

معانی معترف باشند ولی به دلیل ناآشنایی با مقدمات عرفان نظری آنها را سرسری بگیرند نیست. آقای خرمشاهی عرفان و مطالب عرفانی را جزء لاینفک اشعار حافظ می‌داند و برای آنها هم اهمیت شایانی قایل است. البته، ایشان جزو کسانی اند که حافظ را مبتلا به نوعی اسکیزوفرنی فکری و فلسفی می‌دانند، بدین معنی که عرفان و معانی عرفانی را يك جنبه از اشعار حافظ می‌پندارند، جنبه‌ای که در پاره‌ای از ابیات سایه افکنده و در پاره‌ای دیگر نه.

نگارنده هر چند بکلی مخالف این طرز تلقی است، ولی نمی‌خواهد که در اینجا وارد این بحث شود. انتقادی که می‌خواهم از مؤلف حافظ نامه بکنم این نیست که چرا مثلاً باده را گاهی به معنی باده انگوری فرض می‌کنند و گاهی به معنی باده عرفانی. ما فعلاً در برابر این نوع تلقی چیزی نمی‌گوییم. اشکالی که من در حافظ نامه می‌بینم این است که مؤلف در هنگام تفسیر بعضی از واژه‌ها و مفاهیم کلیدی حافظ روش محققانه خود را که در مسائل لغوی و ادبی سعی کرده است رعایت کند به دست فراموشی می‌سپارد. در مسائل لغوی شرط احتیاط راسعی کرده است به جا آورد، ولی وقتی به معنای عرفانی و تفسیر معنوی اشعار می‌رسد متأسفانه احتیاط لازم را به کار نبرده و گاهی بی‌محابا قدم در میدان تفسیر و تأویل می‌گذارد.

نمونه بارز این بی‌احتیاطی تفسیری است که مؤلف محترم و دوست عزیز ما از لفظ «شاهد» می‌کنند. ایشان ابتدا معنای لغوی این لفظ را ذکر می‌کنند و سپس می‌نویسند که این لفظ «در حافظ فراوان به کار رفته است، اما شاهد‌های او - همانند شاهد‌های سعدی - غیر عرفانی است» (حافظ نامه، بخش اول، ص ۱۶۲). این اظهار نظر عجولانه و بی‌محابا از طرف کسی که منکر معانی عرفانی در دیوان حافظ نیست عجیب است و خواننده انتظار شنیدن آنرا از محقق منصفی چون خرمشاهی ندارد. لفظ شاهد، همان طور که گفته‌اند، در دیوان حافظ فراوان به کار رفته است. ما چطور می‌توانیم منکر معنای عرفانی این لفظ در هر موردی از موارد شویم و احتمال این را ندهیم که حافظ لااقل در يك مورد زیر معنای عمیقتری از آنچه آقای خرمشاهی پنداشته‌اند در نظر داشته است:

ای شاهد قدسی که کشد بند نقابت

وی مرغ بهشتی که دهد دانه و آبت

مؤلف در اینجا با يك تیر دوشنانه زده است. معنای عرفانی شاهد را هم در دیوان حافظ جارو کرده است و هم در اشعار سعدی. ظاهراً ایشان خواسته‌اند بگویند که همان طور که سعدی اهل هوسبازیهای آنچنانی بوده و با توجواتان و امردان نرد عشق می‌باخته است همشهری او نیز، گرچه از عرفان و معنویت



بوی جان

نصرالله پورجوادی

حافظ نامه نویسنده و محقق سختکوش آقای بهاءالدین خرمشاهی امسال جزو برندگان جوایز کتاب سال شد و از این بابت باید به ایشان تبریک گفت. فواید این اثر نسبتاً قطور دو جلدی بر خوانندگان و محققان و علاقه‌مندان به حافظ پوشیده نیست، و استقبالی که از چاپ اول این اثر شد خود مؤید این معنی است. مؤلف در کار خود از نتیجه بیشتر تحقیقاتی که دیگران در سالهای اخیر کرده‌اند استفاده کرده و لذا اثر او خود منبعی است برای خوانندگانی که بخواهند از حاصل کار حافظ پژوهان مطلع شوند و نیز برای محققانی که بخواهند کاری تازه در این زمینه انجام دهند.

آقای خرمشاهی با روش جدید تحقیق آشناست و از این روش هم خوب استفاده کرده است. محاسن این کتاب فقط در اطلاعاتی که وی عرضه کرده است نیست، بلکه نکاتی هم که ناگفته مانده است درخور اعتناست. وقتی محققى درباره يك مطلب اظهار بی‌اطلاعی می‌کند، اعتراف او صرفاً حاکی از جهل او نیست، بلکه اگر او با اقوال دیگران آشنا باشد، اظهار بی‌اطلاعی در حقیقت حکایت از مسأله‌ای می‌کند که در زمینه تحقیق او وجود دارد و محققان بعدی باید بکشند تا آن را حل کنند. این نوع مسائل حل نشده در دیوان حافظ کم نیست، و مؤلف حافظ نامه هم سعی نکرده است آن را کتمان کند، بجز در يك زمینه و آن مسائلی است که ورای مسائل صوری و لغوی و ادبی است، یعنی مسائل معنوی و عرفانی و آنچه به تفکر قلبی حافظ مربوط می‌شود. و این به نظر نگارنده نقطه ضعف اصلی این کتاب است. مؤلف حافظ نامه جزو ساده‌اندیشان و ظاهر بینانی که منکر معانی عرفانی در دیوان حافظ اند یا شارحانی که به وجود این

بی بهره نبوده است، از این حیث پیر و شیخ اجل بوده است. ولی هم در مورد حافظ و هم در مورد سعدی، خواننده حق دارد از مؤلف حافظ نامه سؤال کند که به چه دلیل ایشان معنی شاهد را در اشعار این دو شاعر که هر دو اشعار عرفانی سروده‌اند غیر عرفانی می‌داند.

حکمی را که در مورد معنای شاهد در شعر حافظ کرده‌اند عجولانه و بی‌محابا خواندیم به دلیل اینکه ما هنوز باید تحقیقات زیادی دربارهٔ تفکر حافظ و همچنین سعدی انجام دهیم تا بعد بتوانیم اینچنین حکمهایی به ضرس قاطع بکنیم. ما در حافظ پژوهی و حافظ شناسی راه درازی در پیش داریم. باید ابتدا مبانی فکری حافظ را بشناسیم و برای این منظور اساساً باید تفکری را که مبنای اشعاری چون اشعار حافظ است معلوم نماییم. همان طور که زبان حافظ یک زبان مشترک است و سابقهٔ چند صد ساله در ایران دارد، تفکر او و معنای الفاظی هم که به کار می‌برد معنای مشترک است با سابقه‌ای چند صد ساله. الفاظ کلیدی دیوان حافظ تاریخی دارند و معنای آنها در متن این تاریخ باید مطالعه شود. لفظ شاهد نیز از این قاعده مستثنی نیست. ما قبل از اینکه بگوییم شاهد در زبان حافظ عرفانی است یا غیر عرفانی، باید ببینیم که اساساً معنای عرفانی این لفظ چه بوده، چگونه پیدا شده، و به چه طریقی وارد شعر فارسی شده، و در خود شعر چگونه استعمال شده و چه هاله‌هایی از لحاظ معنایی پیدا کرده، و آیا شاعرانی چون سعدی در قرن هفتم و حافظ در قرن هشتم می‌توانسته‌اند این لفظ را بدون توجه به این سوابق تاریخی و هاله‌های معنایی به کار برند.

حکمی که مؤلف حافظ نامه در مورد معنای شاهد در شعر حافظ کرده‌اند عجیب است، و من به عنوان یک خواننده انتظار شنیدن آن را از محقق منصف و حافظ دوستی چون ایشان نداشتم. ما یک لحظه فکر کنیم ببینیم با این حکم چه بر سر لسان الغیب می‌آوریم. معنای شاهد در زبان معمولی، و نه در شعر، معلوم است. شاهد معمولاً به پسر بچه تازه بالغی می‌گفتند که ریشش در نیامده بود و معمولاً در میخانه‌ها از مشتریان هوسباز پذیری می‌کرد. آیا اشعار حافظ در هوا و هوس چنین اشخاصی سروده شده است؟ آیا شعر حافظ و سعدی تا این اندازه از لحاظ معنی مبتذل است؟ آیا حافظ مثلاً در این بیت که می‌گوید

جهان فانی و باقی فدای شاهد و ساقی

که سلطانی عالم را طفیل عشق می‌بینم.

منظورش این است که دنیا و آخرت، ملک و ملکوت، در مقابل یک نوجوان بی‌ریش و هرزه هیچ ارزشی ندارد؟ اگر چنین باشد باید بگوییم که در آن صورت حافظ هیچ بویی از عرفان و معنویت نبرده و دیوان او هم برای کسانی که ذره‌ای به ارزشهای معنوی و

اخلاقی توجه داشته باشند ارزش مطالعه ندارد.

من مطمئنم که آقای خرمشاهی این اتهام را نسبت به حافظ نخواهند پسندید. ایشان برای حافظ و مقام معنوی او احترام قایل‌اند و به حافظ سخت علاقه‌مندند، ولی حکمی که ایشان کرده‌اند مگر نتیجه‌ای جز این دارد؟ تازه این آخر داستان نیست. وقتی لفظ شاهد صرفاً به معنای غیر عرفانی یعنی به معنای یک امر در نظر گرفته شود، لفظ «نظر بازی» هم در دیوان حافظ چیزی بیش از چشم چرانی نخواهد بود. همان طور که می‌دانیم، «نظر بازی» به قول خود حافظ، یکی از هنرهای اوست و شاعر بارها از داشتن این هنر بخود بالیده است. مؤلف حافظ نامه درست می‌گویند که این لفظ «از کلمات کلیدی شعر حافظ و از هنرهای ویژه» اوست (ص ۷۰۵). ایشان ابیاتی را هم شاهد می‌آورند و سپس می‌نویسند: «آری، نظر بازی از لوازم و ارکان رندی است».

تا اینجا سخن ایشان پذیرفتنی است. اما ناگهان جمله‌ای را اضافه می‌کنند که باز مایهٔ تعجب است. می‌نویسند: «حافظ نظر باز است ولی آلودهٔ نظر نیست». و بدین ترتیب مؤلف حافظ نامه دربارهٔ نظر بازی حافظ همان کاری را می‌کنند که در مورد شاهد کرده بودند. به جای اینکه معنای نظر و نظر بازی را به طور کلی و بخصوص در شعر حافظ شرح دهند راجع به شخصیت حافظ و اخلاق او داوری می‌کنند، و در این داوری یک دنیا اتهام بردوش خواجه بار می‌کنند. مراد ایشان از این جمله این است که حافظ اهل چشم چرانی بوده و بدش نمی‌آمده که در هر فرصتی که دست می‌داده به روی شاهدان (به همان معنی که مؤلف در نظر دارد) نظری بیفکند. این کار البته گناه است و مؤلف هم تصدیق می‌کند ولی از نظر ایشان حافظ از ارتکاب گناه باکی نداشته است. همان طور که گهگاه سری به میخانه می‌زد و لبی تر می‌کرد، نظری هم به ساقی و شاهد می‌انداخت و اگر مجال می‌یافت آنها را در آغوش می‌گرفت و... اما با همهٔ این اوصاف، حافظ برای آقای خرمشاهی عزیز است و شایستهٔ احترام. حافظ اگر چه اهل گناه بوده ولی فاسق نبوده، در گناهکاری افراط نمی‌کرده، حد وسط را رعایت می‌کرده، چشم چرانی می‌کرده ولی حرفه‌ای نبوده است. حکمی که در اینجا دربارهٔ نظر بازی شده است، صرف نظر از عواقب آن، باز یک حکم عجولانه و حساب نشده است، و از محققانی چون خرمشاهی انتظار می‌رفت که آن را به تعلیق بیفکند. احتیاط محققانه حکم می‌کند که ما ابتدا به بررسی این لفظ و معنای آن در شعر حافظ و به طور کلی در زبان شعر فارسی از قرن ششم به بعد بپردازیم. نظر و نظر بازی از الفاظ کلیدی شعر فارسی است و این الفاظ از لحاظ معنایی تاریخی را پشت سر گذاشته‌اند. «نظر» در شعر عاشقانهٔ فارسی، و حتی در داستانهای عاشقانه‌ای

کشیده. ایشان البته می توانستند این یادداشت را نادیده بگیرند و چاپ نکنند، و در آن صورت به کسی هم بدهکار نمی شدند. قصد معصومی هم ظاهراً این نبوده که دوست خود را در ملأعام مؤاخذه کند. اما جناب خرمشاهی این تقاضا را چاپ کرده تا بدان پاسخ گوید، و به قول خودش «تحدی ایشان را... بی پاسخ» نگذارد. با این مقدمات، ایشان وارد میدان شده اند.

بیت فوق از نظر آقای خرمشاهی جزو ابیات عرفانی حافظ است و ایشان هم سعی کرده اند آن را از لحاظ عرفانی شرح کنند. پاسخ نویسنده دو قسمت دارد و دو جواب به این سؤال داده اند. معتقدند که دو احتمال وجود دارد: یکی اینکه زمان فعل «بردن» در مصرع اول ماضی فرض شود و دیگر اینکه به همان وجه که هست یعنی مضارع. در احتمال اول، فعل «بردن» به عقیده ایشان «گرچه مضارع است ولی می تواند به معنای گذشته هم گرفته شود». یعنی وقتی حافظ می گوید «گر به نزهتگه ارواح برد بوی تو باد» منظورش این است که وقتی، روزی روزگاری، بادبوی ترا به نزهتگه ارواح برد، در آن روز عقل و جان خود را نثار آن (یا نثار تو) کردند. این احتمال، که به نظر مؤلف به حقیقت نزدیکتر است، زمان وقوع فعل را در واقع به لازمان و به عالم ذر می برد. تفسیری که بر مبنای این احتمال شده است چنین است:

در زمانی که ارواح قبل از ابدان آفریده شده بودند، در عهدالست، به هر يك از ارواح که بهره ای از بوی تو - از تجلی تو یا از ندای «الست بر بکم» تو - رسید عزیزترین گوهرشان را که عقل و جان بود، به مژده، به باد، یا به تو بخشیدند. یعنی از خود بیخود، یا از خودفانی شدند (ص ۱۳۶۲).

این تفسیر نمونه قدمهای بی محابای مؤلف در میدان عرفان است. ایشان بدون هیچ قرینه ای فعل ماضی را مضارع پنداشته و سپس شروع به تفسیر کرده و حرف در دهان شاعر گذاشته اند و در واقع اول این تفسیر را جعل کرده اند و بعد برای تطبیق آن، فعل ماضی را مضارع انگاشته اند.

اما اشکالی که در این تفسیر هست. گیریم که فعل مضارع به معنای ماضی باشد، عهدالست در اینجا چه می کند؟ چه قرینه ای برای آن وجود دارد؟ چطور شد که «بو» به معنی تجلی یاندا شد؟ چه قرینه ای برای آن وجود دارد؟ از اینها گذشته، عالم ذر عالم روح است در قوس نزول، و در این عالم هنوز عقلی پدید نیامده است. عقل (به معنایی که در تصوف و عرفان و در شعر فارسی به کار می رود) در عالم بشریت پدید می آید نه در عالم ذر.

مؤلف به نظر من يك اشتباه بین نیز در خواندن مصرع دوم مرتکب شده است. فاعل به «نثار افشاندن» عقل و جان است نه

چون ویس ورامین فخرالدین اسعد گرگانی و خسرو و شیرین نظامی معانی عمیقی دارد. به این سادگی نیست که ما خیال کنیم معنای نظر و نظر بازی در زبان شعر و در ادبیات فارسی چیزی جز معنای ظاهری آنها در زبان غیر شعری نبوده است. خواننده حافظ نامه انتظار ندارد که مؤلف این مسأله را در کتاب خود حل کند، ولی انتظار این را هم ندارد که این حکم عجولانه و حساب نشده را درباره نظر بازی حافظ بشنود، آن هم از زبان کسی که معتقد است «حافظ در عرفان... مقام ممتازی دارد» (ص ۲۹). اظهار نظرهایی که مؤلف محترم درباره شاهد و نظر بازی حافظ کرده اند، همان طور که دیدیم، شتابزده بود. اما شتابزدگی مؤلف فقط در الفاظی نیست که ایشان بررسی نکرده اند، بلکه گاهی در مواردی هم که خواسته اند حق عرفان حافظ را به جا بیاورند بی گدار به آب زده و عجولانه قضاوت کرده اند. يك نمونه آن را ذیلاً ملاحظه خواهیم کرد.

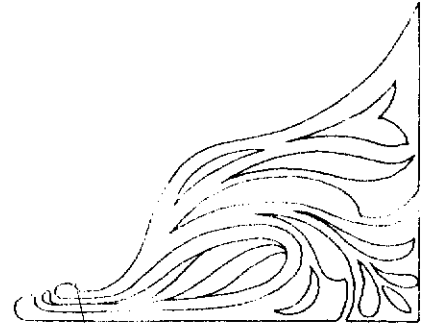
چاپ دوم حافظ نامه اخیراً بیرون آمده و مؤلف بخشی به عنوان «مستدرک» ضمیمه آن کرده اند. در این «مستدرک» اظهار نظرها و نقدهایی که بعضی از خوانندگان و دوستان مؤلف به چاپ اول کرده و به طور خصوصی در اختیار مؤلف نهاده اند عیناً درج شده است، همراه با پاسخهایی که مؤلف به آنها داده اند. بعضی از انتقادات را پذیرفته اند و بعضی را رد کرده اند. يك دسته از این اظهار نظرها و انتقادات از آن دوست مشترکمان مهندس حسین معصومی همدانی است. مطلبی که می خواهم بدان بهر دازم چیزی است که آقای معصومی جای آن را در حافظ نامه خالی دیده و به مؤلف متذکر شده است. معصومی پرسیده است چرا مؤلف این بیت را معنی نکرده اند.

گر به نزهتگه ارواح بردبوی تو باد

عقل و جان گوهر هستی به نثار افشاندند.

آقای خرمشاهی در پاسخ ابتدا با این کلمات عذر آورده است: «آقای معصومی تکلیف شاقی می فرمایند. خوب بود برای اینکه ببینند چه پوستی از بنده کنده شده است، امتحاناً و تیمناً این بیت را شرح و معنی می کردند» (ص ۱۳۶۱).

تکلیفی که معصومی به دوش دوست خود گذاشته براستی شاق است. مؤلف الحق زحمت خود را تا جایی که می توانسته است



در این نشأه بعید است که چنین اتفاقی رخ دهد» بنابراین زمان فعل را آینده گرفته‌اند، آن هم آینده دور، یعنی پس از مرگ و در قیامت. نزهتگه ارواح از نظر ایشان بهشت است، و این بورا باد در بهشت به مشام مشتاقان و عاشقان خواهد رساند. اشکالاتی که به تفسیر اول وارد بود به این تفسیر هم تا حدودی وارد است. بهشت از کجا آمد؟ در بهشت عقل چه می‌کند؟ و چه معنایی برای نثار گوهر هستی عقل و جان در بهشت می‌توان تصور کرد؟ و بالأخره، چرا در زمان حاضر و در این نشأه بعید است که چنین اتفاقی رخ دهد؟

تأویل موقت و پیشنهادی آقای خرمشاهی همانند تأویل غیر موقت و قطعی ایشان بکلی بی‌اساس است و قرینه‌ای برای آن نیست. مادر شرح يك بيت نمی‌توانیم از عبارت این طور فاصله بگیریم. شرح باید شرح عبارت باشد. باید به خود بیت، به عنوان يك پدیدار، رجوع کرد. البته برای درك اشارات باید در افق فکری شاعر جستجو کرد. اما جایگاه معانی را در افق فکری باید دقیقاً در نظر گرفت و این جایگاه را عبارت تعیین می‌کند. بنده در اینجا سعی می‌کنم با همین روش به معنای این بیت نزدیک شوم.

در این بیت، در وهله نخست، دو واژه کلیدی بکار رفته است، یکی «روح» و دیگر «بو». معنای این بیت در گرو درك ارتباط این دو معنی است: روح و بو. چه نسبتی میان آنها وجود دارد؟ چرا باد باید بوی معشوق را به نزهتگه ارواح ببرد؟ مسأله عقل و جان و نثار گوهر هستی ایشان مسأله ثانوی است. اول باید تکلیف روح و بو را روشن کرد.

درباره روح و ارتباط آن با بو و همچنین با واژه کلیدی دیگر، باد، اشاراتی در اشعار عرفانی فارسی، از جمله در دیوان حافظ دیده می‌شود. اما تا جایی که نگارنده اطلاع دارد تاکنون توجهی جدی به این موضوع نشده است.^۱ در منابع فارسی، يك شخص را پیش از حافظ به خاطر دارم که به این موضوع و اهمیت آن اشاره کرده است و این شخص ابوالرجاء خمرکی مروی (متوفی ۵۱۶ یا ۵۱۷) است. مطلبی که ابوالرجاء در کتابی موسوم به روضة الفریقین گفته است می‌تواند مسأله ارتباط بو و روح و تعبیر «بوی جان» را که حافظ به کار برده است حل کند.

ابوالرجاء در فصلی از کتاب خود درباره روح سخن می‌گوید. انسان مرکب از دو نیمه است، نیمی جسمانی و نیمی روحانی. روح و جسم هر يك گوهری است، جسم گوهری زمینی و روح گوهری آسمانی. این دو گوهر در وجود انسان با هم نسبتی دارند، و این نسبت را ابوالرجاء چنین شرح می‌دهد.

روح به سفارت انبیا و اولیا و سعدا نیمه جسمانی را کسوت

ارواح. عقل و جانند که گوهر هستی خود را نثار می‌کنند، نه اینکه عقل و جان گوهر هستی یا «داروندار» ارواح باشند و ارواح آنها را به نثار افشانند. من تعجب می‌کنم که چطور مؤلف معنای روشن و ساده این مصرع را رها کرده‌اند و بر اثر بدخوانی يك معنای دور از ذهن و غلط را از آن بیرون کشیده‌اند. باری، چه به قول مؤلف ارواح گوهر هستی خود را به نثار افشانند و چه آنطور که بنده می‌فهمم عقل و جان، موضوع مربوط به روزمیتاق و عهدالست نیست. خداوند در قرآن می‌فرماید «وَاذْخُرْ بِكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدُ هُمْ عَلَيَّ أَنْفُسَهُمُ السَّتْ بَرَكَمُ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا» (اعراف، ۱۷۲) یعنی وقتی ذریه بنی آدم را از پشتشان بیرون آوردم و ایشان را بر خودشان گواه گرفتم و پرسیدم: آیا من پروردگارتان نیستم، گفتند بلی شهادت می‌دهیم. موضوع بر سر گواهی دادن است، یعنی آگاه شدن و معرفت پیدا کردن. در دنباله آیه نیز وقتی می‌فرماید «ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين» باز این معنی را تأکید فرموده است. همه اینها برای این است که روز قیامت نگویند که غافل بودیم، نمی‌دانستیم. بنابراین، صحبت از فنا و بی‌خودی و نثار کردن گوهر هستی و داروندار ارواح نشده و در تفاسیر و کتب عرفانی هم چنین چیزی نیامده است. علت این هم این است که از دست دادن گوهر هستی (آنها از جانب عقل و جان یا به زعم مؤلف ارواح) در آن مقام بی‌معنی است. و حافظ هم شاعری نبوده که در این معنی ناپخته و «پیاده» باشد.

احتمال دوم این است که «زمان فعل را حال بگیریم». و مؤلف این احتمال را ظاهراً نمی‌پسندند و می‌گویند اگر چنین باشد «به مشکل برمی‌خوریم». چرا؟ «زیرا در زمان حاضر، و در این نشأه بعید است که چنین اتفاقی رخ دهد. ولی در بهشت (برابر با نزهتگه ارواح) هم اگر باد بویی از تو به مشام مشتاقان و عاشقان تو برساند، داروندار خود را نثار خواهند کرد».

این تفسیر یا تأویل را مؤلف «موقت و پیشنهادی» می‌خوانند، و همانطور که اشاره کردیم، تمایل ایشان به همان تفسیر اول است. اما به هر حال، احتمال آن از نظر ایشان منتفی نیست و لذا جادارد که ما صحت آن را بررسی کنیم. فرموده‌اند که زمان فعل «بردن» را می‌توان زمان حال پنداشت. ولی افزوده‌اند که «در زمان حاضر و

خود پوشد. و چون [نیمه جسمانی] بوی وی یافت زنده شود، سبک شود، و خوشبوی گردد.^۲

گوهر جسمانی، چنانکه ملاحظه می شود، فاقد حیات است. و چون زنده نیست حرکتی از خود ندارد و ساکن است. اما روح متحرك است و زنده.

روح گوهری بود عزیز، در عالم غیب قرار می داشت، متحرك بود و خاک ساکن بود، تحرك نداشت.

همین تحرك روح است که او را از عالم غیب که عالم روح است به عالم خاک یعنی عالم جسمانی می آورد و گوهر جسمانی را زنده می سازد. و چیزی که از روح ساری می شود و به جسم می پیوندد و سبب حیات وی می شود بوست، بوی روح. پس روح یا جان دارای بویی است و همین بوست که به جسم زندگی می بخشد، و جسم را سبک و خوشبو می گرداند.

ابوالرجاء در دنباله سخن خود نسبت روح و بو را روشنتر می نماید. دو گوهر روح و جسم در وجود آدمی هر يك دارای قوت یا غذای خاصی است: «هر جنس را قوتی [است]، روح را قوتی و جسم را قوتی». قوت جسم و بدن طعامی است که انسان می خورد، و قوت روح نیز بوست. ذوق این قوتها را خداوند به هر يك از این دو گوهر بخشیده است. «ذوق شَم بر درگاه روح بنهاد و ذوق طعام را بر درگاه جسم، تا هر دو نصیب می گیرند.» پس همان طور که جسم انسان برای ادامه حیات و تحرك خود محتاج به غذاست، روح نیز برای تحرك خود محتاج به غذای خاصی است. غذای جسم جسمانی است، و غذای روح روحانی. به عبارت دیگر، جسم باید از اجسام دیگر تغذیه کند، و روح هم از ارواح دیگر، و غذایی که از ارواح نصیب روح می گردد بوست، بوی آن ارواح. بنابراین، هر روحی از خود بویی ساطع می کند و دیگران از این بو بهره می برند.

ارواح به یکدیگر بوی برند، چنانکه اسپ گشن (= فحل، نر) به اسپ مادیان.

گفتیم که جسم و روح هر دو دارای حرکتند. حرکت روح از خود اوست و حرکت جسم از برکت وجود روح در او. جهت این دو حرکت با هم فرق دارند. جهت حرکت جسم به پایین و به سمت خاک است و جهت حرکت روح به بالا و به سمت آسمان. «شایستگیان راه روح می روند تا به مرکز روحانیان رسند و ناشایستگیان راه جسم می روند تا به اسفل سافلین رسند». ماهیت این دو حرکت نیز با هم فرق دارد. حرکت جسم جسمانی و نفسانی است و حرکت روح روحانی.

ابوالرجاء تا اینجا روح و جسم و نسبت آنها با یکدیگر و با اجسام و ارواح دیگر را از لحاظ وجودی و حیات بیان کرد. به دنبال این، بحث معرفت را پیش می کشد. معرفت روح را. روح در بدن باعث حرکت او می شود و این حرکت جنبه معرفتی دارد. انسان به مدد نفس خود (که مرتبه ای از مراتب روح است) به شناسایی حسی می رسد. متعلق معرفت نفس اساساً محسوسات است، یعنی اموری که نفس با حواس ظاهری خود می شناسد. اما متعلق معرفت روح مجرد امور محسوس نیست. ابوالرجاء لفظی که برای معرفت مدرك روح به کار می برد «بو» است. روح از خود بویی ساطع می کند، و با همین بوست که ارواح از یکدیگر قوت می خورند، قوت معرفت. این بو جسمانی نیست. بویی است سبک (لطیف) و روحانی که اهل معرفت در مقام تجرد آن را درک می کنند. از اینجا است که گفته اند: «العارف يعرف العارف بالشم. اهل دولت اهل دولت را به بوی بازشناسد».

بویی که اهل دولت از یکدیگر باز می شناسند، چنانکه گفته شد، جسمانی نیست. این معنی را ابوالرجاء در ضمن حکایتی که از شیخ ابوعلی سیاه مروزی نقل کرده بیان نموده است. ابوعلی مروزی (متوفی ۴۲۴) گفته است:

این حدیث (یعنی بوی روح) بر مثال ناهه مشک است، اگر ناهه ای در خانه بگشایی، بوی وی همه خانه بگیرد. از مشرق تا مغرب همه در يك خانه است.^۳ اگر عارفی در مشرق بود دیگری به مغرب، هر دو میزبان یکدیگر بوند.

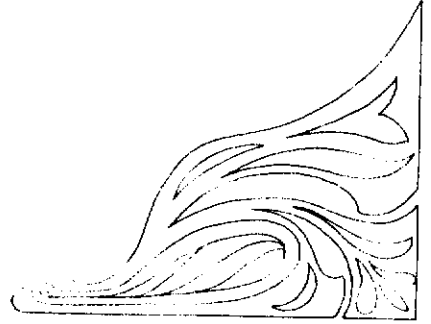
بدیهی است که مراد ابوعلی از بوی روح بوی جسمانی که نفس با شامه ادراک می کند نیست، چه بوی جسمانی را فقط در فاصله محدودی می توان ادراک کرد. مراد از خانه در اینجا عالم روح است که بر عالم جسمانی محیط است. بوی روحانی سراسر این

حاشیه:

(۱) آقای خرمشاهی خود به رابطه عطر و نكهت یار و بوی خوش معشوق و پیام آوری یاد در «مستدرک» حافظ نامه (انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۶، چاپ دوم ۱۳۶۷) ص ۱۲۷۲ توجه کرده و بعضی از ابیات حافظ را هم نقل کرده ولی به رابطه بو و روح که اصل مطلب است اشاره ای نکرده است. در توضیح معنای «صبا» و «باد صبا» نیز (ج ۱، ص ۹-۱۱۸) به اهمیت این معنی در دیوان حافظ اشاره کرده اند و می نویسند: «شاید در دیوان هیچ يك از شعرای فارسی زبان به اندازه دیوان حافظ هوای خوش و باد خوش نسیم و نسیم عطر گردان و صبا و باد صبا آمد و رفت نداشته باشد». پس از آن مطلع غزلهایی را که حافظ در آنها به صبا یا باد خطاب کرده است نقل می کنند. این اشارات و جمع آوریه از فواید راه گشای حافظ نامه است.

(۲) روضة الفرقین. امالی شیخ ابوالرجاء مروی، به تصحیح عبدالحی حبیبی. انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۹، ص ۱۰. باقی نقل قولها از صفحات ۱۱ و ۱۲ است.

(۳) در اصل: همه يك در خانه است.



مصیبت نامه شرح داده است. سالک در سیر روحانی خود وقتی به باد (حقیقت باد) می‌رسد خطاب به وی می‌گوید:

هر که عمری کامران دارد ز تست

زندگی هر که جان دارد ز تست

آتش افروز جوانی هم تویی

مایه بخش زندگانی هم تویی^۴

باد حیات بخش است به دلیل اینکه پیام‌آور روح است؛ به قول عطار، «خدمتگار جان» است.

پیر گفتش باد خدمتگار جا ناست

ریح از روحت روح او از آنست

در شعر حافظ نیز وقتی نفس باد صبا مشک‌فشان می‌شود عالم پیر دگر باره جوان می‌گردد. این نفس نفس رحمان است و باد صبا باد رحمت. و حافظ در این بیت به همین معنی اشاره کرده می‌گوید:

تا ابد معمور باد این خانه کز خاک درش

هر نفس با بوی رحمان می‌وزد بادیمن.

نفس رحمانی و باد رحمت فیضی است عام که به همه اشیاء واسع است.^۵ از برکت این نفس و از ورزش این باد است که همه اشیاء

هستی و حیات یافته‌اند. این معنی را خواجه در یکی از دل‌انگیزترین ابیات خود بدین صورت بیان فرموده است:

چون کاینات جمله به بوی تو زنده‌اند

ای آفتاب سایه ز من بر مدار هم.

در مصرع اول، خواجه به رحمت عام اشاره فرموده - رحمتی که جمله کاینات از آن برخوردارند، و در مصرع دوم به رحمت خاص.^۶ بو رمز و نشانه رحمت عام است که همه چیز از او حیات یافته است. صاحب این بو که مخاطب شاعر و معشوق اوست کیست؟

همان‌طور که دیدیم، ابوالرجاء بو را از آن روح می‌دانست و حافظ نیز وقتی تعبیر «بوی جان» را در اشعار خود به کار می‌برد به همین معنی اشاره می‌کند. در بیت فوق نیز معشوق، که به بوی او جمله کاینات زنده‌اند، روح است - روح اعظم (به تعبیر فلاسفه عقل اول، و به اصطلاح عرفا نور محمدی) که صادر اول و اصل حیات و هستی است. همین روح است که حافظ در این بیت به وی خطاب کرده می‌گوید:

گر به زهنگه ارواح برد بوی تو باد

عقل و جان گوهر هستی به‌نتار افشانند

در مصرع اول، حافظ همه آن معانی را که شرح دادیم در نظر گرفته است. مخاطب او، جانان او، روح اعظم است که باد بوی او را به زهنگه ارواح (مجلس روحانیان یا عالم ارواح) می‌آورد. این بو قوت جان عاشق می‌شود. و حامل این بو باد است. و صفت

خانه را پر می‌کند، چنانکه بوی جسمانی فضای خانه جسمانی را پر می‌سازد. ساکنان خانه روحانی نیز عارفانند که از بوی یکدیگر قوت می‌خورند.

با این توضیحات، معنی ابیاتی که حافظ در آنها به روح و بو و عطر و مجلس روحانیان اشاره کرده است روشن می‌شود. مثلاً در این ابیات هوای مجلس روحانیان را معطر می‌داند، از بوی دوست.

ز درد آوشستان ما منور کن

هوای مجلس روحانیان معطر کن.

کی عطرسای مجلس روحانیان شدی

گل را اگر نه بوی تو کردی رعایتی

و در این ابیات نیز از بوی جان سخن می‌گوید، بویی که اهل دل می‌توانند آن را بشنوند:

بوی جان از لب خندان قدح می‌شنوم

بشنو ای خواجه اگر زانکه مشامی داری.

نام من رفتست روزی بر لب جانان به سهو

اهل دل را بوی جان می‌آید از نام هنوز.

در ابیات فوق، بوی جان و بوی دوست مجلس روحانیان و شبستان خواجه را معطر می‌کند، و این عطر و بو قوت جان می‌شود. اما در بیتی دیگر عاشقان با شنیدن بوی نسیم بار جان می‌سپارند.

تا عاشقان به بوی نسیم دهند جان

بگشود نافه‌ای و در آرزو بیست.

در این بیت حافظ علاوه بر بو و روح یا جان، عنصر باد را هم به‌عنوان حامل و مرکب بو معرفی کرده است. در جایی دیگر نیز می‌گوید:

از دست رفته بود وجود ضعیف من

صبحم به بوی وصل تو جان باز داد باد.

این باد در فضای روحانی، در عالم روح می‌وزد همان‌طور که بوی جان غیر جسمانی است بادی که حامل این بوست نیز غیر جسمانی است. معنی این باد را که حقیقت باد است عطار در

ذاتی باد بیقراری است. در عین حال که باد بوی جانان را به نزهتگه ارواح می آورد و آن را معطر می سازد، خود باد قرار از جان عاشق می ستاند.

هوس باد بهارم به سر صحرا^۸ برد

باد بوی تو بیاورد و قرار از ما برد.

در حقیقت باد دارای دو خاصیت است، یکی حیات بخشی و لطف و دیگر ویرانگری و غارتگری و قهر. هم از کار فرو بسته عاشق گره گشایی می کند و چراغ افروز چشم او می شود، و هم بساط هستی او را غارت می کند. حافظ به این صفات دوگانه لطف و قهر از راه نامهایی که به باد می دهد اشاره می کند. بادی که بوی زلف یار را با خود می آورد و دل شوریده عاشق را در کار، باد صباست.

صبا وقت سحر بویی ز زلف یار می آورد

دل شوریده ما را به بو در کار می آورد

باد صباست که حیات بخش است و عالم پیر را جوان می کند.

نفس باد صبا مشک فشان خواهد شد

عالم پیر دگر باره جوان خواهد شد

حاشیه:

باد بهاری و نسیم نیز دارای صفت لطف است و گره از کار فرو بسته جهان می گشاید.

جو غنچه گر چه فرو بستگی است کار جهان

تو همچو باد بهاری گره گشا می باش

اما وقتی می خواهد از قهر باد، و صفت ویرانگری و غارتگری آن یاد کند، او را باد خزان و باد دی می خواند.

خوش ناز کانه می چمی ای شاخ نوبهار

کاشفگی مبادت از آشوب باد دی

می بیاور که تنازد به گل باغ جهان

هر که غارتگری باد خزانی دانست

در هر حال باد است، خواه نسیم باشد و باد بهاری و باد صبا، خواه باد دی و باد خزان. باد نشانه رحمت است، خواه لطف آمیز باشد و خواه قهر آمیز.^۹ گلی است که در کنار آن خار است.

حافظ از باد خزان در چمن دهر مرنج

فکر معقول بفرما، گل بی خار کجاست

همین باد رحمت که حامل بوی یار است وقتی به نزهتگه ارواح می وزد و آن را معطر می سازد، با وزش خود هستی عاریتی عقل و جان عاشق را که همچون زیوری بر ایشان بسته شده است جدا می سازد و از هم فرو می پاشد؛ یا به تعبیر شاعر، عقل و جان گوهر هستی خود را نثار مقدم باد می کنند به شکرانه بویی که با خود آورده است.

مرتبه ای که عاشق در آن هم از عقل فراتر می رود و هم از جان، مرتبه ای است در کمال عاشقی. مرتبه عقل مرتبه علم است، و عاشق نه تنها از علم بلکه از جان خود و خودی عاشقی نیز دست می کشد تا به هستی و خودی معشوق، یعنی به روح قدسی قیام کند؛ و این آخرین مرتبه از مراتب عاشقی است که حافظ در این بیت بدان اشاره کرده است. این بیت الحق یکی از ابیات عمیق و پرمعنا حافظ است.

۴) مصیبت نامه. به تصحیح نورانی وصال. تهران، ۱۳۳۸، ص ۱۷۴.
۵) مقایسه کنید با سخنان محیی الدین ابن عربی در فصوص الحکم (جاب عفیغی) فص حکمة مالکیه فی کلمة زکر یاویه و فص حکمة رحمانیه فی کلمة سلیمانیه.
۶) رحمت در عرفان محیی الدین نیز معنایی دارد عمیقتر از آنچه معمولاً از این لفظ اراده می شود. از نظر ابن عربی رحمت صرفاً جنبه اخلاقی ندارد و تنها به معنای خیر و برکت نیست، بلکه اساساً جنبه وجودی (ontological) دارد. رحمت مایه وجود است. اگر عطار هم این نظر را نداشت می گفتیم که حافظ از این لحاظ تحت تأثیر آراء محیی الدین بوده است. ولی نا جایی که من می دانم، هیچ معنایی در شعر حافظ نیست که سابقه آن در آثار متفکران و شعرا ایرانی، بخصوص عطار یافت نشود. شاید برجسته شدن موضوع باد و بو در زمان حافظ و در شعر او نتیجه گسترش آراء محیی الدین بوده باشد.

۷) مقایسه کنید با نظر ابن عربی در این باره (فصوص، ص ۱۸۰)؛ شارحان فصوص درباره رحمت عام و رحمت خاص، که به ترتیب مدلول اسم الرحمن و الرحیم اند، و سایر اقسام آن به تفصیل بحث کرده اند و مطالعه ابیاتی که حافظ درباره باد و بو و صفت حیات بخشی آنها سروده است در پرتو آرای ابن عربی و سخنان شارحان او می تواند به درک اشارات خواجه کمک فراوان کند. آقای خرمشاهی خود در ضمن شرحی که درباره صبا و باد صبا داده است تعریف عبدالرزاق کاشی، شارح فصوص، را از روی کشف تهنوی نقل کرده است. «در اصطلاح عبدالرزاق کاشی صبا نفحات رحمانیه است که از جهت مشرق روحانیات آید» (حافظ نامه، ص ۱۶۸). با همین کلید می توانستند درهایی را به معانی باد و بو و نسبت آنها با روح بکشایند.

۸) ظاهراً صحرا در اینجا نمودگار عالم ارواح یا نزهتگه ارواح است که مجرد از جسم و تعینات جسمانی است.

۹) ابن عربی و شارحان فصوص در این باره به تفصیل سخن گفته اند. رحمت از نظر محیی الدین بر همه اشیا و موجودات محیط است و سابق بر آنهاست، از جمله بر غضب، پس غضب نیز از رحمت خداست: «اعلم ان رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً وحکماً، و ان وجود الغضب من رحمة الله بالغضب فسبقت رحمة غضبه ای سبقت نسبة الرحمة الیه نسبة الغضب الیه» (فصوص الحکم، ص ۱۷۷).