

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۵/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۲

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

سال هجدهم، شماره ۷۱، بهار ۱۴۰۱

DOR: [20.1001.1.20080514.1401.18.71.6.9](https://doi.org/10.1001.1.20080514.1401.18.71.6.9)

ابن فارض و حافظ در جستجوی تجلیات الهی

حسین فامیلیان سورکی^۱

علی ابوالحسنی^۲

چکیده

در اندیشه‌های عرفانی، اصل جهان‌بینی عارف بر محور وحدت وجود است. اینکه ذات حق به جلوه‌های گوناگون در کثرات و تعینات تجلی کرده‌است و آن‌ها را آئینه تمام‌نمای حق نموده‌است. باتوجه‌به تأثر حافظ از اندیشه‌های ابن‌فارض این مفهوم در اندیشه عرفانی وی نیز وارد شده‌است. در ادبیات تطبیقی نقاط اشتراک و افتراق، تأثیر و تأثر دو ادیب و کار آن‌ها بررسی می‌شود. ادبیات ملی یک کشور را غنی می‌کند، باعث تبادل افکار و توسعه فرهنگی می‌شود و این‌گونه ادبیات یک ملت را بر جهان عرضه می‌دارد؛ لذا در این جستار، سعی شده‌است جلوه‌های عرفانی دو شاعر معروف عربی و پارسی ابن‌فارض مصری و خواجه‌حافظ شیرازی در چارچوب ادبیات تطبیقی و روش مقایسه‌ای بررسی شود؛ اما آنچه قابل اثبات می‌باشد این است که هر دو شاعر معروف، قدر اشتراک‌های در آبخورها و زبان عرفانی دارند و در مفاهیم اساسی عرفانی مانند بحث تجلی، قابل مقایسه‌اند و باتوجه‌به تحلیل‌های انجام‌شده از زندگی اجتماعی و ادبی این دو ادیب معروف، خواجه حافظ شیرازی از ابن‌فارض مصری به‌طور غیرمستقیم؛ یعنی از طریق تعلّم در مکتب‌های زمانه‌اش تأثیر پذیرفته‌است.

کلیدواژه‌ها:

جلوه‌های عرفانی، ابن‌فارض، حافظ، تجلیات.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

^۱ - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. نویسنده مسئول:

h.familian@yahoo.com

^۲ - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

پیشگفتار

عرفان اسلامی سعی در کسب نجات فردی از طریق دستیابی به توحید ناب و حقیقی دارد. «جوهر تاریخ طولانی تصوف، بیان جدید و مکرر حقیقت جامع و فراگیر لا اله الا الله در تعبیرات گوناگون است. این تاریخ طولانی بعضی از راه‌های مختلفی را که صوفیان و عارفان با پیمودن آن‌ها قصد رسیدن به این حقیقت متعالی را داشته‌اند، نشان می‌دهد» (شیمل، ۱۳۷۷: ۶۹)

از زمان شکل‌گیری عرفان اسلامی، یعنی قرن دوم، اشاره‌هایی به وحدت به صورت وحدت حق مطرح بوده است و می‌توان اولین نشانه‌های آن را در کلام رابعه عدویه و معروف کرخی مشاهده کرد. در قرن سوم و چهارم این نشانه‌ها آشکارتر می‌شود. به عنوان مثال، «سبحانی ما أعظم شأنی» بایزید و «اناالحق» حلاج را می‌توان از این دسته سخنان دانست. مباحث عرفان و تصوف به ویژه وحدت حق، کم‌کم به شعر فارسی راه یافت و عارفان شاعر به زبان شعر، نکات و اصطلاحات عرفانی را بیان کردند که این موضوع در آثار سنایی، عطار و نظامی بیشتر دیده می‌شود و باتوجه به اینکه نحوه معیشت عارفان، مستلزم استفاده از مفاهیم عرفانی است و اگر کسی بخواهد، معنای واقعی مفاهیم عرفانی را بفهمد، باید وارد دنیای عارفان بشود تا بتواند به فهم آن معنای عالی برسد. تا کسی رازهای زبان عرفانی را نشناسد و به طور عملی و تجربی در آن شرکت نجوید، فهمی از مفاهیم عرفانی نمی‌تواند داشته باشد؛ اگر خصوصیات زبانی کردن جهان را بر دریافت‌های عرفانی، منطبق کنیم، صورت مسئله به این شکل درمی‌آید، این دریافت، یک دریافت شخصی و به دور از خواص ظاهر است که به وسیله اندام‌های باطنی حاصل می‌شود.

این مفاهیم عرفانی در آثار صاحبان ذوق عربی و فارسی وجود دارد، از جمله می‌توان از دو شاعر، عربی ابن‌فارض مصری و پارسی، حافظ شیرازی نام برد که به مفاهیم بلند عرفانی پرداخته‌اند و اشعار آن دو شاعر عارف، مظهر لطیف‌ترین اندیشه‌های عرفانی است که در کالبد کلمات روان، روشن و شیوا با حسن تألیف و مراعات اسرار فصاحت و بلاغت، جلوه خاص یافته‌است و اشعار آن دو شاعر، تذکر و تذکار است. نقاشی از عالم ملکوت باشد و پنجره‌ای رو به آسمان، آسمانی که در آن، آدمی هم‌نفس با فرشتگان در پرواز است و به طرف معشوق، مشغول باشد و آنچه اثر این دو شاعر را میان آثار با ارزش دیگر به اوج می‌رساند، ترکیبی از مفاهیم عالی عرفانی باشد به ویژه اگر در چارچوب مقایسه و تطبیق قرارگیرد و قدرت اشتراک‌ها و قدر اختلاف‌های آن مشخص شود.

بیان مسأله

ادبیات تطبیقی، شاخه‌ای از نقد ادبی است که از روابط ادبی ملت‌ها و انعکاس ادبیات ملت‌ها در یکدیگر سخن می‌گوید. برای نمونه از تأثیر ادبیات پارسی بر ادبیات عربی و یا برعکس می‌گوید. (نک. ابراهیم، ۱۹۹۷: ۳۲)

موضوع ادبیات تطبیقی، پژوهش نقاط تلاقی آثار ادبی در زبان‌های گوناگون و یافتن پیوندهای پیچیده و متعدد پدیده‌های ادبی در دوره‌های پیشین می‌باشد. (نک. الخطیب، ۱۹۹۹: ۲۱۱) ادبیات تطبیقی می‌تواند برقرارکننده پیوند ارتباط روحی و معنوی میان ملت‌ها باشد و باید زمینه‌های اثرگذاری و اثرپذیری فراهم‌باشد تا تأثیر و تأثر صورت گیرد. (هلال، ۱۹۸۷: ۱۴۳)

پژوهش در ادبیات تطبیقی، منافع زیادی در زمینه‌های ملی و جهانی دارد. در زمینه ملی، بعد از تأثیر و تأثر ادب یک کشور بر کشور دیگر، به شناخت ادبیات بیگانه، مقایسه آن با ادبیات ملی و تشخیص ادبیات ملی اصیل از غیر اصل و عناصر دخیل در جریانات فکری و فرهنگی، منجر می‌شود و در زمینه جهانی، با شناخت عادات و نگرش‌های فکری، فرهنگی و علمی و تبادل منفعت می‌انجامد. (ن.ک: سلوم، ۱۹۸۷: ۱۰۸)

مرز پژوهش در ادبیات تطبیقی زبان می‌باشد و اختلاف زبان، شرط پژوهش ادبیات تطبیقی است. (حسن جاد، ۱۹۷۱: ۲۴۲) زبان عربی، اولین زبان جهان اسلام است و بعد از ظهور اسلام، رابطه مستحکمی با دیگر زبان‌ها دارد و زبان فارسی، دومین زبان جهان اسلام است که این دو زبان و دو ملت آن، بر هم تأثیر و تأثر فکری، فرهنگی و ادبی داشته‌اند و پژوهش تأثیر افکار، فرهنگ و ادبیات عربی بر افکار، فرهنگ و ادبیات ایرانی، موضوع ادبیات تطبیقی است که می‌توان موضوع این پژوهش به‌شمار آورد.

ادبیات تطبیقی که به موضوعات گوناگونی در دو زبان مجزاً می‌پردازد، از شاخه‌های مهم ادبیات به‌طور عام و ادبیات عربی و ادبیات فارسی به‌طور خاص می‌باشد که به‌خاطر رابطه مستحکم که باهم دارند پیوسته، ادبای آن دو در مقایسه با یکدیگر در آثارشان قدر اشتراک‌ها و تأثیر و تأثر داده‌اند و باعث تبادل افکار و فرهنگ در موضوعات گوناگون شده‌اند. از جمله این ادبا، ابن‌فارض مصری، شاعر عرب و خواجه حافظ شیرازی، شاعر فارسی را می‌توان نام‌برد که اشعارشان در زمینه عرفان و جلوه‌های عرفانی، قابل بررسی تطبیقی است.

پیشینه

تاکنون در ارتباط با حافظ و ابن‌فارض پژوهش‌های چندی صورت گرفته‌است و آثار آن‌ها از جنبه‌های گوناگون واکاوی شده‌است؛ اما پژوهشی که به‌طور اخص به بررسی تطبیقی مفهوم تجلی در

اندیشه ابن‌فارض مصری و حافظ شیرازی بپردازد، صورت‌نگرفته‌است. از جمله پژوهش‌ها درباره ابن‌فارض و حافظ می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

نقد و تحلیل ادبی اشعار ابن‌فارض مصری. (۱۳۷۷) پایان‌نامه کارشناسی ارشد از حمید شبانی است. نویسنده در این اثر برخلاف دیگران که همواره به شعر ابن‌فارض به عنوان یک اثر صوفیانه آکنده از مضامین عرفانی نگریسته‌اند، به جنبه ادبی آن پرداخته‌است. همچنین محمدرضا نصرافهانی (۱۳۸۱) در رساله دکتری خود به مقایسه صنایع و مضامین ادبی اشعار حافظ و ابن‌فارض پرداخته و با بررسی جهان‌بینی آن دو شاعر، نشان داده‌است که هر دو به وحدت وجود، اعتقاد داشته و هر دو عشق و سرمستی را جدی‌ترین بال پرواز انسان می‌شمردند.

غلام‌حسین محبی (۱۳۷۲) در پایان‌نامه ارشد خود، شرح حال مختصری از سید حمیری و ابن‌فارض بیان کرده‌است؛ و عیسی زارع درینانی (۱۳۹۱) به بررسی تطبیقی جلوه‌های عرفانی در اشعار ابن‌فارض مصری و حافظ شیرازی پرداخته‌است. علاوه‌بر موارد مذکور، چندین کتاب و مقاله در زمینه‌های گوناگون و به‌طور جداگانه، به اشعار ابن‌فارض و حافظ پرداخته‌اند. البته شایان‌ذکر است، منابعی که به بررسی تطبیقی وحدت وجود و تجلی در اندیشه این دو شاعر بپردازد، یافت نشده‌است.

بحث و بررسی

تجلیات

تجلی در تمامی مذاهب عرفانی و ادیان سامی هم وجود دارد. وسیله ارتباط خالق و مخلوق، حق و خلق است و تنها با واسطه، عالم خلق را بهره‌مند می‌کند و امکان فایده‌پذیری مستقیم از تجلی وجود ندارد، زیرا تاب و گنجایش دیده او در کسی و چیزی نیست. به‌عنوان مثال، در اسلام و در کتاب مقدس قرآن، خداوند برای موسی بر کوه طور، تجلی نمود و با او صحبت کرد و موسی بی‌هوش افتاد. «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَأِيكَ فَإِنِ اسْتَفَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا» (اعراف/۱۴۳)؛ و در مسیحیت هم حضرت مسیح (ع) تجلی الهی در دنیا است و در انجیل گفته شده آن‌که مرا ببیند، آن‌که مرا فرستاده، ببیند. (انجیل یوحنا، اصحاح دوازدهم: ۴۵) و تجلی در فلسفه مانند فلاطونی براساس نظریه مُثُل است؛ یعنی جهان تجلی، مثل علیاست، در نظر افلاطون، جهان تجلی الهی است و نماینده آن در فلسفه اسلامی، اشراق سهروردی است که خداوند را نورالانوار می‌نامد و جهان براساس قانون، نوری است و نورالانوار بر محسوسات و معقولات تجلی می‌یابد (ریان، ۱۹۸۹: ۱۸۶)؛ و این تجلی اشراقی، شباهت زیادی به تجلی باطنی و شهود عرفانی دارد که توسط شاعر عارف، عطار نیشابوری به‌صورت این نظریه مدوّن شد. «جهان به‌مانند سایه خورشید، تجلی الهی است.» (الرومی،

۲۰۰۷: ۱۶۵)؛ و همچنین او را در باب تجلی، سخن نمادین است. آنجا که سیمغ را نماد حق و پر را نماد تجلی گرفته است. (عطار، ۱۳۶۶: ۱۰۵)؛ و به پیروی از او، به این میراث عرفانی توسط شاعران عارف عربی و پارسی پرداخته شده که می توان شاعر عارف عربی، ابن فارض و شاعر عارف پارسی، حافظ را نام برد که در اشعار خود به این عقیده عرفانی تجلی پرداخته اند که شارحان، شرح عرفانی دیوان آن دو از جمله نابلسی در «الصفیة فی شعر ابن الفارض» و ختمی لاهوری در «شرح عرفانی غزل های حافظ» به آن اشاره کرده اند.

معرفی تجلی و انواع آن در اشعار ابن فارض و حافظ شیرازی

تجلی در لغت به معنی آشکار شدن و هویدا شدن، (بعلبکی، ۱۹۹۰: ۱۸۰) و در اصطلاح، دلالت می کند بر آنچه که بر دیده و دل از انوار غیب نمایان شود (ن.ک: کاشانی، ۲۰۰۵: ۱۷) تجلی، یکی از دشوارترین، ژرف ترین و مهم ترین مفاهیم عرفانی است و آنچه از متون عرفانی به طور عام و اشعار عرفانی به طور خاص برمی آید تجلیات نامتناهی خداوند است که بر سه قسم می باشد:

تجلی افعالی

تجلی که خداوند بر باطن بنده، ظهور کند و بنده، بعد از وجدان آن تجلی، مرید و طالب حق شود که به آن تجلی ارادی و صوری هم گویند و علامت آن، قطع نظر از افعال خلق و یکسانی و اعتدال نفع و ضرر، خیر و شر، مدح و ذم، قبول و رد خلق باشد، چه مشاهده فعل الهی، سالک را از افعال خود دور گرداند. (کاشانی، ۱۳۷۸: ۱۳۰) و این گونه تجلی اگر در صورت جمعیت جمیع اشیا اعتبار شود به عنوان عالم وحدانیت شناخته می شود (العجم، ۱۹۹۹: ۱۶۷) که ابن فارض مصری و حافظ شیرازی در اشعارشان به آن پرداخته اند. به عنوان مثال ابن فارض در این زمینه می گوید:

فاشکاله کانت مظاهر فعله بستر تلاشت إذ تحللی و ولت

(ابن فارض: ۷۹)

پس آن صورتها حرکات و سکانات، آیینه های فعل وحدانی اویند، به واسطه آن پرده که نصب کرده است و زمانی که ذات آن، حقیقت خود را پیدا کند و از پس آن پرده بیرون آید، آن همه صورتها متلاشی شوند.

حافظ هم به مانند آن گوید:

به سر جام جم انگه نظر توانی کرد که خاک میکده کحل بصر توانی کرد

(حافظ: ۵۴)

حافظ از این تجلی افعالی به سرّ جام جم تعبیر کرده است. (مجتبوی، ۱۳۶۸: ۵۵)
مددی گر به چراغی نکند آتش طور چاره تیره شب وادی ایمن چه کنم
(همان: ۱۷۰)

آتش طور، نور تجلی افعالی خداوند است که در صورت آتشین ظاهر شده است. (ختمی لاهوری: ۲۱۸۵/۳)

ور چنین زیر خم زلف نهد دانه خال ای بسا مرغ خرد را که به دام اندازد
(همان: ۸۵)

این بیت جلوه‌ای از تجلی افعالی است (ختمی لاهوری: ۱۳۱۴/۳)
ابن فارض به طور مستقیم (مُظَاهِرَ فَعْلِهِ... إِذْ تَحَلَّى) یعنی از طریق لفظ و معنا به این تجلی افعالی اشاره می‌کند؛ اما در ابیات خواجه حافظ از طریق فحوای کلام و شرح عرفانی ابیات می‌توان جلوه این گونه تجلی را یافت.
اول تجلی که بر سالک آید تجلی افعال بود و آنگاه تجلی صفات و بعد از آن تجلی ذات. شهود تجلی افعال را محاضره خوانند و شهود تجلی صفات را مکاشفه و شهود تجلی ذات را مشاهده. (جامی، ۱۳۷۰: ۱۱۱)

تجلی صفاتی

تجلی که حضرت حق با صفات هفت گانه ذاتی، حیات، علم، قدرت، ارادت، سمع، بصر و کلام بر سالک متجلی شود که به آن تجلی اسمایی و رحمانی هم گویند، تمامی موجودات عالم غیب و شهود، بدین تجلی به وجود علمی، وصف شده‌اند و علامت آن اگر ذات قدیم به صفات جلال تجلی کند از عظمت، قدرت، کبریا و جبروت، خشوع و خضوع حاصل آید و اگر به صفات جمال، تجلی کند از رأفت، رحمت، لطف و کرامت، سرور و انس می‌آورد. (ن.ک: هجویری، ۱۹۷۸: ۵۰۴) اگر ذات را به جمیع صفات کمالی اعتبار کنیم، به عنوان عالم وحدانیت نامیده می‌شود که این مقام احدیت است (یثربی، ۱۳۶۸: ۲۱۸) و این گونه تجلی در اشعار دو شاعر عارف این چنین است به عنوان نمونه در اشعار ابن فارض مصری:

سَقَشْتَنِي حُمِيًّا الْحَسْبُ رَاحَةٌ مَغْلَتِي وَكَاسِي مُجِيًّا مِنْ عَنِ الْحُسْنِ جَلَّتِ

(ابن فارض: ۲۶)

دست دیده‌ام شراب عشق را به من نوشاند در حالی که جام من رخسار کسی بود که از زیبایی ظاهری منزّه و فراتر است.

وَمَا ذَاكَ إِلَّا أَنْ بَدَتِ بِمَظَاهِرٍ فَظَنُّوا سِوَاهَا، وَ هِيَ فِيهَا تَجَلَّتْ

(همان: ۴۴)

و اینکه گفتم نیست، جز آنکه حضرت معشوق به واسطه این اشکال و مظاهر انسانی در این عالم حس، ظاهر شد، چنانکه این اشکال و مظاهر آشکار بود و او در آن پنهان. و در اشعار حافظ:

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

(حافظ: ۶۹)

یعنی از ازل پرتو حسن صفاتی به سبب تجلی صفاتی و رحمانی دم زد و ظهور کرد. (ختمی- لاهوری: ۱۰۴۷/۲)

بی خود از شعله پرتو ذاتم کردند باده از جام تجلی صفاتم دادند

(حافظ: ۷۹)

صبا وقت سحر بویی ز زلف یار می آورد دل شوریده ما را به بو در کار می آورد

(همان: ۹۵)

زلف در اصطلاح عرفانی، نماد صفات الهی را گویند. (ختمی لاهوری: ۱۴۵۶/۳)

جلوه ای کرد ملک دید ملک عشق نداشت عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد

(همان: ۶۹)

رخ در اصطلاح عرفانی، نماد تجلی صفاتی می باشد. (ختمی لاهوری: ۱۰۴۸/۲)

هر دو شاعر عارف، تجلی صفات جلالی و جمالی حق را در پدیده های هستی می یابند و به آن اشاره می کنند. با این تفاوت جزئی که خواجه حافظ هنرمندانه تر، تجلی صفات خداوند را وصف می کند و برخلاف ابن فارض، بیانش از پیچیدگی و ابهام کمتری برخوردار است و حتی به طور مستقیم هم به آن تجلی صفاتی (باده از جام تجلی صفاتم دادند) اشاره می کند.

تجلی ذاتی

تجلی که در آن سالک، فانی مطلق شود و علم، شعور و ادراک او به طور مطلق نمانده باشد که به آن تجلی ایجادی و جمالی هم می گویند و علامتش آن باشد که اگر از بقایای وجود سالک چیزی مانده بود، فانی ذات و تلاشی صفات است در انوار حق (العجم، ۱۹۹۹: ۱۶۶)؛ و نیز آن را «صعقه» خوانند، چون حال موسی علیه السلام که او را در این تجلی از خود بستند و فانی کردند: «فَلَمَّا تَجَلَّى

رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا» (اعراف/۱۴۳)؛ و اگر از بقایای وجود به کلی جدا شده باشد و حقیقتش بعد از فنا وجود به بقا مطلق متصل گشته، نور ذات ازلی را مشاهده کند (ن.ک: فتی، ۱۳۸۷: ۱۳۵)؛ و می توان در مقابل آن به عالم احدیت در عرفان اشاره کرد که ذات حق، مجرد از صفات اضافی اعتبار شود؛ یعنی حقیقت وجود دارای تنزلات و تجلیات متأخر از غیب ذات است، این تنزل از مقام غیبت در رتبه اول تنزل علمی و درجه دوم تنزل عینی و خارجی است و به اعتبار تجلی به کشف- و شهود متعلق است (پثربی، ۱۳۶۸: ۲۱۷) و این نوع تجلی در اشعار دو شاعر عارف مورد نظر، ابن-فارض مصری و حافظ نمود خاصی دارد به عنوان نمونه ابن فارض می گوید:

فَلَمْ تَهْوَيْ مَالِمَ تَكُنْ فِي فَانِيَا وَلَمْ تَفْنِ مَا لَا تَجْتَلِي فِيكَ صَوْرَتِي

(ابن فارض، ۱۹۹۸: ۳۳)

پس عاشق حضرت ما نتوانی بود تا به کلی در راه ما از خودی و اوصاف خود فانی نشوی و تو به این فنا نمی رسی تا آنگاه که صورت من و عشق من در حقیقت تو پیدانشود و چیره نشود.

فِي الصَّحْوِ بَعْدَ المَحْوِ لَمْ اَكُ غَيْرَهَا وَذَاتِي بِذَاتِي إِذْ تَحَلَّتْ تَجَلَّتْ

(همان: ۳۳)

در حالت هشیاری پس از فانی شدن، من کسی جز او نیستم و آنگاه که او جلوه کرد، ذات من به ذات حقیقی ام آراسته گشت.

و همانند آن در اشعار حافظ:

رَخْ نَمَايِدْ اَفْتَابِ دَوْلَتِ گَر چه صَبَحْتَ اَيْنَه رَخْشَانِ كُنْدِ

(حافظ، ۱۳۶۷: ۹۳)

آفتاب دولت کنایه از تجلی ذاتی است و مراد از آینه، دل انسان است. در این بیت می گوید: «رخ- نماید آفتاب تجلی ذات شما بر شما ای جوانان راست قامت، اگرچه از راه توجه گرم در چنین هنگام، آینه قلب شما را به صیقل مصفا کنند» (ختمی لاهوری، ۱۳۷۴: ۱۳۵۴)

یار من باش که زیب فلک و زینت دهر از مه روی تو و اشک چو پروین من است

(حافظ: ۲۹)

مه عبارت از تجلی ذاتی است که آن را تجلی ایجاد می گویند. (ختمی لاهوری: ۳۹۳)

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد عارف از خنده می در طمع خام افتاد

(همان: ۹۹)

روی در اصطلاح عرفانی، تجلی ذاتی را گویند. (ختمی لاهوری: ۱۴۳۵/۲)

خواجه حافظ شیرازی، کنایه‌وار و نمادین (آفتاب دولت، مه و روی) به تجلی ذاتی اشاره می‌کند و از تفسیر عرفانی این‌گونه اشعارش، می‌توان به تجلی ذاتی پی‌برد و برخلاف ابن‌فارض که بدون پرده و کنایه (و ذاتی بذاتی إذ تحلت تجلت) از تجلی ذاتی دم‌می‌زند.

مضامین و اشکال تجلی عرفانی در اشعار ابن‌فارض و حافظ

در دیوان ابن‌فارض و حافظ، ابیاتی وجود دارد که بر مضامین و اشکال تجلی عرفانی به‌طور مستقیم از طریق فحوای کلام دلالت می‌کند. به‌عنوان نمونه:

تجلی الهی در عرائس شعرا

ابن‌فارض مصری، تجلی الهی را در عشاقی مانند قیس بنی‌عامر، کثیر عزه و جمیل بئینه (عرائس شعر) می‌بیند و این عشاق را مظه‌ری از مظاهر تجلی الهی در دنیا می‌داند و او به زبان معشوق الهی می‌گوید:

وَ مَا الْقَوْمُ غَيْرِي فِي هَوَاهَا، وَإِنَّمَا ظَهَرْتُ لَهُمْ، لِلْبَسِ، فِي كُلِّ هَيْئَةٍ
فَفِي مَرَّةٍ قَيْسًا، وَ آخَرِي كَثِيرًا وَ أَوْتَهُ أَبَدُو جَمِيلٍ بَثِينَةٍ
تَحَلِيْتُ فِيهِمْ ظَاهِرًا وَ احْتَجَبْتُ بِهَا طِنًا بِهِمْ، فَأَعْجَبَ لِكَشْفِ بَسْتَرَةٍ
وَ هُنَّ وَ هُمْ لَا وَ هُنَّ وَ هُمْ مَظَاهِرٌ لَنَا بِتَحَلِينَا بِحُجْبٍ وَ نَصْرِهِ
فَكُلَّ فِتْنِي حُبِّ أَنَا هُوَ وَ هِيَ حُبِّ سَبِّ كُلِّ فَتْنِي، وَ الْكُلِّ أَسْمَاءَ لَبْسَةٍ
(ابن‌فارض: ۴۵)

عاشقان نیز کسانی جز خود من نیستند؛ اما من به حقیقت تعینات نور و تنوعات ظهور خودم به- واسطه ایشان از تلبس به هر صورتی و مظه‌ری حسی در عالم حس پیدامی‌آدمم. یک‌باره، به صورت قیس ظاهرشدم که بر لب‌نی عاشق بودم و بار دیگر صورت کثیری پذیرفتم و غره را دوست گرفتم آگاهی پیدا به صورت جمیل آدمم که به بئینه تعلق یافتم. در این عاشقان مذکور پیداشدم از حیثیت ظاهر وجود و تعینات و تنوعات ظهور و به حقیقت و باطن خودم که این حضرت، جمعیت مذکور است و به صورت‌های ایشان پنهان‌گشتم تا به واسطه صورت و نامه‌ای ایشان کسی مرا نشناسد. و این معشوقان و عاشقان مذکور بدون شک مظاهر من و حضرت معشوق بودند به صفت عشق و به صفت تازگی و نازکی حسن ظهور نمودند.

پس هرکه به این عالم حس مقید است و در پوشش حالت حجابیت گرفتار، نظر و علمش جز به این اسماء و تمیزات ایشان تعلق نمی‌گیرد و هرکه را از این قید رهاشود به حقیقت و یقین می‌داند و می‌بیند که مسمای این اسما منم و حضرت معشوق که در این عالم پوشش ظاهر شده‌ام. و همچنین حافظ شیرازی تجلی الهی را در عرائس شعرا می‌بیند، آن‌ها را مظه‌ری از مظاهر تجلی الهی در دنیا می‌داند و در این زمینه می‌گوید:

برقی از منزل لیلی بدرخشید سحر وه که با خرمن مجنون دل افگار چه کرد

ساقیا جام می‌ام ده که نگارنده غیب نیست معلوم که در پرده اسرار چه کرد

(حافظ: ۸۰)

زمشرق سر کو آفتاب طلعت تو اگر طلوع کند طالعم همایون است

حکایت لب شیرین کلام فرهاد است شکنج طره لیلی مقام مجنون است

(حافظ: ۵۴)

گر به سرمنزل سلمی رسی ای باد صبا چشم دارم که سلامی برسانی زممش

(همان: ۳۳)

ز عشق ناتمام ما جمال یار مستغنی است

به اب و رنگ و خال و خط چه حاجت روی زیبا را

(همان: ۲)

ابن‌فارض در اشعارش به عرائس شعرای عربی که همان عاشقان عذری هستند اشاره کرده‌است و آن‌ها را تجلی معشوق حقیقی می‌داند؛ اما خواجه‌حافظ در اشعارش علاوه بر عاشقان پاک افلاطونی پارسی به عاشقان عذری عربی مانند سلمی و... همچنین معشوق عبری یوسف اشاره می‌کند و آن را تجلی معشوق حقیقی می‌بیند و تنوع اسامی معشوق‌ها و معشوقه‌های عفیف در اشعار حافظ، نسبت به ابن‌فارض بیشتر است که این خود دلیلی بر کثرت معلومات حافظ از دیگر فرهنگ‌ها می‌باشد.

تجلی الهی در اضداد

حافظ برخلاف ابن‌فارض گاهی، تجلی الهی را در اضداد می‌آورد که حکمت الهی در آن نهفته است و عقل انسان از درک کنه آن ناتوان است و در این خصوص گوید:

ماه خورشید نمایش زپس پرده زلف افتابی است که در پیش سحابی دارد

(حافظ: ۴۷)

تجلی در اشکال حسی و ظاهری بین هر دو باعث شده که عاشق صور حسی مانند ظاهر انسان شوند و از آن تجلی معنایی دریافت کنند و عشق انسانی، گونه‌ای از عشق الهی قرار گیرد؛ چرا که آن‌ها عاشق تجلی الهی در مظهر مخلوقات هستند به تعبیر شعر ابن فارض:

فَأَرَوَاهُمْ تَصَبُّو لِمَعْنَى حَمَالِهَا وَ أَحَدَ أَقْهَمَ مِنْ حُسْنِهَا فِي حَدِيقِهِ

(ابن فارض: ۵۲)

پس ارواح این صور حقایق انسانی به حکم غلبه معنویت و عدم مزاحمت احکام طبیعت به معنی و باطن جمال پر کمال آن حضرت، میل نمودند و به او مشتاق گشتند و دیده‌هایی که ایشان را بود، به حکم عموم ظاهر تجلی وجودی اثر حسن و زیبایی آن به همه رسیده بود.

عشق روحانی گرفته شده از زیبایی‌های حسی، مانند حدق است و ارتباط تنگاتنگی بین تجلی و جمال وجود دارد و مانند آن در اشعار حافظ:

جمالت معجز حسن است لیکن حدیث غمزات سحر مبین است

ز چشم شوخ تو جان کی توان برد که دائم با کمان اندر کمین است

(حافظ: ۲۴)

ای قصه بهشت ز کویت حکایتی شرح جمال حور ز رویت روایتی

(همان: ۲۳۸)

تجلی الهی در طبیعت و محسوسات

در دیوان ابن فارض و حافظ شیرازی ابیاتی وجود دارد که از فحوای آن، می‌توان به عقیده تجلی عرفانی در پدیده‌های طبیعی پی برد. برای نمونه در جیمیه ابن فارض:

تراه إن غاب عن ی کل جارحه فی کل معنی لطیف رائق بهج

و فی نغمه العود والنای الرخیم إذا تالفابین الحان من الهزج

و فی مسارج غزلان الخمائل فی برد الاصائل والاصباح فی البلیج

و فی مساقط أنداء الغمام علی بساط نور من الازهار منتسج

و فی مساحب اذیال النسیم إذا أهدی الی سحیرا اطبب الارج

و فی التمامی نعر الکاسی مرثیفا ریق المدامه فی مستنزه فرج

(ابن فارض: ۱۰۲)

اگر از دیدن غایب و پنهان باشد، او را در صورت‌های دیگر می‌بینیم و این تصویرهایی که برای او متجلی می‌شود چهار نمونه در وصف پدیده‌های طبیعی و یک نمونه در وصف شراب است که در تفصیل تجلی الهی و ظهور ربانی‌ات باشد (آلبورینی و النابلسی، ۱۸۲۹: ۷۲/۲)

در بیت «و فی نعمة العود...» وجود حق در الحان به صورت صوت مطرب وقت سماع، متجلی می‌شود. در بیت «و فی مسارح غزلان...» وجود حق در تصاویر مراتع آهوان و میان درخت‌های پر از شاخ‌وبرگ متجلی می‌شود. در دو بیت «و فی مساقط أنداء... و فی مساجب أذیال...» در جاهایی که باران فرومی‌ریزد و بر شکوفه‌هایی که به منزله لباس پرنقش‌ونگار و... هستند و مواضعی که نسیم بر آن بوزد و بوهای نیکوی شکوفه‌ها را منتشر کند، ظهور حق، متجلی می‌شود؛ اما در بیت «و فی الثمائی...» ریق المدامه کنایه از بررسی معانی الهی و حقایق وجدانی است و گفته شده این بیت، قصیده اصلی می‌باشد که وجود حق در المدامه (شراب) متجلی شده است. (همان: ۷۵) و در شش بیت، شاعر نشان می‌دهد، چگونه خداوند در پدیده‌های طبیعی و محسوس متجلی شده است و در این گونه تجلی، رمز طبیعی کامل نمی‌شود جز در بیت اخیر (نصر، ۱۹۸۷: ۲۹۰)

بنابر نظر ابن‌فارض مصری تجلی الهی در محسوسات، منحصر به طبیعت نمی‌شود، بلکه هر آنچه که با چشم دیده شود، شامل می‌شود. همان‌طور که بیان نمود:

حَلَّتْ فِي تَحْلِبِهَا الْوُجُودَ لِنَاطِرِي فَفِي كُلِّ مَرْتِيِ ارَاهَا بِرُؤْيَتِي

(ابن‌فارض: ۴۲)

حضرت معشوق، وجود مطلق ظاهر خود را بر دیده ظاهر من پیدا کرد. در وقت پیدا کردن حضرت معشوق خودش را پس هر زمان که او را ببینم خودم را می‌بینم. و بعضی محققان علاوه بر اینکه بر ناحیه حسی تأکید می‌کنند، رؤیت آن رؤیت بیداری می‌دانند نه رؤیت منامی. (فرغانی، ۲۰۰۷: ۲۶۵)

حافظ نیز در اشعار خود، تجلی خداوند را در میان محسوسات و پدیده‌های طبیعی می‌بیند و می‌گوید:

این همه عکس می و نقش نگارین که نمود یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

(حافظ: ۹۹)

چو افتاب می از مشرق پیاله برآید ز باغ عارض ساقی هزار لاله برآید

نسیم در سر گل بشکند کلاله سنبل چو از میان چمن بوی ان کلاله برآید

(همان: ۶۲)

چو کائنات جمله به بوی تو زنده‌اند ای افتاب سایه ز ما برمدار هم

چون اب روی لاله‌وگل فیض حسن توست ای ابر لطف بر من خاکی بیار هم

(همان: ۱۸۲)

و اگر نیک بنگریم تجلی خداوند را در محسوسات و پدیده‌های طبیعی (آینه، جام، می، رخ، لاله، کلاله سنبل، آفتاب، سرو، گل و ریحان) در ابیات حافظ شیرازی به مانند اشعار ابن‌فارض مصری می‌یابیم؛ با این اختلاف که ابن‌فارض بدون تردید، مظهري از مظاهر طبیعی تجلی خداوند را در میان محسوسات و پدیده‌های طبیعی یکسان می‌داند.

تجلی و مشاهده

تجلی در اشعار ابن‌فارض و حافظ با تجلی باطنیان که منحصر به انسان می‌شود، تفاوت دارد و تمام محسوسات را دربرمی‌گیرد و این چنین مقتدر به مشاهده در مذهب عرفانی است که مقام احسان نزد عارفان می‌باشد؛ بنابراین حدیث: «الْإِحْسَانُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ» (قشیری، ۱۹۶۶: ۱۱۴)؛ و می‌توان گفت که تجلی بدون مشاهده رخ‌نمی‌دهد و در اشعار هر دو جایگاه ویژه‌ای دارد و با این مشاهده عرفانی است که سالک به مرحله فنا فی الله می‌رسد و انبیا و اولیا به این درجه رسیده‌اند حتی هنگامی که از حضرت علی (ع) پرسیدند: «آیا پروردگار را می‌بینیم؟ فرمودند: «وَكَيْفَ نَعْبُدُ مَنْ لَمْ نَرَهُ» (طوسی، ۱۹۶۰: ۳۵۰)

گفتنی است که سیره حضرت موسی (ع) اهمیت ویژه‌ای در عرفان و مذاهب عرفانی به‌طور کلی دارد و علت آن هم شور و اشتیاق آن حضرت برای تجلی و مشاهده الهی است. زمانی که به کوه طور رفت و بین خدا و او هفتاد حجاب بود و خدا همه حجاب‌ها را برداشت، جز یک حجاب و حضرت موسی (ع) خلوت نمود که با خدا صحبت کند و به دیدار او مشتاق بود و فرمود: «رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ»: (اعراف/۱۳۹)؛ و جواب خداوند بلندمرتبه «لَنْ تَرَانِي» بود. (ثعلبی، ۱۹۵۴: ۲۰۱)؛ و ابن‌فارض با اشاره به این داستان گفته:

يَا رَبَّنَا ارْتَبَا انظُر إِلَيْكَ بِهَا عِنْدَ الْقُدُومِ وَعَامِلِنِي بِإِكْرَامِ

(ابن‌فارض: ۱۹۵)

پروردگارا، خودت را به من نشان‌ده تا هنگام قدم گذاشتن به کوه سینا، شما را ببینم و بر من منت‌گذار و مرا گرامی دار.

إِذَا سَأَلَكَ أَشْنِ أَرَاكَ حَقِيقَةً فَاسْمَحْ وَلَا تَجْعَلْ جَوَابِي لَنْ تَرِي

(همان: ۱۲۷)

و هنگامی که خواستم، حقیقتاً تو را ببینم به من اجازه‌بده و در جوابم نگو هرگز نمی‌بینی.

وَمُنَى عَلَى سَمْعِي بَلَنَ إِنْ مَنَعْتَ إِنْ أَرَآكَ فَمِنْ قَبْلِي لِغَيْرِي لَذَاتِ

(ابن‌فارض: ۲۷)

و گفتم نیز که اگر چنان که مرا شایسته وصال خود نمی‌بینی و به آن سبب مرا از دیدار جمال خود بازمی‌داری باری به گفتار «لن ترانی» بر گوشم منت‌نه، چه پیش از من کسی دیگر غیر مرا آن جواب خوش‌آمده‌است.

ابیات ترجمه ذوق موسوی است و حقیقت آن ذوق از طلب رؤیت «ارنی» و جواب «لن ترانی» باشد. حافظ هم به آن اشاره کرده‌است. با این تفاوت که ابن‌فارض به صورت کامل، جواب حضرت موسی از جانب پروردگارش را داده‌است و به اصرار و خواهش دیدار معشوق اشاره می‌کند؛ اما به شدت به دیدن معشوق در شعر حافظ، کم‌رنگ‌تر است. فقط فرموده، پروردگارا خودت را به من نشان‌بده «ارنی»؛ اما جوابی «لن ترانی» نیاورده‌است.

با تو آن عهد که در وادی ایمن بستیم همچو موسی ارنی‌گوی به میقات بریم

(حافظ: ۱۷۷)

اما با وجود این، نمی‌توان عشق این شاعر عارف پارسی را به دیدار معشوق حقیقی، نادیده گرفت. چراکه:

گر نور عشق حق به دل و جانت اوفتد بالله کز افتاب فلک خوب‌تر شوی

وجه خدا اگر شودت منظر نظر زین پس شکی نماند که صاحب‌نظر شوی

(همان: ۲۳۴)

شور و اشتیاق اولیای الهی، هیچ‌گاه خاموش نشد، چرا که هر چه می‌دیدند در نظرشان ناقص بود و هنوز عطش مشاهده داشتند و ابن‌سینا خطاب به عارفان گوید: «هر که بخواهد او را بشناسد باید او را ببیند و از زمره اصحاب مشاهده شود.» (ابن‌سینا، ۱۹۵۸: ۸۴۲) و شور و اشتیاق برای مشاهده غایت و هدف عارف و مشتاق است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

نتیجه‌گیری

ابن فارض و حافظ هر دو از آغاز کودکی، علاقه و توجه زیادی به تعالیم مذهبی داشتند، ابن فارض به دلیل تجربه‌های گوناگون در سفرهای معنوی مانند حجاز و مکه، بعد عملی و سیروسسلوک عرفانی او بیشتر از حافظ، تقویت شد. چراکه حافظ تجربه سیروسفر حتی به اماکن مذهبی هم نداشت و همچنین مذهب حافظ و ابن فارض، علاوه بر ظاهر آن سنی یا شیعی - مذهب وحدت ادیان بود.

از قدر اشتراک‌های اشعار ابن فارض و حافظ، آبخخورها می‌باشند که شامل الفاظ و مفاهیم قرآن کریم، احادیث، اشعار پیشین و عرفان ادیان مختلف است که هر یک به نحوی از آن اقتباس و تضمین کرده‌اند و اختلافشان در حجم اقتباس‌ها و تضمین‌ها است.

در عرفان ادیان بعضی از الفاظ و مفاهیم عرفانی در معنی مشترک و در لفظ متفاوت است که ابن فارض و حافظ به آن اشاره می‌کنند. از قدر اشتراک‌های اشعار ابن فارض و حافظ، به‌کارگیری زبان عرفانی است و شامل اصطلاحات عرفانی و واژگان عرفانی است که لفظ و معنا و یا هر دو در اشعارشان آمده‌است. قدر اختلاف آن‌ها، در حجم به‌کارگیری می‌باشد که حافظ گوی سبقت را ربوده و علت آن هم کثرت معلومات حافظ از فرهنگ، ادیان و زبان‌های دیگر باشد. به‌عنوان نمونه، حافظ به - دلیل تسلط بر زبان عربی، از واژگانی استفاده کرده که در اشعار عرب رواج داشته‌است؛ علاوه بر اینکه خود، فارسی‌زبان بوده‌است. برخلاف ابن فارض که فقط به زبان عربی مسلط بوده و بسا از واژگان به - کارگرفته‌شده در زبان دیگر به‌ویژه فارسی، بی‌بهره بوده‌است.

از موضوعات موردبررسی تطبیقی در اشعار ابن فارض و حافظ، مفاهیم عالی عرفانی تجلی و انواع آن است. تجلی عرفانی و انواع آن در قالب محسوسات، طبیعت و عرائس الشعرا به‌کاررفته‌است. عشق عرفانی که نقش محوری در اندیشه دو شاعر و نیز ریشه در حکمت الهی دارد و دیوان هر دو در اصل ترجمان و تفسیر عشق عرفانی باشد.

تجلی عرفانی و انواع آن (ذاتی، صفاتی و افعالی) در اشعار ابن فارض و حافظ نمود زیادی دارد و در این زمینه بین آن دو اشتراکات مضمونی می‌باشد. چراکه تحت‌تأثیر تنها منبع وحی الهی، یعنی قرآن بوده‌اند و از منابع دیگری از جمله احادیث قصص نبوی و علوی و کتب فلسفی و عرفانی بهره‌گرفته‌اند. این تجلی عرفانی در اشعار آن دو در محسوسات، عرائس شعرا و غیره نمایان است و مقترن با مشاهده باشد. هدف آن، دیدن محبوب مطلق است که غایت عطش و شورواشتیاق عارفان و اولیای الهی است و قدر اختلاف‌های هر یک در چگونگی پرداختن به آن و حجم به‌کارگیری آن در اشعارشان باشد.

منابع و مأخذ

۱. قران کریم. (۱۳۸۵) ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، تهران: جمهوری.
۲. -ابراهیم، عبدالحمید. (۱۹۹۷) الادب المقارن من منظور الادب العربی، قاهره: دارالشروق.
۳. -ابن الفارض، عمر بن علی. (۱۹۸۷) دیوان اشعار، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴. -ابن سینا، علی. (۱۹۵۸) الاشارات والتنبیها، قاهره: دارالمعارف.
۵. -آلبورینی، حسن؛ النابلسی، عبدالغنی. (۱۸۲۰) شرح دیوان ابن فارض، بیروت: دارالتراث.
۶. -بعلبکی، رمزی. (۱۹۹۰) معجم المصطلحات اللغویه، بیروت: دارالعلم المعلمین.
۷. -ثعلبی نیشابوری، احمد بن محمد. (۱۹۵۴) قصص الانبیاء، القاهره، مکتبه المصطفی.
۸. جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰) نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
۹. -جلایی هجویری، علی بن عثمان. (۱۹۷۸) کشف‌المحجوب، تهران: طهوری.
۱۰. -حافظ، خواجه شمس‌الدین. (۱۳۶۷) دیوان اشعار، تهران: جاویدان.
۱۱. -حسن‌جاد، حسن. (۱۹۶۷) الادب المقارن، قاهره: دارالطباعه.
۱۲. -سختمی‌لاهوری، ابوالحسن. (۱۳۷۴) شرح غزل‌های حافظ، تهران: قطره.
۱۳. -خطیب، حسام. (۱۹۹۸) آفاق الادب المقارن عربیا و عالمیا، بیروت: دارالفکر المعاصر.
۱۴. -الرومی، صهیب. (۲۰۰۷) التصوف الاسلامی، بیروت: بیسال النشر و التوزیع و الاعلام.
۱۵. -ریان، محمدعلی. (۱۹۶۹) اصول الفلسفه‌الاشراقیه عند شهاب‌الدین سهروردی، بیروت: دارالطلبه العربیه.
۱۶. -سلوم، داوود. (۱۹۸۴) دراسات فی الادب المقارن التطبیقی، بغداد: دارالثقافه و النشر.
۱۷. -شیمیل آن ماری. (۱۳۶۷) شکوه شمس، مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۸. -طوسی، عبدالله. (۱۹۶۰) اللمع، قاهره: دارالکتب الحدیثه.
۱۹. -العجم، رفیق. (۱۹۹۹) موسوعه مصطلحات التصوف الاسلامی، بیروت: مکتبه لبنان.
۲۰. -عطار، محمدبن ابراهیم. (۱۳۶۶) منطق‌الطیر، تهران: زوار.
۲۱. -فتی، هوشنگ. (۱۳۸۷) لسان غیب و لسان‌الغیب، شیراز: نوید.
۲۲. -فرغانی، سعیدالدین سعید. (۲۰۰۷) مشارق الدراری، قم: تبلیغات اسلامی.
۲۳. -قشیری، عبدالکریم هوازن. (۱۹۶۶) رساله قشیریه، قاهره: دارالکتب العربیه.
۲۴. -کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق. (۲۰۰۵) اصطلاحات الصوفیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۵. -کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۷۸) مصباح‌الهدایه، تهران: زوار.
۲۶. -مجتبوی، جلال‌الدین. (۱۳۶۸) سفینه حافظ، تهران: دانشگاه تهران.
۲۷. -نصر، عاطف جوده. (۱۹۷۸) الرمز الشعری عندالصوفیه، بیروت: دارالاندلس.
۲۸. -هلال، محمدغنیمی. (۱۹۸۷) فی النقدالتطبیقی و المقارن، قاهره: دارالنهضه.
۲۹. -یثربی، سیدیحیی. (۱۳۶۸) سیرتکاملی و اصول مسائل عرفان و تصوف، تبریز: دانشگاه تبریز.

The Study of the Concept of Manifestation in the Thought of Ibn Al- Farid and Hafez

Hossein Familian Souraki

Assistant professor, Department of Persian Language and Literature, Payam-e- Nour

*University of Tehran, Iran.

Ali Abolhasani

Assistant professor, Department of Persian Language and Literature, Payam-e- Nour

University of Tehran, Iran

Abstract

In mystical thought the principle of mystic worldview is centered on unity. The essence of right has manifested itself in various manifestations and variations, and has rendered them the all-seeing ritual of righteousness. Given the influence of Hafez on Ibn al- Farid's ideas, this concept has also been incorporated into his mystical thought. In comparative literature, the commonalities and differences between the two literatures and their literature are studied. The national literature enriches a country, promotes cultural exchange and develops the literature of a nation to the world. In this article, the mystical effects of two famous Arab and Persian poets, Ibn al-Farid at mesry and Khwaja Hafez Shirazi is examined in the context of comparative literature and comparative method, but what is provable is that both famous poets have a common ground in drinking and mystical language and are comparable in basic mystical concepts such as manifestation discussion and based on analyzes of life The social and literary of these two famous literatures, Khwaja Hafez Shirazi of Ibn al-Farid mesry has been indirectly influenced by the teachings of the schools of its time, that is, through education

Keywords:

Manifestation, Mystical Effects, Ibn al-Farid, Hafez

*Coressponding Author: h.familian@yahoo.com

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی