

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۰/۱۵

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

تاریخ پذیرش: ۹۸/۵/۲۴

سال هفدهم، شماره ۶۷، بهار ۱۴۰۰

مقاله پژوهشی

[DOR:۲۰.۱۰۰۱.۱.۲۰۰۸.۰۵۱۴.۰۰۰.۱۷.۶۷.۱۷۴](https://doi.org/10.1016/j.2008.0514.000.17.67.174)

بازتاب تجلیات جمالی و جلالی حق در آیینۀ اشعار شهریار

لیلا زارع سلماسی^۱

چکیده

تجلی ذات مطلق هستی و انواع آن در کسوت اسما و صفات جمالی و جلالی، همچون اندیشه عرفانی وحدت وجود، از جمله موضوعات مهم عرفانی است که با تأسی از مکتب عرفانی ابن عربی، در آیینۀ اشعار شعرا عرفانی بازتاب وسیعی داشته است. و در آیینۀ اشعار شهریار هم با تأسی از شعرا و عرفای پیشین بخصوص حافظ شیرازی، که از همه لحاظ تحت تأثیر افکار و اندیشه‌های عاشقانه-عارفانه حافظ واقع گردیده است، در کسوت اندام‌های لطف آمیز و قهر آمیز معشوق و در شکل و صورت ادبی (عاشقانه-عارفانه) و شخصیت‌های اساطیری، تاریخی، داستانی، مذهبی و غیره که هر کدام به نوعی مظهر و نماد تجلی اسما و صفات جمالی و جلالی معشوق ازلی هستند، بازتاب گسترده‌ای داشته است و کمتر غزل عرفانی از شهریار را می‌توان یافت که در آن به تجلیات جمالی و جلالی اشاره‌ای نشده باشد. این نوشتار به بحث و تفحص در این زمینه در اشعار شهریار، با ذکر شواهدی از دیگر شعرا عارف پرداخته است.

کلید واژه‌ها:

شهریار، تجلی، ذات، اسما و صفات، جمال و جلال.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

^۱ - دکتری زبان و ادبیات فارسی، مدرس دانشگاه فرهنگیان پردیس امام خمینی سلماس، ایران.

پیشگفتار

«عارفان به مانند متکلمان و صاحبان ادیان، معتقد به خلق جهان از عدم نیستند برای این که همه هستی از نظر آنان مجموعه‌ای واحد است و میان آفریدگار و آفریده‌ها جدایی و دوگانگی نیست؛ به اعتقاد آنان آنچه موجب پیدایش هستی می‌گردد تجلی حق است و تجلی حق به استناد حدیث: «كنت كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعرف فخلقتُ الخلقَ لكي أعرف» (پنهان گنجی بودم که دوست داشتم شناخته شوم؛ پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم) بر آیه حبّ ذاتی است یعنی از آنجا که خدا جمیل و دوستدار جمال است و اقتضای حسن و جمال، جلوه‌گری و عاشق‌طلبی است، خدا برای جلوه‌گر شدن، جهان را آفرید که هر پدیده‌ای در آن آینه‌ای است برای ظاهر شدن اسمی از اسماء یا صفتی از صفاتش» (شوقی نویر: ۱۳۸۴: ۲۶۳). «ولی هیچ‌کدام از پدیده‌ها، جامع همه اسماء و صفات الهی و به کمال نبود و به قول نجم‌الدین رازی، چون به کمال نبود هم بار امانت معرفت نتوانست کشید» مجموعه‌ای می‌بایست از دو عالم روحانی و جسمانی که هم آلت محبت و بندگی به کمال دارد و هم آلت علم و معرفت به کمال دارد تا بار امانت، مردانه و عاشقانه در سفت جان کشد» (رازی، ۱۳۷۲: ۵۴) از این رو آدمی را آفرید که مظهر همه اسماء و صفات الهی یا به تعبیری شاعرانه، آینه تمام‌نمای خداست، چنانکه خواجه حافظ می‌فرماید:

«در روی خود تفرّج صنع خدای کن که آینه خدای نما می فرستمت.»

(حافظ، ۱۳۸۰: ۲۲۵)

تجلی با وحدت وجود پیوندی تنگاتنگ دارد و روی دیگر سکه وحدت شهود است. و گویای این است که آنچه در جهان آفرینش نمودار است و به دید ما می‌آید، همه جلوه خدا و تجلی آفریدگار است. در جهان بینی عرفانی، پیوند بر پایه تجلی و [ظهور] بنیاد دارد. و جهان نه مخلوق و معلول خدا که جلوه جمال و کمال پرتو اسماء و صفات او شمرده می‌شود آنچه دیگران آفرینش و خلقت می‌نامند عارفان تجلی می‌گویند و آنچه را دیگران مخلوق و آفریده می‌شمرند. عارفان جلوه و پرتو می‌خوانند. (راستگو، ۱۳۸۳: ۸۸-۸۷)

۱-۱- اهداف تحقیق:

هدف نگارنده در این پژوهش بررسی اسماء و صفات و تجلیات جمالی و جلالی معشوق ازلی در غزلیات شهریار با ذکر شواهدی از متون و اشعار عرفانی بوده است.

۲-۱- روش تحقیق:

روش تحقیق در این پژوهش به صورت کتابخانه ای بوده است. ابتدا به مطالعه کتابها و مقالاتی که در زمینه تجلی و اسما و صفات جمالی و جلالی نوشته شده‌اند پرداخته شده و غزلیات شهریار به دقت خوانده شده و مواردی که مظهر و نماد تجلی جمالی و جلالی بوده‌اند استخراج شده و برای هر کدام از دیگر متون و اشعار عرفانی شواهد مثالی ذکر شده است.

۳-۱- اهمیت و ضرورت تحقیق:

با عنایت به این که در خصوص تجلی و اسما و صفات جمالی و جلالی در دیوان شهریار، تا به حال تحقیقی صورت نگرفته و از دید استادان و صاحبان فن، در پرده اغماض مانده است، نگارنده در صدد برآمد که این موضوع مهم عرفانی را در غزلیات شهریار مورد بحث و بررسی قرار دهد تا هنرنمایی شاعر از این چشم انداز عارفانه، مورد توجه ادبا و اهل قلم و تحقیق قرار گیرد.

۴-۱- پیشینه تحقیق:

با وجود این که در خصوص تمامی آثار استاد شهریار بخصوص، اشعار فارسی وی کتابها و مقالات و پایان نامه‌ها و رساله‌های فراوانی نوشته شده و همایش‌های بسیاری برگزار شده است، ولی تاکنون در خصوص جلوه‌های جمالی و جلالی حق در آیینۀ اشعار شهریار هیچ تحقیقی صورت نگرفته است. با این حال، پژوهش‌هایی که در ارتباط با موضوع صورت گرفته است به اجمال اشاره می‌شود. مقاله‌ای با عنوان «جمال جلال و جلال جمال» از سید محمد راستگو و سید محمدفرید راستگوفر در مجله مطالعات عرفانی سال ۱۳۸۸ شماره دهم چاپ شده است و نویسندگان به برخی رموز عرفانی مأخوذ از اندام‌های معشوق که حاوی مفهوم جمالی و جلالی دارند اشاره کرده‌اند. مقاله دیگری با عنوان «انسان در آینه صفات جمال و جلال الهی» اثر حسین مقیسه در مجله آینه معرفت در سال ۱۳۸۸ شماره ۱۹ نگارش یافته است. همچنین مقاله‌ای با عنوان «صفات جلال و جمال از دید کلامی و عرفان اسلامی» از راهب عارفی میناآباد در سال ۱۳۹۱ در مجله حبل‌المتین شماره ۲ به چاپ رسیده است. و مقاله‌ای تحت عنوان: «دیالکتیک جمال و جلال در اندیشه عین‌القضات همدانی» از زهرا خدیاری و رحمان مشتاق‌مهر در مجله ادیان و عرفان تابستان ۱۳۹۴ شماره ۱ به این موضوع پرداخته است. و مقاله‌ای تحت عنوان «تجلی جمال و جلال در دیوان حافظ»، از رجب توحیدیان (۱۳۹۰)، بهارستان سخن (فصلنامه علمی- پژوهشی ادبیات فارسی)، دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوی، شماره ۱۷ نگارش یافته است که به این موضوع نزدیک است.

۲- تجلی در لغت و اصطلاح:

تجلی در لغت به معنی جلوه گری و آشکار شدن است، در اصطلاح صوفیه، عبارت از جلوه انوار حق بر دل صوفی یا بر کل عالم. (رجایی بخارایی، ۱۳۶۴: ۱۱۷). «تجلی تأثیر انوار حق باشد بحکم اقبال بر دل مقلان که بدان شایسته آن شوند که به دل مر حق را ببینند.» (هجویری، ۱۳۸۰: ۵۰۴).

۳- تجلی در عرفان:

تجلی در عرفان «که از آن به تجلی حق تعبیر می شود که مفهومی بس گسترده پیدا می کند تا جایی که هم موجب پیدایش کاینات محسوب می شود که ما آن را «تجلی خلقی» نام می نهیم و هم سبب گشوده شدن دریاچه ای از اسماء و صفات الهی بر دل سالک و مایه تهذیب نفس از او به شمار می آید که ما آن را «تجلی تهذیب» می خوانیم. تعریفی که در متون عرفانی برای تجلی ذکر کرده اند اغلب شامل تجلی تهذیبی می شود. با این حال، تعریفی که شیخ نجم الدین رازی در مرصاد العباد از این کلمه به دست می دهد هر دوی آن را در بر می گیرد بدین عبارت «تجلی عبارت از ظهور ذات و صفات الوهیت است جلّ و علا» (شوقی نوبر، ۱۳۸۴: ۲۶۵). «در عرفان نظری و حکمت اشراقی و ذوقی، خلقت جهان عبارت از تجلی حق است که همه چیز را آفرید. در تجلیات نیز مانند حکمت، که تأمل به ترتیب در نظام خلقت است نظم خاصی برقرار است و انواع و اقسامی دارد. مانند: تجلی جمالی، تجلی جلالی تجلی اسمائی، تجلی افعالی و...» (سجادی، ۱۳۷۵: ۲۲۳). عزالدین کاشانی در این باره می گوید: «مراد از تجلی انکشاف شمس حقیقت حق است تعالی و تقدّس از قیوم صفات بشری به غیبت آن، و مراد از استتار، احتجاب نور حقیقت به ظهور صفات بشری و تراکم ظلمات آن. و تجلی سه قسم است: یکی تجلی ذات و علامتش اگر از بقایای وجود سالک چیزی مانده بود، فنای ذات و تلاش صفات است در سطوات انوار آن، و آن را صعقه خوانند. چنانچه حال موسی علیه السلام که او را ابدین از خود بستند و فانی کردند. «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا». قسم دوم از تجلیات، تجلی صفات است، و علامت آن اگر ذات قدیم به صفات جلال تجلی کند از عظمت و قدرت و کبریا و جبروت، خشوع و خضوع بود؛ «إِذَا تَجَلَّى اللَّهُ لِشَيْءٍ خَشَعَهُ لَهُ» و اگر به صفات جمال تجلی کند از رافت و رحمت و لطف و کرامت سرور و انس بود. و معنی این نه آن است که ذات ازلی تعالی و تقدّس به تبدیل و تحوّل موصوف بود. تا وقتی به صفت جلال متجلی شود و وقتی به صفت جمال، ولکن بر مقتضی مشیت و اختلاف استعدادات گاهی صفت جلال ظاهر بود و صفت جمال باطن و گاهی برعکس. قسم سوم: تجلی افعال است؛ و علامت آن قطع نظر از افعال خلق و اسقاط اضافات خیر و شر و نفع و ضرر بدیشان

بازتاب تجلیات جمالی و جلالی حق در آیینۀ اشعار شه‌ریار / ۲۸۳

و استوار مدح و ذم و رد خلق. اول تجلی که بر سالک آید در مقامات سلوک، تجلی افعال بود و آنگاه تجلی صفات، و بعد از آن تجلی ذات. زیرا که افعال، آثار صفاتند و صفات مندرج در تحت ذات، پس افعال به خلق نزدیکتر از صفات بود و صفات نزدیکتر از ذات، و شهود افعال را محاضره خوانند و شهود تجلی صفات را مکاشفه و شهود تجلی ذات را مشاهده. (کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۳۱-۱۳۰).

«تجلی جلالی: تجلی جلالی آن است که موجب قهر و غضب باشد، و همه جمالی مستلزم جلال است و در پس پرده هر جلالی، جمال است زیرا که جلال احتجاب حق است به حجاب عزت و کبریایی؛ تا هیچکس او را به حقیقت و هویت چنانکه هست نشناسد. و جمالی، تجلی حق است به وجه حقیقت خود از برای ذات خود یعنی جمال مطلق و این مرتبه علو جمال است و این جمال را نیز جلالی هست و آن احتجاب جمال مطلق است. تجلی جمالی آن است که مستلزم لطف و رحمت و قرب باشد.» (سجادی، ۱۳۷۵: ۲۲۸-۲۲۷)

حسن خوش از روی خوبان آشکارا کرده‌ای پس به چشم عاشقان آنرا تماشا کرده‌ای
ز آب و گل عکس جمال خویشان بنموده‌ای شمع گل رخسار و ماه سرو بالا کرده‌ای
(جامی، ۱۳۸۸: ۴۸۶)

«ابن عربی تجلی را به دو نوع فیض اقدس و فیض مقدس تقسیم کرد. فیض اقدس تجلی ذاتی حق تعالی است و فیض مقدس تجلی اسمائی او؛ و اسماء حق بی شمارند. ذات حق در ذات هر موجودی متجلی است و صورت‌های بی شمار موجودات نیز تجلی اسماء حق است... و ذات مطلق حق، که همان وجود است، برای ما قابل شناسایی نیست. شناسایی ذات تنها از راه آشنایی با صفات ممکن نمی‌گردد» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۱۹۱). «گفتنی است که «فیض اقدس» را «تجلی غیبی» نیز نامیده‌اند از این روی که در این تجلی و فیض، جلوه گر و دهنده و گیرنده، همه هنوز در پرده‌اند و بخشش و دهش و گیرش و پذیرش، همه پنهانی و در پرده انجام می‌گیرد، هنوز پرده غیب فرو نیفتاده و چیزی آفتابی و آشکار نشده، و فیض مقدس را «تجلی شهودی» گفته‌اند، از این روی که با این تجلی، پرده‌های غیب می‌درزد و هستی‌های بالقوه نهفته، در آن پیدایی می‌پذیرد.» (راستگو، ۱۳۸۳: ۱۰۱).

«وقتی گوئیم عالم همه مظاهر تجلیات حق است، منظور ما تجلی اسماء در صفات اوست. ما حق را جز از راه صفات او نمی‌شناسیم. ذات بی‌صفت از حیطة فهم و ادراک ما بیرون است. صفت‌هایی را برای خدا قائلیم او را به نامهایی که دلالت بر آن صفت‌ها دارد یاد می‌کنیم. مثلاً خدا را

به صفت رحم یا قدرت یا قهر می‌شناسیم آنگاه او را به اسمائی چون رحیم یا قادر یا قهار که حکایت از آن صفت‌ها می‌کنند می‌خوانیم. پس اسم دلالت دارد بر صفت، و صفت دلالت دارد بر ذات، و صفت از ذات جدا نیست. اما ذات بی صفت در تیررس شناسایی ما قرار دارند این موجودات که می‌بینیم، پیش از آن که در این عالم پیدا شوند در عالم علم حق پیدا شده‌اند... وجود آنها در آن عالم، وجودی معقول و علمی بود و چون به این جهان در می‌آیند وجود خارجی و عینی پیدا می‌کنند و محسوس و مشهود می‌گردند.» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۱۴۶)

۴- تجلی در اشعار شهریار:

شهریار به مانند پیر و مرادش حافظ، ابیاتی در مورد آفرینش جهان دارد که از نظر مفهوم نزدیک به عقاید ابن عربی در خلق عالم بر پایه تجلی است از جمله ابیاتی که خواجه شیرازی درباره تجلی و تا حدودی متأثر از مکتب ابن عربی دارد به قرار زیر است:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
(حافظ، ۱۳۸۰: ۲۰۶)

که مطلع غزل معروف عرفانی است سخن از تجلی حسن الهی و پیدا شدن عشق و سریان یافتنش در همه عالم است. که مصرع اول آن بر پایه حب ذاتی است که از آن عشق پدید می‌آید. پس با تجلی دیگر (فیض مقدس) عشق از کمون غیب بیرون آمد و در همه پدیده‌های جهان جاری گشت.

استاد شهریار به استقبال از خواجه حافظ می‌فرماید:

کَلک نَفَاش ازل، کز اَبَدیت دم زد از بر لوحِ عدم، نَقشِ همه عالم زد
(شهریار، ۱۳۹۱، ج ۲۰۸: ۱)

شهریار عشق را موجد کاینات می‌داند و به نظر او هم بوجود آمدن جهان و مخلوقات در اثر تجلی جمالی معشوق ازلی است.

با توجه به گفته شیخ محمود شبستری در گلشن راز، حقیقتاً هر جمالی مستلزم جلالیست و در پس پرده هر جلالی نیز جمالی است، می‌فرماید:

تجلی گه جمال و گه جلال است رخ و زلف آن معانی را مثال است
صفات حق تعالی لطف و قهر است رخ و زلف بتان را ز آن دو بهر است
(لاهیجی، ۱۳۸۱: ۵۵۲-۵۵۱)

پیر شهریار (حافظ شیرازی) هم بعنوان عارف و عاشق مست از جام تجلی صفات جمالی و جلالی حق، تمامی جلوه‌های منعکس شده در جام آفرینش را یک فروغ رخ ساقی ازلی می‌داند. و معتقد است که هر جا که تجلی از نوع جمال باشد صفت جلال در درون آن پنهان بوده و هر جا که تجلی از نوع جلال باشد باز صفت جمال در باطن آن مستور است. شهریار نیز مانند حافظ وحدت اندیش، مرجع همه اسماء و صفات حق را، ذات حق دانسته و ذات و تجلی ذاتی را عامل اصلی و به وجود آورنده تجلیات دیگری می‌داند. (توحیدیان، ۱۳۹۰: ۸۷).

خود حق تعالی می‌فرماید: «و لکم فی القصاص حیوه یا ولی الالباب» (سوره بقره: آیه ۱۷۹). پیامبر (ص) می‌فرماید: «حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَ حُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ» (بهشت به کارهای سخت و ناخوشایند پوشیده است و جهنم به تمایلات و شهوات) (فروزانفر، ۱۳۷۶: ۲۰۳). انعکاس قهر و لطف (جلال و جمال) گاهی در بیانات ادیبان، میان اندامهای معشوق تقسیم می‌گردد، به این معنا که عضوی را جلوه گاه مهر و لطف، و عضو دیگری را وسیله ابراز قهر مطرح می‌کنند. چنانچه معمولاً چشم معشوق را مظهر قهر و در مقابل آن، لب معشوق را جلوه گاه لطف و مهر می‌شمارند. (یثربی، ۱۳۷۲: ۳-۲۵۲).

شهریار در نقش شاعری جمال پرست و عاشق پیشه، با تلفیق میان دو شیوه عاشقانه - عارفانه که از استاد خود حافظ به ارث برده است توانسته است همچون حافظ در آیینۀ اشعار خود جلوه‌های جمالی و جلالی حق را در شکل عارفانه - عاشقانه آن منعکس سازد به گونه‌ای که با تاسی از حافظ و دیگر شعرای عرفانی، در دیوان او عضوی از اندامهای معشوق، مظهر و نماد تجلی جمالی معشوق ازلی و عضوی دیگر مظهر جلال است. این قسم تجلی قسمت اعظم دیوان شهریار را به خود اختصاص داده است با تحقیق در دیوان اشعار شهریار غزلی را نمی‌توان سراغ گرفت که در آن به تجلیات جمالی و جلالی در کسوت اندامهای لطف آمیز و قهر آمیز معشوق اشاره‌ای نشده باشد. به نمونه‌هایی از این تجلی در دیوان شهریار، با ذکر اشعاری از دیگر شعرای عرفانی اشاره می‌شود:

۴-۱- رخ یا صورت: «ابن عربی، درباره صورت، در نوشته‌هایش بطور مستوفی از اینکه انسان صورت و مظهر حق است بحث کرده که چون انسان را به عنوان خلیفه خود بر خزانه دنیا و آخرت خاتم ساخت، همه آنچه در صورت الهیه بود با جمیع کمالات بالفعل در او به ظهور پیوست و اطلاق به صورت بر باری تعالی مجاز است چه استعمال او بر وجه حقیقت که محسوسات است پس در معقولات مجاز است» (سعیدی، ۱۳۸۱: ۵۵۳) «رخ عبارت است از تجلی الهی به صفت لطف، مانند لطیف و رؤف و ثواب و محیی و هادی و وهاب» (سجادی، ۱۳۷۵: ۲۶۹). «رخ در اصطلاح صوفیه عبارت است از: ظهور تجلی جمالی است که سبب وجود اعیان عالم و ظهور اسماء

حق شود» (سجادی، ۱۳۷۵: ۴۱۴). رخ معشوق موجب رسیدن به مراد است و در نظر شهریار همچون پیر مرادش آینه ای است که نمایانگر لطف الهی و باعث آراستگی جهان در نظر اوست.

نیارم بر رخ چون برگ گل، سیرش نظر کردن که بر رخساره اش از نازکی جای نظر ماند
(شهریار، ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۳۲)

روی تو آیینۀ جمال الهی است در تو تماشای من گناه ندارد
(همان: ۱۹۰)

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد عارف از خندۀ می در طمع خام افتاد
(حافظ، ۱۳۸۰: ۱۴۹)

رخ اینجا مظهر لطف خدایی است مراد از خط جناب کبریایی است
(شبستری، ۱۳۷۶: ۳۱۱)

۴-۲- لب: لب در زبان عارفان کلام را می گویند. «یعنی لب را اشاره نفس رحمانی می دانند که به اعیان افاضه وجود می کند» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۵۶۸). «لب روان بخشی و جانفزایی که به زبان شرع از آن به نفع روح تعبیر کنند» (کاشانی، ۱۳۸۱: ۲۶). نیز «افاضه وجود که نگاهداشتن خلق است در مقام هستی به قول «کن» (سجادی، ۱۳۸۴: ۲۷). لب در دیوان شهریار از جلوه های جمالی است که به عنوان مفرّحی موجب علاج ضعف دل سالک و قوت جان اوست.

شهریار از هوس قند لبت چون طوطی شهره شد در همه آفاق به شکر خای
(شهریار، ۱۳۹۱، ج ۱: ۴۵۹)

تو بدین لعل لب ار بر سر بازار آبی لعل به بازار نیارند بد خسانی ها
(همان: ۱۲۴)

به هم مانند شیرینان و لیکن مرا شهدی است بی مانند از آن لب
(همان: ۱۲۷)

به چشمش گر چه عالم در نیابد لبش هر ساعتی لطفی نماید
(شبستری، ۱۳۸۲: ۳۰۵)

۴-۳- خال: «در نزد اهل طریق و اهل ذوق، نقطه وحدت حقیقی است» (سجادی، ۱۳۷۵: ۲۳۶). بعضی گویند خال عبارت از ظلمت معصیت است که میان انوار طاعت حاجب بود و چون نیک اندک بود خال گویند نیز آن را کنایه از وحدت ذات مطلق دانند» (همان، ۲۳۷). لاهیجی گوید: «مبدأ

و منتهای کثرت، وحدت است و خال اشارت به اوست. زیرا که نقطه خال به سبب ظلمت یا نقطه ذات که مقام انتفای شعور و ظهور ادراک است مناسب دارد.» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۲۲۱، ۲۸۵). خال در دیوان شهریار مانند پیر و مرادش مظهر تجلیات جمالی است

خطای سبز خطان را به خالشان بخشیم که در کتاب محبت ز کینه بایی نیست
قسم به آیه توحید خط و نقطه خال که جز صحیفه آن عارضم کتابی نیست
(شهریار، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۶۶)

خال او تا سرمه توحید می‌ساید، بدان چشم خود بین مرا چشم خدایین کرده اند
(همان: ۲۳۳)

هندوی خال تو دیدم در طواف کعبه رخ محترم دارش که گر کافر به کیش آید خوش آید
(همان: ۲۷۱)

۴-۴- خط: «اشاره به تعینات عالم ارواح است که اقرب مراتب وجود می باشد» و نیز گفته اند که مراد از خط، عالم کبریایی است، معنی عالم ارواح مجرد است» (سجادی، ۱۳۷۵: ۲۵۳).

از خط و خال تو پیداست که بازیگر حسن هر دم از عشوه به ما خط و نشانی دارد
(شهریار، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۹۲)

نقش هر چهره، عیان غالیه خط تو داشت پشت هر پرده، نهان آینه روی تو بود
(همان: ۲۵۹)

رخ اینجا مظهر حسن خدایی است مراد از خط، جناب کبریایی است
(شبستری، ۱۳۷۶: ۳۱۱)

۴-۵- چاه زنخدان: «لطف محبوب است قهر آمیز که سالک را از چاه جاودانی به چاه ظلمانی می‌اندازد» (سجادی، ۱۳۷۵: ۳۰۱). استاد شهریار زنخدان را با تأسی از استادش حافظ، مظهر تجلی جلالی معشوق ازلی قلمداد کرده است:

با سیب زنخدان گو، با ما به از این باشد وز نار ترش، شیرین گو جایگزین باشد
(شهریار، ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۱۳)

مبین به سیب زنخدان که چاه در راه است کجا همی روی ای دل بدین شتاب کجا
(حافظ، ۱۳۸۰: ۳)

۴-۶- چشم: «چشم اشاره دارد به شهود حق مر اعیان و استعدادات ایشان را، آن شهود معبر و به صنعت بصر می گردد. در اصطلاحات صوفیه است که چشم جمال را گویند و نیز صفت بصر الهی را گویند.» (سجادی، ۱۳۷۵: ۲۰۲). در شرح گلشن رازست که «بیمار و مستی که بعد و فراق و پندار خودی روی نموده و از مشاهده جمال جانان، عاشقان دل سوخته را محروم می دارد. همه آثار و لوازم چشم بر کرشمه اوست و از آثار چشم شوخ آن پری پیکر است که دل‌های خلایق مست و مخمور اوست» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۵۶۰). چشم در شعر شهریار با تأسی از شعرای عرفانی بالاخص حافظ، همراه با ابرو و غمزه از بهترین نمونه‌هایی است که بیانگر تجلی جلالی حق تعالی است.

به یاد گوشه چشم تو ای کمان ابرو چو من به کوی خراباتیان خرابی نیست

(شهریار، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۶۶)

چشم و ابروی تو، تا تیر و کمانی دارد چون دل و سینه عشاق، نشانی دارد

(همان: ۱۹۴)

ز چشم اوست دلها مست و مخمور ز لعل اوست جانها جمله مستور

(شبستری، ۱۳۷۶: ۳۰۴)

۴-۷- زلف: «در اصطلاح صوفیان کنایه از مرتبه امکانی از کلیات و جزویات و معقولات و محسوسات و ارواح و اجسام و جواهر و اعراض است.» (هدایت، ۱۳۴۴: ۲۸). در اصطلاحات صوفیه آمده که از زلف کنایه از ظلمت کفر است» (سجادی، ۱۳۷۵: ۴۴۲). عراقی گوید: «زلف، غیبت هویت را گویند که هیچ کس را بدان راه نیست» (عراقی: ۱۳۸۶: ۵۵۹). زلف: «کنایت است از کفر و حجاب و اشکال و شیبت و هر چیزی که آدمی را محجوب می کند به نسبت حال، و او را از حق بازدارد و ظلمت و تیرگی بر جان زور آورد و یا مایه حجاب گردد. برخی گویند: زلف را به جز ظلمت و قهر و حلال نسبت نکنند و رخ را به حسن و جمال برابر نهند.» (کی منش، ۲۳۶۶، ج اول: ۵۹۰). «زلف در اندیشه عرفا، نمودار کثرت است و درازی آن نشانه وفور بی پایان کثرات و تعینات است. تا زمانی که رفع کثرت نشود، حق نمودار نمی شود. همانطور که تا زمانی که زلف کنار نرود، صورت محبوب در جلوه نمی آید. هر پیچ و تابی که در زلف معشوق است پیچشی در راه عاشق ایجاد می کند. عاشقان و طالبان راه عشق از این دام پر چین و شکن در اضطرابند. شرط و لازمه رسیدن به توحید الهی و جمال کبریایی، کنار زدن زلف کثرت از لقای محبوب است؛ زیرا کثرت حجاب وحدت است. اگر این حجاب به کنار نرود، نشانه ای از ایمان وجود نخواهد داشت» (بید آبادی، ۱۳۸۴: ۱۳۸). زلف تجلی جلالی حق می باشد که در دیوان شهریار به مانند دامی است که

عاشق را گرفتار می سازد.

کفر زلف دلکشت تا رهنز کیش است و آیین گرمسلمان کافر و مومن، کشیش آید خوش آید
(شهریار، ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۷۱)

به زلف گو که ازل تا ابد کشاکش توست نه ابتدای تو دیدم نه انتهای تو را
(همان: ۹۷)

۴-۸- غمزه: «حالتی است که از بر هم زدن و گشادن چشم محبوبان در دلربایی و عشوه گری پدید می آید بر هم زدن چشم کنایه از عدم التفات ... و نیز غمزه، اشاره به استغنا و عدم التفات هست که از لوازم چشم است» (سجادی، ۱۳۷۵: ۶۰۸). غمزه یکی دیگر از اعضای معشوق است که با استعانت از چشم و ابرو، نقش تجلی جلالی حق را که مظهر قهر و خونریزی است در دیوان شهریار ایفا می کند.

فتنه سامری و جلوۀ سینیای حکیم گوشۀ ابرویی از غمزه جادوی تو بود
(شهریار، ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۶۰)

کمان ابروی او گر کمین غمزه گشود به شوق، سینه سپر کن که تیر می آید
(همان: ۲۷۲)

چشمت به غمزه مارا، خون خورد و می پسندی جانا روا نباشد خونریز را حمایت
(حافظ، ۱۳۸۰: ۱۳۰)

۴-۹- مژه: «موی پلک چشم را گویند و در اصطلاح صوفیان، حجاب سالک است در ولایت، به کوتاهی در اعمال؛ در اصطلاح عشاق، اشارت به سنان و نیزه و پیکان تیر که از کرشمه و غمزه معشوق به سینه عاشق می رسد» (سجادی، ۱۳۷۵: ۱۳۰). مژه هم از تجلیات جلالیه در دیوان شهریار است که باعث هلاکت و کشته شدن سالک می شود و مظهر صفت کشندگی و خونریزی است.

به چشمت این همه مژگان به هم مزن یارا که این دو فتنه به هم می زنند دنیا را
(شهریار، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۰۷)

زخم پیکان تو دارد مرهم ریش دل من تیر مژگانگت گرم بر قلب آید خوش آید
(همان: ۲۷۲)

۴-۱۰- ابرو: «الهامات غیبی را که بر دل سالک وارد می شود گویند» (سجادی، ۱۳۷۵: ۴۹). در دیوان استاد شهریار ابرو جزو تجلیات تجلی جلالی حق باشد.

محراب ابروانت خواند نماز دلها آری بمیرد آن دل کز خون وضو ندارد
(شهریار، ۱۳۹۱، ج: ۱: ۱۸۹)

ابروی مقرونه ای دلبر کمان اندر کشید ناوک مژگانت ای جانان دل و جانم بخت
با چنان مژگان و ابرو، با چنان رخسار و لب بود نتوان جز صبور و عاشق و مخمور و مست
(سنایی غزنوی، ۱۳۸۵: ۳۶۰)

در دیوان استاد شهریار عناصر طبیعت از جمله باد صبا، بهار، خزان، شب، ظلمات، ازل، قضا، کفر، ساقی، پیر مغان، خضر و آب حیات، یوسف، عیسی، روح القدس، سروش یا هاتف، اهرمن، سامری و .. که با داشتن بار معنایی عرفانی، در مظهر نماد و تجلیات جمالی و جلالی حق در کسوت اسما در صفات به کار رفته‌اند که به نمونه‌هایی اشاره می‌شود:

۴-۱۱- صبا، نسیم رحمت: «نفحات رحمانی که از جهت مشرق روحانیت آید. نیز آنچه را که باعث بر خیر باشد صبا گویند» (سجادی، ۱۳۷۵: ۵۲۰) صبا یا نسیم سحری در شعر شهریار از جلوه‌های جمالی خداوند می‌باشد که باعث زدودن غم از دل شهریار می‌گردد که مانند حافظ آن را مانند انسانی مورد خطاب قرار می‌دهد.

به دو چشم خون فشام هله‌ای نسیم رحمت که ز کوی او غباری به من آر توتیا را
(شهریار، ۱۳۹۱، ج: ۱: ۹۸)
اشاره غزل خواجه با غزاله توسط «صبا به لطف بگو آن غزال رعنا را»
(همان، ۱۰۷)

۴-۱۲- بهار: «مقام علم را گویند، این اصطلاح بصورت بهار قدرت و بهار سرمدیت در شطحیات بکار رفته و مقام وجد و حال را اراده کرده است. (سجادی، ۱۳۷۵: ۲۰۴). بهار در دیوان شهریار از جلوه‌های جمالی خداوند می‌باشد و در بردارنده وجد و حال و باعث گشایش خاطر و مظهر لطف و مهر است:

آرایش سفینه با این غزل عجب نیست فصل بهار بود و گل در چمن صف آرا
(شهریار، ۱۳۹۱، ج: ۱: ۱۰۲)
می‌رسد از در بهار ای بلبل عاشق که باز سرخ گل در برکشی مست و غزل خوان غم‌مخور
(همان: ۲۸۶)

۴-۱۳- خزان: خزان در مقابل بهار آورده می‌شود و مظهر تجلی جلالی است و بیانگر صفت

بازتاب تجلیات جمالی و جلالی حق در آیینۀ اشعار شهریار / ۲۹۱

افسردگی است. بهار مظهر تجلی جمالی و در بردارنده صفت شادابی و سرزندگی و خزان مظهر تجلی جلالی است.

گاه با مهر عروسان بهاری مه من گاه با قهر عبوسان خزانی گل من
(شهریار، ۱۳۹۱، ج ۱: ۳۸۷)

مهر مظهر تجلی جمالی و قهر مظهر تجلی جلالی است. شهریار در این بیت با تأسی از اندیشه عرفانی حافظ و دیگر شعرا به جمال توأم با جلال و مهر توأم با قهر معشوق ازلی معتقد است.

در خزان هجر گل ای بلبل طبع حزین خامشی شرط وفاداری بود غوغا چرا
(همان: ۱۰۸)

خزان خمار غمش هست و ساغر گل زرد بهار سبز کجا وین شراب سحر آمیز
(همان: ۲۹۴)

۴-۱۴- شب: «شب گاه کنایه از عالم غیب، گاه عالم جبروت است» (سجادی، ۱۳۷۵: ۴۹۶). و تاریکی شب ظلمت ممکنات است از جهت آنکه ممکنات، ظل‌آند و نمودار، تکثرات تجلیات حق. (همان: ۴۹۷). از جلوه‌های جلالی در دیوان شهریار که موجب وحشت دل سالک می باشد.

ای شب هجران که یک دم در تو چشم من نخفت این قدر با بخت خواب آلود من لالا چرآ؟
(شهریار، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۰۸)

شب فراق تو را صبح نیست در پایان چگونه صبح دمدم کز پی آفتابی نیست
(همان: ۱۶۶)

در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود از گوشه‌ای برون آی، ای کوکب هدایت
(حافظ، ۱۳۸۰: ۱۳۰)

۴-۱۵- ظلمات: «در ابیات عرفانی جنبه رمزی یافته است. مثلاً گفته اند: مراد از ظلمات دنیا است که ظلماتی است و مراد از کوشش سکندر برای بدست آوردن آن زندگانی، مجاهده با نفس است که سائرین الی الله و اهل سیر و سلوک چنان می کنند.» (سجادی، ۱۳۷۵: ۵۶۲). ظلمات در دیوان شهریار، با تأسی از حافظ، مظهر تجلی جلالی است

ای سکندر تو به ظلمات ابد جان بسپار عمر جاوید نصیب دگران خواهد بود
(شهریار، ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۵۷)

گر به ظلمات اندری دامان خضر از کف منه می لمی آخر کنار آب حیوان غم مخور

(همان: ۲۸۵)

قطع این مرحله، بی همری خضر مکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی

(حافظ، ۱۳۸۰: ۶۶۶)

۴-۱۶- ازل: «ازل عبارت است از اولویتی که افتتاح آن از عدم اضافی باشد» (سجادی، ۱۳۷۵:

۸۰). «شهریار به تاسی از پیر و مرادش حافظ، ازل را تجلی جمالی الهی می داند.

کلیک نقاش ازل کز ابدیت دم زد از بر لوح عدم نقش همه عالم زد

(شهریار، ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۰۸)

گردش جام ازل گر صفت نرگس توست مگر از خواب ابد چشم بمالد مدهوش

(همان: ۳۰۵)

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

(حافظ، ۱۳۸۰: ۲۰۶)

۴-۱۷- قضا: «حکم الهی در اعیان موجودات را بر آن نحو که هست، از احوال جاری از ازل تا

ابد.» (سجادی، ۱۳۷۵: ۶۴۰). «در نزد حکما، عبارت از علم حق است به آنچه می آید بر احسن نظام

و عبارت از حکم الهی است و در اعیان موجودات بر آن نحو که هست از احوال جاریه از ازل تا

ابد» (کی منش، ۱۳۶۶، ج ۲: ۷۷۱). قضا هم در دیوان شهریار به پیروی از حافظ، یکی از تجلیات

جلالی و نشانه عظمت و شکوه خداوند است.

چون تویی قضای گردان به دعای مستمندان که ز جان ما بگردان ره آفت قضا را

(شهریار، ۱۳۹۱، ج ۱: ۹۸)

سپر تیر قضا، سینه تسلیم و رضاست زخم شمشیر اجل مرهم درویشان است

(همان: ۱۲۸)

دیدنی آن قهقهه کبک خرامان حافظ که ز سر پنجه شاهین قضا غافل بود

(حافظ، ۱۳۸۰: ۲۸۲)

۴-۱۸- ساقی: در ابیات عرفانی بر معنای متعدّد اطلاق شده است: گاه کنایه از فیاض مطلق است

و گاه بر ساقی کوثر اطلاق شده؛ و به استفاده از آن مرشد کامل نیز اراده کرده اند.» (سجادی، ۱۳۷۵:

۴۵۳). «مراد از ساقی، ذات به اعتبار حب ظهور اظهار است. (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۶۱۹). ساقی «در زبان رمز صوفیه، کنایه از حق تعالی و انسان کامل است. آنکه بر دل عارف فیض رساند و او را به کشف رموز و بیان حقایق معمور دارد اصطلاحاً ساقی خوانده می شود. ساقی عارف آن چهرهٔ جمیل و جذابیست که مشاهدهٔ آن، او را مستی معنوی می بخشد. ساقی راستین حضرت حق است که عاشقان را شراب عشق و مستی می بخشد». (برزی، ۱۳۷۶: ۱۴۰) «ساقی در عرفان در دو معنی به کار می رود: ۱- کنایه از حق تعالی که عارفان را از تجلیات خود، مست بادهٔ محبت می کند. ۲- کنایه از انسان کامل است.» (توحیدیان، ۱۳۹۰: ۸۶). ساقی در شعر حافظ و شعرای عرفانی چند چهره دارد: ۱- برابر با مغیچه باده فروش یا صنم باده فروش که خدمتکار خوبروی خرابات است. ۲- برابر با معشوق که در عین یاری به ساقیگری می پردازد یا از برکت ساقیگری به مقام یاری می رسد. ۳- ساقی به معنای عرفانی، برابر با معشوق ازلی است.» (همان: ۸۶). ساقی در شعر شهریار با تأسی از حافظ و شعرای عرفانی، در چهرهٔ مغیچه باده فروش یا صنم باده فروش و معشوق و معشوق ازلی است. شهریار به تبعیت از پیر و مراد خود یعنی حافظ، ساقی را مظهر تجلی جمال حق تعالی می داند:

باری به کام دشمن زهرم به جام باده ست شهد و شراب ساقی با دوستان گوارا

(شهریار، ۱۳۹۱، ج: ۱، ۱۰۲)

کس به جامی نیست، این افتادگان را دستگیر ای بنازم ساقی مسکین نواز خویش را

(همان: ۱۰۹)

تا جلوه کرد طلعت ساقی به جام ما در جام لاله ریخت می لعل فام ما را

(همان: ۱۲۱)

ساقی، به یک کرشمه بشکن هزار توبه بستان مرا ز من باز زان چشم جاودانه

(عراقی، ۱۳۸۶: ۲۴۶)

۴-۱۹- طیب: شهریار به تأسی از حافظ، طیب را یکی از تجلیات جمالی معشوق ازلی می داند که امراض روحی و روانی عاشق را مداوا می کند و از تجلیات جمالی بوده و مظهر صفت حیات است.

طیب عشق که درمان دردها بکند به درد عشق همه دردها دوا بکند

(شهریار، ۱۳۹۱، ج: ۱، ۲۴۱)

روان دهد به سر انگشت دلتواز به ساز که نبض مرده جهد چون مسیح بود طیب
(همان: ۱۲۹)

۴-۲۰- پیر (پیر مغان، پیر خرابات، پیر میخانه): «پیر در اصطلاح صوفیان به معنی پیشوا و رهبری است که سالک بی مدد آن به حق واصل نمی شود.» (رجایی بخارایی، ۱۳۶۴: ۸۸-۸۷). «پیر در نزد صوفیه، انسان کامل است و گاهی با الفاظ گوناگون خطاب می کنند از جمله: مراد، مرد کامل، شیخ، ولی، قطب، غوث و دلیل. پیر کسی است که بعد از ریاضت‌ها و مجاهدتهای فراوان در علوم شریعت و طریقت و حقیقت صاحب نظر باشد» (بزری، ۱۳۷۶: ۱۲۱). پیر مظهر تجلی جمالی حق در دیوان شهریار و اشعار عرفانی است.

پیر میخانه از آنجا که فراغت غرض است کلبه امن به از کاخ امانی دانست
(شهریار، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۴۸)

صحبت پیر خرابات تو دریافته‌ام روحم از صحبت این پیر جوان خواهد بود
(همان: ۲۵۷)

دولت پیر مغان باد که باقی سهلست دیگری گو برو و نام من از یاد بیر
(حافظ، ۱۳۸۰: ۳۳۸)

۴-۲۱- خضر و آب حیات: حضرت خضر در ادبیات عرفانی جایگاه ویژه و ممتازی دارد. او موقعیتی کسب کرده که شاید کمتر کسی توانایی کسب چنین موقعیتی را داشته باشد. چون دارای چهره عرفانی است و بیشتر عرفا افزون بر احترام ویژه ای که برای او قایل هستند، اسم او را با نمادها و ترکیبات عرفانی نظیر: خضر توفیق، خضر وقت، خضر همت، خضر خجسته به کار برده اند. (مرادی، ۱۳۸۴: ۱۳۵). «خضر در اصطلاح صوفیه کنایه از بسط، و الیاس کنایه از قبض است» (سجادی، ۱۳۷۵: ۲۵۲). «آب حیات یا آب خضر یا آب حیوان در نظر عرفا، کنایت از چشمه عشق و محبت است که هر کس از آن بچشد هرگز معدوم و فانی نگردد و در نظر آنان کنایت از علم لدنی و معرفت حقیقی که ویژه انبیا و اولیا است» (کی منش، ۱۳۶۶، ج دوم: ۱۲-۸). خضر و آب حیات در اشعار شهریار به تاسی از پیر و مرادش حافظ و دیگر عرفا مظهر صفت هدایت و دستگیری و زندگی است.

خضرم از آب بقا شست و صفا داد مرا از فنا لخت شدم رخت بقا داد مرا
(شهریار، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۱۰)

بازتاب تجلیات جمالی و جلالی حق در آئینه اشعار شهریار / ۲۹۵

آنکه چو خضرم هوای آب بقا داد همّت خضرم نداد و طاقت ایوب

(همان: ۱۲۸)

تو دستگیر شو ای خضر بی خجسته که من پیاده می روم و همرهان سوارانند

(حافظ، ۱۳۸۰: ۲۶۴)

۴-۲۲- یوسف: «مراد روح شریف انسانی است که گرفتار بند ظلمتکده تن شده است.» (سجادی، ۱۳۷۵: ۸۰۶). «مظهر عفت و نفس کشی و امانت داری و بردباری و جوانمردی است و چون زیبایی ظاهری و باطن را توأمان دارا بود» در قلمرو ادب عرفانی فارسی، از قبیل رفیع جلال به شمار می آید» (رزمجو، ۱۳۶۸: ۲۹۲) یوسف در اشعار شهریار به پیروی از حافظ نماد معشوق ازلی و مظهر روح و عشق پاک و تجلی جمال حق می باشد.

حاسدان چاه کنانند و گرنه یوسف نیست ماهی که دل از مهر کند کنعان را

(شهریار، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۱۴)

کاروان آمد و از یوسف من نیست خبر این چه راهی است که بیرون شدن از چاهش نیست

(همان: ۱۵۷)

ای یوسف خوش نام ماخوش میروی بر بام ما انا فتحنا الصلا باز آ ز بام از در درآ

(مولانا، ۱۳۷۶: ۱۰)

۴-۲۳- عیسی: در ادبیات عرفانی رمزی از اولیاء الله است که به مقام وصول رسیده و دل‌های مرده را به انفاس قدسی خود زنده می کنند.» (سجادی، ۱۳۷۵: ۶۰۲). عیسی در شعر شهریار به مانند پیر و مرادش حافظ تجلی جمالی حق و مظهر جان بخشی در حیات است شهریار پیر طریقت را به حضرت عیسی مانند کرده که دم مسیحایی دارد و شفا بخش است.

زندگی که چون عیسی زنده می کند ما را حالیا به نجاری رنده می کند ما را

(شهریار، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۰۲)

سخن سنجی که مدح خلق نفریبد به وسواسش مسیحای جهان مرده گردد صبح انفاسش

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۸۹۷)

اکنون دوا طلب که مسیح تو بر زمی است کانگه که رفت سوی فلک فوت شد دوا

(خاقانی، ۱۳۷۴: ۱۵)

۴-۲۴- هاتف (سروش) یا فرشته: «در اصطلاح، داعی و منادی حق که در دل سالک متجلی شود

و او را توفیق سلوک عنایت کند» (سجادی، ۱۳۷۵: ۷۹۵). در دیوان شهریار به تأسی از حافظ و شعرای عرفانی دیگر، مظهر تجلی جمالی بوده و بیانگر صفت هدایت است.

هاتفم زیر لبی گاه سخن گوید رازی از پرده به گوش دل من گوید
(شهریار، ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۷۹)

تا طرب خانه من غمکده هجران شد هاتفم گفت که دیگر زنی دست به ساز
(همان: ۳۰۰)

۴-۲۵- اهرمن یا دیو: فرشته مظهر تجلی جمالی است و دیو یا اهرمن مظهر تجلی جلالی است و فرشته بیانگر صفت هدایت و دیو بیانگر صفت گمراهی است.

چو دو فرشته الهام شعر و موسیقی روان ما شود از هر نگاهشان تهذیب
مگر فرو شده از بارگاه یزدانند که بزم ما مرسادش ز اهرمن آسیب
(شهریار، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۲۹)

در راه عشق و سوسه اهرمن بسی است پیش آی و گوش دل به پیام سروش کن
(حافظ، ۱۳۸۰: ۵۴۱)

سزد کز خاتم لطفش زخم لاف سلیمانی چو اسم اعظم باشد چه باک از اهرمن دارم
(همان: ۴۴۳)

نتیجه گیری:

خداوند حقیقت و سرچشمه نور و روشنایی است که پیوسته در پرتو افکنی و تابندگی است. خورشید ذات او می تابد و از پرتو تابش آن، اسماء و صفات او در کسوت تجلیات جمالی و جلالی در آیینه پدیده‌های عالم جلوه‌گر می‌شوند. شهسوار ملک سخن استاد شهریار نیز با تأسی پیر و مرادش حافظ، تجلی ذاتی و اقسام آن را در کسوت اسماء و صفات جمالی و جلالی، در آیین اشعار خود در کسوت اندام‌های لطف آمیز و قهر آمیز معشوق، در شکل و صورت ادبی (عارفانه- عاشقانه) و شخصیت‌های اساطیری، تاریخی، داستانی و مذهبی که هر کدام مظهر تجلی اسما و صفات جمالی و جلالی هستند منعکس ساخته است. شهریار به عنوان عارف و عاشق وحدت بین، تجلی صفاتی را با تأسی از استاد عرفانیش حافظ، از نوع جمالی و جلالی می‌داند و معتقد است که هر جمالی، جلالی و هر جلالی نیز جمالی در پی دارد و هر خوفی، آستن رجا و هر رجایی در بردارنده خوف است و توأمان به لطف و قهر معشوق ازلی ایمان دارد، چرا که شهریار نیز همانند

شعرا و عرفا و عاشقان وحدت اندیش، مرجع همهٔ اسما و صفات جمالیّه و جلالیّه را ذات مطلق حق می‌دانند. با تحقیق در دیوان شهریار می‌توان پی برد که بازتاب جلوه‌های جمالی معشوق ازلی در دیوان شهریار به تبعیت از شعرای عرفانی، بخصوص پیر و مرادش حافظ، بیشتر از جلوه‌های جمالی بوده و علت این امر هم، این است که شهریار، با تاسی از حافظ، همواره تجلیات جمالی معشوق ازلی را در پیش چشم خود داشته و به لطف و عنایت معشوق بیشتر از قهر و عتاب وی اعتقاد دارد. آنچه از دیوان استاد شهریار برداشت می‌شود، این است که هر اختلاف و تضادی که میان پدیده‌ها و جلوه‌های جمالی و جلالی مشاهده می‌شود، از ناحی صورت بوده است و بس. چرا که تمامی مظاهر این جهانی در نظر عرفا و شعرا، به مانند جام‌ها و موج‌هایی هستند که شراب وحدت و آب یکرنگی از آنها پرتو افکن و هویدا است:

در هزاران جام گوناگون شرابی بیش نیست گر چه بسیارند انجم، آفتابی بیش نیست
گر چه بر خیزد ز آب بحر موجی بیشمار کثرت اندر موج باشد، لیکن آبی بیش نیست
(شمس مغربی، ۱۳۸۱: ۷۵)



منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابن عربی، (۱۳۸۵)، «فصوص الحکم»، محمد علی موحد و صمد موحد، تهران: نشر کارنامه
- ۳- اسیری لاهیجی، شمس الدین محمد، (۱۳۵۷)، «دیوان اشعار و رسایل»، به اهتمام: برات زنجانی، چ اول، مؤسسه مطالعات دانشگاه مک گیل شعبه تهران
- ۴- برزی، اصغر، (۱۳۷۶)، «دبیاچه بر مبانی عرفان و تصوف»، چ اول، بناب: انتشارات اعظم بناب
- ۵- بید آبادی، سوری، (۱۳۸۴)، «تکامل در آثار صوفیه»، چ اول، تهران: انتشارات ترفند
- ۶- بیدل دهلوی، مولانا عبد القادر، (۱۳۸۴)، «دیوان بیدل دهلوی» (دوجلدی)، ج ۲، به تصحیح: اکبر بهداروند، چ اول، تهران: سیمای دانش
- ۷- توحیدیان، رجب، (۱۳۹۰)، «تجلی جمال و جلال در دیوان حافظ»، بهارستان سخن (فصلنامه علمی پژوهشی ادبیات فارسی)، دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوی، سال هفتم، شماره ۱۷
- ۸- جامی، عبد الرحمن بن احمد، (۱۳۸۸)، «کلیات دیوان جامی»، با مقدمه: فرشید اقبال، چ سوم، تهران: اقبال
- ۹- حافظ، شمس الدین، (۱۳۸۰)، «دیوان»، به کوشش خطیب رهبر، جلد سی ام، تهران: مروی
- ۱۰- خاقانی، بدیل الدین (۱۳۷۴)، «دیوان»، به کوشش: سید ضیاء الدین سجادی، تهران: انتشارات زوار
- ۱۱- رازی، نجم الدین (۱۳۷۲) بر گزیده مرصادالعباد، به کوشش محمد ریاحی، تهران: توس.
- ۱۲- راستگو، سیدمحمد، (۱۳۸۳)، «عرفان در غزل فارسی»، چ اول، تهران: علمی و فرهنگی
- ۱۳- رجایی بخارایی، احمد علی، (۱۳۶۴)، «فرهنگ اشعار حافظ»، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی
- ۱۴- رحیمیان، سعید، (۱۳۸۳)، «مبانی عرفان نظری و تصوف»، چ اول، تهران: سمت
- ۱۵- رزمجو، حسین، (۱۳۸۶)، «انسان آرمانی و کامل ادبیات حماسی در عرفانی فارسی»، تهران: امیر کبیر
- ۱۶- سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۵)، «فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی» چ سوم، تهران: افست گلشن طهوری
- ۱۷- سجادی، سید ضیاء الدین، (۱۳۸۴)، «مقدمه ای بر مبانی عرفان و تصوف»، چ یازدهم، تهران: سمت
- ۱۸- سعیدی، گل بابا، (۱۳۸۷)، «فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی ابن عربی»، به کوشش گل بابا سعیدی، چاپ اول، تهران: انتشارات شفیعی
- ۱۹- سنایی غزنوی، (۱۳۸۵)، «دیوان»، به قلم استاد: بدیع الزمان فروزانفر، به اهتمام: پرویز بابایی، چ دوم، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه
- ۲۰- شبستری، شیخ محمود، (۱۳۸۲)، «گلشن راز» به اهتمام: کاظم دزفولیان، چاپ اول، تهران: تلالیه
- ۲۱- -----، (۱۳۷۶)، «شرح گلشن راز» به تالیف الهی اردبیلی و تصحیح مقدمه: محمدرضا برزگر خالقی، عفت کرباسی، چاپ اول، تهران: کتابخانه ملی ایران
- ۲۲- شمس مغربی، (۱۳۸۱)، «دیوان»، تحقیقی و بررسی: دکتر سید ابوطالب میر عابدینی، چاپ اول، تهران: امیرکبیر
- ۲۳- شوقی نویر، احمد، (۱۳۸۴)، «حافظ عاشقی رندو بی سامان»، چاپ اول، تبریز: شایسته

- ۲۴- شهریار، (۱۳۹۱)، «دیوان شهریار»، جلد اول و دوم، چاپ پنجاهم، تهران: نگاه
- ۲۵- ----، (۱۳۷۵)، «سهندیه»، به کوشش: اکبر مدرس (شیوا)، چ اول، تهران: انتشارات ایران جام
- ۲۶- عراقی، فخرالدین، (۱۳۸۶)، «کلیات»، به تصحیح نسیرین محتشم (خزاعی)، چ سوم، تهران: زوآر
- ۲۷- عطّار نیشابوری، شیخ فریدالدین محمد، (۱۳۸۶)، «دیوان عطّار»، به اهتمام و تصحیح: تقی تفضّلی، چ دوازدهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
- ۲۸- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۷۶)، «احادیث و قصص مثنوی»، ترجمه کامل و تنظیم مجدد: حسین داودی، چ اول، تهران: امیر کبیر
- ۲۹- فروغی بسطامی، (۱۳۶۸)، «دیوان کامل»، مقدمه و شرح حال از: استاد سعید نفیسی، حواشی و تعلیقات از: م. درویش، چ سوم، تهران: انتشارات جاویدان
- ۳۰- کاشانی، عزالدین محمود بن علی، (۱۳۸۱)، «مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه»، با تصحیح و مقدمه و تعلیقات: استاد علامه جلال الدین همایی، چ ششم، تهران: مؤسسه نشر هما
- ۳۱- کی منش، عباس، (۱۳۶۶)، «پرتو عرفان شرح اصطلاحات عرفانی کلیات شمس»، ۲ جلدی، ج اول، چاپ اول، تهران: سعدی
- ۳۲- لاهیجی گیلانی، محمد، (۱۳۸۱)، «شرح گلشن راز مفاتیح الاعجاز»، پیشگفتار: علیقلی محمودی بختیاری، چاپ دوم، تهران: علم
- ۳۳- مرادی، قدرت الله، (۱۳۸۴)، «خضر و موسی (ع) در فرهنگ اسلامی»، چ دوم، تهران: امیر کبیر
- ۳۴- مولوی، جلال الدین محمد بلخی، (۱۳۷۶)، کلیات دیوان شمس تبریزی، با مقدمه و تصحیح: محمد عباسی، چ هشتم تهران: نشر طلوع
- ۳۵- ----، (۱۳۸۴)، مثنوی معنوی، از نسخه نیکلسون، فرهنگ لغات و اعراب از: عزیز الله کاسب، چ پنجم، تهران: انتشارات گلی
- ۳۶- نظامی گنجوی، (۱۳۷۴)، «کلیات خمسه»، مقدمه و شرح حال: پرفیسور شبلی نعمانی، حواشی و تعلیقات: محمود علمی، چ سوم، تهران: جاویدان
- ۳۷- هجویری غزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان، (۱۳۸۰)، «کشف المحجوب»، به تصحیح: و- ژوکوفسکی، با مقدمه: قاسم انصاری، چ هفتم، تهران: طهوری
- ۳۸- هدایت، رضا قلیخان، (۱۳۴۴)، «ریاض العارفين»، تصحیح مهرعلی گرگانی، انتشارات کتابفروشی محمودی
- ۳۹- یثربی، سید یحیی، (۱۳۷۲)، «عرفان نظری تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف»، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

Received: 2019/1/5

Accepted: 2019/8/15

Reflection of Manifestation of Beauty and Glory of the Almighty in Shahryar's Works

Leila Zari Salmasi¹

Abstract:

Reflection of the Lord's absolut nature and its various types in his awesome name and his glories and beauties like gnostic thought of unity of essence is among important gnostic topics which through Ibn-Arabi's theosophical school , is widely reflected in mystic poets.it is also widely illustrated in Shahryar's poetry due to his former counterparts specially Hafiz- he was totally influenced by Hafiz's romantic-mystic thoughts which is in the form of delicate and tough figure of beloved one and in literary form (romantic-mystic)and also mythical , historical , story , religious and others , each one a type of realization of almighty Lord's attribution of his names and internal and external beauties.it is impossible to find an ode by Shahryar without any reference to the Almighty's attributions .the present paper is an attempt to discuss Shahryar's poetry in this regard along with some evidence from other mystic poets

Keywords: *Shahryar, reflection, nature, names and attributions, internal and external beauty.*

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

¹.phd. Persian language and literauure, farhangian university instructor, imam khomeini campus, salmas, iran.