



کشف حجاب‌های سلوک

نصرت الله فروهر

آگاهی حاصل کند، مطالعه گزارش‌ها و شرح و تفسیرهای گوناگون نمی‌تواند مجاب کند و در این شرح و تفسیرها مطلبی پذیرفته نمی‌یابد و اگر هم اشارتی داشته باشند ناتمام و نارسا به نظر می‌آید. این شاعر آسمانی و رند یک لاقبای شیرازی و قلندر ژرف اندیش بی‌پروا که در تنهایی خود، با خویشتن خویش از آفرینش رازناک چنین گستاخانه سخن می‌گوید و با خود به رازگویی می‌پردازد، کیست؟

در اندیشه و درون او چه می‌گذرد که این گونه آشکارا، حجاب‌های هستی مادی را کنار می‌زند و با شوریده سری فریاد می‌زند که: «دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند»؟

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

این غزل که مورد توجه است به گفته استاد معین از غزل‌های آسمانی شاعر است، در مدت بیست و پنج سالی که درس حافظ را در دانشکده‌های متفاوت برعهده داشتم به هنگام تدریس، هر جا که آیه و

رازی که بر غیر نگفتم و نگوییم
با دوست بگویم که او محرم رازست
کلام وحی چهارده سده است که خطاب «علم آدم
الاسماء کلها» را به پیروانش صلا می‌دهد، گویی
هنوز آن آدمی که «اسماء» به او یاد داده شده است به
وجود نیامده و اگر هم وجود یافته، آدمی اسطوره‌ای
است و ما در گستره تاریخ به یافتن ویژگی‌های او
می‌کوشیم غافل از آن که خطاب وحی بر آدم،
اسطوره‌ای فراتر از زمان و مکان نیست. بل، چنین
موجودی در زمان و با زمان است و هم خود زمان،
و حافظ چه اندوهگانه از این «کبریت احمر» سخن
می‌گوید:

آدمی در عالم خاکی نمی‌آید پدید
عالمی دیگر بیاید ساخت و ز نو آدمی
درد تنهایی شاعر افلاکی ادب ایران، از نا آگاهی
آدمیانی است که در طول تاریخ از موهبت آسمانی
خویش بهره نمی‌گیرند و آن چنان غافلند که گویی از
حدیث مشهور «اول ما خلق الله العقل» نوری بر دل
و درویشان پیدا نیست، یا دانسته، در عالم ناآگاهی
چنان غرقند که مهر «اولئک کالانعام بل هم اضل»
بر پیشانی آنان جلوه‌ها دارد.

از سوی دیگر، آنانی که در شناساندن حافظ
پژوهش‌ها کرده و کتاب‌ها فراهم آورده‌اند، اگر چه
به ورد سحری شاعر اشاره‌ها کرده‌اند، اما به
جنبه‌های فلسفه اسلامی و کلامی وی و احادیث
معروفی که در عرفان مورد استناد بوده و شاعر در
گفتن غزل‌ها به مفاهیم آنها توجه داشته و پایه و
اساس برخی از غزل‌های او را تشکیل می‌دهد، کمتر
عنایت داشته‌اند. چنان که اگر کسی بخواهد به
مفهوم برخی از غزل‌های عرفانی محض دیوان

مطالبی که به بهانه شرح غزلی از حافظ،
تحریر شده، بدان منظور نبوده است که بر
نوشته‌های حافظ پژوهان نکته‌ای بگیرد یا از
تلاش فکری آنان بی‌اهمیت بگذرد و رنجشان
را نادیده بگیرد 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 می‌خورد و از
خلال آن متون، تاریخ را در حرکت جبری
آرامش ناپذیرش می‌نگرد، بر گستره زمان
خیره می‌شود و پدیده «مکان» را در خویش
می‌نوردد و اگر مجالی و توانی داشت،
اندیشه‌های خود را بر روی کاغذ نقش
می‌کند، 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، گرد و غبار دیده‌های غبار گرفته را
فرو شویند و جهان و هستی را با دیدگانی
صاف بنگرند. یکی از اندیشه‌های ویران غرب
گفت: من می‌اندیشم، پس هستم. زیرا
اندیشیدن همان هستی است. به عبارت دیگر،
انسانی که می‌اندیشد را می‌توان «موجود به
معنی خاص آن» دانست در غیر این صورت،
به گفته سعدی «ددانی هستند که به صورت
انسان مصورند» و هر موجود چیزی می‌آفریند
که می‌اندیشد.

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، اگرچه 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 با خلوت با خود فراهم شده است، پرداخته است. و با آگاهی هایی که از قرآن و حدیث و کلام و فلسفه و اصطلاحاتی که 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 است که کسی را جسارت انکار نیست و نیز در ورای 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 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 یخرجهم 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 که ظلمت و نور را آفریده حق و توأمان معرفی کرده است که: الحمد لله الذی خلق السموات والارض و جعل الظلمات والنور / 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 ثابته 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، سخن از عشق و مستی و زلف و ابرو، گیسو و چشم و خط و خال... نیست تا با توجه به این واژه ها، معانی

مستی بخش و سکر انگیز 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 توجه به حدیث زیر می تواند فراوانی آن پرده ها و حجاب ها را بیان کند، ان الله سبعین الف حجاب من نور و ظلمة 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.»

اگرچه برای سالک این راه، کشف اسماء الهی همان رفع حجاب های نورانی است و کشف حقایق مادی و وابستگی ها و تعلقات دنیوی کشف حجاب های ظلمانی است که اولی، سالک را امیدوار می کند و دومی، سبب نومیدی و خیت 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 نهریزد و سالکی که «به رحمت سر زلف معشوق امید دارد»، بر نومیدی ها و یأس حاصل از موانع این راه پر خطر 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 ناهه یی از طره ی پر پیچ 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 دز نظر داشت که مراتب وجودی از مقام و احدیت تا عالم ماده و ظلمت، میان حق و سالک حجابند.

سلوک سالک مبتدی از عالم طبع (طبیعت) آغاز می شود که آن را «سیر الی الله» گویند در این مرحله پس از ارتفاع حجاب های طبیعت، حقایق عالم خیال بروی 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 مشهور نیز تأیید می کند

□ 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، 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.

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 بسرشتند و به پیمان زدن» و نیز می توان گفت که در سرودن این غزل که در حال کشف و شهود بدان دست یافته است و از باده مستی بخش اندیشه های درون گرایانه خود، چنان سرمست شده که از ما سوی بریده و به اوج کمال اندیشه معنوی که همان «فنا ی 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 باریک بینی و بیان عارفانه فراهم نشده و بدین لحاظ است که او ملطف اصول عرفان است.

در این دیدگاه است که شاعر 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 ناپندار 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

که: «جذبه من جذبات الحق توازی عمل الثقلین»
(احادیث متنوی / ص ۱۱۹)

سالک با محو 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 واصل» 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 صحوا للمعلوم و محوا للموهم».

عارف کاملی که به این مرتبه از شهود می رسد، همه تجلیات وجودی را از تجلی حق می داند، و در وحدت اطلاقی او یا 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 تحقق وجود مطلق، اشعه ها و سایه های وجود اصلی است و حقایق اعیان ممکنات از لحاظی عین حقیقت وجودند، و به اعتباری

دیگر، غیر از حقیقت وجودند و همین دیدگاه توحیدی عارف است که با رویت و مشاهده خلق، حق و حقیقت صرف را 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 یمن 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 را از آن بهره نبود. غزلی که با یادآوری آن حالت پرداخته با مطلع زیر آغاز می شود:

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

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 این اندیشه بوده است که نور برای جلوه گری آینه ای لازم 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...

چنان که شیخ الاسلام انصاری می گوید: «هنوز شب بشریت را وجود نبود، که آفتاب نبوت در سماء سمو خود استوا داشت که فرمود: کنت نبیا و آدم بین السماء والظین».

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 ذات 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 یقین» 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 نیز 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 برای سالک بسیار سکر انگیز و مستی بخش است و سبب محو هر چه غیر اوست. می شود مورد توجه قرارداد:

وحدت را سه مرتبه است: مرتبه اول، اعتبار آن از

□ سلوک سالک مبتدی از عالم طبع (طبیعت) آغاز می شود که آن را «سیر الی الله» گویند در این مرحله پس از ارتفاع حجاب های طبیعت، حقایق عالم خیال بروی 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.



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:

خلق الله الخلق فی ظلمة، فالقی علیهم من نوره.
فمن اصابه من ذالک النور اهتدی و من اخطاه ضل.
(مبیدی، کشف الاسرار، ج ۱، ص ۵۷۰ - فروزانفر، احادیث متنوی، ص ۶).

شاعر با اصالت دادن به ظلمت شب - که مراد از آن ظهور اعیان ثابته یا هیولای نخستین و مرتبه «عما»

جهت آن که همان وحدت است و در واقع با احدیت یکی است و عین احدیت است و نیز نعت و صفت واحد نیز است.

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

مرتبۀ سوم، اعتبار وحدت از لحاظ احکام لاحقۀ به آن.

خواجۀ عبداللہ انصاری می گوید: وحدت باطن کثرت است، و کثرت ظاهر وحدت، و حقیقت هر دو یکی است، هستی و وجود یکی است و آن هستی و وجود همچون دریای موج است و عالم و آدم همه امواج آن دریای هستی و وجودند.

(فرهنگ لغایت و تغییرات عرفانی- واحد)
چون عالم وحدت و کثرت، و غیب و شهادت وجودی واحد است که بر حسب مراتب تجلیات واحد، به صورت تکررات جلوه کرده است و در هر مظهري به ظهوری خاص جلوه گر شده است. لذا، کسی که به مرتبۀ 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 گوید: همه موجودات، صور 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 یاری چون می کند
خواه عشقش نام ده، خواهی علم، خواهی وجود
اوست، لیک افسانه ها پیدا به افسون می کند
بر شهود خود وجودش را چو جلوه می دهد
خویشتن را بر جمال خویش مفتون می کند
«ظاهر و باطن» بهم بنموده اند در پیش خلق
نام ایشان ظاهراً «لیلی و مجنون» می کند
لعل روح آمیز او، صدجان به یک دم می دهد
غمزه ی خونریز او هر لحظه صد خون 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، 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 تالوؤ 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 را ظاهر می کند، همان گونه القای نور حق و تابش فروغ نور ذات، سبب ظهور و پیدایش کون بوده است. و در آن مرتبۀ چیزی از ذات حق مکتوم نبوده است و اگر به موجودی مکتوم، نور نتاییده، در واقع از استعداد و قابلیت پذیرش نور تجلی که مراد از آن، نور سحری است یا تجلی سحر، گاهی نور ذات

□ گنج سعادت که نصیب حافظ

شده و عنایتی خداداده که وی از آن

بهره مند بوده «از یمن دعای شب و

ورد سحری بود» که شاعر را به

مرحلۀ ای رسانده که در عروج

اندیشه توانسته است با یاد آوری

آن مرتبۀ بی پروا از حالی سخن

گوید که دیگران را از آن بهره نبود.

بوده، 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 تعین اول است که از آن به «ظلمت شب» اشاره کرده اند، زیرا مقام احدیت در حجاب عزت است و احدی از آن مقام اطلاع ندارد.

(شرح مقدمه- قیصری، ص ۲۰۷)

و عارفانی که مرتبۀ «عما» را مقام احدیت دانسته اند، آن مرتبۀ را میان سماء اطلاق و ارض تقیید در نظر آورده اند و آن مرتبۀ را حقیقت وجود در نظر گرفته اند- که حافظ از آن مرتبۀ با تعبیر «وقت سحر» یاد کرده است- این مرتبۀ واسطه میان وحدت حق و کثرت خلق است که همان روز ازل و مبدأ آفرینش و الیاس 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 فرمودند: این کان ربنا قبل ان یخلق الخلق؟ قال: کان من عماء ما فوقه هواء ولا 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 حقند. این مرتبۀ از استهلاک اسماء و صفات، همان مقام «تعین علمی حق» است که آن را تعین اول نامیده اند. در این مقام احدیت علمی، همه اسماء و صفات بدون تمایز در تعین علمی موجودند. اگر این حقیقت تعین اول، با صفتی از صفات، در مقام تکثر حقیقی در مرتبۀ واحدیت که تنزل از مرتبۀ احدیت است اعتبار شود، ذات حق را به ملاحظه اتصاف به صفت اسم نامند؛

عالم است از لحاظ ذات متصف به علم.

چون بر ذات حق اسماء محفوظ 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 تعین دارد که همان تجلی ذات به ذات خود است و عارفان آن مرتبۀ را مقام احدیت دانسته اند و در حدیث مشهور: کنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف... حب ذات بر خود تعبیر شده و آن را «عشق» گفته اند و نیز آن تجلی را «فیض اقدس» نامیده اند. لذا تجلی حق در مقام «احدیت» سبب پیداشدن «واحدیت» بوده است که این مرتبۀ، مقام ظهور ذات به مرتبۀ اسماء و صفات است.

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

بیخود از شمعش می 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 شمعش یاتابش 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 است، باید به تجلیات شئون متعدد ذات حق در مرتبۀ احدیت- که تجلی در آن مرتبۀ که مرتبۀ اسماء است- به مرتبۀ واحدیت که صفات متعدد را پدید می آورد، توجه بشود.

صفات حق تعالی: یا ایجابی است که در آن مرتبۀ 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 نهران گشود

با آنکه شد غنی همه عالم ز گنج او

یک مو از او نکاست و نه در وی جوی فزود

(واژه جلوه- 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، فناء 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 حق به صفت جلال تجلی می‌کند، سالک در این مرتبه با صفت خضوع و خشوع در مقابل عظمت و قدرت صفات جلالی ذات حق از خود بروز می‌دهد.

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

در تجلی افعالی، سالک به افعال خلق و اسقاط و اضافت خیر و شر و زیان و قبول و رد خلق بی‌توجه می‌شود، زیرا مشاهده مجرد فعل حق، خلق را از اضافت افعال به خود معزول می‌کند.

(فرهنگ تعبیرات عرفانی، واژه تجلی)

در این مرحله از تجلی بیان، حال سالک این است:

این من نه منم اگر منی هست تویی

ور در بر من پیرهنی هست تویی

در راه غمت مرانه تن ماند و نه جان

ور زانکه مرا جان و تنی هست تویی

مراد شاعر از شعشه پرتو ذات در مفهوم تابش نور آفتاب ازلی (مانند آمیختن آب و شراب که همان

شعشه است) به تاریکی و ظلمت خلقت و بروز و ظهور صفات تعبیر شده است و این شهود که رویت

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 نمی‌شود، مگر پرده‌های راه و موانع سلوک به سویی افکنده شود. در این حالت، سالک هر چه

بیند، حق بیند و چون تجلی صفاتی ذات یا جلالی است و یا اجمالی و در نظر قوم این دو صفت جامع

جمیع صفات هستند و در باطن هر صفت جلالی، جمالی و در بطن هر صفت جمالی، جلالی وجود

دارد. حدیث مشهور نبوی قابل تأمل خواهد بود: قلب العبد بین اصبعین من اصابع الرحمن،

ان شاء لا یتبه و ان شاء لا زاغه

(احادیث مثنوی، 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 در تحت سیطره این صفت قرار می‌گیرد. در این مقام عقل مقهور این

صفت قرار می‌گیرد، زیرا هیمنان و تحیر عقل ناشی از تجلی اسم قهار که صفت جلالی است واقع

می‌شود. و به تعبیر دیگر: تجلی یعنی حکومت اسم حق بر بنده است، چنان که امام علی (ع) فرمود:

سبحان من اتسعت رحمته لاولیائیه فی شده نغمته، واشتدت نغمته لاعدائیه فی سخته رحمته.

(شرح مقدمه قیصری، 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

بوده است، موجب می‌شود که 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 که از آن سخن می‌گوید، همان مرتبه، عما و اعیان ثابت می‌توان در نظر آورد که قضا

و حکم الهی بر ممکنات و موجودات در آن مقدر شده است. یعنی: حکم کلی مجمل به صورت

مفصل بر کائنات بویژه انسان معین شده است. اگر چه این بیت تا حدی مفهوم خیامی و جبری را با خود

دارد اما این نظر در بیت بعدی به گونه‌ای اصلاح می‌شود. چنان که خود حافظ درباره سرنوشت

محتوم خود، چنین می‌گوید:

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 است که عقیده بر این است که ملائک در آن شب به

حکم الهی حساب عمر و تقسیم روزی موجودات می‌کنند. از همین معنی، شاعر به سرنوشت ازلی

توجه کرده است، چون در اندیشه‌های متعالی محدودیت و اختصاص زمان و مکانی جایی ندارد

و با اندیشه محدود، 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 لأجلک و خلقتک لأجلی.

(احادیث مثنوی، 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 اندیشه‌اش دور نبوده است، که:

واللیل اذا عسعس، والصبح اذا تنفس.

(سوره تکویر، آیه ۱۸-۱۷)

و در جای دیگر نیز: واللیل اذا یغشی، والنهار اذا تجلی.

(سوره لیل، آیه ۲-۱)

و عجباً، عین القضاة همدانی در اثبات تقدس و کمال و اصالت شب فرخنده ازلی چه نیکو و زیبا

می‌گوید:

«اگر باورت نیست از خدا بشنو: الحمد لله الذی خلق السموات والارض و جعل الظلمات والنور.

سوره انعام آیه ۱

دریغاً؛ سیاهی بی‌سپیدی و سپیدی بر سیاهی چه کمالی دارد؟! ... حکمت الهی اقتضا چنین کرد.

حکیم دانست که به حکمت خود چنین باید و چنین شاید، بر این درگاه جمله برکار است.

(تمهیدات، ص ۱۲۲)

تقدس نور و ظلمت و شب و سحرگاه که در کلام

□ 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، مکاشفه‌وی 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.

این صفات، موجب قرب و نزدیکی بنده به حق، و قرب حق به اشیاء است و کسانی که پس از سلوک

در این راه مظهر تجلی صفات جمالی و جلالی واقع می‌شوند، حق را در ماورای اسماء و صفات با

چشم دل و بصیرت مشاهده می‌کنند و تحیر و هیمنانی که حافظ از آن به عبارت «بی خود از شعشه

پرتو ذات» تعبیر کرده است همین مرتبه است که تجلی ذات حق همچون باده‌ای سرمست کننده-

ملازم قرب و خودباختگی و بی‌خبری از خویش است- سراپای وجود او را فرا گرفته و پس از به

خود آمدن که رجوع به خلق است «باده جام تجلی صفات» را با واژه‌های سحرآفرین این گونه رقم زده

است. چنان که روی مهرویان جهان، شباهت با تجلی جمال، و زلف بتان شوخ چشم و دلریا، با

تجلی جلال مناسب تام دارد.

در ادبیات عرفانی، سخنان دلنشین شاعران عارف از این موضوع، برده بر می‌دارد:

تویی که مظهر ذات و صفات سبحانی

به ملک صورت و معنی تو عرش رحمانی

کتاب جامع آیات کاینات تویی

از آن که نسخه‌ی «لاریب فیه» را جانی

تو راست با همه انسی، از آنکه تو همه‌ای

از این سبب تو مسمی به نام انسانی

اگر به کنه کمال حقیقت برسی

ز خویشتن شوی آن صدای «سبحانی»

تابش پرتو ذات از تجلی صفات که شاعر را سرمست می‌کند و او را از خود و خودی می‌رهاند و

در برابر دیده، دل غیر از او نمی‌یابد حتی خود را در او فانی می‌بیند چنان سحری میمون بعد از شبی

فرخنده که در نظر شاعر همچون شب قدر ارزشمند

وحی مورد قسم ذات حق قرار می گیرد آیا نمی تواند بر اصالت آن دو دلیل باشد؟ زیرا صورت علمی مخلوقات، بدون استعداد پذیرش شعشعه ذات که همان پذیرش وجود تعیین شده و مقدر نمی تواند لباس خلقت پوشد و تازه برات زیستن در کون را بر خود هموار کند.

چون شاعر با کشف شهودی به این مرتبه از دیدگاه رسیده، باید چگونگی حصول این مکاشفه بررسی شود و این که آیا رسیدن به این مرحله کمال و تعالی برای هر کس ممکن است؟ و اگر بلی، با ملازمه چه شرایطی می توان بدان دست یافت؟ بسیاری از عارفان حقیقت «وحی و کشف» را یکی دانسته اند، اما از باب رعایت ادب، وحی را مخصوص «نبی» و «کشف» را مخصوص اولیاء دانسته اند.

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

(مقدمه قیصری، ص ۶۲۱)

اما حجاب هایی که بین حق و خلق وجود دارد و در مقدمه این بحث، بدان اشاره شد که حجاب های «نور و ظلمت» فراوان بود، مانع رسیدن به این حالت است که بدون رفع آنها، ترقی سالک رهرو مقدر نیست و چون رهرو نوبا به مشکلات عشق آشنا نیست و از مهالک و خطرات فراوان این راه آگاهی ندارد، در این مرحله، سرسپردگی به پیری راهدان و راه شناس که از هر آرایش اعراض میراست، ضروری است.

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

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

دوم: مکاشفه ای که در آن مرتبه سالک به «عین الیقین» به کشف حقیقت نائل می شود، زیرا مکاشفه ای که بر پایه «علم الیقین» استوار باشد خود حجاب میان سالک و معشوق حقیقی است، چون در این مرتبه علم الیقین، فکر و تعقل و دلیل و استدلال واسطه ای برای درک حقیقت است و رهرو با نیروی علمی و وسایل و وسایط موجود، می خواهد 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

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

وسایط علمی است. در این مرحله از کشف حقیقی (عین الیقین) مشاهده به سبب رفع حجاب ها و موانع علمی و متعالی تر است که دارای مواجید حالی و تجلیاتی است. لذتی که در این مرحله از مکاشفه بر سالک عارض می شود، دلالت بر حضور در بقایای رسوم مکاشف دارد و این خود حجابی دیگر است که وی را از رسیدن به مرحله متعالی تر باز می دارد.

اگر در مکاشفه عینی، سالک چنان مستغرق شود که از لذت مرتبه کشف، به اعتبار فنای رسوم در غیبت تام قرار گیرد به مرتبه ای بالاتر از مکاشفه، یعنی به مرتبه مشاهده و شهود نایل می گردد. زیرا در مرتبه و حال مکاشفه، حجاب میان سالک و واقعیت آشکار است و به کلی مرتفع نمی شود؛ 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 خیرم، چون نیست
و آخر به چه گویم نیست از خود خیرم چون هست
حافظ در مقام مکاشفه در مصراع اول از مرتبه «تمکین» و در مصراع دوم به مرحله «تلوین» خود اشاره می کند. چون در مرحله نخست به لذات و مواجید حاصل از کشف آگاهی می یابد، 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 - می کشاند.

سوم: مکاشفه ای 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 می گردد و در مقام تلوین باقی می ماند.

توجه به مطالب یادشده و مفهوم بیت مسلم می دارد که حافظ در مراتب درون نگری و دریافت شهودی از تازه براتی که در بیت بدان اشاره می کند، مواجیدی و لذایذی که همچون باده مستی بخش در همه وجودش جاری می شد در آن حال درمی یافت، چنان که با به کار بردن صفت تعجبی «چه» آن سحرگاه و شب را میمون و مبارک گفته اند، این گونه سخن گفتن، یادآور «سلام هی حتی مطلع الفجر» است. حال که از آن نصیبه ازلی بهره مند شده و از آن سرور و شادمان است.

بعد از این روی من و آینه ی وصف جمال
که در آنجا خبر از جلوه ی ذاتم دادند
چون علم حق به ذات خود لذاته در مقام احدیت مقتضی تجلی حق لذاته است، پس تعیین در این مرتبه، همان توجه به ذات خود است، یا توجه به کنه غیب هویت وجود، که از این تجلی به عبارت نسبت علمیه یاد کرده اند، چون حقیقت حق، ذات خود را در عین جمال نور و عاری از هر گونه تکثر دریافت می نماید، ناچار «حب» به ذات خود دارد که حدیث قدسی ناظر به این مرتبه از جلوه ذات است، کنت کنزاً مخفیاً فاحبیت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف.

در حدیث «کنت کنزاً مخفیاً» بیانگر ادراک ذات به ذات است - که جمال مطلق است و جمیل است - ذات حق در این مرتبه، متهجج است و ابتهاج ذات به نحو اعلی و اتم است و لازمه آن ابتهاج، ادراک یا علم به ذات است.

بخش دوم آن «احبیت ان اعرف»، شعور و علم به ذات لازمه اش شناسایی است که از آن شناسایی، عارفان به عشق و حب ذات به ذات تعبیر کرده اند 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 لکی اعرف» اشاره به مرتبه بعد دارد که ظهور و تجلی حق در مظاهر و اعیان آفرینش است که همان تجلی صفات جمالی است که غایت اصلی و مقصود از خلقت اشیاء ظهور حق به ذات و نتیجتاً اظهار کمالات خود در خلق بود آیه قرآن مؤید این نظر است که: اذ قال ربک للملائکه انی جاعل فی الارض خلیفه...

(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... فرایتک ظاهراً فی کل شیء فانت الظاهر لکل شیء».

حقیقت مقدس حق به اعتبار ظهور فعلی اشرافی «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. عالم آفرینش نمی تواند مجلای ظهور تام او باشد.

از امام کاظم روایت شده است: «لیس بینہ و بین خلقه حجاب غیر خلقه، احتجب بغیر حجاب محجوب، واستتر 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 محو شدنی 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 به همه چیز 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، خیر می دهد. اما از این صفات و تجلی کسی می تواند بهره مند شود که استحقاق آن را داشته باشد. بیت 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 با 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

و از امام علی نقل است که: ظاهر فی غیب و غایب فی ظهور، لا یجنه البطون عن الظهور، و لا یقطعه الظهور عن البطون...

(مقدمه قیصری، ص ۲۵۳)

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

(سنایی)

هاتف آن روز به من مژده ی این دولت داد
که بدان جور و جفا صبر و ثباتم دادند

در اصطلاح قوم، تجلی داعی حقیقت در دل سالک را «هاتف» گفته اند. این حال را می توان به فراست باطن تعبیر کرد که عبارت است از دریافت آنچه که بر سالک ناشناس و مجهول است و آن خود دو نوع است: اگر فراست عادی باشد به قرینه حالی می توان دریافت و اگر موهبتی الهی باشد که در دل سالک جلوه گر می شود از سوی خدا در دل قذف می شود، که در آن مرتبه سالک از احکام عالم غیب آگاه می 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 را 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 ينظر 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 عشق بی بهره اند، جفا به شمار می آید. نمی دانند که درد ورنج عشق، خوشی و لذت است و در نظر آنانی که به امید وصال معشوق هستند، درد ورنج های راه، عین سعادت و کامروایی است و از سوی معشوق، لطف و محبت است. در جای دیگر گوید:

بلاست عشق و منم کز بلا نبرهیزم

بلا چو خفته بود، من روم برانگیزم

مرا رفیقان گویند: کز بلا پرهیز

من آن نیم که ز پیش 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، روح باید در آرامش باشد، نه ظاهر و تن سالک. و اگر چنین نبود که عاشق بر فراق و هجران بسازد و آن را عین خوشی شمارد و بر آن صبر کند، همه کس می توانست از عشق دم زند.

بیان مولانا در این مورد زیباست:

عاشقم بر قهر و بر لطف به جد

□ موجودی که به همه چیز 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.

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، این اصل در وجود و کمالات وجودی، ساری است و هر خواننده ای، حق را ندانمی کند مستحق اجابت است. لذا، خداوند خواسته هر موجود امکانی را که به اعتبار عین ثابت خود، طلب وجود نموده، اجابت کرده و هر چه را، هر چه لایق بوده، داده است. با این 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 استحقاق برخوردار شده و او را کامروا و خوشدل گردانیده، 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)

دیده باطن اگر بینا شود

آنچه پنهان خواننده 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 ظاهره فی باطنه، و باطنه فی ظاهره؛ ظاهره موصوف لایری و باطنه موجود لایخفی، ما یطلب بکل مکان ولم یخل منه مکان طرفه عین، حاضر غیر محدود و غایب غیر مفقود»

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، عاقبة الامر موجب
لذت ها و راحت های باقی گردد و دائما 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 محبوب بود
دوست دارد، بلکه جز آن دوست ندارد و فتوح خود
قر آن داند و ببندد.»

(مناهج الطالبین، صص ۷-۲۵۶)

چنان که از پیامبر (ص) حدیثی روایت شده است
که البلاء موکل بالانبياء ثم الاولیاء 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 بنده را] قصه این است
که، این بیچاره درد زده را چه جواب است.»

(کشف الاسرار، ج ۶، ص ۳۰۸)

این همه شهد 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 غدقاً،
لنفتهم قیه.

(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 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

□ در اصطلاح 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.

خویشتن را شهره کردم گه چنین و گه چنان
چون حقیقت بنگردم 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. چنان که 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 ندارد
و نه به احوال و مقامات و نه به اسماء و صفات توجه
نمی کند و همه وجود سالک در عین ذات حق و
مقصود و معشوق محو می شود. 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، 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:

۱- قرآن کریم، با فهرست مطالب جامع آیات،
محمود رامیار، بی تا.

۲- احادیث مشوی، فروزانفر، بدیع الزمان،
امیرکبیر چاپ سوم، ۱۳۶۱.

۳- تمهیدات، عین القضاة، با مقدمه: عقیف
عسیران، منوچهری، ۱۳۷۳.

۴- شرح مقدمه قیصری، قیصری، سید
جلال الدین آشتیانی، تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵.

۵- فرهنگ لغات و تعبیرات عرفانی، دکتر
سجادی، سیدجعفر، طهوری، ۱۳۵۰.

۶- کشف الاسرار و عدة الابرار، میندی،
رشیدالدین، به اهتمام: علی اصغر حکمت، امیرکبیر،
چاپ چهارم، ۱۳۶۱.

۷- مناهج الطالبین و مسالک الصادقین، بخاری،
سید محمد، مایل هروی، مولی، ۱۳۶۴.

۸- مقالات شمس، محمدعلی موحد، دانشگاه
صنعتی، ۲۵۳۶.

شدن از معرفت حق و علم و مکاشفه و مشاهده
است و این همان اجر و پاداشی است که بدان اشاره
کرده و سخنین پخته و شیرین و کلام بی مانند او
حاصل همان صبر است. چنان که در آیه دیگر بدان
اشاره شده است که:

انما یوفی الصابرون اجرهم بغير حساب.
(سوره زمر، آیه ۱۰)

در دعوی عشق صادقی می باید

و ندر طلبش موافقی می باید

معشوقه به بغایت جمال افتاده است

عشقی به کمال عاشقی می باید

بزرگان قوم گفته اند: تصبر 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 مرتبه ندای درونی به سعادت است 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 را می توان در آیات
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