

فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره سی و ششم، بهار ۱۳۹۴: ۱۲۵-۱۳۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۵/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۷/۲۷

تحلیل تطبیقی تجربه دینی نزد سهروردی و حافظ

حسینعلی قبادی*

ایمان زرگران**

چکیده

ادبیات فارسی به‌ویژه ادبیات عرفانی، با اندیشه‌های اشراقی سهروردی آمیختگی فراوان دارد. این آمیزش و تأثیر حاصل از آن عمدتاً به واسطه آثار رمزی اوست که آرای فلسفی خود را در این متون به زبان ادبی بیان کرده است. وی در آثار خود از تجارب عرفانی، گاه به صورت مستقیم و گاه در قالب داستان‌هایی رمزی سخن گفته است و گاه در قالب ناظری بیرونی به طبقه‌بندی و نظام‌مند کردن انواع این تجربیات پرداخته است. حافظ نیز در مقام شاعری که با میراث ادبی پیش از خود همواره در ارتباط بوده است، گاه تجارب منحصر به فردی را در قالب غزل ارائه می‌دهد که در مقام مقایسه، شباهت‌های چشمگیری با تجربیات سهروردی دارد. در مواجهه با امر قدسی که در بنیان بی‌صورت و تعین است، این ذهن صاحب تجربه است که در فرآیند تجربه به آن شکل می‌بخشد. می‌توان مدعی شد که آثار سهروردی در شکل‌دهی به ساختار ذهن حافظ برای تعین بخشیدن به این تجارب مؤثر بوده است. گاه شباهت‌های این تجارب مربوط به مکان این رویدادهاست که همان عالم مثال و هورقلیای مورد نظر سهروردی است و گاه در کیفیت تجربه است که به صورت تجربه‌های دیداری و شنیداری و بویایی پدیدار گشته‌اند. توصیف تجربه‌ها به صورت برق زودگذر یا خورشید نیمه‌شب، ملاقات با شاهد قدسی و پیر نورانی از مواردی هستند که در ساختار نهایی میان حافظ و سهروردی، شباهت‌های چشمگیری دارند.

واژه‌های کلیدی: سهروردی، حافظ، تجربه دینی، عالم مثال و شاهد قدسی.

hghobadi@modares.ac.ir

zzargar58@yahoo.com

* نویسنده مسئول: استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس

** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس

مقدمه

اندیشه‌های سهروردی و آبشخورهای آن یعنی مجموعه مفاهیم و آموزه‌های اشراقی با رهیافت و ادبیات عرفانی آمیختگی فراوانی دارد. «او نه تنها فیلسوفی اشراقی، بلکه عارفی اشراقی نیز بوده است؛ زیرا آبشخور فلسفه وی، عرفان و قرآن است و این خود، نوعی تصفیه مطالب پیشینیان با آب جاری قرآن و عرفان اسلامی است. بنابراین اگر بخواهیم فلسفه سهروردی را فلسفه محض بنامیم، باید به مجاز و تسامح پناه ببریم. هر چند او را از جمله فیلسوفان، و آموزه‌های وی را فلسفه شمرده‌اند و حق هم همین است، او فیلسوفی است عارف و آموزه‌های او سرشار از عرفان و معرفت است» (ملکی، ۱۳۸۹: ۱۶۳).

از سوی دیگر کثیری از ادیبان تراز اول حوزه ادب فارسی، مستقیم یا غیر مستقیم و به انحای گوناگون از سهروردی متأثرند (پورجوادی، ۱۳۸۰: ۵). حکمت اشراق، آمیزه‌ای از چند نظام اندیشگانی و بین‌الذهانی است. اول اینکه سهروردی در پی برقراری ارتباط میان حکمت ایران باستان و فلسفه یونان برمی‌آید و دوم اینکه او حکیم اشراقی را کسی می‌داند که جمع میان حکمت بحثی و ذوقی در او تحقق می‌پذیرد و متوغل هم در بحث و هم در تأله است. از این‌روی در تنظیم و تدوین حکمت اشراقی از میراث فکری صوفیانی چون ذوالنون مصری و ابوالسهل تستری و بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی نیز بهره می‌برد. حافظ نیز در فرایند آفرینش آثار خود از آبشخورهای گوناگون حوزه فرهنگ ایرانی و اسلامی و خصوصاً ادب این حوزه بهره برده است.

در مواجهه با امر قدسی که در بنیان بی‌صورت و تعین است، این ذهن صاحب تجربه است که در فرآیند تجربه به آن شکل می‌بخشد. می‌توان مدعی شد که آثار سهروردی در شکل‌دهی به ساختار ذهن حافظ برای تعین بخشیدن به این تجارب مؤثر بوده است. گاه شباهت‌های این تجارب مربوط به مکان این رویدادهاست که همان عالم مثال و هورقلیای مورد نظر سهروردی است و گاه در کیفیت تجربه است که به صورت تجربه‌های دیداری و شنیداری و بویایی پدیدار گشته‌اند. توصیف تجربه‌ها به صورت برق زودگذر یا خورشید نیمه‌شب، ملاقات با شاهد قدسی و پیر نورانی از مواردی هستند که در ساختار نهایی میان حافظ و سهروردی شباهت‌های چشمگیری دارند. روش تحقیق در این جستار توصیفی-تحلیلی است.

پیشینه و ضرورت انجام تحقیق

درباره حافظ و سهروردی و تأثیر دبستان‌های فکری- فلسفی در شکل‌گیری نظام اندیشگانی آنان، جداگانه پژوهش‌های بسیاری شده است. برای مثال هاشم رضی در کتاب‌هایی چون «حکمت خسروانی و آیین مهر» به اندیشه‌های ایران باستان و نظام یافتن و بازخوانی آن در حکمت اشراق پرداخته است. میر جلال‌الدین کزازی در کتاب «دیر مغان» و آثاری دیگر با رویکرد تبارشناختی واژگانی، ردپای حکمت خسروانی را در غزلیات حافظ به خوبی نشان داده است. ابراهیم دینانی در کتاب «دفتر عقل و آیت عشق»، نظر حافظ و سهروردی را درباره مسائلی همچون عقل و عشق بررسی کرده است. با این حال پژوهشی جامع مبنی بر ارتباط این دو اندیشمند و چگونگی بهره‌وری حافظ از اندیشه‌های سهروردی انجام نشده است. تنها می‌توان به کتاب «اشراق و عرفان» اثر نصرالله پورجوادی اشاره کرد که مجموعه‌ای از مقالات او درباره حکمت اشراق است. وی در مقاله‌ای با عنوان «پیر گلرنگ» به شباهت‌های پیر حافظ و پیری که سهروردی در عالم مثالین ملاقات می‌کند می‌پردازد. کتاب دیگری در این زمینه منتشر شده است با عنوان «حافظ اشراق و شیخ اشراق»، اثر هوشنگ فتی که اثری علمی و کارگشا نیست. با این توضیحات، نبودن پژوهشی که منحصرأ به این دو اندیشمند بپردازد، احساس می‌شود.

تجربه دینی و تجربه عرفانی

تجربه دینی در معنای اصطلاحی، پس از انتشار کتاب «انواع تجربه دینی» تألیف ویلیام جیمز، وارد حوزه اصطلاحات دین‌پژوهی شد. پیشتر در آثار عارفان اسپانیایی و مصلحان پروتستان به کار رفته بود. جاناتان ادواردز، فردریش شلایر ماخر و رودولف اتو نیز از این تعبیر در آثار خود بهره برده‌اند. ادگار برایتمن در کتاب «فلسفه دین» می‌نویسد: «تجربه دینی، نوع یا کیفیت یگانه‌ای از تجربه نیست، بلکه روش یگانه‌ای برای درک تجربه است». وی تجربه عرفانی را نیز تجربه‌ای دینی توصیف می‌کند و آن را آگاهی بدون واسطه از خدا می‌داند و معتقد است که این آگاهی با عقل یا اراده فرد و جامعه به دست نمی‌آید، بلکه مستقیماً از سوی خداست (لگنهاوزن، ۱۳۷۹: ۷).

هنگامی که برای تجربه، قید دینی ذکر می‌شود، در اولین مرحله این تجربه از تجربه‌های متعارف جدا می‌شود و پس از آن متعلقی ماورایی پیدا می‌کند. اگر موضوع تجربه، خداوند یا تجلیات او باشد و به نحوی در ارتباط با خداوند قرار گیرد یا خداوند به عنوان حقیقتی غایی در آن رخ بنماید، تجربه، دینی خواهد بود (پترسون، ۱۳۷۶: ۳۷).

مصطفی ملکیان در مقدمه‌ای که بر کتاب «وحدت وجود» کاکایی نوشته است، برخی

از اوصاف و خصایص تجربه عرفانی را چنین برمی‌شمارد:

«تجربه عرفانی: الف) معرفتی^۱ است، یعنی در طی آن و از طریق آن، درباره عالم واقع یا درباره واقعیتی خاص، معرفتی کسب می‌شود که ب) از هیچ راه دیگری از جمله راه حس یا عقل، قابل اکتساب نیست و ج) وصف‌ناپذیر و غیر قابل انتقال است و هرگز نمی‌تواند به قالب زبان یا شاکله‌های مفهومی فاهمه آدمی درآید، و چون خود این تجربه و نیز معرفت حاصل از آن هرگز نمی‌تواند وصف شود یا قالب مفهومی بیابد، د) یگانه کاری که در باب این تجربه و معرفت ناشی از آن می‌توان کرد، سعی در استفاده از استعاره، تمثیل، شطح‌گویی و صور خیال شعری است، آن هم نه برای ابلاغ چند و چون این تجربه یا مفاد معرفتی آن، بلکه فقط برای برانگیختن یا شعله‌ور کردن استعداد یا شوق این تجربه که به صورت کامن و نهفته در همه آدمیان است» (کاکایی، ۱۳۸۹: شانزده).

تجربه عرفانی نیز یکی از اقسام تجارب دینی است. استیس در کتاب «عرفان و فلسفه» اظهار می‌دارد که حالات و خلسه‌های عرفانی گاه انفسی است و گاه آفاقی. تجربه عرفانی درونی یا انفسی آن است که عارف با قطع علقه از حواس ظاهری، سعی دارد به درون ذات خویش فرو رود و در آن حقیقت را بیابد؛ اما عارفی که به تجارب دینی بیرونی یا آفاقی روی آورده است، تلاش می‌کند تا پشت کثرت‌های بیرونی به وحدتی حقیقی برسد. در واقع نهایت این دو نوع تجربه یکی است و آنچه مقصود تجربه آفاقی است، همان مقصد تجربه انفسی نیز هست. عارف با گذراندن هر یک از آن دو مسیر، به یک حقیقت که همان وجود متعال واحد است نایل می‌شود (استیس، ۱۳۷۵، به نقل از

1. noetic

فعالی، ۱۳۸۹: ۳۵۶). جان هیک، تجربه دینی و عرفانی را دو صورت از طیف واحدی از پدیدارها می‌داند «که از حس ملایم، گذرا یا پایدار، حضور الهی یا ذات قدسی تا کشف و شهودهای بسیار نیرومند، صداها یا تجربه‌های اتحاد با واقعیتی عظیم‌تر و متعالی‌تر امتداد می‌یابد» (هیک، ۱۳۸۲: ۱۸۸). از آنجا که رابطه این دو تجربه - دینی و عرفانی - عموم و خصوص مطلق بوده و تجربه دینی اعم از تجربه عرفانی است، هم در عنوان و هم در متن از اصطلاح تجربه دینی استفاده کرده‌ایم.

غریب‌افتاده غربت غربی چه آگاهانه و چه ناآگاهانه در مسیر زندگی در غم فراق و جدایی از وطن راستین و آرامگاه حقیقی‌اش به سر می‌برد. هرچه آگاهی از این حالت بالا می‌رود، به همان نسبت رنج و ملال نیز فزونی می‌گیرد. در این مسیر گه‌گاه سالک با رویدادی مواجه می‌شود که می‌تواند در حکم تجدید قوا و بارقه‌امیدی برای او باشد. در این رویداد، خط خشک زمان و مکان آبستن امری قدسی می‌شود و نوعی دیدار روحانی با عالم معنا و متعلقات آن میسر می‌شود.

سابقه این موضوع در فرهنگ اسلامی به قرآن بازمی‌گردد. آیاتی در قرآن وجود دارد که در آنها به مسئله رؤیت، مستقیم یا غیر مستقیم اشاره شده است و همین مسئله زمینه‌ساز شکل‌گیری مباحثات دامنه‌داری در موضوع رؤیت و متعلقات آن یعنی کشف و شهود و مشاهده و سایر موارد شده است. این مباحثات در بردارنده چند سؤال اصلی بوده‌اند. اول اینکه آیا رؤیت خدا امکان‌پذیر است؟ و اگر امکان‌پذیر است با چه ابزاری و در کجا؟ آیا این رؤیت در دنیا اتفاق می‌افتد و یا در آخرت؟ با چشم سر یا با چشم سر؟ هر گروه از متکلمان با استناد به آیات قرآن و احادیث در پی اثبات رأی خود بودند^(۱). همین‌گونه آیات بود که زمینه بحث درباره رؤیت را در میان مسلمانان پدید آورد. البته در این میان احادیثی نیز هست که در آنها به این موضوع اشاره شده است و مهم‌ترین آنها حدیث «رؤیت ماه در شب بدر» است^(۲). همه این آیات و احادیث زمینه‌ساز تأمل و اندیشه‌ورزی مؤمنان صدر اسلام و پس از آن شده است. این سیر اندیشه‌ورزی با رونق عرفان از قرن سوم به بعد، مسئله رؤیت را از آخرت به دنیا می‌کشاند و از آن پس رؤیت و لقاء الله در قالب عناوینی چون کشف و شهود و مشاهده و معاینه از جمله بحث‌ها و مضامین مهم عرفان اسلامی می‌شود. البته این شهودات تنها محدود به شهودات دیداری

۱۳۰ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و ششم، بهار ۱۳۹۴
نمی‌شده است و در قالب ادراکات قلبی و دریافته‌های شنیداری و مواردی دیگر نیز مطرح شده است.

عرفان حافظ

عرفان حافظ از دیرباز مورد توجه پژوهشگران بوده است. سیالیت و نوسان و ابهام موجود در اشعار وی سبب آرای متناقضی درباره نظام اندیشگانی وی - به‌ویژه در زمینه‌های اعتقادی - شده است. دیدگاه متقدمان غالباً وی را قدیس و شیخ و لسان‌الغیب و ترجمان‌الاسرار و حکیم و عارف می‌دانسته‌اند^(۳). از دیگر سوی با رواج شرق‌شناسی از سوی غربیان و نگاه مادی‌گرای آنها موجی از تحلیل ظاهری از اشعار حافظ به راه افتاد، تا بدان‌سان که پژوهشگران ایرانی نیز از آنها متأثر شدند. برای نمونه، یان ریپکا درباره اشعار حافظ به تفاوت نگاه شرقیان و غربیان اشاره می‌کند و دیدگاه شرقیان را که در پی تحلیلات و تعبیرات عرفانی هستند، در مقابل نگاه غربیان قرار می‌دهد. وی تقریباً منکر هرگونه سخن عرفانی در اشعار حافظ می‌شود. شعر حافظ را شعری مدحی می‌داند که در آن غزل جایگزین قصیده شده است. حافظ را می‌خواند که به اهل طریقت و زاهدان و محتسبان می‌تازد (ریپکا، ۱۳۸۱: ۳۷۶-۳۷۹). البته در میان شرق‌شناسان هم رویکردهای معتدل‌تری وجود دارد (براون، ۱۳۵۷، ج ۴: ۳۹۸). با این تفصیل هرگز نمی‌توان منکر لحظات ناب عرفانی‌ای شد که گاه‌گاه در غزلیات نمود دارد. چنان‌که زرین‌کوب هم اشاره کرده است:

«حافظ اندیشه‌ای دارد که از خیلی جهات با عرفان صوفیه شبیه است.

هر چند عرفان او چیزی است و رای عرفان اهل خانقاه - اهل طامات و کرامات. این عرفان اساسش عشق و از خود رهایی است که او را به رندی هم می‌کشاند و سیمای واقعی روح او را که در کشمکش عرفان و حکمت دایم بین آن دو در حرکت است نشان می‌دهد» (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۱۷۱).

پورنامداریان، عرفان حافظ را عرفان عاشقانه روی در حق می‌داند که در مقابل تصوف زاهدانه روی در خلق قرار می‌گیرد (پورنامداریان، ۱۳۸۴: ۲۷). در کتاب «عرفان و رندی در شعر حافظ»، داریوش آشوری به درستی انس و الفت حافظ را با دو متن عرفانی -

کشف الاسرار و مرصادالعباد - و بازتاب آن را در ژرف‌ساخت غزلیات وی نشان می‌دهد. همه اینها حکایت از این دارد که سخن گفتن از عرفان حافظ نمی‌تواند دور از ذهن باشد.

سهروردی و تجربه دینی و بازتاب آن در تجربه حافظ

ویلیام جیمز، «هشیاری عرفانی را اساس تجربه دینی می‌داند و آن را امری ازلی می‌شمارد، که کرامت اصلی همه بنیادگذاران سنن دینی است. به علاوه او در نزد همه این عارفان، نوعی تجربه واحد می‌یابد» (وولف، ۱۳۹۳: ۸۴۴). در غالب گزارش‌هایی که از این نوع تجربه - چه در متون کلاسیک و چه در دوره معاصر - ارائه شده است، رویارویی با امر متعالی و قدسی مطمح نظر بوده است. چنان‌که سهروردی نیز مشاهده و شهود را اصل اساسی حکمت اشراق می‌داند^(۴). وی در مقدمه کتاب «حکمه الاشراق»، بنیان این حکمت را شهود می‌داند و وجه تسمیه این حکمت را مناسبت آن با ظهور انوار عقلیه و فیضان و درخشش آن می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۹-۱۱). این شهود و تجربه قدسی برای همه ممکن است، چنان‌که سهروردی در رساله «آواز پر جبرائیل» بر این است که اثبات کند آنچه در وجود است در این عالم همه از آواز پر جبرائیل است (همان، ج ۳: ۲۰۹ و ۲۱۸-۲۱۹).

حافظ نیز در بیتی به این امر اشاره کرده است:

فیض روح القدس از باز مدد فرماید دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد
(حافظ، ۱۳۶۲: ۲۸۸)

این تجربه در کجا روی می‌دهد؟ چه مشخصاتی دارد و آیا می‌توان میان تجربه‌های اشخاص متفاوت پیوندی یافت؟

میان تجربه‌های سهروردی و حافظ مشترکاتی دیده می‌شود که با عنایت به آنها می‌توان به تأثیرپذیری ساختار ذهن حافظ از اندیشه‌های سهروردی پی برد. این مشترکات عبارتند از:

مکان تجربه: عالم مثال و صور مثالیه

دیدگاه فلسفی سهروردی هر چند در بسیاری مواضع بر پایه جهان‌شناسی فلسفه مشاء استوار است، وی با عنایت به نظام جهان‌شناسی زردشتی و بنیان فکری فلسفه نوافلاطونی، تغییرات چشمگیری در فلسفه و جهان‌شناسی خود ایجاد کرد. یکی از این تغییرات، ایجاد جهانی میانین در کنار دو عالم شناخته شده در فلسفه مشاء بود. سهروردی در نظام طبقات عالم به حلقه مفقوده‌ای می‌اندیشید و شاهد فضایی خالی بود که باید جهانی با کارکردهایی که وی از آن توقع داشت، این فضای خالی را پر می‌کرد. این جهان که سهروردی از آن با تعبیر مختلف چون «عالم صور مثالی»، «عالم هورقلیا»، «اقلیم هشتم»، «ناکجاآباد»، «بیت المقدس»، «دیار ماوراءالنهر»، «کوه طور سینا» و «عالم خیال» یاد کرده است، برزخی است میان عالم محسوس و مادی و عالم عقول یا عالم نورانی و نقش میانجی میان این دو عالم را دارد.

«تخیل، قوه ادراک خاص این عالم است. عالم مثال از نظر هستی‌شناسی در مرتبه‌ای بالاتر از جهان محسوس و پایین‌تر از عالم عقل محض قرار دارد. این عالم از جهان محسوس، غیر مادی‌تر است، اما به اندازه عالم عقل محض مجرد نیست» (کربن، ۱۳۸۴ الف: ۲۵۹). در این عالم، ارواح جسمانی و اجسام روحانی می‌شوند و به این ترتیب ارتباط میان آن دو ممکن می‌گردد. این جسمانیت لطیفی که ارواح و عقول در این عالم از آن برخوردار می‌شوند، در واقع تنها تصویری از جسمانیت است. بهترین مثالی که سهروردی برای تبیین این امر از آن بهره می‌برد، مثال آینه است. در واقع جوهر مادی آینه، جوهر مادی تصویر نیست، بلکه تنها محل پدیدار شدن تصویر است. «جوهر مادی آینه، از نوع فلزات و معدنیات، جوهر مادی تصویر نیست، یعنی جوهری نیست که تصویر، حکم عرضی را در آن داشته باشد. جوهر آینه فقط جایگاه پدیدارشدگی تصویر است» (شایگان، ۱۳۸۷: ۸۷). این عالم، جایگاه رویدادهای روان از جمله رؤیا و تجربه‌های قدسی و شهودات عرفانی است.

در داستان‌های رمزی - به‌ویژه داستان‌های سهروردی - وقایع روحانی و مکاشفات و ملاقات با پیر روحانی، معمولاً در صحرا اتفاق می‌افتد. صحرا در واقع نماد عالم مثال است و در مقابل، شهر نماد عالم محسوس. «صحرا در اغلب داستان‌های رمزی نماینده

عالم ارواح و عالم علوی و شهر، نماینده عالم اجسام و عالم سفلی است. پاکی و لطافت و آرامش و خرمی صحرا و آلودگی و ازدحام و کثافت شهر سبب شده است که این دو در تقابل با یکدیگر، یکی رمز عالم پاک و دیگری رمز عالم خاک گردد. صحرا گاهی نیز رمز عالم مثال است که واقعه‌های روحانی در آنجا اتفاق می‌افتد. عالم مثال نیز به سبب لطافت در مقایسه با عالم خاک و اجسام است که در رمز صحرا نموده می‌شود» (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۱۷۲).

در داستان «حی بن یقظان» ابن سینا، سالک در نزهتگاهی بیرون شهر خود با پیر فرهمند دیدار می‌کند^(۵). این ملاقات در بیشتر داستان‌های سهروردی روی می‌دهد. در «آواز پیر جبرائیل»، سالک با بستن در شهر و گشودن در صحراست که ده پیر را ملاقات می‌کند و با پیر دهم سخن می‌گوید (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۲۱۰). در رساله «عقل سرخ» هم دیدار با پیر سرخ‌موی در صحرا اتفاق می‌افتد (همان: ۲۲۷-۲۲۸). در همین رساله در داستان زال و سیمرغ، به جای اینکه زال - به مانند روایت شاهنامه - به کوه افکنده شود، در صحرا رها می‌شود (همان: ۲۳۲-۲۳۳). در رساله «فی حاله الطفولیه» نیز ملاقات با استاد در این مکان اتفاق می‌افتد (همان: ۲۵۲). این نکته را باید لحاظ کرد که معنایی که از صحرا مراد می‌شده، معادل معنای امروزی آن نبوده است. صحرا در واقع معادل بوستان بوده و محل تفرج و نزهتگاهی خوش آب و هوا و سرسبز که اصطلاح چمن نیز معادل آن است.

حافظ از این عالم با تعبیر مختلف چون «نزهتگه ارواح»، «کوه طور»، «وادی ایمن»^(۶)، «منزل جانان»^(۷) و «منزل لیلی»^(۸) یاد کرده است.

گر به نزهتگه ارواح برد بوی تو باد عقل و جان گوهر هستی به نثار افشانند (حافظ، ۱۳۶۲: ۳۹۲)

محل تجربه، نزهتگه ارواح نامیده شده است. عقل و جان (نفس) در نظام فرشته‌شناسی سهروردی معادل امشاسپندان و ایزدان در نظام فرشته‌شناسی زرتشتی است. عقل و جان یادشده در بیت، همان فرورتنی امشاسپندان و ایزدان در عالم هورقلیا یا نزهتگه هستند. در این عالم که حائل میان عالم معقول و عالم مادی است، همه موجودات اعم از مادی و روحانی دارای صورت مثالی هستند. «هر ماهیت طبیعی یا

۱۳۴ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و ششم، بهار ۱۳۹۴
معنوی و اخلاقی و هر موجود کامل یا هر گروه از وجودها که به عالم نور تعلق دارند، دارای فرورتی ویژه خود هستند؛ از جمله اهورامزدا، امشاسپندان و ایزدان نیز دارای فرورتی هستند» (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۳۵).

بیت یادشده از ابیات مبهم دیوان حافظ است. از میان تفاسیر و تأویلاتی که از آن به عمل آمده، تنها اصغر دادبه در مقاله‌ای با عنوان «نزهتگه ارواح» به این مطلب اشاره کرده، با این تفاوت که نزهتگه ارواح را معادل عالم عقول دانسته است (دادبه، ۱۳۶۸: ۲۸-۴۱).

کیفیت تجربه

سهروردی در کتاب «حکمه الاشراق» در فصلی با عنوان «فی الاقسام ما یتلقی الکاملون من المغیبات»^(۹) اقسام تجربه‌های دینی را توصیف می‌کند.

«آنچه انبیا و اولیا و جز آنان را از مغیبات حاصل شود، گاه به صورت سطوری مکتوب است که بر دل آنها وارد آید و گاه با شنیدن آوازی دلنشین و گاه آوازی سهمناک است. گاهی صورت‌های امور واقعه را مشاهده می‌کنند و صورت‌های انسان‌های زیبارویی را در غایت حسن می‌بینند که با آنها گفت‌وگو می‌کنند و از اسرار غیبی آنها را آگاهی می‌دهند. گاه صورت‌هایی به مانند مجسمه‌های هنری در غایت لطافت می‌بینند که با آنها به گفت‌وگو می‌پردازند. گاه به دل آنان اسراری خطور می‌کند و می‌بینند مثل معلقه را و همه آنچه که در خواب‌ها دیده می‌شود از جمله رؤیت کوه‌ها و دریاها و زمین‌ها و آوازهای عظیم و همه‌گونه اشخاص که مثل معلقه قائم به خود می‌باشند. و همین طور است بوی‌ها و دیگر اعراض...» (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۴۰).

در این قسمت با توجه به مواردی که سهروردی درباره تجربه دینی ذکر کرده است، به تجربیات مشابه حافظ در غزلیات می‌پردازیم.

تجربه دیداری

برق به مثابه تجربه‌ای زودگذر

یکی از نشانه‌های اصلی‌ای که ویلیام جیمز برای تبیین تجربه عرفانی برمی‌شمرد، زودگذری و دوام کوتاه‌مدت آن است. «تجربه‌های عرفانی فرارند و حداکثر یک یا دو ساعت دوام می‌آورند. معمولاً وقتی ذهن در حالت عادی است به یاد نمی‌آیند، اما بر حیات درونی تأثیر پایدار می‌گذارند و اگر تکرار شوند، بی‌درنگ قابل شناسایی‌اند» (وولف، ۱۳۹۳: ۶۶۳؛ پترسون و دیگران، ۱۳۸۷: ۲۹). البته وی به مراتب بالاتر این تجارب نیز توجه دارد و آنچه را از آن اولیاست، ماندگار می‌داند (همان: ۶۶۵). در میان سنت‌های شرقی، نور جلوه نوعی الوهیت است. در متون مقدس هندوها همچون مهابهاراتا و پوراناس، کریشنا و ویشنو به صورت جرقه‌هایی از نور خیره‌کننده آشکار می‌شوند. (همان: ۲۲۶). تئوس برنارد (۱۹۴۴) که در زاویه یک یوگی، سه ماه عزلت گزید، تجربه خود را درباره این نورها چنین توصیف کرده است: «در ماه دوم، نورها ظاهر شدند. در آغاز گویی به درون یک لوله رنگین کمان می‌نگریستم؛ اما این حالت زود گذشت و رنگ‌های منفرد، روشن و درخشان، برجای ماندند. سپس نور سفید که این همه از آن سخن می‌گویند پدید آمد... گاهی این نور کورکننده می‌شد؛ ولی هرگز زیاد دوام نمی‌آورد» (همان: ۲۲۷).

همان‌طور که در این گزارش‌ها نیز مطرح شده است، اینگونه تجارب با صفت زودگذری و ناپایداری که جیمز نیز آن را یکی از خصایص اینگونه تجارب می‌داند، همراه هستند. توجه به این مشخصه در تجارب دینی در عرفان اسلامی سابقه‌ای دیرینه دارد و غالباً از آن با عنوان حال یاد شده است. سالک در مراحل اولیه سلوک در پی تجاربی زودگذر با امر قدسی مواجه می‌شود.

مرا در منزل جانان چه امن عیش چون هر دم جرس فریاد می‌دارد که بربندید محمل‌ها (حافظ، ۱۳۶۲: ۱۸)

سهروردی به مراحل مختلف این مواجهه قدسی توجه کرده است و درباره اولین مرحله با عنوان طوابع و لوایح چنین می‌گوید:

«اول برقی که از حضرت ربوبیت رسد بر ارواح طلاب، طوابع و لوايح باشد و آن انواری است که از عالم قدس بر روان سالک اشراق کند و لذیذ باشد، و هجوم آن چنان ماند که برق خاطر ناگاه در آید و زود برود، «و هو الذی یریکم البرق خوفاً و طمعاً» خوفاً من الزوال و طمعاً فی الثبات» (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۳۱۹).

در بیت ذیل، حافظ این مواجهه را به تصویر می کشد.

برقی از منزل لیلی بدرخشید سحر وه که با خرمن مجنون دل افگار چه کرد
(حافظ، ۱۳۶۲: ۲۸۴)

تشبیه انوار زودگذری که در ابتدای سلوک بر جان سالک می تابد به برق به سبب گذرایی و خیره کنندگی، در آثار سهروردی و همچنین دیوان حافظ شایان توجه است.

برق غیرت چو چنین می جهد از مکمن غیب تو بفرما که من سوخته خرمن چه کنم
(همان: ۶۹۰)

برق عشق ار خرمن پشمینه پوشی سوخت سوخت جور شاه کامران گر بر گدایی رفت رفت
(همان: ۱۸۲)

خورشید نیمه شب

گرایش به نور و گریز از تاریکی از دیرباز درون روح آدمی وجود داشته است و شوق برآمدن از تاریکی و پیوستن به نور، تقابل دوگانه نور و ظلمت را مضمون بسیاری از تجارب عرفانی ساخته است. «از ازل در درون جان، آرزوی نور و میلی سیری ناپذیر به سر برآوردن از تاریکی نخستین وجود داشته است. وقتی شب بزرگ فرامی رسد، همه چیز عمیقاً می افسرد و هر جانی از آرزویی وصف ناپذیر برای روشنایی لبریز می شود» (یونگ، ۱۳۹۰: ۲۹۸).

در عرفان و تصوف اسلامی در موارد بسیاری با نماد متناقض خورشید نیمه شب روبه رو می شویم که در شهودات عرفانی نقش گسترده و فعالی دارد. «خورشید نیمه شب در بسیاری از آیین های دینی رموزارانه پدیدار می شود، درست همان گونه که ناگهان در کارهای سهروردی - در میانه شور و حالی که هرمس قهرمان آن است - روی برمی نماید. بعدها استادان صوفی ایران به «شب روشنایی»، «نیمروز تاریک» و «نور تاریک»

اشاره می‌کنند» (کربن، ۱۳۸۷: ۲۰). سهروردی در کتاب «التلویحات»، از نیایش و نماز هرمس سخن می‌گوید. نمازی که شباهنگام نزد خورشید در معبد نور برگزار می‌شود. «قام هرمس یصلی ليله عند شمس فی هیکل النور...» (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۰۸).

این خورشید در شرق فراجغرافیایی و «شب به گفت نیامدنی» و شب ابرآگاهی - که مقابل شب اهریمنی و ناآگاهی است - طلوع می‌کند (کربن، ۱۳۸۷: ۷۶). در میراث عرفانی اسلامی، مشخصات این خورشید نیمه‌شب گاه با سرشت کامل و شاهد آسمانی پهلو می‌زند، چنان‌که نجم‌الدین کبری از آن با نام‌هایی چون «خورشید سر»، «خورشید آگاهی والا»، «خورشید دل»، «خورشید روح» و «سرشت آسمانی» و «میزان الغیب» یاد می‌کند (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸: ۲-۳۲). مولانا نیز در غزلیات بارها به این واقعه اشاره کرده است^(۱۰). نماد خورشید نیمه‌شب در این آثار با جان و نور درونی و شاهد آسمانی به یکپارچگی بنیادین می‌رسند. «خورشید نیمه‌شب نماد نور درونی است که به شیوه رازآمیز خودش، از خود جایگاه تراوش می‌کند» (کربن، ۱۳۸۷: ۷۵).

در غزلیات حافظ نیز به این نور شبانه اشاره شده است. برای مثال در غزل ذیل در ظلمت شبانه، شعشعه ذات متجلی می‌شود.

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند وندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند
بیخود از شعشعه پرتو ذاتم کردند باده از جام تجلی حیاتم دادند..
(حافظ، ۱۳۶۲: ۳۷۲)

در مواردی دیگر هم حافظ به این نور در دل تاریکی اشاره کرده است^(۱۱).

شاهد قدسی

سهروردی در رساله «هیاکل الانوار» در پی توصیفاتی از عوالم نور، راه حصول قوت عروج به این عوالم را ریاضت می‌داند، زیرا قوت‌های جسمی و مشاغل دنیوی را چون حجایی بر عوالم نور می‌داند. سالک پس از ریاضات جسمی و وصول به عوالم انوار در صورت‌هایی متفاوت، در قالب صور غریب یا کلام منظوم قادر به ادراک آن عوالم می‌گردد (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۱۰۷). وی در رساله «اعتقاد الحکما» نیز این ادراکات

متفاوت را برمی‌شمرد؛ با این تفاوت که توصیف کامل‌تری از آنها ارائه می‌دهد و آنها را متصف به صفاتی می‌کند. صورت‌های غریب، صفت زیباترین می‌گیرند و به کلام منظوم صفت عذب افزوده می‌شود. ضمناً بر تحصیل و دریافت علوم بدون استاد در صورت وصول به این عوالم نیز تأکید می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۷۱).

چنین تجربه‌هایی در سنت عرفانی سابقه‌ای دیرینه دارد. ملاقات عارفان با شاهی آسمانی به عنوان جلوه‌ای از تجلی خداوند، سبب‌ساز عشقی راستین به معشوق حقیقی می‌شده است. وصف خط و خال و سایر اجزای معشوق آسمانی، برآمده از اینگونه تجربه‌هاست. برای عارف رسته از تعلقات جسمانی و لذایذ دنیوی، امکان ملاقات با من آسمانی مهیا می‌شود و خویشتن راستین خود را که عاری از هرگونه شائبه جسمانیت است در این تجربه درمی‌یابد^(۱۲).

در متون اوستایی زمانی که انسان کامل از دروازه‌های مرگ می‌گذرد و در ورودی پل چینوت قرار می‌گیرد، «دختری به او نمودار می‌شود زیبا، درخشان، با بازوان سفید، نیرومند، خوش‌رو، راست بالا، با سینه‌های برآمده، نیکو تن، آزاده، شریف‌نژاد، به نظر پانزده ساله، کالبدش به زیبایی همه آفریدگان زیبا... . آنگاه روان مرد پاک‌دین که به شگفتی فرو رفته است به او خطاب کرده، می‌پرسد: ای دختر جوان تو کیستی؟ ای خوش‌اندام‌ترین دخترهایی که من دیده‌ام؟ وی در جواب می‌گوید: «من دثنا، تو یعنی منش نیک و گوش نیک و کنش نیک تو هستم... محبوب بودم، تو مرا محبوب‌تر ساختی، زیبا بودم، تو مرا زیباتر ساختی؛ مطلوب بودم، تو مرا مطلوب‌تر ساختی؛ بلندپایه بودم، تو مرا بلندپایه‌تر ساختی» (کربن، ۱۳۸۴: ۱۰۱). دثنا، من متعالی و شخصیت ازلی و همان طباع تام سهروردی است. حافظ نیز در غزل ذیل:

زلف آشفته و خوی کرده و خندان لب و مست	پیرهن چاک و غزل‌خوان و صراحی در دست
نرگسش عربده‌جوی و لبش افسوس‌کنان	نیم‌شب دوش به بالین من آمد بنشست
سر فرا گوش من آورد و به آواز حزین	گفت کای عاشق دیرینه من خوابت هست...

(حافظ، ۱۳۶۲: ۶۰)

دیدار با بانویی زیبارو را وصف می‌کند که با توجه به محور عمودی غزل می‌تواند به دیدار به المثنای آسمانی و من ملکوتی شاعر اشاره داشته باشد (پورنامداریان، ۱۳۸۴: ۳۸۰-۳۸۲).

حافظ در غزل ذیل با مقابل هم قرار دادن مغیبه بادفروش و شیرین پسران، به تفاوت میان زیبارویان زمینی و شاهد آسمانی اشاره می‌کند:

دوش رفتم به در میکده خواب آلوده	خرقه تر، دامن و سجاده شراب آلوده
آمد افسوس کنان مغیبه بادفروش	گفت بیدار شو ای رهرو خواب آلوده
شست و شویی بکن آنکه به خرابات خرام	تا نگردد ز تو این دیر خراب آلوده
در هوای لب شیرین پسران چند کنی	جوهر روح به یاقوت مذاب آلوده...
پاک و صافی شو و از چاه طبیعت به درآی	که صفایی ندهد آب تراب آلوده...

(حافظ، ۱۳۶۲: ۸۴۴)

واژه دوش به زمان این تجربه اشاره دارد که معمولاً شباهنگام روی می‌دهد. چنان‌که پیشتر اشاره شد، وقایع عرفانی در مواردی با پارادوکس خورشید نیمه‌شب و نور سیاه وصف شده‌اند. در این غزل - همان‌گونه که اشاره رفت - با تقابل میان امور جسمانی و ملکوتی، فضای مبهم و رازآلود تجربه تا حدی روشن می‌شود. با رهیدن از چاه طبیعت است که انسان به جای روی آوردن معشوق دنیوی، شاهد آسمانی را ملاقات می‌کند و در عوض نوشیدن می‌انگوری (آب تراب آلوده) که شائبه مادیات را در خود دارد، از باده الهی به دست ساقی آسمانی بهره‌مند می‌شود. این‌چنین است که رهرو از خواب غفلت عالم جسمانی بیدار می‌شود و به شهود می‌رسد. حالت خواب آلودگی که مرز میان خواب و بیداری است، در غزل پیشین نیز مورد انتقاد شاهد آسمانی قرار گرفته بود.

سر فرا گوش من آورد و به آواز حزین گفت کای عاشق دیرینه من خوابت هست؟
(همان: ۶۰)

پیر نورانی

یکی از وجوه مشترک سهروردی و حافظ، روشن نبودن و در هاله ابهام بودن پیر و مرشد آن دو در سلوک و کسب معرفت الهی است. سهروردی به شهرهای متعددی برای یافتن پیر و مرشدی که بارقه‌های انوار الهی را در او ببیند سفر می‌کند، اما نومید می‌شود و در کتاب «مطارحات» چنین می‌گوید:

«بتحقیق سن من نزدیک به سی سال رسید و اکثر عمر در سفر گذشت و همگی تفحص از مشارکی که مطلع باشد بر علوم می نمودم، نیافتم کسی را که چیزی از علوم شریفه دانسته باشد و کسی هم که تصدیق بتحقیق آن داشته باشد» (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۷).

با این حال همو تأکید می کند که بی پیر به جایی نرسند. در کتاب «المشارع و المطارحات» بیان می کند که زمانی که باحث در حکمت بحثی با مطالعه این کتاب و تلویحات - که باید پیش از حکمت الاشراف خوانده شوند - استحکام یافت، باید به ریاضات مبرقه به حکم «قیّم الاشراف» پردازد تا از مبادی اشراق به او یاری رسد (همان: ۱۹۴). سهروردی از این شخص در حکمت الاشراف با عنوان «قیّم الکتاب» یاد کرده است (همان، ج ۲: ۲۵۸). وظایفی که بر عهده این شخص است، به وظیفه پیر و مرشد بی شباهت نیست. شخصی است که به اسرار حکمت اشراق آگاه است؛ اما در بند بالا مشاهده کردیم که خود او نیز از یافتن چنین شخصی نومید می شود.

درباره حافظ نیز وضع به همین منوال است. با اینکه وی هیچ اشاره ای ندارد به اینکه دست ارادت به پیری و شیخی داده است، اما در غزلیات به لزوم داشتن شیخ اصرار دارد. به کوی عشق منه بی دلیل راه قدم که من به خویش نمودم صد اهتمام و نشد (حافظ، ۱۳۶۲: ۳۴۸)

همین امر موجب بسیاری از سرگردانی ها در تعیین مذهب این دو شده و آن را در هاله ای از ابهام قرار داده است. استفاده از واژگانی مبهم چون پیر گلرنگ، پیر مغان، پیر دردینوش و پیر خرابات برای معرفی پیر و مراد در غزلیات حافظ و توصیفات سهروردی در رسائل خود از مواجهه با پیری جوان و سرخ روی، این گمان را که هر دوی آنان از شیخی غیبی و آسمانی مدد می گرفته اند قوت می بخشد. شیخ مورد نظر سهروردی و حافظ نمی تواند شیخ در معنای مصطلح و خانقاهی و طریقتی آن باشد؛ بلکه در مفهوم نمادین آن یعنی عقل فعال یا من متعالی و آسمانی نفس ناطقه انسانی است که طی تجربه هایی نامتعارف بر فرد رخ می نماید.

سالک آگاهی یافته از غربت غربی پس از تجربه های اولیه، در مسیر سلوکش نیاز به راهبری دارد که به یاری وی از عقبات و دشواری های این راه بگذرد. «فرشته به دلیل

نقش ارشادی اش می‌کوشد تا روان‌های بشری را به عالم عقلی خاص آنها برساند، زیرا آنان مانند نفوس فلکی، غریب و دورافتاده‌اند. روان بشری با سرمشق گرفتن از فرشته آسمانی، از غربتش جدا می‌شود و به سوی فرشته خویش به سوی دلیل راه درونی‌اش می‌رود» (شایگان، ۱۳۸۷: ۱۹۹). در واقع نقش اصلی فرشته یا پیر قدسی، رهایی روان انسان از این غربت غربی است. این فرشته در واقع همان المثنای آسمانی نفس، من متعالی، دثنا، عقل عاشر و طباع تام است که نفس طی هبوط به این عالم از آن جدا افتاده است و همواره بر آن است تا با پیوستن به این نیمه از این غربت رهایی یابد. بازتاب دیدار با این من متعالی در قالب پیر نورانی در آثار ادبی و عرفانی فارسی سابقه‌ای دیرینه دارد. یکی از کهن‌ترین نمونه‌های این مواجهه را در رساله‌های هرمسی که شرح دیدار هرمس با طباع تام است می‌بینیم^(۱۳). ابن سینا در داستان «حی بن یقظان» این فرشته را در صورت پیر زیبارویی که تازگی برنایان را دارد وصف می‌کند (کربن، ۱۳۸۹: ۲۷۹). نجم‌الدین کبری نیز در ذکر تجربه‌های خویش، از این پیر با عنوان شیخ الغیب یاد می‌کند (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸: ۳۳). سنایی نیز در مثنوی «سیر العباد الی المعاد» سخن از تجربه‌ای روحانی دارد که در آن با پیرمردی لطیف و نورانی دیدار می‌کند و ذکر صفات وی عقل فعال را به یاد می‌آورد^(۱۴).

سهروردی در «رساله الابراج» پس از ذکر مراحل که سالک باید برای محقق شدن دیدار پیر روحانی طی کند، به توصیف مشخصات وی می‌پردازد:

«چون این منزل‌ها را طی کنی و از این مراحل بگذری به بلاد ثبات و تمکین می‌رسی. آنگاه اول چیزی که می‌بینی، پیری گرانقدر است که زیباتر و روشن‌تر از ماه شب چهارده می‌باشد. پیری که با آنکه در حیّز امکان است، مکانی او را در بر نمی‌گیرد. سریع الانقباض است، بی‌حرکتی و بطیء الانفعال است بی‌سکونی، بی‌دندان خندان دندان‌نمون است، و بی‌زبان گشاده‌زبان است و رساننده وحی و الهام به پیامبران و اولیای بزرگوار است. پس ملازم باش باش و خطاب او و برادران نه‌گانه‌اش را مغتنم شمار» (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۴۶۹-۴۷۰).

۱۴۲ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و ششم، بهار ۱۳۹۴
در غزلیات حافظ نیز پیر مغان چنین کارکردی دارد. صفاتی که حافظ برای این شخصیت برمی‌شمرد با عقل فعال در آثار یادشده مشابهاتی دارد که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت.

سال‌ها دل طلب جام‌جم از ما می‌کرد / آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد...
مشکل خویش بر پیر مغان بردم دوش / کو به تأیید نظر حل معما می‌کرد
دیدمش خرم و خوشدل قدح باده به دست / وندر آن آینه صدگونه تماشا می‌کرد
گفتم این جام جهان‌بین به تو کی داد حکیم / گفت آن روز که این گنبد مینا می‌کرد
(حافظ، ۱۳۶۲: ۲۸۸)

همان‌طور که مشاهده می‌شود، راوی غزل که به دنبال جام جهان‌بین است، مشکل خود را با پیر و مرشدی مطرح می‌کند. پیر، آینه‌ای دارد که در آن می‌نگرد و صد طور عجب می‌بیند. طالب این آینه که همان جام جم است، از پیر می‌پرسد که از چه زمانی به این آینه دست یافته است و پیر در پاسخ می‌گوید از روزی که حکیم (پروردگار) این گنبد مینا را می‌آفرید یعنی آغاز آفرینش. سهروردی نیز در داستان «عقل سرخ» در صحرا به پیری سرخ‌روی برمی‌خورد و این سرخی روی و موی، این گمان را در او به وجود می‌آورد که او جوان است؛ اما پیر به او متذکر می‌شود که خطا می‌کند. او اولین فرزند آفرینش است:

«در آن صحرا شخصی را دیدم که می‌آمد، فرمایش رفتن و سلام کردم به لطفی هر چه تمامتر جواب فرمود. چون در آن شخص نگریستم، محاسن و رنگ روی وی سرخ بود. پنداشتم که جوان است، گفتم ای جوان از کجا می‌آیی؟ گفت: ای فرزند این خطاب بختاست، من اولین فرزند آفرینش، تو مرا جوان همی‌خوانی؟» (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۲۲۸).

پیر مغان که در آغاز آفرینش آینه‌ای از خالق این گنبد مینا گرفته است، با پیر سرخ‌روی سهروردی که اولین فرزند آفرینش است، در این مشخصه که هر دو در آغاز آفرینش حاضر بوده‌اند مشابهت می‌یابند. حافظ در جای دیگر نیز به مشخصه ازل بودن پیر مغان اشاره کرده است.

تا ز میخانه و می نام و نشان خواهد بود / سر ما خاک ره پیر مغان خواهد بود

حلقه پیر مغان از ازلیم در گوش است بر همانیم که بودیم و همان خواهد بود (حافظ، ۱۳۶۲: ۴۱۸)

حکایت ملاقات سالک با راهنما در قالب پیر نورانی در دیگر رسائل سهروردی هم آمده است. در داستان‌های «روزی با جماعت صوفیان» (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۲۴۲ و ۲۵۰) و «فی حالت الطفولیه» (همان: ۲۵۲) نیز این راهنما، شیخ نامیده شده است. در داستان اخیر، راوی پس از ملاقات با شیخ از وی می‌خواهد که از علم، او را چیزی بیاموزد. شیخ لوحی پیش می‌آورد که چیزی بر آن نوشته بوده است:

«گفتم باید که از علم مرا چیزی درآموزی. لوحی پیش آورد و الفبایی بر آنجا نبشته بود، در من آموخت... چون به خدمت شیخ رسیدم، شیخ لوح را از دور برابر من بداشت، من بنگریستم، خبری دیدم بر لوح نبشته که حال من بگردید...» (همان: ۲۵۳).

همان‌طور که در غزل حافظ مشاهده می‌شود، میان آئینه‌ای که پیر مغان در آن صدگونه تماشا می‌کند - و در واقع این آئینه همان جام جمی است که حافظ به دنبال آن است - و لوح یادشده در داستان سهروردی ارتباطی وجود دارد. همان‌گونه که طالب جام جهان بین میل شناخت جهان دارد، در دو حکایت بالا نیز سهروردی با دیدار شیخ، سؤالاتی مبنی بر شناخت جهان از شیخ می‌پرسد. در رساله «آواز پر جبرائیل» نیز راوی با ده پیر خوب‌سیما ملاقات می‌کند که عقول ده‌گانه هستند. پیری که راوی با وی سخن می‌گوید، آخرین پیر که همان عقل فعال است می‌باشد (همان: ۲۱۰-۲۱۱).

ضمناً مرجع ضمیر «آن» در بیت سوم - «دیدمش خرم و خوشدل قدح باده به دست/ وندر آن آئینه صدگونه تماشا می‌کرد» - به قدح برمی‌گردد و آئینه در واقع همان جام باده است. حافظ در جای دیگر نیز از این نماد برای بیان محلی برای تجلی بهره برده است. این همه عکس می و نقش نگارین که نمود یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد (حافظ، ۱۳۶۲: ۲۳۱)

ما در پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم ای بی‌خبر ز لذت شرب مدام ما. (همان: ۳۸)

۱۴۴ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و ششم، بهار ۱۳۹۴
بر اساس حکمت نوری سهروردی که عالم را تجلی نور الانوار می‌داند، همه عالم در واقع به واسطه این نور است که هست شده و از عدم فاصله گرفته‌اند. «عکس رخ یار» و «فروغ رخ ساقی» هر دو اشاره به این حکمت دارند.

این پیر سرخ‌روی که سهروردی با او دیدار کرده است، در بیتی از حافظ با صفت گلرنگ مشاهده می‌شود:

پیر گلرنگ من اندر حق ازرق پوشان رخصت خبث نداد، ار نه حکایت‌ها بود
(حافظ، ۱۳۶۲: ۴۱۴)

از پیر گلرنگ، تفاسیر متعددی ارائه شده است؛ اما تنها تفسیر شایان توجه را نصرالله پورجوادی در مقاله‌ای با همین عنوان بیان کرده است. وی در این مقاله بر آن است که این پیر، پیر خانقاه و صومعه نیست، بلکه پدر آسمانی ما و رب‌النوع انسانی و وجودی روحانی است که سالک را در مسیر سلوک راهنمایی می‌کند (پورجوادی، ۱۳۹۲: ۱۴۴-۱۷۹). این راهبر درونی گاه به صورت پرنده‌ای راهنما دستگیر سالک می‌شود. «مثال خود، به صورت نمادین پرنده‌ای بالدار، هم در نزد سهروردی است. به شکل بال‌های جبرائیل، هم در نزد غزالی و عطار. به صورت سیمرغ، این مثال که حکم کلیت وجود سالک را دارد، بر نفسی که غمازی آینه را پیدا کرده است تابیده و نموده می‌شود. پس پرنده همزاد آسمانی وجود به غربت افتاده ماست، «شخصیتی» ماورایی است که راهبرمان می‌شود، ما را در پناه خود می‌گیرد و به ما الهام می‌دهد» (شایگان، ۱۳۸۷: ۲۷۶). در دیوان حافظ نیز صورت نمادین این راهبر درونی به صورت پرنده بارها دستگیر راوی می‌شود^(۱۵). در داستان غربت غربی نیز راوی داستان به هدایت هدهد راه به عالم علوی و چشمه آب زندگانی و صومعه پدر می‌برد (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۱۱۲).

تجربه شنیداری: آواهای دلنشین یا سهمناک در تجربه شنیداری

رودلف/تو در مواجهه با امر قدسی (= راز) به ساختاری دوسویه اشاره می‌کند. «این راز از یکسو ترسناک است، یعنی موضوعی مهیب و رعب‌آور است. از سوی دیگر چنان جذاب و دلرباست که هیچ چیز برتر از آن نیست. عنصر جذابیت با مهابت امر قدسی در

تضاد است. همان چیزی که ایجاد وحشت می‌کند، در عین حال به نحو بی‌نظیری افسون‌گر و دلرباست و می‌تواند در آدمی سرمستی جنون‌آسایی ایجاد کند» (وولف، ۱۳۹۳: ۷۲۲-۷۲۳). این تقابل در تجارب شنیداری و توصیفاتی که غالباً از آنها شده است محسوس است. *رما کریشنا* که به دنبال وصال با مادر آسمانی جهان بود، در تجربه‌ای که در آن مادر متبرک آشکار می‌شود، به صداهای هولناکی اشاره می‌کند که به او هجوم می‌آورند و در عین هولناکی او را در سعادت بی‌کران غرقه می‌سازند (همان: ۴۵۵).

تجارب عرفانی تنها به دریافت از طریق قوای دیداری خلاصه نمی‌شود؛ بلکه با استحاله حواس، هر کدام از آنها قادر به دریافت و تجربه اموری غیر متعارف خواهند بود. تجربه شنیداری امر قدسی، یکی از تجاربی است که از دیرباز در فرهنگ‌های مختلف مورد توجه بوده است. بارزترین نوع آن، شنیدن سخنان و آواهای دل‌انگیز است.

حافظ نیز در جای‌جای غزلیاتش به یار شیرین‌سخنی که به وی نکته می‌آموزد و

سخنان او را از شهد و شکر لبریز می‌کند اشاره کرده است:

آنکه در طرز غزل نکته به حافظ آموخت یار شیرین‌سخن نادره گفتار من است
(حافظ، ۱۳۶۲: ۱۲۰)

«کلام شیرین»، «عبارت شیرین دلفریب»^(۱۶) و «سخنان شکرین»^(۱۷)، همه

تداعی‌کننده عبارت سهروردی «و یسمعون منه الکلام العذب» (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۷۱) است. از آنجا که حافظ خود به سروش عالم غیب و ادراکات شهودی در غزلیات اشاره می‌کند، می‌توان یار شیرین‌سخن در ابیات بالا را نیز ناشی از تجربه‌ای حاصل از وصول به عوالم معنی دانست.

تا نگردی آشنا زین پرده رمزی نشنوی گوش نامحرم نباشد جای پیام سروش
(حافظ، ۱۳۶۲: ۵۷۸)

گویمت که به میخانه دوش مست و خراب سروش عالم غیبم چه مژده‌ها دادست
(همان: ۹۰)

همان‌طور که فیثاغورس برای افلاک قائل به نوایی اسرارآمیز می‌شود (شمیسا، ۱۳۸۷:

۱۱۳۷)، عطار هم بانگ موسیقار خلقت را سپاس می‌گوید^(۱۸) و مولانا در مثنوی به این

۱۴۶ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و ششم، بهار ۱۳۹۴
مسئله به نیکویی پرداخته است^(۱۹). حافظ نیز به این موسیقی برآمده از افلاک توجه داشته است:

در زوایای طربخانه جمشید فلک ارغنون ساز کند زهره به آهنگ سماع
(حافظ، ۱۳۶۲: ۵۹۲)

سهروردی توصیفی دقیق از نوای ملکوتی افلاک را در رساله غربت غربی ارائه کرده است:

«پس جرم‌های علوی را بدیدم، بدان‌ها پیوستم و نغمه‌ها و داستان‌های
آنها بشنودم و خواندن آن آهنگ‌ها بیاموختم و آواهای آنها چنان در گوشم
اثر می‌کرد که گویی آوای زنجیری است که بر سنگ خاره کشند. پس
نزدیک آمد از لذت آنچه بدو رسیده بودم، رگ‌ها و پی‌های من از هم فرو
گسلد و مفصل‌های من جدا گردد» (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۱۱۴).

در این عبارت سهروردی به نوایی اشاره می‌کند که در عین دلنشینی، سهمناک
است. گویی جمال و جلال الهی در این تجربه با هم آمیخته‌اند و صاحب تجربه لذت و
هراسی را توأمان تجربه می‌کند. حافظ در نخستین غزل دیوان این تجربه را به تصویر
کشیده است. عیش و لذتی که بانگ جرس‌گونه‌ای با آن آمیخته است:
مرا در منزل جانان چه امن عیش چون هر دم جرس فریاد می‌دارد که بریندید محمل‌ها
(حافظ، ۱۳۶۲: ۱۸)

همان‌طور که مشاهده شد، سهروردی نیز این امر را به گونه‌ای مشابه تجربه کرده
است. آوای زنجیری که بر سنگ خاره کشند، با فریاد جرس همانند است. بانگ و فریاد
جرس که عیش حافظ را در منزل جانان برهم می‌زند و او را دعوت به ادامه مسیر
می‌کند، شباهت بسیاری با کیفیت تجربه وحی در گفتمان نبوی دارد. «صلصله الجرس»
در واقع خود یادآور کیفیت وحی به پیامبر است. روایت شده که پیامبر^(ص) فرموده است
که وحی گاهی همانند بانگ جرس (= صللله الجرس) بر من فرود می‌آید که آن
دشوارترین وحی بر من است. در روایاتی دیگر نیز فرموده است که چون خداوند به وحی
تکلم کند، آسمانیان از صوت او آوایی چون آوای کشیدن زنجیر بر سنگ خاره
می‌شنوند» (پورنامداریان، ۱۳۸۴: ۳۹۸-۳۹۹).

تجربه بویایی

یکی از خصلت‌هایی که بو را از سایر اموری که با حواس دیگر درک می‌شوند جدا می‌کند، این است که بو را از فاصله‌های دور می‌توان دریافت. خاصیت ناپیدایی، دور بودن خاستگاه، سیال بودن، گنگ و تجزیه‌ناپذیر بودن بوی است که آن را خیال‌انگیز می‌کند. سهروردی یکی از تجارب مینوی را دریافت بوهای خوش دانسته است. یکی از تجاربی که بسیار محل توجه حافظ نیز بوده است، تجربه بویایی است که وی بیش از دیگر شاعران و عارفان بدان پرداخته است^(۲۰). وی در غزلیات، ۱۳۴ بار واژه بو و مترادفات آن را همچون عطر، طیب، نکهت، رایحه، شمامه، نفعه و یا از طریق مواد خوشبو چون عنبر و عبیر و گالیه و مشک و نافه و گل‌ها و بادها به کار برده است (اسلامی ندوشن، ۱۳۵۰: ۶).

بوی با باد، نسیم و صبا آورده می‌شود^(۲۱). باد به خاطر ناپیدایی و سیال بودن، جلوه‌ای قدسی دارد؛ تا به آنجا که ریشه کلمه روح را ریح (باد) دانسته‌اند. در قرآن ملائکه به همراه روح (جبرائیل) در شب قدر نزول می‌کنند و پیام‌آور مؤمنان هستند^(۲۲). وجهه نمادین واژه روح و پیوند آن با باد و جبرائیل - که میانجی‌ای برای وحی و الهام است - و شب قدر - که زمان مکاشفات روحانی است - زمینه را برای قدسی بودن بوی فراهم کرده است.

جبرائیل/ روح ← حامل وحی، الهام؛ باد/ ریح ← حامل بوی؛ بوی = وحی، الهام
برای حافظ نیز این نوع مکاشفه که بر مبنای بوی معشوق است، شباهنگام و سحرگاهان رخ می‌دهد:

از صبا پرس که ما را همه شب تا دم صبح بوی زلف تو همان مونس جان است که بود
(حافظ، ۱۳۶۲: ۴۳۰)

صبا وقت سحر بویی ز زلف یار می‌آورد دل شوریده ما را به نو در کار می‌آورد
(همان: ۳۰۰)

ایهام موجود در واژه بوی که از دیگر سوی معنای آرزو را در بردارد، سبب شده است که این واژه بستری مناسب برای بیان معنایی نمادین از جلوات قدسی باشد. چون طلب حقیقت و آرزوی وصال به معشوق در سالک بیدار شود، هر لحظه به دنبال نشانه‌ای است تا به سر منزل مقصود راه یابد^(۲۳).

حافظ هر بوی خوشی را که در طبیعت است المثنی و مثالی از بوی معشوق می‌داند:
گر غالیه خوشبو شد، در گیسوی او پیچید ور وسمه کمانکش گشت، در ابروی او پیوست
(حافظ، ۱۳۶۲: ۶۲)

حافظ در ترکیباتی همچون بوی خدا، بوی خوش وصل، بوی جان و بوی شوق، جلوهٔ
قدسی بوی را دو چندان می‌کند:

بخیل بوی خدا نشنود بیا حافظ پیاله گیر و کرم ورز و الضمان علی
(همان: ۸۶۰)

حافظ شب هجران شد بوی خوش وصل آمد شادیت مبارک باد ای عاشق شیدایی
(همان: ۹۸۴)

بوی جان از لب خندان قدح می‌شنوم بشنو ای خواجه اگر زانکه مشامی داری
(همان: ۸۹۴)

به طور کلی حافظ بو را همچون برق، تجربهٔ گذرا می‌داند که با وجود دلالت‌گری به
کوی معشوق، شوق و سوز و گداز را فزونی می‌بخشد و سالک در تمامی لحظات در
آرزوی آن به سر می‌برد:

به بوی نافه‌ای کاخر صبا زان طره بگشاید ز تاب زلف مشکینش چه خون افتاد در دل‌ها
(همان: ۱۸)

نتیجه‌گیری

امر قدسی در نفس الامر، بی‌صورت و بی‌تعین است؛ لکن ذهن صاحب تجربه، در
فرآیند تجربهٔ امر قدسی به آن صورت و تعین می‌بخشد. سهروردی در کتاب «حکمت
اشراق» مشخصاً به مواردی از این تجربه‌ها و انواع آنها اشاره می‌کند و در دیگر آثار خود
نیز گاه به آنها پرداخته است. دیوان حافظ نیز در بسیاری از موارد به تجربه‌هایی قدسی
اشاره دارد که تجربه‌های سهروردی را فرایاد می‌آورد. بنابر دلالت شواهد یادشده،
می‌توان مدعی شد که آثار سهروردی با عنایت به تقدم زمانی، در شکل‌دهی به ساختار
ذهن حافظ برای تعین بخشیدن به این تجارب به صورت مستقیم یا غیر مستقیم مؤثر
بوده است. گاه شباهت‌های این تجارب مربوط به مکان معنوی این رویدادهاست که
همان عالم مثال و هورقلیای مورد نظر سهروردی است و گاه در نوع تجربه است از لحاظ

دیداری و شنیداری و بویایی. در این راستا گفته شد که توصیف تجربه‌ها به صورت برق زودگذر یا خورشید نیمه‌شب، ملاقات با شاهد قدسی و پیر نورانی و موارد دیگر، در پاره‌ای آثار سهروردی و حافظ مشترک است.

پی‌نوشت

۱. یکی از مهم‌ترین اشارات قرآنی به مسئله رؤیت، روایت تقاضای موسی از خداوند در میقات است مبنی بر رؤیت وی: «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ». خدایا خود را به من بنما تا در تو بنگرم. «لن ترانی» (۱۴۳/۷) و پاسخ خداوند مبنی بر اینکه من را نخواهی دید. درخواست موسی برای رؤیت و اینکه معصوم، بری از خطاست و درخواست نابجا نمی‌کند، محل استناد افرادی قرار گرفت که باور به رؤیت داشتند و پاسخ منفی خداوند، دلیل گروه مقابل برای نفی رؤیت. آیاتی که باورمندان به رؤیت در آخرت به آن استناد می‌کردند، بسیار است (۲۲/۷۵-۲۳، ۱۵/۸۳ و ۱۷۲/۷). در مقابل آیاتی هستند که در آنها اشارتی به رؤیت در این دنیا رفته است. معروف‌ترین آنها آیاتی است که به واقعه معراج پیامبر^(ص) اشاره دارد (۱۷-۱۱/۵۳). از آنجا که واقعه معراج در زمان حیات پیامبر اکرم روی داده است، قائلین به رؤیت حق در دنیا غالباً به آن استناد می‌کنند. آیاتی دیگر نیز هستند که غیر مستقیم به رؤیت امر قدسی اشاره دارند (۷۵/۶ و ۲۲/۵۰).
۲. ابوهیریه نقل می‌کند که پیامبر^(ص) از یاران خویش پرسید که آیا در رؤیت ماه در شب بدر شک دارید و رؤیت خورشید؟ یاران پاسخ منفی دادند و پیامبر^(ص) گفت: پروردگار خویش را خواهید دید آنچنان که ماه را در شب بدر می‌بینید (فعالی، ۱۳۸۹: ۳۶).
۳. ر.ک: جامی، ۱۳۷۰: ۶۱۱-۶۱۲؛ هدایت، بی‌تا: ۲۸۶.
۴. «و أولُ الشروع فی الحکمه هو الانسلاخ عن الدنيا و اوسطه مشاهده الانوار الالهيه، و آخره لا نهاییه له» (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۹۵).
۵. گوید که اتفاق افتاد مرا آنگاه که به شهر خویش بودم، که بیرون شدم به نزهتگاهی از نزهتگاه‌هایی که گرد آن شهر اندر بود با یاران خویش. پس بدان میان که ما آنجا همی گردیدیم و طواف همی کردیم، پیری از دور پدید آمد زیبا و فرّه‌مند و سالخورده، و روزگار دراز برو برآمده، و وی را تازگی برنآن بود که هیچ استخوان وی سست نشده بود و هیچ اندامش تباه نبود و بر وی از پیری هیچ نشان نبود جز شکوه پیران (کربن، ۱۳۸۹: ۲۷۹).
۶. شب تار است و ره وادی ایمن در پیش آتش طور کجا موعده دیدار کجاست (حافظ، ۱۳۶۲: ۷۰)

مددی گر به چراغی نکند آتش طور چاره تیره شب وادی ایمن چه کنم
(حافظ، ۱۳۶۲: ۶۹۰)

۷. مرا در منزل جانان چه امن عیش چون هر دم جرس فریاد می‌دارد که بر بندید محمل‌ها
(حافظ، ۱۳۶۲: ۱۸)

صبا ز منزل جانان گذر دریغ مدار وزو به عاشق بیدل خبر دریغ مدار
(حافظ، ۱۳۶۲: ۵۰۰)

۸. برقی از منزل لیلی بدرخشید سحر وه که با خرمن مجنون دل‌افگار چه کرد
(حافظ، ۱۳۶۲: ۲۸۴)

در ره منزل لیلی که خطر هاست در آن شرط اول قدم آن است که مجنون باشی
(همان: ۹۱۴)

۹. انسان‌های کامل در اقسام آنچه از مغیبات دریابند.

۱۰. بیگانه شد، بیگانه شد، خورشید اندر چاه شد خورشید جان عاشقان در خلوت الله شد
روزی ست اندر شب نهران، ترکی میان هندوان شب ترکتازی‌ها بکن کآن ترک در خرگاه شد...
(مولوی، ۱۳۸۶: ۲۷۴)

۱۱. سواد زلف سیاه تو جاعل الظلمات بیاض روی چو ماه تو فالق الاصبح
(مولوی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۰۰۸)

زانجا که فیض جام سعادت فروغ تست بیرون شدی نمای ز ظلمات حیرتم
(همان: ۶۲۸)

۱۲. از جمله واقعه‌های بسیاری از عارفان ایرانی که بنیاد سلوک خود را بر عشق گذاشته‌اند و عشق را یگانه راه وصول به معشوق می‌دانند، تجلی یا ظهور حق در چهره زیبای معشوق یا شاهد آسمانی است. این دیدارها سبب افزایش عشق میان حق و عبد می‌گردد. با عشق رو به افزایش سالک، چهره این شاهد آسمانی نیز هر بار زیباتر از پیش بر سالک ظاهر می‌شود. چنین تجربه‌هایی که صورت و نمونه کهن آن حدیث رؤیت است که از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرموده است: «رأیت ربی فی أحسن صورته»، نیز در واقع صورت دیگری از همین دیدار با خویش یا من آسمانی یا نفس در مرتبه مثال است که نمونه‌های بارزش را در تجربه‌های روحانی عرفا و به‌ویژه عین‌القضات، نجم‌الدین کبری (و: ۶۱۸) و روزبهان بقلی و دیگران می‌توان دید (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۳۰۳).

۱۳. در یکی از این رسائل چنین آمده است: «هنگامی که خواستم دانش راز و چگونگی

آفرینش را روشن سازم، به غاری زیرزمینی برخوردیم که آکنده از تاریکی و بادهای بود. از تاریکی، نمی توانستم چیزی ببینم؛ چراغ هم نمی توانستم روشن کنم، زیرا باد تند می وزید. اوه، بنگر! آنگاه در خوابم، چهره ای بر من آشکار شد که نهایت زیبایی را داشت. او به من گفت: «چراغی بردار و آن را زیر شیشه ای بنه تا از بادهای در پناه باشد. آنگاه [چراغ] ناساز با بادهای، تو را روشنایی خواهد داد. آنگاه به اتفاق زیرزمینی برو؛ میانه اش را بکن و از آن نگاره ای خداساخته را بیرون آور که بنا بر قوانین «هنر» ساخته شده است. همین که این نگاره را بیرون کشیدی، بادهای ایستاده و دیگر در اتاقک زیرزمینی نمی وزند. آنگاه چهار گوشه سرا را بکن؛ به دانش رازهای آفرینش، انگیزه های طبیعت و خاستگاه ها و چگونگی چیزها روشنی خواهی بخشید». با شنیدن اینها گفتم: «بدین سان، تو که هستی؟» پاسخ داد: «من سرشت کامل تو هستم. اگر جویای دیدنم هستی، مرا به نامم بخوان» (کربن، ۱۳۸۷: ۳۸). سالک رهیافته، پس از آنکه رهنمون طباع تام را عملی می کند و چراغ را زیر شیشه می نهد، «شیخی را می بیند که هرمس است و کسی است که نقش خودش است و بر تختی نشسته و لوحی زمردین را به دست دارد که بر آن نوشته ای به زبان عربی کنده کاری شده... سرشت کامل، فاش می کند که راز - راز نور شب ایزدی دسترسی ناپذیر - درون خودش جای دارد» (همان: ۳۹).

- | | |
|---------------------------------------|-----------------------------------|
| ۱۴. روز آخر به راه باریکی | دیدم اندر میان تاریکی |
| پیرمردی لطیف و نورانی | همچو در کافری مسلمان |
| گفتم ای شمع این چنین شبها | وی مسیحای این چنین تبها |
| این چه فر و کمال و والایی است | وین چه لطف و جمال و زیبایی است... |
| بس گرانماییه و سبکباری | تو که ای گوهر از کجا داری |
| | (سنایی، ۱۳۱۶: ۱۵-۱۶) |
| ۱۵. مرحبا طایر فرخ پی فرخنده پیام | خیر مقدم چه خبر یار کجا راه کدام |
| | (حافظ، ۱۳۶۲: ۶۲۴) |
| من به سر منزل عنقا نه به خود بردم راه | قطع این مرحله با مرغ سلیمان کردم |
| | (همان: ۶۴۰) |
| مژده ای دل که دگر باد صبا باز آمد | هدهد خوش خبر از طرف سبا باز آمد. |
| | (همان: ۳۵۶) |

شکر آن را که تو در عشرتی ای مرغ چمن به اسیران قفس مزده گلزار بیار
(حافظ، ۱۳۶۲: ۵۰۴)

ای شاهد قدسی که کشد بند نقابت وی مرغ بهشتی که دهد دانه و آبت
هر ناله و فریاد که کردم نشنیدی پیداست نگارا که بلند است جنابت
(همان: ۴۸)

۱۶. زنهار از آن عبارت شیرین دلفریب گویی که پسته تو سخن در شکر گرفت
(حافظ، ۱۳۶۲: ۱۸۸)

۱۷. این همه شهد و شکر کز سخنم می‌ریزد اجر صبری است کز آن شاخ نباتم دادند
(حافظ، بی تا: ۱۸۳)

۱۸. کرد از جان مرد موسیقی شناس لحن موسیقی خلقت را سپاس
(عطار، ۱۳۸۵: ۲۵۹)

۱۹. نالۀ سرنا و تهدید دهل پس حکیمان گفته‌اند این لحن‌ها
بانگ گردش‌های چرخ است اینکه خلق مؤمنان گویند کآثار بهشت
ما همه اجزای آدم بوده‌ایم گر چه بر ما ریخت آب و گل شکی
چیزکی ماند به آن ناقوس کل از دوار چرخ بگرفتیم ما
می‌سرایندش به تنبور و به حلق نغز گردانید هر آواز زشت
در بهشت آن لحن‌ها بشنوده‌ایم یادمان آمد از آنها چیزکی
(مولوی، ۱۳۸۴، ج ۴: ۴۲-۴۳)

۲۰. مولوی در مثنوی در این‌باره چنین آورده است:

همچو صیادی سوی اشکار شد گام آهو دید و بر آثار شد
چند گاهش گام آهو در خور است بعد از آن خود ناف آهو رهبر است...
رفتن یک منزلی بر بوی ناف بهتر از صد منزل گام و طواف
(مولوی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۱۶)

۲۱. از صبا پرس که ما را همه شب تا دم صبح بوی زلف تو همان مونس جان است که بود
(حافظ، ۱۳۶۲: ۴۳۰)

_____ تحلیل تطبیقی تجربه دینی نزد سهروردی و حافظ / ۱۵۳

از رهگذر خاک سر کوی شما بود هر نافه که در دست نسیم سحر افتاد
(حافظ، ۱۳۶۲: ۲۲۸)

گر به زهتگه ارواح برد بوی تو باد عقل و جان گوهر هستی به نثار افشانند
(همان: ۳۹۲)

۲۲. تنزل الملائکه و الروح فیها باذن ربهم من کل امر (۴/۹۷).

۲۳. تا عاشقان به بوی نسیمش دهند جان بگشود نافه‌ای و در آرزو ببست
(حافظ، بی تا: ۳۰)

منابع

قرآن کریم

اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۵۰) «بوی در نزد حافظ»، مجله ادبیات و زبان‌ها، نگین، شماره ۷۲، صص ۶-۸، ۶۳-۶۶.

پراون، ادوارد (۱۳۵۷)، تاریخ ادبی ایران (از سعدی تا جامی)، ترجمه و حواشی علی‌اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر.

پترسون، مایکل (۱۳۷۶) عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۷) تجربه دینی، ترجمه حسین کیانی، تهران، آشیانه کتاب.

پورجواد، نصرالله (۱۳۸۰) «مونس العشاق سهروردی و تأثیر آن در ادبیات فارسی»، نشر دانش، سال هجدهم، شماره ۲، تابستان، صص ۵-۱۶.

----- (۱۳۹۲) اشراق و عرفان، ویرایش دوم، تهران، سخن.

پورنامداریان، تقی (۱۳۸۴) گمشده لب دریا، چاپ دوم، تهران، سخن.

----- (۱۳۸۶) رمز و داستان‌های رمزی، چاپ ششم، تهران، علمی و فرهنگی.

----- (۱۳۹۰) عقل سرخ، تهران، سخن.

حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۶۲) دیوان اشعار، تصحیح پرویز ناتل خانلری، چاپ دوم، تهران، خوارزمی.

----- (بی‌تا) دیوان اشعار، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، زوار.

جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۷۰) نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح محمود عابدی، تهران، اطلاعات.

دادبه، اصغر (۱۳۶۸) «نزهتگه ارواح»، نشریه کیهان فرهنگی، شماره ۶۲، اردیبهشت، صص ۲۸ - ۴۱. ریپکا، یان (۱۳۸۱) تاریخ ادبیات ایران (از دوره باستان تا قاجار)، ترجمه حسین شهابی، تهران، علمی و فرهنگی.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۵) از کوچه زندان، چاپ دوم، تهران، سخن
سنایی غزنوی (۱۳۱۶) سیر العباد الی المعاد، به اهتمام حسین کوهی کرمانی، با تصحیح و مقدمه سعید نفیسی، تهران، انتشارات مجله ادبی نسیم صبا.

سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۸۸) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سید حسین نصر، جلد ۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

----- (۱۳۸۸) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سید حسین نصر، جلد ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

----- (۱۳۸۸) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سید حسین نصر، جلد ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- شایگان، داریوش (۱۳۸۷) هانری کربن، ترجمه باقر پرهام، چاپ پنجم، تهران، فرزان روز.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۷) فرهنگ اشارات، ویراست دوم، تهران، میترا.
- عطار نیشابوری، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۵) منطق الطیر، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ سوم، تهران، سخن.
- فعالی، محمدتقی (۱۳۸۹) تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، چاپ چهارم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۹) وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایسار اکهارت، چاپ چهارم، تهران، هرمس.
- کربن، هانری (۱۳۸۴ الف) مقالات هانری کربن، گردآوری و تدوین محمدمین شاهجویی، تهران، حقیقت.
- (۱۳۸۴ ب) روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، ترجمه ع، روحبخشان، چاپ دوم، تهران، اساطیر.
- (۱۳۸۷) انسان نورانی در تصوف ایرانی، ترجمه فرامرز جواهری‌نیا، چاپ دوم، شیراز، آموزگار خرد.
- (۱۳۸۹) ابن سینا و تمثیل عرفانی، ترجمه انشاءالله رحمتی، چاپ دوم، تهران، سوفیا.
- لگنهاوزن، محمد و مصطفی ملکیان (۱۳۷۹) اقتراح؛ تجربه دینی در نظرخواهی از دانشوران، مجله نقد و نظر، شماره ۲۳ و ۲۴، تابستان و پاییز، صص ۴-۲۴.
- ملکی، محمد (۱۳۸۹) در امتداد وحی و عرفان، تهران، ادیان.
- مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد (۱۳۸۴) مثنوی، مقدمه، تصحیح و توضیح دکتر محمد استعلامی، چاپ هفتم، تهران، سخن.
- (۱۳۸۶) کلیات شمس، چاپ دوم، تهران، هرمس.
- نجم‌الدین کبری، احمدبن عمر (۱۳۸۸) فوائح الجمال و فواتح الجلال، تصحیح فریتس مایر، ترجمه و توضیح قاسم انصاری، تهران، طهوری.
- هیگ، جان (۱۳۸۲) بعد پنجم، کاوشی در قلمرو روحانی، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، قصیده‌سرا.
- وولف، دیوید ام (۱۳۹۳) روان‌شناسی دین، ترجمه دکتر محمد دهقانی، چاپ دوم، تهران، رشد.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۹۰) خاطرات، رؤیاها، اندیشه‌ها، ترجمه پروین فرامرزی، چاپ چهارم، مشهد، به نشر.