

دل مرکز معنایی شعر حافظ

منصور پایمرد

دانشمندان علوم قرآنی معتقدند که قرآن کریم، با وجود این که در مدت زمان ۲۲ سال و به صورت پاره پاره بر سینه‌ی پیامبر نازل شده است، اما یک متن واحد به شمار می‌آید. با توجه به همین باور است که ابهام آیه‌ای را با آیه‌ی دیگر بر طرف می‌سازند و آیات ناسخ و منسوخ از همین نگرش سرچشمه می‌گیرد. مثلاً برای فهم و شناخت زندگی حضرت موسی (ع) باید به سوره‌های مختلف رجوع کرد، تا یک دریافت کلی از فراز و نشیب زندگی و دوران رسالت‌اش به دست آورد.

برای اشعار حافظ نیز می‌توان چنین خصوصیت و شباهتی در نظر گرفت. این حدود ۵۰۰ غزلی که از خواجه شیراز به جا مانده است، به نسبت عمر پر برکت‌اش که بین ۶۵ تا ۷۵ سال تخمین می‌زنند، چندان زیاد نیست و همین امر از طبع نقاد و ذهن گزیده‌گویی او حکایت می‌کند. اما به هر حال شکی نیست که این تعداد غزل، جدا جدا انشا شده و بیان‌کننده‌ی احوال و مراحل مختلف زندگی او از جوانی تا میان‌سالی و

پیری و ماجراها و حوادثی، چه بیرونی و آفاقی و چه درونی و انفسی، است که بر او گذشته است. از همین رو برای پی بردن به سیر اندیشه‌ها و باورها و علایق و زمینه‌ی فرهنگی و اجتماعی او راهی جز این که به دیوانش به عنوان یک متن واحد نگریسته شود، وجود ندارد. و از چنین منظری بسیاری از ابهام‌ها و پیچیدگی‌های بیت یا ابیاتی به وسیله ابیات دیگر بر طرف می‌شود. در ادب فارسی نمی‌توان هیچ دیوان شعری مانند دیوان حافظ سراغ گرفت که ساخت و سازی این گونه پیوسته داشته باشد. گویی که حافظ همچون داستان‌نویسی چیره‌دست، ابتدا شخصیت‌ها و عناصر متن خویش را بر گزیده است و سپس در مدت زمان طولانی شاعری‌اش با توجه به فضا و شرایط و قابلیت‌های هر شعرش این اشخاص اصلی و حاشیه‌ای، در آن رفت آمد می‌کنند.

ابعاد روحی و شخصیتی این قهرمانان به مرور شکل می‌گیرد و با هر غزلی که می‌خوانیم با چهره و یا چهره‌هایی تازه روبه‌رو می‌شویم؛ و از سوی دیگر با وجوه تازه‌ای از شخصیت قهرمانانی که پیش از این به ما شناسانده شده‌اند، آشنا می‌شویم و سرانجام در پایان دیوان است که می‌توانیم از شخصیت‌های، چه مثبت و چه منفی، شعر او، یک شناخت جامع و کامل به دست آوریم.

برای اطلاع و شناخت هر کدام از این چهره‌های انسانی، یا غیر انسانی که در شعر حافظ تشخص یافته‌اند و خود به عنوان قهرمانی به متن داستان عاشقانه او وارد می‌شوند، جز این که غزل به غزل پیش برویم تا سرانجام به شناسایی هر کدام از آن‌ها نایل شویم، راهی وجود ندارد.

همان گونه که می‌دانیم قرآن نیز بر اساس تاریخ انزال هر آیه و سوره بر پیامبر اکرم تدوین نشده است و حتی بین مفسران و دانشمندان علوم قرآنی در مورد مکی یا مدنی بودن بعضی از سوره‌ها نیز اختلاف نظر وجود دارد. از سوی دیگر کار تدوین و جمع‌آوری آیات و سوره قرآن پس از وفات پیامبر اکرم و در زمان عثمان بر اساس روایت حافظان صورت پذیرفت. این دو ویژگی قرآنی را به اشعار خواجه نیز می‌توان تعمیم داد، چون اشعار او نیز تاریخ سرایش ندارد و اگر از محدود غزلیاتی که در آن‌ها

به شخص یا واقعه‌ی تاریخی اشاره شده بگذریم، تشخیص این که سایر غزل‌ها مربوط به کدام دوره از زندگی حافظ است، کاری است بسیار مشکل و حتی ممتنع. و هم چنین جمع‌آوری اشعار خواجه نیز پس از وفات او توسط فردی «گلندام» نام انجام یافته است. آیا نسخه‌ای که «گلندام» از اشعار خواجه و بر اساس حروف الفبا فراهم آورده، تنها نسخه‌ای بوده است که پس از وفات خواجه تدوین شده یا دیگرانی هم به چنین کاری دست زده‌اند؟ دگرسانی‌هایی که در ضبط کلمات و بیت‌هایی که حتی در نسخ مربوط به قرن نهم وجود دارد، بیانگر این موضوع است که می‌بایست افراد دیگری هم به چنین کاری دست یازیده باشند؛ زیرا اگر تنها نسخه‌ی اصلی که سایرین بر مبنای آن به رونویسی اقدام کرده‌اند، همین نسخه‌ی گلندام می‌بود، وجود این همه اختلاف در ضبط و ربط ابیات و واژه‌ها و ترکیبات و تعداد غزل‌ها معنا نمی‌داد.

اگر بپذیریم که دیوان حافظ نیز چون کلام الله یک متن واحد است، بنا بر این باید به دنبال یافتن معنای مرکزی یا هسته‌ی اصلی متن اشعار حافظ بود، گرچه با توجه به پیش فرض‌ها و پیش فهم‌های هر مفسر ممکن است، دست‌یابی به معنای مرکزی هر متنی متفاوت باشد. چنان که نظر مفسران در مورد مرکز معنایی قرآن نیز متفاوت است. به عنوان مثال، بعضی هسته‌ی اصلی متن قرآن را «دعوت به معنویت و امید و معناداری» یافته‌اند^(۱) و کسانی دیگر با نقد این دیدگاه پیام مرکزی متن کلام الله را «توحید» می‌دانند.^(۲) اما در خصوص دیوان حافظ، چگونه می‌توان با تصحیح پیش‌فهم‌ها تا حد ممکن به مرکز معنایی متن اشعارش نزدیک شد، تا به وسیله‌ی نوری که از این مرکز به سایر اجزای آن تابیده می‌شود، دیگر پیام‌ها و عناصر معنایی شعرش را شناخت؟

اشکالی که دانشمندان علوم قرآنی به موضوع تشخیص معنای مرکزی متن قرآنی وارد می‌آورند این است، که بعضی از مفسران به جای آن که معنا را از خود متن بیرون بیاورند، با پیش‌فهم‌های خود این معانی را بر متن غالب می‌کنند.

برای این که ما به چنین اشتباهی در مورد متن حافظ دچار نشویم، چه باید بکنیم؟

یکی از راه‌هایی که می‌توان با توسل به آن به شاخص‌های اصلی متنی دست یافت، رجوع به بسامد واژگان آن متن است. هرچه بسامد واژه‌هایی در متنی بیشتر باشد، بیانگر علاقه و ارتباط آگاهانه یا ناخودآگاه ذهنی مؤلف به آن کلمات خواهد بود. یک پژوهنده با بررسی و تأمل در وجوه مختلف آن واژه یا واژگان، می‌تواند به مبانی اندیشه و جهان‌بینی مؤلف نزدیک شود. «فرهنگ واژه‌نمای حافظ»، بسامد واژگان دیوان خواجه را در اختیار ما گذاشته است.^(۳) و از این راه کمک مهمی به این امر نموده است. در میان واژگان پر بسامدی چون می، یار، عشق، چشم، زلف ۰۰۰ واژه‌ای که از دیگر واژه‌ها بسامد بیشتری دارد، «دل» است.

«دل» و ترکیبات آن ۶۰۷ بار در دیوان خواجه به کار رفته است و واژه‌ی هم معنای آن یعنی «قلب» ۱۵ بار. البته در بیشتر مواردی که حافظ از کلمه‌ی «قلب» در اشعارش بهره برده است، نظرش بازی هنری با این واژه و ایهام‌سازی یا معناهای گوناگون آن نیز بوده است. اگر ترکیبات مجازی دیگری چون جام، جام جم، جام جهان‌نما، جام جهان‌بین، جام می، قلدح باده، جام کیخسرو، آئینه و گاه «خانه» را در بیت‌هایی چون:

حافظ ار جان طلبد غمزه‌ی مستانه‌ی یار

خانه از غیر پرداز و بهل تا ببرد^(۴)

یا:

حافظا در دل تنگت چو فرود آمد یار

خانه از غیر نپرداخته‌ای یعنی چه؟

که به عنوان جانشین برای کلمه‌ی دل به کار رفته است، و حتی واژه‌هایی چون می‌کده و میخانه و خمخانه و خرابات که در ژرف‌ساخت معنایی آنها باز به نحوی به دل می‌رسیم، بر آن بیفزاییم، متوجه می‌شویم که تعلق حافظ به «دل» تا چه اندازه بوده است. بسامد این واژگان به ما نشان می‌دهد که مرکز معنایی و حتی صوری اشعار حافظ همین واژه است و دیگر شخصیت‌های حقیقی و مجازی شعری‌اش به گونه‌ای با آن

پیوند می‌خورند و هر کدام نسبت به درجه‌ی قرب و بعدشان با وادی دل، همچون سیاراتی در مدارهای گوناگونی به گرد این خورشید، در گردش‌اند. برای مثال، چگونه می‌توان به معنای رمزی واژه‌هایی همچون زلف، چشم، غمزه، کرشمه، ابرو، لب ۰۰۰ پی برد، بی‌آن که ارتباط آنها را با «دل» در نظر نیآوریم و چند و چونی این پیوندها را آفتابی نکنیم؟

اما منظور از «دل» چیست؟ آیا همین گوشت پاره‌ای که در طرف چپ سینه، جا خوش کرده است و کار تصفیه و خون‌رسانی به دیگر اعضای بدن را به عهده دارد، منشأ این همه حدیث عشق و حکایت و شکایت شده است؟
آن چه عرفا و حکما در وصف دل آورده‌اند، از لطیفه‌ای حکایت دارد که از این عالم و سرای طبیعت بیرون است. جوهری مجرد است که ورای صدف کون و مکان است:

«حقیقت دل از این عالم نیست و بدین عالم غریب آمده است و به رهگذر آمده است و آن گوشت پاره‌ی ظاهر مرکب و آلت وی است و همه‌ی اعضای تن لشکر ویند و پادشاه، وی است و معرفت خدای تعالی و مشاهدت جمال حضرت، صفت وی است».^(۵)

عرفا آدمی را به هفت بطن تقسیم می‌کنند: طبع، نفس، قلب، روح، سر، خفی و اخفی.^(۶) و طبق این تقسیم‌بندی، قلب بین روح و نفس قرار گرفته و حالتی برزخی دارد و حایل میان این دو است. کشش و توجه دل به سمتی است که غلبه با آن باشد. هر چه پیوند دل با نفس سست‌تر شود، ارتباط و اتصال و فیض پذیریش از روح بیشتر می‌شود، و زمانی که تحت تسویلات و تعلقات نفسانی قرار گیرد، بهره‌پذیری او از روح کم می‌شود. این دگرگونی دائماً در وجود سالک ادامه دارد تا زمانی که با تحمل ریاضات و تربیت خویش و عنایت حق، بندهای نفس را پاره کند و به مرحله‌ی کمال خویش که اتصال دائم با روح است، نایل آید. رسیدن به چنین حالتی که قلب همه

رنگ روح می‌گیرد و از دگرگونی و تقلیب خاموش می‌شود، جز به امداد خداوندی ممکن نیست. تا چنین وضعیتی برای دل پیش نیاید، رفت و آمد سالک و دفع و کشش بین عالم نفس و روح ادامه دارد. گاهی دل با کشش نفس به سوی لذایذ و خواهش‌های نفسانی گرایش می‌یابد، و زمانی که از مشغله‌ی نفس به یاری جذب و حالات روحانی رهیده باشد، در همسایگی روح با اثرپذیری از صفا و روحانیت آن، روشن و آرام می‌شود و صفت خرسندی و فرح می‌گیرد. دل هر فیضی که از روح برگیرد به نفس افاضه می‌کند و هر چه این فیض‌پذیری بیشتر باشد، نفس نیز غذای روحانی که از قلب می‌ستاند بیشتر است؛ و همین امر باعث می‌شود که نفس از صفت امارگی به لوامی و از حالت لوامی به اطمینان و خرسندی برسد و وجود رهرو حقیقت‌جوی در آرامش و صلح قرار گیرد.

نکته‌ی قابل تأمل دیگر در این باره آن است که، کسی نمی‌تواند به شناخت و اوصاف و احوال دل به کمال نایل شود؛ زیرا که آن از عالم دیگر است و هر که هر چه از دل گفته از تعینات آن و در حد استعداد و دریافت خود سخن گفته است؛ زیرا:

«عرش رحمان و منزل قرآن و فرقان و برزخ میان غیب و شهادت
و روح و نفس و مجمع‌البحرین ملک و ملکوت و ناظر و منظور و
پادشاه و محب و محبوب و محمول سر امانت و لطف الهی، جمله
اوصاف اوست»^(۷)

این مجملی از نظر عرفا درباره اوصاف دل بود که آورده شد، اما مقام و مرتبه‌ی دل نزد حافظ چگونه است؟

برای دریافت به جواب این پرسش باید به سراغ دیوانش برویم. یکی از زیباترین و پر مایه‌ترین اشعاری که در وصف دل و احوال و اطوار آن در ادب عرفانی سروده شده است، غزل معروفی است که با این بیت آغاز می‌شود:

«سال‌ها دل طلب جام جم از ما می‌کرد

آن چه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد»

که برای دست‌یابی به دیدگاه حافظ در خصوص دل به بعضی از ابیات این غزل نگاهی می‌افکنیم.

مرجع ضمیر «ما» در مصراع اول به چه کسانی بر می‌گردد؟ آیا راوی شعر همان خواجه حافظ است؟ اگر چنین است به چه دلیل به جای ضمیر «من» از «ما» استفاده کرده است؟ یک فرض می‌تواند این باشد که مصراع با ضمیر ما، روان‌تر و زیباتر است و با تعویض آن با «من»، قافیه‌ی شعر عوض می‌شده و سیاق دیگری در پیش می‌گرفته است. اما می‌دانیم حافظ از این نظر شاعر دست‌پا بسته‌ی قافیه و ردیف و وزن نیست و با تسلط کامل از این ابزارهای شعری سود می‌برد؛ و کمتر شاعری را در این وادی می‌توان با حافظ مقایسه کرد. پس باید به دنبال دلیل دیگری گشت. به غزل برگردیم، دل به عنوان یک شخصیت از «ما» به عنوان شخص یا اشخاص دیگر، سال‌هاست که طلب «جام جم» را دارد. قید «سال‌ها» در این جا مهم است. در طول این سال‌ها، این «ما» چرا نتوانسته است، خواسته‌ی دل را بر آورد؟ پرسشی که در این جا مطرح می‌شود این است که مگر ما و دل از هم جدا هستند؟ مگر دل همان خواسته‌ی درونی «ما» یا «من» نیست؟

در روان‌شناسی صوفیانه، دل مقوله‌ی دیگری است، هم از نظر گوهر و هم از نظر ویژگی‌ها و صفات، که با «مای» خود آگاه و هوشیار فرد کاملاً متمایز است. این «من» کسی جز نفس انسانی یا حواس ظاهری او نیست. که گرچه همسایه و هم دیوار با دل است، اما از جهان دل بیگانه است. این «من» با پای استدلال و با این گیر و بندهای عالم ظاهر نمی‌تواند، راهی به وادی دل داشته باشد. نفس، کارگزار قالب است به دنبال خور و خواب و شهوت و نام و مال‌اندوزی و کسب احترام و ... است. در حالی که دل گوهری لطیف از جهانی دیگر است:

گوهر جام جم از کان و جهان دگر است

تو تمنا ز گل کوزه‌گران می‌داری «حافظ»

«دریغا هرگز ندانسته‌ای که قلب لطیفه‌ای است و از عالم علوی است و قالب

کثیف است و از عالم سفلی است. خود هیچ الفت و مناسبت میان ایشان نبود و نباشد، واسطه و رابطه‌ی میان دل و قالب بر گماشتند «ان یحول بین المرء و قلبه» تا ترجمان قلب و قالب باشد، تا آن چه نصیب دل باشد، دل بگوید و آن لطیفه با قالب بگوید... این قدر دانی که قلب ملکوتی است و قالب ملکی، در ملک کسی زبان ملکوت ندادند.^(۸) دلی که در ابتدای این غزل از آن سخن رفته است، دلی است که هنوز به شناخت خویش نایل نیامده است؛ و این باید مربوط به زمانی باشد که هنوز گرفتار کشش نفس بوده و از آینه‌ی غیب‌نمایی که در خویشتن خویش دارد یا ذات وجودی اوست، بی‌خبر است و در پی دست‌یابی به آن تلاش می‌کند در حالی که اگر او خویش را به درستی می‌شناخت، می‌دانست که ذات و اصل وجودی‌اش چیزی جز همان «جام جم» نیست. به مقوله‌ی «جام جم» و پیشینه‌ی اسطوره‌ای و جایگاه آن و این که چگونه جام‌کیخسرو به جام‌جمشید، مبدل شده است دیگر محققان به اندازه‌ی کافی پرداخته‌اند.^(۹) بنا بر این قصد ما در این جستار پی‌گیری چنین مبحثی نیست و بیشتر غرض ما از این مقوله است.

سنایی در تفسیر «جام جم» با بیانی موجز و مختصر می‌گوید:

قصه‌ی جام جم بسی شنوی و اندر آن بیش و کم بسی شنوی
به یقین دان که جام جم دل توست مستقر نشاط و غم دل توست
گر تمنا کنی جهان دیدن جمله اشیا در او توان دیدن^(۱۰)

و عزالدین نسفی در تفسیر «جام» چنین آورده است:

«... سالک چون به مرتبه‌ی عشق رسید، آینه دل وی چنان پاک و صافی و ساده و بی‌نقش شود که جام جهان‌نما و آینه‌ی گیتی‌نمای گردد، تا هر چیز که در دریای جبروت روانه شود، تا به ساحل وجود آید، پیش از آن که به ساحل وجود رسد، عکس آن بر دل سالک پیدا آید.»^(۱۱)

بنا بر این در مصراع دوم بیت، بیگانه کسی جز همان «ما»ی تجربی و خودآگاه مصراع اول نیست. دل از من و مای گرفتار تعلقات و هواهای نفسانی که اشرافش بر عالم ملک است و از جهان ملکوتِ دل که ابزاری جز این چشم و گوش و هوش ظاهری می‌طلبد، بیگانه است، طلب جام جم دارد. قالب و آن چه به آن تعلق دارد با قلب پیوند و هم‌زبانی ندارد:

«ای عزیز مناظره‌ی قالب بین با دل! قالب با دل چه می‌گوید؟ از
بهر آن که قالب چه داند که دل را چه افتاده است که بیشتر آن است
که دل بر قالب بیوشاند، و دل قالب را چه جواب می‌دهد؟ ... دریغا
این قدر دانی که قلب ملکوتی‌ست و قلب ملکی، در ملک کسی زبان
ملکوت نداند.»^(۱۲)

فعل‌های به کار رفته در چند بیت ابتدای غزل که بر گذشته دلالت می‌کند، بیانگر این است که راوی شعر از اتفاقی که در گذشته رخ داده است، نقل حکایت می‌کند و همین راوی با این که نتوانسته است، تمنای دل را بر آورد؛ اما از آن معرفت و شناختی بهره‌مند است که بداند گوهر جام از صدف کون و مکان بیرون است. و این امر نشان دهنده‌ی آن است که راوی دارد حکایت حادثه‌ای را که در گذشته برایش پیش آمده بیان می‌کند و اکنون آن حالت و وضعیت را پشت سر نهاده و به آن شناخت و معرفتی رسیده است که بتواند از احوال دل چنین گزارشی را برای‌مان بازگو کند.

«گوهری کز صدف کون مکان بیرون است

طلب از گم‌شدگان لب دریا می‌کرد»

«گوهری» که در این جا به آن اشاره می‌شود. آیا همان «جام جمی» است که در مصراع اول آمده است؟ بیشتر مفسران گوهر را همان جام جم انگاشته‌اند، اما باید به این نکته توجه داشت که حافظ این غزل را با گوشه‌ی چشمی که به تابلو بلند و بدیع آفرینش انسان نجم‌رازی داشته، خلق کرده است. در پاره‌ای از این کتاب که درباره‌ی

خلقت دل است، ما واژه‌های «گوهر»، «صدف»، «کون و مکان» = (ملک و ملکوت) را می‌بینیم. نجم رازی گوهر را «محبت» حضرت حق می‌داند که در دل انسان به ودیعه نهاده شده است و این همان امانتی است که آسمان و زمین از پذیرش سر باز می‌زنند. از زبان خود نجم رازی حکایت را بشنویم:

«چون کار دل به این کمال رسید، گوهری بود در خزان‌های غیب که آن را از نظر خازنان پنهان داشته بود و خزان‌داری آن به خداوندی خویش کرده، فرمود که آن را هیچ خزانه لایق نیست الا حضرت ما، یا دل آدم. آن چه بود؟ گوهر محبت بود که در صدف امانت معرفت تعبیه کرده بودند، و بر ملک و ملکوت عرضه داشته، هیچ کس استحقاق خزانگی و خزان‌داری آن گوهر نیافته، خزانگی آن را دل آدم لایق بود که به آفتاب نظر پرورده بود، و به خزان‌داری آن جان آدم شایسته بود که چندین سال از پرتو نور صفات جلال احدیت پرورش یافته بود.»^(۱۳)

نکته‌ی ظریفی که در این جا وجود دارد و عزالدین نسفی با تیزهوشی بر آن انگشت نهاده، این است که تبدیل دل به جام جم یا دیگر اصطلاحاتی که برای آن قایل شده‌اند، ربطی به کافر و مسلمان و مؤمن و غیرمؤمن ندارد. هر کسی می‌تواند با ریاضات و سخت‌گیری بر نفس خویش، این دل را آینه‌گون کند. عین عبارت نسفی چنین است:

«ای درویش! این ظهور نقش به کفر و اسلام تعلق ندارد، و به علم و جهل تعلق ندارد. و ظهور نقش به دل ساده و بی‌نقش تعلق دارد. این معنی در کامل و ناقص پیدا آید، و در خیر و شریر هم پیدا آید. اگر در خیر پیدا آید، خیر وی زیاده شود، بسیار کس به واسطه وی سود کنند. و اگر در شریر پیدا آید، شر وی زیاده شود، و بسیار کس به واسطه‌ی وی زیان کنند.»^(۱۴)

به همین دلیل، گوهری که حافظ از آن سخن به میان آورده، می‌بایست همان محبت حضرت خداوندی باشد که بی‌تأییدش در دلی سر بر نمی‌زند، بنا بر این در مصراع دوم، بیهوده‌کاری دل را از آن جهت می‌داند که این ودیعه‌ی لطیف و پاک خدایی را از کسانی می‌طلبد که بر لب دریای دل سرگشته و ره گم کرده‌اند. فضا‌سازی زیبایی که حافظ با کلمات گوهر و صدف در مصراع اول ایجاد می‌کند، باعث می‌شود که وقتی ما مصراع دوم را می‌خوانیم و از دریا که جایگاه صدف و گوهر است، سخن به میان می‌آید، سرگشتگی گم‌شدگان شدت بیشتری بیابد، زیرا دست‌یابی به همین گوهر عنصری هم که باعث تشخیص و تزئین برای گروهی است، باز غواصی چالاک و بی‌پروا می‌طلبد که از امواج سهمگین و خطرات و حیوانات دریایی نهراسد، دل به دریا زند و خود را به آب افکند و با شناوری و مهارت صدف را از کف دریا شکار کند، که تازه اگر بخت یارش باشد و در این صدف، گوهری باشد که آن را بیابد.

اما پرسش اصلی این است که این گروهی که تالاب دریا رسیده‌اند، چرا گم شده‌اند؟ مقصد و مقصود آنان کجا یا چه چیزی بوده است که تا کنار دریا آمده‌اند و این جا راه گم کرده‌اند؟ آیا آنان راه را درست پیموده‌اند، اما نمی‌دانند که چگونه بقیه‌ی راه را ادامه دهند؟ پرسش را به صورت دیگری هم می‌توان مطرح کرد، که این‌ها از ابتدا در کنار دریا بوده‌اند، اما برای دریا سپری که دیگر از این پای خاکی کاری بر نمی‌آید و مهارتی دیگر لازم است و آن شناگری و دل به دریا زدن است، که ظاهراً این گم‌شدگان، از آن گروهی هستند که نمی‌خواهند، بپذیرند که با این پای خاکی نمی‌توان دریانوردی و غواصی کرد و با چنین وسیله و مرکبی به کف آوردن گوهر کاری است ناممکن. اکثر مفسران این «گم‌شدگان لب دریا» را فلاسفه و عقلا گرفته‌اند. اما می‌توان با توجه به بیت قبل، آن‌ها را همان «بیگانه» و «ما»یی دانست که شرح‌شان رفت. «ما» بر لب دریای دل ایستاده‌ایم، ولی راه درون رفتن به آن را نمی‌دانیم. می‌خواهیم با عقل و پای چوبین استدلال و شعور و حواس طبیعی، که ابزار تشخیص عالم ملک است به

دریای روحانی دل پا بگذاریم و گوهر عشق و محبت را از میان این دریای موج و هایل به کف آوریم. تصویر دیگری که حافظ از غرقه‌شدگان در دریا به دست می‌دهد، در این بیت مشهور است:

«شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین‌هایل

کجا دانند حال ما سبکباران ساحل‌ها»

سبکباران ناآگاه از بار امانت، همان گم‌شدگان لب دریا، همین ماییم که بیگانه از دریای دل با تکیه بر عقل عقیده و حواس ظاهری مان بر سر گنج از گدایی می‌میریم. و این حکایت غریب را به زبان و صورت‌های مختلف در ادبیات عرفانی ما، بارها و بارها گوشزد کرده‌اند:

ای آن که همیشه در جهان می‌پویی این سعی چه سود دارد گویی
چیزی که تو جویان نشان آنی با توست همی تو جای دیگر جویی^(۱۵)

تمثیل عشق و دل به دریا، هم در آثار منشور و هم در اشعار عارفانه، پیشینه‌ای دیرینه دارد و اصطلاح دریا دلی از همین جا سرچشمه گرفته است. احمد غزالی در سوانح حد علم را تالب دریا می‌داند و راه‌یابی‌اش را به امواج سهمناک عشق از حوصله‌ی او بیرون می‌داند، گویی که حافظ این تصویر شعری خویش را از سوانح الهام گرفته باشد:

«... در تاش علم که حد او ساحل است، او را به لجه‌ی کار راه نیست، اما جلالت او از حد وصف و بیان و ادراک علم دور است ... نهایت علم ساحل عشق است. اگر بر ساحل بود از او حدیسی نصیب او بود. و اگر قدم پیش نهد غرقه شود. آن‌گه کی یارد که خبر دهد و غرقه شده را کی علم بود؟^(۱۶)»

و عزیزالدین کاشانی حکایت دل را با تمثیل دریا و با همان تشبیهاتی که خواجه

هم از آنها بهره گرفته است، این گونه بیان می‌کند:

«چندین هزار غواص بحار معارف در بحر معرفت دل غواصی
کردند و هیچ یک به قعر او نرسد و استیفای غرایب و عجایب او
نکرد و نیز نه هر که از وی اثری بیافت خبری باز داد. یا هر که او را
گوهری از آن به چنگ افتاد، بر طبق عرض نهاد.»^(۱۷)

سالک وقتی که از کوشش خویش طرفی نمی‌بندد به نزد کسی می‌رود که هم
گوهرشناس است و هم گوهر به کف آورده، کسی که با دل و اطوار آن عارف است، به
نزد پیر مغان این شخصیت سترگ، این ابر انسان وادی عشق و عرفان، تنها کسی که
حافظ بر آستان او سر می‌ساید و حلقه بندگی‌اش را از ازل در گوش کشیده است:

«مشکل خویش بر پیر مغان بردم دوش کو به تأیید نظر حل معما می‌کرد»

معنای بیت روشن است و تنها می‌ماند اصطلاح «تأیید نظر». پیر چگونه با تأیید
نظر معمای رهروان را می‌گشاید؟ واژه «تأیید» همین یک بار در اشعار خواجه به کار
رفته است و «تأیید نظر» که امروز کاربرد گسترده‌ای در زبان روزانه‌ی ما یافته است،
نمی‌دانم ساخته خود حافظ است یا پیش از او نیز چون امروز از اصطلاحات رایج در
زبان بوده است؟ به هر حال «تأیید» به معنی «قوت بخشیدن، توانا گردانیدن» است و در
این جا «پیر» خود صاحب‌نظر است و مسلم است او به دقت و توجه باطنی سالک آن
قوت و قدرتی می‌بخشد که خود بتواند، بی‌گفت‌وگو به راز امور و کشف حقایق نایل
آید و مشکل خویش را حل کند، زیرا در فرهنگ راهروی کار به اشارت می‌رود و از
این اشارت‌ها و تصرف باطنی پیر راهبر است که رهرو به کشف امور و راز و رمزهای
راه پی می‌برد که فاش‌گویی، نه تنها کمکی به راهرو نمی‌کند که گاه حتی ممکن است
خطراتی هم برای پیر راهدان و هم سالک رهسپر در پی داشته باشد. برای همین است
که حافظ در همین غزل به داستان حلاج اشاره می‌کند و جرمش را هویدا کردن اسرار
می‌داند:

«گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند

جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد»

در بیت دیگر، ما با حال بسط و خرسندی پیر آشنا می‌شویم:

«دیدمش خرم و خندان قدح باده به دست

وندر آن آینه صد گونه تماشا می‌کرد»

به قرینه بیت‌های قبل متوجه می‌شویم «قدح باده» و «آینه» نمادهایی برای دل جام‌جم شده‌ی پیر است. سالک در این مرحله با تأیید پیر به چنان بصیرتی رسیده که می‌تواند جام جم پیر را ببیند و تماشاگری او را در آن آینه به تماشا بنشیند.

«گفتم این جام جهان بین به تو کی داد حکیم

گفت آن روز که این گنبد مینا می‌کرد»

«جام جهان‌بین» در این جا تعبیری از همان دل صافی و صیقلی است، زیرا:

«تا دل از کدورت وجود ماسوا پاک نگردد، مشروقه آفتاب جمال

و جهان‌نمای ذات متعالی الصفات نگردد. و این جز به کوشش تمام

میسر نیست، اگر چه کوشش بی‌تأیید به جایی نمی‌رساند.»^(۱۸)

در عبارتی که از ابن عربی نقل شد، می‌بینیم او صراحتاً می‌گوید که گر چه کوشش سالک برای صیقلی کردن دل و تبدیل آن به جام جهان‌نما شرط است، اما کافی نیست. و این کوشش بی‌تأیید پیر راه‌دان راه به جایی نمی‌برد و این گفته به روشنی مفهوم «تأیید نظر» را در بیت قبل روشن می‌کند و ما متوجه می‌شویم که با تأیید پیر، نظر سالک آن قدرت را می‌یابد که بتواند مشکل خویش را حل کند.

«حکیم» که از صفات ذات حق است. در این بیت به جای موصوف خود یعنی خداوند به کار رفته است. در مصراع دوم به ازلی بودن «دل» اشاره می‌کند که از آفتاب قدیم نور می‌گیرد. در این جا حافظ باز اشاره‌ای به داستان آفرینش انسان نجم رازی دارد:

«هم چنین چهل هزار سال قالب آدم میان مکه و طائف افتاده بود

و هر لحظه از خزاین مکنون غیب گوهری لطیف و جوهری دیگر شریف در نهاد او تعبیه می‌کردند تا هرچه از نفایس خزاین غیب بود، جمله در آب و گل آدم دفین کردند، چون نوبت به دل رسید، گل دل آدم از ملاط بهشت بیاوردند و به آب حیات ابدی بسرشتند و به آفتاب سیصد و شصت نظر پروردند.»^(۱۹)

دلی که تا به این حد شریف است و چنان منزلتی دارد که خداوند بی‌واسطه به دست قدرت خویش در آن کارسازی می‌کند و به هیچ کس اجازه نمی‌دهد که به آن راهی داشته باشند، و شیطان را به آن دلیل از درگاه خداوندی می‌راند که

«... به فضولی بی‌اجازت دزدیده به قالب آدم در رفته بود ... به تهمت دزدی بگرفتند و به رسم شقاوت آن روزش بیستند که بی‌دستوری در کارانه غیب (کالبد آدم) رفته بود.»^(۲۰)

ابلیس چون به درون قالب انسان می‌رود و به همه جا سرکشی می‌کند و از هر عضوی اطلاعی کسب می‌کند تا به حرم دل می‌رسد که او را به آن راهی نیست:

«... هر چند کوشید که راهی یسابد تا اندرون دل رود هیچ راه نیافت. با خود گفت هر چه دیدم سهل بود، کار مشکل این جاست اگر ما را وقتی آفتی رسد ازین شخص ازین موضع تواند بود ... ابلیس را چون در دل آدم بار ندادند، دست ردش برو باز نهادند مردود جهان گشت ...»^(۲۱)

بنا بر این بیت:

«آن همه شعبده‌ها خویش که می‌کرد آن جا

سامری پیش عصا و ید بیضا می‌کرد»

که در بعضی نسخ به جای «خویش»، «عقل» ضبط کرده‌اند، که چندان تفاوتی در مفهوم بیت ندارد^(۲۲)، این «خویش» هوشیار به تعلقات این جهانی دوباره ما را به

ابتدای غزل و حکایت «ما» و «بیگانه» و «گم‌شدگان لب دریا» می‌کشاند. «خویش» کسی جز همان «ما» و «بیگانه»ی بیت آغازین غزل نیست. همان «من» خودآگاه شاعر و همه‌ی مخاطبان شعری اویند که از دریای دل بهره و نصیبی ندارند. و الگوی ازلی این «من بیگانه»، فرشتگان و سرخیل آنان شیطان است که به جاسوسی حواس می‌خواستند از دل انسان، آن خلوتگه رازی که خداوند برای عشق‌بازی خویش بر ساخته بود، خبری بگیرند که در این کار ناکام ماندند. که در جای دیگر باز به این موضوع اشاره کرده است:

«عقل می‌خواست کزان شعله چراغ افروزد

برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد

مدعی خواست که آید به تماشاگاه راز

دست غیب آمد و بر سینه‌ی نامحرم زد»

و از طرف دیگر، می‌دانیم که عالم عقل به تعبیری همان عالم فرشتگی است که عقل محض است و این عقول که اسباب شناخت عالم ناسوت یا به قول حافظ «سرای طبیعت» است، راهی به کوی طریقت یا همان وادی دل ندارند:

تو کز سرای طبیعت نمی‌روی بیرون کجا به کوی طریقت گذر توانی کرد؟

به همین دلیل است که حافظ برای روشن‌تر شدن موضوع به یک تشبیه دست می‌زند و در این راه از داستان موسی و سامری بهره می‌گیرد و می‌گوید: شعبده‌بازی «خویش» یا «عقل» برای شناخت و رهایی به عالم دل بی‌شاهت به جادو و ترفندهایی نبود که سامری در مقابل با معجزات موسوی انجام می‌داد، یکی باطل و ناپایدار و دروغین و دیگری منشأ گرفته از حق و حقیقت؛ و از سوی دیگر به نقد و تعریض با عقل و این «من» گرفتار در بازی‌های نفسانی می‌پردازد که در عرفان اسلامی و به تبع آن در اشعار حافظ دارای پیشینه‌ای طولانی است که قصدمان در این جا وارد شدن به آن نیست.

نتیجه‌ای که از بررسی این چند بیت به دست می‌آوریم این است که: از دیدگاه و باور حافظ، دل لطیفه‌ای است که در این کالبد عنصری جای گرفته است و این عقل و حواس طبیعی راهی به دیار او نمی‌برد و از هم سخنی با او عاجز است. بصر باید به بصیرت تبدیل شود تا به عالم دل راهی بیابد و این کار جز به تأیید و تصرف پیر مغان امکان‌پذیر نیست، اوست که می‌تواند با تأیید نظر رهرو، چشم سُر بین او را بگشاید تا به حریم دل راهی بیابد.

گوهر محبت در همین دل تعبیه شده است، دلی که دریایی کرانه ناپدید است و سالک چون در این دریا سر فرو کرد، معلوم نیست کجا سر برکند. همین جاست که معنای میکده و میخانه نیز در جهان‌بینی عرفانی حافظ آشکار می‌شود. میخانه همان دل است و عشق دردانه‌ای پنهان در آن و رهرو شناگری که برای دست‌یابی به این دردانه، خود را در دریای میکده دل غرقه می‌کند به این امید که آن گوهر را به کف آورد؛ گر چه می‌داند که بسیاری در این بحر عمیق غرقه گشته‌اند:

«عشق دردانه است و من غواص و دریا میکده

سر فرو بردم در آن جا تا کجا سر بر کنم»

«باز گویم نه در این واقعه حافظ تنهاست

غرقه گشتند در این بادیه بسیار دگر»

و سُر این که حافظ دایم ساقی را خطاب می‌دهد و دایماً «می بنوش» را در جای‌جای غزل‌های خویش به انحای مختلف نشانده است و خود و خواننده را به این شرب مدام فرا می‌خواند، دلیل اصلی‌اش می‌تواند این باشد که سالک با هشیاری و تکیه به عقل و تفکر ناشی شده از این خرد آگاه، راهی به حریم دل نمی‌یابد، و این نشئه‌ی شراب و مستی حاصل از آن، که حواس ظاهر را از کار می‌اندازد و وسوسه‌ی عقل را خاموش می‌کند، سبب می‌شود که او مجالی یابد تا در دریای دل غوطه‌ای زند. و در این حالت است که غواصی در دریای درون برای به دست آوردن گوهر عشق، برایش امکان‌پذیر می‌شود. چون، همان گونه که در غزل مورد بحث دیدیم، این «من»

یا «ما»ی هوشیار، هیچ سنخیتی با لطیفه‌ی نهانی دل ندارد. گر چه همسایه با اوست و در کنارش می‌زید، اما همسایه‌ای است که سخن او را درک نمی‌کند و از ادراک حالات و اطوارش درمانده است. پس تنها راهی که باقی می‌ماند می‌نوشی و مستی است و کسی که می‌تواند او را در این راه مددکار باشد، پیر مغان است که در دیر مغان سکنی گزیده و بزرگ میکده است و ساقی بی‌اجازه‌ی او نمی‌تواند به دهان این تشنه‌ی طالب، جرعه‌ای بریزد. بنا بر این، این طالب راهی ندارد جز آن که هر چه دارد و ندارد دربازد، تا مگر پیر به عنایتی او را به میکده راه دهد. و این رهرو خواب‌آلوده چه دارد جز خرقه‌ای که به صد شعبده، پاره‌ای بر او بسته و در دیار هوشیاران مست از غرور، در صومعه و خانقاه، در جمع صوفیان و زاهدان سالوسی به آن تفساخر می‌کند و برای خویش ارج و قربی از رهگذرش می‌شناسد. به همین دلیل این سالک که هوای می و مغبچه به سرش افتاده است، حاضر می‌شود که خرقه و سجاده و دیگر ابزارهای زهدورزی و یا دفتر خود را که نماد دانش‌های ظاهری است، به جرعه‌ای در میکده گرو بگذارد و گاه حتی از سر آن نیز بگذرد و آن را به بهای پیاله‌ای بفروشد؛ اما معلوم نیست که پیر مغان حاضر باشد که این خرقه‌ی آلوده را به گرو بستاند، و همین جاست که آه از نهاد رهرو بر می‌خیزد که عمری را بر سر کاری کرده است که در کوی می فروشانش به جامی بر نمی‌گیرند:

«مفلسانیم و هوای می و مطرب داریم آه اگر خرقه‌ی پشمین به گرو نستانند»

«به کوی می فروشانش به جامی بر نمی‌گیرند

زهی سجاده‌ی تقوا که یک ساغر نمی‌ارزد»
و اگر پیر، خرقه و سجاده را هم به جرعه‌ای بپذیرد، این باز از سر عنایت و لطف و کرم اوست، نه از آن جهت است که این پشمینه را ارجی و قیمتی می‌نهد و به آن اعتنایی دارد.

گفتیم که بی‌شک هسته و گرانگاه غزل‌های حافظ، دل است و برای روشن شدن هر مفهومی و هر شخصیتی، چه حقیقی و چه مجازی، در دیوان او باید با نوری

که دل بر آن تابانده است به آن نزدیک شویم تا بتوانیم از چند و چون آن آگاهی بیابیم. در هر جای دیوان که سر بکشیم، حضور دل را احساس می‌کنیم و شخصیت‌ها و عناصر شعری حافظ را با آن درگیر می‌یابیم. گیسو و طره و زلف یار جایگاه و دام راه اوست. و همین دل، آماده ایستاده تا چشم یار، به غمزه‌ای از مژگان دل‌دوز تیری فراهم کند و از کمان ابروان محرابی به او بزند و همه‌ی دلواپسی و نگرانی‌اش از آن است که نکند، خدا نکرده خطا کند! و از سوی دیگر، بر دل زخمی و خون گرفته‌ی تیر دلبر، لب یار است که به مداوا و مرحمت و جان‌بخشی می‌آید. چشم یار، دل عاشق را از پا می‌افکند و این یک عیسی دمی است که جان می‌بخشد و ...!

شعر حافظ، سیر و سفری است در وادی‌های دل و حدیث نفسی است از گفت‌وگوی او با دل خویش. از مشکلات و مصائبی که او بر سرش آورده. ما در شعر حافظ و از گلگشتمان در آن، آن چه را که به کف می‌آوریم چیزی نیست، جز حکایت حافظ در اطوار دل. شعر حافظ سفرنامه‌ی اوست در وادی درون، از غرقه شدنش در این دریا، از ماجراهایی که در این سفر پر مخافت بر او گذشته است. گله و گلایه‌اش از شیخ و مفتی و محتسب و زاهد و واعظ و صوفی، بیش از آن که بیرونی باشد، درونی است، زیرا این اشخاص کسانی‌اند که سد راه رسیدن او و دیگرانی چون او، به وادی دل‌اند. این‌ها جدا از آن که ریا می‌ورزند و خودنمایی می‌کنند و عوام‌فریبی، مخل می‌نوشی حافظ‌اند. و چون او را مست می‌یابند، زبان به طعن و تعریض می‌گشایند، و گر چه خود از شرب الیهود مست‌اند، محتسب‌وار خود را هوشیار نشان می‌دهند:

«حافظ، طریق رندی از محتسب بیاموز

مست است و در حق او کس این گمان ندارد»
 اما چون به دیگر مستان الهی می‌رسند، راه بر آنها می‌بندند، دهان‌شان را می‌بویند، آنها را به محکمه می‌کشند و تعزیر و تکفیرشان می‌کنند. به همین دلیل است که یکی از خصوصیات رندی را حافظ آن می‌داند که در عین مستی، چون محتسب باید خود را هوشیار نشان داد تا کسی در حق‌شان گمان باده‌نوشی نبرد.

و از سوی دیگر، هر کدام از این اشخاص، در عالم درون سالک، نماینده‌ای دارند. و گاه نهیب سالک و تعریض‌اش به واعظ، محتسب و زاهد و ... پیش از آن که وجه بیرونی داشته باشد، درونی است. و به قول مولوی:

«موسی و فرعون در هستی توست

باید این دو خصم را در خویش جست»^(۲۳)

و یا:

«ویسه و معشوق هم در ذات توست

وین برونی‌ها همه آفات توست»^(۲۴)

واعظ، وجه موعظه‌گر بی‌عمل عقل‌جیزی است و محتسب شکلی از عقل حساب‌گر عاقبت‌اندیش را دارد و زاهد آن وجه از نفس انسانی است، که دل از چیزی اگر بر می‌کند به طمع دست‌یابی به چیزی بهتر و قیمتی‌تر است. معامله‌گری است که در پی کسب سود بیشتری است و از عشق در او نشانی نمی‌توان یافت. و از همین منظر است که محمد ابن‌الدارابی در *لطیفه‌ی غیبی*، بیت زیر را تفسیر و تأویل کرده است، و بسیاری از محققان ظاهرگرا آن را به طعن و تعریض گرفته‌اند:

شاه ترکان سخن مدعیان می‌شنود شرمی از مظلومه‌ی خون سیاوشش باد

«مراد از شاه ترکان به اصطلاح اهل عرفان، افراسیاب نفس است و مدعیان خواهش‌های نفسانی‌اند که باعث هلاک وی‌اند و سیاوش عبارت از عقل معاد است. لسان‌الغیب می‌فرماید که نفس اماره از پی خواهش‌های ذمیمه می‌رود و عقل معاد که او را به نعیم مقیم می‌خواند مغلوب دواعی ذمیمه نفسانی ساخته و عقل در دست نفس هلاک گشته؛ شرمی بادش که چنین عملی از او صادر شده که گفته‌اند: بنگر کرا به قتل که دل‌شاد کرده‌ای؟»^(۲۵)

در این جا منظورم آن نیست که حافظ به شرایط اجتماعی و تلبیس‌ها و ریاکاری‌های مردمان زمانه‌اش بی‌اعتنا بوده است. نه، مرادم آن است که این تنها وجهی از شعر حافظ است و آنها که صرفاً شعر حافظ را در این دایره بسته محدود می‌کنند و

با دیدی امروزی می‌خواهند از او تنها یک مصلح اجتماعی و یک روشن‌فکر معترض بسازند، خوانندگان را از دیگر برداشته‌های عمیق‌تر که ریشه در باور عرفانی و سلوک باطنی او دارد، دور می‌کنند. بنا بر این اگر پذیرفته شود که «دل» هسته‌ی معنایی شعر حافظ است، هر حافظ‌شناس و پژوهنده‌ی حافظ دوستی، باید پیش از پرداختن به هر مطلبی که می‌خواهد درباره‌ی خواجه بنویسد، بهتر است ارتباط آن موضوع را با این گرانگه‌ی شعری حافظ بسنجد و با آن محک بزند و پیوندهایش را با هسته‌ی معنایی شعر او، در نظر داشته باشد.

پی‌نوئیس‌ها:

- ۱- راز متن، دکتر عبدالله نصری، ص ۲۶۴، آفتاب توسعه، ۱۳۸۱.
- ۲- همان جا، ص ۲۶۵.
- ۳- فرهنگ واژه‌نمای حافظ، دکتر مهین دخت صدیقیان، امیرکبیر، ۱۳۶۶.
- ۴- دیوان حافظ، تصحیح پرویز ناتل خانلری. ابیاتی که از حافظ در این مقاله آورده شده است، همه از همین نسخه است.
- ۵- رسائل، ج ۵، ص ۱۴.
- ۶- مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، عزالدین محمود بن علی کاشانی، تصحیح جلال‌الدین همایی، ص ۸۳، نشر هما، ۱۳۶۷.
- ۷- همان جا، ص ۱۸.
- ۸- تمهیدات، عین‌القضات همدانی، تصحیح عقیف عسیران، ص ۱۴۳، کتابخانه منوچهری.
- ۹- رج مجموعه مقالات یادروز حافظ، دکتر شمیسا، بنیاد فارسی‌شناسی، شیراز، صص ۶۸- ۶۱ و همچنین مکتب حافظ، منوچهر مرتضوی، باب دوم، انتشارات توس، ۱۳۶۵.
- ۱۰- سنایی، به نقل از مکتب حافظ، منوچهر مرتضوی، ص ۱۶۲.

- ۱۱- انسان‌الکامل، عزالدین نسفی، تصحیح مازیان موله، ص ۱۷۳.
- ۱۲- تمهیدات، ص ۱۴۳.
- ۱۳- مرصاد العباد، نجم‌الدین رازی، به سعی حسین‌الحسینی نعمت‌اللهمی، کتابخانه سنایی، ص ۴۴.
- ۱۴- انسان‌الکامل، ص ۱۷۴.
- ۱۵- تمهیدات، ص ۳۳.
- ۱۶- سوانح، احمد غزالی، تصحیح نصرالله پور جوادی، صص ۷ و ۶، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۹.
- ۱۷- مصباح‌الهدایه، ص ۹۷.
- ۱۸- رسائل ابن عربی، رساله الفوئیه، محیی‌الدین ابن عربی، تصحیح نجیب مایل هروی انتشارات مولی، ۱۳۶۷، ص ۲۴.
- ۱۹- مرصاد العباد، ص ۴۳.
- ۲۰- مرصاد العباد، ص ۵۱.
- ۲۱- همان جا، ص ۴۴.
- ۲۲- دکتر شمیسا نیز در پی‌نویس همان مقاله (ر.ک به شماره‌ی ۹) به این نکته اشاره کرده است.
- ۲۳- مثنوی، مولانا جلال‌الدین بلخی، دکتر محمد استعلامی، انتشارات زوار، ج ۳، ۱۲۵۴/.
- ۲۴- همان جا، ج ۳/ ۲۲۹.
- ۲۵- لطیفه‌ی غیبی، محمد ابن محمد الداربی، انتشارات کتاب‌خانه احمدی، شیراز، ۱۳۵۷، ص ۳۰.