غربت عارفانه در شعر حافظ و ابن فارض

دکتر محمود حیدری*
دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یاسوج
داوود رمضانی پارسا
استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یاسوج

چکیده

این پژوهش با استفاده از روش تحلیلی- توصیفی به واکاوی بنمایه «غم غربت» به‌عنوان یکی از مهمترین بنمایه‌های عرفانی در شعر ابن فارض و حافظ دو نماینده بزرگ شعر عرفانی ادبیات فارسی و عربی پرداخته و کوشیده است تا پاسخ درخوری به چگونگی حضور این غم و واکنش این دو شاعر به موضوع بیابد. یافته‌های پژوهش حاکی است که در اندیشه عارفانه دو شاعر، جدایی روح از مصدر و قرار گرفتن در کالبد خاکی جسم و هبوط انسان از بهشت به این جهان، نمودهای غریبی او است. درمقابل واکنش عارف برای فرار از غربت روح در بدن، یاد مرگ و رسیدن به فناست و برای رهایی از غربت در این جهان و دوری از معشوق حقیقی به جلوه‌های آن عشق که در این جهان تجلی یافته است و از آن به عشق زمینی یا مجازی تعبیر می‌شود، روی آورده است. عشق زمینی در شعر دو شاعر ترجمانی از عشق الهی و انعکاسی از آن عهد روز نخست است که عارفان برای مجسم کردن آن عشق الهی و کاستن آلام حسرت دوری معشوق حقیقی به آن توسل جُسته‌اند. خواب و رؤیا و خلوت‌گزینی نیز دیگر ساختارهای دو شاعر به این غربت است.

کلیدواژه‌ها: غربت عارفانه، عشق زمینی، حافظ، ابن فارض، ادبیات عرفانی، ادبیات تطبیقی.

تاریخ دریافت مقاله:۱۳۹۶/۷/۱۹ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۱۲/۲۶

* نویسند مسئول: mahmoodhaidari@yahoo.com

[Downloaded from jcsfa.modares.ac.ir on 2024-10-12]

۱. مقدمه

بنابر آیات و مفاهیم قرآنی، انسان در مسکن مألوف در جوار محبوب ازلی و در «دیار حبیب» سکنی داشته است. وسوسه‌های شیطان موجب شد آدم مرتکب گناه نخستین، و از آن بهشت رانده شود و به «بلاد غریب» درآید. عارفان، این کاملان و جویندگان وصال، که چون ذره‌ای شوق بازگشت به آن خورشید عالمتاب را دارند در این دنیا احساس غریبی می‌کند به‌طوری که با اهل آن بیگانه و خواهان بازگشت به اصل خود هستند و به‌قول حافظ:

«من از دیار حبیبم نه از بلاد غریب　　مهیمنا به رفیقان خود رسان بازم»

(حافظ، ۱۳۸۰: ۲۶۸)

این غربت و بیگانه بودن یکی از مهمترین موضوعها و شاید زیربنای عرفان عاشقانه ایرانی و اسلامی است که دیگر موضوعات همه بر محور آن در گردش است. عاشق سوخته‌دل، این «مرغ خوش‌الحان» و این «مرغ زیرک» برای رهایی از این قفس و «سراچه ترکیب» به ساختارهایی روی می‌آورد تا خود را از این غم برهاند و به محبوب خویش بازگردد. او برای جدایی از این «غریبستان و پریشانی» و بازگشت از این غربت و کاستن از آلام آن درد، «که درمان هم از اوست» به عشق‌ورزی زمینی (مجازی)، خلوت و عزلت‌گزینی، مرگ‌اندیشی، رسیدن به فنا و... روی می‌آورد.

این احساس دلتنگی ناشی از غربت، حسرت و ناله دور افتادن از معشوق و اصل، یکی از بنمایه‌های اصلی شعر حافظ و ابن فارض است که هر دو نمایندگان برجسته عرفان عاشقانه در ادبیات فارسی و عربی هستند. «شعر ابن فارض تقدّم زمانی حدود صد و پنجاه ساله دارد که در بیشتر بلاد اسلامی در مجالس درس علما و حلقه‌های ذکر صوفیان بر سر زبانها بود و تا زمان حافظ نیز ادامه داشت» (زرین‌کوب، ۱۳۸۲: ۱۶۶) و چه بسا حافظ با شعر ابن فارض نیز آشنایی داشته است.

این پژوهش با توجه به اهمیت موضوع در اندیشه دینی و عرفانی ما و جایگاه والای دو شاعر به بررسی غربت عارفانه در شعر دو شاعر می‌پردازد تا جنبه مهم دیگری از شعر دو شاعر را نشان دهد که در پژوهشها کمتر بدان پرداخته شده است. روش پژوهش، **تحلیلی- توصیفی** است و با رویکردی تطبیقی بر اساس مکتب امریکایی ادبیات تطبیقی به بازنمایی و مقایسه غم غربت در شعر دو شاعر مورد بحث

[Downloaded from jcsfa.modares.ac.ir on 2024-10-12]

پرداخته شده است. این پژوهش تلاشی است برای پاسخگویی و پرداختن به چرایی دو پرسش:

- غم غربت عارفانه چگونه در شعر دو شاعر نمود یافته است؟
- ساختارهایی که دو شاعر برای رسیدن به آرامش و برتافتن این غم تا رسیدن به ساحل آرامش وصال با محبوب به‌کار برده‌اند، چیست؟

پیشینهٔ تحقیق

از آنجا که جایگاه حافظ و ابن فارض در ادبیات عرفانی فارسی و عربی بس ممتاز است، پژوهشگران را بر آن داشته است تا شعر این دو شاعر را از جنبه‌های مختلف بویژه با تأکید بر عوامل عرفانی آن بکاوند. محمدرضا نصر اصفهانی (۱۳۸۱) «کرشمه معشوقی در دیوان حافظ و ابن فارض» را نگاشته و در آن بر مفهوم زیبایی معشوق و حسن الهی از نگاه دو را شاعر تأکید کرده و آن را گسترش داده است. سعید زهره‌وند (۱۳۹۰) «عشق و مستی در شعر ابن فارض و حافظ» نوشته و معتقد است هر دو شاعر عشق و مستی را یگانه و بهترین شیوه سلوک عملی و بصیرت نظری دانسته‌اند و با شیوه ملامتی با مدعیان دروغین عشق، ساز مخالفت نواخته‌اند. زهره‌وند (۱۳۹۲) در مقاله‌ای دیگر به غربت‌اندیشی صوفیانه و بازتاب آن در ادبیات فارسی پرداخته و چهار وجه از غربت را برشمرده و ارتباط غربت عارفانه با برخی مسائل همچون سیر و سلوک، مرگ اندیشی، خلوت‌گزینی و دیگر مفاهیم عرفانی را کاویده است. مقاله «بررسی وجوه نوستالژی در شعر حافظ» نوشته نجمه نظری و مریم شاهدی (۱۳۹۵) به بررسی این مفهوم در سه بعد فردی، سیـاسی- اجتماعی و عرفانی پرداخته است. این دو نویسنده در بعد عرفانی، اندیشه‌هایی چون غم‌ستیزی و شادخواری، امیدواری به آینده، توکل به لطف خدا را با این مفهوم متناقض دانسته‌اند.

از دیگر مقالات تطبیقی بین دو شاعر می‌توان به این مقالات اشاره کرد: «بررسی تطبیقی ویژگی‌های عشق در شعر حافظ و ابن فارض» نوشته سیدفضل‌ا... میرقادری (۱۳۸۴)، «مضامین مشترک میان حافظ و ابن فارض» اثر محسن راثی (۱۳۸۹)، «بررسی تطبیقی باده عرفانی در شعر حافظ و ابن فارض» از محمد خاقانی اصفهانی و داود نجاتی (۱۳۹۲)، «بررسی تطبیقی مفهوم فنا در شعر حافظ و تائیه کبرای ابن فارض» از

[Downloaded from jcsfa.modares.ac.ir on 2024-10-12]

سیدحسین حسنی و آمنه باطانی (۱۳۹۰) و «ذکر الطاف الهی و مواهب رحمانی در اشعار ابن فارض مصری و حافظ شیرازی» اثر طاهره چال‌دره (۱۳۹۶).

بدیهی است که به این دو شاعر ممتاز، که در وادی عشق گام نهاده و سخن گفته‌اند، توجه بسیار و شعر آنها از جنبه‌های مختلف بررسی شده باشد؛ اما نقطه مشترک همه مقالات سخن از عشق و معشوق است. این مقاله شباهتهایی با مقالات یاد شده دارد؛ امّا کاری است متفاوت و نویسندگان آن کوشیده‌اند با پرداختن به مفهوم غربت عرفانی و ساختارهای رویارویی، این موضوع را از زاویه‌ای نو بکاوند.

۲. غربت و عرفان عاشقانه

ادبیات غنایی و در نگاهی جامعتر ادبیات عرفانی بهترین بستر ظهور مضمون غربت و بیان درد هجران و فراق می‌تواند باشد. پرواضح است که «عشق» به عنوان مهمترین عنصر شعر غنایی در آنجایی با مقوله غم غربت (نوستالژی) گره می‌خورد که با حسرت ناشی از فراق همراه باشد؛ خواه در بُعد زمینی و خواه در جنبه عرفانی آن.

از دیدگاه عرفانی و دربارهٔ نوستالژی باید گفت:

> از زمانی که نفس ناطقه ملکوتی و لطیفه روح انسانی به سیر و سفر استکمالی و پیمودن قوس نزول از عالم مفارقات به جهان ظلمانی خاک فرود می‌آید و به بدن انسان تعلق می‌گیرد به دلیل فرود آمدن در عالم سفلی و تعلق و آمیزش با مادیات و تأثیر قوای حیوانی، کم‌کم تیرگی و ظلمت بر وی چیره می‌شود و او را از عالم پاک روشن دور، و به همین سبب در درون خود عذاب و شکنجه مرغ محبوس را احساس می‌کند، می‌نالد و هوای بازگشت به وطن اصلی خود می‌نماید و چون به وسیله جهد و کوشش خود و دستگیری مردان خدا از آلایش‌های جسمانی پاک و صافی شد به مرجع اصلی یا همان عالم نورانی رجوع می‌کند (سلطانیان، ۱۳۹۱: ۸۹).

در ادبیات عرفانی- صوفیانه ما مضمون دوری از اصل و تلاش برای بازگشت به جایگاه متعالی خود دستمایه خلق آثار بدیعی شده است. عارفان از تمثیل‌های مختلفی برای این جدایی و غربت استفاده کرده‌اند. اگر بپذیریم کل مثنوی مولانا شرحی است بر ابیات آغازین (نی‌نامه) این اثر عرفانی، می‌توان این اثر را بزرگترین واکنش هنری به این واقعه روحانی قلمداد کرد.

[Downloaded from jcsfa.modares.ac.ir on 2024-10-12]

اصحاب تصوف معتقدند که در نظام آفرینش در هر چیزی کششی غریزی به‌سوی اصل خود وجود دارد و از آنجا که اصل انسان را روح و آفرینش آن را به عالمی دیگر متعلق می‌دانند، چنین نتیجه می‌گیرند که انسان به‌طور غریزی به بازگشت به عالم معهود خود میل دارد. رجایی بخارایی از قول قاسم غنی می‌گوید:

> روح صادر از خداست و قبل از خلقت دنیا در خدا بوده و پس از تعلق یافتن به بدن در حکم غریب دور از خانمان و موطنی درآمده که دائماً به فکر مقرّ اصلی و موطن حقیقی خود باشد. این موضوع در جمیع قصص عاشقانه شعرای صوفی از قبیل قصص لیلی و مجنون، یوسف و زلیخا، وامق و عذرا، شیرین و فرهاد، سلامان و ابسال و امثال آن بر حسب ذوق و هنر ادبی شاعر به اشکال گوناگون تعبیر شده و هزاران تعبیر از قبیل گل و بلبل و شمع و پروانه و غیره به‌کار رفته است (رجایی بخارایی، ۱۳۶۴: ۵۹۳).

رهاورد چنین اندیشه‌ای در شعر فارسی در دو جنبه قابل پیگیری است: یکی ظهوری قوی، آشکارا و رسا که از آن به عشق عرفانی و آسمانی تعبیر می‌شود و یکی ظهوری کمرنگ، نهان و قابل تفسیر که به اعتقاد نگارندگان در عشق زمینی دیده می‌شود.

موضوع غربت عارف در این دنیا از موضوعات مهم عرفانی است که تقریبا در تمامی کتابهایی که به موضوع نظری عرفان پرداخته‌اند به تفصیل مطرح شده است. هجویری از قول جنید بغدادی، غربت را یکی از ویژگیهای هشتگانه تصوف می‌داند و می‌گوید: «بنای تصوّف بر هشت خصلت است: سخاوت، رضا، صبر، اشارات، **غربت**، لبس تصوف، سیاحت و فقر» (هجویری، ۱۳۸۹: ۵۵). در رسائل عرفانی و در قالب داستانهای تمثیلی نیز به این دوری از وطن اشارتی نغز شده است که از آن جمله می‌توان به «الغربه الغربیه» و «رساله الطیر» سهروری اشاره کرد.

۳. نمودهای غربت عارفانه در شعر حافظ و ابن فارض

وجه اشتراک عارف با محبوب در پیوندی است که سرچشمه آن را باید در دمیدن خداوند از روح خویش به کالبد انسان دانست. در واقع تمام فغان عارفانه انسان در دنیای خاک، فغان ناشی از این فرقت و غربت است. این غربت و جدایی شاید در آغاز، که انسان در بهشت برین و در جوار محبوب می‌زیسته است برتافتنی بوده باشد؛ اما از زمانی که از

[Downloaded from jcsfa.modares.ac.ir on 2024-10-12]

بهشت رانده شد و به این جهان خاکی هبوط کرد و در قوس نزول قرار گرفت، بسیار طاقت‌فرسا گردید. این انسان اکنون با سر دادن ناله‌ها از این حسرتِ دوری پرده برمی‌دارد و در قوس صعود دوباره در جهت کمال نفس خویش به سیر و سلوک می‌پردازد تا دگربار به محبوب حقیقی بپیوندد. اکنون نمودهای این دو غربت در شعر دو شاعر بررسی می‌شود:

۱-۳ غربت روح در بدن

همان‌گونه که اشاره شد و بر اساس نصّ صریح قرآن خداوند آنجا که می‌فرماید: «ونفختُ فیهِ مِن رُوحِی» (قرآن، ۲۹/۱۵) و پس از آفرینش آدمی از روح خود در او دمید، اکنون این روح پروردگار، که همچون پرنده‌ای در قالب جسمانی گرفتار آمده، خواستار بازگشت به اصل خویش است. «صوفیه و گاه اهل حکمت معتقدند که روح به هنگام تعلق به بدن به سبب عدم سنخیت با عالم جسمانیت و نیز به دلیل نامأنوس بودن روح با قالب خاکی و محدودیت تنگ‌جای بدن، دچار غم غربت می‌گردد» (زهره‌وند، ۱۳۹۲: ۱۱۳). شاید به همین سبب است که حافظ هم صحبتی جسم و روح را هم صحبتی دو ناجنس می‌داند که برای روح بسیار دردآور است:

چاک خواهم زدن این دلق ریایی چه کنم　　روح را صحبت ناجنس عذابی است الیم
(حافظ، ۱۳۸۰: ۲۸۷)

از آن صریحتر فضای غالب یکی از غزلهای او با مطلع

حجاب چهره‌ب جان می‌شود غبار تنم　　خوشا دمی که از آن چهره پرده برفکنم
(همان: ۲۷)

بیانگر کشمکش درونی شاعر با خود است به دلیل مفارقتی که از اصل خود اتفاق افتاده است. در ابیات سوم و چهارم همین غزل به صراحت اسارت خود را در قالب تن را بیان می‌کند:

عیان نشد که چرا آمدم کجا رفتم[1]　　دریغ و درد که غافل ز کار خویشتنم
چگونه طوف کنم در فضای عالم قدس　　که در سراچه‌ی ترکیب تخته بند تنم
(همان: ۲۷۳)

[Downloaded from jcsfa.modares.ac.ir on 2024-10-12]

ابن فارض در تائیه کبری از میل و رغبت روح به سوی آسمان می‌گوید و علاقه جسم به عالم خاکی؛ گویی بین آن دو در گرایشهای دنیوی و سماوی کشمکشی است:

فینحو سماءَ النفحِ روحی و مظهری الـــ مسوّی بها یحنو لأترابِ تُربتی

روح من به‌سوی آسمان دم الهی میل دارد و صورت ظاهریم که جلوه‌گر اجمالی حقیقت من است به‌سوی همسانان خودش در عالم خاکیش تمایل دارد (ابن فارض، ۱۳۹۰: ۲۴۲).

شاعر در قصیده تائیه آنجا که از طبع بلند خود سخن می‌گوید به مأوای اصلی خود اشاره‌ای دارد و اینکه نباید به کمتر از آن قانع بود:

و لی نفسُ حُرٍّ لو بذلتَ لها علی تسلّیتِ ما فوقَ المُنی ما تسلّتِ

من نفس آزاده‌ای دارم که اگر هر آن‌چه برتر از آرزوهاست را بدو ببخشی تا از تو دست بردارد، هرگز آرام نخواهد گرفت (همان: ۱۴۷).

۲-۳ غربت انسان در این دنیا

این روح خدایی دگربار از جوار حق در بهشت نیز دورتر شد و به این دنیای ظلمانی و تاریک درآمد؛ هبوط از بهشت به عالم خاکی. در چند جای قرآن به‌عنوان مهمترین منبع اسلامی، که تصوّف و عرفان ما از آن سرچشمه می‌گیرد به‌صورت تقریباً مفصّل درباره هبوط انسان از بهشت که به‌دلیل وسوسه ابلیس واقع شد، صحبت‌هایی شده است (قرآن، ۲۸/۲- ۳۰). موضوع هبوط انسان از دو دیدگاه حائز اهمیّت است: نخست لطایف عرفانی بسیار شگرفی که در این ارتباط شکل گرفته است به‌صورتی که می‌توان آن را یکی از زمینه‌های ثابت مضمون‌سازی در ادبیات عرفانی این سرزمین قلمداد کرد و دو دیگر این اعتقاد بسیار عمیق و تأثیرگذار که انسان در این دنیا غریب است و باید تمام تلاشش در این راستا باشد که به مأوا و یا به قول حافظ «مسکن مألوف» خود بازگردد. حافظ در جایی خود را مورد خطاب قرار می‌دهد و به خویش یادآور می‌شود که :

حافظا خلد برین خانه موروث من است اندرین منزل ویرانه نشیمن چه کنم

(حافظ، ۱۳۸۰: ۲۷۵)

اگرچه این اندیشه قبل از منابع اسلامی در اندیشه‌های امثال افلاطون و طرح «جهان مُثُل» او نیز مطرح بوده و «بیش از همه عرفای اسلامی، فلوطین گفته است که پیش از

[Downloaded from jcsfa.modares.ac.ir on 2024-10-12]

اینکه اینجا بیاییم آنجا بودیم و به‌صورت اشخاصی غیر از اشخاص حالیه به‌صورت مجرّد» (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۲۸۴)، اندیشه هیچ کدام از صاحبنظرانی که در این حوزه مطرح شده است آن نظام فکری منطقی را ندارد که در اندیشه اسلامی مطرح است. این هبوط و دوری از جایگاه اصلی با اندیشه‌ای که بر طبق آن و بر اساس نصّ صریح قرآن انسان را «خلیفه‌الله» می‌داند، سازگاری تمام دارد. یکی از مسائل جهان‌بینی عرفانی در زمینه انسان، مسئله انسان قبل از دنیا است؛ این موضوعی است که دستمایه مضمون‌سازیهای بسیار در ادب عرفانی ما شده است به‌طوری که کمتر شاعر عارفی را می‌توان یافت که از این موضوع برای اوج دادن طیران مرغ خیال خود بهره نبرده باشد. در این عرصه مولوی و حافظ جایگاهی بس ویژه دارند؛ آنجا که حافظ شرح این فراق را بسیار سخت می پندارد:

طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق که در این دامگه حادثه چون افتادم
من ملک بودم و فردوس برین جایم بود آدم آورد در این دیر خراب‌آبادم
(حافظ، ۱۳۸۰: ۲۵۷)

منظور از «من» نوع بشر است و منظور از «آدم» هم ابوالبشر؛ همان کسی است که واسطه هبوط انسان از بهشت به این زمین خاکی شده است. ناراحتی شاعر از هبوط به زمین و اعتراض گونه‌ای به «آدم» که مسبب این اتفاق است به‌دلیل مشقات جسمی حاصل از حیات مادی نیست بلکه به سبب بروز مفارقتهای معنوی و روحانی‌ای است که از این هبوط حاصل شده است. به همین دلیل است که در میخانه – که در شعر حافظ محل مکاشفات روحانی است – سروش عالم غیب به او چنین نهیب می‌زند:

که ای بلند نظر شاهباز سدره نشین نشیمن تو نه این کنج محنت‌آباد است
(حافظ، ۱۳۸۰: ۱۰۹)

ابن فارض نیز به این جایگاه ربانی که به آن تعلق داشت آگاه است که می‌گوید:

و لا فلکٌ الاّ و مِن نورِ باطنی بِهِ مَلَکٌ یُهدی الهُدی بمَشیئَتی

هیچ فلکی وجود ندارد مگر اینکه فرشته‌ای نشأت‌گرفته از نور باطن من در آنجاست که با اراده من هدایت را (برای موجودات) به ارمغان می‌آورد (ابن‌فارض، ۱۳۹۰: ۲۵۲).

پس به همین سبب است که روح، بعد از رسیدن به مقام فنا و خروج از تعینات و تعلقات دنیایی، دیگر سرِ بازگشت به دنیا را نخواهد داشت و بدان کمتر رغبتی نشان نخواهد داد:

[Downloaded from jcsfa.modares.ac.ir on 2024-10-12]

فلــو لفَنــائی مــن فِنائــک ردّ لــی فـؤادیَ لـم یَرغَـب إلـی دارِ غُربَـةٍ

پس اگر با مرگ من در بارگاه تو قلبم به مـن بـاز مـی‌گـردد، دلـم هرگـز بـه درگـاه غریبه‌ای میل ندارد (همان: ۱۳۹).

ابن فارض ساکنان دیار مألوف را که از آنها جدا گشته است فرامی‌خواند که آیا می‌توانم دوباره به آن دیار بازگردم و در حقیقت آرزوی بازگشت خویش ر ابراز می‌کند:

یـا سـاکنَ البطحـاءِ هـل مـن عـودةٍ أحیــا بهــا یــا ســاکنی البطحــاءِ

ای ساکنان بطحاء آیا ممکن است بازگردید تا او بدین وسیله دوباره جان بگیرد؟ (همان: ۳۳۶- ۳۳۷)

ابن فارض خود را غریبی در این موطن می‌پندارد که کسی به او عطوفتی روا نمی‌دارد و از ساربان (مرشد طریقت) می‌خواهد که به‌سوی منزلگاه محبوب حرکت کند:

سـائقَ الأظعـانِ یَطـوی البیـدَ طَـی مُنعِمــاً عَــرِّج علَــی کُثبــانِ طَــی...

مُســبلاً للنــأیِ طَرفــاً جــادَ إن ضَـنَّ نَـوءُ الطـرفِ، إذ یَسـقُطُ خَـی...

بــینَ أهلِیــهِ غَریبــاً نازحــاً وعلَــی الأوطــانِ لــم یَعطِفــهُ لــی

ای ساربان بیابان‌پیما، لطف کن و راهت را به‌سوی تپه‌های شـنی قبیلـه طـی متمایـل نما... از زمانی که با سقوط ستارگان بارانی نمی‌بارد به‌خاطر دوری شما سیل اشک از چشمانش روانه می‌سازد... او در میان خویشاوندانش غریبی دور از وطن اسـت و بـه وطن میلی ندارد (همان: ۲۳-۲۷).

او می‌داند که هبوط او از بهشت برین او را می‌کشد و با مقایسه خود با آدم (ع) این غم فراق را برای خود تحمل‌شدنی می‌سازد:

یا جنهً فارقَتها الـنّفسُ مُکرهَــهً لولا التأسّی بدارِ الخُلدِ مُتّ أســی

ای بهشتی که روح من از روی ناخشنودی آن را ترک کرد! اگر پیروی و مشابهت من به آدم (ع) نبود تاکنون از شدت اندوه مرده بودم (همان: ۴۹۱).

در آن دامگه، شیطان که پیوسته در کمین بود آدم و حوا را وسوسه کرد و وسوسه کارگر افتاد و آدم و حوا از بهشت رانده، و به محنت دنیا دچار شدند و پس از آن هر دم غمی به مبارکباد ایشان آمد:

هشدار که گر وسوسه عقل کنـی گـوش آدم صفت از روضه رضـوان بـه در آیـی

[Downloaded from jcsfa.modares.ac.ir on 2024-10-12]

(حافظ، ۱۳۸۰: ۳۶۸)

بدین ترتیب روح پاک او، که سالها در جوار قرب‌الهی با ناز ونعمت پرورش یافته بود از نیستان اصل خویش دور ماند. ابن فارض به این ناز و نعمت اشاره می‌کند و افسوس می‌خورد که آن ناز ونعمت هیچ‌گاه به من باز نگشت و من جز تیره روزی نخواهم دید :

فلا عادَ لی ذاکَ النّعیـــمُ ولا أری　　مِنَ العیشِ إلا أن أعـیشَ بشَقــوتــی

(ابن فارض، ۱۳۹۰: ۱۰۶)

او در جای دیگر از اینکه بعد از عزت و بزرگواری در جایگاه های والا اکنون به قعر ذلت و خواری نقل مکان کرده است، می‌گوید:

وَمِن درجـاتِ الــعِزِّ أمسَیــتُ مُخلداً　　إلی درکـاتِ الـذُّلِ مِـن بَعـدِ نخـوَتی

(همان: ۱۶۳)

۴. چاره اندیشی‌های دو شاعر برای گریز از غم غربت

نکته‌ای که در اینجا وجود دارد پاسخ به این پرسش است: برای این انسانی که دارای یک جان علوی است که هوس چاه زنخدان معشوق الهی را دارد، داغ حاصل از دوری چگونه برتافتنی می‌شود.

۱-۴ عشق‌ورزی زمینی

غربت‌اندیشی نیروی محرک عارف در سیر و سلوک است و او را به سفر وامی دارد (زهره‌وند، ۱۳۹۲: ۱۲۴). چاره اندیشی شاعر برای رها شدن از این غم جانکاه به یادآوردن عشقی ازلی است که در عهد «الست» (قرآن ۱۷۲/۷) به انسان داده شد؛ عهدی که در تفاسیر عرفانی از آن به‌عنوان «عشق و معرفت الهی» یاد شده است: «اشارت است به بدایت احوال دوستان و بستن پیمان و عهد دوستی با ایشان روز اوّل در عهد ازل که حق بود حاضر و حقیقت حاصل» (میبدی، ۱۳۷۱ج۳: ۷۹۳)؛ در همین معنی است که حافظ می‌گوید:

سر زمستی برنگیرد تا به صبح روز حشر
هرکه چون من در ازل یک جرعه خورد از جام دوست

(حافظ، ۱۳۸۰: ۱۲۲)

[Downloaded from jcsfa.modares.ac.ir on 2024-10-12]

ابن فارض نیز دیگر موجودات را فاقد قدرت درک این عشق ازلی می‌داند و آنها را معذور می‌دارد:

فَـذَر لِـیَ مـا قبـلَ الظُهـورِ عرَفتُـه　　خُصوصاً و بی لم تَدرِ فی الذرِّ رُفقَتی

آنچه را پیش از ظهور آفرینش درک کردم و ویژه من است به خودم واگـذار، رفیقـان من در عالم ذر مرا نشناختند (ابن‌فارض، ۱۳۹۰: ۲۱۳).

روزبهان بقلی با زبانی دیگر از همین عهد عاشقی یاد می‌کند و می‌گوید:

وقتی خدای، سبحانه، لشکر ارواح عاشق را در دیوان مشـاهده حاضـر فرمـود، نفـس خود را به آنان به صفت خطاب شناساند؛ آنجـا کـه گفـت: الستُ بـربّکم؟ پـس بـر ربوبیّت او شهادت دادند و خدای ـ سبحانه ـ عهد عشق را با آنان پیمان بست و آنان را بر عهد گواه ساخت به اینکه بر خدای نگزینند. سپس از مکان غیب هجرت کردند و وارد اشباح شدند و در اکوان نظر کردند. در طلب مکوّن آنان برآمدند و نایسـتادند؛ جز به خدا در مقام بازگشت؛ پس به اصل خود واصل شدند با شوق و عشق بسیار و بیزاری از ماسوای او؛ زیرا ارواح از عالم ملکوت خلق شده بودنـد و جـز در معـادن قدس و گلستان قرار نمی‌گرفتند (بقلی‌شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۲۰).

اینکه حافظ می‌گوید:

مطلب طاعت و پیمان و صلاح از من مست
کـه بـه پیمانـه‌کشـی شـهره شـدم روز السـت
مـی بـده تـا دهمـت آگهـی از سـرّ قضـا
که به روی که شدم عاشق و از بوی که مسـت»

(حافظ، ۱۳۸۰ : ۱۰۲)

اشاره‌ای به همین پیمان است. علاوه بر آن عهد روز الست، امانتی که در آیه ۷۲ سوره احزاب بر انسان عرضه شده نیز «عشق الهی» است؛ در این معنی ابن فارض می‌گوید:

مُنِحـتُ وِلاهـا یـومَ قبـلَ أن　　بـدَت عنـدَ أخـذِ العهـدِ فـی أولیّتـی
وَ هِمتُ بها فی عالَم الأمرِ حیـثُ لا　　ظهورٌ و کانَـت نشـوَتی قبـلَ نشـأتی

محبت او در روز الست، که هنوز هیچ روزی آفریده نشده بود در زمان گرفتن عهد و پیمان (الستُ بربکم) به من داده شده بود و من در عالم امر شیفته او شدم؛ جایی که

[Downloaded from jcsfa.modares.ac.ir on 2024-10-12]

هیچ ظهوری نبود و سرمستی من پیش از پیدایشم بود (ابن‌فارض، ۱۳۹۰: ۱۷۲).

این موضوعی است که در اندیشه حافظ با اعتقاد او گره می‌خورد و پرداختن به آن را امری دینی می‌داند:

گر امانت به سلامت ببرم باکی نیست　　بی‌دلی سهل بود گر نبود بی دینی

(حافظ، ۱۳۸۰: ۳۶۰)

برای انسان دور افتاده از عالم اُنس و مودّت، عشق به انسان دیگر – انسانی که یادمانی است از آن عشق الهی – می‌تواند التیامی باشد از آن فراق بزرگ؛ انسانی که خلیفه آن معشوق ازلی است؛ از روح آن معشوق بر او دمیده شده و آن معشوق او را بر صورتی چون صورت خویش خلق کرده است و در صورت طی کردن مراحلی می‌تواند به اتحاد با او برسد و خودِ او شود. به همین دلیل است که می‌بینیم موضوع «عشق» با تمام متعلّقاتش از جمله انواع و دشواریهای آن، اصلی‌ترین موضوع دیوان شعری ابن فارض و حافظ است. پورنامداریان معتقد است که موضوع میثاق الست و ارتباط آن با امانت و عشق برجسته‌ترین پیش‌زمینه اندیشه حافظ درباره انسان و محنت و اندوه جاویدان ناشی از عشق ازلی میان انسان و خداست که در دیوان او حضوری آشکار و پنهان دارد (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۵۱). با توجّه به نشانه‌های فراوانی که در دیوان ابن فارض و حافظ مبنی بر گرایش شاعر به نوعی عشق زمینی یافت می‌شود، می‌توان نتیجه گرفت بنا بر اعتقاداتی مبنی بر اینکه مجاز راهی است به‌سوی حقیقت (المجاز قنطرة الحقیقة)، ضروری است که آن تجربه لاهوتی در این دنیای ناسوتی گرچه به‌صورت ضعیفتر بازتابی داشته باشد تا برای انسان به عنوان امری «شدنی» قابل ادامه باشد. در این فضای موجود این نتیجه به‌دست می‌آید که عشق به موجودی زمینی، که خلیفه خدا در زمین است، می‌تواند عشقی باشد در ادامه آن نوستالژی عرفانی حاصل از غربت در این عالم و به همین دلیل است که حافظ «خط مشکین» یار را با آن عشق الهی پیوند می‌دهد و می‌گوید:

عشق من با خط مشکین تو امروزی نیست

دیرگاهی است کزین جام هلالی مستم

(حافظ، ۱۸۳۰: ۲۵۵)

در اندیشه ابن فارض نیز عشق‌های زمینی تجلی و بازتابی است از آن عشق متعالی و آفریننده زیبایی؛ لذا تمام زیبایی‌های معشوق زمینی عاریتی است از جمال معشوق

[Downloaded from jcsfa.modares.ac.ir on 2024-10-12]

حقیقی و از این‌رو شاعر سرگشتگی مجنون و دیگر عاشقان را جلوه‌ای از همان عشق ازلی و حقیقی می‌پندارد و در حقیقت بین عشق زمینی و آسمانی پیوندی استوار برقرار می‌کند:

و کـلُّ ملـیحٍ حسـنُها مِـن جمالِهـا　　مُعارٌ لَـه بَـل کُـلُّ حُسـنِ مَلیحـةِ
بها قیسُ لبنی هامَ بَـل کُـلُّ عاشـقٍ　　کَمجنـونِ لیلَـی أو کثیّـرِ عِـزَّةِ

همه زیبارویان زیباییشان را از حسن محبوب به عاریت گرفته‌اند. به وسیله این عشـق است که مجنون و دیگر عاشقان همچون کثیر و... سرگشته شدند (ابـن‌فـارض، ۱۳۹۰: ۴۱).

می‌توان گفت همان‌طور که «پیمان میان خدا و ارواح آدمیان در آغاز آفرینش از دوستی و پیوند عاشقانه‌ای خبر می‌دهد که از ازل میان انسان و خدا برقرار می‌شود» (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۴۴)، عشق ورزیدن انسانها به یکدیگر نیز از همین مقوله نشأت می‌گیرد. حافظ عشق‌های زمینی را جریانی در ادامه همان پیمان مهر و وفا می‌داند و می‌گوید:

روز اوّل که سر زلف تـو دیـدم گفـتم　　که پریشانی این سلسـله را آخـر نیسـت
(حافظ، ۱۳۸۰: ۱۲۷)

ابن فارض نیز تمام عشق‌های زمینی را ماجرایی می‌داند در راستای آن عشق حقیقی. نتیجه آن، که این سلسله را انتهایی نیست:

و لَسنَ سِواها لا و لاکُـنَّ غیرَهـا　　وَ ما إن لها فی حُسنِها مِن شَـریکهِ

محبوبهای کنونی و محبوبهای گذشته همگی در حقیقت همان محبوب حقیقی هستند و او در حسن و جمال خویش شریکی ندارد (ابن‌فارض،۱۳۹۰: ۱۹۷)

و این عشق قدیمی و ازلی است:

حدیثی قدیمٌ فی هواها و ما لَـه　　کما عَلِمَت بعدُ و لیسَ لـه قبـلُ

عشق من به محبوب همان‌طور که می‌داند، هیچ قبل و بعدی ندارد و عشـقی قـدیم و ازلی است» (همان: ۱۳۶).

به همین سبب است که عارفان نیز در تبیین نکات عرفانی به مصداقهای عشق زمینی نیز تمثّل می‌جویند؛ زیرا بر این باورند که

زیبایی جسمانی، جلوه و عطیه‌ای از زیبایی علوی آسـمانی اسـت. ادعـای آنـان ایـن است که بشر مقسوم شده بود برای زندگی در بهشت؛ امّا به علّت گناه آغـازین از آن

[Downloaded from jcsfa.modares.ac.ir on 2024-10-12]

رانده شده، اکنون باید تمام همّتش مصروف به آن باشد که دوباره به موطن نخستین خود بازگردد. به نظر آنان تنها از طریق عشق میسّر است که بتواند مأوای گمشده‌ی خود را بازیابد (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۸۸: ۱۶– ۱۷).

می‌توان گفت آنجا هم که حافظ می‌گوید:

من آدم بهشتی‌ام اما در این سفر　　حالی اسیر عشق جوانان مه‌وشم

(حافظ،۱۳۸۰: ۲۷۰)

اشاره‌ای به همین موضوع است. به نظر ابن فارض نیز خدا در روز نخست و قبل از آغاز سفر آدم به زمین نیز خود را در قالب حوا به آدم عرضه کرد:

«ففی نشأهِ الأولی تراءَت لآدمٍ　　بمظهرِ حوّا قبلَ حُکمِ الأمومَهِ

محبوب در آفرینش نخستین نیز، خود را به‌صورت حوّا در برابر آدم نمایاند، پیش از اینکه حکم مادری برای حوا صادر شود» (ابن‌فارض، ۱۳۹۰: ۱۹۶).

می‌توان چنین استنباط کرد که خدا به حکم خدایی خود از آنجا که به این موضوع آگاه است که «عشق» در نزد انسان، حیاتی است در دوره هبوط انسان به زمین او را از موهبتی که یادآور عشق نخستین است بهره‌مند می‌سازد؛ این موهبت همان عشق زمینی است که در ظاهر معشوق زمینی جلوه‌گر شده است؛ حتی گاهی این معشوق زمینی غیر از زیبایی ظاهری، که تجسمی از صفت «جمال» معشوق ازلی است، دارای صفاتی روحانی است که در بیان نمی‌گنجد؛ صفاتی که حافظ از آن تعبیر «آن» را به‌کار می‌برد:

شاهد آن نیست که مویی و میانی دارد　　بنده طلعت آن باش که «آنی» دارد

(حافظ، ۱۳۸۰: ۱۵۶)

به قول دیگر اگرچه این دو عشق‌ورزی با هم تفاوت دارد، می‌توان اولی را مقدمه‌ای از دیگری دانست. در نتیجه می‌بینیم که «عشق حافظ به معشوق زمینی ازلی است و عشق‌ورزی او با «خط مشکین» معشوق امروزی نیست» (زرین‌کوب، ۱۳۸۲: ۱۸۲). حافظ حتّی در تعبیری لطیف بین خال سیاه معشوق و عامل فریب آدم و رانده شدنش از بهشت ارتباط برقرار می‌کند و برای آن توجیهی عاشقانه می‌آورد:

خال مشکین که بدان عارض گندم‌گون است

سرّ آن دانه که شد رهزن آدم با اوست

(حافظ، ۱۳۸۰: ۱۲۰)

[Downloaded from jcsfa.modares.ac.ir on 2024-10-12]

این معشوق، با خال مشکین خود رهزن آدمی است با جلوه‌های گوناگونی که همه از آن زیبایی مطلق نشأت می‌گیرد، ظاهر، و در عین عشوه‌گری تسکینی بر آن غربت عارفانه عاشق می‌شود: در تبیین این معنی است که ابن فارض می‌گوید:

و مـا بَرِحَـت تبـدو و تخفـی لعلّـهِ علی حَسَـبِ الأوقـاتِ فـی کـلّ حَقبَـهِ
و تظهُر للعُشّـاقِ فـی کـلّ مَظهَـرٍ مِنَ اللّـبسِ فـی أشـکالِ حُسـنٍ بدیعـهِ

محبوب همواره بنا به دلیلی در هر دوره‌ای از زمان بـه اقتضـای موقعیـت آشـکار یـا پنهان، و او در جلوه‌های گوناگون و در صورت‌هـای زیبـای جدیـد و جـذّابی بـرای عاشقان نمایان می‌شود۴ (ابن‌فارض، ۱۳۹۰: ۱۹۷).

برای برتافتن غربت روح در این دنیا، عارف به عشق‌ورزی و جلوه‌ای از معشوق در زمین می‌پیوندد و وقتی به معشوق پیوست و وصال حاصل شد، دیگر یادی از آن مسکن مألوف نمی‌کند:

در چین طـره تـو دل بـی‌حفـاظ مـن هرگز نگفت مسکن مألوف یاد باد

(حافظ، ۱۳۸۰: ۱۴۴)

ابن فارض در مقام رضا و در جوار محبوب، خانه را خانه خویش می‌پندارد و هرگز در آن احساس غربت نمی‌کند؛ چرا که محبوب در کنار اوست. آری تا وقتی عاشق با معشوق اتحاد و یگانگی داشته باشد این غم فراق از دیار آسان می‌گردد:

لم أدرِ ما غُربةُ الأوطانِ وهیَ مَعِی وَخاطِری أینَ کُنّا غَیرَ مُن زعَجِ

(وجود من) آن‌گاه که محبوب با من اسـت غربـت از وطـن را احسـاس نمـی‌کنـد و خاطر من در هر حالت ناراحت نمی‌شود (ابن فارض، ۱۳۹۰: ۴۱۵).

۲-۴ مرگ‌اندیشی و فنا

در جهان‌بینی اسلامی و به‌طور خاص در نگرش عارفانه، هرگز دیدی منفی نسبت به مرگ نیست؛ بلکه مولا علی(ع) به‌عنوان سرسلسله عارفان و به قولی صوفیان، همواره از شوق به مرگ یاد می‌کند. مرگ آستانه زندگی جاودانه جدیدی است و در نگاه عارفان نقطه پایانی سیر الی‌الله است (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۹: ۵۹۳). حافظ برای رسیدن به آن لحظه و رهایی از این محنت آباد، لحظه شماری می‌کند:

خرم آن روز کزین منزل ویـران بـروم راحت جان طلبم وز پـی جانـان بـروم
گرچه دانم که به جـایی نبـرد راه غریـب من بـه بـوی سـر آن زلـف پریشـان بـروم

(حافظ، ۱۳۸۰: ۲۸۲)

[Downloaded from jcsfa.modares.ac.ir on 2024-10-12]

موضوع وصال معشوق برای حافظ چنان اهمیتی دارد که حاضر است حتی اگر وعده و مژده آن به او داده شود از سر جان برخاسته، کون و مکان را فراموش کند و به‌سوی معشوق بشتابد:

مژده وصل تو کو کز سر جـان برخیـزم　　طایر قدسم و از دام جهان برخیـزم

(حافظ، ۱۳۸۰: ۲۶۹)

مرگ‌اندیشی عارفانه نتیجه اشتیاق به لقای معشوق، بصیرت و رسیدن به سرمنزل امن جانان و آگاهی از این حقیقت است که مرگ معنایی جز عبور از این دنیا ندارد (زهره‌وند، ۱۳۹۲: ۱۳۰). حافظ از معشوق هلاک خویش را طلب می‌کند؛ چرا که این هلاک، باعث رهایی از غم عشق ناشی از هجران است:

خونم بریز و از غم عشقم خـلاص کـن　　منّـت پـذیر غمـزه خنجـر گـذارمت

(حافظ، ۱۳۸۰: ۱۳۹)

مقوله دیگری که در کنار مرگ می‌توان از آن یاد کرد، «فنا» است. اگر چه فنا بیشتر در ارتباط با معشوق حقیقی قابل تعبیر است؛ اما چنانکه به آن اشاره شد، همان‌گونه که هنگام هبوط آدم بر عرصه خاک و ابتلا به غم فراق پرداختن به عشق زمینی می‌تواند تسکینی بر گرانی واقع باشد، فنای در این معشوق زمینی نیز می‌تواند در کنار خالص بودن این عشق، یادآور آن فنای بزرگ آرمانی باشد؛ به همین سبب است که حافظ می‌گوید:

آن کشیدم ز تو ای آتش هجران که چـو شـمع
جـز فنـای خـودم از دسـت تـو تـدبیر نبـود

(حافظ، ۱۳۸۰: ۲۰۰)

شاعر مصری عشق بدون رنج و سختی را قابل تصور نمی‌داند. او راز خوشبختی را در مرگ می داند و کسی که در راه عشق جان نبازد، عاشق نمی‌داند:

وَعِـش خالیـاً فَالحُـبُّ راحتُـهُ عَنـا　　وأوّلُـــهُ سُـــقمٌ وآخـــره قتـــلُ
ولکـن لَـدیَّ المـوتُ فیـه صَـبابةً　　حیاةٌ لمَن أهوی علَیَّ، بها الفضلُ...
فإن شئتَ أن تحیا سَعیدا، فمُـت بِـهِ　　شَـــهیدا وإلا فَـــالغرامُ لـــه أهـــلُ
فمَن لم یمُت فی حُبِّه لـم یَعِـش بـهِ　　ودونَ اجتناءِ النَّحلِ ما جَنَتِ النَّحلُ

[Downloaded from jcsfa.modares.ac.ir on 2024-10-12]

بدون عشق زندگی کن؛ زیرا آسایش عشق زحمت و مشقت است و ابتدای آن بیماری و نهایتش کشته شدن است؛ ولی جان دادن من در راه محبوب همان زندگانی است که محبوب آن را به من ارزانی داشته است... اگر می‌خواهی خوشبخت زندگی کن؛ پس در راه عشق به محبوب شهید شو و در غیر این‌صورت (بدان‌که) عشق افراد شایسته‌ای دارد... آن کس که در راه عشق او از جان نگذرد هرگز با کمک او به زندگانی (جاویدان) دست نمی‌یابد؛ همان‌گونه که در راه به‌دست آوردن عسل، نیش زنبور وجود دارد (ابن فارض، ۱۳۹۰: ۳۷۸- ۳۷۹).

در اصطلاح عرفا مرگ به معنی خلع جامه مادی و طرد قیود و علائق دنیوی و توجه به عالم معنا است؛ زیرا حجاب مؤمن از حق، نفس اوست و مرگ برداشتن آن حجاب است و برای عارفان هیچ تحفه‌ای بهتر از مرگ نیست که حجابها برداشته شود و به دوست برسند (سجادی، ۱۳۷۹: ۷۱۴).

از این‌روی ابن فارض نیز چون حافظ خواهان شتاب در مرگ خویش است؛ چرا که در این هلاکت، سعادت و خوشبختی وصال است:

«وتلافی إن کانَ فیه ائتلافی بکَ عَجِّل بِهِ جُعُلتُ فِداکا

گر مرگ موجب یکی شدنم با تو می‌شود پس جانم به فدایت، هر چه زودتر آن را برسان! (ابن فارض، ۱۳۹۰: ۴۳۷).

او البته مرگ را هم برای رسیدن به آرزو بهایی ناچیز می‌داند:

تُتیحُ المنایا إذ تُبیحُ لی المُنی و ذاکَ رخیصٌ مُنیَتی بمنیّتی

اگر او اجازه دهد که من به آرزویم برسم، بی تردید مرگ را برایم رقم خواهد زد؛ ولی مرگ در برابر رسیدن به آرزو، بهایی ناچیز است (همان: ۱۰۲).

۳-۴ عزلت‌گزینی و خلوت‌نشینی

خلوت صفت برگزیدگان است و عزلت از نشانه‌های پیوند با محبوب. خلوت نیز از آن مقولاتی است که بیشتر در فضای ارتباط با معبود ازلی قابل طرح است به طوری که عزالدین کاشانی می‌گوید: «خلوت بر مثال کوره‌ای ساخته‌اند تا نفس در وی به آتش ریاضت گداخته شود و از آلایش طبیعت صافی گردد و لطیف و رقیق شود؛ مانند آبگینه و از ورای او صورت غیب بنماند» (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۹: ۳۱۵). بنابراین خلوت به این مفهوم، معنای سلبی ندارد بلکه زمانی است برای آمادگی نفس برای عروج و رؤیت حق. حافظ این خلوت را به روضه خلد تشبیه می کند و حیات ازلی را در گروی چنین

[Downloaded from jcsfa.modares.ac.ir on 2024-10-12]

خلوتی می‌بیند:

روضهٔ خلد برین خلوت درویشان است　　مایه محتشمی خدمت درویشان است

(حافظ، ۱۳۸۰: ۱۱۵)

البته محل این خلوت‌گزینی یا به تعبیر حافظ «گوشه‌نشینی» برای او گاهی گوشه میخانه است که محل تجلی و ظهور مکاشفات است:

منم که گوشه میخانه خانقاه من است　　دعای پیر مغان ورد صبگاه من است

(همان: ۱۱۸)

ابن فارض پس از غربت از موطن اصلی خویش از انسانها گریزان است و در بیابان کنج خلوت می‌گزیند:

فلِی بعدَ أوطانی سُکونٌ إلی الفَلا　　وبالوَحشِ أنسِی إذ مِنَ الإنسِ وَحشَتِی

من که از انسانها وحشت داشتم پس از آوارگی از وطن در صحرا آرامش یافتم و با حیوانات وحشی انس گرفتم (ابن فارض، ۱۳۹۰: ۱۱۶).

او در جایی دیگر می‌گوید:

وبِنتُ عَنِ الأوطانِ هجرانَ قاطِعٍ　　مُواصلةَ الإخوان، واخترتُ عُزلَتی

مانند کسی که رشته پیوند دوستی را می‌گسلد از وطن خویش دور شدم و گوشه‌نشینی را اختیار کردم» (همان: ۲۰۲).

شاعر عرب در خیال خود گاهی با معشوق یکی می‌شود؛ این یکی شدنِ تجلی‌گونه در خلوت شاعر است که رخ می‌دهد:

وأشهدتُ غَیبی إذ بَدَت فوَجدتُنی　　هنالکَ إیَّاها بجَلوةِ خَلوَتِی

هنگامی که محبوب تجلی یافت من بر اسرار باطن خویش آگاه شدم و در جلوه خویش، خود را با محبوب یکی دیدم (همان: ۱۸۷).

منظور از جلای بعد از خلوت، انوار غیبی است که برای دل آشکار می‌شود؛ لذا خلوت شاعر تنها با حضور معشوق است:

ولقد خلوتُ معَ الحبیبِ وبَینَنا　　سرٌّ أدقُّ مِنَ النَّسیمِ اذا سَری

(آن‌گاه) که با محبوب خلوت کردم، رازی لطیف‌تر از نسیمی که می‌وزد در میان ما بود (همان: ۴۷۲).

۴-۴ خواب و رؤیا

صوفیان بویژه فرقه کبرویه برای خواب و رؤیا، اهمیت فراوان قائل بوده‌اند(قبادی و دیگران،

[Downloaded from jcsfa.modares.ac.ir on 2024-10-12]

۱۳۸۸: ۴). خواب عالمی است که عارف می‌تواند در آن به کشف و شهود نائل شود؛ چرا که در خواب جدایی حس از ظاهر صورت می‌گیرد (قربانی و محمودی، ۱۳۹۱: ۱۴۹). از این‌رو حافظ آرزو دارد که دیار محبوب خویش را در خواب ببیند؛ چرا که یقین دارد به نوعی می‌تواند در خواب به حقیقت آن را ببیند:

خوش بودی ار به خواب بدیدی دیار خویش تا یاد صحبتش سوی ما رهبر آمدی»

(حافظ، ۱۳۸۰: ۳۲۹)

و چنان غرق رویای شیرین وصال با معشوق در خواب است که هرگز نمی‌خواهد از این خواب نوشین سر بردارد:

چنان مکن از خواب بیدارم خدا را که دارم خلوتی خوش با خیالش

(همان، ۲۳۶)

ابن فارض نیز آرزوی گذر کردن معشوق بر او در عالم خواب دارد:

فَعَسی فی المنامِ یَعرِضُ لی الوَهـ ـمُ فَیُوحی سِراً أَلّی سُراکا

درخواست خواب به این دلیل است که شاید در خواب ، رؤیایی پنهانی به من الهام کند که تو بر من گذر می‌کنی» (ابن فارض، ۱۳۹۰: ۴۴۰- ۴۴۱).

پس در ایام فراق، که رویارویی ممکن نیست، عاشق دلسوخته به جای معشوق با رؤیای او همدم می شود و با این امید سر بر بالین می‌نهد:

ولو لم یزُرنی طیفها نحوَ مضجعی قضیتُ ولم أسطِع أراها بمُقلَتی

اگر خیال او در شب به دیدارم نیاید می‌میرم؛ زیرا من نمی‌توانم با چشمانم او را در بیداری ببینم (همان: ۱۰۴).

تا به خواب شیرین او را ببیند و با او انس گیرد:

صادیاً شوقاً لصَدّا طیفکُم جدَّ مُلتاحٍ إلی رویا ورَی

او تشنه رؤیای خیالتان است که همانند آب آن چاه مشهور گواراست. بسیار مشتاق است خیالتان را در خواب ببیند و عطش شوقش فرو نشیند و سیراب شود (همان: ۲۹).

۵. نتیجه‌گیری

غربت یکی از مهمترین بنمایه‌های شعر عرفانی است که در شعر حافظ و ابن فارض به دو شیوه بیشتر جلوه کرده است: یکی جدایی روح از نیستان وجود و گرفتار آمدن در

[Downloaded from jcsfa.modares.ac.ir on 2024-10-12]

کالبد خاکی و دیگری هبوط انسان از بهشت برین و فرود آمدن در این دنیای فانی. از آنجا که هدف آفرینش انسان وصال الهی و عشق‌ورزی است، هدف از هر دو غربت چیزی جز وصال و رسیدن به مقصود نیست. این عاشقان شیفته، که از موطن مألوف خود جدا افتاده‌اند تا به وصال نرسند لحظه‌ای آرام و قرار نمی‌گیرند؛ لذا یاد معشوق و عشق معهود و تجلی آن در معشوق زمینی، مرگ‌اندیشی و فنای در معشوق، پناه بردن به خواب و رؤیا برای دیدن خیال او، عزلت‌گزینی و خلوت‌نشینی با دوست که البته این خلوت، خلوت از غیر است، زمینه‌ساز تحمل غم هجران آنها می‌شود.

با توجه به جایگاه والای عشق در شعر دو شاعر باید افزود که این دو شاعر عارف همواره بر این تأکید دارند که این عشق قدیمی است و در پیمان روز «الست» که پیمان محبت و ولایت بوده در وجود انسان نهاده شده است و بر پایه همین اعتقاد و بر اساس پاسخ «قالوا بلی» انسان در حسرت بازگشت به آن عشق قدیم و فطری، عشق‌ورزی می‌کند و از عشق به‌عنوان موهبتی الهی برای برتابیدن این غربت عرفانی بهره می‌برد. شایان ذکر است که اشعار عاشقانه‌ای هم که در آنها جسمانی بودن عشق آشکارا دیده می‌شود نیز دستاورد غلیان هیجانات روحی ناشی از آن عشق الهی است و تمام جنبه‌های این عشق زمینی «یک فروغ از رخ ساقی است» که در آیینه جام افتاده است.

پی‌نوشت

۱. علامه قزوینی در پاورقی آورده‌اند «بعضی نسخ: کجا بودم» که در این صورت با فضای موضوع ما تناسب بیشتری دارد.

منابع

قرآن کریم

ابن فارض؛ **دیوان**؛ ترجمه و تحقیق سیدفضل‌الله میرقادری و اعظم‌السادات میرباقری؛ قم: انتشارات آیت اشراق، ۱۳۹۰.

اسلامی ندوشن، محمدعلی؛ **تأملی در حافظ**؛ تهران: انتشارات یزدان، ۱۳۸۸.

بقلی شیرازی، روزبهان؛ **عبهرالعاشقین**؛ به تصحیح محمد معین و هانری کربن؛ تهران: انتشارات منوچهری، ۱۳۶۶.

پورنامداریان، تقی؛ **گمشده لب دریا**؛ تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۸.

[Downloaded from jcsfa.modares.ac.ir on 2024-10-12]

حافظ؛ **دیوان**؛ تصحیحی غنی ـ قزوینی، به کوشش رضا کاکایی؛ تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۰.

رجایی بخارایی، احمدعلی؛ **فرهنگ اشعار حافظ**؛ تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۴.

زرین‌کوب، عبدالحسین؛ **از کوچه رندان**؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۲.

زهره‌وند، سعید؛ «غربت‌اندیشی صوفیانه و بازتاب آن در شعر فارسی»، **پژوهشهای ادب عرفانی (گوهر گویا)**؛ س هفتم، ش دوم (۱۳۹۲)، ص ۱۰۵– ۱۰۴.

سجادی، جعفر؛ فرهنگ **اصطلاحات و تعبیرات عرفانی**؛ چ پنجم، تهران: طهوری، ۱۳۷۹.

سلطانیان، سهیلا و یوسف فام، عالیه؛ «غربت روح در مثنوی مولوی»، **مطالعات نقد ادبی (پژوهش ادبی)**؛ ش ۲۷ (۱۳۹۱) ، ص ۸۸– ۱۱۹.

قبادی، حسینعلی و دیگران؛ «خواب و رؤیا در اندیشه مولوی»، **پژوهشهای ادب عرفانی (گوهر گویا)**؛ س سوم، ش ۴ (۱۳۸۸)، ص ۱–۲۰.

قربانی، خاور و شایسته محمودی؛ «خواب و رؤیا ابزاری برای بیان کشف و شهودات عرفانی»، **مجله عرفان اسلامی**؛ دوره ۹، ش ۳۴ (۱۳۹۱)، ص ۱۴۵– ۱۶۷.

کاشانی، عزالدین؛ **مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه**؛ تصحیح جلال‌الدین همایی؛ تهران: انتشارات زوار، ۱۳۸۹.

میبدی، ابوالفضل؛ **کشف‌الاسرار و عده‌الابرار**؛ ج ۳، به سعی و اهتمام علی‌اصغر حکمت؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱.

هجویری، ابوالحسن؛ **کشف‌المحجوب**؛ تصحیح محمود عابدی؛ تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۹.

[Downloaded from jcsfa.modares.ac.ir on 2024-10-12]