

حافظ و نام مهین خداوند

دکتر عبدالرضا سیف

دانشیار دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

و حمید دهنی

(از ص ۱۱۳ تا ۱۲۸)

چکیده:

تفاسیر قرآن و کتاب‌های صوفیه، دربردارنده مفاهیم بسیاری در ارتباط با ادبیات و الهیات اسلامی است که مطالعه روشمند و دقیق این مفاهیم می‌تواند به نتایج درخشانی منجر شود. اسم عظم یا نام مهین یکی از عمده و اساسی‌ترین این مفاهیم است که در طول تاریخ تفکر اسلامی، محل تأمل و مذاقه بخش عمده‌ای از اندیشمندان بوده است. شگفت‌انگیزی و جاذبه این مقوله به گونه‌ای بوده است که بسیاری از عرفا و صوفیه درباره آن به گمان‌زنی پرداخته‌اند و هر کدام نامی از نام‌های خداوند - عز و جل - را نام مهین قلمداد کرده‌اند.

واژه‌های کلیدی: اسم اعظم، نام مهین خداوند، بیت پایه، حافظ.

مقدمه:

اعتقاد به اسم اعظم یا نام مهین، یعنی اعتقاد به اینکه «خدای واحد» که اسماء و صفات زیادی دارد، دارای نام ویژه‌ایست که بزرگترین نام وی محسوب می‌شود و احاطه و اشراف بر آن، قدرت و تسلط خارق‌العاده‌ای به شخص داننده آن می‌بخشد. شخص داننده و دارنده اسم اعظم می‌تواند توسط این قدرت دست به کرماتی بزند و امور ناممکن را ممکن سازد. اسم اعظم در عرفان و تصوف اسلامی - ایرانی حضوری چشمگیر دارد و شخصیت‌های مهمی چون ابراهیم ادهم (سلس، ص ۳۲) و ذوالنون مصری (عطار، ج ۱، ص ۳۷) داننده اسم اعظم محسوب می‌شده‌اند و حکایات اسرارآمیزی پیرامون کیفیت اشراف ایشان بر اسم اعظم شکل گرفته است.

نکته مهم دیگر درباره اسم اعظم این است که گویا بسیاری از متفکران عالم اسلامی متمایل بوده‌اند درباره این نام مخفی، حدس خاص خویش را داشته باشند و اسمی از اسماء الله را نام اعظم خداوند بدانند. از برآیند حدسیات متفکرین در این باب می‌توان نتیجه گرفت که در طول زمان، برخی اسماء همچون الله، هو، حی و قیوم مورد تأکید بیشتری قرار گرفته‌اند.

همچنین در متون تفسیری باید توجه داشت که همه جا «مستجاب الدعوه» بودن با اطلاع از اسم اعظم ارتباط تنگاتنگ دارد؛ یعنی، وقتی صفت مستجاب الدعوه بودن برای کسی ذکر می‌شود، معمولاً وی دارای اسم اعظم است؛ همچون بلعم باعورا که مستجاب الدعوا بود و بر اسم اعظم حق نیز اشراف داشت (اسفراینی، ج ۲، ص ۷۸۸). این هماهنگی و تبادر به عنوان یک سنت فکری، مطرح است اما در متون عرفانی بسیار پیش می‌آید که مستجاب الدعوه بودن را برای فردی ذکر می‌کنند بی‌آنکه از اشراف وی بر اسم اعظم سخنی به میان آید اما باید به پیوند تاریخی بین این دو مقوله توجه داشت؛ یعنی، ممکن است در متون عرفانی، اشراف بر اسم اعظم را برای فرد مستجاب الدعوا به صورت تلویحی پذیرفته باشند.

توقیفی یا غیرتوقیفی:

بحث توقیفی یا غیرتوقیفی بودن اسماء حق، یکی از دراز دامن‌ترین مباحث در بررسی اسماء الله است. طبق روایتی مشهور از پیامبر که ابوهریره آن را نقل می‌کند، خداوند دارای نود و نه نام است. خداوند فرد است و فرد را دوست دارد (غزالی، ص ۶۳)؛ نظر به اینکه این حدیث مورد تأیید امام علی (ع) نیز قرار گرفته است، اهل تشیع نیز این حدیث را به عنوان یکی از کلیدی‌ترین احادیث در زمینه اسماء الله پذیرفته‌اند (سلمی، ص ۴۴۱، ۱۴۱۸).

بحث توقیفی یا غیرتوقیفی بودن اسماء الله، بی‌انگیز این مسأله است که آیا اسماء الله منحصر در همان نود و نه اسم است یا دامنه آن گسترده‌تر است. در عالم اسلامی پردازندگان ب این مبحث به دو دسته تقسیم شده‌اند؛ برخی معتقدند که اسماء الله همان نود و نه نام است و برخی دیگر معتقدند هر صفت شایسته‌ای را می‌توان بر ذات خداوند اطلاق کرد. نمونه یک چنین تقسیم‌بندی را می‌توان در اثر مشهور غزالی، «المقصد الاسنی فی شرح معانی اسماء الله الحسنی» مشاهده کرد. غزالی، خود معتقد به غیرتوقیفی بودن اسماء الله است و در این زمینه، دلایل خاص خود را دارد (غزالی، ص ۱۹۲). خاطر نشان کردیم اسم اعظم، در طول تاریخ اسلام، محل گمانه‌زنی عرفا و صوفیه و اندیشمندان بزرگ بوده است. در این رابطه برخی اسم اعظم را از میان همین نود و نه اسم برگزیده‌اند و برخی نامی خارج از این نود و نه را نام مهین دانسته‌اند. ابوسعید ابوالخیر یکی از مهمترین چهره‌های تصوف و عرفان ایرانی، «سبحان» را نام مهین می‌داند و این نام در میان نود و نه نام روایت شده از پیامبر اسلام نیست؛ این یعنی اینکه ابوسعید، اسماء الله را غیرتوقیفی می‌داند؛ «شیخ ما گفت: ... نام مهین، سبحان است؛ چون سبحان بگفتی، همه بگفتی و چون سبحان نگفته باشی، هیچ نگفته باشی!» (شفیعی کدکنی، ج ۱، ص ۲۴۱).

حافظ و نام مهین خداوند:

چنانچه گفتیم متفکران اسلامی - ایرانی در طول تاریخ هر کدام به گونه‌ای در باب اسم اعظم، موضع‌گیری کرده‌اند و پیشنهادی در این باره داشته‌اند حتی مفسرانی چون اسفرائینی (اسفرائینی، ج ۱، ص ۴۳) یا طبری (طبری، ج ۱، ص ۱۱) که به طور علمی به تفسیر پرداخته‌اند نیز پس از نقل اقوال و آراء در این زمینه، نظر مستقل خویش را هم درباره اسم اعظم ارائه داده‌اند.

اینک درباره حافظ این سؤال را مطرح می‌کنیم که آیا وی نیز در این باره نیز خاصی داشته است یا نه؟ در این باره در درجه نخست باید نسبت حافظ و عرفان را بررسی کرد؛ جامی یکی از دقیق‌ترین نظریات را درباره چگونگی مواجهه حافظ با عرفان ارائه می‌دهد:

«وقی لسان الغیب و ترجمان الاسرار است. بسا اسرار غیبیه و معانی حقیقیه که در کسوت صورت و لباس مجاز باز نموده است. هر چند معلوم نیست که وی دست ارادت پیری گرفته و در تصوف به یکی از این طایفه نسبت درست کرده، اما سخنان وی چنان بر مشرب این طایفه واقع شده که هیچ کس را آن اتفاق نیفتاده. یکی از عزیزان سلسله خواجهگان - قدس الله - تعالی - اسرارهم - فرموده است که هیچ دیوان به از دیوان حافظ نیست اگر مرد صوفی باشد» (جامی، ص ۶۱۲)

می‌بینیم که حافظ حتی در دروه جامی چنان به عرفان، شهره شده است که دیوانش را بهترین منبع رجوع صوفیه می‌دانند.

حافظ از عرفان متأثر است حتی اگر به گفته جامی دست ارادت به پیری نداده باشد و در تاریخ شعر پارسی نیز در زمره عرفا قرار نگیرد؛ در بیتی می‌گوید:

بی‌عمر، زنده‌ام من و این، بس عجب مدار روز فراق را که نهد در شمار عمر؟! (حافظ، ص ۱۷۲، ۱۳۸۲)

و در تذکرة الاولیای عطار، قولی از بایزید می‌آید که طی آن «از ابویزید پرسیدند - رحمة الله علیه - که «عمر تو چند است؟ گفت: «چهار سال»؛ گفتند: این چگونه باشد؟

گفت: هفتاد سال است تا در حجاب دنیایم، اما چهار سال است تاوی را می‌بینم و روز حجاب از عمر نشمرم» (عطار، ج ۱، ۱۶۹).

در این باره اگر چه نمی‌توان حکم قطعی داد که حافظ، مضمون فوق را از بایزید گرفته است - چرا که ادبیات فارسی حوزه تکرار چند باره مفاهیم و مضامین است و ممکن است بایزید خود نیز از کسی دیگر چنین مضمونی را گرفته باشد - اما به هر حال، نظر به حضور مضمون فوق در میان مفاهیم عرفانی، حدّ اقل، این تردید را به ذهن القا می‌کند که آیا حافظ، این مضمون را از حوزه عرفان گرفته است یا خیر و همین مسأله دو طیف گسترده علاقه‌مندان حافظ را تشکیل می‌دهد؛ یعنی، کسانی که معتقدند اشعار حافظ عرفانی است و طیف دیگری که اشعار حافظ را زمینی می‌دانند.

به اعتقاد ما حافظ با مفاهیم عرفانی کاملاً آشنا و خود پرورش یافته این مفاهیم است؛ مبحث اسم اعظم نیز یکی از مباحث مهم در عرفان اسلامی محسوب می‌شود. پس تواند بود که حافظ نیز در این باره، صاحب نظر باشد. مگر نه این است که خود درباره خود می‌گوید:

زحافظان جهان کس چو بنده جمع نکرد لطایف حکمی با نکات قرآنی
(حافظ، ص ۱۲۶، ۱۳۸۲)

و اسم اعظم خود یک نکته و دقیقه‌ایست که از دل قرآن در آمده است و متن قرآنی، بستر ساز ظهور آن بوده است. در تفاسیر نیز هنگام بحث و بررسی پیرامون آیات است که اسم اعظم مطرح می‌شود.

حال در مقام یک نتیجه‌گیری مهم، یادآور می‌شویم که شاعر، خود در بیتی ادعا می‌کند که دارنده اسم اعظم است.

سزد کز خاتم لعلش ز من لاف سلیمانی چو اسم اعظم باشد چه باک از لهرمن دارم؟!
(حافظ، ص ۲۲۳، ۱۳۸۲)

در این بیت، شاعر صراحتاً چنین ادعایی را مطرح می‌کند و وقتی خود شاعر با این شفافیت و قاطعیت چنین ادعایی را یادآور می‌گردد آیا می‌توان به سادگی از کنار آن

گذشت؟ آیا حافظ در دل این بیت پر رمز و راز بر آن نیست که خواننده را متذکر این نکته سازد که وی نیز همچون اکثر عرفای بزرگ درباره اسم اعظم، پیشنهاد خاص خود را دارد؟ علاوه بر این، حکایات، داستان‌ها و روایاتی که به نوعی در ارتباط با اسم اعظم هستند در شعر حافظ، حضوری گسترده و چشمگیر دارند؛ در بیت مذکور به داستان حضرت سلیمان اشاره شده است و اصولاً حضوری که روایات سلیمان در دیوان حافظ دارد با هیچ کدام از دیگر عناصر اسم اعظم قابل مقایسه نیست؛ در بیت زیر تمامی اجزاء از داستان سلیمان گرفته شده است:

شکوه آصفی و اسب باد و منطق طیر به باد رفت و ازو خواجه هیچ طرف نسبت
(همان، ص ۱۹)

حافظ، زمین پارسا را ملک سلیمان دانسته و وزیر دربار را آصف عهد. در این باره به ویژه حافظ معمولاً با وزرا ارتباط بیشتری داشته است و دکتر غنی به ارتباط گسترده او با خواجه جلال‌الدین تورانشاه اشاره می‌کند که «در چند مورد صریحاً با ذکر نام و لطف مورد مرج واجه حافظ واقع شده و از مضامین این غزل‌ها بر می‌آید که طرف علاقه و محبت خواجه حافظ بوده است. اضافه بر چند موردی که به صراحت مدح شده یک قسمت از غزل‌ها و شاید قسمت معظم غزل‌هایی که ذکر «آصف عهد»، «آصف دوران»، «آصف ثانی» و نظایر آن در غزل‌ها هست راجع به اوست (غنی، ج ۱، ص ۲۱۸).

«حافظ» به مثابه اسم اعظم در نزد خواجه شمس‌الدین محمد شیرازی:

درباره تخلص حافظ تاکنون عقاید متفاوتی ابراز شده است. مشهورترین نظریه این است که چون وی قرآن را از برداشت‌هاست، به حافظ قرآن نامور شده است. برای تأیید درستی این نظر اشعاری در دیوان خود حافظ وجود دارد:

ندیدم خوشتر از شعر تو حافظ به قرآنی که اندر سینه داری
(حافظ، ص ۳۱۲)

عشقت رسد بفریاد دور خود بسان حافظ قرآن زیر بخوانی در چارده روایت دکتر شفیع کدکنی در مواجهه با این تخلص، بیشتر بر وجه موسیقایی این کلمه تأکید می‌کند و تعریفی که این واژه می‌تواند از حافظ به عنوان یک موسیقی‌دان ارائه دهد.^۱ ما ضمن قبول هر دو نظر معتقدیم و بر این اعتقاد مصریم که حافظ این واژه را به عنوان اسم اعظم خداوند نیز پیشنهاد می‌دهد. مجدداً یادآور می‌شویم که نظر به خفا و پوشیدگی اسم اعظم، متفکرین مایل بوده‌اند در این باره اعلام موضع کنند و اسمی از اسماء الله را به عنوان اسم اعظم مطرح کنند.

نخست باید بررسی کرد آیا لفظ «حافظ» می‌تواند به عنوان اسماء الله مطرح شود. برخی معتقدند چون حافظ در میان اسماء نود و نه گانه نیست ممکن است نتواند به عنوان اسم حق یا اسم اعظم مطرح شود. این مسأله با بحث جوازی یا توقیفی بودن اسماء الله پیوند می‌یابد و از متن بحث پر سابقه توقیفی یا غیرتوقیفی بودن اسماء الله این نتیجه به دست می‌آید که در جهان اسلام، نظریه ثابت و لایتغیری وجود ندارد که اسماء الله الزاماً باید توقیفی باشد و هیچ‌کس در آن راه نداشته باشد. بلکه جمع کثیری از متفکران اسلامی به توقیفی نبودن و جوازی بودن اسماء الله معتقدند و حافظ نیز می‌تواند در زمره دسته قرار گیرد.

غزالی یکی از بزرگترین کسانی است که بحث توقیفی بودن اسماء الله را مردود می‌داند. (غزالی، ص ۱۸۲) شیخ ابوسعید ابوالخیر به عنوان یکی از مهمترین شخصیت‌های تصوف، «سبحان» را نام مهین می‌داند و سبحان نیز در میان این اسلامی نود و نه گانه نیست. پس اسم حافظ نیز می‌تواند به عنوان نام حق یا نام مهین حق مطرح شود ضمن اینکه کسانی همچون ملاهادی سبزواری، «حافظ» را جزء اسماء الله دانسته‌اند. (سبزواری، ص ۳۷۸)

در بحث و بررسی، پیرامون اعتقاد خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی درباره اسم اعظم؛ کل استدلال ما بر پایه بیت زیر شکل یافته است که ازین پس آن را بیت پایه می‌نامیم:

با دعای شبخیزان ای شکر دهان مستیز در پناه یک اسمت خاتم سلیمانی
(حافظ، ص ۳۳۵)

قبل از هر چیز باید پرسید رابطه این دو مصرع چیست؛ اگر بیت را به شکل
امروزین بنویسیم؛ داریم:

ای شکر دهان! با دعای شبخیزان مستیز چون خاتم سلیمانی در پناه اسم اعظم قرار
دارد!

حال، چه ارتباطی بین دو مصرع وجود دارد؛ شاعر، مدعی شده است که معشوق
نباید با دعای شبخیزان بستیزد چون خاتم سلیمانی در پناه اسم اعظم است. آیا
می‌توان گفت شاعری همچون حافظ این دو مصرع را همین‌گونه اتفافی و بی‌دلیل کنار
هم چیده است. یا آنگونه که خواجه نصیر می‌گوید، این، یک استدلال تمثیلی است و
در مصرع دوم دارد برای مصرع اول دلیل می‌آورد. (توسی، ص ۳۳۴)

در بیت پایه ما با یک تمثیل، روبه‌رو هستیم که آنگونه که شفیع کدکنی می‌گوید
می‌توانیم میان دو مصراع «=» بگذاریم و اجزای هر مصرع را معادل مصرع دیگر بدانیم:
«بهترین راه برای تشخیص تمثیل، از دیگر انواع تصاویر، این است که از دیدگاه
زبان‌شناختی مورد بررسی قرار گیرد؛ بدین گونه که تمثیل در معنی دقیق آن می‌تواند در
شکل معادله دو جمله، مورد بررسی قرار گیرد و تقریباً مجموعه آنچه متأخرین بدان
تمثیل اطلاق کرده‌اند معادله‌ای است که به لحاظ نوعی شباهت، میان دو سوی بیت (دو
مصراع) وجود دارد و شاعر در مصرع اول، چیزی می‌گوید و در مصرع دوم چیزی
دیگر، اما دو سوی این معادله، از رهگذر شباهت، قابل تبدیل به یکدیگرند و شاید برای
جلوگیری از اشتباه بتوان آن را اسلوب معادله خواند تا آنچه را که قدما تمثیل یا تشبیه
تمثیل خوانده‌اند از قلمرو تعریف جدا کنیم...»

در این بیت:

صورت نسبت در دل ما، کینه کسی آینه هر چه دید فراموش می‌کند
می‌توان «=» میان دو مصراع قرار داد؛ یعنی، هر دو مصراع، دو سوی یک معادله‌اند و
به جای هر کدام از آنها می‌توان دیگری را قرار داد و یک معنی را دریافت «شفیمی کدکنی،
ص ۸۵».

براساس تئوری دکتر شفیمی کدکنی ژرف ساخت بیت پایه نیز نوعی اسلوب معادله
محسوب می‌شود که می‌توان بین دو مصراع آن، علامت مساوی «=» قرار داد و سپس
اجزای معادل هم از دو مصراع را تحلیل کرد. قبل از آن باید برخی معادل‌ها را در دو
مصراع پذیرفت.

در بیت پایه، مصراع دوم، تمثیلی برای مصراع اول محسوب می‌شود که می‌توان در
آن «خاتم سلیمانی» و «لعل معشوق» را معادل هم فرض کرد؛ یعنی، طبق تئوری تساوی
دو مصراع:

لعل معشوق = خاتم سلیمانی

خاتم سلیمانی در پناه یک اسم قرار دارد؛

لعل معشوق نیز در پناه یک اسم قرار دارد.

اگر برابر و معادل بودن لعل معشوق = خاتم سلیمانی، را بپذیریم باید هر حکمی که
برای یکی از طرفین این تساوی می‌دهیم به دیگری نیز قابل تسری باشد.

اگر داشته باشیم ب = الف هر حکمی را که برای «الف» بدهیم برای «ب» نیز
پذیرفتنی است یعنی، اگر «الف» در پناه اسم اعظم باشد «ب» نیز در پناه اسم اعظم
است.

در بیت پایه نیز ما با چنین معادله‌ای روبه رویم و در تساوی لعل معشوق = خاتم
سلیمانی - همان‌طور که دکتر شفیمی کدکنی خاطر نشان کرده است - از رهگذر
شبهت، قابل تبدیل به یکدیگرند؛ ما می‌توانیم هر حکمی را که برای خاتم سلیمانی
می‌دهیم به لعل معشوق نیز تعمیم دهیم:

خاتم سلیمانی در پناه اسم اعظم است - لعل معشوق نیز در پناه اسم اعظم است. این نکته ایست که رحیم ذوالنور، یکی از شارحان دیوان حافظ نیز در شرح این بیت نگاشته اند که «هم دهان تو و هم خاتم سلیمان، هر دو در پناه اسم اعظم اند» (ذوالنور، ص ۱۰۳)

حال اگر ادعا و اثبات کنیم که لعل معشوق در پناه اسم حافظ است خود به خود نتیجه این می شود که پس حافظ، همان اسم اعظم است.

لعل معشوق در پناه اسم اعظم است = لعل معشوق در پناه اسم حافظ است

پس:

حافظ، اسم اعظم است.

حضور حافظ در مصراع اول بیت پایه:

اینک باید اثبات کنیم که اسم حافظ در مصراع اول بیت پایه حضور دارد که به واسطه آن بتوانیم بگوییم «لعل معشوق در پناه اسم حافظ است». در این باره باید به یک سنت ادبی توصل جست که در مصراع اول بیت پایه حضور دارد. بر مبنای این سنت ادبی، حسن معشوق، محصول عشق عاشق است؛ یعنی، شکفتگی حسن معشوق در اثر همت و توان و انرژی ای است که عاشق بر معشوق افکنده است و از این رو معشوق باید به خود غره نشود و عاشق را از خود نرماند چرا که اگر عاشق را از خود برنجانند در حقیقت، آمداد حسن خود را قطع کرده و زیبایی خود را در معرض زوال قرار داده است. این سنت فکری در ادب فارسی و شعر خود حافظ، سابقه ای دیرپا دارد؛ سلمان ساوجی می گوید:

بسیار مشو غره بدین حسن دلایز کاین حسن دلایز تو را عشق من آراستا
(سلمان ساوجی، ص ۲۷۳)

حافظ گوید:

چندان چو صبا بر تو گمارم دم همت کز غنچه چو گل، خرم و خندان بدر آیی
(حافظ، ص ۳۵۳)

و

حریف عشق تو بودم چو ماه نو بودی کنون که ماه تمامی، نظر، دریغ مدارا
(همان، ص ۱۶۷)

و

اگر چه حسن تو از عشق غیرمستغنی است من آن نیم که ازین عشقبازی آیم باز
(همان، ص ۱۷۵)

و

گلبن حسنت نه خود شد دلفروز ما دم همت برو بگماشتیم!
(همان، ص ۲۵۵)

در مصرع نخست بیت پایه نیز این سنت ادبی، حضوری آشکار دارد:

با دعای شبخیزان ای شکر دهان مستیز؛

شب خیز همان حافظ است و به معشوق خویش نهیب می‌زند که زنهار با ما که
دعای مستجاب سحرگهی داریم ستیزه مکن و ما را از در خود مران. چرا که زیبایی تو
و لعل تو در اثر وجود عشق حافظ است که اینچنین تر و تازه است.

معشوق نباید با دعای سحرگهی حافظ که دعای وصال است مخالفت ورزد و حافظ
را از خود براند. نتیجه توصیه حافظ به معشوق نیز این است که تنها در این صورت،
حسن وی محفوظ می‌ماند که عاشق (حافظ) را از خود نرنجاند چرا که اگر عاشق از
معشوق دور شود همت وی نیز از معشوق منصرف می‌شود و بدین ترتیب، حسن
معشوق در معرض زوال قرار می‌گیرد. حال، نتیجه می‌گیریم که حسن معشوق در پناه
اسم حافظ است و اسم حافظ برای لعل سلیمانی معشوق به مثابه اسم اعظم است؛
رحیم ذوالنور در شرح بیت پایه می‌نویسد:

«ای زیبا دهان، ای خوش بیان! با دعای شب زنده‌داران مخالفت مکن، زیرا (ایهام)

هم دهان تو و هم خاتم سلیمان، هر دو در پناه اسم اعظم‌اند».

این نکته، درست است ولی شارح از ارتباط چنین مضامینی با هم سخن نگفته است. معشوق نباید عاشق خویش را یاوه کند و باز نجوید چرا که حافظ عاشق برای وی حکم اسم اعظم را دراد که به واسطه آن بر ملک حسن و زیبایی چیر است.

زبان مور به آصف دراز گشت و رواست که خواجه خاتم جم یاوه کرده و باز نجست درباره اینکه شبخیز مورد اشاره در بیت پایه، همان حافظ است تردیدی نیست و حافظ بارها و بارها در دیوان، خود را شبخیز خوانده است:

بس دعای سحر مونس جان خواهد بود تو که چون حافظ شبخیز، غلامی داری!

ضرورت پوشیده گویی:

آیا لازم بود حافظ اینچنین در لفافه به بیان نظر خویش درباره اسم اعظم بپردازد. در پاسخ باید در نظر داشت که همانطور که مؤلف کشف الاسرار خاطر نشان می‌کند جاذبه و شگفتی مضامینی چون شب قدر و ساعت استجاب دعا در روز جمعه و اسم اعظم، در مخفی و پوشیده بودن آن است و چنین تواند بود که حافظ در واکنش به این مسأله خواسته تا اسم اعظم را در غایت خفازانه داده باشد. (نک: میدی، ج ۱۰، ص ۵۶۱-۱۳۸۲).

سنت‌های چند:

در بیت پایه، حافظ سعی دارد بیش از هر چیز بر مفهوم حفظ تأکید کند. مفهوم حفظ یکی از کلیدی‌ترین مفاهیمی است که در ذهن حافظ حضور دارد. مفهوم حفظ بیش از هر مفهوم دیگری با قدرت و جاودانگی در ارتباط است، حافظ در آیات فراوانی از ناپایداری دنیا و محفوظ نبودن آن از کون و فساد گلایه می‌کند.

چون امکان خلود ای دل درین فیروزه ایوان نیست

مجال عیش، فرصت دادن به فیروزی و بهروزی

(حافظ، ص ۳۱۷)

جهان چو خلد برین شد بر دور سوسن و گل ولی چه سود که در وی نه ممکنست خلود

(همان، ص ۱۲۹)

در بیت پایه، «پناه» حضور دارد و این واژه یک همسایگی تاریخی با واژه «حفظ» دارد، به گونه‌ای که کنار هم قرار گرفتن این دو واژه، نوعی سنت واژگانی شده است. این دو کلمه پایه‌پای هم در متون مختلف به کار رفته‌اند؛ نظام‌الدین شامی در ظفرنامه درباره شاه منصور می‌نویسد:

«شاه منصور در مقام جلادت، شمشیر کشیده بر امیر صاحب قران حمله برد تا حدی که شمشیر به کلاه‌خود مبارک رسانید اما چون حضرت عزت، امیر صاحب قران را در پناه حفظ خود مصون می‌دارد از آن معنی مضرتی نرسید» (شامی، ج ۱، ص ۱۳۳).

نظامی در مخزن‌الاسرار در مدح ملک فخرالدین بهرامشاه بن داود می‌گوید:

ملک حفاظی و سلاطین پناه صاحب شمشیری و صاحب کلاه
(نظامی، ص ۳۴)

و در این بیت مولانا، «پناه» کاملاً به معنی حفظ به کار رفته است و فروزانفر نیز در شرح خود آن را ذکر کرده است (فروزانفر، جزء ۱ و ۲ از دفتر اول، ص ۱۶۸).

گفت ترسایان پناه جان کنند دین خود را از ملک پنهان کنند
(مولانا، مثنوی، ج ۱، ص ۲۲)

در بیت پایه، واژه «پناه» برای کسانی حک همچون حافظ بر کلام پارسی مسلطند واژه «حفظ» را نیز به ذهن متبادر می‌کند و نمی‌توان حضور واژه «پناه» را که دارای کارکردهای خاص خود است تصادفی و اتفاقی دانست.

واژه پناه و کارکرد آن:

حضور واژه «پناه» در بیت پایه به هیچ وجه، تصادفی و اتفاقی نیست و گویای این حقیقت است که حافظ دقیقاً در این بیت دارد با اسم اعظم، مضمون آفرینی می‌کند چرا که واژه پناه، ملازمی همیشگی با اسم اعظم دارد و یا پارسی‌نویسان در گذشته و حتی حال هر جا راجع به اسم اعظم صحبت می‌کنند معمولاً واژه «پناه» را نیز در کنار آن قرار می‌دهند.

میبندی در این باره می‌نویسد:

«بلعم باعورا چهارصد سال در تسبیح و تقدیس عمر بسر آورده بود و در پناه اسم اعظم راه اخلاق رفته بود» (میبندی، ج ۵، ص ۱۸۱).

در مجالس سبعه، مولانا «الله» را نام مهین حضرت حق قلمداد می‌کند و به کرات، واژه «پناه» را با کلمه «الله» به عنوان اسم اعظم ذکر می‌نماید. (مولانا، مجالس سبعه، ص ۵۹).

حتی مؤلفی در روزگار ما کتابی نوشته است با عنوان «جهان در پناه یازده» که ظاهراً یازده را اسم اعظم دانسته است؛ این کتاب، شرح و توضیحی است که آقای علی باقری بر کتاب شرح الاسری الی مقام الاسری شیخ محی‌الدین عربی نوشته است.

نقل این شواهد، کافی است تا معتقد باشیم حافظ نیز در مصرع دوم بیت پایه، واژه پناه را برای اسم اعظم ذکر کرده است. آشکار است که خاتم سلیمانی به اسم اعظم پناه گرفته است و در روایات تفسیری آمده است که بر جوانب خاتم سلیمانی عباراتی منقور بود که هر کدام در عالم اسلامی به نام مهین حق، مشتهر است؛ عباراتی چون حی و قیوم، الله - تبارک و تعالی و... .

زیستن در پناه اسم:

مصون زیستن در پناه یک اسم، سنت فکری دیگری است که در بیت پایه مطرح است. در متن این تفکر، اسم اعظم به حصار تشبیه می‌شود که همچون قلعه‌ای نفوذناپذیر، دارنده آن را از انواع آفات مصون می‌دارد.

در تاریخ پرفتنه و آشوب ایران معمولاً حصار و قلعه‌نشینی با تصور امنیت و دور بودن از آفات همراه بوده است و قلعه‌ها را طلسم می‌کرده‌اند که خصمان نتوانند آن را بگشایند؛ در بیت زیر از مثنوی، این تفکر دیده می‌شود:

گفت آن شیر اندرین چه ساکنست اندرین قلعه زآفات ایمن است

(مولانا، مثنوی، ج ۱، ص ۸۰)

گاه نام و اسم نیز می‌تواند کارکرد قلعه و حصار را بیابد که دارندۀ آن، وعده بی‌شمار دیگری را در پناه خود قرار می‌دهد. در مثنوی در داستان «شاه نصرانی گداز» نام احمد(ص) به مثابه حصار می‌شود که طایفه از نصرانیان به آن پناه می‌گیرند.

ایمن از شرّ امیران و وزیر در پناه نام احمد مستجیز نام احمد این چنین یاری کند تا که نورش چون نگه داری کند نام احمد چون حصار شد حصین تا چه باشد ذات آن روح الامین (همان، ص ۴۶)

در بیت پایه نیز نام حافظ به حصار تشبیه شده است که معشوق می‌تواند در پناه این نام، ایمن از فتنه بیارامد و حسش نیز همواره در فزون باشد؛ همانگونه که اسم اعظم به مثابه حصار است که خاتم سلیمانی در پناه آن از دستبرد مصون است.

نتیجه:

براساس تمامی تمام این براهین برآنیم که خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی نیز همچون اکثر اهل فکر در جهان اسلام نسبت به اسم اعظم گمانه‌زنی خاص خود را داشته و نسبت به این مقوله ابراز نظر کرده و واژه «حافظ» را نام مهین حضرت حق دانسته است. در پایان، یک بار دیگر توجه خوانندگان را به این ادعای شاعر جلب می‌کنیم که می‌گوید:

سزد کز خاتم لعش زلم لاف سلیمانی چو اسم اعظم باشد چه باک از اهرمن دارم؟! ایا می‌توان شاعری چون حافظ را متهم به بیوده‌گوئی دانست. به گمان ما حافظ در این بیت و ابیات مشابه، نظر خویش را نسبت به اسم اعظم ابراز می‌دارد.

پی‌نوشت‌ها:

۱- از تقریرات استاد دکتر شفیمی کدکئی در جلسات درس مثنوی و دانشکده ادبیات دانشگاه

منابع:

- ۱- اسفرائینی، تاج التراجم فی معرفه القرآن للاعاجم، تصحیح نجیب مایل هروی و علی اکبر الهی خراسانی، نشر علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ه. ش.
- ۲- باقری، علی، اسم اعظم (جهان در پناه یازده)، چاپ دوم، نشر مؤسسه فرهنگی پازینه، ۱۳۸۳ ه. ش.
- ۳- ترجمه تفسیر طبری، به کوشش حبیب یغمائی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ه. ش.
- ۴- توسی، خواجه نصیرالدین، اساس الاقتباس، تصحیح مدرّس رضوی، چاپ دوم، دانشگاه تهران، ۲۵۳۵ شاهنشاهی.
- ۵- جامی، نفحات الانس، تصحیح دکتر محمود عابدی، چاپ چهارم، اطلاعات، ۱۳۸۲ ه. ش.
- ۶- حافظ، دیوان اشعار، قزوینی، غنی، چاپ سوم، نشر زوآر، ۱۳۸۲ ه. ش.
- ۷- ذوالنور، رحیم، در جستجوی حافظ، چاپ سوم، نشر زوآر، ۱۳۷۲ ه. ش.
- ۸- سلمی، طبقات الصوفیه، تحقیق نورالدین شریب، الطبعة الثالثة، مکتبة الخانجی بالقاهره، ۱۴۱۸ ه. ش.
- ۹- شفیعی کدکنی، صور خیال در شعر فارسی، چاپ هفتم، نشر آگه، ۱۳۷۸ ه. ش.
- ۱۰- شامی، نظام الدین، ظفرنامه، تصحیح فلیکس تاور، مطبعة امریکائی بیروت، ۱۹۳۷ م.
- ۱۱- عطار، تذکرة الاولیاء، تصحیح نیکلسن، ۱۹۰۵ م.
- ۱۲- غزالی، المقصد الاسنی فی شرح معانی اسماء الله الحسنى، حقه و قدم له الدكتور فضله شحاده، الطبعة الثانية، دارالمشرق بیروت، ۱۹۷۱ م.
- ۱۳- غنی، قاسم، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، نشر زوآر، ۱۳۱۲ ه. ش.
- ۱۴- فروزانفر، بدیع الزمان، شرح مثنوی شریف، چاپ نشر علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰ ه. ش.
- ۱۵- محمد بن سنور، اسرار التوحید، به کوشش دکتر شفیعی کدکنی، نشر آگه.
- ۱۷- _____، مجالس سبعة، تصحیح دکتر توفیق هـ سبحانی، چاپ سوم، نشر کیهان، ۱۳۷۹ ه. ش.
- ۱۸- نظامی، مخزن الاسرار، به تصحیح حسن وحید دستگردی، چاپ پنجم، نشر قطره، ۱۳۸۰ ه. ش.