

دکتر احمد شوقی نویر  
عضو هیات علمی واحد خوی

### چکیده :

از جمله غزلهایی از حافظ که در طول سالیان دراز، طرف توجه خاص و عام قرار گرفت ، غزل مربوط به آفرینش آدم ابوالبشر علیه السلام است که غزلی است، بحث انگیز، با نکات باریک بسیار و مشکلات آسان نما؛ که پژوهشگران و شارحان غزلهای حافظ ، یا به آسانی از آنها گذشته‌اند و یا نظریه‌هایی مغایر با یکدیگر در باره‌ی آنها داده‌اند ؛ از اینرو نگارنده بر آن است که در حد توفیقات خود ، باری دیگر آن غزل را بر اساس دیوان حافظ به تصحیح مرحوم دکتر پرویز خانلری<sup>(۱)</sup> ، با قید شماره ابیات، نقل کرده، و بعضی از نکات مهم آن را ، با نقد نظریه‌های ارائه شده از سوی حافظ پژوهان ، در ذیل شماره هر یک از آن ابیات توضیح بدهد .

### واژه‌های کلیدی :

حافظ ، غزل، ملائکه ، آدم ابوالبشر، خرابات ، پیمانہ ، ملکوت ، میخانه .

### نکاتی چند در غزلی از حافظ

دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند	گل آدم بپرشتند و به پیمانہ زدند
ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت	بسا من راه نشین بادۂ مستانه زدند
آسمان بار امانت نتوانست کشید	قرعۂ کسار به نام من دیوانه زدند
جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه	چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

شکر آن را که میان من واو صلح افتاد	حوریان رقص کنان ساغر شکرانه زدند
آتش آن نیست که بر شعله او خندد شمع	آتش آن است که در خرمن پروانه زدند
کس چو حافظ نکشید از رخ اندیشه نقاب	تا سر زلف سخن را به قلم شانه زدند

### منسجم بودن این غزل

پیش از آن که به نقل و نقد و بررسی نظریه‌های صاحب‌نظران در باره نکات این غزل پردازیم بی‌مناسب نیست که اشاره‌ی بر انسجام ابیات آن بکنیم؛ بطوری‌که پیداست، مضمون محوری این غزل، آفرینش آدم البشر «ع» است که تار و پود نقش‌های بدیع آن را به هم پیوند می‌دهد و در هر بیت با یکی از جلوه‌های خود ظهور پیدا می‌کند.

### ۱- دوش :

اغلب حافظ پژوهان و شارحان دیوان حافظ، «دوش» را در معنی متعارف آن یعنی دیشب گرفته‌اند؛<sup>(۳)</sup> سودی بسنوی ضمناً افزوده است که: «خواجه زمانهای گذشته را با لفظ دوش تعبیر می‌کند، چنان که در قافیه‌ی الف نیز فرموده است :

« دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما ...»<sup>(۳)</sup>

ختمی لاهوری آن را تعبیر به « وقت تخمیر طینت آدم صفی » کرده که

«نسبت به کاملان، (بمنزله‌ی) دیشب بود».<sup>(۴)</sup>

دکتر حسن انوری که تأمل و تعمق بیشتر در باره‌ی این غزل داشته‌اند در مورد لفظ دوش، نوشته‌اند: «دوش» نه همان شب پیش، بلکه لحظه‌یی است فراتر از تقویم، لحظه‌یی است که نشان از ازل دارد و در همان حال به ابدیت پیوسته است.<sup>(۵)</sup>

بر اساس توضیحی که ختمی لاهوری، و مخصوصاً دکتر انوری داده‌اند باید معتقد باشیم که خواجه حافظ در شهودی حضور یافته که خلقت آدم «ع» را دیده است؛ که در این صورت بسبب تالی بودن شهود بر وجود نه تنها تقدم حافظ بر اصل وجود خود (حضرت آدم) لازم می‌آید که محال است؛ بلکه کلمه «دوش» صرفاً قید زمان بر «زدن در میخانه و سرشتن خاک آدم» واقع می‌شود؛ حال آن قید زمان بر فعل «دیدم» (شهود کردم) است و عبارات بعدی (خلقت آدم)، در توضیح آن شهود آمده است؛ بنابراین این کلمه‌ی «دوش» در بیت مورد بحث، همان معنی «دیشب» یا بقول سودی «شب گذشته» را به خاطر می‌آورد. با این وصف، باید گفت که خواجه، ظاهراً فقط در بیت زیر، مرتبه‌ی ازل را - که هنوز عالم و آدم آفریده نشده بود - از کلمه‌ی «دوش» اراده کرده، که در آن «ندای عشق» الهی را - که فضای سینه‌ی حافظ هنوز از شوق آن، پر از صدا (پژواک) است - در اندرون ما سرداده‌اند.

ندای عشق تو دوشم در اندرون دادند      فضای سینه ز شوقم هنوز پر ز صداست

خواجه حافظ کلمه‌ی «دوش» یا «دیشب» را غالباً در ابیاتی بکار می‌برد که مضمون عرفانی دارند و یا به نحوی در ارتباط با مکتب عرفان قرار می‌گیرند، که از آن جمله، به موارد زیر می‌توان اشاره کرد:

الف - در بیان کشف و شهودهای عرفانی :

دوش وقت سخر از غصه نجاتم دادند      و ندر آن ظلمت شب آن حیاتم دادند  
بیخود از شعضه پرتو ذاتم کردند      باده از جام تجلی صفاتم دادند

ب - در بیان تجلی خدای - تعالی - در طبیعت و توحید گویی پدیده‌های جهان بر او :

بلبل زشاخ سرو به گلبنگ پهلوی      می‌خواند دوش درس مقامات معنوی  
یعنی بیا که آتش موسی نمود گل      تا از درخت نکته توحید بشنوی

ج - در بیان پیام فرشته‌ی غیب؛ که خواهی آن را در میخانه دریافت می‌کند :  
بیا که هاتف میخانه دوش با من گفت      که در مقام رضا باش و از قضا مگریز  
هاتفی از گوشه میخانه دوش      گفت بیخشند گنه می بنوش

د - در بیان تحول روحی خود، و یا دیگری :

حافظ خلوت نشین دوش به میخانه شد      از سو پیمان برفت با سر پیمانه شد  
دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیرما      چیست یاران طریقت بعد ازین تدبیر ما  
ما مریدان روی سوی کعبه چون آریم چون      روی سوی خانه خمار دارد پیر ما  
درخرابات طریقت ما نیز هم منزل شویم      کاین چنین رفتست درعهد ازل تقدیر ما

ه - در بیابان پندهای عارفانه :

دوش پنهان گفت با من کاردانی تیزهوش      کز شما پوشیده نبود راز پیر می فروش  
گفت آسان‌گیر بر خود کارها کزروی طبع      سخت می‌گیرد جهان بر مردمان سخت کوش

و - در بیان عهدی که خدای - تعالی - در ازل با ذریه‌ی آدم «ع» بسته است (ندای عشق تو دوشم در اندرون داند ...)، که با مختصر توضیحی بیشتر ذکر شد.

دیدن ، دیدم :

« دیدن » در بیت مورد بحث ( دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند ... ) معادل است با اصطلاح عرفانی « شهود »، عزالدین محمود بن علی کاشانی در باره‌ی شهود گوید :

مراد از شهود حضور است، هر چه دل حاضر آن است، آن چیز مشهود اوست، اگر حاضر حق است شاهد اوست، و اگر حاضر خلق است شاهد آن<sup>(۷)</sup> و در عرفان، غالباً از شهود ، شهود حق - تعالی - را اراده می‌کنند که بر اثر تداوم در ذکر گفتن و استغراق، بر سالک حاصل می‌شود و سبب کشف شدن بعضی از حقایق بر او می‌گردد که لابد بر حافظ نیز از برکت شب زنده‌داریها با قرآن و دعا ، و درس صبحگاهی ، که خود بارها اشاره بر آن کرده ، دست داده است:

مرو به خواب که حافظ به بارگاه قبول	ورد نیم شب و درس صبحگاه رسید
همت حافظ و انفاس سحر خیزان بود	که زبند غم ایام ، نجاتم دادند
حافظ در کنج فقر و خلوت شبهای تار	تا بود وردت دعا و درس قرآن غم مخور

و اما شهود عارف در ارتباط با حق - تعالی - بر سه قسمت است :  
 شهود افعال ، شهود صفات و شهود ذات ؛ که شهود افعال خدای را - عزّ و جلّ -  
 محاضره؛ و شهود صفاتش را مکاشفه ؛ و شهود ذاتش را - تعالی و تقدّس -  
 مشاهده خوانند.<sup>(۸)</sup>

خواجه حافظ در غزل مورد بحث، از فعل « دیدم » شهود افعال الهی را اراده کرده، زیرا آفرینش آدم «ع» از افعال حق - تعالی - است؛ بنابراین خواجه بر اثر داشتن حضور دل به خدای - تعالی - به مقام شهود افعال الهی رسیده، و خلقت

حضرت آدم را با سر که محل مشاهده است دیده است، و اما شهود یا در غیاب اشیاء است، مثل خواب و حالت شکر و بیخودی؛ که آن را واقعه می خوانند و یا در حضور اشیاء، مانند صحو و بیداری، که مکاشفه خوانده می شود؛<sup>(۹)</sup> از آنجا که شهود آفرینش آدم «ع» مغایرت با حضور اشیاء دارد توان گفت که حافظ در این شهود غایب از اشیاء بوده است. در میان شارحان دیوان حافظ، یکی سودی است که مختصر توضیحی در این خصوص آورده است:

« دیدم - در این بیت ، فعل قلب است به معنای دانستم »

و دیگر علامه طباطبائی که در ضمن معنی بیت، اشاره کرده است بر آن که آن دیدن، در عالم مشاهده یا خواب بوده است:

« شب گذشته دیدم ( در عالم مشاهده و یا خواب ) .<sup>(۱۱)</sup>»

### میخانه، کدام میخانه؟

در باره تعبیر از میخانه در غزل مورد بحث نظرهای مختلف داده اند که به اختصار نقل و بررسی می کنیم :

الف - استاد خرمشاهی در این خصوص تعبیر دوانی ( متوفی در ۹۰۸ ق ) را از رساله بی که در شرح این غزل نوشته از نسخه ی خطی کتابخانه ی مجلس نقل کرده است. دوانی در آن رساله، مراد از میخانه، « وجود » را دانسته بدان مناسبت « که مستجمع جمیع کمالات است ... » و « قوه ی عشق در آن ساری است ».<sup>(۱۲)</sup>

با این نظر، باید معتقد باشیم که خاک آدم «ع» را فرشتگان از همه ی جهان هستی برداشته اند، که چنین نیست؛ مگر آن که قصد دوانی، از « وجود » همین کره ی خاکی باشد.

ب- شارح سودی، « در میخانه » را تعبیر به « در عشق و محبت »<sup>(۱۳)</sup> کرده است که تعبیری مبهمی است .

ج - مرحوم دکتر حسینی هروی در باره‌ی میخانه نوشته‌اند که « میخانه در این بیت تعبیر عرفانی خود را دارد؛ یعنی جایگاه عشق الهی، و می تعبیری از این عشق و حال است».<sup>(۱۴)</sup>

بر اساس این نظر، باز این سؤال به ذهن می‌رسد که جایگاه عشق الهی کجاست؟ که معلوم نکرده‌اند.

د - دکتر خلیل خطیب رهبر نیز هم، پاسخی مبهم به این سؤال داده‌اند: «میکنده‌ی معرفت» .<sup>(۱۵)</sup>

ه - علامه سید محمد حسین طباطبائی، در توضیحات بیت، آن را تعبیر به منزل جانان کرده‌اند: « شب گذشته دیدم ( در عالم مشاهده و یا خواب ) که ملائکه ... در منزل جانان را می‌کویند» .<sup>(۱۶)</sup>

و - لاهوری به استناد « تفسیر غریب برهانی » میخانه را عالم لاهوت، عالم امکان لامکان ذات الهی دانسته، که از شرح و بیان مستغنی است».<sup>(۱۷)</sup>

از آنجا که عالم لاهوت عالم اعیان ثابته و غیب مطلق است، دانسته نیست که براساس نظر لاهوری، خواجه حافظ چگونه توانسته راه به عالمی یابد که هیچ کس را خبری از آن نیست!؟

دراین میان ، دکتر حسن انوری و دایوش آشوری نظری صائب تر از دیگران ، در باره میخانه اظهار کرده‌اند. دکتر حسن انوری ، ضمن آن که زمین را در لحظه‌ی شهود بالقوه میخانه دانسته علت تسمیه‌ی آن را به میخانه چنین بیان کرده است :

« زمین مسکن آدم خواهد شد و آدم - و فقط آدم - در آن به میخواری خواهد نشست ( در بعد عرفانی « می » معرفت و عشق است ) پس زمین در این لحظه بالقوه میخانه است» .<sup>(۱۹)</sup>

هر چند « دیرمغان » با توجه به توصیفاتی که خواجه حافظ از حال و هوای دیر و پیر مغان و ساقی و مغبچه، و شمع و شاهد و گلاب آن، بخصوص در غزلی با مطلع

در سرای مغان رفته بوده و آب زده      نشسته پیر صلاتی به شیخ و شاب زده

دارد بعید به نظر می‌رسد که استعاره از عالم خاکی و مترادف با میخانه باشد ولی خواجه در مواردی چند، از جمله ابیات زیر تصریح به آن کرده که در نظر او کره‌ی خاکی، بدان مناسبت که همه در آن مست از باده‌ی عشقند، بمنزله‌ی میخانه (= خرابات ) است :

غفلت حافظ درین سراچه عجب نیست      هر که به میخانه رفت بی خبر آید  
بر در میخانه عشق ای ملک تسبیح گوی      کاندر آنجا طینت آدم مخمر می‌کنید  
هر که آمد به جهان نقش خرابی دارد      در خرابات میرسید که هشبار کجامست

شیخ محمود شبستری نیز همه‌ی جهان را، به لحاظ آن که عشق در آن ساری و جاریست و هر موجودی به اندازه‌ی قابلیت خود مست از باده‌ی عشق است، میخانه خوانده است :

همه عالم چو یک خمخانه اوست      دل هر ذره‌ی بی پیمانۀ اوست<sup>(۲۰)</sup>

به پیمانه زدند :

در باره این اصطلاح کلاً پنج نظر داده‌اند :

الف - شارح سودی، دکتر هروی : گل آدم را در قالب ریختند.<sup>(۲۱)</sup>



- ب - استاد خرمشاهی : با شراب عشق آمیختند .<sup>(۲۲)</sup>
- ج - دکتر خطیب رهبری، و دکتر انوری : گل آدم را با بادهی عشق آمیختند و به قالب ریختند.<sup>(۲۳)</sup>
- د - لاهوری: « گل آدم را در پیمانه‌ی احسن تقویم، و اجود ترکیب که قابل انعکاس جمیع اسماء و صفات می‌تواند شد زدند ».<sup>(۲۴)</sup>
- ه - علامه طباطبائی فرمایند :

ملائکه برای انجام خواسته‌ی الهی : اِتَى جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً ... در منزل جانان را می‌کوبند تا برای خلقت بشر، مایه‌یی از حضرت حق گرفته و گل وی را به آن مایه بزنند ...<sup>(۲۵)</sup>

در آنچه نقل شد سودی، و دکتر لاهوری به همان معنی ظاهری بیت اکتفاء کرده‌اند؛ و استاد خرمشاهی به معنی مجازی زدن ( سرشت آدمی به می)، توجه داشته‌اند، و آن را مجاز مرسل ( ذکر ظرف و اراده مظروف گرفته‌اند)؛ و دکتر خطیب رهبر، و دکتر انوری هر دو وجه یاد شده را با هم جمع کرده‌اند، و عَنَامه طباطبائی و لاهوری، در شرح آن بیت به جای عنایت به اصطلاحات و ظرفیت کلمات، مفاهیمی کلی که برگرفته از آیات و احادیث و مسائل عرفانی است بیان کرده‌اند .

از آنجا که عشق و می‌آگین بودن سرشت آدم، و به تبع آن سرشت همه‌ی انسانها عمده‌ترین مضمون دیوان حافظ است؛ به نظر می‌رسد که به پیمانه زدن در مفهوم « می‌آگین کردن خمیر مایه‌ی سرشت انسان» معنی اصی بیت، از دیدگاه حافظ باشد ( مجاز مرسل، از نوع ذکر ظرف، اراده‌ی مظروف )، که بیت قریب المضمون با آن (بر در میخانه عشق ای ملک تسبیح گوی کاندرا آنجا طینت آدم مخمر می‌کنند )

که پیش‌تر نیز نقل شده و همین‌طور آن که همه‌ی خلقت آدم در میخانه اتفاق افتاده هر دو همین نظر را تأیید می‌کند؛ بنابراین، در زمان وقوع آفرینش آدم «ع» زمین خاکی - که گل آدم «ع» از همه جای آن برداشته است<sup>(۳۶)</sup> - بالقوه میخانه بوده، و بعد از خلقت او، بالفعل میخانه گشته است. با این بیان، «به پیمان زدن» در مفهوم «ریختن گل آدم در قالب» معنی ایهامی و تبعی آن است

## ۲- ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت :

ستر و عفاف هم از لحاظ قرائت که آیا به کسر سین است یا به فتح آن، و هم از حیث معنی که در ارتباط با «حرم» و نیز با «ملکوت» چه معنایی دارد نه به تصریح و جدی، بلکه به تلمیح و ضمنی، مورد اختلاف شارحان دیوان حافظ است.

شارح سودی «ستر» و «عفاف» هر دو را با فتح اول خوانده، و از هر دو، معنی اسم مفعول را اراده کرده است<sup>(۳۷)</sup>؛ که تعبیر خوبی است جز آن که «ستر» و «عفاف» در متن، صفت «حرم» آمده است نه صفت «ملکوت».

استاد خرمشاهی آن را به دو گونه تعبیر می‌کند :

الف - بصورت صفت و موصوف : ساکنان ملکوت که دارای ستر و عفاف هستند.

ب - بصورت اضافه، که اضافی تشبیهی دانسته و گفته‌اند : ستر و عفاف به

حرم تشبیه شده است.<sup>(۳۸)</sup>

راجع به نظر نخستین استاد خرمشاهی باید گفت که استاد ستر و عفاف را

در معنی مستور و عقیف، صفت ساکنان گرفته‌اند حال آن صفت «حرم» هستند؛

و نظر دوم استاد خرمشاهی صحیح‌تر به نظر می‌رسد با این تعبیر که « ساکنان مستوری و پاکدامنی ملکوت که مثل حرمی است ... »

دکتر حسن انوری بی آنکه در باره‌ی « حرم ستر و عفاف » نظری اظهار کند، در باره‌ی « ملکوت » سخن گفته، و آن را بدان مناسبت که خواجه فرموده، « فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی ... » نه عالم فرشتگان، بلکه همان گوهر محبت دانسته که خدای - تعالی - خزانه داری آن را به خداوندی خویش کرده است، سپس در ادامه‌ی بحث گفته است: «می‌توانیم آن را روح هم بگیریم».<sup>(۲۹)</sup>

براساس توضیحی که دکتر انوری داده‌اند این سؤال به ذهن می‌رسد که با وجود تصریح خواجه حافظ به عالم ملکوت و نیز با توجه به بیت قبلی که در آن، فرشتگان در آفرینش آدم، مثل اجرای همه‌ی اوامر الهی، نقش فعال دارند آیا می‌توان ساکنان حرم ... ملکوت را « گوهر محبت » فرض کرد؟ البته پاسخ منفی است. حال ببینیم عالم ملکوت کدام عالم است و ساکنان آن کدام‌اند؟ و سپس، معنی « ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت » دقیقاً چیست؟

ملکوت در تزلّات وجود از مقام وحدت به کثرت، عالم سوم است (عالم لاهوت، عالم جبروت، عالم ملکوت، عالم ناسوت، عالم انسان کامل) که جایگاه مُثَل می‌باشد.<sup>(۳۰)</sup> و بنا به تعبیری دیگر که شرح آن در مرصاد العباد مذکور است باطن عالم است.<sup>(۳۱)</sup> که علاوه بر عالم ملکوت، شامل دو عامل دیگر یعنی لاهوت و جبروت نیز می‌گردد. ملکوت را در بیت مورد بحث نمی‌توان عالم مُثَل گرفت زیرا موجودات عالم مُثَل، مثالهای مخلوقات عالم ناسوت و عالم انسانی هستند نه فرشتگان که کارگزاران حق - تعالی - و آورندگان گل آدم «ع» و واسطه‌ی آفرینش می‌باشند، از آنجا که بیت نخست قرینه بر این است که ساکنان حرم ستر

و عفاف ملکوت همان فرشتگان هستند که باده‌ی مستانه با حافظ زده‌اند؛ باید ملکوت را کنایه از باطن آن بگیریم تا شامل عالم جبروت - که عالم عقول و نفوس مجرد (ارواح و فرشتگان) است - نیز بشود.

ولی با وجه اخیر این اشکال پیش می‌آید که به نظر حافظ « فرشته عشق نداند که چیست ... » و نیز این که وقتی حق - تعالی - جلوه‌ی می‌کند ملک را بی نصیب از عشق می‌یابد؛ و آتش عشق را بر جان آدم می‌زند :

جلوه‌ی کرد رخت دید ملک عشق نداشت عین آتش شد ازین غیرت و بر آدم زد

و آن اشکال تا حدودی چنین حل می‌شود که اولاً فرشتگان بعضی از قوای عالم کبیر هستند که در اصطلاح عرفا « انسان کبیر » خوانده می‌شوند؛ که حقایق آنها در آدم «ع» - که به لحاظ صورت، عالم اصغر است و به لحاظ حقیقت، عالم اکبر - مندرج است چنان که شیخ کبیر، ابن عربی در فصوص الحکم فرماید : « وَ كَانَتْ الْمَلَائِكَةُ مِنْ بَعْضِ قُوَى تِلْكَ الصُّورَةِ الَّتِي هِيَ صُورَةُ الْعَالَمِ الْمُعْبَرِ عَنْهُ فِي اصطلاح القوم بِـ « الإنسان الكبیر » فَكَانَتْ الْمَلَائِكَةُ لَهُ كَالْقُوَى الرُّوحَانِيَّةِ وَالْحِسِّيَّةِ الَّتِي هِيَ الشُّعْأَةُ الْإِنْسَانِيَّةُ » <sup>(۳۲)</sup> بنابر این صورتی از عشق، ولو کم رنگ و ضعیف در آنها نیز هست . ثانیاً آنچه عشق انسان را شدیدتر و قویتر می‌کند، غم و درد عشق است که ملائک از آن بی نصیب‌اند و حق - تعالی - آن گنج را به انسان عطا کرده است چنان که خواجه حافظ فرماید :

سلطان ازل گنج غم عشق به من داد تا روی درین منزل ویرانه نهادیم

و شیخ فرید الدین عطار نیز قدسیان را از عشق ناتمام بهره‌مند می‌داند ولی

از درد عشق و عشق پر زور، بی‌بهره :

عشق مغز کاینانت آمد مدام      لیک نبود عشق بی دردی تمام  
قدسیان را عشق هست و درد نیست      درد را جز آدمی در خورد نیست<sup>(۳)</sup>

حاصل کلام آن که مراد از عالم ملکوت، باطن این عالم ( اینجا عالم جبروت) می‌باشد که جایگاه عقول و نفوس مجرده، و یا به تعبیری دیگر جایگاه ملائک است که واسطه‌ی فیض میان حق - تعالی - و آدمیان می‌باشند؛ و بر پایه‌ی آن، قصد از ساکنان آن حرم، فرشتگان هستند که بیت قبلی و نیز کلمه‌ی قدسیان، در دو بیت زیر، که اولی بر اساس نسخه‌ی انجوی از غزل مورد بحث است و دومی از غزلی دیگر، مؤید این نظرند:

شکر ایزد که میان من و او صلح افتاد      قدیان رقص کنان ساغر شکرانه زدند  
یار ما چون سازد آغاز سماع      قدسیان بر عیش دست افشان کنند

و اما هر چند که غالب حافظ پژوهان، کلمه «ستر» را با سکر سین خوانده‌اند که در آن صورت معنی پرده دارد، بهتر است که آن را بصورت مصدر یعنی با فتح سین بخوانیم تا بتوانیم معنی اسم مفعول ( مستور) از آن اراده بکنیم، که در این صورت « عفاف » نیز که مصدر است در معنی عقیف خواهد بود، و هر دو صفت « حرم » خواهد بود یعنی « ساکنان حرم پنهان و پاک ملکوت »؛ و یا اگر آن را بصورت اضافی (ستر و عفاف در همان معنی مصدری: مستور و پاکدامنی) بگیریم معنی آن ترکیب اضافی، چنین خواهد بود: « ساکنان حرم مستوری و پاکدامنی ملکوت ».

## ۳- قرعه‌ی کار، یا قرعه‌ی فال؟

در باره‌ی رجحان ضبط «کار» بر «فال» مراجعه شود به مجله‌ی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، پائیز و زمستان ۱۳۸۰ هجری شمسی، مقاله‌ی آقای ابراهیم پور درگاهی.

## ۴- من و او، و صلح میان من و او؟

عمده‌ترین اشکال این غزل که بیش از هر مورد دیگری مورد اختلاف شارحان حافظ است در آن است که «من» و «او» کیستند و کدام صلح میان آن دو افتاده و زمان آن کی بوده است؟

سودی، بدون توجه بر آن که این غزل درباره‌ی خلقت آدم است، «من» را کنایه از خود حافظ و «او» را کنایه از «جانان حافظ» و «حوریان» را کنایه از «همه‌ی دلبران عالم» گرفته است:

«خدا را شکر که میان من و جانان صلح برقرار شد و حوریان ... (یعنی) تمام دلبران بشکرانه‌ی این صلح ساغرهای پر از باده را سرکشیده‌اند».<sup>(۳۴)</sup>

لاهوری، قصد از صلح، موافقت میان انسان و رب را در استعداد حمل بار امانت دانسته است.<sup>(۳۵)</sup>

حال آنکه سندی در باره‌ی اختلاف حمل بار امانت میان انسان و خدا موجود نیست بلکه نص صریح قرآن مجید دلالت بر قبول آن با طوع و رغبت از سوی ذریه‌ی آدم دارد:

«فَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا».<sup>(۳۶)</sup>

در مرصادالعباد نجم الدین رازی نیز تصریح به طوع و قبول آدم، در حمل بار امانت شده است: «مجموعه‌ی می‌بایست از هر دو عالم روحانی و جسمانی ...

تا بار امانت را مردانه و عاشقانه در سفت جان کشد و این جز ولایت دو رنگ انسان نبود»<sup>(۳۷)</sup>.

استاد خرمشاهی ضبط نسخه قزوینی / غنی را ( صوفیان را بجای حوریسان) درست دانسته، و قصد از «من» خود حافظ، و مراد از «او» پیر حافظ را فرض کرده است. و در نتیجه « صلح افتادن» را هم تعبیر کرده است به آشتی کنان درویشان بعد از ماجرا کردن حافظ با پیر.<sup>(۳۸)</sup>

از آنجا که غزل مورد بحث چنانکه بارها اشاره شده، در باره‌ی خلقت آدم است نه ماجرا کردن حافظ با پیر، نظر استاد خرمشاهی نیز ناموفق با کلّ غزل می‌نماید.

دکتر حسن انوری « او» را تعبیر به روح و « من» را تعبیر به قالب آدمی کرده و صلح افتادن میان آن دو را پدید آمدن توافق و همخوانی میان روح که از اعلیٰ علّیین است با جسم که از اسفل السافلین می‌باشد دانسته است.<sup>(۳۹)</sup>

ولی بعید به نظر می‌رسد که حافظ روح را مرجع ضمیر او بیاورد، و بعلاوه کالبد آدم تخالفی با روح نداشته تا تعبیر از آن به « صلح افتاد» درست باشد. خطیب رهبر در باره‌ی موارد یاد شده نظری شبیه استاد خرمشاهی دارد که از نقل و بررسی آن خودداری می‌کنیم.<sup>(۴۰)</sup>

دکتری هروی، با توجه به بیت ما قبل آن ( جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه ... ) برداشتی مغایر با همه‌ی عقاید نقل شده در باره بیت دارند: «من از هفتاد و دو ملت نیستم. میان من و معشوق صلح و تفاهم برقرار است، و به شکرانه‌ی این توفیق حوریان بهشت باده نوشیدند.»

معلوم نیست که اختلاف داشتن هفتاد و دو ملت با همدیگر چه ارتباطی با صلح و تفاهم حافظ با حق - تعالی - دارد؟ مگر آنان با حق - تعالی - در جنگ بودند که حافظ، بعد از همراهی با ایشان، با خدا صلح کرده باشد؟! این بود نظرهایی که در باره‌ی نکات مبهم این بیت داده‌اند، اکنون موارد مورد اختلاف را با در نظر گرفتن فضای کلی بیت بررسی می‌کنیم:

با توجه به انسجام غزل و مضمون محوری آن (خلقت آدم)، می‌توان گفت که مراد از «من» من نوعی است که هم شامل حال حضرت آدم «ع» و هم همه‌ی انسانها از جمله حافظ می‌باشد، و قصد از «او» حق - تعالی - است که آدم «ع» را با لطف و عنایت خاص آفرید و خلیفه‌ی خود در روی زمین قرارداد و فرشتگان را فرمان بر سجده کردن به او داد، چنان که فرماید: «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ بِحَمْدِكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»<sup>(۴۲)</sup>، (و یاد آر آن زمانی که پروردگارت به فرشتگان گفت: من [بر آنم] که جانشینی در زمین قرار دهم. گفتند: آیا کسی را در زمین جانشین قرار دهی که در آن فساد کند و خونها بریزد حال آن که ما به ستایش تو تسبیح می‌گوییم و ترا تقدیس می‌کنیم؟ گفت: من می‌دانم چیزهایی را که شما نمی‌دانید) و آنگاه او را جلوه گاه اسماء خود قرارداد بطوری که فرماید:

« وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ... »<sup>(۴۳)</sup> « و خدا به آدم تمام نامها را آموخت... »

و اما قصد از «صلح» ظاهراً بر اساس توضیحات نجم الدین رازی در مرصادالعباد راجع به هدایت خلقت قالب انسان، آشتی و صلحی باشد که میان آدم و حق - تعالی - رخ داده است که چون آدم «گل بود» وقتی فرشتگان قصد بردن او به بارگاه الهی می‌کردند آنان را «سوگند به عزت ذوالجلالی حق» می‌داد



« که مرا مبرید که من طاقب قرب ندارم و تاب آن نیارم؛ هر یک از فرشتگان چون ذکر سوگند می‌شنید به حضرت باز می‌گشت؛ تا این که «حق - تعالی - عزرائیل را بفرمود که برو اگر به طوع و رغبت نیامد به اکراه و اجبار بگیر و بیاور؛ و عزرائیل بیامد و به قهر یک قبضه خاک از روی جمله‌ی زمین برگرفت» .

خدای - تعالی - در او هزار و یک آینه‌ی «حق نما» مناسب هزار و یک صفت بر کار نهاد؛ و آدم «ع» روزی که با این عنایت حق، همه دل شد در او آویخت. (۴۴)

آنگاه - حق سبحانه و تعالی - از ملک و ملکوت، فقط آدم (ع) را شایسته آن گوهر محبت (= امانت عشق) یافت که به آفتاب نظر پروده بود؛ و آن را در دل او به ودیعه نهاد<sup>(۴۵)</sup> و شیطان را که ادعای برتری بر آدم داشت، از راه یافتن بر دل آدم - آن تماشاگاه راز - بازداشت، چنانکه خواجه دو بیت زیر اشاره بدان دارد :

مدعی خواست که آید به تماشاگاه راز      دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد

این بود ماجرای صلحی که میان آدم ابوالپسر و حقّی - تعالی - افتاد، که نتیجه آن، عشق به خداست که از او به ما فرزندانش، بطریق توارث رسیده؛ لذا در این بیت، من، «من» نوعی است که قصد از آن، هم آدم علیه السلام است و هم فرزندانش، از جمله خود حافظ؛ و «او» کنایه از خدای - تعالی - است و «صلح افتاد» اشاره دارد به فرار آدم از بارگاه حق = عزّ و جلّ - آنگاه که آدم گل بود و دل بستش به وی آنگاه که از لطف او، سرا پا دل شد .

## صوفیان، یا حوریان و یا قدسیان؟

از آنجا که در زمان خلقت آدم «ع»، هنوز نشانی از «صوفیان» نبود تا با خواجه رقص کنان باده‌ی مستانه بزنند. نگارنده، ضبط نسخه‌ی دیوان حافظ، به تصحیح انجوی، یعنی «قدسیان» را بر ضبط نسخه‌ی مصحح علامه قزوینی / دکتر غنی (صوفیان) ارجح می‌داند؛ و باز بدان مناسبت که حافظ رقص و دست افشانی را که از مقوله‌ی عشق و سرمستی است بر اساس ضبط همه‌ی نسخ دیوان حافظ در بیت زیر به «قدسیان» نسبت داده :

یار ما چون سازد آغاز سماع      قدسیان در عرش دست افشان کنند

و در هیچ بیتی از دیوان خود به حوریان متسبب نداشته، می‌توان گفت که ضبط «قدسیان» راجع بر ضبط «حوریان» (حوریان، در نسخ مصحح دکتر خانلری، و نیز دکتر عیوضی، و همین طور مسعود فرزاد) می‌باشد. البته مراد حافظ از قدسیان، با توجه به انسجام غزل، همان «ملائک» در بیت نخست و همین‌طور همان «ساکنان جرم ستر و عفاف ملکوت» در بیت غزل است که شرحش گذشت.

## یادداشت‌ها و منابع :

- ۱- حافظ شیرازی، شمس الدین، دیوان، به تصحیح دکتر پرویز نائل خانلری، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم تهران ۱۳۶۴ ه. ش.
- ۲- رک: هروی، حسینعلی، شرح غزلهای حافظ، ناشر خود مؤلف، ج ۲، چاپ سوم ص ۷۳۸؛ خطیب رهبر دکتر خلیل، شرح غزلیات حافظ شیرازی، از انتشارات صفی علیشاه، چاپ اوک ص ۲۴۷؛ خرمشاهی بهاءالدین، حافظ نامه، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، چاپ پنجم، تهران ۱۳۷۲، بخش اول، ص ۶۷۸، طباطبائی علامه سید محمد حسین، جمال آفتاب، با تحریر علی سعادت پرور، انتشارات تشیع، چاپ اول، قم، ج ۳، ص ۳۵۶.
- ۳- سودی بسنوی، شرح سودی بر حافظ، ترجمه عصمت ستارزاده چاپخانه رنگین، ج ۲، تهران ۱۳۴۲، ص ۱۰۷۹.
- ۴- لاهوری ابوالحسن عبدالرحمن، شرح عرفانی غزلهای حافظ، به تصحیح بهاء الدین خرمشاهی و ...، نشر قطره، ج ۲، ص ۱۱۷۸.
- ۵- انوری دکتر حسن، یک قصه بیش نیست، انتشارات علمی، چاپ اول، تهران ۱۳۳۸، ص ۱۵۳.
- ۶- مضامین مربوط به میثاق ازل، ناظر بر این آیه شریفه هستند:  
 وَأَذْأَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ؛ ۱۷۲ الاعراف (۷)
- ۷ و ۸- کاشانی عزالدین محمود بن علی، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به تصحیح علامه جلال‌الدین همانی، نشر هما، چاپ سوم، تهران ۱۳۶۷، به ترتیب ص ۱۴۱، ۱۳۱ و نیز رک مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، شماره سوم، سال بیست و پنجم، شماره مسلسل ۹۸، پائیز ۱۳۷۱ ش، مقاله‌ی تجلی در دیوان حافظ، از نگارنده، ص ۷۰۱.
- ۹- رک مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، همان مأخذ، ص ۱۷۱.

- ۱۰- سودی ، شرح سودی بر حافظ ، همان مأخذ ، ص ۱۰۷۹ .
- ۱۱- طباطبائی علامه سید محمد حسین، جمال آفتاب ، همان مأخذ ، ج ۳ ، ص ۳۵۶ .
- ۱۲- خرمشاهی، بهاء الدین، حافظ نامه، همان مأخذ ، ص ۶۷۱ .
- ۱۳- سودی، همان مأخذ ، ج ۲ ، ص ۱۰۷۹ .
- ۱۴- هروی دکتر حسینی، همان مأخذ، ج ۲ ، ص ۷۸ .
- ۱۵- خطیب رهبر دکتر خلیل، همان مأخذ ص ۲۴۸ .
- ۱۶- طباطبائی علامه سید محمد حسین ، همان مأخذ ، ج ۳ ، ص ۳۵۶ .
- ۱۷- لاهوری، همان مأخذ ، ج ۲ ، ص ۱۱۷۸ .
- ۱۸- انوری، دکتر حسن ، همان مأخذ ، ص ۱۳۳ .
- ۱۹- آشوری داریوش ، هستی شناسی حافظ ( کاوشی در بنیادهای اندیشه‌ی او ) نشر مرکز، چاپ دوم، ص ۱۹۴ .
- ۲۰- رک لاهیجی، شمس الدین، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، به تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی . نشر زوآر ، چاپخانه گلشن، چاپ اوّل ۱۳۷۱ ، ص ۵۱۶ .
- ۲۱- سودی ، همان مأخذ ، ص ۱۰۷۹؛ هروی دکتر حسینی، همان مأخذ ص ۷۸ .
- ۲۲- خرمشاهی بهاء الدین، همان مأخذ ، ص ۶۷۸ .
- ۲۳- خطیب رهبر دکتر خلیل ، همان مأخذ ، ص ۲۴۷ ؛ انوری دکتر حسن، همان مأخذ ، ص ۱۵۴ .
- ۲۴- لاهوری ابوالحسن ، همان مأخذ ، ص ۱۱۷۹ .
- ۲۵- طباطبائی علامه سید محمد حسین، همان مأخذ، ص ۳۵۶ .
- ۲۶- رک مرصادالعباد ، نجم الدین رازی ، به اهتمام محمد امین ریاحی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ، چاپ چهارم، ص ۶۵ .
- ۲۷- سودی ، همان مأخذ ، ص ۱۰۸۰ .
- ۲۸- خرمشاهی، بهاء الدین ، همان مأخذ ، ص ۶۷۸ .
- ۲۹- انوری دکتر حسن، همان مأخذ ، ص ۱۵۴ .
- ۳۰- رک مجله دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، شماره سوم سال بیست و پنجم شماره‌ی مسلسل ۹۸ ، پائیز ۱۳۷۱ ، هرق، ص ۷۰۱ ، تجلی در دیوان حافظ از نگارنده .

- ۳۲- خوارزمی ، تاج الدین حسین، شرح فصوص الحکم، با تحقیق آیت الله حسن زاده‌ی آملی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ص ۱۰۱ ، ترجمه از فصوص الحکم متن این مقاله آمده، چنین است و ملائکه بعضی از آن صورتهایی هستند که صورتهای عالم به حساب می‌آیند و در اصطلاح این قوم ( صوفیه ) از آن تعبیر به « انسان کبیر » می‌شود و ملائکه نسبت به آن صورتهای که نشأت انسانی نیز آنهاست ؛ بمنزله‌ی قوای روحانی و جسمانی هستند.
- ۳۳- عطار نیشابور ، شیخ فریدالدین، منطق الطیر، به تصحیح دکتر رضا اترابی نژاد دکتر سعید قره بگلو نشر جامی، چاپ اول ، تهران ۱۳۷۹، ص ۵۸.
- ۳۴- سودی، همان مأخذ، ص ۱۰۸۱ .
- ۳۵- لاهوری، همان مأخذ، ۱۱۸۱ .
- ۳۶- قرآن مجید، الاحزاب، ۷۲ .
- ۳۷- نجم الدین رازی ، مرصادالعباد ، همان مأخذ، ص ۴۱ .
- ۳۸- خرمشاهی بهاء الدین، همان مأخذ ص ۲۴۹ .
- ۳۹- انوری دکتر حسن ، همان مأخذ ص ۱۵۷ .
- ۴۰- خطیب رهبر ، دکتر خلیل ، همان مأخذ ص ۲۴۹ .
- ۴۱- هروی دکتر حسینی ، همان مأخذ ، ص ۷۷۲ .
- ۴۲ و ۴۳ - قرآن مجید ، بقره ، به ترتیب آیه ۳۲ ، ۳۳ .
- ۴۴ و ۴۵ - رازی نجم الدین ، همان مأخذ ، به ترتیب ص ۶۸۷ ، ۷۷ .
- ۴۶- دیوان حافظ شیرازی، به تصحیح ابوالقاسم انجوی شیرازی ، همان مأخذ ، ص ۷۷ .