



دیر مغان حافظ

تفسیری بر غزلی از حافظ

بدون تردید باید گفت: آنان که در دیوان حافظ به بررسی و پژوهش می‌پردازند و دانشوران و صاحب‌نظرانی که به ریزه‌کاری‌های آن توجه دارند، از یک موضوع غافل نیستند و آن، این است که در دیوان حافظ غزل‌هایی که توان گفت غزل‌هایی ناب و آسمانی به‌شمارند، فراوان نیستند. این غزل‌ها عموماً باورهای این شاعر یگانه را بیان می‌کند و یا شعرهایی است که شاعر در خلوت خویش، تنها برای دل خود گفته و با خویشتن خویش نجوا کرده، آن را در سلک عبارت ریخته و بیت‌هایی یگانه و بی‌مانند پرداخته است.

در عصر شاعر، کم نبودند کسانی که شعر می‌سرودند و شعرشان را در عرصه جامعه ظریف‌اندیش و نکته‌سنج شیراز، به عامه و خاصه آن روزگار عرضه می‌کردند. در چنان روزگاری، نشستن بر قلعه بلند ادب، کار هر کسی نبود و لازمه آن، برخورداری از انواع علوم عقلی و نقلی آن زمان بود که شاعر بزرگ ادب ایران از آن برخوردار و به ریزه‌کاری‌های سیر و سلوک آگاه و شاید هم در آن مسیر از تجربه‌های عملی نیز اندوخته‌هایی داشت.

«هنوز، که می‌داند هنگامی که شاعر از عشق و شراب صحبت می‌کند، منظورش شوق و مستی اهل راز است یا شراب و شاهد شیراز؟ در شعر او همه چیز رنگ ابهام دارد و رنگ اسرار» (زرین کوب، ۱۳۴۹: ۹). مشکل‌ترین کار پژوهشگر درباره شناخت شخصیت شاعر، رازواره بودن و اسرارانگیز بودن شعر اوست. ابیات غزل‌ها چنان در قالب ابهام و استعاره و مجاز بیان شده است که نمی‌توان معانی را بر ظاهر حمل کرد؛ لذا کلام او را به سختی می‌توان دریافت و جای تأویل و تعبیر می‌تواند گره‌گشا باشد؛ تا جایی که از روزگاران پیش برای معنی و مفهوم بیت‌ها به تأویل و تعبیر دست زده‌اند و گاهی هم آنها را ترجمان افکار و اسرار صوفیانه ساخته‌اند. درست است که انتساب حافظ به صوفیه یا به سلسله‌های طریقت، محل تردید است، اما آشنایی او با ادب و زبان صوفیان درست است، و این همه آگاهی‌ها، برخی اشعار وی را نیازمند به تأویل می‌کند (همان: ۱۱).

اگر این شمس‌الدین محمد (حافظ شیراز) یک آدم دیرباور و کهنه‌رند نبود، مطالعه علوم عقلی و نقلی و قرآن‌خوانی، از او تنها یک حافظ قرآن می‌ساخت که شاید اگر بر سر گور یکی از بزرگان قرآن نمی‌خواند، مشغول رونویسی کتاب خدا و قرائت و حفظ آن می‌شد، یا ممکن بود قدرت و نیروی کتاب

دکتر نصرت‌الله فروهر

چکیده

غزلی که شرح آن از نظر می‌گذرد، از غزل‌های نابی است که در آن، حافظ حالت درونی خود را در جای جای ابیات به قالب عبارت ریخته است. در واقع می‌توان گفت که در این غزل، شاعر با خود سخن گفته و شاید گفت‌وگوهای تنهایی اوست. این‌گونه غزل‌ها در دیوان حافظ بسیار انگشت‌شمارند. به نظر می‌رسد شاعر بسیاری از واژه‌ها را در همه غزل‌ها، بویژه در غزل‌های ناب خود، بارها و بارها به بررسی گرفته و همچون مجسمه‌سازی استاد، در پیکر غزل بارها تجدید نظر کرده و واژه‌هایی را پاک نموده و واژه‌ای دیگر جانشین آن ساخته، تا بار معنایی رساتر و عالی‌تر را با آن واژه به خواننده‌اش القا کند و بتواند حالات عاطفی و روانی خود را بیان نماید.

واژه‌های کلیدی: دیر مغان، ترسا، شیدا، خرقه، حافظ.



آسمانی، او را در مسیری دیگر ببیند، نه در آن مسیری که حافظ از آن راه رفت و مفلس شد.^۲

اما طبع شاعر، نه معمولی بود و نه تسلیم جوی؛ از این رو، مطالعه قرآن و تأمل در آن، وی را با درد واقعی انسان، با درد تعقل و تدبیر آشنا کرد؛ تعقل در نفس، در احوال انسان، که قرآن جای جای بدن دعوت می کند. اندیشه در احوال نفس، اندیشیدن در مبدأ و معاد، جزو طبع و نهاد شاعر بود و قرآن نیز در خط سیر مناسب، او را رهنمون شد؛ یعنی خط سیر کلام و عرفان. این خط سیر تازه، از همان آغاز شاعری، تأثیر خود را در بیان او آشکار کرد؛ زیرا شاعر در کشف و کشف آیینی برای مشاهده جمال قرآن یافته بود و این آیین او را به تأمل و تفکر در عالم، یعنی سیر آفاق و خلقت، یعنی سیر انفس فرامی خواند. در میان کسانی که تأمل و تفکر را وسیله ای برای حل مشکلاتی که از حدود خور و خواب تجاوز نمی کرد، حافظ از تدبیر در قرآن و شعور خویش به اشراقات قلبی و درونی می رسید و این نکته بود که قلب آکنده از شعر و موسیقی این جوان نابغه را به سوی عرفان می کشاند؛ عرفانی که هم ظاهری زاهدان عاری از شور و حال را طرد می کرد و هم از موشکافی های بی حاصل اهل بحث و استدلال برکنار بود، و این عرفان از تجربه های صوفیانه حاصل می شد و با سخنان و تعلیمات آنان در ارتباط بود؛ اما خود را به محدودیت های اهل خانقاه، یا به ریاضت ها و چله نشینی های آنها، به دکان داری برخی مشایخ و پیران مقید نمی کرد (همان: ۴۳).

در حلقه های درس و بحث اهل نظر در زمان حافظ، هم عوارف المعارف سه رویدی و هم آراء و نظرات عبدالرزاق کاشانی تدریس می شد و ذوق عرفانی آن روزگار از افکار بلند و گستاخ محیی الدین عربی هم بیگانه نبود. شاعر بلندهمت، با فکر بلندپروازش گاهی که از بحث مدرسه و کشف و کشف دلنتگ و ملول می شد، آرامش خاطر خویش را در شطحیات تند عارفان می جست و به سخنان ایهام آمیز آنان می اندیشید. در این روزگاران، سراسر وجودش آکنده از معانی و اندیشه های عارفانه بود؛ عارفانی که می کوشیدند از راه تفکر و سیر معنوی به جایی رسند که صوفیان می رسند، اما صوفیان از راه ریاضت و سلوک ولی عارفان از راه علم و اندیشه و سیر درونی یا «سیر عروجی».

شاعر در ظاهر، از صحبت مشایخ لذتی نمی برد؛ اما به اندیشه ها و نظرات آنان علاقه مند بود؛ از این روی، بدون آنکه مرید شیخی باشد یا پیرو مرادی، با اصول و مبادی و نظرات آنان آشنا بود، و این آشنایی در اشعار او پیداست و واژه هایی چون «جمع و تفرقه، ذکر، محبت، فقر، حجاب، دلق، خرابات، خرقه، شطح و طامات معرفت، کشف، عشق، فنا، وجد، سماع...» در شعر او فراوان دیده می شود و این واژه ها آشنایی شاعر را با اصطلاحات و سخنان صوفیان تأیید می کند.

بدون شک، عرفان بیش از فلسفه می توانست با افکار و اندیشه سرکش شاعر سازگار بوده باشد؛ اما آنچه بیشتر از هر چیز ذهن را مشغول می کرد، کلام بود؛ چون و چراهایی که گاه گاه در شعر او ملاحظه می شود و افکار خیامی از آن جلوه می کند، در خاطر شاعر می جوشید و شاید پاسخ آنها را می توانست در علم کلام پیدا کند.

آیا در پس پرده ظاهر، جهانی دیگر و مشییتی ورای خواست انسان وجود دارد؟ آیا مرگ تنها نابودی ظاهری انسان است، یا اینکه پس از مرگ، زندگی دوباره آغاز خواهد شد؟ و پرسش های دیگری را می توان از لابه لای اشعار بیرون کشید. کلام می کوشید به این پرسش ها پاسخ گوید. شاعر پاسخ های

خود را از حضور قاضی عضد و کتاب موافق او می یافت و همچنین کتاب کشف که در دوره جوانی برای او یک کتاب درسی به شمار می آمد. محتوای قرآن و بیان جنبه اعجاز آن، که هم یک مسئله علم کلام بود، نیز می توانست برای پرسش های او پاسخ لازم داشته باشد (زرین کوب، ۱۳۴۹: ۴۵)، و گاهی که از خواندن آن خسته می شد، دفتر اشعار خویش به دست می گرفت و دامن صحرا را جایی برای اندیشیدن و یا شعر گفتن مناسب می دانست؛ بویژه که اگر فصل بهار و دمیدن گل ها و شکوفه ها بود، با طبع ظریف او مناسب بود:

بخواه دفتر اشعار و راه صحرا گیر

چه وقت مدرسه و بحث کشف کشف است؟

شاعر با این همه دانش و آگاهی از قرآن و حدیث و فلسفه و کلام که اندوخته بود، در غزل هایی که برای شناساندن شخصیت خود پرداخته و در آن غزل های آسمانی با خویشتن خویش سخن گفته، یا خود را در لابه لای ابیات رقم زده، و به تعبیر دیگر، با خود به نجوا پرداخته، و یا با هستی مطلق احساس اتحاد و یگانگی کرده؛ چون هستی مطلق زیباست که «ان الله جمیل و یحب الجمال» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۴۲)، واژه های ابیات را چگونه برگزیده که بیان کننده حالت معنوی او بوده باشد؟ و شاید توان گفت که بارها ابیات غزل را از نظر گذرانده و واژه هایی را که از بیان حالت درونی وی ناتوان بوده اند، پاک کرده و از فضای ذهن خود واژه هایی دیگر را انتخاب کرده و جانشین آن واژه پیش ساخته، تا بار معنایی رساتر را همراه داشته باشد. شاعر در این روش، همچون بیکر تراشی استاد بوده است که بارها پیکر شعر خود را با قلم موی سخن تراشیده یا افزوده و چنان پرداخته است که بهتر و زیباتر از آن ممکن نبوده است، و به حق در این کار خود نهایت رنج را برده و در تاریخ ادب ایران خود را بر قله بلند شعر و ادب قرار داده است.

با این مقدمه، یکی از آن غزل های ناب را در زیر به بررسی می گیریم تا بُعدی از ابعاد درونی شاعر را تا جایی که در توان هست، بشناسیم:

این غزل، چنان که گفته شد، «وصف الحال» یا بیان حالت درونی شاعر در راه سلوک عرفانی است و بدون توجه به معنی واژه های استعاری و کنایی موجود در هر بیت، راه یافتن به ژرفای مفاهیم و عبارات ممکن نخواهد بود؛ زیرا بیان راه و رمزهای رهروان طریقت، با پی بردن به معنی ژرف ساخت واژه ها میسر است؛ رهروان و سالکانی که در راه وصول به حق از همه علاقه ها و رسوم دست شسته اند.

۱. در همه دیر مغان نیست چو من شیدایی

خرقه جایی گرو باده و دفتر جایی

«دیر مغان» کنایه از مجلس عارفان و اولیاء الله است (سجادی، ۱۳۵۰:):

چنان که شاعر در جای دیگر گفته است:

در دیر مغان آمد یارم قدحی در دست

مست از می و می خواران از نرگس مستش مست...

و یا مراد از «دیر مغان»، مقام طلب است (دارابی، ۱۳۸۵: ۲۱۰)

«شیدا» شدت غلیان عشق عاشقی را گویند که در مقام شیدایی، عاشق خود را فراموش کند، و نیز اهل جذبات را نیز «شیدا» گفته اند.

سالک طریقت که از فضل کمال ظاهری برخوردار است، هرگز به خودستایی دست نمی زند و خود را در برابر ذات حق، که نصب العین اوست، هیچ می شمارد؛ زیرا برای سالک، هیچ حجابی بزرگ تر از خودبینی و خودستایی نیست؛ چنان که: «چند گفت: «وجودک ذنب لا یقاس بها ذنب»، و حافظ در جای دیگر به این گفتار جنید اشاره دارد که:



میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست

تو خود حجاب خودی حافظ، از میان برخیز

و بعضی‌ها «شیدایی» را کنایه از مقام حیرت سالک در اولین مقام سلوک، یعنی «طلب»، در نظر گرفته‌اند؛ چون در اولین مراحل سلوک، رهرو این راه نمی‌داند که انسجام اعمال و ریاضت‌ها و تحمل رنج‌ها به کجا منجر خواهد شد؛ بدان سبب، در حال حیرت و سرگردانی است.

«خرقه» جامه‌ای است که از پاره پاره‌ها دوخته باشد. گاهی به دلیل کهنه شدن، پاره‌ها را بدان وصله کنند و آن بر دو گونه است؛ یا «مرقع» است که پاره‌ها به رنگ اصل خرقه بر آن می‌دوزند، و یا «لمّع» است که رعایت هم‌رنگ بودن اصل خرقه نکنند و از پاره‌هایی به رنگ‌های گوناگون بر آن می‌دوزند. هجویری خرقه پوشیدن را میان اهل سلوک و طریقت، از اصول آداب خانقاهیان می‌داند. «اقسام خرقه پنج است: خرقه توبه، خرقه ارادت، خرقه تبرک، خرقه نصرت و... این هنوز در بدایت سلوک است و دون مرتبت عشق است» (سجادی، ۱۳۵۰: واژه «خرقه»). جامی نیز در نفحات الأئس گفته است: «هرگاه تمام اصول طریقت را سالک طبق اراده و دستور پیر رعایت کرد و از عهده برآید، به او خرقه اعطا می‌گردد» (همان). برخی گویند: خرقه کنایه از آداب و رسوم زهد برای سالکان مبتدی است که در مرتبه اول هفت شهر عشق بر تن می‌کنند، که آراستن ظاهر خود بدان وسیله برای آراستن باطن اقدام کنند؛ اما این لباس و جامه حجابی برای صورت پرستان بسیاری شده و وسیله‌ای برای جلب نظر و توجه ظاهر بینان قرار گرفته و در راه غرض‌ها و خواست‌های خود، از آن سوءاستفاده کرده‌اند. حافظ در جای دیگر گفته است که:

خرقه‌پوشی من از غایت دینداری نیست

پرده‌ای بر سر صد عیب نهان می‌پوشم

«دفتَر» به نظر برخی، کنایه از صحیفه دل است (همان: واژه «دفتَر»); اما محمد دارابی «دفتَر» را در این غزل، کنایه از علوم رسمی ظاهری و تظاهر به علم و باز کردن دکان خودفروشی و غرور می‌داند و گوید: تفاخر به علوم رسمی ظاهری، حجاب روحانی است که شدیدتر و سخت‌تر از حجاب جسمانی است و حجاب روحانی، سالک را از رسیدن به مقصد و مقصود بازمی‌دارد (دارابی، ۱۳۸۵: ۸۲). برای رهرو طریقت مستعد و شایسته، سزاوار است که حجاب جسمانی و ظاهری را که سبب غرور و تکبر است، پاره کند تا درون و باطن را شایسته پذیرش و جلوه‌گاه انوار ذات حق، که مقصد اوست، سازد تا از آشفته‌حالی رها شود و آیین دل را مصفاً و پاک نماید. و یا ممکن است «دفتَر» اشاره به مرتبه ملامتی داشته باشد که گروهی با آراستن خود به آیین فرقه ملامتیه یا ملامیه، که با استناد به آداب و رسوم آنان، به اندک مایه گمان فاسد در بازار بی‌شرمی، بازار خود فروتنی گسترده و خود را در شکل بندگانی راستین از اهل ملامت به عوام عرضه می‌کنند. البته نباید اخلاص ملامتیان راستین را از نظر دور داشت، که این گروه با استفاده از آیه قرآن: «یجاهدون فی سبیل الله و لا یخافون لومة لائم» (سوره مائده، آیه ۵۴) در راه وصول به حق، که مقصد اعلای قوم است، از سرزنش‌ها نمی‌اندیشند. حافظ در جای دیگر بدان اشاره دارد که:

گر من از سرزنش مدعیان اندیشم

شیوه مستی و رندی نرود از پیشم

با این مقدمات، می‌توان معنی بیست را از نظر گذراند که: در همه مراتب طلب، کسی چون من، آشفته‌حال و حیرت‌زده و سرگردان نیست که بتواند

آیین دل را جز محبوب حقیقی، از همه قیودات و تعلقات و علاقه‌ها بزداید، و زهد و علم ظاهری را که سبب فخر و تکبر و نخوت است، با سیر در مسیر راه حق از خود دور کند و خود را در این مقصد چنان پاک از هر گونه حجاب نماید که تنها معشوق حقیقی را در نظر داشته باشد.

۲. دل که آیین شاهی ست، غباری دارد

از خدا می‌طلبم صحبت روشن‌رایی

«دل» معنی‌هایی گوناگون و بسیار دارد؛ به نظر لاهیجی، شارح گلشن راز، «دل» عبارت از نفس ناطقه است که محل تفصیل معانی است؛ و نیز به معنی مخزن اسرار حق به کار رفته است:

دل چه باشد؟ مخزن اسرار حق

خلوت جان بر سر بازار حق

و مولانا گفته است:

طالب دل باش تا باشی چو گل

تا شوی شادان و خندان همچو گل

دل نباشد آنچه مطلوبش گل است

این سخن را روی بر صاحب‌دل است

کاشانی گوید: «مراد از دل، به زبان اشارت، آن نقطه است که دایره وجود از دور و حرکت آن به وجود آمد و به او کمال یافت و سرّ ازل و ابد به هم پیوست، و مبتدای نظر در وی به منتهای بصر رسید، و جمال و جلال وجه باقی بر او متجلی شد و عرش رحمان و منزل قرآن و فرقان و برزخ میان غیب و شهادت و روح و نفس و مجمع البحرین ملک و ملکوت و ناظر و منظور شد» (سجادی واژه دل)؛ و نیز به نقل از عدّه الأبرار نقل می‌کند که: «آیین‌های که رخسار ابرار معانی و انوار دیدار سبحانی - جل و علا - توان دید، دل است؛ جام گیتی‌نمای، دل است، که حقایق اوصاف ربّانی و دقائق الطاف یزدانی در آن مشاهده توان کردن. دل است که گاهی بر کنگره عرش نشیند و گاهی در دامن فرش آشیان سازد؛ دل است عندلیبی که گاه بر شاخ طوبی قرار گیرد و گاه بر روضه رضا و دوحه بقا پرد... دل منسوب به حضرت او بود - سبحانه و تعالی - که قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن، یقلبه کیف یشاء. دل، خود از آن حضرت او بود...» (همان).

پس دل، خلوت‌خانه محبت خداست؛ اگر از آلودگی‌های طبیعت پاک شود، انوار ذات حق در دل تجلی می‌کند و متجلی به جلوه‌های نور حق و معشوق حقیقی می‌شود.

«حال باید دانست که دل چیست؟ و تصفیه دل در چیست؟ و تربیت او به چیست؟ و دل چون و چگونه به کمال دلی رسد؟

دل را شکلی و صورتی است؛ یعنی گوشت‌پاره‌ای است که جمله جانداران از آن بهره‌مند هستند، و آن گوشت‌پاره را که در انسان هست، جانی است روحانی که دل حیوانی را نیست؛ اما جان دل را در مقام صفا از نور محبت، دلی دیگر هست که هر آدمی را نیست، و آیه قرآن مؤید این معنی است که «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» (سوره ق، آیه ۳۷)؛ یعنی کسی را که چنین دل باشد، او را با خدای انس باشد. اما دل را صلاحی و فساد می‌دهد؛ صلاح دل در صفای اوست و فساد او در کدورت او، و صفای دل در سلامت حواس اوست و کدورتش در بیماری او (نجم رازی، ۱۳۶۵: ۱۹۴).

طریقت مشایخ سلوک طریقت بر این جمله است که در راه وصول به حق، اول در تصفیه دل کوشند، نه در تبدیل اخلاق؛ زیرا چون تصفیه دل دست داد و توجه به شرط حاصل شد، امداد فیض حق را قابل گردد. از اثر فیض

حق، در یک زمان چندین تبدیل صفات حاصل آید که عمرها به مجاهدات و ریاضات حاصل نیاید، و شرط تصفیة دل آن است که اول داد تجرید صورت بدهد؛ یعنی از اسباب ظاهری که دل را از توجه به حق باز می‌دارد، دست بکشد با ترک دنیا، عزلت و انقطاع از حق [چون کسی را که قبله خلق است، از حق دور است] و دوری از مألوفات طبع و باختن جاه و مال، تا به مقام تفرید رسد؛ یعنی تفرّد باطن از هر محبوب و مطلوب که ماسوای حق است (همان: ۲۰۲). چون آینه دل از زنگار طبیعت صافی شد، بعد از این، بارگاه جمال صمدیت را شاید؛ بلکه آفتاب جمال احدیت را زبید.

«آینه»، دل انسان کامل را آینه گویند، از این نظر که جلوه‌گاه انوار ذات حق است به مصداق حدیث «القلْبُ عرش الرَّحْمَنِ» و یا «القلْبُ بیت الرَّبِّ» (احادیث منثوی: ۶۲)، و نیز به مصداق حدیث: «الإنسان سِرِّی و اناسرَه» (همان)؛ و انسان را از جهت مظهریت ذات و صفات و اسماء حق، آینه می‌گویند، که در انسان کامل مظهریت تام دارد. عراقی نیز به همین نکته اشاره دارد:

روشان آینه دل جو مصفاً بیند
روی دلدار در آن آینه پیدا بیند (عراقی، بی تا: ۷۶)

در این بیت، حافظ دل را آینه دانسته و آن را «آینه شاهی» که جلوه‌گاه انوار الهی است، معرفی کرده است؛ چون نفس ناطقه انسانی به مصداق آیه «نَفْسٌ فِیهِ مِنْ رُوحِی» (سوره ص، آیه ۷۲)، آینه شاهی است که به دلیل افتادن در پرده ظلمت جسمانی و آلوده شدن به امیال و شهوت‌های زودگذر زندگی، رنگ کنورت و ظلمت و قید لذات او را پوشانیده است و صفای خود را از دست داده و صورت معشوق را نمی‌تواند منعکس کند و چون معن علم همان نفس ناطقه است که می‌تواند همچون چشمه‌ای زاینده، هر لحظه آنچه را که لازمه زندگی است، از خود برون آرد و آنچه را که در خود دارد، بیرون ریزد؛ اما به دلیل اشتغال به امور بی‌ارزش و آداب و رسوم ناسودمند، که همچون غباری، دل را از شفافیت و زیندگی مانع شده است، موجبات اندوه شاعر را فراهم آورده است. و چه زیبا و رسا می‌توان از نص قرآنی برای این رسوبات ذهنی و مشکلات روانی و وابستگی‌های مادی و قیدهایی که می‌تواند در زندگی زمینی هر فرد را گرفتار کند، شاهی یافت؛ اما به سخن مولا علی (ع)، «ما اکبر العبر و اقل الإعتبار!» جای پند گرفتن چقدر زیاد است؛ اما کسانی که از آن پدیده‌ها عبرت گیرند، چه اندازه کم هستند! قرآن از این وابستگی‌ها بسیار رسا سخن می‌گوید که «قل أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ * مَلِكِ النَّاسِ * إِلَهِ النَّاسِ، * مَنْ شَرَّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ * الَّذِي يُوَسْوِسُ فِی صُدُورِ النَّاسِ * مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ».

جلال‌الدین دوانی درباره این بیت اظهار نظری دارد که درخور توجه است؛ وی می‌گوید: «نفس ناطقه در ذات خود، از آرایش جسمانی و آمیزش هیولانی میزاست و صفات جوهر و کمال استعداد او، مستعدی آن است که تمامت حقایق الهی و اکتسابی را چنان که هست، بنماید؛ لیکن از رهگذر خاک‌نشینان قوای جسمانی غبارآلوده کنورت اوهام و ظنون می‌گردد و جمال حقیقت نمی‌نماید. پس وظیفه سالک آن است که خود را در قدم مردی اندازد که به مصقل ریاضات و مجاهدات و آداب و شعایر شرعی و نوامیس الهی، دل او را - که آینه چهره‌نمای شاه حقیقت است - از الوات کنورت‌های بدنی پاک گرداند تا جمال مقصود رخ نماید؛ چنان که مضمون بیت به آن گویاست (درباری: ۱۳۸۵: ۲۱۳). اما با اهل ذوق، که توانسته باشد از مراحل اوهام و خیالات گذشته، یک لحظه در زی طوای مطاوی این مقام توقف نماید و

نعلین تقلیدات نقلی و تسویلات عقلی - که پای قابلیت طالبان را آبله‌زده شکوک و اوهام کرده، از سلوک طریق تحقیق باز می‌دارد - خلع نماید، همانا از شجره طیبه این نظم به کامل‌ترین صورت از انوار حقایق عالیة آن فایز گردد؛ چه، پوشیده نیست که پوششی که جمال وحدت را از نظر ادراک انسان واقع شود، از آن قبیل است که قلب انسانی، که صورت «فیض اقدس» و ظل قابلیت اولی واقع است، به نهایت قابلیت متّصف است و کمال قابلیت تقاضای آن کند که با هر مرتبه‌ای از مراتب، ممتاز شده، به رنگ احکام و آثار آن منصب گردد، و لاجرم این مقتضی آن باشد که آدم معنوی که «نفس ناطقه» است، از عالی سمای صرافت وحدت ذاتی خود، به ادای ارض تکثر و تعدّد قوای جسمانی و مشاعر ظاهره و باطنه حیوانی تنزل نماید و به رنگ هر یک از آن برآید. بنابراین در هر موطنی از موطن، به حکمی از احکام متّصف گردد و از هر روزنی از آن روزن‌ها، نوری دیگر از انوار جمال معشوق نماید و از اینجا به تمویه کثرت اوصاف، از تحقّق به وحدت ذات بازماند.

واظنها نسیت عهدا بالحمی
و مناز لا یفراقها لم یضجع

پس معلوم شد که غبار احکام و آثار قوای بدنی، آینه دل را از نمایش جمال وحدت حقیقی محبوب می‌دارد. اگر شان آینه، غبارآلوده باشد، که عین واحد در آن متکثر و متجزی نماید، رفع این غبار، جز به صحبت محقق کامل نتواند بود؛ زیرا کار صحبت دانا دارد (درباری: ۳۴)

اما مراد و منظور شاعر از روشن‌رای و مصاحبت با او کیست؟ و از چه ویژگی‌هایی برخوردار است؟ برخی بر این باور هستند که خواجه حافظ بدون اتصال به کاملی، خود به تنهایی راه پر خوف و خطر سلوک را طی نموده است و از دیوان خواجه بیت‌هایی گوناگون برای تأیید نظر خود آورده‌اند؛ اما گروهی نیز معتقدند که به مدد و همراهی «مرغ سلیمان»، که کنایه از کامل زمان خود بوده، طی طریق کرده و آن کامل زمان را شیخ بیانی کازرونی دانسته‌اند (همان: ۸۷).

در زیر بیت نخست گفته شد که منظور از «دیر مغان»، مجلس عارفان و اولیاءالله است و یا مقام طلب برای سالک مبتدی. اگر معنی اول در نظر گرفته شود، اندازه وسواس و بدبینی شاعر به عارفان و اولیاء را همراه دارد. آشکار است که شاعر، بسیاری از مدعیان زمان خود را دور از اخلاص و کمال می‌دانسته است و بدان سبب آرزوی رسیدن به صحبت روشن‌رای می‌کند. در معنی دوم، معلوم است آرزوی صحبت راهنمای کاملی را دارد که آینه دلش به نور حق آراسته باشد. پیر یا مراد یا قطب، در ادب عرفانی ویژگی‌هایی دارد که بررسی آن، خود مقاله‌ای دیگر لازم دارد؛ اما می‌توان خلاصه‌ای از آن را از نظر گذراند.

چون هیچ سلوک معنوی را نمی‌توان بدون راهنمایی و دستگیری رازآشنای کامل و رازدان به پایان برد، لذا در طریقت عرفانی، از این شخصیت با نام پیر و مرشد و قطب و... یاد کرده‌اند، که چنین شخصیتی نماینده رسالت باطنی اسلام است و به همین جهت، تجلی لطف و رحمت (جمال) الهی است و این لطف و رحمت به وسیله او به طالبان راه عطا می‌شود. اما طریقت یا سلوک روحانی، ویژه کسانی است که در جست‌وجوی حق و در طلب حقیقت تغییرناپذیری هستند که اگر چه در همه جا حضور دارد، فراتر و برتر از هر چیز است و منشأ همه الهامات و مکاشفات، نقش پیر یا مرشد روحانی، فراهم آوردن زمینه تولّد معنوی و تحوّل احوال مرید است، که حدیث: «موتوا قبل أن تموتوا» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۱۱۶) این تولّد دوباره را حاکی است.



البته همه مدعیان ارشاد به کمالات معنوی نرسیده‌اند و درد حافظ نیز همین است که در طلب پیر روشن‌رای است؛ لذا سالک ضمن جست‌وجوی مرشد کامل و راه‌دان، باید مطمئن شود که پیری که برای پیروی انتخاب کرده، راهنمای سرد و گرم‌چشیده‌ای است که می‌تواند او را از پرتگاه‌های خطرناک سلوک به سلامت به وصال برساند؛ در غیر این صورت، گرانبه‌ترین گوهر وجود سالک در خطر فساد و انحراف می‌افتد. پیر باید رابطه‌ای مستقیم و آشکار با سلسله‌اولیای پیشین داشته باشد و باید از سوی مقامی برتر از خود برای هدایت دیگران مأمور و منصوب شده باشد. دست عنایت و لطف خدا پیر را برای دستگیری و هدایت و راهنمایی سالکان مأمور می‌کند؛ اما پیر واقعی هرگز چنین ادعایی ندارد و تنها بر حسب اراده و توان خود، رسالتش را به انجام می‌رساند (نصر، ۱۳۸۲: ۱۰۵).

دست ارادت به پیر دادن و به دامن همّت پیر دست زدن، در واقع دست به دامن حق زدن است و از همه رسوم و عادات دست شستن است؛ چنان که حافظ در جای دیگر گوید:

طفل راهی، رو طلب کن پیر ره‌بینی به حق
تا زمام اختیار خود به دست او دهی
روز و شب در نور ارشادش همی رو راه را
تا قدم از ظلمت‌آباد بدن بیرون نهی

حافظ از همین راهنمای راه‌دان و روشن‌دل و صافی ضمیر، با ترکیباتی چون «پیر خرابات، پیر میکده، پیر معان، پیر میخانه...» یاد کرده است که با سقوط اعتبارات، ترک همه قیود ظاهری و باطنی کرده و توجه ظاهر و باطن او به حق است. مولانا نیز از این پیر با واژه «شیخ» یاد می‌کند:

شیخ نورانی ز ره آگه کند

با سخن هم نور را هم‌ره کند

با بیان مطالب گفته‌شده، حافظ در مرحله طلب، که آغاز سلوک است، به دلیل اشتغال به افکاری که می‌توانست او را از سیر و سلوک راه باز دارد و تعلقات و قیودی که مانع و حجاب و سدّ راه او برای نیل به حقیقت بود، که از آن با واژه «غبار» یاد کرده و هنوز نتوانسته است آئینه دل یا ضمیر خود را از این آرایش‌های فراوان پاک کند، آرزوی یافتن دلیل راهی است که با روشن‌رایی و کمال معنوی و راهنمایی، درون وی را از موانعی که عامل نومیدی او در سلوک است، بزدايد و وابستگی‌های ظاهری و باطنی او را دور کند، تا سیر راه برای شاعر آسان و ممکن باشد.

۳. کرده‌ام توبه به دست صنم باده‌فروش

که دگر می‌نخورم بی رخ بزم‌آرایی

«صنم» در لغت به معنی بت است و در نظر صوفیان، از نظر ظاهری، هر آنچه که بنده را از خدا باز دارد، بت است؛ اما از نظر کنایی و اصطلاحی، عبارت از مظهریت هستی مطلق است که ذات حق باشد؛ پس بت‌پرست در حقیقت حق‌پرست باشد. برخی نیز گویند که «صنم» عبارت است از حقایق روحیه، در ظهور تجلی صورت صفاتی؛ و برخی نیز به معنی پیر و مرشد و انسان کامل در نظر آورده‌اند (سجادی، ۱۳۵۰:).

حافظ در جای دیگر گفته است:

گفتم صنم‌پرست مشو، با صمد نشین

گفتا به کوی عشق، هم این و هم آن کنند

«بت» نیز به محبوب و معشوق گویند و اشاره به وحدت نیز هست؛ چنان که «ز ناز» به خدمت و طاعت و سلوک و ریاضت اشاره دارد و نیز به معنی

مظهریت عشق و وحدت آمده است، و مراد از عشق، حقیقت مطلق باشد و در نزد صوفی صافی، همه ذات موجودات هستی، مظهر و مجلای حقیقت مطلق واحد هستند:

حسن شاهد از همه ذرات چون مشهود ماست
حق پرستم دان، اگر بینی که هستم بت پرست

«می» غلیان عشق را می گویند. چون می عامل مستی و از خود بی خبری است و سبب فراموشی قیودات و آداب و رسوم ظاهری است، هدف و مقصود حقیقی هم چنین حالتی دارد؛ این حالت در مرتبه عشق واقعی و حقیقی نیز روی می دهد؛ زیرا میان عاشق و معشوق، محبت به اندازه ای زیاد می شود که برای رسیدن به معشوق، عاشق نه تنها از اغیار باکی ندارد؛ بلکه در راه رسیدن به معشوق، از خود نیز بی خبر است؛ تا جایی که حواس عاشق نیز از کار می افتد و تنها معشوق برایش اهمیت دارد و از غیر دوست می گریزد، تا جایی که به دیوانگی می کشد؛ و گفته اند: عشق بهترین رکن طریقت است و این مقام را تنها انسان کاملی که مراتب ترقی و تکامل را پیموده است، درک کند و عاشق را در مرحله کمال عشق، حالتی دست دهد که از خود بیگانه و ناآگاه می شود و از زمان و مکان فارغ و از فراق محبوب می سوزد و می سازد و به هنگام مستی از عشق محبوب، میان خود و معشوق واسطه نمی بیند و این همان عشق حقیقی است و در این مرتبه نیت از میان برداشته می شود (فرهنگ لغات عرفانی).

و چون محور طریقت بایزید بسطامی بر عشق و «سکر» است و سکر همان مستی و شوریدگی عشق است، و حافظ نیز پیرو این مکتب است - چنان که در اولین غزل دیوان، بدون ملاحظه غوغای عوام از آن یاد می کند «که عشق آسان نمود اول، ولی افتاد مشکل ها» - پس مستی و شوریدگی را می نابد رخ بزم آرا، که همان پیر صادق و راهدان طریقت است، همراه می کند و آرزوی مرتبه ای و حالتی را دارد که مرشد از خود و خودی رسته و به حق پیوسته، سالک راه طلب را سرمست ارشاد خود کند، که اگر پیش از آن به دلیل عدم شناخت، دست به دامان مدعیان دروغین زده است، از تکرار آن توبه می کند.

۴. نرگس از لاف زد از شیوه چشم تو مرنج

نروند اهل نظر از بی ناییابی

«نرگس» نتیجه علم را گویند که در عمل پیدا شده از طرب و فرح، و معشوقی را گویند که چشمان نرگسین دارد (سجادی: ذیل «نرگس»). «نظر» توجه و دقت در امور و حقایق موجودات، و نیز توجه الهی بر سالک راه حق، و توجه بنده به حق باشد (همان). «اهل نظر» کسی است که با دقت در حقایق موجودات، از توجه به حق غافل نیست. جلال الدین دوانی درباره این بیت چنین گفته است:

«گرچه نرگس از نظر ظاهر به چشم شبیه است، اما از حقیقت بینایی بی بهره است و از بینایی نصیبی ندارد. آدمی صورتان نیز اگر در صورت انسان هستند و چشم دارند، اما از حقیقت بینایی بهره ای ندارند؛ چنان که قرآن به این آدمی صورتان اشاره دارد که: «لهم قلوب لا یفقهون بها و لهم اعین لا یبصرون بها و لهم آذان لا یسمعون بها اولئک کالانعام بل هم اضل، اولئک هم الغافلون» (سوره اعراف، آیه ۱۷۹).

شده زاهد به هوای گل رخسار حبیب

همچو نرگس همه تن دیده، ولی بینا نیست

با این همه، سنت الهی بر آن رفته است که لایزال، این طایفه (اهل ظاهر)



به مراء و جدل، مشرع خاطر صفا بخش دانایان آگاه کنند و خود را در صورت اهل کمال، به قاصر نظران نمایند و به دعاوی بلند، که ایشان را از معنی آن خبر نباشد، استجلاب قلوب عوام کنند و ایشان را از توجه به دانایان و استفاضه از دل دانای ایشان محروم گردانند، و شأن طالب آن است که اصلاً این طایفه و ترهات ایشان، ملحوظ نظر اعتبار او نباشد و به مزخرفات ایشان خاطر نرنجاند و عنان از صوب مقصد خود نگرداند (دارابی، ۱۳۸۵: ۲۱۷).

در جامع الاخبار شیخ صدوق، حدیث مستندی است که می‌تواند اشاره‌ای به مدعیان دروغین باشد: «سیاتی زمان علی اُمّتی لا یبقی من الإسلام الا اسمه و لا یبقی من القرآن الا رسمه، فقهاء تلک الزمان شرّ فقهاء الارض خرجت منهم الفتنة و الیهم تعود» (همان: ۹۲).

ماحصل معنی بیت: اگر اهل ظاهر و اهل مجاز که با دیده ظاهر می‌نگرند و از معنی و باطن بی‌خبرند و به علت ضعف دیده باطن، زبان به لاف و گزاف و طعن می‌کشایند، نباید رنجید و آزرده شد، و اهل بصیرت و باطن و مردان حقیقت‌شناس روشن‌دل به دنبال کسانی که از حقیقت معرفت خبر ندارند، نمی‌افتند و از مدعیان لاف‌زن پیروی نمی‌کنند.

۵. شرح این قصه مگر شمع بر آرد به زبان

و نه پروانه ندارد به سخن پروایی

دارابی آغاز مصراع اول را «سرّ این نکته» ثبت کرده و گفته است: «سلطان عشق را دو جهت است: از حیث عاشقی، مقتضی اختفاء و بطون است و از جهت معشوقی و حسن، مقتضی ظهور، که: کنت کنزاً مخفیاً فأحببت أن أعرّف، فخلقت الخلق لکی اعرّف (فروزانفر: ۲۹). هنگامی که عاشق با معشوق متحد باشد، یعنی عاشق بر اثر سوختن در پیش معشوق، به رنگ معشوق درآید، هر چه عاشق می‌گوید، در حقیقت معشوق گفته است؛ و الا کجا عاشق را ساز و برگ سخن باشد؟ و از اینجا در حدیث آمده است که: «من عرف الله کل لسانه» (همان: ۶۷)؛ و تا هنگامی که عاشق به درجه فنا در معشوق نرسیده است، مصداق حدیث بالا را دارد و مانند پروانه که هنوز رنگ معشوق نگرفته است، پروای سخن گفتن ندارد؛ اما زمانی که به اتحاد با معشوق رسید، هر چه معشوق و محبوب گفته باشد، در حقیقت سخن عاشق است؛ چنان که رگ از لیلی گشاید و خون از مجنون. در این مرتبه است که حدیث «من عرف الله کل لسانه» (همان: ۶۷) مصداق پیدا می‌کند (دارابی: ۹۰). اقتضای عشق ایجاب می‌کند که عاشق در معشوق فانی شود و چون فانی شد، لاجرم احکام عشق نیز در احکام معشوق نابود و مستهلک می‌شود. پس عاشق که پروای سخن گفتن ندارد و به افشای اسرار عشق زبانش لال است، پروای سخن گفتن ندارد، اما اظهار و ابراز از جلوه‌های جمال معشوق است. مولانا بدین مضمون اشاره دارد:

گرچه قرآن از لب پیغمبر است

هر که گوید حق نگفته، کافر است

این مضمون را در بین عارفان ایرانی می‌توان در سخن «نا الحق» حلاج و «سبحانی ما اعظم شأنی» بایزید دید. در واقع عارف با تخلّق به اخلاق حق که: «تخلّقوا بأخلاق الله»، انانیت‌ها و دوگانگی‌ها را از لوح وجود می‌زاید و متخلّق به صفات و افعال خدایی می‌شود. در این مرتبه، حق است که به زبان او سخن می‌گوید؛ چون از خود اراده‌ای ندارد و در میان انگشتان حق قرار دارد و حق هر طور می‌خواهد، او را به حرکت می‌دارد، که: «قلب العبد بین اصبعین من اصابع الرحمن یقلب کیف یشاء» (مرصاد العباد ص ۲۰۹).

۶. جوی‌ها بسته‌ام از دیده به دامان، که مگر

در کنارم بنشانند سهی بالایی

حرکت ارادی که از شخص صادر می‌شود، یا برای رسیدن و جذب سودی است که مطلوب بنده است و یا برای راندن و دفع ضرری است که دور بودن از آن، مطلوب و مقصود است؛ پس تصوّر حرکت، بدون شناخت سود و زیان امر مورد نظر، امکان ندارد.

تمایلی که در بنده یا به نفع یا به ضرر پدید می‌آید، «شوق» نامیده می‌شود، که به گونه‌های دوگانه نام‌گذاری می‌شود. اگر برای جذب چیزی مورد نظر سودمند باشد، «شهوت»، و اگر تمایل به دفع ضرری باشد، «غضب» نامیده می‌شود. سپس در شخص ارادت و عزم بر آن چیز پدید می‌آید و از اراده، حرکت به وجود می‌آید.

اما «شوق» در نظر اهل طریق، انزاعی است در طلب محبوب پس از یافتن او و فقدان او، به شرط آنکه اگر بیاید، ساکن شود و عشق به محبوب همچنان باقی باشد؛ که گفته‌اند: «الشوق ثمرة المحبة» (سجادی، ۱۳۵۰: ذیل «شوق»). پس شوق عبارت است از میل به امر مطلوب غیر حاصل؛ یعنی برای رسیدن به امری پسندیده دل که هنوز حاصل نشده است و به تعبیر دیگر، دور بودن از محبوب، که نتیجه آن، اندوه و حزن و گریه است. از این جهت است که حافظ از کمال شوق رسیدن به معشوق، جوی‌های اشک از دیده به دامن می‌ریزد.

«سهی بالا» در مصراع دوم می‌تواند معشوق و محبوب حقیقی، یا کنایه از مقربان و خواص اهل طریق باشد، که به گونه‌ای، بیان همان پیر راه‌دان و رهنماست و همان مرغ سلیمانی است که در جای دیگر از آن یاد کرده است که:

من به سرمنزل عنقا نه به خود برم راه

قطع این مرحله با مرغ سلیمان کردم

۷. کشتی باده بیاور که مرا بی‌رخ دوست

گشته هر گوشه چشم از غم دل دریایی

«کشتی باده» به دو وجه تعبیرشدنی است: نخست «کشتی» در معنی مجازی، به معنی جام است، که قبح باده را به شکل کشتی می‌ساختند. در این معنی، به معنی جام باده خواهد بود. دوم، چون کشتی دارای کشتی‌بان یا ملاح است و ملاح در معنی مجازی، پیر و مرشد می‌تواند در نظر بیاید، با اضافه شدن به باده، به معنی کمال مستی خواهد بود؛ زیرا باده‌ای که در قبح کوچک قرار دارد، نمی‌تواند بر شاعر مستی بخشد و به تعبیر دیگر، تعلیمات جزئی و تدریجی او را قانع نمی‌کند؛ بلکه افادات کلی را خواستار است که با آنها و راهنمایی کشتی‌بان معنوی، به معرفت کلی، که همان مرحله وصال و فنا است، او را رهنمون سازد؛ زیرا از دوری دوست و بی دیدار وی، که از آن، حالت شهودی در نظر است، به گریه افتاده است و اضطراب و آشفتگی را تنها می‌تواند افادات کلی و معنوی مراد چاره‌ساز باشد؛ چنان که در بیت پیش نیز همین منظور را در قالب دیگر بیان کرده است که «جوی‌ها بسته‌ام از دیده به دامان»، و ممکن است که مراد از کشتی باده، بالکنایه معنویاتی باشد که از تجلی شهودی به سالک روی می‌آورد، چنان که در جای دیگر گفته است:

ببخود از شعشعه پرتو ذاتم کردند

باده از جام تجلی صفاتم دادند

و چون دیدار شهودی معشوق پایدار نیست و هر لحظه در حال آمد و شد

است و ممکن است که فاصله‌دار باشد؛ لذا عاشق برای دیدار دگرباره، همواره در حال گریه و زاری است تا مگر معشوق به لطف و عنایت، با جلوهٔ جمالش دل دردمند عاشق را مرهمی نهد و به دیداری از اندوهش بکاهد.

۸. سخن غیر مگو با من معشوقه پرست

کز وی و جام میم نیست به کس پروایی

چون غیرت معشوق ایجاب می‌کند که عاشق غیر از معشوق (ماسوی‌الله) به چیزی دیگر متوجه نشود، اگرچه در آغاز سلوک به این حالت مهم کمتر توجه دارد، اما اگر در این مرحله لحظه‌ای شهود معشوق روی دهد، سالک چنان از خود بی‌خود و مست می‌شود که وصف‌ناشدنی است و چون از آن حالت به خود آید، می‌خواهد که همان حال را در خود بیابد؛ ولی هر کاری می‌کند، امکان روی آوردن بدان حالت را پیدا نمی‌کند؛ لذا به گریه و زاری می‌پردازد و هر چه که غیر از آن حالت احساس کند، غیر می‌بیند.

دربارهٔ «غیرت» گفته‌اند که وجود غیر برای معشوق سبب غیرت عاشق می‌شود؛ یعنی غیرت از غیریت پدید می‌آید و آن بر سه نوع است: الف. عبارت از کراهت مشارکت غیر، که ممکن است از لذت و حظ نفس در اموری چون مال و جاه باشد.

ب. غیرت برای حق باشد؛ چنان که راضی نشود به غیر از حق دل سالک به چیزی دیگر متوجه شود.

ج. غیرتی که از سوی حق به بنده باشد و بنده را به سوی آنچه که حق بدان راضی است، سوق دهد.

و غیرت از لوازم محبت است و محب عاشق باید که غیور باشد؛ چنان که خواجه انصار گوید: رشکم آید بر هر که به تو ببیوندد.

غیرت نتیجهٔ حیرت است و شرط صحت محبت است. غیرت در غایت، شفقت است و غیرت بردن با دوست، حقیقت است (سجادی: ذیل «غیرت»).

چون شهود صرف معشوق حقیقی بر آن صورت مثالی که مجعول ذهن است، تصورناشدنی است و عاشق از فراق هر لحظه در سوز و گداز است، لذا به فکر این است که با جام باده‌ای، خود را سرمست کند تا بلکه بتواند شاهد ذهنی و درونی خود را دیدار کند.

۹. این حدیثم چه خوش آمد که سحرگه می‌گفت

بر در میکده‌ای با دف و نی ترسایی

۱۰. گر مسلمانی از این است که حافظ دارد

آه اگر از پس امروز بود فردایی

«میکده»، خرابات، مجلس انس دوستان، خانقاه، قلب مرشد کامل است (همان).

حافظ در جای دیگر اشاره دارد که:

به کوی میکده هر سالکی که ره دانست

در دگر زدن اندیشه‌ای تبه دانست ...

«ترسا» در اصطلاح اهل طریق، به مرد روحانی گویند که صفات ناپسند و نفس‌آماره او به صفات پسندیده تبدیل شده باشد (همان). برخی هم مراد از میکده و مقام طلب عشق در نظر آورده‌اند؛ چون هر مقام را مراتب بسیار باشد. پس مواضع بی‌شمار با کثرت میکده مناسبت دارد.

حافظ گوید: این سخن را رهروی ثابت‌قدم که به مرحلهٔ کمال نزدیک شده بود، می‌گفت: اگر اسلام و خدادانی این است که حافظ دارد، یعنی ناتمامان و خامان بی‌درد - که مدار اعمال و احوال ایشان صور ظاهری و کونی است - چه بسا که در روز حساب، که مدار توجه بر حقیقت محض است و ظاهر تابع

باطن و صورت تابع معنی می‌شود و صورت بی‌معنی محو می‌گردد، اعمال پیروان اهل ظاهر و صورت پرستان در پیشگاه صراف عدالت الهی مقبول نخواهد بود.

این غزل در دورهٔ سلطنت شاه‌شجاع سروده شده و ظاهراً شاه‌شجاع در پی آزار خواجه بوده است. چون غزل به دست وی افتاد، گفت: از مضمون این غزل چنان پیداست که حافظ به قیامت اعتقادی ندارد. برخی از فقهای درباری آن روزگار که به حافظ نظر خوبی نداشتند، از فرصت استفاده کردند، خواستند فتوایی برای تکفیر حافظ نویسند؛ زیرا از نظر آنان، شک در وقوع روز جزا کفر است. حافظ که از این رویداد آگاه شد، با اضطراب پیش شیخ زین‌الدین تایب‌آبادی، که در آن روزها عازم سفر حج بود، رفت و داستان حسودان با او در میان نهاد. شیخ گفت مناسب آن است که بی‌تی دیگر بر این مقطع درست کنی که فلانی چنین گفت، تا به مقتضای این مثل که نقل سخن کفر، کفر نباشد، از این تهمت رهایی یابی. بنابراین خواجه بیت ماقبل آخر را ساخت و بدان واسطه از دغدغهٔ خاطر نجات یافت، و چون این بیت ماقبل آخر مقدم بر بیت مقطع قرار گرفت، فقیهان از اعتراض و فتوا دست برداشتند (اکبرآبادی، ۱۹۱۵م/۱۳۳۳ق: ۷۰۲).

پی‌نوشت

۱. مقطع غزلی است با این مطلع:

ستاره‌ای بدرخشید و ماه مجلس شد

دل رمیدهٔ ما را رفیق و مونس شد

ز راه میکده یاران، عنان بگردانید

چرا که حافظ از این راه رفت و مفلس شد

۲. ستره‌یهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق (سورهٔ فصلت آیه ۵۳).

۳. ابوبکر زین‌العابدین تایب‌آبادی، دانشمند و عارف معروف (ف ۷۹۱ هـ. ق)، شاگرد نظام‌الدین هروی بود. وی از روحانیت شیخ‌الاسلام احمد جامی تربیت معنوی یافته بود (طریقت اویسی) برخی او را مرید ابوطاهر خوارزمی می‌دانند. گویند: وی در سفر به مکه چند روزی در شیراز اقامت کرد و خواجه حافظ را از غوغای طعن‌زنان نجات داد (فرهنگ اعلام معین).

کتابنامه

- اکبرآبادی، مولانا بدرالدین، ۱۹۱۵م/۱۳۳۳ ق، بدر الشروح. به کوشش محمد عبدالأحد. پاکستان.

- دارابی، محمد، ۱۳۸۵، لطیفهٔ غیبی. به کوشش نصرت‌الله فروهر، طراوات.

- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۴۹، از کوچهٔ زندان. تهران: کتاب‌های جیبی.

- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۵۰، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی.

تهران: طهوری.

- عراقی همدانی، فخرالدین، بی‌تا. کلیات. سعید نفیسی. چاپ چهارم، تهران:

سنایی.

- فروزانفر، بدیع‌الزمان، ۱۳۶۱، احادیث مثنوی. چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.

- نجم‌رازی (دایه)، ۱۳۶۵، مرصاد العباد. به اهتمام محمدامین ریاحی. چاپ دوم،

تهران: علمی - فرهنگی.

- نصر، سیدحسین، ۱۳۸۲، آموزه‌های صوفیان. حسین حیدری. تهران: قصیده‌سرا.

- معین، محمد، ۱۳۶۴، فرهنگ فارسی. چاپ هفتم، تهران: امیرکبیر.