

« تجلی جمال و جلال در دیوان حافظ »

تجلی گه جمال و گه جلال است
رخ و زلف آن معانی را مثال است
صفات حق تعالی لطف و قهر است
رخ و زلف بتان را زان دو بهر است
(شیخ محمود شبستری، ۱۳۸۲: ۸۴)

بادی خدیو^۱ - رجب توحیدیان^۲

چکیده

تجلی ذات مطلق هستی و پرتو تابش آن یگانه خورشید عالم ذات، در کسوت اسما و صفات و اعیان ثابته، یا ظهور وحدت در کثرت، موضوعی است که همانند اندیشه وحدت وجودی، به تقلید از مکتب عرفانی ابن عربی در آثار نویسندگان و شاعران عارف مسلک مطرح گردیده است. تجلی ذاتی و اقسام آن در کسوت اسماء و صفات جمالی و جلالی، در برگ برگ صحیفه زرین و پرنقش و نگار ادب عرفانی خودنمایی کرده و در آینه دیوان رند سرمست از جام تجلی صفات، یعنی حافظ شیرازی در کسوت اندام‌های لطف آمیز و قهرآمیز معشوق، و در شکل و صورت ادبی (عارفانه-عاشقانه) و شخصیت‌های اساطیری، تاریخی، داستانی، مذهبی که هر کدام مظهر و نماد تجلی اسماء و صفات جمالی و جلالی معشوق ازلی هستند، متجلی گردیده است. نگارنده در این نوشتار به تفحص در این زمینه همراه با ذکر شواهدی از دیگر عرفا پرداخته است.

کلید واژها:

اشعار حافظ، ذات، تجلی، عرفان، اسماء و صفات، جمال و جلال و ...

۱- عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد همدان

۲- عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد سلماس و دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد همدان

« از دیگر باورهای بنیادین عرفانی که در شعر و غزل فارسی بازتاب گسترده‌ای دارد «تجلی» است. از اینکه تجلی با وحدت وجود پیوندی تنگاتنگ دارد و روی دیگر سکه وحدت شهود است، گویای این است که آنچه در جهان آفرینش نمودار است و به دید ما می‌آید، همه جلوه خدا و تجلی آفریدگار است و همین باور، یکی از تفاوت‌های بنیادین جهان بینی عرفانی با دیگر جهان بینی‌های علمی و فلسفی است. در جهان بینی‌های علمی و فلسفی، پیوند خدا و جهان بر پایه آفرینش، خلقت و علیت استوار است؛ یعنی خداوند، خالق، آفرینش‌گر و علت شمرده می‌شود و جهان و هستی‌هایی که آن را انباشته‌اند، مخلوق و معلول و آفریده، اما در جهان بینی عرفانی که پای بر فرق علت‌ها می‌گذارد، این پیوند بر پایه تجلی [و ظهور] بنیاد دارد، و جهان نه مخلوق و معلول خدا که جلوه جمال و کمال و پرتو اسماء و صفات او شمرده می‌شود. آنچه را دیگران آفرینش و خلقت می‌نامند، عارفان تجلی می‌گویند و آنچه را دیگران مخلوق و آفریده می‌شمرند، عارفان جلوه و پرتو می‌خوانند.» (راستگو ۱۳۸۳: ۸۷-۸۸). «از دید عارف عاشق پدیده‌های جهان با این همه رنگ و نقشهای گوناگون، همه یک فروغ رخ ساقی از لند که در جام جهان پرتوافکنده‌اند و هرکدام از آنها نمایه و نشانه‌ای از جمال و جلال و به زبان اصطلاح، همه مظهراسما و صفات اویند.» (همان: ۸۸).

حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد
این همه نقش در آینه اوهام افتاد
این همه عکس می و نقش نگارین که نمود
یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد
(حافظ، ۱۳۷۴: ۱۵۱)

تجلی در لغت و اصطلاح

«تجلی» از ریشه جَلَو = جلا و یجلو به معنی روشنی و آشکاری است و هم معنای انجلا است. «(طریقی، ۱۳۸۷: ۱۳۷). «تجلی در لغت به معنی جلوه‌گری و آشکار شدن است، و در اصطلاح صوفیه، عبارت از جلوه انوار حق بردل صوفی یا برکل عالم.» (رجائی بخارایی، ۱۳۶۴: ۱۱۷). «تجلی تاثیر انوار حق باشد بحکم اقبال بر دل مقلان که بدان شایسته آن شوند که به دل مرحق را ببینند.» (هجویری، ۱۳۸۰: ۵۰۴). «مراد از تجلی انکشاف شمس

حقیقت حق تعالی و تقدس از غیوم صفات بشری است به غیبت آن.» (کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۲۹). «تجلی در اصطلاح عرفا، آشکار شدن ذات مطلق حق و کمالات او پس از تعین یافتن به تعینات (ذاتی، اسمائی یا افعالی) برای خود او یا برای غیر اوست به نحوی که تباین، تجافی، حلول یا اتحاد لازم نیاید. تجلی روندی است که طی آن ذات حق-که در ذات خود مطلقاً ناشناختنی است-خود را در مقیدات و کثرات نمایان می‌سازد و بدین لحاظ نظریه تجلی، مکمل نظریه وحدت وجود و عهده دار توجیه کثرت مشهود پس از اعتقاد به وحدت محض وجود است.» (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۱۲۹).

تجلی در دیوان حافظ

حافظ به عنوان عارف و عاشق وحدت بین که مدام سرمست از جام تجلی صفات جمالی و جلالی معشوق ازلی بوده و تمامی جلوه‌های منعکس شده در جام آفرینش را یک فروغ رخ ساقی ازلی می‌داند، تجلی صفاتی را در دیوان خود از نوع جمالی و جلالی دانسته، معتقد است که هر جمالی جلالی و هر جلالی نیز جمالی در پی دارد و هر خوفی آبستن رجاء و هر رجائی در بر دارنده خوف است و توأمان به لطف و قهر معشوق ازلی ایمان دارد؛ زیرا که حافظ نیز همانند سایر عارفان و عاشقان وحدت اندیش، مرجع همه اسماء و صفات جمالی و جلالیه را، ذات مطلق و بی صفت حق دانسته و ذات و تجلی ذاتی را عامل اصلی و به وجود آورنده تجلیات دیگر می‌داند. به نمونه‌هایی از این نوع تجلی در دیوان وی اشاره می‌گردد:

آنکه ناوک بردل من زیر چشمی می زند قوت جان حافظش در خنده زیر لب است
(حافظ، ۱۳۷۴: ۱۱۲)

باکه این نکته توان گفت که آن سنگین دل کشت ما را و دم عیسی مریم با اوست
(همان: ۱۲۴)

یاد باد آنکه چو چشمت به عتابم می کشت معجز عیسویت در لب شکر خا بود
(همان: ۲۰۳)

حاشا که من از جور و جفای تو بنالم بیداد لطیفان همه لطفست و کرامت
(همان: ۱۴۰)

در هجر وصل باشد و در ظلمت است نور
(همان: ۲۵۳)

که نهانش نظری بامن دل سوخته بود
(همان: ۲۰۷)

حافظ شکایت از غم هجران چه می کنی

گرچه می گفت که زارت بگشتم می دیدم

شیخ محمود شبستری:

ز لعلش گشت پیداعین هستی
ز لعل اوست جانها جمله مستور
لب لعلش، شفای جان بیمار
لبش هر ساعتی لطفی نماید
به بوسه می کند بازش عمارت
به عشوه لعل او جان می فزاید
(شبستری، ۱۳۸۲: ۸۵)

لعل تو به هر عشوه احیای دگر دارد
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۳۶)

ز دیده راننده را، از دیده جویان
به دیگر چشم دل دادن که مگریز
نخواهم گوید و خواهد به صد جان
(نظامی، ۱۳۷۴: ۲۴۰)

ز چشمش خاست بیماری و مستی
ز چشم اوست دلها مست و مخمور
ز چشم او همه دلها جگر خوار
به چشمش گرچه عالم در نیاید
ز غمزه می دهد هستی به غارت
به غمزه چشم او دل می رباید

آن غمزه به هرتاری خون دگری ریزد

چه خوش نازیست ناز خوبرویان
به چشمی طیرگی کردن که برخیز
به صد جان ارزدان ساعت که جانان

حضرت مولانا نیز معتقد به تجلی جمالی و جلالی بوده و توأمان به لطف و قهر معشوق

ازلی که موجب پرورش روح اوست، عشق ورزیده، می گوید:

باطرب تر از سماع و بانگ چنگ
و انتقام تو ز جان محبوبتر
ماتم این، تا خود که سورت چون بود
وز لطافت کس نیابد غور تو

ای بدی که تو کنی درخشم و جنگ
ای جفای تو ز دولت خوبتر
نار تو این است، نورت چون بود
از حلاوتها که دارد جور تو

نالَم و ترسم که او باور کند وز کرم، آن جور را کمتر کند
عاشقم بر قهر و بر لطفش بجدّ بوالعجب من عاشق این هردو ضدّ
(مولانا، ۱۳۸۴/۱/۷۰-۱۵۶۵)

خود حق تعالی می فرماید: «وَلَكُم فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» (سوره بقره: آیه ۱۷۹). پیامبر (ص) می فرماید: « حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَحُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ » (بهشت به کارهای سخت و ناخوشایند پوشیده است و جهنم به تمایلات و شهوات) (فروزانفر، ۱۳۷۶: ۲۰۳). «انعکاس قهر و لطف (جلال و جمال) گاهی در بیانات ادیبان میان اندامهای معشوق تقسیم می گردد، به این معنا که عضوی را جلوه گاه مهر و لطف، و عضو دیگری را وسیله ابراز قهر مطرح می کنند. چنانچه معمولاً چشم معشوق را مظهر قهر و در مقابل آن، لب را جلوه گاه لطف و مهر می شمارند.» (یثربی، ۱۳۷۲: ۲۵۳-۲۵۲).

حافظ به عنوان شاعری جمال پرست و عاشق پیشه در مُلک غزل، با تلفیق میان دو شیوه شعری در قرن هشتم، یعنی شعر عارفانه مولوی و عاشقانه سعدی، توانسته است، عارفانه تر و عاشقانه تر از دیگران در آینه دیوان خود، جلوه های جمالی و جلالی حق را در شکل عارفانه-عاشقانه آن، در معرض نمایش بگذارد به گونه ای که در دیوان او عضوی از اندامهای معشوق مظهر و نماد تجلی جمالی معشوق ازلی و عضوی دیگر مظهر جلال است. این نوع تجلی قسمت اعظم دیوان حافظ را به خود اختصاص داده، دیوان او را آینه تمام نمای تجلی حق کرده است. به نمونه هایی از این نوع تجلی در دیوان حافظ، با ذکر اشعاری از دیگر شعرای عرفانی اشاره می گردد:

رخ یا روی

«رخ مظهر حسن خدایی و حسن و جمال الهی و عبارت از جمعیت کمالات اسماء و صفات است که لازمه ذات الهی است که تسخیر اشیاء متفرقه به این جمعیت کرده شده و مظهر این حسن و جمال، ذات با کمال آن حضرت است.» (لاهیجی ۱۳۸۱: ۵۸۵). رخ معشوق

«تجلی حال و حلال در دیوان حافظ»

موجب رسیدن به مراد است و در نظر حافظ به عنوان آینه‌ای است که نمایانگر لطف الهی است و باعث آراستگی جهان در نظر اوست :

رخ تو در نظر آمد مراد خواهم یافت چرا که حال نکو در قفای فال نکوست

(حافظ، ۱۳۷۴: ۱۲۴)

مرا به کار جهان هرگز التفات نبود رخ تو در نظر من چنین خوشش آراست

(همان: ۱۰۷)

روی تو مگر آینه لطف الهی است حقاً که چنین است و درین روی و ریا نیست

(همان: ۱۲۹)

رخ اینجا مظهر لطف خدایی است مراد از خط جناب کبریایی است

اگر روی و خطش بینی تویی شک بدانی کثرت از وحدت یکاییک

(شبستری، ۱۳۸۲: ۸۷)

لب

«روان بخشی و جانفزایی که به زبان شرع از آن به نفخ روح تعبیر کنند.» (سجادی، ۱۳۸۴: ۲۷۰). «واشاره به نفس رحمانی که افاضه وجود می‌کند بر اعیان.» (سجادی، ۱۳۵۰: ۴۰۱). «لب روح بخش معشوق [بر خلاف چشم جادویش] درد بُعد و دوری را، شفا و راحت شربت وصال می‌چشانند و از مرتبه مرض مزمن نیستی به صحت هستی می‌رسانند.» (لاهیجی، ۱۳۸۵: ۵۶۸). لب در دیوان حافظ از جلوه‌های جمالی است که به عنوان مفرحی موجب علاج ضعف دل سالک و قوت جان اوست و دم عیسی لطیفه‌ای و آب خضر کنایتی از آن است :

علاج ضعف دل ما به لب حوالت کن که این مفرح یاقوت در خزانه تست

(حافظ، ۱۳۷۴: ۱۱۳)

لب چو آب حیات تو هست قوت جان وجود خاکی ما را از اوست ذکر رواح

(همان: ۱۴۵)

انفاس عیسی از لب لعلت لطیفه‌ای آب خضر، ز نوش لبانت کنایتی

(همان: ۳۳۴)

خال و خط و زلف

«خال عبارت از نقطه وحدت حقیقی است در نظر عرفاء اشارت به نقطه وحدت است که مبداء و منتهای کثرت است.» (سجادی، ۱۳۵۰: ۱۸۳). «خال محبوب مرتبه اطلاق و غیبت است که آنجا علم و شعور و ادراک و نعت و صفت را راه نیست.» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۵۹۴-۵۹۳). «در باور سالکان خال همچون دیگر مظاهر نمودار وحدت است یعنی مبدا و انتهای کثرت به وحدت می انجامد. سیاهی خال با ظلمت و تاریکی شعور و درک سالک در مقام فنا فی الله مناسبت دارد و اینکه ما خال را مرکز رخ و اصل وحدت می دانیم این است که گستردگی و انبساط خال، دایره وجود را در صورت همه موجودات مصور نموده و در انسان که جامع جمیع صفات و اسما الهی است، آن حقیقت به صورت قلب او ظاهر شده است که قلب هم منبع حیات و کمال انسانی است...» (بیدآبادی، ۱۳۸۴: ۱۴۰-۱۳۹). در شعر حافظ و دیگر اشعار عرفانی از تجلیات جمالی است و به عنوان دانه ای است که عاشق و سالک راه را در دام زلف و خط معشوق که مظهر تجلی جلالی هستند گرفتار ساخته و گویای آن است که هر جمالی، جلالی در پی دارد:

به لطف خال و خط از عارفان ربودی دل لطیفه های عجب زیر دام و دانه تست
(حافظ، ۱۳۷۴: ۱۱۳)

زلف او دام است و خالش دانه آن دام و من بر امید دانه ای افتاده ام در دام دوست
(همان: ۱۲۶)

چاه زنخدان

«لطف محبوب است اما قهرآمیز که سالک را از چاه جاودانی به چاه ظلمانی می اندازد.» (سجادی، ۱۳۵۰: ۲۴۶). در شعر حافظ و شعرای عرفانی، مظهر تجلی جلالی است که یوسف دل را در خود گرفتار می سازد:

مبین به سیب زنخدان که چاه در راه است کجا همی روی ای دل بدین شتاب، کجا؟
(حافظ، ۱۳۷۴: ۹۸)

کشته چاه زنخدان توام کز هر طرف صد هزارش گردن جان زیر طوق غیب است
(همان: ۱۱۱)

در خم زلف تو آویخت دل از چاه زنج آه کز چاه برون آمد و در دام افتاد
(همان: ۱۵۱)

چشم یا نرگس

براساس عقیده شیخ محمود شبستری: «از آثار چشم شوخ آن معشوق پری پیکر است که دل‌های خلایق مست و مخمور و خرابند و اسیرپندار و خمار غم بعد و حرمانند و از لعل لب اوست که جانها و ارواح مجردة جمله مستور و در حجاب عزت متواری و از صفات نقص و خود نمایی مبراً و معراً پند. و از لوازم چشم عیار اوست که تمامت دلها جگرخوار یعنی گرفتار غم فراق و اندوه و اشتیاقند.» (لاهیجی، ۱۳۸۵: ۵۶۸-۵۶۷)

ز چشم او همه دلها جگر خوار لب لعلش شفای جان بیمار
(شبستری، ۱۳۸۲: ۱۱۳)

چشم، در شعر حافظ و اشعار عرفانی همراه با ابرو و غمزه از بهترین نمونه هایست که بیانگر تجلی جلالی حق است:

کس به دور نرگست طرفی نبست از عافیت به که فروشند مستوری به مستان شما
(حافظ، ۱۳۷۴: ۱۰۲)

ز چشم شوخ تو جان کی توان برد که دایم با کمان اندر کمین است
(همان: ۱۲۲)

از چشم شوخش ای دل ایمان خود نگه دار کان جادوی کماکش بر عزم غارت آمد
(همان: ۱۸۷)

زلف

«در اصطلاحات صوفیه زلف کنایت از ظلمت کفر است.» (سجادی، ۱۳۵۰: ۲۴۳).
«...وهر چیزی که آدمی را محجوب کند به نسبت حال او و او را از حق بازدارد و ظلمت تیرگی بر جان زور آورد و یا مایه حجاب گردد.» (کی منش، ۱۳۶۶: ۵۹۰). «مراد از زلف کثرات و تفرقه و پریشانی عالم شهادت است.» (لاهیجی ۱۳۸۱: ۵۸۸). «زلف در اندیشه عرفا نمودار کثرت است»

و درازی آن نشانه و فوربی پایان کثرات و تعینات است. تازمانی که رفع کثرت نشود حق نمودار نمی‌شود. همانطور که تا زمانی که زلف کنارنرود صورت محبوب در جلوه نمی‌آید. هریبچ و تابی که در زلف معشوق است پیچشی در راه عاشق ایجاد می‌کند. عاشقان و طالبان راه عشق از این دام پرچین و شکن دراضطرابند. شرط و لازمه رسیدن به توحید الهی و جمال کبریایی، کنار زدن زلف کثرت از لقای محبوب است؛ زیرا کثرت حجاب وحدت است. اگر این حجاب به کنارنرود، نشانه‌ای از ایمان وجود نخواهد داشت.» (بیدآبادی، ۱۳۸۴: ۱۳۸). زلف یکی دیگر از بهترین نمونه‌هایی است که تجلی جلالی حق را در دیوان حافظ نشان داده و به مانند دامی و کمندی است که عاشق را در خود گرفتار می‌سازد:

به دام زلف تو دل مبتلای خویشتن است بکش به غمزه که ایش سزای خویشتن است
(حافظ، ۱۳۷۴: ۱۲۰)

مشو حافظ ز کید زلفش ایمن که دل برد و کنون در بند دین است
(همان: ۱۲۳)

در زلف چون کمندش ای دل میبچ کانجا سرها بریده بینی بی جرم و بی جنایت
(همان: ۱۴۳)

در هر خم گیسویت دیوانه دلی در بند هر موی تو زنجیری در پای دگر دارد
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۱۳۶)

حافظ هر چند زلف معشوق را مظهر تجلی جلالی دانسته و دیگران را از آن بر حذر می‌دارد، به جمال نهفته در باطن جلال ایمان قلبی داشته و در نقش رند و قلندر وارسته و صوفی ملامتی، که در خلاف آمد عادت کام می‌جوید، جمعیت و آرامش خاطر را از زلف پریشان و درهم معشوق کسب می‌کند:

در خلاف آمد عادت بطلب کام که من کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم
(حافظ، ۱۳۷۴: ۲۶۴)

کار جمعی شد پریشان در هوای زلف او گرچه من جمعیت از زلف پریشان یافتم
(شاه نعمت الله ولی، ۱۳۸۵: ۱۶)

غمزه

«حالتی است که از بر هم زدن و گشادن چشم محبوبان در دلربایی و عشوه‌گری واقع می‌شود، برهم زدن چشم کنایه از عدم التفات و گشادن چشم اشاره به مردمی و دلنوازی و آثار این دو صفت است که موجب خوف و رجاء می‌شوند.» (لاهیجی ۱۳۸۱: ۵۶۹). غمزه یکی دیگر از اعضای معشوق است که با استعانت از چشم و ابرو، نقش تجلی جلالی حق را که مظهر قهر و خونریزی است در دیوان حافظ ایفا می‌کند:

تیری که زدی بر دلم از غمزه خطا رفت تا باز چه اندیشه کند رای صوابت
(حافظ، ۱۳۷۴: ۱۰۴)

جمالت معجز حسن است لیکن حدیث غمزه ات سحر مبین است
(همان: ۱۲۲)

چشمت به غمزه ما را خون خورد و می‌پسندی جاناروا نباشد خونریز را حمایت
(همان: ۱۴۳)

مژه

«در اصطلاح صوفیان حجاب سالک است در ولایت به کوتاهی در اعمال و در اصطلاح عشاق اشارت به سنان و نیزه و پیکان تیرکه از کرشمه و غمزه معشوق به هدف سینه عاشق می‌رسد.» (سجادی، ۱۳۵۰: ۴۳۰). مژه نمونه‌ای دیگر از تجلیات جلالی حق در دیوان حافظ است که موجب هلاکت و کشته شدن سالک و عاشق راه می‌گردد و مظهر صفت کشندگی و خونریزی است:

مژه سیاهت ار کرد به خون ما اشارت ز فریب او بیندیش و غلط مکن نگارا
(حافظ، ۱۳۷۴: ۹۹)

مژگان تو تا تیغ جهانگیر بر آورد بس کشته دل زنده که بر یکدگر افتاد
(همان: ۱۵۰)

دوش می‌گفت به مژگان درازت بکشم یارب از خاطرش اندیشه بیداد بیر
(همان: ۲۲۷)

در دیوان حافظ، عناصر طبیعت از جمله: باد صبا، عید و بهار، خزان، شب و ظلمات و دیگر کلمات، با داشتن بار معنایی کاملاً عرفانی، در مظهر و نماد تجلیات جمالی و جلالی حق در کسوت اسماء و صفات به کار رفته‌اند. به نمونه هایی از این نوع اشاره می‌گردد:

صبا :

«نفحات رحمانیه که از جهت مشرق روحانیت آید و داعیی که باعث برخیز باشد، صبا گویند.» (سجادی، ۱۳۵۰: ۲۹۶). صبا یا نسیم سحری در شعر حافظ از جلوه‌های جمالی است که از مشرق سعادت وزیده و در بردارنده پیام خوشی از طرف جانان است که موجب زدایش گرد غم و اندوه از لوح دل حافظ است و در نظر حافظ آنچنان جایگاهی پیدا کرده که حافظ آن را همانند انسانی مورد خطاب قرار می‌دهد :

صبا به لطف بگو آن غزال رعنا را که سر به کوه و بیابان تو داده ای ما را

(حافظ، ۱۳۷۴: ۹۸)

ای نسیم سحر آرامگه یار کجاست منزل آن مه عاشق کش عیار کجاست

(همان : ۱۰۶)

ای صبا نکهتی از خاک ره یار بیار ببر اندوه دل و مژده دلدار بیار

(همان : ۲۲۶)

بهار یا عید: «مقام علم را گویند که حجاب است و گاه مقام وجد و حال را گویند که مقابل آن است.» (سجادی، ۱۳۵۰: ۱۰۶). در شعر حافظ و اشعار عارفانه - عاشقانه قرن هشتم و نهم هجری از جلوه‌های جمالی بوده و در بردارنده وجد و حال و موجب گشایش و انبساط خاطر و مظهر لطف و مهربان است :

ساقیا آمدن عید مبارک بادت وان مواعید که کردی مرواد از یادت

(حافظ، ۱۳۷۴: ۱۰۵)

نوبهار است در آن کوش که خوشدل باشی که بسی گل بدمد باز و تو در گل باشی

(همان : ۳۴۶)

بهار و گل طرب انگیز گشت و توبه شکن به شادی رخ گل، بیخ غم ز دل بر کن

(همان : ۳۰۵)

رسید مژده که آمد بهار و سبزه دمید وظیفه گر برسد مصرفش گل است و نپید

(همان : ۲۲۱)

خزان : خزان در ادب عرفانی و در شعر حافظ نقطه مقابل بهار و شادابی است و عبارت

از حالتی که موجب گرفتگی روح و افسردگی دل شخص سالک شده و مظهر قهر و جلال است :

شکر ایزد که ز تاراج خزان رخنه نیافت بوستان سمن و سرو و گل و شمشادت

(همان: ۱۰۵)

مرغ زیرک نژند در چممش پرده سرای هر بهاری که به دنباله خزانی دارد

(همان : ۱۶۰)

می بیاور که ننازد به گل باغ جهان هر که غارت گری باد خزانی دانست

(همان : ۱۲۰)

شب: ازدیگر جلوه های جلالی که در دیوان حافظ موجب وحشت در دل سالک می

گردد و مظهر صفت ظلمت است :

شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین هایل کجا دانند حال ما سبکباران ساحلها

(همان: ۹۷)

در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود از گوشه ای برون آی، ای کوکب هدایت

(همان : ۱۴۳)

بر آی ای آفتاب صبح امیید که در دست شب هجران اسیرم

(همان : ۲۷۲)

ظلمات: از واژه هایی است در دیوان حافظ که نماد تجلی جلالی حق است و موجب

ترس و وحشت در وجود سالک می شود، در چنین حالتی است که حافظ استمداد از خضر راه را

که مظهر هدایت و تجلی جمالیست، به سالک راه پیشنهاد می کند :

گذار بر ظلمات است خضر راهی کو مباد کاتش محرومی، آب ما ببرد
(همان: ۱۶۲)

قطع این مرحله بی همرهی خضر مکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی
(همان : ۳۶۷)

پیام (پیغام) :

از جمله واژه‌های شادی آفرین دیوان حافظ و دیگرشاعران عارف است که نمودار صفت
جمالی حق است که صبا از ناحیه معشوق برای حافظ می آورد و مظهر صفت سرور و روح پروری
و حیات است:

همه شب در این امیدم که نسیم صبحگاهی به پیام آشنایان بنوازد آشنا را
(همان: ۱۰۰)

مرحبا ای پیک مشتاقان بده پیغام دوست تاکنم جان از سررغبت فدای نام دوست
(همان: ۱۲۵)

ازل:

«صوفیان معتقدند که ازل امتداد فیض است از مطلق معنی و ظهور ذات احدیت
در مجالی اسما بر وجهی که مسبوق بر ماده وحدت نباشد. در تصوف ازل چیزی است که
مسبوق به عدم نباشد.» (کی منش، ۱۳۶۶: ۱۱۸). ازل از جمله واژه‌هایی است که نقش تجلی
جمالی را در شعر حافظ بنحو احسن ایفا کرده و از برجسته‌ترین کلمات دیوان حافظ است که
نشان دهنده اعتقاد و امید عمیق حافظ به لطف و عنایت و جمال خداوند ازیلیست:

ناامیدم مکن از سابقه لطف ازل تو پس پرده چه دانی که که خوبست و که زشت
(حافظ، ۱۳۷۴: ۱۳۶)

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
(همان : ۱۷۶)

بود که لطف ازل رهنمون شود حافظ و گر نه تا به ابد شرمسار خود باشم
(همان: ۲۷۵)

تسبیح و زَنّار:

«تسبیح: سبحان الله گفتن و نیایش خداوند کردن.» (انوری، ۱۳۸۳: ۲۱۶). و در ادبیات عرفانی و شعر حافظ از تجلیات جمالی است که صفت انس و سرور را در پی داشته، مظهر ایمان واقعی است. «زَنّار: کمر بندی که مسیحیان سرزمینهای اسلامی بر کمر می بسته اند تا از مسلمانان تشخیص داده شوند.» (همان: ۲۱۶). زَنّار در عرفان و بالاخص شعر حافظ نمودی از تجلی جلالی است و گاهی گویای آن است که منظور از تجلی جلالی جز احسان و لطف چیز دیگری نیست و نیز مظهر کفر و نفاق است:

سراسربخشش جانان طریق لطف و احسان بود اگر تسبیح می فرموداگر زَنّار می آورد

(حافظ، ۱۳۷۴: ۱۷۳)

بر در میخانه عشق ای ملک تسبیح گوی

کاندر آنجا طینت آدم مخمّر می کنند

(همان: ۲۰۱)

حافظ این خرّقه که داری تو بینی فردا

که چه زَنّار ز زیرش به دغا بگشایند

(همان: ۲۰۲)

حافظ به عنوان عارف و عاشق وحدت بین، که هیچ تضادی مابین تجلیات جمالی و جلالی معشوق ازلی نمی بیند، معتقد است که همانند قلندر خوش وقت، می توان در حلقه زَنّار نیز به ذکر تسبیح ملک پرداخت:

وقت آن شیرین قلندر خوش که در اطوار سیر ذکر تسبیح ملک در حلقه زَنّار داشت

(همان: ۱۳۴)

عتاب و جنگ:

از واژه های دیگری است که در دیوان حافظ به کار رفته نقش تجلی جلالی را که توام باخشونت و خونریزی از جانب معشوق علیه سالک و عاشق راه است ایفا می کند؛ نقشی که از ناحیه اندامهای قهرآمیز معشوق دیده می شود و نقطه مقابل صلح و آشتی است:

عتاب یار پری چهره عاشقانه بکش که یک کر شمه تلافی صدجفا بکند
(حافظ، ۱۳۷۴: ۱۹۴)

شیوه چشمت فریب جنگ داشت ما غلط کردیم و صلح انگاشتیم
(همان: ۲۹۴)

قضا:

«در نزد حکما عبارت از علم حق است به آنچه می آید بر احسن نظام و عبارت از حکم الهی است و در اعیان موجودات بر آن نحو که هست از احوال جاریه از ازل تا ابد.» (کی منش، ۱۳۶۶: ۷۷۱). قضا در عرفان و اندیشه حافظ یکی از تجلیات جلالی حق است که اغلب نمایان گر عظمت و هیبت و شکوه خداوندی است:

آنچه سعی است من اندر طلبت بنمایم این قدر هست که تغییر قضا نتوان کرد
(حافظ، ۱۳۷۴: ۱۶۵)

دیدی آن قهقهه کبک خرامان حافظ که ز سر پنجه شاهین قضا غافل بود
(همان: ۲۰۵)

کفر:

«نزد صوفیان به معنی ایمان حقیقی است و کفر ظلمت نزدشان عالم تفرقه را گویند و در اصطلاح عبدالرزاق کاشی کفر از مقتضیات اسماء جلالی است.» (سجادی، ۱۳۶۶: ۳۹۳). مولانا در کتاب فیه مافیه گوید: «و حق را دو صفت است قهر و لطف، انبیاء مظهرند هر دو را، مؤمنان مظهر لطف حقند و کافران مظهر قهر حقند.» (مولانا، ۱۳۸۴: ۲۲۰). کفر در شعر حافظ همراه با زلف مظهر تجلی جلالی است که نمودار صفت ضلالت و گمراهی و نقطه مقابل ایمان حقیقی است:

کفر زلفش ره دین می زد و آن سنگین دل در پی اش مشعلی از چهره برافروخته بود
(حافظ، ۱۳۷۴: ۲۰۷)

ز کفر زلف تو هر حلقه ای و آشوبی ز سحر چشم تو هر گوشه ای و بیماری
(همان: ۳۳۸)

ساقی:

«ساقی در عرفان در دو معنی بکار می رود:

۱- کنایه از حق تعالی که عارفان را از جلّیات خود، مست باده محبت می کند. میبیدی گوید: «قومی را شراب مست کرد، و مرا دیدار ساقی؛ لاجرم ایشان در آن مستی فانی شدند و من درین مستی باقی».

۲- کنایه از انسان کامل است. «شوقی نوبر، ۱۳۸۴: ۱۵۸-۱۵۷». «ساقی در شعر حافظ [و شعرای هم عصر وی که شعرشان دوجنبه ای؛ یعنی عارفانه- عاشقانه است] چندچهره دارد:

۱- برابر بامغیبه باده فروش یاصنم باده فروش که خدمتکارخوبروی خرابات است.

۲- برابر با معشوق که درعین یاری به ساقیگری می پردازد یا از برکت ساقیگری به مقام یاری می رسد.

۳- ساقی به معنای عرفانی برابر با معشوق ازلیست. «خرمشاهی، ۱۳۷۵: ۱۶۰». «ساقی، شراب دار را گویند و آنکه شراب دهد و کنایت از فیاض مطلق است و به طریق استعارت بر مرشد کامل نیز اطلاق شده است.» (سجادی، ۱۳۵۰: ۲۵۲). ساقی از شخصیت های ادبی (عاشقانه- عارفانه) تمامی اشعار عرفانی بخصوص اشعار قرن هشتم است که با باده حیات بخش عشقش خضر دل را از ظلمات تن و دنیا بسوی نور هدایت و جاودانگی رهنمون می گردد. ساقی حافظ کسی است که همواره لطف و عنایتش شامل حال او شده و در شعر او بهترین شخصیت ادبی است که مظهر تجلی جمالی و حسن معشوق ازلی (خداوند) است که باعث از بین رفتن غم ایام شده و جمالش موجب گشادگی و انبساط خاطر بوده و مظهر صفت لطیفی و جمیلی است :

ساقیا برخیز و در ده جام را خاک بر سر کن غم ایام را
(حافظ، ۱۳۷۴: ۱۰۰)

ز دور باده به جان راحتی رسان ساقی که رنج خاطر از جور دورگردون است
(همان: ۱۲۲)

این همه عکس می و نقش نگارین که نمود یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد
(همان: ۱۵۱)

طیب:

طیب عشق یا معشوق یکی دیگر از واژه های ادبی به کار رفته در دیوان حافظ است که جلوه ای دیگر از تجلیات جمالی معشوق ازلی است که در مداوای امراض روحی و روانی عاشق و سالک راه نقش اساسی را ایفا کرده و مظهر صفت حیات است:

عاشق که شد که یار به حالش نظر نکرد ای خواجه درد نیست و گرنه طیب هست
(حافظ، ۱۳۷۴: ۱۲۶)

طیب عشق منم باده ده که این معجون فراغت آرد و اندیشه خطا ببرد
(همان: ۱۶۲)

طیب عشق مسیحا دمست و مشفق لیک چو درد در تو نبیند کرا دوا بکند
(همان: ۱۹۴)

پیر یا پیرمغان:

... «پیر مغان، پیر حافظ ابرمرد دیوان او، ریشه در تاریخ، دین و معتقدات ایران باستان دارد که در طول تاریخ به حیات خود ادامه داده تا اینکه در شعر حافظ جاودانه شده و شخصیت اسطوره ای یافته است.» (شوقی نوبر، ۱۳۸۴: ۲۱۲). پیر در اصطلاح صوفیان، به معنی پیشوا و رهبری است که سالک بی مدد آن به حق واصل نمی شود. (رجایی بخارایی، ۱۳۶۴: ۸۸-۸۷). «پیر می فروش حافظ کسی است که به حکمت آفرینش و اسرار کائنات آشناتر از هر کسی است رسم و راه بهترین زندگی را در «عشق و محبت» و «بی اعتنایی به نظر مردم» و «آسان گیری» و «رازپوشی» می داند و می گوید عشق بورز و به هر چیز حتی به دشمنان خود با نظر عطف و محبت بنگر؛ زیرا آنچه می بینی از دنیا است و دنیا از معشوق است و هر چه از معشوق باشد زیبا و دلپسند خواهد بود.» (مرتضوی، ۱۳۸۴: ۲۸۱-۲۸۰). پیر مغان یا پیر خرابات یا پیر طریقت با شخصیت اسطوره ای و عرفانی- ادبی خود، مظهر تجلی جمالی حق در دیوان حافظ و دیگر اشعار عرفانی است و حافظ فقط گشایش و سعادت را در آستان اومی بیند و لطف شیخ

وزاهد را در مقابل لطف او که دائمی است، بی‌اساس می‌داند و معتقد است که جام جهان بین پیرمغان آینه‌ای است که حسن معشوق ازلی در آن متجلی است و پیرمغان حافظ کسی است که با وجود لطف دائمی خود هر عملی - چه خوب و چه بد - در چشم کرشم که جز وحدت نمی‌بیند، زیباست :

از آستان پیرمغان، سر چرا کشیم دولت در آن سرا و گشایش در آن سر است
(حافظ، ۱۳۷۴: ۱۱۵)

بنده پیر خراباتم که لطفش دائم است ورنه لطف شیخ وزاهد گاه هست و گاه نیست
(همان: ۱۳۰)

پیرمیخانه سحر جام جهان بینم داد و اندر آن آینه از حسن تو کرد آگام
(همان: ۲۹۰)

نیکی پیرمغان بین که چو ما بد مستان هرچه کردیم به چشم کرشم زیبا بود
(همان: ۲۰۳)

خضر و آب حیات:

«آب حیات یا آب خضر یا آب حیوان در نظر عرفا کنایت از چشمه عشق و محبت است که هر که از آن بچشد هرگز معدوم و فانی نگردد و در نظر آنان کنایت از علم لدنی و معرفت حقیقی که ویژه انبیا و اولیاء است» (کی منش، ۱۳۶۶: ۱۲-۸). «شاعران با استادی و مهارتی ویژه گاهی خضر را سبزه کنار لب محبوب خود می‌دانند و آب دهان او را آب حیات می‌شمارند و گاهی پارا از آن فراتر گذاشته و لب معشوق را خضر می‌دانند و دهانش را چشمه حیوان می‌شناسند. خضر نزد عرفا و صوفیه [از جمله حافظ] از احترام بسیار برخوردار است و او را نمونه ولی و پیر طریقت می‌شمارند. در دیوان حافظ بارها به صفت دستگیری و ارشاد او اشاره شده است نزد عرفا موسی (ع) مظهر عقل است و حضرت خضر مظهر عشق است.» (مرادی، ۱۳۸۴: ۱۵۰ و ۱۴۴ و ۱۴۱). «خضر در اصطلاحات عارفان و صوفیان کنایه از حالت بسط [جمال] و الیاس کنایه از حالت قبض [جلال] است.» (دیوان شمس مغربی، ۱۳۸۱:

۲۶۱). خضر با آب حیات خود در ادبیات عرفانی و شعر حافظ، به عنوان شخصیتی مذهبی و عرفانی، از بهترین مضامینی است که مورد استفاده قرار گرفته است و حافظ معشوق را خضر، و لب او را به مانند آب حیاتی دانسته است، خضر و آب حیات در شعر حافظ نقش تجلی جمالی و حسنی حق را ایفا می کنند؛ خضر، مظهر صفت هدایت و دستگیری و آب حیات، مظهر صفت علم لدنی است:

لب چو آب حیات تو هست قوت جان وجود خاکی ما را ازوست ذکر روح
(حافظ، ۱۳۷۴: ۱۴۵)

لب تو خضر و دهان تو آب حیوان است قد تو سرو و میان موی و بربه هیئت عاج
(همان: ۱۴۵)

تو دستگیر شو ای خضر پی خجسته که من پیاده می روم و همرهان سوارانند
(همان: ۱۹۹)

دریا و کوه در ره و من خسته و ضعیف ای خضر پی خجسته مدد کن به همتم
(همان: ۲۶۱)

یوسف:

«مظهر عفت و نفس کشی و امانت داری و بردباری و جوانمردی است، و چون زیبایی ظاهر و باطن را توأمان دارا بوده، در قلمرو ادب عرفانی فارسی، از قتل رفیع جلال به شمار می آید.» (رزمجو، ۱۳۶۸: ۲۹۲). یوسف به عنوان شخصیتی مذهبی، پاکترین و مقدس ترین شخصیتی است که تجلی جمالی حق را در عرفان ایرانی و بویژه در شعر حافظ نشان داده است. یوسف در دیوان حافظ و شعر عرفانی، مظهر و نماد معشوق ازلی، و نیز مظهر روح و عشق پاک است و حافظ او را به عنوان گنجی می داند که قابل تعویض با هیچ چیزی از کالاهای ناقص این جهانی نیست:

من از آن حسن روزافزون که یوسف داشت دانستم

که عشق از پرده عصمت برون آرد زلیخا را

(حافظ، ۱۳۷۴: ۹۸)

یار مفروش به دنیا که بسی سود نکرد آنکه یوسف به زر ناسره بفروخته بود
(همان : ۲۰۷)

هر آنکه کنج قناعت به گنج دنیا داد فروخت یوسف مصری به کمترین ثمنی
(همان: ۳۶۱)

عیسی:

«مبشر آزادی و بهره‌ورزی انسان در سایه دین باوری است و در ادبیات عرفانی فارسی،
مظهر محبت و صفا و پارسایی بوده است که با دم معجزه آسای خویش مردگان را زنده می‌کند.»
(رزمجو، ۱۳۶۸: ۳۰۳). عیسی یا مسیح در ادبیات عرفانی و شعر حافظ، نمایانگر تجلی جمالی
حق و مظهر صفت جان بخشی و حیات است و حافظ پیر طریقت و معشوق رابه حضرت عیسی
مانند می‌کند که با دم مسیحایی و افسونگر خود مردگان وادی سیروس لوک را جان و روحی
دوباره عطا می‌کند :

با که این نکته توان گفت که آن سنگین دل کشت ما را و دم عیسی مریم با اوست
(حافظ، ۱۳۷۴: ۱۲۴)

بار غمی که خاطر ما خسته کرده بود عیسی دمی خدا بفرستاد و بر گرفت
(همان : ۱۳۹)

انفاس عیسی از لب لعلت لطیفه ای آب خضر، ز نوش لبانت کنایتی
(همان: ۳۳۴)

طیب راه نشین درد عشق شناسد برو به دست کن ای مرده دل مسیح دمی
(همان : ۳۵۶)

روح القدس یا روح امین:

«روح القدس: در مسیحیت یکی از اقانیم سه گانه است: اب، ابن، روح القدس (جبرئیل)؛
در اسلام نیز روح القدس جبرئیل دانسته شده، در ادبیات عرفانی نفس و القاء خداوندی

است.» (انوری، ۱۳۸۳: ۲۳۱). روح القدس، روح الامین یا جبرئیل در شعر حافظ و دیگر اشعار عرفانی مظهر تجلی حق به صورت جمال است که از ناحیه حق تعالی، فیوضات ربّانی را به آنانی که لیاقت و شایستگی پذیرش آن را دارند، عطا می‌کند و در عرفان و شعر حافظ مظهر صفت فیاضی است:

فیض روح القدس از باز مدد فرماید دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد
(حافظ، ۱۳۷۴: ۱۷۱)

با چنین گنج که شد خازن او روح امین به گدایی به در خانه شاه آمده‌ایم
(همان: ۲۹۳)

طایر قدسی:

«طایر قدس: پرنده عالم قدس، پرنده ملکوت، جبرئیل.» (انوری، ۱۳۸۳: ۲۷۵). طایر قدس یا قدسی، در شعر حافظ از تجلیات جمالی حق است و در شعر حافظ استعاره از معشوق است و باز مظهر و جلوه گاه صفت فیاضی و هدایت و حیات است و گاه کنایه از پیر راه آشناست:

همّتم بدرقه راه کن ای طایر قدس که دراز است ره مقصد و من نو سفرم
(حافظ، ۱۳۷۴: ۲۷۰)

اگر آن طایر قدسی ز درم باز آید عمر بگذشته به پیرانه سرم باز آید
(همان: ۲۱۹)

سروش یا هاتف:

سروش یا هاتف از جمله واژه های قدسی و غیبی دیوان حافظ است که مظهر تجلی جمالی است و شخصیتی است که برای حافظ نوید سعادت ابدی و لطف و عنایت و رحمت جاودانه خداوندی را داده حافظ را در برابر جور و جفای روزگار صبر و ثبات بخشیده، او را به عیش و عشرت دعوت می‌کند و مظهر صفات بشارت است:

ساقی بیا که هاتف غییم به مژده گفت	با درد صبر کن که دوا می فرستمت (همان: ۱۴۱)
به گوش هوش نبوش از من وبه عشرت کوش	که این سخن سحر از هاتفم به گوش آمد (همان: ۱۸۸)
هاتف آن روز به من مژده این دولت داد	که بدان جور وجفا صبر وثباتم دادند (همان: ۱۹۳)
هاتفی از گوشه میخانه دوش	گفت ببخشند گنه می بنوش
لطف الهی بکند کار خویش	مژده رحمت، برساند سروش (همان: ۲۴۴)

اهرمین یا دیو:

اهرمین یا شیطان در عرفان نماد نفس است که سالک حق رادر سلوک به سوی حق مانع می شود و شخصیت افسانه‌ای که در شعر حافظ نقطه مقابل هاتف و سروش و سلیمان بوده و نماد جلوه جلالی و مظهر صفت گمراهی است:	به حکم آنکه چو شد اهرمین سروش آمد (همان: ۱۸۸)
ز فکر تفرقه باز آی تا شوی مجموع	پیش آی و گوش دل به پیام سروش کن (همان: ۳۱۱)
در راه عشق و سوسه اهرمین بسی است	چو اسم اعظم باشد چه باک از اهرمین دارم (همان: ۱۹۹)
سزد کز خاتم لطفش زخم لاف سلیمانی	

قارون:

«مظهر دنیا پرستی و مال اندوزی است که غلبه رذائل آزمندی و بخل و حسد و ناسپاسی او را در زمره انسانهای گمراه فرو افتاده در حوضیض جای می دهد.» (رزمجو، ۱۳۶۸: ۳۱۷).

قارون از شخصیت‌های تاریخی دیوان حافظ می‌باشد و در دیوان حافظ نماینده تجلی جلالی و مظهر صفت قهاریت است :

گنج قارون که فرو می رود از قهر هنوز خوانده باشی که هم از غیرت درویشان است
(حافظ، ۱۳۷۴: ۱۲۰)

احوال گنج قارون کایام داد برباد در گوش دل فرو خوان تا زر نهان ندارد
(همان : ۱۶۱)

قلندر:

در دیوان حافظ و دیگر شعرای عرفانی همچون رند، چهره‌ای مثبت و عرفانی داشته و تجلیگاه جمال الهی است که در مراحل سیر و سلوک در حالی که زَنار بسته، رندانه خدا را نیایش می کند و وجود به ظاهر بی ارزش و ملامتی خود را با هنر عشق زینت می دهد :

وقت آن شیرین قلندر خوش که در اطوار سیر ذکر تسبیح ملک در حلقه زَنار داشت
(حافظ، ۱۳۷۴: ۱۳۴)

قلندران حقیقت به نیم جو نخرند قبا ی اطللس آن کس که از هنر عاریست
(همان : ۱۲۸)

سامری :

سامری در شعر حافظ همراه با حضرت موسی ذکر شده است و مظهر تجلی جلالی است و در نقطه مقابل آن حضرت موسی است که مظهر تجلی جمالی است. سامری در شعر حافظ مظهر صفت گمراهی و ضلالت و موسی نماد صفت هدایت است. سامری در شعر حافظ ، مظهر عقل جزئی و نفس و شیخ دروغین و موسی مظهر عقل کلی، عشق و عارف واقعی است :

بانگ گاوی چه صدا باز دهد عشوه مخر سامری کیست که دست از ید بیضا ببرد
(همان: ۱۶۲)

اینهمه شعبده ها عقل که می کرد اینجا سامری پیش عصا و ید بیضا می کرد
(همان : ۱۷۰)

نتیجه گیری

با تعمق در ادبیات غنی و پر رمز و راز عرفانی فارسی بخصوص دیوان غزلیات خواجه حافظ شیرازی که مبحث تجلی در آن به عنوان امهات معارف عرفانی، بازتاب گسترده‌ای یافته است، این نتیجه بر ما حاصل می‌شود که تجلی جلوه‌های جمالی در دیوان حافظ بیشتر از جلوه‌های جلالی بوده و علتش هم اینست که حافظ به عنوان یک شاعر عاشق و عارف وارسته همواره تجلیات جمالی حق را در پیش چشم خود داشته است و به لطف و عنایت معشوق ازلی بیشتر از قهر و عتاب اعتقاد راستین دارد. همین اعتقاد سبب شده است که دیوانش تجلیگاه جلوه های جمالی بوده و در میان اهل فن و ادب و عرفان به عنوان یک عارف و عاشق جمال پرست تلقی شود.

با تفحص در دیوان خواجه حافظ و دیگر اشعار عرفانی قبل و بعد از وی، می‌توان چنین برداشت کرد که هر اختلاف و تضادی که میان پدیده‌ها و جلوه‌های جمالی و جلالی مشاهده شود از ناحیه صورت و ظاهر بوده است و تمامی مظاهر این جهانی به مانند جامه‌هایی هستند که شراب وحدت و یکرنگی از آنها پرتو افکن است و در چشم وحدت بین عاشقانی همچون حافظ و عارفان دیگر، میان آنها هیچگونه اختلاف و دوگانگی نبوده؛ بلکه هر کدام مظهر اسمی و صفتی از اسماء و صفات ذات حق تعالی است که: «در مرتبه ای موسی و در مرتبه ای فرعون و در مرتبه ای سلطان و در مرتبه ای درویش است». (شاه نعمت الله ولی، ۱۳۸۵:

۱۹۴ و ۳۰۲)

منابع و مآخذ

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- انوری، حسن، (۱۳۸۳)، «صدای سخن عشق (گزیده غزلیات حافظ)». چ نهم. تهران: سخن.
- ۳- اسیری لاهیجی، شمس الدین محمد، (۱۳۵۷)، «دیوان اشعار و رسائل» باهتمام: برات زنجانی، مؤسسه مطالعات دانشگاه مک گیل شعبه تهران.
- ۴- بیدآبادی، سوری، (۱۳۸۴)، «تکامل در آثار صوفیه» چ اول. تهران: ترفند.
- ۵- حافظ، (۱۳۷۴)، «دیوان». تصحیح: قزوینی - غنی. به اهتمام: عبدالکریم جریزه دار. چ پنجم. تهران: اساطیر.
- ۶- خرمشاهی، بهاء الدین، (۱۳۷۵)، «حافظ نامه». ج اول. چ هفتم. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۷- راستگو، سید محمد، (۱۳۸۳)، «عرفان در غزل فارسی». چ اول. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۸- رجایی بخارائی، احمد علی، (۱۳۶۴)، «فرهنگ اشعار حافظ». چاپ دوم. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۹- رحیمیان، سعید، (۱۳۸۳)، «مبانی عرفان نظری». چ اول. تهران: سمت.
- ۱۰- رزمجو، حسین، (۱۳۶۸)، «انسان آرمانی و کامل در ادبیات حماسی و عرفانی فارسی». چ اول. تهران: امیرکبیر.
- ۱۱- سجّادی، سید جعفر (۱۳۵۰)، «فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی». بدون ش چاپ. تهران: طهوری.
- ۱۲- سجّادی، سیدضیاءالدین، (۱۳۸۴)، «مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف». چ یازدهم. تهران: سمت.
- ۱۳- شاه نعمت الله ولی، سید نورالدین، (۱۳۸۵)، «دیوان». به کوشش: بهمن خلیفه بناروانی. چ دوم. تهران: طلایه.
- ۱۴- شبسشتی، شیخ محمود، (۱۳۸۲)، «گلشن راز». به اهتمام: دکتر کاظم دزفولیان. چ اول. تهران: طلایه.

- ۱۵- شمس مغربی، (۱۳۸۱)، «دیوان»، تحقیق و بررسی: دکتر سید ابوطالب میرعابدینی. چ اول. تهران: امیرکبیر.
- ۱۶- شوقی‌نوبر، احمد، (۱۳۸۴)، «حافظ عاشقی‌رندوبی سامان (وضع روزگار، اندیشه و شعر حافظ)». چ اول. تبریز: شایسته.
- ۱۷- طریقی، عبدالحسین، (۱۳۸۷)، «تجلی در عرفان اسلامی»، فصلنامه عرفان زنجان، دانشگاه آزاد زنجان، سال چهارم، شماره شانزدهم.
- ۱۸- فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۷۶)، «احادیث و قصص مثنوی». ترجمه کامل و تنظیم مجدد: حسین داودی. چ اول. تهران: امیرکبیر.
- ۱۹- کی‌منش، عباس، (۱۳۶۶)، «پرتو عرفان (شرح اصطلاحات عرفانی کلیات شمس)» ۲جلدی. چ اول. تهران: سعدی.
- ۲۰- لاهیجی‌گیلانی، محمد، (۱۳۸۱)، «شرح گلشن راز (مفاتیح الاعجاز)». پیشگفتار: علیقلی محمودی بختیاری. چ دوم. تهران: علم.
- ۲۱- مرادی، قدرت‌الله، (۱۳۸۴)، «خضر و موسی (ع) در فرهنگ اسلامی». چ دوم. تهران: امیرکبیر.
- ۲۲- مرتضوی، منوچهر، (۱۳۸۴)، «مکتب حافظ (مقدمه بر حافظ‌شناسی)». چ چهارم، تبریز: ستوده.
- ۲۳- مولوی، (۱۳۸۴)، «فیه مافیه». با تصحیحات و حواشی: بدیع‌الزمان فروزانفر. چ دهم. تهران: امیرکبیر.
- ۲۴- _____، (۱۳۸۴)، «مثنوی معنوی». از نسخه نیکلسون. فرهنگ لغات و اعراب از: عزیزالله کاسب. چ پنجم. تهران: گلی.
- ۲۵- نظامی، (۱۳۷۴)، «کلیات خمسه». مقدمه و شرح حال: پرفسور شبلی نعمانی. حواشی و تعلیقات: محمود علمی. چ سوم. تهران: جاویدان.
- ۲۶- هجویری غزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان، (۱۳۸۰)، «کشف‌المحجوب» بتصحیح: و-ژوکوفسکی. با مقدمه: قاسم انصاری. چ هفتم. تهران: طهوری.
- ۲۷- یشربی، سید یحیی، (۱۳۷۲)، «عرفان نظری (تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف)». چ اول. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.