل *حافظ* وأكسبته صلاحيّة تامّة للإدلاء برأيه حوله، فيتميّـز غـزل *حـافظ* حسب رؤية *سيد قطب* بمضامين عدّة منها:

١-التكرار غير الممل: يرى *سيد قطب* أنّ لعنصر التكرار فى غزل *حافظ* حضوراً مكثّفـاً كما أنّ التكرار يوجد بكثافة لدى أصحاب البديعيّات(نفس المرجع: ٧٢)، إلّا أنّه ليس مملّاً ومتعباً فى غزل *حافظ* ثمّ ألمح *سيد* إلى التشبيهات التى وظّفها *حافظ* للتعبير عن جمـال شَعر حبيبته قائلاً: براعة *حافظ* وحذقه فى إجراء التشبيهات مما يزيل عن نفوس القـارئين الملل والسأم(نفس المرجع).

۲- الوحدة الموضوعیّة: یمیل *حافظ الشیرازی* فی رأی *سید قطب* إلی الاستطراد میلاً شدیداً، إنّه یلتقط المعانی من هنا وهناک، ثمّ یؤلّف بینها تألیفاً بارعاً وناجحاً یمکن القول إنّ هذا التألیف بالنسبة لحافظ یشکّل آلیة من الآلیات الفنیّة یستمدّ منها الشاعر للإفصاح عن معانٍ دقیقة ومعقّدة تتخالج فی ضمیره. ربّما یبدو فی النظرة الأولی أنّ أسلوب *حافظ* ینقصه الوحدة والانسجام لکن لو أعدنا النظر فی أشعاره ورأیناها ثانیة بإمعانٍ أکثر لوجدنا أنّ هناک وحدة موضوعیّة تنسّق بین أجزاء شعره ویجعلها وحدة متماسکة ومتناغمة أشبه ما یکون بألحان تعزفها آلات موسیقیّة المتعدّدة فی تناسق نغمی رائع. الکلمات والمصطلحات المختلفة التی یستعملها حافظ تشکّل طاقة تعبیریّة قویّة تکون مؤهلّة لأداء الأفکار الصوفیّة التی یستوحیها حافظ من الغیب أو اللاشعوریّة، فإنّه شاعر صوفی یستکنه بواطن الأشیاء ویغوص فی خفایا الأمور بشعوره الدقیق وذوقه المرهف، ثمّ یستغلّ کافة إمکانیّاته البیانیّة لترجمة ما یدور فی باله من المعانی الرقاق إلی لغة یتفهّمها القارئ، ولکن فی کثیر من الحالات یعجز الشاعر الصوفی عن أداء مهمّة الترجمة والنقل؛ والسبب فی هذا العجز یعود إلی عدم إمکانیّة إفراغ المشاعر الصوفیّة داخل إطار الکلمات الضیّق. ناهیک عن ترجمة الخوالج والشطحیات التی قد تطرأ علی ضمیر الصوفی اللاشعوری، فإنّ الصوفی قد یعیش لحظات تتدفّق فیها علی نفس الشاعر لجج الأفکار وفیض المعانی، بحیث یتعذّر علیه إلقاؤها والتعبیر عنها بشکلٍ واضحٍ مفهوم. فیکتفی منها بما یطغی علی السطح وما یظهر فی واجهة ضمیره؛ فاقتباس هذا الغیض من ذلک الفیض یزید الأمر صعوبةً وتعقیداً، کأنّک ترید أن تسکب ماء البحر کلّه فی إناء صغیر، فالقدر الذی یستوعبه الإناء من الماء لا یمثّل البحر بسعته وحجمه. مهما یکن من أمر فإنّ المعانی التی یصبّها *حافظ* فی إناء الکلمات لیس إلّا قطرة من خضمّ أفکاره؛ فیری *سید قطب* أنّه لیس من المنطقی والمعقول أن نتوقّع من شاعر ألمعیّ وعبقریّ وموهوب *کحافظ* أن تکون أفکاره ورؤاه واضحة وضوح الشمس فی وضح النهار، فإذا أردنا أن نهتدی إلی أسراره ونستوعب خفایاه علینا أن نتجوّل فی مملکة شعره الواسعة ونجوب آفاقه المترامیة حتّی نحصل علی ضمیر حیّ متبصّر وعقلٍ کبیر منفتح، یعی لغته وأدبه. وهذا هو معنی الشهود والإشراق الذی جری علیه إصطلاح العرفاء والمتصوّفین(نفس المرجع: ۷۳). ثمّ یستشهد *سید قطب* بأبیات لحافظ ویری أنّها بمثابة الصور التی تعکس انفعالاته الشعوریّة إثر رؤیة الشاعر

للحبيب، وكلّ جزء من هذه الانفعالات ينخرط وينتظم فی سلک لطيف ودقيق من الشهود والإشراق الذی يخالج نفس الشاعر(نفس المرجع).

۳- رؤية إيجابيّة نحو العالم: ذهب *سيد قطب* عبر مقارنة أجراها بين *حافظ* و*الخيام* إلى أنّ الشاعرين يتّفقان فی أمرٍ ويختلفان فی أمرٍ آخر؛ فأمّا الذی يشتركان فيه الشاعران هو أنّهما يريدان الكشف عن سرّ الكون بأسلوبهما المختلف، إذ أنّ الوقوف علی الغيب لا يتمّ إلّا بالكشف عن سرّ الوجود. والخلاف القائم بين هذين الشاعرين هو أنّ *الخيام* يبحث عن أسرار العالم بوجهٍ عابس مقطّم وقلب حزين، كلّ ما يتغلّب عليه التعب والإرهاق، يتجرّع كؤوس الخمر تباعاً كی ينسی بها الأحزان، ثمّ إذا عاد إلى رشده يبحث عن أسرار العالم برؤية سلبيّة يائسة، ولكنّه لا يهتدی إلى سرّ من أسرار الكون المجهولة فی نهاية المطاف. بالمقابل أنّ *حافظاً* يستقبل العالم بصدر رحب وضمير حیّ وعقلٍ مستنير، فهو لا يترک للأحزان والقنوط إلى قلبه سبيلاً بل يُزيل عن نفسه الأشجان ليملأها بالحبّ والأمل تجاه الكون. أجل! إنّ *حافظاً كالخيام* يشعر فی نهاية جولته بالعجز والإخفاق لعدم اطّلاعه على الغيب، ولكنّه لا يعبأ بذلک وبدل الانصياع وراء اليأس يطلب كأساً من الخمر ولا ليصبح ثملاً ومخموراً بل ليشاهد فيه وجه الحبيب لعلّه يطلعه علی شیء من أسرار الغيب؛ فی رؤية *سيد قطب* ليس الخمر الذی يتحدّث عن *حافظ* هو بنت الكرْم الذی يسكر ويزيل العقل والصواب بل هو حالة من الانتعاش الروحی التی تساور نفس الشاعر أثناء انقطاعه إلى الله تعالى، فتذيقه لذّة القرب وشهد الوصال(نفس المرجع: ۷۶-۷۷):

كنون كه بوی بهشت ز بوستان آيد فرشته حوری قد و مِی ناب ما را بس

- والآن إذ أستشمّ روح الجنة من الروضة، تكفينا هذه الملكة الممشوقة القد ومدامة صرفة

يلتقط *سيد قطب* صورة شفّافة من جانب آخر من شخصيّة *حافظ* الفذّة ويُرينا إيّاها قائلاً: «*وحافظ* فی نشوة بالخمر وبالجمال، وفی الطبيعة وفی الوجوه الحسان. وجمال الطبيعة دائماً فی خاطره وهو يتغزّل بالوجوه الجميلة. والنشوة بخمر الجمال دائماً فی حسّه وهو يتمثّل بخمر الدنان. والدنيا كلّها ربيع دائم باسم، لا تذبل زهراته الجميلة، ولا تجفّ أعواده النديّة»(نفس المرجع: ۷۸). ثمّ يعطينا صورة عامّة من شخصيّته فيقول: «*حافِظ*، عابِدٌ صُوفِیٌّ، يَتَمَسَّحُ بِالأعتَاب، وَيَصدَعُ بِالإشَارَة، وَيَمرغُ خَدَّيهِ بِالتُّراب- كَمَا يَقُولُ-

فِی جَذَلٍ وانجِذابٍ»(نفس المرجع: ۷۸). هذا الفهم العمیق والدقیق عن شخصیّة *حافظ* إنما هو ناجم «عن تعایش *سید قطب* مع الآثار الأدبیّة ولا سیما الشعر وذوبانه فیها، إلی درجة تمکّنه من اکتشاف أسرارها وفهم دقائقها»(پروینی وچراغی‌وش، ۱۳۸۵: ۷۰).

لمحات من المعانی المشترکة فی غزل حافظ وسید قطب

نرید فی هذا المقتطف من المقال أن نقارن غزل *سید قطب* بغزل *حافظ* من خلال سرد أبیات غزلیة لکلا الشاعرین، کی یتبیّن لنا بشکلٍ واضح لا غبار علیه تأثّر *سید قطب* بغزل *حافظ* وأجواءه العرفانیة فی شعره، بغضّ النظر عن مدی هذا التأثّر وأبعاده. لأنّ الهدف الوحید الذی ننشده فی هذا المقال هو إثبات هذا التأثّر ولا یهمّنا مداه، فاکتفینا بالقدر الذی یمکن به إثبات الفرضیّة التی یقوم علی أساسها هذا المقال وهی تأثّر *سید قطب بحافظ الشیرازی*. وفی ما یلی نقاط مشترکة نستجلیها بین غزل الشاعرین وهی علی سبیل المثال ولا الحصر.

أ.الحبّ السماوی

الحبّ الذی یردّده *حافظ* فی غزله هو الحبّ السماویّ الطاهر ولیس الحبّ الأرضی الماجن والجسدی، والکثیر من الأبیات التی أوردها الشاعر فی دیوانه یؤکّد علی هذا النمط من الحبّ ومنها البیت التالی:

طفیل هستی عشق‌اند آدمی و پری　　ارادتی بنما تا سعادتی ببری

(حافظ، ۱۳۶۷: غ۴۵۲)

- إنّ الإنس والجنّ ولیدا الحبّ؛ إذا ترید أن تکون سعیداً کن مریداً للحقّ

لقد تکرّر هذا المضمون فی غزل *سید قطب* نفسه، فهو ینضجر من أولئک الذین یعتبرون الحبّ فی غزله حبّاً جسدیاً قذراً، فی حال أنّه قصد حبّاً نقیاً نشأ فی السماء ونزل إلی الأرض:

إن ذَکَرتُ الحُبَّ قُدسِیّاً نَقیّا　　حَسَبُوهُ مِن خَیَالِ الشُّعَراء

إنَّنِی أدرِکُهُ رُوحاً خَفِیّاً　　یهبِطُ الأرضَ وَ مأواهُ السَّمَاء

(قطب، ۱۹۹۲: ۴۰)

ب.رؤية مشتركة فی الحب

یری *حافظ* الحبّ هو الوسیلة التی یبتغیها العارف للتقرّب إلی الله وهو الجناح الوحید الذی یطیر به السالک فی آفاق العرفان. لیس من المجازفة أن نقول إنّ لفظة الحبّ هی أکثر تردادا فی غزل *حافظ*، وهی الفلک الذی یدور حولها غزله وأنّ دیوانه مرآة صادقة وصافیة تنعکس فیها الحبّ بکلّ حذافیره. اعتبر *حافظ* الحبّ أکبر صنیعة یجیدها الإنسان، و«فی فلسفته یکون الحبّ وسیطاً بین الله تعالی والآدمی؛ فإنّ الإنسان نال لقاء ربّه بالحبّ فقط. یمکن أن نسمّی مکاسب الحبّ لدی *حافظ* هی من أعزّ مبتکراته، فضلاً عن المعانی الواسعة التی تتموّج فی أشعاره»(رحیمی، ۱۳۷۱: ۱۴۰). فی الحقیقة، جعل *حافظ* الحبّ محوراً لشعره ویمکن القول «إنّ دیوانه الشعری کان مرآة صافیة للحبّ»(میرقادری، ۱۳۸۴: ۱۶۶)، فإنّه عبّر عن الحبّ بالنفخة العیسویّة التی لو مسّها المیّت لعادت إلیه الحیاة، کما شبّه فی البیت التالی الحبّ بالروح التی نفخها الخالق فی العظام البالیة وجعلها حیّة تُرزق:

سایه قد تو بر قالبم ای عیسی دم

عکس روحی است که بر عظم رمیم افتادست

(حافظ، ۱۳۶۷: غ۲۹)

- یا ذا النفحة العیسویّة! ظلال قدّک علی جسدی، صورة للروح التی نُفخت فی عظامی الرمیمة

وفی بیت سید *قطب* التالی صدیً لما أورده *حافظ* فی بیته السابق؛ یسأل سید *قطب* حبیبته بأسلوب الإستفهام التقریری أنّ الله تعالی خلق الحبّ قبل أن یخلق کائناً آخر، ثمّ جعل الحبّ المادّة التی أحیا بها الکائنات کلّها:

هِیَ أنتِ الَّتِی خُلِقت لِنَحیَا فِی ظِلَالٍ مِنَ الوَفَاءِ الرَّشید؟

(قطب، ۱۹۹۲: ۱۶۰)

ویری *حافظ* أنّ الحبّ یحوّل الفقر إلی مکنة وثراء؛ وهو قادرٌ علی أن یجعل الفقیر المتسوّل ملکاً متوّجاً یعتلی عرش الملک:

چو ذرّه گرچه فقیرم ببین به دولت عشق گوشه تاج سلطنت می‌شکند گدای تو

(حافظ، ۱۳۶۷: غ۳۱۸)

- إذا أکون فقیراً معوزاً کالذرّة، فانظر کیف أصبح سائلک ملکاً متوّجاً بفضل دولة العشق

یُخبرنا کذلک سید *قطب* عمّا وهبه الحبّ من الهدوء والراحة والاستغناء عن الأجیال الماضیة والقادمة:

وَأشعَرتِنِی مَعنَی الطَّلَاقَةِ وَالرِّضَا وَمَعنَی الغِنَی عَن کُلِّ آتٍ وَغَابِرِ

(قطب، ۱۹۹۲: ۹۲)

جـ.قتیل الحب

تحدّث *حافظ* عن الذین بذلوا مهجهم دون الحبّ حتّی سُفکت دماؤهم وتلطّخت ثیابهم بدماءهم الحمراء:

با صبا در چمن لاله سحر می‌گفتم که شهیدان که‌اند این همه خونین‌کفنان

(حافظ، ۱۳۶۷: غ۳۸۷)

- کنتُ أقول لریح الصبا وقت السحر وبین أزهار شقائق النعمان: إنّ هؤلاء العشاق الذین ضرّجوا بدماءهم هم قتیلوا الحبّ وفی زمرة الشهداء

ویقول أیضاً:

قتیل عشق تو شد حافظ غریب ولی به خاک ما گذری کن که خون ماست حلال

(حافظ، ۱۳۶۷: غ۳۰۴)

- أصبح حافظ الغریب قتیلاً لحبّک، فعرّج علی أوطاننا، إنّ دماءنا مستباحة للحبیب

یفتخر سید *قطب* بأنّه ظلّ حافظاً للعهد وصائناً للحبّ وطاهراً عفیفاً طیلة عمره، حتّی قُتل أخیراً فی سبیل الحبّ وباذلاً مهجه دونه:

سَأصُونُ عَهدَ الحُبِّ عَفَّاً طَاهِراً حَتَّی أمُوتَ بِهِ شَهِیداً مُغرَمَا

(قطب، ۱۹۹۲: ۴۵)

د.التفانی فی الحب

«إنّ الاستسلام للحبّ هو الحریّة عینها؛ یعنی أنّ الانقطاع عمّا سوی المعشوق والذوبان فی حبّه، کان قمّة الحریّة ورمزاً للتحرّر»(راثی، ۱۳۸۸: ۱۵۳). لقّب *حافظ* وسید

قطب أنفسهما عبدين للحبّ، يتحمّلان مصائبه بالرضا ويستسلمان لصولته طواعية. أعرب حافظ أكثر من مرّة عن عبوديّته وتفانيه فی الحبّ؛ فها هو يعلن فی البيت التالی عن حريّته التی نالها جرّاء ذوبانه فی الحبّ:

فاش می‌گويم و از گفته خود دلشادم بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم

(حافظ، ۱۳۶۷: غ۳۱۷)

- أقول بصراحة وأنا مرتاح لما أقول: إنّنی عبدٌ للحبّ وطليق فی كلا العالمينِ

ويقول أيضاً:

به ولای تو كه گر بنده خويشم خوانی از سر خواجگی كون و مكان برخيزم

(حافظ، ۱۳۶۷: غ۳۲۶)

- حبّی إياك وكونی عبداً لک منحانی التفوّق والسيادة علی العالم بأجمعه

ويقول أيضاً:

حافظ از جور تو حاشا كه بنالد روزی من از آن روز كه دربند توأم آزادم

(حافظ، ۱۳۶۷: غ۳۱۶)

- هيهات أن يشكو حافظ من ظلمک إيّاه؛ إنّنی تحرّرتُ فی يومٍ أصبحتُ فيه عبداً لک

تطرّق *سيد قطب* إلی هذا الحبّ الرقيق العرفانی أيضاً، فإنّه كان قد سبر أغوار العرفان شأن *حافظ*، فرأی فی قصيدته «عبادة جديدة» المعبود جديراً بالعبوديّة، فيخاطبه معترفاً بعبوديّته له وحده، ثمّ أكّد علی أنّه لو رفض وتمرّد علی أحكام الطواغيت والناصحين لجهله، فإنّه لن يتخلّی عن عبادته لله بل يظلّ عبداً مطواعاً ممتثلاً لأوامره:

لَکَ يَا جَمَالُ عِبَادَتِی لَکَ أنتَ وَحدَکَ يَا جَمَالُ

تُعصَی تَعَالِيمُ الطُّغَاةِ أو الهُدَاةِ عَلَی ضَلَالِ

وَأرَاکَ وَحدَکَ يَا جَمَالُ تَلقَی الخُضُوعَ والاحتِفَال

(قطب، ۱۹۹۲: ۹۱)

بقی *سيد قطب* يتحدّث عن عبادة المعبود ويعتبرها مبعثاً للهداية؛ ففی النموذج التالية يستبعد الشاعر الضلال والتيه عن عباد الله كلّ الاستبعاد ويعتبرهم سعداء فی

الحقیقة وفی الخیال، ثمّ ینضمّ الشاعر إلی رکب الذین یخـرّون لله سـجداً ویـواکبهم فـی المضیّ قُدماً نحو الخضوع والخشوع للمعبود:

فـإذا عَبَـدتُکَ لَـم أکُـن یَا حُسـنُ مِن أهـلِ الضَّـلَال
بَل کُنـتُ مَحمُـودَ العَقِیـ ـدَةِ فِـی الحَقِیقَـةِ والخَیَـال
أعـنُو لِمَـن تَـعنُو لَـهُ کُـلُّ النُّفُـوسِ بِـلا مـِثَال

(نفس المرجع: ۹۱)

هـ.التحیّر والوله

المقصود بالتحیّر «هو الحالة التی تعرض علی قلوب العارفین عبر التأمّل والتوجّـه إلـی الله»(دانش‌پژوه، ۱۳۸۶: ۳۰)؛ وحبّ الله هو ممّا یوقع السائرین علی نهـج الله فـی الحیـرة، فإذا وصل السالک إلی المنزل الأخیر تزول عنه الحیرة. ونجـد لهـذا التحیّـر العرفـانی فـی أشعار سید و*حافظ* صدیً قویّاً؛ فیقول *حافظ* فی هذا المجال:

عشق تو نهال حـیرت آمـد وصل تو کمال حیـرت آمـد
بس غرقه حال وصل کـآخر هم بر سر حال حیرت آمـد

(حافظ، ۱۳۶۷: غ۱۷۲)

- حبّی إیاک بمثابة غرسة، کانت ثمارها الحیرة؛ ووصلک هو غایة هذه الحیرة

ویقول أیضاً:

وصل خورشید به شب پرّه اعمی نرسـد که در این آینه، صاحب نظران حیران‌انـد

(حافظ، ۱۳۶۷: غ۱۹۳)

- لیس للفراشة العمیاء أن تنال وصل الشـمس، فجمیـع أصـحاب النظـر فـی هـذه المرآة حیاری

فالحیرة لدی العرفاء لیست ولیدة جهلهم وتقاصر أفکارهم بل هی ناجمـة عـن فداحـة الموقف وخطورة الطریق. تحدّث سـید *قطـب* عـن حیرتـه وتیهـه إزاء حقیقـة المحبـوب بأسلوب الاستفهام الذی یجسّد نهایة تحیّره وهیامه بـالمحبوب خیـر تجسـید، ومـن هـذا المنطلق عبّر سید *قطب* عن المحبوب بأنّه أسطورة لما تحمله هذه المفـردة مـن غمـوض ورموز وألغاز:

مَن أنتِ؟ مَا أنتِ؟ إنِّـی حَـائِرٌ قَلِـقٌ أأنــتِ أُســطُورَةٌ فِــی سِــفرِ أفَّــاکِ؟
(قطب، ۱۹۹۲: ۲۱۷)

و.سماع

«السماع عند المتصوفة عبارة عـن أغـانی موزونـة وأنغـام شـجيّة يسـتخدمونها کـأداة لکسب الجذبة والصحوة فی السير إلی الله»(راثی، ۱۳۸۸: ۱۵۷). فالسـماع يقـوّی العاطفـة ويليّن القلب ويلطّف الإحساس ويجعل الصوفی «ينغمس فی الأبديّة ويـذوب فـی الحـقّ» (رجائی، ۱۳۶۴: ۲۶۸). حثّ *حافظ الشيرازی* السالکين نهـج العرفـان علـی اغتنـام فرصـة العمر وتحضير أسباب السماع من الخمر والنديم والصنج:

به دور گل منشين بی‌شراب و شاهد و چنگ
که همـچـــو روز بقا هـــــفته‌ای بود معـــدود
(حافظ، ۱۳۶۷: غ۲۱۹)

- لا تجلس عند الزهور دون الخمر والنديم والصنج؛ وانتهزْ الفرصة لأنّ العمر هو أيّام معدودات

ويقول أيضاً:

يار ما چـون گيـرد آهنـگ سـماع قُدسيان بر عرش دست افشان کنند
(حافظ، ۱۳۶۷: غ۱۲۴)

- عندما أخذ صديقنا بالسماع بدأت تصفّق ملائکة العرش طرباً له

ويذکر أنّه ليس من الصحيح أن نؤطّر المصطلحات التی استخدمها *حافظ* فی أبياته فی إطار المفاهيم الماديّة والحسيّة الضيّق الذی نعهده فی حياتنا الواقعيّـة؛ فمـثلاً أنّ الخمـر هنا غير ما يتداوله شاربوا الخمر فيما بينهم بل إنّه فی الأدب العرفانی يرمز إلی حالة مـن النشوة التی تراود العارف إثناء شعوره بالأنس والتقرّب إلـی الحبيـب. يبحـث *سـيد قطـب* بدوره عن نشيد الحبّ الذی يخلق بينه وبين الحبيب لحظات الأنـس وآنـات الوجـد، ممّـا يقرّبه إلی الله زلفی. وصف سيد نشيد الحبّ أو ما اصطلح عليه العرفـاء بالسـماع بـالأحوال التی يترکها هذا النشيد لدی أهله من الرضا والعذوبـة والنشـوة والقفـز والتـوهّج والإثـارة؛ فلنأخذ الأبيات التالية من قصيدة «اللحن الحزين» مثلاً فی ذلک:

وَأيْنَ نَشيدُکَ الرَّاضِـی؟ وَأيْنَ نَشيدُکَ العَـذْبُ؟
وَأيْنَ الفَرحَةُ النَّشْـوَی؟ وَأيْـنَ القَفْـزُ وَالوَثْــبُ؟
يُذَکِّی وَقْدَةَ الحُـبِّ

(قطب، ۱۹۹۲: ۱۷۷)

وممّا يسترعی الانتباه أنّ السماع فی نظر *سید قطب* قد يكون مطرباً وقد يكون حزيناً، بينما أنّ السماع لدی *حافظ* لا يكون إلا مُطرباً. نجد *سید قطب* يعيش أوقاتاً ملؤها الحـزن عندما يسمع أنغاماً شجيّةً وألحاناً حزينةً قائلاً:

سَمِعْتُکَ أمْسِ لَمْ أسْـمَع سِــوَی نَبَــرَاتِ أسْــفَانِ

(نفس المرجع: ۱۷۷)

ونجده يكفكف عن الدموع شاعراً بالنشوة والطرب حينما يُنصت إلی ألحان مُطربة:

وَلَقَــدْ عِشْــتُ لِلبُکَــاءِ إلَــی أنْ قَدْ سَمِعْتُ الغِنَاءَ فِـی تَلْحِينِـکَ

(نفس المرجع: ۱۶۶)

ز.الحجاب

يطلق الحجاب لدی العرفاء علی كلّ شیء مـن شـأنه أن يحجـب السـالک مـن رؤيـة الحبيب، بحيث لو زالت الحُجب ورُفعت الأستار لتمكّن السـالک مـن النظـر إلـی الحبيـب دون رادعٍ أو مانع. أنظرْ كيف تحدّث *حافظ* عن الحجاب فی بيته التالی، فإنّـه يـری نفـس العارف هو الحجاب الأكبر فی صيرورته إلی الله، ثمّ يوصی السالکَ علی درب العرفان برفع الحجاب، لكی يستطيع مواصلة الطريق ومواكبة الدرب:

حجاب راه توئی حافظ از میان برخیـز خوشا کسی که در این راه بی‌حجـاب رود

(حافظ، ۱۳۶۷: غ۲۲۱)

- يا حافظ! نفسک هی الحجاب؛ فأزلْها عن طريقک؛ فطوبی لكـلّ مـن يسـلک هـذا الطريق دون حجاب

ورد مفهوم الحجاب أيضاً فی أشعار *سید قطب*؛ إلا أنّه ينظر إليـه بنظـرة تختلـف عـن رؤية *حافظ* إليه بعض الشیء. *فسید قطب* يری إزالة الحُجب معجزة كُبری لا تتمّ إلّـا بيـد الله فحسب، وفی نظر *سید* ليس للعبد دورٌ يُذكر فی إزالة الحُجب عـن دربـه، فمـن أجـل

ذلک توجّه الشاعر إلی الله وشکره مادحاً إیّاه لما قام به من معجزة علی حدّ تعبیره وأزاح الستار عن نفس الشاعر. وقد عبّر سید *قطب* عن هذا الإمداد الإلهی واللطف الربانی بمعجزة کبری تحقّقت فی نفس الشاعر فیقول:

فَبِأیِّ مُعْجِزَةٍ کَشَفْتِ ضَمَائِرِی وَجَلَوْتِ کُلَّ مُحَجَّبٍ مَسْتُورِ؟

(قطب، ۱۹۹۲: ۹۳)

حـ .الطیف(شبح الحبیب)

یعتبر الشاعر العاشق رؤیة المعشوق أثناء النوم غنیمة یضنّ بها، فهذا *حافظ الشیرازی* یتفوّه بالمتعة واللذة اللتین استمتع بهما خلال مشاهدته خیال الحبیب آناء اللیل بکلّ طربٍ ومرحٍ:

نقشِ خیالِ رویِ تو تا وقتِ صبحدم بر کارگاهِ دیده بی‌خواب می‌زدم

(حافظ، ۱۳۶۷: غ ۳۲۰)

- کنتُ أرسم صورة خیالک علی لوحة عینیّ الساهرتین حتّی بزوغ الفجر

ویقول أیضاً:

در انتظارِ رویت ما و امیدواری در عشوه خیالت ما و خیال و خوابی

(حافظ، ۱۳۶۷: غ۴۳۲)

- أنتظر راجیاً زیارة طیفک بفارغ الصبر وأحلم برؤیة خیالک المیّاس کلّما أُخلد إلی النوم

لم یغب ذکر الطیف عن بال سید *قطب* حیث إنّه تناوله فی أبیات عدیدة من قصائده، فعبّر عنه فی البیت التالی معبّراً عنه بروح الحبّ ورمز السلام قائلاً:

أَنْتَ یَا طَیْفُ وَیَا رَیَّا حَبِیبِی أَنْتَ رُوحُ الحُبِّ أو رَمْزُ السَّلَامِ

(قطب، ۱۹۹۲: ۱۵۷)

ط .الالتذاذ بغمار الحب

یستلذّ شاعر الحبّ الأعباء التی یتحمّلها فی طریقه، فیجد فیها متعة وهناءً؛ فالعاشق یعتبر کل مرارة یتلقّاها من المعشوق تحفة ثمینة تُداعب نفسه وتُنعش روحه. لقد تردّد

هذا المضمون فی أشعار کلٍّ من *حافظ* وسید *قطب* بتعابیر رائعة ولطیفة؛ فهذا *حافظ* یتحدّث عن الحبّ والعشق بتعبیره الخاص:

عشقبازی کار بازی نیست ای دل سر بباز

زآنکه گوی عشق نتوان زد به چوگان هوس

(حافظ، ۱۳۶۷: غ۲۶۷)

- لیس الحبّ لعبة أنت تلعبها بل علیک أن تفدی بنفسک فی هذا المجال؛ لأنّک لا تستطیع أن تُدحرج کرة الحبّ بصولجان الهوی والهوس

أمّا الحبّ فی منظور سید *قطب* قد یکون مصدراً للقلق والاضطراب والخصومة، ولکنّه یکون فی الوقت ذاته رمزاً للبقاء والخلود. یوضّح سید *قطب* مقصوده لنا قائلا: فلنتصوّر طفلاً نشیطاً مرِحاً یلهو ویلعب، یجری ویرکض؛ فیکون حینئذٍ مصدر الصخب والضوضاء دائماً. هذا الطفل الذی لا یقرّ له قرار، إذا أجبرته علی أن یقف ساکتاً، ربّما یصبّ کأس غضبه علی وسائل لعبه، ویحطّمها ویحوّلها إلی خرذوات فی لمحة البصر؛ لکنّنا لو غیّرنا نظرتنا إلی الطفل وأصبحنا نراه رؤیة واقعیّة ومنطقیّة حینئذٍ لا نجد فیه سوی القوّة والنشاط والحرکة والحیویّة، وکلّ ذلک مظهر من مظاهر الحیاة البتة. فإنّک لو قارنتَ ذاک الطفل المرح بطفلٍ میّتٍ لا حرکة فیه ولا نهضة، حینذاک تکتشف لک قیمة الحیاة ونفاستها:

تَخَاصَمْنَا تَخَاصَمْنَا! کَذَلِکَ یَعْبَثُ الحُبُّ!

أَلَیْسَ الطِّفْلُ إذ تَنْزُو قُوَاهُ یَهُمُّ أو یَکْبُو؟

أَلَیْسَ یُحَطِّمُ اللُّعَبَ الَّتِی کَانَ لَهَا یَصْبُو؟

أَلَیْسَ یَهُزُّه الصَّخْبُ وَیَحْلُو عِنْدَهُ الوَثْبُ؟

کَذلِکَ حُبُّنَا یَحْیَا وَلِیداً جَدُّه لَعِبُ!

(قطب، ۱۹۹۲: ۱۶۷)

یعود الشاعر فی البیت الأخیر من أبیاته إلی موضوع الحبّ ویستنتج من مقالته حول الطفل المرح أنّ المصائب والمعاناة التی یصطحبها الحبّ تکون فی حقیقة الأمر الالتذاذ والاستمتاع الذی یستسیغه المحبّ، لأنّه لا یری وراء حالات الفراق والصدود والهجران الذی یُعانی منها سوی لذّة الحبّ ومتعة الوصل التی یتمنّی نیلها فی نهایة المطاف.

توظيف الرموز العرفانية

نستشفّ فی غزل *حافظ* کمّیة من المصطلحات والرموز العرفانیّة لا یُستهان بها، وکذلک الأمر بالنسبة لغزل *سید قطب*؛ ونکتفی من هذه المصطلحات بما یلی:

أ.الوجود والعدم

لهاتین المفردتین حضور مکثّف فی الأدب العرفانی، فلسان الغیب *حافظ الشیرازی* استدعاهما فی جملة من أبیاته الغزلیة ومن هذا القبیل النماذج التالیة:

کنون که در چمن آمد گل از عدم به وجود
بنفشه در قدم او نهاد سر به سجود

(حافظ، ۱۳۶۷: غ۲۱۹)

- الآن وقد رأت الزهرة فی مرجها نور الوجود، سجدت الزهرة البنفسجیة موطأ قدمیها

رهرو منزل عشقیم و ز سر حد عدم
تا به اقلیم وجود این همه راه آمده‌ایم

(حافظ، ۱۳۶۷: غ۳۶۶)

- نحن سائرین علی درب الحبّ ومن أجل الحبّ قطعنا المسافة الشاسعة بین العدم والوجود کلّها

وکذلک أشار *سید قطب* فی غزله إلی المصطلحین الرمزیین: الوجود والعدم؛ فإنّه تحدّث فی البیت التالی عن انتقال عالم الکون من العدم إلی الوجود، بعد أن منحه الخالق الحیاةَ والنبضان:

أَلَسْتِ الَّتِی نَبَضْتِ بِالوُجُودْ فَشَقَّ قُوَی العَدَمِ السَّاخِرَه

(قطب، ۱۹۹۲: ۱۷۵)

ب.الطائر

کثیراً ما نشاهد فی النصوص الغزلیة تشبیه الروح بالحمامة والببغاء والبلبل والعصفور وما شابه ذلک من الطیور(قیصری، ۱۳۸۰: ۲۰۵)، التی غادرت أعشاشها علی أمل أن تعود

إلیها فی یومٍ ما. فانظر إلی الأبیات التالیة حیثُ شبّه فیها *حافظ* الروح بالطائر الذی یتعلّق بالعالم العلویّ ولکنّه أصبح أسیراً فی قفص الدنیا بضعة أیّام:

مرغِ روحم که همی زد ز سرِ سدره صفیر
عاقـــبت دانـــه خالِ تو فکنـــدش در دام

(حافظ، ۱۳۶۷: غ۲۹۷)

- طائر روحی الذی نشأ وترعرع فی عالم الملکوت أوقعته أخیراً حَبّة وشمک فی فخّ الدنیا

ویقول أیضاً:

طایر گلشن قدسم، چه دهم شرحِ فراق که در این دامگـه حادثـه چـون افتـادم

(حافظ، ۱۳۶۷: غ۳۱۷)

- أنا طائر ینتمی إلی روضة قدسیّة، فکیف أشرح لـک فراقـی ووقـوعی فـی شـراک الدنیا أسیراً

ویقول أیضاً فی بیته الشهیر:

مرغ بال ملکوتم نِـیَم از عـالم خـاک چند روزی قفسی ساخته‌اند از بـدنم

(حافظ، ۱۳۶۷: غ۲۴۵)

- أنا طائر یتعلّق بریاض فی الملکوت ولیس من عالم الناسوت، فصنعوا مـن جسـمی قفصاً له فی الدنیا عدة أیّام

هذه المضامین تتکرّر عینها فی دیوان سید *قطب*، ممّا یـدلّ علـی اقتفائـه أثـر *حـافظ* والاحتذاء بحذوه فی کثیر مـن المعـانی العرفانیّـة؛ فتحـدّث سـید فـی قصـیدته «العـشّ المهجور» عن غربة روحه وفراقها عن منزلها فی العالم العلـوی، فشـبّه علـی غـرار *حـافظ* روحه بالطائر القدسی الذی یسکن فی العالم السفلی بعد أن فارق عشّه الجمیل فی العـالم العلوی، فیخاطب الشاعر هذا الطائر داعیاً إیّاه بالعودة إلی حیث نشأ منه. ثمّ وصف الشـاعر العشّ الذی انطلق منه طائر روحه بأنّه عشّ دافئ مهبط للسلام والصفا؛ ثمّة تکافـأ وتنـاغم بین روح الآدمی والمکان العالی الذی انحدرت منـه، فکمـا أنّ الـروح لا یسـتحقّ مقامهـا سوی الملکوت، کذلک الملکوت لا یستحقّ علوّه سـوی الـروح؛ مـذ ترکـت الـروح مأواهـا ونزلت فی مکان دونی بدأت تشعر بالغربة وأنّها فی القفص الضیق، کما أنّ الملکـوت منـذ

أن فارقته الروح لم يعد ذلک المکان الدافئ الآمن بل أصبح حسب رأی الشاعر مکاناً مظلماً وموحشاً وبارداً تضربه العواصف الهوج والرياح السود:

طِرْتِ عَنْ عُشِّکِ الجَمِيلِ فَأوبِی شَدَّ مَا اشْتَاقَ طَيْرُهُ أنْ تَؤُوبِی!
کَانَ دِفئاً وکَانَ مَرتَعَ صَفوٍ فکَسَاهُ الصَّقِيعُ ثَوْبَ القُطُوبِ
مُنْذُ غَادَرْتِهِ قَدِ انْتَشَرَ الحُبُّ وَطَاحَتْ بِهِ رِيَاحُ الهُبُوبِ
وتَخَلَّتْ عِنَايَةُ اللهِ عَنْهُ فَهُوَ فی وَحشَةِ الغَرِيبِ الکَئِيبِ
ولَيَالِيهِ شَاجِيَاتٌ حَيَارَی يَترامَيْنَ حوْلَهُ مِنْ لُغُوبِ

(قطب،۱۹۹۲: ۹۴)

جـ.الجمع والتفرقة

إنّ هذين المصطلحی هما من الرموز العرفانيّة التی کثُر استعمالهما فی غزل الشاعرين *حافظ* وسيد *قطب*. «فالجمع يدلّ علی منزل من المنازل العرفانيّة التی يتمکّن فيه العبد من إسقاط ما بينه وبين المعبود من تباين وتغاير، وکذلک النظر إلی وجه الله دون ما سواه بعد إزاحة ما يحجب قلبه من مشاهدة أنوار الله اللامعة من الزوائد والشوائب النفسانيّة؛ کما أنّ مصطلح التفرقة يدلّ علی التباين بين العبد والمعبود لما بينهما من إضافات وأعراض»(رجائی، ۱۳۶۴: ۱۵۲)؛ جديرٌ بالذکر أنّ العرفاء قد يعبّرون بالتفرقة عن المجاهدة والرياضة اللتين يتجشّمها السالک فی المقامات العرفانية. وقد استخدم *حافظ* المصطلحين المذکورين فی أبياتٍ متعدّدة ومنها:

خاطر به دست تفرقه دادن نه زيرکی است
مجموعه‌ای بخواه و صراحی بيار هم

(حافظ، ۱۳۶۷: غ۳۶۲)

- ليس التفرقة من علائم الکياسة، إذا تريد أن تکون کيّساً وفطناً فاطلبْ الجمع بدلاً عن التفرقة

جمع کن به احسانی حافظ پريشانی را ای شکنج گيسويت مجمع پريشانی

(حافظ، ۱۳۶۷: غ۴۷۳)

- یا حبیبتی! لُمی شمل خاطر حافظ بإحسانک إیّاه؛ یا من کان تثنّی شعرها مبعثاً للفرقة

استخدم سید *قطب* أیضاً وبأسلوب ظریف المصطلحین المذکورین فی أشعاره علی غرار *حافظ الشیرازی*؛ حاول سید فی البیتین التالیین أن یکوّن مناخاً یفیض بالشعور التغزّلی العرفانی، فإنّه یخاطب حبیبته ویقول لها مسلیّاً نفسه، إنّ طریقنا فی الحیاة تتشعّب منذ بدأ الخلق، ولکن الذی یهوّن علینا الخطب هو أنّ الأیّام خلّدت فی بالها ذکریاتنا:

وَتُفَکِّرِینَ کَأَنَّمَا افْتَرَقَتْ مِنْ مَطْلَعِ الدُّنْیَا طَرِیقَانَا
وَتُذَکِّرِینَ کَأَنَّمَا اجْتَمَعَتْ فِی خَاطِرِ الأَیَّامِ ذِکْرَانَا!

(قطب، ۱۹۹۲: ۲۱۹)

ویقول أیضاً وهو یصف الدنیا، إنّها مسرحٌ للاجتماع والافتراق وهی مأتم للحسرة والذکری والشقاء:

هَکَذَا الدُّنْیَا اجْتِمَاعٌ وَافْتِرَاقٌ وَهِیَ آهَاتٌ وَذِکْرَی وَشَقَاء!

(نفس المرجع: ۱۵۴)

د.ذکر "سعاد"

"سُعاد" اسمٌ لحبیبة خیالیّة وظّفه شعراء العرفان کتعبیر رمزیّ للعشیقة، ولم یکن *حافظ* بخارج من هذا النمط، فهو یقول فی بیت ملمّع:

پیام دوست شنیدن سعادت است و سلامت مَنِ المُبْلِغُ عَنِّی إلی سُعَاد سَلامِی

(حافظ، ۱۳۶۷: غ۴۶۹)

- الإصغاء إلی رسالة الحبیب یبعث علی السعادة والسلامة؛ فمَن الذی یبلّغ عنّی سعاد سلامی وتحیّتی

نری اسم "سعاد" الرمزی أیضاً فی دیوان سید *قطب*، فهو یخاطب فی بیت له سعاد ویطئمنها بأنّ حبّ الشاعر ووفاءه لها باقٍ مستمرّ فی الیقظة کان أو فی المنام:

إنِّی وَثِقْتُ بِهِ وَمَا هُوَ بَاخِلٌ بِکَ یَا سُعَادُ بِیَقْظَتِی وَمَنَامِی

(قطب، ۱۹۹۲: ۱۶۴)

نتيجة البحث

أهمّ النتائج التی تمّ التوصّل إليها هی:

۱- يمكن وضع سيد *قطب* فی مصاف الشعراء الـذين يعرفـون الأدب العرفـانی معرفـة تامّة ويجيدون توظيفه لإثارة العواطف الرقيقة المشوبة بالمشاعر الإلهيّة والإنسانيّة.

۲- وجد سيد *قطب* غزل *حافظ* مليئاً بالمعانی السامية والمفاهيم النبيلة التـی تعكـس أفكار *حافظ* النابهة الممزوجة بالحماس المتوقّد.

۳- تأثّر سيد *قطب* بأفكار *حافظ* وأساليبه البيانيّة إثر تواصله المستمرّ وتعايشه الممتـدّ مع شعر *حافظ* ولا سيّما غزله.

۴- وجد سيد *قطب* أنّ أسلوب *حـافظ* المعرفـی ومعانيـه الصـوفيّة هـو أفضـل سـبيل لاقتناص المعانی العرفانيّة وتلقّی الأنوار الصوفيّة والإفصاح عن أسرار تتعلّق بعالم الغيب.

۵- نهل سيد *قطب* فی كثير من أفكاره من مناهل *حافظ* العرفانيّة، وهذا هو السرّ فـی التشابه الأسلوبی والمضمونی فی شعرهما.

۶- نری بين الشاعرين بالرغم من اختلافهما فی اللغة والعصر والتأريخ اتّجاهات ونزعات مشتركة نحو الحبّ والعرفان، ففی رأی الشاعرين ينصبّ الحبّ والعرفان فی مصـبّ واحـد ويرتضعان من ثدی واحدٍ.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

المصادر والمراجع

الکتب الفارسیة

آذر، امیر اسماعیل. ۱۳۸۷ش، **ادبیات ایران در جهان**، چ۱، تهران: انتشارات سخن.
حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۶۷ش، **دیوان اشعار**، به تصحیح غنی قزوینی، تهران: فروغ.
دانش‌پژوه، منوچهر. ۱۳۸۶ش، **فرهنگ اصطلاحات عرفانی**، چ۲، تهران: نشر و پژوهش فرزان روز.
رجائی، احمد علی. ۱۳۶۴ش، **فرهنگ اشعار حافظ**، تهران: انتشارات علمی.
رحیمی، مصطفی. ۱۳۷۱ش، **حافظ اندیشه**، تهران: نشر نور.
زیبایی، محمدعلی. ۱۳۷۶ش، **شرح صد غزل از حافظ**، چ۱، تهران: نشر پاژنگ.
صدر هاشمی، سید محمد. ۱۳۸۲ش، **پیوند فرهنگی و ادبی ایران و عرب؛ مصریان و ادب فارسی**، مجموعه مقالات و سخرانی‌های سمینار ادبی ایران و عرب، چ۱، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران (انتشارات باز).
قیصری، ابراهیم. ۱۳۸۰ش، **پرده گلریز(تکرار مضمون در کلام حافظ)**، چ۱، تهران: انتشارات توس.
کفافی، محمد عبدالسلام. ۱۳۸۲ش، **ادبیات تطبیقی**، ترجمه حسین سیدی، چ ۱، مشهد: به نشر.
محمدی، محمد. ۱۳۷۰ش، **درس اللغة والأدب**، ط۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

الکتب العربیة

البیّاتی، عبدالوهّاب. ۲۰۰۰م، **دیوان**، ط۲، بیروت: دار العودة.
حمودة، عادل. ۱۹۸۷م، **سید قطب من القریة إلی المشنقة**، ط۱، القاهرة: سینا للنشر.
الخالدی، صلاح عبدالفتّاح. ۱۹۸۹م، **نظریّة التصویر الفنی عند سید قطب**، ط۲، جدة: دار المنار.
الخالدی، صلاح عبدالفتّاح. ۱۹۹۱م، **سید قطب؛ من المیلاد إلی الاستشهاد**، ط۱، دمشق- بیروت: دار القلم- الدار الشامیة.
الدسوقی، عبدالعزیز. ۱۹۷۱م، **جماعة أبولو**، القاهرة: الهیئة العامة للتألیف والنشر.
سنیر، رووبین. ۲۰۰۲م، **رکعتان فی العشق**، ط۱، بیروت: دار الساقی.
قطب، سید. ۱۹۸۰م، **دراساتٌ إسلامیّة**، ط۵، القاهرة- بیروت: دار الشروق.
قطب، سید. ۱۹۸۳م، **کتب وشخصیات**، ط۳، القاهرة- بیروت: دار الشروق.
قطب، سید. ۱۹۹۲م، **دیوان**، جَمَعَه محمد حسین عبدالباقی، ط۲، المنصورة: دار الوفاء.
محمد حسین، عبدالباقی. ۱۹۹۳م، **سید قطب(حیاته وأدبه)**، ط۲، المنصورة: دار الوفاء.
ندی، طه. ۱۹۹۴م، **الأدب المقارن**، ط۲، بیروت: دار الفکر.
هیکل، أحمد. ۱۹۷۸م، **تطوّر الأدب الحدیث فی مصر**، القاهرة: دار المعارف.

المقالات

پروینی، خلیل؛ چراغی‌وش، حسین. ۱۳۸۵ش، **«نگاهی به مراحل و ویژگی‌های نقد ادبی سید قطب»**، مجله انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی، شماره۱.

راثی، محسن. زمستان ۱۳۸۸ش، **«مضامین مشترک میان ابن فارض و حافظ»**، پژوهشنامه علوم انسانی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۶۳/۳.

زانوس، احمد پاشا. بهار ۱۳۹۰ش، **«عبدالوهاب البیاتی و حافظ شیرازی»**، فصلنامه لسان مبین (پژوهش ادب عربی)، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی(ره) قزوین، سال دوم، دوره جدید، شماره۳.

سرباز، حسن. ۱۴۳۱ق، **«سید قطب وتراثه الأدبی والنقدی»**، مجلة اللغة العربیة وآدابها، جامعة طهران(فردیس قم)، السنة السادسة، العدد العاشر.

میرقادری، فضل‌الله. ۱۳۸۴ش، **«بررسی تطبیقی ویژگی‌های عشق در شعر حافظ شیرازی و ابن فارض مصری»**، مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، دوره بیست و دوم، ش۳، پیاپی ۴۴.

Bibliography

Azar, Amir Ismail (2008), Iranian Literature in the World, Q1, Tehran, Sokhan Publishing.

Al-Bayati, Abdul Wahhab (2000), Divan 2, Beirut, Dar al-Awdah.

Parvin, Khalil, Cheraghlyoush, Hossein (2006), "A Review of the Steps and Features of Literary Criticism of Seyyed Ghotb", Iranian Journal of Arabic Language and Literature, No. 1.

Hafez Shirazi, Shams-al-Din Mohammad (1988); Divan of Poems, Correction: Gh. Ghazvini, Tehran, Forough.

Hamoud, Adel (1987), Sayyid Qutb ib al-Qur'ay al-Mishug, Taha 1, Al-Qahir, Sina publishing.

Al-Khalidi, Salah Abdel Fattah (1989); Theory of the Photography of Al-Qaeda (2nd). Branch: Daralmanar.

Al-Khalidi, Salah Abdel Fattah (1991); Seyyed Qutb; Elmilad, Ali Elshonhad, T. 1. Damascus-Beirut: Dar al-Halam - Al-Dār al-Shamī.

Danesh Pajooh, Manouchehr (2007), Mystical Expression Dictionary, Q2, Tehran, Farzan Rooz Publication.

Al-Dusiqi, Abdul Aziz (1971), Jama"a Abu'lu, Al-Qaharat, The Divine Religion.

Rati, Mohsen (Winter 2009), "Common Topics Between Ibn Farez and Hafez", Journal of Humanities, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Beheshti University, No. 63/63.

Rajaei, Ahmad Ali (1364 AD), Hafez Poetry Culture, Tehran, Scientific Publishing.

Rahimi, Mostafa (1992), Hafez Andisheh, Tehran, Noor Noor.

Zanous, Ahmad Pasha (spring 2011), "Abdolvahab al-Bayati and Hafiz Shirazi", L.Mobin Journal (Arabic Literature Research), Imam Khomeini International University, Qazvin, second year, New Year, No. 3.

Beauty, Mohammad Ali (1997), Description of Hundred Ghazals from Hafez, Q1, Tehran, Pajang Publishing.
Sabaz, Hassan (1431 AH), "Sayyid Qutb and the Holy Trinity", the magazine "The Lights of the Arabic" and "The Foundations", the community of Tehran (Fardis Qom), Al-Sannat al-Sada's'a,'Aludd al-Ashir '.
Sanir, Roubin (2002), Rakhatan Fi Al-Aqsa, 1, Beirut, Dar al-Kaqi.
Sadr Hashemi, Seyyed Mohammad (2003), Iranian and Arabic Cultural and Literary Connection "Persian Egyptians and Literature", Proceedings of the Iranian and Arab Literary Seminar, Tehran, Q1, Center for the Recognition of Islam and Iran (Publication) .
Qutb, Seyyed (1992), Divan, Friday: Abdol Baghi Mohammad Hossein, T. 2, Al Mansour, Daruloofa.
Qutb, Seyyed (1983), Books and Characters, Tue 3, Al-Qaharah-Beirut, Darleshrouh.
Qutb, Seyyed (1980), Islam lesson, P5, Alqahrh BEIRUT: Daralsharq.
Qaysari, Abraham (2001), Grizzly Concert (Repetition in Hafez's Word), Ch 1, Tehran, Toos Publishing.
Payamfi, Mohammad Abdul Salam (1382 AD), Comparative literature, translated by Hossein Seydi, Ch 1, Mashhad, to the publication.
Mohammad Hussein, Abdul Baghi (1993), Sayyid Qutb (Hayatah and Saadab), T. 2, Al-Mansourah, Darulovfa.
Mohammadi, Mohammad (1991), Lesson of Allah's Words, 1, Tehran, Tehran University Press.
Mirghadri, Fazlullah (2005), "A Comparative Study of Love Characters in the Poems of Hafez Shirazi and Ibn Farz-e-Masri", Journal of Social Sciences and Humanities, Shiraz University, Volume 22, Issue 44.
Nadi, Taha (1994), Al-Udab al-Muqarran, T. 2, Beirut, Dar al-Fakr.
Hickl, Ahmed (1978); Towat al-Hadith al-Egyptian, al-Qaharah, thesis.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی