

نقد تحلیلی شرح‌های ختمی لاهوری و جمال آفتاب از منظر عشق و عرفان بر دیوان حافظ

فتح الله آسترکی*

تاریخ دریافت: ۹۸/۲/۲۳

تاریخ پذیرش: ۹۸/۶/۱۱

چکیده

تا کنون شرح‌ها و تفسیرهای زیادی بر دیوان حافظ نوشته شده است. این شرح‌ها عمدتاً یا به طور کلی اشعار حافظ را عاری از گرایش‌های عرفانی می‌دانند؛ یا تعبیر و تفسیر آن‌ها صرفاً عرفانی است و نگاهشان به تمامی غزلیات یک نگاه عارفانه است. سؤال مهمی که در این مورد پیش آمده است، این است که آیا این گونه نگاه‌ها به دیوان حافظ منطقی است یا راه میانه‌ای هم وجود دارد؟ نگارنده بر این باور است که نگاه جزمی و صرفاً یکسویه به این اثر هنری روا نیست. در این مقاله تلاش شده است تا با تکیه بر چند بیت از دیوان حافظ و مقایسه دو شرح کامل عرفانی، غیر عرفانی بودن بعضی از اشعار حافظ نیز مشخص شوند. دو تفسیر عرفانی که دست مایه تحقیق در این مقاله قرار گرفته‌اند، عبارت‌اند از «جمال آفتاب و آفتاب هر نظر» از علی سعادت پرور که در سال ۱۳۸۰ به چاپ رسیده است، و دیگری «شرح عرفانی ختمی لاهوری بر دیوان حافظ اثر ابوالحسن عبدالرحمن ختمی لاهوری» که در نیمه اول قرن یازدهم در هند به رشته تحریر درآمده است.

کلیدواژگان: عرفان، عشق، حافظ، ختمی لاهوری، جمال آفتاب.

مقدمه

بی راه نیست اگر بگوییم دیوان حافظ دو حوزه کاملاً متفاوت از مخاطب‌ها را در عرصه شعر و ادب تماماً به خود اختصاص داده است. یکی حوزه عام‌ترین مخاطب‌ها و دیگری حوزه خاص‌ترین آنان. به عبارت دیگر در جامعه زبانی فارسی، از عام‌ترین افراد گرفته تا خاص‌ترین آنان، هر یک به نوعی با حافظ، ارتباط ادبی دارند.

خواص در تعبیر و تفسیر این دیوان شگفت شرح‌های مفصل گوناگون نوشته و کرسی‌های فراوانی را در وعظ و خطابه به پا داشته‌اند؛ و عوام نیز به فراخور حال خود و به روش‌های مختلف از آن بهره برده، و بر اساس ذوق ادبی، برداشت‌های ویژه خود را دارند. گوته شاعر آلمانی در دیوان شرقی غربی می‌گوید: «برای آنکه شعری چنان دلپذیر باشد که عامه مردم از آن لذت ببرند و عارفانش به گوش قبول بشنوند، باید چهار شرط اصلی در آن گرد آمده باشد: یکی آنکه از عشق سخن گوید، زیرا سخن که حدیث دل نکند بر دل ننشیند. دیگر آنکه وصف می‌گردد، که در بزم عشق بی باده گلرنگ نتوان نشست. سه دیگر آنکه قهرمان سخن در کشاکش نبردی پیروز آید، تا تاج آتشی که بر سر می‌نهد به او جلال خدایی بخشد. چهارم آنکه شاعر از زشتی بگریزد و با آن بستیزد، زیرا وظیفه شاعران است که جهانیان را از ظلمت اهریمنی به فروغ یزدانی راهبر باشند. اگر شاعری این چهار شرط را چنانکه باید درآمیزد و از آن‌ها ترکیبی متناسب و موزون پدید آرد، سخنش چون کلام حافظ شیراز جاودانه، صفابخش دل‌های جهانیان خواهد شد و در دل خاص و عام خواهد نشست» (دیوان شرقی - غربی: ۶۵).

نگاه‌ها و نقد و نظرها بر دیوان حافظ از منظرهای مختلف نشأت می‌گیرند اما آنچه مورد بحث ماست نقطه نظرات و نگاه‌های عرفانی به این اشعار است. نام حافظ از همان روزگار نخست از زاویه دید عرفانی نیز با یک شگفتی تام و تمام در آمیخته است. چراکه برداشت‌های کاملاً متضادی در این راستا نیز از دیوان او می‌شود. عده‌ای اساساً کوچک‌ترین اثری از ماوراء الطبیعه در دیوان حافظ نمی‌بینند و این اثر را کاملاً حاصل تجربیات روزمره و برخوردارهای واقعی او می‌دانند.

این گروه معتقدند در هر کجای دیوان که حافظ از می و معشوق و خط و خال صحبت می‌کند؛ منظور او عیناً همان واقعیت‌هایی است که در روزگار شاعر و در کوچه و بازار جریان داشته است.

در مقابل، عده‌ای دیگر تمامی اشعار حافظ را بدون اندکی کم و زیاد، عارفانه می‌پندارند، نگاه آنان تماماً یک نگاه عرفانی به اشعار او است. مثلاً اعتقاد دارند که وقتی حافظ می‌گوید:

خوشا شیراز و وضع بی مثالش خداوندا نگه دار از زوالش

(دیوان حافظ: ۲۰۰)

منظور شاعر از شیراز عالم وصل به محبوب ازلی است.

از آنجا که عرفان در حوزه‌های جغرافیایی مختلف ظهور و بروز داشته است، طبعاً نگاه‌های عارفانه به دیوان حافظ نیز با این تفاوت‌های جغرافیایی همراه شده‌اند.

در این مقاله سعی شده است از میان شرح‌ها و تفسیرهای عارفانه‌ای که بر دیوان حافظ نوشته شده‌اند، دو تفسیر را که از نظر زمانی و مکانی بیش‌ترین فاصله را با هم دارند و نیز از نظر تفسیر تعداد غزلیات، کامل‌ترین تفسیر هستند، مقایسه و بررسی شوند و با انتخاب پانزده بیت از دیوان حافظ که اساساً راهی به تعبیر عرفانی نمی‌برند، ناصواب بودن و یکسویه نگری این تفاسیر را در تحلیل و تعبیر بعضی از غزلیات نشان دهیم.

- شرح عرفانی بر دیوان حافظ: ابوالحسن عبدالرحمان ختمی لاهوری

نیمه اول قرن یازدهم که در ۴ جلد در هند به رشته تحریر در آمده است.

- جمال آفتاب و آفتاب هر نظر، اثر علی سعادت پرور که در سال ۱۳۸۰ در ۱۰ جلد

در ایران نوشته شده است.

پیشینه تحقیق

تا کنون شرح‌های بسیاری اعم از کتاب، مقاله، میزگرد، کنفرانس و سخنرانی و... بر دیوان حافظ وارد آمده است که در ادامه این بخش به اهم آن کتاب‌ها اشاره می‌شود، ولی نگارنده در تحقیق کتابخانه‌ای خود به دو مقاله مهم در این راستا برخورد کرده است. یکی مقاله‌ای تحت عنوان «نقد تطبیقی تحلیلی چهار شرح عرفانی دیوان حافظ با تکیه بر غزل "آب حیات"».

در آن مقاله تلاش شده است بر یکی از غزلیات *حافظ* تکیه شود و با تطبیق و تحلیل آن چهار شرح، بر عرفانی بودن آن غزل صحنه گذاشته شود. مقاله دیگر از دکتر *نصرالله امامی* استاد تمام دانشگاه شهید چمران اهواز است و همانطور که از نام مقاله پیداست، (تحمیل عرفانی بر دیوان حافظ) نگارنده یکسویه نگری جزمی بر غزلیات *حافظ* را نقد و رد کرده، ولی به نمونه شعری دقیقی اشاره ننموده است. ویژگی مقاله‌ای که این نگارنده به نگارش آن مبادرت کرده است آن است که به پانزده بیت از دیوان *حافظ* اشاره دقیق دارد.

عمده تفسیرهای عرفانی بر دیوان *حافظ* عبارت‌اند از:

نقد نیازی، از ملا جلال الدین دوانی کازرونی

لطیفه غیبی، از محمد دارابی

بدر الشروح، از بهاءالدین اکبرآبادی

شرح جنون، از احمد بهشتی شیرازی

شرح عرفانی غزل‌های حافظ، از ابوالحسن عبدالرحمان ختمی لاهوری

جمال آفتاب و آفتاب هر نظر، علی سعادت پرور

تفسیر غزلیات حافظ، شاعری که از نو باید شناخت. از م مستشاری

با حافظ تا کهکشان عرفان و اخلاق از عبدالعظیم ساعدی

حافظ عارف (شرح عرفانی غزلیات لسان الغیب) از عارفعلی صفایی

رشف العسل و کشف الغزل از محمد بن حسن بن علی نقی

حافظیات، علیرضا ذکاوتی قراگوزلو

با محرمان راز، از حسین آهی

نکته‌هایی در شعر حافظ، از محمد جواد شریعت

شرح شوق، از سعید حمیدیان

به راستی این همه فاصله تعبیر از اشعار *حافظ* که حد فاصلی از زمین تا آسمان را در بر می‌گیرد از کجا ناشی می‌شود؟ کدام ویژگی شعر *حافظ* است که این خاصیت شگفت و دامنه دار را به این دیوان بخشیده است؟ عشق، اخلاق و عرفان مهم‌ترین درونمایه‌های

شعر و به ویژه غزل فارسی است. در غزل حافظ اوج ترکیب متوازن این سه درونمایه را مشاهده می‌کنیم (خرم‌شاهی: ۲۲۷).

هرچند که در دیوان حافظ، اخلاق، در جایگاه خود از اهمیت خاصی برخوردار است و پرداختن به آن از ضروریات شناخت بیش‌تر و بهتر این دیوان است، اما عشق و عرفان و نامشخص بودن دقیق مرز میان این دو بیش‌ترین اختلاف برداشت از اشعار او را باعث شده‌اند.

از آنجا که ابزار اولیه و دقیق عرفان برای کشف حقایق این جهان عشق است، ناخودآگاه بسیاری از مفسرین و حافظ‌شناسان هر پیام عاشقانه‌ای را حمل به یک نماد رمزگونه عرفانی می‌کنند و این مرز تا حد یک فاصله اندک مویینه تقلیل می‌یابد و اینجاست که در چنین شرایطی حقیقت نهفته در یک غزل یا یک بیت کم‌تر دریافت می‌شود و صرفاً ابیات شعر حافظ تعبیر محض عرفانی می‌شوند. البته اعتقاداتی نیز وجود دارد که تأویل پذیری دیوان حافظ به علت تسلط او در کاربرد فوق‌العاده ظرفیت‌های زبانی است.

«حافظ استاد بلا منازع شناخت و بکارگیری ظرافت‌های زبان فارسی است. همین امر سبب شده شعر غنایی او به چنان اوجی برسد که هرگز کسی از آن فراتر نرفته است. حافظ معجزه ادب فارسی است» (شایگان: ۱۱۲).

شاید کم‌تر به این موضوع فکر کرده باشیم که علت‌هایی که بعضی از اندیشه‌ورزان تمامی غزلیات حافظ را عرفانی می‌دانند، از کجا سرچشمه می‌گیرد. قطعاً این موضوع دلایل مختلف دارد؛ اما به عقیده نگارندگان سه دلیل عمده آن الف- غزلیات ناب عرفانی که در دیوان حافظ موجود هست. ب- عدم پذیرش عشق زمینی و نامربوط و نامأنوس دانستن آن با روح انسان عارف. ج- درونمایه عاشقانه غزلیات؛ می‌باشد.

الف. غزلیات ناب عرفانی

به راستی چه کسی می‌تواند باور کند که خالق این سخن که:
دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند و اندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند
بیخود از شعشعه پرتو ذاتم کردند باده از جام تجلی صفاتم دادند

چه مبارک سحری بود و چه فرخنده شبی آن شب قدر که این تازه براتم دادند
(دیوان حافظ: ۱۳۱)

زبان به بیان سخنان دیگری می‌گشاید که تصویر کاملی از لذت‌های زمینی به دست
می‌دهد. مثلاً ابیات زیر:

زلف آشفته و خوی کرده و خندان لب و مست

پیره‌ن چاک و غزل‌خوان و صراحی در دست

نرگش عربده جوی و لیش افسوس کنان

نیم شب مست به بالین من آمد بنشست

سر فرا گوش من آورد و به آوای حزین

گفت ای عاشق دیرینه من خوابت هست؟

(دیوان حافظ: ۲۰)

گویا معتقدان به عرفانی بودن مطلق غزلیات حافظ از این شاعر رند انتظاری غیر از آنچه در اشعار ناب عرفانی‌اش ظهور می‌کند ندارند، به همین دلیل نگاه آنان به دیگر غزلیات هم، رنگ عارفانه می‌گیرد. «باید این نکته را پذیرفت که بستر و باورهای ذهنی هر انسان در دریافت‌های بیرونی او از رویدادها و ادراک وی نسبت به اقوال و سخن‌ها تأثیر دارد و هیچ کس نمی‌تواند خود را یکسره از زمینه‌های ذهنی گذشته یا نهادینه‌شده خویش رها کند. اما نکته مهم آن است که شخص باید بتواند به مدد تحلیل‌های معقول و قرینه‌های معلوم و به یاری ادراک منطقی از یکسونگری و تعصب در قبول مطلق برخی مطالب و پندارها و انکار جزمی برخی دیگر بپرهیزد و در پی دستاویزهای سست و بهم‌بافته برای اثبات و ابرام در نظر خویش نباشد. مایه‌هایی از همین مطلق‌پنداری‌ها سبب شده است تا همه کسانی که اندیشه‌ای مادی داشته‌اند، وجود مضامین عرفانی در غزل خواجه را یکسره انکار کنند و همه مطالب و گفته‌های او را در حال و هوایی مادی و دنیایی به تفسیر کشند. در مقابل این گروه، شارحان و ناقدان مشهوری را می‌شناسیم که حافظ را جز در کسوت، سیما و سیرتی عرفانی نمی‌پذیرند و کم‌تر بیتی از او را جدا از مفاهیم عرفانی در نظر می‌آورند» (مقاله تحمیل‌های عرفانی بر غزلیات حافظ، نصرالله امامی).

در چنین حال و هوایی است که مفسر و حافظ شناسی که گرایش عرفانی دارد، تمام سعی خود را به کار می‌بندد که ابیات بالا را هم تعبیر عرفانی نماید که البته در ادامه این مقاله بیش‌تر به این ابیات خواهیم پرداخت.

ب. عدم پذیرش عشق زمینی و دلداگی‌های واقعی

به راستی مگر انسان آمیزه‌ای از خلق و خوی طبیعی و گرایش‌های زیستی و روح انسانی نیست؟ پس چگونه است که گروهی نمی‌توانند اصل ذات انسان را درست و مشخص به همان گونه که پایی استوار در طبیعت دارد؛ ببینند و گمان می‌کنند علاقه و دلبستگی به آنچه اقتضای طبیعت اوست چونان تابویی است که هرگز نباید از آن سخن به میان آورد؟ عارف بودن مولانا که بر هیچ کس پوشیده نیست، هم او به صراحت تمام می‌گوید:

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است عاقبت ما را بدان شه رهبر است
(مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۱۱۱)
و اساساً به قول سعدی: «عشق هم چون خودی ز آب و گل» را نه انکار می‌کند و نه مذمت (بوستان، باب عشق و شور و مستی: ۱۰۰).

ج. درونمایه عاشقانه غزلیات

همانگونه که قبلاً اشاره شد، از آنجا که ابزار اولیه عرفان برای درک حقایق جهان هستی، عشق است، پس هر عشقی قابلیت تعبیر عرفانی دارد و دیگر هیچ عشقی واقعی و زمینی یا اصطلاحاً مجازی نیست.

قطعاً اگر کسی بر پایه بیت زیر که:
پیر میخانه سحر، جام جهان بینم داد وندر آن آینه از حسن تو کرد آگام
(دیوان حافظ: ۲۵۹)

یک تعبیر کاملاً عرفانی به دست دهد؛ و پیر میخانه را رهبر و پیر و مرشد روحانی بداند و ضمیر "تو" را محبوب ازلی و سحرگهان را همان زمان الست و جام جهان بین و آینه را ظهور و بروز تجلیات معشوق ازلی بداند؛ بی راه نرفته است، چراکه فخرالدین عراقی هم به بخشی از این مضمون اشاره صریح دارد که:

من خفته بدم به ناز در کتم عدم حسن تو به دست خویش بیدارم کرد
(اشعار عراقی، رباعی ۵۴)

اما حقیقتاً با هیچ تلاش و تقلایی نمی‌توان این بیت را از مدار معنایی و مضمون
حقیقی خود خارج ساخت و آن را تعبیر عرفانی کرد که:

رسید مژده که آمد بهار و سبزه دمید وظیفه گر برسد مصرفش گل است و نبید
(دیوان حافظ: ۱۷۱)

حافظ به شیوه‌ای بسیار زیبا و رندانه طلب صله می‌کند و قطعاً برای سرودن غزلیات
عرفانی خویش نیاز به ادامه حیات و زندگی یومیه دارد و این زندگی یومیه نیز باید اسباب
و لوازمش فراهم باشد که مسلماً این امور از همین راه صله و هدایای بزرگان و امیران
می‌گذشته‌اند. اکنون به فراخور حال این مقاله به چند بیت مشخص از دیوان حافظ که
تفسیرهای ختمی لاهوری و جمال آفتاب تعبیر عرفانی از آن‌ها دارن؛ اشاره شده و بنا به
قراین موجود در غیر عرفانی بودن آن‌ها بحث می‌شود.

اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را

به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را

بده ساقی می باقی که در جنت نخواهی یافت

کنار آب رکن آباد و گلگشت مصلی را

(دیوان حافظ: ۲)

در تفسیر دو بیت بالا، ختمی لاهوری معتقد است که «ترک شیرازی» همان شاهد
لاهوتی است و بخارا و سمرقند را کنایه‌ای از دنیا و تجلیات دنیایی می‌داند (شرح عرفانی
غزل‌های حافظ، ختمی لاهوری: ۱۷). در تفسیر جمال آفتاب هم چنین آمده است که:
«این دو بیت بیانگر اشتیاق خواجه به استاد و مرشدی است که ترک بوده و در شیراز
اقامت داشته است و خال هندو اشاره به کامل بودن وی است، و گویا در سمرقند و بخارا
نیز دو استاد داشته که می‌گوید: اگر استاد شیرازی‌ام مرا به خدمت و ارشاد نمودنم
بپذیرد، از آن دو دست خواهم کشید ای مرشد طریق مرا از آن می باقی که خود
آشامیده‌ای عنایت فرما و راهنمایم به دولت شو، که در بهشت مانند آب رکن آباد و مصلی
نخواهی دید. یعنی شاگردی چون من در شیراز نمی‌یابی. گمان می‌شود مراد خواجه از

ترک شیرازی همان باشد که در بیتی می‌گوید: «ترکان پارسی گو بخشندگان عمرند» و ممکن است منظور خواجه از ساقی در بیت دوم، حضرت محبوب باشد» (جمال آفتاب: ۶۵).

هرچند که در نسخه بدل‌ها (ترکان و خوبان) ثبت و ضبط شده است؛ اما به عقیده نگارنده ترکان درست می‌نماید. به نظر می‌رسد که تعبیر عرفانی این دو بیت بسیار دور از ذهن است. اولاً آنجا که حافظ می‌گوید:

ترکان پارسی گو بخشندگان عمرند ساقی بده بشارت پیران پارسا را

(دیوان حافظ: ۵)

بیتی با دستمایه‌های طنز، نگاشته است که تعریض و کنایه‌ای جدی به زاهدان و پارسایان ریاکار دارد. حافظ در مصرع اول به یک واقعیت طبیعی و ذوقی اشاره می‌کند که زیبارویانی که زبان فارسی را با یک لهجه زیبا و خاص و شیوه‌ای دلبرانه به کار می‌برند، آنقدر حلاوت و زیبایی در کلامشان جاری است که گویی عمر دوباره‌ای به انسان می‌بخشند. سپس به یک ردیلت اخلاقی و اجتماعی از زاهدان ریاکار می‌پردازد؛ و از پیران پارسا دقیقاً زاهدان ناپرهیزگار را منظور نظر دارد.

معنی: پس ای ساقی که ما می‌دانیم پیران به ظاهر پارسا با تو سر و سرّ و حشر و نشری دارند، این خبر خوش را به آنان برسان، یعنی پیران پارسا ضمن آنکه واعظان غیر متعظ هستند و خود اهل ساقی و شراب و خمرند به زیبارویان خوش لهجه و شیرین سخن نیز دلبستگی و التفات دارند.

پیدا است که این بیت تنها یک کارکرد انتقادی و اجتماعی دارد و برداشت عرفانی از آن صواب نمی‌نماید. با توجه به توضیحات پیشین اکنون به این مصرع بیش‌تر توجه می‌کنیم: اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را (همان)

ترک، استعاره‌ای از زیبایی است. یعنی زیباروی اهل شیراز که حافظ به چنین فردی تعلق خاطر دارد و فقط یک خال از نمود زیبایی‌های او را واجد ارزشی بالاتر از سمرقند و بخارا یا به عبارتی دیگر بر پایه یک مجاز ارزش آن زیباروی شیرازی را از تمامی زیبارویان اهل سمرقند و بخارا بیش‌تر می‌داند.

اما چرا سمرقند و بخارا؟ دوباره به بیت ماقبل رجوع می‌کنیم:

ترکان پارسی گو بخشندگان عمرند ساقی بده بشارت پیران پارسا را
(دیوان حافظ: ۵)

در روزگار حافظ از نواحی سمرقند و بخارا، دختران زیبایی را برای خدمت به شیراز می‌آورده‌اند که یکی از کارهای آنان، این بوده است که در مجالس عیش و عشرت برای میهمانان باده پیمایی می‌کرده‌اند.

گویش خاص فارسی آنان باعث می‌شده که در ذهن عموم تعبیر ترک از آنان بشود. "ترکان پارسی گوی" و بعد از آن "ترک" استعاره از شاهد زیباروی نیز بوده است (برداشتی از کلاس‌های حضوری دکتر نصرالله امامی در دانشکده ادبیات دانشگاه شهید چمران اهواز).

اکنون این زنجیره ارتباطی و تناسب معنایی خود، یک مراعات نظیر ایجاد کرده است؛ که بین ترک، سمرقند، بخارا و شیراز یک همبستگی آشکار دیده می‌شود. از طرفی بر اساس گفته "جمال آفتاب" بعید به نظر می‌رسد که حافظ در سمرقند و بخارا استادانی داشته باشد که اینقدر غیر مؤدبانه بخواهد در مقام مقایسه آنان را به خاک پای استاد شیرازی‌اش نثار کند.

در بیت دوم غزل که خواجه اشاره می‌کند:

بده ساقی می باقی که در جنت نخواهی یافت

کنار آب رکن آباد و گلگشت مصلی را

به هیچ روی نمی‌توان قصد عارفانه‌ای از آن استنباط کرد. چراکه به وضوح می‌گوید: نواحی رکن آباد و گلگشت مصلی آنقدر زیبایند که حتی بر بهشت ارجحیت دارند و در بهشت هم مثل و مانند آن‌ها یافت نمی‌شود. پس به شادمانگی این زیبایی و برای غنیمت شمردن این لحظات زیبای عمر، ای ساقی آخرین جرعه‌های می را نیز بر من پیمای.

زلف آشفته و خوی کرده و خندان لب و مست

پیره‌ن چاک و غزل‌خوان و صراحی در دست

نرگش عربده جوی و لبش افسوس کنان

نیم شب مست به بالین من آمد بنشست

سر فرا گوش من آورد و به آوای حزین

گفت ای عاشق دیرینه من خوابت هست؟

(دیوان حافظ: ۲۰)

صرف نظر از آفرینش‌های هنری و زیبایی‌های شعری، سه بیت بالا را به نثر روان برمی‌گردانیم: [معشوق] با موهایی آشفته و پریشان و لبی خندان و سرمست و زیبا در حالی که پیراهنش باز بود و به دو سوی رها شده بود و جام شرابی در دست داشت، با چشمانی به شدت غرق در تمنا و خواهش‌های لذت بخش و با عشوهای خاص و دلربایی فراوانی که در آن حال لب را به دندان گزیده بود، در نیمه‌های شب با همان حالت سرمستی و شادابی به بالین من آمد و به آرامی و با اندوهی از عمق دل با تعجب و حیرت بسیار از من پرسید آیا [با اینکه بساط عیش به بهترین حالت مهیاست]، تو قصد خواب داری؟! اگر سؤال شود با کدام قرینه، غیر عرفانی بودن این ابیات مشخص می‌شوند؛ بهترین گواه خود این اشعار و زنجیره معنایی آن‌هاست؟

به راستی سؤال این است، آیا برای بیان مفاهیم عرفانی و دردهای عزیزی که عارف از خدا می‌خواهد که آن دردها را بر جانش فرو ریزد، هیچ ظرف مناسب دیگری یافت نمی‌شود؟ که باید تا این اندازه عریان و پوست کنده و با تکیه بر تجربه‌های زمینی سخن گفت؟ قدر مسلم آن است که در این ابیات، نه حافظ قصد بیان عرفانی تجلیات محبوب ازلی را در یک نیمه شب دارد، و نه اساساً می‌توان از این اشعار چنین استنباطی نمود. آنچه باعث می‌شود که اینگونه جزمی، قطعی و یکسویه از این گونه ابیات تأویل عارفانه نمود، این است که عده‌ای از بزرگان هستند که مطلقاً بیان ما فی الضمیر زمینی و عشق این جهانی را ممنوعه تلقی می‌کنند و به هیچ عنوان جایی برای آن قائل نیستند.

خوشا شیراز از وضع بی مثالش	خداوندا نگه دار از زوالش
ز رکن آباد ما صد لوحش الله	که عمر نوح می‌بخشد زلالش
میان جعفر آباد و مصلی	عبیر آمیز می‌آید شمالش

(دیوان حافظ: ۲۰۰)

جمال آفتاب به طور سربسته می‌گوید: «آنچه نویسنده از مجموع غزلیات خواجه به دست آورده، این است که غالب ابیات و غزلیاتش حکایت از افکار و اندیشه‌های درونی و

حالات معنوی وی دارد، اگرچه به حسب ظاهر، کلمات و واژه‌های آن‌ها بر طبق اصطلاحات عامیانه متداوله، و در حول آن امور باشد. این غزل هم از آن جمله است که صورتاً در تعریف شیراز و اهل آن است، ولی از مجموع آن برداشت می‌شود، مفهومی بالاتر در نظر خواجه بوده است.»

حقیقت آن است که حافظ دقیقاً جغرافیای خاص شیراز را در برابر چشمان خود مجسم کرده است و نقطه به نقطه آن مکان‌هایی را که خود بیش‌تر به آن‌ها دلبستگی داشته توصیف می‌کند. «فضای شعر و قراین و دستگاه رمزگانی آن باید بتواند بار معنای صرفاً عرفانی را به دوش بکشد. به راستی با کدام قرینه می‌توان "جعفرآباد" را در شعر حافظ چهره زرد معشوق معنا کرد؟

در بیتی از یک غزل معاصر می‌خوانیم:

هرچند "امین" بسته دنیایم ام دلبسته یاران خراسانی خویشم

(حضرت آیت الله خامنه‌ای، سایت اینترنتی)

به خوبی پیداست که سراینده این بیت اهل خراسان است و از تمام تلخ و شیرین دنیا یاران قدیمی خود را در خراسان بسیار دوست می‌دارد؛ اکنون چه اجباری است که صرفاً، خراسان را عالم شهود معنی کنیم؟ دقیقاً منظور شاعر از خراسان همین استان معروف است که مرکز آن شهر مشهد است. حال اگر شاعر اهل اصفهان بود یقیناً می‌سرود که: دلبسته یاران سپاهانی خویشم. آیا در آن هنگام باید اصفهان را عالم معنا تعبیر کرد؟

آن تلخوش که صوفی ام‌الخبایشش خواند اشهی لنا و احلی من قبلة العذارا
(دیوان حافظ: ۵)

ختمی لاهوری در توضیح "قبلة العذارا" چنین آورده است: «عذرا، زن دوشیزه و به معنی امرد ساده لوح نیز آمده است. و در اینجا معنی اخیر مناسب‌تر است. رند شیرازی را در این بیت ظرافت رندانه است با پارسای مزور مرایی که او را در این بیت صوفی می‌گوید. و از راه بی‌دینی و دیانتی آن ملحد را قابل خطاب ندانسته. به طریق حکایت می‌فرماید که آن شراب تلخ و تند نشاه که خدام صوفی آن را ام‌الخبایش و مصدر مفسد خواند و نام نهاد، گواراتر و شیرین‌تر است ما را از بوسه عذار قبله رخسار امردها؛ که خدام صوفی ایشان را مظهر اتم حق سبحانه قرار داده؛ تلثیم و تقبیل ایشان را از لوازم طاعات و

خیرات دانند. حضرت سلطان ولد- قدس سره- در شرح مثنوی معنوی آورده‌اند که جماعتی از ملاحظه به اعتقاد شنیع و امر قبیح به حلول یا به الحاد، امرد را خدا خوانند. و اعتقاد آنان باشد. و- العیاذ بالله- که خدا در اشیای لطیفه که وجه امرد از آن جمله است، حلول کرده است. و الحاد میل از اعتقاد حق است به باطل و عدم فرق میان حلال و حرام و منهی و مأمور، و رفع تکلیف با وجود موجبات تکلیف (انتهی کلامه) عارف روم راست- قدس سره-:

همچو امرد که خدا نامش کنند تا بدین سالوس در دامش کنند

(مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۱۸۷۲)

چون به بدنامی برآید ریش او دیو را ننگ آید از تشویش او

(مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۱۸۷۳)

و از روی اصطلاح این طایفه علیه اراده درست دارد. زیرا که آن تلخوش که شراب باشد در اصطلاح ایشان، عشق و محبت مفرط را گویند، که عاشق محب را از انانیت هستی پاک و از التفات به کونین مبرا می‌سازد. و صوفی کذایی به واسطه فقدان نور فراست و بصیرت، به حقیقت مدعای این طایفه از شراب نارسیده می‌خروشد. و بی اطلاع بر کیفیت حال می‌جوشد. و الا اگر دریابد که مدعای ایشان از شراب چیست بداند که شراب کذایی صدهزار درجه از قبله عذارا اشهی و احلی است» (شرح عرفانی ختمی لاهوری بر دیوان حافظ: ۷۰).

«جمال آفتاب» نیز به طور کامل تعبیری عرفانی از این بیت به دست داده است و می‌گوید: «شراب تجلیات و مشاهدات پرشور و مست کننده حضرت محبوب، که عاشق دلباخته‌اش را به فنا و مستی کامل می‌رساند و پشمینه پوش زاهد از آن پرهیز دارد و ام الخبایشش می‌خواند، بر ما گوارا تر است از بوسیدن جمال حوریان سیمین منظر» (جمال آفتاب، سعادت پرور: ۴۴).

و اما نظر نگارندگان: این بیت نیز از جمله ابیات انتقادی حافظ با رویکردی اجتماعی است که به صراحت و البته با ظرافت خاص خود می‌خواهد ریا و تزویر صوفیان و زاهدان روزگار خود را نشان دهد. حافظ خیلی زیرکانه می‌خواهد بگوید صوفیان به دروغ ادعا می‌کنند که شراب ام الخبایش است. و نه تنها آنان اهل شراب و خمزند بلکه از درآمیختن

با دوشیزگان نورسته نیز ابایی ندارند. اما این ویژگی *حافظ* است که در ارتکاب به یک فعل قبیح، خود را به جای متهم قرار می‌دهد. در جای جای دیوان خود از نمونه این کنایه‌ها و تعریض‌ها کم ندارد. برای مثال:

صوفیان واستدند از گرو می همه رخت دل‌ق ما بود که در خانه خمار بماند
(دیوان حافظ: بیت ۱۲۷)

نکته مهم و حایز اهمیت این است که مسلماً برای یک انسان عارف بسیار طبیعی است و اساساً نمی‌تواند غیر از این باشد که تجلیات معبود ازلی برای او از بوسه دخترکان نورسته بسیار حلاوت بیش‌تری داشته باشد و البته شخص عارف هرگز نه تنها به چنین قیاسی مبادرت نمی‌کند، بلکه اساساً چنین مقایسه‌ای را روا نمی‌دارد و آن را اهانتی بزرگ به ساحت محبوب و معشوق معنوی یا آسمانی می‌داند.

نتیجه بحث

نتیجه کلام آنکه درست است که بسیاری از اشعار *حافظ* قابلیت تعبیر صرفاً عرفانی دارند؛ اما این دلیل نمی‌شود که بقیه اشعار او را نیز که هیچ قرینه‌ای بر عارفانه بودنشان نیست با اصرار در دستگاه رمزگانی عرفانی جای داد و نکته مهم دیگری که این مقاله قصد بیان آن را داشته است این است که غزلیات غیر عرفانی و صرفاً عاشقانه *حافظ* چیزی از روح بلند و شاعرانه او کم نمی‌کند و ارزش‌های عرفانی شاعرانه او همچنان بر بلندای شعر پارسی نشسته‌اند.

حاصل سخن آنکه شعر *حافظ* را می‌توان به طور کلی به شش بخش تقسیم کرد ۱- عاشقانه صرف ۲- عارفانه صرف، ۳- عاشقانه- عارفانه ۴- اخلاقی ۵- اجتماعی ۶- حسب حال که این اشعار گاه در هم می‌تنند و آمیزه‌ای از چند نمونه از آن جلوه می‌کند.

کتابنامه

- باقری، بهادر. ۱۳۸۷ش، فرهنگ شرح‌های حافظ، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- حافظ. ۱۳۷۱ش، دیوان حافظ، تصحیح سیدمحمدرضا جلالی نایینی، چاپ اول، تهران: نشر مهتاب.
- خرمشاهی، بهاءالدین. ۱۳۸۴ش، ذهن و زبان حافظ، چاپ هشتم، تهران: انتشارات ناهید.
- دشتی، علی. ۱۳۸۵ش، کاخ ابداع، تهران: نشر زوار.
- سعادت پرور، علی. ۱۳۸۱ش، جمال آفتاب و آفتاب هر نظر، چاپ دوم، تهران: انتشارات احیای کتاب.
- سعدی. ۱۳۶۶ش، کلیات سعدی، چاپ سوم، تهران: نشر محمد.
- شایگان، داریوش. ۱۳۹۳ش، پنج اقلیم حضور، چاپ سوم، تهران: نشر فرهنگ معاصر.
- عراقی، فخرالدین. ۱۳۹۱ش، دیوان، چاپ هشتم، تهران: انتشارات نگاه.
- گوته، یوهان ولفگانگ. ۱۳۸۱ش، دیوان شرقی - غربی، چاپ دوم، تهران: نشر نخستین.
- مجموعه اشعار، حضرت آیت الله سیدعلی خامنه‌ای، سایت اینترنتی:
<https://article.tebyan.net>
- مولانا جلال الدین بلخی. ۱۳۷۲ش، مثنوی معنوی، شرح کریم زمانی، چاپ اول، تهران: انتشارات اطلاعات.

Bibliography

- Bagheri, Bahador. 2008, Dictionary of Hafez Commentaries, Tehran: International Publishing Company.
- Hafiz. 1992, Divan-e Hafez, edited by Seyed Mohammad Reza Jalali Naeini, first edition, Tehran: Mahtab Publishing.
- Khorramshahi, Bahauddin. 2005, Hafez Mind and Language, 8th Edition, Tehran: Nahid Publications.
- Dashti, Ali 2006, Innovation Palace, Tehran: Zavar Publishing.
- Saadat Parvar, Ali. 2002, Jamal Aftab and Aftab Har Nazar, Second Edition, Tehran: Publications of Ehyaye Ketab.
- Saadi. 1987, Saadi Generalities, third edition, Tehran: Mohammad Publishing.
- Shaygan, Dariush. 2014, Five Climates of Presence, Third Edition, Tehran: Publishing of Farhang Moaser.
- Iraqi, Fakhreddin 2012, Divan, eighth edition, Tehran: Negah Publications.
- Goethe, Johann Wolfgang. 2002, East-West Divan, Second Edition, Tehran: First Edition.
- Collection of poems, Ayatollah Seyyed Ali Khamenei, website: [https // article.tebyan.net](https://article.tebyan.net)
- Maulana Jalaluddin Balkhi. 1993, Masnavi Manavi, Sharh Karim Zamani, first edition, Tehran: Ettelaat Publications.

Analytical Critique of Khatmi Lahouri and Jamal Aftab's Commentaries from the Perspective of Love and Mysticism on Hafez's Divan

Fathollah Astaraki

PhD student in Persian language and literature, Kharazmi University of
Tehran

Abstract

So far, many commentaries and interpretations have been written on Hafez's Divan. These commentaries mainly or generally consider Hafez's poems to be devoid of mystical tendencies; Or their interpretation is purely mystical and their view to all lyric poems is a mystical view. The important question that arises in this case is whether such views of Hafez's Divan are logically correct or is there a middle way? The author believes that a dogmatic and purely one-sided view of this artistic work is not valid. In this article, it is tried to determine the non-mystical nature of some of Hafez's poems by relying on a few verses from Hafez's Divan and comparing two complete mystical descriptions. The two mystical interpretations that have been researched in this article are "Jamal Aftab and Aftab Har Nazar" by Ali Saadat Parvar, which was published in 2001, and the other is "Khatmi Lahouri's mystical commentary on the Hafez's Divan by Abolhassan Abdolrahman Khatmi Lahouri" which was written in India in the first half of the 11th century.

Keywords: Mysticism, Love, Hafez, Khatmi Lahouri, Jamal Aftab.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی