

نگرشی بر پارادوکس و ارتباط آن با تجارت عرفانی در غزلیات مولانا و حافظ

سارا قطعی^{۱۵*} - مریم زیبایی‌نژاد^{۱۶**} - مرتضی جعفری^{۱۷***}

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد شیراز - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد شیراز - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد شیراز.

چکیده

متناقض‌نما یا پارادوکس به عنوان یک شیوه آشنایی‌زدایی در اشعار عرفانی جایگاه ویژه‌ای دارد و شاعران عارف‌مسلک به‌ویژه حافظ و مولوی با تأثیرپذیری از عرفان اسلامی در غزلیات خود از صنعت پارادوکس برای انتقال مفاهیم عرفانی به ذهن خوانندگان و شنودگان استفاده نموده‌اند. در این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی با مقایسه پارادوکس‌های مولوی و حافظ، ارتباط پارادوکس با تجارب عرفانی در افکار و اندیشه دو شاعر بررسی و وجوه اختلاف و اشتراک در دو اثر مشخص می‌شود. نتیجه‌ای که از این تحقیق به دست می‌آید، آن است که وجوه مشترک در اندیشه‌های مولوی و حافظ، بسیار به هم نزدیک است؛ زیرا افکار و اندیشه هر دو مبتنی بر عرفان عاشقانه است و در پرتو این نگرش، همه دوگانگی‌ها به وحدت و یگانگی می‌رسند. همچنین در هر دو اثر، نشانه‌هایی از چهار ویژگی تجربه عرفانی، توصیف‌ناپذیری، کیفیت‌معرفتی، زودگذری و حالت انفعالی دیده می‌شود و چون صاحب مکاشفه در رویارویی با این تجارب نمی‌تواند آنچه دیده و شنیده است را به مخاطب معرفی کند، از زبان پارادوکس استفاده می‌نماید، اما وجوه تفاوت دیدگاه مولوی و حافظ، بیشتر ظاهری است. مولانا بیشتر از پارادوکس ترکیبی و حافظ بیشتر از پارادوکس معنایی استفاده نموده است.

کلیدواژه: پارادوکس، تجارب عرفانی، مکاشفه، غزلیات مولانا، غزلیات حافظ.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۱/۰۲

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۰۴/۰۳

*Email: ghtsara@gmail.com

**Email: Zibaenejad.m@gmail.com (نویسنده مسئول)

***Email: morteza.jafari55@gmail.com

مقاله برگرفته از رساله دکتری دانشگاه آزاد شیراز است.

مقدمه

عرفان به معنی رسیدن به حقایق ناب از طریق کشف و شهود و مکاشفه است و از مهم‌ترین مباحث فلسفی ادبیات عرفانی، توصیف بیان ناپذیری آن است. بیان ناپذیری تجربه عرفانی در قالب پارادوکسی نمود می‌یابد و با کشف لایه‌های عمیق آن حقیقت پنهان تبیین می‌شود. عارفان، هر آنچه را که دیده و کسب کرده‌اند، غیر قابل توصیف می‌دانند؛ زیرا آن‌ها لحظه‌هایی از زندگی خود را در جهان بی‌تعیّن که زمان و مکان در آن مطرح نیست، طی می‌کنند و به مرحله کشف و شهود و مکاشفه باطنی می‌رسند و کلماتی غیرعادی و متناقض‌نما یا پارادوکسی بیان می‌کنند. آن‌ها در نهایت به این باور می‌رسند که مکاشفات عرفانی با زبان و الفاظ و کلمات عادی، بیان نمی‌شود؛ زیرا بازتاب این موارد غیر قابل درک به نظر می‌رسد و به صورت نقیضه‌گویی و عبارت پارادوکسی و رمزگونه در می‌آید. نظریه متناقض‌نما بودن تجربه‌های عرفانی متعلق به «استیس» است، البته در زمینه متناقض‌نما بودن تجربه‌های عرفانی، نظریه‌های بسیاری وجود دارد که مورد توجه عرفا است.

زمانی که از متناقض‌نمایی سخن به میان می‌آید، نخستین چیزی که به ذهن خطور می‌کند، این است که پارادوکس به عنوان یک هنر زبانی است؛ در صورتی که اصل و اساس متناقض‌نما، مفهوم باطنی آن و حقایق پنهان آن است نه زبان و الفاظ ظاهری.

(تفسیری و طاهری ۱۴۰۱: ۱۲۶)

مولوی و حافظ با تأثیرپذیری از عرفان اسلامی و با وسعت دادن گنجایش درونی و بیرونی خود برای نیل به دریای معرفت الهی توانسته‌اند، تجربیات عرفانی را به صورت‌های گوناگون در اشعار خود منعکس نمایند. همچنین، توانسته‌اند به وسیله این صنعت و با آشنایی‌زدایی، تجارب عرفانی را برجسته نمایند. هر دو شاعر با

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - نگرشی بر پارادوکس و ارتباط آن با تجارب .../۱۴۷

ظرافتی بی نظیر از زبان رمزگونه، پارادوکس بهره گرفته‌اند و به صورت هنرمندانه‌ای به صورت و معنا جانی پایدار بخشیده‌اند.

اهمیت و ضرورت پژوهش

هدف از پژوهش حاضر، مقایسه پارادوکس‌های غزلیات مولانا و حافظ و ارتباط آن با تجارب عرفانی و مشخص نمودن وجه تشابه و تفاوت دیدگاه دو شاعر در استفاده از پارادوکس است. در مورد ضرورت این بحث می‌توان گفت؛ اگرچه پژوهش‌هایی به موضوع متناقض‌نما و تجارب عرفانی در غزلیات بعضی از شاعران عارف پرداخته‌اند؛ اما تاکنون موضوع نگرشی بر پارادوکس و ارتباط آن با تجارب عرفانی در غزلیات مولانا و حافظ در هیچ پژوهشی انجام نشده است که این مسئله را می‌توان به عنوان یک خلأ تحقیقاتی در نظر گرفت؛ بنابراین مقایسه نظام فکری و زبان پارادوکسی هر دو شاعر در حوزه عرفان اهمیت پیدا می‌کند. دستیابی به این هدف سبب می‌شود تا خوانندگان آثار مولانا و حافظ با نگاهی ژرف به مطالعه آثار آن‌ها بپردازند و درک مناسبی از مبانی فکری آن‌ها نیز داشته باشند.

روش و سؤال پژوهش

پژوهش حاضر با روش کتابخانه‌ای و توصیفی - تحلیلی، با رجوع به منابع اصلی و مقاله‌های مرتبط، در یک نگاه کلی به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد:

۱) مولانا و حافظ چگونه تجارب عرفانی خود را به زبان رمزگونه، پارادوکس یا متناقض‌نما بیان کرده‌اند؟

۲) چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی در نظام فکری این دو شاعر در انتقال تجربیات عرفانی وجود دارد؟

پیشینه پژوهش

کریمی و برج‌ساز (۱۳۸۵)، در مقاله «تجربه‌های عرفانی و بیان پارادوکسی» حوزه زبان و ناکارآمدی آن در بیان تجارب عرفانی و تبیین رابطه «تجربه عرفانی» و «بیان پارادوکسی» را بررسی کرده‌اند.

تفسیری و طاهری (۱۴۰۱)، در مقاله «بررسی پارادوکس و کارکردهای آن در بیان تجربه وحدت وجود در شعر عهد تیموری» مسئله پارادوکس و تجربه‌های عرفانی را بررسی کرده‌اند.

حقی و واحد احمدیان (۱۳۹۲)، در مقاله «تجربه دینی و رابطه آن با تجربه عرفانی و وحی» تجربه دینی و عرفانی با استفاده از مدل قیاسی - قانونی مقایسه و بررسی کرده‌اند.

محمدی و صوفی (۱۳۹۶)، در مقاله «بررسی حضور امر قدسی در غزلیات مولانا با تکیه بر نظریه‌های رودولف اوتو» تجربه‌های دینی و عرفانی و جنبه‌هایی از «پدیده‌های شهودی» را بررسی کرده‌اند.

محمودی و خادم (۱۳۹۸)، در مقاله «سیر انفسی در دیوان حافظ از منظر تحلیل گفتمان انتقادی» سیر انفسی در دیدگاه حافظ را بررسی کرده‌اند.

فلاح و اسدپور (۱۴۰۰)، در مقاله «عقلانیت انتقادی بر معرفت شهودی حافظ و نظریه کارل ریموند» شباهت‌های اساسی این دو متفکر در زمینه ماهیت شهودی معرفت را بررسی کرده‌اند.

ولیکانی و شعبانی (۱۳۹۴)، در مقاله «بررسی کارکردهای عرفانی در غزلیات غالب دهلوی و غزلیات حافظ شیرازی» تأثیرپذیری از حافظ شیرازی در ابعاد مختلف عرفانی با روش تحلیل مقایسه‌ای را بررسی کرده‌اند.

شرافتی و نوروزی (۱۳۹۸)، در مقاله «صفات عرفانی و نمادین قلندران در آثار سنایی، عطار، مولانا و حافظ» صفات نمادین، ترک تعلقات، رندی، ترک ظاهر دین و ظاهر شرع در آثار را بررسی کرده‌اند.

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - نگرشی بر پارادوکس و ارتباط آن با تجارب .../۱۴۹

رشیدی و روضاتیان (۱۴۰۲)، در مقاله «تحلیل انتقادی گفتمان عرفانی در غزلیات حافظ با تکیه بر فرانش متن‌ی زبان در زبان‌شناسی سیستمی - نقشی هلیدی» با روش، توصیفی - تحلیلی و مطابق با الگوی سه سطح فرکلاف تحلیل معناشناسی زبان عرفانی حافظ را بررسی کرده‌اند.

زند (۱۳۹۵)، در مقاله «بررسی مضامین عرفانی در مائده‌های زمینی آندره ژید و غزلیات حافظ» مطالعه تطبیقی مضامین مشترک عرفانی غزلیات حافظ و مائده‌ها را بررسی کرده است.

راستگو (۱۴۰۲)، در مقاله «واکاوی نگاه عرفانی مولانا به نماد طوطی در غزلیات شمس» با روش توصیفی - تحلیلی هدف مولانا از نمادپردازی طوطی و بررسی الگوی فکری شاعر نسبت به طوطی در غزلیات شمس را بررسی کرده است.

رحمان‌دوست و بهنام فر (۱۴۰۱)، در مقاله «سیر آفاقی و برداشت‌های عرفانی مولوی از آن در فیه مافیه» سیر آفاقی و سیر انفسی در ادبیات عرفانی و مثال‌ها و تمثیل‌های کتاب فیه مافیه بررسی کرده‌اند.

حکمت (۱۳۹۴)، در مقاله «بررسی جایگاه هفت مقام عرفانی در غزلیات حافظ» دیدگاه متفاوت حافظ به برخی از مقامات عرفانی چون صبر، فقر، توکل و رضا را بررسی کرده است.

جعفرزاده (۱۳۹۴)، در مقاله «مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی عرفان عاشقانه در عرفان مولوی و حافظ» با استفاده از روش پدیدارشناسی ساختار پیام توحیدی بیان شده و عرفان عاشقانه را به عنوان یک پدیده مبتنی بر پیام توحیدی تبیین شده در عرفان مولوی و حافظ مورد بررسی قرار می‌دهد.

دهقان و همکاران (۱۳۹۳)، در مقاله «بررسی تصوف عابدانه و عرفان عاشقانه در غزلیات حافظ» به بررسی شعر حافظ برای یافتن زمینه‌ها و قلمرو عرفان پرداخته‌اند تا مشخص شود که نوع عرفان حافظ با جایگاه والای شاعری او چه ارتباطی دارد؛ بنابراین با روش تحلیل محتوایی، غزل‌های حافظ بررسی شده است تا تصوف عابدانه و عرفان عاشقانه اشعارش مشخص شود.

نوابی قمصری (۱۴۰۱)، در مقاله «بنده آزاد» رابطه آزادی و بندگی در عرفان اسلامی با تأکید بر جایگاه آن در دیوان حافظ را بررسی کرده است.

ابوالقاسمی (۱۳۷۸)، در مقاله «بررسی جلوه‌هایی از اندیشه‌های عرفانی در غزلیات مولانا» دیدگاه عرفانی مولانا و اصطلاحات صوفیانه و عرفانی در غزلیات شمس را بررسی کرده است.

الله یاری (۱۳۹۷)، در مقاله «چرایی پارادوکس در دیوان حافظ» ابتدا چرایی گرایش حافظ به پارادوکس که برخاسته از اراده معطوف به آزادی است و سپس تشریح واژه‌های پارادوکسی که بسامد بیشتری در دیوان حافظ داشته است را بررسی کرده است.

اسماعیل‌نیا و همکاران (۱۳۹۳)، در مقاله «زیبایی‌شناسی پارادوکس در مثنوی و غزلیات مولانا» اصطلاح پارادوکس در شعر فارسی و معادل آن و جایگاه تصویرهای پارادوکسی را در مثنوی مولوی و کلیات شمس را بررسی کرده‌اند.

پژوهش‌های ذکر شده نشان می‌دهد که هر کدام، تجارب عارفانه مولانا و حافظ را به صورت جداگانه بررسی کرده‌اند و مقایسه‌ای بین تجارب عرفانی دو شاعر صورت نگرفته است و همچنین در پژوهش‌های ذکر شده تأثیر تجارب عرفانی بر بیان پارادوکس در غزلیات مولانا و حافظ انجام نشده است. پژوهش حاضر ضمن مقایسه تجارب عرفانی مولانا و حافظ، تأثیر تجارب عرفانی بر بیان پارادوکس در غزلیات مولانا و حافظ را همزمان بررسی و تفاوت‌ها را بیان می‌کند.

متناقض‌نما یا پارادوکس

متناقض‌نما یا پارادوکس برگرفته از paradox در لاتین است که منشأ آن واژه یونانی paradoxum مرکب از para به معنی مقابل doxa به معنای عقیده و نظر است. (چناری: ۱۳۷۷: ۱۳) در زبان فارسی، پارادوکس یکی از انواع آشنایی‌زدایی هنری و

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - نگرشی بر پارادوکس و ارتباط آن با تجارب .../ ۱۵۱

از جمله شگردهای فن بدیع است. در این تصویر ادبی دو امر خلاف منطق با هم اجتماع می‌کنند؛ دو امری که در عین متناقض بودن، در مجموع تناقضی ندارند. «تصویر پارادوکسی» تعبیراتی است که به لحاظ منطقی، تناقضی در ترکیب آن‌ها نهفته است؛ ولی اگر در منطق عیب است در هنر اوج تعالی است. (شفیعی کدکنی ۱۳۹۰: ۴۰) عموماً ناقدان برای بررسی متناقض‌نما تقسیم‌بندی را لحاظ می‌کنند و آن را به دو نوع «متناقض‌نمای ترکیبی» و «متناقض‌نمای معنایی - محتوایی» تقسیم می‌نمایند. در پارادوکس ترکیبی، دو روی یک ترکیب به لحاظ مفهومی یکدیگر را نقض می‌کنند. این نوع پارادوکس به صورت ترکیب وصفی، اضافی، اسم مرکب، صفت مرکب و دو صفت جلوه می‌کند؛ مثل ترکیب‌های «خراب‌آباد»، «سلطنت فقر»، «جمع پریشان» پارادوکس‌های معنایی یعنی سخن ما از نظر معنایی دارای پارادوکس است، اما پارادوکس به صورت ترکیبی نیست. (چناری ۱۳۷۷: ۱۳۰)

پارادوکس محتوایی کلامی است که در ورای ظاهر متناقضش، حقیقتی مخالف با آن ظاهر نهفته است؛ از این‌رو ارائه این واقعیت‌ها چون با منطق عادی و باورهای عرفی و عقلی و شرعی منافات دارد، در وهله اول متناقض به نظر می‌رسد. (وحیدیان کامیار ۱۳۷۶: ۲۷۴-۲۷۱)

تجربه عرفانی

ادراک و تجربه‌ای را که در تقابل با ادراکات عقلی قرار می‌گیرد، می‌توان از مقوله تجربه عرفانی دانست. تجربه عرفانی که گاه تلویحاً با تجربه دینی یکی فرض می‌شود، در شکل نوعی احساس اتحاد با خداوند نمودار می‌شود که در طی آن، صاحب تجربه، به هیچ وجه به خویشتن خویش ادراک و آگاهی ندارد. عارف واقعی و حتی هر فرد مؤمن معتقد از ذوقی ویژه برای نوعی خاص از دیدن و تفسیر کردن

امور و پدیده‌ها برخوردار است که از آن به عنوان ویژگی خاص و برتر گروهی از انسان‌ها یاد کرده‌اند. (تفسیری و طاهری ۱۴۰۱: ۵۰)

ویژگی‌های تجربه عرفانی

ویلیام جیمز در کتاب تنوع تجربه‌های دینی چهار ویژگی برای این تجربه‌ها برشمرده است:

(۱) **وصف‌ناپذیری**: اولین ویژگی تجربه عرفانی، وصف بیان‌ناپذیری است. در اولین مرحله عارف خودش اظهار می‌دارد که مکاشفات درونی و تجربه‌های عرفانی او به گونه‌ای وصف‌ناپذیر است. از این جا متوجه می‌شویم که تجربه‌های عرفانی را وقتی می‌توان درک کرد که به طور مستقیم تجربه شود. (حقی و واحد احمدیان ۱۳۹۲: ۵۰)

(۲) **واقع‌نمایی (کیفیت معرفتی)**: دومین ویژگی تجربه‌های عرفانی واقع‌نمایی است که ویژگی معرفتی است. تجربه‌های عرفانی برای فرد صاحب‌تجربه، معرفتش را افزون می‌کند. در واقع سالک به حقایقی باطنی می‌رسد که با عقل و استدلال بیان نمی‌شود؛ اما نوعی کشف و شهود و مکاشفه پر از معناست و قابل توصیف هم نیست. (حقی و واحد احمدیان ۱۳۹۲: ۵۱)

(۳) **زودگذری**: تجربه عرفانی، همیشگی نیست، آنی، لحظه‌ای و زودگذر است. کیفیتی که یک لحظه می‌آید و سالک باید از یک لحظه بهره‌مند شود؛ چون ممکن است لحظه دیگر نباشد. در باب انسان کامل، مقاماتی برای او می‌شمرند که بالاترین آن‌ها مقام جمع‌الجمعی است. (همان: ۵۱)

(۴) **انفعالی بودن**: عارف با کوشش و ریاضت به مرحله کشف و شهود و مکاشفه می‌رسد؛ اما درحقیقت در حالت انفعال قرار دارد، یعنی شخص متقاعد، در تصرف

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - نگرشی بر پارادوکس و ارتباط آن با تجارب .../۱۵۳

و تسلیم، خداوند است. اراده از او سلب شده است و در اختیار یک قدرت مافوق قرار گرفته است این خصیصه را انفعالی بودن می‌نامیم. (همان: ۵۱)

اشعار پارادوکسی و تجربه‌های عرفانی در عصر مولانا و حافظ

غزل‌های عرفانی از طریق سنایی و دیوان عطار به شاعران عارف مسلک چون مولوی و حافظ رسیده است. مولوی یکی از بزرگ‌ترین سخنوران جهان، دنیای عرفان است و تازمانی که با شمس آشنا نشده بود، در مرحله تصوف عابدانه بود؛ اما اتصال او به شمس باعث تغییر اساسی در زندگی مولانا شد و از تصوف عابدانه به تصوف عاشقانه رسید. شعر عارفانه در قرن هشتم با حافظ به اوج رسید. شعر حافظ، هم شور و اشتیاق و عشق انسانی در آن متجلی است و هم عشق به خداوند و تجربه‌های عرفانی و روحانی اساس افکار و اندیشه حافظ را نشان می‌دهد. (بزی و همکاران ۱۴۰۱: ۲۳۵-۲۳۶)

پارادوکس و بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی

حقیقت دین و تجربیات عرفانی، مفهوم ناپذیر و غیرقابل تبیین و تاویل به منطق و در نتیجه غیرقابل انتقال است. درحقیقت دریافته‌ها و حکمت‌های قلبی عارفان در دوره‌های مختلف با زبان و تعبیرهای گوناگون بیان شده است. از یک طرف موضوع معرفت صوفیانه خارج از منطق عقلانی است و از سوی دیگر، هدف رسیدن دل به معرفت الهی است و این دل وقتی به معرفت الهی می‌رسد که عارف از طریق ریاضت و مجاهدت، قلبش جایگاه تجلی انوار الهی شود. پیداست چنین تجربه‌ای شخصی، عاطفی و باطنی است؛ بنابراین بیان چنین تجربه‌ای دشوار و جز از طریق رمز و اشاره و به صورت بیان متناقض ممکن نیست. (پورنامداریان ۱۳۶۷: ۴۴) در زبان رمزی بنا به

محتوای تجربه‌های عرفانی، قالب‌ها، واژگان و عبارات، متناقض‌نما و سلبی انتخاب می‌شوند، تا دربردارنده و بیان‌کننده مفهوم ذهنی باشند. تجربه‌های عرفانی که با نام‌های مکاشفه، مشاهده یا رؤیت... از آن یاد می‌شود، در ارتباطی تنگاتنگ با «امر مقدس» گونه‌ای وصف‌ناپذیری، گذرا بودن، انفعالی بودن و واقع‌نمایی را در برمی‌گیرد. نمونه‌هایی از پارادوکس یا متناقض‌نما در غزلیات مولانا و حافظ به عنوان مناسب‌ترین زبان‌های اشاره و تجربه‌های عرفانی توصیف‌ناپذیر به صورت زیر به عنوان شواهد مثال آمده است.

مثال عشق پیدایی و پنهان ندیدم همچو تو پیدا پنهانی
(مولوی ۱۳۸۴: ۱۰۰۲)

صد هزاران یوسف از حسنش چو من حیران شده ناله می‌کردند کی پیدای پنهان تاکجا؟
(همان: ۱۰۶)

از نظر مولانا رها بودن، پیدایی و پنهانی جمال خداوند، یکی از دلایل وصف‌ناپذیری در تجارب عرفانی است. زیرا تجلی و رهایی جمال خداوند هر سویی و بی‌کران است. چنان‌که خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجَّهُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره/ ۱۱۵)، (به هر طرف که رو کنید خداوند همانجا است). پس تجلی جمال خداوند در همه‌جا است و یک‌سو نیست وقتی جمال معشوق در همه‌جا و در بی‌سویی یا فراسویی است، سالک در بیان و یا توصیف آن ناتوان می‌شود. قادر به شناخت و وصف جمال و زیبایی خداوند نیست؛ بنابراین وصف جمال خداوند به زبان میسر نیست و به صورت عجز یا متناقض بودن زبان مطرح می‌شود.

تو خود چه لعبتی‌ای شهسوار شیرین کار که در برابر چشمی و غایب از نظری
(حافظ ۱۳۸۴: ۴۷۳)

یا ربّ به که شاید گفت این نکته که در عالم رُخساره به کس نمود آن شاهد هر جای
(همان: ۵۰۰)

لاهوری معتقد است که رُخساره در اصطلاح شیخ جمالی شیرازی، عبارت از وجه حقیقی است. باید دانست که ذات احدیّت به اعتبار اسماء و صفات متقابل، مثل

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - نگرشی بر پارادوکس و ارتباط آن با تجارب .../۱۵۵

الظاهر و الباطن، مجمع الاضداد، است. (ر.ک. لاهوری ۱۳۷۸: ۲۹۱۰) حافظ هم مانند مولانا معتقد است معشوقه هر جایی، روی خود را به کسی در جهان نشان نداد. پایه عقیدتی حافظ بنا بر این نظریه هست که خدای عرفان، خدایی است پراکنده در سراسر کائنات، عاری از صفات و مشخصات انسانی خواجه می‌گوید: معبود که در همه جا هست و در ذرات کائنات وجود دارد، بنابراین وصف جمال خداوند به زبان میسر نیست. (هروی ۱۳۹۲: ۱۹۵۸)

در ابیات فوق پارادوکس‌های مولوی و حافظ حول محور مسائل توحید و خداشناسی است. بر اساس مطالب گفته شده، همه مظاهر و همه کثرات و آیه‌ها و نشانه‌ها در وجود مطلق حقیقی فانی هستند و خداوند متعال به وسیله اسماء و صفات خود در عالم ظاهر، ظهور پیدا می‌کند و در عین ظهور پنهان است. «هو الأول والآخر والظاهر والباطن.» (حدید ۳/)

زیرا هر دو شاعر معتقد هستند که خداوند وجودی مطلق است که از شدت آشکار بودنش پنهان است و به صورت متناقض‌نما یا پارادوکس مطرح می‌شود. مولانا در ابیات فوق پیدای پنهان از پارادوکس ترکیبی، (ترکیب اضافی مضاف و مضاف‌الیه) و حافظ در ابیات فوق از پارادوکس معنایی استفاده کرده است. پارادوکس ترکیبی، دو روی یک ترکیب به لحاظ مفهومی یکدیگر را نقض می‌کنند و پارادوکس ترکیبی به صورت ترکیب وصفی، اضافی، اسم مرکب، صفت مرکب و دو صفت جلوه می‌کند. پارادوکس‌های معنایی یعنی سخن ما از نظر معنایی دارای پارادوکس است، اما پارادوکس به صورت ترکیبی نیست. (چناری ۱۳۷۷: ۱۳۰)

پارادوکس و کیفیت معرفتی

تجربه‌های عرفانی برای صاحب تجربه معرفت‌زا است. از نظر عارفان، آدمی از طریق حالات درونی و عرفانی به عمق حقایقی می‌رسد که با عقل و برهان‌های منطقی میسر نیست. این حالات اشراق، مکاشفه و کشف و شهود سرشار از معنا و

اهمیت‌اند. هر چند بیان‌ناپذیرند و با زبان پارادوکس یا متناقض‌نما بیان می‌شوند. (جمشیدیان و همکاران ۱۳۹۵: ۲۶)

مولانا و حافظ از دو معرفت سخن می‌گویند: (۱) معرفت به نفس (۲) معرفت به جهان که برگرفته از این آیه قرآنی است. آیه سُنُّرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ. (فصلت/۵۳) به زودی نشانه‌های خود را در اطراف عالم و در درون جانشان به آن‌ها نشان می‌دهیم. از نظر عرفا، سیر آفاقی سفر ظاهری است که از طریق حرکت و انتقال از مکانی به مکان دیگر صورت می‌گیرد و از مظاهر طبیعت پی به وجود خداوند می‌بریم و سیر انفسی سفر باطنی است که در آن دل و روح و جان به سیر می‌پردازند و هدف عارفان از سیر آفاقی و سیر انفسی نیل به حق است. (حیدری نوری ۱۳۹۴: ۲۲۱) مستان خدا گرچه هزارند یکی‌اند مستان هوا، جمله دوگانه ست و سه‌گانه ست (مولوی ۱۳۸۴: ۱۳۷)

منظور مولانا از مستان، عرفاست، یگانگی حق مراد است که در کثرات جلوه‌گری نموده است.

مولانا با بیان پارادوکسی به بیان سفر آفاقی می‌پردازد که از سیر آفاقی به وحدت شهود می‌رسد. این مرتبه عارف به هر کجا و هر جا که نگاه می‌کند به دلیل توجه به حضرت معشوق فقط خداوند را می‌بیند.

هم آدم و آن دم تویی هم عیسی و مریم تویی هم راز و هم محرم تویی چیزی بده درویش را (مولوی ۱۳۸۴: ۱۰۰)

مقتضی توی، قاضی تویی، مستقبل و ماضی تویی خشمین تویی، راضی توی تا چون نمایی دم به دم (مولوی ۱۳۸۴: ۸۷۸)

ویژگی‌ها و صفاتی که مولانا در ابیات فوق به معشوق حقیقی نسبت می‌دهد، همه را مظه‌ری از هستی مطلق می‌داند که وحدت‌بخش اضداد است، معشوق حقیقی جامع همه صفات و مظاهر نقطه‌علیای وحدتی است که همه دوگانگی‌ها و اضداد در آنجا به هم می‌پیوندد و با هم یکی می‌شوند. (واعظ و مستعملی پارسا ۱۳۹۰: ۲۱۴) هر دو عالم یک فروغ روی اوست گفتمت پیدا و پنهان نیز هم (حافظ ۱۳۸۴: ۳۷۰)

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - نگرشی بر پارادوکس و ارتباط آن با تجارب .../۱۵۷

تجلی «انکشاف شمس حقیقت است، از غیوم صفات بشری به غیبت آن.»
(کاشانی: ۱۳۶۷: ۱۲۹)

«موجودات همگی تجلیات الهی هستند و نمایان گر صفات متکثره ذات حق.»
(ولیکنی و شعبانی: ۱۳۹۴: ۱۶۱)

حافظ در نهایت این سیر آفاقی، معتقد است هر دو عالم مظهر تجلی نور الهی است. نور تجلی الهی، عاشقان را بی تاب و بی قرارتر کرده است. حق تعالی برای جلوه گر شدن جهان هستی را آفریده است و هر پدیده‌ای تعینات و کثرات و نشانه‌ها در آن به صورت آینه‌ای است که اسماء و صفات و کمال خداوند در آن جلوه‌گری می‌کند.
(همان: ۱۶۲)

حافظ در بیت فوق، جلوه گر شدن وحدانیت ذات حق تعالی در تمام پدیده‌های عالم هستی را با زبان متناقض نما یا پارادوکس در گستره یک مصرع مطرح کرده است. با بررسی ابیات پارادوکسی، مولانا و حافظ در مکاشفات عرفانی و تجربه‌های ژرف عارفانه سیر آفاقی هر دو شاعر مشخص می‌شود که نظام فکری آن‌ها بسیار به هم نزدیک است، زیرا افکار و اندیشه هر دو مبتنی بر تصوف عشق است. همه مظاهر آفرینش را مظهري از هستی مطلق می‌دانند و در پرتو این نگرش عاشقانه همه چیز را یکی می‌بینند. همه دوگانگی‌ها در مسلک عشق با هم یکی می‌شوند. ابیات متناقض‌نمای فوق بیانگر سیر آفاقی در هر دو اثر عین وحدت است؛ دو ضدی که با یکدیگر درآمیخته و ترکیب پارادوکسی به وجود آورده است و در ورای کلام به قاعده باطن‌گرایی یا تأویل‌گرایی در نهایت به وحدت و یگانگی می‌رسند؛ وحدتی که از قضایای متناقض‌نما نتیجه می‌شود.

نستی در هست آیین من است
(مولوی: ۱۳۸۴: ۲۰۰)

بیامد آتشی در جان بسوزانید هستش را
(همان: ۷۵)

در عین نیست هستم تا حکم خود برانند
(همان: ۳۳۶)

گم‌شدن در گم‌شدن دین من است

چو اندر نیستی هستست و در هستی نباشد هست

هر سو که هست مستم، چوگان اوپرستم

مولانا معتقد است سیر انفسی همان مقام قرب الهی، تطهیر قلب، همان فنا و بقا است که با بیان پارادوکسی آن را توضیح می‌دهد. در واقع فنا زدودن اوصاف ناشایست بشری و به واسطه کلمه بقا آراسته شدن به صفات شایسته بشری است.

«فنا عبارت از اضمحلال و تلاشی غیر حق است در حق و محو موجودات و کثرات و تعینات در تجلی نورالانوار وجود حقیقی و یافت حق به حق در هنگام فنا از وجود مجازی خود بلکه‌ایه رها شدن و بقا عبارت از آن است که بعد از فنا از خودی، خود را باقی به حق دیده از حق به حق، جهت دعوت از اسمای متفرقه که موجب تفرقه و کثرات است به اسم کلی.» (لاهیجی ۱۳۹۰: ۲۴۶) فنا به معنی نیستی و محوشدن و در اصطلاح یعنی فنای بنده در حق. (سجادی ۱۳۸۶: ۶۲۸)

بنیاد هستی تو چو زیر و زبر شود در دل مدار هیچ که زیر و زبر شوی
(حافظ ۱۳۸۴: ۴۹۴)

آشنایان ره عشق در این بحر عمیق غرقه گشتند و نگشتند به آب آلوده
(همان: ۲۲۷)

از دیدگاه حافظ هم ابیات فوق بیانگر سیر انفسی فنا و بقا برگرفته از قرآن کریم است. حافظ سیر انفسی را از سیر آفاقی برتر می‌شمارد. یکی از دلایلی که سیر انفسی را بر سیر آفاقی ترجیح می‌دهد، آشنایی عمیق و فراگیر با قرآن کریم است. تصاویر و عناصر پارادوکسی در غزل حافظ به تناسب متن چندلایه و دارای ظهر و بطنی قرآنی است. با زبانی متناقض‌نما تأویل‌پذیری شعر حافظ ارتباط فشرده‌ای با مضامین قرآنی دارد. (خرمشاهی ۱۳۸۵: ۵۸)

حافظ با بیان پارادوکسی معتقد است در مرحله و مقام فنا، سالک الی الله باید کوشش نماید تا از اخلاق زشت، خود را پاک و مطهر سازد و فانی نماید تا به بقا الی الله دست پیدا کند. چنان‌که در قرآن مجید آمده است: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ». (رحمن ۲۶) هر که روی زمین است دستخوش فنا است. «وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (رحمن ۲۷) و خدای با جلال و عظمت باقی می‌ماند. با بررسی ابیات فوق از مولوی و حافظ مشخص می‌شود، هر دو اثر برای بیان تصاویر سیر انفسی بیشتر از پارادوکس معنایی، با تأویل‌پذیری و توجیه عرفانی به بررسی این موضوع پرداخته‌اند. همچنین

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - نگرشی بر پارادوکس و ارتباط آن با تجارب .../۱۵۹

با توجه به ابیات ذکر شده از مولوی و حافظ در مورد فنا و بقا، آنچه اهمیت دارد آن است که مولوی و حافظ، فنا و بقا را معمولاً با هم ذکر می‌کنند و یا الفاظ را به گونه‌ای در کنار هم قرار می‌دهند که این نتیجه از آن حاصل می‌شود بعد از هر فنا، بقایی است در ابیات پارادوکسی (فنا/بقا) در غزلیات مولوی و حافظ، تضادی نیست؛ بلکه مفاهیم پارادوکسی در کنار هم به تکمیل مفاهیم کمک می‌نمایند. نیستی در هستی و هستی در نیستی اساس فکری مولوی و حافظ است و گم شدن و فانی شدن، آیین و روش آنهاست و تجربه‌ای است که آنها را به عرفان حقیقی و دریای معرفت الهی متصل می‌نماید؛ با همه غرق شدن و محو شدن، آلوده نمی‌گردند و اساس هستی او از همین فنا و نیستی است. هر دو شاعر معتقدند: فناء فی الله و استغراق و تسلیم محض شدن در برابر حق است که موجب جاودانگی روح می‌شود.

پارادوکس و لحظه‌ای بودن (زود گذری)

یکی از ویژگی‌های مشترک احوال عارفان، لحظه‌ای و گذرا بودن آنهاست. «منظور از لحظه‌ای بودن احوال عرفانی، این است که این احوال به طور ناگهانی برای انسان روی می‌دهد. کیفیتی که یک لحظه می‌آید و سالک باید از یک لحظه بهره‌مند شود؛ چون ممکن است لحظه دیگر نباشد.» (کرکه آبادی و دخت مشهور ۱۴۰۰: ۱۶۶)

جمع فرد

تفرقه به معنای جدایی و جمع به معنای همگی و با هم بودن است. در ابیات معمولاً این دو واژه با می‌آیند و چنان‌که اگر یکی بیاید دیگری نیز پشت سر آن خواهد آمد و در اصطلاح عرفا، جمع، مقابل فرد است.

«فرق»، احتجاج است از حق به خلق؛ یعنی همه خلق بیند و حق را غیر داند و جمع مشاهده حق است بی خلق و این مرتبه فنای سالک است و «جمع‌الجمع» شهود خلق است، قائم به حق؛ یعنی حق را در جمیع موجودات و مخلوقات مشاهده می‌نماید. (لاهیجی ۱۳۸۷: ۲۴)

یکی از دلایلی که عرفا معتقدند: جمع و تفرقه باید با هم همراه باشد این است که معتقدند: جمع به حق تفرقه باشد از غیر وی و تفرقه از غیر وی، جمع باشد بدو، یعنی هر که را همّت به حق باشد از غیر وی متفرق و جدا است. (هجویری ۱۳۹۲: ۲۰۱)

کار تو است ساقیا دفع دوی بیابا ده به کفم یگان‌های تفرقه را یگانه کن
(مولوی ۱۳۸۴: ۶۸۸)

در آتش مشتاقی هم جمعم و هم شمعم هم دودم و هم نورم هم جمع و پریشانم
(همان: ۵۶۴)

هله تا دوی نباشد کهن ونوی نباشد که در این مقام عشرت من از آن جمع فردم
(همان: ۶۱۳)

مولانا طبق تعریفات فوق در ابیاتی که در مورد تفرقه آورده آن را با جمع همراه نموده است تا زمانی سالک از تفرقه بیرون نیاید به مقام جمع نمی‌رسد و همین که به مقام جمع رسید، پریشانی و پراکندگی به قلبش راه نمی‌یابد.

ز فکر تفرقه باز آی تا شوی مجموع به حکم آنکه چو شد اهرمن سروش آمد
(حافظ ۱۳۸۴: ۱۸۳)

حافظ پارادوکس جمع فرد را به صورت یک پارادوکس در معنا و بطن کلام، آورده است، این موضوع را بیان می‌کند که عارف با کنار نهادن تعین روحانی و جسمانی به مقام جمع و یکی شدن می‌رسد آن جاست که حقیقت «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» روی می‌نماید.

از خلاف آمد عادت بطلب کام که من کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم
(همان: ۳۲۷)

هر دو شاعر معتقدند: افکار و اندیشه خود را نباید به دست تفرقه و پراکندگی سپرد و بر این باورند که تجلی نور الهی در یک لحظه، بر قلب سالک می‌تواند سالک را از تفرقه و مسائل مربوط به آن دور نماید و به مقام جمع‌الجمع برساند.

پارادوکس و حالت انفعالی

عارف ممکن است با تهذیب نفس و تحمل رنج‌ها و ریاضت‌ها، خود را به مرحله کشف و شهود و مکاشفه برساند، یا قابلیت شهود را در خود پدید آورد؛ اما در حین مکاشفه اراده از او گرفته می‌شود و در حالت انفعال قرار می‌گیرد. حالت انفعالی در مواجهه با امر قدسی در تجربه عرفانی، در سه وجه پدیدار می‌شود: (۱) حضور؛ (۲) گفتار؛ (۳) دکردار. (جمشیدیان و همکاران ۱۳۹۵: ۳۳)

(۱) حضور: امر قدسی اغلب یکباره بر قلب سالک وارد می‌شود؛ (همان: ۳۴)
(۲) گفتار: سالک مکاشفه‌ای را روایت می‌کند که در آن، بانگی، یا ندایی را می‌شنود؛ (همان: ۳۵)

(۳) کردار: گاهی معشوق یا وارد غیبی عملی انجام می‌دهد و صاحب تجربه، تنها به او می‌نگرد و در برابر او تسلیم می‌شود و چون این حالت قابل وصف نیست در وصف معشوق متناقض‌نما یا پارادوکس بسیار آشکار است. (همان: ۳۶)

ماهیت امر قدسی

امر قدسی یگانه موجودی است که از محدوده فهم و خرد برون خواهد بود. شرح ناپذیر و وصف‌ناپذیر است؛ به طوری که هرگونه دریافت مفهومی را پس می‌زند. امر قدسی با دو ویژگی متناقض بر مخلوق جلوه‌گر می‌شود. «هیبت‌ناکی»، «جذبه» عارفان معتقدند که این دو ویژگی، از سوئی مهابت انگیز و از سوی دیگر مجذوب کننده و دلربا است که در انسان پدید می‌آید؛ امر قدسی با این دو ویژگی هیبت‌ناکی و جذبه نوعی جمع اضداد را پدید می‌آورد. (محمدی و صوفی ۱۳۹۶: ۱۱۷)
جذبه نزدیک ساختن بنده است، به مقتضای عنایت الهی به سوی حق که بدون کوشش برای او آماده شده است. (کاشانی ۱۳۶۷: ۷۹)

به وسیله جذبۀ روح عارف به عالم روحانی و معنوی متصل می‌شود و به وصال حق می‌رسد. این موضوع در عرفان اسلامی، تحت عنوان صفات جمالی و جلالی خداوند مطرح شده است؛ چنانکه ابونصر سراج می‌گوید، حال قرب اقتضای دو حالت خوف و محبت کند و بسیاری از سالکان را در قرب، حالت خوف غلبه کند و بسیاری دیگر حالت محبت بر دل ایشان چیره شود. اگر سالک در حال قرب شاهد عظمت و هیبت و قدرت حق گردد، آن از خوف و حیا وجل است و اگر در دلش در قرب، شاهد لطف و عطف و احسان و محبت مولای خود شود، محبت و شوق است این همه بسته به علم و مشیت و قدرت اوست. (محمدی و صوفی ۱۳۹۶: ۱۲۲) قرب یکی از مهم‌ترین احوال عرفانی است که اهمیت و ارزش بسیاری در عرفان دارد. در تعریف آن گفته شده انقطاع از ماسوا الله است و «هرچه میان بنده و خداست از میان برداشته شود.» (ولیعانی و شعبانی ۱۳۹۳: ۱۶۲)

مولانا و حافظ به پیروی از سنت عرفانی پیش از خود جذبۀ و هیبت امر قدسی را یکی از اصول و مبانی بینش عرفانی خود می‌دانند. هر دو شاعر معتقدند این دو ویژگی، وارد غیبی (جذبۀ)، (هیبت) به صورت متناقض‌نما، بر سالک تجلی می‌یابد و در عین تناقض، در قالب هماهنگی شگفت با یکدیگر ترکیب می‌یابند و تضاد در عین وحدت را به وجود می‌آورند.

۱) **حالت انفعالی در مواجهه با امر قدسی در وجه حضور:** امر قدسی یکباره بر قلب سالک وارد می‌شود. با حضور و تجلی هیبت حضور معشوق، عاشق بی‌تاب و بی‌قراتر می‌شود و عارف علت این احوال را دیدار جمال معشوق می‌داند.

آخر از هجران وصلش در رسیدستی دلا
صد هزاران سرّ سرّ جان شنیدستی دلا
(مولوی ۱۳۸۴: ۱۰۴)

من خامم و بریانم خندنده و گریانم
حیران کن و حیرانم در وصلم و مهجورم
(همان: ۵۶۳)

مولانا معتقد است که سالکی که به وصال خداوند متعال رسیده، از طرفی در مقام وصل است و امر قدسی به صورت جذبه و کشش در قلب سالک، تجلی یافته است و از طرفی مهجور، گرفتار اندوه عشق و هجران معشوق است که باعث طوفانی در قلب سالک شده است. این دو وجه تجلی خداوند درست دو وجه جذابیت و حالت مهابت پروردگار است که با بیان پارادوکس مولانا آن را بیان می کند.

مهجور: جدا کرده شده، دور افتاده. (فرهنگ فارسی، ذیل واژه «مهجور»)

حافظ گاهی حقایق جهان آفرینش را در ظاهر با چشم خود، درک می کند و گاهی از طریق دل به کشف و شهود و مکاشفه می رسد و با فرشته پیام رسان غیبی، باد صبا و نسیم سحری هم کلام می شود و آنان اسرار غیبی را به صورت رمزی به او می رسانند. نوید دهنده و پیام آور هستند؛ مانند این بیت:

زکوی یار می آید نسیم باد نروزی ازین باد ار مدد خواهی چراغ دل برافروزی

(حافظ ۱۳۸۴: ۴۶۱)

وزش باد معمولاً باعث خاموش شدن چراغ می شود؛ ولی در این بیت با تأکید بر نسیم باد معلوم می شود که اگر از این نسیم مطبوع یاری بخواهی چراغ دلت را روشن می کند. در این بیت پارادوکس ایجاد شده است. حافظ معتقد است وزش عطر نسیم نفحات لطف خداوندی بر قلب عاشق نه تنها چراغ دل را خاموش نمی کند، بلکه روشنایی بخش و هدایتگر، قلب عاشق است. در این صورت متناقض نما یا پارادوکس بر طرف می شود و گاه نیز این معانی غیبی به صورت مستقیم بر قلبش می تابد و گاهی از راه الهام و از راه دیدن رؤیا و گاهی هم در عالم مستی به مکاشفه و شهود می رسد.

و ندر آن برگ و نوا خوش ناله های زار داشت

گفت ما را جلوه معشوق در این کار داشت

(حافظ ۱۳۸۴: ۸۵)

بلیلی برگ گلی خوش رنگ در منقار داشت

گفتمش در عین وصل این ناله و فریاد چیست

حافظ در ابیات فوق سراسر عارفانه و عاشقانه از ماجرای یاد می‌کند که عاشق عارف با حضور تجلی، عشق الهی بر قلبش بی‌تاب و بی‌قرار می‌شود. همین تجلی معشوق بر دل عاشق باعث می‌شود وصول به معشوق حقیقی که اساس فکر و اندیشه حافظ را تشکیل می‌دهد سراسر وجود او را تسخیر کرده و واردات غیبی از یک طرف جذبه، وصال و کشش و از طرفی دیگر تجلی معشوق همراه با هیبت را در بر می‌گیرد. تصاویر پارادوکس واصل مهجور در ابیات فوق بیانگر آن است که عارف در تصرف و تسلیم محض خداوند و در حالت انفعال قرار گرفته است.

در ابیات زیر مولانا و حافظ به سبب، عشق به معشوق ازلی، هوش، عقل و خرد را در اثرانفعال در تجربه عرفانی کنار نهاده‌ند و دیوانه عشق الهی و تسلیم معشوق شده‌ند.

جان به پیشش در سجود از خاک ره بد بیشتر عقل دیوانه شد نعره‌زنان که مرحبا
(مولوی ۱۳۸۴: ۱۰۶)

سوی پری‌رخی که بر آن چشم‌ها نشست آرام عقل مست و دل بی‌قرار ما
(همان: ۱۸۶)

در بیت فوق، مولانا از تجلی پری رخ زیبا چهره و حضور فرشته نویددهنده غیبی خبر می‌دهد که عاشق با دیدن آن بر اثر انفعال در تجربه عرفانی به علت دیدار جمال معشوق، هوش و عقلش ربنده شده است و دیوانه عشق الهی گردیده است. «دیوانگان، عارفانی هستند که عقل جزئی عشق ستیز را به یک سو نهاده‌ند. اینان در واقع عاقل‌ترین عاقلان هستند. از نظر مولانا، عقل، حقیقتی است واحد در دو مرتبه مختلف یکی عقل جزئی که پایین‌ترین مرتبه عقل است و وظیفه‌اش اداره جنبه صوری و جسمانی حیات آدمی و شناخت لایه‌های سطحی جهان هستی است و دیگر عقل کلی که وظیفه‌اش پاسخ‌دادن به نیازهای درونی انسان و شناخت لایه‌های درونی هستی است پس اشراق، همان عقل است؛ بنابراین دیوانگی ممدوح در نظر

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - نگرشی بر پارادوکس و ارتباط آن با تجارب .../۱۶۵

مولانا همان آراسته شدن آدمی به عقل کلی و یا عقلی شهودی و یا عقل اشراقی و گذر از عقل بحثی و جدلی است.» (زمانی ۱۳۹۷: ۴۱۶)

مولانا تصاویر پارادوکس دیوانه عاقل را به صورت ترکیب وصفی، موصوف و صفت بیان می‌نماید.

صوفی مجلس که دی جام و قدح می‌شکست دوش به یک جام می‌عاقل و فرزانه شد
(حافظ ۱۳۸۴: ۱۷۸)

«می یا شراب، تجلیات حق تعالی را گویند.» (زیبائی‌نژاد ۱۳۸۸: ۲۲۹)

حافظ در بیت فوق معتقد است که حتی صوفی مجنون که به عقل جزئی، مصلحت طلب، سودجو، آینده‌نگر پایبند است. ناگهان با حضور تجلی شراب عشق الهی و نور تجلی جمال الهی محبوب و تابش آن بر قلبش، عقل جزیی را رها کرده است و تسلیم عشق الهی شده است. عشق به خداوند کمال عقل است. پارادوکس دیوانه عاقل در این بیت از حافظ با تأویل و توجیه عرفانی به صورت پارادوکس معنایی نشانگر حضور امر قدسی است.

۲) حالت انفعالی در مواجهه با امر قدسی در وجه گفتار: هر دو شاعر شهودی را روایت می‌کنند که در آن سالک بانگی را می‌شنود. خبری از آسمان و عالم معنا باعث تحیر و حیرت سالک شده است که مولانا و حافظ با زبان پارادوکس آن را بیان می‌نمایند که اوج انفعال در برابر گفتار امر قدسی است و دری را به سوی حیرت گشوده است.

با خبران بی‌خبر:

از حیات و خیرش با خبران بی‌خبرند که حیات و خیرش پردهٔ ایشان شده است
(مولوی ۱۳۸۴: ۱۹۷)

چو هر خبر که شنیدم دری به حیرت داشت از این سپس من و مستی و وضع بی‌خبری
(حافظ ۱۳۸۴: ۳۸۶)

بی‌خبر و مستی در ابیات فوق در اشعار مولانا و حافظ در واقع بیانی از سر تحیر و حیرت در برابر گفتار امر قدسی است که مولانا و حافظ آن را با زبان متناقض‌نما بیان می‌نمایند؛ و با خبر بودن، از حال دوست آگاه شدن در واقع نوعی کشف و شهود قلبی و باطنی و درک کامل ماورای غیب است.

«حیرت در اصطلاح اهل الله، امری است که بر قلوب عارفان در موقع تأمل و حضور و تفکر آن‌ها وارد می‌شود و آن‌ها را به تفکر و تأمل، حاجب می‌گردد.» (سجادی ۱۳۸۶: ۳۳۱)

۳) حالت انفعالی در مواجهه امر قدسی در وجه کردار

در بیت، زیر رُخ و تجلی جمال معشوق، وارد غیبی است که بر صاحب تجربه یکباره وارد می‌شود و آتش سوزان عشقی بر قلب عاشق به پا می‌کند و قرار و آرامش عاشق را برهم می‌زند و عاشق را بی‌قرار، شیدا و عاشق‌تر می‌کند. مولانا این تجربه عرفانی را در تصاویر پارادوکس معنایی بیان می‌نماید که سالک در حالت انفعال در وجه کرداری قرار گرفته است.

که آتش رُخشان خاصیت چنین دارد که هر قرار که دارید بی‌قرار کنید
(مولوی ۱۳۸۴: ۳۸۴)

رُخ از دیدگاه عارفان تجلی جمال و حسن الهی است. (زیبایی نژاد ۱۳۸۸: ۱۶۳)

با دلارامی مرا خاطر خوش است کز دلم یکباره برد آرام را
(حافظ ۱۳۸۴: ۳۳۳)

دلارام: «در وجود آدمی، عشق و دردی نهفته و تقاضایی است که تنها با او آرامش می‌یابد به همین دلیل است که معشوق را دلارام می‌گویند؛ یعنی آرامش دهنده دل و اگر انسان بخواهد مورد عنایت محبوب و معشوق قرار بگیرد، باید خود را شایسته لطف او گرداند و عاشق تنها با معرفت و شناخت، می‌تواند معشوق حقیقی را از معشوق مجازی تمیز دهد و با راهنمایی انسان کامل بر طلب و نیاز خود بیفزاید و به همین دلیل است که عاشق را طالب نیز گویند.» (زیبایی نژاد ۱۳۸۸: ۲۸۵)

حافظ از دلارامی یا وارد غیبی، صحبت می‌کند که عملی یا حرکتی انجام می‌دهد و عاشق را عاشق‌تر می‌کند. در واکنش به امر قدسی از خود بی‌خود و غرق در دریای عشق می‌شود و چون این حالت عرفانی توصیف‌پذیر نیست، حافظ برای اثبات آن از متناقض‌نمای ایجاب و سلب استفاده کرده است. آن که مایه آرامش دل است، آرامش دل را برده است؛ زیرا امر قدسی با تجلی مشهود به شکل کرداری آن چنان قلب سالک را بی‌تاب و بی‌قرار کرده است که آرام دل را برده است و شاعر پارادوکس در این بیت را به صورت پارادوکس معنایی در گستره یک بیت بیان می‌نماید.

نتیجه

تجارب عرفانی بیان‌ناپذیر است، زیرا که فراتر از عقل و منطق است و در حالت سرمستی پدید می‌آید. تجربه‌های عرفانی مولانا و حافظ با زبان رمزی در قالب پارادوکس بیان می‌شود. پارادوکس یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های اصلی زبان عرفان است که علاوه بر رازپوشی جنبه‌های هنری زیباشناختی بسیاری دارد. نتایج به دست‌آمده از این تحقیق بیانگر آن است که پارادوکس این دو عارف تحت‌تأثیر تجارب عرفانی بوده است؛ زیرا تجربه‌های عرفانی به این دلیل که فراحسی و فراعقلی هستند، با زبان مرسوم و مفهوم جامعه بیان نمی‌شوند و عارف ناگزیر است تجربه‌های عرفانی را با زبان رمز، اشاره و پارادوکس بیان کند. وجوه مشترک در اندیشه‌های دو شاعر، بسیار به هم نزدیک است؛ زیرا افکار و اندیشه هر دو شاعر مبتنی بر عرفان عاشقانه است و در پرتو این نگرش عاشقانه همه دوگانگی‌ها و تناقض‌گویی‌ها، در مسلک عشق با هم به وحدت و یگانگی می‌رسند. همچنین در هر دو اثر، نشانه‌هایی از تجربه عرفانی توصیف‌ناپذیری، کیفیت معرفتی، زودگذری و حالت انفعالی دیده می‌شود؛ اما مشهود در مشاهدات عرفانی، قابل‌وصف نیست یعنی، تجربه‌های عرفانی را نمی‌توان در قالب کلمه، جمله و یا عبارت آورد، درنهایت کیفیت آن را باید مستقیم

وبی واسطه تجربه کرد. همچنین نمی‌توان تجارب عرفانی را به دیگران بخشید یا انتقال داد. حتی اگر عارفان هم بتوانند، تجربه‌های خود را در قالب الفاظ عادی بیان کنند باز هم ماهیت آن غیرقابل بیان است؛ اما وجوه تفاوت بیشتر ظاهری است. پارادوکس‌های ترکیبی در غزلیات مولوی بسامد بالاتری دارد و در غزلیات حافظ پارادوکس‌های معنایی بیشترین بسامد را به خود اختصاص داده است.

کتابنامه

قرآن کریم

ابوالقاسمی، مریم، ۱۳۷۸. بررسی جلوه‌هایی از اندیشه‌های عرفانی در غزلیات مولانا. مجله تخصصی شعر، ۷(۲۷)، صص. ۴۸-۵۳.

اسماعیل‌نیا، حجت‌الله، غلامپور، سکینه، و یعقوبی زاده، ابراهیم. ۱۳۹۳. زیبایی شناسی پارادوکس در مثنوی و غزلیات مولانا. کنگره ملی پژوهش‌های کاربردی علوم انسانی اسلامی. اله یاری، عبدالمحمد، ۱۳۹۷. چرایی پارادوکس در دیوان حافظ. پژوهشنامه اورمزد، (۴۴)، صص. ۲۱-۵.

بزی، علی‌اکبر، فرزانه، احمدرضا، و سالاری، مصطفی. ۱۴۰۱. تفاوت محتوایی غزل عارفانه عطار و مولانا با غزل عرفان گرایانه سعدی و حافظ. نشریه عرفان اسلامی، ۱۹(۷۱)، صص. ۲۵۰-۲۳۱.

<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20080514.1401.18.71.12.5>

پورنامداریان، تقی، ۱۳۶۷. رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی. ج ۲. تهران: مطالعات علمی و فرهنگی.

تفسیری، رمضان و طاهری، حمید، ۱۴۰۱. بررسی پارادوکس و کارکردهای آن در بیان تجربه وحدت وجود در شعر عهد تیموری. فصلنامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی (نشریه سابق دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز)، ۷۵(۲۴۵)، صص. ۱۴۵-۱۲۵.

<https://doi.org/10.22034/perlit.2022.44925.3040>

جعفرزاده، یوسف، ۱۳۹۴. مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی عرفان عاشقانه در عرفان مولوی و حافظ. عرفان اسلامی (ادیان و عرفان)، ۱۱(۴۳)، صص. ۹۷-۷۹.

- س ۲۰ - ش ۷۶- پاییز ۱۴۰۳ - نگرشی بر پارادوکس و ارتباط آن با تجارب .../۱۶۹
- جمشیدیان، همایون، نوروز پور، لیلا و چوبینه، مطهره، ۱۳۹۵. بررسی مکاشفات عرفانی عطار بر اساس نظریه ویلیام جیمز. فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی، ۱۲(۴۳)، صص. ۴۳-۱۱.
<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20084420.1395.12.43.1.6>
- چناری، امیر، ۱۳۷۷. *متناقض‌نمایی در شعر فارسی*. چ ۱. تهران: فرزانه روز.
حافظ، شمس‌الدین محمد. ۱۳۸۴. *دیوان حافظ*. بر اساس نسخه قزوینی و غنی. چ ۱. تهران: اهورا.
حقی، علی و واحد احمدیان، سوری، ۱۳۹۲. تجربه دینی و رابطه آن با تجربه عرفانی. *فصلنامه علمی پژوهشی، پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، ۱۵(۲)، صص. ۵۸-۳۸.
<https://doi.org/10.22091/PAFK.2013.26>
- حکمت، شاهرخ، ۱۳۹۴. بررسی جایگاه هفت مقام عرفانی در غزلیات حافظ. *پژوهش‌های اعتقادی کلامی*، ۵(۱۷)، صص. ۲۸-۷.
<https://dorl.net/dor/20.1001.1.98991735.1402.13.51.5.2>
- حیدری نوری، رضا، ۱۳۹۴. سیر آفاقی در سلوک عارفانه عطار، *فصلنامه عرفان اسلامی*، ۱۳(۵۲)، صص. ۲۳۶-۲۱۰.
خرمشاهی، بهاء‌الدین، ۱۳۸۵. *حافظ، حافظه ماست*. چ ۳. تهران: نشر مطر.
دهقان، علی، حدیدی، خلیل و احمدی، موسی، ۱۳۹۳. بررسی تصوف عابدانه و عرفان عاشقانه در غزلیات حافظ. *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی (زبان و ادبیات فارسی)*، ۱۰(۳۷)، صص. ۱۴۳-۱۱۱.
- <https://dorl.net/dor/20.1001.1.20084420.1393.10.37.4.3>
- راستگو، علی، ۱۴۰۲. واکاوی نگاه عرفانی مولانا به نماد طوطی در غزلیات شمس. *پژوهش‌های نوین ادبی*، ۲(۳)، صص. ۹۸-۷۱.
- <https://dorl.net/dor/20.1001.1.28211413.1402.2.1.4.8>
- رحمان‌دوست، جواد و بهنام فر، محمد، ۱۴۰۱. سیر آفاقی و برداشت‌های عرفانی مولوی از آن در فیه مافیه. *پژوهشنامه متون ادبی دوره عراقی*، ۳(۳)، صص. ۵۴-۳۹.
<https://doi.org/10.22126/ltip.2022.2450>
- رشیدی، مریم و روضاتیان، سیده مریم، ۱۴۰۲. تحلیل انتقادی گفتمان عرفانی در غزلیات حافظ با تکیه بر فرائقش متنی زبان در زبان‌شناسی سیستمی - نقشی هیلیدی. *مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب)*، ۱۵(۱)، صص. ۱۸۸-۸۳.
<https://doi.org/10.22067/jlkd.2021.70502.1031>
- زمانی، کریم، ۱۳۹۷. *دیوان شمس تبریزی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی*. چ ۴. تهران: نشر قطره.

۱۷۰/ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — سارا قطعی - مریم زیبایی نژاد - مرتضی جعفری

زندگی، معصومه، ۱۳۹۵. بررسی مضامین عرفانی در مائده‌های زمینی آندره ژید و غزلیات حافظ. فصلنامه علمی پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی، ۷(۲۷)، صص. ۵۷-۳۴.

زیبایی نژاد، مریم، ۱۳۸۸. فرهنگ اصطلاحات استعاره‌ی عرفانی. شیراز: سخن.

سجادی، سید جعفر، ۱۳۸۶. فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. چ ۸. تهران: طهوری.

شرافت، زهرا و نوروبی، زهرا، ۱۳۹۸. صفات عرفانی و نمادین قلندران در آثار سنایی، عطار، مولانا و حافظ. قند پارسی (فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی)، ۲(۵)، صص. ۱۶۰-۱۳۷.

<https://dorl.net/dor/20.1001.1.26456478.1398.2.5.5.6>

شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۹۰. موسیقی شعر. چ ۴. تهران: آگاه.

فلاح، نسرين و اسدپور، سارا، ۱۴۰۰. عقلانیت انتقادی بر معرفت‌شهودی حافظ و نظریه کارل ریموند. فصلنامه پژوهش‌های ادبیات تطبیقی، ۹(۱)، صص. ۵۵-۲۶.

<http://dorl.net/dor/20.1001.1.23452366.1400.9.1.5.7>

کاشانی، عزالدین محمود بن علی، ۱۳۶۷. مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه. تصحیح جلال‌الدین همایی. چ ۳. تهران: نشر هما.

کرکه آبادی، سعید و مشهور، پروین دخت، ۱۴۰۰. بررسی و مقایسه حالات آفاقی و انفسی در سروده‌های علاءالدوله بیابانکی بر اساس نظریه استیس. جستار نامه ادبیات تطبیقی - پژوهشی، ۵(۱۶)، صص. ۱۷۴-۱۴۸.

کریمی، امیر بانو و برج ساز، غفار، ۱۳۸۵. تجربه عرفانی و بیان پارادوکسی (تجربه دیدار با خدا در سخن). دانشکده ادبیات و علوم انسانی (تهران)، ۵۷(۱۷۹)، صص. ۴۱-۲۱.

لاهوری، ختمی، ۱۳۷۸. شرح عرفانی غزل‌های حافظ. ج ۱. چ ۳. تهران: نشر قطره.

لاهیجی، شمس‌الدین محمد بن یحیی، ۱۳۹۰. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. چ ۹. تهران: زوار.

-----۱۳۸۷. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. چ ۸. تهران: زوار.

محمدی، علی و صوفی، مجتبی، ۱۳۹۶. بررسی حضور امر قدسی در غزلیات مولانا با تکیه بر نظریه‌های رودولف اوتو. نشریه علمی - پژوهشی، پژوهش‌های ادب عرفانی، ۱۱(۴)، صص ۱۳۷-۱۱۳.

<https://doi.org/10.22108/jpll.2018.101958.1031>

س ۲۰ - ش ۷۶ - پاییز ۱۴۰۳ - نگرشی بر پارادوکس و ارتباط آن با تجارب .../۱۷۱

محمودی، مریم و خادم، اعظم. ۱۳۹۸. سیر انفسی در دیوان حافظ از منظر تحلیل گفتمان انتقادی. فصلنامه علمی تخصصی مطالعات زبان و ادبیات غنایی دانشگاه آزاد نجف آباد، ۹(۳۰)، صص. ۶۹-۸۲.

معین، محمد، ۱۳۸۶. فرهنگ فارسی. به اهتمام عزیزالله علیزاده. چ ۲. تهران: اشجع. مولوی، جلال‌الدین، ۱۳۸۴. کلیات شمس تبریزی. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ۱۰. تهران: امیرکبیر.

نوابی قمصری، مریم السادات، ۱۴۰۱. بنده آزاد (بررسی رابطه آزادی و بندگی در عرفان اسلامی با تأکید بر جایگاه آن در دیوان حافظ). *عرفان اسلامی (ادیان و عرفان)*، ۱۸(۷۲)، صص. ۱۰۳-۱۲۵. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.20080514.1401.18.72.6.1>

هجویری، علی بن عثمان، ۱۳۹۲. *کشف‌المحجوب*. چ ۸. تهران: ابن سینا. هروی، حسینعلی، ۱۳۹۲. *شرح غزل‌های حافظ*. ج ۳. چ ۸. تهران: نشر نو. واعظ، بتول و مستعملی پارسا، غلامرضا، ۱۳۹۰. تضاد در عین وحدت (پارادوکس) در مثنوی و غزلیات شمس. *فصلنامه علمی پژوهشی کاوش‌نامه*، ۱۲(۳۴)، صص. ۱۹۶-۲۱۹.

<https://doi.org/10.29252/kavosh.2011.2549>

وحیدیان کامیار، تقی، ۱۳۷۶. *متناقض‌نما در ادبیات*. نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، ۲۸(۴۳)، صص. ۲۹۴ - ۲۷۱.

ولیکانی، زهره و شعبانی، اکبر، ۱۳۹۴. بررسی کارکردهای عرفانی در غزلیات غالب دهلوی و غزلیات حافظ شیرازی. *فصلنامه عرفان اسلامی*، ۱۲(۴۶)، صص. ۱۷۷-۱۵۹.

References (In Persian)

- Abo al-qāsemī, Maryam. (1999/1378SH). “*Barrasī-ye Jelvehāyī az Andīsehā-ye Erfānī dar Qazalīyyāte Mowlānā*”. *Specialized magazine of poetry*. 7th Year. No. 27. Pp. 48-53.
- Allāh Yārī, Abdo al-mohammad. (2017/1397SH). “*Ĉerāyī-ye Pārādox dar Dīvāne Hāfez*”. *Ormuzd Research Journal*. NO. 44. Pp. 5- 21.
- Bezzī, Alī-akbar. Farzāneh, Ahmad-rezā and Sālārī, Mostafā. (2022/1401SH). “*Tafāvote Mohtavāyī-ye Qazale Erfān-garāyāne-ye Sa’dī va Hāfez*”. *Irfan Islamic magazine*. 19th Year. No. 71. Pp. 231-250. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.20080514.1401.18.71.12.5>.
- Cenāry, Amīr. (1998/1377SH). *Motenāqez-namāyī dār Še’re Fārsī*. 1st ed. Tehrān: Farzān Rūz.
- Dehqān, Alī and Hadīdī, Xalīl & Ahmadī, Mūsā. (2013/1393SH). “*Barrasī-ye Tasavvofe Ābedāneh va Erfāne Ašeqāneh dar Qazalīyyāte Hāfez*”. *Mystical literature and cognitive mythology (Persian language and literature)*. 10th Year. No. 37. Pp. 111-143. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.20084420.1393.10.37.4.3>.
- Esmā’īl-nīyā, Hojjato al-llāh and Qolām-pūr, Sakīneh & Ya’qūbī-zādeh, Ebrāhīm. (2013/1393SH). “*Zibāyī-šenāsi-ye Pārādox dar Masnavī va Qazalīyyāte Mowlānā*”. *National Congress of Islamic Humanities Applied Research*.
- Fallāh, Nasrīn and Asad-pūr, Sārā. (2021/1400SH). “*Aqlānīyyate Enteqādī bar Ma’refate Sohūdī-ye Hāfez va Nazarīyye-ye Karl Raimund*”. *Comparative Literature Research Quarterly*. 9th Year. No. 1. Pp. 26-55. <http://dorl.net/dor/20.1001.1.23452366.1400.9.1.5.7>.
- Haqqī, Alī and Vāhed Ahmadīyān. Sūrī. (2013/1392SH). “*Tajrobe-ye Dīnī va Rābete-ye ān bā Tajrobe-ye Erfānī*”. *philosophical-theological researches, scientific-research quarterly*. 15th Year. No. 2. Pp. 38-58. <https://doi.org/10.22091/PEK.2013.26>.
- Hekmāt, Sāhrox. (2015/1394SH). “*Barrasī-ye Jāy-gāhe Haft Maqāme Erfānī dar Qazalīyyāte Hāfez*”. *Journal of Theological Belief Studies*. 5th Year. No. 17. Pp. 7-28. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.98991735.1402.13.51.5.2>.
- Heravī, Hoseyn-alī. (2013/1392SH). *Šarhe Qazalhā-ye Hāfez*. 3rd Vol. 8th ed. Tehrān: Now.
- Heydarī Nūrī, Rezā. (2015/1394SH). “*Seyre Āfāqī dar Solūke Ārefāne-ye Attār*”. *Quarterly journal of Islamic mysticism*. 13th Year. No. 52. Pp. 210-236.
- Hāfez, Šams al-ddīn Mohammad. (2009/1384SH). *Dīvāne Hāfez (bar-asāse Nosxe-ye Allāme Qazvīnī va Qanī)*. 1st ed. Tehrān: Ahūwrā.
- Hojvīrī, Alī Ebne Osmān. (2013/1392SH). *Kašfo al-mahjūb*. 8th ed. Tehrān: Ebne Sīnā.
- Holy Qor’ān*.
- Jamšīdīyān, Homāyūn and Nowrūz-pūr, Leylā & Ĉübīneh, Motahhareh. (2016/1395SH). “*Barrasī-ye Mokāšefāte Erfānī-ye Attār Bar-asāse Nazarīye-ye William James*”. *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 12th Year. No. 43. Pp. 11-43.

- Ja'far-zādeh, Yūsof. (2014/1394SH). "Moqaddameh-ī bar Padīdār-šenāsī-ye Erfāne Ašeqāneh dar Erfāne Mowlavī va Hāfez". *Islamic Mysticism (Religions and Mysticism)*. 11th Year. No. 43. Pp. 79-97.
- Kārimī, Amīr Bānū and Borj-sāz. Qaffār. (2006/1385SH). "Tajrobe-ye Erfānī va Bayāne Pārādoxi (Tajrobe-ye Dīdār bā Xodā dar Soxan)". *Faculty of Literature and Human Sciences (Tehran)*. 57th Year. No. 179. Pp. 21-41.
- Kāšānī, Ezzo al-ddīn Mahmūd Ebne Alī. (1988/1367SH). *Mesbāho al-hedāyat va Meftāho al-kefāyet*. Ed. by Jallālo al-ddīn Homāyī. 3rd ed. Tehrān: Homā.
- Korkeh Abādī, Sa'īd and Mašhūr, Parvīn Doxt. (2021/1400SH). "Barrasy va Moqāyese-ye Hālāte Afāqī va Anfosī dar Sorūdehā-ye Alā' o al-ddoleh Bīyābānaky bār-asāse Nazariye-ye (stace)". *Journal of Natural Literature*. 5th Year. No. 16. Pp. 148-174.
- Lāhījī, Šams al-ddīn Mohammad Ebne Yahyā. (2009/1388SH). *Mafātīho al-e 'jāz fī Šarhe Golšane Rāz*. With the Effort of Mohammad-rezā Barzgar Xāleqī and Effat Karbāsī. 8th ed. Tehrān: Zavvār.
- Lāhūrī, Xatmī. (1999/1378SH). *Šarhe Erfānī-ye Qazalhā-ye Hāfez*. 1st Vol. 3rd ed. Tehrān: Qatreh.
- Mafātīho al-e 'jāz fī Šarhe Golšane Rāz*. (2008/1387SH). With The Effort of Mohammad-rezā Barzgar Xāleqī and Effat Karbāsī. 8th ed. Tehrān: Zavvār.
- Mahmūdī, Maryam and Xādem, A'zam. (2019/1398SH). "Seyre Anfosī dar Dīvāne Hāfez az Manzare Tahlīle Goftemane Enteqādī". *The specialized scientific quarterly of the studies of lyrical language and literature of Najaf Abad Azad University*. 9th Year. No. 30. Pp. 69-82.
- Mohammadī, Alī and Sūfī, Mojtabā. (2017/1396SH). "Barrasī-ye Hozūre Amre Qodsī dar Qazalīyyāte Mowlānā bā Tekye bar Nazarīyyehā-ye Rudolf Otto". *Scientific-Research Journal, Mystical Literature Researches*. 11th Year. No. 4. Pp. 113-137. <https://doi.org/10.22108/jpll.2018.101958.1031>.
- Mo'in, Mohammad. (2009/1388SH). *Farhange Farsī*. With the effort of Azīzo al-llāh Alī-zādeh. 2nd ed. Tehrān: Ašja.
- Mowlavī, Jallālo al-ddīn. (2005/1384SH). *Kollīyāte Šamse Tabrīzī*. Ed. by Badī' o al-zzamān Forūzān-far. 10th ed. Tehrān: Amīr-kabīr.
- Navvābī Qamsarī, Maryamo al-ssādāt. (2022/1401SH). "Bande-ye Āzād (Barrasī-ye Rābete-ye Āzādī va Bandegī dar Erfāne Eslāmī bā Ta'kīd bar Jāy-gāhe ān dar Dīvāne Hāfez)". *Islamic Mysticism (Religions and Mysticism)*. 18th Year. No. 72. Pp. 103-125. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.20080514.1401.18.72.6.1>.
- Pūr-nām-dārīyān, Taqī. (1988/1367SH). *Ramz va Dāstānhā-ye Ramzī dar Adabe Fārsī*. 2nd ed. Tehrān: Motāle'āte Elmī va Farhangī.
- Rahmān-dūst, Javād and Behnām-far, Mohammad. (2022/1401SH). *Seyre Afāqī va Bar-dāsthā-ye Erfānī-ye Mowlavī az ān dar Fīhe mā Fīh*. *Research Journal of Literary Texts of the Iraqi Period*. 3rd Year. No. 3. Pp. 39-54. <https://doi.org/10.22126/ltp.2022.2450>.
- Rāšīdī, Maryam and Rowzātīyān, Seyyedeh Maryam. (2023/1402SH). "Tahlīle Enteqādī-ye Goftemāne Erfānī dar Qazalīyyāte Hāfez bā Tekye

- bar Farā-naqše Matnī-ye Zabān dar Zabān-šenāsīy-e Sīstemī-naqšī Halīdī”. *Poetry Research Magazine (Bostan Adab)*. 15th Year. No. 1. Pp. 83-188. <https://doi.org/10.22067/jlkd.2021.70502.1031>.
- Rāst-gū, Alī. (2023/1402SH). “Vā-kāvī-ye Negāhe Erfānī-ye Mowlānā be Namāde Tūtī dar Qazalīyyāte Šams”. *New Literary Researches*. 2nd Year. No. 3. Pp. 71-98. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.28211413.1402.2.1.4.8>.
- Sajjādī, Seyyed ja’far. (2007/1386SH). *Fargange Estellāhāt va Ta’bīrate Erfānī*. 8th ed. Tehrān: Tahūrī.
- Šafī’y Kadkany, Mohammad-rezā. (2011/1390SH). *Mūsīqī-ye Še’r*. 4th ed. Tehrān: Tehrān: Agāh.
- Serāfat, Zahrā and Nowrūzī, Zahrā. (2019/1398SH). “Sefāte Erfānī va Namādīne Qalandarān dar Āsāre Sanāyī, Attār, Mowlānā va Hāfez”. *Qande parsī (Persian Language and Literature Quarterly)*. 2nd Year. No. 5. Pp. 137-160. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26456478.1398.2.5.5.6>.
- Tafsīrī, Ramezān and Tāherī. Hamīd. (2022/1401SH). “Barrasī-ye Pārādox va Kār-kardhā-ye ān dar Bayāne Tajrobe-ye Vahdate Vojūd dār Še’re Ahde Teymūrī”. *Scientific Quarterly Journal of Persian Language and Literature (former publication of Faculty of Literature, University of Tabriz)*. 75th Year. No. 245. Pp. 125-145. <https://doi.org/10.22034/perlit.2022.44925.3040>.
- Vahīdīyān Kām-yār, Taqī (1997/1376SH). “Motenāqez-namā dār Adabīyyāt”. *Journal of Faculty of Literature and Humanities, Ferdowsī, University of Mašhad*. 28th Year. No. 3 & 4. Pp. 271-294.
- Valī-xānī, Zohreh and Sa’bānī, Akbar. (2015/1394SH). “Barrasī-ye Kār-kardhā-ye Erfānī dar Qazalīyyāte Hāfeze Šīrāzī”. *Islamic mysticism quarterly*. 12th Year. No. 46. Pp. 159-177.
- Vā’ez, Batūl and Mosta’melī Pārsā, Qolām-rezā. (2011/1390SH). “Tazzād dar Eyne Vahdat (Pārādox) dar Masnavī va Qazalīyyāte Šams”. *Kaush Nameh scientific research quarterly*. 12th Year. No. 23. Pp. 196-219. <https://doi.org/10.29252/kavosh.2011.2549>.
- Xorram-šāhī, Bahā’o al-ddīn. (2006/1385SH). *Hāfez, Hāfeze-ye Māst*. 3rd ed. Tehrān: Matar.
- Zamānī, Karīm. (2018/1397SH). *Dīvāne Šamse Tabrīzī-ye Mowlānā Jallālo al-ddīn Mohammad Balxī*. 4th ed. Tehrān: Qatreh.
- Zandī, Ma’sūmeh. (2016/1395SH). “Barrasī-ye Mazāmīne Erfānī dar Mā’edehā-ye Zamīnī-ye Andre paul Guillaume Gideva va Qazalīyyāte Hāfez”. *A scientific research quarterly of mysticism in Persian literature*. 7th Year. No. 27. Pp. 34-57.
- Zībāyī-nežād, Maryam. (2009/1388SH). *Farhange Estelāhāte Este’ārī-ye Erfānī*. Šīrāz: Soxan.

Exploring Paradox and Its Relationship with Mystical Experiences in the Sonnets of Rumi and Hafez

^{*}Sārā Ghati

Ph D. Candidate of Persian Language and Literature, IAU, Shiraz Branch

^{**}Maryam Zibāee-nejād

The Assistant Professor of Persian Language and Literature, IAU, Shiraz Branch

^{***}Morteżā Jafari

The Assistant Professor of Persian Language and Literature, IAU, Shiraz Branch

Paradox plays a significant role as a method of defamiliarization in mystical poetry, particularly in the works of renowned poets such as Hafez and Jalāl-al Din Rumi who have been influenced by Islamic mysticism. They employ paradoxical elements in their poems to convey mystical concepts to readers and listeners. This research delves into the comparison of paradoxes in the works of Rumi and Hafez, exploring the relationship between paradoxes and mystical experiences in the poets' thoughts and ideas through a descriptive-analytical approach. By identifying the differences and commonalities between the two poets, it is evident that their thoughts share striking similarities. Both poets are rooted in romantic mysticism, where they reconcile dualities to reach unity. Their poems exhibit the four characteristics of mystical experience - indescribability, epistemic quality, and ephemerality/passivity. Faced with these ineffable experiences, the poets turn to the language of paradox to communicate their revelations. While there are some differences, with Rumi utilizing more synthetic paradoxes and Hafez employing semantic paradoxes, these variances are on the surface level.

Keywords: Paradox, Mystical Experiences, Revelation, Hafez's Sonnets, Rumi's Sonnets.

*Email: ghtsara@gmail.com

**Email: Zibaenejad.m@gmail.com

***Email: morteza.jafari55@gmail.com

Received: 2024/02/21

Accepted: 2024/06/23