إطلالة على الاتجاه العرفاني لجبران وحافظ الشيرازى من خلال تجربتهما الأدبيّة (دراسة مقارنة)

المؤلف الأول: أستاذ مشارك: الدكتور امير مقدم متقى- قسم اللغة العربية و آدابها -كلية الآداب و العلوم الإنسانية - جامعة فردوسي مشهد- مشهد-إيران a.moghaddam@ferdowsi.um.ac.ir
المؤلف الثاني: أستاذ مساعد: الدكتور بلاسم محسني - قسم اللغة العربية و آدابها -كلية الآداب و العلوم الإنسانية- جامعة فردوسي مشهد- مشهد- إيران (الكاتب المسؤول) mohseni@ferdowsi.um.ac.ir
المؤلف الثالث: طالبة الماجستير: نفيسه دلقندى – فرع ترجمة اللغة العربية -كلية الآداب و العلوم الإنسانية- جامعة فردوسي مشهد- مشهد- إيران hosseini_201289@yahoo.com

ملخـــص:

يعدّ العرفان من المواضيع التى كانت ولاتزال، موضعاً للعناية والاهتمام من جانب الكثير من الشعراء والنقاد بشكل عام. و عليه، فإنّ لكلّ منهما موقفه الخاص من العرفان وتجلياته في نصّه الأدبي. نهدف، من خلال هذه الدراسة، إلى كشف الغطاء عن تجربيات حافظ الشيرازي وجبران المشتركة في الأضواء العرفانية، ممّا يسمح لنا، هذا الأمر، بالحكم نظرياً على نتاجهما الأدبى، من الناحية النظريّة. إن جبران وحافظ، باعتبارهما الشاعرين المفلقين فى الأدب الفارسي والعربي، فهما شاعران عارفان بامتياز، وقد أفرغا مادة العرفان لديهما على آثارهما بشكل أو بآخر، و قد تبلور في العشق، والوجد، والشوق، ووحدة الوجود، و السالك. ومن هذا المنطلق، فلقد عبرّا، مباشراً أو غير مباشر، عن وجود الله، والخطوات العرفانيّة، والمصطلحات، والرموز و الإشارات العرفانيّة، و قد اعتمدنا منهج الوصف و التحليل فى هذه الدراسة لمقاربة النص. ومن النتائج التى توصّلت إليها الدراسة هذه، هي أنّ المضامين المشتركة العرفانيّة في تجربة الشاعرين الشعرية، والّتي تتبلور فى العشق، ووحدة الوجود، والشوق، والوجد، وما إليها، إنما لها مميّزاتها الخاصّة، وفي نفس الوقت، يربطها أيضاً خيط فكري-جوهري يتمّ لنا عن علاقتهما الوطيدة وتوجيهاتهما المتداخلة.

المفردات المفتاحيّة: جبران خليل جبران، حافظ الشيرازي، المضامين العرفانيّة،التحليل

Abstract:

Le mysticisme considère un des sujets qui ont été jusqu'à maintenant, un lieu de soin et d'attention de nombreux poètes et critiques en général. Par conséquent, chacun a sa propre position de reconnaissance et ses manifestations dans son texte littéraire.

Dans cette étude, nous visions à découvrir les expériences de Hafiz et Gibran dans les lumières mystiques, ce qui nous permet de juger théoriquement sur leur production littéraire. D'une part, théorie Gibran et Hafez, comme des poètes déclassifiés dans la littérature perse et arabe, ce sont des poètes bien connus. Ils ont vidé le matériel de mysticisme d'une manière ou d'une autre, qui s'est cristallisé dans l'amour, le désir, le sentiment et l'unité d'existence. En ce sens, ils ont exprimé directement ou indirectement sur l'existence de Dieu, les étapes du mysticisme, les symboles et les signes mystiques. Nous avons adopté l'approche de la description et de l'analyse dans cette étude pour aborder le texte. Les résultats de cette étude sont que les significations communes mystiques dans l'expérience des deux poètes, ont des propres caractéristiques qui se cristallisent dans l'amour et l'unité de l'existence et du désir et en même temps ces significations sont liées par un fil de réflexion qui reflète leur relation solide.

Les mots clés: Gibran Khalil, Hafez Al-Shirazi, les contenus mystiques, l'analyse

مقدمة

من الناحية اللغويّة « عرف: العِرفَانُ: الْعَلَمِ؛ قَالَ ابْنُ سِيدَهْ: ويَنْفَصِلانِ بتَحْديد لَا يَليق بِهَذَا الْمَكَانِ، عَرَفَه يَعْرِفُه عِرْفَة وعِرْفَاناً وعِرِفَّاناً ومَعْرِفةً واعْتَرَفَه[1] وفي المعاجم المعاصرة فإن «العرفان: لغويّاً مأخوذ جذره من عرف أى المعرفة، والإدراك، وقدرة التمييز»[2]

ومن الناحية الاصطلاحية، «فهو منهج المعرفة لذوى أصحاب الفكرة، الذّين يعطون الأهمية والأولويّة للذوق والإشراق في البحث عن الحقيقة، قياساً إلى من يعطونها للعقل والحجّة أو الإستدلال-- . هذا المنهج يخصّ، إلى حدّ ما، أهل التّصوف -بين المسلمين- غيرهم من الأقوام. هناك تسميات مختلفة من حيث تفاوت رتبته وظروفه الزمانية والمكانية ايضاً ويعرّفونه بالميستى سيسم misticismأو التعرّف على أصحاب السّر»[3]. على الرّغم من أنّ جبران هو عارف وصوفى، إلاّ أنّه يشبه، أكثر، إنساناً زاهداً في الدنيا، إذ أنّه يسعى فى كثيرٍ من آثاره إلى الهروب من مظاهر الحياة الماديّة ولعلّ التّصوف يعتبره طريقاً للتخلص من الدّنيا هذه. لذلك نتوصّل إلى الحقيقة هذه أنّ حياته فى بيئته الغرب الصناعية قد أثّرت سلبيّاً على روحه الشرقي والناعم، حيث يشعر من لاوعيه بأنّه يتعلّق ببيئته أخرى. فيحاول، على الأقل، أن ينجو بروحه من هذا المستنقع، إلّا أنّ روحه تائهة فى خلاءٍ نتج عن جدليّة بين المعنوية الشرقية والغربية»[4] هذا يدلّنا على أنّ جبران فكرته وذاته ناتجة عن اتجاه شرقى– غربى، تمتاز بالتناقض من جهة، والتّأرجح والسيلان من جهة أخرى، هذا كلّه يدفعنا إلى القول بأنّه ليس شاعراً عربياً أو غربياً فحسب، بل هو شاعر عالمي إجتاح حدود الفكرة ليصل إلى معرفة الله التعالى، بعيداً عن كلّ الحواجز الاجتماعية والثقافية بشكل عام.«من المنطلقات الفكرية، من قبل الإسلام و إلى الآن نفسه، والتى أثارت قريحة المفكرين و النابهين الإيرانيين، هى مسئلة العرفان، و العناية بعالم الحقائق و محاولة الإنسان وصولاً إلى الحقيقة المطلقة، والتى كان منهلها الأدب الإيرانى، وقد سحرت أفكارنا العرفانية، فيمكن الإشارة إلى حافظ فى هذه المناسبة»[5]. من جهة أخرى «فلقد إختار حافظ سبيل الوصول إلى الحقيقة، كطريقه خاصة له. إيضاح ذلك أنّه إستمّد واستعان بروحه بحثاً عن سرّ الخلقة دون أن يكون قد خضع للتعلّم من لدن الآخرين، أو إستند إلى الآليّات المعهودة فى الحصول على الحقيقة»[6]

1-1-هدف البحث: يسعى هذا البحث إلى تناول آثار حافظ وجبران بالدراسة وبالتالى الحصول على الملامح العرفانية المشتركة بينهما، لنتبيّن الخطوات المشتركة بين الأدب العربى والفارسى لدى المخاطب. هذا من جهة، لكن من جهة أخرى، تهدف إلى كشف مايكون بين الشعرين من العلاقة الفكرية والأدبية وبالتّالي تحديدها تحديداً ينمّ عن اتجاههما في هذا المجال بشكل واضح.

1-2-خلفيّة البحث: لقد تطّرق الكثير من النقّاد والمحلّلين إلى آثار حافظ وجبران بحثاً عن رموز ودلالات مشتركة بينهما، وتمّ أيضاً إخراج مقالات عديدة ودراسات جمّة فى هذا المجال منها مثلاً "حافظ

نامه" (دفتر حافظ) لبهاء الدين خرمشاهي الذى إستطاع شرح الأبيات الصعبة فى ديوان حافظ والتعبير عن المفاهيم المفتاحية، مصحوبة بأمثلة تطبيقية، كما استخرج أيضاً المصطلحات العرفانية و الفقهية لأشعاره. وهناك أيضاً مؤلف تحت عنوان "فرهنگ اشعار حافظ"(ثقافة أشعار حافظ) لمحمّد على الرجائى البخارائى الذى قد حلّل محاور ديوان الشاعر العرفانية تفصيلاً، بأمثلة تطبيقية على ذلك. وفى مجال الدراسات الجبرانية يمكن الإشارة إلى كتاب "به باغ همسفران درباره جبران و سپهرى" للدكتور الحسين سيّدى (حيث حديقة المسافرين معاً عن جبران و سپهرى).أشار من خلاله إلى مؤثرات أدبه، رموز و مصطلحاته الشعرية خاصةً فى مجال العرفان. فى ضوء ما مضى، إتضّح لنا أنّ هذه الدراسة أو ما يشبهها، لم يتمّ إخراجها من قبل النقّاد والمحلّلين مسبقاً، وإذا ما افترضنا أنّ دراسات جرت فى هذا المجال فهى إذن ليست منطبقة اومقارنة على ما نحن فيه الآن، شكلاً ومضموناً، على الإطلاق.

منهج البحث: تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الدراسة هذه مبنية على المنهج الوصفى – التحليلى، وتحديداً، أنّها قامت بالإشارة إلى بدايات تكوين الديبين أولّاً ثم البحث عن محاور آثارهما العرفانية ثانياً، وذلك قد جرى مستنداً إلى أمثلة تطبيقية عليها.

1- بدايات تكوين جبران خليل جبران

»وُلد جبران، ابن خليل بن ميخائيل ، فى سنة 1883م فى لبنان. عاش فيها حتّى 1894م، لكنّه راح يسافر مع أمّه و أسرته إلى فرنسا خلاصاً من الفاقة والحاجة، وجرى ذلك بعد أن ألقى القبض على أبيه بسبب اتهامه بالسرقة. وفي تلك الفترة، دخل كلية الفنون الجميلة وتتلمذ الرسم على يد الأستاذ رودن. ثمّ سافر إلى أمريكا فأقام فى حيّ الصينيين القدامى لِبوستون، حيث كان يقيم فيه اللبنانيون المهاجرون، وعكف، في ذلك المكان، على اكتساب العلوم. كان يرسم ويستمر في الحياة عن طريق بيع الصحيفة والكبريت. كان يختلف اللبنان، فى تلك الفترة، لتلقّي العلوم والدراسة. فمات أخيراً فى سنة 1931 ودُفن جثمانه فى صومعة مارسريكس»[7] لقد أخرج جبران آثار ومؤلفات كثيرة في مجال العرفان والفلسفة وغيرهما، ممّا جعل منه فيلسوفاً كبيراً في الأدب العالمي. ومن آثاره يمكن الإشارة إلى مجموعتين:

آثاره بالإنجليزية: المجنون، السابق، النبى، رمل وزبد، يسوع بن الإنسان، آلهة الأرض، التائه، حديقة النبيّ،[8]

آثاره بالعربية: هي الموسيقى، عرائس المروج، الأرواح المتمردة، صراخ القبور، مضجع العروس، خليل الكافي، الأجنحة المتكسرة، دمعة وابتسامة، المواكب، العواصف، البدائع والطرائف.[9]

2- بدايات تكوين حافظ

خواجه شمس الدّين محمد (حافظ الشّيرازى) ابن بهاء الدين، هو من أكبر الشعراء الإيرانيين، وُلدَ

حوالى عام 727هجرياً في مدينة شيراز. كان أديباً وعالماً بالعلوم الأدبية والشرعية، وملمّاً بدقائق الحكمة والحقائق العرفانية. كان يكسب متطلّبات حياته عن طريق الوظيفة الديوانية. وقد يمدح الملوك بشعره لينال منهم العطاء والثواب. قد تأثّر حافظ فى نظمه بخواجو والسلطان. كان يعمل فى بعض علوم زمانه من قبيل العلوم الشرعية والعلوم الأدبية، فصار من روّاد عصره ولاسيّما فى العلوم الشرعية. حفظ القرآن على اربع عشرة رواية، واختياره التخلص هذا- كما يعتقد كاتب التذاكر- هو فى حدّ ذاته نتيجة مهنته هذه. يتكوّن ديوان حافظ أو آثاره الكاملة من خمس قصائد وغزليات ومثنويات قليلة معروفة "بآهوى وحشى"، "الغزل المتمرّد" و"ساقى نامه" "دفتر الساقى" ومقطوعات ورباعيات عدّة. توفّى حافظ فى سنة 792 ق.[10]

3- ملامح جبران وحافظ العرفانية المشتركة

يعتبر جبران وحافظ من الشعراء الذين خضعت ذهنيتهم لتجربيات عرفانية وروحية متنوعّة، وبالتالى تجلّت هذه الأمور بشكل أو بآخر فى تجربتها الشعرية. ومن خلال الدراسة هذه، إتّضح لنا أن هناك محاور عرفانية مشتركة فى نصها الشعري ؛ منها مثلاً:

4-1- التوحيد وعبودية الله: يعدّ التوحيد من المحاور العرفانية الهامّة، وقد عُنىَ به الكثير من الأجيال العرفانية على ممّر العصور. وقد تجلّى التوحيد وملامحه، بكثافة، فى الروايات والأحاديث والقرآن الكريم، بشكل عام. نلاحظ فى أقوال العرفاء عن التوحيد بوارق فكرية دقيقة، ليست فى غاية الظرافة والطلاوة فحسب، بل وهى ردّ فعل عنيف على الذين يعدّون العرفاء ملحدين ومضادّين للتوحيد والشرع، جهلاً أو سوء نية أو بغرض من الأغراض. فى الحقيقة، إنّ الموحدين الحقيقيين، لكل عصر، هم العرفاء الذين خلقوا أجمل الأقوال فى باب التوحيد وأكملها. على هذا الأساس، فلا يمكن أن نوجّه إليهم أصابع التهمة والإلحاد، بل الأفضل هو أن نستأنس ونتآلف مع كلماتهم، بدلاً عن رميهم بالإلحاد أو الزندقة. هذه من جهة، ومن جهة أخرى، الأجدر بنا أن نفهم الأمر تماماً ونعمل بتطبيق أقوالهم ونصائحهم على تصرفّاتنا وسلوكياتنا بعيداً عن الأجواء المتوترة الفكرية .

»عندئذٍ تنسدل حجب الجهالة، والعصبية، والأغراض، فيقع ما ينبغى وقوعه، وستبدو له الحقيقة واضحة، فإنّنا لا نجد لبّ وحقيقة التوحيد إلاّ فى كلمات العرفاء الموحّدين الذين يتذكرون الله فى كل حياتهم، ويجدونه فى أنفسهم، ولايعوّضونه، ولايستبدلونه بأى شيء من الملّذات والاستمتاعات الدنيوية الفانية والمستهلكة، منقطعين إليه فحسب، ومعتبرين سواه (جل جلاله) هالكاً وفانياً، على الإطلاق.[11] عليه، فإنّ فلسفة العرفاء لدى حافظ، تتمحور حول مبدأين أساسيين هما دوام الله والحقيقة، وسيلانه فى حقيقة الأشياء وذواتهم من جهة، وكذلك خضوع الطبيعية، بما فيها من الجمادات والنباتات

والحيوانات للفناء الكامل.كما جاء فى القرآن الكريم: «كلُّ منْ عليها فانٍ ويَبقى وجْهُ ربّك ذو الجَلالِ و الإكرامِ» [12]

من هذا المنطلق، يمكن القول إنّ جبران سار أيضاً مسار حافظ، من الناحية النظرية، فنجده يعكس هذا كلّه، فى مرآة أدبه بشكل عام. فإنّه، باعتباره عارفاً، يتكلّم عن الله بآليّة الرّمز."الرّوح الكلّى" هو رمز الله أو الجوهر الأزلى الذّى يحوى في ضمنه الأشياء كلّها، والأحلام والعواطف يدوم بقاؤها دوام الروح الكلى، [13] يقول جبران فى هذه المناسبة أيضا: «مرّت الأجيال ساحقةً بأقدامها الخفيّة أعمال الأجيال وبعُدت الآلهةُ عن البلاد وحلّ مكانَها آلهة غضوبٌ يلذّها الهدمُ و يهجها التخريبُ، فدُكّتْ هياكلُ مدينة الشمس الفخمة وتقوّضَتْ قصورُها الجميلةُ ويبِستْ حدائقُها النضرةُ، وأحدبت حقولهُا الخصبةُ، ولم يَبقَ فى تلك البقعة غير طَللٍ بالٍ يُعيد للذاكرة أشباحَ الأمسِ فيؤلمها، ويُرجع للنفس صدى تهاليلِ المجد القديمِ فيحزنها. ولكنّ الأجيال التى تمرّ وتسحق أعمال الإنسان لا تَفنى أحلامُه، ولا تَضعفُ عواطفُه. فالأحلامُ والعواطفُ تَبقى ببقاءِ الرّوح الكلّى الخالد، وقد تَتوارَى حيناً وتهجَعُ آونةً متشبهةً بالشمس عندَ مجيءِ الليل وبالقمر عند مجيء الصّباح.. [14].

فها هنا، نواجه أصلين أساسيين عند الشاعر وهما الروح الكلية والروح الجزئية. فالأولى هي الحقيقة بالمعنى الواسع للكلمة أو-الله- الذّى يدور حوله جميع الكائنات الطبيعية، بما فيها الجمادات، والحيوانات، وما إليها؛ إلّا أنّ الروح الجزئية هي الطبيعة وما فيها من الأشياء وغيرها و،هى فى الحقيقة، جزء لايتجزأ من الروح الكلية، وتستعير بقاءها منه وتدوم بدوامه الخالد. بفارق قليل، لا نبالغ إذا قلنا إنّ حافظ وجبران وجهان لعملة واحدة، فى هذه المناسبة. عليه، فإنّ «خواجه الشيرازي هو شاعر وعارف قد كان عارفاً – بلا شك- بالأدب والتصوف. صحيح أنّ العشق العرفاني يبدو متوجّهاً إلى الحق وينتهى أخيراً إلى اتّحاد العشق والعاشق و المعشوق، لكنّ العارف، إذا ما وجد آية من آيات الجمال – فى أى مكان كانت- يعدّها آية من وجود المعشوق. لذلك العشق الإنسانى لديه هو مرآة التكامل(الاستكمال) ووسيلة للوصول إلى الحبّ الالهي» [15] بعبارة أخرى، إنّ العارف الحقيقى عند الشاعر هو الذى يرى ويشاهد ويلاحظ الله فى كل الطبيعة وفي كل مكان ولا يغيب عنه أبداً. عندئذٍ يذوب فى الحبّ الإلهي ويصير جزء من جوهره و حقيقته. «إنّ ما يميّز أدب خواجه عن الآخرين، عبادته الجمال وحقيقة حبّه بالفعل. يسعى هو إلى أن يدرك ما في الأشياء من معنى و روح، ويحاول أيضاً أن يشاهد الجمال الإلهي، ليعبده» [16]

يقول الشاعر فى هذا المجال:

در روى خود تفرج صنع خدا بكن / كايينه خداى نمامى فرستمت

تأمّل في مُحيّاك، ما صَنَـــعهُ اللهُ / لِتصيرَ مرآةً تَنِمُّ عنْ وجـودِ اللهِ

إنّ ما يهمّنا فى هذا البيت هو معرفة الله، وهي خطوة أساسيّة في منظور الشاعر الفكري. «يشكو حافظ فى حديثه مع المعشوق الأول معاناته من أنّ رائحة شعره أضلّته في العالم، فيردّ عليه المعشوق: إذا كنت من أهل المعرفة، فستهديك هذه الرائحة. والجدير بالملاحظة، أنّ رائحة الشعر فى منطق العرفاء، هى بارقة من بوارق الجمال الإلهي والتي تبلورت في المظاهر الخارجية والطبيعية [17] و من كلامه أيضاً:

گفتم كه بوى زلفت گمراه عالمم كرد / گفتا اگر بدانى هم اوت رهبر آيد

قلتُ إنّ رائـــحة شعرك أضلّتني / فقالتـــني: إذا مـا عرفتَ فستُهـدى [18]

فهذا يدلّنا على أنّ الشاعر، بشكل خاص، والإنسان بشكل عام، خاضع لقيود الجهل والضلالة، فإنّ ما يجعله متعالياً وممتازاً فى الخليقة هو العرفان الذاتي ثمّ العرفان الإلهي، بشكل آخر أن يعرف الإنسان نفسه أولاً والله تعالى ثانياً. فإذا تمّ العرفان فى وجوده، فسيخطو خطوات الحقيقة من دون أى قائد أوسائق.

2-4- وحدة الوجود: من المحاور العرفانية المشتركة بين جبران وحافظ وحدة الوجود التي تصل حقائق الأشياء إلى الوجود الكلّي. إيضاح ذلك « أنّ "وحدة الوجود" إنّما هي الوجود الواحد الحقيقي ووجود الأشياء عبارة عن إنعكاس الحقّ على صور الأشياء، والكثرة، والرتب من الأمور الإعتبارية، وفيها بوارق كونية من غاية تجدّد الفيض الرحمانيّ. إنّ الحقيقة واحد، والأحديّة هى أصل لمنشأ مراتب الوجود كلّها، والوجود الحقيقي يخصّ الحقّ والبقيّة نور من أنواره، وشذرات من إفاضة وجوده» [19] وفي هذا السياق، «يعتقد العرفاء أنّ الكون حقيقة واحدة، بعيدة من أيّ تفرقة وتكثر فى باطنها. ولها مظهر يمثّل الكثرة، وهذه الكثرة ظاهرية وخيالية، و ليس واقعية او حقيقة. الحقيقة، كماء البحر، والحوادث كأمواج

فقاقيع، حيث إنّه يبدو اختلاف وتناقض بين الفقاقيع والأمواج فى النظرة الأولى، إلّا أن الأمر يتّضح- بنظرة عميقة- أنّ الماء في كل مكان وبقية الإنعكاسات والمظاهر الطبيعية خاصة له، وليس لها ذات مستقلة وواحدة، بل تنتمي إلى الأصل؛ هو هو الله جلّ جلاله» [20]

ومن هذا المنطلق، يمكن القول إنّ جبران، على عقيدة بوحدة الوجود ويبدو هذا الأمر جليّاً لما يقول: « وإن شئتُم أن تَعرفوا ربَّكم فلا تُعنَوا بحلّ الأحاجي والألغاز. بل تأمّلوا ما حَولَكم تجدوه لاعباً مع

أولادكِم. وأرفعوا أنظاركَم إلى الفضاء الوسيعِ تُبصروه يمشي في السحب، ويبسط ذراعيه في البرق، يَنزل إلى الأرضِ مع الأمطارِ. تأمّلوا جيّداً تَروا ربَّكم يَتبَسمُ بثغورِ الأزهارِ، ثمّ يَنهضُ و يُحرّك يدَيه بالأشجارِ. إيضاحُ ذلك أنَّ الشاعرَ يَنصَحنا بالبُعدِ عنِ الألغازِ تَجاهَ اللهِ تعالى. لأنَّهَ واضحٌ ومنتشرٌ فى كلّ الأرض. وجاء في هذا السياق أحاديث وآيات تكشف لنا عن وجود الحقيقة وتجليّاتها بشكل عام. فجاء في القرآن الكريم: (فأَيَنما تَولّوا فثَمَّ وجهُ اللهِ)[21]. بشكل عام يعتقد الشاعر بأنّ الله خيمّ وجوده على الطبيعة ومافيها على الإطلاق وكل ما فيها هو فى حد ذاته من تجليّاته. وفي مكان آخر يقول:«إنّ قطرة الندى تعكس النور لأنّها والنور شيء، وانتم تعكسون الحياة، لأنّكم أنتم والحياة شيء واحد» [22]

يمتلك حافظ فى هذا المجال نفس العقيدة، وهو« يعبّر عن أنّ الكون كورشةٍ وما في الطبيعةِ من الأسبابِ شيءٌ واحدٌ في الحقيقةِ. [23]نفسه، يقول في هذا المجال:

حاصل كارگه كون ومكان اين همه نيست/ باده پيش آر كه اسباب جهان اين همه نيست

ليسَ هذا،كلُّ ما صنَعَته ورشة الدُّنيا/هات كأساً، فما تكون أسبابُها، قدرما فرضوا

سالك: يبدو واضحاً بأنّ السالك في مجال العرفان هو نفس العارف الذي يخطو خطوات معرفة الذات وبالتّالي معرفة الله تعالي، وتسميته هذه، تشعرنا بالمدلول مباشرة. «يقال لمن أدرك رتبة أو مكانة عن طريق السلوك، حيث جعلته هذه المكانة يعرف نفسه وحقيقة وجوده، ويخطو هذه المكانات بحاله ليس بعلمه وتصوّره. هو مسافر إلى الله، وقد بلغ علمه درجة عين اليقين. ووضع أيضاً الحفاظ على المكانات والمنازل، وتحمّلَ الرياضات، في الوصول إلى الحقيقة. وسيحصل– عن طريق السلوك- على مرتبة أو مكانة يتعرّف بها على حقيقة نفسه، وبالتّالي يصعد إلى علم اليقين. تبدو له، في هذا الطريق، مكاشفات وحالات ممّا يفنى وجوده في الأنوار الإلهية، ويصل أخيراً إلى الفناء فى الله» [24]

إنّ المراد بالسالك فى غزليات حافظ هو المتقرّب إلى الله، لايخاف، وفي هذا الطريق، من المشاكل ويهتدى بنور الهداية.[25]و يقول حافظ، نفسه، فى هذا المجال:

سالك از نور هدايت ببرد راه به دوست / كه به جايي نرسد گر به ضلالت برود

فـهـا هـو ،الحبيبَ يلقـاهُ،بنـورِ الهـدايةِ/فَلـنْ ينـالَ شَيـئاً إذا فَـقَـدَ الطـرَيـقـاً[26]

عند الشاعر، فالسالك لايمكن أن يسلك طريقه إلى الله إلاّ إذا اعتمد على مرشد أو كبير يهديه إلى الصراط المستقيم. يعتقد الشاعر من جهة أخرى «أنّ السالك، عليه، إطاعة المرشد، حتى إذا أمره بتلوين السجادة -وهى مظهر ورمز الطهارة- بالخمر، فعليه أن يقبل الأمر: لأنّ المرشد يطلّع على المنازل والآداب العرفانية وسلوك السالكين ويعرف مصلحتهم أكثر منهم» [27] .

يقول الشاعر فى هذه المناسبة، في مكان آخر:

بمی سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید/ که سالك بی خبر نبود ز راه ورسم منزل ها

فلوّنِ السجادةَ بالخمر ،حتّى إذا أمرك المـرشدُ/ فالسّـالــك لن يُدركَ المنـازلَ إلّاه[28]

وفي نفس الطريق، نجد جبران يسلك أيضاً مسلك حافظ، في الحديث عن السالك؛ فهو يقول فى أثره الفلكي رمزياً: «الفلكيّ المنجّم هو رمز لسالك الطريق الباطنيّ على الرغم من فقدان بصره. يجيب، إذن، على سؤال عن مذهبه وطريقته: منجّم. ثمّ يضع أيديه على صدره قائلاً: أنا أراقب هذه الشموس والأقمار والنّجوم»[29] فهو سالك الطريق الحق، ويجتاز هذه الطريقة عبوراً ببصيرة قلبه وحبه. عليه، فإنّ طريقة المعرفة، لديه، ليست مستوية، بل وفي أحيان كثيرة، شائكة ومليئة المطبات، فعلى السالك أن يتسلّح ببصر القلب دون العين، لعبير الخطوات العرفانية واحدة بعد أخرى بصحة وأمان. يعبّر جبران عن هذا المفهوم، بشكل آخر :

رأيت وصديقاً لي أعمَى جالساً فى ظِلالِ الهَيكلِ وحدَهُ، فقالَ لي صَديقي:« هو ذا أَحكَمُ رجلٍ في قومِنا». فتركت إذ ذّاك صديقي ودنوتُ منَ الأَعمَى فَحييتُهُ وقَعدتُ بِجانِبِهِ أُجاذِبُهُ أَطرافَ الحديثِ. وبَعدَ هُنيهَةٍ سأَلتُهُ قائلاً: منْذُ كَمْ أَعمى يا سَيّدي؟ فأجابَني وقالَ: مُنذُ وَلادَتي يابنيَّ». فقُلتُ لَه: وأَيّ مذهبٍ مِنْ مَذاهبِ الحِكمَةِ تَتَّبِعُ؟ فأَجابَ قائِلاً:« أَنَا فَلَكِيٌّ مُنجِّمٌ». ثمّ وضَع يَدهُ على صَدرِهِ وزادَ قائلاً: إنّني أَرصَدُ هذهِ الشّموسَ وهذه الأَقمارَ وهذهِ النُّجومَ».[30]

الوصال: محور هامّ آخر، تجدر الإشارة إليه، هو الوصال. في الحقيقة، إنّ هذا المحور هو جسر تواصل بين العاشق والمعشوق وتعريفه «الوصال، وصل، عبارة عن اتصال العاشق بالمحبوب أو المعشوق. ويتبع ذلك فرح وسرور لا بديل له بعد الهجرة والفراق. ولايتحقّق هذا الأمر إلاّ إذا غاب العاشق عن نفسه، حبّاً للمعشوق. إن طالب الوصل يجب عليه المجاهدة والسعى، وتحمّل المصائب والشدائد، لينال محبوبه ويرتوى من معين وصاله.[31] لقد تحدّث جبران عن سهره شوقاً واشتياقاً إلى المحبوب، معتقداً أن الخطوة الأولى، فى الوصال إلى المعشوق، هي الزهد في النّوم والطعام. ومن يهمّه الوصال، فلابدّ له من تحمّل شدائد ومصائب هذا الطريق:

سِقامي هامِسٌ في مَسمَعي/ " مَن يُريدُ الوَصلَ لايَشكو السَّقام"

تلــك أيامٌ تَقَضَّتْ فَابشــرَي/ يا عيوني، بلقـاءِ طَيفِ الكَـــــرَى

واحـــذَري يـا نَفسُ، ألّا تَذكُري / ذلك العهدُ ومافيـــــــهِ جَــرَى

[32]من خلال ما مضى يتضّح لنا أنّ العارف- لدى الشاعر- عليه مراعات تكاليف في سبيل وصاله إلى الله: منها مغادرة ما فيه من اللذّة والفرح، وذلك يتبلور في السهر، والزّهد في الدنيا وملذاتها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، ينبغي للعارف أن يعتاد على تحمّل المصائب في وصوله إلى الله؛ لأن من مميزات هذه الطريقة، الخطورة، والحساسية، والوعورة، والصعوبة وما إلي ذلك.شأن العارف في هذا المجال هو شأن هذا الشطر من الأشعار العربية: "ومن طلب العلى سهر الليالي."

تماشياً مع هذه الفكرة، نلاحظ أنّ حافظ يذهب إلى أنه من ليس في قلبه حبّ من المعشوق، ويريد وصاله، كمثل الذى يريد السفر إلى الحج من دون القيام بمناسكه وفرائضه. يعتقد أيضاً أنّ للوصال آدابه، وخطواته الخاصة به، والخطوة الأولي هى الحبّ أو العشق للمعشوق. لكن عاشقين أولاً ونبحث عن الوصال ثانياً. يقول فى هذا الصدد:

مطرب چه پرده ساخت كه پرده سماع بر اهل وجد وحال درها دهو ببست

حافظ هر آنكه عشق نورزيدووصل تحواست احرام طواف كعبه دل بى وضو ببست

أيُّ سِترٍ صَنعَهُ المُطْرِبُ، أسْدَلَ ستارَ السَّماعِ عَلى أهلِ الوَجْدِ والحال

حافظ مَنْ لايَعشِقْ ولمْ يُردِ الوِصالَ فقد شدَّ إحرامَ طواف كعبةَ القَلْبِ دونَ تَوضُّؤ[33]

4-3-الشوق: خطوة أخرى من الخطوات العرفانية هى الشوق أو الإشتياق إلى المحبوب وذلك يعنى«حنين القلب إلى وصال المحبوب. كلما كان الحب أكثر يزداد الشوق إلى اللقاء أكثر[34]. ومن جهة أخرى، يعدّ الشوق « نار تنبعث شعلة شعاعها من ميزان المحبة وتنشر رائحته عود الوجود من احتراق محيّا افتراقه. إنّ قاعدة الإنتظار تجعل العاشق مضطرّاً وقلقاً فى وقت معاً.[35] و فى الحالة هذه، يمكن القول بأنّ الشوق ميل مفرط وهو ما يسمّى بالانزعاج من طلب المحبوب، بعد وصوله وفقدانه، شرط أن يكون ساكناً ويبقى العشق حاراً فى حالة إتيانه.[36]

لقد تحدّث جبران عن مرارة الشوق والسحر شوقاً إلى الله، ويعتقد أن من كان فى قلبه محبة الله، عليه بالعهد، لأنّ هذا الشوق مانع من النوم، فيعبر عن هذا المفهوم قائلاً:

كَمْ سَهَرتُ اللَّيالي والشُّوقُ مَعي / ساهراً أَرقُبُهُ كي لا أَنامْ

لقد عبّر أيضاً عن أن الشوق هو النار المحترقة:

فتَعالَي، يابْنَةَ الحَقْلِ، نزَورُ كَرمةَ العُشّاقِ / عَلَّنا نُطفي بريّاكِ حرُقةَ الأَشواقِ.[37]

هناك إحالات وإرجاعات في هذا المقطع، تدلنا على أن الشاعر أراد بها توجيه ذهنية المتلقي نحو الشوق، بوصفه خطوة هامة من الخطوات العرفانية. فهذا تصوير عرفاني تم بناؤه عن طريق استخدام الشوق وتشبيهه إلى النار التي تحرق وجود العاشق من فقدان المحبوب. وفي نفس الوقت، نلاحظ أن حافظ يعبّر أيضاً عن أنّ العاشق- شوقاً إلى لقاء المعشوق- لمنزلة وردة تخضع لحرارة كثيرة للتعصير ويحترق في لوعة حبّ المعشوق:

گل بر رخ رنگين تو تا لطف عرق ديد/ در آتش شوق از غم دل غرق گلاب است

لَمّا وَجدَتِ الوَردَةُ عَلى وجْهِكَ نُعومَةَ العَــرَقِ

فَفي حُرقةِ الشَّوقِ غارِقَةٌ في الجُلابِ مِنْ لَوعَةِ القَلْبِ[38]

بناء على هذا، ممكن القول جزماً إن شأن حافظ في هذه الخطوة شأن جبران، من حيث الماهيّة والجوهر، إذ أن كليهما يعدّان الشوق كنار تحرق وجود العاشق، وإن فقدان المعشوق وهجرانه- في قلب العاشق- ألم شديد و "ضغث على إبالة ."

4-4- الوجد: يعرفه البعض على أنّ الوجد" ما ورد من الله ويغيّر هيئته الباطن. وذهب البعض إلى أنّ الوجد عبارة عن شيء يرد القلب، دون جهد وتكلّف وبارق خلّاب يأفل بسرعة.[39] يقول نوري في هذا الصدد أيضاً: الوجد معناه لهيب النار، يتململ فى الذهن، منبعثاً من الشوق، ويحرك أعضاء الجسم، أكان ذلك من الكثافة أو الفرح.[40] بعبارة أخرى، فإن الوجد معناه، بشكل عام، تحوّل الباطن من حال إلى آخر، وهو يأتي انطلاقاً من شوق العاشق إلى المعشوق وعنايته الفائقة بها على الإطلاق؛ أو قل هو حال ترد القلب وتفاجيء العاشق بورودها وينطفي ضوؤها بسرعة كبيرة. ذلك أنّ "دوام الحال من المحال". ومن كلام جبران في هذه المناسبة:

وخَيـــــالُ الوجدِ يُجفِي مَضـــجَعِي / قائِلاً:"لا تَـــدنُ فالنَّـــــومُ حرامٌ[41]"

وفي نفس الطريق، يعتقد حافظ بأنّ الوجد قد أطربه وتسبّب فى غيابه عن ذاته رافضاً وفارغاً عن كل ما جرى حوله. فمن كلامه في هذا المجال هو:

كه حافظ چو مستانه سازد سرود / زچرخش دهـــد زهره آواز رود مغنّی كجايی به گلبـــانگ رود / بيـاد آور آن خســروانی ســرود

كه تا وجـــد را كار سازی كنم / بـــه رقص آيم وخرقـــه بازی كنم

ولمّا نظم حافـــــظ مخمـــوراً / فتُغرِدُ زهرةُ، من الطَّربِ، تغريدَ النّهرِ

أَينْ أَنتَ يا مُغنّي، لحظة غِناءِ النَّهرِ / فَذَكِّر تِلك الأنشودةُ الخُسروانـــي

لِأتّخِذَ من الوَجْدِ لباســـاً، أدبّره / وأرقصَ متلاعباً بكَسوتيَ البالِيةَ[42]

فالوجد عند الشاعر هو ديناميكية العلاقة بين العاشق والمعشوق، بعبارة أخرى إنّ المجد هو الذي يزيد المعشوق طربا وغياباً عن الذات والطبيعة الانسانية. كما أنه مفتاح الحضور لدى المعشوق، ولولاه، لما وصل العاشق إلى بغيته العرفانية وما أدرك محطة المعرفة الذاتية والألوهية. يُعدُّ المجد، إذن، خطوة رئيسية من الخطوات العرفانية التي تلعب دوراً هاماً في وصول العاشق إلي المعشوق و، بالتالي، انجذابه واتّحاده معه اتحّاد لا وصفَ له.

النتيجة

وفي الختام لابدّ من إشارة وجيزة إلى ما تحدثنا عنه وأسهبنا فيه الكلام. فالنتيجة إذن تأتي ضمن المحاور الآتية:

-1من النّاحية النظريّة، يمكن أن نقول إنّ العرفان، في أيّ مجال أو مكان كان، فهو في حدّ ذاته، نتيجة اهتمام الإنسان الذاتيّ بمقولة الكشف والانبعاث، ومن ثمّ وصوله إلي غاية وجودية تربطه بالله تعالى ربطاً يتبلور فيه نوع من الاتحاد والانجذاب، مما لايمكن تجزؤهما وانفكاكهما عن البعض بتاتاً.

-2ومن الناحية التطبيقيّة، فإنّ العرفان الجبراني، استناداً إلى ما قلناه سابقاً، يتفق إلى حدّ كبير، والعرفان الحافظي، وما من خطوة عرفانية في الأدب الجبراني، إلاّ ونجدها، بشكل واضح في الأدب الحافظي بالفعل. هذا يدفعنا، إذن، إلى القول إنّ الشاعرين، تتكون مادة عرفانهما من جوهر واحد وهوالمعرفة الذاتية والإلهيّة في وقت معاً.عليه، فإننا نلاحظ خطاً موازياً في تجربتهما العرفانية، نظماً ونثراً .

-3لقد انعكست تجربة الشاعرين العرفانية، بفارق قليل، في نصّها الشعري. وهذا كلّه ينبعث من إتجاههما العقائدي من جهة، واختلافهما البيئي والمكاني من جهة أخرى. فإذا كانت خطواتهما العرفانية منعكسة في الشوق، والوجد، ووحدة الوجود والسالك..إلا أنه هناك خطّ فاصل بينهما، ممّا ينعكس ويتجلى في العرفان المسيحي والاسلامي. فاشتراك الشاعرين في اتجاههما العرفاني وثيق العلاقة ووطيد الربط، إلا أن اختلافهما في هذا المجال ماشذّ ونَدُرَ، وذلك اعتيادي بكل ما في الكلمة من المعنى .

المصادر والمراجع و الهوامش:

1- القرآن الكريم.
2- آذرنوش،آذرتاش.(1388ش)،فرهنگ معاصر عربی-فارسی،الطبعة،الطبعة العاشرة،تهران: انتشارات نی.
3- ابن منظور.(1408ق)،لسان العرب،الطبعة الأولى،بيروت: دار احياء التراث العربي.
4- جبران، خليل جبران.(1993م)،المجموعة الكاملة لمؤلفات جبران خليل جبران (المعرّبة عن الانكليزيّة)،المجلد الثالث،الطبعة الأولى، بيروت: داراالجيل.
5- ـــــــــــــــ.(1993م)،المجموعة الكاملة لمولفات جبران خليل جبران(العربية)المجلد الأول،الطبعةالثانية، بيروت: دارالجيل.
6- ـــــــــــــــ.(1381 ش)،نه كتاب، ترجمة: نيكبخت، محسن، الطبعة الثانية، تهران: انتشارات شدان.
7- جبر، جميل، (1981م). جبران خليل جبران في حياته العاصفة، الطبعة الأولى، بيروت: مؤسسه نوفل.
8- حافظ، خواجه شمس الدين محمّد، (1371 ش). ديوان حافظ (ازنسخه محمّد قزوينى ودكترقاسم غنى)، الطبعة الأولى، تهران:انتشارات ياسين، فقيه.
9- خرمشاهى، بهاءالدين،(1371 ش). حافظ نامه (شرح الفاظ، اعلام، مفاهيم كليدى و ابيات دشوارحافظ)، المجلد الأول، الطبعة الرابعة، تهران:شركت انتشارات علمى و فرهنگى (متعلقة بوزارة الثقافة و التعليم العالي) و انتشارات صدا و سيماى جمهورى اسلامى.
10- رجائى بخارائى، احمدعلى،(1364ش).فرهنگ اشعارحافظ،الطبعة الثانية، تهران:انتشارات علمى.
11- زرّين كوب، عبدالحسين.(1362 ش)، ارزش ميراث صوفيه، الطبعة الخامسة، تهران: مؤسسه انتشارات اميركبير.
12- سجادى، سيدجعفر.(1362 ش)، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبيرات عرفانى، الطبعة الثالثة، تهران: انتشارات كتابخانه طهورى.
13- سيدى، سيدحسين.(1384 ش)، به باغ همسفران(درباره جبران وسپهرى) تصحيح و مراجعة: آژير، حميد رضا، قديريان، انديشه، الطبعة الأولى، مشهد:انتشارات جامعة فردوسى مشهد.

14- شريف زاده، منصوره.(1374 ش)،«جلوه¬های عرفان در گوته و حافظ از دید تطبیقی»، مجلة فرهنگ (وابسته به پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)، العدد16 .
15- صفا، ذبیح الله.(1379 ش)، تاریخ ادبیات ایران، تلخیص: ترابی، محمد، ج 2،الطبعة الثاني عشر، تهران: انتشارات فردوس.
16- صورتگر، لطفعلی. (1348 ش)،تجلیات عرفان در ادبیات فارسی، چاپ دوم، تهران: انتشارات ابن سینا.
17- قدوسی، کامران.(1387ش)، «بررسی تطبیقی طبیعت گرایی عارفانه در آثار سهراب سپهری و جبران خلیل جبران»، مجلة مطالعات ادبیات تطبیقی (المتعلقة بجامعة آزاد الإسلامية)، العدد5 .
18- نصراصفهانی، محمد رضا.(1381 ش)،«کرشمه معشوقی در دیوان حافظ و ابن فارض»، ج14،مجلة علمية محكمة لجامعة اصفهان (علوم انسانی)، العدد الثاني.
19- نیکلسن، رینولدالن.(1372 ش)،عرفان عارفان مسلمان، ترجمه: آزاد، اسدالله، تصحیح و مراجعة: نقوی زاده، سیدعلی، الطبعة الأولی،مشهد: مؤسسة الطبع و انتشارات جامعة فردوسی مشهد.
20- همتی، همایون.(1362 ش)، کلیات عرفان اسلامی، الطبعة الأولی،تهران: موسسة انتشارات امیرکبیر.
21- یثربی، سیدیحیی.(1372 ش)،عرفان نظری،تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف، الطبعة الأولی، قم:مرکزانتشارات مکتب الإعلانات الإسلامية بقم.

الهوامش والمراجع:

1 - ابـن منظـور.(1408ق)،لسـان العرب،الطبعـة الأولی،بـیروت: دار احیـاء الـتراث العربي،مـادة «عرف».

2 - آذرنوش،آذرتاش.(1388ش)،فرهنگ معاصر عربی-فارسی،الطبعة العاشرة،تهران: انتشارات نی،ص432.

3 - زرّین کوب، عبدالحسین.(1362 ش)، ارزش میراث صوفیه، الطبعة الخامسة، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر،ص9.

4 - قدوسی، کامران.(1387ش)، «بررسی تطبیقی طبیعت گرایی عارفانه در آثار سهراب سپهری و جبران خلیل جبران»، مجلة مطالعات ادبیات تطبیقی (المتعلقة بجامعة آزاد الإسلامية)، العدد5،ص 148.

5 - صورتگر، لطفعلی.(1348 ش)،تجلیات عرفان در ادبیات فارسی، چاپ دوم، تهران: انتشارات ابن سینا، المقدمة.
6 -نفس المصدر، 68.
7 - جبر، جميل، (1981م). جبران خليل جبران في حياته العاصفة، الطبعة الأولى، بيروت: مؤسسه نوفل،ص 9-82.
8 - جبران، خليل جبران.(1993م)،المجموعة الكاملة لمؤلفات جبران خليل جبران (المعرّبة عن الانكليزيّة)،المجلد الثالث،الطبعة الأولى، بيروت: دارالجيل،ص 6.
9 -ـــــــــــــــ.(1993م)،المجموعة الكاملة لمولفات جبران خليل جبران(العربية)المجلد الأول،الطبعةالثانية، بيروت: دارالجيل،ص 39-46.
10 - صفا، ذبيح الله.(1379 ش)، تاريخ ادبيات ايران، تلخيص: ترابی، محمد، ج 2،الطبعة الثاني عشر، تهران: انتشارات فردوس،ص 184-190.
11 - همتی، همایون.(1362 ش)، کلیات عرفان اسلامی، الطبعة الأولى،تهران: موسسة انتشارات امیرکبیر،ص142-143.
12 -الرّحمن/26- 27.
13 -سیدی، 1384ش،ص 116.
14 -جبران، 1993ش، ج1: 100.
15 -شریف زاده، 1374ش،ص 113.
16 - نفس المصدر،ص 113.
17 - نصراصفهانی، محمد رضا.(1381 ش)،«کرشمه معشوق در دیوان حافظ و ابن فارض»، ج14،مجلة علمية محكمة لجامعة اصفهان (علوم انسانی)، العدد الثاني،ص 67.
18 - حافظ، خواجه شمس الدين محمّد، (1371 ش). ديوان حافظ (ازنسخه محمّد قزوينی ودکترقاسم غنی)، الطبعة الأولى، تهران:انتشارات ياسين، فقيه،ص 236.
19 - سجادی، سیدجعفر.(1362 ش)، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، الطبعة الثالثة، تهران: انتشارات کتابخانه طهوری،ص 483.
20 - یثربی، سیدیحیی.(1372 ش)،عرفان نظری،تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف، الطبعة الأولى، قم:مركز انتشارات مكتب الإعلانات الإسلامية بقم،ص38و39.
21 -البقرة /115.
22 - جبران، 1983م، ج3،ص 441.

23 - خرمشاهی، بهاءالدین،(1371 ش). حافظ نامه (شرح الفاظ، اعلام، مفاهیم کلیدی و ابیات دشوارحافظ)، المجلد الأول، الطبعة الرابعة، تهران:شرکت انتشارات علمی و فرهنگی (وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی) و انتشارات صدا و سیمای جمهوری اسلامی:1380ش،ص138.
24 -سجادی، 1362ش،ص 254.
25 -. رجائی بخارائی، احمدعلی،(1364ش).فرهنگ اشعارحافظ،الطبعة الثانية، تهران:انتشارات علمی،ص249 بالتصرف.
26 - حافظ،1371 ش،ص 227.
27 -خرمشاهی، 1371ش، ج1،ص 99.
28 -حافظ،1371ش،ص 5.
29 -سیدی، 1384ش،ص 117.
30 - جبران، 1983م،ج1ص 35-36.
31 -سجادی، 1362ش،ص 487-488.
32 -جبر ان، 1983م،ج1،ص 482.
33 -حافظ، 1371ش،ص 34.
34 - یثربی، 1372،ص 482.
35 - سجادی،،ص 292.
36 - نفس المصدر،ص 291.
37 -جبران، 1983م، ج1،ص 675.
38 -حافظ، 1371ش،ص 33.
39 - نیکلسن، رینولدالن.(1372 ش)،عرفان عارفان مسلمان، ترجمه: آزاد، اسدالله، تصحیح و مراجعة: نقوی زاده، سیدعلی، الطبعة الأولی،مشهد: مؤسسة الطبع و انتشارات جامعة فردوسی مشهد،ص 83.
40 -نفس المصدر، ج 31:4-37.
41 -جبران، 1983م، ج1،ص،682.
42- حافظ، 1371ش،ص 511.