

A comparative study and methods of representing the concept of "kingdom" in the "Holy Quran" and "Mystical geography of Hafez's thought"

Mottaleb Ghaffari^{*}, Reza Heidari Nouri^{}**

Manijeh Fallahi^{*}**

Abstract

Kingdom: "Kingdom" is one of the inter-religious concepts that is considered with commonalities and differences in Judaism, Christianity and Islam and is a word that is used in the Qur'an - specifically and in its derivatives - and in books. Interpretive, semantic equivalents such as "absolute ownership of God and the interior of the created world" have been stated for it. This word is also used in mystical books that consider the Qur'an as one of the most important sources of knowledge, including Sufi terms. Are. The attention, approach and attitude of any thinker to such an epistemological keyword can indicate his ontological orientation towards God and the universe. Hafez is a thoughtful poet who does not neglect to study the principles of thought and wisdom behind the artistic expression of his emotions. He considers himself indebted to the "government of the Qur'an", so it is not unreasonable that a significant connection can be found between his ontological view and the teachings of the Qur'an. The present study seeks to answer the question: "Kingdom" in "Quran" and "Mystical Geography of Hafiz", how is it represented in a descriptive-

* PhD student in Persian Literature, Saveh Azad University (Corresponding Author),
gh.m608@gmail.com

** Assistant Professor Islamic Azad University, Saveh Branch, r.heydarinoori@gmail.com

*** Assistant Professor Islamic Azad University, Saveh Branch, mahdisfallahi@gmail.com

Date received: 18/01/2021, Date of acceptance: 12/08/2021

Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

analytical way and using library sources? And how is Hafiz influenced by the teachings of the Qur'an about this word? The findings indicate that in Hafez's poetry, "kingdom" in addition to the world of angels, can be understood in the sense of "the interior and the tick and the truth of everything and the ownership and rule of God." This word is used in his special narration of the story of creation. In this story, which is based on Hafez's intellectual geometry in the relationship between God, man and the kingdom, "love" is presented as the main epistemological subject and Hafez sometimes becomes the hero of his narrative of the epic of creation with the first person singular. Words related to the word "kingdom" such as Soroush, Hatef, etc. are also presented in the context of this epic, mythical and Qur'anic narrative; On the other hand, Hafez finds a mystical relationship and experience with the geography of the kingdom and its meaning through prayer, supplication and self-purification.

Keywords: Quran. Hafez's poetry and thought, kingdom (and words appropriate to it). Man, angel.



مطالعه تطبیقی و شیوه‌های بازنمایی مفهوم «ملکوت» در «قرآن کریم» و «جغرافیای عرفانی اندیشه حافظ»

مطلب غفاری*

رضا حیدری نوری**، منیژه فلاحی***

چکیده

ملکوت: «ملکوت» از مفاهیم بین‌الادیانی است که با اشتراکات و افتراقاتی در آیین‌های یهود، مسیحیت و اسلام مورد توجه بوده و واژه‌ای است که در قرآن - به طور مشخص و نیز در قالب مشتقات آن - به کار رفته و در کتب تفسیری، معادل‌های معنایی نظیر «مالکیت مطلق خدا و باطن عالم خلقت» برای آن بیان کرده‌اند. این کلمه در کتب عرفانی نیز که قرآن را به عنوان یکی از مهم‌ترین منابع معرفتی مورد توجه قرار می‌دهند، کاربرد داشته و از جمله اصطلاحات صوفیه به شمار می‌رود. توجه، رویکرد و نگرش هر اندیشمندی به چنین کلیدواژه معرفتی می‌تواند گویای جهت‌گیری هستی‌شناسانه او نسبت به خدا و عالم وجود باشد. حافظ شاعری اندیشه‌ور است که در پس بیان هنرمندانه عواطف خود، از تدقیق در مبادی اندیشه و حکمت غافل نیست. او خود را وام‌دار «دولت قرآن» می‌داند پس بیراه نیست که می‌توان بین نگاه هستی‌شناسانه او با معارف قرآنی ارتباط معناداری یافت. پژوهش حاضر به شیوه توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتاب‌خانه‌ای درصدد پاسخ به این پرسش است که: «ملکوت» در «قرآن» و

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ساوه (نویسنده مسئول)،

gh.m608@gmail.com

** استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ساوه، r.heydarinoori@gmail.com

*** استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ساوه، mahdisfallahi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۲۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۲۱

«جغرافیای عرفانی حافظ»، چگونه بازنمایی شده اند؟ و تأثیرپذیری حافظ از معارف قرآن درباره این واژه چگونه است؟ یافته‌ها حاکی از آن است که در شعر حافظ، «ملکوت» را علاوه بر عالم فرشتگان، به مفهوم «باطن و کنه و حقیقت هر چیز و مالکیت و حکمرانی خداوند» می‌توان معنا کرد. این واژه در ذیل روایت ویژه او از داستان آفرینش به‌کار رفته است. در این ماجرا که اساس هندسه فکری حافظ در نسبت خدا، انسان و ملکوت را در خود دارد، «عشق» به عنوان اصلی‌ترین موضوع معرفتی مطرح می‌شود و حافظ گاه با ضمیر اول شخص مفرد، قهرمان روایت خود از حماسه آفرینش می‌گردد. واژگان مرتبط با کلمه «ملکوت» نظیر سروش، هاتف، و ... نیز در چارچوب همین روایت حماسی، اسطوره‌ای و قرآنی مطرح می‌شوند؛ از سوی دیگر، حافظ از طریق دعا، مناجات و تهذیب نفس با جغرافیای ملکوت و معنا، رابطه و تجربه عرفانی می‌یابد.

کلیدواژه‌ها: قرآن، شعر و اندیشه حافظ، جغرافیای ملکوت، انسان، فرشته.

۱. مقدمه

انسان همواره برای لحظه‌ای رهایی از زمان و مکان‌های قراردادی مانند ساعات تکراری کارهای اجباری زندگی، تلاش کرده است. یافتن لحظه‌ای آرامش در حریمی امن، آرزوی دیرینه بشرگرفتار مشغله‌های دنیاست. «نزد انسان، در همه مراتب آرزوی یگانه‌ای بازمی‌یابیم که همانا فسخ و ابطال زمان دنیوی و زیست در زمان قدسی است.» (الیاده، ۱۳۷۲: ۳۸۱) درحقیقت، انسان به دنبال بی‌زمانی و بی‌مکانی بوده تا از خود دور شود و به جهان بی‌خویشی برسد؛ به همین دلیل تلاش کرده تا زمان و مکان دنیایی را با آیین‌ها و مراسم خاص، تبدیل به زمان و مکانی «ملکوتی» و تأثیرگذار کند. از این رو همواره در زمینه‌های دین و عرفان، با تقدس مکان‌های خاص مواجه هستیم. (نک: گودرزی و همکاران، ۱۳۹۵: ۲۲۴)

«ملکوت» از واژه‌هایی است که در «اسلام» و «قرآن» تفاسیر متعددی از آن مشاهده می‌شود؛ تفاسیری مانند: پادشاهی عظیم، عرش، عجایب آسمانها و زمین و خزائن. «ملکوت» در تفاسیر قرآن کریم، عالمی ماورایی و باطن عالم است. شهود آن، با شناخت اسماء فعل الهی و شناخت توحید همراه است و وصول به آن با اعمال ارادی، فیض و هدایت به امر پروردگار ممکن می‌شود. همچنین وصول به ملکوت، با تغییر درجات نفس منطبق بر مراتب وجود است. در اسلام، شناخت ملکوت از طریق شهود قلبی و افزایش

وسعت وجودی انسان، تا مرتبه عقلی و فراتر از آن ممکن است و این شهود در راستای شناخت خداوند متعال می باشد و به شهود عرش الهی و صفات فعل الهی و متصف شدن به صفت فعل، مانند علم و اراده الهی است. (کیانمهر و همکاران، ۱۳۹۶: ۲۳)

۲. بیان مسئله

«مکان» از موضوعاتی است که همواره در علمی از قبیل فیزیک، جغرافیا، فلسفه و کلام مطرح می شود و ذهن دانشمندان علوم مختلف را به خود مشغول کرده است. بعضی از متکلمان اسلامی مکان، را یک بعد موهوم می دانند و البته جدیدترین بحثی که در میان متکلمان مطرح می شود، بحث در باب آیاتی است که ظاهرشان دلالت بر نوعی مکان برای خداوند دارد. در واقع، متکلمان بیش از آنکه درصدد فهم و درک ماهیت مکان باشند، پیوسته می کوشند عقیده دینی خود را درباره خداوند با مکان توجیه کنند و به همین سبب، سخنان این جماعت، بیشتر جنبه خطابی و جدلی دارد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۴۳۵). یکی از ویژگی های شعر حافظ، استفاده از گزاره های زمانمند و مکانمند در روند غزلیات است؛ اگرچه برخلاف زمان، مکان مؤلفه ای ضروری برای ذکر روایت ها نیست، اما او، به ویژه مکان های واقعی را در روایتش می آورد، به مخاطب یا روایتش این امکان را می دهد که با یک روایت مستند و واقعی روبه روست (نک: المیر و احمدی، ۱۳۹۶: ۲۱). این پژوهش با هدف پی بردن به میزان تاثیرپذیری حافظ از مفهوم قرآنی «ملکوت»، درصدد پاسخ گویی به این پرسش هاست که:

- «ملکوت» در «لغت، قرآن و دیوان و اندیشه عرفانی حافظ» چگونه بازنمایی شده است؟

- چه مقارنه و شباهتی میان مفهوم این واژه در «قرآن» و «شعر حافظ» وجود دارد؟

۳. ضرورت و اهداف پژوهش

«عرفان اسلامی» و «ادب فارسی» دو مؤلفه شاخص فرهنگ ایرانی هستند که به نحو قابل توجهی در هم آمیخته و از یکدیگر بهره مند شده اند؛ این نکته با ظهور و شیوع پدیده تصوف و اقبال اهل عرفان به حوزه ادبیات تشدید می شود؛ آن چنان که تفکیک عارفان و

ادیبان از یکدیگر - به ویژه در قرون ششم و هفتم و هشتم هجری - دشوار و شاید ناممکن به نظر می‌رسد؛ حافظ از بزرگترین نام آوران این مقطع تاریخی است. کشف تاثیرپذیری حافظ از مفاهیم قرآنی تایید دیگری بر همبستگی معنادار فرهنگ ایرانی-اسلامی خواهد بود. در این تحقیق تلاش می‌شود، نسبت و نحوه برخورد این شخصیت با مفهوم قرآنی و عرفانی «ملکوت» واکاوی شود.

۴. روش پژوهش

در این پژوهش به شیوه توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای برای جمع‌آوری اطلاعات، معنا و مفهوم «ملکوت» به عنوان متغیر منظور شد و واژه «ملکوت» و کلمات مرتبط با آن در قرآن و دیوان حافظ به عنوان متغیر مستقل تعیین گردید و با توجه به این متغیر، نگرش و رویکرد قرآن و حافظ به عنوان متغیر وابسته مورد تبیین و بررسی قرار گرفت و جنبه مجهول و مورد نظر این پژوهش، دیدگاه قرآن و حافظ نسبت به این اصطلاحات و مفاهیم و اشتراکات مفهومی این دو منبع خواهد بود.

۵. پیشینه پژوهش

تحقیقات و تألیفات در مورد قرآن و حافظ به قدری از کثرت و تنوع برخوردار است که می‌توان با جمع‌آوری همه آنها کتابخانه عظیم و مستقلى تدارک دید؛ پیرامون کاربرد قرآنی واژه «ملکوت»، مجلدات ۱ و ۷ و ۸ و ۱۸ تفسیر المیزان، قرآن در قرآن، دایره المعارف تشیع، قاموس قرآن و تفسیر نور راهگشا بودند. منابع عرفانی نظیر کشف الاسرار و مصباح الهدایه نیز به این واژه پرداخته‌اند که رد و اثر رویکرد قرآنی در آن‌ها نمایان است. منابع حافظ‌شناسی نیز بسیار متنوع و متکثر است که به ضرورت به آن‌ها مراجعه شد. در این پژوهش به آثاری از دیگر محققان نیز توجه شد، از جمله: مقاله «معراج شاعران» از اسحاق طغیانی، «مکاشفات شبانه حافظ» اثر شمسی رضایی و مریم شعبان زاده، «بررسی استعاره مفهومی «عرفان خرابات است» نوشته جهان دوست، سبزه‌علی‌پور و سهیلا وزیرى. در این میان ذکر سه پژوهش متاخر ضرورت دارد: مهناز عباسی و فریده بهرامی در مقاله‌ای با عنوان «چیستی حقیقت ملکوت در قرآن کریم»، به سه دیدگاه

پیرامون مفهوم ملکوت پرداخته اند و دیدگاه «امر باطنی در نظام عرش الهی» را مقبول تر تشخیص داده اند. اعظم پرچم و زهرا قاسم نژاد در مقاله «مفهوم ملکوت خدا در عهدین و قرآن کریم»، پیشینه ملکوت را در سه دین بررسی کرده و اشتراکات و افتراقات آن ها را برشمرده اند. کرم سیاوشی و جواد محمدی نیز در مقاله ای به بررسی تطبیقی مفهوم ملکوت در قرآن و شعر حافظ پرداخته اند که با موضوع این مقاله قرابت دارد. نکته مهم درباره پیشینه آرا و تحقیقات حافظ شناسی علاوه بر کثرت، تفاوت های محتوایی شگرف آن ها است. گویی هریک حافظ متفاوتی را دستمایه اظهار نظر خود قرار داده اند: مثلاً احمد کسروی ستایش های مطرح شده پیرامون حافظ را حاصل سیاست ورزی می داند و او را مایه گمراهی انبوه مردم می شمرد (خرمشاهی، ۱۳۷۳: ۳۱۱ به نقل از «حافظ چه می گوید؟») و احمد شاملو درباره او می گوید: «به راستی کیست این قلندر یک لاقبای کفر گو که در تاریخ ترین ادوار سلطه ریاکاران زهد فروش، یک تنه، وعده رستاخیز را انکار می کند.» (مطهری، ۱۳۶۴: ۳۵ به نقل از مقدمه شاملو بر دیوان حافظ) در نقطه مقابل، مرتضی مطهری همانند ختمی لاهوری معتقد است: «شعر حافظ از اول تا آخر، همه شعری عارفانه است.» (همان: ۶۷) و محمدرضا شفیعی کدکنی در اظهار نظری، مراجعه حافظ به عرفان و کاربرد اصطلاحات عرفانی را به کاربرد واژگان شطرنج تشبیه کرده. (خرمشاهی، ۱۳۸۲: ۲۹۲) که در این صورت شعر حافظ تنها ارزش زیبایی شناسی می یابد و از ارزش محتوایی و فکری بی بهره می ماند. سیروس شمیسا در کتاب یادداشت های حافظ کوشیده، میان شعر حافظ و اندیشه های اشعری ارتباط برقرار کند و داریوش آشوری نیز در کتاب «عرفان و رندی در شعر حافظ» تلاش کرده با هر اشتراک لفظی یا معنایی بین شعر حافظ با آثار صوفیه به ویژه کشف الاسرار و مرصادالعباد، تأثیرپذیری حافظ را اثبات کند. اما تلاش محقق آن بوده که در عین فیش برداری و مطالعه تحقیقات پیشین، برداشت خود را عرضه کند و نشان دهد که: شعر و اندیشه حافظ در بردارنده عالی ترین اندیشه های معرفتی فرهنگ ایرانی-اسلامی منبعث از معارف قرآن است اما انتساب همه اشعار به اندیشه های عرفانی یا فکری فرقه ها و سلسله ها ناصواب است و تلاش شده نمونه ای برای دسته بندی واژگان مرتبط با مفهوم جغرافیای «ملکوت» در قرآن و شعر حافظ ارائه شود که آن ها را در تحقیقات پیشین نیافته است.

۶. مبانی نظری پژوهش

۱.۶ معنای لغوی واژه «ملکوت»

ریشه این واژه را عبری و از واژه «ملک» دانسته اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۶: ۴۱) که در عربی به معنای «قوت و صحت چیزی» است (۱)؛ «ملک» نیز به معنای «فرمانروایی» از همین ریشه اخذ شده؛ چرا که «فرمانروایی» نیازمند داشتن قدرت و قوت بر چیزی است؛ «ملک» به معنی «پادشاه و فرمانروا» هم در همین شبکه معنایی و زبانی واقع است و نیز «ملکوت» مانند ملک (بر وزن قفل) است اما از آن رساتر و ابلغ است و مراد حکومت و تدبیر و نظم است که در آسمان‌ها و زمین است. «قرشی، ۱۳۷۲: ۲۷۵». اضافه شدن «واو» و «ت» به «ملک» و ساخت واژه «ملکوت»، در بردارنده مفهوم «مبالغه و شدت و کثرت» است؛ این قاعده در کلماتی نظیر «جبروت و رحموت» نیز رخ داده و در نتیجه می‌توان گفت: «ملکوت» در معنی لغوی خود، به معنای «شدت و افزونی فرمان‌روایی» است و وقتی سخن از ملکوت به میان می‌آید «منظور فرمانروایی، تسلط و مالکیتی است که از شدت و قوت زیادی برخوردار است.» (سیاوشی و محمدی، ۱۳۹۲: ۱۱).

۲.۶ معنای قرآنی واژه «ملکوت»

واژه «ملکوت» در چهار آیه از سور مکی قرآن به کار رفته است که عبارتند از:

- «و کذالک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض» (انعام، ۷۵)
- «فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء و الیه ترجعون» (یس، ۸۳)
- «قل من بیده ملکوت کل شیء و هو یجیر و لا یجار علیه ان کنتم تعلمون» (مؤمنون، ۸۸)
- «اولم ینظروا فی ملکوت السموات و الارض» (اعراف، ۱۸۵)

در هر چهار آیه و با توجه به واژه «ملکوت»، می‌توان مفهوم «مالکیت مطلق و فراگیر و شدید خداوند بر همه موجودات» را برداشت کرد؛ اما در آیه نخست و چهارم علاوه بر مفهوم «عظمت»، توجه به باطن اشیاء نیز قابل دریافت است و «ملکوت همان وجه باطنی اشیاء است از آن جهت که به رب متعلق است.» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج: ۸، ۳۴۸) و

ملکوت عبارت از عالم امر است یعنی جنبه انتساب موجودات به خدا (همان، ج ۳۷۴: ۱)؛ از این رو «ملکوت» هم یکی از مظاهر و مصادیق خداوند است و هم تفکری است که آدمی را از ظواهر امور عبور داده و به بطن و حقیقت آن ها که در مالکیت مطلق خداست، متوجه می سازد. نکته ای که در بادی امر از معنای این واژه قرآنی شایان به نظر می رسد، مفاهیم دوگانه آن است. از سویی، «ملکوت» به معنای قدرت خدا بر تصرف عالم است و مثلاً «مقصود از ملکوت آسمان های معنی مالکیت مطلق و حقیقی آنها» (قرائتی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۳۷۶) و «مراد از نشان دادن ملکوت آسمان ها و زمین نشان دادن خداست خود را به ابراهیم از مسیر مشاهده اشیا و از جهت استنادی که اشیا به او دارند. (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۷: ۲۶۹). مفهوم دارندگی و سلطنت مطلق خداوندی در این واژه، فراتر از مالکیت معمول انسانی است که امکان انتقال و شراکت دارد. در تملک الهی، مقصود وابستگی ذاتی و وجودی آنها به خداوند می باشد. آیات دیگری از قرآن این مفهوم «مالکیت مطلق» را مورد تاکید قرار می دهند از جمله:

- ان الحكم الا الله (انعام، ۵۷)

- له ملك السموات و الارض (مائده، ۱۲۰)

- قل اللهم مالك الملك (آل عمران، ۲۶)

از سوی دیگر، منظور از «ملکوت»، «جنبه تجرد موجودات است که به لحاظ آن به خدا نسبت داده می شوند و جنبه باطنی عالم مورد نظر خواهد بود.» (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۳۷۴). این معنی از واژه، امر باطنی هستی را مورد نظر قرار می دهد که در برابر چهره ظاهره و ملکی آن خواهد بود و «چهره ملکوتی نشانگر ارتباطشان با خدای سبحان است که با علوم تجربی قابل درک نیست.» (جوادی، ۱۳۷۸: ۱۷) پس مقصود از نشان دادن ملکوت آسمان ها و زمین به حضرت ابراهیم، علاوه بر مالکیت مطلق و هستی آفرین خداوند، نمایش چهره فرامادی و معنوی آنها نیز می تواند باشد. نتیجه اینکه مفهوم «ملکوت» مفهومی ذومراتب و تشکیکی است که هم معنای ساده و هم مفهوم اعلا از آن قابل برداشت است» (سیاوشی و محمدی، ۱۳۹۲: ۸۷). برای «ملکوت» مفاهیم دیگری نیز از قرآن برداشت کرده اند که در سه دیدگاه بررسی می شود که عبارتند از «جنبه عمومی شهود، امر باطنی در نظام عرش الهی و مقام قرب مختص به اولیای الهی». (عباسی و بهرامی، ۱۳۹۵: ۶۵). معنای اخیر

در این پژوهش مورد توجه است و آن این که حضرت آدم و نیز اولیای الهی مانند حضرت ابراهیم به خاطر یقین و ایمان به عالم غیب چنان منزلتی یافته اند که عالم ملکوت را درک کرده اند. ملکوت در این معنا همان مقام قرب است و در داستان آفرینش، «ورود انسان به گلستان ولایت الهی و قرب او برایش دری به ملکوت آسمان‌ها و زمین باز می‌شود که آیات بزرگی الهی و انوار جبروتی خاموش نشدنی خدایی را که بر دیگران مخفی است، مشاهده کند.» (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۵: ۱۷۴). این معنا در شعر حافظ به کثرت مورد توجه بوده و شاید بیش از معانی دیگر در هندسه فکری عرفانی او کارگر افتاده است.

۳.۶ مفهوم عرفانی «ملکوت»

مفاهیم و اصطلاحات عرفانی بیش و پیش از هر منبعی مستند به آیات قرآنی هستند پس عجیب نیست که تعابیر مشترکی از مفهوم ملکوت در قرآن و متون عرفانی ببینیم از جمله: واژه ملکوت «عمق و کنه و حقیقت هر چیزی» است و «به حقیقت ملکوت هر چیز جان آن چیز باشد که آن چیز بدان قایم باشد و جان جمله چیزها به صفت قیومی خداوند تعالی قایم باشد» (رازی، ۱۳۸۹: ۴۰) و در نوبته الثالثه کشف الاسرار که بخش تفسیر عرفانی این اثر است به آیه شریفه «و کذالک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض» (انعام: ۷۵) و مقام حضرت ابراهیم اشاره شده که: «اول او را ملکوت آسمان و زمین نمودند تا از راه استدلال دلیل گرفت بر وجود صانع.» (میبیدی، ۱۳۷۱: ۴۰۹).

بعضی از عرفا و حکما عوالم هستی را به چهار عالم تقسیم کرده اند که عبارت است از: ناسوت، ملکوت، جبروت و لاهوت. مقصود از «عالم ملکوت» عالم غیب و مرتبه ظهور حقایق مجرد و لطیف است آن چنان که «هر چه از عالم هستی پدیدار نباشد و به حواس پنج‌گانه درک نگردد، ملکوت نامند.» (رازی، ۱۳۸۹: ۲۸) از این لحاظ، ملکوت در نقطه مقابل «عالم ملک» که عالم شهادت است، قرار می‌گیرد. این عالم با عناوینی چون «عالم معنا، امر و نفوس» نیز ذکر شده که خاص مجردات نظیر فرشتگان است و روح آدمی پس از مرگ، قدرت درک آن را دارد و تنها معصومین و اولیای خاص خداوند در زمان حیات خود قادر به درک آن هستند. در اصطلاح صوفیه، عالم ارواح و عالم غیب و عالم معنی را گویند (صدر و همکاران، ۱۳۹۴، ج ۱۵: ۶۲۴) به نقل از کشف اصطلاحات الفنون تهنوی) و ابن عربی نیز «ملکوت» را عالم مجردات و غیب برشمرده (سعیدی، ۱۳۹۲: ۱۰۴۵).

این برداشت از مفهوم «ملکوت» که با معنای پایانی برداشت شده از قرآن نیز تناسب دارد، در شعر حافظ به عنوان جغرافیای عرفانی مورد توجه قرار گرفته که به آن خواهم پرداخت.

۴.۶ جایگاه مؤلفه «مکان» در تجارب عرفانی

هر تجربه عرفانی در مکان هندسی خاصی رخ می دهد. این نوع مکان سطحی ترین و ابتدایی ترین نوع فضایی است که عارف با آن ارتباط برقرار می کند؛ اما مکان در پدیدارهای عرفانی منحصر به فضای مادی رخدادها نیست. با عبور از مکان هندسی معمول، قلمرو سرشار از حقایق معنوی برای عارف پدیدار می شود و او را با دنیایی تازه مواجه می سازد. مکاشفات عرفانی در فضایی معنوی شکل می گیرد و این فضا به صورت مختلفی در کلام عارفان توصیف می شود. (سیدان، ۱۳۹۶: ۷۲)

مکان در آثار عرفانی، نه مکان مورد نظر متکلمان و نه فضای هندسی مورد نظر علمی هم چون جغرافیا و فیزیک است. در این دسته از آثار، به ویژه هنگامی که دریافت ها و رخداد های عرفانی به عرصه زبان راه می یابد، بحث از مکان و فضای معنوی حاکم بر فرایند تجربه، اهمیت فراوانی دارد (همان). در جغرافیای عرفانی به سه نوع اصطلاح جغرافیایی روبه رو هستیم. یکسری مقولات که در جغرافیای طبیعی ما به ازای خارجی دارند مثل جهات چهارگانه، نام شهرها، اقالیم و ممالک که البته در جغرافیای عرفانی تأویل پذیرند و نقش نمادین و رمزگونه به خود گرفته اند. دسته دوم مقولاتی جغرافیایی که منشأ قرآنی دارند، همانند: قاف، عرش، کعبه، طور، مجمع البحرین که آنها نیز بر مشرب عرفا تفسیر و تأویل می شوند. دسته سوم که فقط در جغرافیای انتزاعی از آنها سخن رفته، نه در طبیعت و نه در قرآن یافت می شود؛ بلکه سخن از مکان هایی است که ساخته ذهن خلاق عارفان است. برخی از این مکان ها ریشه در آموزه های اسلامی دارد و برخی از حکمت خسروانی ایران سرچشمه گرفته است (نک: یوسفی و حیدری، ۱۳۹۳: ۱۰۹).

در عرفان همواره شاهد مکان هایی هستیم که فضایی غیردنیوی دارند. عین القضاة همدانی از این اماکن اینگونه سخن گفته است: «ای عزیز، بدان که راه خدا نه از جهت راست است و نه از جهت چپ، و نه از بالا و نه زیر، و نه دور و نه نزدیک؛ راه خدا در دل است» (عین القضاة، ۱۳۷۳: ۹۲). ابوسعید ابوالخیر نیز از این مؤلفه اینگونه سخن می گوید: «شیخ آواز بلند کرد و گفت: به آواز بلند بگو تا مردمان بشنوند که ما را مکان نیست، از

برای ایشان و از برای قضای حوایج خلق می‌نشینیم و آلا ما را مکان نیست» (محمد بن منور، ۱۳۷۷: ۳۸۵). یکی از ویژگی‌های تجربه عرفانی، فرامکان و فرازمان بودن است. در مواجهه با رخدادهای عرفانی، ادراک کننده تجربه از زمان و مکان جدا می‌شود و با یک لازمان و لامکان وصف ناپذیر پیوند می‌خورد. (فولادی، ۱۳۸۹: ۶۴). عارف در چنین حالتی، با عبور از مکان مادی، در فضایی معنوی حضور می‌یابد که می‌توان آن را «لامکان» یا «فرامکان»، یا «مکان معنوی» نامید. هنگامی که روایتگر تجربه در پی بیان تجربیات شهودی خود برمی‌آید، ناگفته‌های عالم معنا را با زبانی رمزی و نمادین بیان می‌کند. این مکان‌ها از مقوله مکان‌های مادی نیستند و در برخی موارد به مقام و مرتبه‌ای سلوکی یا تجربه و پدیداری عرفانی تفسیر می‌شوند؛ عرش و کرسی نمونه‌ای از این نوع هستند.

۵.۶ انواع و مصادیق «مکان» در تجربه شهودی عارفان

هر چند تمام رخدادهای شهودی در یک مکان خاص برای عارف اتفاق می‌افتد، تجربه شهودی نه در عالم ماده و مکان هندسی؛ بلکه در فرامکانی رخ می‌دهد که پیوند عارف را با دنیای مادی می‌کاهد. دستیابی به این فرامکان، خاص انسان است. در واقع یکی از خصلت‌های برجسته انسان آن است که در محدوده‌ها باقی نمی‌ماند؛ بلکه همواره می‌خواهد محدودیت‌ها را بشکند؛ انسانیت انسان هم به همین است. به طور کلی همه موجودات - اعم از فرشتگان، جمادات، نباتات، حیوانات - محدوده‌ای دارند که بیش از آن نمی‌توانند حرکت کنند و فقط انسان است که محدوده‌ای ندارد؛ بنابراین برای سیر آدمی نمی‌توان حد و مرزی تعیین کرد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹: ۴۴۲ - ۴۴۳). تمام رخدادهای شهودی در یک مکان خاص برای عارف اتفاق می‌افتد؛ اما این تجربیات، نه در عالم ماده، بلکه در فرامکانی رخ می‌دهد که پیوند عارف را با دنیای مادی می‌کاهد. براساس تجربه عرفانی، توصیف‌های متفاوتی از فضای این رخدادهای ارائه می‌شود. به طور کلی مهم‌ترین مکانها و فضاهای حصول تجربه‌های عرفانی را می‌توان در پنج دسته تقسیم‌بندی کرد: «مکان مادی وقوع تجربه، مکان شنیداری، مکان رمزی، لامکان، مکان زمانی» (نک: سیدان، ۱۳۹۶: ۷۱)

۷. بحث و تحلیل داده‌ها

۱.۷ بازنمایی «ملکوت» در غزل حافظ

«ملکوت» گاهی به عنوان یک «مکان معنوی و غیبی» و گاه نیز در قالب یک «مکان رمزی» سه بار در دیوان حافظ به کار رفته که هریک جداگانه بررسی می شود:

الف. مست بگذشتی و از خلوتیان ملکوت به تماشای تو آشوب قیامت برخاست

(۳۶۱)

تناسب معنایی واژه «ملکوت» با کلمه «خلوتیان» یا همان مخلوقاتی که به دلیل مجردبودن از ماده، در عالم باطن به سر می برند، مؤید این نکته است که در معنای «عالم غیب» به کار رفته است و در این صورت مراد از ترکیب «خلوتیان ملکوت» فرشتگان خواهد بود؛ هر چند می توان اظهار کرد که مفهوم «باطن عالم» نیز بی ارتباط نیست؛ زیرا فرشتگان در عالم غیب نهان شده اند. (به خلوتیان و فرشتگان در مداخل بعدی اشاره خواهد شد). مرجع ضمیر «تو» نیز می تواند خداوند باشد؛ از آن رو که وقتی در آیات عرفانی، ضمیری بدون بیان مرجع ذکر شود، می تواند «معشوق ازلی یا خداوند» مقصود باشد؛ هر چند تلمیح به معراج را نیز از نمی توان از نظر دور داشت و در این صورت «پیامبر» مقصود خواهد بود که با توجه به مطالب پیشین، استحقاق درک عالم غیب و نیز باطن هستی را یافته است.

ب. ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت با من راه‌نشین باده مستانه زدند

(۱۸۴)

در این بیت نیز واژه «ملکوت» با کلمات «ساکنان حرم ستر و عفاف» شبکه معنایی ساخته و در نتیجه مفهوم «پوشیدگی و نهان بودن» مورد تأکید واقع شده و از سوی دیگر، معنی «عالم غیب» نیز قابل دریافت است؛ چراکه فرشتگان به دلیل مجرد بودن از مادیت، ظهور مادی و جسمانی ندارند و مربوط به باطن هستند. این معنی وقتی بیشتر مورد نظر واقع می شود که در بیت قبل آن، واژه «ملائک» به کار رفته است:

دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند گل آدم بسرشتند و به پیمان زدن

(همان)

در بیت «ساکنان حرم ستر...»، تقابل پوشیدگی و پاکی و دست نیافتنی بودن مفاهیم مصرع اول با واژگان مصرع دوم قابل توجه است چندانکه استاد شفیعی کدکنی آن را «شطح» دانسته اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۶: ۴۲۰). تقابل و مقایسه مفاهیم بیت در همین حد متوقف نمی شود و دو قطبی «ساکن راه نشین» و «فرشته-انسان» و نیز موضوع «عشق، انسان و فرشته» قابل تأمل است که به آنها اشاره خواهد شد. مفهوم بارگاه و حکمرانی خداوند نیز در این بیت قابل جانسپین سازی است هم از آن جهت که فرشتگان ساکنان و پرده داران درگاه الهی هستند. ختمی لاهوری در شرح این بیت آورده است:

برخی منظور از ساکنان حرم ستر و عفاف فرشتگان باشند و ملکوت اسما و صفات الهی است و مراد از لفظ من، حقیقت انسانیت است. در این بیت جامعیت انسان مر جمیع اسما و صفات الهی را-که در مصراع ثانی بیت سابق به طریق رمز و اشارت گفته بود-به حد صراحت رسانیده، می گویند که عروسان اسما و صفات که ساکن حرم سرپرده اختفاء عالم ملکوت بودند، با انسان خاکی و خاک نشین محبت و قربت بی پرده و حجاب فرمودند و کمال یگانگی نمودند به مثابه ای که انسان بدان عروسان اسما و صفات محقق شد؛ زیرا که خلیفه بر صورت مستخلف می باید که باشد. (ختمی لاهوری، ۱۳۸۱: ۲۹۱۲)

و یکی از شارحان معاصر دیوان حافظ نیز مقصود از «خلوتیان ملکوت» را «فرشتگان» دانسته‌اند. (خرمشاهی، ۱۳۸۶: ۲۹۱۹)

ج. ز ملک تا ملکوتش حجاب بر دارند هر آن که خدمت جام جهان نما بکند

(۱۸۷)

ملکوت در این بیت، نقطه مقابل واژه «ملک» قرار گرفته و بنا به مثل رایج «تعرف الاشیاء باضدادها»، می توان آن را «عالم غیب» منظور کرد که فراتر از ظواهر و محسوسات است. از سوی دیگر، هم نشینی این واژه با کلمه «حجاب»، مفهوم «پوشیدگی و جنبه ناپیدای اشیا» را برمی نمایاند که با تهذیب نفس و پاک کردن دل (خدمت جام جهان نما) حاصل می شود و تلمیح جام جهان نما یا جام کیخسرو و جمشید که در آن، باطن امور قابل رؤیت و درک بود، با هر دو مفهوم «ملکوت» (یعنی عالم غیب و باطن امور) تناسب معنایی دارد. نکته دیگر در باره این واژه و بیت این است که اگر

مرجع ضمیر «ش» را «خدا» و نقش آن را مضاف الیه در نظر بگیریم (و نه «آنکه»)، در آن صورت معنی «مالکیت مطلق خداوند» نیز قابل جانشین سازی خواهد بود.

۲.۷ واژه‌های مرتبط با «ملکوت»

۱.۲.۷ فرشته، ملک، ملائک و خلوتیان

«فرشتگان» موجودات نامریی و فراطبیعی و لطیف و مجردی هستند که فاقد غریزه و اختیار شمرده شده اند که خلقتشان پیش از موجودات دیگر بوده و مأمور اجرای احکام الهی هستند. از نام این موجودات هشتاد و هشت بار در قرآن یاد شده، شاید از این رو که خلقت هستی به واسطه آن‌ها انجام شده است. در قرآن کریم سخن صریحی درباره ماهیت و چستی فرشتگان نیامده؛ اما دو گروه از آنان متمایزند: گروهی که تدبیرکننده عوالم هستند و گروهی که مشغول تسبیح و ستایش پروردگارند؛ درباره گروه اخیر اینگونه بیان شده که: «نحن نسبح بحمدهم و نقدرس لک» (بقره، ۳۰). حافظ در ابیاتی به این ویژگی فرشتگان اشاره کرده است:

بر در میخانه عشق ای ملک تسبیح گوی کاندرا آن جا طینت آدم مخمر می کنند

(۱۹۹)

تویی آن گوهر پاکیزه که در عالم قدس ذکر تو بود حاصل تسبیح ملک

(۳۰۱)

بعضی از حکما فرشتگان را به عالم ملکوت منسوب می کنند از آن رو که فرشته به عالم غیب و مجرد از ماده مربوط می شود که این همان وصف عام ملکوت است؛ گروهی دیگر ملائک را از عالم جبروت می دانند که با این فرض نیز به جهت آنکه جبروت و موجودات آن واسطه خلقت عالم ملکوت خوانده می شوند، به عالم ملکوت مربوط خواهند بود. نکته مهم در دو بیت از سه بیتی که در دیوان حافظ، واژه «ملکوت» در آنها به کار رفته، وجود دو گانه «انسان و فرشته» است؛ در داستان آفرینش آن گونه که در قرآن و نیز مرصاد العباد ذکر شده؛ سه شخصیت محوری «خدا»، «آدم» و «فرشته» رادر خود دارد و

شخصیت انسان و ملک درمقابل هم قرار می گیرند. حافظ به طور معناداری به این تقابل پرداخته است: (حذف چهاربیت از حافظ)

فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی بخواه جام و گلابی به خاک آدم ریز
(۲۶۶)

جلوه ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت عین آتش شد از این غیرت یر آدم زد
(۷۱)

در ابیات دیگری نیز که واژه فرشته یا آدم تصریح نشده، این تقابل نمایان است:

ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت با من راه نشین باده مستانه زدند
(۱۸۴)

همه ابیات فوق را می توان بر مبنای قرائت خاص حافظ از داستان آفرینش انسان، غبطه و اعتراض و سؤال فرشتگان از محضر خداوند، بازیگری شیطان و ماجرای سجده، میوه ممنوعه، رانده شدن از بهشت و هبوط بر زمین و آرزوی بازگشت به شهر رویاها و مدینه فاضله ملکوتی آدمیان و... تحلیل کرد؛ اگرچه نگاه حافظ به آثار عرفانی به ویژه مرصادالعباد در این تلمیحات قابل پیجویی است؛ اما نگاه شاعرانه و عرفان عاشقانه او به ذات و حقیقت آدمی، روایتش را از متون صرفاً صوفیانه متمایز می سازد؛ روایت کاتبان متون صوفیه نظیر نجم الدین رازی، عزالدین کاشانی، ابوالقاسم قشیری، هجویری و ... غالباً نظری، مکتبی و تعلیمی است؛ اما حافظ به دلیل عدم انتساب و وابستگی به فرق و سلسله‌های خانقاهی در بند تعالیم پذیرفته شده نمی ماند و روایتی خاص، آزاد و البته شاعرانه ارائه می کند؛ روایت شاعرانه او با همراهی صنایع ادبی به ویژه ایهام، به گونه‌ای است که هریک از مفاهیم معرفتی از ویژگی ذومراتبی، تشکیکی و چندبعدی برخوردار می شوند از میان تمایزات میان انسان و فرشته، حافظ بر چند نکته تأکید بیش‌تری می کند. «بی بهرگی فرشته از موهبت عشق و خمیرمایه عشق آلود آدمی» از مهم‌ترین این نکات است؛ فرشته بنا به خصلت و جودی خود از درک عشق ناتوان است:

فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی بخواه جام و گلابی به خاک آدم ریز
(۲۶۶)

مطالعه تطبیقی و شیوه های بازنمایی مفهوم ... (مطلب غفاری و دیگران) ۲۵۷

جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد
(۱۵۲)

و از سر فقر و محرومیت به در میخانه - که مظهر عشق است - می آیند و بسان سائلی
طلب عشق می کنند:

دوش دیدم که ملایک در می خانه زدند گل آدم بسرشتند و به پیمانہ زدند
(۱۸۴)

توضیح اینکه «پیمانہ» علاوه بر معنای قالب، مجاز از شراب عشق نیز است. تناسب
«فرشته و آسمان و بهشت» که از مصادیق ملکوت هستند، در ابیات زیر نمایان است:

بیار ساقی آن می که حور بهشت عبیر ملایک در آن می سرشت
(ساقی نامه)

گفتم دعای دولت او ورد حافظ است گفت این دعا ملایک هفت آسمان کنند
(۱۹۸)

فرشته ای به حقیقت سروش عالم غیب که روضه کرشم نکته بر جنان گیرد
(۱۴۱)

تویی آن گوهر پاکیزه که در عالم قدس ذکر خیر تو بود حاصل تسبیح ملک
(۳۰۱)

و نکته دیگر درباره ملائکه اینکه «فرشته در جهان شناسی و هم سیر و سلوک معنوی و
وصول به معرفت، وظیفه دستگیری و نجات بخشی دارد.» (نصر، ۱۳۸۹: ۲۶):

دلا معاش چنان کن که گر بلغزد پای فرشته ات به دو دست دعا نگهدارد
(۱۲۲)

حافظ همچنان که سنت عارفان و صوفیان مکتب عشق (در مقابل عرفان خوفی و
عابدانه) است، بر مفهوم «عشق» بسیار تأکید می کند؛ چندان که اصلی ترین موضوع دیوان
او را می توان همین مفهوم دانست تا بدانجا که اشعار او - والبته شاعران دیگری چون

سنایی و مولوی - را می توان «عشق نامه» نامید. او دیگر تلمیحات قرآنیبه ماجرای آفرینش (از جمله موضوع «بار امانت») را نیز با استفاده از این کلید واژه تبیین می کند و در صفحات بعدی به آنها پرداخته می شود. مورد دیگر از تمایزات انسان بر فرشته، ماهیت قابل تغییر اوست و در حالیکه فرشته امکان تغییر در مرتبه و ذات خود ندارد، سیر و مرتبت آدمی از «اسفل السافلین» و «اولیک کالانعام بلهم اضل» تا «قرب الهی» و «قاب قوسین» را شامل می شود. حافظ در این بیت و البته با استفاده از ایهام به موضوع اشاره می کند:

ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت با من راه نشین باده مستانه زدند

(۱۸۴)

در این بیت، فرشتگان با عنوان «ساکنان» توصیف شده اند که علاوه بر معنای «سکونت کنندگان»، در بردارنده مفهوم «متوقف شدگان» نیز است؛ در مقابل، حافظ خود را که مجاز از آدمی است با عنوان «راه نشین» معرفی می کند که علاوه بر معنای «گدا و حقیر»، مفهوم «در راه و متحرک» از آن قابل دریافت است. توضیح دیگر در باب این بیت آن است که حافظ - به صورت منحصر به فردی - خود را قهرمان و اول شخص مفرد حماسه خویش معرفی می کند؛ در حالی که در حماسه های ملی یا عرفانی نظیر شاهنامه و منطق الطیر، قهرمان ماجرا سوم شخص مفرد است.

خلوتیان نیز از دسته فرشتگانی هستند که به تسبیح و تقدیس پروردگار مشغولند، حضور این دسته از ملائک در ابیات زیر به دلیل انتساب آن ها به عالم ملکوت است:

مست بگذشتی و از خلوتیان ملکوت به تماشای تو آشوب قیامت برخاست

(۲۱)

در این بیت، مرجع ضمیر «تو» میتواند حضرت حق باشد؛ از این رو که حافظ خدا را گاهی با الفاظ عاشقانه و زمینی وصف می کند. احتمال دلالت این ضمیر به وجود پیامبر (ص) و داستان معراج و یا حتی آدم ابوالبشر نیز وجود دارد ولی در هر صورت، فرشتگانی که به لحاظ وجودی بهره ای از عشق نبرده اند، در این صحنه شیفته و عاشق توصیف می شوند:

تا همه خلوتیان جام صبحی گیرند چنگ صبحی به در پیر مناجات بریم

(۳۷۳)

البته دلالت «خلوتیان» به صوفیانی که خلوت گزیده و مناسک ریاضت مثل: ترک صحبت، قلت نوم و... را به جامی آورند، نیز بیراه و لغو نیست. نکته دیگر اینکه، یکی از معانی «پیر» در شعر حافظ، «عقل فعال یا روح القدس یا همان جبرئیل» است و «در عقل فعال، همه چیز بالفعل وجود دارد و نه بالقوه و جام جهان بین همان فعلیتی است که در عقل فعال است.» (پورجوادی، ۱۳۷۲: ۴۳):

بنده پیر مغام که ز جهلم برهاند پیر ما هر چه کند عین عنایت باشد

(۱۵۸)

فیض روح القدس از باز مدد فرماید دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد

(۱۴۱)

۲.۲.۷ فردوس (باغ رضوان، باغ خلد، طوبی، سدره)

«فردوس» معرب واژه اوستایی «پایری دیزه» است که در اثر گذر زمان به پارادایز و پردیس تغییر کرده و در قرآن دو بار و در معنای «باغ و بستان» به کار رفته است؛ این واژه در ابیاتی از حافظ، مفهوم معنوی و روحانی یافته و در معنای بهشت و اقامتگاه نیکان و نیز معادل با ملکوت به کار رفته است؛ در این معنا، همان عناصر ملکوتی موتیف اصلی حافظ (پیرامون داستان آفرینش) مطرح می شود؛ به ویژه که گاهی موصوف به صفت «برین» نیز می گردد:

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود آدم آورد در این دیر خراب آبادم

(۳۱۷)

«رضوان» نیز نام فرشته موکل و نگهبان بهشت است؛ از این رو منظور از «باغ رضوان»، بهشت و ملکوت می باشد؛ همان جغرافیای معنوی که ارواح پاک پس از مرگ راهی آن جا می شوند:

وزیر کامل ابونصر خواجه فتح الله به سوی روضه رضوان سفر کرد

(قطعه ۱۶)

ز شاهراه سعادت به باغ رضوان رفت خدا راضی ز افعال و صفاتش

(قطعه ۲۸)

ین واژه در خدمت هنر شاعری و گزارش ویژه حافظ از ماجرای آفرینش آدم، میوه ممنوعه و... قرار گرفته است:

پدرم روضه رضوان به دو گندم بفروخت ناخلف باشم اگر من به جویی نفروشم

(۳۴۰)

چنین قفس نه سزای چو من خوش الحانیست روم به گلشن رضوان که مرغ آن چمنم

(۳۴۲)

هش دار که گر وسوسه عقل کنی گوش آدم صفت از روضه رضوان به درآیی

(۴۹۴)

«باغ خلد» ترکیبی در معنای بستان ماندگار با دیگر واژه های این مدخل در یک شبکه معنایی قرار می گیرد و اضافه شدن صفت «برین» به آن، معنی بهشت و ملکوت را تشدید می کند و مانند «رضوان» برای طرح موضوع «بازگشت به اصل» استفاده شده است:

حافظا خلد برین خانه موروث من است اندر این منزل ویرانه نشیمن چه کنم؟

(۳۴۵)

شعر حافظ در زمان آدم اندر باغ خلد دفتر نسرين و گل را زینت اوراق بود

(۲۰۶)

«سدره و طویا» نیز به عنوان «درخت های بهشتی و یا آسمانی» در همان معنای مجازی «بهشت» و البته «ملکوت» به کار رفته اند و تلمیحات مربوط به بازگشت به اصل، آفرینش نخستین و... نیز با استفاده از این واژه ها عرضه شده است:

که ای بلند نظر شاهباز سدره نشین نشیمن تو نه این کنج محنت آباد است

(۳۷)

بال بگشا و صغیر از شجر طوبی زن حیف باشد چو تو مرغی که اسیر قفسی

(۴۵۵)

۳.۲.۷ هاتف (سروش، باد، پیر)

«هاتف»، ندادهنده ای است که صدایش شنیده می شود اما خودش دیده نمی شود. در اصطلاح داعی و منادی حق است که در دل سالک متجلی می شود و او را توفیق سلوک عنایت کند. «سروش» نیز فرشته پیام آور و غالباً مژده دهنده است و «همان طور که سیمرخ در سنت ایرانی برابر است با عنقا در سنت عربی - اسلامی، سروش در این سنت برابر است با هاتف در آن سنت» (خرمشاهی، ۱۳۶۷: ۲۴۸). باد و انواع آن (صبا، سحر، نسیم و...) نیز از دیگر پیام رسان های عرفانی مندرج در شعر حافظ هستند. این عناصر حضوری نامرئی در خلوت های عرفانی حافظ دارند؛ ولی شخصیت معماگونه ای نیز با عنوان پیر میخانه (مغان و می فروش و ...) در بعضی ابیات حافظ، به صورتی مرئی، نقش پیام رسانی عالم غیب و ملکوت را برای او ایفا می کنند.

این واژه ها که در ذیل کلید واژه «ملکوت» واقع می شوند، به طرز معناداری در خدمت بیان سلوک عارفانه حافظ قرار گرفته اند؛ به گونه ای که غالباً با واژه های «دوش، شب و سحر» همراه هستند؛ او تجربیات عرفانی خود را که از آن با عنوان «فیض، مژده و ...» یاد می کند، از طریق «مناجات و دعای شبانه» کسب می کند؛ همان حالی که در اصطلاح عرفا «طوارق» نامیده می شود که برگرفته از واژه «الطارق» است که نام سوره هشتادوشم قرآن می باشد و خداوند در آن، به این مفهوم سوگند یاد می کند. معنی لغوی این واژه «آنچه در شب می آید و یا ظاهر می شود» است و در اصطلاح عرفانی، «واردی به دل به بشارت یا ... اندر مناجات شب» (هجویری، ۱۳۷۱: ۵۰۰). نخستین نکته در این موضوع آن است که حافظ تجربه ها و دستاوردهای عرفانی خود را مدیون «مناجات شبانه و دعا و تهذیب نفس» می داند:

هر گنج سعادت که خدا داد به حافظ از یمن دعای شب و ورد سحری بود

(۲۱۶)

دیگر این‌که تمامی کلیدواژه‌های این مدخل به‌طور معناداری با واژگان «دوش، شب و سحر» همراهند؛ پنجاه و هشت بار کاربرد واژه «دوش» همراه با بسامد کلمات سحر و شب در دیوان موجز حافظ، نشان از حضور معنوی و الهامات غیبی کسی می‌دهد که اگرچه از واژگان تصوف آگاهی داشته و آن‌ها را در شعر خود به کار برده؛ اما هیچ‌گاه انتساب رسمی او به سلسله‌ها و فرقه‌های خانقاهی گزارش نشده است. شاید از این نکته بتوان نتیجه گرفت که عرفان حافظ حاصل سلوک تنهاوش و ویژه‌ای است که ارتباط او با عالم ملکوت از طریق «دعا و ورد و شب زنده داری» برقرار می‌شده و بشارت‌ها و پیام‌ها و الهامات عالم ملکوت به وسیله «سروش، هاتف، باد و پیر» به او می‌رسیده و حاصل این ارتباط آن است که حافظ به عنوان «لسان الغیب» ادبیات فارسی متمایز می‌شود. ابیات زیر نمونه‌هایی از چنین تناسب معنایی پربسامدی میان واژه‌های این مدخل هستند:

چه گویمت که به میخانه دوش مست و خراب سروش عالم غیبم چه مژده‌ها داده است

(۱۱۴)

دوش گفتم بکند لعل لبش چاره من هاتف غیب ندا داد که آری بکند

(۱۹۵)

نسیم باد صبا دوشم آگهی آورد که روز محنت و غم رو به کوتاهی آورد

(۱۷۳)

پیر میخانه سحر جام جهان بینم داد و ندر آن آینه از حسن تو گرد آگام

(۲۹۰) (حذف دو بیت از حافظ)

۴.۲.۷ قدس (قدسیان، کروییان و روحانیان)

در معنای پاکی است و قدسیان به ارواح و موجودات فرازمینی گفته می‌شود و عالم قدس نیز همان عالم فرشتگان و بهشت و ملکوت است و منظور از قدسیان فرشتگان هستند. این ارتباط و تناسب معنایی در ابیات زیر مشهود است:

مطالعه تطبیقی و شیوه های بازنمایی مفهوم ... (مطلب غفاری و دیگران) ۲۶۳

تویی آن گوهر پاکیزه که در عالم قدس ذکر خیر تو بود حاصل تسبیح ملک
(۸۰)

ای شاهد قدسی که کشد بند نقابت و ای مرغ بهشتی که دهد دانه و آبت
(۱۵)

در این بیت نیز تقابل عالم قدس و جنبه مادی انسان مورد نظر حافظ است:

چگونه طوف کنم در فضای عالم قدس که در سراچه ترکیب تخته بند تنم
(۳۴۲)

اشارات پرتکرار حافظ به ماجرای هبوط انسان از عالم معنا و میل به بازگشت - با استفاده از این واژه - نیز دیده می شود:

طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق که در این دامگه حادثه چون افتادم
(۳۱۷)

صوفی صومعه عالم قدسم لیکن حالیا دیرمغان است حوالت گاهم
(۳۶۱)

واژه «روحانیان» اگرچه به دانشمند و پیشوای دینی نیز اطلاق می شود؛ اما در شعر حافظ به موجودات منسوب به عالم ملکوت نظیر فرشتگان گفته شده است و بالطبع غرض حافظ از باغ روحانیان، بهشت و عالم معنا و ملکوت خواهد بود که او و نوع بشر از آن رانده شده و گرفتار عالم ناسوت و مادیات شده اند:

شد باغ روحانیان مسکنم در اینجا چرا تخته بند تنم
(ساقی نامه)

«کروبیان» نیز همان موجودات لطیف، مجرد و پاک عالم قدس هستند تناسب این واژه با واژگانی چون «روحانی، خلوت و فیض»، آن را در ذیل کلید واژه «ملکوت» قرار می دهد.

درون خلوت کروبیان عالم قدس صریر کلک تو باشد سماع روحانی
(قصیده در مدح صاحب عیار)

ای مهلکی که در صف کروبیان قدس فیضی رسد به خاطر پاکت زمان زمان

(قصیده ۱ در مدح شاه شجاع)

۵.۲.۷ آسمان (سپهر، گردون، فلک و عرش)

واژه «آسمان» علاوه بر معنای رایج که همان فضای بیکران و نیلگونی که زمین را در بر گرفته و یا ستارگان و کهکشان‌ها را احاطه کرده، به معنای سقف بنا، روز بیست و هفتم از هرماه اوستایی و نیز نیروهای فراطبیعی موثر بر سرنوشت انسان‌ها نیز به کار رفته است. واژه‌های «سپهر، گردون و فلک» نیز مترادف با «آسمان» کاربرد یافته‌اند. معنی اخیر شاید معمول‌ترین مفهومی خواهد بود که بتوان از این واژه یافت؛ تأثیرگذاری ستارگان و اجرام آسمانی در سرنوشت آدمیان که پیشینه آن به عقاید مهرپرستی و میترائیستی بازمی‌گردد، در شعر فارسی و اندیشه عوام و حتی حکمای سلف مورد توجه بوده و قضا و سرنوشت را از ناحیه آسمان و یا موجودات آسمانی می‌دانسته‌اند:

مرا مهر سیه چشمان ز سر بیرون نخواهد شد

قضای آسمان است این و دیگرگون نخواهد شد

(۱۶۵)

آسمان کشتی اریاب هنر می‌شکند تکیه آن به که بر این بحر معلق نکنیم

(۳۷۸) (حذف یک بیت)

و گاهی نیز در همین حیطه روزگار مورد نظر بوده است:

عهد و پیمان فلک را نیست چندین اعتبار عهد با پیمانہ بندم شرط با ساغر کنم

(۴۷۰) (حذف دو بیت)

از سوی دیگر، حافظ آسمان را جایگاه فرشتگان و موجودات فرازمینی می‌داند:

گفتم دعای دولت او ورد حافظ است گفت این دعا ملایک هفت آسمان کنند

(۱۹۸)

اما در بیت زیر، آسمان نه جایگاه فرشتگان که مجاز از آنها شمرده شده:

آسمان بارامانت نتوانست کشید قرعه فال به نام من دیوانه زدند

(۱۸۴)

که تلمیحی به آیه «انا عرضنا الامانه على السموات و الارض والجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه كان ظلوما جهولا» (احزاب: ۷۲) دارد؛ اگرچه «سماوات و ارض» را می توان مجازا همه مخلوقات به جز انسان شمرد اما به نظر می رسد، «آسمان» به طور مشخص ناظر به «فرشتگان» باشد که از پذیرش امانت الهی سرتافتند و در این صورت بار دیگر دوگانه «انسان - فرشته» مطرح می شود که قبلا به آن اشاره شد. منظور از «امانت الهی» نیز بسیار مورد توجه محققین بوده که مصادیقی چون عقل، عبادت، ولایت امیرالمومنین، اختیار و... را بر آن مطرح کرده اند؛ اما به نظر می رسد هم چنان که سنت شاعران عرفان پیشه از مکتب عشق (در برابر صوفیه خوفی و عابدانه) باشد، «عشق» به عنوان اکسیر و عامل ارزش آفرین وجود انسان مورد نظر حافظ است. (حذف یک عبارت)

«عرش» در معنای «تخت و سریر پادشاه، آسمانی بالای همه آسمانها، تخت رب العالمین، محل استقرار اسمای الهی، فلک الافلاک، آسمان، جاه، رکن چیزی، سقف خانه، سایبان، رئیس و مدبر قوم، خانه مکه و جنازه» به کار رفته است. عزالدین کاشانی عرش را عظیم ترین مخلوقات می داند و برای اثبات نظر خود آیه «و هو رب العرش العظيم» (توبه: ۱۲۹) را گواه می آورد و از آن با عنوان «قلب اکبر در عالم کبیر» یاد می کند و با دل در وجود آدمی مقایسه می کند. «کاشانی، ۱۳۶۹: ۶۷) واژه عرش نه بار در دیوان حافظ به کار رفته که در آن ها، جایگاه فرشتگان توصیف شده و بسان قلعه ای است که کنگره دارد و از آن صغیر می زنند و موضع آن بسی فراتر از دامگه دنیا دانسته شده:

تو را ز کنگره عرش می زنند صغیر ندانمت که در این دامگه چه افتاده است؟

(۳۷)

از توصیفات حافظ می توان این گونه استنباط کرد که عرش از نظر او همان جغرافیای فرامادی ملکوتی است که در هندسه شبکه معنایی واژگان این تحقیق می گنجد.

نکته نخست در این مدخل این است که به اقرار خود شاعر، «هرچه دارد همه از دولت قرآن است» و حتی وجه تسمیه تخلص شاعرانه او نیز به سبب «قرآن ز بر بخوانم در چهارده روایت» بوده (۴) و «محمد گل اندام» که انیس و جامع دیوان او شمرده شده، در مقدمه دیوان ذکر می‌کند که: «او را چندین بار در مجلس ابن الفقیه نجم، عالم معروف به قرآت سبع دیده و همواره در حال تتبع در کتاب‌هایی چون کشف کشاف که از متون تفسیری مشهور آن روزگار است، توصیف کرده.» (نک: صفا، ۱۳۷۳: ۱۰۶۶) پس بپایه نیست که ادعا شود حافظ به مفاهیم قرآنی توجه معنادار و پرتکراری دارد تا آنجا که «قرآن پیشامتن و دستگاه ارجاعات او بوده است.» (آشوری، ۱۳۸۸: ۲۲) محور این رویکرد نیز توجه به داستان آفرینش و جایگاه انسان در این نمایش «اسطوره ای - قرآنی» است تا آن جاکه بر اساس نقشی که آدمی در این داستان و در جغرافیای ملکوت ایفا می‌کند، هندسه وجودی انسان از منظر حافظ تعریف می‌شود و مفاهیمی چون: گناه جبر و اختیار، عشق، عبادت و... معانی ویژه ای می‌یابند تا آنجا که رویکرد حافظ را از گرایش‌های فکری نهادینه شده عرفانی و عقیدتی متمایز می‌سازد.

اشارات و تلمیحات پرتکرار به داستان آفرینش تنها برای یک روایت داستانی نیست زیرا که حافظ و اشعارش در فضایی متفاوت از داستان سرایی هستند و غرض او از بیان این قصه، لغو و بیهوده نمی‌باشد:

فریاد حافظ این همه آخر به هرزه نیست هم قصه ای غریب و حدیثی عجیب هست

(۳۸)

بیان این کهن‌الگو (یا آرکی تایپ یا سرنمون) توصیف حقیقت ماجرای نوع بشر است که در حیات معنوی همه انسان‌ها تکرار می‌شود. «در اسطوره‌های آفرینش، میان زمان و مکان ازلی با زمان و مکان زمینی گسستی نیست و این دومی دنباله نخستین است و این اسطوره‌ها به رویدادهای زمینی و زندگانی انسان جهت و معنا می‌بخشند.» (آشوری، ۱۳۸۸: ۴۱) با تأویل و تحلیل روایت حافظ از این ماجرا می‌توان رویکرد و نگاه هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه او را جستجو کرد. داستان حضرت آدم که در قرآن، در ضمن سوره‌های «بقره، اعراف، حجر، طه و ص» بیان شده، به شدت ذهن و اندیشه حافظ را متوجه خود

ساخته است و مانند نخ تسبیح، اشعار و مضامین به ظاهر پراکنده اشعار او را به هم مربوط می‌سازد. اگر این روایت داستان گونه را به پنج بخش تقسیم کنیم، شاید نقاط عطف این داستان به شرح ذیل باشد:

الف) خلقت انسان: در قرآن کریم پیرامون خلقت انسان دو جنبه مختلف بیان شده؛ از سویی وجود انسان از «خاک» توصیف شده: «الذی احسن کل شیء خلقه و بدأ خلق الانسان من طین: همان کسی که هر چیزی را که آفریده است نیکو آفریده و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد» (سجده: ۷) و از سوی دیگر، دمیدن «روح الهی» در آدمی مطرح گشته است: «نفخت من روحی» (حجر: ۲۹). این ترکیب ظاهرا ناهمگون و ناهمساز ماهیتی دوگانه برای نوع انسان پدید آورده است. بخشی از وجود او به عالم روحانی و فرشتگان و بخشی دیگر به عالم خاکی و حیوانات مربوط شده و «اگر خدا انسان را چنین آفریده که میان فرشته و حیوان باشد. طبیعت برزخی او ایجاب می‌کند که هر دو جنبه وجودش اعتبار داشته باشد.» (پورنامداریان، ۱۳۸۴: ۷) و شاید بتوان ستایش‌ها و نکوهش‌های قرآن در مورد انسان را به این دو جنبه وجودی انسان مرتبط دانست یعنی جنبه‌های مورد تکریم موجد در قرآن رابه بعد معنوی و روحانی انسان ربط داد و جنبه نکوهش شده را از آن بعد مادی و طبیعی انسان دانست.

اشاره به خلقت انسان از آب و گل به تبع قرآن در آثار صوفیه نیز مطرح شده از جمله در: نهاد وی از گل بود چون کمال وی در دل نهاده قیمت او که هست از روی تربیت است نه از روی تربت.» (مبیدی، ج ۷، ۱۳۷۸: ۳۵۰) در مرصادالعباد نیز اشارات گویایی به این وجه وجود انسان شده است: «مجموعه ای می‌بایست از هردو عالم روحانی و جسمانی... این جز ولایت دورنگ انسان نبود... چون انسان مجموعه دو عالم روحانی و جسمانی بود.» (رازی، ۱۳۷۲: ۹۲) در دیوان حافظ، ۱۴۰ مورد به واژه «خاک» اشاره شده که بخشی از آن به مصالح خلقت انسان مربوط می‌شود، از جمله:

نظری کرد که بیند به جهان صورت خویش خیمه در آب و گل مزرعه آدم کرد

(۱۴۱)

ترکیب «خاک و روح» و یا همان «مادیت و روحانیت» از عناصری است که حافظ در تبیین هستی‌شناسانه خود از «شخصیت آدم» ارائه می‌کند:

حجاب چهره جان می شود غبار تنم خوشا دمی که از آن چهره پرده برفکنم
(۳۴۲)

چگونه طوف کنم در فضای عالم قدس که در سراجی ترکیب تخته بند تنم
(۳۴۲)

ب) انسان و فرشته: پس از خلقت انسان، خداوند از آفرینش خود پرده برداری می‌کند و او را جانشین خود بر زمین معرفی می‌کند: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰) و از فرشته‌های خود خواهد که در برابر مخلوق نازپرورده خود سجده کنند: «اسجدوا لآدم»، نقطه آغاز تقابل «فرشته-انسان» در داستان آفرینش است. فرشتگان با علم به زمینه حیوانی و نفسانی وجود انسان با لحنی شکایت آمیز مطرح می‌کنند: «أَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا: کسی را در آن می‌خواهی گمارد که فساد کند؟» (بقره: ۲۹) و پاسخ می‌شنوند که: «من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید.» (بقره: ۳۰) و پس از آن تمرد ابلیس و سجده نکردن او در برابر انسان مطرح می‌شود (آیات: ۳۴ بقره، ۱۱ تا ۱۸ اعراف، ۳۱ تا ۳۵ حجر و ۱۱۶ طه). چنین روایتی از آفرینش نشان از شأن ذاتی آدمی دارد تا آنجا که مایه رشک و حسد فرشتگان و ابلیس می‌گردد. این موضوع نیز مطمح نظر نویسندگان متون عرفانی واقع شده و با استفاده از مضامین قرآنی، جایگاه «انسان» را در نظام هستی تبیین کنند: «آن سر که او را -جل جلاله- با آدمیان بود نه با عرش بود نه با کرسی نه با فلک نه با ملک زیرا که ایشان همه بندگان بودند آدمیان هم بندگان بودند و هم دوستان.» (مبیدی، ج ۷، ۱۳۷۲: ۵۲۷) تفاوت جوهری «انسان» که از خاک و روح الهی آفریده شده با «فرشته» از جنس آتش، در درک مفهوم کلیدی «عشق» نمایان می‌شود:

فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی بخواه جام و گلابی به خاک آدم ریز
(۲۶۶)

و انسان را در بالاترین مرتبه ماسوا الله قرار می‌دهد:

به صدر مصطبه ام می‌نشاند اکنون دوست گدای شهر نگه کن که میرمجلس شد
(۱۶۷)

و فرشتگان را زمین بوس او قرار می دهد:

ملک در سجده آدم زمین بوس تو نیت کرد که درحسن تولطفی دید بیش از حدانسانی (۴۷۴)

ج) پیمان الست و بار امانت: انسان پس از خلقت مورد تکریم خداوند قرار می گیرد: «و کرما بنی آدم» و از او «اسماء» می آموزد: «علم الآدم اسماءها» (بقره: ۳۱) و به سوال خداوند، پاسخ تأییدی می دهد: «الست بربکم؟ قالوا: بلی» (اعراف: ۱۷۲):

مقام عیش میسر نمی شود بی رنج بلی به حکم بلا بسته اند عهد الست (۳۸)

و وقتی آسمان و زمین (و مجازا همه ماسوا الله) به سبب عدم ظرفیت ذاتی، از پذیرش امانت الهی سرباز می زنند، بار امانت را به دوش می کشد: «انا عرضنا الامانه علی السموات و الارض و الجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوما جهولا» (احزاب: ۷۲) این نکته در متون عرفانی از امتیازات بشر بر ملک و ملکوت خوانده شده: «گوهر محبت بود که در صدف امانت تعبیه کرده بودند و بر جمله ملائک و ملکوت عرضه داشته و هیچ کس استحقاق خزانگی و خزانه داری آن گوهر نیافته؛ خزانگی آن را دل آدم لایق بود.» (رازی، ۱۳۷۲: ۳۰۱) حافظ نیز از همین منظر به این بخش از داستان آفرینش می نگرد:

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه فال به نام من دیوانه زدند (۱۸۴)

گر امانت به سلامت بیرم باکی نیست بی دلی سهل گر از پی نبود بی دینی (۴۸۴)

درباره این که غرض از «بار امانت» چه بوده است، در میان اهل نظر مباحث بسیاری مطرح شده اما همچنانکه از نقل قول نجم الدین رازی در سطور بالا مشخص است، اهل عرفان و به ویژه صوفیه مکتب ذوقی و عاشقانه خراسانی آن را «محبت و عشق» دانسته اند؛ پیداست که حافظ نیز آن را در داستان آفرینش ردیابی کرده است:

سلطان ازل گنج غم عشق به ما داد تا روی در این منزل ویرانه نهادیم

(۳۷۱)

و در اصل، «عشق» گنجی است که سلطان ازل وقتی «انسان» را خلیفه خود می خواند، به او صله می کند و همین مسئله باعث امتیاز آدمی بر دیگر موجودات شده است:

من که دارم در گدایی گنج سلطانی به دست کی طمع در گردش گردون دون پرورکنم

(۳۴۶)

مورد دیگر در این بخش از اسطوره آفرینش، عهد و پیمانی است که میان «خدا و انسان» بسته می شود: «ای جوانمرد، جهد آن کن که عهداول هم برمهراول نگاه داری.» (میبدی، ج ۱۰، ۱۳۷۲: ۳۲۸) و حافظ به آن چنین اشاره کرده است:

خون شد دلم از حسرت آن لعل روان بخش

ای درج محبت به همان مهر و نشان باش که بود

(۲۷۲)

با این اوصاف، در هستی شناسی حافظ انسان به سبب پیمانی که در روز ازل با خدا بسته و نیز به دلیل امتیاز ویژه «عشق» نسبت به سایر موجودات از امتیاز ویژه ای برخوردار شده است. این امتیاز جایگاه، نقش و هویت آدمی را در ادامه ماجرای هستی نمایان می سازد. د) عصیان و گناه انسان: شاید بتوان گفت تاریخ انسان با سرپیچی از امر خدا و خوردن میوه ممنوعه آغاز می شود و پیش از آن «آدم» در این داستان نقشی انفعالی دارد. این بخش از داستان از آن جا شروع می شود که خداوند متعال به آدم دستور داد که با همسر خود «در بهشت بیارمید و بخورید آنچه را که می خواهید؛ اما به آن درخت (هذه الشجرة) نزدیک نشوید در غیر این صورت از ستمگران خواهید شد.» (بقره: ۳۵ و ۳۴) اما روح سرکش آدمی تاب چنین خویشنداری را نداشته و سر به عصیان می زند: «و عصی آدم ربّه فَعوی: آدم از امر پروردگارش سرپیچی کرد و گمراه شد.» (طه: ۱۲۱) از این نقطه به بعد، یکی از واژگان کلیدی حیات معنوی بشر یعنی «گناه» هویدا می شود؛ حافظ در پانزده مورد از بیست و یک باری که واژه «گناه» را به کار برده، مفهوم معرفتی و متناسب با داستان آفرینش را مورد نظر قرار داده است:

آنجا که برق عصیان بر آدم صفی زد بر ما چگونه زبید دعوی بی گناهی

(۸۰)

مطلب طاعت و پیمان درست از من مست که به پیمانہ کشی شهره شدم روز الست

(۲۴)

ه) رانده شدن از بهشت: پس از نافرمانی آدم ابوالبشر از امر الهی، ماجرای هبوط انسان به زمین رخ می دهد و وجه دیگری از وجود آدمی در ضمن تلمیحات قرآنی روایت می شود؛ این ماجرا اگرچه برای حضرت آدم و حوا رخ داده اما حیات معنوی نوع بشر تکرار یا تقلید آن اسطوره ازلی است و حافظ خود را در ادامه انسان نخستین می بیند:

نه من از پرده تقوی به در افتادم و بس پدرم نیز بهشت ابد از دست بهشت

(۴۸۹)

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود آدم آورد در این دیر خراب آبادم

(۳۱۷)

در ضمن روایت این ماجرا، این نکته که ذات انسان ماهیتی دوگانه دارد، در عرصه جغرافیای هستی امکان ظهور و بروز آشکارتری می یابد و فطرت روحانی او در زمین خاکی سبب ساز ناآرامی و تشویش روح آدمی می شود:

حافظا خلد برین خانه موروث من است اندرین منزل ویرانه نشیمن چه کنم

(۳۴۵)

من آدم بهشتی ام اما در این سفر حالی اسیر جوانان مهوشم

(۳۳۸)

حافظ در ابیاتی دیگر از بی تابی ماندن در خراب آباد دنیا می نالد و میل به بازگشت به وطن مألوف را اظهار می کند چرا که انسان اگرچه موجودی زنده بسان دیگر موجودات است اما جان او از گوهری دیگر است:

چنین قفس نه سزای چون من خوش الحانیست

روم به روضه رضوان که مرغ آن چمنم

(۳۴۲)

که ای بلند نظر شاهباز سدره نشین نشیمن تو نه این کنج محنت آباد است

(۳۷)

هرچند خواست حافظ نه بهشت که قرب الهی و بازگشت به آن مأواست:

از در خویش خدا را به بهشتم مفرست که سر کوی تو از کون و مکان آمده ایم

(۲۶۸)

۸. نتیجه‌گیری

واژه «ملکوت» چهار بار در قرآن و سه بار در شعر حافظ به کار رفته که، علاوه بر عالم فرشتگان و غیب مفهوم «باطن و کنه و حقیقت هر چیز و مالکیت و حکمرانی خداوند» از آن‌ها قابل دریافت است. بین مفهوم این واژه در قرآن و شعر حافظ رابطه معناداری دیده می‌شود که حاکی از تأثیرپذیری و رویکرد قرآنی-عرفانی او به این مفهوم معرفت‌شناسانه دارد. مفهوم مکان و جغرافیای رمزی، غیبی و معنوی (عالم مجردات و عرش الهی) در این میان بیشتر مورد توجه حافظ بوده و کهن‌الگوی داستان آفرینش آدم (و ماجراهای خاک و دل و فرشته و سجده و میوه ممنوعه و ...) در این جغرافیای غیرمادی رخ می‌دهد. در دو بیت از سه بیتی که حافظ واژه «ملکوت» را در آن‌ها به کار برده، تقابل «انسان - فرشته» نمایان است. از منظر حافظ، فرشته درک و بهره‌ای از موهبت عشق ندارد و وجود ایستا و ساکنش در برابر ذات سیال و متحول آدمی متفاوت می‌نماید؛ این مضمون برداشتی یگانه و شاعرانه از داستان آفرینش انسان است که در قرآن و متون صوفیه و به ویژه مرصادالعباد ذکر شده. در این ماجرا که اساس هندسه فکری حافظ در نسبت خدا، انسان و ملکوت را در خود دارد، «عشق» به عنوان اصلی‌ترین موضوع معرفتی مطرح می‌شود و حافظ گاه با ضمیر اول شخص مفرد قهرمان روایت خود از حماسه آفرینش می‌گردد. واژگان مرتبط با کلمه «ملکوت» نیز در همین روایت حماسی،

اسطوره‌ای و قرآنی مطرح می‌شوند؛ از منظر حافظ، «فردوس، باغ رضوان، خلد، طوبی و سدره» عناصر متناسب و گاه مترادف با عالم فرشتگان و ملکوت هستند و «قدسیان، فرشتگان، کروییان، خلوتیان و روحانیان» نیز همان موجودات مجرد و لطیف عالم ملکوتند که خمیرمایه ای متفاوت با حافظ و نوع بشر دارند. از سوی دیگر، حافظ از طریق دعا، مناجات و تهذیب نفس با عالم ملکوت و معنا رابطه ای عرفانی می‌یابد؛ این رابطه که در قالب سنت‌ها و تعالیم مکتبی صوفیه مقید نمی‌شود، تجربه‌ها و الهاماتی را نصیبش می‌کند که او را «لسان غیب و عالم ملکوت» می‌سازد، روایت حافظ از این تجربه‌های معنوی در ظرف زمان «شب، دوش و سحر» روایت می‌شود و حاصل آن مژده‌ها، خبرها و پندهایی است که در دفتر و تعالیم مکتبی نمی‌گنجند. پیام رسان عالم ملکوت به حافظ نیز با عناوینی چون «هاتف، سروش، باد و پیر» معرفی می‌شوند که از آسمان (سپهر، گردون، فلک و عرش)، حافظ خلوت نشین را مورد خطاب قرار می‌دهند. از دیگر مضامین ملکوتی و اسطوره‌ای حافظ «بار امانت» است که ریشه‌ای قرآنی و البته عرفانی دارد. حافظ این مضمون را نیز در سپهر اندیشه و بیان شاعرانه خود به خدمت گرفته است. روایت حافظ از این مضامین اگرچه مبتنی بر آموزه‌های قرآنی-عرفانی و متون صوفیانه است؛ اما به دلیل عدم انتساب او به دستگاه خانقاهی، متفاوت و متمایز می‌نماید و البته از امتیاز جادوی شعر و هنر او نیز برخوردار می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای این واژه ریشه‌های نبطی، یونانی، آرامی و سریانی نیز برشمرده اند (نک: پرچم و قاسم نژاد، ۱۳۹۴: ۲۵) اما عبری بودن آن بیش از دیگر آرا، مورد توجه بوده است.
۲. «از منظر استاد شفیعی کدکنی، فاعل مصرع دوم بیت «ملائک» نیست.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۴۷)
۳. آنچه در مقدمه دیوان راجع به معلومات حافظ ذکر شده، پیداست که وی نزد استادانی چون ابن بطوطه، استاد شاه شیخ، ابوسعید بلیانی و قوام الدین عبدالله، دین و ادب و تفسیر و حدیث و کلام و حکمت آموخته و با کتاب‌هایی که در آن روزگار تدریس می‌شده مانند: مفتاح، کشف زمخشری، مصباح بیضاوی، مواقف، مشارق و نیز عوارف المعارف آشنا بوده است. (زرین کوب، ۱۳۷۵: ۴۶)

۲۷۴ پژوهش‌های علم و دین، سال ۱۲، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰

۴. عنوان «حافظ» گویا به جهت از برداشتن قرآن به شمس‌الدین محمد اطلاق شده، چنان‌که خود می‌گوید:

عشقت رسد به فریاد از خود بسان حافظ قرآن ز بر بخوانی در چارده روایت

(۹۴)

ندیدم خوشتر از شعر تو حافظ به قرآنی که اندر سینه داری

(۴۴۷)

صبح خیزی و سلامت طلبی چون حافظ هر چه کردم همه از دولت قرآن کردم

(۳۱۹)

البته استاد باستانی پاریزی احتمال داده‌اند که این لقب «به جهت خوانندگی و نوازندگی و مهارت وی در موسیقی و تلفیق شعر و آهنگ بر حافظ اطلاق شده باشد.» (خرمشاهی، ۱۳۸۴: ۱۱۷)

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

آشوری، داریوش، ۱۳۸۸، عرفان و زندگی در شعر حافظ، تهران، غزال، چ ۳.
ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۰). دفتر عقل و آیت عشق. جلد دوم. تهران: طرح نو.
لیاده، میرچا. (۱۳۷۲). رساله در تاریخ ادیان. ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.
پرچم، اعظم و قاسم نژاد، زهرا. (۱۳۹۴). مفهوم ملکوت خدا در عهدین و قرآن کریم. فصلنامه علمی-پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء. سال ۱۲. شماره ۲۵.
پورجوادی، نصرالله، (۱۳۷۲). درباره حافظ (برگزیده های مقالات نشر دانش)، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۲)، گمشده لب دریا، تهران، سخن، چ ۲.

ختمی لاهوری، ابوالحسن عبدالرحمن. (۱۳۷۴). شرح عرفانی غزل های حافظ، تصحیح و تعلیقات بهاء الدین خرمشاهی و کورش منصوری و حسین مطیعی امین، تهران، قطره ۴. ج.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸). قرآن در قرآن. اسرا. قم.

حافظ، شمس الدین محمد. (۱۳۷۹). دیوان حافظ. تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی. تهران: زوار.

مطالعه تطبیقی و شیوه های بازنمایی مفهوم ... (مطلب غفاری و دیگران) ۲۷۵

- خرمشاهی، بهاءالدین. (۱۳۸۴). حافظ نامه. چ ۱۵. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. ج ۲.
- خرمشاهی، بهاءالدین. (۱۳۸۲). حافظ حافظه ماست، چاپ اول، تهران، قطره.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت نامه. چ ۲ از دوره جدید. تهران: دانشگاه تهران.
- رازی، نجم الدین. (۱۳۷۷). گزیده مرصاد العباد. شرح و تخلص رضا انزابی نژاد. تهران: پیام نور.
- زرین کوب، عبد الحسین. (۱۳۷۵). از کوچه رندان، چ ۱۰، تهران، سخن.
- سعیدی، گل بابا. (۱۳۹۲). فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی با تکیه بر آثار ابن عربی، تهران. زوار.
- سیاوشی، کرم و محمدی، جواد. (۱۳۹۲). بررسی تطبیقی مفهوم واژه ملکوت در قرآن کریم و دیوان حافظ. فصلنامه پژوهش های ادبی - قرآنی، سال اول. شماره سوم.
- سیدان، الهام. (۱۳۹۶). بررسی و تحلیل مؤلفه مکان در تجربیات و پدیدارهای عرفانی. پژوهشنامه نقد ادبی و بلاغت. سال ۶. شماره ۱. صص: ۷۱ - ۸۸.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۶). این کیمیای هستی. تهران: سخن پ.
- شمیسا، سیروس، یادداشت های حافظ، تهران، نشر میترا.
- صدر، احمد و همکاران، (۱۳۹۴). دایره المعارف تشیع. حکمت. تهران.
- صفا، ذبیح الله. (۱۳۷۳). تاریخ ادبیات ایران. تهران. امیرکبیر. ج ۴.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۰). تفسیر المیزان. ج ۱ و ۷ و ۸ و ۱۵. بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی. قم.
- عباسی، مهناز و بهرامی، فریده. (۱۳۹۵). چیستی حقیقت ملکوت در قرآن کریم. فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات تفسیری، سال هفتم. شماره ۲۸. صص ۶۳ - ۶۸.
- عین القضاة همدانی. (۱۳۷۳). تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، چاپ چهارم، تهران.
- قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۲). قاموس قرآن. ج ۵. دارالکتب الاسلامیه. قم.
- میبدی، رشیدالدین. (۱۳۷۱). کشف الاسرار و عدّه الأبرار. چاپ ۵. ج ۳. سپهر. تهران.
- کاشانی، عزالدین. (۱۳۶۹). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. تصحیح جلال الدین همایی. ج ۴. تهران: دریا.
- کیانمهر و همکاران. (۱۳۹۶). «ملکوت» در تفاسیر عرفانی قرآن کریم و عرفان مسیحیت شرقی. معرفت ادیان. سال هشتم. ش سوم. پیاپی ۳۱. صص: ۷ - ۲۸.
- گودرزی، کوروش و همکاران. (۱۳۹۵). بررسی و تحلیل تجلی زمان و مکان مقدس اساطیری در عرفان (با توجه به متون برگزیده نثر فارسی تافرن هفتم هجری)، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، ۲۴۸ - ۲۱۷ صص: ۴۵، ش، ۱۲

۲۷۶ پژوهش‌های علم و دین، سال ۱۲، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰

مالمی، تیمور و احمدی، شادی. (۱۳۹۶). تحلیل ساختارهای روایی غزلیات حافظ، ادب فارسی، سال ۷، شماره ۲، شماره پیاپی ۲. صص ۲۱ - ۳۹.

محمد بن منور (۱۳۷۷). اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید ابوالخیر. به اهتمام حسین بدرالدین، تهران: سنایی.

مطهری، مرتضی. (۱۳۶۴). تماشاگاه راز، چاپ اول، تهران، دفتر انتشارات اسلامی.

نصر، حسن، (۱۳۷۱). تاریخ فلسفه اسلامی. تهران: حکمت. پ. ۳.

هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۷۸). کشف المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، تهران: طهوری.

یوسفی، محمدرضا و حیدری، الهه. (۱۳۹۳). جغرافیای عرفانی. دو فصلنامه پژوهش‌های هستی‌شناختی. سال سوم، شماره ۶. صص: ۱۰۹-۱۳۸



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی