

## شرح غزلی از حافظ

نصرت الله فروهر

می کوشیم غافل از آن که خطاب وحی بر آدم  
اسطوره ای، 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  
می گوید:

آدمی در عالم خاکی نمی آید پدید

عالمی دیگر بیاید ساخت و ز نو آدمی

درد تنهایی شاعر افلاکی ادب ایران، از ناآگاهی  
آدمیانی است که در طول تاریخ از موهبت آسمانی  
خویش بهره نمی گیرند و آن چنان غافلند که گویی از  
حدیث مشهور «اول ما خلق الله العقل» نوری بر دل  
و درونشان پیدا نیست و یا دانسته، در عالم ناآگاهی  
چنان غرقند که مهر «اولئک کالانعام بل هم اضل»  
بر پیشانی آنان جلوه ها دارد. از سوی دیگر آنانی که  
در شناساندن حافظ، پژوهش ها کرده و کتاب ها  
فراهم آورده اند اگر چه به ورد سحری شاعر اشاره ها  
کرده اند اما به جنبه های فلسفه اسلامی و کلامی وی  
و احادیث معروفی که در عرفان مورد استناد بوده و  
شاعر در گفتن غزل ها به مفاهیم آنها توجه داشته و  
پایه و اساس برخی از غزل های او را تشکیل می دهد.  
کمتر عنایت داشته اند، چنان که اگر کسی بخواهد به  
مفهوم برخی از غزل های عرفانی محض دیوان  
آگاهی حاصل کند، مطالعه گزارش ها و شرح و  
تفسیرهای گوناگون نمی تواند مجاب کند و در این  
شرح و تفسیرها مطلبی پذیرفته نمی یابد و اگر هم  
اشارتی داشته باشند ناتمام و نارسا به نظر می آید.  
این شاعر آسمانی و رند یک لاقبای شیرازی و  
قلندر ژرف اندیش بی پروا که در تنهایی خود، با  
خویشتن از آفرینش رازناک چنین گستاخانه سخن  
می گوید و با خود به رازگویی می پردازد، کیست؟

رازی که به غیر تو نگفتیم و نگوییم

با دوست بگوییم که او محرم راز است

مطالبی که به بهانه شرح غزلی از حافظ پرداخته  
شده، بدان منظور نبوده است که بر نوشته های  
حافظ پژوه نکته ای بگیرد یا از تلاش فکری آنان  
بی اهمیت 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 دیر سال، غوطه می خورد و از خلال آن  
متون، تاریخ را در حرکت جبری آرامش ناپذیرش  
می نگرد، بر گستره زمان خیره می شود و پدیده  
«مکان» را در خویش می نوردد و اگر مجالی و توانی  
داشت اندیشه های خود را بر روی کاغذ نقش می کند  
شاید بتواند بدین وسیله چراغی کم نور پیش پای  
ظلمت زدگان شب دیجور بنشانند، یا فروغی از مهر  
و خردورزی را به تاریکی ناآگاهی ناآگاهان بتاباند  
که شاید با این تأمل گردو غبار گرفته را فرو شویند و  
جهان و هستی را با دیدگانی صاف بنگرند. یکی از  
اندیشه و ران غرب گفت: من می اندیشم، پس  
هستم. زیرا اندیشیدن همان هستی است به عبارت  
دیگر، انسانی که می اندیشد را می توان «موجود به  
معنی خاص آن» دانست در غیر این صورت به گفته  
سعدی «دانی هستند که به صورت انسان مصورند»  
و هر موجود چیزی می آفریند که می اندیشد.

کلام وحی چهارده سده است که خطاب «علم آدم  
الاسماء کلها» را به پیروانش صلا می دهد، گویی  
هنوز آن آدمی که «اسماء» به او یاد داده شده است به  
وجود نیامده و اگر هم وجود یافته، آدمی اسطوره ای  
است و ما در گستره تاریخ به یافتن ویژگی های او

### غزل به مطلع:

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند

واندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند

از غزل های معروف و عرفانی لسان الغیب

است که جملگی شارحان حافظ در این مورد

اتفاق نظر دارند.

گفتار بلند زیر شرح و تفسیری است بر این

غزل عارفانه رند شیراز

در اندیشه و درون او چه می گذرد که این گونه آشکار حجاب های هستی مادی را کنار می زند و با شوریده سری فریاد می زند که: «دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند»؟

راستی در سکون و آرامش تنهایی خویش چه اندیشه هایی در سر می پروراند که خود را «شاه شوریده سران» می خواند؟ در خود چه نیرویی می یابد که با داشتن آن خود را برتر از فلک می بیند و می گوید: «چرخ بر هم زخم ار غیر مرادم گردد»؟ و با این اندیشه های بلند و با وسعت دیدگاه بی مانند است که جهان بینی و جهان شناسی خود را رقم می زند و موضوع آفرینش را به عبارت های گوناگون و در قالب غزل های متفاوت که مفهوم آنها در واقع پرورش یک اندیشه است، به خوانندگانش ارائه می دهد و آن چنان واژه های ویژه برای بیان آن مفاهیم بر می گزیند که بهتر و زیباتر از آن ممکن نیست.

این غزل که مورد توجه است به گفته استاد معین از غزل های آسمانی شاعر است. در مدت بیست و پنج سالی که درس حافظ را در دانشکده های متفاوت برعهده داشتم، به هنگام تدریس هر جا که آیه و حدیثی به نظر رسیده است که با مفاهیم شعر دیوان رابطه دارد، در حاشیه دیوان یادداشت کرده ام و چون فراموشکاری ذاتی انسان است لذا به هنگام تدریس برای بیان مفاهیم عمیق نهفته در ادبیات راهنمای خوبی است، اگر چه از خردسالی با قرآن و حدیث سابقه آشنایی است.

این غزل از سروده های عرفانی محض به همراه اشاره به آفرینش روز ازل است که شاعر در گوشه انزوای خود، و در «حضور شهودی» که در خلوت با خود فراهم شده است، پرداخته است. و با آگاهی هایی که از قرآن و حدیث و کلام و فلسفه و اصطلاحاتی میان قوم رایج بوده و از بزرگان فلسفه و کلام رایج در عصر خود آموخته در تنهایی خود با استفاده از صنایع ادبی و فنون بلاغی که حاصل بحث و درس کشف کشف، و مفتاح بوده است چنان ظریف مشکل آفرینش را به عبارت کشیده که ظریف تر از آن ممکن نیست و با به کار گرفتن واژه هایی که بر آنها پرده حریری ایهام پوشانده از راز آفرینش پرده برداشته است و در عین حال، چنان استادانه به اصالت انسان که جلوه گاه و مظهر نور ذات حق، و نماینده ای از کل کائنات است اشاره کرده، که کسی را جسارت انکار نیست و نیز در وری آن به قدمت و ازلی بودن ظلمت آباد هستی و اصالت بخشیدن به آن برای جلوه گری نور که تأییدیه ای به باورهای ایران باستان و همزاد بودن نور و ظلمت یا روشنی و تاریکی است پرداخته است.

اگرچه مسئله نور و ظلمت-بدون تأویل آن- در قرآن به معنی گمراهی/سوره بقره آیه ۱۷ و نیز «الله ولی الذین آمنوا یخرجهن من الظلمات الی النور»/سوره بقره آیه ۲۵۷ به معنی ایمان آمده، در جای دیگر به معنی باور داشتن انبیاء، سوره مائده آیه ۱۶ به کار رفته است اما در جای دیگر به صراحت به همزاد بودن روشنی و تاریکی اشاره رفته

## □ شاعر با نیروی «علم یقینی» که در اثر تعلیم از حضور استادان زمان خود همچون قوام الدین عبدالله و قاضی عضد و دیگران به مرتبه ای رسیده بود که در حالت کشف و شهود که همان مرتبه تجلی صفاتی ذاتی حق است شاهد مرتبه صفات بود و توانسته بود

### پرده های تعلقات طبعی و بشری را - حداقل به هنگام سرودن این غزل - به شهادت «وجد و ذوق» نه به دلالت «عقل و نقل» کنار زده و به «عین الیقین» آن مرتبه را مشاهده کرده به دریافت نور ذات و صفات ذات نایل شود.

و ظلمت و نور را آفریده حق و توأمان معرفی کرده است که: الحمد لله الذی خلق السموات و الارض و جعل الظلمات و النور/سوره انعام آیه ۱/ قرار داده شده و آفرینش این دو پدیده همزاد گواهی است بر آن که «تعرف الاشیاء باضدادها- و بضدها تبیین الاشیاء» یعنی هستی و وجود بدون این دو پدیده ممکن نیست زیرا تا ظلمتی نباشد جلوه گاهی برای نور وجود نخواهد داشت و اگر نور همان هستی باشد و در آفرینش غیر از نور چیزی وجود نداشته باشد مظهری برای جلوه نور نخواهد بود و لازمه جلوه نور ازلی، مغایر با اوست تا بتواند مظهر و مظهر او باشد با این بیان ظلمت نیز پدیده ای ازلی است که نور ازلی منبعث از ذات در آن جلوه کرده است، اگر چه متکلمان و عارفان از ظلمت به مرتبه اعیان ثابت اشاره کرده اند ولی خود این اشارات دلیل بر نفی قدمت ظلمت نیست. چون گفته اند: ظلمت ما در روشنایی است و نور منبعث از ذات در آینه ظلمت جلوه می کند زیرا تجلی در نور بی معنی است.

در این غزل برخلاف بسیاری از غزل ها، عشق و مستی و زلف و ابرو و گیسو و چشم و خط و خال... نیست که با توجه به این واژه ها، معانی ایهامی آنها را به معنی معنوی حمل کرد، 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 به سرشتند و به پیمان زدن» و نیز می توان گفت که در سرودن آن غزل نیز در کشف و شهود بدان دست یافته است و از باده مستی بخش اندیشه های درون گریانه خود چنان سرمست شده که از ماسوی بریده و به اوج کمال اندیشه معنوی که همان «فنا

در حق است» رسیده و روز ازل را با پیشینه ای از اندوخته های علمی و قرآنی و حدیثی چنان بیان کرده است که در تاریخ ادب عرفانی کسی را چنان یاریک بینی و بیان عارفانه فراهم نشده است و بدین لحاظ است که او ملطف اصول عرفان است. در این دیدگاه است که با کمال لطافت اندیشه خود را با کل هستی یکی دیده و از ازل تا ابد در پیش آینه دل وی حضور داشته است. اگر چه این حضور شهودی «من الخلق الی الحق» وی بسیار فرار و ناپایدار و گذراست و کسی که به این حال دست می یابد بارقه اش چنان مستی بخش است که سراسر وجودش را در یک لحظه با اشراق خود نورانی می کند و از بین رفتن آن حال برای کسی که بدان دست یافته بسیار رنج آور است اما یاد آن لحظه که مرتبه «من الحق الی الخلق» است سراسر فکر و اندیشه صاحب حال را به خود مشغول می کند و حاصل این اشتغال است که به شکل عبارت ها و بیت های معجزه آسا و سحر آفرین جلوه می کند.

این حضور شهودی که به شاعر دست داده است، پس از رفع حجاب های خودی و رهایی از تعلقاتی است که هر آن می تواند مانع رسیدن به آن حال مستی بخش و سکرانگیز رهایی از خود و ماسوی باشد. از این مرتبه در زبان قوم که پرده ها از پیش چشم دل برداشته می شود و کنار می رود 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 می تواند حجاب و پرده باشد و از این جاست که توجه به حدیث زیر می تواند آن پرده ها و حجاب ها را روشن کند، «ان لله سبعین الف حجاب من نور و ظلمه لو کشفها لاحترقت سبحات وجهه ما انتهى الیه بصره» (احادیث منثوی ص ۵۰)

این حدیث مشکلات راه را که حافظ از آن به مشکلات عشق تعبیر کرده است به شکل روشن بیان می کند و شاعر برای کسی که این راه را آسان می داند و سهل می انگارد در نخستین غزل با بیانی روشن می گوید که: «عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل ها» و در غزلی دیگر: «مشکل عشق نه در حوصله دانش ماست»

اگر چه برای سالک این راه کشف اسماء الهی همان رفع حجاب های نورانی است و کشف حجاب های ظلمانی است که اولی سالک را امیدوار می کند و دومی سبب نومیدی و خیبت او را فراهم می نماید و با درد و رنج و بلا همراه است که: «فراز و شیب بیابان عشق پر زبلاست» اما شیردلانی باید که از بلا نهریزند و سالکی که «به رحمت سرزلف معشوق امید دارد»، بر نومیدی ها و یأس حاصل از موانع این راه پرخطر که همان خواسته های نفسانی و دنیوی است، چیره می شود و به ادامه این راه پر از مهالک ادامه می دهد تا مگر «به بوی ناهای از طره ی پرپیچ و خم محبوب» دست یابد و فضای درون خویش را از رایحه دل انگیز آن معطر کند و این دریافت معنوی اگر هم لحظه ای بیش نباشد می تواند درد و رنج هجران و فراق را بهبودی بخشد و بر زخم دل هجران زده مرهمی آرامش بخش باشد.

اگرچه مرتبه کشف در واقع همان رفع حجاب های راه است، اما باید در نظر داشت که مراتب وجودی از مقام واحدیت تا عالم ماده و ظلمت، میان حق و سالک حجابند.

سلوک سالک مبتدی از عالم طبع (طبیعت) آغاز می شود که آن را «سیرالی الله» گویند در این مرحله پس از ارتفاع حجاب های طبیعت، حقایق عالم خیال بر وی کشف می شود که از آن به «حقایق عالم برزخ» یاد کرده اند. سالک پس از گذشتن از این مرتبه به عالم عقول مجرد و ارواح می رسد. در این مرحله حقایق با دیده قلب و چشم دل شهود می شود. اگر سالک تحمل این مرتبه را داشته باشد و در این مرتبه پایش نلغزد به عالم و مرتبه اسماء و صفات متصل می شود. این مرتبه نیز حتی حجابی میان حق و سالک به شمار می آید.

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 شهود نیز تایید می کند که: «جذبه من جذبات الحق توازی عمل الثقلین» / احادیث مثنوی ص ۱۱۹ / سالک با محور وجود مجازی و استهلاک در وجود حقیقی حق و شهود وجود صرف، به شهود واقعی و کشف حقیقی نایل می شود و آنچه را که غیر حق است باطل و نیست در نظر می آورد که همه او می بیند و غیر او را فانی می انگارد. هر سالکی به این مرتبه از کشف و شهود نایل شود در واقع «سالک و اصل» است و چنین سالکی حتی خود را در وجود ذات حق محو می بیند که در جای دیگر گفته است: «میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست / تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز» و مولا علی (ع) فرمود «الحقیقه صحوالمعلوم و محوالموهم»

عارف کابلی که به این مرتبه از شهود می رسد همه تجلیات وجودی را از تجلی حق می داند، و در وحدت اطلاق او با حق، وی را از خلق و ماسوی غافل نمی کند، و رویت و مشاهده خلق نیز مانع از شهود حق نمی شود، بلکه حق را حق و خلق را خلق می بیند، اما در این مرتبه است که توحید همچون ماده ای مستی بخش سراسر وجود او را فرامی گیرد و وجود ممکنات را وجودی مجازی می داند، زیرا وجود صرف در مرتبه تنزل از مقام صرافت خود، حدودی به خود می گیرد که آن را «تعین وجود» یا عینیت یافتن وجود می نامند و در واقع کثرت موجود در کون از این حدود عارض اصل وجود می شود و این کثرت در وجود اعتباری است نه حقیقی، زیرا حقایق وجود عینی به لحاظ وحدت ذات به حق پیوسته و مرتبط هستند، و آنچه که در این وجود عینی مربوط به حق است اصل وجود است و ودیعه ای الهی است، و ذاتی موجود عینی نیست. پس موجودات عینی که از آن به کثرت اشاره رفت از باب تحقیق وجود مطلق، اشعه ها و سایه های وجود اصلی است و حقایق عیان ممکنات از لحاظی عین حقیقت وجودند، و به اعتباری دیگر غیر از حقیقت وجودند، و همین دیدگاه توحیدی عارف است که با رویت و مشاهده خلق، حق و حقیقت صرف را

دارد و آن آینه همان «ظلمتی» است که در حدیث بدان اشاره شده است و بدون آن جلوه گاهی برای نور ممکن نبود.

اگرچه عالم غیب و جبروت را نیز شب گفته اند شاید این تلقی به خاطر ناشناخته بودن و عدم تناهی عقول بدان، شب اطلاق کرده اند زیرا غیب الغیوب نور مطلق است که: «الله نور السموات والارض...» چنانکه شیخ الاسلام انصاری می گوید: «هنوز شب بشریت را وجود نبود، که آفتاب نبوت در سماء سمو خود استوا داشت که فرمود: «كنت نبیا و آدم بین السماء والظلمین» و نیز مرتبه اعیان ثابته را به اعتبار ظلمت عدمیت شب گفته اند، و نیز مراد از شب دیجور، مرتبه واحدیت منظور است که مراد از آن اعتبار ذات است که منشاء اسماء است. واحدیت اسماء به ذات است، و تکررات اسماء به صفات. به عبارت دیگر چون اسماء عین ذات هستند واحدند و چون از آن اسماء صفاتی اعتبار شود، اسماء به مرتبه تکرر تنزل می کنند.

شاعر با نیروی «علم یقینی» که در اثر تعلیم از حضور استادان زمان خود همچون قوام الدین عبدالله و قاضی عضد و دیگران به مرتبه ای رسیده بود که در حالت کشف و شهود که همان مرتبه تجلی صفاتی ذاتی حق است شاهد مرتبه صفات بود و توانسته بود پرده های تعلقات طبیعی و بشری را - حداقل به هنگام سرودن این غزل - به شهادت «وجد و ذوق» نه به دلالت «عقل و نقل» کنار زده و به «عین الیقین» آن مرتبه را مشاهده کرده 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 جمع الجمع که همان مرتبه احدیت ذات است، امکان ندارد.

از این مرتبه کشف باطنی که با رفع موانع امکان دارد و سالک این راه با کنار زدن حجاب ها به آن می رسد اگر چه شاعران دیگر سخن گفته اند اما لطافت ایهام و ظرافتی که در سخن حافظ هست در شعر دیگران نمی توان یافت.

برای روشن شدن این حال باید وحدت جمعی را که برای سالک بسیار سکر انگیز و مستی بخش است و سبب محو هر چه غیر او است، می شود مورد توجه قرار داد:

وحدت را سه مرتبه است: مرتبه اول، اعتبار آن از جهت آن که همان وحدت است و در واقع با احدیت یکی است و عین احدیت است و نیز نعمت واحدیت است. مرتبه دوم، اعتبار به آن از نظر آن که نعمت و صفت واحد است که همان مرتبه وحدت صفات و نسب و اضافات خوانده می شود.

مرتبه سوم، اعتبار وحدت از لحاظ احکام لاحق 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

## گنج سعادت که نصیب حافظ شده از یمین دعای شب و ورد سحری بود که شاعر را به مرحله ای رسانده که در عروج اندیشه توانسته است بی پروا سخن گوید.

مشاهده می کند و فریاد سر می دهد که: «روشن از پرتو رویت نظری نیست که نیست.»

\*\*\*

گنج سعادت که نصیب حافظ شده و عنایتی خدا داده که وی از آن بهره مند بوده از یمین دعای شب و ورد سحری بود که شاعر را به مرحله ای رسانده که در عروج اندیشه توانسته است با یادآوری آن مرتبه، بی پروا از حالی سخن گوید که دیگران از آن بهره ای نبود. غزلی که با یادآوری آن حالت پرداخته را با مطلع زیر آغاز می شود:

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند

وندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند

این غزل حکایت از اندیشه های بسیار متعالی شاعر دارد و حافظ شناسان آن را از شمار غزل های آسمانی و افلاکی وی دانسته اند در آغاز از سویی به روز ازل اشاره می کند 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:

«ان الله خلق الخلق فی ظلمه، فالقی (ثم رش) علیهم من نوره. فمن اصابه من ذالک النور اهتدی و من اخطأ ضل» (میبیدی، کشف الاسرار، ج ۱، ص ۵۷۰، فروزانفر، احادیث مثنوی، ص ۶).

شاعر با اصالت دادن به ظلمت شب - که مراد از آن ظهور اعیان ثابته 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 / مقدمه قیصری، ص ۲۰۷ - به اندیشه بوده است که نور برای جلوه گری آینه ای لازم

و وجود همچون دریای موج است و عالم و آدم همه امواج آن دریای هستی و وجودند. (فرهنگ لغات و تعبیرات عرفانی - واحد).

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

از همین دیدگاه است که کاشانی می گوید: همه موجودات، صورت تجلیات اسماء الهی و مظاهر شئون اصلی و نسب علمی اند:

عشق مطلق سر زجیب غیر بیرون می کند  
وین همه چون و چرا را یار بی چون می کند  
خواه عشقش نام ده، خواهی عدم، خواهی وجود  
اوست، لیک افسانه ها پیدا به افسون می کند  
بر شهود خود وجودش را چو جلوه می دهد  
خویش را بر جمال خویش مفتون می کند  
«ظاهر و باطن» بهم بنموده اندر پیش خلق  
نام ایشان ظاهرها «لیلی و مجنون» می کند  
لعل روح آمیز او، صدجان به یک دم می دهد  
غمزه ی خونریز او هر لحظه صدخون می کند

این که شاعر از واژه «دوش و سحر» برای رساندن مفهوم وجد حالی خود سخن می گوید به یقین به دو مورد اشاره دارد، نخست به یمن دعای شب و ورد سحری که در دیوان بدان اشاره کرده است، نظر داشته است که:

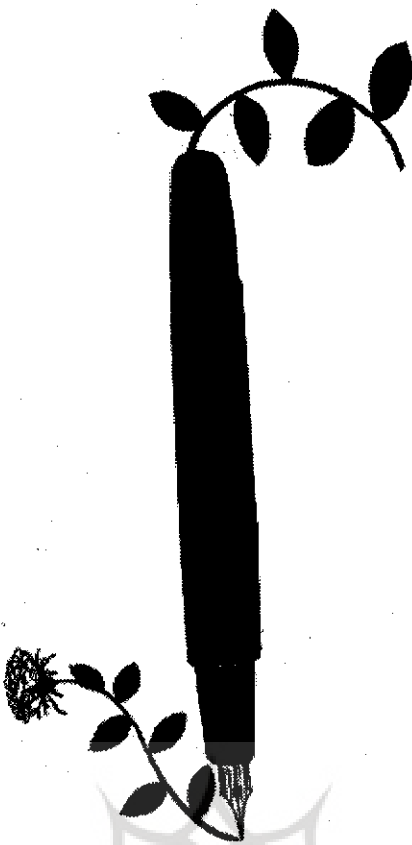
**هر گنج سعادت که خداداد به حافظ**

**از یمن دعای شب و ورد سحری بود**

دیگر آن که مراد از سحر، درخشیدن و تلالو انوار حق است که در حدیث بدان اشاره رفته است «القی علیهم من نوره» همچنان که نور سپیده دم موجب پیدا شدن موجوداتی می شود که در پرده ظلمت شب ظهور ندارند اما تابش نور آنها ظاهر می کند 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 است و اگر به موجودی مکتوم نور نتابیده در واقع از استعداد و قابلیت پذیرش نور تجلی که مراد از آن نور سحری است یا تجلی سحر گاهی نور ذات بوده است، بی بهره بوده است، پس منظور از عدم، اعیانی هستند که بالقوه امکان ظهور دارند ولی بالفعل به ظهور نرسیده اند.

از عرفا کسانی گفته اند که: «عما» حضرت احدیت وجود، و تعیین اول است که از آن به «ظلمت شب» اشاره کرده اند زیرا مقام احدیت در حجاب عزت است و احدی از آن مقام اطلاع ندارند. (شرح مقدمه قیصری، ص ۲۰۷).

عارفانی که مرتبه «عما» را مقام احدیت دانسته اند، آن مرتبه را میان سماء اطلاق و ارض تقیید در نظر آورده اند و آن مرتبه را حقیقت وجود در نظر گرفته اند- که 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 الباس لباس خلقت 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: «این کان ربنا قبل ان یخلق الخلق؟ قال: کان فی عمامه مافوقه هواء و لا تحته هواء» (همان، ص ۲۰۷)

و بیان دیگر، مقام ذات حق، مقامی است که صفات و اسماء در آن مستهلک هستند یعنی محو در مقام علمی ذات حقیقت، این مرتبه از استهلاک اسماء و صفات همان مقام «تعیین علمی حق» است که آن را تعیین اول نامیده اند، در این مقام احدیت علمی، همه اسماء و صفات بدون تمایز در تعیین علمی موجودند، اگر این حقیقت تعیین اول، با صفتی از صفات، در مقام تکثر حقیقی در مرتبه و احدیت که تنزل از مرتبه احدیت است اعتبار شود، ذات حق را به ملاحظه اتصاف به صفت اسم نامند؛ عالم است از لحاظ ذات متصف به علم.

چون برای ذات حق اسماء ملفوظ لحاظ شود، آنها را ائمه سبعه، اسماء الهیه، و امهات صفات گویند که عبارتند از: علم، قدرت، اراده، سمع، بصر، کلام، حیات. چون اسماء عین ذاتند لذا صفات او نیز عین ذات و جلوه ای از اسماء هستند. (مقدمه قیصری، ص ۲۴۹).

چون حقیقت وجود، به اعتبار اتصاف به وحدت حقیقی اقتضای تعیین دارد که همان تجلی ذات به ذات خود است و عارفان آن مرتبه را مقام احدیت دانسته اند و در حدیث مشهور: «کنت کنزاً مخفیاً فاحبیب ان اعرف...» حب ذات بر خود تعبیر شده و آن را «عشق» گفته اند و نیز آن تجلی را «فیض اقدس»

نیز نامیده اند. لذا 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» گفته اند، 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 مرادوی همین مرتبه بوده است.

**بیخود از شمشعه ی پرتو ذاتم کردند**

**باده از جام تجلی صفاتم دادند**

در این بیت نیز همان مفهوم بیت نخست با استفاده از واژه های ظریف عرفانی از شمشعه یا تابش نور ذات بر ظلمت و تاریکی مخلوقات که در اثر تجلی صفاتی است سخن می گوید. برای بهتر روشن شدن تجلی صفاتی حق که همچون باده ای حیات بخش بوده است باید به تجلیات شئون متعدد ذات حق در مرتبه احدیت- که تجلی در آن مرتبه که مرتبه اسماء است- به مرتبه و احدیت که صفات متعدد را پدید می آورد، توجه بشود.

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

خود را بسی نمود به خود یار جلوه گر

لیکن نبود هیچ نمودی، چو این نمود

از دست نیستی همه عالم خلاص یافت

تا یار بر جهان در گنج نماند گشود

با آنکه شد غنی همه عالم ز گنج او

یک مو ازو نکاست و نه دروی جوی فرود

(واژه ی جلوه ی فرهنگ تعبیرات عرفانی)

چون تجلی صفاتی که همان کشف و شهود است مورد توجه در این بیت است لذا انواع تجلی را نیز باید از نظر گذراند.

تجلی را سه نوع گفته اند: تجلی ذاتی، تجلی صفاتی، تجلی افعالی

از تجلی ذاتی که همان مقام احدیت و تجلی اول نام برده اند، علامتش آن است که اگر از بقایای وجود سالک اثری مانده باشد در سطوات آن تجلی، فنای ذات و تلاشی صفات برای سالک حاصل می شود و آن مرتبه را «صعقه» گویند؛ موسی (ع) در طور سینا از تابش این نور تجلی، بیهوش شد.

در تجلی صفاتی، ذات خود به صفت جلال تجلی می کند، سالک در این مرتبه با صفت خضوع و خشوع در مقابل عظمت و قدرت صفات جلالی ذات حق از خود بروز می دهد. و اگر به صفت جمالی تجلی کند که همان لطف و رحمت و انس هست سالک نیز به این صفت ها متصف می شود.

در تجلی افعالی، سالک به افعال خلق و اسقاط و اضافت خیر و شر و سود و زیان و قبول و رد خلق بی توجه می شود، زیرا مشاهده مجرد فعل حق، خلق را از اضافت افعال به خود معزول می کند.

در این مرحله از تجلی بیان حال سالک این است:  
این نه منم اگر منی هست تویی  
ور در بر من پیرهنی است تویی  
در راه غمت مرا نه تن ماند و نه جان  
ور زانکه مرا جان و تنی هست تویی

مراد شاعر از شعشعه پرتو ذات در مفهوم تابش نور آفتاب ازلی (مانند آمیختن آب و شراب که همان شعشعه 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 به مرتبه توحید عیانی بدون رفع آن کثرات و توهمات و مشاهده حق در صور جمیع موجودات و دور شدن از غیریت و ماسوی حاصل نمی شود، مگر پرده های 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 تامل خواهد بود: قلب العبد بین اصبعین من اصابع الرحمن، ان شاء لا یتبه و ان شاء لا زاغه. (احادیث مشوی ص ۶).

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 بهره مند هستند، چنان که در مقام تجلی به اسم و صفت جلال بر سالک، سبب هیجان در او تحت سیطره این صفت قرار می گیرد در این مقام عقل مقهور این صفت قرار می گیرد. زیرا هیمان و تحیر عقل ناشی از تجلی اسم قهار که صفت جلالی است واقع می شود، و به تعبیر دیگر: تجلی یعنی حکومت اسم حق بر بنده است چنان که مولی علی (ع) فرمود: «سبحان من اتسعت رحمته لا ولیا له فی شده نعمته، و اشتدت نعمته لا عداة له فی سعته رحمته.» (شرح مقدمه قصری، ص ۲۴۲).

با در نظر گرفتن مطالب باید گفت که صفت جمالی، منشاء 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 می شوند، حق را در ماورای اسماء و صفات با چشم دل و بصیرت مشاهده می کنند و تحیر و هیمانی که حافظ از آن با عبارت «بیخود از شعشعی پرتو ذات» تعبیر کرده است همین مرتبه است که تجلی ذات حق همچون باده ای سرمست کننده - که ملازم قرب و خود باختگی و بی خبری از خویش است - سرپای وجود او را فرا گرفته و پس از به خود آمدن که رجوع به خلق است «باده جام تجلی صفات» را با واژه های سحر آفرین این گونه رقم زده است. چنان که روی مهرویان جهان شباهت با تجلی جمال، و زلف بتان شوخ چشم و دلربا، با تجلی جلال مناسبت تام دارد.

در ادبیات عرفانی سخنان دلنشین شاعران عارف

است که عقیده بر این است که ملائک در آن شب به حکم الهی حساب عمر و تقسیم روزی موجودات می کنند، از همین معنی شاعر به سرنوشت ازلی توجه کرده است چون در اندیشه های متعالی محدودیت و اختصاص زمان و مکانی جایی ندارد و با اندیشه محدود، دارا بودن 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) که 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 است که شاید به حدیث قدسی نیز نظر داشته است: «یا آدم خلقت الدنيا لاجلک و خلقتک لاجلی» (احادیث مشوی، ص ۱۸۱). این که شاعر سحر مبارک و شب فرخنده را در بیت به کار گرفته به یقین به آیه قرآنی نیز توجه داشته و مقدس بودن آن دو پدیده در ذهن او جان گرفته و از اندیشه اش دور نبوده است که:

«واللیل اذا عسعس، والصبح اذا تفسس.» (سوره تکویر آیه ۱۸-۱۷)

و در جای دیگر نیز: «واللیل اذا یغشی، والنهار اذا تجلی.» (سوره لیل آیه ۲-۱)

و عجا عین القضاء همدانی در اثبات تقدس و کمال و اصالت شب فرخنده ازلی چه نیکو و زیبا می گوید:

«اگر باورت نیست از خدا بشنو: «الحمد لله الذی خلق السموات والارض و جعل الظلمات والنور» (سوره انعام آیه ۱) درینجا؛ 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.» (تمهیدات، ص ۱۲۲)

تقدس نور و ظلمت و شب و سحرگاه که در کلام وحی مورد قسم ذات حق قرار می گیرد آیامی تواند بر اصالت آن دو دلیل باشد؟ زیرا صورت علمی مخلوقات بدون استعداد پذیرش شعشعه - ذات که همان پذیرش و جود 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، و 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 او 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

□ حقیقت مقدس حق به اعتبار  
ظهور فعلی اشراقی «وقت سحر»  
جمیع ماهیات را از مقام ظلمانی  
رهانیده 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:  
«یا من دل علی ذات بذاته» بنابراین  
ذات حق اظهر مظاهر است.

از این موضوع پرده برمی دارد:

تویی که مظهر ذات و صفات سبحانی  
به ملک صورت و معنی تو عرش رحمانی  
کتاب جامع آیات کائنات تویی  
از آن که نسخه ی «لاریب فیه» را جانی  
تراست با همه انسی، از آنکه تو همه ای  
از این سبب تو مسمی به نام انسانی  
اگر به کنه کمال حقیقت بررسی

از خویشتن شنوی آن صدای «سبحانی»

تابش پرتو ذات از تجلی صفات که شاعر را سرمست می کند و او را از خود و خودی می رهاند و در برابر دیده دل غیر از او نمی یابد حتی خود را در او فانی می بیند چنان سحری میمون بعد از شبی فرخنده که در نظر شاعر همچون شب قدر آرزومند بوده است موجب می شود از آن یاد کند که:

چه مبارک سحری بود و چه فرخنده شبی  
آن شب قدر که این تازه براتم دادند

زیرا آن شب قدر را که از آن سخن می گوید همان مرتبه عما و اعیان ثابته می توان 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 به ویژه انسان معین شده است. اگرچه این بیت تا حدی مفهوم خیامی و جبری را با خود دارد اما این نظر در بیت بعدی به گونه ای اصلاح می شود. چنان که خود حافظ درباره سرنوشت محتوم خود چنین می گوید:

مرا روز ازل کاری بجز رندی نفرمودند  
هر آن قسمت که آنجا رفت، از آن افزون نخواهد شد  
تازه براتی که در آن شب قدر حافظ را قسمت شده  
است اشاره به شب قدر دارد که پانزدهم ماه شعبان

حقایق اعیان را در عین حق به کشف تام مشاهد نماید. (مقدمه قیصری، ص ۶۲۱)

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 مقدور نیست و چون رهرو نوپا به مشکلات عشق آشنا نیست و از مهالک و خطرات فراوان این راه آگاهی ندارد، در این مرحله سرسپردگی به پیری راه‌دان و راه‌شناس که از هر آرایش اغراض میراست، ضروری است.

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

رهروان این راه مکاشفه را سه مرتبه دانسته‌اند: اول: مکاشفه‌ای که در آن سالک به مطالعه تجلیات اسماء الهی نایل می‌گردد. اگر این مطالعه و مکاشفه تداوم داشته باشد سالک به درجه کمال می‌رسد. و اگر در حین مکاشفه عارضی بر وی عارض شود که حاجب میان او و مقام کشف گردد، مکاشفه وی قطع می‌شود و سالک به مرتبه «تلوین» تنزل می‌کند و نفس خود را به صفت مکاشفه اسماء ملاحظه می‌کند و چه بسا از ادامه کشف محروم ماند.

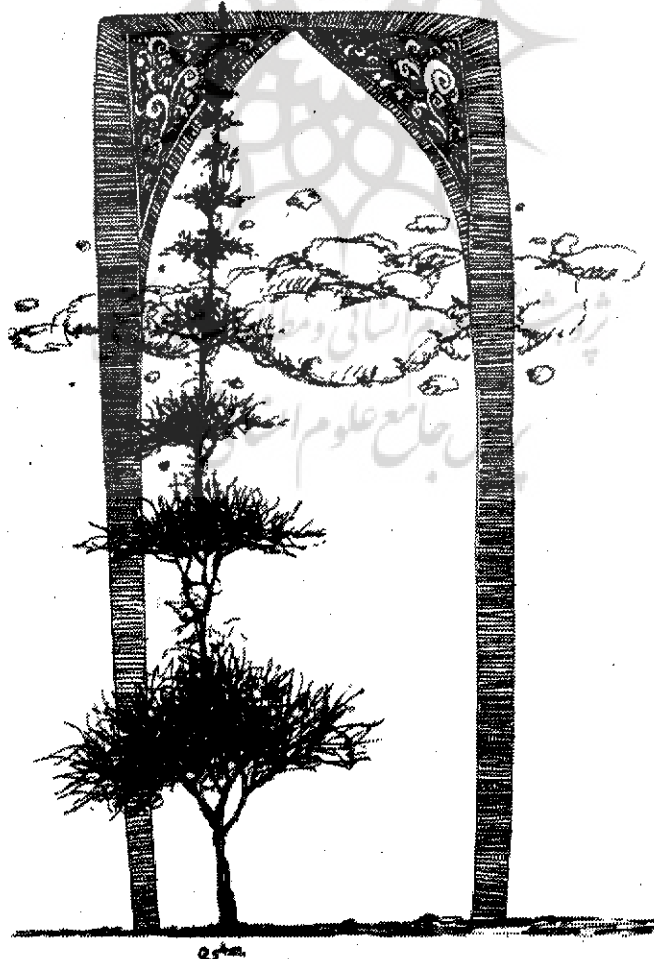
دوم: مکاشفه‌ای که در آن مرتبه سالک به «عین‌الیقین» به کشف حقیقت نایل می‌شود، زیرا مکاشفه‌ای که بر پایه «علم‌الیقین» استوار باشد خود حجاب میان سالک و معشوق حقیقی است، چون در این مرتبه علم‌الیقین، فکر و تعقل و دلیل و استدلال واسطه‌ای برای درک حقیقی است و رهرو با نیروی علمی و وسایل و وسایط موجود می‌خواهد 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 متعالی تر 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 می‌گردد. 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.

آخر به چه گویم هست از خود خبرم، چون نیست

## □ شاعر با اصالت دادن به ظلمت

شب - که مراد از آن ظهور اعیان  
ثابت‌هیا هیولای نخستین و مرتبه  
«عما» که به نظر گروهی در مرتبه  
تنزل از غیب‌الغیوب، همان مرتبه  
«احدیت» و به گروه دیگر مرتبه  
«واحدیت» است - در 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.



و آخر به چه گویم نیست از خود خبرم چون هست  
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 گردد و در مقام تلوین باقی ماند. توجه به مطالب یاد شده 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 مستی بخش در همه وجودش جاری می‌شد در آن حال درمی‌یافت چنان که با به کار بردن صفت تعجبی «چه» آن سحرگاه و شب را میمون و مبارک گفته‌اند این گونه سخن گفتن یادآور «سلام می حتی مطلع الفجر» است. حال که از آن نصیبی ازلی بهره مند شده و از آن مسرور 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 جمله ذات است، «كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف».

حدیث «كنت كنزا مخفيا» بیانگر ادراک ذات به ذات است - که جمال مطلق است 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.

بخش دوم آن «احببت ان اعرف»، شعور و علم به ذات لازمه اش شناسایی است که از آن شناسایی عارفان به عشق و حب ذات به ذات تعبیر کرده‌اند و این عشق و حب لازمه اش داشتن اراده برای شناخت است که مقام تجلی در احدیت بوده است. (مقدمه قیصری، ص ۲۴۷)

بخش سوم «فخلقت الخلق لكي اعرف» اشاره به مرتبه بعد دارد که ظهور 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 نتیجتاً اظهار کمالات خود در خلق بود آیه قرآن مؤید این نظر

است که: «اذقال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة...» (سوره بقره آیه ۳۰)

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

به همین اعتبار است که موحدان گفته اند: 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 می توان به شکل روشن مطالعه کرد:

«کیف یستدل علیک بما هو فی وجوده مفتقر الیک، ایکن لعیبرک من الظهور ما لیس لک حتی یکن هو المظهر لک؟ متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدل علیک، و متی بعدت حتی تکنون الاثار هی الی توصل الیک، عمیت عین تراک و لاتزال علیها رقیباً، تعرفت لکل شیء فما جهلک شیء، فرأیتک ظاهراً فی کل شیء فانت الظاهر لکل شیء»  
حقیقت مقدس حق به اعتبار ظهور فعلی اشراقی «وقت سحر» جمیع ماهیات را از مقام ظلمانی رها نموده و به نور وجود خود منور و روشن ساخته است و اندر آن ظلمت شب حیات ظهوری بر آنان عطا کرده پس ذات حق اظهار از هر ظاهری است پس بر حسب تجلی خارجی و علمی (در اذهان) ظاهر بالذات و مظهر غیر است که: «یا من دل علی ذات بذاته» بنابراین ذات حق اظهار مظاهر است. عالم آفرینش نمی تواند مجلای ظهور تام او باشد. از امام کاظم روایت شده است: «لیس بینة و بین خلقه حجاب غیر خلقه، احتجب بغیر حجاب محجوب، و استتر بغیر ستر مستور».

و حافظ چنین گفته است:

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست

تو خود حجاب خودی حافظ، از میان بر خیز

پس حجاب میان خلق و حق، خود خلق است و تعیین خلقی بزرگترین مانع برای وصول به معشوق است، زیرا عین ثابت مخلوقات محوشدنی نیست، بلکه شوب مادی خلقت دلیل و سبب دور شدن از حقیقت حق است. (مقدمه قیصری، ص ۲۵۳)

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: «انه بکل شیء محیط» (سوره فصلت آیه ۵۴) «و ان الله قد احاط بکل شیء علماً» (سوره طلاق آیه ۱۲)

موجودی که محیط است با چیزی نمی تواند محاط باشد. لذا ذات حق وسیله صفات که منشأ تجلی حق است با اشیاء ارتباط پیدا می کند و این صفت جمالی است که بر بنده جلوه می کند 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 خبر می دهد. اما از این صفات و تجلی کسی می تواند بهره مند شود که استحقاق آن را داشت باشد که بیت

استحقاق برخوردار 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 «اینما تولوا فثم وجه الله» (سوره بقره آیه ۱۱۵)

دیدهای باطن اگر بینا شود

آنچه پنهان خوانده ای پیدا شود

سر وحدت را ببینی بی بیان

عین عین اینجا فرو شد در عیان

آنکه در سحر حقیقت راه یافت

گوهر حق یقین ناگاه یافت

از امام صادق روایت شده است که: «التوحید ظاهر فی باطنه و باطنه فی ظاهره؛ ظاهره موصوف لایری و باطنه موجود لا یخفی، ما یطلب بکل مکان و لم یخل منه مکان طرفه عین، حاضر غیر محدود و غایب غیر مفقود»

و از مولی علی نقل است که: «ظاهر فی غیب و غایب فی ظهور، لا یجنه البطون عن الظهور، و لا یقلعه الظهور عن البطون...» (مقدمه قیصری، ص ۲۵۳)

ما ذات نهاده بر صفاتیم همه

موصوف صفت، سخره ی ذاتیم همه

تادر صفتیم در ممانیم همه

چون رفت صفت عین حیاتیم همه

(سنایی)

هاتف آن روز به من مژده ی این دولت داد

که بدان جور 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 گردد 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 اشیاء توانایی پیدا می کند که: «اتقوا فراسته المومن و انه ینظر بنور الله» (احادیث مشنوی، ص ۱۴)

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 نماید اما این جفا از نظر کسانی که از لذت بی عشق بهره اند جفا به شمار می آید نمی دانند که درد و رنج عشق، خوشی و لذت است و آنانی که به امید معشوق هستند درد و رنج های راه عین سعادت و کامروایی است و از سوی معشوق و محبت است. در جای دیگر گوید:

بلاست عشق و منم کز بلا نبره یزم

بلا چو خفته بود، من روم برانگیز

مرا رفیقان گویند: کز بلا پرهیز

## □ در تجلی افعالی، سالک به افعال

## خلق و اسقاط و اضافت خیر و شر و

## سود و زیان و قبول و رد خلق

## بی توجه می شود زیرا مشاهده

## مجرد فعل حق، خلق را از اضافت

## افعال به خود معزول می کند.

بعدی از این استحقاق سخن می گوید:

من اگر کامروا گشتم و خوش دل چه عجب

مستحق بودم و اینها به زکاتم دادند

سعادت که با تجلی صفاتی بر کائنات و آفرینش حاصل از حب ذات به ذات، حاصل آمده 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 بی نیاز او که منبع وجود است یا واژه استحقاق که نوعی نیاز را در مفهوم خود دارد بیان شده است چون زکات به نیازمند باید 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 اشاره می کند.

«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 خواننده ای حق را ندانند می کند مستحق اجابت است. لذا خداوند خواسته هر موجود امکانی را که به اعتبار عین ثابت خود، طلب وجود نموده است، اجابت نموده و هر چه را لایق بوده است با بیان امکان ندارد که ممکنی در کتم عدم مخفی مانده و ظاهر نشود.

شاعر در این بیت نخست به نیازمندی خود و دوم استحقاقی که از فیض الهی بر حسب استعداد و

من آن نیم که زپیش بلا پرهیزم  
اگر چه عشق خوش و ناخوش است هر دو بهم  
مرا خوش است که هر دو بهم درآمیزم  
کمال رهرو این راه آن است که آسایش و راحتی را  
در درون خود دریابد. آنچه مهم است 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 مورد زیباست:

عاشقم بر قهر و بر لطفش به جد  
وین عجب من عاشق این هر دو ضد  
نالم و ترسم که او باور کند  
آن وفا و لطف را کمتر کند

در این مورد سخن نجم الدین محمود اصفهانی  
قابل توجه است:

«اهل معرفت (برخلاف اهل ظاهر) هر رنج و  
مشقت که به ایشان رسد عاقبه الامر 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  
ننالد. و هر وارد که از امتحان معشوق بر رهگذر وی  
آید از قبض و بسط و رد 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 محرب بود  
دوست دارد، بلکه جز آن دوست ندارد و فتوح خود  
در آن داند و بیند. «مناهج الطالبین، ص ۷-۲۵۶»  
چنان که از پیامبر (ص) حدیثی روایت شده است  
که «البلاء موکل بالانبياء ثم الاولياء ثم الامثل  
فالامثل. (فرهنگ تعبیرات عرفانی)» (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 برنده را [قصه این است  
که، این بیچاره درد زده را چه جواب است. (کشف  
الاسرار، ج ۶، ص ۳۰۸)

این همه شاهد و شکر کز سخنم می ریزد  
اجر صبری است کز آن شاخ نباتم دادند  
چنان که بیان شد حافظ به دلیل از بر دانستن قرآن،  
مفاهیم قرآنی را در شعر خود به شیرین ترین صورت  
درج کرده و بیش از هر کس دیگر از مدلول آیات قرآن  
بهره برده است؛ در این بیت مقطع نیز با استفاده از  
قرآن شیرینی سخن خویش را - که گفتاری به گزاف  
نیست - نتیجه صبری می داند که در محکم تنزیل  
بدان در بسیاری از موارد اشاره شده است و از آن  
جمله است

«وان لو استقاموا علی الطریقه لاسقیناهم ماء  
غذا، لنتهم فیه.» (سوره جن آیه ۱۶)

اگر در روش و طریقت پایداری و صبر کنند بر آنان  
آب فراوان می نوشانیم و در علم بر آنان می گشاییم

## □ حجاب میان خلق و حق، خود

### خلق است (امام کاظم (ع))

#### می فرمایند: ایس بینه و بین

#### خلقه حجاب غیر خلقه... و تعین

#### 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.

و در آن حال ایشان را می آزماییم (استعدادشان را  
می سنجیم) زیرا پاداش صبر و استقامت آب باران  
نعمت و کرامت و برکت و افزایش است و پاداش  
طریقت و روش، بهره مند 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 بی مانند او حاصل همان صبر است.  
چنان که در آیه دیگر بدان اشاره شده است که:  
«انما یوفی الصابرين اجرهم بغير حساب».  
(سوره زمر آیه ۱۰)

در دعوی عشق صادقی می باید

و ندر طلبش موافقی می باید

معشوقه به غایت جمال افتاده است

عشقی به کمال عاشقی می باید

بزرگان قوم گفته اند: صبر تحمل سختی ها و  
رنج و مشقات راه وصول است. اما صبری که حافظ  
بدان اشاره می کند بالاتر از آن است. زیرا در صبر  
علاوه بر آن که شکایتی از درد و رنج راه نیست بلکه  
لذت یافتن از درد و رنج راه مورد نظر است در این  
مرتبۀ ندای درونی به سعادت که از آن حاصل  
می شود مژده ها می دهد و خوشحالش می کند.  
چنان که 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 می کند، زیرا برای مواجیدی که در  
حال عزلت خویش درمی یافت بیان آنها جز با به  
کار گرفتن اصطلاحات عرفانی ممکن نبود و در

پایان حاصل این همه سخن رومی توان در ابیات زیر یافت:  
چند جستم که بیام من از آن دلبر نشان  
تا گمان اندر یقین گم شد، یقین اندر گمان  
چند گاهی عشق پیمودم یقین پنداشتم  
خویشتن را شهره کردم که چنین و که چنان  
چون حقیقت بنگردیم زو خیالی هم نبود  
عاشق و معشوق من بودم؛ بین این داستان  
همت حافظ و انفاس سحر خیزان بود  
که ز بند غم ایام نجاتم دادند

همتی که شاعر از آن سخن می گوید 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 کرده اند (مقالات شمس،  
ص ۳۷۴)

سالک در این مرتبه به چیزی غیر از حق توجه  
نمی کند و نه به احوال و مقامات و نه به اسماء و صفات  
توجه می کند و همه وجود سالک در عین ذات حق و  
مقصود و معشوق محو می داند. در این حال از همه  
اشغال منفرد می شود و متوجه به مقام ذوالجلال می گردد.  
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 می شود. اگر  
کسی دارای این حال عرفانی باشد در واقع به مرتبه  
عالی مقام عرفانی رسیده است، چنان که گفته اند:  
صاحب انفاس ارق و اصفی از صاحب حال است زیرا  
صاحب انفاس منتهی است ولی صاحب وقت و حال  
مبتدی است (فرهنگ تعبیرات عرفانی - نفس).

شاعر که گاهی از مرحله تمکین به حال تلوین  
می افتاده و شاید از مراتب عرفانی دور می شده است  
در این مرتبه غم ایام که کنایه ای از اشتغالات دنیوی و  
تعلقات آن بوده است او را مغموم می نموده است که  
در این حال با همت خود و انفاس قدسی سالک و  
رهروان صافی ضمیر از مرحله تلوین که تنزل به شمار  
می آمد رها می شده است.

### منابع:

- قرآن کریم، با فهرست مطالب جامع الایات، محمود رامیار، بی تا.
- احادیث مشنوی، فروزانفر، بدیع الزمان، امیرکبیر، چاپ سوم، ۱۳۶۱.
- تمهیدات، عین القضاة، با مقدمه عقیف عسیران، منوچهری، ۱۳۷۳.
- شرح مقدمه قیصری، سید جلال الدین آشتیانی، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵.
- فرهنگ لغات و تعبیرات عرفانی، دکتر سجادی، سیدجعفر، طهوری، ۱۳۵۰.
- کشف الاسرار و عده الابرار، میبیدی، رشیدالدین، به اهتمام علی اصغر حکمت، امیرکبیر، چاپ چهارم، ۱۳۶۱.
- مناهج الطالبین و مسالک الصادقین، سجادی، سیدمحمد، مایل هروی، مولی، ۱۳۶۴.
- مقالات شمس، محمدعلی موحد، دانشگاه صنعتی، ۲۵۳۶.