

شرح غزلی از حافظ

دکتر نصرت‌الله فروهر

حافظ‌پژوه

رازی که بر غیر نگفتیم و نگوییم با دوست بگوییم که او محرم راز است

مطالبی که به بهانه‌ی شرح غزلی از حافظ پرداخته شده است، بدان، منظور نبوده است که بر نوشته‌های حافظ‌پژوهان 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 آورده. بلکه در خلوت انزوای خود گاه‌گاهی در لابه‌لای متون نظم و نثر این سرزمین دیرسال غوطه می‌خورد و از خلال آن متون، تاریخ را در حرکت جبری آرامش‌ناپذیرش می‌نگرد، برگستره‌ی زمان خیره می‌شود و پدیده‌ی «مکان» را در خویش می‌نوردد و اگر مجالی و توانی داشت اندیشه‌های خود را بر روی کاغذ نقش می‌کند شاید بتواند بدین وسیله چراغی کم‌نور پیش پای ظلمت‌زدگان 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 اندیشه‌وران 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 گفته‌ی سعدی «دانی هستند که به صورت انسان مصورند» و هر موجود چیزی می‌آفریند که می‌اندیشد.

کلام وحی چهارده سده است که خطاب «عَلَّمْ أَدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» را به پیرانش صلا می‌دهد، گویی هنوز آن آدمی که «اسماء» به او یاد داده شد، است به وجود نیامده و اگر هم وجود یافته، آدمی اسطوره‌ای است و ما در گستره‌ی تاریخ به یافتن ویژگی‌های او می‌کوشیم، غافل از آن‌که 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 اندوهگنانه از این «کبریت احمر» سخن می‌گوید:

آدمی در عالم خاکی نمی‌آید به دست عالمی دیگر بیاید ساخت وز نو آدمی
درد تنهایی شاعر افلاکی ادب ایران، از ناآگاهی آدمیانی است که در طول تاریخ از
موهبت آسمانی خویش بهره نمی‌گیرند و از آن‌چنان غافلند که گویی از حدیث مشهور
«أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ» نوری بر دل و درویشان پیدا نیست و 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، اگرچه به ورد سحری شاعر اشاره‌ها کرده‌اند، اما به جنبه‌های فلسفه‌ی 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

می دهد، کم تر عنایت داشته اند، چنان که اگر کسی بخواهد به مفهوم برخی از غزل های عرفانی محض دیوان، آگاهی حاصل کند، مطالعه ی گزارش ها و شرح و تفسیرهای گوناگون نمی تواند او را مجاب کند و در این شرح و تفسیرها مطلبی پذیرفته نمی یابد و اگر هم اشارتی داشته باشند، ناتمام و نارسا به نظر می آید.

این شاعر آسمانی و رند یک لاقبای شیرازی و قلندر ژرف اندیش بی پروا که در تنهایی خود، با خوشتن خویش از آفرینش رازناک چنین گستاخانه سخن می گوید و با خود به رازگویی می پردازد، کیست؟

در اندیشه و درون او چه می گذرد که این گونه آشکار حجاب های هستی مادی را کنار می زند و با شوریده سری فریاد می زند که: «دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند».

راستی در سکون و آرامش تنهایی خویش چه اندیشه هایی در سر می پروراند که خود را «شاه شوریده سران» می خواند؟ در خود چه نیرویی می یابد که با داشتن آن خود را برتر از فلک می بیند و می گوید: «چرخ بر هم زخم از غیر مترادم گردد»؟ و با این اندیشه های بلند و با وسعت دیدگاه بی مانند است که غزل ها می پردازد و جهان بینی و جهان شناسی خود را رقم می زند و موضوع آفرینش را به عبارات های گوناگون و در قالب غزل های متفاوت که مفهوم آن ها در واقع پرورش یک اندیشه است، به خوانندگانش ارایه می دهد و آن چنان واژه های ویژه برای بیان آن مفاهیم برمیگزیند که بهتر و زیباتر از آن ممکن نیست.

این غزل که مورد توجه است به گفته ی استاد معین از غزل های آسمانی شاعر است. در مدّت بیست و پنج سالی که درس حافظ را در دانشکده های متفاوت بر عهده داشتم به هنگام تدریس هر جا که آیه و حدیثی به نظر رسیده است که با مفاهیم شعر دیوان رابطه دارد در حاشیه ی دیوان یادداشت کرده ام و چون فراسوش کاری ذاتی انسان است لذا به

هنگام تدریس برای بیان مفاهیم عمیق نهفته در ادبیات راهنمای خوبی است، اگرچه از خردسالی با قرآن و حدیث سابقه‌ی آشنایی داشته‌ام.

این غزل از سروده‌های عرفانی محض به همراه اشاره به آفرینش روز ازل است که شاعر در گوشه‌ی انزوای خود، و در «حضور شهودی» که با خلوت با خود فراهم شده است، پرداخته است و با آگاهی‌هایی 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 ظریف‌تر از آن ممکن نیست و با به کار گرفتن واژه‌هایی که بر آن‌ها پرده‌ی حریری ایهام پوشانده از راز آفرینش پرده برداشته است و در عین حال چنان استادانه به اصالت انسان که جلوه‌گاه و مظهر نور ذات حق و نماینده‌ای از کل کاینات 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 جلوه‌گری نور که تأییدیه‌ای به باورهای ایران باستان و هم‌زاد بودن نور و ظلمت یا روشنی و تاریکی است، پرداخته است.

اگرچه مسأله‌ی نور و ظلمت - بدون تأویل آن - در قرآن به معنی گم‌راهی / سوره‌ی بقره، آیه ۱۷ و نیز الله ولی الذین آمنو یخرجهم من الظلمات الی النور / سوره‌ی بقره آیه‌ی ۲۵۷ / به معنی ایمان آمده، در جای دیگر به معنی باور داشتن انبیاء / سوره‌ی مائده آیه‌ی ۱۶ / به کار رفته است اما در جای دیگر به صراحت به هم‌زاد بودن روشنی و تاریکی اشاره رفته که ظلمت و نور را آفریده‌ی حق و توأمان معرفی کرده است که: الحمد لله الذی خلق السموات والارض و جعل الظلمات والنور / سوره‌ی انعام، آیه‌ی ۱ / قرار داده شده و آفرینش این دو پدیده‌ی هم‌زاد گواهی است بر آن‌که «تعرف الاشیاء

باضدادها - و بضدّها تَبَيَّنَ الاشياء» یعنی هستی و وجود بدون این دو پدیده ممکن نیست زیرا تا ظلمتی نباشد جلوه‌گاهی 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 لازمه‌ی جلوه‌ی نور ازلی، مغيیر با اوست تا بتواند مظهر و مظهر او باشد. با این بیان ظلمت نیز پدیده‌ای ازلی ست که نور ازلی منبعث از ذات در آن جلوه کرده است، اگرچه متکلمان و عارفان از ظلمت به مرتبه‌ی اعیان ثابت‌ه اشاره کرده‌اند ولی خود این اشارات دلیل بر نفی قدمت ظلمت نیست. چون گفته‌اند: ظلمت ما در روشنایی ست و نور منبعث از ذات در آینه‌ی ظلمت جلوه می‌کند زیرا تجلّی در نور بی معنی ست.

در این غزل برخلاف بسیاری از غزل‌ها سخن از عشق و مستی و زلف و ابرو و گیسو و چشم و خط و خال... نیست تا با توجه به این واژه‌ها معانی ایهامی آن‌ها را به معنی معنوی حمل کرد، بلکه این غزل مانند غزلی ست که در آن شاعر به آغاز آفرینش اشاره کرده است که

«دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند گُل آدم بسرشتند و به پیمانہ زدند»
و نیز می‌توان گفت که در سرودن این غزل که در حال کشف و شهود بدان دست یافته است و از باده‌ی مستی بخش اندیشه‌های درون‌گرایانه‌ی خود چنان سرمست شده که از ماسوی بریده و به اوج کمال اندیشه‌ی معنوی که همان «فتای در حق» است رسیده و روز ازل را با پیشینه‌ای از اندوخته‌های علمی و قرآنی و حدیثی چنان بیان کرده است که در تاریخ ادب عرفانی کسی را چنان باریک‌بینی و بیان عارفانه فراهم نشده است و بدین لحاظ است که او ملطّف اصول عرفان است.

در این دیدگاه است که شاعر با کمال لطافت اندیشه‌ی خود را با کل هستی یکی دیده و از ازل تا ابد در پیش آینه‌ی دل وی حضور داشته است اگرچه این حضور شهودی

«من الخلق الی الحق» وی بسیار فرّار و ناپایدار و گذراست و کسی که به این حال دست می‌یابد بارقه‌اش چنان مستی‌بخش است که سراسر وجودش را در یک لحظه با اشراق خود نورانی می‌کند و از بین رفتن آن حال برای کسی که بدان دست یافته بسیار رنج‌آور است، اما یاد آن لحظه که مرتبه‌ی «من الخلق الی الخلق» است سراسر فکر و اندیشه‌ی صاحب حال را به خود مشغول می‌کند و حاصل این اشتغال است که به شکل عبارت‌ها و بیت‌های معجزه‌آسا و سحرآفرین جلوه می‌کند.

این حضور شهودی که به شاعر دست داده است، پس از رفع حجاب‌های خودی و رهایی از تعلقاتی‌ست که هر آن می‌تواند مانع رسیدن به آن حال مستی‌بخش و سکرانگیز رهایی از خود و ماسوی باشد. از این مرتبه در زبان قوم که پرده‌ها از پیش چشم دل برداشته می‌شود و کنار می‌رود با واژه‌ی «کشف» نام برده شده است که خود پیش از مرحله‌ی شهود و حضور شهودی‌ست، چون میان عارف و ذات حق همه چیز می‌تواند حجاب و پرده باشد و از این جاست که توجّه به حدیث زیر می‌تواند فراوانی آن پرده‌ها و حجاب‌ها را بیان کند، *ان الله سبحانه الف حجاب من نور و ظلمه لو کشفها لاحترق سبحات وجهه ما انتهى الیه بصره / احادیث مثنوی، ص ۵۰*. این حدیث مشکلات راه را که حافظ از آن به مشکلات عشق تعبیر کرده است به شکل روشن بیان می‌کند و شاعر برای کسی که این راه را آسان می‌داند و سهل می‌انگارد در نخستین غزل با بیانی روشن می‌گوید: «که عشق آسان نمود اوّل ولی افتاد مشکل‌ها» و در غزلی دیگر: «مشکل عشق نه در حوصله‌ی دانش ماست».

اگرچه برای سالک این راه کشف اسماء الهی همان رفع حجاب‌های نورانی‌ست و کشف حقایق مادی و وابستگی‌ها و تعلقات دنیوی کشف حجاب‌های ظلمانی‌ست که اولی سالک را امیدوار می‌کند و دومی سبب نومیدی و خیبت او را فراهم می‌نماید و با

درد و رنج و بلا همراه است که: «فراز و شیب بیابان عشق پر ز بلاست»، اما شیردلانی باید که از بلا نپرهیزد و سالکی که «به رحمت سر زلف معشوق امید دارد»، بر نومیدی‌ها و یأس حاصل از موانع این راه پرخطر که همان خواسته‌های نفسانی و دنیویست، چیره می‌شود و به ادامه‌ی این راه پر از مهالک ادامه می‌دهد تا مگر «به بوی ناه‌ای از طره‌ی پرپیچ و خم محبوب» دست یابد و فضای درون خویش را از رایحه‌ی دل‌انگیز آن معطر کند و این دریافت معنوی اگر هم لحظه‌ای بیش نباشد، می‌تواند درد و رنج هجران و فراق را بهبودی بخشد و بر زخم دل هجران زده مرهمی آرامش‌بخش باشد.

اگرچه مرتبه‌ی کشف در واقع همان رفع حجاب‌های راه است، اما باید در نظر داشت که مراتب وجودی از مقام واحدیت تا عالم ماده و ظلمت، میان حق و سالک حجابند. سلوک سالک مبتدی از عالم طبع (طبیعت) آغاز می‌شود که آن را «سیر الی الله» گویند در این مرحله پس از ارتقاء حجاب‌های طبیعت، حقایق عالم خیال بر وی کشف می‌شود که از آن به «حقایق عالم برزخ» یاد کرده‌اند. سالک پس از گذشتن از این مرتبه به عالم عقول مجرد و ارواح می‌رسد، در این مرحله حقایق با دیده‌ی قلب و چشم دل شهرد می‌شود.

اگر سالک تحمل این مرتبه را داشته باشد و در این مرتبه پایش نلغزد به عالم و مرتبه‌ی اسماء و صفات متصل می‌شود، این مرتبه نیز حتی حجابی میان حق و سالک به شمار می‌آید.

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 می‌کند که: «جذبه من جذبات الحق توازی عمل الثقلین» / احادیث منثوی، ص ۱۱۹ / سالک بنا 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: «الحقیقة صحوالمعلوم و محوالموهم».

عارف کاملی که به این مرتبه از شهود می رسد همه ی تجلیات وجودی را از تجلی حق می داند، و در وحدت اطلاقی او با حق، وی را از خلق و ماسوی غافل نمی کند، و رؤیت و مشاهده ی 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 هم چون ماده ای مستی بخش سراسر وجود او را فرا می گیرد و وجود ممکنات را وجودی مجازی می داند، زیرا وجود صرف در مرتبه ی 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 رؤیت و مشاهده ی خلق، حق و حقیقت صرف را مشاهده می کند و فریاد سر می دهد که: «روشن

از پرتو رویت نظری نیست که نیست».

گنج سعادت‌تی که نصیب حافظ شده و عنایتی خدا داده که وی از آن بهره‌مند بوده «از یمن دعای شب و ورد سحری بود» که شاعر را به مرحله‌ای رسانده که در عروج اندیشه توانسته است با یادآوری آن مرتبه، بی‌پروا از حالی سخن گوید که دیگران را از آن بهره نبود. غزلی که با یادآوری آن حالت پرداخته با مطلع زیر آغاز می‌شود:

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند و ندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند
این غزل حکایت از اندیشه‌های بسیار متعالی شاعر دارد و حافظ‌شناسان آن را از شمار غزل‌های آسمانی و افلاکی وی دانسته‌اند در آغاز از سویی به روز ازل اشاره می‌کند 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:

ان الله خلق الخلق فی ظلمه، فالقی (ثم رش) علیهم من نور، فمن اصابه من ذالک النور اهتدی و من اخطاه ضلّ، (بیددی، کشف‌الاسرار، ج ۱، ص ۵۷۰ / فروزان‌فر، احادیث مثنوی، ص ۶).

شاعر با اصالت دادن به ظلمت شب، که مراد از آن ظهور اعیان ثابته یا هیولای نخستین و مرتبه‌ی «علما» که به نظر گروهی در مرتبه‌ی تنزل از غیب‌الغیوب، همان مرتبه‌ی «احدیت» و به نظر گروه دیگر مرتبه‌ی «واحدیت» است (مقدمه قیصری، ص ۲۰۷) به این اندیشه بوده است که نور برای جلوه‌گری آینه‌ای لازم دارد و آن آینه همان «ظلمتی» است که در حدیث بدان اشاره شده است و بدون آن جلوه‌گاهی برای نور ممکن نبود.

اگرچه عالم غیب و جبروت را نیز شب گفته‌اند شاید این تلقی به خاطر ناشناخته بودن و عدم تناهی عقول بدان، شب اطلاق کرده‌اند زیرا غیب الغیوب نور مطلق است که: *الله نور السموات والارض...*

چنان‌که شیخ الاسلام انصاری می‌گوید: «هنوز شب بشریت را وجود نبرد، که آفتاب نبوت در سماء سمو خود استوا داشت که فرمود: *كنت نبياً و آدم بین الماء والطين*». و نیز مرتبه‌ی اعیان ثابته را به اعتبار ظلمت عدمیت شب گفته‌اند، و نیز مراد از شب دیجور، مرتبه واحدیت منظور است که مراد از آن اعتبار ذات است که منشأ اسماء است. واحدیت اسماء به ذات است، و تكثرات اسماء به صفات. به عبارت دیگر چون اسماء عین ذات هستند واحدند و چون از آن اسماء صفاتی اعتبار شود، اسماء به مرتبه‌ی تكثر تنزل می‌کنند.

شاعر با نیروی «علم یقینی» که در اثر تعلیم از حضور استادان زمان خود هم‌چون قوام‌الدین عبدالله و قاضی عضد و دیگران، به مرتبه‌ای رسیده بود که در حالت کشف و شهود که همان مرتبه‌ی تجلی صفاتی ذات حق است شاهد مرتبه‌ی صفات بود و توانسته برد پرده‌های 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 «عین‌الیقین» 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 حقیقه‌الحقایق بدون چشم سر است چون با دیده‌ی جسمانی و مادی مشاهده‌ی مرتبه‌ی غیب‌الغیب و جمع‌الجمع که همان مرتبه‌ی احدیت ذات است، امکان ندارد. از این مرتبه‌ی کشف باطنی که با رفع موانع امکان دارد و سالک این راه با کنار زدن حجاب‌ها به آن می‌رسد، اگرچه شاعران دیگر نیز سخن گفته‌اند 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 که برای سالک بسیار سکرانگیز و مستی بخش است و سبب محو هر چه غیر اوست، می شود مورد توجه قرار داد: وحدت را سه مرتبه است: مرتبه اول، اعتبار آن از جهت آن که همان وحدت است و در واقع با احدیت یکی ست و عین احدیت است و نیز نعت و صفت واحد نیز است. مرتبه دوم، اعتبار به آن از نظر آن که نعت و صفت واحد است که همان مرتبه اول وحدت صفات و نسب و اضافات خوانده می شود.

مرتبه سوم، اعتبار وحدت از لحاظ احکام لاحق به آن. خواجه عبدالله انصاری گوید: وحدت باطن کثرت است، و کثرت ظاهر وحدت، و حقیقت هر دو یکی ست، هستی و وجود یکی ست و آن هستی و وجود هم چون دریای موج است و عالم و آدم همه امواج آن دریای هستی و وجودند، (فرهنگ لغات و تعبیرات عرفانی، واحد).

چون عالم وحدت و کثرت و غیب و شهادت وجودی واحد است که بر حسب مراتب تجلیات واحد، به صورت تکثرات جلوه کرده است و در هر مظهیری به ظهوری خاص جلوه گر شده است لذا کسی که به مرتبه شهود حضوری و کشف نرسیده است در پرده وهم و خیال محجوب است و در اشیاء کثرت و تعدد می بیند و توان مشاهده ی وحدت را در کل هستی ندارد.

از همین دیدگاه است که کاشانی گوید: همه ی موجودات، صور تجلیات اسماء الهی و مظاهر شئون اصلی و تئیب علمی اند:

عشق مطلق سر ز جیب غیر بیرون می کند

وین همه چون و چرا را یار بی چون می کند

خواه عشقش نام ده، خواهی عدم، خواهی وجود
 اوست، لیک افسانه‌ها پیدا به افسون می‌کند
 بر شهود خود وجودش را چو جلوه می‌دهد
 خویشان را بر جمال خویش مفتون می‌کند
 «ظاهر و باطن» به هم بنموده اندر پیش خلق

نام ایشان ظاهراً «لیلی و مجنون» می‌کند
 لعل روح‌آمیز او، صد جان به یک دم می‌دهد
 غمزه‌ی خون‌ریز او هر لحظه صد خون می‌کند
 این که شاعر از واژه‌ی «دوش و سحر» برای رساندن مفهوم وجد حالی خود سخن
 می‌گوید به یقین به دو مورد اشاره دارد، نخست به یمن دعای شب و ورد سحری که در
 دیوان بدان اشاره کرده است نظر داشته است که:

هر گنج سعادت که خدا داد به حافظ از یمن دعای شب و ورد سحری بود
 دیگر آن که مراد از سحر، درخشیدن و تَلَأُلُوْا نَوَارِ حَقِّ اسْتِ که در حدیث بدان اشاره
 رفته است «القی علیهم من نوره» هم چنان که نور سپیده‌دم موجب پیدا شدن موجوداتی
 می‌شود که در پرده‌ی ظلمت شب ظهور ندارند اما تابش نور آنها را ظاهر می‌کند
 همان‌گونه القای نور حق و تابش فروغ نور ذات سبب ظهور و پیدایش کون بوده است، و
 در آن مرتبه چیزی از ذات حق مکتوم نبوده است و اگر به موجودی مکتوم نور نتابیده در
 واقع از استعداد و قابلیت پذیرش نور تجلی که مراد از آن نور سحری است یا تجلی
 سحرگاهی نور ذات بوده است، بی‌بهره بوده است، پس منظور از عدم، اعیانی هستند که
 بالقوه امکان ظهور دارند ولی بالفعل به ظهور نرسیده‌اند.

از عرفا کسانی گفته‌اند که: «عما» حضرت احدیت وجود و تعین اوّل است که از آن به

ظلمت شب اشاره کرده‌اند زیرا مقام احدیت در عجاب عزت است و احدی از آن مقام اطلاع ندارد. (شرح مقدمه‌ی قیصری، ص ۲۰۷)

و عارفانی که مرتبه‌ی «عما» را مقام واحدیت دانسته‌اند آن مرتبه را میان سماء اطلاق و ارض تقیید در نظر آورده‌اند و آن مرتبه را حقیقت وجود در نظر گرفته‌اند - که حافظ از آن مرتبه با تعبیر «وقت سحر» یاد کرده است - این مرتبه واسطه‌ی میان وحدت حق و کثرت خلق است که همان روز ازل و مبدأ آفرینش و الباس 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 فرمود: این کان ربنا قبل ان یخلق الخلق؟ قال: کان فی عماء مافوقه هواء و لا 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 مرتبه از استهلاک اسماء و صفات همان مقام تعین علمی حق است که آن را تعین اول نامیده‌اند، در این مقام احدیت علمی، همه‌ی اسماء و صفات بدون تمایز در تعین علمی موجودند. اگر این حقیقت تعین اول، با صفنی از صفات، در مقام تکثر حقیقی در مرتبه‌ی واحدیت که تنزل از مرتبه‌ی احدیت است اعتبار شود، ذات حق را به ملاحظه‌ی اتصاف به صفت اسم نامند؛ عالم است از لحاظ ذات متّصف به علم.

چون برای ذات حق اسماء ملفوظ لحاظ شود، آن‌ها را ائمه‌ی سبعه، اسماء الهیه، و امّهات صفات گویند که عبارتند از: علم، قدرت، اراده، سمع، بصر، کلام، حیات. چون اسماء عین ذاتند لذا صفات او نیز عین ذات و جلوه‌ای از اسماء هستند، (مقدمه‌ی قیصری، ص ۲۴۹).

چون حقیقت وجود، به اعتبار اتّصاف به وحدت حقیقی اقتضای تعین دارد که همان

تجلی ذات به ذات خود است و عارفان آن مرتبه را مقام احدیت دانسته‌اند و در حدیث مشهور: کنت کنزاً مخفياً فاحببت ان أعرف... حب ذات بر خود تعبیر شده و آن را عشق گفته‌اند و نیز آن تجلی را فیض اقدس نیز نامیده‌اند. لذا تجلی حق در مقام «احدیت» سبب پیدا شدن «واحدیت» بوده است که این مرتبه، مقام ظهور ذات به مرتبه‌ی اسماء و صفات است.

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

بی‌خود از شعشعه‌ی پرتو ذاتم کردند باده از جام تجلی صفاتم دادند
در این بیت نیز همان مفهوم بیت نخست با استفاده از واژه‌های ظریف عرفانی از شعشعه یا تابش نور ذات بر ظلمت و تاریکی مخلوقات که در اثر تجلی صفاتی ست سخن می‌گوید. برای بهتر روشن شدن تجلی صفاتی حق که هم چون باده‌ای حیات‌بخش بوده است، باید به تجلیات شئون متعدد ذات حق در مرتبه‌ی احدیت - که تجلی در آن مرتبه که مرتبه‌ی اسماء است - به مرتبه‌ی واحدیت که صفات متعدد را پدید می‌آورد، توجه بشود.

صفات حق تعالی یا ایجابی ست که در آن مرتبه و مفهوم آن صفات، عدم مأخوذ نیست و یا سلبی ست که در مفهوم آن عدم مأخوذ است.

خود را بسی نمود به خود یار جلوه‌گر
 لیکن نبود هیچ نمودی، چو این نمود
 از دست نیستی همه عالم خلاص یافت
 تا یار بر جهان در گنج نهران گشود
 بسا آن‌که شد غنی همه عالم ز گنج او
 یک مواز و نکاست و نه در وی جوی فزود
 (فرهنگ تعبیرات عرفانی، واژه‌ی جلوه)
 چون تجلی صفاتی که همان کشف و شهود است در این بیت مورد توجه است لذا
 انواع تجلی را نیز باید از نظر گذراند:

تجلی را سه نوع گفته‌اند: تجلی ذاتی، تجلی صفاتی، تجلی افعالی.
 از تجلی ذاتی که همان مقام احدیت و تجلی اوّل نام برده‌اند، علامتش آن است که اگر
 از بقایای وجود سالک اثری مانده باشد در سطوات آن تجلی، فنای ذات و تلاشی
 صفات برای سالک حاصل می‌شود و آن مرتبه را «صعقه» گویند، موسی (ع) در طور سینا
 از تابش این نور تجلی بی‌هوش شد. *در این مایع علوم انسانی*
 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 کند 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 سود و زیان و
 قبول و رد خلق بی‌توجه می‌شود، زیرا مشاهده‌ی مجرد فعل حق، خلق را از اضافت

افعال به خود معزول می‌کند، (فرهنگ تعبیرات عرفانی، واژه‌ی 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 مرا نه تن ماند و نه جان ور زآن‌که مرا جان و تنی هست تویی

مراد شاعر از شعشعه‌ی پرتو ذات در مفهوم تابش نور آفتاب ازلی (مانند آمیختن آب و شراب که همان شعشعه است) به تاریکی و ظلمت خلقت و بروز و ظهور صفات تعبیر شده است و این شهود که رؤیت حق است و بدون عبور از کثرات و موهومات صوری امکان ندارد و مرتبه‌ی توحید عیانی بدون رفع آن تکثرات و توهمات و مشاهده‌ی 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 هرچه بیند، حق بیند و چون تجلی صفاتی ذات یا جلالی ست و یا جمالی 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 لایثته و ان شاء لایاغه، (احادث مثنوی، ص ۶).

که مراد از دو انگشت خداوندی در مفهوم دو صفت جلالی و جمالی ست، پس هر بنده و انسانی از این دو صفت ذات حق بهره‌مند هستند چنان‌که در مقام تجلی به اسم و صفت جلال بر سالک، سبب هیجان در او در تحت سیطره‌ی 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 ست واقع می‌شود و به تعبیر دیگر تجلی یعنی حکومت اسم حق بر بنده. چنان‌که مولی علی (ع) فرمود: سبحان من اتسعت رحمته لاولیائه فی شدّة نقمته، و اشتدّت نقمته لاعدائه فی سعته رحمته، (شرح مقدمه قیصری، ص ۲۴۲).

با در نظر گرفتن مطالب باید گفت که صفت جمالی، منشأ تجلی حق به اسماء و صفات خود است و ارتباط ذات حق با اشیاء همین تجلی است و 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 هیمانی که حافظ از آن با عبارت «بی خود از شعشعه‌ی پرتو ذات» تعبیر کرده است همین مرتبه است که تجلی ذات حق هم چون باده‌ای سرمست‌کننده - که ملازم قرب و خودباختگی و بی‌خبری از خویش است - سرپای وجود او را فرا گرفته و پس از به خود آمدن که رجوع به خلق است «باده جام تجلی صفات» را با واژه‌های سحرآفرین این‌گونه رقم زده است، چنان‌که روی مهرویان جهان شباهت با تجلی جمال، و زلف بتان شوخ چشم و دل‌ربا، با تجلی جلال مناسبت تام دارد.

در ادبیات عرفانی سخنان دل‌نشین شاعران عارف از این موضوع پرده برمی‌دارد. 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 بررسی ز خویشتن شنوی 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 دیده‌ی دل غیر از او نمی‌یابد حتی خود را در او فانی می‌بیند چنان سحری میمون بعد از شبی فرخنده که در نظر شاعر هم چون شب قدر ارزشمند 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 مرتبه‌ی عما و اعیان ثابت‌ه 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 کاینات به ویژه انسان معین شده است. اگرچه این بیت تا حدی مفهوم خیامی و جبری را با خود دارد اما این نظر در بیت بعدی به گونه‌ای اصلاح می‌شود. چنان‌که خود حافظ درباره‌ی سرنوشت محتوم خود چنین می‌گوید:

مرا روز ازل کاری به جز رندی نفرمودند

هر آن قسمت که آن جا 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 ملایک در آن شب به حکم الهی حساب عمر و تقسیم روزی موجودات می‌کنند، از همین معنی شاعر به سرنوشت ازلی توجّه کرده است چون در اندیشه‌های متعالی محدودیت و اختصاص زمان و مکانی جایی ندارد و با اندیشه‌ی محدود، دارا بودن دیدگاهی وسیع و نامحدود و مشاهده‌ی 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 الدنیا لأجلک و خلقتک لأجلی، (احادیث مثنوی، ص ۱۸۱).

این‌که شاعر سحر مبارک و شب فرخنده را در بیت به کار گرفته به یقین به آیه‌ی قرآنی نیز توجّه 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 (سوره‌ی تکویر، آیه‌ی ۱۸-۱۷).

و در جای دیگر نیز: واللَّیْلُ اِذَا یَغْشَى، وَالنَّهَارُ اِذَا تَجَلَّى، (سوره‌ی لیل، آیه‌ی ۲-۱).
و عجا عین القضاة همدانی در اثبات تقدس و کمال و اصالت شب فرخنده‌ی ازلی چه
نیکو و زیبا می‌گوید: «اگر باورت نیست از خدا بشنو: الحمد لله الذی خلق السموات
والارض و جعل الظلمات والنور، (سوره‌ی انعام، آیه‌ی ۱)، دریغا، سیاهی بی‌سپیدی و
سپیدی بی‌سیاهی چه کمال دارد؟... حکمت الهی اقتضا چنین کرد، حکیم دانست که به
حکمت خود چنین باید و چنین شاید، بر این درگاه جمله بر کار است»، (تمهیدات، ص
۱۲۲).

تقدس نور و ظلمت و شب و سحرگاه که در کلام وحی مورد قسم ذات حق قرار
می‌گیرد آیا نمی‌تواند بر اصالت آن دو دلیل باشد؟ زیرا صورت علمی مخلوقات بدون
استعداد پذیرش شعشعه‌ی ذات که همان پذیرش وجود تعیین شده و مقدر نمی‌تواند
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 مرحله‌ی کمال و تعالی برای هر کس
ممکن است؟ و اگر بلی، با ملازمه‌ی چه شرایطی می‌توان بدان دست یافت؟ بسیاری از
عارفان حقیقت «وحی و کشف» را یکی دانسته‌اند، اما از باب رعایت ادب، وحی را
مخصوص «نبی» و «کشف» را مخصوص اولیا دانسته‌اند.

«مکاشف» کسی را گویند که به ماورای حجب اتصال پیدا کند، و 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 (مرتبه‌ی علمی ذات
حق) و عالم اعیان ثابته (مرتبه‌ی احدیت) شهود نماید، یعنی حقایق اعیان را در عین حق
به کشف تام مشاهده نماید، (مقدمه‌ی قیصری، ص ۶۲۱).

اما حجاب‌هایی که بین حق و خلق وجود دارد و در مقدمه‌ی این بحث بدان اشاره شد که حجاب‌های «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 پیروی راه‌دان و راه‌شناس که از هر آرایش اغراض مبراست، ضروری است.

قطع این مرحله بی‌همرهی خضر مکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی
رهروان این راه مکاشفه را سه مرتبه دانسته‌اند:

اول: مکاشفه‌ای که در آن سالک به مطالعه‌ی تجلیات اسماء الهی نایل می‌گردد. اگر این مطالعه و مکاشفه تداوم داشته باشد، سالک به درجه‌ی کمال می‌رسد و اگر در حین مکاشفه عارضی بر وی عارض شود که حاجب میان او و مقام کشف گردد، مکاشفه‌ی وی قطع می‌شود و سالک به مرتبه‌ی «تلوین» تنزل می‌کند و نفس خود را به صفت مکاشفه‌ی اسماء ملاحظه می‌کند و چه بسا از ادامه‌ی کشف محروم ماند.

دوم: مکاشفه‌ای که در آن مرتبه سالک به «عین‌الیقین» به کشف حقیقت نایل می‌شود، زیرا مکاشفه‌ای که بر پایه‌ی «علم‌الیقین» استوار باشد خود حجاب میان سالک و معشوق حقیقی است، چون در این مرتبه علم‌الیقین، فکر و تعقل و دلیل و استدلال واسطه‌ای برای درک حقیقت است و رهرو با نیروی علمی و وسایل و وسایط موجود می‌خواهد 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 وسایط علمی است. در این مرحله از کشف حقیقی (عین‌الیقین) مشاهده به سبب رفع حجاب‌ها و موانع علمی متعالی تر است که دارای مواجید حالی و تجلیاتی است. لذتی که در این مرحله از مکاشفه بر سالک عارض می‌شود، دلالت بر حضور در بقایای رسوم مکاشف دارد و این خود

حجابی دیگر است که وی را از رسیدن به مرحله‌ی متعالی‌تر باز می‌دارد. اگر در مکاشفه‌ی عینی، سالک چنان مستغرق شود که از لذت مرتبه‌ی کشف، به اعتبار فنای رسوم در غیبت تام قرار گیرد به مرتبه‌ای بالاتر از مکاشفه، یعنی به مرتبه‌ی مشاهده و شهود نایل می‌گردد. زیرا در مرتبه و حال مکاشفه، حجاب میان سالک و واقعیت آشکار است و به کلی مرتفع نمی‌شود، اما در مقام مشاهده که در واقع سقوط کلی رسوم و حجاب‌هاست (محو) از خود نیز فانی‌ست و خبر ندارد.

آخر به چه گویم هست از خود خبرم، چون نیست
و آخر به چه گویم نیست از خود خبرم، چون هست

حافظ در مقام مکاشفه در مصراع اول از مرتبه‌ی «تمکین» و در مصراع دوم به مرحله‌ی «تلوین» خود اشاره می‌کند. چون در مرحله‌ی نخست به لذات و مواجید حاصل از کشف آگاهی می‌یابد، و این توجه به سرور و لذت سرشار، شاعر را به مرحله و مرتبه‌ی «تلوین» - که خود حجابی میان این مرتبه و حالت پیشین است - می‌کشانند.

سوم: مکاشفه‌ای‌ست که در آن حقیقت عین مکشوف سالک است، یعنی حجابی میان مکاشف و مکشوف نیست. این مرتبه‌ی فنای تام سالک است و اگر سالک در مرتبه‌ی برگشت از این مرتبه - که مشاهده‌ی آثار خلقی و تعینات رسمی در حق است - به مقام تمکین نرسد، چه بسا شهود خلق و آداب و رسوم متعین حجاب وی گردد و در مقام تلوین باقی ماند.

توجه به مطالب یاد شده و مفهوم بیت مسلم می‌دارد که حافظ در مراتب درون‌نگری و دریافت شهودی از تازه‌براتی که در بیت بدان اشاره می‌کند مواجیدی و لذایذی که هم‌چون باده‌ی مستی‌بخش در همه‌ی وجودش جاری می‌شد در آن حال درمی‌یافت چنان‌که با به کار بردن صفت تعجیبی «چه» آن سحرگاه و شب میمون و مبارک گفته‌اند،

این‌گونه سخن گفتن یادآور «سلام هی حتی مطلع الفجر» است. حال که از آن نصیبی ازلی بهره‌مند شده و از آن خرسند و شادمان است.

بعد از این روی من و آینه‌ی وصف جمال که در آن‌جا خبر از جلوه‌ی 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 و یا توجه به کنه غیب هیت وجود، که از این تجلی به عبارت نسبت علمیه یاد کرده‌اند، چون حقیقت حق، ذات خود را در عین جمال نور و عاری از هرگونه تکثر دریافت می‌نماید، ناچار «حب» به ذات خود دارد که حدیث قدسی ناظر به این مرتبه از جلوه‌ی ذات است، «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف».

در حدیث «كنت كنزاً مخفياً» بیانگر ادراک ذات به ذات است - که جمال مطلق است و جمیل است - ذات حق در این مرتبه، میتهج است و ابتهاج ذات به نحو اعلی و اتم است و لازمه‌ی آن ابتهاج، ادراک یا علم به ذات است.

بخش دوم آن «احببت ان اعرف»، شعور و علم به ذات لازمه‌اش شناسایی است که از آن شناسایی عارفان به عشق و حب ذات به ذات تعبیر کرده‌اند و این عشق و حب لازمه‌اش داشتن اراده برای شناخت است که مقام تجلی در احدیت بوده است، (مقدمه‌ی قیصری، ص ۲۴۷).

بخش سوم: «فخلقت الخلق لكي اعرف»، اشاره به مرتبه‌ی 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 آیه‌ی قرآن مؤید این نظر است که: اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة...، (سوره‌ی بقره، آیه‌ی 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 گفته‌اند: حق تعالی که اصل وجود و مبدأ جمیع تجلیات ذاتی و صفاتی و افعالی است مبدأ جمیع ظهورات و اظہر از هر موجودی است. در دعای عرفه این نظر را می‌توان به شکل روشن مطالعه کرد:

«کیف یستدل علیک بما هو فی وجوده مفتقر الیک، ای‌کون لغیرک من الظهور ما لیس لک حتی یکون هو المظهر لک؟ متی غبت حتی تحتاج الی دلیل بدّل علیک، و متی بعدت حتی تکون الاثار هی التی توصل الیک، عمیت عن تراک و لا تزال علیها رقیباً، تعرفت لکل شیء فما جهلک شیء، فرأیتک ظاهراً فی کل شیء فانت الظاهر لکل شیء».

حقیقت مقدس حق به اعتبار ظهور فعلی اشراقی «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 اظہر از هر ظاهری است، پس بر حسب تجلی خارجی و علمی (در اذهان) ظاهر بالذات و مظهر غیر است که: «یا من دلّ علی ذات بذاته»، بنابراین ذات حق اظہر مظاهر است. عالم آفرینش نمی‌تواند مجلای ظهور تام او باشد.

از امام کاظم روایت شده است: «لیس بینہ و بین خلقه حجاب غیر خلقه، احتجب بغير حجاب محبوب، و استتر بغير ستر مستور».

و حافظ چنین گفته است:

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست

تو خود حجاب خودی حافظ، از میان برخیز

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، (مقدمه‌ی 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: آنه بکلّ شیء محیط، (سوره‌ی فصلت آیه‌ی ۵۴)، و انّ الله قد احاط بکلّ شیء علما، (سوره‌ی طلاق، آیه‌ی ۱۲)، موجودی که محیط است، با چیزی نمی‌تواند محاط باشد. لذا ذات حق وسیله‌ی صفات که منشأ تجلّی حق است با اشیاء ارتباط پیدا می‌کند و این صفت جمالی ست که بر بنده جلوه می‌کند که سبب قرب بنده به حق است.

حافظ در حال کشف از این مرحله از تجلّی صفات جمال که در مرتبه‌ی واحدیت بر اشیاء متجلی شده خبر می‌دهد. اما از این صفات و تجلّی کسی می‌تواند بهره‌مند شود که استحقاق آن را داشته باشد که بیت بعدی از این استحقاق سخن می‌گوید:

من اگر کامروا گشتم و خوش دل چه عجب

مستحق بودم و این‌ها به زکاتم دادند

سعادت‌ی که با تجلّی صفاتی بر کاینات و آفرینش حاصل از حب ذات به ذات، حاصل آمده، نتیجه‌ی قابلیت ذاتی و استعدادی ست که هر موجود به نسبت استعداد از آن برخوردار شده است، زیرا نیازمندی مخلوق برای یافتن وجود در مقابل ذات حق غنی و بی‌نیاز او که منبع وجود است با واژه‌ی استحقاق که نوعی نیاز را در مفهوم خود دارد بیان شده است چون زکات به نیازمند باید داده شود با این بیان حافظ به گونه‌ی ایهامی و با عبارتی استادانه به فیض و فیضان ذات که موجب جلوه‌ی او بوده و همه چیز در نتیجه‌ی جلوه‌ی او لباس حقیقت پوشیده اشاره می‌کند.

در تصوف این باور که حق با هر موجودی به اعتبار اسمی که به آن موجود حاکم

است در ارتباط است، اصلی ست که از متکلمان اسلامی اخذ شده است، این اصل در وجود و کمالات وجودی ساری ست و هر خواهنده‌ای حق را ندا می‌کند مستحق اجابت است. لذا خداوند خواسته‌ی هر موجود امکانی را که به اعتبار عین ثابت خود، طلب وجود نموده است، اجابت نموده و هر چه را هر چه لایق بود داده است با این بیان امکان ندارد که ممکن 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 است، اشاره دارد چون تجلی ذات اقدس الهی در آفرینش همه جا گسترده است که به فرموده‌ی کلام وحی «اینما تولّوا فثمّ وجه الله»، (سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۱۵).

دیده‌ی باطن اگر بینا شود	آن چه پنهان خوانده‌ای پیدا شود
سِرِّ وحدت را بسینی بی‌بیان	عین عین این جا فرو شد در عیان
آن‌که در سحر حقیقت راه یافت	گوهر حق یقین ناگاه یافت

از امام صادق روایت شده است که: «التّوحد ظاهره فی باطنه، و باطنه فی ظاهره، ظاهره موصوف لا یری و باطنه موجود لا یخفی، ما یطلب بكل مکان و لم یخل منه مکان طرفه عین، حاضر غیر محدود و غایب غیر مفقود».

و از مولی علی نقل است که: ظاهر فی غیب و غایب فی ظهور، لا یجنّه البطون عن الظهور و لا یقطع الظهور عن البطون... (مقدمه قیصری، ص ۲۵۳).

ما ذات نهاده بر صفاتیم همه	موصوف صفت، سخره‌ی ذاتیم همه
تا در صفتیم در مماتیم همه	چون رفت صفت عین حیاتیم همه

(سنایی)

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

در اصطلاح قوم تجلی داعی حقیقت در دل سالک را هاتف گفته‌اند، این حال را می‌توان 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 می‌توان دریافت و اگر موهبتی الهی باشد که در دل سالک جلوه‌گر می‌شود از سوی خدا در دل قذف می‌شود که در آن مرتبه سالک از احکام عالم غیب آگاه می‌گردد و از پشت پرده‌ها و حجاب‌ها آن‌چه را که دیگران از دریافت آن عاجز و از دیدن آن ناتوان هستند، مشاهده می‌کند و این آگاهی از راه مکاشفه‌ی یقینی و معاینه‌ی شهودی‌ست به همین علت است که گفته‌اند، چنین بنده‌ای با نور حق به معاینه‌ی اشیاء توانایی پیدا می‌کند که: اتَّقُوا فراسته‌المؤمن و آتته ينظر بنورالله، (احادیث مثنوی، ص ۱۴).

جور و جفایی که شاعر بدان اشاره دارد ممکن است به جور و جفای مرتبه‌ی ظلمت اعیانی اشاره داشته باشد که از تشریف و خلقت وجود عاطل و بی‌بهره بود و شاید منظور وی جور و جفایی‌ست که پس از مرحله‌ی هبوط می‌باید در فراق معشوق ازلی تحمّل نماید، اما این جفا از نظر کسانی که از لذت عشق بی‌بهره‌اند، جفا به شمار می‌آید، نمی‌دانند که درد و رنج عشق، خوشی و لذت است و در نظر آنانی که به امید وصال معشوق هستند درد و رنج‌های راه عین سعادت و کامروایی‌ست و از سوی معشوق لطف و محبت است. در جای دیگر گوید:

بلاست عشق و منم کز بلا نپرهیزم

بلا چو خفته بود، من روم برانگیزم

مرا رفیقان گویند: کز بلا پرهیز

من آن نیم که ز پیش بلا بپرهیزم

اگرچه عشق خوش و ناخوش است هر دو به هم

مرا خوش است که هر دو به هم 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 می‌توانست از عشق دم زند.

بیان مولانا در این مورد زیباست:

عاشقم بر قهر و بر لطفش به جد 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 نجم‌الدین محمود اصفهانی قابل توجه است: «اهل معرفت (برخلاف اهل ظاهر) هر رنج و مشقت که به ایشان رسد عاقبه‌الامر موجب لذت‌ها و راحت‌های باقی گردد و دائماً 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 در آن داند و ببند.

(مناهیح الطالبین، ص ۷-۲۵۶)

چنان‌که 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 ست 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 بیچاره‌ی درد زده را چه جواب است؟» (کشف‌الاسرار، ج ۶، ص ۳۰۸).

*

این همه شهد و شکر کز سخنم می‌ریزد اجر صبری ست کز آن شاخ نباتم دادند چنان‌که بیان شد، حافظ به دلیل از بر دانستن قرآن، مفاهیم قرآنی را در شعر خود به شیرین‌ترین 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 - نتیجه‌ی صبری می‌داند که در محکم تنزیل بدان در بسیاری از موارد اشاره شده است و از آن جمله است: و ان لو استقاموا علی الطریق لاسقیناهم ماء غدقاً، لنفتنهم فیه، (سوره‌ی جن، آیه‌ی ۱۶)

اگر در روش و طریقت پایداری صبر کنند بر آنان آب فراوان می‌نوشانیم و در علم بر آنان می‌گشاییم و در آن حال ایشان را می‌آزماییم (استعدادشان را می‌سنجیم) زیرا پاداش صبر و استقامت آب باران نعمت و کرامت و برکت و افزایش است و پاداش طریقت و روش، بهره‌مند شدن از معرفت حق و علم و مکاشفه و مشاهده است و این همان اجر و پاداشی ست که بدان اشاره کرده و سخنان پخته و شیرین و کلام بی‌مانند او حاصل همان صبر است. چنان‌که در آیه‌ی دیگر بدان اشاره شده است که: اِنَّمَا يُؤْفَى الصَّابِرُونَ اَجْرَهُمْ بغير حساب (سوره‌ی زمر، آیه‌ی ۱۰).

وند ر طلبش موافقی می‌باید

در دعوی عشق صادقی می‌باید

عشقی به کمال عاشقی می‌باید

معشوقه به غایت جمال افتاده‌ست

بزرگان قوم گفته‌اند: تصبر تحمل سختی‌ها و رنج و مشقات راه وصول است. اما صبری که حافظ بدان اشاره می‌کند، 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 می‌دهد و خوش حالش می‌کند. چنان‌که در بیت پیش نیز بدان کام‌روایی و خوش‌دلی اشاره کرده که هاتف مژده‌ی آن را داده بود.

مدلول کلام شاعر از مقامات و احوال عرفانی وی حکایت می‌کند، زیرا برای مواجیدی که در حال عزلت خویش درمی‌یافت بیان آن‌ها جز با به کار گرفتن اصطلاحات عرفانی ممکن نبود و در پایان حاصل این همه سخن را می‌توان در ابیات زیر یافت:

چند جستم که بیابم من از آن دلبر نشان
تا گمان اندر یقین گم شد، یقین اندر گمان
چندگاهی عشق پیمودم یقین پنداشتم

خویشتن را شهره کردم گه چنین و گه چنان
چون حقیقت بنگریدم زو خیالی هم نبود
عاشق و معشوق من بودم، بین این داستان

*

همت حافظ و انفاس سحرخیزان بود که ز بند غم ایام نجاتم دادند
همتی که شاعر از آن سخن می‌گوید، در معنی لغوی آن نیست، بلکه منظور وی توجه دل با تمام قوای روحانی به حق است که همان مرتبه‌ی کشف حقیقی است. چنان‌که متکلمان از آن با عبارت «اخلاص» و عارفان آن را «حضور» یاد کرده‌اند، (مقامات 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 نمی‌کند و همه‌ی وجود سالک در عین ذات حق و مقصود و معشوق محو می‌شود. در این حال از همه‌ی اشغال منفرد می‌شود و متوجه به مقام ذوالجلال می‌گردد.

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 می‌شود. اگر کسی دارای این حال عرفانی باشد، در واقع به مرتبه‌ی عالی مقام عرفانی رسیده است، چنان‌که گفته‌اند: صاحب انفاس ارق و اصفی از صاحب حال است زیرا صاحب انفاس متهیست ولی صاحب وقت و حال مبتدیست، (فرهنگ تعبیرات عرفانی، نفس).

شاعر که گاهی از مرحله‌ی تمکین به حال تلوین می‌افتاده و شاید از مراتب عرفانی دور می‌شده است در این مرتبه غم ایام که کنایه‌ای از اشتغالات دنیوی و تعلقات آن بوده است او را مغموم می‌نموده است که در این حال با همت خود و انفاس قدسی سالک و رهروان صافی ضمیر از مرحله‌ی تلوین که تنزل به شمار می‌آید رها می‌شده است.

رتال جامع علوم انسانی

شماره ۱۰، زمستان ۱۳۸۵، سال شانزدهم

شماره ۱۰، زمستان ۱۳۸۵، سال شانزدهم
 فصلنامه علمی-پژوهشی
 در زمینه‌های مختلف علوم انسانی
 چاپ و انتشار: دفتر نشر فرهنگ اسلامی
 (۲۷۷)

کتاب نامه

۱. قرآن کریم، رامیار محمود (بی تا). با فهرست مطالب جامع الآیات.
۲. احادیث مثنوی، فروزان فر، بدیع الزمان (۱۳۶۱). امیرکبیر، چاپ سوم.
۳. تمهیدات، عین القضاة (۱۳۷۳). با مقدمه‌ی عقیف عسیران منوچهری.
۴. شرح مقدمه‌ی قیصری، قیصری، سید جلال‌الدین آشتیانی (۱۳۶۵).
تبلیغات اسلامی.
۵. فرهنگ لغات و تعبیّرات عرفانی، سجادی، سیدجعفر (۱۳۵۰). طهوری.
۶. کشف الاسرار و عدة الابرار، میبدی، رشیدالدین (۱۳۶۱). به اهتمام
علی اصغر حکمت، امیرکبیر، چاپ چهارم.
۷. مناہج الطالبین و مسالک الصادقین، بخاری، سید محمد، (۱۳۶۴). مایل
هروی، مولا.
۸. مقامات شمس، موحد، محمدعلی، (۲۵۳۶). دانشگاه صنعتی.