

## شرح غزلی از حافظ

دکتر نصرت‌الله فروهر

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران جنوب

### چکیده

این نوشته به بهانه شرح غزلی از غزل‌های شاعر بلندآوازه و ستاره پرنور و درخشان آسمان ادب ایران - خواجه حافظ شیرازی - فراهم شد و حاصل مطالعه سالیانی دراز است. شاعر یک لاقبای قلندر در این غزل با ژرف‌اندیشی با خویشتن خویش از آفرینش رازناک هستی سخن گفته و در خلوت تنهایی و انزوای خود آشکارا حجاب‌های مادی را کنار زده و در سیر صعودی سلوک به اسراری پی برده و در قالب استعارات، غزل خود را پرداخته است. این غزل از غزل‌های عرفانی محض خواجه است که به مفهوم آفرینش هستی در ازل اشاره نموده و مشکل آفرینش را به رشته عبارت ریخته و با مهارت و استادی، انسان را مظهر و جلوه‌گاه نور ذات حق و نماینده هستی مطلق معرفی کرده است.

**کلیدواژه‌ها:** کشف و شهود، اعیان ثابت، آینده ظلمت، تجلی، فنای در حق (فناء فی الله).

تاریخ دریافت مقاله: 89/9/22

تاریخ پذیرش مقاله: 90/3/23

Email: pll@azad.ac.ir

### مقدمه

کتاب‌ها و مقاله‌هایی که درباره غزل‌ها یا همه محتوای دیوان خواجه حافظ شیرازی نوشته می‌شود و به تعبیری دیگر پژوهشگرانی که در این موضوع با تلاش شبانه‌روزی و تورق در آثار پیشینیان بدان دست می‌زنند تا آنجا که نویسنده مقاله بدانها مراجعه و مطالعه نموده است، هر یک از ارزش ویژه خود برخوردارند، اما به کمتر کتاب یا نوشته‌ای برخوردیم که از دیدگاه مسائل عرفانی و کلامی به دیوان حافظ توجه کرده یا به آیات و احادیث موجود در خلال ابیات آن پرداخته باشند، اگرچه هر یک از پژوهش‌های موجود در حد خود شایسته تحسین است. به گفته مولوی:

هر کسی از ظن خود شد یار من      وز درون من نجست اسرار من

(مولوی 1376 / 6 / 1)

تدریس درس حافظ بر آنم داشت که گاه‌گاهی به شرح غزل‌های دیوان دست یازم و از ظن خود که مبنی بر مقدمات ذهنی و مطالعات مداوم در موضوعات ادبی و عرفانی و کلامی بود، درباره غزل‌ها قلمی به دست گیرم و آنچه به دست آرم بر اهل ذوق و دانش عرضه دارم. این مقاله بر مبنای همان مقدمات ذهنی است و امید که در نظر نکته‌دانان پذیرفته شود.

## شرح غزل

مطالبی که به بهانه شرح غزلی از حافظ پرداخته شده است بدان منظور نبوده است که بر نوشته‌های حافظ‌پژوهان خرده‌ای بگیرد یا از تلاش فکری آنان بی‌اهمیت بگذرد و رنجشان را نادیده انگارد و نیز بر آن نیست که به این بهانه، اسم و رسمی - که دیگران را حاصل است - به دست آورد. بلکه در خلوت انزوای خود گاه‌گاهی در لابه لای متون نظم و نثر این سرزمین دیرسال غوطه می‌خورد و از خلال آن متون، تاریخ را در حرکت جبری آرامش ناپذیرش می‌نگرد، بر گستره زمان خیره می‌شود و پدیده «مکان» را در خویش می‌نوردد و اگر مجالی و توانی داشت، اندیشه‌های خود را بر کاغذ نقش می‌کند، شاید بتواند بدین وسیله چراغی کم نور پیش پای ظلمت‌زدگان شب دیجور بنشانند، یا فروغی از مهر و خردورزی را به تاریکی ناآگاهی ناآگاهان بتاباند که شاید با این تأمل گرد و غبار دیده‌های غبارگرفته را فروشویند و جهان و هستی را با دیدگانی صاف بنگرند. یکی از اندیشه‌وران غرب گفت: من می‌اندیشم، پس هستم. زیرا اندیشیدن همان هستی است. به عبارت دیگر، انسانی که می‌اندیشد را می‌توان "موجود به معنی خاص آن" دانست. در غیر این صورت به گفته سعیدی «دانی هستند که به صورت انسان مصورند» و هر موجود چیزی می‌آفریند که می‌اندیشد.

کلام وحی چهارده سده است که خطاب «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره 2: 32) را به پیروانش صلا می‌دهد، گویی هنوز آن آدمی که "اسماء" به او یاد داده شده است، به وجود نیامده و اگر هم وجود یافته، آدمی اسطوره‌ای است و ما در گستره تاریخ به یافتن ویژگی‌های او می‌کوشیم، غافل از آنکه خطاب وحی بر آدم اسطوره‌ای فراتر از زمان و مکان نیست، بل چنین موجودی در زمان و با زمان است و هم خود زمان، و حافظ چه اندوهگانه از این "کبریت احمر" سخن می‌گوید:

آدمی در عالم خاکی نمی‌آید پدید      عالمی دیگر نباید ساخت و ز نو آدمی

(حافظ، بی تا: غ 470)

درد تنهایی شاعر افلاکی ادب ایران، از ناآگاهی آدمیانی است که در طول تاریخ از موهبت آسمانی خویش بهره نمی‌گیرند و از آن چنان غافل‌اند که گویی از حدیث مشهور "أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ" (فروزانفر 1361: 202). نوری بر دل و درونشان پیدا نیست و یا دانسته، در عالم ناآگاهی چنان غرق‌اند که مهر «وَلْيُكَّ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ

أَصْلُ أَوْلَيْكَ هُمْ الْغُفَالُونَ» (اعراف 7: 179) بر پیشانی آنان جلوه‌ها دارد.

از سوی دیگر آنانی که در شناساندن حافظ پژوهش‌ها کرده و کتاب‌ها فراهم آورده‌اند، اگرچه به ورد سحری شاعر اشاره‌ها کرده‌اند، اما به جنبه‌های فلسفه اسلامی و کلامی وی و احادیث معروفی که در عرفان مورد استناد بوده و شاعر در گفتن غزل‌ها به مفاهیم آنها توجه داشته و پایه و اساس برخی از غزل‌های او را تشکیل می‌دهد، کمتر عنایت داشته‌اند، چنانکه اگر کسی بخواهد به مفهوم برخی از غزل‌های عرفانی محض دیوان آگاه شود، مطالعه گزارش‌ها و شرح و تفسیرهای گوناگون نمی‌تواند او را مجاب کند و در این شرح و تفسیرها مطلبی پذیرفته نمی‌یابد و اگرهم اشارتی داشته باشند، ناتمام و نارسا به نظر می‌آید.

این شاعر آسمانی و رند یک لاقبای شیرازی و قلندر ژرف‌اندیش بی‌پروا که در تنهایی خود، با خویشتن خویش از آفرینش رازناک چنین گستاخانه سخن می‌گوید و با خود به رازگویی می‌پردازد، کیست؟ در اندیشه و درون او چه می‌گذرد که این‌گونه آشکارا حجاب‌های هستی مادی را کنار می‌زند و با شوریده‌سری فریاد می‌زند که: «دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند»؟

راستی در سکون و آرامش تنهایی خویش چه اندیشه‌هایی در سر می‌پروراند که خود را «شاه شوریده‌سران» می‌خواند؟<sup>(1)</sup> در خود چه نیرویی می‌یابد که با داشتن آن خود را برتر از فلک می‌بیند و می‌گوید: "چرخ بر هم زخم از غیر مرادم گردد"؟<sup>(2)</sup> و با این اندیشه‌های بلند و با وسعت دیدگاه بی‌مانند است که غزل‌ها می‌پردازد و جهان‌بینی و جهان‌شناسی خود را رقم می‌زند و موضوع آفرینش را به عبارت‌های گوناگون و در قالب غزل‌های متفاوت که مفهوم آنها در واقع پرورش یک اندیشه است، به خوانندگانش ارائه می‌دهد و آنچنان واژه‌های ویژه برای بیان آن مفاهیم برمی‌گزیند که بهتر و زیباتر از آن ممکن نیست. مانند غزل‌های زیر:

دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند      گل آدم بسرشتند و به پیمانہ زدند

(حافظ، بی تا: غ 184)

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد      عارف از خنده می در طمع خام افتاد

(همان: غ 111)

روشن از پرتو رویت نظری نیست که نیست      منت خاک درت بر بصری نیست که نیست

(همان: غ 734)

این غزل که به آن توجه بسیار شده است، به گفته استاد معین از غزل‌های آسمانی شاعر است. در مدت بیست و پنج سالی که درس حافظ را در دانشکده‌های متفاوت برعهده داشتیم به هنگام تدریس هر جا که آیه و حدیثی به نظر رسیده است که با مفاهیم شعر دیوان رابطه دارد در حاشیه دیوان یادداشت کرده‌ام که در این نوشتار از آنها بهره برده‌ام.

این غزل از سروده‌های عرفانی محض به همراه اشاره به آفرینش روزازل است که شاعر در گوشه انزوای خود، و در «حضور شهودی» که در خلوت با خود فراهم شده است، پرداخته است. او با آگاهی‌هایی که از قرآن

و حدیث و کلام و فلسفه و اصطلاحاتی که میان قوم رایج داشته و از بزرگان فلسفه و کلام رایج در عصر خود آموخته، در تنهایی خود با استفاده از صنایع ادبی و فنون بلاغی - که نتیجه بحث و درس کشف کشف، و مفتاح بوده است - چنان ظریف مشکل آفرینش را به عبارت کشیده که ظریفتر از آن ممکن نیست و با به کار گرفتن واژه‌هایی که بر آنها پرده حریری از ایهام پوشانده از راز آفرینش پرده برداشته و در عین حال چنان استادانه به اصالت انسان - که جلوه‌گاه و مظهر نور ذات حق و نماینده‌ای از کل کائنات است - اشاره کرده است که کسی را جسارت انکار نیست و نیز در ورای آن به قدمت و ازلی بودن ظلمت‌آباد هستی و اصالت بخشیدن به آن برای جلوه‌گری نور - که تأییدیه‌ای به باورهای ایران باستان و همزاد بودن نور و ظلمت یا روشنی و تاریکی است - پرداخته است.

اگرچه مسأله نور و ظلمت - بدون تأویل آن - در قرآن به معنی گمراهی (بقره 2: 17) و نیز *اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ* (همان: 257) به معنی ایمان آمده، در جای دیگر به معنی باور داشتن انبیاء (مائده 5: 16) به کار رفته است، اما در جای دیگر آشکارا به همزاد بودن روشنی و تاریکی اشاره رفته که ظلمت و نور را آفریده حق و توأمان معرفی کرده است: *الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورِ* (انعام 6: 1) و آفرینش این دو پدیده همزاد گواهی است بر آن که *«تُعْرِفُ الْأَشْيَاءَ بِأَضْدَادِهَا - وَبِضِدِّهَا تَبَيَّنَ الْأَشْيَاءِ»* (سجادی 1350: ذیل واژه ضد) یعنی هستی و وجود بدون این دو پدیده ممکن نیست زیرا تا ظلمتی نباشد، جلوه‌گامی برای نور وجود نخواهد داشت و اگر نور همان هستی باشد و در آفرینش غیر از نور چیزی وجود نداشته باشد، مظهري برای جلوه نور نخواهد بود و لازمه جلوه نور ازلست، مغایر با اوست تا بتواند مظهر و مظهر او باشد. با این بیان ظلمت نیز پدیده‌ای ازلی است که نور ازلی منبعث از ذات در آن جلوه کرده است، اگر چه متکلمان و عارفان از ظلمت به مرتبه اعیان ثابته اشاره کرده‌اند ولی خود این اشارات دلیل بر نفی قدمت ظلمت نیست. چون گفته‌اند: ظلمت ما در روشنایی است و نور منبعث از ذات در آینه ظلمت جلوه می‌کند زیرا تجلی ذات حق که نور است، در نور بی معنی است.

در این غزل، خلاف بسیاری از غزل‌ها، سخن از عشق و مستی و زلف و ابرو گیسو و چشم و خط و خال... نیست، بلکه این غزل مانند غزلی است که در آن شاعر به آغاز آفرینش اشاره کرده است که «دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند / گل آدم بسرشتند و به پیمانه زدند» و نیز می‌توان گفت که در سرودن این غزل که در حال کشف و شهود بدان دست یافته است و از باده مستی بخش اندیشه‌های درون‌گرایانه خود چنان سرمست شده که از ماسوا بریده و به اوج کمال اندیشه معنوی - که همان «فناي در حق» است - رسیده و روز ازل را با پیشینه‌ای از اندوخته‌های علمی و قرآنی و حدیثی چنان بیان کرده است که در تاریخ ادب عرفانی کسی را چنان

باریک‌بینی و بیان عارفانه فراهم نشده است و از این نظر است که او ملطّف اصول عرفان است.

در این دیدگاه است که شاعر با کمال لطافت اندیشه خود را با کل هستی یکی دیده و ازل تا ابد در پیش آینه دل وی حضور داشته است. اگر چه این حضور شهودی «من الخلق الی الحق» وی بسیار فرّار و ناپایدار و گذراست و کسی که به این حال دست می‌یابد، بارقه‌اش چنان مستی‌بخش است که سراسر وجودش را در یک لحظه با اشراق خود نورانی می‌کند و از بین رفتن آن حال برای کسی که بدان دست یافته بسیار رنج‌آور است، اما یاد آن لحظه که مرتبه «من الحق الی الخلق» است، سراسر فکر و اندیشه صاحب حال را به خود مشغول می‌کند و حاصل این اشتغال است که به شکل عبارت و بیت‌های معجزه‌آسا و سحرآفرین جلوه می‌کند. اگر دایره هستی یا وجود را در نظر بیاوریم، در خط دایره هر نقطه‌ای ازل و ابد است زیرا خط تشکیل‌دهنده پیرامون دایره آغاز و پایان ندارد، در واقع همه آن وجود و هستی است و کائنات از این دایره بیرون نیست.

این حضور شهودی که به شاعر دست داده است، پس از رفع حجاب‌های خودی و رهایی از تعلقاتی است که هر آن می‌تواند مانع رسیدن به آن حال مستی‌بخش و سکرانگیز رهایی از خود و ماسوا باشد. از این مرتبه در زبان قوم که پرده‌ها از پیش چشم دل برداشته می‌شود و کنار می‌رود با واژه "کشف" نام برده شده است که خود پیش از مرحله شهود و حضور شهودی است، چون میان عارف و ذات حق همه چیز می‌تواند حجاب و پرده باشد و از این جاست که توجه به حدیث زیر می‌تواند فراوانی آن پرده‌ها و حجاب‌ها را بیان کند: *إِنَّ لِّلَّهِ سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِّنْ نُورٍ وَظَلَمَةُ لَوْ كَشَفَهَا لَأَحْتَرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا أَتَتْهُ أَلِيَهُ بَصْرَهُ* (فروزانفر 1361: 50) و شکل دیگر حدیث: *إِنَّ لِّلَّهِ سَبْعًا وَ سَبْعِينَ حِجَابًا مِّنْ نُورٍ لَوْ كَشَفَتْ عَنْ وَجْهِهِ لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا أَدْرَكَهُ بَصْرُهُ* (همان: 51)

این حدیث مشکلات راه را که حافظ از آن به مشکلات عشق تعبیر کرده است، به روشنی بیان می‌کند و شاعر برای کسی که این راه را آسان می‌داند و سهل می‌انگارد، در نخستین غزل با بیانی روشن می‌گوید: «که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل‌ها» (حافظ بی‌تا: غ 1) و در غزلی دیگر: «طریق عشق پر آشوب و فتنه است ای دل» (همان: غ 220)

اگرچه برای سالک این راه کشف اسماء الهی همان رفع حجاب‌های نورانی است و کشف حقایق مادی و وابستگی‌ها و تعلقات دنیوی کشف حجاب‌های ظلمانی است که اولی سالک را امیدوار می‌کند و دومی سبب نومیدی و خیبیت او را فراهم می‌نماید و با درد و رنج و بلا همراه است که: «فراز و شیب بیابان عشق پر زبلاست (همان: غ 155)» اما شیردلانی باید که از بلا نپرهیزد و سالکی که به رحمت سر زلف معشوق امید دارد، بر نومیدی‌ها و یأس حاصل از موانع این راه پر خطر که همان خواسته‌های نفسانی و دنیوی است، چیره می‌شود و به ادامه این راه پر از مهالک ادامه می‌دهد تا مگر به بوی نافه‌ای از طره پر پیچ و خم محبوب دست یابد و فضای درون خویش را از رایحه دل‌انگیز آن معطر کند و این دریافت معنوی اگرهم لحظه‌ای بیش نباشد،

می‌تواند درد و رنج هجران و فراق را بهبودی بخشد و بر زخم دل هجران زده مرهمی آرامش‌بخش باشد. اگرچه مرتبه کشف در واقع همان رفیع حجاب‌های راه است، اما باید در نظر داشت که مراتب وجودی از مقام و احدیت تا عالم ماده و ظلمت، میان حق و سالک حجاب‌اند. سلوک سالک مبتدی از عالم طبع (طبیعت) آغاز می‌شود که آن را «سیر الی الله» گویند. در این مرحله پس از ارتفاع حجاب‌های طبیعت، حقایق عالم خیال بر وی کشف می‌شود که از آن به «حقایق عالم برزخ» یاد کرده‌اند. سالک پس از گذشتن از این مرتبه به عالم عقول مجرد و ارواح می‌رسد. در این مرحله، حقایق با دیده قلب و چشم دل شهود می‌شود.

اگر سالک تحمل این مرتبه را داشته باشد و در این مرتبه پایش نلغزد، به عالم و مرتبه اسماء و صفات متصل می‌شود، این مرتبه نیز حتی حجابی میان حق و سالک به شمار می‌آید.

پس از این مرتبه اگر عنایت حق شامل وی گردد که در زبان این طایفه با "جذبه" از آن یاد شده است، و این مرتبه را حدیث مشهور نیز تأیید می‌کند که: «جَذْبَةٌ مِنْ جَذَبَاتِ الْحَقِّ تُؤَازِي عَمَلَ الثَّقَلَيْنِ» (همان: 119). سالک با محو وجود مجازی و استهلاک در وجود حقیقی حق و شهود وجود صرف، به شهود واقعی و کشف حقیقی نایل می‌شود و آنچه را که غیر حق است، باطل و نیست در نظر می‌آورد که همه را او می‌بیند و غیر او را فانی می‌انگارد. هر سالکی به این مرتبه از کشف و شهود نایل شود، در واقع «سالک واصل» است و چنین سالکی حتی خود را در وجود ذات حق محو می‌بیند که در جای دیگر گفته است: «میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست \_ تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز» (حافظ، بی تا: غ 266)

عارف کاملی که به این مرتبه از شهود می‌رسد، همه تجلیات وجودی را از تجلی حق می‌داند، و در وحدت اطلاقی او با حق، وی را از خلق و ماسوا غافل نمی‌کند، و رؤیت و مشاهده خلق نیز مانع از شهود حق نمی‌شود، بلکه حق را حق و خلق را خلق می‌بیند، اما در این مرتبه است که توحید همچون ماده‌ای مستی‌بخش سراسر وجود او را فرا می‌گیرد و وجود ممکنات را وجودی مجازی می‌داند، زیرا وجود صرف در مرتبه تنزل از مقام صرافت خود، حدودی به خود می‌گیرد که آن را «تعین وجود» یا عینیت‌یافتن وجود می‌نامند و در واقع کثرت موجود در کون از این حدود عارض اصل وجود می‌شود. و این کثرت در وجود اعتباری است نه حقیقی، زیرا حقایق وجود عینی از نظر وحدت ذات به حق پیوسته و مرتبط هستند، و آنچه که در این وجود عینی مربوط به حق است، اصل وجود و ودیعه‌ای الهی است، و ذاتی موجود عینی نیست. پس موجودات عینی که از آن به کثرت اشاره رفت، از باب تحقق وجود مطلق، اشعه و سایه‌های وجود اصلی است و حقایق اعیان ممکنات از لحاظی عین حقیقت وجودند، و به اعتباری دیگر غیر از حقیقت وجودند، و همین دیدگاه توحیدی عارف است که با رؤیت و مشاهده خلق، حق و حقیقت صرف را مشاهده می‌کند و فریاد سر می‌دهد که:

«روشن از پرتو رویت نظری نیست که نیست» (حافظ، بی تا: غ 73)

## متن غزل

گنج سعادتی که نصیب حافظ شده و عنایتی خدادادی که وی از آن بهره‌مند بوده "از یمن دعای شب و ورد سحری بود" که شاعر را به مرحله‌ای رسانده که در عروج اندیشه توانسته است با یادآوری آن مرتبه، بی‌پروا از حالی سخن گوید که دیگران را از آن بهره نبود.

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند و ندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند

(همان: غ 183)

این غزل حکایت از اندیشه‌های بسیار متعالی شاعر دارد و حافظ‌شناسان آن را از شمار غزل‌های آسمانی و افلاکی وی دانسته‌اند. غزل یادشده در آغاز از سویی به روز ازل اشاره می‌کند و از سوی دیگر به باورهای اصیل ایرانی با استناد به یکی از احادیث مشهور اسلامی نظری دارد که هنگام شهود باطنی در فضای ذهن شاعر جان گرفته و با در نظر گرفتن آن به سرودن پرداخته است:

انَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فِي ظُلْمَةٍ، فَالْقَى (ثم رش) عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ. فَمَنْ أَصَابَهُ مِنْ ذَلِكَ النُّورِ اهْتَدَى وَ مَنْ أَخْطَأَهُ ضَلَّ (میبیدی 1361، ج 1: 570) (فروزانفر 1361: 6)

شاعر با اصالت دادن به ظلمت شب - که مراد از آن ظهور اعیان ثابتة یا هیولای نخستین و مرتبه "عما" که به نظر گروهی در مرتبه تنزل از غیب الغیوب، همان مرتبه "احدیت" و به نظر گروه دیگر مرتبه "واحدیت" است (آشتیانی 1365: 207) - به این اندیشه بوده است که نور برای جلوه‌گری آینه‌ای لازم دارد و آن آینه همان "ظلمتی" است که در حدیث بدان اشاره شده است و بدون آن جلوه‌گاهی برای نور ممکن نبود.

اگرچه عالم غیب و جبروت را نیز شب گفته‌اند، شاید این تلقی به خاطر ناشناخته‌بودن و تناهی عقول بدان، شب اطلاق کرده‌اند، زیرا غیب‌الغیوب نور مطلق است که: الله نورالسَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ... و نور قابل دیده شدن نیست.

چنانکه شیخ الاسلام انصاری می‌گوید:

• هنوز شب بشریت را وجود نبود، که آفتاب نبوت در سماء سمو خود استوا داشت که فرمود: كُنْتُ نَبِيًّا وَأَدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ» و با عبارتی دیگر: «كُنْتُ نَبِيًّا وَأَدَمُ بَيْنَ الرَّوْحِ وَالْجَسَدِ (فروزانفر 1361: 102)

و نیز مرتبه اعیان ثابتة را به اعتبار ظلمت عدمیت شب گفته‌اند، و نیز مراد از شب دیجور، مرتبه واحدیت منظور است که مراد از آن اعتبار ذات است که منشأ اسماء است. واحدیت اسماء به ذات است، و تکثرات اسماء به صفات. به عبارت دیگر چون اسماء عین ذات هستند، واحدند و چون از آن اسماء صفاتی اعتبار شود، اسماء به مرتبه تکثر تنزل می‌کنند.

شاعر با نیروی "علم یقینی" که در اثر تعلیم از حضور استادان زمان خود همچون قوام‌الدین عبدالله و قاضی

عضد و دیگران به مرتبه‌ای رسیده بود که در حالت کشف و شهود که همان مرتبه تجلی صفاتی ذات حق است، شاهد مرتبه صفات بود و توانسته بود پرده‌های تعلقات طبعی و بشری را - حداقل به هنگام سرودن این غزل - به شهادت "وجد و ذوق" نه به دلالت "عقل و نقل" کنار زند و به "عین الیقین" آن مرتبه را مشاهده کند و به دریافت نور ذات و صفات ذات نایل شود.

شهادت شاعر به این مرتبه (اعیان یا عما) شهادت معنوی یعنی بصیرت درونی است و در اصطلاح سالکان دریافت حقیقه الحقایق بدون چشم سر است چون با دیده جسمانی و مادی مشاهده مرتبه غیب الغیب و جمع‌الجمع که همان مرتبه احدیت ذات است، امکان ندارد.

از این مرتبه کشف باطنی که با رفع موانع امکان دارد و سالک این راه با کنارزدن حجاب‌ها به آن می‌رسد، اگرچه شاعران دیگر نیز سخن گفته‌اند، اما لطافت ایهام و ظرافتی که در سخن حافظ هست، در شعر دیگران نمی‌توان یافت.

برای روشن شدن این حال باید به - وحدت جمعی - که برای سالک بسیار سکرانگیز و مستی‌بخش است و سبب محو هر چه غیر اوست، می‌شود - توجه کرد:

وحدت را سه مرتبه است: مرتبه اول، اعتبار آن از نظر آن که همان وحدت است و در واقع با احدیت یکی است و عین احدیت است و نیز نعت و صفت واحد نیز است.

مرتبه دوم، اعتبار به آن از نظر آن که نعت و صفت واحد است که همان مرتبه وحدت صفات و نسب و اضافات خوانده می‌شود.

مرتبه سوم، اعتبار وحدت از نظر احکام لاحقه به آن.

خواجه عبدالله انصاری گوید: وحدت باطن کثرت است، و کثرت ظاهر وحدت، و حقیقت هر دو یکی است، هستی و وجود یکی است و آن هستی و وجود همچون دریای مواج است و عالم و آدم همه امواج آن دریای هستی و وجودند. (سجادی 1350: ذیل واژه واحد)

چون عالم وحدت و کثرت، و غیب و شهادت وجودی واحد است که بر حسب مراتب تجلیات واحد، به صورت تکثرات جلوه کرده و در هر مظهري به ظهوری خاص جلوه‌گر شده است، از این رو کسی که به مرتبه شهود حضوری و کشف نرسیده است، در پرده وهم و خیال محجوب است و در اشیاء کثرت و تعدد می‌بیند و توان مشاهده وحدت را در کل هستی ندارد.

از همین دیدگاه است که کاشانی گوید: همه موجودات، صور تجلیات اسماء الهی و مظاهر شئون اصلی و نَسَب علمی‌اند:

عشق مطلق سر ز جیب غیر بیرون می‌کند	وین همه چون و چرا را یاری چون می‌کند
خواه عشقش نام ده، خواهی عدم، خواهی وجود	اوست، لیک افسانه‌ها پیدا به افسون می‌کند
بر شهود خود وجودش را چو جلوه می‌دهد	خویشتن را بر جمال خویش مفتون می‌کند



"ظاهر و باطن" به هم بنموده اندر پیش خلق  
نام ایشان ظاهراً "لیلی و مجنون" می‌کند  
لعل روح‌آمیز او، صدجان به یک دم می‌دهد  
غمزه خونریز او هر لحظه صد خون می‌کند

(همان)

این که شاعر از واژه "دوش و سحر" برای رساندن مفهوم وجد حالی خود سخن می‌گوید، به یقین به دو مورد اشاره دارد؛ نخست به یمن دعای شب و وردسحری که در دیوان بدان اشاره کرده است، نظر داشته است که:

هر گنج سعادت که خدا داد به حافظ  
از یمن دعای شب و ورد سحری بود

(حافظ، بی تا: غ 216)

دیگر آن که مراد از سحر، درخشیدن و تلالؤ انوارحق است که در حدیث بدان اشاره رفته است «الْقَىٰ عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ» (لاهیجی 1383: 35)، همچنان که نور سپیده دم موجب پیدا شدن موجوداتی می‌شود که در پرده ظلمت شب ظهور ندارند، اما تابش نور آنها را ظاهر می‌کند، همان گونه القای نور حق و تابش فروغ نور ذات سبب ظهور و پیدایش کون بوده است، و در آن مرتبه چیزی از ذات حق مکتوم نبوده و اگر به موجودی مکتوم نور نتابیده، در واقع از استعداد و قابلیت پذیرش نور تجلی - که مراد از آن نور سحری یا تجلی سحرگامی نور ذات بوده است - بی بهره بوده است، پس منظور از عدم، اعیانی هستند که بالقوه امکان ظهور دارند، ولی بالفعل به ظهور نرسیده‌اند.

از عرفا کسانی گفته‌اند که: "عما" حضرت احدیت وجود، و تعین اول است که از آن به "ظلمت شب" اشاره کرده‌اند زیرا مقام احدیت در حجاب عزت است و احدی از آن مقام اطلاع ندارد. (اشتیانی 1365: 207)

و عارفانی که مرتبه "عما" را مقام واحدیت دانسته‌اند، آن مرتبه را میان سماء اطلاق و ارض تقیید در نظر آورده و آن مرتبه را حقیقت وجود در نظر گرفته‌اند (حافظ از آن مرتبه با تعبیر "وقت سحر" یاد کرده است). این مرتبه واسطه میان وحدت حق و کثرت خلق است که همان روز ازل و مبدأ آفرینش و لباس خلیت به قامت اعیان بوده است. برای تأیید این مطلب حدیثی مشهور از پیامبر (ص) نقل است که از حضرتش پرسیدند و ایشان در پاسخ فرمود: *أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ؟ قَالَ: كَانَ فِي عِمَاءَ مَا فَوْقَهُ هَوَاءَ و لَأ تَحْتَهُ هَوَاءَ.* (همان: 207)

و بیان دیگر، مقام ذات حق، مقامی است که صفات و اسماء در آن مستهلک هستند یعنی محو در مقام علمی ذات حق‌اند. این مرتبه از استهلاک اسماء و صفات همان مقام "تعین علمی حق" است که آن را تعین اول نامیده‌اند. در این مقام احدیت علمی، همه اسماء و صفات بدون تمایز در تعین علمی موجودند. اگر این حقیقت تعین اول، با صفتی از صفات، در مقام تکثر حقیقی در مرتبه واحدیت - که تنزل از مرتبه احدیت است - اعتبار شود، ذات حق را به ملاحظه اتصاف به صفت اسم نامند؛ عالم است از نظر ذات متّصف به علم.

چون برای ذات حق اسماء ملفوظ لحاظ شود، آنها را ائمه سبعة، اسماء الهیه، و امهات صفات گویند که

عبارت‌اند از: علم، قدرت، اراده، سمع، بصر، کلام، حیات. چون اسماء عین ذاتند، از این رو صفات او نیز عین ذات و جلوه‌ای از اسماء هستند. (همان: 249)

چون حقیقت وجود، به اعتبار اَتصاف به وحدت حقیقی اقتضای تعین دارد که همان تجلی ذات به ذات خود است و عارفان آن مرتبه را مقام احدیت دانسته‌اند و در حدیث مشهور: *كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ ...* حب ذات بر خود تعبیر شده و آن را "عشق" گفته‌اند و نیز آن تجلی را "فیض اقدس" نیز نامیده‌اند. بنابراین، تجلی حق در مقام "احدیت" سبب پیدا شدن "واحدیت" بوده است که این مرتبه، مقام ظهور ذات به مرتبه اسماء و صفات است.

یعنی ذات حق در مرتبه اسماء و صفات ظهور عینی دارد و تکثر در این مرتبه، در واقع شهود مفصل در مجمل است که آن مرتبه را «رؤیت المفصل مجملاً» گفته‌اند، و این مرتبه هست که شاعر از آن با عبارت تجلی صفات یاد کرده و آب حیاتی که در بیت پیش آمده و با آن از مرتبه ظلمت، با تابش نور سحری از غصه نجات یافته است، مراد وی همین مرتبه بوده است.

\*\*\*

بی خود از شعشعه پرتو ذاتم کردند باده از جام تجلی صفاتم دادند

در این بیت نیز همان مفهوم بیت نخست با استفاده از واژه‌های ظریف عرفانی از شعشعه یا تابش نور ذات بر ظلمت و تاریکی مخلوقات، که در اثر تجلی صفاتی است، سخن می‌گوید. برای بهتر روشن شدن تجلی صفاتی حق - که همچون باده‌ای حیات‌بخش بوده است - باید به تجلیات شئون متعدد ذات حق در مرتبه احدیت - که تجلی در آن مرتبه که مرتبه اسماء است - به مرتبه واحدیت که صفات متعدد را پدید می‌آورد، توجه شود.

صفات حق تعالی: یا ایجابی است که در آن مرتبه و مفهوم آن صفات، عدم منظور نیست. و یا سلبی است که در مفهوم آن عدم مأخوذ است.

خود را بسی نمود به خود یار جلوه‌گر لیکن نبود هیچ نمودی، چو این نمود  
از دست نیستی همه عالم خلاص یافت تا یار بر جهان در گنج نهان گشود  
با آنکه شد غنی همه عالم ز گنج او یک مو ازو نکاست و نه در وی جوی فزود

(سجادی 1350: ذیل واژه جلوه)

چون به تجلی صفاتی - که همان کشف و شهود است - در این بیت توجه شده است، بنابراین انواع تجلی را نیز باید از نظر گذراند:

تجلی را سه نوع گفته‌اند: تجلی ذاتی، تجلی صفاتی، تجلی افعالی.

علامت تجلی ذاتی که از آن با عنوان مقام احدیت و تجلی اول نام برده‌اند، آن است که اگر از بقایای وجود

سالک اثری مانده باشد در سطوات آن تجلی، فنای ذات و تلاشی صفات برای سالک حاصل می‌شود و آن مرتبه را "صعقه" گویند؛ موسی (ع) درطور سینا از تابش این نور تجلی بی‌هوش شد.

در تجلی صفاتی، ذات حق به صفت جلال تجلی می‌کند، سالک در این مرتبه در مقابل عظمت و قدرت صفات جلالی ذات حق خضوع و خشوع از خود بروز می‌دهد.

و اگر به صفت جمالی تجلی کند که همان لطف و رحمت و انس هست، سالک نیز به این صفت‌ها متصف می‌شود.

در تجلی افعالی، سالک به افعال خلق و اسقاط و اضافه خیر و شر و سود و زیان و قبول و رد خلق بی‌توجه می‌شود، زیرا مشاهده مجرد فعل حق، خلق را از اضافه افعال به خود معزول می‌کند. (همان: واژه تجلی) در این مرحله از تجلی بیان حال سالک این است:

این من نه منم اگر منسی هست تویی      و در بر من پیرهنسی هست تویی  
در راه غمت مرا نه تن ماند و نه جان      و در زانکه مرا جان و تنی هست تویی

(سجادی 1350: ذیل واژه تجلی)

مراد شاعر از شعشه پرتو ذات در مفهوم تابش نور آفتاب ازلی (مانند آمیختن آب و شراب که همان شعشه است) به تاریکی و ظلمت خلقت و بروز و ظهور صفات تعبیر شده است و این شهود که رؤیت حق است و بدون عبور از کثرات و موهومات صوری امکان ندارد و مرتبه توحید عیانی بدون رفع آن تکثرات و توهومات و مشاهده حق در صور جمیع موجودات و دورشدن از غیریت و ماسوی حاصل نمی‌شود، مگر پرده‌های راه و موانع سلوک به سویی افکنده شود، در این حالت سالک هر چه بیند، حق بیند. و چون تجلی صفاتی ذات یا جلالی است و یا جمالی و در نظر قوم این دو صفت جامع جمیع صفات هستند و در باطن هر صفت جلالی، جمالی و در بطن هر صفت جمالی، جلالی وجود دارد، حدیث مشهور نبوی قابل تأمل خواهد بود:

قَلْبُ الْعَبْدِ بَيْنَ اَصْبَعَيْنِ مِنْ اَصَابِعِ الرَّحْمَنِ، اِنْ شَاءَ لَأُثْبِتَهُ وَاِنْ شَاءَ لَأَزَاغَهُ" (فروزانفر 1361: 6)

که مراد از دو انگشت خداوندی در مفهوم دو صفت جلالی و جمالی است، پس هر بنده و انسانی از این دو صفت ذات حق بهره‌مند هستند، چنان‌که در مقام تجلی به اسم و صفت جلال بر سالک، سبب هیجان در او در تحت سیطره این صفت قرار می‌گیرد. در این مقام عقل مقهور این صفت می‌شود زیرا هیمان و تحیر عقل ناشی از تجلی اسم قهار - که صفت جلالی است - خواهد بود و به تعبیر دیگر: تجلی یعنی حکومت اسم حق بر بنده، چنان‌که مولی علی (ع) فرمود: سُبْحَانَ مَنْ اتَّسَعَتْ رَحْمَتُهُ لِاَوْلِيَاءِهِ فِي شِدَّةِ نِقْمَتِهِ، وَاشْتَدَّتْ نِقْمَتُهُ لِاَعْدَائِهِ فِي سِعَةِ رَحْمَتِهِ. (آشتیانی 1365: 242)

با در نظر گرفتن مطالب باید گفت که صفت جمالی، منشأ تجلی حق به اسماء و صفات خود است و ارتباط ذات حق با اشیاء همین تجلی است و این صفات موجب قرب و نزدیکی بنده به حق، و قرب حق به اشیاء

است و کسانی که پس از سلوک در این راه مظهر تجلی صفات جمالی و جلالی واقع می‌شوند، حق را در ماورای اسماء و صفات با چشم دل و بصیرت مشاهده می‌کنند. تحیر و هیمنانی که حافظ از آن با عبارت "بی‌خود از شعشعۀ پرتو ذات" تعبیر کرده است، همین مرتبه است که تجلی ذات حق همچون باده‌ای سرمست‌کننده - که ملازم قرب و خودباختگی و بی‌خبری از خویش است - سرپای وجود او را فراگرفته و پس از به خود آمدن - که رجوع به خلق است - "باده جام تجلی صفات" را با واژه‌های سحرآفرین این‌گونه رقم زده است، چنان‌که روی مهرویان جهان شباهت با تجلی جمال، و زلف بتان شوخ‌چشم و دلریا، با تجلی جلال مناسبت تام دارد.

تابش پرتو ذات از تجلی صفات که شاعر را سرمست می‌کند و او را از خود و خودی می‌رهاند و در برابر دیدۀ دل غیر از او نمی‌یابد، حتی خود را در او فانی می‌بیند. چنان سحری میمون بعد از شبی فرخنده که در نظر شاعر همچون شب قدر ارزشمند بوده است، موجب می‌شود که از آن چنین یاد کند:

چه مبارک سحری بود و چه فرخنده شبی      آن شب قدر که این تازه براتم دادند  
زیرا آن شب قدر که از آن سخن می‌گوید، را همان مرتبۀ عما و اعیان ثابتۀ می‌توان در نظر آورد که قضا و حکم الهی بر ممکنات و موجودات در آن مقدر شده است، یعنی حکم کلی مجمل به صورت مفصل بر کائنات، به‌ویژه انسان، معین شده است. اگرچه این بیت تا حدی مفهوم خیامی و جبری را با خود دارد، اما این نظر در بیت بعدی به گونه‌ای اصلاح می‌شود. چنان‌که خود حافظ درباره‌ی سرنوشت محتوم خود چنین می‌گوید:

مرا روز ازل کاری به جز رندی نفرمودند      هرآن قسمت که آنجارت، از آن افزون نخواهد شد

(حافظ، بی‌تا: غ 165)

تازه براتی که در آن شب قدر حافظ را قسمت شده است اشاره به شب قدری دارد که پانزدهم ماه شعبان است که عقیده بر این است که ملائک در آن شب به حکم الهی حساب عمر و تقسیم روزی موجودات می‌کنند. از همین معنی شاعر به سرنوشت ازلی توجه کرده است، چون در اندیشه‌های متعالی، محدودیت و اختصاص زمان و مکانی جایی ندارد و با اندیشه محدود، داشتن دیدگاهی وسیع و نامحدود و مشاهده روز ازل ممکن نیست.

در سه بیت آغازین غزل، موهبتی که منبعث از فیضان فیض اقدس (احدیت) در فیض مقدس (واحدیت) و سبب پدید آمدن آفرینش بوده و انسان کامل، عالم صغیر آن و به تعبیری دیگر در عین صغیر بودن، عالم کبیر و هدف آفرینش است، به شکل ظریف ایهامی پرورش یافته که شاید به حدیث قدسی نیز نظر داشته است: **يَا أَدَمُ خَلَقْتُكَ الدُّنْيَا لِأَجْلِكَ وَ خَلَقْتُكَ لِأَجْلِي** (فروزانفر 1361: 181)

این که شاعر سحر مبارک و شب فرخنده را در بیت به کار گرفته به یقین به آیه قرانی نیز توجه داشته و مقدس بودن آن دو پدیده در ذهن او جان گرفته و از اندیشه‌اش دور نبوده است که **وَأَلَّيْلٌ إِذَا عَسَّسَ \* وَالصُّبْحُ**

إِذَا تَنَفَّسَ. (تکویر 81 : 17 - 18)

و در جای دیگر نیز: وَاللَّيْلُ إِذَا يَغْشَى \* وَالنَّهَارُ إِذَا تَجَلَّى. (لیل 92: 2)

و عجباً عین القضاة همدانی در اثبات تقدس و کمال و اصالت شب فرخنده ازلی چه نیکو و زیبا می گوید:  
«اگر باورت نیست از خدا بشنو: اَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ (انعام 6: 1)  
دریغاً؛ سیاهی بی سپیدی و سپیدی بی سیاهی چه کمال دارد؟... حکمت الهی اقتضا چنین کرد. حکیم دانست که  
به حکمت خود چنین باید و چنین شاید، بر این درگاه جمله بر کار است.» (عین القضاة 1373: 122)

تقدس نور و ظلمت و شب و سحرگاه - که در کلام وحی، ذات حق به آن قسم می خورد - آیا نمی تواند بر  
اصالت آن دو دلیل باشد؟ زیرا صورت علمی مخلوقات بدون استعداد پذیرش شعشعه ذات که همان پذیرش  
وجود تعیین شده و مقدر نمی تواند لباس خلقت پوشد و تازه برات زیستن در کون را بر خود هموار کند.  
چون شاعر با کشف شهودی به این مرتبه از دیدگاه رسیده باید چگونگی حصول این مکاشفه بررسی شود و  
این که آیا رسیدن به این مرحله کمال و تعالی برای هر کس ممکن است؟ و اگر بلی با ملازمه چه شرایطی  
می توان بدان دست یافت؟ بسیاری از عارفان حقیقت «وحی و کشف» را یکی دانسته اند، اما از باب رعایت  
ادب، وحی را مخصوص "نبی" و "کشف" را مخصوص اولیاء دانسته اند.

"مکاشف" کسی را گویند که به ماورای حجب اتصال پیدا کند، و به حسب باطن وجود خود، باطن وجود  
را که ماورای عالم وجود است، شهود نماید، و سر اصل حقیقت وجود در او در سریان باشد، و حقایق را در  
حضرت علمیه (مرتبه علمی ذات حق) و عالم اعیان ثابته (مرتبه احدیت) شهود نماید، یعنی حقایق اعیان را در  
عین حق به کشف تام مشاهده نماید. (آشتیانی 1365: 621)

اما حجاب‌هایی که بین حق و خلق وجود دارد و در مقدمه این بحث بدان اشاره شد که حجاب‌های "نور و  
ظلمت" فراوان بود، مانع رسیدن به این حالت است که بدون رفع آنها، ترقی سالک رهرو مقدر نیست و چون  
رهرو نوپا به مشکلات عشق آشنا نیست و از مهالک و خطرات فراوان این راه آگاهی ندارد، در این مرحله سر  
سپردگی به پیری راهدان و راه‌شناس، که از هر آلائش اغراض میراست، ضروری است.

قطع این مرحله بی همراهی خضر مکن      ظلمات است و بترس از خطر گمراهی

(حافظ، بی تا: غ 488)

رهروان این راه، مکاشفه را سه مرتبه دانسته اند:

اول؛ مکاشفه‌ای که در آن سالک به مطالعه تجلیات اسماء الهی نایل می شود. اگر این مطالعه و مکاشفه تداوم  
داشته باشد، سالک به درجه کمال می رسد و اگر در حین مکاشفه عارضی بر وی عارض شود که حاجب میان  
او و مقام کشف گردد، مکاشفه وی قطع می شود و سالک به مرتبه "تلوین" تنزل می کند و نفس خود را به  
صفت مکاشفه اسماء ملاحظه می کند و چه بسا از ادامه کشف محروم ماند.

دوم؛ مکاشفه‌ای که در آن مرتبه سالک به "عین الیقین" به کشف حقیقت نایل می‌شود، زیرا مکاشفه‌ای که بر پایه "علم الیقین" استوار باشد، خود حجاب میان سالک و معشوق حقیقی است، چون در این مرتبه علم‌الیقین، فکر و تعقل و دلیل و استدلال واسطه‌ای برای درک حقیقت است و رهرو با نیروی علمی و وسایل و وسایط موجود می‌خواهد حقیقت را دریابد و این دلایل و وسایل خود حجاب میان او و ادراک حقیقت وجود حق است. و کشف حقیقی، شهود آشکار ذات بدون وسایط علمی است. در این مرحله از کشف حقیقی (عین‌الیقین) مشاهده به سبب رفع حجاب‌ها و موانع علمی متعالی‌تر است که دارای مواجید حالی و تجلیاتی است. لذتی که در این مرحله از مکاشفه بر سالک عارض می‌شود دلالت بر حضور در بقایای رسوم مکاشف دارد و این خود حجابی دیگر است که وی را از رسیدن به مرحله متعالی‌تر باز می‌دارد.

اگر در مکاشفه عینی، سالک چنان مستغرق شود که از لذت مرتبه کشف، به اعتبار فنای رسوم در غیبت تام قرار گیرد، به مرتبه‌ای بالاتر از مکاشفه، یعنی به مرتبه مشاهده و شهود نایل می‌شود. زیرا در مرتبه و حال مکاشفه، حجاب میان سالک و واقعیت آشکار است و به کلی مرتفع نمی‌شود؛ اما در مقام مشاهده - که در واقع سقوط کلی رسوم و حجاب‌هاست (محو) - از خود نیز فانی است و خبر ندارد.

حافظ در مقام مکاشفه در مصراع اول از مرتبه "تمکین" و در مصراع دوم به مرحله "تلوین" خود اشاره می‌کند. چون در مرحله نخست به لذات و مواجید حاصل از کشف آگاهی می‌یابد، و این توجه به سرور و لذت سرشار، شاعر را به مرحله و مرتبه "تلوین" - که خود حجابی میان این مرتبه و حالت پیشین است - می‌کشاند. سوم؛ مکاشفه‌ای است که در آن حقیقت عین مکشوف سالک است یعنی حجابی میان مکاشف و مکشوف نیست. این مرتبه فنای تام سالک است، و اگر سالک در مرتبه برگشت از این مرتبه - که مشاهده آثار خلقی و تعینات رسمی در حق است - به مقام تمکین نرسد، چه بسا شهود خلق و آداب و رسوم متعین حجاب وی شود و در مقام تلوین باقی ماند.

توجه به مطالب یادشده و مفهوم بیت مسلم می‌دارد که حافظ در مراتب درون‌نگری و دریافت شهودی از تازه براتی که در بیت بدان اشاره می‌کند، مواجیدی و لذایذی - که همچون باده مستی‌بخش در همه وجودش جاری می‌شد - در آن حال در می‌یافت، چنانکه با به کار بردن صفت تعجیبی "چه" آن سحرگاه و شب را میمون و مبارک گفته‌اند. این گونه سخن گفتن یادآور کلام وحی «سلام هی حتی مطلع الفجر» است، حال که از آن نصیبی ازلی بهره‌مند شده و از آن خرسند و شادمان است.

\*\*\*

بعد از این روی من و آینه وصف جمال که در آنجا خبر از جلوه ذاتم دادند چون علم حق به ذات خود لذاته در مقام احدیت مقتضی تجلی حق لذاته است، پس تعین در این مرتبه، همان توجه به ذات خود است و یا توجه به کنه غیب هویت وجود، که از این تجلی به عبارت نسبت علمیه یاد

کرده‌اند، چون حقیقت حق، ذات خود را در عین جمال نور و عاری از هرگونه تکثر دریافت می‌نماید، ناچار "حب" به ذات خود دارد که حدیث قدسی ناظر به این مرتبه از جلوه ذات است، "كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ" (فروزانفر 1361: 29)

در حدیث "كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيًّا" بیانگر ادراک ذات به ذات است که جمال مطلق و جمیل است. ذات حق در این مرتبه، مبتهج است و ابتهاج ذات به نحو اعلی و اتم است و لازمه آن ابتهاج، ادراک یا علم به ذات است. در بخش دوم آن «حسبت ان اعرف» لازمه شعور و علم به ذات، شناسایی است که از آن شناسایی عارفان به عشق و حب ذات به ذات تعبیر کرده‌اند و لازمه این عشق و حب، داشتن اراده برای شناخت است که مقام تجلی در احدیت بوده است. در این مرتبه از تجلی، عقل اول پدید آمده است که "اول ما خلق الله العقل"، عقل در این مرتبه در عین اتصال به حق منفصل است. این مرتبه را فیض مقدس گفته‌اند. (آشتیانی 1365: 247)

بخش سوم «فخلقت الخلق لكي اعرف» اشاره به مرتبه بعد دارد که ظهور و تجلی حق در مظاهر و اعیان آفرینش است که همان تجلی صفات جمالی است که غایت اصلی و مقصود از خلقت اشیاء، ظهور حق به ذات و در نتیجه اظهار کمالات خود در خلق بود. آیه قران مؤید این نظر است که: إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً... (بقره 2: 30)

بنابراین، علت اصلی تجلی حق و ظهور و اظهار کمالات در آفرینش در واقع غرض پدید آمدن و پدید آوردن انسان کامل بود که مظهر عالی‌ترین کمال امکانی بوده است.

به همین اعتبار است که موحدان گفته‌اند: حق تعالی که اصل وجود و مبدأ جمیع تجلیات ذاتی و صفاتی و افعالی است، مبدأ جمیع ظهورات و اظهار از هر موجودی است.

در دعای عرفه این نظر را می‌توان به شکل روشن مطالعه کرد:

«كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وَجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ، أَيْ كُنْ لِغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونُ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ؟ مَتَى غِيبَتْ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ، وَ مَتَى بَعُدَتْ حَتَّى تَكُونَ الْإِثَارَ هِيَ الَّتِي تُوصَلُ إِلَيْكَ، عَمِيَتْ عَيْنٌ تَرَاكَ وَ لَمْ تَزَلْ عَلَيْهَا رَقِيبًا، تَعَرَّفْتَ لِكُلِّ شَيْءٍ فَمَا جَهَّلَكَ شَيْءٌ، فَرَأَيْتَكَ ظَاهِرًا فِي كُلِّ شَيْءٍ فَأَنْتَ الظَّاهِرُ لِكُلِّ شَيْءٍ».

حقیقت مقدس حق به اعتبار ظهور فعلی اشراقی "وقت سحر" جمیع ماهیات را از مقام ظلمانی رها کرده و به نور وجود خود منور و روشن ساخته است و اندر آن ظلمت شب آب حیات ظهوری بر آنان عطا کرده، پس ذات حق اظهر از هر ظاهری است، پس بر حسب تجلی خارجی و علمی (در اذهان) ظاهر بالذات و مظهر غیر است که: «يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ». بنابراین، ذات حق اظهر مظاهر است. عالم آفرینش نمی‌تواند مجلای ظهور تام او باشد.

از امام کاظم روایت شده است: «لَيْسَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ غَيْرَ خَلْقِهِ، اِحْتَجَبَ بِغَيْرِ حِجَابٍ مَحْجُوبٌ،

وَاسْتَتَرَ بِغَيْرِ سِتْرٍ مَسْتَوْرًا». (همان: 250)

و حافظ چنین گفته است:

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست      تو خود حجاب خودی حافظ، از میان

(حافظ، بی تا: غ 266)

پس حجاب میان خلق و حق، خود خلق است و تعیین خلقی بزرگ‌ترین مانع برای وصول به معشوق است، زیرا عین ثابت مخلوقات محو شدنی نیست، بلکه شوب مادی خلقت دلیل و سبب دور شدن از حقیقت حق است. (اشتیانی 1365: 253)

و چون حقیقت حق از کمال احاطه بر اشیاء، در حجاب عزت خود مستتر است و هیچ موجودی را یاری آن نیست که به قدم علم و معرفت به آن مقام راه یابد و به مدلول: اَنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ (فصلت 41: 54) و اِنَّ اللّٰهَ قَدْ احاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا (طلاق 65: 12)

موجودی که محیط است، با چیزی نمی‌تواند محاط باشد. از این رو، ذات حق وسیله صفات - که منشأ تجلی حق است - با اشیاء ارتباط پیدا می‌کند، و این صفت جمالی است که بر بنده جلوه می‌کند که سبب قرب بنده به حق است.

حافظ در حال کشف از این مرحله از تجلی صفات جمال - که در مرتبه واحدیت بر اشیاء متجلی شده است - خبر می‌دهد. اما کسی می‌تواند از این صفات و تجلی بهره‌مند شود که استحقاق آن را داشته باشد. بیت بعدی از این استحقاق سخن می‌گوید:

\*\*\*

من اگر کامروا گشتم و خوش دل چه عجب      مستحق بودم و اینها به زکاتم دادند  
سعادت‌ی که با تجلی صفاتی بر کائنات و آفرینش حاصل از حب ذات به ذات، به دست آمده است، نتیجه قابلیت ذاتی و استعدادی است که هر موجود به نسبت استعداد از آن برخوردار شده است، زیرا نیازمندی مخلوق برای یافتن وجود در مقابل ذات حق غنی و بی‌نیاز او. که منبع وجود است با واژه استحقاق - که نوعی نیاز را در مفهوم خود دارد - بیان شده است، چون زکات باید به نیازمند داده شود. با این بیان، حافظ به گونه ایهامی و با عبارتی استادانه به فیض و فیضان ذات - که موجب جلوه او بوده و همه چیز در نتیجه جلوه او لباس حقیقت پوشیده است - اشاره می‌کند.

در تصوف این باور که حق با هر موجودی به اعتبار اسمی که به آن موجود حاکم است در ارتباط است، اصلی است که از متکلمان اسلامی اخذ شده است. این اصل در وجود و کمالات وجودی ساری است و هر خواهنده‌ای حق را ندا می‌کند، مستحق اجابت است. بنابراین خداوند خواسته هر موجود امکانی را که به اعتبار عین ثابت خود، طلب وجود نموده است، اجابت کرده و هر که را هر چه لایق بوده، داده است. با این بیان امکان ندارد که ممکنی در کتم عدم مخفی ماند و ظاهر نشود.



شاعر در این بیت نخست به نیازمندی خود و دوم استحقاقی که از فیض الهی بر حسب استعداد و استحقاق بر خوردار شده و او را کامروا و خوشدل گردانیده است، اشاره دارد. چون تجلی ذات اقدس الهی در آفرینش همه جا گسترده است که به فرموده کلام وحی "إِنَّمَا تَوَلَّوْا فُتْمَ وَجْهِ اللَّهِ" (بقره 2: 115) از امام صادق روایت شده است که: «التَّوْحِيدُ ظَاهِرُهُ فِي بَاطِنِهِ، وَ بَاطِنُهُ فِي ظَاهِرِهِ؛ ظَاهِرُهُ مَوْصُوفٌ لَا يُرَى وَ بَاطِنُهُ مَوْجُودٌ لَا يَخْفَى، مَا يَطْلُبُ بِكُلِّ مَكَانٍ وَ لَمْ يَخْلُ مِنْهُ مَكَانٌ طَرْفَةَ عَيْنٍ، حَاضِرٌ غَيْرٌ مَخْدُودٌ وَ غَائِبٌ غَيْرٌ مَفْقُودٌ» و از مولی علی نقل است که: «ظَاهِرُهُ فِي غَيْبٍ وَ غَائِبُهُ فِي ظُهُورٍ، لَا يَجْنَهُ الْبُطُونُ عَنِ الظُّهُورِ، وَ لَا يَقْطَعُهُ الظُّهُورُ عَنِ الْبُطُونِ...» (آشتیانی 1365: 253)

ما ذات نهاده بر صفاتیم همه      موصوف صفت، سخره ذاتیم همه  
تا در صفتیم در مماتیم همه      چون رفت صفت عین حیاتیم همه

(سنایی، بی تا: 1168)

\*\*\*

هاتف آن روز به من مزده این دولت داد که بدان جور و جفا صبر و ثباتم دادند در اصطلاح قوم تجلی داعی حقیقت در دل سالک را هاتف گفته اند. این حال را می توان به فراست باطن تعبیر کرد که عبارت است از دریافت آنچه که بر سالک ناشناس و مجهول است و آن خود دو نوع است؛ اگر فراست عادی باشد به قرینه حالی می توان دریافت و اگر موهبتی الهی باشد که در دل سالک جلوه گر می شود، از سوی خدا در دل قذف می شود که در آن مرتبه سالک از احکام عالم غیب آگاه می شود و از پشت پرده ها و حجاب ها آنچه را که دیگران از دریافت آن عاجز و از دیدن آن ناتوان هستند، مشاهده می کند و این آگاهی از راه مکاشفه یقینی و معاینه شهودی است. به همین علت است که گفته اند چنین بنده ای با نور حق به معاینه اشیا توانایی پیدا می کند که: اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ وَ إِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ (فروزانفر 1361: 14)

جور و جفایی که شاعر بدان اشاره دارد، ممکن است به جور و جفای مرتبه ظلمت اعیانی اشاره داشته باشد که از تشریف و خلقت وجود عاطل و بی بهره بود و شاید منظور وی، جور و جفایی است که پس از مرحله هبوط می باید در فراق معشوق ازلی تحمل کند، اما این جفا از نظر کسانی که از لذت عشق بی بهره اند، جفا به شمار می آید. نمی دانند که درد و رنج عشق، خوشی و لذت است و در نظر آنانی که به امید وصال معشوق هستند، درد و رنج های راه عین سعادت و کامروایی است و از سوی معشوق لطف و محبت است.

کمال رهرو این راه آن است که آسایش و راحتی را در درون خود دریابد. آنچه مهم است روح باید در آرامش باشد نه ظاهر و تن سالک. و اگر چنین نبود که عاشق بر فراق و هجران بسازد و آن را عین خوشی شمارد و بر آن صبر کند، همه کس می توانست از عشق دم زند.

بیان مولانا در این باره زیباست:

عاشقم بر قهر و بر لطفش به جد      وین عجب من عاشق این هر دو ضد

نالَم و ترسَم که او باور کند آن وفا و لطف را کمتر کند

(مولوی 1376 / 1 / 1570-1571)

در این مورد سخن نجم‌الدین محمود اصفهانی قابل توجه است:

• اهل معرفت (برخلاف اهل ظاهر) هر رنج و مشقت که به ایشان رسد، عاقبه‌الامر موجب لذت‌ها و راحت‌های باقی گردد و دائماً بر مزید باشد.

• پس علامت صدق سالک آن بود که هر رنج و مشقت که در رضای حق به او رسد، همه به خوشدلی بنوشد، زیرا که آن جمله امتحان بود. عاشق صادق آن بود که هر بلا در عشق به معشوق به وی رسد، نالد. و هر وارد که از امتحان معشوق بر رهگذر وی آید از قبض و بسط و ردّ و قبول، چون محقق داند که فعل و اختیار معشوق است، از سر انشراح باطن آن را استقبال کند و خوش بنوشد و رضای معشوق را موافقت نماید.

• پس علامت صحت محبت آن است که محب، هر بلا و محنت که موجب یاد وصال محبوب بود دوست دارد، بلکه جز آن دوست ندارد و فتوح خود در آن داند و ببند. (بخاری 1364: 256-257)

چنانکه از پیامبر (ص) حدیثی روایت شده است که **الْبَلَاءُ مُوَكَّلٌ بِالْأَنْبِيَاءِ ثُمَّ الْأَوْلِيَاءِ ثُمَّ الْأَمْثَلِ فَالْأَمْثَلِ**. (سجادی 1350: ذیل واژه بلا)

پیر طریقت گفت:

• الهی دردی است مرا که بهی مباد. این درد مرا صواب است، با دردمندی به درد خرسند کسی را چه حساب است! الهی [این بنده را] قصه این است که، این بیچاره درد زده را چه جواب است. (مبیدی 1361، ج 6: 308)

\*\*\*

این همه شهد و شکر کز سخنم می‌ریزد اجر صبری است کز آن شاخ نباتم دادند چنانکه بیان شد حافظ به دلیل از بر دانستن قران، مفاهیم قرانی را در شعر خود به شیرین‌ترین صورت درج کرده و بیش از هر کس دیگر از مدلول آیات قران بهره برده است. در این بیت مقطع نیز با استفاده از قران، شیرینی سخن خویش را — که گفتاری به گزاف نیست — نتیجه صبری می‌داند که در محکم تنزیل در بسیاری از موارد بدان اشاره شده است و از آن جمله است:

وَأَلُوا سَتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِينَهُمْ مَاءً غَدَقًا \* لَنَنْفِتْنَهُمْ فِيهِ... (جن 72: 16 و 17)

اگر در روش و طریقت پایداری و صبر کنند، بر آنان آب فراوان می‌نوشانیم و در علم بر آنان می‌گشاییم و در آن حال ایشان را می‌آزماییم (استعدادشان را می‌سنجیم) زیرا پاداش صبر و استقامت آب باران، نعمت و کرامت و برکت و افزایش است و پاداش طریقت و روش، بهره‌مند شدن از معرفت حق و علم و مکاشفه و مشاهده است. و این همان اجر و پاداشی است که بدان اشاره کرده و سخنان پخته و شیرین و کلام بی‌مانند او حاصل همان صبر است. چنانکه در آیه دیگر بدان اشاره شده است که:

إِنَّمَا يُؤَفِّي الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ. (زمر 39: 10)

بزرگان قوم گفته‌اند: صبر، تحمل سختی‌ها و رنج و مشقات راه وصول است. اما صبری که حافظ بدان اشاره

می‌کند، بالاتر است. زیرا در صبر افزون بر آن که شکایتی از درد و رنج راه نیست بلکه لذت‌یافتن از درد و رنج راه مورد نظر است. در این مرتبه ندای درونی به سعادت می‌دهد و خوشحالی می‌کند. چنانکه در بیت پیش نیز بدان کامروایی و خوشدلی اشاره کرده که هاتف مژده آن را داده بود. مدلول کلام شاعر از مقامات و احوال عرفانی وی حکایت می‌کند، زیرا بیان مواجیدی که در حال عزلت خویش درمی‌یافت، جز با به کار گرفتن اصطلاحات عرفانی ممکن نبود.

\*\*\*

همت حافظ و انفاس سحرخیزان بود که ز بند غم ایام نجاتم دادند  
همتی که شاعر از آن سخن می‌گوید، در معنی لغوی آن نیست، بلکه منظور وی توجه دل با تمام قوای روحانی به حق است که همان مرتبه کشف حقیقی است. چنانکه متکلمان از آن با عبارت "اخلاص" و عارفان آن را "حضور" یاد کرده‌اند (موحد 2536: 374)

سالک در این مرتبه به چیزی غیر از حق توجه ندارد و نه به احوال و مقامات و نه به اسماء و صفات توجه نمی‌کند و همه وجودش در عین ذات حق و مقصود و معشوق محو می‌شود. در این حال از همه اشغال منفرد و متوجه به مقام ذوالجلال می‌شود.

و نفس نیز در معنی لغوی مورد نظر نیست. بلکه به اصطلاح این طایفه، تورع دل به مطالب غیب است که بر دل از سوی حضرت محبوب نازل می‌شود. اگر کسی دارای این حال عرفانی باشد، در واقع به مرتبه عالی مقام عرفانی رسیده است، چنانکه گفته‌اند: صاحب انفاس ارق و اصفی از صاحب حال است زیرا صاحب انفاس منتهی است ولی صاحب وقت و حال مبتدی است (سجادی 1350: ذیل واژه نفس)

شاعر که گاهی از مرحله تمکین به حال تلوین می‌افتاده و شاید از مراتب عرفانی دور می‌شده است، در این مرتبه غم ایام - که کنایه‌ای از اشتغالات دنیوی و تعلقات آن بوده است - او را مغموم می‌کرده است که در این حال با همت خود و انفاس قدسی سالک و رهروان صافی ضمیر از مرحله تلوین - که تنزل به شمار می‌آید - رها می‌شده است.

### پی‌نوشت

(1) شاه شوریده‌سران خوان من بی‌سامان را      زان که در کم‌خردی از همه عالم بیشم  
(حافظ بی‌تا، غ 341)

----

(2) چرخ برهم زخم از غیر مرادم گردد      من نه آنم که زبونی کشم از چرخ فلک  
(حافظ، بی‌تا: غ 301)

### نتیجه

باتوجه به آنچه که از نظر گذشت می‌توان چنین نتیجه گرفت که:

شاعر عارف گاه‌گاهی که در آرامش تنهایی خود، به خود فرومی‌رفت، اندیشه‌هایی ژرف وی را به سرودن غزل‌هایی وا می‌داشت که در آنها از راز درون خویش سخن می‌گفت و آن اندیشه‌ها را در قالب ابیاتی ناب می‌ریخت. مفاهیم این غزل‌ها درباره آفرینش، وحدت وجود، و موقعیت انسان، جبر و اختیار... بوده است، اما این مفاهیم جز در حالت «حضور شهودی» به ذهن شاعر متبادر نمی‌شد و برای بیان آن حالت ناگزیر بود که بر گفتارش لباسی از استعاره و تشبیه و ایهام بپوشاند تا نااهلان را مجال عناد و ستیزه باقی نگذارد.

این غزل مقوله‌ای بسیار مهم که همان آفرینش کائنات و مفهوم ازل و ابد است را دربردارد و در آن شاعر با رفع تعلقات و حجاب‌های خودی در حالت کشف توانسته از نظر معنوی و با درون‌گرایی و با سیر صعودی خود - که همان «سرزمین الخلق إلى الحق» است - به آغاز آفرینش نظری بیفکند و به حقیقت ظلمت یا تاریکی که لازمه جلوه نور بوده است، اشاره‌ای داشته باشد و به گونه‌ای دیگر به قدّم تاریکی مطلق که در حدیث مورد اشاره در متن، از آن سخن رفته است، بپردازد و با این بیان موضوع «تجلی» را که از محورهای اصلی آفرینش در دیدگاه عرفانی است، مورد توجه قرار دهد.

## کتابنامه

قران کریم.

آشتیانی، جلال‌الدین. 1365. شرح مقدمه قیصری. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

بخاری، نجم‌الدین محمود. 1364. *مناهج الطالبین و مسالك الصادقین*. به کوشش سیدمحمد مایل‌هروی. تهران: مولی.

حافظ. بی‌تا. به تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی. تهران: زوار.

سجادی، سید جعفر. 1350. *فرهنگ لغات و تعبیرات عرفانی*. تهران: طهوری.

سنایی، بی‌تا. *دیوان*. به کوشش مدرس رضوی. چ 4. تهران: سنایی.

عین‌القضات همدانی. 1373. *تمهیدات*. با مقدمه عقیف عسیران. تهران: منوچهری.

فروزانفر، بدیع‌الزمان، 1361. *احادیث مثنوی*. چ 3. تهران: امیرکبیر.

لاهیجی، عبدالرزاق. 1383. *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن‌راز*. چ 5. تهران: زوار.

موحد، محمدعلی. 2536. *مقالات شمس*. تهران: دانشگاه صنعتی شریف.

مولوی. 1376. *مثنوی معنوی*. به کوشش عبدالکریم سروش. تهران: علمی و فرهنگی.

میبدی، رشیدالدین. 1361. *کشف الاسرار و عده الابرار*. چ 4. تهران: امیرکبیر.