



جستاری در مضامین و مفاهیم مشترک عرفانی حافظ و یونس امره

An Essay on the Common Mystical Themes and Concepts of Hafez and Yunus Emre

Bahman ZAHEDI¹

Email: zahedi@uma.ac.ir

Orcid No: <https://orcid.org/0009-0003-0991-0270>

چکیده

مقاله‌ی حاضر با نگاهی اجمالی به اشعار لسان الغیب خواجه حافظ شیرازی و یونس امره بنیانگذار ادبیات صوفیانه و عرفان ترکی که هر دو هم‌روزگار و از معاریف عرفای آسمان پرستاره عرفان اسلامی و از شوریده سران عاشق پیشه و مست باده‌ی لم یزلی و غواصان بحر بیکران معارف اسلامی هستند، به مقایسه و مقارنه‌ی برخی از آراء مهم عرفانی این دوسخن سرای نادره گفتار که حکایت از علو فکری و قدرت روحی و وسعت مشرب این پیام‌آوران صلح و رسولان عشق و محبت دارد، می‌پردازد.

کلید واژه: حافظ، یونس امره، وحدت وجود، فنا و رستگاری، مقارنه

ABSTRACT

This article, with a brief look at the poems of Lisan al-Ghayb by Khwaja Hafez Shirazi and Yunus Emre, the founder of Sufi literature and Turkish mysticism, both of whom are contemporaries and are among the mystics of the starry sky of Islamic mysticism and among the leaders of the lovers of the profession and intoxicated by the endless wind and divers of the boundless sea of Islamic teachings, compares and contrasts some of the important mystical ideas of these two rare speakers of speech, which tell of the intellectual height, spiritual power, and the vastness of the path of these messengers of peace and messengers of love and affection.

Keywords: Hafez, Yunus Emre, Unity of Being, Annihilation and Salvation, Comparison

مقدمه

شمس الدین محمد معروف به حافظ، خواجه حافظ شیرازی و ملقب به «لسان الغیب» و «ترجمان الاسرار» عارف و غزل سرای بزرگ و بلند آوازه‌ی ایران در سده‌ی هشتم هجری چشم به جهان گشود. از تاریخ تولد، سالهای زندگی و مدت عمر و احوال حیات او آگاهی چندانی نداریم. دیوان اشعار خودشاعر نیز در این خصوص چندان گره‌گشایی نمی‌کند. از دفتر اشعار وی چنین برمی‌آید که در جوانی به آموختن قرآن مجید، ادبیات عرب و علوم اسلامی پرداخت و در علم موسیقی هم از سرآمدان روزگار خود گشت و قرآن را با چهارده روایت حفظ کرد.

عشق رسد به فریاد از خود به سان حافظ **قرآن ز بر بخوانی در چارده روایت (غزل 94)**

از همین روی بود که او تخلص حافظ را برای خود برگزید. او در روزگار خود به واسطه‌ی مقام بلند علمی و طی مراحل سیرو سلوک مورد توجه بزرگان زمان و تکریم آنان واقع شد. سرانجام این شاعر عارف در سال 791 هجری روی در نقاب خاک کشید و در زادگاهش شیراز به خاک سپرده شد. (حلبی، 1376، 676؛ معین، 1319، 78)

یونس امره یا آن چنانکه خود او در اکثر اشعارش به کار می‌برد «قول یونس»، «عاشق یونس» و یا «یونس امره»، «مسکین یونس»، «درویش یونس»، «قوجه یونس» یک روستایی از نژاد ترکمن و به روایتی فردی امی و درویش ساده‌ای بود که در نیمه دوم قرن هفتم و اوایل قرن هشتم می‌زیسته و به احتمال قوی در سال 720 هجری (1321-1320) دار فانی را وداع گفته است. او در مدت عمر

¹ Assist. Prof., Faculty member of the Department of Islamic Religions and Mysticism, University of Mohaghegh Ardabili, Ardabil- IRAN

*An Essay on the Common Mystical Themes and Concepts of Hafez and Yunus Emre/ Bahman Zahedi*

خود گوشه‌ی عزلت و انزوا اختیار کرد و حدود چهل سال به سیر و سلوک عرفانی روی آورد درست آنسان که در مورد زمان و جای وفات یونس اخباری دقیق و درست وجود ندارد مدفن او نیز دقیقاً معلوم نیست. (کوپریلی، 1385، 328-309)

با وجود ادعاهایی که در مورد امی بودن یونس امره، همچون برخی متصوفان بزرگ و پیامبر اعظم اسلام (ص)، صورت گرفته، اما اشعار او در باب عرفان اسلامی حکایت از غنای وسیع و ژرفای معلومات وی دارد. اشعار وی از حیث صورت ظاهر متناقض، اما از لحاظ باطن در هر لحظه‌ای احوال روحی مختلفی را که ریشه در ایمان صرف و خالص او دارد نشان می‌دهد. (شیمل، 384، 6-7)

زندگی این شاعر بزرگ ترک همچون زندگی همتای ایرانی آن خواجه حافظ شیرازی در پس پرده‌ی ابهام و آمیخته با افسانه هاست. او در بیشتر اشعارش خود را از پیروان تپدوق بابا معرفی می‌کند. عاشق چلبی در تذکره‌ی خود درباره او می‌نویسد: یونس اگر چه امی بوده اما در دبستان خدا درس خوانده است، (انوشه، 1384، 919) درست آنسان که درباره‌ی خواجه حافظ نیز ادعا شده که در پرتو عنایات الهی و در مکاشفه‌ای ربانی به حقایق والای عرفانی دست یافته است. امروزه علیرغم گذشت قرن‌ها و تغییرات سیاسی بسیار مردم ایران و ترکیه آتش عشق به لسان الغیب و یونس امره‌ی خود را همچنان در سینه‌های خود فروزان داشته و اوقات خود را به ترنم نغمه‌های آسمانی آنها خوش می‌سازند.

هر چند همه‌ی مکاتب دینی و عرفانی از آن حیث که از واقعیتی واحد سخن می‌گویند از یک سنت فرهنگی و زبان فکری و فلسفی مشترکی برخوردارند، اما همسویی میان این دو شاعر عارف مسلک و تقریباً هم‌روزگار که از آبشخوری واحد سیراب گشته و اصل و خاستگاهی واحد دارند، بسیار است. موافقت‌ها و موازنه‌های مفهومی میان آراء و اندیشه‌های عرفانی آن دو نشان از یکسانی تجارب، ادواق و مواجید عرفانی ایشان دارد هرچند تفاوت‌های اندکی نیز به چشم می‌خورد. قرابت و نزدیکی اندیشه‌های عرفانی این دو غواص بحر معانی و اینکه تاکنون اثر تطبیقی و کاری شایسته و بایسته در باب احوال و آراء ایشان صورت نگرفته خود می‌تواند حجتی موجه برای مقارنه و مقایسه مفاهیم و مضامین مشترک عرفانی همچون قرآن، وحدت وجود، فنا، توبه، مرگ اندیشی و اعتنا فرصت، عشق و محبت به همنوع که اندکی از بسیار است در لابلای دفتر اشعار آنان باشد، تا در پرتو این مقارنه و مقایسه براساس نسبت‌ها و قرابت‌های قیاس پذیر به درک و فهم عمیق تری از آن مفاهیم کلیدی نایل آیم. بی تردید وفاق و همدلی و هم‌زبانی هرچه بیشتر ملتها می‌تواند یکی از بهترین برکات یک چنین گفتگوهای ثمربخش علمی به حساب آید.

قرآن و اندیشه‌ی وحدت وجود

بی تردید اندیشه‌ی وحدت وجود برترین مدعای ارباب معرفت و ره‌آورد اهل کشف و شهود در تاریخ تفکر بشری می‌باشد. در این میان اسلام به عنوان خاتم ادیان الهی و تضمین کننده‌ی وصول بشر به حد نهایی کمال در کلیه ابعاد علمی و عملی آن بر شالوده‌ی توحید کلمه و کلمه‌ی توحید استوار است. طبیعی است که تعبیر و تفسیر متکلمین و حکمای مسلمان از توحید با تفسیر عرفا از این کلمه بسیار متفاوت است. تفسیر عرفا با تاسی به قرآن کریم از توحید نه نفی شریک از ذات باری تعالی و نه نفی امکان شریک از ذات حق بلکه نفی هرگونه وجودی غیر از وجود واجب متعال می‌باشد. از همین روی طبیعی است که اهل عرفان از جمله حافظ و یونس امره که بنیانهای فکری خود را بر قرآن نهاده و آنچه را که در گنجینه‌ی سینه از لطایف حکمی و نکات قرآنی جمع آورده اند و در قالب اشعار بسیار زیبا و دل انگیز برای جامعه‌ی بشری به ارمغان نهاده اند همه از دولت قرآن می‌دانند:

ز حافظان جهان کس چو بنده جمع نکرد لطایف حکمی با نکات قرآنی (قصیده 1)

صبح خیزی و سلامت طلبی چون حافظ هر چه کردم همه از دولت قرآن کردم (غزل 319)

عرفای مسلمان اعتقاد به وحدت وجود را نشأت گرفته از معارف والای قرآن کریم و سنت شریف و حاصل دریافت‌های شهودی و علم حضوری خویش می‌دانند. این حقیقت والا که در دار وجود دپاری جز دوست وجود ندارد در آیات متعددی از قرآن کریم به وضوح بیان شده است. از جمله "فاینما تولوا فثم وجه الله" (بقره: 114) به هر جا رو کنید چه ظاهر و باطن، حق با همه‌ی اسماء و صفاتش در تجلی است و نیز "کل شیء هالک الا وجهه" (قصص: 88) همه چیز جز ذات حق نیست و نابود است یا "هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن" (حدید: 3) آغاز و انجام و ظاهر و باطن خداست. حافظ ملهم از رایحه‌های ربانی قرآن کریم هستی را اعم از غیب و شهادت تجلی ظهور حق واحد در مریای جهان ممکن می‌داند و می‌گوید:

که بوند طرف وصل از حسن شاهی که با خود عشق بازد جاودانه

ندیم و مطرب و ساقی همه اوست خیال آب و گل در ره بهانه (غزل 428)

جلوه گاه رخ او دیده من تنها نیست ماه و خورشید همین آینه می‌گردانند (غزل 193)

*An Essay on the Common Mystical Themes and Concepts of Hafez and Yunus Emre/ Bahman Zahedi*

او کل هستی را حق متجلی می داند که زمزمه توحید و اناللق سردادند که برای ادراک آن بایستی گوش موسوی داشت.

در بینش عرفانی حافظ و یونس امره جهان ممکنات و مظاهر محسوس گذران نه وجودی مستقلو بالذات در برابر وجود صرف و بحت و بسیط حق که وجود ظلّی تبعی و عارضی و رابط و وابسته دارند و نسبت میان حق و خلق به سان نسبت و رابطه موج و دریا و سایه و صاحب سایه است و اگر عارف نظر و التفاتی به این جهان اعتباری ناپایدار و گذران دارد به این خاطر است که او در مناظر و مرایای هستی فقط جمال حق را می بیند.

ما در پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم ای بی‌خبر ز لذت شرب مدام ما (غزل 11)

مرا به کار جهان هرگز التفات نبودرخت و در نظر من چنین خوشش آراست (غزل 22)

جلوه گاه رخ او دیده ی من تنها نیست ماه و خورشید همین آینه می‌گردانند (غزل 193)

همچنانکه گفتیم اخلاق عارفانه ای که یونس امره در نشر آن می کوشید مطابقت تام با قرآن و حدیث از رعایت اصول شرع تا کوچکترین متفرعات آن را داشت زیرا از دیدگاه او اسّ و اساس "طریقت"، "شریعت" است. (کوپرلی، 1385، 351) او در تمامی اشعار الهی و غزلهایش از قرآن و حدیث نبوی بهره برده و با نگاهی عمیق و ریز بینانه به ادبیات تصوف توانسته عشق به الوهیت ابدی و ازلی بودن خداوند و درک وحدت را به خوبی عیان سازد. (گلکاریان، 1387، 9)

در تأثر این عارف بزرگ مسلمان از آموزه های قرآنی همین بس که او نیز همچون "مرکز افندی" هموطن ترک زبان خود که برای استاد خود، "سنبل افندی" جهت مشخص شدن جانشین وی گلی پژمرده آورد در پاسخ علت به استاد خود گفت: همه ی گل ها به ذکر خدای مشغولند چگونه می توانستم عبادت دایم ایشان را قطع کنم و فقط این گل را دیدم که عبادت خود را تمام کرده پس آن را به همراه آوردم. او ادعا می کرد که همصدا با سنگها، کوهها و آهوان و پیامبران، خدا را تسبیح می کند زیرا که او مونس واقعی و مفسر قرآن بود و همه ی هستی را در تسبیح و حمد مداوم خداوند متعال می دید. (شیمل، 1377، 104)

او می گوید:

ای خدای من، خدا، ای خدا - به همراه کوهها و سنگها ترا می خوانم

ای خدای من ای خدا - به همراه پرندگان در سحرگاهان ترا می خوانم

به همرا ماهیان دریا با غزالان آزاد دشتها - به همراه یاهوی درویشان ترا می خوانم - ای خدا، خدای من (یونس امره، 1948، 562)

او آنچنان اعتقاد ژرف و تزلزل ناپذیر به قرآن و آموزه های قرآن دارد که می گوید:

هرکس قرآن نمی داند مثل این است که هرگز متولد نشده است (همان، 508)

به همین جهت او نیز که همچون حافظ پرورده ی مکتب قرآن است در پرتو بینش وحدت وجودی خود که متأثر از آیات توحیدی است به شدت از منطق وحدت وجودی دفاع می کند و در لابلای اشعارش از وحدت مطلقه حق سخن به میان می آورد و هستی و تمام کائنات را از این منظر توجیه و تفسیر می نماید. این عارف سترگ مسلمان خود را با همه ی جهان و جهانیان یکی انگاشته و سرمست از باده ی توحید لم یزلی و در کمال بی خودی چنین می سراید:

منم اول، منم آخر... جان، جانان هم منم - منم آنکه نوح را طوفان بخشید... منم بینا، منم معطی، منم مقبض (گلکاریان، 1387، 21-20؛ یونس امره، 1948، 531)

او در ادامه می گوید:

کعبه و بتخانه من هستم، آن کس که ابر شد و به آسمان رفت و باران شد و بارید منم، نگاه کننده منم، گیرنده منم، دهنده منم، نه جبرائیل نه میکائیل، اسرافیل منم، شاعر منم، آنکه به هر زبانی سخن می گوید منم. (شیمل، 1384، 67)

او نیز مثل همتای ایرانی خود حافظ بانگ اناللق سر می دهد و می گوید:

از شراب وحدت جرعه ای می نوشم - انا الحق می گویم و به سوی چوبه ی دار می روم. (همان، 68)



An Essay on the Common Mystical Themes and Concepts of Hafez and Yunus Emre/ Bahman Zahedi

او از اینکه در سایه ی معرفت به این راز عظیم دست یافته که جهان فانی و معدوم و نمود و خیال است به خود می بالد و می گوید:

این طبیعت و این کثرات تنها یک بازی است شناخت کثرات و اینکه آنها اموری اعتباری و غیر واقعی هستند همان شهود واقعیت راستین و نیل به وحدت است. (Topc , 1994 , 434)

دانستم هر آنچه در توست رفتنی است

جمله عالم و کارش تماما واهی است (گلکاریان، 1387، 53)

در سایه یک چنین معرفت و شهودی حجاب تعینات از پیش چشم او به یکسو می رود و او این حقیقت عظیم را وجدان می کند که حق چیزی جز خود وی نیست.

همانطور که خود را یافتم

همان شد که حق را یافتم

ترسم از این بود ...

و ه چه زیبا که از ترس خلاص شدم (همان، 64)

اسیر دوستم و مجنون او

عاشقان دانند که چه می گویم

دوگانگی را کنار زدم

زیراک برای نیل به احدیت آمده ام. (همان ، 66)

از می وحدت جرعه ای

نوشیده ام از دست او

بوی خوش معشوق را

بویده ام ، مشک را چه سود؟ (همان، 87)

بهر کجا نگرم همی تورا بینم

تو را به هرچه نهم ، منی تورا بینم (همان، 93)

با مراجعه به قرآن و سنت معلوم می شود او که عشق الهی و وحدت وجود را در تمامی اشعارش با احساس زایدالوصفی به تصویر کشیده از دایره اسلام خارج نگشته است زیرا ایمان واقعی از نظر او همین ادراک وحدت هستی است او از هجده هزار عالم یاد می کند و می گوید عدد هجده هزار بیانگر ظهورات و کثراتی است که بر بنیاد وحدت استوار است وحدتی صرف که لم یلد و لم یولد است همه ی کثرات به آن رجوع کرده و در آن مستحیل می گردند (53 , 1358 , 315) که عالی ترین درجه ی آن این است که فنا در استغراق عارف در حق چون به مصیبتی دچار شوند می گویند بی تردید همه چیز از خداست و به سوی او باز می گردیم . (بقره: 156)

فنا

فنا که در لغت به معنی سپری شدن ، نیست کردن ، نیستی و زوال و نابودی آمده است . (معین، 1319) در اصطلاح قرآنی نیز به مفهوم چیزی جز تغییر و تبدیل از شکلی به شکل دیگر نیست (انبیا ، 104) مشایخ اهل عرفان را نیز به تعبیر هجویری اندر این معنی هریکی را لطیفه ای است به رمز (هجویری، 1358 ، 315) که عالی ترین درجه ی آن این است که فنا در استغراق عارف در حق آنچنان شدید باشد که حتی شعور به فنا خویشتن هم نداشته باشد یعنی "فنا فی الفنا" که مرتبه ی اسقاط تکلیف و ارتفاع احکام است هرچند خداوند ،خود، حافظ اولیاء و اصفیاء است و مانع از آن است که خلاف طاعتی از آنها سر بزند . (جامی، 1362 ، 12)

*An Essay on the Common Mystical Themes and Concepts of Hafez and Yunus Emre/ Bahman Zahedi*

به رغم مدعیانی که برای عرفان و تصوف اسلامی منشأ و خاستگاهی بیرون از اسلام می جویند و از جمله در مورد فنا بر این باورند که اعتقاد به آن ریشه در آیین هندو و بودا دارد و نخستین کسی که آن را در عرفان اسلامی متداول ساخت بایزید بسطامی مرید ابوعلی سندی بود که گفت: "از خدا به خدا رفتم تا این که از من به من فریاد آمد: ای تو من". (خرمشاهی، 1375، ج 2، 974) ولیکن حقیقت این است که وجدان وحدت وجود و ادراک این حقیقت والا که تعینات اموری اضافی و اعتباری بوده و در واقع نقش دوم دیده ی احول هستند خود تحقق مرتبه فنا و نیستی و سر آغاز وصول به سرچشمه بقاء و هستی است که از دیدگاه هر دو عارف مورد مقایسه آن نیز چون سرّ عظیم وحدت وجود بر بنیاد معارف و آموزه های قرآنی و اسلامی استوار است.

در عرفان اسلامی عمدتاً میل به فنا از احساس دلالتگی از جهان خاکی به واسطه ی استشعار به قرقگاه افلاکی و اینکه روزی آدمی با شاه وجود متحد بوده و اینک در سراچه ی ترکیب تخته بند تن و اسیر دامگه حادثه گشته است بر می خیزد. در این هنگام است که او اصل علوی و آسمانی خود را به یاد می آورد و قفس خاکی تن را سزاوار و شایسته ی کبوتر نغمه خوان روح نمی داند و با آرزوی طواف در فضای عالم قدس و به امید آنکه با رفع تعین و محو انانیت پر و بالی بگشاید و در روضه رضوان صفیر بر شجر طوبی بزند شروع به سلوک و دریدن حجابهای میان خود و حق می کند.

حجاب چهره جان می شود غبار تنم	خوشا دمی که از آن چهره پرده برفکنم
چنین قفس نه سزای چو من خوش الحانیست	روم به گلشن رضوان که مرغ آن چمنم
چگونه طوف کنم در فضای عالم قدس	که در سراچه ترکیب تخته بند تنم
اگر ز خون دلم بوی شوق می آید	عجب مدار که همدرد نافه ختمم
بیا و هستی حافظ ز پیش او بردار	که با وجود تو کس نشنود ز من که منم (غزل 342)

یا :

طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق	که در این دامگه حادثه چون افتادم (غزل 317)
بال بگشا و صفیر از شجر طوبی زن	حیف باشد چو تو مرغی که اسیر قفسی (غزل 455)

از دیدگاه حافظ نیز همچون مولانا کمیت عقل در این مرحله لنگ است فضل و عقل دیدن خود حکایت از عدم معرفت و عدم اتصال دارد.

تا فضل و عقل بینی بی معرفت نشینی	یک نکته ات بگویم خود را مبین که رستی (غزل 434)
نبندی زان میان طرفی کمروار	اگر خود را ببینی در میانه (غزل 428)
میان عاشق و معشوق هیچ حال نیست	تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز (غزل 266)
حجاب راه تویی حافظ از میان برخیز	خوشا کسی که در این راه بی حجاب رود (غزل 221)

اگر حافظ غبار ره بنشاند و در سایه ی معرفت راستین پیراهن تن را که مانع اتصال نور به نور است بردارد دل بر دلدار می رود و جان بر جانانه می شود و دوئیت از میان بر می خیزد.

روز هجران و شب فرقت یار آخر شد	زدم این فال و گذشت اختر و کار آخر شد
آن پریشانی شب های دراز و غم دل	همه در سایه گیسوی نگار آخر شد (غزل 166)
منزل حافظ کنون بارگه کبریاست	دل بر دلدار رفت جان بر جاتانه شد (غزل 170)

یونس امره نیز همچون حافظ خود را از دیار آشنایی می داند و از غربت خود در غربت سرای خاک ناله سر می دهد و می گوید :

عجب در اینجا کسی هست ؟ - به اندازه من غریب - سر بر گریبان ، اشک بر دیده - به اندازه من غریب. (گلکاریان، 1387، 43) او چون بسیاری از متصوفه و عرفای پیش از خود و حتی بیشتر از آن ، آنهایی که پس از وی بوده اند، با چرخ چاه سخن می گوید که

*An Essay on the Common Mystical Themes and Concepts of Hafez and Yunus Emre/ Bahman Zahedi*

صدای شیون و زاری آن که نوعاً در همه کشورهای شرق نزدیک به گوش می رسد شاعر را به این درک می رساند که آن [چوب چرخ] را از ریشه ی واقعی اش جدا کرده اند و به این دلیل از درد فراق سخت است که سخن می گوید چون نی ملای رومی که از جدایی ها شکایت می کند و در آرزوی وصل و اتحاد دوباره خویش به سر می برد. (شیمل، 1377 ، 527)

یونس از خدا چیزی جز خدا نمی خواهد زیرا جز خدا همه معدومند و شایسته ی توجه و دل بستگی نیستند و زیبایی مطلق و حقیقی اوست از این رو می گوید : آن حوری حلّالی را که به ما دادی از آن نیز گذشتیم . آرزویم فقط رسیدن به توست . حوری را به صوفیان بده . یونس در حسرت دیدار تو می سوزد اگر ظلم در کار تو نیست او را نیز در آرزویش یاری کن . او سپس ماجرای رابعه عدویه را که با سطلی آب می خواهد جهنم را خاموش کند و با مشعلی از آتش بهشت را بسوزاند ، تا او را فقط به خاطر او عبادت کنند و بدانند که هر چیزی جز حق فانی است حتی بهشت و دوزخ ، را مثال می زند. (شیمل، 1384 ، 64)

او در جای دیگر براساس بینش توحید وجودی خود می گوید : حتی هر چیزی که در بهشت وجود دارد اعم از صدا ، عطر ، نسیم و یا رشد نمودن و عشق ورزیدن چیزی جز الله نیست . چرا که همه چیز در الله فانی گشته است . از نظر او بهشت همان مشاهده ی جمال ربوبی است نه تعدادی قصر و حوری . در واقع هر کس از لقای حق تعالی محروم است در هر جایی که باشد حتی بهشت در جهنم است. (شیمل، 1377 ، 529)

او از حدیث حب الوطن استمداد می کند و صلا زنان دنبال دوست می گردد و برخورد نهیب می زند که بایستی برای رسیدن به وطن مألوف به راحت ادامه دهی منکران هرگز راه تو را تصدیق نخواهند کرد و سالک بایستی به راه خود ادامه دهد و وجود قطره وار خود را در دریای بیکران هستی مطلق محو و مستحیل سازد زیرا مقربانی که از خود گذشته اند خود دریا شده اند و عاشق بایستی در بحر یار غوص خورده و غوطه ور گردد. (گلکاریان، 1387 ، 32 ، 72-73)

از اینجا به آنجا بروم – در میان معدن ذره ای هستم

یعنی در میان جاتان – جولان کنم لازم است

هر ذره به معدن برسد – قطره به عمان بریزد

آن جانان را پیدا خواهم کرد – اسم و شهرت به چه کار من می آید

به دار عشق من را – آویزم لازم است. (شیمل، 1384 ، 81)

او به سان حافظ که به مرگ ارادی در همین دنیا از هواجس نفسانی مرده و به هوای ربانی زنده شده است:

من که امروز بهشت نقد حاصل می شود وعده فردای زاهد را چرا باور کنم

می گوید:

به شهری رسیده ام که اسمش را نمی گویند ، به بحری فرو رفته ام که عمقش ناپیدا ست . خدا را شکر که پیش از مرگ جان داده ام من به عمان نیستی پیوسته ام و خدا را سپاس که به فنای فی الله رسیده ام و دیگر بازگشتی در کار نیست.

فنا فی الله در نزد یونس امره استحاله ذات و صفات انسانی در ذات و صفات الوهی (Aktuccar, 1984, 132-135) و مردن اختیاری و ارادی قبل از فرا رسیدن اجل الهی است که این نیستی در حقیقت چیزی جز رسیدن به هستی مطلق و جاودانه شدن نیست. (kapalan , 1991 , 256)

یونس امره ایمان من کامل شد – جانم به حضرت حق واصل شد

حالا مکان من شهر لا مکان است – بقاء بالله شدم الحمد لله (شیمل، 1384 ، 58-59)

شکر که نایل به دیدار شدم – موفق به وصال یار شدم

از شر این من و تو بودن رها گشته ام (گلکاریان، 1387 ، 35)

یونس غرق این توحید شده و رفت – عقلش به بازگشت قد نمی دهد. (همان ، 78)



نتیجه

بررسی تطبیقی اندیشه‌ها و مضامین عرفانی در اشعار حافظ شیرازی و یونس امره نشان می‌دهد که این دو شاعر و عارف بزرگ جهان اسلام، با وجود تعلق به دو حوزه زبانی و فرهنگی متفاوت، از سرچشمه‌ای مشترک در اندیشه عرفانی اسلامی بهره‌مند بوده‌اند و در بسیاری از مبانی فکری، جهان‌بینی عرفانی و تجربه‌های معنوی، همسویی چشمگیری دارند. این همسویی نه صرفاً در سطح مضامین ادبی، بلکه در لایه‌های عمیق‌تر معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی قابل مشاهده است. هر دو شاعر، شعر را نه صرفاً ابزار بیان احساسات یا ذوق ادبی، بلکه وسیله‌ای برای انتقال تجربه شهودی، بیان حقیقت معنوی و تبیین رابطه انسان با مبدأ هستی قرار داده‌اند.

یکی از مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش آن است که اندیشه عرفانی هر دو شاعر، به‌صورت بنیادین بر آموزه‌های قرآن کریم و سنت اسلامی استوار است. حافظ، با بهره‌گیری گسترده از اشارات قرآنی، مضامین عرفانی خود را در قالب زبانی نمادین و هنرمندانه بیان می‌کند و یونس امره نیز با زبانی ساده، صمیمی و مردمی، همان حقایق را در قالب تجربه‌ای زیسته و مستقیم عرضه می‌دارد. از این منظر، هر دو شاعر را می‌توان نمایندگان برجسته عرفان اسلامی دانست که جهان‌بینی آنان نه حاصل اقتباس از سنت‌های بیرونی، بلکه برخاسته از تأمل در معارف اسلامی و تجربه باطنی ناشی از آن است.

در محور اندیشه وحدت وجود، شباهت میان حافظ و یونس امره به‌گونه‌ای برجسته آشکار می‌شود. هر دو شاعر، هستی را تجلی حقیقت واحد الهی می‌دانند و عالم کثرت را سایه‌ای از وجود مطلق تلقی می‌کنند. در نگاه آنان، کثرات عالم دارای استقلال وجودی نیستند، بلکه جلوه‌ها و نمودهای حقیقت واحد الهی‌اند. این نگرش، که از بنیادی‌ترین مفاهیم عرفان اسلامی به‌شمار می‌رود، در شعر حافظ بیشتر در قالب نمادهای پیچیده، استعاره‌های هنرمندانه و اشارات چندلایه ظهور می‌یابد، در حالی که در اشعار یونس امره با بیانی صریح‌تر و بی‌واسطه‌تر بیان می‌شود. با این حال، تفاوت در زبان بیان، تغییری در وحدت جوهری اندیشه آنان ایجاد نمی‌کند.

مفهوم فنا نیز از دیگر نقاط اشتراک اساسی میان این دو عارف است. در هر دو دستگاه فکری، رهایی انسان از خودبینی، نفسانیت و تعینات دنیوی، شرط اصلی وصول به حقیقت تلقی می‌شود. فنا در این معنا نه نابودی صرف، بلکه عبور از خود محدود انسانی و پیوستن به حقیقت مطلق است. حافظ این تجربه را غالباً در قالب عشق، مستی، رندی و ترک خودپرستی بیان می‌کند، در حالی که یونس امره آن را با زبان تسلیم، عشق الهی و مرگ اختیاری توضیح می‌دهد. در هر دو صورت، غایت این سلوک، رهایی از دوگانگی میان انسان و حقیقت و رسیدن به مقام بقا بالله است.

از دیگر مفاهیم مهم مشترک، احساس غربت وجودی انسان در جهان مادی است. هر دو شاعر، انسان را موجودی می‌دانند که از موطن اصلی خویش دور افتاده و در این جهان گرفتار نوعی فراق و بیگانگی شده است. این احساس غربت، منشأ حرکت معنوی و اشتیاق بازگشت به اصل تلقی می‌شود. چنین برداشتی، با سنت عرفانی اسلامی که انسان را موجودی مشتاق بازگشت به سرچشمه نخستین می‌داند، هماهنگی کامل دارد. از این منظر، شعر هر دو شاعر، بیانگر اشتیاق روح برای بازگشت به حقیقت ازلی است.

با وجود این اشتراکات بنیادین، تفاوت‌هایی نیز میان این دو شاعر قابل مشاهده است. حافظ بیشتر در چارچوب سنت ادبی فاخر فارسی و با زبانی نمادین، پیچیده و تأویل‌پذیر سخن می‌گوید، در حالی که یونس امره زبانی مردمی، شفاف و آموزشی دارد و پیام عرفانی خود را به‌گونه‌ای مستقیم‌تر به مخاطب منتقل می‌کند. این تفاوت را باید ناشی از تفاوت در مخاطب، سنت ادبی و بستر فرهنگی آنان دانست، نه اختلاف در بنیان‌های فکری.

در مجموع، این پژوهش نشان می‌دهد که حافظ و یونس امره، علی‌رغم تفاوت‌های زبانی و فرهنگی، دو جلوه از یک سنت عرفانی مشترک‌اند که عشق الهی، وحدت هستی، نفی خودیت و اشتیاق وصال را به‌عنوان ارکان اصلی جهان‌بینی خود مطرح می‌کنند. مطالعه تطبیقی این دو شاعر نه تنها به فهم بهتر اندیشه عرفانی آنان کمک می‌کند، بلکه می‌تواند زمینه‌ای برای شناخت عمیق‌تر پیوندهای فرهنگی و معنوی میان سنت‌های ادبی ایران و جهان ترک فراهم آورد. همچنین در روزگار معاصر که انسان با بحران‌های هویتی، تنهایی معنوی و گسست‌های فرهنگی مواجه است، بازخوانی اندیشه‌های این دو شاعر می‌تواند افقی تازه برای فهم معنویت، همزیستی فرهنگی و گفت‌وگوی تمدنی بگشاید.



فهرست منابع

قرآن کریم

انوشه، حسن (۱۳۸۴). *دانشنامه ادب فارسی در آنتا ولی و بالکان* (جلد ۲). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.

جامی، عبدالرحمن (۱۳۶۲). *لوايح*. تهران: انتشارات نور فاطمه.

حافظ، شمس الدین محمد (۱۳۸۲). *دیوان خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی* (به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی). قم: نگاران قلم.

حلبی، علی اصغر (۱۳۷۶). *مبانی عرفان و احوال عارفان*. تهران: انتشارات اساطیر.

خرمشاهی، بهاء الدین (۱۳۷۵). *حافظ نامه* (جلد ۲). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

شیمیل، آنه ماری (۱۳۷۷). *ابعاد عرفانی اسلام* (ترجمه عبدالرحیم گواهی). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

شیمیل، آنه ماری (۱۳۸۴). *با یونس امره در راهها* (ترجمه ماهرخ مقصودی). تهران: نشر کاروان.

گلکاریان، قدیر (۱۳۸۷). *گزیده اشعار عرفانی یونس امره*. تبریز: مؤسسه انتشارات یاران.

کوپریلی، محمد فؤاد (۱۳۸۵). *نخستین متصوفه در ادبیات ترک* (ترجمه توفیق ه. سبحانی). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

معین، محمد (۱۳۱۹). *حافظ شیرین سخن*. تهران: انتشارات پروین.

هجویری، علی بن عثمان (۱۳۵۸). *کشف المحجوب* (تصحیح و ژوکوفسکی). تهران: انتشارات طهوری.

یونس امره (۱۹۴۸). *دیوان یونس امره* (به کوشش عبدالباقی گولپینارلی). استانبول.

Aktüccar, H. (1984). *Yunus Emre: Hayatı, sanatı ve eserleri*. Gökşin Yayınları.

Câmî, A. R. (1362). *Lavāyeh*. İntişārât-e Nūr-e Fâtîmeh.

Demirci, M. (1997). *Yunus Emre'de ilahî aşk ve insan sevgisi*. Kubbealtı Neşriyatı.

Golkarian, G. (1387). *Gozideh-ye eş'âr-e erfânî-ye Yunus Emre*. Yârân Yayınları.

Hafez. (1382). *Divan-e Hafez* (M. Qazvini & Q. Ghani, Eds.). Negārân-e Qalam.

Halebî, A. A. (1376). *Mabāni-ye erfân va ahvâl-e ârefân*. Asâîr.

Hojvirî, A. H. A. O. (1358). *Keşf al-mahcûb* (V. Zhukovsky, Ed.). Tahuri.

Horata, O. (1994). *Yunus Emre: Risaletü'n-Nushiyye*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.



An Essay on the Common Mystical Themes and Concepts of Hafez and Yunus Emre/ Bahman Zahedi

Kaplan, M. (1991). Yunus Emre'nin insan ve ahlak görüşü. In *Yunus Emre ile ilgili makalelerden seçmeler* (No. 1275). Kültür Bakanlığı Yayınları.

Köprülü, M. F. (1385). *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar* (T. H. Subhanî, Trans.). Encümen-i Âsâr ve Mafâhir-i Ferhengî.

Schimmel, A. (1384). *Bâ Yunus Emre dar rāhhā* (M. Maqsudi, Trans.). Karvān-e Helleh.

Topçu, N. (1994). Yunus Emre'de vahdet-i vücud. In *Yunus Emre ile ilgili makalelerden seçmeler*. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Yunus Emre. (1948). *Divan* (A. B. Gölpınarlı, Ed.). İstanbul.