



الا يا ايها الساقى ادر كاساً وناولها
 به بوى ناهه اى كاخر صبا زان طره بگشايد
 مرا در منزل جانان چه امن عيش چون هر دم
 به مى سجاده رنگين كن گرت پير مغان گويد
 شب تاريك و بيم موج و گرد ابي چنين هابل
 همه كارم ز خود كامى به بدنامى كشيد آخر
 كه عشق آسان نمود اول ولى افتاد مشكلها
 ز تاب جعد مشكيش چه خون افتاد در دلها
 جرس فرياد مى دارد كه بر بنديد محملها
 كه سالك بيخبر نبود ز راه و رسم منزلها
 كجا دانند حال ما سبكاران ساحلها
 نهان كى ماند آن رازى كزو سازند محفلها
 حضوري گرهمى خواهى ازو غايب مشو حافظ
 متى ماتلق من تهوى دع السدنيا واهلها
 (۱) ساقى ← شرح غزل ۸، بيت ۱.

{ معنای مصراع اول: ای ساقی جام می را به گردش آور و به من برسان.
 سودی گفته است که حافظ این مصراع را از یزید بن معاویه تضمین کرده و اصل شعر
 یزید از این قرار است:

انا المسموم ما عندی بترياق و لا راقى
 ادر كاساً وناولها الا يا ايها الساقى

(شرح سودی بر حافظ، ج ۱، ص ۱). علامه قزوینی در يك بحث ده صفحه‌ای تشكيك
 محققان را بر قول سودی وارد می‌کند و فهرست مفصلی از کتابهایی که مظان یافتن شعر
 یزید بوده یاد می‌کند که در آنها نشانی از این ابیات نیست. بعد حدس می‌زند که مسلمانان
 متعصب ترك معاصر سودی این حکایت را بر ساخته‌اند. یعنی شعر را به یزید و سپس تضمین
 آن را به حافظ نسبت داده‌اند. تا خوانندگان حافظ را بر مانند و نسبت به او بدبین سازند.

سپس در پایان بحث می گوید که به احتمال قوی با توجه به مضامین و الفاظ موجود در این ابیات مانند راقی، مسموم، کأس، تریاق و نظایر آن که دقیقاً در یکی از غزلیات سعدی به این مطلع:

به پایان آمد این دفتر حکایت همچنان باقی به صد دفتر نشاید گفت حسب الحال مشتاقی
نیز آمده، این دو مصرع یا دو بیت منسوب به یزید باید به الهام از غزل سعدی، در فاصله بین
سعدی و حافظ سروده شده باشد («بعضی تضمینهای حافظ» نوشته محمد قزوینی،
یادگار، سال اول، شماره ۹، اردیبهشت ۱۳۲۴، ص ۶۵-۷۸).

— که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلها. نظیر مضمون این بیت که عشق آسان
نماست ولی بسی خطرها و مشکلات به همراه دارد در شعر حافظ نمونه های دیگر هم دارد:

— نازپرورد تنعم نبرد راه به دوست عاشقی شیوه رندان بلاکش باشد
— تحصیل عشق و رندی آسان نمود اول و آخر بسوخت جانم در کسب این فضایل
— تو خفته ای و نشد عشق را کرانه پدید تبارک الله از این ره که نیست پایانش
— سیر در بادیه عشق تو روباه شود آه از این راه که دروی خطری نیست که نیست
— در ره عشق از آن سوی فنا صد خطرست تا نگوئی که جو عمرم به سر آمد رستم

سر نیز ← عشق: شرح غزل ۲۲۸، بیت ۲

(۲) معنای بیت: به امید نافه گشایی باد صبا (← شرح غزل ۴، بیت ۱) از طره زلف او، از
دست جعد مشکین او — لابد از آن جهت که در قبال باد صبا مقاومت می کرده و به آسانی
گسوده نمی شده است تا رایحه اش تسلی بخش عاشقان باشد — از شدت بیقراری و انتظار
بسیاری دلها خون و طاقتها طاق شد. یا ساده تر: در این امید که باد صبا عطر گیسوی او را
بپراکند و به مشام مشتاقان برساند، بسیاری کسان در رنج و بیقرارند. حافظ بارها این مضمون
را به تعبیر گوناگون بیان کرده است:

— به ادب نافه گشایی کن از آن زلف سیاه جای دلهای عزیزست به هم برمرزش
— تا عاشقان به بوی نسیمش دهند جان بگشود نافه ای و در آرزو پیوست
— خواهم از زلف بتان نافه گشایی کردن فکر دورست همانا که خطا می بینم
خون در دل افتادن، یا خون در جگر افتادن، یا خون شدن دل، در ابیات دیگر حافظ به کار
رفته است:

— دردا که از آن آهوی مشکین سیه چشم چون نافه بسی خون دلم در جگر افتاد
— بادل خون شده چون نافه خوشش باید بود هر که مشهور جهان گشت به مشکین نفسی

- جگر چون نافه ام خون گشت کم‌زینم نمی‌باید جزای آنکه بازلفت سخن از چین خطا گفتیم
 - به‌بوی آنکه به‌مستی ببوسم آن لب لعل چه خون که در دلم افتاد همچو جام و نشد
 - از آن رنگ رخم خون در دل افتاد وز آن گلشن به خرم مبتلا کرد

غالب کلمات و تعابیر این بیت دو یا چند معنی دارد که شبکه در هم تنیده‌ای از مراعات نظیر و ایهام ساخته‌اند. بوی دو معنی دارد: الف) رایحه؛ ب) امید و آرزو. نافه هم همینطور: الف) ناف آهوی مشکین که شرحش خواهد آمد؛ ب) استعاره از حلقه خوشبوی گیسو. نافه‌گشایی هم: الف) عمل بریدن ناف یا نافه آهو؛ ب) استعاره از عطرپراکنی زلف یا گشوده شدن حلقه‌هایش. تاب هم: الف) پیچ و شکن؛ ب) رنج و شکنج، چنانکه در جای دیگر تاب را به دو معنی به‌کار برده است: چون تاب کشم باری زان زلف بتاب اولی. مشکین هم: الف) سیاه؛ ب) مشک‌آمیز و دارای رایحه مشک. خون در دل افتادن هم دو معنی دارد: الف) اشاره به خونی که در دل (ناف) آهوی مشکین می‌افتد و جمع می‌شود؛ ب) دلخون یا خونین دل شدن یا به تعبیر دیگر حافظ که تا امروز هم رواج دارد، خونین جگر شدن، یعنی به کمال رنج و محنت افتادن. ضمناً بر همه اینها بیفزایید که در خم گیسوی یار «جای دلهای عزیز است».

آهوی مشکین که در ختن و ختا (خطا) یافت می‌شود (که ز صحرای ختن آهوی مشکین آمد) نافه دارد. «نافه کیسه‌ای است به حجم یک نارنج که در زیر شکم جنس نر آهوی ختن، در زیر جلد، نزدیک عضو تناسلی حیوان قرار دارد و دارای منفذی است که از آن ماده‌ای قهوه‌یی رنگ روغنی شکل خارج می‌گردد که بسیار خوشبو و معطر است و به نام مشک موسوم است...» (فرهنگ معین). خواجه نصیر طوسی می‌نویسد: «آهوی مشک را بگیرند و دست بر شکم و اندامهای او مالند، تا خونی که در حوالی ناف او باشد به نافه شود. و چون سرد شود ببندد. و چون معلوم شود که دیگر خون به آنجا نخواهد شد، نافه را بگیرند و بیاویزند، تا مدت یکسال. و هر خون که پیش از کشتن او در نافه شود پاره‌های بزرگ باشد؛ و هرچه قطره قطره در آنجا شده باشد، چون شافهای بسته محکم شده آن را در میان مشک باز یابند و گفته‌اند که (آن) آهو که سنبل و بهمنین می‌خورد، مشک از آن تولد می‌کند. اما انواع مشک بهترین مشکها مشک ختنی باشد که از میان ولایت خطا آرند...» (تسوخ‌نامه ایلخانی، ص ۲۴۷-۲۴۸؛ نیز شرح سودی بر حافظ، ج ۱، ص ۷-۸).

۳) عیش: عیش در عربی به معنای زیست و زندگی است. در فارسی هم به همین معنی، یعنی مطلق زندگی به کار رفته و هم تحول معنی داده و به معنای خوشی و خوشگذرانی و

عشرت به کار می‌رود. چنانکه سعدی گوید:

- بلای خمارست در عیش مل سلحدار خارست با شاه گل
- (کلیات، ص ۲۷۹)
- یکی را به زندان درش دوستان کجا ماندش عیش در بوستان
- (پیشین، ص ۲۲۹).

این کلمه در حافظ به معنای اصلی یعنی زندگی هم به کار رفته:

- مجوی عیش خوش از دور وازگون سپهر...
- در عیش خوش آویز نه در عمر دراز
- نمی بینم نشاط عیش در کس
- اما بیشتر به معنای مترادف با عشرت است:
- هنگام تنگدستی در عیش کوش و مستی...
- در عیش نقد کوش که چون آبخور نمایند...
- عیش بی یار مهنا [قزوینی: مهیا] نشود یار کجاست
- خوشتر ز عیش و صحبت و باغ و بهار چیست...
- محتسب نیز درین عیش نهانی دانست
- شراب و عیش نهان چیست کار بی بنیاد
- دیگران قرعه قسمت همه بر عیش زدند...
- باشد که گوی عیشی در این میان توان زد
- گلبن عیش می‌دمد ساقی گل‌گذار کو
- جنت نقدست اینجا عیش و عشرت تازه کن...
- عیش با آدمی چند پرزاده کنی
- ... ای بسا عیش که با بخت خداداده کنی

در این مصراع «مرا در منزل جانان چه امن عیش چون هر دم...» مناسب تر آن است که عیش را به معنی اخیر (خوشی، خوشگذرانی، عشرت) بگیریم.

- فریاد داشتن: سعدی گوید:

- چو عندلسیب چه فریاده‌ها که می‌دارم تو از غرور جوانی هنوز در خوابی
- (کلیات، ص ۶۰۴)

همچنین:

فریاد می‌دارد رقیب از دست مشتاقان او آواز مطرب در سرا زحمت بود بواب را
(کلیات، ص ۴۱۴)

۴) می ← شرح غزل ۱۳.

- سجاده: از ریشه سجود و به معنای جای نماز است و معمولاً پارچه یا فرش است که در ظاهر نگه‌داشتن آن کوشش می‌شود، و زاهدان و بعضی از صوفیه و متشرعان در این امر مبالغه می‌کنند؛ و سجاده به آب کشیدن که کنایه از وسواس طهارت و افراط در زهد است و هنوز هم در محاوره به کار می‌رود، اشاره به همین سابقه دارد. یحیی باخرزی می‌نویسد: «... و هر درویشی را باید که سجاده‌ای باشد خاص که بر آن نماز گزارد و بر آنجا نشیند. سجاده، صوفی را حکم مسجد است» (اوراد الاحباب، ج ۲، ص ۹۸). حافظ به مقدساتی چون سجاده، تسبیح، خرقة، خانقاه، مسجد، نماز، روزه و غیره به طنز نگاه کرده است:

- خود گرفتم کافکنم سجاده چون سوسن به دوش همچو گل بر خرقة رنگ می‌مسلمانی بود؟
- به کوی می‌فروشانش به جامی بر نمی‌گیرند زهی سجاده تقوا که يك ساغر نمی‌ارزد
- دل و سجاده حافظ ببرد باده فروش گر شرابش ز کف ساقی مهوش باشد
- ز کوی میکده دوشش به دوش می‌برند امام شهر که سجاده می‌کشید به دوش
- سوی زندان قلندر به رهاورد سفر دل بسطامی و سجاده طامات بریم
- نیست در کس کرم و وقت طرب می‌گذرد چاره آنست که سجاده به می‌بفروشیم
- دوش رفتم به در میکده خواب‌آلوده خرقة تر دامن و سجاده شراب‌آلوده
آری سجاده که باید اینهمه پاک و پاکیزه باشد در شعر حافظ برای رفع ریا، همواره مانند خرقة به می‌آلوده و به تعبیر او تطهیر می‌شود. مضمون این بیت (به می‌سجاده رنگین کن) کمابیش مشابه است با این بیت دیگر حافظ:

چو پیر سالک عشقت به می‌حواله کند بنوش و منتظر رحمت خدا می‌باش
و چه بسا ملهم از این بیت خواجو است:

تا خرقة به خون دل پیمانه نشونی با پیرمغان بر سر پیمان نتوان بود

(دیوان، ص ۶۷۱).

- پیر / پیرمغان: غزالی در ارج و اهمیت شأن پیر می‌نویسد: «چون پیر به دست آورد، کار خویش باید که جمله با وی گذارد و تصرف خود اندر باقی کند و بداند که منفعت وی اندر خطای پیر، بیش از آن بود که اندر صواب خویش. و هر چه شود از پیر که وجه آن بپردازد، باید

که از قصه موسی و خضر - علیهما السلام - یاد آورد که آن برای حکایت پیر و مرید است، که مشایخ چیزها بدانسته باشند که به عقل فراسر آن نتوان شد» (کیمیا، ج ۲، ص ۳۴). حافظ به شهادت دیوانش ذهن و ذوق عرفانی پیشرفته‌ای دارد. علی‌الخصوص شیفته اندیشه‌های ملامتی است (← حافظ و ملامت‌گری: شرح غزل ۲۰۴). ولی به دلیل انتقادهایی که نسبت به صوفیه و خانقاه‌نشینان و ارباب صومعه دارد، پیداست که صوفی رسمی حرفه‌ای نیست (← صوفی: شرح غزل ۶، بیت ۱)، و با خانقاه (← غزل ۳۳، بیت ۱) و صومعه (← شرح غزل ۲، بیت ۲) میانه خوبی ندارد و پشمینه‌پوشی او از ساده‌پوشی و به قصد رها کردن رنگهای تعلق است و با خرقة زهد (← خرقة: شرح غزل ۲، بیت ۲) ازرق پوشان فرق دارد. قطع نظر از افسانه‌ها، هیچ سند قاطعی که حکایت از سرسپردگی حافظ به يك پیر = مرشد = شیخ = ولی واقعی یعنی مشایخ طریقت داشته باشد در دست نیست. اما سخن از پیر و ولی و مرشد و خضر و دلیل راه و نظایر آن در دیوان وی بسیار است. در اندیشیدن حافظ به پیر سه مرحله مشخص مشهود است: الف) سرگستگی و آرزوی یافتن دلیل راه: ب) پی بردن به لزوم پیر و تأیید این ضرورت: پ) یافتن و بلکه آفریدن پیری اساطیری به نام پیر مغان.

الف) سرگستگی و نگرانی از خطرهای راه و آفات سلوک:

در بیابان فنا گم شدن آخر تا کی	زه بیرسیم مگر پی به مهمات بریم
گذار بر ظلماتست خضر راهی کو	مباد کاتش محرومی آب ما ببرد
رندان تشنه لب را آبی نمی‌دهد کس	گویي ولی شناسان رفتند از این ولایت
در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود	از گوشه‌ای برون آی ای کوکب هدایت
از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود	زنهار ازین بیابان وین راه بی‌نهایت
این راه را نهایت صورت کجا توان بست	کش صدهزار منزل بیش است در بدایت
جان رفت در سرمی و حافظ به عشق سوخت	عیسی دمی کجاست که احیای ما کند
طبيب راه‌نشین درد عشق شناسد	برو به دست کن ای مرده دل مسیح دمی
دل که آئینه شاهی است غباری دارد	از خدا می‌طلبم صحبت روشن رایی
دام سختست مگر یار شود لطف خدا	ورنه آدم نبرد صرفه ز شیطان رجیم
طریق عشق طریقی عجب خطرناکست	نعوذ بالله اگر ره به مقصدی نبری
سر ز حسرت به در می‌کده‌ها برکردم	چون شناسای تو در صومعه يك پیر نبود
شهر خالیست ز عشاق بود کز طرفی	مردی از خویش برون آید و کاری بکند

ب) پی بردن به لزوم پیر:

- به کوی عسق منسه بی دلیل راه قدم
- به سعی خود نتوان برد پی به گوهر مقصود
- بیا که چاره ذوق حضور و نظم امور
- آنانکه خاک را به نظر کیمیا کنند
- تودستگیر شو ای خضری خجسته که من
- همتم بدرقه راه کن ای طایر قدس
- خامان ره نرفته چه دانند ذوق عشق
- کار از تو می رود مددی ای دلیل راه
- ساروان بار من افتاد خدا را مددی
- سعی نابرده درین راه به جانی نرسی
- قطع این مرحله بی همراهی خضر مکن
- ای پیخبر بکوش که صاحب خبر شوی
- در مکتب حقایق پیش ادیب عشق
- من به سرمنزله عنقانه به خود بردم راه
- آری حافظ پیر دارد و بارها از او به نیکی یاد یا «نقل حدیث» می کند:

- نصیحتی کنمت یادگیر و در عمل آر
- پیر پیمانه کش ما که روانش خوش باد
- پیر دردی کش ما گرچه ندارد زر و زور
- پیر گلرنگ من اندر حق ازرق پوشان
- پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت

پ) پیر مغان: پیر مغان اگرچه در ادبیات فارسی سابقه دارد، ولی با این اوصاف و ابعادی که در دیوان حافظ می یابیم از بر ساخته های هنری حافظ است که پیهوده نباید دنبال رد پای تاریخی او بود و با مغان زردشتی مربوطش کرد. بلکه بیشتر با میفر و شان زردشتی مربوط است. شادروان غنی می نویسد: «مسلمین قدیم شراب را از دو جا به دست می آورده اند: یکی از مسیحیان و دیرها، و دیگری از مجوسان یعنی مغان که جاحظ در کتاب *الحيوان* می گوید: شراب خوب نیست مگر آنکه از خم مجوسی باشد که روی آن تار عنکبوت گرفته باشد و آن مجوس یزدان فلان باشد. در ابتدا پیر مغان همان شراب فروش بوده بعد در اصطلاح صوفیه

معانی دیگری هم پیدا کرده است.» (حواشی غنی، ص ۴۴). چیزی که مسلم است پیرمغان مرشد حافظ است، پیر اوست (ولی نه به معنای رسمی و خانقاهی) و حافظ فقط در مقابل او سر فرود می آورد و سخن او را می نویسد و ملازم خدمت و درگاه اوست:

- گر پیرمغان مرشد ما شد چه تفاوت...

- از آستان پیرمغان سر چرا کشیم...

- دعای پیرمغان ورد صبحگاه منست

- سرما خاک ره پیرمغان خواهد شد

- حلقه پیرمغانم ز ازل در گوش است

- مرید پیرمغانم ز من مرنج ای شیخ

- گر مدد خواستم از پیرمغان عیب مکن

- کیمیانیست عجب بندگی پیرمغان

- بنده پیرمغانم که ز جهلم برهاند

- دولت پیرمغان باد که باقی سهلست

- حریم درگاه پیرمغان پناهت بس

- بترك صحبت پیرمغان نخواهم گفت

- من از پیرمغان منت پذیرم

- حافظ جناب پیرمغان جای دولتست

تصویر پیرمغان ترکیبی است از پیر طریقت و پیر میفروش و علاوه بر این دو نام، پیر، پیر میکده، پیر میخانه، پیر خرابات و به يك تعبیر پیر گلرنگ، پیر پیمانه کش، پیر دودی کش، شیخ ما هم نامیده شده است. توجه در ابیات زیر آمیختگی تصویر پیرمغان را با پیر میکده نشان می دهد:

هرچه کردیم به چشم کرمش زیبا بود
گفت این عمل به مذهب پیرمغان کنند
کو به تأیید نظر حل معما می کرد
و ندر آن آینه صدگونه تماشا می کرد
کز چاکران پیرمغان کمترین منم
ساغر تهی نشد ز می صاف روشنم
که حرامست می آنجا که نه یارست ندیم

- نیکی پیرمغان بین که چو ما بدمستان
- گفتم شراب و خرقه نه آئین مذهبست
- مشکل خویش بر پیرمغان بردم دوش
دیدمش خرم و خندان قدح باده به دست
- جل سال بیش رفت که من لاف می زنم
هرگز به یمن عاطفت پیر میفروش
- فتوی پیرمغان دارم و قولیست قدیم

- پیر مغان ز توبه ما گر ملول شد گو باده صاف کن که به عذر ایستاده ایم
- من که خواهم که نوشم بجز از راق خم چه کنم گرسخن پیرمغان ننوشم
- به پیر میکده گفتم که چیست راه نجات بخواست جام می و گفت عیب پوشیدن
این پیر میکده اگر میفروش پیر و پیر خرفتی بیش نبود آن شأن و مقام را نداشت که حافظ
از او راه نجات را بپرسد و او هم پاسخی ژرف بدهد. باری اسطوره پیرمغان ساخته طبع حافظ
است، همانطور که فی المثل رستم به يك معنى پرورده طبع فردوسی است.

- سالک: «در لغت به معنى رفتارکننده و طی کننده راه است، و در اصطلاح صوفیه به آن
صوفی اطلاق می شود که از خود به جانب حق گام برمی دارد» (فرهنگ اشعار حافظ، چاپ
اول، ص ۱۶۷). گاه حافظ به جای سالک لفظ «راهر» را به کار می برد:

- راهرو گر صد هنر دارد توکل بایدش

- تا راهرو نباشی کی راهبر شوی

سالک در دیوان حافظ هم صفت پیر (= مرشد = مراد = رهبر) است نظیر:

- چو پیر سالک عشقت به می حواله کند بنوش و منتظر رحمت خدا می باش
- سر خدا که عارف سالک به کسی نگفت در حیرتم که باده فروش از کجا شنید
و هم صفت مرید (= راهرو):

- در طریقت هر چه پیش سالک آید خیر اوست

- این سالکان نگر که چه با پیر می کنند

معنای بیت: اگر پیرمغان که مرشد تو است دستور دهد که سجاده را که مظهر پاکی و
طهارت است به می آلوده و بی حرمت سازی، بپذیر چرا که سالک (= مرید) نباید از حکمت
این گونه دستورها بی خبر باشد. یا سالک را می توان صفت پیر گرفت. در این صورت معنای
مصراع دوم چنین می شود که پیر سالک (= پیر مغان = مراد و مرشد تو) از راه و رسم منزلها و
آداب سیر و سلوک دادن و راه بردن مریدان باخبر است (بیخبر نبود یعنی بیخبر نیست، در
حالی که در قرائت اول بیخبر نبود یعنی نباید بیخبر باشد) و خبر و صلاح آنان را بهتر می داند.
(۶) کزو سازند محفلها: کاربرد «او» به جای «آن» در شعر حافظ و ادب منظوم و منثور
فارسی سابقه ای مدید دارد. برای تفصیل در این باب — «او [= آن]: شرح غزل ۸۷، بیت ۱.

(۷) حضوری گر همی خواهی ازو غایب مشو حافظ: حضور و غیبت دو اصطلاح عرفانی
است. در جاهای دیگر گوید:

- از دست غیبت تو شکایت نمی کنم تا نیست غیبتی نبود لذت حضور

- بیا که چاره ذوق حضور و نظم امور به فیض بخشی اهل نظر توانی کرد
 - دریغ و درد که در جست وجوی گنج حضور بسی شدم به گدایی برکرام و نشد
 - ای که در دلق ملمع طلبی نقد حضور چشم سری عجب از بیخبران می داری

«غیبت در لغت به معنی ناپدیدی و نبودن در جایی است و حضور عکس آن است و در اصطلاح صوفیان مراد از غیبت، غایب بودن دل از ما سوی الله است و حضور [که بعضی منابع آن را شهود می نامند] حضور در پیشگاه حق است با غیبت از خلق» (فرهنگ اشعار حافظ، چاپ اول، ص ۴۴۱). هجویری گوید: مراد از حضور، حضور دل بود به دلالت یقین، تا حکم غیبی و را چون حکم عینی گردد. مراد از غیبت، غیبت دل بود از دون حق تا حدی که از خود غایب شود... پس غیبت از خود حضور به حق آمد و حضور به حق غیبت از خود» (کشف المحجوب، ص ۳۱۹). ابونصر سراج گوید: «غیبت، غیبت قلب است از مشاهده خلق به سبب حضور حق... و حضور، حضور قلب، که با صفای یقین آنچه را هم که از اعیان حق در پرده است آشکار می بیند» (اللمع، ص ۳۴۰؛ نیز خلاصه شرح تعرف، ص ۳۹۰-۳۹۵؛ مصباح الهدایة، ص ۱۴۱-۱۴۳).

- متی ما تلق من تهوی...: چون به دیدار آنکه دوست داری رسیدی، دنیا را واگذار و رها کن.

مرکز تحقیقات کتب و اسناد اسلامی

صلاح کار کجا و من خراب کجا بین تفاوت ره کز کجاست تا به کجا
 دلم ز صومعه بگرفت و خرقة سالوس کجاست دیرمغان و شراب ناب کجا
 ۳ چه نسبت به رندی صلاح و تقوی را سماع وعظ کجا نغمه رباب کجا
 ز روی دوست دل دشمنان چه دریابد چراغ مرده کجا شمع آفتاب کجا
 چو کحل بینش ما خاک آستان شماست کجا رویم بفرما ازین جناب کجا
 ۶ مبین به سیب زنخدان که چاه در راهست کجا همی روی ای دل بدین شتاب کجا
 بشد که یاد خوشش باد روزگار وصال خود آن کرشمه کجا رفت و آن عتاب کجا

قرار و خواب ز حافظ طمع مدارای دوست

قرار چیست صبوری کدام و خواب کجا

(۱) خراب: این کلمه بارها در حافظ به کار رفته است:

- چه گویمت که به میخانه دوش مست و خراب

- در کنج خراباتی افتاده خراب اولی

خراب یعنی مست لایعقل، بیخود از شراب، ... سیاه مست، مست مست (لغت نامه).

- تا به کجا: «تا به کجا» از نظر قافیه عیب دارد. باید می بود «تاب کجا». در شعر نزاری قهستانی این نحو قافیه سابقه دارد. در غزلی که ردیف و قافیه آن چون ماهتاب گشته، بر من سراب گشته، لعل مذاپ گشته و نظایر آن است آمده است: آئین پاکبازی دیر یست تابگشته (دیوان، ص ۵۷۵).

(۲) صومعه: معنای اصلی آن «عبادتگاه راهب (ترسایان و جز آن) برابر با دیر» (فرهنگ معین). به این معنی، به صورت جمع یعنی صوامع در قرآن مجید به کار رفته است (حج، ۴۰).

معنای دیگرش که باز هم در فرهنگ معین تصریح شده خانقاه است. مؤید این معنی این ابیات حافظ است:

- حافظ به کوی میکده دایم به صدق دل
چون صوفیان صومعه دار از صفا رود
- خوش می‌کنم به باده مشکین مشام جان
کز دلق پوش صومعه بوی ریا شنید
- سر ز حسرت به در میکده‌ها بر کردم
چون شناسای تو در صومعه يك پیر نبود
- صوفی ز کنج صومعه با پای خم نشست
تا دید محتسب که سبو می‌کشد به دوش
- نذر و فتوح صومعه در وجه می‌نهیم
دلق ریا به آب خرابات برکشیم
يك خصوصیت دیگر صومعه (= خانقاه) در شعر حافظ این است که نقطه مقابل دیرمغان است؛ چنانکه از همین بیت مورد بحث هم برمی‌آید. و علاوه بر آن:

- زاهد ایمن مشو از بازی غیرت زنه‌ار
که ره از صومعه تا دیرمغان اینهمه نیست
- بیا به میکده و چهره ارغوانی کن
مرو به صومعه کانبجا سیاهکارانند
نیز ← خانقاه: شرح غزل ۳۳، بیت ۱.

- خرقه: «خرقه در لغت به معنی پاره و قطعه‌ای از جامه است، و در اصطلاح صوفیه عبارتست از جامه‌ای پشمین که غالباً از پاره‌های به هم دوخته فراهم آمده است [از همین روی مرقع و ملمع نامیده می‌شود] و در حقیقت لباس رسمی صوفی است که پس از امتحان و احراز قابلیت و اهلیت از طرف مرشد و پیر به او پوشانیده می‌شود» (فرهنگ اشعار حافظ، چاپ اول، ص ۱۲۲). شادروان فروزانفر در تعریف خرقه می‌نویسد: «خرقه جامه‌یی بوده است آستین‌دار و پیش‌بسته که از سر می‌پوشیده‌اند و از سر به در می‌آورده‌اند و شعار صوفیان بوده است و علت اشتها آن به خرقه اینست که پاره‌های مختلف و گاهی نیز رنگارنگ به هم آورده و از آنها خرقه می‌ساخته‌اند و جامه‌یی سخت بتکلف بوده است و آن را بدین مناسبت مرقعه نیز می‌گفته‌اند و خرقه در اصل به معنی پاره و وصله و پینه و بازافکن است...» (تعلیقات فروزانفر بر معارف بهاء‌ولد، ج ۲، ص ۲۱۳).

خرقه بر دو نوع است: خرقه ارادت و خرقه تبرک. به گفته عزالدین محمود کاشانی خرقه ارادت آن است که شیخ بر مرید پوشاند و خرقه تبرک آن است که کسی بر سبیل حسن ظن و نیت تبرک به خرقه متشیخ آن را طلب دارد. بعضی خرقه ولایت را هم بر این دو نوع اضافه کرده‌اند و آن، آنست که چون شیخ در مرید آثار ولایت و علامت وصول به درجه تکمیل و تربیت مشاهده کند، بر او پوشاند (به تلخیص از مصباح الهدایه، ص ۱۵۰). رنگ خرقه غالباً کبود است. صوفیه چند وجه برای این رنگ یاد کرده‌اند: ۱) اقتباس از لباس کبود راهبان؛ ۲)

به جهت چرکتابی (دیر چرك شدن) (از جمله — کشف المحجوب، ص ۵۹؛ ۳) از آنجا که دنیا دار محنت است و کبود، جامهٔ اندوهگینان و سوگواران بوده است (همانجا؛ نیز: اورادالاحیاب، ج ۲، ص ۳۱). ابوسعید ابوالخیر در انتقاد از علاقهٔ افراطی و متظاهرانۀ صوفیه به رنگ کبود گوید: «شیخ ما گفت اکنون خود کار بدان آمده است که مرقعی کبود بدوزند و در پوشند و پندارند که همهٔ کارها راست گشت. بر آن سر خم نیل بایستند و می گویند که یکبار دیگر بدان خم فرو بر تا کبودتر گردد که چنان دانند صوفیی این مرقع کبود است» (اسرارالتوحید، ص ۲۸۶).

در حافظ بارها به کبودی خرقه اشاره شده:

— ساغر می بر کفم نه تا ز بر
برکشم این دلق ازرق فام را
— جامهٔ کس سیه و دلق خود ازرق نکنیم
— چندان بمان که خرقهٔ ازرق کند قبول
— پیر گلرنگ من اندر حق ازرق پوشان
رخست خبث نداد ارنه حکایتها بود.
(برای تفصیل بیشتر دربارهٔ خرقه و مرقع و آداب پوشیدن آن و ریزه کاریهای دیگر — اورادالاحیاب «فصل اللباس و الخرقه»، ج ۲، ص ۲۳-۴۲).

خرقه در دیوان حافظ سه قسم است و حافظ به هیچیک نظر خوبی ندارد: خرقهٔ زاهد، خرقهٔ صوفی، خرقهٔ خود حافظ.

الف) خرقهٔ زاهد:

— نه به هفت آب که رنگش به صد آتش نرود
آنچه با خرقهٔ زاهد می انگوری کرد
— خدا زان خرقه بیزارست صدمبار
که صد بت باشدش در آستینی
— به هیچ زاهد ظاهر پرست نگذشتم
که زیر خرقه نه زار داشت پنهانی
ب) خرقهٔ صوفی:

— خیز تا خرقهٔ صوفی به خرابات بریم
شطح و طامات به بازار خرافات بریم
— سوی رندان قلندر به رهاورد سفر
دلق بسطامی و سجادهٔ طامات بریم
— صوفی بیا که خرقهٔ سالوس برکشیم
وین نقش زرق را خط بطلان به سرکشیم
— نذر و فتوح صومعه در وجه می نهیم
دلق ریا به آب خرابات برکشیم
— ساقی بیار آبی از چشمهٔ خرابات
تا خرقه‌ها بشوئیم از عجب خانقاهی
— به زیر دلق ملمع کمندها دارند
درازدستی این کوتاه آستینان بین
— نقد صوفی نه همه صافی بیغش باشد
ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد

- بیفشان زلف و صوفی راه به پای بازی ورقص آور که از هر رقعۀ دلکش هزاران بت بیفشانی
(ب) خرقۀ حافظ: خرقۀ خود حافظ هم آبرومند و پاکیزه دامنتر از خرقۀ زاهد و صوفی
نیست:

- ز جیب خرقۀ حافظ چه طرف بتوان بست که ما صمد طلبیدیم و او صنم دارد
- از این مزوجه و خرقه نیک در تنگم
- مکدرست دل آتش به خرقه خواهم زد
- چاک خواهم زدن این دلِ ریائی چکنم
- گفت و خوش گفت بر و خرقه بسوزان حافظ
- دلم ز صومعه بگرفت و خرقۀ سالوس
- سرمم از خرقۀ آلودۀ خود می آید
- اعتقادی بنما و بگذر بهر خدا
- خرقه پوشی من از غایت دینداری نیست
- گرچه با دلِ ملغم می گلگون عیب است
- عیبم بیوش زنهار ای خرقۀ می آلود
- داشتم دلّی و صد عیب مرا می پوشید
آری خرقۀ حافظ از آنجا که به قول خودش ریائی است قابل چاک زدن و سوختن است
و غالباً به باده تطهیر می شود؛ و همواره آماده آنست که در خرابات رهن می و مطرب بشود (نیز
« خرقه در گروی باده: شرح غزل ۱۰۱، بیت ۳؛ خرقه سوزی: شرح غزل ۱۱، بیت ۷؛
دلّی: شرح غزل ۸۵، بیت ۱).

- سالوس: «بر وزن ناقوس، مردم چرب زبان و ظاهر نما و فریب دهنده و مکار و محیل و
دروغگوی و فریبنده باشد و به عربی شیاد خوانند» (برهان قاطع)، دکتر معین در تعلیقه اش
بر این کلمه از قول دزی (ج ۱، ص ۶۲۲) می نویسد: «از فارسی تعریب شده به معنی خادع
و نیز به معنی خدعه.»

در حافظ به معنی نزدیک با خدعه هم به کار رفته است:

- دلم گرفت ز سالوس و طبل زیر گلیم

و به همین معنی و مترادف با ریا گوید:

- دل به می در بند تا مردانه وار گردن سالوس و تقوی بشکنی
- تا ریا ورزد و سالوس مسلمان نشود

خرقه سالوس یعنی خرقه ریائی: حافظ در جاهای دیگر گوید:

- حافظ این خرقه بینداز مگر جان ببری کاتش از خرقه سالوس و کرامت برخاست
- صوفی بیا که خرقه سالوس برکشیم وین نقش زرق را خط بطلان به سر کشیم
عطار گوید:

جاروب خرابات شد این خرقه سالوس از دلق برون آمدم از زرق برستم
(دیوان، ص ۳۹۲)

کمال الدین اسماعیل گوید:

می پیر از سر من خرقه سالوس بکند ریش بگرفته مرا با در خمار آورد
(دیوان، ص ۷۶۵)

سلمان گوید:

خرقه سالوس بر خواهم کشید از سر ولی ترسم این زناگری در میان پیدا شود
(دیوان، ص ۳۰۶)

- دیرمغان: چنانکه در ذیل پیرمغان (شرح غزل ۱، بیت ۴) و خرابات (شرح غزل ۷، بیت ۵) گفته شده، اینها آفریده‌های اسطوره‌وار طبع حافظ است و مصداق و مابا زاء قدیمی سنتی ندارد. اگر بگوئیم پیرمغان همان مرشد و پیر طریقت و دیرمغان همان خانقاه است، به دلایل متعدد، از جمله به دلایل تاریخی درست نیست. آری می‌تواند کنایتی از آن و اشارتی به آن باشد. منشاء انتزاع این اسطوره‌ها البته عالم واقع است. حافظ از ترکیب پیر می‌فروش و پیر طریقت، پیرمغان را می‌سازد و از ترکیب خانقاه و میخانه، خرابات یا دیرمغان را. کسانی که به مبهم‌اندیشی و مبهم‌گونی علاقه دارند می‌کوشند این چند کنایه و اشاره حافظ را نمایند و نمایانگر جهان‌بینی زردشتی او بگیرند. چنانکه بعضی هم از دیدن مهر و محراب (که آن را «مهراب» و مشتق از مهر - میترا - می‌انگارند) به این طمع افتاده‌اند که برای حافظ سابقه تعلق خاطر میترائی بتراشند.

در کتابی به نام جهان‌بینی زردشتی و عرفان مغان (نوشته دکتر حسین وحیدی، تهران، انتشارات اشا، بی تا) فقط یک بار به «یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد» اشاره شده که با عرفان توحیدی - اسلامی بهتر تفسیر می‌شود تا عرفان کمابیش ثنوی زردشتی. و در پایان کتاب آمده است: «و سخن خود را با غزلی از سخن سرای بزرگ و عارف والا، حافظ شیرازی که از گروندگان و سرسپردگان راستین «پیرمغان» و سرای مغان و دبستان پارسائی است و سراسر گفته‌هایش در بردارنده جهان‌بینی زردشتی و عرفان راستین مغان پایان دهیم:

«سلامی جو بوی خوش آسنایی...» (تا پایان غزل)، چگونه سراسر گفته‌های حافظ در بردارنده جهان بینی زرتشتی است که فقط به آن يك بيت و این يك غزل - که آنهم چندان مناسبیت ندارد - استناد می‌شود؟ در کتاب‌مزدیسنا و ادب پارسی (نوشته دکتر محمد معین، چاپ سوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵) هم که مظان چنین بحثی است، چنین نسبتی داده نشده و در تعریف دیر مغان آمده: «دیر مغان جایی است که تشنگان را سیراب کنند» (ص ۴۵۵) سپس بعضی ابیات حافظ که در آنها دیر مغان هست، یاد شده است.

حدس نگارنده این سطور این است که منشاء انتزاع دیر مغان و خرابات مغان يك رسم اجتماعی بوده است، رسمی کهنتر از عصر حافظ و رایج در عصر او، یعنی این رسم و واقعیت که چون میفروشی و میخانه‌داری همواره در اسلام جزو مکاسب محرّمه (کسب و کارهای تحریم شده) بوده است، اغلب میفروشان و میخانه‌داران از اقلیتهای دینی، بویژه زردشتی (مغیبه هم در همین ارتباط است) و مسیحی (ترسا، ترسابچه هم در همین رابطه مطرح می‌شود) و یهودی بوده‌اند. چنانکه در عصر ما هم در دوره رژیم گذشته اغلب میفروشان و میخانه‌داران ایران مسیحی (ارمنی) و یهودی یا کلیسی بودند. البته هنر حافظ اشاره و تلمیح است و اگر از فرهنگ کتبی مزدیسنا آگاهی نداشته، اطلاعاتی از فرهنگ شفاهی اخذ کرده که چندان عمیق و جدی نیست. حتی اگر اطلاع درستی هم از زردشت و کیش مغان داشته همواره نظر مساعدی به آنان ندارد. چنانکه در ساقی نامه گوید:

بیا ساقی آن آتش تابناک که زردشت می‌جویدش زیر خاک
به‌من ده که در کیش زندان مست چه آتش پرست و چه دنیا پرست

می‌گوید باید مسنی کرد و کرم ورزید و در بند جمع مال و منال دنیوی نبود، چه دنیا پرست با آتش پرست (= زردشتی) فرقی ندارد. باری در يك کلام باید گفت دیر مغان در شعر حافظ برابر با کوی مغان، سرای مغان، خرابات مغان، خرابات است و شالوده اصلی و چهار ستون آن همان میخانه است:

- در دیر مغان آمد یارم قدحی در دست
- ای گدای خانقاه برچه که در دیر مغان
- ز کوی مغان رخ مگردان که آنجا
- خواهم شدن به کوی مغان آستین فشان
و سپس حافظ به این ابعاد، بعد معنوی و عرفانی و اساطیری می‌بخشد که دیگر میخانه محض نیست بلکه رنگ صومعه و خانقاه - و البته نه صومعه و خانقاه رسمی که آماج طعن و

طنز حافظ است — به خود گرفته است:

— از آن به دیر مغانم عزیز می دارند
— در سرای مغان رفته بود و آب زده
— در خرابات مغان نور خدا می بینم
این عجب بین که چه نوری ز کجایم بینم
نیز — خرابات: شرح غزل ۷، بیت ۵: می مغان: شرح غزل ۱۰، بیت ۱۰: میخانه: شرح
غزل ۳۳، بیت ۱.

(۳) رندی: — شرح غزل ۵۳، بیت ۶. تقوی: — ورع: شرح غزل ۱۰، بیت ۸. رباب:
— شرح غزل ۲۰، بیت ۸.

(۴) شمع آفتاب: اضافه تشبیهی نیست، مراد مشعل و شعله آفتاب است و گر نه شمع عادی
از نظر نورانیت با آفتاب تناسبی ندارد. ظهیر و نزاری نیز ترکیب «شمع آفتاب» را به کار
برده اند:

چون بخت در رخ تو شکر خنده زد چو صبح شد تیره رخ ز غصه آن شمع آفتاب

(دیوان ظهیر، ص ۲۸۳)

نوری که هست مقتبس از شمع آفتاب بل آفتاب کرده از او اقتباس نور

(دیوان نزاری، ص ۳۵۷)

(۵) کحل: «سنگ سرمه؛ هر چه در چشم کشند برای شفای چشم» (فرهنگ معین). به
سرمه کشیدن تکحل و اکتحال و به چشم سرمه کشیده کحیل و مکحوله گویند. مرد
سرمه کشیده اکحل و زن سرمه کشیده کحلاء است (لسان العرب؛ نیز — تنسوخ نامه
ایلخانی، ص ۱۷۴-۱۷۶). کحل یا سرمه از نظر شیمیائی سولفور طبیعی آنتیمون یا جوهر
سرب است. این ماده را به صورت گرد بسیار نرم درمی آورند و برای سیاه کردن چشم، ابرو و
مژگان به کار می برند. چنانکه از دایرة المعارف فارسی و لغت نامه دهخدا برمی آید از کحل
به عنوان مرهم چشم هم استفاده می شده. کحالی به معنای چشم پزشکی از همین کلمه است.
همچنین «الکل» اروپائی نیز از کلمه «کحل» است. حافظ در جای دیگر گوید:

به سر جام جم آن گه نظر توانی کرد که خاک میکده کحل بصر توانی کرد.

— بفرما: یعنی بگو برای تفصیل درباره انواع معانی «فرمودن» — شرح غزل ۹۴، بیت ۲.

— جناب: به فتح اول «درگاه، آستانه خانه» (لغت نامه، منتهی الارب). حافظ در جاهای

دیگر گوید:

— مملوک این جنابم و مسکین این درم

- حافظ جناب پیر مغان مامن وفاست

- پیدا است نگارا که بلندست جنابت

- جناب عشق بلندست همتی حافظ

۶) زنخدان: چانه. شادروان دهخدا در ذیل همین کلمه با نقل شواهدی بر آن است که گویا زنخدان با زنخ فرق دارد و به معنی فك یا فك اسفل است (لغت نامه). مراد از چاه در این مصراع، به قول امروزه چال یا فرورفتگی چانه است که در شعر حافظ بارها به آن اشاره شده است:

- خون مرا به چاه زنخدان یار بخش

- جان علوی هوس چاه زنخدان تو داشت

- آبروی خوبی از چاه زنخدان شما

- ای دل گر از آن چاه زنخدان به درآیی هر جا که روی زود پشیمان به درآیی در سنت شعر فارسی دل عاشق دو آشیانه معروف دارد یکی پیچ و خمهای زلف یار، دوم چاه زنخدان. معنای بیت کنائی است و می گوید فقط محو جمال یار یا بطور کلی زیباییهای يك چیز مشو، بلکه به مخاطرات و مشکلات هم بیندیش.

۷) کرشمه: بر وزن فرشته، «ناز و غمز و اشاره به چشم و ابرو» (برهان)؛ ناز و غمزه، غنچ، دلال (لغت نامه). در حافظ بارها به کار رفته است:

- کرشمه تو شرابی به عاشقان پیمود که علم بیخبر افتاد و عقل بیخس شد

- کرشمه ای کن و بازار ساحری بشکن

- به يك کرشمه صوفی وشم قلندر کن

- کرشمه برسمن و ناز بر صنوبر کن

- عتاب: خشم گرفتن، ناز کردن، ملامت کردن (لغت نامه، منتهی الارب، اقرب الموارد) از مجموع این معانی و شیوه کاربرد این لغت در حافظ برمی آید که معنای آن خشم گرفتن همراه با ناز و قهر توأم با لطف است و به هر حال خشمی است که تلخ و جدی نیست و خوشایند است:

- صلحی کن و باز آ که خرابم ز عتابت

- آه از این لطف به انواع عتاب آلوده

- با دیگران قدح کش و با ما عتاب کن

اگر آن ترك شیرازی به دست آرد دل ما را
 بده ساقی می باقی که در جنت نخواهی یافت
 ۳ فغان کاین لولیان شوخ شیرین کار شهر آشوب
 ز عشق ناتمام ما جمال یار مستغنی است
 من از آن حسن روز افزون که یوسف داشت دانستم
 ۶ اگر دشنام فرمائی و گر نفرین دعا گویم
 نصیحت گوش کن جاناکه از جان دوست تر دارند
 حدیث از مطرب و می گو و راز دهر کمتر جو
 که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معمارا

۹ غزل گفتی و در سفتی بیا و خوش بخوان حافظ

که بر نظم تو افشانند فلک عقد ثریا را

۱) ترك شیرازی: دکتر معین می نویسد: «غلامان و کنیزان ترك نژاد زیبا بودند، بدین مناسبت ترك به معنی معشوق زیباروی به کار رفته است» (حاشیه برهان). در عین حال «ترك شیرازی» می تواند ناظر به نژاد هم باشد، یعنی ترك زیباروی مقیم شیراز یا متوطن در آنجا. چنانکه سودی گوید: «بنا به قول بعضی از شیرازیها، از سپاهیان هلاکو عده زیادی در شیراز توطن جسته اند و در آنجا تولید نسل نموده اند، پس به اولاد آنها ترك شیراز گفتن صحیح می باشد، در این صورت مراد از ترك شیرازی تشبیه و استعاره نیست و بلکه مراد ترکانی است که در شیراز اقامت گزیده اند» (شرح سودی، ج ۱، ص ۲۴). سعدی گوید:

ز دست ترك خطایی کسی جفا چندان نمی برد که من از دست ترك شیرازی
 (کلیات، ص ۶۲۷)

آن کیست کاندل در رفتنش صبر از دل مامی برد ترك از خراسان آمده است از پارس یغمامی برد
(همان، ص ۴۷۵)

حافظ مفتون زیبارویان ترك اعم از شیرازی یا غیر شیرازی است که هنرشان دلبری و چالاکی و دلبری و بی باکی است:

آن ترك پر پچه سره که دوش از بر ما رفت
دلم ز نرگس ساقی امان نخواست به جان
ترك عاشق کش من مست برون رفت امروز
باز کش يك دم عنان ای ترك شهر آشوب من
خیز تا خاطر بدان ترك سمرقندی دهیم
حافظ چو ترك غمزۀ ترکان نمی کنی
یارب این بچه ترکان چه دلیرند به خون
به تنگ چشمی آن ترك لشکری نازم
به شعر حافظ شیراز می رقصند و می نازند
نیز «ترکان پارسی گو: شرح غزل ۵، بیت ۱۲.

– خال هندو: در فرهنگهای معروف نیامده. هندو به معنی پیر و آیین قدیم هند نیست، بلکه به معنای هندی است و مراد از هندی، سیاه است. چنانکه در لغت نامه در برابر معنای دوم هندو آمده است: «سیاه، از هر چیز». و سپس این بیت نظامی نقل شده است: در شب خط ساخته سحر حلال بابلی غمزۀ و هندوی خال. و همین بیت حافظ را هم مثال زده. همچنین می تواند خال به شیوه خالی که زیبارویان هندی در میان دو ابرو می گذارند باشد. آری خال هندو یعنی هندوی خال. در جای دیگر گوید:

– سواد لوح بینش را عزیز از بهر آن دارم که جان را نسخه ای باشد ز لوح خال هندویت
به تعبیر دیگر می توان گفت شاید مراد حافظ مبالغه در احترام بوده. یعنی می گوید نه به خال خود او بلکه به خال غلام او سمرقند و بخارا را می بخشم. هندو به معنای غلام و بنده در شعر حافظ سابقه دارد:

– غلام همت آنم که باشد چو حافظ بنده و هندوی فرخ

به این غلامهای هندوی سیاه رنگ که طرف تشبیه زلف و خال واقع می شوند در حافظ بارها اشاره شده:

– مفروش عطر عقل به هندوی زلف ما کانجا هزار نافه مشکین به نیم جو

- زلف هندوی تو گفتم که دگر ره نزنند سالهارفت و بدان سیرت و سانسست که بود
حافظ خال را به دو معنی سیاه می دانسته است: (۱) از نظر رنگ؛ (۲) به معنی غلام [= هندو] از
آن روی که غلامان بویژه هندوها غالباً سیاه بوده اند؛ چنانکه گوید:

- خزینه دل حافظ به زلف و خال مده که کارهای چنین حد هر سیاهی نیست
حاصل آنکه خال هندو همان هندوی خال است، یا به قول نظامی خال هندورنگ است:
زنگی زلف و خال هندورنگ هر دو بر يك طرف ستاده به جنگ
(هفت پیکر، ص ۱۱۷)

سعدی گوید:

غریبی سخت محبوب اوفتاده است به ترکستان رویش خال هندو
(کلیات، ص ۵۸۹)

خواجو بارها به خال هندو اشاره دارد، از جمله:

- چه نیکبخت سیاهست خال هندویت که نیک پی به لب آب زندگانی برد
(دیوان، ص ۲۵۵)

- خال هندو را خطی از نیمروز آورده اند چین گیسو را زرخ بشخانه چین کرده اند
(همان، ص ۲۴۴)

- هندو بچه خال سیاه تو به صد وجه هندوچه بستان جمالست نه خالست
(همان، ص ۲۲۲)

عبید زاکانی گوید:

غلام هندوی خالش شدم ندانستم کاسپر خویش کند زنگی سیاه مرا
(کلیات، ص ۴۷)

چه مقبل هندونی کان خال زیباست (همان، ص ۵۹)

- سمرقند و بخارا: دولتشاه سمرقندی در تذکرة الشعراء (مکتوب به سال ۸۹۲ ق =
قدیمترین تذکره ای که شرح حال حافظ را دارد) درباره این بیت بحثی دارد که بسی مشهور
است: «حکایت کنند که در وقتی که سلطان صاحبقران اعظم امیر تیمور گورکان، انارالله
برهانه، فارس را مسخر ساخت، در سنه خمس وتسعين و سبعمائه [۷۹۵ ق] و شاه منصور را
به قتل رسانید، خواجه حافظ در حیات بود. کس فرستاد و او را طلب کرد. چون حاضر شد
گفت: من به ضرب شمشیر آیدار اکثر ربع مسکون را مسخر ساختم و هزاران جای و ولایت
را ویران کردم تا سمرقند و بخارا که وطن مألوف و تختگاه منست آبادان سازم، تو مردك به يك

خال هندوی ترك شیرازی، سمرقند و بخارای ما را می فروشی؟... خواجه حافظ زمین خدمت را بوسه داد و گفت ای سلطان عالم از آن نوع بخشندگی است که بدین روز افتاده ام!» (تذکرة الشعراء، تصنیف دولتشاه سمرقندی. تصحیح ادوارد براون. لیدن، بریل، ۱۹۰۱/۱۳۱۹ ق، ص ۳۰۷).

باید گفت تیمور دو بار به شیراز لشکر کشیده است. یکبار در سال ۷۸۹ ق (یعنی در زمان حیات حافظ) و بار دوم در ۷۹۵ ق که چند سالی از وفات حافظ گذشته بوده است. جالب توجه این است که خود دولتشاه در همین تذکره، وفات حافظ را به سال اربع و تسعین و سبعمائه [۷۹۴] یاد می کند (ص ۳۰۸) و حال آنکه این حکایت را به سنه ۷۹۵ نسبت می دهد. سال وفات حافظ طبق اصح و اکثر اقوال ۷۹۲ ق بوده است (→ تحقیق علامه قزوینی در این باره، صفحات قح - قیا، مقدمه دیوان حافظ). سخن دیگر این است که این بخشیدن سمرقند و بخارا، به این معنا نیست که حافظ صاحب یا حاکم این دو شهر است، بلکه می گوید با داشتن آن ترك شیرازی و برخورداری از وصل او، طمعی و علاقه ای به داشتن سمرقند و بخارا هم ندارم چنانکه در بیت دیگری که می گوید:

بیا که وقت شناسان دوکون بفروشد به يك پياله می صاف و صحبت صنمی

معنایش این نیست که وقت شناسان هم اینک و بالفعل دارنده هر دوکون (دنیا و آخرت) اند. سمرقند و بخارا: «بزرگترین شهرهای سغد، سمرقند و بخارا بود، که اولی مرکز سیاسی و دومی مرکز دینی آن اقلیم به شمار می آمد. ولی هر دو از حیث اهمیت برابر بودند و کرسی های ایالت محسوب می شدند. بخارا تا اوایل قرون وسطی مقام و منزلت خود را حفظ کرد ولی [همانند سمرقند] در سال ۶۱۶ ق فتنه مغول بر سر آن فرود آمد و به باد غارت رفت، و با خاک یکسان گردید و مدتی بیش از يك قرن در حال خرابی و نکبت باقی ماند. در اوایل قرن هشتم که این بطوطه از آن شهر دیدن کرد، در حومه شهر که آن را فتح آباد می گفتند منزل داشت؛ و در آن زمان قسمت عمده مساجد و مدارس و بازارها بر همان حال خرابی پس از هجوم مغول باقی بود. در پایان قرن هشتم چون امیر تیمور سمرقند را دارالملک خویش ساخت بخارا نیز که همعنان سمرقند بود بهری از آبادی و اهمیت گذشته اش را به دست آورد. سمرقند در کناره بالائی رودخانه سغد به فاصله صد و پنجاه میل در خاور بخارا واقع است...» (جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی، تألیف لسترنج، ترجمه محمود عرفان. تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۷، ص ۴۸۹-۴۹۲). شادروان سعید نفیسی می نویسد: «میان این دو شهر بزرگ ماوراءالنهر، سی و هفت فرسنگ بیشتر فاصله نیست، و از آغاز تاریخ این دو

شهر بزرگ در سرنوشت با یکدیگر انباز بوده اند... اسم این دو شهر مجاور، همواره در تاریخ ایران توأم بوده است و در شعر فارسی پیوسته نام این دو شهر را با هم برده اند...» (محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی، ص ۱۴).

۲) ساقی: ← شرح غزل ۸، بیت ۱.

«می باقی: یعنی باقی مانده می. در جای دیگر گوید:

می باقی بده تا مست و خوشدل به یاران برفشانم عمر باقی
يك نکته مهم را در اینجا باید یادآور شد و آن این است که بعضی از اهل ادب تصور می کنند «می باقی» یعنی می بقابخش و جاودانگی آور و از این قبیل. حال آنکه «باقی» صفت از فعل لازم (یعنی بقا) است، اگر بقابخش مراد بود باید متعدی به کار می رفت به صورت «می مُبقی» (از ابقا که متعدی است). این اشتباه نظیر آن است که «ناجی» را به جای منجی به کار می برند و از آن معنای نجات بخش را مراد می کنند، حال آنکه ناجی هم مانند باقی از فعل لازم است و معنای آن نجات یافته ورسته و رستگار است. انوری گوید:

دیدم از باقی پرندوشین شیشه ای نیمه برکناره طاق
کمال الدین اسماعیل گوید:

هنگام صبح است حریفان خیزید و آن باقی دوشین به قدح درریزید
(دیوان، ص ۸۹۱)

خواجو گوید:

شبست و خلوت و مهتاب و ساغر ای بت ساقی بریز خون صراحی بیار باده باقی
(دیوان، ص ۳۳۱)

همچنین:

بیار ای بت ساقی می مروق باقی که کام جان من از جام خوشگوار برآید
(دیوان، ص ۴۱۴)

سلمان گوید:

مستان شبانه الستیم در ده می باقی شبانه
(دیوان، ص ۴۴۸)

«جنت: لغتاً یعنی باغ وستان، ولی در اصطلاح قرآن مجید به معنی بهشت موعود است که اعتقاد به آن رکن معاد و معاد خود از ضروریات اسلام است. در قرآن مجید بهشت به اسامی و صفات گوناگون نامیده شده از جمله جنات النعیم، جنات المأوی (و نیز

جنة المأوى) جنة الخلد، دارالسلام، دارالقرار، دارالمتقين، الروضة، عدن، و فردوس. بهشت جزای متقین است. در آن غرفه و قصرهایی هست و خازن اعظم آن طبق مشهور رضوان نام دارد. سایه سارهای بهشت و درخت طوبی بس دلپذیر است و در آن چشمه ساران و نهلهایی جاری است. میوه ها و نعیم آن و هر آنچه بهشتیان آرزو کنند فراهم و آماده است. در بهشت لغو و ناشایست (تأثیم) نیست. بهشت و نعیم آن ابدی است. گستره بهشت به اندازه جهان هستی است یا به تعبیر صریح قرآن عرضش برابر با عرض آسمانها و زمین است. بهشتیان با لباسهای ابریشمین و دستبندهای زرین و سیمین با جفتهای بکر و پاکیزه و پاکدامن خود (حور، حوریان) به سر می برند و پسران زیباروی جاودانه (غلمان = ولدان مخلدون) در خدمت آنها کمر بسته اند. رنج گرمزدگی و عطش به آنان دست نمی دهد و همواره از شراب طهوری خمار که بدمستی نمی آورد بهره منداند و هیچگونه الم و اضطرابی ندارند. و بر بساط و تختهایی که با زیباترین گستردها مفرش است تکیه زده با همدیگر سخن می گویند و به یکدیگر درود می فرستند و دعای آنان تسبیح و حمد خداوند است. بهشتیان سرانجام در بهشت از دیدار (لقاء یا رؤیت) الهی برخوردار می گردند. (برای تفصیل بیشتر «فرهنگ موضوعی قرآن مجید. تدوین کامران فانی و بهاء الدین خرمشاهی، تهران ۱۳۶۴). نیز «حور؛ غلمان؛ طوبی؛ فردوس؛ بهشت عدن؛ جنة المأوی؛ دارالسلام؛ روضة رضوان.

– آب رکنآباد؛ حافظ اشارات دیگری هم به رکنآباد [= رکن آباد] دارد»

– ز رکن آباد ما صد لوحش الله که عمر خضر می بخشد زلالش
– نمی دهند اجازت مرا به سیر و سفر نسیم باد مصلا و آب رکن آباد
علامه قزوینی می نویسد: «آب رکنآباد نهر معروفی است از انهار شیراز که به قول صاحب فارسنامه ناصری رکن الدولة دیلمی در سنه سیصد و سی و هشت احداث نموده و منبع این آب در يك فرسخ و نیمی شمال شرقی شیراز است و آب مذکور از تنگ «الله اکبر» عبور کرده و صحرای مصلی و باغ نو و تکیه هفت تنان و چهل تنان و تکیه خواجه حافظ را مشروب می نماید» (رجوع شود به شیرازنامه، ص ۵-۶، ۲۳-۲۴؛ و سفرنامه ابن بطوطه، چاپ مصر، ۱۳۴۳ ق، ج ۱، ص ۱۲۷، ۱۳۶ | ترجمه فارسی، ج ۱، ص ۲۱۶) و فارسنامه ناصری، ج ۲، ص ۲۰-۲۱) (حاشیه قزوینی به صفحه ۳۹۳ دیوان حافظ). ابن بطوطه می نویسد: «... و پنج نهر از وسط شهر می گذرد. یکی از آنها نهر معروف رکن آباد است که آب شیرین و گوارانی دارد. آب این نهر در زمستان گرم و در تابستان بسیار خنک است و سرچشمه آن در دامنه کوهی به نام قلیعه واقع شده» (سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه دکتر محمد علی موحد، ج ۱، ص ۲۱۶).

- گلگشت مصلاً: در شعر حافظ اشاره‌های دیگری هم به مصلاً هست:

- نمی‌دهند اجازت مرا به سیر و سفر نسیم باد مصلاً و آب رکن‌آباد
- میان جعفرآباد و مصلاً عبیرآمیز می‌آید شمالش
این گلگشت مصلاً، از نزهتگاههای شیراز بوده. مدفن حافظ در همین گلگشت است و یکی از ماده تاریخهای وفاتش «خاک مصلی» [= ۷۹۱ ق] است. سعدی هم به مصلی اشاره دارد: «یکی را از ملوک پارس نگینی گرانمایه بر انگشتری بود. باری به حکم تفرج با تنی چند خاصان به مصلای شیراز برون رفت. فرمود تا انگشتری را بر گنبد عضد نصب کردند...» (کلیات، گلستان، ص ۱۱۹).

۳) لولی: در جای دیگر گوید:

دلم رمیده لولی وشی است شورانگیز دروغ وعده و قتال وضع و رنگ آمیز
در برهان قاطع آمده است: «بر وزن و معنی لوری که سرودگوی کوچه و گدای در خانه‌ها باشد؛ و به معنی نازک و لطیف و ظریف هم آمده است. و در هندوستان به قجه و فاحشه می‌گویند.» دکتر معین در حاشیه نوشته است: «راجع به این گروه که اصلشان از هند است رجوع کنید به مقاله عبدالحسین زرین کوب در Indo-Iranica, Vol. 6. No 1. p. 11-21. در لغت‌نامه دهخدا، کولی، غربال‌بند، غربتی، قرشمال، سوزمانی، و چندین معادل دیگر برای این کلمه یاد شده و سپس ترجمه یا روایت فارسی قسمت اعظم مقاله دکتر زرین کوب - که شادروان معین به آن اشاره کرده بود - نقل شده است. شادروان غنی می‌نویسد: «لولی = کولی، در عربی «زط» می‌گویند. گویا در سوریه «غجر» می‌نامند. دخویه رساله‌ای در باب کولی غربال‌بندها نوشته است» (حواشی غنی، ص ۴۷).

- شیرینکار: یعنی کسی که حرکات و سکنات و رفتار و اطوارش شیرین و دلپسند باشد. در جای دیگر گوید:

تو خود چه لعبتی ای شهسوار شیرینکار که توسنی چو فلك رام تازیانه تست
- شهرآشوب: «آشوبنده شهر... کسی که در حسن و جمال فتنه شهری باشد.» (لغت‌نامه). در جاهای دیگر گوید:

- چه عذریخت خودگویم که آن عیار شهرآشوب به تلخی کشت حافظ را و شکر دردهان دارد
- رسم عاشق‌کشی و شیوه شهرآشوبی جامه‌ای بود که بر قامت او دوخته بود
- بازکش یکدم عنان ای ترک شهرآشوب من تازاشک و چهره راحت پر زر و گوهر کنم
- خوان یغما: «کنایه از خوانی باشد که کریمان بگسترانند و صلاهی عام دردهند؛ و معنی آن

خوان تاراج است، چه یغما به معنای تاراج باشد» (برهان). حافظ در جای دیگر به غارت کردن خوان اشاره دارد:

بیا که ترك فلك خوان روزه غارت کرد هلال عید به دور قدح اشارت کرد
سعدی گوید:

ادیم زمین سفرهٔ عام اوست بر این خوان یغما چه دشمن چه دوست
(کلیات، ص ۲۰۱)

تو همچنان دل شهری به غمزه‌ای ببری که بندگان بنی سعد خوان یغما را
(ص ۴۱۳)

چو خوان یغما بر هم زند همی ناگاه زمانه مجلس عیش بستان یغمائی
(ص ۷۴۸)

(۴) عشق ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

(۵) یوسف (ع) ← : شرح غزل ۱۳۹، بیت ۱.

— زلیخا: علامه قزوینی این کلمه را تصحیف شده می‌دانند و قول بلوشه را — هرچند که سندی ارائه نداده است — محتمل الصدق می‌شمارند که می‌گوید صورت صحیح اصلی این کلمه «راحل» است که بعد رحیلا شده است، و رحیلا بواسطهٔ تقدیم و تأخیر بعضی حروف [با تصحیف «ر» به «ز» و «ح» به «خ» و عوض شدن جای لام] «زلیخا» شده است. (← یادداشت‌های قزوینی، ج ۵، ص ۵۰-۵۱). شادروان غنی می‌نویسد: «زلیخا مقصود «راعیل» است. طبری و سایر مفسرین نیز نوشته‌اند «راعیل امرأة بوطیفار». هیچ معلوم نیست کلمهٔ «زلیخا» چه وقت و از کجا پیدا شده و یعنی چه. در کتب عربی و فارسی قبل از چهارصد هجری ابداع کلمهٔ زلیخا دیده نمی‌شود و هیچ تاریخ و تفسیری قبل از ۴۰۰ هجری کلمهٔ زلیخا به کار نبرده؛ بعدها پیدا شده. عربها به فتح می‌گویند زلیخا. گویا در اشعار کسانی کلمهٔ زلیخا هست. تقریباً به طور یقین می‌توان گفت یوسف و زلیخا منسوب به فردوسی از او نیست و به غلط به فردوسی نسبت داده شده» (حواشی غنی، ص ۵۰). نیز ← یوسف (ع): شرح غزل ۱۳۹، بیت ۱.

(۶) دشنام فرمودن: یعنی دشنام گفتن. دربارهٔ انواع معانی «فرمودن» در شعر حافظ ← شرح غزل ۹۴، بیت ۲. مضمون این بیت حاکی از دشنام دوستی سنتی شعرای قدیم ایران است برای تفصیل در این باب ← دشنام دوستی: شرح غزل ۱۰۳، بیت ۴.

(۷) نصیحت ← شرح غزل ۸۳، بیت ۲.

۸) مطرب و می: ← می و مطرب: شرح غزل ۸۱، بیت ۲.
 ۹) دُرسفتن: اصلاً سوراخ کردن مر و ارید برای بهرشته کشیدن آن، و مجازاً کنایه از سخن نیک سرودن.

- بیا و خوش بخوان = خوشخوانی حافظ: این تعبیر اشاره به خوشخوانی و خوش آوازی حافظ دارد. چنانکه بارها به این هنر خود اشاره کرده است:

- غلام حافظ خوش لهجه خوش آواز
 - غزلسرائی ناهید صرفه ای نبرد
 - سخندان و خوشخوانی نمی ورزند در شیراز
 - بیا حافظ که تا خود را به ملک دیگر اندازیم
 - دلم از پرده بشد حافظ خوشگوی کجاست
 تا به قول و غزلش ساز نوانی بکنیم
 آقای باستانی پاریزی در مقاله مفصلی که درباره وجه تسمیه «حافظ» نوشته بر آن است که این لقب به مناسبت خوانندگی و نوازندگی و مهارت در موسیقی و ترکیب و تلفیق شعر و موسیقی به او داده شده نه [صرفاً] از آن روی که حافظ قرآن مجید بوده است. ← «حافظ چندین هنر» در مقالاتی درباره زندگی و شعر حافظ ص ۱۰۱-۱۲۸. نیز درباره خوشخوانی حافظ ← حافظ و موسیقی، ص ۶-۱۱. شادروان غنی می نویسد: «در شدالازار که نویسنده آن معاصر حافظ است و ۷۹۰ تاریخ کتابت آن است در شرح حال بسیاری از اهالی شیراز می نویسد که حافظ قرآن بوده اند و در قرن هشتم حافظ بودن در شیراز بسیار شایع بوده، نه اینکه منحصر به خواجه باشد. شیراز در آن وقت مثل مصر حالیه بوده است.» (حواشی غنی، ص ۴۴).

- عقد ثریا: «اضافه تشبیهی است. چون شکل ثریا (پروین) با هفت روشن خود به «عقد» یعنی گردن بند مانده شده است. نظم ثریا نیز تشبیه دیگری در این باره است» (فرهنگ اصطلاحات نجومی، ص ۵۲۴). «ثریا همان پروین است. ثریا مصغر ثریا است به معنی زن بسیار مال و از ثروت مشتق است و تصغیر ثریا به علت خردی ستارگان آن می باشد... ستارگان ثریا را شش تا هفت عدد دانسته اند که با چشم بدون سلاح می توان آنها را دید» (همان، ص ۱۰۲، ۱۰۳). افشاندن عقد ثریا: یعنی گوهر افشانی و نثار در و گوهر که رسمی کهن بوده در دربارها برای انعام یا صلح دادن به هنرمندان و دیگران. چنانکه حافظ در جاهای دیگر گوید:

- گر به نزهتگاه ارواح برد بوی تو باد عقل و جان گوهر هستی به نثار افشانند
 - دیده را دستگه در و گهر گرچه نماند بخورد خونی و تدبیر نثاری بکند

صبا بلطف بگو آن غزال رعنا را که سر بکسوه و بیابان تو داده‌ای ما را
 شکر فروش که عمرش دراز باد چرا تفقّدی نکند طوطی شکرخا را
 ۳ غرور حسنت اجازت مگر نداد ای گل که پرسشی نکنی عندلیب شیدا را
 به خلق و لطف توان کرد صید اهل نظر به بند و دام نگیرند مرغ دانا را
 ندانم از چه سبب رنگ آشنایی نیست سهی قدان سیه چشم ماه سیما را
 ۶ چو با حبیب نشینی و باده پیمائی به یاد دار محبّان یادپیما را
 جز این قدر نتوان گفت در جمال تو عیب که وضع مهر و وفانیست روی زیبا را
 در آسمان نه عجب گر به گفته حافظ
 سرود زهره به رقص آورد مسیحا را

سعدی دو غزل بر همین وزن و قافیه وردیف دارد:

- اگر تو فارغی از حال دوستان یارا فراغت از تو میسر نمی شود ما را
 (کلیات، ص ۴۱۲)
 - شب فراق نخواهم دواج دیبا را که شب دراز بود خوابگاه تنها را
 (کلیات، ص ۴۱۳)

۱) صبا: «بادی است که صبح در وقت طلوع آفتاب از مشرق می وزد» (حواشی غنی، ص ۹۶). تها نوی می نویسد: «بادی که از طرف مشرق آید در فصل بهار... به وقت صبح می وزد. بادی لطیف و خنک است، نسیمی خوش دارد و گلها از آن بشکفتد و عاشقان راز با او گویند و در اصطلاح عبدالرزاق کاشی صبا نفحات رحمانیه است که از جهت مشرق روحانیات می آید...» (کشاف اصطلاحات الفنون).

شاید در دیوان هیچیک از شعرای فارسی زبان به اندازه دیوان حافظ هوای خوش و باد خوش نسیم و نسیم عطرگردان و صبا و باد صبا آمد و رفت نداشته باشد. باد صبا یا صبا یکی از قهرمانان و موجودات شعری فعال دیوان حافظ است. شاید همانقدر که یار و ساقی طرف توجه و خطاب حافظ هستند باد صبا یا نسیم سحر هم هست. بسیاری از غزلهای حافظ با خطاب به صبا یا با ذکر خیر او افتتاح می شود، که مطلع بعضی از آنها را می نگاریم:

- صبا به لطف بگو آن غزال رعنا را

- ای نسیم سحر آرامگه یار کجاست

- صبا اگر گذری افتدت به کشور دوست

- کنون که می دمد از بوستان نسیم بهشت

- ای هدهد صبا به سبا می فرستمت

- دوش آگهی زیار سفر کرده داد باد

- سحر بلبل حکایت با صبا کرد

- صبا وقت سحر بونی ز زلف یار می آورد

- نسیم باد صبا دوشم آگهی آورد

- نفس باد صبا مشک فشان خواهد شد

- مرده ای دل که دگر باد صبا باز آمد

- ابر آذاری برآمد باد نوروزی وزید

- بوی خوش تو هر که ز باد صبا شنید

- صبا ز منزل جانان گذر دریغ مدار

- ای صبا نکهتی از کوی فلانی به من آر

- ای صبا نکهتی از خاک ره یار بیار

- ای صبا گر بگذاری بر ساحل رود ارس

- چو بر شکست صبا زلف عنبر افشانش

- خوش خبر باشی ای نسیم شمال

- خنک نسیم معنبر شمامه دلخواه

- سحر با باد می گفتم حدیث آرزومندی

- صبا تو نکهت آن زلف مشکبو داری

- ز کوی یار می آید نسیم باد نوروزی

- نسیم صبح سعادت بدان نشان که تو دانی

حافظ از نسیم مصلا همواره به نیکی و آرزومندی یاد می کند:

- نمی دهند اجازت مرا به سیر و سفر
نسیم باد مصلا و آب رکن آباد
- شیراز و آب رکنی و آن باد خوش نسیم
عبیش مکن که خال رخ هفت کشورست
- میان جعفر آباد و مصلی
عبیر آمیز می آید شمالش
- هوای منزل یار آب زندگانی ماست
صبا بیار نسیمی ز خاک شیرازم
صبا نقشهای بسیاری در دیوان حافظ دارد: صبا به خوش خبری هدهد سلیمانست. و قاصد
میان عاشق و معشوق است:

- سزد ار پیک صبا از تو پیاموزد کار

- برسانش ز من ای پیک صبا پیغامی

- ای صبا سوختگان بر سر ره منتظرند

گر از آن یار سفر کرده پیامی داری

و عطر آشنای گیسو و نکهت یار غائب را به مشام عاشق مهجور می رساند:

- کحل الجواهری به من آر ای نسیم صبح
زان خاک نیکبخت که شد رهگذار دوست
یکی از صفات برجسته باد صبا، آهسته خیزی و نرم وزیدن آن است که در زبان شعرا به
بیماری صبا تعبیر شده است (برای تفصیل ← شرح غزل ۷۲، بیت ۵). درباره شکوفاندن
صبا یا مطلق نسیم، غنچه را ← شرح غزل ۱۶۴، بیت ۸. دیگر از صفات باد صبا غمازی
آنست که با پراکندن عطر گیسو یا بدن یار نمی گذارد وجود او پنهان بماند. چنانکه گوید:

- ترا صبا و مرا آب دیده شد غماز
وگر نه عاشق و معشوق رازدارانند

- چو دام طره افشانند زگرد خاطر عشاق
به غماز صبا گوید که راز مانهان دارد

- سر به... دادن: یعنی یله کردن، رها کردن، آواره کردن، مرا سر به کوه و بیابان داد یعنی
آواره بیابان و کوه کرد، از آدمیان و شهر و دیار رم داد. هنوز در قزوین بجای رها کردن و نظایر
آن «سردادن» به کار می رود. عطار گوید:

عطار چو مرغ تست او را نتوانی سر ز آشیان داد

(دیوان، ص ۱۱۹)

کمال الدین اسماعیل گوید:

که دهانم ناله را در کوه می بندد عنان گاه چشمم اشک را سر در بیابان می دهد

(دیوان، ص ۷۶۲)

۲) طوطی: «نام تیره‌ای از پرندگان، مشتمل بر حدود ۳۱۵ جنس از مرغان رنگارنگ استوایی، و بالاخص پرندگان برّ قدیم از نوع پستیاکوس. طوطیها، سر بزرگ، گردن کوتاه، پاهای محکم... و منقار ضخیم و نیرومند دارند...» (دایرةالمعارف فارسی). «توتی، توتک، مرغی از راسته توتیان که به سبب زبان عضلانی و حنجره مناسب، قدرت تقلید برخی صداها را دارد. در ادبیات فارسی هرگاه که با «شکر شکن» و «شیرین سخن» و مانند آن توصیف گردد، معنی خطیب و شاعر و بلیغ و فصیح می‌دهد و هنگامی که به صورت طوطی یا طوطی صفت به کار رود کسی را نشان می‌دهد که سخن دیگران را نافهمیده نقل کند یا در کارهایش مطیع بی‌اراده برای دیگران است.» (سیمرغ و سی مرغ، ص ۷۹). گویا یکی از خوراکیهای مطلوب طوطی قند یا شکر است. و صفت شکر شکن و شکرخا برای او از این است. به این صفت او همراه با دو صفت دیگر یعنی مظهر فصاحت یا تقلید و اطاعت بی‌اراده بودن در شعر حافظ اشاره شده است:

الف) شکر خانی: همین بیت مورد بحث که در اینجا مراد از طوطی خود شاعر ست و مراد از شکر فروش یار اوست که به طوطی شکر (= هر گونه فیض و مدد و لطفی) می‌رساند:

- الا ای طوطی گویای اسرار
- طوطی را به خیال شکری دل خوش بود
- طوطیان در شکرستان کامرانی می‌کنند
- کنون که چشمه قندست لعل نوشینت
- سخن بگوی وز طوطی شکر دریغ مدار
- (ب) فصاحت:

- شکر شکن شوند همه طوطیان هند
- آب حیوانش ز منقار بلاغت می‌چکد
- واله و شیدا است دایم همچو بلبل در قفس
- همای گو مکن سایه شرف هرگز
- زین قند پارسی که به بنگاله می‌رود
- طوطی خوش لهجه یعنی کلک شکرخای تو
- طوطی طبعم ز عشق شکر و بادام دوست
- بر آن دیار که طوطی کم از زغن باشد
- پ) تقلید و اطاعت بی‌اراده:

در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند
فصاحت طوطی از دیر باز در ادبیات فارسی مطرح بوده است. انوری گوید:
چیست کلک تو یکی کاتب اسرارنگار
چیست نطق تو یکی طوطی الهام‌سرای
(دیوان، ص ۴۴۶)

سلمان گوید:

شاهها منم به مدح تو آن طوطی فصیح کز لفظ من دهان جهان پر ز شکرست
(دیوان، ص ۴۰)

۳) مگر: «مگر» در اینجا سؤالی نیست و افاده احتمال و تردید نمی کند، بلکه افاده قطع و یقین می کند و برابر است با به اصطلاح «این است و جز این نیست» در جاهای دیگر گوید:

مگر تو شانه زدی زلف عنبرافشان را که بادغالیه ساگشت و خاک عنبر بوست
مگر که لاله بدانست بیوفائی دهر که تا بزد و بشد جام می زکف ننهاده
بخت خواب آلود ما بیدار خواهد شد مگر زانکه زد بر دیده آبی روی رخشان شما
مگر دیوانه خواهم شد در این سودا که شب تاروز سخن با ماه می گویم پری در خواب می بینم
جمال دختر رز نور چشم ماست مگر که در نقاب زجاجی و پرده عنبی است
که در هیچیک استفهامی نیست. این معنای مگر سابقه ای کهن دارد. بیهقی می نویسد:
«کوتوال گفت حرم و خزائن به قلعه های استوار نهادن مگر صوابتر از آنکه به صحرای هندوستان بردن» (تاریخ بیهقی، ص ۸۹۸).

کمال الدین اسماعیل گوید:

مگر سواد محک است مسند سیهت که نقدهای دعاوی شود از آن روشن
(دیوان، ص ۲۲۶)

مگر شادی قدت خورد نرگس که مست افتاده اندر پای سروسست
(دیوان، ص ۲۲۸)

مگر لاله دهان زان بازکردست که گیرد در دهان پستان غنچه
(دیوان، ص ۲۲۹)

معنای بیت: عشق گل و بلبل معروف و از مضامین شایع غزل فارسی بویژه غزل سعدی و حافظ است (نیز ← بلبل: شرح غزل ۷، بیت ۱). در اینجا خطاب به گل که معشوق عندلیب است می گوید اینکه از حال عاشق خود فارغی و احوالی از او نمی پرسی حتماً ناشی از غرور حسن است.

۶) بادپیما: بادپیمودن نظیر خشت بر دریا زدن و نقش بر آب زدن و آب با غریبال برداشتن کنایه از عمل عبث است. بادپیما یعنی باد به دست، آنکه محروم و برکنار و حسرت زده است. حافظ در جای دیگر گوید:

صد باد صبا اینجا با سلسله می رقصند اینست حریف ای دل تا باد نهمانی

سعدی گوید:

به‌بوی زلف تو با باد عیش‌ها دارم اگرچه عیب کننم که باد پیمائیست
(کلیات، ص ۴۵۳)

سعدی در جای دیگر، همانند حافظ باده‌پیمائی و بادپیمائی را کنار یکدیگر به کار برده است:
در آن مجلس که چشم یار جام حسن گرداند کسی گر باده پیماید حقیقت بادپیماید
(کلیات، ص ۳۴۴)

۷) مصراع اول این بیت یعنی «جز این قدر نتوان گفت در جمال تو عیب» با يك اختلاف جزئی (در به جای بر) تضمین مصراعی از سعدی است که گوید:

جز این قدر نتوان گفت بر جمال تو عیب که مهربانی از آن طبع و خو نمی‌آید
(کلیات، ص ۵۱۶)

قَدْر و قَدَر: قدر به معنای مقدار و اندازه و میزان همواره به فتح اول و دوم به کار رفته است:

- غالباً این قدرم عقل و کفایت باشد

- حافظ ز خو بر ویان بخت جز این قدر نیست

- سخت خو بست ولیکن قدری بهتر ازین

- این قدر هست که بانگ جرسی می‌آید

- این قدر هست که گه‌گه قدحی می‌نوشم

- این قدر هست که تغییر قضا نتوان کرد

- این قدر دانه که از شعر ترش خون می‌چکد

قَدْر هم در حافظ سابقه دارد، به معنی ارزش و ارج:

- قدر وقت ار شناسد دل و کاری نکند...

- ... تو قدر او به سخن گفتن دری بشکن

- امروز قدر پند عزیزان شناختم

البته در يك مورد هست که حافظ قَدْر را به معنی اندازه و مقدار به کار برده است:

شاه را به‌بود از طاعت صدساله وزهد قدر يك ساعته عمری که در او داد کند

- وضع مهر و وفا: در بعضی نسخه‌ها (از جمله انجوی) به جای «وضع مهر و وفا»، «خال

مهر و وفا» آمده است که درست نیست. چه ربطی بین خال و مهر و وفا هست؟ این قرائت را

از آن روی پذیرفته‌اند که معنای وضع را درست نیافته‌اند. وضع مهر و وفا نیست یعنی مهر و

وفاء وضع نشده است برای روی زیبا، یعنی در سرشت زیبایی، وفاداری وضع نشده، یعنی

آفریده نشده. يك معنای دیگر هم که برای وضع می‌توان قائل شد، یعنی سزاوار، مناسب، درخور. چنانکه حافظ می‌گوید:

- مستی به آب يك دو عنب وضع بنده نیست

- حافظ شراب و شاهد و رندی نه وضع تست

و با معنای اخیر معنای بیت مورد بحث این می‌شود که جمال تو فقط يك عیب به همراه دارد و آن اینکه مهر و وفا درخور و متناسب با آن نیست.

(۸) زهره: درجای دیگر گوید:

- غزلسرائی ناهید صرفه‌ای نبرد در آن مقام که حافظ برآورد آواز

- چون به‌هوای مدحت زهره شود ترانه‌ساز حاسدت از سماع آن محرم آه و ناله‌باد

- زهره دررقص آمدوبر بط‌زنان می‌گفت‌نوش

- زهره سازی خوش نمی‌سازد مگر عودش بسوخت

- ز چنگ زهره شنیدم که صبحدم می‌گفت غلام حافظ خوش لهجه خوش‌آوازم

- در زوایای طربخانه جمشید فلك ارغنون ساز کند زهره به‌آهنگ سماع

- چنان برکش آواز خنیاگری که ناهید چنگی به‌رقص آوری

- بیاور می‌که نتوان شد زمکر آسمان ایمن به لعب زهره چنگی و مریخ سلحشورش

«زهره رب النوع طرب است» (فرهنگ نوادر لغات ... تألیف فروزانفر). «اگرچه در

عربی به ضم اول و فتح ثانی و ثالث (زُهره) صحیح است لیکن فارسیان به سکون ثانی

(زُهره) استعمال کنند» (غیاث اللغات). در فرهنگ اصطلاحات نجومی آمده است: «زهره از

سیاره‌های منظومه شمسی است. مدار آن بین عطارد و زمین است... از این اختر در زبان

فارسی به‌نامهای ناهید و بیدخت [= بغدادخت] یاد شده است... آناهیتا شکل دیگر ناهید و

آناهید فارسی و پهلوی به‌معنی ياك و بی عیب از فرشتگان نگهبان آب بوده است... زهره در

اساطیر یونان آفرودیت و نزد رومیان ونوس الهه عشق بوده اما پاکی و معصومیت آناهیتای

ایرانی را نداشته است... منجمان احکامی این ستاره را «کوکب زنان و مردان و مخنثان و اهل

زینت و تجمل و لهو و شادی و طرب و عشق و ظرافت و سخریه و سوگند دروغ نام داده

است... باتوجه به همین نسبتهاست که شاعران پارسی زهره را ارغنون زن گردون، رودگر

فلك، و عروس ارغنون زن و چنگی مزمرساز و بر بط‌نواز و زن بر بط‌زن و زهره خنیاگر و...

لقب داده‌اند» (فرهنگ اصطلاحات نجومی، ص ۳۴۴-۳۴۸).

- مسیح‌ها؛ شادروان غنی گوید: «الف مسیحا از کجا آمده؟ در عربی مسیح است. این

الف از عربهای بین النهرین مسیحی قبل از اسلام است. در زبان سریانی مسیح را «مسیحا» می‌گویند. الف در سریانی در آخر کلمه علامت اسم و حکم «ال» عربی را دارد. مثل لغت کاسا (که بعداً کاسه شده) که ایرانیان قبل از اسلام از سریانیهای بین النهرین گرفته‌اند. در حالیکه عربها کاس می‌گویند». (حواشی غنی، ص ۵۳).

مراد از «در آسمان» اشاره به این است که عیسی (ع) به اراده الهی به آسمان فرا برده شده است و به این امر در قرآن مجید و عهد جدید تصریح شده است (← عیسی (ع) شرح غزل ۳۶، بیت ۶). بعضی از مفسران تصریح دارند که عیسی (ع) در آسمان چهارم است و در سنت شعر فارسی نیز بارها از آن یاد شده است. اما روایات و معتقدات در این باره مختلف است بعضی او را در آسمان سوم و بعضی دوم می‌دانند. ظاهراً حافظ او را در آسمان سوم که فلک زهره هم هست می‌شمارد (برای تفصیل در این باب ← شرح مثنوی شریف، ج ۱، ص ۲۷۲-۲۷۳).

معنای بیت: عجب نیست اگر شعر حافظ زهره را چنان سرمستانه به سرود وادارد که از طربناکی آن حتی مسیحا که مظهر متانت و پارسائی است بهرقص و پای کوبی درآید. نیز ← سماع: شرح غزل ۷۸، بیت ۵؛ عیسی (ع): شرح غزل ۳۶، بیت ۶.

مرکز تحقیقات کتب و اسناد اسلامی

می‌کند و در ضمن آن دو بار به «الشرتا» اشاره می‌کند که از سیاق عبارت به وضوح برمی‌آید که مراد از شرتا باد موافق است.

در کتاب احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، تألیف محمد بن احمد مقدسی که در حدود سال ۳۸۷ هجری تألیف شده (به اهتمام دخویه، چاپ لیدن، ص ۳۱) نیز ذکری از کلمه شرطه شده است («باد شرطه» به قلم محمد قزوینی، یادگار، سال چهارم، شماره اول و دوم، شهریور و مهر ۱۳۳۶، ص ۶۳-۶۸).

— باشد که: یعنی امید است. انتظار می‌رود، چه بسا، و غالباً در مقام تمنی گفته می‌شود. در جاهای دیگر گوید:

— باشد که چو خورشید درخشان به در آیی

— باشد که از خزانه غنیم دوا کنند

— باشد که چو واپینی خیر تو در این باشد

— باشد که مرغ وصل کند قصد دام ما

— باشد توان سترد حروف گناه از او

— باشد کزان میانه یکی کارگر شود

غزالی می‌نویسد: «آفت دوم آنکه قیام کردن به حق عیال نتوان الا به خلق نیکو و صبر کردن بر محالات ایشان... و این هر کسی نتوان کردن، باشد که ایشان را بر نجانده» (کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۳۰۷).

۳) بجای: یعنی در حق. در جاهای دیگر گوید:

— گرت ز دست برآید مراد خاطر ما بدست باش که خیری بجای خویشتن است
— خداوندی بجای بندگان کرد خداوند ز آفاتش نگهدار منوچهری گوید:

نعمت عاجل و آجل به تو داد از ملکان زانکه ضایع نشود هر چه بجای تو کند
سنایی گوید: (دیوان، ص ۱۵)

ای جان جهان مکن به جای من آن بد که نکرده‌ام بجای تو
انوری گوید: (دیوان، ص ۱۰۰۳)

هر چ از وفا بجای من آن بیوفا کند آن را وفا شمارم اگر چه جفا کند
(دیوان، ص ۸۳۳)

نظامی گوید:

دهر نکوهی مکن ای نیکمرد دهر بجای من و تو بد نکرد
(مخزن الاسرار، ص ۵۳)

سعدی گوید:

مرا به هرچه کنی دل نخواهی آزدن که دوست هرچه پسندد بجای دوست رواست
(کلیات، ص ۴۲۷)

همچنین:

آن را که بجای توست هر دم گرمی عذرش بنه ار کند به عمری ستمی
(ص ۵۹)

همچنین:

نکویی با بدان کردن چنانست که بد کردن بجای نیکمردان
(ص ۴۲)

۴) مُل: «نبیذ باشد. عنصری گفت:

به زرینه جام اندرون لعل مل فروزنده چون لاله بر زرد گل»

(لغت فرس)

حلقه گل و مل در واقع این دو بیت منوچهری است که ۹ بار گل و ۸ بار مل را به کار برده است:
می ده پسر ابر گل، گل چون مل و مل چون گل خوشبوی ملی چون گل، خود روی گلی چون مل
مل رفت بسوی گل، گل رفت بسوی مل گل بوی ربود از مل، مل رنگ ربود از گل
(دیوان، ص ۲۲۳)

سعدی گوید:

بلای خمارست در عیش مل سلحدار خارست با شاه گل

(کلیات، ص ۲۷۹)

همچنین در بعضی نسخ، از جمله قریب بجای هات الصبوح، فات الصبوح، یعنی صبح از دست رفت، آمده است. هَبُوا یعنی بیدار شوید، برخیزید. ضبط بعضی نسخ از جمله سودی هیوا است به معنی بشتاب یا آگاه باش. ولی اکثریت قاطع نسخ از جمله قزوینی و خانلری و تمامی نسخه بدلهایش «هَبُوا» ضبط کرده اند. هَبْ يَهْبْ هَبَّاً وَ هَبُّوا یعنی بیدار شد (لسان العرب). این کلمه در مطلع معلقه عمر و بن کلثوم به کار رفته: *الاهبِّي بِصَحْنِكَ فَاصْبِحِينَا* (ای ساقی از خواب برخیز و برای صبحی رطل گران بده).

- معنای بیت: دیشب در بزم گل و باده بلبل به زبان حال چنین می خواند که ای ساقی می صبح بیاور و ای مستان از پا افتاده از خود بیخبر از خواب برخیزید و خمار دوشین را با باده سحرگاهی بزدانید.

صبح: هر نوشابه بویژه باده ای که پگاه نوشند. در حافظ بارها به صورت صبحی هم به کار رفته است و مشتقات صبحی زده، صبحی زدگان، صبحی کشان، صبحی کنان در دیوان او بسیار است. حافظ حتی صبح و صبحی را برای خواب هم به کار برده است. (۷) مضمون این بیت حاکی از اندیشه های ملامتی و جبرانگاری حافظ است. در جای دیگر شبیه این مضمون می گوید:

گر نیست رضائی حکم قضا بگردان

برای تفصیل در باب اندیشه های ملامتی حافظ ← شرح غزل ۲۰۴، و برای تفصیل درباره جبرانگاری او ← شرح غزل ۲۳، بیت ۸.

- تغییر کن: یعنی تغییر ده برای تفصیل ← شرح غزل ۱۱۵، بیت ۹.

(۸) تلخوش: یعنی تلخ گونه، تلخ مزه، البته پیوندش برای بیان طعم غریب است و کمتر نظیر دارد. و کنایه از می است.

- أم الخبائث: أم الخبائث یعنی مادر و منشأ تباهیها و صفت خمر است و اصل آن متخذ از حدیث نبوی است: الخمر أم الخبائث و من شربها لم یقبل الله منه صلاة اربعین يوماً و ان مات وهی فی بطنه مات میتة جاهلیة ← جمع الجوامع = الجامع الکبیر، سیوطی، ص ۴۱۰. یعنی خمر أم الخبائث است و هر که بنوشدش خداوند چهل روز نماز او را نخواهد پذیرفت و اگر مست بمیرد همانا به مرگ جاهلیت در گذشته است.

عطار در داستان شیخ صنعان گوید:

بس کسا کز خمر ترك دین کند بی شکی أم الخبائث این کند

(منطق الطیر، ص ۷۸)

خاقانی گوید:

لیک با أم الخبائث چون طلاقش واقع است خسروش رجعت نفرماید به فتوی جفا (دیوان، ص ۲۳)

همچنین:

«الحق شرباتی بس مسکر، اما خیراب است نه شراب، أم اللطائف است نه أم الخبائث» (منشآت خاقانی، ص ۱۹۹). همچنین: «اباء همت از مصالحه امام الحوادث و آن دنیا است

و تبراء نفس از مناكحه ام الخبائث و آن صهباست...» (پیشین، ص ۲۶۹).

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

شیره انگور باشد هر دو اما نزد شرع باشد از ام الخبائث فرق تا نعم الادم
(دیوان، ص ۳۲۲)

«اشهى لنا وأحلى من قيلة العذرا: برای ما دل‌انگیزتر و شیرین‌تر است از بوسه

دوشیزگان.

۹) کیمیا: شمس‌الدین آملی در تعریف کیمیا می‌نویسد: «معرفت کیفیت تغییر صورت جوهری با جوهری دیگر و تبدیل مزاج آن به تطهیر و تحلیل و تعقید و مانند آن. آن را اکسیر و صنعت نیز خوانند...» (نفائس‌الفنون، ج ۳، ص ۱۵۸). فن یا بلکه آرزوی ساختن طلا و نقره... این فن افسانه‌وار و پر از رمز و راز که فرد شاخص همه علوم غریبه است، در قرون نخستین میلادی در شهر اسکندریه مدعیان و هواخواهانی پیدا کرد بعدها از طریق ترجمه‌های سریانی کتب یونانی به جهان اسلام راه یافت و سپس از طریق اندلس به اروپای قرون وسطی انتقال یافت و تا زمان پاراسلسوس در قرن شانزدهم معتقدان فراوان داشت... پاراسلسوس کسی بود که کیمیاگری را با شیمی جدید پیوند زد... (تلخیص با تصرف از مقاله کیمیای دایرةالمعارف فارسی). جالب اینجاست که رؤیای محال اندیشانه کیمیاگران به‌همت دانشمندان شیمی و فیزیک در قرن حاضر جامه عمل پوشید ولی این طریقه چندان گران تمام می‌شود که صرف نمی‌کند. در دایرةالمعارف بریتانیکا آمده است: «کشف ساختمان اتم در اوایل قرن بیستم، به یک معنی صحت یکی از کهنترین نظریه‌های کیمیاوی را ثابت کرد، چه الکترون هسته اتم متشکل از پروتون و نوترون را می‌توان ماده اصلی شمرد و روابط ساختاری آنها را صورتی که حامل خواص فردی هر عنصر است. در واقع دانشمندان توانسته‌اند عنصری را به عنصر دیگر تبدیل کنند و حتی «طلا بسازند»، ولی این تبدیل عناصر چه در روش و چه در هدف با کوششهای کیمیاگران باستان فرق دارد» (از مقاله «کیمیا» در دایرةالمعارف بریتانیکا؛ برای اطلاع از نظرگاه قدما و معاصران حافظ درباره کیمیا ← نفائس‌الفنون، ج ۳، ص ۱۵۸-۱۷۷).

این کلمه و مترادف آن «اکسیر» بارها در دیوان حافظ به کار رفته است:

چون زر عزیز وجودست شعر من آری قبول دولتیان کیمیای این مس شد
وفا مجوی ز کس ور سخن نمی‌شنوی به هرزه طالب سیمسرخ و کیمیا می‌باش
یک معنای استعاری کیمیا نظر پیر و مرشد کامل است (برهان) همین است که حافظ

می گوید:

- آنچه زرمی شود از پرتو آن قلب سیاه
- آنانکه خاک را به نظر کیمیا کنند
- غلام همت آن رند عافیت سوزم
همچنین عشق و عاشقی را کیمیا و کیمیاگری گویند (برهان): چنانکه حافظ گوید:
- دست از مس وجود چو مردان ره بشوی
- گدایی در میخانه طرفه اکسیر است
- جز قلب تیره هیچ نشد حاصل و هنوز
- قارون: حافظ بارها به گنج و قصه قارون اشاره کرده است:

- گنج قارون که فرو می رود از قهر هنوز
- ز بیخودی طلب یار می کند حافظ
- احوال گنج قارون کایام داد بر باد
- بدان کمر نرسد دست هر گدا حافظ
- من که ره بردم به گنج حسن بی پایان دوست
- جوگل گر خرده ای داری خدا را صرف عشرت کن
- ای دل آن دم که خراب از می گلگون باشی
- بیا ساقی آن کیمیای فتوح
که با گنج قارون دهد عمر نوح...

در قرآن مجید چند بار نام قارون آمده است. از جمله در عنکبوت، ۳۹؛ مؤمن، ۲۴؛ و آیات ۷۶ تا ۸۲ سوره قصص که به نحو موجزی داستان او و گنج بدفرجامش را بیان می کند که ترجمه اش از این قرار است: «قارون از قوم موسی بود و بر آنها کبر و ناز می کرد و ما گنجهایی به او بخشیده بودیم که حمل و نقل کلیدهایش بر گروهی از مردان نیر و مند هم گران می آمد. قومش به او گفتند سرمستی مکن، چه خداوند شادی فروشان را دوست نمی دارد. و از طریق مال و منالی که خداوند به تو عطا کرده آخرت خود را آبادان ساز، و بهره دنیوی خود را از دنیا هم فراموش مکن. همچنانکه خداوند به تو نیکی کرده تو نیز نیکوکاری پیشه کن و در پی فتنه و فساد مباش، چه خداوند تبهکاران را دوست ندارد. قارون پاسخ داد این ثروت را با علم و تدبیر خود [احتمالاً کیمیا] به دست آورده ام. آیا نمی داند که خداوند بسیاری گروههای نیر و مندتر و مال اندوزتر از او را پیش از او نابود کرده، و این گونه گناهکاران بدون پرسش و پاسخ به مکافات عمل خود می رسند. روزی قارون با هیأتی آراسته در میان قوم خویش گذر

می‌کرد. دنیاپرستان با دیدن او گفتند کاش ما نیز جاه و مالی مانند قارون داشتیم برآستی چه دستگاهی دارد. آنانکه اهل دین و دانش بودند می‌گفتند وای بر شما، بهره‌ای که خداوند در آخرت به مؤمنان و صالحان می‌دهد بهترست، و جز شکیبایان کسی شایسته آن مقام نیست. باری [به کیفر گناهانش] او و خانه‌اش را به اعماق زمین فروبردیم [و از آنهمه خدم و حشم] کسی نبود که بتواند در برابر حکم الهی بلاگردان او باشد و بی‌پار و یاور ماند. و کسانی که دیروز آرزوی مال و مقام او را داشتند می‌گفتند حقا که خداوند روزی هر يك از بندگانش را که بخواهد فراخ یا تنگ می‌گرداند، و اگر لطف الهی شامل ما نمی‌شد، ما نیز چنین سرنوشتی می‌یافتیم و چنین می‌نماید که کافران روی رستگاری نمی‌بینند» (سوره قصص، آیات ۷۶-۸۲).

شادروان خزائلی می‌نویسد: «ابن ندیم و مسعودی قارون را نخستین کیمیاگر شناخته‌اند... قارون معرب قورح است و داستان او در تورات و تلمود و کتب دیگر یهود، به قسمی که در قرآن مسطور است با تفصیلات بیشتری نقل شده است» (اعلام قرآن، ص ۴۸۸-۴۹۰) (نیز به کشف‌الاسرار میبیدی، ج ۷، ص ۳۴۲-۳۵۴؛ ترجمه و قصه‌های قرآن، مبینی بر تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری، نیمه دوم، ص ۷۹۹-۸۰۲).

معنای بیت: هنگام تنگدستی (برای معانی فقر حافظ به فقر: شرح غزل ۲۴، بیت ۹) به جای آنکه در غم و غصه دنیا فرو بروی، به عیش و نوش پرداز و بدان که می، این ماده حیرت‌انگیز و دگرگون‌کننده هستی (هستی هم محتمل دو معناست ۱- وجود ۲- انانیت و رعونت) گدایان را چون قارون بی‌نیاز و توانگر می‌سازد. البته عرفاً عیش و نوش با تنگدستی جمع نمی‌شود ولی این از مقوله تناقض گوئیهای مباح یعنی شطاحیه‌های حافظ است (نیز به شطح: شرح غزل ۱۹۱، بیت ۱). اما اینکه مراد از کیمیای هستی که توانگری می‌بخشد چیست از بیت دیگر حافظ هم برمی‌آید:

ای گدای خانقهِ برجه که در دیر مغان می‌دهند آبی و دلها را توانگر می‌کنند
(۱۰) معنای بیت: کسروی این بیت را بی‌معنی خوانده است، می‌نویسد: «این شعر از بس چرند است من هیچ نمی‌دانم چه معنایی بکنم و چه نویسم. سرکش مشو زیرا که اگر سرکش شوی چون شمع از غیرت بسوزد دلبر که سنگ خارا در کف او همچو مومست. شما بیندیشید که آیا از این معنایی توان درآورد؟» (حافظ چه می‌گوید، نوشته احمد کسروی. چاپ چهارم. تهران، با هماد آزادگان، ۱۳۳۵، ص ۳۴۵-۳۶). پیدا است که کسروی نمی‌توانسته است بیت را درست بخواند؛ و ضمیر «غیرت» را نه مفعولی، بلکه ملکی

می گرفته، و «سوزد» را نه متعدی بلکه لازم می انگاشته. حال آنکه مراد از دلیر در این بیت معشوق ازلی (= خداوند) و مراد از غیرت، غیرت الهی است و معنای بیت چنین است که از حدود الهی از جمله رسم وفاداری عاشقی تجاوز و تعدی مکن و گرنه خداوند که همه چیز در ید قدرت اوست ترا به آتش غیرت خود خواهد سوزاند (نیز — غیرت: شرح غزل ۸۶، بیت ۲ و ۳).

۱۱) آئینه سکندر: [= آئینه اسکندر = آینه سکندری] مخلوطی از افسانه و حقیقت است مراد از آئینه سکندر، آئینه اسکندریه است یعنی آینه‌ای است که گویند در فانوس دریائی (منارة البحر) معروف — واقع در شبه جزیره فاروس در اسکندریه — تعبیه شده بوده و کشتی‌ها را از صد میل راه نشان می‌داده، و از عجائب هفتگانه عالم شمرده شده. طبق افسانه آن مناره را اسکندر به دستکاری ارسطو بنا کرده، و فرنگان از غفلت پاسبانان استفاده کرده، آینه را در آب افکندند و اسکندریه را برهم زدند و ارسطو به فسون و اعداد آن را از قعر دریا بیرون آورد. در اصل این مناره را بطلمیوس سوتر (رهاننده، نجات‌بخش، متوفای ۸۱ ق. م.) ساخته یا تکمیل کرده است. اما از آنجا که بنای اسکندریه و نیز این مناره را به خود اسکندر نسبت داده‌اند، لذا آن آینه افسانه‌ای یا واقعی را نیز به اسکندر نسبت داده‌اند. یاقوت (م ۶۲۶ ق) در معجم البلدان بازدید خود را از این مناره شرح می‌دهد و می‌گوید از جای آینه‌ای که تصور می‌کردند بر بالای آن نصب شده و رسیدن کشتی‌ها را از دور خبر می‌دهد، جست‌وجو کردم و چیزی نیافتم (برهان قاطع، لغت‌نامه، فرهنگ معین، ودایرة المعارف فارسی — ذیل کلمه فاروس).

حافظ اشاره‌های دیگری هم به آینه اسکندر دارد:

— نه هر که آینه سازد سکندری داند

— من آن آئینه را روزی به دست آرم سکندروار

ولی چون ساختن آینه عادی نیز به اسکندر نسبت داده شده ممکن است در واقع دو آینه به اسکندر منسوب باشد.

حافظ در این بیت، صفت افسانه‌ای دیگری هم به آئینه سکندر افزوده است و آن غیب‌نمایی این آینه است و آن را کمابیش به پایه جام‌جم رسانده است (درباره خلط شدن جام‌جم و آئینه اسکندر — مکتب حافظ، ص ۲۱۴-۲۱۶).

— دارا: «این پادشاه همان دارای بزرگ است که به دست اسکندر در سال ۳۳۰ ق. م. کشته شد و در تواریخ متأخر او را بعنوان داریوش سوم می‌شناسیم» (لغت‌نامه) سرگذشت او و

شرح شکستش در شاهنامه فردوسی و اسکندرنامه نظامی به شیوه دلیلی به نظم درآمده است.

- معنای بیت: آینه عجایب نما و غیب نمای اسکندر همین جام می است که اگر در آن به دیده تحقیق بنگری احوال پادشاهی و سرانجام دارا (داریوش سوم) را که با آنهمه حشمت جفاها بر او رفت، و خلاصه بی اعتباری جهان را به عیان نشان می دهد.

۱۲) خوبان پارسی گو / ترکان پارسی گو: در بعضی نسخ بجای «خوبان» «ترکان» آمده است. ضبط خوبان پارسی گو برابر است با نسخه قزوینی، خانلری و شرح سودی. جای تعجب است که سودی با وجود ترك بودن چرا جانب این قرائت «فارسی» را گرفته است. نسخه قدسی، عیوضی - بهروز، انجوی: «ترکان پارسی گو» است. ضبط نذیر احمد - جلالی نائینی «خوبان پارسی گو» است ولی در حاشیه اش آمده است: «ایا صوفیه، ستایشگر، قدسی و پرتو «ترکان پارسی گو» و در این سیاق ظاهراً عبارت «ترکان پارسی گو» مناسبتر به نظر می رسد». ضبط قریب: خوبان فارسی گو (با «ف») است و در حاشیه اش آمده است: «نسخه ایاصوفیه: ترکان پارسی گو، شاید این ضبط مناسبتر باشد». آری به دلایلی «ترکان پارسی گو» مناسب تر است.

الف) خوبان فارسی و ایرانی خواه و ناخواه پارسی گو هستند و این فی نفسه فضیلتی برای آنان نیست، بلکه حتی نوعی حسو است. لطف معنی در این است که سخن از زیبارویانی باشد که علاوه بر هنر زیبایی، از هنر پارسی گویی نیز برخوردار باشند. ترك فارسی گو، همان ترك شیرازی است که ذکر خیرش گذشت (← شرح غزل ۳، بیت ۱). شادروان غنی هم طرفدار این ضبط است: «ترکان پارسی گو: جاحظ می گوید خود «لحن» هم بر نمك معشوق می افزاید لحن یعنی کسی عربی [یا هر زبانی را] غلط حرف بزند» (حواشی غنی، ص ۴۵).

ب) دلیل دوم در کلمه «پارسا» در همین بیت یعنی در «رندان پارسا» نهفته است. در اینجا پارسا به معنی پرهیزگار و پاکدامن نیست. زیرا رند با صفاتی که در حافظ دارد (← رند: شرح غزل ۵۳، بیت ۶) نمی تواند پارسا باشد؛ بلکه به معنی پارسی، یعنی فارسی (اهل فارس) است. حافظ در جاهای دیگر هم این کلمه را به معنی پارسی به کار برده است: تازیان را غم احوال گرانباران نیست پارسایان مددی تا خوش و آسان بروم و علامه قزوینی تصریح کرده است: «پارسایان یعنی اهل فارس در مقابل تازیان» (دیوان، ص ۳۹۴). برای تفصیل درباره این بیت اخیر ← شرح غزل ۱۸۳، بیت ۸.

حافظ یکبار دیگر هم «پارسا» را به معنی پارسی به کار برده است:
 مرید طاعت بیگانگان مشو حافظ ولی معاشر رندان پارسا می باش
 آری به قرینه «بیگانگان» در مصراع اول معلوم می شود که پارسا باید پارسی و آشنا باشد.
 دیگر اینکه — چنانکه پیشتر گفتیم — رند حافظ پارسا نیست و رند پارسا مثل کوسه ریش پهن
 است. و در غزلی که بیت اخیر جزو آن است یکبار پارسا به معنی پرهیزگار را قافیه قرار داده
 است: سه ماه می خور و نه ماه پارسا می باش، و قاعدتاً نباید به این آسانی تکرار قافیه کرده
 باشد. حاصل آنکه چون در غیر از بیت مورد بحث در این غزل، دوبار پارسا را به معنی پارسی
 به کار برده و یک بار آن را در مقابل «تازیان» و یک بار در برابر «بیگانگان» قرار داده است
 قاعدتاً باید اینجا هم آن را در مقابل ترکان قرار داده باشد.



صوفی بیا که آینه صافیست جام را تا بنگری صفای می لعل فام را
 راز درون برده ز رندان مست پرس کاین حال نیست زاهد عالی مقام را
 ۳ عنقا شکار کس نشود دام بازچین کاینجا همیشه باد بدستیت دام را
 در بزم دور یک دو قدح درکش و برو یعنی طمع مدار وصال دوام را
 ای دل شباب رفت و نجیدی گلی ز عیش پیرانه سر مکن هنری ننگ و نام را
 ۶ در عیش نقد کوش که چون آبخور نماند آدم بهشت روضه دارالسلام را
 ما را بر آستان تو بس حق خدمتست ای خواجه باز بسین بترحم غلام را

حافظ مرید جام میست ای صبا برو

وز بنسده بندگی برسان شیخ جام را

(۱) بین صوفی و صافی و صفا جناس شبه اشتقاق و بین صافی و صفا اشتقاق هست. این جناسها هم در شعر حافظ سابقه دارد و هم در شعر شعرای پیش از او. حافظ گوید:

- نقد صوفی نه همه صافی بیفش باشد

- می دارم جو جان صافی و صوفی می کند عیش

- چون صوفیان صومعه دار از صفا رود

شیخ محمود شبستری گوید:

یکی پیمانه خورده از می صاف شده زان صوفی صافی ز اوصاف

(گلشن راز، ص ۵۵)

سعدی گوید:

بسیار سفر باید تا پخته شود خامی صوفی نشود صافی تا در نکشد جامی

(کلیات، ص ۶۳۴)

خواجو گوید:

صفا ز باده صافی طلب که صوفی را
به جای جامه صوف ارضا بود غم نیست
(دیوان، ص ۶۴۳)

عبید زاکانی گوید:

صوفی صافی در مذهب مادانی کیست
آنکه با باده صافیش صفائی باشد
(کلیات، ص ۶۴)

- صوفی: به رهروان طریقت تصوف صوفی گفته می شود. تصوف از صوفی ساخته شده ولی درباره وجه اشتقاق و ریشه کلمه صوفی بحث بسیار است. و محققان آن را مشتق از ریشه های گوناگونی می دانند از جمله: (۱) از صفا (۲) از صوف (پشم)، به مناسبت پشمینه پوشی (۳) سوفیا ی یونانی به معنای حکمت (۴) از صفه و اصحاب صفه (برای تفصیل ← فرهنگ اشعار حافظ، چاپ اول، ص ۳۰۳-۳۵۴).

صوفی و عارف و درویش کمابیش مترادفند. اما در دیوان حافظ معانی و مصادیق آنها با هم فرق دارد. حافظ از درویشان به نیکی یاد کرده. از جمله در غزل محترمانه «روضه خلد برین خلوت درویشانست» (نیز ← شرح غزل ۹، بیت ۳). از عارف نیز غالباً به نیکی سخن گفته. از نظر حافظ، عارف همان صوفی راستین است که چهره و رفتار زندانه دارد:

- در خرقة چو آتش زدی ای عارف سالک
جهدی کن و سر حلقه زندان جهان باش
- به آب روشن می عارفی طهارت کرد
علی الصباح که میخانه را زیارت کرد
- سر خدا که عارف سالک به کس نگفت
در حیرتم که باده فروش از کجا شنید
- عارفی کو که کند فهم زبان سوسن
تا پیرسد که چرا رفت و چرا باز آمد
- من اگر باده خورم ورنه چه کارم با کس
حافظ راز خود و عارف وقت خویشم
و فقط یکبار عارف به معنای منفی به کار رفته است، یعنی معنائی که سزاوار صوفی است:

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد
عارف از خنده می در طمع خام افتاد
اما از صوفی [= پشمینه پوش = دلق پوش = خرقة پوش] همواره به بدی یاد کرده چرا که صوفیان زمان غالباً مردان خدا و روندگان طریقت حقیقت یا حقیقت طریقت نبودند. غالباً پشمینه پوشان تندخوئی بودند که از عشق بوئی نشنیده بودند و لقمه شبهه می خوردند و طامات می بافتند و از سرای طبیعت بیرون نمی رفتند. حافظ با آنکه غزلهایش تک موضوعی نیست و غالباً در یک غزل فقط به یک موضوع نمی پردازد ولی چندین غزل دارد که خطاب به صوفی است و اغلب ابیانش هم وحدت موضوعی دارد. مانند همین غزل که به او می گوید در

هوای شکار سیمرخ (ذات حق) نباشد و راز درون پرده را از رندان مست پیرسد. در غزل دیگر می گوید:

صوفی گلی بچین و مرقع به خار بخش
طامات و شطح در ره آهنگ چنگ نه
و در غزل دیگر:

صوفی بیا که خرقه سالوس بر کشیم
نذر و فتوح صومعه در وجه می نهیم
و در غزل دیگر:

خیز تا خرقه صوفی به خرابات بریم
شرمان باد ز پشمینه آلوده خویش
و در غزل دیگر:

سحرگه رهروی در سرزمینی
که ای صوفی شراب آنگه شود صاف
خدا زان خرقه بیزارست صدبار
و در غزل دیگر:

خدا را کم نشین با خرقه پوشان
در این خرقه بسی آلودگی هست
در این صوفی و شان دُردی ندیدم
تو نازک طبعی و طاقت نیاری
بیا وز غبن این سالوسیان بین
و در غزل دیگر:

صوفی نهاد دام و سر حقه باز کرد
بازی چرخ بشکندش بیضه در کلاه
ای دل بیا که ما به پناه خدا رویم
(آستین کوتاه اشاره به خرقه صوفیان دارد که طبق رسم آن را کوتاه نگاه می داشته اند؛ دست دراز هم یعنی تجاوزگری که حد و حق خود را نمی شناسد).

صنعت مکن که هر که محبت نه راست باخت
فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید
عشقش به روی دل در معنی فراز کرد
شرمنده رهروی که عمل بر مجاز کرد

حافظ در يك جا صوفی را - یا يك صوفی خاص را - «دجال فعل و ملحد شكل» می خواند:
 کجاست صوفی دجال فعل ملحد شكل بگو بسوز که مهدی دین پناه رسید
 درباره اكل و شرب صوفی طنز و طعن فراوان دارد:

- صوفی ز کنج میکده با پای خم نشست تا دید محتسب که سبو می کشد به دوش
 - صوفی سرخوش از این دست که کج کرد کلاه به دو جام دگر آشفته شود دستارش
 - صوفی مجلس که دی جام و قدح می شکست باز به يك جرعه می عاقل و فرزانه شد
 - صوفی شهر بین که چون لقمه شبهه می خورد پاردمش دراز باد آن حیوان خوش علف
 (۲) حال و مقام و پرده: آقای دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی در یکی از درسهای حافظ شناسی خود اشاره می کردند که در این بیت بین «حال» و «مقام» - هر دو به عنوان اصطلاح عرفانی - ایهام تناسب برقرار است و بین پرده و مقام از نظر موسیقایی نیز ایهام و تناسب است.

- زندان: ← شرح غزل ۵۳، بیت ۶.

- زاهد: ← شرح غزل ۴۵، بیت ۱.

(۳) عنقا: همان سیمرغ است. در برهان قاطع آمده است: «سیمرغ، عنقا را گویند و آن پرنده ای بوده است که زال پدر رستم را پرورده و بزرگ کرده؛ و بعضی گویند نام حکیمی است که زال در خدمت او کسب کمال کرد.» دکتر معین در حاشیه خود بر این کلمه گوید: «در اصل سین مرغ، در اوستا حکیمی دانا به نام سننه، با صفت فروهر پاکدین ستوده شده... این سننه (که محققان آن را به شاهین و عقاب ترجمه کرده اند) با سیمرغ یا سین مرغ رابطه دارد.» دکتر علی نقی منزوی کتاب مستقلی در باب سیمرغ نوشته است (: سیمرغ و سی مرغ، تهران، سحر، ۱۳۵۹). در این کتاب آمده است: «در آثار سهروردی و حافظ شیرازی و فیلسوفان متأخر چون دوانی (م ۹۰۷ ق) و صدرای شیرازی (م ۱۰۵۰ ق) و پیروان ایشان چون نراقی و سبزواری (م ۱۲۸۱ ق) به جای سیمرغ به کلمه «طایر قدسی» برمی خوریم. و صدرا، عنقا را با عقل دهم، عقل فعال تطبیق نموده است...» (همان کتاب، ص ۴۹) آری در حافظ طایر قدسی و طایر قدس به کار رفته است:

- اگر آن طایر قدسی ز دم بازآید عمر بگذشته به پیرانه سرم بازآید
 - همتم بدرقه راه کن ای طایر قدس که دراز است ره مقصد و من نوسفرم
 به گفته آقای منزوی جایگاه سیمرغ که در شاهنامه البرز است بر اثر قول طبری (م ۳۱۰ ق) که حرف «ق» [= قاف] در آغاز سوره پنجاهم قرآن مجید را که از حروف مقطعه است، به

کوهی تفسیر کرده که دورادور زمین را فراگرفته، و کوه البرز با کوه قاف تطبیق داده شده. عطار جایگاه سیمرغ را در پشت کوه قاف یعنی ماوراء مرز عالم طبیعت قرار داده است (س) سیمرغ و سی مرغ، ص ۵۱).

«سیمرغ در ادب غیر حماسی (بویژه در متون عرفانی) نیز به معنی وجود ناپیدا و بی نشان، و غالباً کنایه از انسان کامل که از دیده ها پوشیده است، نیز به کار رفته است. شیخ عطار در منظومه منطق الطیر سیمرغ را برای تعبیر از وجود نامحدود بی نشان حق استعمال کرده است که به حکم مبانی این وحدت در عین حال چیزی جز «سی مرغ» که همان طالبان دیدار او هستند نیست» (دایرة المعارف فارسی «سیمرغ»).

در حافظ سیمرغ یا عنقا گاه به معنی کنایه از موهوم و چیزی که واهی بودنش آشکار است (همردیف کیمیا) به کار رفته است:

وفا مجوی ز کس و ر سخن نمی شنوی به هرزه طالب سیمرغ و کیمیای باش
گاه به معنی مرغ افسانه ای — بدون تلمیح عرفانی — اشاره می شود:
بُیْر ز خلق وز عنقا قیاس کار بگیر که حمیت گوشه نشینان ز قاف تا قاف است
گاه به معنای عرفانی و اشاره به موجود یا حقیقتی حتی برتر از انسان کامل و عقل فعال اشاره دارد. از جمله همین بیت: عنقا شکار کس نشود دام باز چین. در مثنوی «آهوی وحشی» گوید:
چنینم هست یاد از پیر دانا فراموشم نشد هرگز همانا
که روزی رهروی در سرزمینی به لطفش گفت رندی ره نشینی
که ای سالک چه در انبانه داری بیا دامی بنه گر دانه داری
جوابش داد گفتا دام دارم ولی سیمرغ می باید شکارم
بگفتا چون به دست آری نشانش که از ما بی نشانست آشیانش
در جای دیگر گوید:

باز ارچه گاهگاهی بر سر نهد کلاهی مرغان قاف دانند آئین پادشاهی
و علامه قزوینی در حاشیه این بیت نوشته است: مرغان قاف یعنی عنقا.

دکتر احمد علی رجائی می نویسد: نظر به بی نشانی و لامکانی گاه تصور می شود مراد حافظ از عنقا یا سیمرغ ذات حق است. بعضی آن را کنایه از پیر و مرشد می دانند (س) فرهنگ اشعار حافظ، ص ۳۷).

دلیل و قرینه بر اینکه مراد حافظ از عنقا یا سیمرغ ذات حق است این ابیات است:
نبندی زان میان طرفی کمر وار اگر خود را بیینی درمیانه

برو این دام بر مرغی دگر نه که عنقا را بلندست آشیانه
 که بندد طرف وصل از حسن شاهی که باخود عشق بازد جاودانه

محمد دارابی (قرن ۱۱) در شرح این بیت می‌نویسد: «عنقا به اصطلاح اهل عرفان، معرفت کنه ذات حق تعالی است و حکما نیز متفقند در اینکه معرفت کنه ذات واجب، ممکن نیست» (لطیفه غیبی، ص ۴۴) در اینکه مراد عطار از سیمرغ ذات الهی است تردید نیست. چنانکه دکتر گوهرین در تحقیق این معنی گوید: «عارفان کامل خاصه شیخ فریدالدین عطار او را منبع فیض و سرچشمه هستی یا وجود باری تصور کرده‌اند که کاملان جهان که مرغان بلندپرواز این دیر رند سوزند تمام هم خود را صرف شناسائی او می‌نمایند...» (منطق الطیر به اهتمام دکتر سیدصادق گوهرین، توضیحات، ص ۳۱۵).

حافظ هم به همین تعبیر با تلمیح به منطق الطیر عطار اشاره دارد:

من به سرمنزل عنقا نه به خود بردم راه قطع این مرحله با مرغ سلیمان کردم
 ملا عبدالله زنوزی به این بیت حافظ استشهاد و اندکی آن را شرح کرده است: «غایت معرفت و نهایت فکرت اعتراف به عجز و ناتوانیست از معرفت مبدء موجودات و اوصاف ذاتیه و صفات فعلیه او و از معرفت کیفیت حقیقت ایجاد او مبدعات و کاینات و سفلیات و علویات را، و از چگونگی اختراع او اولی و آخری و دنیا و عقبی را: عنقا شکار کس نشود دام بازچین...» (لمعات الهیه، ص ۴۶۰).

۵) پیرانه سر: به قول امروز یعنی «سر پیری». در جاهای دیگر گوید:

- پیرانه سرم عشق جوانی به سر افتاد
 - در این باغ از خدا خواهد دگر پیرانه سر حافظ...
 - عمر بگذشته به پیرانه سرم بازآید
 - باز به پیرانه سرم عاشق و دیوانه شد
 - اینکه پیرانه سرم صحبت یوسف بنواخت
 - خسروا پیرانه سر حافظ جوانی می‌کند
 - پیرانه سر هوای جوانیست در سرم
- پیرانه سر: «پیران سر، ایام پیری، سر پیری، روزگار کهنسالی، در شاهنامه فردوسی به هر دو صورت به کار رفته:

- نبینی کز این بی‌هنر دخترم چه رسوایی آمد به پیران سرم
 - پسر را بکشتم به پیرانه سر بریده بی و بیخ آن نامور»
- (لغت‌نامه)

نظامی گوید:

کنون گر به غم شادمانی کنم به پیرانه سر چون جوانی کنم
(شرفنامه، ص ۳۵)

سعدی گوید:

شاید که زمین حله بپوشد که چو سعدی پیرانه سرش دولت روی تو جوان کرد
(کلیات، ص ۴۷۶)

همچنین:

برست آنکه در عهد طفلی بمرد که پیرانه سر شرمساری نبرد
(ص ۳۰۰)

خواجو گوید:

باز از فلک پیر به امید وصالش پیرانه سرم آرزوی بخت جوان بود
(دیوان، ص ۶۸۹)

- ننگ و نام: [= نام و ننگ] با آنکه ننگ نقطه مقابل نام است ولی این دو کلمه به صورت يك کلمه افاده معنی می کنند و آبرو و ناموس معنی می دهند. حافظ در جای دیگر می گوید:
گرچه بدنامیست نزد عاقلان ما نمی خواهیم ننگ و نام را
سنائی گوید:

چه خبر دارد از حلاوت عشق هر که در بند ننگ و نام بود
(دیوان، ص ۱۶۵)

همچنین:

پی ز قلاشی فرو نه فرد گرد از عین ذات آتش قلاشی اندر ننگ و نام و عارزن
(دیوان، ص ۹۷۱)

عطار گوید:

راست ناید نام و ننگ و عاشقی درد درده جای نام و ننگ نیست
(دیوان، ص ۹۰)

سعدی گوید:

سعدی اگر نام و ننگ در سر او شد چه شد مرد ره عشق نیست کش غم ننگست و نام
(کلیات، ص ۵۴۴)

- مکن هنری یا بکن هنری؟ ضبط قزوینی «مکن هنری» است. ضبط سودی، خانلری،

انجوی، جلالی نائینی - نذیر احمد، پژمان، عبوضی - بهروز «بکن هنری» است. حال که طرفداران «بکن هنری» بسیارند، شرح بیت را از قلم یکی از طرفداران آن قرائت یعنی سودی نقل می‌کنیم: «ای دل جوانی گذشت درحالی‌که از عمر گلی نجیدی یعنی هیچ فایده و نتیجه از عمرت نبردی. حاصل سخن در جوانی به وصال جانان نرسیدی پس حالا در زمان پیری هنری از خود نشان بده تا بلکه يك نام و ننگ عاشقانه به دست آوری. یعنی در جوانی نتوانستی هیچ وسیله‌ای برای رسیدن به وصال جانان به دست آری، باری سعی کن در پیری حالتی پیدا کنی» (شرح سودی، ج ۱، ص ۶۲).

نگارنده این سطور از يك لحاظ دوست دارد جانب ضبط و قرائت قزوینی را ارجح بدارد چرا که حافظ شباب (جوانی) را از ارکان عیش و عشق می‌شمارد:

- عشق و شباب و رندی مجموعه مرادست

- عشق‌بازی و جوانی و شراب لعل فام

- حافظ چه شد ار عاشق و رندست و نظر باز پس طور عجب لازم ایام شبابست و پیری را هنگام ترك عیش و عشرت و گرایش به توبه و طهارت می‌شمارد:

- چون پیر شدی حافظ از میکده بیرون شو مسنی و طربناکی در عهد شباب اولی

- به طهارت گذران منزل پیری و مکن خلعت شیب چو تشریف شباب آلوده

ولی احوال و آراء حافظ، بویژه در عیش و عشق، چندان منطقی و منظم نیست و هنگام پیری هم دست از طلب و طرب بر نمی‌دارد:

- خرد ز پیری من کی حساب برگیرد که باز با صنمی طفل عشق می‌بازم

- گر چه پیرم تو شبی تنگ در آغوشم گیر تا سحرگه ز کنار تو جوان برخیزم

باید اذعان کرد بیتی که بیش از هر بیت دیگری در دیوان حافظ مؤید قرائت «بکن هنری» است این است:

کام خود آخر عمر از می و معشوق بگیر حیف اوقات که یکسر به بطلالت برود

پس هر دو اندیشه و هر دو قرائت در حافظ پیشینه و پشتوانه دارد. شادروان سید محمد فرزانه

همان قرائت و ضبط قزوینی را درست می‌داند (مقالات فرزانه، ص ۱۹۶-۲۰۰)

(۶) آدم: آدم در اصل کلمه‌ای عبری است به معنای خاکی یا سرخ رنگ (دایرة المعارف

فارسی). آدم طبق نص قرآن مجید و کتاب مقدس نخستین انسانی است که خداوند از خاک

آفریده است (آل عمران، ۵۹؛ سفر تکوین، باب دوم، ۸۰) به القاب و اسامی گوناگون

خوانده شده است: «ابوالبشر، ابوالبشر، خلیفة الله، صفی الله، ابوالوری، ابومحمد، معلم

الاسماء» (لغت نامه). در پیامبر بودن او میان مفسران بحث است. ولی اشارتی در قرآن مجید هست که بعضی دال بر پیامبری او گرفته‌اند (آل عمران، ۳۳) خداوند آدم را به خلیفگی خویش آفریده (بقره، ۲۰). به هنگام آفریدن آدم، بین خداوند و فرشتگان گفت‌وگویی رخ داده و فرشتگان پرسیدند آیا کسی را که اهل فساد و خونریزی است می‌آفرینی؟ خداوند پاسخ داد که من به حقیقتی آگاهم که شما آگاه نیستید (بقره، ۲۰) حافظ این تفاوت بین انسان و فرشته را در این می‌داند که انسان حامل بار امانت یعنی عشق است که برای فرشته اهل انجام وظیفه و عبادت بیگانه است:

فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی - بخواه جام و گلایی به‌خاک آدم ریز
جلوه‌ای کرد درخت دیدم ملک عشق نداشت - عین آتش شد از این غیرت و برآدم زد
بر در میخانه عشق ای ملک تسبیح گوی - کاندرا آنجا طینت آدم مخمر می‌کنند
دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند - گل آدم بسرشتند و به‌پیمانه زدند
پس از آفرینش آدم یا نخستین انسان، خداوند به ملائکه دستور می‌دهد که برای تهنیت یا امتحان فرمانبرداری آنان یا بزرگداشت کرامت انسان، به آدم سجده کنند؛ همه می‌کنند جز شیطان (بقره، ۲۴)

ملک در سجده آدم زمین بوس تو نیت کرد که در حسن تولی و طیفی دیدیش از حد انسانی آدم و همسرش به شادی و شادکامی در بهشت می‌گذرانند و همه اسباب عیش را مهیا داشتند ولی به آنها گفته شده بود که فقط از میوه یک درخت نخورند که به تعبیر قرآن (طه، ۱۲۰): شجرة الخلد = درخت جاودانگی؛ و به تعبیر تورات (سفر تکوین، باب دوم، ۱۰، ۱۷-۱۸): درخت معرف نیک و بد بود. «گفته‌اند که این درخت انگور بود و گفته‌اند انجیر و بیشتر مفسران برآنند که درخت گندم بود» (ترجمه تفسیر طبرسی، ج ۱، ص ۵۹ نیز ← قصص الانبیاء نیشابوری، ص ۱۷) حافظ هم آن را گندم می‌شمارد:

خال مشکین که بدان عارض گندمگونست - سر آن دانه که شد رهن آدم با اوست
بدرم روضه رضوان به دو گندم بفروخت - من چرا ملک جهان را به جوی نفر و شم
باری شیطان که رشک و رقابتی با آنان داشت چنین القا کرد که خداوند برای این از خوردن میوه آن درخت نهیشان کرده بوده است که مبادا جاودانه شوند و جاویدان در بهشت بمانند و آنان را به وسوسه جاودانگی می‌اندازد. آدم و حوا به دام وسوسه شیطان می‌افتند و به طمع جاودانگی از امر الهی عصیان می‌ورزند (طه، ۱۲۱):

در عیش نقد کوش که چون آب‌خور نماند - آدم بهشت روضه دارالسلام را

- جانی که برق عصیان بر آدم صفی زد ما را چگونه زبید دعوی بیگناهی
و در بعضی نسخ، غیر از قزوینی:

- ما به صد خرمن پندار ز ره چون نرویم که ره آدم خاکی به یکی دانه زدند
دانه یا میوه ممنوع را می خورند و از بهشت رانده می شوند (بقره، ۲۶) و گرفتار هبوط و به
محنت دنیا و تدنی دچار می شوند:

- هشدار که گر وسوسه عقل کنی گوش آدم صفت از روضه رضوان به درآئی

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

- سبزه خط تو دیدیم و زستان بهشت به طلب کاری این مهر گیاه آمده ایم

سپس آدم توبه کار شد و خداوند توبه او را پذیرفت (بقره، ۲۷)

ولی حسرت بازگشت به بهشت و یاد و دروغ آن عهد فراغت و فراوانی همچنان در او و ذریه
او، از جمله حافظ باقی ماند:

- طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق که در این دامگه حادثه چون افتادم

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

... که ای بلند نظر شاهباز سدره نشین نشیمن تو نه این کنج محنت آبادست

ترا ز کنگره عرش می زنند صفیر ندانمت که در این دامگه چه افتادست

- چنین قفس نه سزای چو من خوش الحانست روم به روضه رضوان که مرغ آن چمنم

- آبخور: به دو معناست (۱) آبخور (۲) روزی، قسمت، نصیب (لغت نامه). در جای دیگر

آبخورد به کار برده است:

من جرعه نوش بزم تو بودم هزار سال کی ترك آبخورد کند طبع خوگرم

- دارالسلام: یکی از نامها یا صفات بهشت است و در دو آیه از قرآن مجید به آن اشاره

شده است (انعام، ۱۲۷؛ یونس، ۲۵). قاضی بیضاوی (م ۶۸۵ ق) چند وجه در اینکه «سلام»

چه معنایی دارد بر شمرده است (۱) خداوند «دار» (= سرا) را به جهت بزرگداشت به نام خود

اضافه کرده است (چه سلام از اسماء الله است) (۲) مراد از سلام، سلامت از مکاره است (۳)

در آن سرا (بهشت) تحت خداوند و ملائکه به بهشتیان سلام است (انوارالتزیل، ذیل دو آیه

کریمه). حافظ بارهای دیگر به دارالسلام اشاره کرده است:

- بزمگاهی دلنشان چون قصر فردوس برین گلشنی پیرامنش چون روضه دارالسلام

- زاهد غرور داشت سلامت نبرد راه رند از ره نیاز به دارالسلام رفت

- معنای بیت: به عیش و عشرت نقد پرداز و به آن قانع باش، وگرنه همانند آدم خواهی

شد که چون طمع به عیش ابد کرد که نصیبش نبود، از بهشت رانده شد. این قول از قشیری نیز همین معنی را دربر دارد: «آدم علیه السلام چون دل بر آن نهاد که جاوید در بهشت خواهد بود از آنجاش بیرون کردند» (ترجمه رساله قشیری، ص ۴۲۲).

ضمناً در این بیت بین «بهشت» که فعل ماضی از مصدر هشتن است و «بهشت»ی که در روضه دارالسلام مستتر است ایهام تناسبی هست.

۸) شیخ جام: ضبط این کلمه در قزوینی شیخ جام است و در اعلام آن دیوان هم که ساخته خود علامه است، شیخ جام جزو اعلام آمده است. دکتر خانلری در چند نکته در تصحیح دیوان حافظ (ص ۶) آن را تصحیف «شیخ خام» دانسته بود، سپس در طبع دیوان حافظ مصحح خود از آن رای بازآمد و همان ضبط قزوینی یعنی شیخ جام را در متن قرار داد. شادروان سید محمد فرزانه در بحث مفصل و دقیقی (مقالات فرزانه، ص ۲۰۰-۲۰۸) شیخ خام را تخطئه و شیخ جام را تصویب کرده است.

شادروان دکتر غنی هم مانند مرحوم فرزانه مراد از شیخ جام را شیخ الاسلام احمد نامقی جامی معروف به زنده (زنده) پیل (۴۴۱-۵۳۶ ق) دانسته می گوید که چون صوفی سختگیر و جاری کننده حد و خم شکن و طرفدار امر به معروف و نهی از منکر بوده، باید این بیت حافظ تهکماً (به طنز و تعریض) خطاب به او باشد (بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، ج ۲، ص ۴۸۰-۴۸۱). استاد همائی معنای جدیدی برای شیخ جام قائل است و آن را همان «جام می» می داند که البته قهراً ایهامی هم به شیخ جام زنده پیل دارد (مقام حافظ، ص ۳۷-۴۰).

نگارنده این سطور جانب رأی علامه قزوینی و فرزانه را می گیرد. برای شناخت تفصیلی شیخ جام نگاه کنید به: مقامات زنده پیل، تألیف سدیدالدین محمد غزنوی. به اهتمام حشمت مؤید (تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۰) که درباره زندگی و افکار و احوال و کرامات شیخ جام است. مصحح این کتاب در مقدمه می نویسد: «یکی از خصایص شیخ احمد دشمنی سخت او با می و میخواری بوده است و در تمام عمر کوشیده است که میگساران را توبه دهد و خم های شراب را بشکند. مقامات پر از حکایاتی است که این صفت او را می رساند و نظر به همین صفت شیخ است که حافظ می گوید: حافظ مرید جام میست ای صبا برو/ وز بنده بندگی برسان شیخ جام را...» (مقامات زنده پیل، مقدمه، ص ۱۶-۱۷).



- روثق عهد شبابست دگر بستان را می رسد مژده گل بلبل خوش الحان را
 ای صبا گر به جوانان چمن بازرسی خدمت ما برسان سرو و گل و ریحان را
 ۳ گر چنین جلوه کند مغبجه باده فروش خاکروب در میخانه کنم مژگان را
 ای که برمه کشی از عنبر سارا چوگان مضطرب حال مگردان من سرگردان را
 ترسم این قوم که بر دُرد کشان می خندند در سر کار خرابات کنند ایمان را
 ۶ یار مردان خدا باش که در کشتی نوح هست خاکی که به آبی نخرد طوفان را
 برو از خانه گردون به در و نان مطلب کان سیه کاسه در آخر بکشد مهمان را
 هر کرا خوابگاه آخر مشتی خاکست گوچه حاجت که به افلاک کشی ایوان را
 ۹ ماه کنعانی من مسند مصر آن تو شد وقت آنست که بدرود کنی زندان را

حافظامی خور و رندی کن و خوش باش ولی

دام تزویر مکن چون دگران قرآن را

سعدی دو غزل بر همین وزن و قافیه ردیف دارد:

(۱) چه کند بنده که گردن ننهد فرمان را چه کند گوی که عاجز نشود چوگان را

(کلیات، ص ۴۱۷)

(۲) ای که انکار کنی عالم درویشان را تو چه دانی که چه سودا و سرست ایشان را

(کلیات، ص ۷۸۵)

خواجو نیز غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

آخر ای یار فراموش مکن یاران را دل سرگشته به دست آرجگر خواران را

(دیوان، ص ۶۲۸)

(۱) بلبل: نام مرغی از تیره گنجشکها. به عکس چهچه دل انگیزش رنگ بال و پر آن زیبایی خاصی ندارد... بلبل از قدیم الایام به سبب چهچه دل انگیز و نغمات موزونش در ادبیات، خاصه ادبیات شرقی و بخصوص ادبیات فارسی، مقامی بلند داشته است. از زمان آریستو فانس تا کنون کوشش در تحلیل نغمه های آن به سیلابها به عمل آمده، ولی هنوز توفیق حاصل نشده است (به تلخیص از دایرة المعارف فارسی). بلبل از قهرمانان همیشه حاضر غزل فارسی بویژه غزل سعدی و حافظ است. به نامهای گوناگون خوانده می شود: «هزار» (که کوتاه شده هزاران داستان یا هزارستان یا هزار آوا است) مرغ چمن، مرغ خوشخوان، مرغ سحر، عندلیب.

بلبل به سه صفت معروف است: (۱) عاشقی و شیدائی (معشوق او گل است):

- فکر بلبل همه آنست که گل شد یارش
- بنال بلبل اگر با منت سر یاریست
- بلبلی برگ گلی خوش رنگ در منقار داشت...
- صبحدم مرغ چمن با گل نو خاسته گفت...

(۲) فصاحت و سخنوری:

- بلبل از فیض گل آموخت سخن ور نه نبود
- بلبل ز شاخ سر و به گلبانگ پهلوی
- چو عندلیب فصاحت فرود شد ای حافظ
- زبور عشق نوازی نه کار هر مرغیست
اینهمه قول و غزل تعبیه در منقارش
می خواند دوش درس مقامات معنوی
تو قدر او به سخن گفتن دری بشکن
بیا و نوگل این بلبل غزلخوان باش

(۳) خوشنوايي، گاه با دعوت به عیش و طرب:

- به صوت بلبل و قمری اگر ننوشی می...
- صفیر مرغ برآمد بط شراب کجاست...
- در حلقه گل و مل خوش خواند دوش بلبل

بلبل در شش بیت از يك غزل هشت بیتی حافظ به مطلع «رفتم به باغ صبحدمی تا چمن گلی» حضور دارد نیز ← مقاله «بلبل» در دایرة المعارف اسلام).

(۲) صبا ← شرح غزل ۴، بیت ۱.

- خدمت رساندن: برابر با سلام رساندن امروزه، و مترادف با پندگی رساندن: نظامی گوید:

چند گویی کعبه را کاینک به خدمت می رسم
چون نخواندت هنوز از دور خدمت می رسان
(گنجینه گنجوی، ص ۱۹۵)

۳) مغیچه: «لغتاً یعنی فرزند مغ و اصطلاحاً پسرکی که در میکرده‌ها خدمت کند» (فرهنگ معین). در جاهای دیگر گوید:

- آمد افسوس کنان مغیچه باده فروش
- مغیچه‌ای می‌گذشت رهزن دنیا و دین
- من به خیال زاهدی گوشه نشین و طرفه آنک
- من از ورع می‌و مطرب ندیده‌می‌زین پیش
- گر شوند آگه از اندیشه ما مغیچگان
- گیسوی جنگ بیرید به مرگ می‌ناب
- شعاع جام و قدح نور ماه پوشیده
«ترسابچه» و «صنم باده فروش» مترادف با مغیچه‌اند:

- نغز گفت آن بت ترسابچه باده فروش
- این حدیثم چه خوش آمد که سحرگه می‌گفت
- کرده‌ام توبه به دست صنمی باده فروش
- آری مغیچه و ترسابچه و صنم باده فروش همان «ساقی» حافظ است که برای خود، چون پیرمغان - ولی در ساحت دیگر - پایه و بایگاه بلندی در شعر حافظ دارد نیز - ساقی: شرح غزل ۸، بیت ۱.

- میخانه - شرح غزل ۳۳، بیت ۱.

۴) عنبرسارا: «عنبر ماده‌ای چرب و خوشبو و کدر و خاکستری رنگ... که در عطر سازی به کار می‌رود» (فرهنگ معین) «خوشبوترین عنبرها، نام جانی که بهترین عنبرها را از آنجا می‌آورند.» (ناظم‌الاطباء)

معنای بیت: ای کسی که از زلف عنبرگونه خود بر چهره چون ماهت حلقه‌ای مانند چوگان درست می‌کنی. مرا که چون گوی سرگردانم (و سرگردان خود ایهام دارد) مضطرب و مشوش مکن نیز - چوگان: شرح غزل ۱۴۵، بیت ۷.

۵) دُرد کشان: دُرد: «دُرده، دُردی، هر کدورت که در چیزی رقیق ته‌نشین شود» (غیاث‌اللغات)... «ماده‌ای که در قعر ظرف شراب منجمد می‌شود و جرم روغن و جز آن.» در حافظ «دُرد» به کار نرفته است بلکه ترکیبات آن چون دُردی آمیز، دُردی آشام، دُردنوش، دُردکش، دُردکشی، دُردکشان:

- برو ای ناصح و بر دُردکشان خرده مگیر

- با دردکشان هر که در افتاد بر افتاد

- عاشق دردی کش اندر بند مال و جاه نیست

- پیر میخانه چه خوش گفت به دردی کش خویش

- حافظم در مجلسی دردی کشم در محفلی

دردکش صفت فاعلی است یعنی درد کشنده، کشنده درد: کسی که تا ته پیاله و درد شراب را می نوشد (ناظم الاطباء).

- خرابات: در برهان قاطع آمده است: «خرابات بر وزن کرامات، شرابخانه، و بوزه خانه [بوزه: بر وزن کوزه شرابی باشد که از آرد برنج و ارزن و جو سازند و در ماوراءالنهر و هندوستان بسیار خورند] و قمارخانه و امثال آن را گویند.» دکتر معین در حاشیه برهان، از قول ملك الشعراء بهار نوشته است: این کلمه در آثار قدیم نیامده و نخست بار در سخنان سنائی و دیگر عرفا دیده می شود (سبک شناسی، ج ۲، ص ۱۳۳) سپس چند نمونه از کاربرد لفظ خرابات را یاد کرده [سنائی گوید]: تا بت من قصد خرابات کرد نفی مرا شاهد اثبات کرد [و خاقانی گوید]: مغان را خرابات کُهِف صفادان در آن کُهِف بهر صفا می گریزم (برهان).

ابتدا باید گفت قول شادروان بهار درست نیست و پیش از سنائی (متوفای حدود ۵۳۰)، منوچهری (م ۴۳۲ ق) و ناصرخسر و (م ۴۸۱ ق) و خواجه عبدالله انصاری (م ۴۸۱ ق) و امام غزالی (م ۵۰۵ ق) و احتمالاً چند تن دیگر از بزرگان ادب و عرفان کلمه «خرابات» را در آثار خود به کار برده اند:

منوچهری گوید:

دفتر به دبستان بود و نقل به بازار وین نرد به جائی که خرابات خرابست

(دیوان، ص ۷)

ناصرخسر و گوید:

می فروش اندر خرابات ایمنست امروز من پیش محراب اندرم با ترس و باییم و هرب (دیوان، ص ۹۷)

همچنین:

بس به گرانی روی گهی سوی مسجد سوی خرابات همچو تیر نشانه

(دیوان، ص ۳۸۳)

امام غزالی می نویسد: «و بدان که در زاویه نشستن برای آنکه تا مردمان تعظیم کنند جهلی

بزرگ است: که اقل درجات آن است که بداند که از کار وی هیچ چیز به دست خلق نیست؛ و بداند که اگر بر سر کوه رود، عیب جوی بگوید که نفاق می کند، و اگر در خرابات رود، آنکه دوست و مرید وی باشد، گوید راه ملامت می رود تا خویشش از چشم مردمان بیفکند» (کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۴۵۳-۴۵۴).

همچنین: «و آنچه از بیتهای خرابات گویند هم فهم دیگر کند. مثلاً چون گویند: هر کو به خرابات نشد بی دین است زیرا که خرابات اصول دین است ایشان از این خرابات، خرابی صفات بشریت فهم کنند که اصول دین آن است که این صفات که آبادان است خراب شود تا آنکه ناپیداست در گوهر آدمی پیدا آید و آبادان شود» (پیشین، ص ۴۸۴-۴۸۵).

خواجه عبدالله انصاری می نویسد: «آدمی و به خرابات رفتن، و مؤمن و خرافات گفتن؟» (سخنان پیر هرات، ص ۴۰)

يك معنى خرابات هم چنانکه در برهان بود و از بیت منوچهری هم برمی آمد قمارخانه است. نیز این بیت سنائی صراحت در این معنی دارد: می پرستی پیشه کن اندر خرابات و قمار کمزن و قلاش و مست و رند و دردی خوار باش (دیوان، ص ۳۱۱) می توان گفت خرابات کانون انواع فسق از: شراب و قمار و لهو و لعب بوده است. در بیتی از حافظ هم اشاره به جنبه قمارخانهگی خرابات مشهود است:

به خرابات مغان گر گذر افتند بازم حاصل خرقه و سجاده روان در بازم
خرابات در راحة الصدور — که در اواخر قرن ششم تألیف شده — به معنی مرکز انواع فسق و فجور به کار رفته است: «و خرابات و خمرخانها را بنا کردند و بفاش لواطه و زنا و مناهی شرع را تمکین دادند» (راحة الصدور و آية السرور، تصحیح محمد اقبال، چاپ لیدن، ص ۳۱). از نقض (تألیف قرن ششم) نیز همین معنی برمی آید: «و آنچه امناقب خوان دروغین] می ستاند به خرابات می برد و به غنا و زنا می دهد» (النقض، ص ۶۵). نیز نگاه کنید به تعلیقه شماره ۴۷ نوشته شادروان میرجلال الدین محدث ارموی بر النقض. به گفته دایرة المعارف فارسی خرابات نهادن، عبارت از فاحشه نشاندن و خرابات عنوان روسپی خانه و مراکز فسق و فجور است چنانکه رشیدالدین فضل الله در تاریخ مبارک غازانی آورده است (دایرة المعارف فارسی «خرابات»). نیز نگاه کنید به «منع فرمودن از نشاندن کنیزکان به زور در خرابات» در جامع التواریخ (ج ۲، ص ۱۱۱۳). از این عبارت سعدی برمی آید که خرابات به معنای شرابخانه است: «و گر به خراباتی رود به نماز کردن، منسوب

شود به خمر خوردن» (کلیات، ص ۱۸۷).

تهانوی گوید: «الخرابات: در لغت به معنی شرابخانه است و در اصطلاح صوفیه عبارتست از خراب شدن صفات بشریه و فانی شدن وجود جسمانی و روحانی و خراباتی مرد کامل که از او معارف الهیه بی اختیار صادر شود (کشاف اصطلاحات الفنون).

درباره لفظ خرابات که آیا جمع خرابه است یا از خور (= خورشید) مشتق است و ربطی به اماکن و شعائر مهرپرستی دارد یا نه محققان دو دسته اند و دورای دارند. گروهی از جمله علامه قزوینی (یادداشتها، ج ۴، ص ۱۹۵) و استاد فروزانفر (فرهنگ اشعار حافظ، چاپ اول، ص ۱۰۹) و دکتر عباس زریاب خوئی (در بحث شفاهی با نگارنده این سطور) آن را از «خرابه» می دانند و بر آنند که علی الظاهر اینگونه فسق و فجورها در محلات پست و پائین شهر و دور از انظار و در اماکن مخروبه صورت می گرفته است. چنانکه در زمان حاضر هم این رسم هنوز برقرار است. عده ای دیگر از جمله شادروانان بهار و همایی بعید نمی دانسته اند که اصل خرابات، خورآباد باشد. آقای احمد علی رجائی نیز جانب این قول اخیر را گرفته است و بحث و تحقیق مفصلی در این باره کرده است (فرهنگ اشعار حافظ، چاپ اول، ص ۱۱۰-۱۲۱). اما نگارنده این سطور طرفدار قول اولم.

باری خرابات نزد عرفا، از عرفای پیش از حافظ چون سنائی و عطار گرفته تا عرفای قریب العصر او نظیر شیخ محمود شبستری (م ۷۲۰ ق) و ابوالمفاخر یحیی باخرزی (م نیمه اول قرن هشتم) و یا عرفای معاصر او بویژه شاه نعمت الله ولی (م ۸۳۴ ق) معنای متعالی دارد؛ و درست است که گاه مترادف با میخانه است ولی آشکار است که عرفای می و میخانه را هم کنائی (سمبولیک) ساخته اند. شیخ محمود شبستری گوید:

خراباتی شدن از خودرهائیست	خودی کفرست اگر خودپارسائیست
نشانی داده اندت از خرابات	که التوحید اسقاط الاضافات
خرابات از جهان بی مثالیست	مقام عاشقان لا ابالیست
خرابات آشیان مرغ جانست	خرابات آستان لامکانست
خراباتی خراب اندر خرابست	که در صحرای او عالم سراپست
خراباتی است بی حد و نهایت	نه آغازش کسی دیده نه غایت

(گلشن راز با تصحیح و مقدمه و حواشی و تعلیقات دکتر جواد نوربخش. تهران، ۱۳۵۵، ص ۵۴-۵۵).

ابوالمفاخر باخرزی گوید: «خرابات و مصطبه عبارت و کنایت است از خرابی و تغییر

رسوم و عادات طبیعت و ناموس و خویشن نمائی و خودبینی و ظاهرآرائی و تبدیل اخلاق بشریت به اخلاق اهل مودت و محبت و خرابی حواس به طریق حبس و قید و منع او از عمل خویشن...» (اورادالاحیاء ج ۲، ص ۲۵۰).

در خرابات حافظ همه ابعاد گوناگون مادی و معنوی این کلمه یا نهاد در هم آمیخته و می توان گفت از کلمات کلیدی و اسطوره های مهم دیوان حافظ است. در خرابات حافظ سه مرحله و جنبه ملاحظه می شود:

الف) کنایه از میخانه:

- در خرابات بگوئید که هشیار کجاست
- تا گنج غمت در دل ویرانه مقیمست
- دوش بریاد حریفان به خرابات شدم
- بیا ساقی آن بکر مستور مست
- به من ده که بدنام خواهم شدن
- چون عمر به کردم چندانکه نگه کردم
ب) با حفظ همان معنی ولی نقطه مقابل خانقاه یا مسجد:

- خرقه زهد مرا آب خرابات ببرد
- من زمسجد به خرابات نه خود افتادم
- گر زمسجد به خرابات شدم خرده مگیر
- رطل گرانم ده ای مرید خرابات
- دلخواریا به آب خرابات برکشیم
- با خرابات نشینان زکرامات ملاف
- یاد باد آنکه خرابات نشین بودم و مست
- در خرابات مغان گر گذرافتد بازم
پ) با فحوای احترام آمیز و عرفانی:

- قدم منه به خرابات جز به شرط ادب
- در خرابات طریقت ما به هم منزل شویم
- آنکس که منع ما ز خرابات می کند
- شست و شویی کن و آنکه به خرابات حرام
- در عشق خانقاه و خرابات فرق نیست

- ای گدایان خرابات خدا یار شماست
 - تو خانقاه و خرابات در میانه مبین
 و سرانجام به اوج این سه می‌رسیم:
 در خرابات مغان نور خدا می‌بینم

آری خرابات یا خرابات مغان در این مرحله همان دیر مغان است (نیز نگاه کنید به: دیر مغان:
 شرح غزل ۲، بیت ۲؛ میخانه: شرح غزل ۳۳، بیت ۱)

معنای بیت: می‌ترسم که ملامتگران و بدگویان ما دردکشان، سرانجام به این زهد خام
 خود ادامه ندهند و ایمانشان را در راه خرابات بر باد دهند. شبیه به این مضمون گوید:
 زاهد ایمن مشو از بازی غیرت زنهار که ره از صومعه تا دیرمغان اینهمه نیست
 ۶) کشتی نوح و نوح: نوح (ع) از انبیای اولوالعزم است و داستان او در چندین سوره
 از قرآن مجید آمده است (کاملتر از همه سوره نوح و آیات ۲۵ تا ۴۹ سوره هود). نوح (ع) به
 پیامبری قوم خود مبعوث می‌شود. قومش دعوت او را نمی‌پذیرند و می‌گویند تو بشری همانند
 ما هستی و جزیبی سر و پایان به تو نمی‌گروند. نوح (ع) می‌گوید: نه خزائن الهی در دست من
 است و نه علم غیب می‌دانم و نه فرشته‌ام و مؤمنانی را که در چشم شما خوار می‌نمایند نیز
 نمی‌توانم از رحمت الهی نومید کنم. بازی آنچه نوح (ع) به دعوت شیانو و پیدای و پنهان
 خود می‌افزود، اکثریت ایمان نمی‌آوردند تا پیام الهی رسید که کشتی بسازد. علامت آغاز
 عذاب الهی، یعنی طوفان عالمگیر، فوران آب از تنور بود. سپس نوح (ع) از هر جانور
 زوجی برگرفت و به کشتی برد. زن، و یکی از فرزندان نوح (کنعان) با او همراهی نکردند. لذا
 چون طوفان و باران سیل‌آسا درگرفت همانند سایر کافران غرق شدند. سپس به امر الهی
 زمین آبها را فروکشید و باران بند آمد، و امر الهی اجرا شد و کشتی بر کوه (جودی) آرام
 گرفت (سوره هود، تلخیص و اقتباسی از آیات ۲۵ تا ۴۹). حافظ در اشاره به نوح (ع) و
 طوفان گوید:

- یار مردان خدا باش که در کشتی نوح
 - گرت چو نوح نبی صبر هست در غم طوفان
 - پیش چشم کمترست از قطره‌ای
 - ای دل از سیل فناء بنیاد هستی بر کند
 هست خاکی که به آبی نخرد طوفان را
 بلا بگردد و کام هزارساله برآید
 این حکایتها که از طوفان کنند
 چون ترانوحت کشتیبان ز طوفان غم مخور

معنای بیت: علامه قزوینی می‌نویسد: «در این بیت تلمیح است به قصه مشهور جسد آدم
 که نوح برای مهار کردن طوفان، که طغیان از حد نگذرد، تبرکاً آن را همراه کشتی خود

داشت. پس خاک در مصراع دوم جسد آدم است و طوفان هم طوفان نوح» [و به آبی نخرد یعنی ارج چندانی نگذارد] — «تضمینهای حافظ»، نوشته محمد قزوینی، یادگار، سال اول شماره ۸، فروردین ۱۳۲۴، ص ۶۲-۶۳.

۷) سیه کاسه: [= سیاه کاسه] بخیل و ممسك (حواشی غنی، ص ۵۱). خاقانی گوید:

دهر سیه کاسه ایست ماهمه مهمان او بی نمکی تعبیه است در نمك خوان او

(دیوان، ص ۳۶۴)

همو می نویسد: «ندام کدام میغ سپیدکار سیه کاسه، آن سمین [= خورشید] را از این جان سنگین در حجاب داشته است.» (منشآت خاقانی، ص ۲۹۰). عطار گوید:

خوان فلك كه هست سیه کاسه هر شبی يك گرده دارد از مه چندانكه بنگرم
(دیوان، ص ۸۰۲)

۸) هر که را خوابگاه آخر مشتی خاکست: این مصراع ضبطهای گوناگون دارد: خانلری: هر که را خوابگاه آخر نه که مشتی خاکست: سودی: هر که را خوابگاه آخر به دو مشتی خاکست: جلالی نائینی - نذیر احمد: هر که را خوابگاه این آخر مشتی خاکست. ضبط عبوضی - بهروز همانند قزوینی است و اصح همین است و از سکتۀ ملیحی که در آن هست نباید هراسید چه این گونه سکتۀ در شعر حافظ سابقه دارد:

- تا راهرو نباشی کی راهبر شوی

- خم می دیدم خون در دل و پا در گل بود

- در مکتب حقایق پیش ادیب عشق

- اگر به سالی حافظ دری زند بگشای

- خیال باشد کاین کار بی حواله برآید

غزالی می نویسد: «رسول گفت (ص) هر بنا که بنده کند در قیامت بر وی وبال باشد، الا آنکه وی را از گرما و سرما نگاه دارد» (کیمیا، ج ۲، ص ۴۴۷): همچنین: «در اثر است که چون بنده بنا از شش گز بالا دهد، فرشته منادی کند از آسمان، گوید: ای فاسقترین همه فاسقان کجا می آیی؟ یعنی ترا زمین فرو می باید شد در گور، به جانب آسمان کجا می آیی؟» (پیشین، ص ۴۴۷-۴۴۸). عطار گوید:

چون همی دانی کت خانه لحد خواهد بود خانه را نقش چرا بر در و دیوار کنی؟

سهو کارا به نك خاک همی باید خفت طاق و ایوان به چه تا گنبد دوار کنی

(دیوان، ص ۶۷۰)

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

چون همی زیر خالک باید خفت سقف خانه به زر نباید کرد
(دیوان، ص ۴۱۹)

۹) ماه کنعانی: ← یوسف (ع) شرح غزل ۱۳۹، بیت ۱.

۱۰) رندی: ← شرح غزل ۵۳، بیت ۶.

- قرآن: رابطه حافظ با قرآن مجید بسیار ژرف و شگرف است. چنانکه مشهور است حافظ قرآن را از بر داشته است:

ندیدم خوشتر از شعر تو حافظ به قرآنی که اندر سینه داری
حافظ بارها به تعظیم از قرآن مجید یاد کرده است:

- ز حافظان جهان کس چو بنده جمع نکرد لطایف حکمی با کتاب [نکات] قرآنی
- حافظا در کنج فقر و خلوت شبهای تار تا بود وردت دعا و درس قرآن غم مخور
- عشقت رسیده فریادار خود به سان حافظ قرآن ز بر بخوانی در چارده روایت
- حافظ به حق قرآن کز شید و زرق بازای باشد که گوی عیشی در این جهان توان زد
- صبح خیزی و سلامت طلبی چون حافظ هر چه کردم همه از دولت قرآن کردم
درباره تأثیر قرآن مجید بر هنر حافظ نگاه کنید به فصل «قرآن و اسلوب هنری حافظ» در ذهن و زبان حافظ؛ درباره قرآن شناسی حافظ و چگونگی استحضار ذهنی اش به چارده روایت نگاه کنید به: چارده روایت: شرح غزل ۵۹، بیت ۱۱.

نمونه‌ای از کسانی که قرآن را دام تزویر می‌کنند در این سخن غزالی مشاهده می‌شود: «ابن عباس (رض) روایت کند که رسول (ص) گفت: قومی باشند که قرآن برخوانند و از حنجره ایشان برنگذرد. و گویند کیست که قرآن چون ما خواند و که داند چنانکه ما دانیم. آنگاه به اصحاب نگرست و گفت ایشان از شما باشند و امت من و ایشان همه هیثم دوزخ باشند» (کیمیا، ج ۲، ص ۲۵۹)؛ همچنین: «گروهی هر روز ختمی کنند [قرآن را از اول تا آخر می‌خوانند] و قرآن به هدرمه [با شتاب و جویده جویده] خوانند و می‌روند به سر زبان و دل از آن غافل. و همه همت ایشان آنکه ختمی بر خود شمرند که ما چندین ختم کردیم و امروز چند هفت یک قرآن بخواندیم» (کیمیا، ج ۲، ص ۳۰۳).



ساقی به نور باده برافروز جام ما
ما در پیاله عکس رخ یار دیده ایم
۳ هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شده به عشق
چندان بود کرشمه و ناز سهی قدان
ای باد اگر به گلشن احباب بگذری
گو نام ما زیاد بعمدا چه می ببری
۶ مستی به چشم شاهد دل بند ما خوشست
ترسم که صرفه ای نبرد روز باز خواست
۹ حافظ ز دیده دانه اشکی همی فشان
باشد که مرغ وصل کند قصد دام ما

دریای اخضر فلک و کشتی هلال

هستند غرق نعمت حاجی قوام ما

(۱) ساقی: از محبوب ترین چهره های شعری دیوان حافظ است که همچون یار و جانان برای خود پایه و پایگاهی دارد و کار و کاردانی و کارگردانی او در غزل حافظ از معشوق یا از پیرمغان کمتر نیست. و چندان طرف توجه و خطاب و گفت و گو و عشق و علاقه حافظ است که گاه فرق و فاصله ای با معشوق او ندارد و گاه هست که با او یکسان است: شراب لعل و جای امن و یار مهربان ساقی دلا کی به شود کسارت اگر اکنون نخواهد شد اما گاه متفاوت است:

کنار آب و یای بید و طبع شعر و یاری خوش
معاشر دلبری شیرین و ساقی گلغذاری خوش
ولی در همین غزل از یار به ساقی می پردازد و آشکارا با او نظر عاشقانه می بازد:

میی در کاسه چشمست ساقی را بنامیزد که مستی می کند با عقل و می بخشد خماری خوش
 درست همین اتفاق در غزل دیگر هم که یکی از زنده ترین و ذوق انگیزترین تصویرگریهای
 هنرمندانه حافظ از یکی از بزمهای حاجی قوام است دیده می شود که در آن حریف همدم،
 ساقی، مطرب، همنشین، صف نشین، پیشکار و دیگر مهمانان و میزبانان جداگانه یاد شده اند:
 ساقی شکر دهان و مطرب شیرین سخن همنشینی نیک کردار و ندیمی نیکنام
 شاهی از لطف و پاکی رشک آب زندگی دلبری در حسن و خوبی غیرت ماه تمام
 دوباره یاد ساقی شکر دهان می کند و او را در ردیف جانان می آورد:

غمزه ساقی به یغمای خرد آهخته تیغ زلف جانان از برای صید دل گسترده دام
 یا در وصف مجلس دیگر هم که هوش و حواسش بسوی مهر و بیان مجلس است، و هم در عین
 تجاهل العارف زندانه با ساقی عوالمی دارد:

حسن مهر و بیان مجلس گرچه دل می برد و دین بحث ما در لطف طبع و خوبی اخلاق بود
 رشته تسبیح اگر بگسست معذورم بدار دستم اندر دامن ساقی سیمین ساق بود
 گاه هست که بس عاشقانه از ساقی سیمین ساق سخن می گوید:

ساقی سیم ساق من گر همه دُرد می دهد کبست که تن چو جام می جمله دهن نمی کند
 باری اگر ساقی همواره معشوق حافظ نیست، همواره محبوب اوست و حافظ مرهون
 مهر بانی او و مفتون کرشمه های او و خیره در باغ عارض او. در اهمیت ساقی همین بس که
 دیوان او با الا یا ایها الساقی آغاز می گردد. چندین غزل نغز در دیوان حافظ هست که خطاب
 به ساقی است یا با ذکر خیر او آغاز می گردد:

- ساقیا آمدن عید مبارک بادت و آن مواعید که کردی مرواد از یادت
 (تا پایان غزل که وحدت موضوع و انسجام مضمون دارد و درباره و خطاب به ساقی است)

- ساقی بیار باده که ماه صیام رفت

- ساقی بیا که یار ز رخ پرده برگرفت

- ساقیا برخیز و در ده جام را

- ساقی حدیث سرو و گل و لاله می رود

- ساقیا سایه ابرست و بهار و لب جوی

- ساقی بیا که شد قدح لاله پر ز می

نمونه ای از شیفتگیهای حافظ به ساقی:

- چو آفتاب می از مشرق پیاله برآید ز باغ عارض ساقی هزار لاله برآید

- چو لطف باده کند جلوه در رخ ساقی
- ز روی ساقی مهوش گلی بچین امروز
- چنان کرشمه ساقی دلم ز دست ببرد
- چنان زننده اسلام غمزه ساقی
- به عزم توبه نهادم قدح ز کف صدفبار
- حدیث توبه در این بزمگه مگو حافظ
- جز نقد جان به دست ندارم شراب کو
- فردا شراب کوثر و حور از برای ماست
- و امروز نیز ساقی مدهوی و جام می
نیز در ساقینامه معروفش سراپا بده و بستان با ساقی دارد و بیش از ده بار با ساقی خطاب می‌کند.

ساقی در حافظ چند چهره دارد: ۱) برابر با مغیبه باده فروش یا صنم باده فروش (← شرح غزل ۷، بیت ۳) که خدمتکار خوب روی خرابات است؛ ۲) برابر با معشوق که یا در عین یاری به ساقیگری می‌پردازد یا از برکت ساقیگری به مقام یاری می‌رسد، ۳) ساقی به معنای عرفانی برابر با معشوق ازلی:

- به درد و صاف ترا حکم نیست خوش درکش
- آنچه او ریخت به پیمانه ما نوشیدیم
- ساقی به چند رنگ می‌اندر پیاله ریخت
- آن روز شوق آتش می‌خرمنم بسوخت
- آری همان ساقی است که عکسش در جام جلوه گریست؛
که هر چه ساقی ما ریخت عین الطافست
اگر از خمر بهشتت وگر باده مست
این نقشها نگر که چه خوش در کدو بیست
کاتش ز عکس عارض ساقی در آن گرفت

- ما در پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم
- عکس روی تو چو در آینه جام افتاد
- این همه عکس می‌و نقش نگارین که نمود
- به نور باده برافروز جام ما: یعنی جام ما از می‌پرفروغ و درخشان لبالب کن. حافظ طبق سنت شعر فارسی همواره می‌را نورانی می‌انگارد برای تفصیل در این باب ← روشنی می: شرح غزل ۲۱۶، بیت ۶.

۲) شرب مدام: ایهام دارد: الف) نوشیدن مداوم، همیشه‌نوشی؛ ب) نوشیدن شراب، چه مدام و مدامه یعنی شراب. در جاهای دیگر گوید:
- مجلس انس و حریف همدم و شرب مدام

- عارفان را همه در شرب مدام اندازد

خواجو گوید:

اگر دو چشم تو مست مدام خواهد بود خروش و مستی ما بر دوام خواهد بود
ز جام باده عشقت خمار ممکن نیست که شرب اهل مودت مدام خواهد بود
- زده راه خرد به نغمه چنگ ریخته آب رخ به شرب مدام

(۳) جریده: «دفتر حساب، دفتر نویسنده، رساله، روزنامه» [مخصوصاً به معنای قدیمی این کلمه] (لغت نامه). غزالی می‌نویسد: «باید که بنده جریده‌ای دارد خویشتن را، این صفات بروی نوشته؛ چون از معاملت یکی فارغ شد، خط بروی می‌کشد و به دیگر صفت مشغول می‌شود» (کیمیا، ج ۲، ص ۵۰۸) سعدی گوید: «و بسا کسی که جامه دشمنان پوشیده و نامش در جریده دوستان ثبت کرده‌اند» (کلیات، ص ۹۱۴).

(۴) صنوبر خرام: «صنوبر درختی است از تیره نازویان (مخروطیان) دارای برگهای ضخیم و کوتاه و مخروطهای باریک و دراز» (لغت نامه)، «سرو و صنوبر هر دو سرواند ولی دو قسم مختلف‌اند» (حواشی غنی، ص ۴۸) صنوبر نیز مانند سرو طرف تشبیه قد قرار می‌گیرد؛ حافظ گوید:

دل صنوبری‌ام همچو بید لرزانست ز حسرت قد و بالای چون صنوبر دوست
(دل صنوبری یعنی دل مخروطی شکل، یعنی قلب، و نه دل به معنای معنوی) صنوبر خرام [خرام / خرام] صفت مرکب، آنکه خرامیدن او همانند صنوبر است در حرکت به چپ و راست. سعدی گوید:

خورشید زیر سایه زلف چو شام اوست طوبی غلام سرو صنوبر خرام اوست
(کلیات، ص ۴۴۶)

- معنای بیت: ناز و کرشمه و جلوه‌فروشی زیبارویان سر و قد تا زمانی است که یار صنوبر خرام ما آغاز جلوه‌گری کند و پس از جلوه‌گری او سایر جلوه‌گریها از رونق می‌افتد.

(۵) زنهار: [= زینهار] در اینجا به معنای معروف یعنی امان و پناه نیست و به معنای الا مان پناه بر تو هم نیست بلکه به معنای تأکید (اعم از منفی یا مثبت) است. چنانکه در جاهای دیگر گوید:

- زنهار تا توانی اهل نظر میازار

- زنهار دل میند بر اسباب دنیوی

- زنهار کاسه سرما پر شراب کن

زنهار عرضه ده بر جانان پیام ما، یعنی قطعاً و حکماً و حتماً سلام ما را برسان.
 ۶) بعمدا: «ب» بر سر این کلمه «به» ی حرف اضافه فارسی است، نه «ب» حرف جر عربی
 چه اگر عربی بود در آن صورت بعمد می‌شد نه بعمداً. معنای آن با بعمدا یا عمدا فرق ندارد.
 منوچهری گوید:

بود فعل دیوانگان این سراسر بعمدا تو دیوانه‌ای یاندانی
 (دیوان، ص ۱۱۷)

سنائی گوید:

با خط مشکین ز سیمین عارضی کایزد نهاد مورچه گویی بعمدا بر رهی بیضا گذشت
 (دیوان، ص ۸۳۳)

خاقانی گوید:

رخسار صبح پرده بعمدا برافکند راز دل زمانه به صحرا برافکند
 (دیوان، ص ۱۳۳)

عطار گوید:

تا بعمدا ز رخ نقاب انداخت خاک در چشم آفتاب انداخت
 (دیوان، ص ۱۷)

همچنین:

من ندانم تا بعمدا می‌کشد یا چنین خود اتفاق افتاده است
 (دیوان، ص ۲۰)

- معنای بیت: خطاب به باد می‌گوید به یار من بگو لازم نیست کوشش کنی که نام مرا از
 خاطرت ببری، بزودی زمانی فرامی‌رسد که نیاز به این کوشش نخواهد بود و از شدت
 کم‌لطفی و فراموشکاری خود به خود نام مرا به یاد نخواهی آورد.

۷) این بیت ایهام دلپذیری دارد و مصراع اول آن محتمل دو معناست: الف) در چشم یار
 ما و از نظر او مستی خوب است؛ ب) هر مستی‌ای خوب نیست، مستی چشم شاهد دل‌بند ما
 خوش است (برای تفصیل در این باب به ذهن و زبان حافظ، ص ۹۹-۱۰۰).

- شاهد: «در لغت به معنی بیننده و گواه است و در استعمال صوفیه به معنی مطلق خوب و
 خوب‌روی به کار رفته به این تعبیر که او شاهد صنع خدای است» (فرهنگ اشعار حافظ،
 چاپ اول، ص ۲۸۹-۲۹۰). در حافظ فراوان به کار رفته است، اما شاهد‌های او - همانند
 شاهد‌های سعدی - غیر عرفانی است:

- شاهدان گر دلبری زینسان کنند
 - ای شاهد قدسی که کشد بند نقابت
 - شراب و شاهد شیرین کرا زیانی داد
 - زمیوه‌های بهشتی چه ذوق دریابد
 - شاهد آن نیست که موئی و میانی دارد
 - کسی که سیب زنخدان شاهی نگزید

(۸) صرفه‌ای نبرد: «صرفه بردن: نفع بردن، سود بردن، پیش افتادن، سبقت جستن»
 (فرهنگ معین). در جاهای دیگر گوید:

- ورنه آدم نبرد صرفه ز شیطان رجیم
 - هر که دانسته رود صرفه ز اعدا ببرد

- معنای بیت: برای اهل پرهیز نگرانم و می‌ترسم که در روز قیامت و حساب و کتاب و تعیین ثواب و عقاب نان حلالی که شیخ ریائی تحصیل کرده، از آب حرام ما [= می] پسندیده‌تر و پاک‌تر از آب دریابد. آب حرام کنایه از می است. عطار گوید:

با سیمبیری نشسته در باد شمال
 زین آب حرام خون خود کرده حلال
 (مختارنامه، ص ۲۱۳)

(۱۰) دریای اخضر فلک: اخضر یعنی سبز، حافظ آسمان یا فلک را در موارد دیگر به کبود یا نیلی یا فیروزه یا مینائی توصیف کرده است، اما قرینه تعبیر اخضر در جاهای دیگر از دیوان حافظ سابقه دارد:

- مزرع سبز فلک دیدم و داس مه نو
 - پیش از این کاین سقف سبز و طاق مینا برکشند...

باری اطلاق اخضر به فلک یا آسمان در ادبیات فارسی و عربی سابقه دارد. چنانکه گنبد خضرا و خضراء (به‌تنهائی) یعنی آسمان. در اقرب‌الموارد در ماده خضر آمده است: «وگاه خضرة (سبزی) بر زرقة (کبودی) اطلاق می‌شود. از این است که به فلک قبة الخضرء گویند» (مقایسه کنید با فرهنگ معین ماده «اخضر» نیز لسان‌العرب ذیل خضرة و خضارة).

- کشتی هلال: ممکن است به‌نظر آید که کشتی پهن و عریض است و با هلال باریک تناسب ندارد؛ اما در قدیم کشتیهای باریک هلالی هم می‌ساخته‌اند. ظهیر قاریابی گوید:

روی فلک چو لجه دریا و ماه نو مانند کشتی‌ای که ز دریا کند گذار
 - حاجی قوام: ← شرح غزل ۱۵۷، بیت ۸.

ای شاهد قدسی که کشد بند نقابت وی مرغ بهشتی که دهد دانه و آبت
 خوابم بشد از دیده درین فکر جگرسوز کاغوش که شد منزل آسایش و خوابت
 ۳ درویش نمی‌برسی و ترسم که نباشد اندیشه‌آمزش و پروای ثوابت
 راه دل عشاق زد آن چشم خماری پیداست ازین شیوه که مستست شرابت
 تیری که زدی بر دلم از غمزه خطا رفت تا باز چه اندیشه کند رای صوابت
 ۶ هر ناله و فریاد که کردم نشنیدی پیداست نگارا که بلند است جنابت
 دور است سرآب ازین بادیه هشدار تا غول بیابان نفریبد به سراپت
 تا در ره پیری به چه آئین روی ای دل باری به غلط صرف شد ایام شبابت
 ۹ ای قصر دلفروز که منزلگه انسی یارب مکناد آفت ایام خرابت

حافظ نه غلامیست که از خواجه گریزد

صلحی کن و باز آ که خرابم ز عتابت

(۱) شاهد: ← شرح بغزل ۸، بیت ۷.

— قدسی: ← قدسیان: شرح غزل ۱۱۴، بیت ۸.

(۳) درویش: «خواهنده از درها، گدا، سائل» (لغت‌نامه). کما بیش به این معنی — یعنی فقیر و بی‌چیز و نه لزوماً گدا و سائل — در حافظ سابقه دارد:

— عیب درویش و توانگر به کم و بیش بدست

— روزی تفقدی کن درویش بینوارا

— در این بازار اگر سودیست با درویش خر سندیست

— خدایا راحمی ای منعم که درویش سرکویت دری دیگر نمی‌داند درهی دیگر نمی‌گیرد

- توانگرا دل درویش خود به دست آور
- ترك درویش مگیر ار نبود سیم و زرش
سعدی گوید:

مرا بوسه جانا به تصحیف ده که درویش را توشه از بوسه به
(کلیات، ص ۲۶۶)

درویش و غنی بنده این خاک درند و آنان که غنی ترند محتاج ترند
(کلیات، ص ۴۶)

معنای دیگر درویش، فقیر صوفی است، از آنجا که صوفیه اهل فقر به معنی مادی آن نیز بوده اند (نیز ← فقر: شرح غزل ۲۴، بیت ۹). چنانکه در مقاله صوفی (← شرح غزل ۶، بیت ۱) گفته شد، صوفی و عارف و درویش کمابیش مترادفند. با این تفاوت که حافظ به صوفی نظر خوش ندارد. ولی به درویش و عارف دارد. این تقسیم بندی در مورد سعدی هم صادق است که از صوفی بد می گوید و از عارف و درویش به نیکی یاد می کند بویژه در غزلی به مطلع:

خلاف راستی باشد خلاف رای درویشان پنهانگر همتی داری سری دریای درویشان
محترمانه ترین سخنی که حافظ درباره درویش دارد غزلی است به مطلع:
روضه خلد برین خلوت درویشانست مایه محتشمی خدمت درویشانست
- پرسیدن: یعنی احوالپرسی، عیادت، دلجوئی، استمالت و نظایر آن. در جاهای دیگر گوید:

- ساعتی ناز مفرسا و بگردان عادت چون به پرسیدن ارباب نیاز آمده ای
- بیمار بازپرس که در انتظارمت
- هیچ آگهی ز عالم درویشی اش نبود آنکس که با تو گفت که درویش را مپرس
(این بیت و غزلش در نسخه مصحح قزوینی نیست)

- ای دوست به پرسیدن حافظ قدمی نه زان پیش که گویند که از دار فنا رفت
- دوست را گر سر پرسیدن بیمار غمست گو بران خوش که هنوزش نفسی می آید
(این بیت و غزلش در نسخه قزوینی نیست)
سعدی گوید: پرسیدن دوستان ثوابست.

غزالی می نویسد: «در جائی که طعام از آنجا بیرون می آرند بسیار ننگرد؛ و چون بنشینند کسی را که بهوی نزدیک بود تحیت گوید و بپرسد» (کیمیا، ج ۱، ص ۲۹۸)

خاقانی گوید:

خستی دل خاقانی و روزیش نپرسی کای خسته پیکان من آخر تو کجائی
(دیوان، ص ۴۶۳)

— پروا: امروزه به معنای بیم و باک به کار می رود و در لغت نامه دهخدا نیز نخستین معنای آن شمرده شده ولی در سراسر دیوان حافظ — بلکه عصر حافظ — مطلقاً به این معنی به کار نرفته و این بیت:

شرح این قصه مگر شمع برآرد به زبان ورنه پروانه ندارد به سخن پروائی
که در لغت نامه برای این معنی استشهاد شده درست نیست. معنای دوم این کلمه که بارها در حافظ — و ادب پیش از حافظ — سابقه دارد و در لغت نامه هم اشاره شده اندیشه، توجه، التفات، پرداختن و رعایت جانب کسی را کردن و نظایر آن است. در جاهای دیگر گوید:

— ما را ز خیال تو چه پروای شراست

— مرا ز حال تو با حال خویش پروا، نه

— ورنه پروانه ندارد به سخن پروائی

— که نیستش به کس از تاج و تخت پروائی

— کجا بود به فروغ ستاره پروائی

غزالی می نویسد: «[ثمره خوف] در دل آنکه شهوت بر وی منقص بکند و پروای آن نبود، که اگر کسی را شهوت زنی باشد یا طعمی، چون در چنگال شیر افتاد، یا در زندان سلطان قاهر افتاد وی را پروای شهوت نماند» (کیمیا، ج ۲، ص ۴۰۲).

۴) راه دل عشاق زد: راه زدن ایهام دارد: الف) به معنای موسیقائی؛ ب) رهنی و قطع طریق. عشاق هم همینطور: الف) عاشقان؛ ب) پرده موسیقائی (← پرده: شرح غزل ۱۴، بیت ۴؛ ناله عشاق: شرح غزل ۶۹، بیت ۲).

— مستست شرابت: در جای دیگر هم مستی را به باده نسبت داده است:

هرچه اوریخت به پیمانه ما نوشیدیم اگر از خمر بهشتست و گر باده مست
شادروان غنی می نویسد: «این اسناد مجازی است. یعنی اسناد فعل به یکی از متعلقات فاعل به جای خود فاعل مجازاً. مثل صام نهاره [= روزش روزه گرفت] یا لیلۃ قائم [شب بر پا و بیدار یعنی شبی که در او کسی بیدارست و عبادت بر پا می دارد] یا عیشه راضیه [زندگی خشنود به جای زندگی که از او خشنودند] (حواشی غنی، ص ۹۰) منوچهری شبیه به این تعبیر گوید:

یکی شعر تو شاعرتر ز حسان یکی لفظ تو کاملتر ز کامل

[= کامل تألیف میرد = حاشیه دکتر دبیر سیاقی، دیوان منوچهری، ص ۵۸].

(۵) تا باز چه اندیشه کند: «تا» در این مصراع یعنی «باید دید، باید منتظر بود تا معلوم

شود». برای تفصیل در این باره = تا: شرح غزل ۴۵، بیت ۳.

(۷) معنای بیت: از بادیۀ این طلب تا جست و جوی سرچشمۀ حقیقت راهی دراز درپیش

است هشیار باش که غول بیابان - هر گونه رهن حقیقت - ترا با سراب که مجاز است و ربطی به حقیقت آب ندارد فریب ندهد.

«سراب» یا «سر آب» جناس خط دارد. در جای دیگر هم همین صفت را به کار برده:

سبزه‌ست در و دشت بیا تا نگذاریم دست از سر آبی که جهان جمله سراست

- سراب: «سراب بر وزن خراب زمین شوره را گویند که در آفتاب می‌درخشد و از دور به

آب می‌ماند و بعضی گویند بخاری باشد آب نما که در بیابانها نماید» (برهان)، «پدیده

شگفت‌انگیز جوئی که به سبب انعکاس کلی نور بر لایه‌ای از هوای رقیق شده تولید

می‌شود...» (دایرة المعارف فارسی)، معلوم نیست این کلمه فارسی است یا عربی. در حاشیه

برهان آمده است که این کلمه مشترک فارسی و عربی است. سراب در قرآن مجید دوبار به کار

رفته است: ... اَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بَقِيعَةٍ يَحْسِبُهُ الظَّمَانُ مَاءً (نور، ۳۹)؛ و کردار ایشان بسان

سرابی است در بیابانی که تشنه آبش می‌پندارد. همچنین: وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا (نبأ،

۲۰)؛ و کوهها روان شوند و به هیأت سراب درآیند. در بعضی ترجمه‌ها و واژه‌نامه‌های کهن

قرآن (تفسیر عتیق نیشابوری، ترجمۀ قرآن موزه پارس و لسان‌التنزیل) سراب را گوراب و

نمایش آب معنی کرده‌اند. آرتور جفری در کتاب لغات دخیل قرآن، سراب را جزو لغات

دخیل نیاورده و با این حساب آن را عربی اصیل شمرده است. محمد علی امام شوشتری در

فرهنگ واژه‌های فارسی در زبان عربی این کلمه را جزو کلمات فارسی که خیلی قدیم وارد

زبان عربی شده شمرده است (ص ۳۵۵). حافظ دو بار دیگر هم کلمۀ سراب را به کار برده

است:

- آب حیوان اگر اینست که دارد لب دوست روشنست اینکه خضر بهره سرابی دارد

- حافظ چه می‌نهی دل تو در خیال خوبان کی تشنه سیر گردد از لمعۀ سرابی

(۹) مَكْنَاد: صیغۀ نهی است و در مقام دعا به کار می‌رود. برابر است با مَکْنَد = نکند. الف

آن افادۀ معنای دعا می‌کند شبیه این تعبیر مرواد، مرساد، مبیناد است که در شعر حافظ سابقه

دارد.

- خمی که ابروی شوخ تو در کمان انداخت
 نبود نقش دو عالم که رنگ الفت بود
 به یک کرشمه که نرگس به خود فروشی کرد
 شراب خورده و خوی کرده می روی به چمن
 به بزمگاه چمن دوش مست بگذشتم
 بنفشه طره مفتول خود گره می زد
 ز شرم آنسکه به روی تو نسبتش کردم
 من از ورع می و مطرب ندیدمی زین پیش
 کنون به آب می لعل خرقه می شویم
 مگر گشایش حافظ در این خرابی بود
- ۳
 ۶
 ۹
- به قصد جان من زار ناتوان انداخت
 زمانه طرح محبت نه این زمان انداخت
 فریب چشم تو صد فتنه در جهان انداخت
 که آب روی تو آتش در ارغوان انداخت
 چو از دهان توام غنچه در گمان انداخت
 صبا حکایت زلف تو در میان انداخت
 سمن به دست صبا خاک در دهان انداخت
 هوای مغبچگانم در این و آن انداخت
 نصیبه ازل از خود نمی توان انداخت
 که بخشش از لث در می مغان انداخت

جهان به کام من اکنون شود که دور زمان

مرا به پندگی خواجه جهان انداخت

عراقی دو غزل بر همین وزن و ردیف و قافیه دارد:

- (۱) به یک گره که دو چشم بر ابروان انداخت
 هزار فتنه و آشوب در جهان انداخت
 (دیوان، ص ۱۴۵)
- (۲) چو آفتاب رخت سایه بر جهان انداخت
 جهان کلاه ز شادی بر آسمان انداخت
 (دیوان، ص ۱۴۵-۱۴۶)
- همچنین سعدی غزلی بر همین وزن و ردیف و قافیه دارد:
- چه فتنه بود که حسن تو در جهان انداخت
 که یکدم از تو نظر بر نمی توان انداخت
 (کلیات، ص ۴۲۲)

همچنین کمال خجندی:

لب تو نقل حیاتم به کام جان انداخت به خنده نمکین شور در جهان انداخت
(دیوان، غزل ۲۲۹)

همچنین عبید:

ز سنبلی که عذارت بر ارغوان انداخت مرا به بی خودی آوازه در جهان انداخت
(کلیات، ص ۵۱)

۲) قدّم عشق: حافظ در جاهای دیگر به ازلی بودن عشق اشاره دارد:

- پیش از این کاین سقف سبزو طاق مینابرکشند منظر چشم مرا ابروی جانان طاق بود
از دم صبح ازل تا آخر شام ابد دوستی و مهر بر يك عهد و يك میثاق بود
- در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
- عشق من با خط مشکین تو امروزی نیست دیرگاه نیست کزین جام هلالی مستم
شادروان فروزانفر می نویسد: «اصولا به عقیده صوفیه، عشق قدیم است» (فرهنگ نوادر، ص ۵۶۶) یعنی هم ازلی است و هم ابدی؛ چنانکه حافظ گوید:

- جز دل من کز ازل تا به ابد عاشق رفت جاودان کس نشنیدیم که در کار بماند
- سر ز مستی برنگیرد تا به صبح روز حشر هر که چو من در ازل يك جرعه خورد از جام دوست
عراقی در اشاره به همین معنی گوید:

- يك کرشمه کرد با خود جنبش عشق قدیم در دو عالم اینهمه شور و فغان انداخته
جنبش عشق قدیم از خود به خود دیده مقیم در میانه تهمتی بر بلبلان انداخته
(دیوان، ص ۹۲)

خواجو گوید:

عشق ملک‌بست در جهان قدم سپهش عقل و جان سپهسالار

(دیوان، ص ۳۵)

- محبت: در جای دیگر گوید:

- صنعت مکن که هر که محبت نه راست باخت عشقش به روی دل در معنی فراز کرد
- دل سراپرده محبت اوست دیده آئینه دار طلعت اوست
- خیره آن دیده که آتش نبرد گریه عشق تیره آن دل که در او شمع محبت نبود
«محبت در لغت به معنی دوستی است و در اصطلاح صوفیان دوست داشتن خدای تعالی است بندگان خاص خود را و دوست داشتن بندگان ذات حق را» (فرهنگ اشعار حافظ، ص

(۵۲۱). عالیترین اشاره به این محبت دوسویه در قرآن مجید است (بقره، ۱۶۰: آل عمران، ۲۹: مائده، ۵۹). در عرفان و در دیوان حافظ هم محبت مترادف با عشق است. نیز — عشق: شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

(۳) نرگس: [معربش نرجس = عبهر] «گیاهی است از ردهٔ تک‌لپه‌ایها... دارای پیازست. گل‌هایش منفرد و تعداد گلبرگ‌هایش سه عدد و سفیدرنگند و کاسبرگ‌هایش نیز. نرگس مخمور، نرگس شهلا و نرگس بیمار یعنی چشم خمار. نرگس زرد یعنی نسرین» (فرهنگ معین). در حاشیهٔ برهان قاطع آمده است: «پهلوی narkis ... از یونانی narkissos لاتینی narcissus فرانسه narcissé. گلی است از تیرهٔ نرگسیها Amaryllidees که در وسط گلش حلقه‌ای زرد دیده می‌شود و آن را نرگس شهلا می‌گویند، و در بعضی جنسها خود گل نیز زردست یا گل سفیدست؛ ولی در وسط آن گلبرگ‌های سفید است و آنرا نرگس مسکین گویند (گل گلاب، ص ۲۸۶)».

نرگس بارها در دیوان حافظ به عنوان مشبه به یا رقیب چشمان معشوق مایهٔ مضمون‌سازیهایی بسیار قرار گرفته است:

— نرگس از لاف زد از شیوهٔ چشم تو مرنج نروند اهل نظر از پی نابینائی
— گشت بیمار که چون چشم تو گردد نرگس شیوهٔ تو نشدش حاصل و بیمار بماند
— بجز آن نرگس مستانه که چشمش مرصاد زیر این طارم فیروزه کسی خوش نشست
— نرگس طلبد شیوهٔ چشم تو زهی چشم مسکین خبرش از سر و در دیده حیا نیست
ضمناً در سنت شعر فارسی نرگس دارای دیده ولی بدون بینائی تصویر می‌گردد.
کمال‌الدین اسماعیل قصیدهٔ شگرفی در هشتاد و چهار بیت دارد با ردیف «نرگس» که برای شناخت شخصیت شعری و طبیعی نرگس بسی سودمند است و مطلع آن این است:

سزد که تا جور آید به بوستان نرگس که هست بر چمن باغ مرزبان نرگس
(دیوان، ص ۱۰۰-۱۰۵)

— خودفروشی: یعنی اظهار وجود و جلوه‌گری و خودنمایی. در جاهای دیگر گوید:

— بر بساط نکته‌دانان خودفروشی شرط نیست...

— ... خودفرشان را به کوی میفرشان راه نیست

— معنای بیت: همینکه نرگس — که سابقهٔ رقابت با چشمان تو دارد — ناز و عشوه‌ای به قصد اظهار وجود و خودنمایی آغاز کرد، چشم پرفریب تو در دلبری سنگ تمام گذاشت و از جوش عاشقان، جهان را پر آشوب و فتنه کرد.

۴) خوی: «بر وزن می عرق انسان و حیوانات دیگر» (برهان). حافظ در جاهای دیگر گوید:

زلف آشفته و خوی کرده و خندان لب و مست...
 - از تاب آتش می بر گرد عارضش خوی
 - زان می که داد حسن و لطافت به ارغوان
 - لبش می بوسد و خون می خورد جام
 - عکس خوی بر عارضش بین کافتاب گرم رو
 چون قطره های شبنم بر برگ گل چکیده
 بیرون فکند لطف مزاج از رخس به خوی
 رخس می بیند و گل می کند خوی
 در هوای آن عرق تا هست هر روزش تبست
 منوچهری گوید:

مرغ اندر آبگیر و بر او قطره های آب
 چون چهره نشسته بر او قطره های خوی
 (دیوان، ص ۱۱۳)

- ارغوان: «بر وزن پهلوان، معروفست و آن بهار درختی باشد بغایت سرخ و رنگین، طبیعت آن سرد و خشک است... معرب آن ارجوان است» (برهان). «درختی از تیره پروانه واران و سردسته ارغوانیها که در ارتفاعات پایین (بین ۱۸۰ تا ۹۰۰ متر) می روید و برای زینت نیز کاشته می شود» (فرهنگ معین) «درختی است با شاخه های باریک که در هنگام بهار همه شاخه های آن دارای گل های سرخ می شود. گل آن را نیز ارغوان گویند. ارغوانی [منسوب به آن است]» (فرهنگ تاریخی).

در شعر حافظ ارغوان که مظهر سرخی و لطافت است گاه طرف تشبیه می سرخ قرار می گیرد و گاه عارض ساقی یا چهره یار:

می نماید عکس می در رنگ روی مهوشت
 - بر برگ گل به خون شقایق نوشته اند
 - غم زمانه که هیچش کران نمی بینم
 - بتی دارم که گرد گل ز سنبل سایبان دارد
 - زان می که داد حسن و لطافت به ارغوان
 - بیا به میکده و چهره ارغوانی کن
 همچو برگ ارغوان بر صفحه سیرین غریب
 کانکس که پخته شد می چون ارغوان گرفت
 دواش جز می چون ارغوان نمی بینم
 بهار عارضش خطی به خون ارغوان دارد
 بیرون فکند لطف مزاج از رخس به خوی

- معنای بیت: در حالی که شراب خورده ای و بر اثر شراب چهره ات عرق کرده و برافروخته است به چمن می روی و همین است که آب و رنگ چهره تو، ارغوان را که نیز لطیف و سرخ رنگ است، از حسادت بی تاب کرد و آتش به جان او انداخت. یا عارض برافروخته تو آب و آتش را باهم جمع کرد. شبیه به همین مضمون در جاهای دیگر گوید:

- آن روز شوق آتش می خرمم بسوخت کاتش ز عکس عارض ساقی در آن گرفت
 - آب و آتش به هم آمیخته‌ای از لب لعل چشم بد دور که بس شعبده‌باز آمده‌ای
 (۵) در گمان انداختن = در گمان افکندن: «دچار تردید کردن، به شک انداختن» (معین).
 - معنای بیت: دوش به‌هنگامی که از چمن می‌گذشتم، غنچه مرا سردرگم کرد؛ به‌طوری
 که ندانستم اینکه می‌بینم غنچه است یا دهان تو، و از این شباهت سرمست شدم و مستانه از
 بزمگاه چمن گذشتم.

(۶) بنفشه: [معرش بنفسج؛ از پهلوی: وَنْفَشَك] «گیاهی از تیره کوناریان... در حدود
 صدگونه از این گیاه شناخته شده؛ گل‌هایش نامنظم و دارای پنج گلبرگ است... گل‌هایش
 معمولاً بنفش است و گاهی سفید... یکی از گلبرگ‌هایش به نام گلبرگ مقدم دارای مهمبر
 می‌باشد...» (فرهنگ معین) و شاید همین «مهمبر» منشأ طره مفتول باشد که همراه با کبودی
 و خوشبوئی غالباً مشبه به زلف یار قرار گرفته است و در دیوان حافظ هم همواره طرف تشبیه
 زلف یار و گاه رقیب او شمرده شده — مانند نرگس که هم مشبه به چشم یار است و هم در
 مضمون ساریها رقیب چشم او شمرده می‌شود:
 - تاب بنفشه می‌دهد طره مشکسای تو...
 (مجموعه دیوان حافظ، ج ۱، ص ۱۰۰)

- چنین که در دل من داغ زلف سرکش تست بنفشه زار شود تر بستم چو در گذرم
 - بنفشه دوش به گل گفت و خوش نشانی داد که تاب من به جهان طره فلانی داد
 - چون زنسیم می‌شود زلف بنفشه پرشکن وه که دلم چه یاد از آن عهدشکن نمی‌کند
 - بی زلف سرکشش سر سودایی از ملال همچون بنفشه بر سر زانو نهاده‌ایم
 - مفتول: «تافته، هرچیز تافته شده و پیچیده شده. فتیله کرده، فتیله شده، تاب داده، فتیل.

زلف مفتول: زلف تابدار، موی پیچیده، موی مجعد و پرشکن» (لغت‌نامه) سعدی گوید:
 - عجب در آن سر زلف معنبر مفتول که در کنار تو خسبد چرا پریشانست
 (کلیات، ص ۴۴۲)

- آب از نسیم باد زره موی گشته گیر مفتول زلف یار زره موی خوشترست
 (کلیات، ص ۴۳۷)

- معنای بیت: بنفشه بی‌خیال نشسته بود و زلف و کاکل تابیده یا تابدار خود را می‌بافت
 که ناگهان صبا از راه رسید و با طرح کردن حدیث موی تو، به جلوه‌فرشی او پایان داد.

(۷) سمن: [= یاسمن / یاسمین؛ یاس] «درختچه‌ای از تیره زیتونیان. گل‌هایش درشت
 و معطر و به‌رنگ‌های سفید یا زرد و یا قرمز می‌باشد... حدود صدگونه از این گیاه شناخته شده

که غالباً از گلهای گونه معطر آن در عطرسازی استفاده می کنند» (فرهنگ معین). در حافظ بارها سمن و سمن بو به کار رفته است:

- رسیدن گل و نسرين به خير و خوبی باد
- سروجمان من چرا ميل چمن نمی کند
- ز تدبید حوادث نمی توان دیدن
- سمن بویان غبار غم چو بنشینند بنشانند

- خاک در دهان انداختن: «پشیمانی عظیم نمودن» (لغت نامه)، «شبهات دارد به تعبیرهای دیگری نظیر خاک به دهان یا خاک به دهن که در محل دعای بد و نفرین مستعمل می شود» (آندراج). خاقانی گوید:

ور کسی توبه بر زبان راند خاکش اندر دهان کنند همه
(دیوان، ص ۴۸۲)

عطار گوید:

- گل بی سرو پای خویشان می انداخت
از رشك رخت به خاک ره می افتاد
خود را به میان انجمن می انداخت
پس خاک به دست با دهن می انداخت
(مختارنامه، ص ۲۱۶)

- معنای بیت: گل یاسمن را از لحاظ لطافت و خوشبونی به روی تو تشبیه کردم. و این گل وقتی که این تشبیه را شنید احساس حقارت و شرم کرد، و چون خود دست نداشت با کمک باد صبا خاک در دهان خود انداخت؛ یعنی گفت خاک به دهانم این چه نسبتی است، من کجا و روی یار تو کجا.

۸) ورع: در لغت یعنی «پرهیزکاری، تقوی، پارسائی» (فرهنگ معین). ورع با آنکه از کلمات کلیدی تصوف است، همانند زهد، و برخلاف توبه، در قرآن مجید به کار نرفته است؛ مگر در ضمن معانی مترادف با آن نظیر تقوی و تعفف. در اصطلاح تصوف: یکی از مراحل هفت گانه سیر و سلوک است. بعد از توبه که اولین منزل است، و قبل از زهد. میرسید شریف جرجانی گوید: «ورع عبارتست از پرهیز از شبهات از بیم درافتادن به محرمات. نیز گفته اند پرداختن به کارهای نیک است.» (تعریفات). امام قشیری گوید: «ابراهیم ادهم گفت که ورع دست برداشتن همه شبهتهاست و دست برداشتن آنچه ترا به کار نیاید و آن ترك زیادتها بود. ابو بکر صدیق رضی الله عنه گفت: ما هفتاد گونه حلال دست برداشته ایم از بیم آنکه در حرام افتیم... ابوسلیمان دارانی گوید: ورع اول زهد است، چنانکه قناعت طرفی است از رضا...»

حسن بصری اندر مکه شد. غلامی را دید از فرزندان علی بن ابی طالب، کرم الله وجهه، پشت با کعبه گذاشته، مردمان را پند همی داد، حسن بایستاد پرسید که [صلاح] دین چیست؟ گفت: ورع. [گفت] آفت دین چیست؟ گفت طمع. حسن عجب بماند از وی...» (ترجمه رساله قشیریه، ص ۱۶۶-۱۷۰).

حافظ از ورع یا مترادفات آن یعنی پرهیز و پارسائی و تقوا همواره به طنز یاد می کند:

- به آب دیده بشوئیم خرقه ها از می
- فدای پیرهن چاک ماهرویان باد
- پارسائی و سلامت هوسم بود ولی
- آئین تقوا ما نیز دانیم
- این تقوی ام تمام که با شاهدان شهر
- قوت بازوی پرهیز به خوبان مفروش
- چه نسبتست به رندی صلاح و تقوا را
- ما و می و زاهدان و تقوا
- من که شبهاره تقوا زده ام با دف و چنگ
- تکیه بر تقوا و دانش در طریقت کافر نیست

نیز - توبه: شرح غزل ۱۶، بیت ۲؛ زهد: شرح غزل ۱۷۱، بیت ۲.

- می و مطرب: شرح غزل ۸۱، بیت ۲.

- مغیچگان: شرح غزل ۷، بیت ۳.

- در این و آن انداخت: کسی را در چیزی انداختن یعنی او را بدان مشغول یا دچار کردن؛ چنانکه از مصراعهای بعدی همین غزل هم؛ که بخشش از لش در می مغان انداخت، یا: ... مرا به بندگی خواجه جهان انداخت هم همین معنی برمی آید. در جاهای دیگر گوید:

- ... عارفان را همه در شرب مدام اندازد

- ... دل چون آینه در زنگ ظلام اندازد

- حافظ خلوت نشین را در شراب انداختی

- معنای بیت: این بیت طنزی دارد بر مبنای تراشیدن عذر بدتر از گناه یا اقرار به چند گناه در يك نوبت توأم با تجاهل العارف. می گوید من از زور پرهیزگاری در عمرم لب به می و معشوق نزده بودم. همه اش تقصیر مغیچگان بود که مرا از راه به در بردند و گرفتار این عادات ناپسند ساختند.

۹) نصیبه: «نصیب، بهره» (منتهی الارب). «نصیب، حصه، قسمت» (لغت نامه).
عطار گوید:

با این ستاره‌های پراسرار چون فلک سرگستگی نصیبه عطار آمده
(دیوان، ص ۸۲۰)

سعدی گوید:

- هر آن نصیبه که پیش از وجود نهاده است هر آنکه در طلبش سعی می کند بادست
(کلیات، ص ۷۰۷)
- به مال غره چه باشی که يك دوروزی بعد همه نصیبه میراث خوار خواهد بود
(کلیات، ص ۸۶۲)

این کلمه بارها در اورادالاحباب به کار رفته است (از جمله: ج ۲، ص ۱۳۰-۱۳۱).
حافظ در جاهای دیگر گوید:

فیض ازل به زور و زار آمدی به دست آب خضر نصیبه اسکندر آمدی
- معنای بیت: حافظ ریا را چندان مهلك و موحش می داند که بارها خرقه اش را با آب
خرابات یا می لعل تطهیر می کند. در جاهای دیگر می گوید:
- گرچه بادلق ملمع می گلگون عیبت مکنم عیب کزو رنگ ریا می شویم
- ساقی بیار آبی از چشمه خرابات تا خرقه ها بشویم از عجب خانقاهی
- نذر و فتوح صومعه در وجه می نهیم دلق ریا به آب خرابات برکشیم
باری مراد از بیت این است که قسمت ازلی را نمی توان دفع کرد، اکنون کار و بار من که در
ازل تعیین کرده اند این است که خرقه خود را که باید در تطهیرش بکوشم، با آب می لعل
بشویم. به عبارت دیگر این گله از تقدیر الهی و قسمت ازلی نیست. نوعی شکرست، نه شکایت.

۱۰) می مغان: در جاهای دیگر گوید:

- جام می مغانه هم با مغان توان زد
- شراب خانگیم بس می مغانه بیار
- ز کوی مغان رخ مگردان که آنجا فروشنده مفتاح مشکل گشایی
- نوای چنگ بدانسان زند صلاي صبح که پیر صومعه راه در مغان گیرد
در باره رابطه بین می و مغان باید به سابقه می در آئین زردشتی (از جمله: یسنای ۱۰، بند
۸، و نیز وندیداد، فرگرد ۸، بند ۲) و روایات متعدد در باره اینکه نخستین مکتشف می جمشید
بوده، توجه داشت. به گفته شادروان معین نظر به انتساب می به جمشید است که جام جم در

ادبیات فارسی هم به جام جهان نما و هم بویژه در شعر حافظ به جام شراب اطلاق شده است (نیز «جام جم: شرح غزل ۸۰، بیت ۱). دکتر معین در تحقیق دقیقی که درباره می مغانه دارد می نویسد: «بلع می در تاریخ خود می خوردن را از آداب و شرایع زردشت دانسته است و مؤلف بیان الادیان می نویسد [مغان] شادی کردن و می خوردن بطاعت دارند» (مزدیسنا و ادب پارسی، ج ۱، ص ۴۴۶) و از قول پاول هرن P. Horn خاورشناس مشهور در کتاب تاریخ ادبیات ایران چنین می آورد: «در کشور پرشراب ایران، حرام بودن آب انگور بنا بر نص صریح قرآن مواجه با مقاومت های سخت شده است. ایرانیان زردشتی کمال دقت را در کشت و ورزی انگور با نیروی حقیقی به کار می بردند و پس از سلطه اسلام بدین آسانی نمی شد این نوشداروی پسندیده را از ایشان بازگرفت... پس از آن روحانیون تصور می کردند که این فسق را باید از میان برد. البته ایشان نیز از سوی خود حق داشتند، به همین جهت اشعاری را که درباره عشق و شراب بود، صوفیانه وانمود می کردند. کلمه «میخوار» را به نام موبدان زردشتی افزوده بودند. ایرانیان مسلمان کلمه «مغ» و «مغکده» و «مغیچه» را میخوار و میخانه و ساقی معنی کرده بودند. البته مقصود این نیست که موبدان زردشتی در میخواری استاد بوده اند، بلکه کلمه «مغ» نام عمومی برای زرتشتیان شده بود» (پیشین، ج ۱، ص ۴۴۹-۴۵۰). دکتر احمد علی رجائی می نویسد: «وجه دیگری که برای استعمال ترکیب «خرابات مغان» و «دیر مغان» و نظایر آنها از طرف حافظ می توان اندیشید این است که آن زمان نیز شاید چون زمان ما، زردشتیان و گبران باده ناب می ساخته اند و آماده می داشته اند. چنانکه خاقانی نیز بدین رسم اشارات متعدد دارد و حتی از خمکده مغان سخن می گوید و آنرا در مقابل مسجد مسلمانان ذکر می کند و این رسم یعنی رفتن مسلمین برای باده نوشی به خمخانه زردشتیان از قدیم نیز به صورتهای دیگر معمول بوده است. به طوریکه خلفا و شعرا و ظرفای اسلام به دیرهای مسیحیان و خمخانه گبران برای می گساری می رفته اند. و این مطلب از کتاب دیارات و اشعار ابن المعتز و ابونواس هم مستفاد است...» (فرهنگ اشعار حافظ، ص ۱۲۰). منوچهری گوید:

به روزگار دوشنبد نبید خور به نشاط به رسم موبد پیشین و موبدان موبد

(دیوان، ص ۲۲۰)

سنائی گوید:

جام جز پیش خود جمانه منه طبع جز بر می مغانه منه

(دیوان، ص ۱۰۱۳)

خاقانی گوید:

بگو بامغان کاب کار شما را که در کار آب شما می‌گریزم
(آب کاری = کار آب: باده‌نوشی)

مغان را خرابات کُهِف صفادان در آن کُهِف بهر صفا می‌گریزم
(دیوان، ص ۲۸۸-۲۸۹)

نظامی گوید:

قوت جان از می‌مغانه کنیم نقل و می‌نوش عاشقانه کنیم
(هفت پیکر، ص ۱۶۵)

عطار گوید:

دوش درون صومعه دیر مغانه یافتم راهنمای دیر را پیر یگانه یافتم...
از طلبی که داشتم چونکه نشستم اندکی از کف پیر می‌کده دردمغانه یافتم
(دیوان عطار، ص ۴۰۰)

عراقی گوید:

پسرا می‌مغانه دهی ار حریف مانی که نماند بیش ما را سر زهد و پارسائی
قدحی می‌مغانه به من آر تا بنوشم که دگر نماند ما را سر توبه ریائی
(دیوان، ص ۲۹۵)

خواجو ترجیع‌بندی دارد که بیت برگردان آن این است:

از دست مده می‌مغانه از چنگ منه نی و چغانه
(دیوان، ص ۵۱۲-۵۱۷)

می‌مغان دردِ دیوان عبید زاکانی بارها به کار رفته است، از جمله بیت برگردان در یک ترجیع - بند او این است:

با مغان باده مغانه خوریم تا به کی غصه زمانه خوریم
(کلیات عبید، ص ۴۴-۴۶)

سینه از آتش دل در غم جانانه بسوخت آتشی بود درین خانه که کاشانه بسوخت
 تنم از واسطه دوری دلبر بگذاخت جانم از آتش مهر رخ جانانه بسوخت
 ۳ سوز دل بین که زبس آتش اشکم دل شمع دوش بر من ز سر مهر چو پروانه بسوخت
 آشنائی نه غریبت که دلسوز منست چون من از خویش برفتم دل بیگانه بسوخت
 خرقه زهد مرا آب خرابات پیرد خانه عقل مرا آتش میخانه بسوخت
 ۶ چون پیاله دلم از توبه که کردم بشکست همچو لاله جگرم بی می و خمخانه بسوخت
 ماجرا کم کن و باز آ که مرا مردم چشم خرقه از سربدر آورد و بشکرانه بسوخت

ترك افسانه بگو حافظ و می نوش دمی

که نخفتیم شب و شمع بافسانه بسوخت

۲) از واسطه: یعنی به علت، به سبب. کلمه «واسه» که در لهجه امر و ز تهران مرسوم است، همین «واسطه» است. خواجو گوید:

- راز من جمله فرخواند بر دشمن و دوست اشك از این واسطه از چشم بیفتاد مرا

(دیوان، ص ۱۷۸)

- گر زانك به چین اوفتد از زلف تو تاری زین واسطه خون در دل مشك ختن افتد

(دیوان، ص ۲۵۹)

- بسکه می گریم و بر خویشتم رحمت نیست گریه می آید از این واسطه بر خویشتم

(دیوان، ص ۴۶۸)

۵) آب خرابات: یعنی می. برابر است با آتش میخانه در مصراع دوم همین بیت. در جای

دیگر می گوید:

دل‌ق ریا به آب خرابات برکشیم

سعدی گوید:

تا گرد ریا گم شود از دامن سعدی رختش همه در آب خرابات برآید
(کلیات، ص ۷۹۴)

خواجو گوید:

خواجو برو به آب خرابات غسل کن گر رخت ننگ و نام بر آتش نهاده‌ای
(دیوان، ص ۳۲۸)

- خرقه: ← شرح غزل ۲، بیت ۲.

- زهد: ← شرح غزل ۱۷۱، بیت ۲.

- معنای بیت: بیت چنین تصویری را القاء می‌کند که فلان جامه را آب به‌هنگام شست‌وشو برد. مراد این است که می، خرقه زهد، و در واقع خود زهد مرا بر باد داد. در مصراع دوم می‌گوید که می (= آتش میخانه) عقل مرا زائل کرد.

(۶) توبه: ← شرح غزل ۱۶، بیت ۲.

(۷) ماجرا کم کن و باز آ که مرا مردم چشم... از دیر باز معنای این بیت مجهول و معماگونه می‌نموده است، و تا امروز شرح خشنودکننده و شیوایی که نشان بدهد این بیت معنای مستقیمی دارد، نوشته نشده است. امید است در اینجا بتوان معنای سراسری از این بیت به‌دست داد.

محمد دارابی (متوفای قرن ۱۱) نویسنده لطیفه غیبی — که در شرح بعضی اشعار مشکل حافظ است — در مقدمه اثرش اشاره به این دارد که بعضی عیب‌جویان بی تحقیق بر کلام حافظ ایراد می‌گیرند و می‌گویند «بعضی از سخنانش بی‌معنی است، مثل آنکه: «ماجرای کم کن و باز آ... و اگر معنی داشته باشد از قبیل معما و لغز خواهد بود» (لطیفه غیبی، ص ۷). سپس در محل خود به شرح این بیت می‌پردازد، شرحی که به هیچ وجه مستند و مستدل نیست و راه به جایی نمی‌برد و این بیت را همچنان در بوته بغرنجی دیرینش باقی می‌گذارد (← لطیفه غیبی، ص ۷۸-۷۹).

سودی (متوفای اوایل قرن ۱۱) شارح معروف دیوان حافظ هم شرح مغلوط و مشوشی از این بیت به‌دست می‌دهد. در اشاره به خرقه سوختن می‌نویسد: «معلوم می‌شود از آداب و رسوم پادشاهان اعجاب (ایرانی) است که وقتی بین دو دوست شکرآب می‌شود، یعنی کدورتی پیدا شود، آنکه طالب صلح است، هر کدام باشد، پیراهن خود را درآورده به شکرانه صلح آتش

می‌زند» (شرح سودی، ج ۱، ص ۱۵۸). و محصول بیت را چنین بیان می‌کند: خطاب به جانان می‌فرماید: ماجرا را ترك كن و بیا که مردمك چشم من خرقه خود را از سر درآورده آتش زد، یعنی ما دیگر صلح کردیم. از این به بعد از گذشته‌ها بگذر. ماضی ما ماضی. و من بعد باهم با صلح و صفا باشیم و به خاطر میار احوالی را که کدورت خاطر می‌دهد (پیشین، ص ۱۵۹). چنانکه ملاحظه می‌کنید سودی يك رسم عجیب و غریب «بیراهن سوزی» به ایرانیها نسبت می‌دهد که در هیچ منبعی ثبت نشده و در هیچ دوره‌ای از ادوار تاریخی ایران رسم نبوده است. جالب این است که سودی این افسانه را از خود این بیت بیرون می‌کشد. محصول بیت هم خود معمای مغلوطی بیش نیست.

اغلب ادبا و ادب‌شناسان معاصر هم در شرح این بیت لغزیده و به خطا رفته‌اند. شادروان سعید نفیسی درباره این بیت و در خصوص خرقه سوختن می‌گوید: «گاهی می‌شد که شیخ یا مرشدی با شیخ و مرشد بزرگتر و مهم‌تر و محترم‌تر از خود روبرو می‌شد. برای اینکه کاملاً فروتنی بکند و خود را در مقابل بزرگ‌تر از خود كوچك نشان بدهد آن خرقه را در حضور او در آتش می‌انداخت و می‌سوخت. یعنی از مقام ارشاد و راهنمایی خود در مقابل او صرف‌نظر می‌کرد». بعد به بیتی از فخرالدین عراقی استناد کرده: بیا که بال لب تو ماجری نکرده هنوز / بجای خرقه دل و دیده در میان آمد، و نتیجه گرفته: «اینکه عاقل فرموده است مردم چشم خرقه را از سر به در آورده به شکرانه سوخته است همان مطلبی است که عراقی در شعر خود آورده و خرقه از سر به در آوردن و به شکرانه سوختن مردم چشم، اشاره به اشك ریختن چشم است. زیرا اشك سوزانی که از چشم بیرون می‌ریزد مانند خرقه‌ای است که از خود جدا کرده باشد» (در مکتب استاد، چاپ دوم، ص ۱۵-۱۷).

اینکه شیخ یا مرشد كوچكتر برای احترام به بزرگتر خرقه خود را در آتش می‌زده، افسانه بی‌پایه‌ای بیش نیست؛ نظیر آنچه از سودی نقل کردیم، و دارایی هم به نوع دیگر آورده است و نقل نکردیم.

حتی ادب‌شناس و لغت‌شناس بزرگی چون علامه دهخدا هم مشکلی از مشکلات این بیت نگشوده است: «سوزاندن خرقه ظاهراً رسمی بوده صوفیان را که از فرط شوق یا به علامت شکر خرقه خود را می‌سوزاندند.» (لغت‌نامه، یادداشت به خط مؤلف). سپس در همین فرهنگ و تحت عنوان خرقه سوختن چشم آمده است: «= تمام خشك شدن چشم، یا کاسه خشك شدن آن یا سپیدی آن خشك شدن» (یادداشت به خط مؤلف) سپس در پانویس چنین آمده: «مرحوم دهخدا در تتمیم این معنی می‌گویند شاید در زبان و زمان حافظ سوختن

چشم کنایه از کورشدن از بسیاری انتظار بوده است. چون این بیت: سرم زدست بشد، چشم از انتظار بسوخت / در آرزوی سر و چشم مجلس آرائی. و یا این بیت: پری نهفته رخ و دیو در کرشمه حسن / بسوخت دیده زحیرت که این چه بوالعجیبیست. لذا با این تعبیر معنی شعر ماجرا کم کن و باز آ این است که مرا بیش از این منتظر مگذار که مردم چشم من به شکر دیدار تو، بر طبق رسم صوفیان، خرقه یعنی سپیدی خود را بسوزانید، یعنی از کثرت انتظار خشک و کور شد و بدین ترتیب بیت زیر: ابروی یار در نظر و خرقه سوخته / جامی به یاد گوشه محراب می‌زدم، باید به صورت «ابروی یار در نظر خرقه سوخته» خوانده شود، یعنی بدون واو و «نظر» هم به معنی «چشم» (لغت‌نامه).

از میان سخن‌شناسان و حافظ‌شناسان معاصر، بحث کوتاهی که شادروان غنی (شاید با مشورت علامه قزوینی) در این باب کرده، تا حدی مستقیم و معنی‌دار است. هرچند که به تصریح خودش، هنوز ابهامها و مجهولاتی در آن هست که باید روشن شود: «خرقه از سر به‌درآوردن»، در اصطلاح صوفیان ترك روی و ریا کردن است؛ و «به‌شکرانه سوختن» تأکید همین معنی است. یعنی به‌کندن خرقه تدلیس اکتفا نکرده، بلکه به‌شکر خلاصی از قید تدلیس و تلبیس بکلی آن را سوختم. به عبارت دیگر یعنی مردم چشم من بکلی تقلب و روی و ریا را به دور انداخت. پس بیا و از زهد ظاهر من میاندیش. با وجود این اختصاص «مردم چشم» درست روشن نیست. باید بیشتر تحقیق شود» (حواشی غنی، ص ۸۰).

نخستین عاملی که باعث شده این بیت بی‌معنی یا معماگونه انگاشته شود، دشواری قرائت و پیچی هست که در اجزاء و ارکان جملات آن هست. ابتدا باید معنای این اجزاء و ارکان شناخته شود: الف) ماجرا کم کن؛ ب) نقش مردم چشم در این میان؛ پ) خرقه از سر به‌درآوردن؛ ت) خرقه [به‌شکرانه] سوختن.

الف) ماجرا: یکی از آداب صوفیانه است که عبارتست از مراسمی که دو سالک یا دو صوفی خانقاهی که بینشان کدورتی رفته است و از هم دلگیرند، طی مراسمی ابتدا گلایه دوستانه و سپس آشتی کنند. ابوالمفاخر یحیی باخرزی (متوفای ۷۳۶ ق) می‌نویسد: «ماجرا آن را گویند که اگر از درویشی خرده‌ای در وجود آید و بر خاطری گران آید، بازخواست کنند تا آن غبار از دل آن برادر دینی دور شود و آن به حقیقت یارینی باشد که یکدیگر را دهند... بازخواست کنند و صلاهی ماجرا گویند تا همه اصحاب جمع شوند و در خانقاه را ببرند... و در ماجرا سخن راست گویند و هیچ خلاف نگویند و اندک گویند و تا ممکن است سخن را به صریح با کسی معین نگویند و استعارت گویند.» (اوراد الاحباب، ج ۲، صص ۲۵۴، ۲۵۵)

نیز ← «در بیان ماجرا گفتن»: کتاب الانسان الكامل، ص ۱۲۵).

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

ز روی لطف و کرم ماجرای من بشنو که صوفیان را چاره ز ماجرا نبود
(دیوان، ص ۲۳۹)

در غزلیات شمس این تعبیر به صورت «ماجرای صفا» به کار رفته است:

از بغداد ماجرای صفا صوفیان عشق گیرند یک‌دگر را چون مستیان کنار
(فرهنگ نوادر، تألیف فروزانفر، ص ۵۶۱)

سعدی گوید:

بیا بیا که مرا با تو ماجرائی هست بگوی اگر گنهی رفت و گر خطائی هست
(کلیات، ص ۴۵۱)

حافظ خود در جاهای دیگر گوید:

- گفت و گو آنین درویشی نبود ورنه با تو ماجراها داشتیم
- گردلی از غم‌سزه دلدار باری بردبرد ورمیان جان و جانسان ماجرائی رفت رفت
- آنکس که منع ما ز خرابات می‌کند گو در حضور پیر من این ماجرا بگو

با توجه به آنچه نقل شد ماجرا کم کن یعنی طول و تفصیل مراسم آشتی کنان را کوتاه کن و سخت‌نگیر و بیا تا پس از گلایه دوستانه، یا بدون آن، عهد الفت دیرین را تجدید کنیم.

ب) نقش مردم چشم: بعضیها بیت را طوری می‌خوانند که خرقة متعلق به مردم چشم شود. یعنی چنین و چنان کن که مردم چشم من خرقة‌اش را از سر بیرون آورد. اما این قراءت خیلی غریب است، و نسبت دادن خرقة به مردم چشم، نازک‌اندیشی نامستندی است. و لغزشگاه اغلب مفسران همینجا بوده. ظهور معنی و عقل عرف ایجاب می‌کند که خرقة متعلق به شاعر باشد، نه مردمك چشم. برای این قراءت باید مرا را از مصراع اول برداریم و بیاوریم به مصراع بعد. یعنی بگوئیم ماجرا کم کن و بازگرد که مردم چشم من، مرا... خرقة = خرقة مرا از سر من (و نه خودش) بیرون آورد و به شکرانه بسوخت. این قراءت نه فقط متضمن غرابت خرقة‌پوشی نیست، بلکه کل بیت را خوانا می‌سازد. در میان حافظ‌شناسان و شارحان این بیت، مرحوم عبدالعلی پرتو علوی به راه درست رفته و خرقة را به حافظ نسبت داده است، نه به مردم چشم (عقاید و افکار خواجه، ص ۱۱۱). رابطه بین دل و دیده، دیده‌ای که نظر باز است و دلی که عاشق‌پیشه است، در ادبیات فارسی و شعر حافظ سابقه و نمونه فراوان دارد؛ چنانکه گوید:

- دیدی دلا که آخر پیری و زهد و علم
 - سحر سرشک روانم سر خرابی داشت
 نخست روز که دیدم رخ تو دل می گفت
 - ترسم که اشک در غم ما پرده در شود
 - سرشکم آمد و رازم بگفت روی به روی
 - سر سودای تو در سینه بماندی پنهان
 پس چشم و مردم چشم که کارش نظر بازی و اشک ریزی و غمازی است سلسله جنبان و
 کارگردان این بیت است. یعنی ماجرا کم کن و آهنگ آشتی و تجدید عهد کن و بدان که مردم
 چشم من در فراق تو از بس بی تابی و گریه و زاری و به اصطلاح امروز کولیگری و افشاگری
 کرد، مرا رسوای خاص و عام ساخت و همه مردم از عارف و عامی به عاشقی و نظر بازی من
 پی بردند و من ناگزیر شدم از خرقة خود که خرقة ریائی و دروغین بود - چرا که من واقعاً
 پارسا نبودم - بیرون بیایم. یعنی در واقع این مردم چشم نظر باز و اشک غماز من بود که بانی
 این کار خیر شد و سرانجام خرقة ای را که از سر من به در آورده بود، به شکرانه رفع ریا آتش
 زد و اکنون من خالص تر و مخلص ترم و می توانیم آشتی کنیم. زیرا آنچه مرا از تو و ترا از من
 دور می داشت برطرف شد. به این بیت دیگر حافظ که با بیت مورد بحث متحد المضمون است
 و در واقع مفتاحی برای گشودن مشکل آن است، توجه کنید:

گفتم به دل ق زرق بپوشم نشان عشق غماز بود اشک و عیان کرد راز من
 پ (خرقه از سر به در آوردن: خرقة چون چاك نداشته از سر بیرون آورده می شده. عطار
 در یکی از رباعیاتش گوید:

ما خرقة رسم از سر انداخته ایم سر را بدل خرقة، در انداخته ایم
 (مختارنامه، ص ۲۰۷)

کمال الدین اسماعیل گوید:

می پیر از سر من خرقة سالوس بکند ریش بگرفته مرا با در خمار آورد
 (دیوان، ص ۷۶۵)

حافظ خود چند اشاره روشن و رسا دارد:

- در سماع آی و ز سر خرقة بر انداز و برقص ورنه با گوشه رو و خرقة ما در سر گیر

- صوف برکش ز سر و باده صافی درکش

- صوفی بیا که خرقة سالوس برکشیم (یعنی از تن بلغزانیم و از سر به در آوریم)

- ساغر می بر کفم نه تا زیر برکشم این دلق ازرق فام را
با وجود این، چون در اینجا اصل این فعل یعنی خلع خرقة مطرح است، فرق نمی کند که
چگونه و به چه طریق از تن یا از سر به در آمده باشد.

ت) خرقة [به شکرانه] سوختن: کلید معنای خرقة سوختن در اشعار عطار، بویژه در
داستان شیخ صنعان است که حافظ به آن نظر خاص داشته و بارها به تصریح و تلویح به آن
تلمیح کرده است. در داستان شیخ صنعان عطار، دختر ترسا از شیخ شوریده چهار درخواست
دارد: ۱) سجده پیش بت؛ ۲) قرآن سوختن؛ ۳) خمر خوردن؛ ۴) ترك ایمان و اسلام. شیخ
این کارها را انجام می دهد و سپس:

شیخ چون در حلقه زنار شد خرقة در آتش زد و در کار شد
(منطق الطیر، ص ۷۷)

همو در غزلی گوید:

- پیر ما بار دگر روی به خمار نهاد خط به دین بر زد و سر بر خط کفار نهاد
خرقة آتش زد و در حلقه دین بر سر جمع خرقة سوخته در حلقه زنار نهاد
(دیوان، ص ۱۲۰)

نیز در غزلی، احتمالاً با تلمیح به همین شیخ صنعان و دختر ترسا، از زبان ترسا بچه لولی
می گوید:

گر وصل منت باید ای پیر مرقع پوش هم خرقة بسوزانی هم قبله بگردانی
(دیوان، ص ۶۵۹)

از این اشارات، بالصراحه برمی آید که خرقة بسوزاندن عملی است خلاف و حاکی از ترك
اولای شرعی. و همانند است بامصحف سوختن در «شیخ صنعان» عطار یا به می سجاده
رنگین کردن در نخستین غزل حافظ. این بیت از همام اصفهانی نیز مؤید همین معنی است:

می بخور، منبر بسوزان، آتش اندر خرقة زن ساکن میخانه باش و مردم آزاری مکن
(نقل از لغت نامه)

اما خرقة از عصر سنائی و عطار که عصر اعتلای تصوف است، تا قرن حافظ که عهد
انحطاط آن است، تحول یافته است. خرقة در نزد سنائی و عطار، هنوز چندان آلوده نیست.
چیزی مقدس است. ناموس طریقت، شعار سلوک و مایه افتخار پیران و مریدان و سالکان
است. اما خرقة سالوس یا دلق زرق صوفیان و زاهدان معاصر حافظ، غالباً ربائی و
«مستوجب آتش» است.

نقد صوفی نه همه صافی بیغش باشد ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد
حافظ از آنجا که ملامتی است خرقه خود را نیز ریائی و سوختنی قلمداد می کند:

- گفت و خوش گفت بر و خرقه بسوزان حافظ یارب این قلب شناسی ز که آموخته بود
- درویش را نباشد برگ سرای سلطان مانیم و کهنه دلقی کاتش در آن توان زد
- بسوز این خرقه تقوا تو حافظ که گر آتش شوم در وی نگیرم
- مکدرست دل آتش به خرقه خواهم زد بیا بیا که کرا می کند تماشائی
- من این دلق مرقع را بخواهم سوختن روزی که پیر میفر و شاننش به جامی بر نمی گیرد
- من این مرقع رنگین چو گل بخواهم سوخت که پیر باده فروشش به جرعه ای نخرید
آری خرقه پوشی علامت پارسائی است، و شیخ صنعان و حافظ عشق و رسوائی را بر زهد و عافیت و پارسائی ترجیح می نهند. حافظ گوید:

- در خرقه زن آتش که خم ابروی ساقی بر می شکنند گوشه محراب امامت
- ابروی یار در نظر و خرقه سوخته جامی به یاد گوشه محراب می زدم
خرقه سوزی از علانم و لوازم رندی است:

در خرقه چو آتش زدی ای عارف سالک جهدی کن و سر حلقه رندان جهان باش
حاصل آنکه خرقه سوختن حافظ - از آنجا که خرقه اش را ریائی می شمارد - يك عمل مثبت است و شکرانه دارد، نه مانند خرقه اصیل که محترم و مقدس است و سوزاندنش ترك اولی و خلاف آئین طریقت است.

- حاصل و خلاصه معنای بیت: شاعر خطاب به یار خود می گوید آشتی کنان را طولانی مکن و بازگرد که مانعی در کار نیست. یعنی مایه جدائی من از تو خرقه ریائی من بود که مرا به قید و تکلف می انداخت و ترا از من می رماند. چه تصور می کردی من خرقه پوش رسمی و زهد پیشه ای هستم. اینك به همت مردمك چشم و بی تابیها و افشاگریهایش، آن خرقه سالوس از سر یا تن من به در شده است و به شکرانه رفع ریا و رفع حائل یا حجابی که بین ما بود، در آتش سوخته و نابود شده است. به عبارت دیگر حافظ خود را با شیخ صنعان همسان می گیرد و معشوقش را با دختر ترسا. و می گوید من سالکی هستم که از راه و رسم منزلها بی خبر نیستم. حال که تو از من ترك زهد خواسته ای، به دیده منت دارم. سرانه هم می دهم، شکرانه هم به جای می آورم، چه خرقه زهد ریای من خود سزاوار آتش است.

۸) به افسانه بسوخت: ایهام دارد: ۱) همزمان و همراه با افسانه ای که جریان داشت سوخت: ۲) بیهوده و هرزه (← حواشی غنی، ص ۷۹).

ای نسیم سحر آرامگه یار کجاست منزل آن مه عاشق کش عیار کجاست
 شب تار است و ره وادی ایمن درپیش آتش طور کجا موعده دیدار کجاست
 هر که آمد به جهان نقش خرابی دارد در خرابات بگوئید که هشیار کجاست
 آنکسست اهل بشارت که اشارت داند نکته‌ها هست بسی محرم اسرار کجاست
 هر سر موی مرا با تو هزاران کارست ما کجائیم و ملامتگر بیکار کجاست
 باز پرسید ز گیسوی شکن در شکنش کاین دل غمزده سرگشته گرفتار کجاست
 عقل دیوانه شد آن سلسله مشکین کو دل ز ما گوشه گرفت ابروی دلدار کجاست
 ساقی و مطرب و می جمله مهیاست ولی عیش بی یار مهیا نشود یار کجاست
 ۹ حافظ از باد خزان در چمن دهر مرنج
 فکر معقول بفرما گل بی خار کجاست

(۱) عیار: ← شرح غزل ۴۱، بیت ۴.

(۲) [موسی] وادی ایمن، آتش طور: موسی (ع) ملقب به کلیم الله (همکلام با خداوند) از بزرگترین پیامبران بنی اسرائیل که بین قرنهای ۱۵ تا ۱۳ قبل از میلاد ظهور کرده است. نام موسی (ع) يك نام غیرعربی است. «پدرش عمران بود و نامش موسی بود زیرا که به میان آب و درختش یافتند و به زبان عبری «مو» آب است و «سی» درخت» (قصص الانبیاء نیشابوری، ص ۱۱۵) (در قاموس کتاب مقدس گفته شده موسی کلمه‌ای قبطی است. «مو» به معنی آب و «سی» برابر با «شه» به معنای نجات یافته و در مجموع «از آب کشیده شده»). شرح سوانح عمر و رسالت او بیش از هر پیامبر دیگری در قرآن مجید یاد شده. نام او ۱۳۶ بار در قرآن آمده. فرعون چون از کثرت بنی اسرائیل — یا به قولی دیگر طبق پیش‌بینی کاهنی از

پدید آمدن کسی که سلطنت او را بر اندازد — هراسان بود، دستور داده بود که فرزندان ذکور را به هنگام تولد بکشند (سوره قصص، آیه ۵). مادر موسی، موسی (ع) را از بیم کشته شدن، به الهام الهی در سب یا صندوقی نهاده در رود نیل به آب داد. (قصص، ۸). آسیه همسر فرعون که بر کرانه نیل تفرج می کرد او را دید و از آب برگرفت (طه، ۳۹؛ قصص، ۹). موسای نوزاد به امر و الهام الهی هیچ پستانی به دهان نمی گرفت (قصص، ۱۳) تا مریم، خواهر موسی (ع) — که به دنبال نوزاد تا کاخ فرعون رد گرفته و راه یافته بود — مادر موسی (ع) را به عنوان دایگی به خاندان فرعون معرفی کرد (قصص، ۱۲-۱۳). بدین ترتیب موسی (ع) در خاندان فرعون، یا به قولی در خانه مادر خود، در دامن تربیت و توجه مادر تربیت شد. در سن رشد روزی بر حسب حادثه ای به هنگام دفاع از یکی از عبرانیان [= سبطیان، بنی اسرائیل] (هم قوم موسی)، يك قبطنی را به ضرب مشت کشت (طه، ۴۰؛ شعراء، ۱۹-۲۰؛ قصص ۱۵، ۱۹، ۳۰، ۳۳) سپس از مصر به مدین (میان حجاز و شام) گریخت و در آنجا داماد شعیب نبی شد و در اقامت کابین همسرش ده سال اجیر شعیب گردید (قصص، ۲۳-۲۹). حافظ گوید:

شبان وادی ایمن گهی رسد به مراد که چند سال به جان خدمت شعیب کند
پس از به پایان رسیدن این مهلت، موسی (ع) با همسرش صفورا عازم مصر شد. و در وادی طور در شبی سرد و ظلمانی که راه گم کرده بودند به طلب آتش — برای گرم شدن و راه یافتن — برآمد. حافظ گوید:

— مددی گر به چراغی نکند آتش طور چاره تیره شب وادی ایمن چه کنم
— لمع البرق من الطور و آنست به فلعلی لك آت بشهاب قبی

و در دامنه کوهی دید که درختی فروزان است و پس از مدتی تماشا پی برد که فروزش آن از «نور» است نه از «نار» و تجلی الهی آن را برافروخته ساخته است. و ندائی از سوی درخت برآمد که همانا من پروردگار جهانیانم (قصص ۳۰-۳۱). حافظ گوید:

یعنی بیا که آتش موسی نمود گل تا از درخت نکته توحید بشنوی

بدینسان موسی (ع) به پیامبری مبعوث شد و مأموریت یافت که به مصر برود و فرعون را به توحید بخواند (طه، ۲۴، ۴۳). و او از خداوند درخواست کرد که برادر کاردان گشاده زبانش هارون را نیز به دستیاری او در انجام رسالت بگمارد و خداوند چنین کرد (طه، ۲۹-۳۷). موسی (ع) در برابر فرعون آیات و معجزاتی نمایان کرد تا او را به خشوع وادارد از جمله عصایش را به صورت اژدها درآورد (اعراف، ۱۰۷) یا دستش را در گریبان می کرد و چون برمی آورد فروغی همچون خورشید تابان از کف دستش می درخشید (طه، ۲۲-۲۳؛ اعراف،

۱۰۸؛ شعراء ۳۳). (حافظ به این دست درخشان (= ید بیضا) دو بار اشاره کرده است که هنگام سخن از سامری یاد خواهد شد).

فرعون همه این آیات و معجزات را حمل بر سحر می کرد و از ساحران ولایات مصر خواست که با موسی معارضه کنند. ساحران عصاهای خود را افکندند و بر اثر سحر آنها را همچون اژدها نمودند. آنگاه موسی (ع) عصای خویش را بیفکند که اژدهایی شد و عصاهای اژدهانمای ساحرانه را بلعید (اعراف، ۱۱۱-۱۱۸). ساحران دانستند که سحر با معجزه پهلوی نمی زند و به صدق نبوت و رسالت موسی (ع) ایمان آوردند (اعراف، ۱۱۹-۱۲۲). آنگاه موسی (ع) از فرعون خواست که بنی اسرائیل را آزادانه در اختیار او بگذارد تا از مصر بکوچانند. فرعون نپذیرفت (طه، ۴۸ - ۵۰؛ شعراء، ۱۷) به دعای موسی (ع) بلاهای دهگانه بر فرعونیان نازل شد (اعراف، ۱۳۳)؛ خونین شدن آب نیل، هجوم عظیم خیل وزغ و پشه و مگس یا شپش، طاعون، طوفان، دمل و ملخ، و ظلمت و دهمین بلا: مرگ ناگهانی نخستین فرزند فرعون). فرعون می رفت که به زانو درآید. چون بلا بالا گرفت، فرعونیان با موسی (ع) شرط کردند که اگر این بلیات را برطرف کند، بنی اسرائیل را در اختیارش خواهند گذاشت. به دعای موسی (ع) بلا رفع شد ولی فرعونیان خلف وعده کردند (اعراف ۱۳۴-۱۳۵).

موسی (ع) همراه با بنی اسرائیل [در حدود ۶۰۰,۰۰۰ نفر] از مصر به عزم کنعان بیرون شدند (شعراء، ۵۲). فرعون و گماشتگانش به تعقیب آنان پرداختند (شعراء، ۶۱-۶۲). موسی (ع) و بنی اسرائیل به سلامت از دریائی که به اذن الهی شکافته شده بود گذشتند و فرعون و فرعونیان غرق شدند و بدن فرعون به مدد امواج به ساحل افکنده شد تا آیتی برای آیندگان باشد (شعراء، ۶۳-۶۶؛ یونس ۹۰-۹۲). در قرآن مجید آمده است که فرعون در دم آخر پشیمان شد و گفت به همانکه بنی اسرائیل ایمان دارند ایمان آوردم. ولی تو به اش پذیرفته نشد (یونس، ۹۰-۹۱). حافظ در این باب گوید:

در نیل غم فساد و سیهرش به طنز گفت الآن قد ندمست ولا ینفسع المنسدم
موسی (ع) چهل شب با خداوند میقات گذاشت (اعراف، ۱۴۳) و برای مناجات و مراقبه بر فراز کوه سینا رفت؛ حافظ گوید:

با تو آن عهد که در وادی ایمن بستیم همچو موسی ارنی گوی به میقات بریم
و احکام دهگانه به صورت لوح بر او نازل شد (اعراف، ۱۴۵، ۱۵۵) و خداوند با او سخن گفت (اعراف، ۱۴۴).

در مدت غیبت موسی (ع) بنی اسرائیل بهانه جو که هوسباز و سست پیمان شده بودند

به دعوت شیادی به نام سامری گرویدند که اذدوب زینتهای زرین آنان بتی به هیأت گوساله ای ساخته بود که مانند گاو از خود بانگ برمی آورد (اعراف، ۱۴۹). حافظ گوید:

- بانگ گاوی چه صدا باز دهد عشوه مخر سامری کیست که دست از ید بیضا ببرد
- اینهمه شعبده خویش [عقل] که می کرد اینجا سامری پیش عصا و ید بیضا می کرد
سامری قوم بنی اسرائیل را که خاطره بت پرستی دیرین در دلشان بیدار شده بود به پرستش گوساله دعوت می کرد. موسی (ع) چون بازگشت و قوم خود را گمراه و فریب خورده یافت الواح را به زمین کوفت و با هارون درشتی کرد (اعراف، ۱۵۱). هارون گفت نمی توانسته است يك تنه با آنها برآید (طه، ۹۲-۹۴). سپس با سامری مجاجه کرد و سامری گفت من چیزی دیدم که قوم آن را ندیدند. مشتی خاك حیات بخش از جای پای فرشته (ای که برای غرق فرعون آمده بود) برداشتم و آن را بر گوساله افشاندیم (تا جان گیرد یا به صدا درآید) (طه، ۹۵-۹۷). موسی (ع) سامری را نفرین کرد (طه، ۹۸) و سامری ملعون و مطرود بنی اسرائیل شد و در شقاوت و شوربختی، عمر گذراند. موسی (ع) گوساله زرین را بسوخت و خاکسترش را به دریا ریخت (طه، ۹۸).

سپس بنی اسرائیل از او درخواست دیدار خداوند را کردند. موسی (ع) سرانجام به این درخواست عجیب تن درداد و هفتاد تن از میان قومش را برای همراهی با خود و میقات الهی برگزید (اعراف، ۱۵۶) و با خود به کوه طور برد. ولی خداوند در پاسخ او گفت هرگز مرا نخواهی دید ولی به آن کوه بنگر، اگر برجای خود ماند به زودی مرا خواهی دید. چون خداوند بر کوه تجلی کرد، کوه از هم پاشید و موسی (ع) بیهوش افتاد و چون به هوش بازآمد استغفار کرد (اعراف، ۱۴۴). (در باره موسی و خضر ← خضر: شرح غزل ۷۴، بیت ۴). درباره قارون که از مترفین عصر موسی (ع) و معارض او بود ← قارون: شرح غزل ۵، بیت ۹.

۳) معنای بیت: «خرابی» ایهام دارد: ۱) مستی و بیخبری؛ ۲) ویرانی و نابودی. در خرابات کسی را نمی توان یافت که هشیار باشد، در جهان همه بیخبرند، و سرانجام نابودی در انتظار آنهاست. مصراع اول را می توان ملهم از این دو آیه قرآن مجید شمرد: کل شیء هالك... (قصص، ۸۸) همه چیز نیست شونده است و رو به نابودی دارد؛ و کل من علیها فان (الرحمن، ۲۶) هر چه و هر که بر زمین (و در جهان) است فانی است. نیز ← خراب: شرح غزل ۲، بیت ۱؛ خرابات: شرح غزل ۷، بیت ۵.

۴) اشارت: این مصراع یادآور کلمه سائره معروفی است که می گوید: فان الحر یکفیه الاشارة (آزاده را اشارت کافیهست. ← مصباح الهدایه، ص ۹۴). گویا مولوی با اقتباس از

همین کلمه است که گوید:

عاقلان را يك اشارت بس بود (مثنوی، دفتر پنجم، ص ۷۹)
عطار گوید: سخن عشق جز اشارت نیست
در عبارت همی نگنجد عشق
عشق در بند استعارت نیست
عشق از عالم عیسارت نیست
(دیوان، ص ۸۲)

اشارت یعنی خواندن راز و پی بردن به معانی باریک نهانی. «زبان حال» اشیاء و امور را دریافتن. چنانکه گوید:

بر لب جوی نشین و گذر عمر ببین کاین اشارت ز جهان گذران ما را بس
برای اشارت دانی باید راز بین یا به تعبیر خود حافظ «عارف» بود:
عارفی کو که کند فهم زبان سوسن تا پیرسد که چرارفت و چرا باز آمد
و باید محرم و آشنا بود. چنانکه در همین بیت می گوید: نکته ها هست بسی محرم اسرار
کجاست. همچنین:

- تا نگردي آشنا زين پرده رازی نشنوی گوش نامحرم نباشد جای پیغام سر و ش
- ما محرمان خلوت انسیم غم مخور با یار آشنا سخن آشنا بگو
جان پرورست قصه ارباب معرفت رمزی پرو پیرس و حدیثی بیا بگو
يك ویژگی دیگر زبان اشارت اهمیت دادن به معنی و ایجاز، در برابر لفظ و عبارت و اطناب است:

... چون جمع شد معانی گوی بیان توان زد.

- تلقین و درس اهل نظر يك اشارتست گفتم کنایه سی و مکرر نمی کنم
- بیا و حال اهل درد بشنو به لفظ انسدک و معنی بسیار
- حدیث عشق ز حافظ شنو نه از واعظ اگر چه صنعت بسیار در عبارت کرد
- یکسبب ترکی و تازی در این معامله حافظ حدیث عشق بیان کن بدان زبان که تو دانی
معنای مهم دیگری که حافظ از اشارت مراد می کند، زبان رمزی و استعاره ای عرفا از جمله خود اوست که حقایق عرفان را هم به جهت پنهان داشتن اسرار از نامحرمان یا خام اندیشان یا نکته گیران و متعصبان و هم از آن روی که دقایق و رقایق تصوف در ظرف زبان متعارف و منطقی روزمره نمی گنجد، به اشاره برگذار می کنند.

(۵) درباره ملامتگر و اندیشه های ملامتی حافظ ← شرح غزل ۲۰۴.

(۶) این مضمون که دل عاشق یا عاشقان در شکنج موی معشوق خانه دارد از مضامین

شایع شعر و غزل فارسی و شعر حافظ است. چنانکه خطاب به باد صبا می‌گوید:

- به ادب نافه گشائی کن از آن زلف سیاه
- حلقه زلفش تماشاخانه باد صباست
زلف دل دزدش صبا را بند برگردن نهاد
- تا دل هززه گرد من رفت به چین زلف او
- صبا بر آن سر زلف ار دل مرا دیدی
- در چین طره تو دل بی حفاظ من
- در چین زلفش ای دل مسکین چگونه‌ای
جای دلهای عزیزست به هم برمرزش
جان صد صاحب‌دل آنجا بسته يك مو بین
با هواداران رهرو حیلۀ هندو بین
زان سفر دراز خود عزم وطن نمی‌کند
ز روی لطف بگویش که جا نگه دارد
هرگز نگفت مسکن مألوف یاد باد
کاشفته گفت باد صبا شرح حال تو
(۷) دیوانه شدن عقل: بیانی به قصد مبالغه است. در جای دیگر گوید:

خرد که منع مجانبین عشق می‌فرمود
کمال‌الدین اسماعیل گوید:

دیوانه کرد نرگس مست تو عقل را
بیمار را نگر که چها کرد با درست
(دیوان، ص ۳۱۰)

نزاری گوید:

خردمندان نه اهل این حدیث‌اند
درین ره عقل کل دیوانه‌ماست
(دیوان، ص ۸۶)

عبید زاکانی گوید:

در بیابان عشق می‌گردند
روح مدهوش و عقل دیوانه
(کلیات عبید، ص ۴۵)

(۸) ساقی ← شرح غزل ۸، بیت ۱.

- مطرب و می ← می و مطرب: شرح غزل ۸۱، بیت ۲.

- مهیا یا مهنا؟ در اینجا اختلاف قرائت مشهوری وجود دارد. ضبط قزوینی، عیوضی - بهروز، سودی، جلالی نائینی - نذیر احمد، و خانلری «مهیا» است. فقط در انجوی و بعضی از نسخه‌بدلها «مهنا» آمده. به چند دلیل «مهنا» بر «مهیا» یعنی بر ضبط قزوینی و اغلب نسخ معتبر، ترجیح دارد:

نخست اینکه حافظ تا این میزان عجز و کمبود لغوی ندارد که «مهیا» را دو بار در دو مصراع به کار برد؛ دوم اینکه بین مهیا و مهنا جناس هست. و ذهن صنعت‌گرای حافظ به آسانی از این جناس نمی‌گذرد. در ادب قبل از حافظ هم این جناس را رعایت کرده‌اند، از

جملہ: خاقانی می نویسد: «امروز بفضل اللہ رأس مال این نعمت، مجلس عالی را مرخص و مہیاست، مبارک و مہنا باد» (منشآت خاقانی، ص ۲۳۱)، عطار می نویسد: [بایزد بسطامی بہ مریدی گفت]: «بہ سہ خصلت تورا وصیت می کنم، چون با بدخویی صحبت داری، خوی بد او را در خوی نیک خود آر، تا عیشت مہیا و مہنا بود» (تذکرۃ الاولیاء، ص ۱۹۷)۔
سعدی گوید:

بوستان خانہ عیشست و چمن کوی نشاط تا مہیا نبود عیش مہنا نرویم
(کلیات، ص ۵۷۴)
سوم اینکه عبارت وصفی «عیش مہنا» یک عبارت کلیشہ است و بارہا در ادب پیش از حافظ بہ کار رفتہ است۔

کمال الدین اسماعیل گوید:
مرا بہ فضل خدا هست آنقدر هنری کہ سوی عیش مہنا کند ہدایت من
(دیوان، ص ۴۷۶)

خواجو گوید:
مقیم روز و شبت عید باد و عید ہمایون مدام سال و مہت عیش باد و عیش مہنا
(دیوان، ص ۴)

عبید زاکانی گوید:
راستی خواجہ در این عہد ترا شاید گفت کہ ز جودت ہمہ کس عیش مہنا دارد
(کلیات، ص ۱۹)

ابوالمفاخر باخرزی می نویسد: «ہر کس کہ ترک اسباب رزق گیرد و بکلی بہ رزاق مشغول شود، رزق او من حیث لایحتسب خود بہ او بیاید و عیش او بی کسب، خوش و مہنا و صافی باشد» (اوراد الاحباب، ج ۲، ص ۶۱)۔

۹) بقوما: ← فرمودن: شرح غزل ۹۴، بیت ۲۔

روزه یکسو شد و عید آمد و دلها برخاست
نوبه زهد فروشان گران جان بگذشت
۳ چه ملامت بود آن را که چنین باده خورد
باده نوشی که درو روی و ریائی نبود
ما نه رندان ریائیم و حریفان نفاق
۶ فرض ایزد بگزاریم و به کس بد نکنیم
چه شود گر من و تو چند قدح باده خوریم
باده از خون رزانست نه از خون شماسست
این چه عیبست کزان عیب خلل خواهد بود
ور بود نیز چه شد مردم بی عیب کجاست

سلمان ساوجی قصیده‌ای بر همین وزن و قافیه دارد:

سر سودای سر زلف تو تا در سر ماست همچو مویت سر سودایی مایسر و پاست
(دیوان، ص ۴۷)

همچنین کمال خجندی:

چشم غمدیده ما را نگرانی به شماسست قامتت شاهد عدلیست که می گویم راست
(دیوان، غزل ۱۱۷)

همچنین سعدی:

علم دولت نوروز به صحرا برخاست زحمت لشکر سرما ز سرما برخاست
(کلیات، ۷۰۶)

(۱) می: باده‌ای که در این غزل مطرح است، آنچنانکه از وجنات و رنگ و بوی آن و

معاملات حافظ با آن برمی آید باده انگوری است، نه باده عرفانی یا ادبی. نگارنده در جای دیگر نوشته‌ام: «این حرف را بارها پژوهندگان حافظ گفته‌اند که دو باده در حافظ داریم: انگوری و عرفانی. یا دو معشوق در دیوان مطرح و مخاطب است: زمینی انسانی، آسمانی عرفانی. نگارنده به نوع سومی از می و معشوق در حافظ قائل است و بر آن است که بیشترین اشعار حافظ در این زمینه سوم است و آن همانا می و معشوق ادبی یا کنائی است. همه اینها با ذکر مثال روشن خواهد شد. اما پیش از ذکر مثال باید گفت حافظ می انگوری و معشوق جسمانی را با اشتها و حضور قلب و با احساس می ستاید اما می و معشوق کنائی ادبی را که نه به صورت جزئی عینی بلکه به صورت کلی طبیعی یا کلی عقلی انتزاعی وجود دارد بی حضور قلب و با کمک عقل و حافظه و مضمون سازی و قریحه هنری و عادت و سنت ادبی، طرح و مطرح می کنند...» (برای تفصیل بیشتر به ذهن و زبان حافظ، چاپ دوم، ص ۴۷-۵۱. درباره این احتمال که حافظ می می نوشیده است یا نه به پیشین، مقدمه و فصل «میل حافظ به گناه»). آقای دکتر حسین بحر العلومی نیز تحقیق جامعی درباره باده حافظ به عمل آورده‌اند: «نوشداروی حافظ» در مقالاتی درباره زندگی و شعر حافظ. به کوشش دکتر منصور رستگار. ص ۱۲۹-۱۴۴.

— دلها برخاست: «یعنی دلها به جوش و خروش افتاد. دلها به شوق آمدند و سکوت را درهم شکسته به جوش و خروش افتادند» (شرح سودی، ج ۱، ص ۱۷۱). «دل برخاستن یعنی به شوق آمدن» (دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی در حواشی مختارنامه، ص ۲۸۵). مستند دکتر شفیعی سه رباعی است از عطار که این تعبیر در آنها به کار رفته است: ۱) برخاست دلم چنانکه ننشیند باز؛ ۲) نادیده ترا دیده من، دل برخاست؛ ۳) برخاست دلم چو باده در خم بنشست (مختارنامه، ص ۳۸، ۱۴۳، ۲۱۰).

ممکن است بعضی استبعاد کنند که چرا حافظ «برخاست» را برای «دلها» که جمع است، مفرد استعمال کرده است. معلوم نیست که دل چقدر جاندار است که آوردن ضمیر یا فعل جمع برایش الزامی باشد. در مورد «جانها» هم حافظ فعل مفرد به کار برده است:

— جانها فدای مردم نیکو نهاد باد

— هزار جان مقدس بسوخت زین غیرت...

۲) — زهد فروشان: — زاهد: شرح غزل ۴۵، بیت ۱؛ زهد: شرح غزل ۱۷۱، بیت ۲.

— گرانجان: «کنایه از مردم سخت جان» (برهان). «بسیار مقاومت کننده در برابر چیزی. پوست کلفت، دیرپذیر... کاهل و سست، مقابل سبکروح» (لغت نامه). حافظ در جاهای

دیگر گوید:

- مجلس انس و بهار و بحث شعر اندر میان نستدن جام می از جانان گرانجانی بود
- طربسرای وزیرست ساقیا مگذار که غیر جام می آنجا کند گرانجانی
بیت اخیر به احتمال زیاد مقتبس از این بیت کمال الدین اسماعیل است:
نه در کسی بجز از زلف یار سر سبکی نه در کسی بجز از رطل می گرانجانی
(دیوان، ص ۲۴۶)

همو گوید:

بجز من از کرمت هر که هست محظوظ است لطیف طبع و گرانجان و زیرک و کودن
(دیوان، ص ۱۷۷)
در قابوس نامه آمده است: «اما باستان و ترکان و معر بدان و گران جانان هرگز بگرو مبارز
[شطرنج و نرد را] تا عربده برنخیزد» (قابوس نامه، ص ۷۸). همچنین: «اگر به سخنی درمانی
باک مدار بصلوات و تهلیل و گرم سخنی همی گذران و بر سر کرسی گران جان و ترش روی و
سرد عبارت مباش که آنگه مجلس تو نیز همچون تو گران جان بود» (ص ۱۶۰).
سنائی گوید:

- فریاد زدست این گرانجانان بی عافی زاهدان و بی نوران
(دیوان، ص ۴۳۶)

- زلف سرمستش چو در مجلس پریشانی کند جان اگر جان درنندازد گرانجانی کند
(دیوان، ص ۹۷)
(برای مثالهای بیشتر به گنجینه گنجوی، ص ۲۱۷، ۲۱۸؛ دیوان عراقی، ص ۹۷؛
کلیات سعدی، ص ۴۱۷).

- رندان به رند / رندی: شرح غزل ۵۳، بیت ۶.

(۴) روی و ریا: عطف مترادفین است یعنی تظاهر و ریاکاری. در جاهای دیگر گوید:
... روی و ریای خلق به یکسو نهاده ایم

- می خور که صد گناه را غیار در حجاب بهتر ز طاعتی که به روی و ریا کنند

- دوش می گفت که حافظ همه روست و ریا بجز از خاک درش با که بود بازارم

- غلام همت آن نازنینم که کار خیر بی روی و ریا کرد

- روی تو مگر آئینه لطف الهیست حقا که چنینست و درین روی و ریا نیست

غزالی می نویسد: «شداد بن اویس (رض) گفت رسول (ص) را دیدم که می گریست. گفتم

چرا می‌گریی؟ گفت می‌ترسم که امت من شرک آورند، نه آنکه بت‌پرستند یا آفتاب‌پرستند، لیکن عبادت به روی وریا کنند» (کیمیا، ج ۲، ص ۲۰۹).

انوری گوید:

وآنکه خارج بود از مکرمتش روی وریا همچو از معجزه‌های نبوی زرق و حیل
(دیوان، ص ۲۹۵)

عطار گوید:

– از سر نام و ننگ و روی وریا با سر درد جاودان آمد

(دیوان، ص ۲۱۹)

– مستی و مقامی بسی بهتر از آنک بر روی وریا کنی صلاح ای ساقی

(مختارنامه، ص ۲۰۹)

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

گل ارچه آمد ضحاک شکل هم گهگاه همی بیارد اشکی ولی به روی وریا

(دیوان، ص ۲۰۶)

سعدی گوید:

به روی وریا خرقه سهلست دوخت گرش با خدا درتوانی فروخت

(کلیات، ص ۳۳۱)

(۵) رندان: ← رند/رندی: شرح غزل ۵۳، بیت ۶.

(۶) فرض ایزد بگزاریم: فرض گزاردن: «ادای واجب حق تعالی کردن چون گزاردن نماز و دیگر عبادات: «و فرض ایزدی می‌گزارند – کلیله و دمنه: او فرض خدا نمی‌گزارد/از فرض تو نیز غم ندارد – سعدی» (لغت‌نامه).

نظامی گوید:

در خزیدم به گوشه خالی فرض ایزد گزاردم حالی

(هفت‌پیکر، ص ۱۶۷)

(۷) خون رزان: «خون رز: کنایه از شراب انگوری باشد. رز درخت و باغ انگور» (برهان).

سنائی گوید:

ساغسری پرکن ز خون رز مرا کاین دلم خون شد زغمات ای پسر

(دیوان، ص ۸۹۱)

خاقانی گوید:

خون رزان ده که هست خون روان را دیت

صیقل زنگ هوس مرهم زخم ستم
(دیوان، ص ۲۶۰)

دوستان خون رزان پنهان کشند از دور و من

آشکارا خون مرگان در کشم هر صبحدم
(دیوان، ص ۷۸۳)

کمال الدین اسماعیل گوید:

می خور که به اجماع همه اهل خرد

خون رز و مال گل حلالست اکنون
(دیوان، ص ۸۸۲)

به خون رز (آن) خون دختر رز هم گفته می شود. چنانکه حافظ گوید: به خون دختر رز جامه را قصارت کرد.

کمال الدین اسماعیل گوید:

آن می که ز خون دختر رز باشد
خون رز یا خون رزان یا خون دختر رز، همان دختر رز است. هم کمال الدین اسماعیل گوید:
- یا ذوق لب تو باده گر می کوشد
می دان بیقین که خون رز می جوشد
نی نی که خود از شرم لب دختر رز
رنگ آوردست و رخ به کف می پوشد
(دیوان، ص ۸۹۸)

نیز ← دختر رز: شرح غزل ۳۹، بیت ۶.

- چو بشنوی سخن اهل دل مگو که خطاست
سرم به دنیی و عقبی فرو نمی آید
- ۳ در اندرون من خسته دل ندانم کیست
دلم ز پرده برون شد کجائی ای مطرب
مرا به کار جهان هرگز التفات نبود
نخفته ام ز خیالی که می یزد دل من
- ۶ چنین که صومعه آلوده شد ز خون دلم
از آن به دیر ممانم عزیز می دارند
۹ چه ساز بود که در پرده می زد آن مطرب
که رفت عمر و هنوزم دماغ پر ز هواست
- سخن شناس نئی جان من خطا اینجاست
تبارك الله ازین فتنه ها که در سرماست
که من خموشم و او در فغان و در غوغاست
بنال هان که ازین پرده کار ما بناست
رخ تو در نظر من چنین خوشش آراست
خمار صد شبه دارم شرابخانه کجاست
گرم به باده بشوید حق به دست شماست
که آتشی که نمیرد، همیشه در دل ماست
که رفت عمر و هنوزم دماغ پر ز هواست

ندای عشق تو دیشب در اندرون دادند

فضای سینه حافظ، هنوز پر ز صداست

عراقی غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

دو اسبه پیک نظر می دوانم از چپ و راست
به جست و جوی نگاری که نور دیده ماست

(دیوان، ص ۱۴۷)

همچنین سعدی:

اگر مراد تو ای دوست بی مرادی ماست
مراد خویش دگر باره من نخواهم خواست

(کلیات، ص ۴۲۶)

همچنین ناصر بخارائی دو غزل بر همین وزن و قافیه دارد:

۱) مرا که همچونی از آه و ناله برگ و نواست
تنی چو نال نزار و قدی چو چنگ دوتااست

(دیوان، ص ۱۷۸)

۲) بیا که تا اثری از وجود من برپاست ترا چو نور بصر در درون جانم جاست
(دیوان، ص ۱۷۹)

سلمان ساوجی هم قصیده‌ای بر همین وزن و قافیه دارد:
مصور از دل و از روح صورتی می‌خواست مثال قد ترا برکشید و آمد راست
(دیوان، ص ۴۲)

۲) سرم به دنییی و عقبی فرو نمی‌آید: این مضمون که عارف دل در گرو دنیا و آخرت ندارد از مضامین شایع متون عرفانی است. غزالی می‌نویسد: «دیگر [از درجات تحقق تصوف] آنکه این جهان و آن جهان از پیش وی برخاسته باشد، و معنی این آن است که از عالم حس و خیال بر گذشته باشد، که هر چه اندر حس و خیال آید، بهایم را نیز اندر آن شرکت است و همه نصیب شهوت و شکم و فرج و جسم است. و بهشت نیز از عالم حس و خیال بیرون نیست... و اکثر اهل الجنة البله» (کیمیا، ج ۲، ص ۳۰۶). همچنین: «کمال این است که در دل وی [زاهد، سالک] نه بیم دوزخ بود و نه اومید بهشت، بلکه خود دوستی حق تعالی، دوستی دنیا و آخرت را از دل وی برگرفته بود و از هر چه جزوی است ننگ دارد که بدان التفات کند». عطار گوید:

هر دو عالم چیست رونعلین بیرون کن زیبای تارسی آنجا که آنجانام و نور و نار نیست
(دیوان، ص ۸۳)

دنيا و آخرت دو سرايست و عاشقان قفل نفور بر در هر دو سرا زنند
(دیوان، ص ۲۵۲)

سعدی گوید:

دو عالم چیست تادر چشم ایشان قیمتی دارد دویی هرگز نباشد در دل یکتای درویشان
(کلیات، ص ۸۰۲)

دریغ آیدت هر دو عالم خریدن اگر قدر نقدی که داری بدانی
(کلیات، ص ۸۰۶)

دو عالم را به یکبار از دل تنگ برون کردیم تا جای تو باشد
(کلیات، ص ۴۸۵)

نزاری گوید:

آنها که سر به دنییی و دین دریاورند حلاج وار طوق ندانند از طناب
(دیوان، ص ۵۵)

خود حافظ گوید:

- به خرمن دو جهان سر فرو نمی آرند
- عرضه کردم دو جهان بر دل کار افتاده
- جهان فانی و باقی فدای شاهد و ساقی
- من که سر در نیاورم به دو کون
- نعیم هر دو جهان پیش عاشقان به جوی
- اهل نظر دو عالم در یک نظر بپازند
- گدای کوی تو از هشت خلد مستغنیست
- فاش می گویم و از گفته خود دلشادم
- زهی همت که حافظ راست از دنیی و از عقبی
- تبارک الله: در اصل يك تعبير قرآنی است: تبارك الله رب العالمين (اعراف، ۵۴؛ غافر، ۶۴)، فتبارك الله احسن الخالقين (پاکا و بزرگا خداوندی که بهترین آفرینندگان است - مؤمنون، ۱۴) تبارك الله یعنی «پاک و منزّه است خدا، و این صفت خاص است به خدا» (منتهی الارب). - «تبارك الله: تقدّس و تنزّه و تعالی و تعاظم ... ای تطهّر. از عبدالله بن عباس پرسیدند که تبارك الله چه معنی دارد؟ گفت یعنی والا است» (لسان العرب). «بزرگ شد و پاک شد الله تعالی و استعمال این در مدح و به وقت تعجب باشد» (غیاث، آندراج) «و گاه در مورد اشخاص استعمال شود به معنی وهه، خه خه، به به، آفرین بخ بخ، بارک الله، ماشاء الله، احسنت، بنامیزد، تعالی الله، چشم بد دور، خدای بگوالاد، خدای افزون کند» (لغت نامه). حافظ در جاهای دیگر گوید:

- ... تبارك الله از این ره که نیست پایانش

- ... تبارك الله از آن کار ساز رحمانی

انوری گوید:

تبارك الله از آن آب سیر آتش فعل که با رکاب تو بادست و با عنانت هوا

(دیوان، ص ۱۶)

کمال الدین اسماعیل گوید:

تبارك الله از آن میل من به روی نکو تبارك الله از آن قصد من به زلف دراز

(دیوان، ص ۲۲)

سعدی گوید:

تبارك الله از آن نقشبند ماء مهين كه نقش روی تو بستست و چشم و زلف و جبین
(كلیات، ص ۷۴۲)

خواجو گوید:

تبارك الله از این قصر آسمان مقدار كه روید از سر بامش فلك به دیده غبار
(دیوان، ص ۵۸۸)

۳) غوغا: این کلمه به معنای شور و بانگ و فریاد و همهمه و هنگامه فارسی است و احتمالاً صورت دیگر از کلمه کوکا و كوك (كوك کردن سازها) است (← برهان مدخل «كوك» و «كوكا»). این کلمه به صورت «غو» به معنای هرای، داد و فریاد، خروش، غریو در شاهنامه به کار رفته است:

غو پاسبان خاست چون زلزله همی شد چو آواز شیر یله
(واژه نامه ك)

از سوی دیگر کلمه ای مشابه با این کلمه به صورت الغوغاء در عربی هست به معنی رعاع (= همج الرعاع) به معنای مردم پست و هنگامه جو و شرانگیز و سفله و رند (به معنای قدیم این کلمه) (← لغت نامه) که از ریشه «غوی» یا «غوغ» است و به احتمال زیاد این دو صورت فارسی و عربی با هم یکی نیستند. بعضی از فرهنگها از جمله آنندراج آنها را یکی دانسته اند و گفته اند چون انبوهی مردم با سرو صدا توأم است لذا غوغا به معنای بانگ از الغوغا به معنای توده خاصی از مردم است. حافظ در جاهای دیگر گوید:

- صباح الخیر زد بلبل کجائی ساقیا برخیز كه غوغامی كند در سر خیال خواب دوشینم
- در این غوغا كه كس را نپرسد من از پیر مغان منت پذیرم
۴) پرده/از پرده بیرون شدن: «به رشته هایی كه بر دسته سازهای رشته ای بسته می شود پرده می گویند. موسیقی دانه های قدیمی به این رشته ها «دستان» می گفتند و عمل پرده بندی بر دسته ساز را دستان نشانی می خواندند... در پاره ای موارد، کلمه پرده به معنای لحن و آهنگ و مقام نیز آمده است (حافظ و موسیقی، ص ۶۷). «پرده های مشهور دوازده اند: عشاق، نوا، بوسلیك، راست، عراق، اصفهان، كوچك، زیرافكنده بزرگ، زنگوله، رهاوی، حسینی، حجاز» (نفائس الفنون، ج ۳، ص ۱۰۲). حافظ در جاهای دیگر گوید:

- مطرب چه پرده ساخت كه در پرده سماع بر اهل وجد و حال در های و هو بیست
- مطربا پرده بگردان و بز ن راه عراق...
- مطرب بساز پرده كه كس بی اجل نمرد...

- پرده مطرب هم از دست برون خواهد برد...

حافظ که با پرده، بازیها و ایهامهای دلنشینی ساخته است «در پرده زدن» را به معنای نهانی زدن نیز به کار برده است:

- چه ساز بود که در پرده می زد آن مطرب که رفت عمر و هنوزم دماغ پر زهواست

- چه ره بود اینک ز در پرده مطرب که می رقصند با هم مست و هشیار

- بزنی در پرده چنگ ای ماه مطرب رگش بخراش تا بخروشیم از وی

(در بیت اخیر «در پرده چنگ زدن» موهم سه معنی است).

[دل] از پرده شدن، یا از پرده برون شدن یا از پرده بیرون افتادن (رفتن) هم ایهام دارد: الف) یعنی بیقرار شدن، شیدا شدن، بی حجاب و بی حفاظ شدن، فقدان ضبط نفس، استاد فروزانفر در معنای «از پرده بیرون رفتن» می نویسد: «مجازاً از حال طبیعی خارج شدن [مولانا گوید]: يك پرده برانداخته آن شاهد اعظم / از پرده برون رفته همه اهل زمانه» (فرهنگ نوادر، دیوان کبیر، ج ۷، ص ۲۲۴)؛ ب) اشاره دوری دارد به خارج آهنگ شدن و خارج شدن آهنگ از پرده یا مقام. حافظ بارها این تعبیر را به کار برده است:

- دلم از پرده بشد حافظ خوش گوی کجاست...

- دلم ز پرده برون شد کجانی ای مطرب...

- اگر از پرده برون شد دل من عیب مکن...

- ز پرده ناله حافظ برون کی افتادی اگر نه همدم مرغان صبح خوان بودی

ظهیر فاریابی گوید:

مگر ز پرده برون افتاد ناله من که می دهد فلکم گوشمال چون طنبور

(دیوان، ص ۱۴۲)

عراقی گوید:

از این حدیث اگر چه ز پرده بیرونست زمانه پرده عشاق بس که سازکنند

(دیوان، ص ۱۹۴)

خواجو گوید:

- آهنگ آن دارد دلم کز پرده بیرون افتد مطرب گر این ره می زند گویست گیر آهنگرا

(دیوان، ص ۱۷۹)

- از پرده برون شد دل پر خون من آن دم کز پرده سرا زمزمه پرده سرا خاست

(دیوان، ص ۱۹۱)

- ما را ز پرده تو دل از پرده شد به در بردار پرده ای ز پس پرده پرده در

(دیوان، ص ۲۷۲)

- دلم از پرده برون می رود از غایت شوق هر نفس کان صنم شنگ برون می آید

(دیوان، ص ۶۷۴)

- ای پرده سرایان که در این پرده سرانید از پرده برون شد دلم آخر بسرانید

(دیوان، ص ۶۷۷)

- معنای بیت: ای مطرب کجا هستی که دل من بقرار شد یا به سان سازی شد که ناکوک و ناساخته و ناموزون است و خارج آهنگ می زند، بهترست موسیقی را بیاغازی («نالیدن» یعنی آواز خواندن، سرانیدن، تغنی کردن ← حافظ و موسیقی، ص ۲۰۱-۲۰۲) که از پرده موسیقی تو کار ما نوا (هم رونق و رواج، هم آهنگ) می گیرد. ضمناً نوا نام یکی از پرده های دوازده گانه موسیقی هم هست.

۶) خیال پختن: «طمع و توقع داشتن» (فرهنگ نفیسی)، اندیشه های بیجا و بیفایده در ذهن خطور دادن، خیالهای بیجا و آرزوهای دور و دراز در دل آوردن. حافظ چند بار دیگر هم این تعبیر را به کار برده است:

- خیال زلف تو پختن نه کار هر خامیست که زیر سلسله رفتن طریق عیارست

- خیال حوصله بحر می پزد هیئات چهارست در سر این قطره محال اندیش

- خیال شهسواری پخت و شد ناگه دل مسکین خداوندانگه دارش که بر قلب سواران زد

(نیز نگاه کنید به سودا پختن: شرح غزل ۲۱۴، بیت ۱۱)

نزاری قهستانی گوید:

به خواب زلف تو گفتم مگر توانم دید خیال می پزم و خواب هم پریشانست

(دیوان، ص ۲۳۴)

سلمان ساوجی گوید:

بجز خیال مزور نمی پزی که ترا شد از هوای مخالف مزاج دل رنجور

(دیوان، ص ۱۲۳)

۷) حق به دست شماسست: «حق به دست کسی بودن: حق داشتن، حق با او بودن» (لغت نامه). بیهقی می نویسد: «... با خود گفتم در بزرگ غلط که من بودم. حق به دست خوارزمشاه است...» (تاریخ بیهقی، ص ۴۲۳).

سنائی گوید:

حق به دست من و من از جهال در ملامت چو صاحب صفین
(دیوان، ص ۵۶۳)

انوری گوید:

گفتم چه گویمت که در این حق به دست تست ای ناگزیر عاشق و معشوق حق گزار
(دیوان، ص ۱۷۹)

خاقانی می نویسد: «ای خطیب مفلق و ای طبیب مشفق، بدین مواعظ که رانده ای و این
جواهر که فشانده ای حق به دست تست» (منشآت خاقانی، ص ۲۱۸). «شیر گفت حق
به دست تست، اکنون اگر مرا از نام بیرون آورنده این راز آگاه نکنی، باری حسب حالی
بازگوی که چون بوده است...» (داستانهای بیدپای، بازجست کاردمنه، ص ۱۳۲).
کمال الدین اسماعیل گوید:

چنین حدیثی رفتست و حق به دست ویست به یک ره از سر انصاف چون توان برخاست
(دیوان، ص ۳۰۶)

اوحدی مراغه ای گوید:

ای مدعی دلت گر ازین باده مست نیست در عیب ما مرو که ترا حق به دست نیست
(دیوان، ص ۱۲۱)

- معنای بیت: از دست اهل صومعه از دل من خون می رود و اگر من آلوده را با مایع ناپاکی
چون باده تطهیر کنید، یا غسل دهید، حق دارید. به عبارت دیگر با طنزی نهانی می گوید من
صومعه را آلوده کرده ام شما هم در عوض مرا آلوده کنید (شبهه به طنزی که بعضی نسخ غیر از
قزوینی دارند: محتسب خم شکست و من سر او) حال آنکه هر دوی این کارها از نظر حافظ
شایسته است: هم آلودن صومعه، زیرا حافظ نسبت به صومعه - همانند خانقاه - نظر خوشی
ندارد: پیر ما گفت که در صومعه همت نبود + مرو به صومعه کانا سياهکارانند + چون
شناسای تو در صومعه يك پیر نبود + کردار اهل صومعه ام کرد می پرست (← صومعه: شرح
غزل ۲، بیت ۲): و هم شست و شو یافتن به باده.

این شست و شوی به باده هم می تواند در زمان حیات باشد یا پس از ممات. ولی بهترست
پس از ممات برای غسل میت باشد. چنانکه منوچهری گوید:

آزاده رفیقان منا، من چو بمیرم از سرخ ترین باده بشوئید تن من
(دیوان، ص ۶۹)

و خواجو گوید:

- مرا چو مست بمیرم به هیچ آب مشوی مگر به جرعه دردی کشان باده پرست

(دیوان، ص ۲۱۲)

- در ماتم من مرغ صراحی موید غسال به آب چشم جامم شوید

(دیوان، ص ۷۸۳)

یا خود حافظ گوید:

مهل که روز و فاتم به خاک بسپارند مرا به میکده بر در خم شراب انداز

(۸) دیر مغان: ← شرح غزل ۲، بیت ۲.

- نمیرد، همیشه: بعضی ممکن است «همیشه» را که متعلق به «در دل ماست»، متعلق به

«نمیرد» بگیرند. این برداشت درست نیست. چه با فعل منفی «هرگز» به کار می رود نه

«همیشه». سخن ما برابر است با قراءت شادروان غنی (← حواشی غنی، ص ۶۹)



مرکز تحقیقات زبان و ادبیات فارسی

مطلب طاعت و پیمان و صلاح از من مست
 من همان دم که وضو ساختم از چشمه عشق
 ۳ می بده تا دهمت آگهی از سر قضا
 کمر کوه کمست از کمر مور اینجا
 بجز آن نرگس مستانه که چشمش مرصاد
 ۶ جان فدای دهنش باد که در باغ نظر
 چمن آرای جهان خوشتر ازین غنچه نیست
 حافظ از دولت عشق تو سلیمانی شد
 یعنی از وصل تو اش نیست بجز باد به دست

سنائی غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:
 شور در شهر فکند آن بت زنار پرست
 چون خرامان ز خرابات برون آمد مست
 (دیوان، ص ۸۹)

نزاری سه غزل بر این وزن و قافیه دارد:
 ۱) پیر ما نعره زنان کوزه دودی در دست
 با حریفان خرابات به مجلس بنشست
 (دیوان، ص ۲۱۲)
 ۲) سر این دارم و در خاطر م این رغبت هست
 توبه بر هم زدن و باده گرفتن بر دست
 (دیوان، ص ۲۱۳)
 ۳) چه کنم با دل شوریده دیوانه مست
 که دگر بار سر آسیمه شد و رفت از دست
 (دیوان، ص ۲۲۵)

کمال خجندی گوید:

ما در این دیر فتادیم هم از روز الست رند و دیوانه و قلاش و خراباتی و مست
(دیوان، غزل ۲۳۴)

۱) الست: روز الست اشاره به عهد الست و میثاق عالم ذر دارد. در جاهای دیگر گوید:
- مقام عیش میسر نمی شود بی رنج
- بروای زاهد و بردر کشان خرده مگیر
- خرم دل آنکه همچو حافظ
- گفتم ز سر عهد ازل يك سخن بگو
- به هیچ دور نخواهند یافت هشیارش
- سر زمینی بر نگیرد تا به صبح روز حشر
- در ازل دادست ما را ساقی لعل لبث
- از دم صبح ازل تا آخر شام ابد
بلی به حکم بلا بسته اند عهد الست
که ندادند جز این تحفه به ما روز الست
جامی ز می الست گیرد
آنکه بگویمت که دو پیمانۀ در کشم
چنین که حافظ ما مست باده ازلست
هر که چون من در ازل يك جرعه خورد از جام دوست
جرعه جامی که من مدهوش آن جامم هنوز
دوستی و مهر بر يك عهد و يك میثاق بود

عهد الست، یا میثاق عالم ذر یا به قول میبدی (در کشف الاسرار) «میثاق اول» یا به قول
عبد الجلیل قزوینی (در النقض) «ذره اول» پیمانی است که خداوند از آدم یا بنی آدم بر
وحدانیت خود گرفته و به آن در قرآن مجید اشاره شده است: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ
ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ
إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (سوره اعراف، آیه ۱۷۲) (ای رسول به یاد آور آن هنگامی که خدای
تو از پشت فرزندان آدم ذریه آنها را برگرفت [= حاضر کرد] و آنها را بر خود گواه ساخت که
آیا من پروردگار شما نیستم؟ همه گفتند بلی [ما به خدائی تو] گواهی می دهیم. تا دیگر در روز
قیامت مگوئید ما از این [واقعۀ یا حقیقت] غافل بودیم». «أَلَسْتُ» از «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» گرفته
شده است و «ذر» به معنای ذریه است.

مفسران در تفسیر این آیه به دو گروه تقسیم می شوند گروهی که گرایش به حدیث و
قصص دارند، و در رأس همه آنها طبری و عتیق نیشابوری، آن را به معنی ظاهری حمل
می کنند. یعنی می گویند در عالم واقع چنین امر معجزه گونه ای اتفاق افتاده است. (←
ترجمۀ تفسیر طبری، ج ۳، ص ۱۵۶۱؛ ترجمه و قصه های قرآن، مبتنی بر تفسیر ابو بکر
عتیق نیشابوری، ج ۱، ص ۲۸۳-۲۸۴). اما مفسران معتزله و شیعه این آیه را حمل بر ظاهر
نمی کنند و آن را بیان مجازی می شمارند. چنانکه قاضی عبدالجبار همدانی (م ۴۱۵ ق) از
حشویه که قائلند به اخذ میثاق از یکایک اولاد ذره وار آدم — که از صلب آدم احضار شده اند —
انتقاد می کند و می گوید نص صریح قرآن دلالت بر ظُهر یعنی پشت یا صلب آدم ندارد، بلکه

اشاره به ظهور (پشتهای یا اصلاب) بنی آدم دارد که کل نژاد انسان باشد. و اگر تمامی فرزندان آدم تا پایان جهان قرار بود در صلب او جمع شوند چنین گنجایشی نداشت. درنایی اجزای بیجان قابلیت و صلاحیت پیمان گرفتن و گواهی دادن ندارند. ثالثاً خداوند تعالی در آخر آیه آشکارا بیان می کند که مراد از این آیه کفارند، چرا که درست نیست که مؤمنان بگویند «انا کننا عن هذا غافلین». مراد اصلی از آیه این است که خداوند فی الحقیقه از طایفه ای از ذریه آدم که از اصلاب فرزندان آدم زاده بودند، و وجود خارجی داشتند، پیمان گرفت و پیمان او همانا ارسال پیامبران بر آنها و شناساندن پیامبران به آنها بود. سپس آشکار شد که آنان با پیامبران از در مخالفت درآمده اند و سخن آنان را ننیوشیده اند و روز قیامت عذر و بهانه می آورند که غافل بودیم. چه عهد و پیمان با خردمندان اهل تمیز که قابلیت خطاب الهی را داشته باشند درست است. (سے متشابه القرآن، تألیف قاضی عبدالجبار همدانی، تحقیق عدنان محمد زر زور، ج ۱، ص ۳۰۲-۳۰۳).

سیدمرتضی علم الهدی (م ۴۳۶ ق) که از متکلمان بزرگ شیعه امامیه است، استدلالی شبیه به قاضی عبدالجبار دارد و می گوید که در آیه بعد آمده است: «تا مبادا بگویند پدران ما شرك ورزیدند و ما فرزندان آنان بودیم، آیا ما را به عمل آن نابکاران مؤاخذه می کنی؟» (اعراف، ۱۷۳). و از این قرینه برمی آید که آیه مربوط به فرزندان آدم نیست، بلکه مربوط به کسانی است که پدران مشرك داشته اند. ثانیاً اگر این ذریه که مخاطب خطاب الهی بوده اند، از عقل و تمیز برخوردار بوده اند، چرا هیچکدام آن عهد را به یاد نمی آورند؟ سپس می گوید مراد از ذریه همانا زاد و رود آدم یعنی نوع انسان است و خداوند چون آنان را آفرید به صورتی ترکیب آنان را آراست که دلالت بر معرفت او و شهادت بر قدرت او و وجوب عبادتش داشته باشد و عبرتها و آیه ها و دلایلی در نفس آنان ارائه فرمود که مجموعاً بمنزله گواهی گرفتن است؛ وگرنه شهادت و اعتراف واقعی ملفوظی در کار نبوده است و این گونه گفت و گوی مجازی و به اصطلاح «زبان حال» در قرآن مجید سابقه دارد. چنانکه در آیه یازدهم سوره فصلت آمده است: «سپس [حق تعالی] به امر آسمان پرداخت و به آسمان و زمین گفت خواه یا ناخواه تسلیم شوید. گفتند همانا به رغبت سر به تسلیم می نهیم» هر چند که در واقع نه قول ملفوظی از جانب خداوند بوده و نه پاسخی از آنان. و این در نظم و نثر سابقه دارد (سے امالی المرتضی، تألیف شریف المرتضی، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۱، ص ۲۹-۳۰). از مفسران قدیم شیعه هم طبرسی صاحب مجمع البیان و شیخ ابوالفتح رازی بر همین نظر اند یعنی عهد الست را به معنای ظاهری حمل نمی کنند. زمخشری معتزلی، صاحب کشاف نیز

همعقیده با اینان است.

عرفا بی آنکه وارد تحقیق عقلی و چون و چندی اخذ میثاق شوند، رخ دادن چنین عهد و پیمانی را در ازل باور دارند. چنانکه میبیدی در کشف الاسرار در نوبت سوم که مقام تفسیر عرفانی این آیه است به تأویل عرفانی لطیفی می پردازد و از قول خواجه عبدالله انصاری تفسیری وحدت وجودی به دست می دهد: «چون داعی و مجیب یکی است دو تعرض چه معنی [دارد]. ملک رهی را با خود خواند، او را به خود نیوشید، بی او خود جواب داد و جواب به بنده بخشید. این همچنان است که مصطفی را گفت: و ما رمیت اذ رمیت». (کشف الاسرار، ج ۳، ص ۷۹۶).

۲) چار تکبیر زدن: یا چهار تکبیر کردن «کنایه از ترك کلی کردن و تبری مطلق از ماسوی نمودن باشد. و کنایه از نماز جنازه هم هست که بعد از آن میت را وداع کنند». (برهان). انوری گوید:

رغبتش رگم کان و دریا را چار تکبیر کرده و سه طلاق
(شرح لغات و مشکلات انوری، ص ۳۹۵)

سنائی گوید:

هر که در میدان عشق نیکوان گامی نهاد چار تکبیری کند بر ذات او لیل و نهار
(همانجا)

خاقانی گوید:

چار تکبیری بکن بر چار فصل روزگار چار بالشهای چار ارکان به دونان بازمان
(دیوان، ص ۳۲۶)

کمال الدین اسماعیل گوید:

کردیم دگر شیوه رنسی آغاز تکبیر زدیم چار بر پنج نماز
(دیوان، ص ۹۱۰)

در چار تکبیر زدن (یا کردن) به هنگام نماز میت بین مذاهب اربعه اهل سنت و شیعه اختلاف است. ابن رشد (م ۵۹۵ ق) گوید: «در صدر اول در میان صحابه رضی الله عنهم، در تعداد تکبیرهای نماز جنازه اختلاف شدیدی بود و از سه تا هفت می گفتند. ولی فقهای مکه و مدینه بر آن اند که تکبیر بر جنازه چهارست». و سپس حدیثی از ابوهریره نقل می کند که حاکی از چار بودن تکبیر است و می گوید بر صحت این حدیث اتفاق است و لذا جمهور علمای شهرها همین را مبنا قرار داده اند (— بدایة المجتهد و نهایة المقتصد، ج ۱، ص

۲۳۴-۲۳۵). شرف‌الدین یحیی النووی شافعی (۶۳۱-۶۷۶ ق) بر آنست که رکن دوم نماز میت، تکبیرات چهارگانه است. و می‌گوید اگر پنج تکبیر بگوید هم، طبق اصح اقوال، باطل نیست. و اگر امام پنج تکبیر بگوید، متابعت از او در تکبیر پنجم در سنت وارد نیست (← السراج الوهاج. شرح الفمراوی علی متن المنهاج، ص ۱۰۷). محمد بن محمود آملی (از علمای قرن هشتم) در نفایس الفنون گوید که نماز جنازه فرض کفایت [= واجب کفائی] است و در آن به اتفاق ائمهٔ اربعه چهار تکبیر است، و به مذهب صادق علیه السلام پنج تکبیر. (نفایس الفنون، ج ۱، ص ۴۷۳).

آری ائمهٔ اربعه در چهار بودن تعداد تکبیر اتفاق دارند و شیعه نیز اجماعاً قائل به پنج بودن تعداد تکبیرهاست. محمد جواد مغنیه حدیثی از امام جعفر صادق (ع) نقل می‌کند که فرمود تعداد تکبیر پنج است به نشانهٔ نمازهای پنجگانهٔ روزانه (← الفقه علی المذاهب الخمسة، ص ۶۱-۶۴).

۴) معنای بیت: در درگاه الهی معیارها با معیارهای اینجهانی و انسانی فرق می‌کند و آنان که حسن عمل دارند نمی‌باید به آن دلخوش باشند؛ و آنانکه ندارند نمی‌شاید که نومید باشند. کمرکوه از کمر مور کمترست، یعنی امیدوارانی که تکیه بر تقوا و دانش دارند، از بیعملان عاشق و ش که تکیه بر عنایت دارند، امرشان دشوارتر است. مؤید این معنی مصراع دیگرست که می‌گوید در این صورت ای باده‌پرست که تهیدست و بی‌عملی ولی تکیه بر عشق و عنایت داری، از درگاه رحمت الهی نومید مباش.

۵) چشمش مرساد = چشم رسیدن: مرساد فعل دعائی از مصدر رسیدن است. از نظر صیغه مانند «مکناد» «مر واد»، «مبیناد» است که هر سه در شعر حافظ به کار رفته است. چشم رسیدن یعنی چشم زخم رسیدن، یا به قول امروز نظر خوردن، خاقانی گوید:

در کمال تو چشم بد مرساد نرسد در تو چشم و خود مرساد
(دیوان، ص ۴۷۲)

عطار گوید:

عقل من دلسوخته را چشم رسید کز چشم تو عقل گوش می‌توان داشت
(مختارنامه، ص ۱۸۱)

سعدی گوید:

- بخت نیکت به منتهای امید برساناد و چشم بد مرساد
(کلیات، ص ۴۷۶)

- این چشم و دهان و گردن و گوش چشمت مرصاد و دست و بازو
(کلیات، ص ۵۸۹)

خواجو گوید:

به دو چشم شوخ جادو بر بود خوابم از چشم مرصاد چشم زخمی به دو چشم چشم بندش
(دیوان، ص ۲۸۳)

(برای تفصیل درباره چشم زخم - شرح غزل ۱۵۶، بیت ۸.)

- طارم فیروزه: «طارم بر وزن آدم خانه‌ای را گویند که از چوب سازند همچو خرگاه و غیره - و بام خانه را نیز گفته‌اند. و به معنی گنبد هم آمده است...» (برهان). به تصریح غیاث و لغت نامه در حرکت راء طارم اختلاف است و به سه حرکت خوانده‌اند، الا اینکه به فتح رایجتر است. «طارم فیروزه [= طارم پیروزه / فیروزه طارم] به معنی طارم اخضرست که کنایه از آسمان باشد» (برهان). خواجو گوید:

- اینان که بر این گوشه بامند چه نامند تا چند بر این طارم فیروزه خرامند
(دیوان، ص ۲۱)

- خسرو طارم فیروزه که شمش لقبست کرده برج‌ان تو چون سایر سیاره دعا
(دیوان، ص ۱۴۶)

- معنای بیت: بجز نرگس مست چشم تو - که از چشم بد محفوظ باد - هیچکس در زیر طاق آسمان خوش ننشست. در خوش نشست ایهامی نهفته است: ۱) مست و سرخوش نبود: ۲) آرام و آسوده به سر نبرد.

۶) باغ نظر: در جاهای دیگر گوید:

چون توئی نرگس باغ نظر ای چشم و چراغ سر چرا بر من دلخسته گران می‌داری
باغ نظر برابرست با تعبیر دیگر حافظ: حدیقه بینش:

این نقطه سیاه که آمد مدار نور عکسیست در حدیقه بینش ز خال تو
و مراد از آن هم نظر و نظاره و بینش و بینائی و مشاهده است و هم نظر بازی. تعبیر مشابه دیگری هم در شعر او هست: باغ دیده:

من آن شکل صنوبر را ز باغ دیده برکندم که هر گل کز غمش بشکفت محنت بار می‌آورد
آقای سید ابوالقاسم انجوی شیرازی، حافظ شناس معاصر در بحثی که با ایشان داشتم معتقد بودند که باغ نظر ایهام دارد. یعنی محلی به نام «باغ نظر» در شیراز از قبل از حافظ تا عصر زندیه بوده است. چنانکه آرامگاه کریمخان هم در «باغ نظر» ساخته شده است.

- چمن آرای جهان: استعاره از خداوند است.

(۷) سلیمانی: جایز است که یاء در این کلمه نسبت یا وحدت باشد. با یاء وحدت یعنی برای خود سلیمانی شد. همچو سلیمانی شد. با یاء نسبت یعنی سلیمان وار شد.

- باد به دست: این ترکیب هم ایهام دارد: الف) بادپیما و محروم؛ ب) باد به فرمان (= دست) سلیمان بودن. در جای دیگر همین تعبیر را به کار برده است:

بادت به دست باشد اگر دل نهی به هیچ در معرضی که تخت سلیمان رود به باد
در گفت و گوی موری - که می ترسید لشکریان سلیمان، موران را پایمال کنند - با
سلیمان چنین آمده است: «[سلیمان گفت]: چه گونی در این باد که در فرمان منست؟ گفت
بادست به دست تو باد». (ترجمه و قصه های قرآن، مبتنی بر تفسیر ابو بکر عتیق نیشابوری،
نیمه دوم، ص ۷۶۶).

عطار گوید:

- دل به امید وصل تو باد به دست می رود جان ز شراب شوق تو باده پرست می رود

(دیوان، ص ۲۶۹)

- چون مرا با دست از وصلش به دست خویشتن را خاک پای می کنم

(دیوان، ص ۴۷۳)

مرکز تحقیق و پژوهش علوم اسلامی

سعدی گوید:

ای حسود از نشوی خاک در خدمت او دیگر ت باد به دستت برو می پیمای

(کلیات، ص ۷۴۷)

خواجو گوید:

همه را کار شرابست و مرا کار خراب همه را باده به دستست و مرا باد به دست

(دیوان، ص ۳۹۴)

نزاری گوید:

بادش به دست ماند فردا نزاری دریای دوستان خدا هر که خاک نیست

(دیوان، ص ۱۳۲)

شکفته شد گل حمرا و گشت بلبل مست
 اساس توبه که در محکمی چو سنگ نمود
 ۳ بیار باده که در بارگاه استغنا
 ازین رباط دو در چون ضرورتست رحیل
 مقام عیش میسر نمی شود بی رنج
 ۶ به هست و نیست مرنجان ضمیر و خوش می باش
 شکوه آصفی و اسب باد و منطق طیر
 بیال و هر مرو از ره که تیر پرتابی
 ۹ زبان کلک تو حافظ چه شکر آن گوید
 صلا ی سرخوشی ای صوفیان باده پرست
 بین که جام زجاجی چه طرفه اش بشکست
 چه با سبان و چه سلطان چه هوشیار و چه مست
 رواق و طاق معیشت چه سربلند و چه پست
 بلی بحکم بلا بسته اند عهد الست
 که نیستیست سرانجام هر کمال که هست
 به باد رفت و ازو خواجه هیچ طرف نیست
 هوا گرفت زمانی ولی به خاک نشست

که گفته سخت می برند دست به دست

(۱) گل حمرا: دکتر خانلری می نویسد: «در چند نسخه معتبر و کهن گل حمری آمده است بی نقطه روی حاءِ حطی. در نسخه های دیگر آن را به «گل حمرا» تبدیل کرده اند. اما آوردن صفت مؤنث برای گل وجهی ندارد. در هیچ شعر دیگر هم تا آنجا که من به یاد دارم چنین صفتی برای گل نیاورده اند... در کتاب المعجم (تصحیح رضوی، چاپ تبریز، ص ۲۵۷) «گل خمري» آمده است و کلمه «خمري» در عربی رنگ سرخ مایل به سیاه است... مانند رنگ خمر (شراب) است...» (دیوان حافظ، به تصحیح و توضیح پرویز نائل خانلری، ج ۳، ص ۱۲۲۰). این تحقیق و حدس استاد خانلری متین می نماید. اما فرهنگهای فارسی آن را به صورت گل حمري، گل حمرا، و گل حمراء ضبط کرده و برابر با گل سرخ یا ترجمه ورد گرفته اند (فرهنگ معین، آندراج، لغت نامه).

- بلبل: ← شرح غزل ۷، بیت ۱.

- صلا: در جاهای دیگر گوید:

من از رنگ صلا آن دم به خون دل بشستم دست که چشم باده پیمایش صلا بر هوشیاران زد

- صلا از ما چه می جوئی که مستان را صلا گفتیم

- نشسته پیر و صلائی به شیخ و شاب زده

- یاران صلائی عشقست گر می کنید کاری

- صلائی به شاهان پیشینه زن

- نوای چنگ بدانسان زند صلائی صبح که پیر صومعه راه در مغان گیرد.

صلا یعنی «آواز دادن برای طعام خوراندن یا چیزی دادن به کسی» (غیاث) - «... و با دادن، در دادن، زدن، گفتن، صرف گردد. آواز دادن برای نماز، اعلام مردمان برای نماز واجب روزانه و نماز عید و نماز مرده و آن مخفف الصلوة است» (لغت نامه). مرحوم دکتر غنی هم همین وجه تسمیه را تأیید و تکرار می کند (حواشی غنی، ص ۹۱) ولی شادروان فروزانفر نظر جداگانه ای دارد و در شرح این بیت مثنوی: الصلا ساده دلان پیچ پیچ / تا خورید از خوان جودم سیر هیچ، می نویسد: «صلا به تازی آتش است. آتش افروختن برای دعوت به مهمانی و اعلام حوادث به کار می رفته است. عرب بر سر پشته ها و کوه های بلند آتش روشن می کرده اند تا اگر گرسنه و دور افتاده ای خواهان طعام باشد به دلالت روشنی آتش، بر سر سفره آنها حاضر شود و غذا بخورد. این آتش را «نارالقرنی» و «نارالضیافه» می نامیده اند... سپس این کلمه به معنی دعوت به طعام و دعوت به نحو مطلق و کلی استعمال شده است» (شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۹۷۱).

- صوفیان: ← صوفی: شرح غزل ۶، بیت ۱.

۲) توبه: توبه در اخلاق و عرف، ممدوح، و در شریعت واجب و در طریقت شرط لازم سلوک و از مقامات هفتگانه است. «توبه در لغت به معنی پشیمانی و بازگشت از نافرمانی و بازآمدن به راه راست است، و در اصطلاح صوفیان بیداری روح است از بی خبری و غفلت که مبداء تحول و سرمنشاء تغییر راه زندگانی طالب است» (فرهنگ اشعار حافظ، ص ۶۰). در قرآن مجید توبه و مشتقات آن (توبه، متاب، تائب، تواب) ۸۷ بار به کار رفته است. پیداست که از کلمات و مفاهیم کلیدی مهم قرآن است. نخستین توبه - همچنانکه نخستین عصیان - از آدم صفی الله ظاهر شد (بقره، ۳۷). توبه در قرآن مجید شأن بشر، بشر جایزالخطا، و از صفات و لوازم ایمان شمرده شده و از توبه کاران به نیکی یاد شده است.

خداوند خود توبه‌پذیر است. تَوَابٌ وَقَابِلُ التَّوْبِ از اسماء الحسنی است. خداوند نه هر توبه‌ای را می‌پذیرد، بلکه هر توبه‌ای را که بخواهد و مشیتش اقتضا کند (سوره توبه، آیات ۱۵، ۲۷). نیز اصولاً توبه کسانی پذیرفته می‌شود که ناآگاه باشند و ندانسته عملی ناشایست از آنان سرزند و بزودی به‌خود آیند و توبه کنند (نساء، ۱۷) و برعکس کسانی که تادم مرگ در گناه بکوشند، سپس در آخرین لحظات زندگی توبه کنند، چنین توبه‌ای را نمی‌پذیرد (نساء، ۱۸؛ منافقون، ۱۰) درست‌ترین و پذیرفتنی‌ترین توبه، توبه نصوح است (تحریم، ۸)، یعنی توبه خالصانه و مخلصانه.

ابونصر سراج گوید: «ابو یعقوب یوسف بن حمدان سوسی — رحمه الله — گفت: توبه نخستین مقام از مقامات سالکان از خلق گسسته و به‌خدا پیوسته است. از او درباره حقیقت توبه پرسیدند. گفت: توبه روی آوردن از هر آنچیزی است که علم [= ایمان؟] ناپسندش می‌دارد، به‌سوی هر آنچیزی که علم پسندیده‌اش می‌شمارد. از سهل بن عبدالله در باب توبه پرسیدند. گفت: این است که گناهت را فراموش نکنی. و از جنید در این باب پرسیدند. گفت: توبه همانا فراموش کردن گناه است» (اللمع، ص ۴۵).

هجویری گوید: «اول مقام سالکان طریق حق توبه است... و رسول (ص) گفت: ما من شیءٍ احبَّ الی الله من شائبٍ تائبٍ؛ نیست چیزی بر خداوند دوستر از جوانی توبه کرده. و نیز گفت (ص): ثم تلا: ان الله يحب التوابين. تائب از گناه بی‌گناه شود، و چون خدای تعالی بنده‌ای را دوست دارد گناه ویرا زیان ندارد. گفتند علامت توبه چیست؟ گفتا ندامت... و مشایخ مختلف‌اند اندر وصف توبه و صحت آن... ابوالحسن بوشنجه گوید در توبه، اذا ذكرت الذنب ثم لا تجد حلاوته عند ذكره فهو التوبه؛ چون گناه را یاد کنی و از یاد کردن آن در دل لذتی نیابی آن توبه باشد.» (کشف‌المحجوب، ص ۳۷۸-۳۸۵).

ابوحامد غزالی گوید: «بدان که توبه بازگشتن با خدای — تعالی — است. اول قدم مریدان است و بدایت راه سالکان است. هیچ آدمی را از این چاره نیست؛ که پاک بودن از گناه، از اول تا به آخر، کار فریشتگان است. و مستغرق بودن در معصیت و مخالفت همه عمر، پیشه شیطان است. و بازگشتن از راه معصیت با راه طاعت به حکم توبه، کار آدم و آدمیان است... و رسول (ص) گفت: من هر روز هفتاد بار توبه کنم و استغفار خواهم [اصل حدیث از این قرار است: إِنَّهُ لَيُفَانُ عَلَى قَلْبِي حَتَّى اسْتَغْفَرَ اللَّهَ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ سَبْعِينَ مَرَّةً] — احواء علوم‌الدین، ج ۱۱، «کتاب التوبه»... و گفت هیچ آدمی نیست که نه گناهکار است، ولیکن بهترین گناهکاران تابان‌اند. و گفت (ص): هر که از گناهی توبه کند همچون کسی است که

اصلاً گناه نکرده است... و گفت (ص): بنده باشد که به سبب گناه در بهشت شود. گفتند چگونه؟ گفت (ص): گناهی بکند و از آن پشیمان شود، و آن در پیش چشم وی می باشد تا به بهشت رسد. و گفته اند که باشد که ابلیس گوید کاش که من وی را در این گناه نیفکندمی...» (کیمیای سعادت، ج ۲، صص ۳۱۷-۳۲۶).

حافظ با آنکه خود را گناهکار و حتی غرق گناه می داند (بحر توحید و غرقه گنهم + اگرچه غرق گناهست می رود به بهشت + هر چند غرق بحر گناهم ز صد جهت...) ولی به رحمت خداوند و سابقه لطف ازل و عنایت الهی امیدوار است:

... تا آشنای عشق شدم ز اهل رحمت
- نصیب ماست بهشت ای خداشناس برو
... خوش عطا بخش و خطا پوش خدائی دارد
- بهشت اگرچه نه جای گناهکارانست
بیا که دوش به مستی سروش عالم غیب
- لطف خدا بیشتر از جرم ماست
از نامه سیاه نقرسم که روز حشر
- می خور به بانگ چنگ و مخور غصه و زکسی
و از توبه هم - بدون نامش - یاد می کند:
- بیا می که چو حافظ هزارم استظهار
می صبوح و شکر خواب صبحدم تا چند
- از دل تنگ گنه کار برآرم آهی
اما همواره از توبه به طنز و بیخیالی یاد می کند:

ای بسا توبه که چون تو به حافظ بشکست
می ده که عمر در سر سودای خام رفت
همچو لاله جگر می می و خمخانه بسوخت
ز رند و عاشق و مجنون کسی نیافت صلاح
که حافظ توبه از زهد ریا کرد
توبه فرمایان چرا خود تو به کمتر می کنند
ولو آذیتنی بالهجر و الحجر
ولی کرشمه ساقی نمی کند تقصیر

- خنده جام می و زلف گره گیر نگار
- در تاب توبه چند توان سوخت همچو عود
- چون پیاله دلم از توبه که کردم بشکست
- صلاح و توبه و تقوا ز ما مجو حافظ
- بشارت بر به کوی می فروشان
- مشکلی دارم ز دانشمند مجلس باز پرس
- من از رندی نخواهم کرد توبه
- به عزم توبه نهادم قدح ز کف صدار

حدیث توبه در این بزمگه مگو حافظ
 - شراب خانگیم پس می مغانسه بیار
 - بیا که توبه ز لعل نگار و خنده جام
 - به وقت گل شدم از توبه شراب خجل
 - به عزم توبه سحر گفتم استخاره کنم
 - حلقه توبه گر امروز چو زهاد زنم
 - توبه کردم که نبوسم لب ساقی و کنون
 - پیرمغان ز توبه ما گر ملول شد
 - من ترك عشق شاهد و ساغر نمی کنم
 - من که عیب توبه کاران کرده باشم بارها
 - ما مرد زهد و توبه و طامات نیستیم
 - نمی کند دل من میل زهد و توبه ولی
 - از دست زاهد کردیم توبه
 - من رند و عاشق در موسم گل

که ساقیان کمان ابرویت زنند به تیر
 حریف باده رسید ای رفیق توبه وداع
 حکایتیست که عقلش نمی کند تصدیق
 که کس مباد ز کردار ناصواب خجل
 بهار توبه شکن می رسد چه چاره کنم
 خازن میکده فردا نکند در بازم
 می گزم لب که چرا گوش به نادان کردم
 گو باده صاف کن که به عذر ایستاده ایم
 صد بار توبه کردم و دیگر نمی کنم
 توبه از می وقت گل دیوانه باشم گر کنم
 با ما به جام باده صافی خطاب کن
 به نام خواجه بکوشیم و فر دولت او
 وز فعل عابد استغفر الله
 آنگاه توبه؟ استغفر الله

گفتم این شاخ اردهد باری پشیمانی بود
 چنانکه ملاحظه می شود، حتی يك مورد نیست که حافظ با توبه مضمون كوك نکرده و طنز
 نپرداخته باشد. ورع و زهد نیز که همراه با توبه سه مرحله یا مقام از مقامات طریقت شمرده
 می شوند، از طعن و طنز حافظ درامان نمانده اند. گویی حافظ در این باب با رویم همراهی
 است: «رویم را پرسیدند از توبه. گفت توبه کردن از توبه» (ترجمه رساله قشریه، ص ۱۴۲).

(۳) استغنا ← شرح غزل ۴۵، بیت ۵.

(۴) رباط دودر: کنایه از دنیا است که از يك در (ولادت) وارد می شویم و از در دیگر (وفات)
 بیرون می رویم. غزالی می نویسد: «در خبر است که جبریل فرا نوح گفت که دنیا را چون
 یافتی با این عمر دراز؟ گفت چون خانه ای به دودر: از یکی در شدم و به دیگری بیرون شدم»
 (کیمیا، ج ۲، ص ۱۳۹). سنائی گوید:

مسلمانان سرای عمر در گیتی دودر دارد
 دودر دارد حیات و مرگ کاندراول و آخر
 که خاص و عام و نیک و بد بدین هردو گذر دارد
 یکی قفل از قضا دارد یکی بند از قدر دارد
 (دیوان، ص ۱۱۱)

نظامی گوید:

خانه خاکدان دو در دارد تا یکی را برد یکی آرد
(هفت پیکر، ص ۳۵۴)

(۵) عیش: ← شرح غزل ۱، بیت ۳.

– بلا: از کلمات کلیدی قرآن مجید و نیز اصطلاحات عرفانی است. در لغت بلاء و ابتلاء یعنی آزمون، امتحان، اختبار، آزمایش به محنت یا نعمت. ابتلاء یا ابتلاء الهی یعنی آزمون او بندگان را به خیر و شر یا به سرّاء و ضرّاء (← لسان العرب: منتهی الأرب: ترجمان القرآن: مفردات راغب).

هجویری می نویسد: «به بلا امتحان تن دوستان خواهند به گونه گونه مشقتها و بیماریها و رنجها که هرچند بلا بر بنده قوت بیشتر پیدا کند قربت زیادت می شود و را با حق تعالی ابرابر با قول حافظ است: مقام عیش میسر نمی شود بی رنج. کی بلا لباس اولیاست و کداوه [نسخه بدل: گهواره] اصفیاء و غذاء انبیاء صلوات الله علیهم. ندیدی کی پیغمبر صلعم گفت: اشد البلاء بالانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل. نحن معاشر الانبياء اشد الناس بلاءً اسخت ترین بلا خاص انبیاست و پس از آنان خاص اولیاء و سپس خاص نیکان بر طبق درجات ایشان. ما گروه انبیاء از همه مردم بلاکش تریم] و فی الجملة بلاء نام رنجی باشد که بر دل و تن مؤمن پیدا شود که حقیقت آن نعمت بود و به حکم آن، سرّ آن بر بنده پوشیده شد...» (کشف المحجوب، ص ۵۰۳-۵۰۴). غزالی همین حدیث منقول هجویری را با اختلافی در عبارت نقل کرده است (کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۶۱). همچنین می نویسد: «یکی رسول (ص) را گفت: خدای تعالی را دوست دارم. گفت بلا را ساخته باش» (کیمیا، ج ۲، ص ۵۷۰). نظامی گوید:

بار عناکش به شب قیرگون	هرچه عنابیش عنایت فزون
ز اهل وفا هر که به جائی رسید	بیشتر از راه عنائی رسید
نزل بلا عافیت انبیاست	و آنچه ترا عافیت آید بلاست

(مخزن الاسرار، ص ۱۰۱)

– معنای بیت: خوشی بدون رنج امکان ندارد (در جای دیگر گوید: به راحتی نرسید آنکه زحمتی نکشید) زیرا در عهد الست (← شرح غزل ۱۵، بیت ۱) وقتی که به صلاهی الست بر یکم پاسخ مثبت دادیم و گفتیم «بلئی» [= بلی، آری]، همان وقت رنج و محنتهای این عشق و ایمان را به جان خریدیم. تصور می کنم ضبط قزوینی و خانلری یعنی «بلئی به حکم بلا بسته اند» درست نباشد و درست تر: «بلا به حکم بلئی بسته اند» باشد.

۶) مضمون این بیت برابرست با مفاد آیات کریمه: كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (هرچیزی نیست شونده است مگر وجه وی - قصص، آیه ۸۸) وَ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ. وَ بَاقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ (و هر که بر زمین است سیری شونده است و آنچه پایدار می ماند ذات ذوالجلال و الاکرام خداوند است - الرحمن، ۲۶ - ۲۷).

۷) اسب باد و منطق طیر ← سلیمان (ع): شرح غزل ۳۶، بیت ۲.

- طرف بستن: تمتع بردن، بهره برگرفتن، نصیب یافتن. در جاهای دیگر گوید:

- کس به دور نرگست طرفی نیست از عافیت
- ز جیب خرقه حافظ چه طرف بتوان بست
- طرف کرم ز کس نیست این دل پر امید من
- نبندی زان میان طرفی کمر وار
- پیدا است از آن میان چو بر بست کمر
- چون شمع نکور وئی در رهگذر بادست
کمال الدین اسماعیل گوید:

- بر نبندد ز میان تو کمر طرفی از آنک
در میان خود بجز از طرف کمر حاصل نیست
(دیوان، ص ۷۳۰)
- خود گرفتم کافتاب آفاق را در زر گرفت
از زر او برنشاید بست طرف از هیچ باب
(دیوان، ص ۹۳)

۸) این بیت «چهار کانون ایهام دارد:

«به بال و پر» الف) اشاره به پری که به تیر می بستند؛ ب) بال و پر دادن / بال و پر یافتن
= حمایت دیدن و اقتدار و دستگاه یافتن.

«مرو از ره» الف) از راهی که چون تیر بسوی هدف داری، یعنی از راه عادی واقعی
خارج مشو؛ ب) بیراهی پیشه مکن، طغیان و گردنکشی و استکبار مکن.
«هوا گرفت» الف) بالا رفت؛ ب) ترقی کرد.

«به خاک نشست» الف) بر خاک واقعی فرود آمد؛ ب) تنزل و تدنی کرد. (ذهن و زبان حافظ، ص ۱۰۱).

هوا گرفتن: نظامی گوید:

ز حسیض خاک تیره به اگر هوا نگیرم که ز لنگری برآیم نرسم به نردبانی
(گنجینه گنجوی، ص ۱۸۰)

خواجو گوید:

- مرغ دل تا هوا گرفت ورمید باز با آشیان نمی‌افتد

(دیوان، ص ۴۱۳)

- چو مرغ جان من از آشیان هواگیرد کند نزول به خاک در سرای شما

(دیوان، ص ۶۲۶)

۹) کلك: «هر نی میان خالی عموماً و قلم خصوصاً» (غیاث‌اللغات). در جاهای دیگر

گوید:

- حافظ چه طرفه شاخ نباتیست کلك تو کش میوه دلپذیرتر از شهد و شکرست

- کلك مشکین تو روزی که ز ما یاد کند ببرد اجر دوصد بنده که آزاد کند

- آب حیوانش ز منقار بلاغت می‌چکد زاغ کلك من بنامیزد چه عالی مشربست

- خیز تا بر کلك آن نقاش جان افشان کنیم کاینهمه نقش عجب در گردش پرگار داشت

- زبان ناطقه در وصف شوق نالانست چه جای کلك بریده زبان بیهده گوشت

- کلك تو بارک‌الله بر ملک و دین گشاده صد چشمه آب حیوان از قطره سیاهی

- دست به دست بردن: خاقانی می‌نویسد: «جواهر ثناء... چندان می‌باشد که...

جوهریان... و صیرفیان... دست به دست می‌برند» (منشآت خاقانی، ص ۲۰۳). یعنی یکی از

دیگری می‌گیرد یا می‌ستاند یا می‌رباید یا می‌خرد، کنایه از اینکه متاعی است در کمال

ارزندگی و رواج و رونق.

زلف آشفته و خوی کرده و خندان لب و مست
 ۳ ترگشش عربده جوی و لبش افسوس کنان
 سرفرا گوش من آورد به آواز حزین
 عاشقی را که چنین باده شبگیر دهند
 برو ای زاهد و بر درد کشان خرده مگیر
 ۶ آنچه او ریخت به پیمانه ما نوشیدیم
 خنده جام می و زلف گره گیر نگار
 ای بسا توبه که چون توبه حافظ بشکست

خواجو چهار غزل بر همین وزن و قافیه دارد:

- (۱) آن زمان مهر تومی جست که پیمان می بست
 جان من با گره زلف تو در عهد الست
 (دیوان، ص ۲۱۶)
- (۲) ای لبث باده فروش و دل من باده پرست
 جانم از جام می عشق تو دیوانه و مست
 (دیوان، ص ۳۹۴)
- (۳) رمضان آمد و شد کار صراحی از دست
 به درستی که دل نازک ساغر بشکست
 (دیوان، ص ۳۹۴)
- (۴) دوش پیری ز خرابات برون آمد مست
 دست در دست جوانان و صراحی در دست
 (دیوان، ص ۶۵۱)

(۱) خوی: ← شرح غزل ۱۰، بیت ۴.
 - صراحی: ← شرح غزل ۲۵، بیت ۳.

(۲) نرگس استعاره از چشم است ← شرح غزل ۱۰، بیت ۳.

- افسوس: دو معنا دارد: (۱) حسرت، دریغ، تأسف؛ (۲) طنز، تمسخر، ریشخند. در حافظ

هر دو معنا سابقه دارد. در معنای اول گوید:

- گفت افسوس که آن دولت بیدار بخت

- افسوس که شد دلبر و در دیده گریان

- افسوس که آن گنج روان رهگذری بود

- چشمت که فسون و رنگ می بارد از او

و در معنای دوم:

- آمد افسوس کنان مغیبه پاده فروش

- آن شد اکنون که ز افسوس عوام اندیشم

- بوسه بر درج عقیق تو حلالست مرا

- دامن دوست به صد خون دل افتاد به دست

غزالی می نویسد: «اگر کلب غضب را طاعت داری در تو تهور و ناباکی و... افسوس کردن... و در

خلق افتادن پدید آید» (کیمیا، ج ۱، ص ۲۴). همچنین: «بر ایشان همی خندی و ایشان را به احمقی

گرفته و بر ایشان افسوس می کنی» (کیمیا، ج ۱، ص ۱۰۷). عطار در تذکرة الاولیاء در شرح احوال و

اقوال بایزید بسطامی می نویسد: «و در استغراق چنان بود که بیست سال بود تا مریدی داشت و از وی

جدانگشته بود. هر روز که شیخ او را خواندی، گفتی: ای پسر نام تو چیست؟ روزی به شیخ گفت مگر

مرا افسوس می کنی که بیست سال است تا در خدمت تو می باشم و هر روز نام من می پرسی؟ شیخ

گفت ای پسر استهزانی کنم، لکن نام او آمده است و همه نامها از دل من برده است.»

(تذکرة الاولیاء، ص ۱۸۴-۱۸۵). سعدی گوید:

افسوس خلق می شنوم در قفای خویش کاین پخته بین که در سر سودای خام شد

(کلیات، ص ۴۸۷)

(۴) شبگیر: شبگیر: صبح و سحرگاه (برهان: لغت نامه). باده شبگیر برابرست با باده

صبح. در دیوان حافظ بارها شبگیر و شبگیری به عنوان صفت برای ناله یا عیش یا عشرت

یا باد به کار رفته است:

با دل سنگینت آیا هیچ در گیرد شبی

- عشرت شبگیر کن می نوش کاندرا راه عشق

آه آتشناک و سوز سینه شبگیر ما

شبروان را آشنائیهاست با میر عسس

...در بفا عیش شبگیری که در خواب سحر بگذشت...

...بیارای باد شبگیری نسیمی زان عرقچینم

در تاریخ بیهقی آمده است: «و دیگر روز امیر هم در آن خلوت و نشاط بود و روز سوم وقت شبگیر به شادباخ رفت. و چون روشن شد و بار داد اولیاء و حشم به خدمت آمدند.» (تاریخ بیهقی، ص ۵۰۹)

سنائی گوید:

شبگیر ز خواب سست خیزم آن شب که ترا به خواب بینم
(دیوان، ص ۹۴۳)

(۵) زاهد: ← شرح غزل ۴۵، بیت ۱.

- درد کشان: ← شرح غزل ۷، بیت ۵.

- روز الست: ← شرح غزل ۱۵، بیت ۱.

- معنای بیت: درد کشی و رندی و شوریدگی، در علم الهی و عهد الست مقرر بوده است.

(۶) خمر بهشت: یعنی باده بهشتی. در جای دیگر گوید:

گر خمر بهشتت بریزد که بی دوست هر شربت عذیبم که دهی غین عذابست
خمر بهشتی یکی از انواع نعیم بهشت است و در قرآن مجید نیز بارها به آن تصریح شده است (سوره صافات، ۴۵-۴۷؛ طور، ۲۳-۲۴؛ واقعه، ۱۸-۱۹؛ دهر، ۵، ۱۷، ۹، ۲۱؛ نبأ، ۳۴).

- باده مست: دو معنی دارد: (۱) باده مخصوص مستان؛ (۲) باده ای که خود مست است (برای بیان مبالغه). چنانکه در جای دیگر گوید: پیدا است از این شیوه که مست است شرابت. نیز یادآور این بیت معروف مولوی است:

باده از ما مست شد نی ما ازو قالب از ما هست شد نی ما ازو
(مثنوی، دفتر اول، ص ۱۱۰)

غزنامه باده مست را باده مست کننده معنی کرده است.

- معنای بیت: آنچه ساقی قسمت الهی برای ما مقدر کرده بود، اعم از اینکه عالی و اخروی چون خمر بهشتی یا ساده و دنیوی چون باده انگوری بود، ما شادمانه و شاکرانه به سر می کشیدیم. یعنی که راضی به قضا و رضای او هستیم (نیز ← رضا: شرح غزل ۱۴۳، بیت ۷).

(۷) خنده جام: در حافظ بارها به آن اشاره شده است:

- بیا که توبه ز لعل نگار و خنده جام
تصور است که عقلش نمی کند تصدیق
[قزوینی: حکایتیست که...]

- عارف از خنده می در طمع خام افتاد
یاد باد آنکه در آن بزمگه خلق و ادب
یاد باد آنکه چو یاقوت قدح خنده زدی
- چنگ در غلغله آید که کجا شد منکر
- آن دم که به یک خنده دهم جان چو صراحی
- بوی جان از لب خندان قدح می شنوم
ظاهرأ خنده جام یا صراحی یا قدح یا می همانا صدای ریخته شدن می در پیاله است که به یک
خنده کوتاه انسانی شباهت دارد.

خاقانی گوید:

پیش که غمزه زن شود چشم ستاره سحر
بر صدف فلک رسان خنده جام گوهری
(دیوان، ص ۴۲۵)

سلیمان گوید:

- کام ایام پر از خنده جامست و قدح پر از نغمه چنگست و رباب
پرده چرخ پر از نغمه چنگست و رباب
(دیوان، ص ۳۱)

- گر خون دل خورندم چون جام می بخندم
ور سرزنش کنندم چون شاخ رز نالم
(دیوان، ص ۳۸۰)

- گر هگیر: «یعنی چون بکشی صاف می ایستد و چون رها کنی باز گره پیدا می کند»
(حواشی غنی، ص ۹۴). «مجدد، پیچیده» (فرهنگ معین). نظامی گوید:

غمزه زبان تیزتر از خارها
جعد گر هگیرتر از کارها
(مخزن الاسرار، ص ۶۴)

خواجو گوید:

- زهی زلفت گر هگیری پر از بند
لب لعل نمکدانی پر از قند
(دیوان، ص ۴۱۳)

- سوی گیسوی گر هگیر تو مرغ دل من
به هوا رفته و در چنگ عقاب افتاده
(دیوان، ص ۴۸۸)

- توبه ← شرح غزل ۱۶، بیت ۲.

در دیر مغان آمد یارم قدحی در دست
در نعل سمنند او شکل مه نو پیدا
آخریه چه گویم هست از خود خبرم چون نیست
شمع دل دمسازم بنشست چو او برخاست
گر غالیه خوشبو شد در گیسوی او پیچید
۶ بازای که باز آید عمر شده حافظ
هر چند که ناید باز تیری که بشد از شست

به احتمال بسیار این غزل حافظ از نظر صورت و معنی ملهم و مقتبس است از این غزل عراقی:
از پرده برون آمد ساقی قدحی در دست هم پرده ما بدرید هم تو به ما بشکست
(دیوان، ص ۱۴۷)

(۱) دیر مغان: ← شرح غزل ۲، بیت ۲.

(۲) تشبیه نعل سمنند یار یا ممدوح به ماه نو و یا ایجاد نوعی رابطه بین نعل و ماه در شعر
پیش از حافظ نمونه‌های بسیار دارد، از جمله:
انوری گوید:

مه به نعل سمن اسب تو تشبه می کرد خاک فریاد بر آورد که ترك ادبست
(دیوان، ص ۵۱)

ظهیر گوید:

نعل سمنند شاه جهانست کاسمان هر ماه بر سرش نهد از بهر افتخار
(دیوان، ص ۱۳۰)

عطار گوید:

هر سر ماهی فتد نعل سمندش به راه در مه نو کن نگاه اینک نعل سمند
(دیوان، ص ۷۵۷)

کمال الدین اسماعیل گوید:

خود را چو نعل بر رخت افکند ماه نو زان تا بیوسد اسب ترا در گذار پای
(دیوان، ص ۱۲۰)

خواجو گوید:

- مه نعل سمند باد جولان تو باد (دیوان، ص ۵۳۵)
- هر مه که ماه نو کند اظهار زرگری گردون کند ز نعل سمند تو گوشوار
(دیوان، ص ۴۰)
۴) صنعت طباق این بیت (تقابل بین نشست و برخاست) احتمالا مقتبس از این بیت
خواجوست:

فغان از جمع چون بنشست برخاست چراغ صبح چون برخاست بنشست
«نشستن شمع» در بیت حافظ و نشستن چراغ در بیت خواجو یعنی خاموش شدن آنها.
خواجو در جاهای دیگر گوید:

- به جام باده چراغ دلم منور کن که شمع شادیم از تندباد غم بنشست
(دیوان، ص ۲۱۲)

- عارفان تا که بجز روی تو در غیر نبینند شمع را چون توبه مجلس بنشینی نشانند
(دیوان، ص ۲۲۷)

۵) غالیه: بوی خوشی است مرکب از مشک و عنبر و جز آن، سیاه رنگ که موی را با آن خضاب کنند. این کلمه عربی است. غالب فرهنگنویسان آن را مؤنث غالی (یعنی گرانبها) شمرده اند. حتی از قول زمخشری نقل کرده اند که کسی این ماده معطر را برای معاویه هدیه برد. معاویه از قیمتش پرسید، و چون قیمتش را برایش گفتند، گفت غالیه (گرانست)؛ و از آن پس این نام بر روی آن ماند. اما حدیثی از طریق عایشه از رسول اکرم (ص) نقل شده که آغاز آن چنین است: کنت اغلل لحیة رسول الله (ص) بالغالیة... [داشتم ریش رسول خدا (ص) را غالیه می بستم] که اگر استادش درست باشد، آن وجه تسمیه که به معاویه نسبت می دهند بی پایه خواهد بود. و معلوم نیست «غالیه» ربطی به «غالی» داشته باشد. تغلل یعنی به کار بردن غالیه، غالیه زدن، غالیه بستن و نظایر آن (به تلخیص و تصرف از لغت نامه).

حافظ در جاهای دیگر گوید:

نه آنکه از سنبیل او غالیه تابی دارد باز با دلشدهگان ناز و عتابی دارد
- مگر تو شانه زدی زلف عنبرافشان را که باد غالیه ساگشت و خاک عنبر بوست
- تا بود نسخه عطری دل سودازده را از خط غالیه سای تو سوادی طلبیم
- مجلس بزم عیش را غالیه مراد نیست ای دم صبح خوش نفس نافه زلف یار کو
- به بوی زلف و رخت می روند و می آیند صبا به غالیه سائی و گل به جلوه گری
- و سمه: این کلمه نیز که مانند غالیه عربی است، از لوازم آرایش قدیم است. «گیاهی است شبیه به برگ مورد و ساقش غیر مجوف و ثمرش به قدر فلفلی و بعد از رسیدن سیاه گردد و بدان ابرو و موی را خضاب کنند» (منتهی الارب) «لغت فرس که این کلمه را فارسی انگاشته اشتباه کرده است» (حاشیه برهان).

سعدی گوید:

کس نتواند گرفت دامن دولت به زور کوشش بیفایده است و سمه بر ابروی کور
(کلیات، ص ۱۱۳)

حافظ در جاهای دیگر گوید:

- جهان بر ابروی عید از هلال و سمه کشید هلال عید در ابروی یار باید دید
شکسته گشت چو پشت هلال قامت من کمان ابروی یارم چو و سمه باز کشید
- معنای بیت: خوشبختی غالیه ذاتی نیست، بلکه از گیسوی یار من وام گرفته است، نیز کمانکشی و ابروسازی و سمه نیز از آن است که با ابروی او سروکار داشته است. شبیه به این مضمون در جای دیگر گوید:

از رهگذر خاک سرکوی شما بود هر نافه که در دست نسیم سحر افتاد
و بیت خالی از تلمیح عرفانی نیست و یادآور بیت معروفی از تائیه ابن فارض است:
فکل ملیح حسنه من جمالها معارله بل حسن کل ملیحه
(هر مرد ملیحی حسنش از جمال یار ماست و عاریه ای بیش نیست، نیز حسن هر زن ملیحه ای) (دیوان ابن الفارض، بیروت، دارصادر، ۱۳۸۲ ق، ص ۷۰).

به‌جان خواجه و حقّ قدیم و عهد درست که مونس دم صبحم دعای دولت تست
 سرشك من که ز طوفان نوح دست برد ز لوح سینه نیارست نقش مهر تو شست
 بکن معامله‌ای وین دل شکسته بخر که با شکستگی ارزد به صد هزار درست
 زبان مور به آصف دراز گشت و رواست که خواجه خاتم جم یاوه کرد و باز نجست
 دلا طمع مبر از لطف بی‌نهایت دوست چو لاف عشق زدی سرباز چابك و چست
 به صدق کوش که خورشید زاید از نفست که از دروغ سیئه روی گشت صبح نخست
 شدم زدست توشیدای کوه و دشت و هنوز نمی‌کنی به ترخم نطاق سلسله سست
 مرنج حافظ و از دلبران حفاظ مجوی
 گناه باغ چه باشد چو این گیاه نرست

(۱) دم صبح: ← شرح غزل ۱۲۰، بیت ۴.
 - دولت: ← شرح غزل ۳۰، بیت ۶.
 (۲) طوفان نوح: ← شرح غزل ۷، بیت ۶.
 - دست بردن: «گوی بردن، سبقت بردن، پیشی گرفتن...» (لغت‌نامه). برای تفصیل
 بیشتر در این باره ← شرح غزل ۷۴، بیت ۳.
 - نیارست... شست: یعنی نتوانست شست. یارستن مانند توانستن همراه با مصدر یا
 مصدر مرخم به کار می‌رود. در جای دیگر گوید:

بی چراغ جام در خلوت نمی‌یارم نشست زانکه کنج اهل دل باید که نورانی بود
 - معنای بیت: اشك من که بر طوفان نوح پیشی می‌گیرد با همه زورمندی و فراوانی
 نتوانست از سینه من نشانه مهر ترا بزداید. به عبارت دیگر رنجه‌ها و مصائب عشق نتوانست مرا

دل‌سرد و سردمهر کند.

۴) شادروان غنی تلمیح این بیت را به آن قسمت از داستان سلیمان (ع) می‌داند که قبض روح شده بود و همچنان متکی بر عصا ایستاده مانده بود و جن و انس و وحش و طیر همچنان سر در خط او داشتند تا اینکه دیو بزرگ خاتم سلیمان را به حيله ربود و بر وحش و طیر حکومت کرد. و بعد از يك سال خداوند موریانه را مأمور کرد که چوب عصای سلیمان (ع) را بجود. بالنتیجه عصا شکست و سلیمان (ع) افتاد و همگان پی بردند که سلیمان (ع) مرده بوده است. آصف برخیا — وزیر سلیمان (ع) — از این جهت مورد ملامت مور قرار گرفت که زودتر از مور به این حقیقت پی نبرده بود (← حواشی غنی، ص ۱۰۰).

بیتی از انوری هست که کمک شایانی به فهم این بیت می‌کند:

آصف ار آن ملك راضط آنچنان کردی به‌رای گم کجا کردی سلیمان مدتی انگشتی (دیوان، ص ۴۵۹)

اشکال شرح و توضیح مرحوم غنی در این است که دیو انگشتی سلیمان (ع) را در زمان حیات او می‌رباید، نه بعد از وفاتش (برای تفصیل ← سلیمان (ع) شرح غزل ۲، ۳۶). آری «دابة الارض» مذکور در قرآن مجید (سبأ، ۱۴) همان مور یا موریانه است ولی نه آن موری که به سایر موران گفته بود به لانه‌های خود بگریزند تا لشکر سلیمان شما را پایمال نکند (نمل، ۱۸) (برای تفصیل بیشتر ← ترجمه تفسیر طبری، ج ۵، ص ۱۲۵۷-۱۲۵۸).

خاتم جم یعنی خاتم سلیمان (ع) خلط نام و قصه جم و سلیمان (ع) قرن‌ها قبل از حافظ در ادبیات فارسی سابقه داشته است. حافظ در جاهای دیگر خاتم جمشید به جای انگشتی سلیمان (ع) و تخت جم یا مسند جم به جای سریر سلیمان (ع) به کار برده است.

— یاوه کردن: یعنی گم کردن. یاوه = یافه به احتمال زیاد از ریشه «یافتن»/ یا بیدن / یاویدن است. و این از مقوله تسمیه الشیء باسم ضده (نامیدن چیزی به اسم ضدش) یا تفلّأ به خیر و حمل به صحت است. چنانکه فی المثل کلمه «بیمار» از ریشه «مر» و هم خانواده با مار و مرگ است. یعنی مریضی که مرضش بمرگ است و میراننده نیست. در عربی هم این نوع تسمیه سابقه دارد. چنانکه به بیابانهای مخوف و خطرناک، مفازه (= رهایشگاه، رهایی بخش) می‌گویند، یا به مارگزیده که در بسیاری موارد می‌میرد «سلیم» (= سالم، تندرست) نام می‌دهند. حال یاوه هم در اصل یافه (= یافته) نام گرفته بوده. برای اینکه به دل بد نیاورند و تفلّأ به خیر کنند چنین نامهایی می‌گذارند.

۵) طمع بریدن از: یعنی نومیدگشتن؛ دل برداشتن. در جاهای دیگر گوید:

- از جان طمع بریدن آسان بود ولیکن
- طمع به دور دهانت ز کام دل ببریدم

در داستانهای بیدپای آمده است: «پنهان گردیم تا طمع از ما ببرد و بازگردد.» (ص ۱۵۵).
۶) صدق: از کلمات کلیدی قرآن مجید و از اخلاق حمیده ایست که در شریعت و طریقت به رعایت آن تأکید بسیار شده است. امام قشیری می نویسد: «... کمترین صدق راست کردن ظاهر و باطن بود، و صادق آن بود که سخن راست گوید و صدیق آن بود که اندر جمله افعال و اقوال و احوال صادق بود.» (ترجمه رساله قشیری، ص ۳۲۰). «جنید گوید حقیقت صدق اینست که راست گوئی اندر کاری که اندر آن نجات نیابی مگر به دروغ.» (پیشین، ص ۳۲۰). «استاد ابوعلی گفت صدق آن بود که از خوشتن آن نعمتی که باشی یا آن باشی که نعمتی» (پیشین، ص ۳۲۱).

غزالی می نویسد: «بدان که اهل بصیرت را مکشوف شده است که خلق همه هلاک شده اند الا عابدان، و عابدان همه هلاک شده اند الا عالمان و عالمان هلاک شده اند الا عاملان، و عاملان هلاک شده اند الا مخلصان. و مخلصان بر خطر عظیم اند. پس بی اخلاص همه رنجها ضایع است و اخلاص و صدق چیز در نیت نباشد» (کیمیا، ج ۲، ص ۴۵۳).
عزالدین کاشانی می نویسد: «صدق فضیلتی است راسخ در نفس آدمی که اقتضای توافق ظاهر و باطن و تطابق سر و علانیه او کند. اقوالش موافق نیت باشند و افعال مطابق احوال، آنچنان که نماید باشد و لازم نبود که آنچنانکه باشد نماید» (مصباح الهدایه، ص ۳۴۴). همو در فرق بین صدق و اخلاص از قول جنید می نویسد: «بلی صدق اصل و اول است و اخلاص فرع و تابع آن است» (پیشین، ص ۳۴۵).

در دیوان حافظ کلمه «صدق» چند بار به کار رفته که در آنها به طور گذرا به صدق اشاره شده. آنچه مهم است مفهوم صدق است که از سراپای غزلیات او نمایان است. کافیت مبارزه مداوم و بی امان او را با ریا که بر باددهنده صدق و اخلاص عمل است، در نظر بگیریم. یا انتقاد از خود همیشگی او را که به اندازه «بود» می نماید و می گوید:

من اگر رند خراباتم اگر زاهد شهر
این متاعم که همی بینی و کمتر زینم
- معنای بیت: حسن تعلیل دارد. می گوید اگر اهل صدق باشی مثل صبح صادق از نفس تو (← دم صبح: شرح غزل ۱۲۰، بیت ۴) خورشید پدید می آید یعنی کلام تو روشنگر خواهد بود، بر عکس صبح کاذب (که کاذب ایهام دارد ۱. دروغین؛ ۲. دروغگو) که سیاه روی می شود (سیاه روی هم ایهام دارد؛ ۱) روسیاه به معنای خجل و منفعل؛ ۲) تاریک، چنانکه صبح

کاذب در قیاس با صبح صادق است.) دکتر غنی می‌نویسد: «صبح نخست یعنی صبح کاذب صبح صادق تقریباً یک ساعت و نیم قبل از طلوع آفتاب است، و صبح کاذب چند دقیقه‌ای قبل از صبح صادق است...» (حواشی غنی، ص ۹۹). شعرای دیگر هم، پیش از حافظ، به این مضمون، بر محور صدق و صبح، و کمابیش با همین ابهامها پرداخته‌اند:
ظهیر گوید:

صبح دوم گرفت جهان گو چرا از آنک اندر هوای شاه نزد جز به صدق دم
(دیوان، ص ۲۰۴)

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

عالم بگشائی تو به هر دم زدنی در صدق چو صبح اربدری پیرهنی
(دیوان، ص ۹۱۴)

نزاری گوید:

بساز با خود وگر مدعی زند دم صدق غلط مشو که چو صبح نخست کذابست
(دیوان، ص ۱۷۷)



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

ما را ز خیال تو چه پروای شرابست
 گر خمر بهشتست بریزد که بی دوست
 ۲ افسوس که شد دلبر و در دیده گریان
 بیدار شوای دیده که ایمن نتوان بود
 معشوق عیان می گذرد بر تو ولیکن
 ۶ گل بر رخ رنگین تو تا لطف عرق دید
 سبزه‌ست درو دشت بیا تا نگذاریم
 در کنج دماغم مطلب جای نصیحت
 ۹ حافظ چه شد ار عاشق و رندست و نظرباز
 بس طور عجب لازم ایام شبابست

خواجو غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:
 یاران همه مخمور و قدح پر می ناپست
 ما جمله جگر تشنه و عالم همه آبست
 (دیوان، ص ۶۳۷)

همچنین کمال خجندی:

روزی که به من ناز و عتابت به حسابست
 آن روز مرا روز حسابست و عذابست
 (دیوان، غزل ۱۶۲)

(۱) خیال: به کسر اول، یعنی تخیل، تصور، صورت ذهنی. نگاه کنید به شرح بیت سوم از همین غزل.

— پروا: — شرح غزل ۹، بیت ۳.

– خم گو سر خود گیر: این مصراع شباهت زیادی با مصراع دوم این بیت اوحدی
مراغه‌ای دارد:

دست عشقت قدحی داد و ببرد از هوشم خم می گو سر خود گیر که من مدهوشم
(دیوان، ص ۲۸۴)

سر خود گرفتن، یعنی پی کار خود رفتن، به خود پرداختن. سعدی گوید:
– سعدیا گر نتوانی که کم خود گیری سر خود گیر که صاحب‌نظری کارتو نیست
(کلیات، ص ۴۵۷)

دلی که دید که غایب شد دست ازین درویش گرفته از سر مستی و عاشقی سر خویش
(کلیات، ص ۵۳۵)

سلمان گوید:

فراغتست شب وصل را ز نور چراغ به شمع گو سر خود گیر یا ز پا بنشین
(دیوان، ص ۳۹۳)

– معنای بیت: ما از خیال مستی بخش تو اعتنائی به شراب نداریم. آنجا که سرپای
خمخانه در جوش مستی است دیگر به وجود خم و محتوای او نیازی نیست. مصراع دوم دو
ایهام دارد؛ یکی در خم گو سر خود گیر: (۱) به خم بگو به راه خود و به دنبال کار خود برو.
چنانکه سعدی گوید: سر ما نداری سر خویش گیر. (۲) به خم بگو مواظب سرش باشد، چون
خمخانه خراب شده است. «خمخانه خرابست» هم ایهام دارد: (۱) در دیوار خمخانه جوش
مستی می‌زند و سرپا مست است (در جای دیگر گوید: خمها همه در جوش و خروشدند ز
مستی). اصولاً يك معنای خراب در شعر فارسی و شعر حافظ یعنی مست (← خراب: شرح
غزل ۲، بیت ۱). (۲) خمخانه دارد خراب و ویران می‌شود و لذا خم باید مواظب سر و کله خود
باشد!

(۲) خمر بهشت: ← شرح غزل ۱۷، بیت ۶.

– معنای بیت: شراب بهشتی هم بدون دوست و در غیاب دوست، هر قدر شیرین و گوارا
هم باشد مایه رنج و عذاب من است. بین عذب و عذاب، جناس [شبه] اشتقاق برقرار است.
(۳) تحریر: «خطهای باریک که از مو قلم [= قلم مو] بر نقوش و تصاویر کشند»
(غیاث‌اللغات).

– خیال: به فتح اول. «وهم و گمان و صورتی که در خواب یا بیداری به نظر رسد. شبیح و
پیکری که از دور نمودار گردد و حقیقت آن معلوم نباشد. صورت و پیکری که به وسیله صورت

چیز دیگری محسوس شود. مانند: صورت اشیاء در آینه و چشم. چنانکه خواجه حافظ گفته است:

می‌رفت خیال تو ز چشم من و می‌گفت هیسات از این گوشه که معمور نمانده‌ست
و بر این قیاس خرمن ماه و طیف شمس و قوس قزح و نظایر آن که در حمام و گرد شمع و
هنگام صبح مرتسم می‌گردد «خیال» نامیده می‌شود...» (شرح مثنوی شریف، تألیف
فروزانفر، ج ۱، ص ۶۵). نظیر این کاربرد در حافظ فراوان است — که با خیال به کسر اول
به معنای مخیله و تخیل فرق دارد —:

خیال روی تو گر بگذرد به گلشن چشم	دل از پی نظر آید به سوی روزن چشم
خیال نقش تو در کارگاه دیده کشیدم	
نقش خیال روی تو تا وقت صبحدم	بر کارگاه دیده بیخواب می‌زدم
باور نکنی، خیال خود را بفرست	تا در نگرد که بی تو چون خواهم خفت
سایه افکند حالیا شب هجر	تا چه بازند شب روان خیال
خیال خال تو با خود به خاک خواهم برد	
از دماغ من سرگشته خیال دهن	به جفای فلک و غصه دوران نرود

انوری گوید:

خروش دد بشنیدی ز روم در کابل خیال موی بدیدی زهند در ششتر
(دیوان، ص ۲۱۶)

سعدی گوید:

یعلم الله که خیالی ز تنم پیش نماند	بلکه آن نیز خیالی است که می‌پندارند
	(کلیات، ص ۴۹۴)
تا مصور گشت در چشم خیال روی دوست	چشم خودبینی ندارم رای خودرایم نیست
	(کلیات، ص ۴۵۶)
ندانم این شب قدرست یا ستاره روز	تویی برابر من یا خیال در نظر
	(کلیات، ص ۵۵۳)
خبرت خرابتر کرد جراحت جدائی	چو خیال آب روشن که به تشنگان نمائی
	(کلیات، ص ۵۹۹)

نقش بر آب: یعنی بی ثبات و بیهوده، چرا که بر آب نقش نمی‌توان کرد. شبیه است به
خشت بر دریا زدن و باد پیمودن. نقش بر آب زدن (انداختن) یعنی ۱) کار بی ثبات و بیهوده

کردن؛ ۲) محو کردن» (فرهنگ معین). حافظ همیشه نقش بر آب زدن را با ایهام به کار برده است:

- دیشب به سیل اشک ره خواب می‌زدم نقشی به یاد روی تو بر آب می‌زدم
- به می‌پرستی از آن نقش خود زدم بر آب که تا خراب کنم نقش خود پرستیدن
- نقشی بر آب می‌زنم از گریه حالیا تا کی شود قرین حقیقت، مجاز من
(نیز نگاه کنید به چندین مثال که از شعرای دیگر، در امثال و حکم دهخدا، زیر «نقش بر آب زدن» آمده است).

(۵) مضمون این بیت یادآور آیه‌ای از قرآن مجید است: فاینما تولّوا فثمّ وجه الله (به هر کجا روی کنید وجه الهی آنجاست - بقره، ۱۱۵). در جای دیگر مشابه با این مضمون گوید:

جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد
(۶) معنای بیت: گل تا بر چهره خوش‌رنگ تو قطرات عرق را دید، هم شوق و شادی پیدا کرد، هم از زور حسد غمگین شد و در مجموع کلافگی او به جایی کشید که شبیه شد به گلی که برای گلاب گرفتن در دیگ حرارت می‌بیند. به تعبیر دیگر ژاله‌های گل را عرق ناشی از حسادت و شوق و کلافگی گل در مواجهه با گل روی معشوق خود می‌شمارد.

(۷) معنای بیت: ایام بهارست و سراسر دره و دشت سبز و خرم است. بیا تا غافل از این دعوت بیزبان نباشیم و حال که جهان جمله همچون سراب، وهم‌آلود و بی اعتبار و غیر واقعی است، دم را غنیمت بشمریم و از شراب غافل نباشیم. سرآب، با سراب جناس خط دارد. نظیر این صنعت را در جای دیگر هم به کار برده است. برای تفصیل در این باب و بحث درباره سرآب ← شرح غزل ۹، بیت ۷.

سعدی گوید:

یاران همه با یار و من خسته طلبکار هر کس به سرآبی و سعدی به سرابی
(کلیات، ص ۶۰۳)

خواجو گوید:

بیا بر چشم من بنشین اگر سرچشمه‌ای خواهی سرآبی چنین آخر سرابی هم نمی‌ارزد
(دیوان، ص ۴۱۲)

نزاری گوید:

می‌خورد بنگ و می‌نمی‌نوشد از سر آب می‌رود به سراب
(دیوان، ص ۵۵)

۸) مضمون این بیت یادآور این بیت سعدی است:

نماند در سر سعدی ز بانگ رود و سرود مجال آنکه دگر پند پارسا گنجد
(کلیات، ص ۴۶۹)

در بعضی نسخه‌ها، از جمله خانلری، به جای «گوشه»، «حجره» است. اما لطف ضبط قزوینی این است که «گوشه» اصطلاح موسیقی هم هست و با زمزمه و چنگ و رباب تناسب دارد.

- نصیحت: ← شرح غزل ۸۳، بیت ۲.

- چنگ: ← شرح غزل ۱۱۵، بیت ۱.

- رباب: «(به فتح اول) سازی است از خانواده آلات رشته‌ای. می‌گویند نام این ساز از راواناسترون Ravanastron - که يك ساز رشته‌ای ختائی است - مشتق شده است. و به صورت راوانا، و رواوه و رباب در کشورهای مختلف نامگذاری شده است. [ویولن هم همین ساز است]... این نخستین سازی است که با کمانه (آرشه) نواخته شده است و انواع دارد که نوعی از آن را در ایران کمانچه نامند...» (حافظ و موسیقی، ص ۱۲۲-۱۲۳). حافظ بارها به نام این ساز اشاره کرده است:

- سماع وعظ کجا، نغمه رباب کجا

- رباب و چنگ به بانگ بلند می‌گویند که گوش هوش به پیغام اهل راز کنید

- نبود چنگ و رباب و نبید و عود که بود گل وجود من آغشته گلاب و نسید

- من که قول ناصحان را خواندمی قول رباب گوشمالی دیدم از هجران که اینم پند بس

- من حالت زاهد را با خلق نخواهم گفت این قصه اگر گویم با چنگ و رباب اولی

- ... شکر شکسته، سمن ریخته، رباب زده.

رواق منظر چشم من آشیانه تست کرم نما و فرود آ که خانه خانه تست
 به لطف خال و خط از عارفان ربودی دل لطیفه های عجب زیر دام و دانه تست
 ۳ دلت به وصل گل ای بلبل صبا خوش باد که در چمن همه گلبنگ عاشقانه تست
 علاج ضعف دل ما به لب حوالت کن که این مفرح یاقوت در خزانه تست
 به تن مقصرم از دولت ملازمتت ولی خلاصه جان خاک آستانه تست
 ۶ من آن نیم که دهم نقد دل به هر شوخی در خزانه به مهر تو و نشانه تست
 تو خود چه لعبتی ای شهنشوار شیرین کار که توسنی چو فلک رام تازیانه تست
 چه جای من که بلغزد سپهر شعبده باز ازین حیل که در انبانه بهانه تست
 ۹ سرود مجلس است اکنون فلک به رقص آرد

که شعر حافظ شیرین سخن ترانه تست

ناصر بخارانی غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

مرا که نشوه روح از می مغانه تست دماغ عقل تراز نغمه ترانه تست
 (دیوان، ص ۱۹۷)

۱) رواق: امروزه به فتح اول تلفظ می شود ولی در اصل به کسر یا ضم اول درست است. کلمه ایست عربی و جمع آن أروقة، روق و رواقات است. «خانه ای که به خرگاه ماند و یا سایبان» (منتهی الأرب). «پیشگاه خانه را گویند، و ایوانی که در مرتبه دوم ساخته باشند» (برهان). رواق منظر چشم: مردمك دیده (آندراج؛ فرهنگ نفیسی). حافظ در موارد دیگر هم این کلمه را به کار برده است:

از این رباط دود در چون ضرورتست رحیل رواق و طاق معیشت چه سر بلند چه پست

- بر این رواق زیرجند نوشته‌اند به زر
 - طاق و رواق مدرسه و قیل و قال علم
 - سرای مدرسه و بحث علم و طاق و رواق
 - آشیانه / آستانه: ضبط قزوینی و اغلب نسخ چایی معتبر «آشیانه» است، فقط در خانلری آستانه است که به قول پژمان بهتر هم نیست.

- کرم نما: یعنی کرم کن. از «نمودن» در اینجا رایحه معنای «کردن» استشمام می‌شود که در حافظ سابقه و نمونه فراوان دارد. برای تفصیل ← نمودن: شرح غزل ۲۴۲، بیت ۲.
 (۳) بلبل ← شرح غزل ۷، بیت ۱. در این بیت ترکیب «بلبل صبا» غریب می‌نماید. ضبط خانلری و انجوی «بلبل سحر» است که مناسب‌تر است.
 - گلبن‌گ: ← شرح غزل ۲۴۲، بیت ۱.

(۴) مفرح یا قوت: مفرح ساخته از یا قوت. داروی نشاط‌آور و قوت‌بخشی که در ترکیب آن یا قوت به کار رفته باشد. ابوریحان در صیدنه به این خاصیت یا قوت اشاره کرده است: «و او [یا قوت] را در ادویه بزرگ ترکیب کنند. از آن جهت که یکی از خواص او آن است که شادمانی آورد و اندوه را ببرد» (صیدنه، ج ۲، ص ۱۰۳۱). خاقانی در اشاره به مفرح سازی از یا قوت گوید:

- عاشقان از زر رخساره و یا قوت سرشک
 بی مزاج می حمرا نبرد سودا‌شان
 بس مفرح که به می ماحضر آمیخته‌اند
 آن مفرح که ز یا قوت و زر آمیخته‌اند
 (دیوان، ص ۱۱۶)

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

مفرح دل غمگین اگر همی سازی
 هم از شراب جو یا قوت ناب باید کرد
 (دیوان، ص ۷۰۸)

خواجو گوید:

جهان مفرح یا قوت کرد از آنکه به حکمت
 برون برد ز دماغ زمانه علت سودا
 (دیوان، ص ۲)

- خزانه / خزینه: در شعر حافظ هم خزانه به کار رفته است و هم خزینه. خزانه:

- در خزانه به مهر تو و نشانه تست (در همین غزل)

- ... باشد که از خزانه غییم دوا کنند

- دلم خزانه اسرار بودو دست قضا
 درس بیست و کلیدش به دلستانی داد

خزینه:

- خزینه دل حافظ به زلف و خال مده که کارهای چنین حد هر سیاهی نیست
- به خط و خال گدایان مده خزینه دل به دست شاه وشی ده که محترم دارد
- خزینه داری میراث خوارگان کفرست به قول مطرب و ساقی به فتوی دف و نی
در ادب قبل از حافظ، بارها در يك متن و يك صفحه، خزانه و خزینه، به کار رفته است. از جمله نگاه کنید به: (هفت پیکر نظامی، ص ۹۱، ۱۲۷، ۱۷۹؛ جامع التواریخ، ج ۲، ص ۱۰۲۵؛ کلیات سعدی، ۸۶۴، ۸۷۳، ۸۷۶).

(۷) شهسوار [= شاهسوار] «سوار بزرگوار و جلد و چالاک و ماهر و استاد در سواری» (یادداشت دهخدا)؛ اما همانطور که فی المثل ساقی در حافظ فحواهای جدید به خود گرفته و تا مقام معشوقی بالا رفته است، شهسوار هم سوارکار عادی نیست. دلاوری است که دلبر هم هست:

- شهسوار من که مه آینه دار روی اوست تاج خورشید بلندش خاک نعل مرکبت
- به پیش خیل خیالش کشیدم ابلق چشم بدان امید که آن شهسوار بازآید
- خنگ چوگانی چرخترام شد در زیر زین شهسوارا چون به میدان آمدی گویی بزین
- صد نامه فرستادم و آن شاه سواران پیکی ندوانمید و سلامی نفرستاد
- تو خود چه لعبتی ای شهسوار شیرینکار که در برابر چشمی و غایب از نظری
(ملاحظه می شود که مصراع اول بیت بالا عیناً در همین غزل مورد بحث ما هم به کار رفته است). شهسوار و شهسواری ربط اندک و دورادوری با فارسی و فرسیت یا شوالیه و شوالیه گری در تاریخ عرب و اروپا دارد (شهسوار / شهسواری در دایرةالمعارف فارسی).

- توسن: «نافرهخته بود، یعنی ناآموخته» (لغت فرس) توسن نقطه مقابل رام است یعنی اسب یا استری وحشی صفت که به آسانی زین نمی پذیرد و سواری نمی دهد. در جای دیگر گوید:

اعظم جلال دولت و دین آنکه رفعتش دارد همیشه توسن ایام زیر ران
سنائی گوید:

ترسم آن آرام دل با من نگردد رام از آنک کودکي پس تندخوی و کردای پس توسنست
(دیوان، ص ۸۱۷)

خاقانی می نویسد: «... و مرکب توسن را که ریاضت [= تربیت] نپذیرد به ربط ندارند و به

مرغزار فرستند.» (منشآت خاقانی، ص ۲۲۷).

ظہیر گوید:

رای تو رایضی است که در زیران حکم هر روز رامتر بود ایام توسنش
(دیوان، ص ۱۶۲)

خواجو گوید:

توسن عقرب دم مه نعل را یعنی فلک هیچکس ناکرده الا رایض حکم تورام
(دیوان، ص ۵۶۸)

۸) شعبده: «امروزه در میان عامه فارسی زبانان لغت شعبده (به ضم شین و دال بی نقطه) به معنی نیرنگ سازی و حقه بازی معمول است. چنانکه می گویند فلان شعبده باز است یا به شعبده بازی کار خود را می سازد... صحیح این لغت در عربی شعبده و شعوده است. به فتح اول و با ذال نقطه دار بر وزن شعبده، شَعْبِدَه و شَعُودَه در عربی به معنی نمایاندن چیزی است در چشم بیننده به غیر صورت حقیقی و به گفته بعضی دیگر نمایاندن باطل است در لباس حق | تاج العروس | و نوعی است از تردستی نظیر سحر [اساس البلاغة] چنانکه سرعت حرکت دست، چیزی متعدد را یکی یا يك چیز را متعدد یا جمادی را جانور بنمایاند و امر محسوس را بدون به کار بردن دست بر چشم مردم بیوشاند [مفتاح السعادة]... در عربی به کسی که متصدی عمل شعبده یا شعوده بود شَعُود یا شَعْبِد می گفتند... که فارسی امروز آن شعبده باز است... اما کلمه شعبده و شعوده گویا اصلاً عربی نیست... محققین اروپائی ریشه این کلمه را در زبان کلدانی یافته اند...» («شعبده - شعوده - بوالعجب» بدون نام مؤلف، مجله یادگار، سال اول، شماره دوم، مهر ۱۳۲۳، ص ۷-۱۰).

علامه قزوینی در یادداشت‌هایش نوشته است: «شعبده از کلمه سریانی شَعْبِد یا شَعُود می آید که تحت اللفظی به معنی استعبد یا استخدام است که در عربی به صورت شعبده و شعوده و در فارسی به صورت شعبده معمول است... و مقصود از استخدام در اینجا، استخدام ارواح یا شیاطین یا قوای طبیعت و نحو ذلك است» (یادداشت‌های قزوینی، ج ۳، ص ۱۷۴) باری معنای این کلمه همانست که امروزه چشم‌پندی و تردستی و شعبده بازی می گوئیم.

۳ برو به کار خود ای واعظ این چه فریادست
 میان او که خدا آفریده است از هیچ
 به کام تا نرساند مرا لبش چون نای
 گدای کوی تو از هشت خلد مستغنیست
 اگرچه مستی عشقم خراب کرد ولی
 ۶ دلا منال ز بیداد و جور یار که یار
 مرا فتاد دل از ره ترا چه افتادست
 دقیقه ایست که هیچ آفریده نگشادست
 نصیحت همه عالم به گوش من بادست
 اسیر عشق تو از هر دو عالم آزادست
 اساس هستی من زان خراب آبادست
 ترا نصیب همین کرد و این از آن دادست
 برو فسانه مخوان و فسون مدم حافظ
 کزین فسانه و افسون مرا بسی یادست

این غزل در ضمن یکی از مثنویهای سلمان ساوجی به نام داستان جمشید و خورشید (دیوان، ص ۵۲۷) به نام سلمان ثبت است. ولی سبک و سند (جمع نسخ معتبر دیوان حافظ) حاکیست که این غزل از حافظ است. نزاری دو غزل بر همین وزن و قافیه دارد (که طبعاً بر وزن و قافیه غزل بعدی حافظ - شماره ۲۳ - هم هست):

(۱) از آن زمان که زمان بر تحرك استادست زمانه با تو مرا عهد دوستی دادست

(دیوان، ص ۱۸۴)

(۲) مرا خدای تعالی ولایتی دادست ولایتیست که نامش قناعت آبادست

(دیوان، ص ۱۸۸)

(۱) از ره افتادن: در مصراع دوم بعضی نسخه‌ها (از جمله انجوی) «دل از کف» ضبط کرده‌اند ولی مگر جای دل در کف دست است که از آنجا افتاده باشد. مگر آنکه «کف» را معنوی و مجازی بگیریم، نظیر: دل از کف دادن. ولی درست همان ضبط قزوینی و خانلری

است: مرا فتاده دل از ره، از ره افتادن یعنی گمراه شدن، یا مانده شدن، حافظ در جای دیگر گوید:

کار از تو می‌رود مددی ای دل‌سپیل راه کانصاف می‌دهیم و ز ره اوفتاده‌ایم
غزالی می‌نویسد: «هر که ندانست از آن بود که غافل بود و بیخبر بود یا راه گم کرد، یا هم
اندر راه به نوعی از پندار از راه بیفتاد.» (کیمیا، ج ۲، ص ۲۸۵): همچنین: «بدان که گروهی
دیگرند که از آخرت غافل شده‌اند ولیکن اعتقادی کرده‌اند که برخلاف راستی است و از راه
حق بیفتاده‌اند و آن گمراهی حجاب ایشان است.» (کیمیا، ج ۲، ص ۲۹۱).
خواجو گوید:

دریاب کافتادم ز ره، شد نامه و نامم سیه پشتم شد از بار گنه، چون قامت گردون دوتا
(دیوان، ص ۵۷۰)

— ترا چه افتادست؟ ایهام دارد: الف) ترا چه چیزی از ره افتاده است؟ که استفهام انکاری
است یعنی تو دل نداری که از ره بیفتد یا نیفتد؛ ب) برای تو چه حادثه‌ای یا واقعه‌ای رخ داده
است؟

انوری گوید:

گفت ای انوری آخر چه فتاده‌ست ترا که فرورفته‌ای و غمزده چون بوتیمار
(دیوان، ص ۱۶۷)

عراقی گوید:

چه افتادت که از من سیر گشتی چرا یکبارگی از من بریدی
(دیوان، ص ۲۷۵)

۲) «آفریده است از هیچ» ایهام دارد: الف) کمر او از هیچ آفریده شده یعنی هیچ تکائف
جسمانی ندارد؛ ب) یادآور اصطلاح کلامی «خلق از عدم» است.
— دقیقه: نکته باریک، امر غامض، حافظ در جای دیگر گوید:
دقیقه‌ایست نگارا در آن میان که تو دانی

سعدی گوید: «... بلکه مرا از علم گشتی دقیقه‌ای مانده بود [= فروگذار کرده بود] و همه عمر
از من دریغ همی داشت و امروز بدان دقیقه بر من غالب آمد» (کلیات، ص ۶۲).
معنای مصراع دوم هم ایهام دارد: الف) نکته باریکی است که هیچ آفریده آن را نگشوده
یعنی حل نکرده است؛ ب) کمر او را هیچکس نگشوده، کنایه از اینکه بکر است.
مبالغه در باریک‌انگاری کمر یار، نه فقط تا حد موی، بلکه تا حد هیچ، در شعر فارسی

سابقه‌ای کهن دارد (نظیر هیچ‌انگاری دهان یار ← شرح غزل ۴۳، بیت ۵)، در جاهای دیگر گوید:

- نشان موی میانش که دل در او بستم
- میان‌نداری و دارم عجب که هر ساعت
- هیچست آن دهان و نبینم ازو نشان
- من با کمر تو در میان کردم دست
پیداست از آن میان چو بر بست کمر
- اگر چه موی میانت به چون منی نرسد
عطار غزلی دارد به مطلع:

آن دهان نیست که تنگ شکرست و آن میان نیست که مویی دگرست
که سراپا در باریک‌انگاری مبالغه‌آمیز میان معشوق و هیچ‌انگاری دهان اوست
(دیوان، ص ۴۶)

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

- چو وعده‌های تو شد زان میان تهی کمرت
که خود حقیقت هستی بیرده‌ای ز میان
(دیوان، ص ۳۰۱)
- تم چو موی شد از عشق و خرمم آری
که هیچ فرق میان من و میان تو نیست
(دیوان، ص ۷۳۳)

۳- معنای بیت: اگر لبش مانند نی مرا به کام نرساند (و کام ابهام دارد ۱. مراد و آرزو و بهره‌مندی و تمتع و نظایر آن؛ ۲. دهان، چنانکه در بیت معروف حنظله آمده است: مهتری گر به کام شیر درست...).
سعدی گوید:

سعدی به لب دریا دردانه کجایابی در کام نهنگان رو گر می‌طلبی کامی
(کلیات، ص ۶۳۴)

یعنی لب مرا به لب خود نرساند، نصیحتگری همه مردم عالم، درست مانند نی در گوش من بادست، ولی این باد برای حافظ مجازی است (= هیچ و پوچ است) و برای نی حقیقی و طبیعی است.

- نصیحت: ← شرح غزل ۸۳، بیت ۲.

۴) هشت خلد: یعنی هشت بهشت که عبارتند از: خلد، دارالسلام، دارالقرار، جنت عدن،

جنت المأوی، جنت النعیم، علیین و هشتم: فردوس (غیاث اللغات).
 (۵) معنای بیت: عشق مرا مست و خراب کرد و از پا درآورد ولی تازه هستی من به برکت
 این خرابی (که ایهام دارد ۱، مستی ۲، ویرانی) رو به آبادی نهاد. در جای دیگر گوید:
 بنیاد هستی تو چو زیر و زبر شود در دل مدار هیچ که زیر و زبر شوی
 (۶) دادست: ایهام دارد: الف) داده است، که با نصیب کردن جور درمی آید؛ ب) داد [=
 عدل] است که ایهام تضادی با بیداد و جور در مصراع اول دارد.
 (۷) فسون [= افسون] دمیدن سه شرح غزل ۴۲، بیت ۵.



- ۳ بیا که قصر امل سخت سست بنیادست
غلام همت آنم که زیر چرخ کبود
چه گویمت که به میخانه دوش مست و خراب
که ای بلند نظر شاهباز سدره نشین
ترا ز کنگره عرش می زنند صفیر
۶ نصیحتی کنمت یاد گیر و در عمل آر
غم جهان مخور و بند من مبر از یاد
رضا بداده بده وز جبین گره بگشای
۹ مجو درستی عهد از جهان سست نهاد
نشان عهد و وفا نیست در تبسم گل
بیار باده که بنیاد عمر بر بادست
ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزادست
سروش عالم غییم چه مژده ها دادست
نشیمین تو نه این کنج محنت آبادست
ندانمت که در این دامگه چه افتادست
که این حدیث ز پیر طریقتم یادست
که این لطیفه عشقم ز رهروی یادست
که بر من و تو در اختیار نگشادست
که این عجوز عروس هزار دامادست
بنال بلبل بیدل که جای فریادست

حسد چه می بری ای سست نظم بر حافظ

قبول خاطر و لطف سخن خدادادست

سعدی غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

هر آن نصیبه که پیش از وجود ننهادست
هر آنکه در طلبش سعی می کند با دست
(کلیات، ص ۷۰۷)

«بیا» و «بیار باده» در این بیت شبیه است به این بیت عطار:

بیا که قبله ما گوشه خراباتست
بیار باده که عاشق نه مرد طاماتست

(دیوان، ص ۳۳)

(۱) بیا: «بیا» یکی از الفاظ کلیدی زیبای حافظ است — و نزد سخنوران دیگر کمتر دیده

شده — و معنای آن معنای عادی این کلمه، یعنی فعل امر از مصدر «آمدن» نیست، بلکه معنای باریک دیگری است؛ و آمیخته‌ایست از تشویق و موافقت طلبی و کمابیش برابر است با: بدان، ببین، باور کن، بپذیر، ملاحظه و موافقت کن و نظیر اینها که با مثال بهتر روشن خواهد شد.

بیا که قصر امل سخت سست بنیادست، یعنی ببین و تأمل کن و با من همدل و همراهی باش که دنیا وفائی و بقائی ندارد.

بیا که چاره ذوق حضور و نظم امور به فیض بخشی اهل نظر توانی کرد
یعنی بدان و مطمئن و موافق باش که...

— بیا که خرقة من گرچه رهن می‌کده‌هاست
— بیا که رونق این کارخانه کم نشود
— بیا که وضع جهان را چنانکه من دیدم
— بیا که توبه ز لعل نگار و خنده جام
— بیا که وقت شناسان دوکون بفروشند
— بیا که هاتف میخانه دوش با من گفت
— بیا که دوش به مستی سرش عالم غیب
— سخت و سست: بین سخت و سست ایهام تضاد برقرار است، چه سخت دو معنا دارد:
(۱) صفت و آن در مقابل سست است، چنانکه در جای دیگر گوید: بگذر ز عهد سست و
سخنهای سخت خویش؛ (۲) قید یعنی بسیار: چنانکه در جای دیگر گوید: سخت خوبست
ولیکن قدری بهتر ازین. «بیا» و «بیار» هم جناس زائد دارد.

— باده / باد: حافظ در جاهای دیگر هم باده و باد را که جناس زائد یا مطرف دارند آورده است:

— اگرچه باده فرحبخش و باد گلپیزست...

— باده در ده چند ازین باد غرور...

— باد بهار می‌وزد باده خوشگوار کو...

— ای باد از آن باده نسیمی به من آور...

منوچهری گوید:

هر روز درخت با حریر دگرست وز باد سوی باده‌سفیر دگرست

(دیوان، ص ۱۸۳)

نظامی گوید:

بود بهرام روز و شب به شکار گاه بر باد و گاه باده‌گزار

(هفت‌بیکر، ص ۸۰)

خواجو گوید:

- بیا نا با جوانان باده نوشیم که بر بادست دوران جوانی

(دیوان، ص ۳۳۵)

- همرا کار سراست و مرا کار خراب همرا باده به دستت و مرا باد به دست

(دیوان، ص ۳۹۴)

عبید گوید:

ما را ز ننگ هستی جز می نمی‌رهاند صوفی مباش منکر کز باد نیست باده

(کلیات، ص ۷۲)

۲) غلام همت: غلام همت کسی بودن، یعنی مرید همت بلند او بودن. و خود را در برابر او کوچک شمردن؛ مدیون و مرهون و مرید و مخلص او شدن. در جای دیگر گوید:

- غلام همت آن نازنینم که کار خیر بی‌روی و ریا کرد

- غلام همت سرورم که این قدم دارد مرا ز تحقیر بپذیرد و رسی

- غلام همت آن رند عاقبت سوزم...

- غلام همت دردی کشان یکرنگم...

انوری گوید:

گشتم غلام همت خویش از برای آنک با روشنای چرخ به همت برابرم

(دیوان، ص ۳۲۸)

سعدی گوید:

- غلام همت رندان و یاکبازانم که از محبت بادوست دشمن خویشند

(کلیات، ص ۴۹۷)

- غلام همت سنگولیان و رندانم نه زاهدان که نظر می‌کنند پنهانت

(ص ۴۶۵)

- جهان بر آب نهادست و زندگی بر باد غلام همت آنم که دل بر او نهاد

(ص ۷۱۰)

خواجو گوید:

غلام همت صاحب‌دلان جانبازم که در عطیه شکورند و در بلیه صبور

(دیوان، ص ۷۰۶)

عبید گوید:

غلام همت درویش قانعم کورا سر بزرگی و سودای پادشانی نیست

(کلیات، ص ۵۰)

(۳) سروش: در جاهای دیگر گوید:

- بیا که دوش به مستی سروش عالم غیب
- فرشته‌ای بحقیقت سروش عالم غیب
- ز فکر تفرقه بازای تا شوی مجموع
- تا نگردي آشنا زین برده رازی نشنوی
- لطف الهی بکند کار خویش
- در راه عشق و سوسه اهرمن بسیست
همانطور که سیمرخ در سنت ایرانی برابرست با عنقا در سنت عربی - اسلامی (-
عنقا: شرح غزل ۶، بیت ۳). سروش هم در این سنت برابرست با هاتف در آن سنت. در
فرهنگ رسیدی در تعریف سروش آمده است: «... و هر فرشته‌ای که پیغام‌آور باشد عموماً و
فرسته‌ای که پیغام و مرده آورد خصوصاً که هاتف غیب نیز گویند.» چنانکه نظامی این دورا
یکسان به کار برده:

سکندر بدان روی بسته سروش چنین گفت کای هاتف تیزهوش

(اقبالنامه، ص ۱۳۷)

حافظ در دو بیت بیایی از دو غزل، هاتف و سروش را به نحوی به کار می‌برد که معلوم می‌دارد
آن را همسان و یکسان می‌گیرد:

- هاتفی از گوسه میخانه دوش
لطف الهی بکند کار خویش
- به گوسه‌سوس هوش ازمن و به عشرت کوش
ز فکر تفرقه بازای تا شوی مجموع
و بارها به هاتف و هاتف غیب اشاره دارد:
- ساقی بیا که هاتف غیبم به مرده گفت
- دوش گفتم بکند لعل لبش چاره من
گفت بیخشند گنه می بنوش
مرده رحمت برساند سروش
که این سخن سحر از هاتفم به گوش آمد
به حکم آنکه چو شد اهرمن سروش آمد
با درد صبر کن که دوا می فرستمت
هاتف غیب ندا داد که آری بکند

- سحر ز هاتف غییم رسید مژده به گوش
- هاتف آن روز به من مژده این دولت داد
- بیا که هاتف میخانه دوش با من گفت
- سحرم هاتف میخانه به دولتخواهی

سروش در سنت مزدیسنا، گاه از ایزدان، گاه از امشاسپندان و گاه به طور مطلق از فرشتگان شمرده شده. شادروان استاد پورداود می نویسد: «سروش در اوستا سرآوش { = سره نوسا } معنی آن اطاعت و فرمانبرداری است، بخصوصه اطاعت از اوامر الهی و شنوایی از کلام ایزدان. سروش از سرو (Sru) که به معنی شنیدن است و در اوستا بسیار استعمال شده مشتق می باشد. کلمه سروش به معنی فرشته در ادبیات فارسی معروف است. کلمات دیگری نیز از جنس آن و از همان ریشه و بنیان در زبان ما باقی است که یادآور معنی اصلی سروش هم می باشد و آن کلمات عبارت است از سرود و سرائیدن [و خسر و]... سروش یکی از مهم ترین ایزدان آئین مزدیسناست. مظهر اطاعت و فرمانبرداری است. نماینده خصلت رضا و تسلیم است در مقابل آئین خداوندی. از حیث مقام و رتبه، سروش با مهر همسر و برابر است، حتی گاهی در جزو امشاسپندان شمرده می شود... در ادبیات متأخرین مزدیسنان سروش پیک ایزدی و حامل وحی خوانده شده است، و در کتب فارسی او را با جبرائیل سامی یکی دانسته اند. ابوریحان بیرونی نیز می نویسد که سروش را جبرائیل می دانند...» (← یشتها، گزارش پورداود، ج ۱، ص ۵۱۶-۵۱۸. نیز همانجا: سروش هادخت یشت، ص ۵۲۴-۵۲۵). مؤید قول اخیر این بیت حافظ است:

روح القدس آن سروش فرخ بر قبه طارم زیر جد...

آنندراج در تعریف سروش گوید: «فرشته پیغام آور، ملک وحی که به تازی جبرئیل گویند، و فرزندگان، یعنی حکمای تازی عقل فعال، و دانایان فارسی خردکارگر خوانند». نیز ← روح القدس: شرح غزل ۸۰، بیت ۹.

۴) سدره / سدره نشین: در قرآن مجید دوبار از سدره سخن گفته شده است: ولقد رآه نزلةً اخری. عند سدره المنتهی. عندها جنة المأوی. اذ یغشی السدره ما یغشی (و بار دیگر او — جبرئیل — را در کنار سدره المنتهی که نزدیک بهشت است دید، و آن زمانی بود که سدره را آنچه فرا پوشیده بود، در بر گرفته بود — سورة نجم، ۱۳-۱۶). در تفسیر ابوالفتوح در تعریف سدره آمده است: «سدره درخت نبق باشد. برای آن «منتهی» خواند آن را که علم خلاق تا آنجا باشد... درختی است در اصل عرش و شاخ او و برگ او بر سر حاملان عرش است و علم

خلاق تا به آنجا رسد و هر چه ورای آن است غیب است و جز خدا نداند... و در بعضی اخبار چنانست که شجره منتهی و شجره طوبی یکیست...» (تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۱، ص ۳۴۱-۳۴۲؛ نیز ← کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۷۲۸-۷۲۹). حافظ در جای دیگر گوید:

منت سدره و طوبی ز پی سایه مکش که چو خوش بنگری ای سرور روان اینهمه نیست
«سدره نشینان کنایه از ملایکه مقرب است» (لغت نامه)؛ اما حافظ خود یا انسان را هم سدره نشین خوانده است. نظامی گوید:

سدره نشینان سوی او پر زدند عرش روان نیز همین در زدند
(مخزن الاسرار، ص ۶)

خواجو گوید:

همای سدره نشین چون تو شست بگشائی ز سهم بال و پر از آشیان فروریزد
(دیوان، ص ۳۰)

سلمان گوید:

بر طایران سدره نشین بانگ می زنند در بوستان سرای تو مرغان خوش سرا
(دیوان، ص ۱۵)

محنت آباد: محنت آباد یعنی دارمحن، و در اینجا کنایه از دنیا است و در شعر حافظ همین یکبار به کار رفته است. عراقی گوید:

محنت آباد دل پردرد ما تا کی از هجران او ویران بود
(دیوان، ص ۱۹۷)

خواجو گوید:

... و آمدی سوی محنت آبادی که نباشد در او کرم موجود
کمال خجندی گوید:

با غم رویت خوشم در محنت آباد جهان از هوای گل قفس بر عندلیبان تنگ نیست
(دیوان، غزل ۲۶۲)

(۵) عرش: در لغت یعنی تخت، سریر، اورنگ. و به این معنی چهار بار در قرآن مجید به کار رفته است. يك بار در قصه یوسف (ع) (یوسف، ۱۰۰)، سه بار دیگر در قصه بلقیس (نمل، ۲۳، ۴۲، ۳۸). ولی عرش معروف، عرش الهی است.

«تخت رب العالمین که تعریفش کرده نشود، و کیفیت آن و بیان حد آن در شرع جایز

نباشد» (منتهی الأرب، آندراج، لغت‌نامه). «عرش در زبان اهل شرع همانست که حکما فلك الافلاك نامیده‌اند» (کشاف اصطلاحات الفنون). «فلك الافلاك محیط بر عالم جسمانی است و در آن هیچ ستاره نیست، و ورای آن نه خلأ است و نه ملا، تقریباً شبانروزی يك دور به دور محور خود (محور عالم و محور معدل النهار) از مشرق به مغرب می‌گردد، و افلاك دیگر را با خود حرکت می‌دهد. این فلك را فلك اطلس، فلك اعظم، و فلك اعلى نیز خوانند، و آن را مطابق عرش مصطلح اهل شرع شمرده‌اند» (دایرةالمعارف فارسی، مدخل «افلاك»). تهانوی برای آن اسامی دیگری چون فلك اقصى، فلك تاسع، محدد الجهات، منتهی الاشارات، و سماء السماوات نیز می‌شمارد (کشاف... مدخل «فلك»).

به عرش الهی در قرآن مجید بیست و یکبار اشاره شده است. و این اشارات غالباً استعاری است و آیات عرشی از متشابهات مهم قرآن است. در قرآن هفت بار عبارت ثم استوی علی العرش، یا: علی العرش استوی (سپس بر عرش استقرار یا استیلا یافت) به کار رفته و دوبار به حمل عرش و حاملان عرش اشاره شده (غافر، ۷؛ حاقه، ۱۷). و يك بار آمده است که عرش خداوند بر «آب» بود (هود، ۷). و بارها خداوند رب العرش، و ذوالعرش نامیده شده است. این آیات متشابهه از آغاز مورد بحث مفسران و متکلمان مکتبهای گوناگون کلامی بوده است. و چهار نظریه مشخص درباره آن ابراز شده است:

(۱) گروهی از ظاهرگرایان (از جمله حنابله، کرامیه، مجسمه) عرش را جسمانی می‌شمارند و برآنند که خداوند مستقر بر عرش و مماس بر آن است، و گاه از عرش به آسمان دنیا فرود می‌آید.

(۲) اهل حدیث و اشعریان برآنند که خداوند نه جسم است و نه شبیه به اشیاء جسمانی، ولی به نحوی که ما چگونگی آن را نمی‌دانیم [= بلاکیف] بر عرش است (مقالات الاسلامیین، تألیف ابوالحسن اشعری، تصحیح محمد محیی‌الدین عبدالحمید، ص ۲۶۰-۲۶۲؛ الإبانة، ازهمو، باب پنجم) یعنی عرش را دارای وجود واقعی و شاید حتی خارجی می‌دانند. چنانکه ابوالفضل میبدی در تأیید این نظرگاه می‌گوید: «و عرش در لغت عرب سریر است، و مذهب اهل سنت و جماعت اینست و مصطفی (ص) عرش را فوق و تحت و یمین و ساقی گفت، و آن را حاملانند از فریشتگان، و بالای هفت آسمان است، و در آن خبرهای درست است در صحاح آورده، و ائمه دین آن را پذیرفته، و بر ظاهر رفته، و گردن نهاده، و زبان و دل از معنی آن خاموش داشته، و از دریافت چگونگی آن نومید نشده، که خرد را فرا دریافت آن بتکلف راه نیست، و جز اذعان و تسلیم روی نیست» (کشف الاسرار، ج ۳،

ص ۶۳۱-۶۳۲).

۳) معتزله و شیعه بر آنند که عرش و استوا معنای مجازی دارند، و غالباً استوا را نه به معنی استقرار، بلکه به معنای استیلا می گیرند، و عرش را ملك يعنى سلطه و سلطنت الهی، معنی می کنند. و استوا بر عرش را تعبیری از انتظام یافتن امر آفرینش می شمارند (شرح الاصول الخمسة، تألیف قاضی عبدالجبار همدانی، تحقیق عبدالکریم عثمان، ص ۲۲۶-۲۲۷؛ کشاف، تألیف جاراالله زمخشری، ج ۲، در تفسیر آیه پنجم از سوره طه؛ اصول کافی، تألیف کلینی، کتاب التوحید «فی قوله الرحمن عی العرش استوی»؛ مجمع البیان، تألیف ابوعلی طبرسی، در تفسیر آیه پنجاه و چهارم از سوره اعراف؛ مفردات الفاظ القرآن، تألیف راغب اصفهانی، ماده «عرش»).

۴) نظر عرفا؛ صوفیه و عرفا نیز عرش را تاویل می کنند. میدی می نویسد: «عرش او بر آسمان معلوم است، و عرش او در زمین، دل دوستان است... عرش آسمان منظور فریشتگان است. عرش زمین منظور خدای جهان است. عرش آسمان را گفت: «الرحمن علی العرش استوی»، عرش زمین را گفت: «انا عند المنکسرة قلوبهم»، «قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن» (کشف الاسرار، ج ۳، ص ۶۳۹-۶۴۰).

باری با وجود این تشتت آراء کلامی و عرفانی، می توان گفت اکثریت مسلمانان برای عرش حقیقتی و واقعیاتی قائلند و شعرا و عرفای ایرانی از دیر باز تا عصر حافظ و نیز خود حافظ، همین معنای اجماعی عرفی را اراده و در آثار خود نقل کرده اند. حافظ بارها به عرش اشاره کرده است:

- ترا ز کنگره عرش می زنند صفیر...
- سرو ما چون گیرد آغاز سماع
- صبحدم از عرش می آمد خروشی عقل گفت
- من آن مرغم که هر شام و سحرگاه
- کوس ناموس تو بر کنگره عرش زنیم...
- شاهها اگر به عرش رسانم سر بر فضل
مملوک این جنابم و مسکین این درم

۶) نصیحت: ← شرح غزل ۸۳، بیت ۲.

۸) حافظ و جبر: جبرانکاری حافظ موافق با اشعریگری اوست. اشعریان و عرفا (که اغلب اشعری اند) هر اختیار و اراده ای را برای خداوند قائلند و برای بشر حول و قوه ای نمی بینند. معتزله قائل به اختیار تام یا تفویض بودند؛ اشاعره این تلقی را نادرست و حتی

شرک‌آمیز می‌دانستند و بر آن بودند که بنده خالق افعال عادی و عبادی خود نیست بلکه «کاسب» یا فراگیرنده آن است و سلسله جنبان هر رویدادی که در جهان، چه در حوزه حیات بشری و چه در طبیعت رخ می‌دهد خداوند است. شیعه طرفدار نظریه بینابین است. اینک نمونه‌ای از اشعار حافظ که صراحت در جبر دارد:

<p>گر تو نمی‌پسنیدی تغییر کن قضا را که جز این تحفه ندادند به ما روز الست هر آن قسمت که آنجا رفت از آن افزون نخواهد شد که من دلشده این ره نه بخود می‌گویم آنچه استاد ازل گفت بگو می‌گویم که از آن دست که او می‌کشدم می‌رویم تو در طریق ادب باش گو گناه منست این موهبت رسید ز میراث فطرتم کاین بود سرنوشت ز دیوان قسمتم عاشقی گفت که تو بنده بر آن می‌داری به زور و زر میسر نیست این کار اینقدر هست که تغییر قضا نتوان کرد که در مقام رضا باش و از قضا مگریز خیال باشد کاین کار بی‌حواله برآید ایم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد چونکه تقدیر چنین است چه تدبیر کنم که آگه‌ست که تقدیر بر سرش چه نوشت گر اندکی نه به وفق رضا است خرده‌مگیر که هر چه ساقی ما ریخت عین الطافست اگر از خمر بهشت است و گر باده مست در دایره قسمت اوضاع چنین باشد کاین شاهد بازاری و آن پرده نشین باشد کاین سابقه پیشین تا روز پسین باشد کار فرمای قدر می‌کند این من چه کنم</p>	<p>- در کوی نیکنمایی ما را گذر ندادند - بر و ای زاهد و بر دردکشان خرده‌مگیر - مرا روز ازل کاری بجز رندی نفرمودند - بارها گفته‌ام و بار دگر می‌گویم در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند من اگر خارم و گر گل چمن آرائی هست - گناه اگر چه نبود اختیار ما حافظ - می‌خور که عاشقی نه به کسب است و اختیار عیب مکن به رندی و بدنامی ای حکیم - گر چه رندی و خرابی گنه ماست ولی - سکندر را نمی‌بخشند آبی - آنچه سعیست من اندر طلبت بنمایم - بیا که هاتف میخانه دوش با من گفت - به سعی خود نتوان بردی به گوهر مقصود - من ز مسجد به خرابات نه خود افتادم - نیست امید صلاحی ز فساد حافظ - مکن به نامه سیاهی ملامت من مست - چو قسمت ازلی بی‌حضور ما کردند - به درد و صاف ترا حکم نیست خوش درکش - هر چه او ریخت به پیمانه ما نوشیدیم - جام می و خون دل هر یک به کسی دادند در کار گلاب و گل حکم ازلی این شد آن نیست که حافظ را رندی بشد از خاطر - بر و ای ناصح و بر دردکشان خرده‌مگیر</p>
---	---

- در دایرهٔ قسمت ما نقطهٔ تسلیمیم
فکر خود و رای خود در عالم رندی نیست
- مکن به چشم حقارت نگاه در من مست
- نقش مستوری و مستی نه به دست من و تست
- کنون به آب می لعل خرقة می شویم
- در خرابات طریقت ما به هم منزل شویم
- در کارخانه‌ای که ره عقل و فضل نیست
- عاشق چه کند گر نکشد بار ملامت
- بر آستان میکده خون می خورم مدام
- در ازل هر کوبه فیض دولت ارزانی بود
- بشنو این نکته که خود را ز غم آزاده کنی

لطف آنچه تو اندیشی حکم آنچه تو فرمانی
کفرست در این مذهب خود بینی و خود رانی
که نیست معصیت و زهد بی مشیت او
آنچه سلطان ازل گفت بکن آن کردم
نصیبهٔ ازل از خود نمی توان انداخت
کاینچنین رفتست در عهد ازل تقدیر ما
فهم ضعیف رأی فضولی چرا کند
با هیچ دلاور سپر تیر قضا نیست
روزی ما ز خوان قدر این نواله بود
تا ابد جام مرادش همدم جانی بود
خون خوری گر طلب روزی ننهاده کنی

در پایان این نکته را هم باید افزود که اشعری گری حافظ اعتدالی است و به عناصری از اندیشه‌های کلامی اعتزالی - شیعی آمیخته است. لذا در دیوان حافظ بلا تشبیه مانند قرآن مجید هم اقوالی حاکی از جبر هست و هم اقوالی حاکی از اختیار. نیز - حافظ و اختیار: شرح غزل ۱۹۲، بیت ۱؛ کسب: شرح غزل ۱۵۸، بیت ۵؛ رضا: شرح غزل ۱۴۳، بیت ۷. (۹) مصراع دوم این بیت یعنی «که این عجز و عروس هزار دامادست» از اوحدی مراغه‌ای (م ۷۳۸ ق) است در غزلی به مطلع:

مباش بندهٔ آن کز غم تو آزادست غمش مخور که ز غم خوردن تو دلشاد است
نگاه کنید به «تضمینهای حافظ» نوشتهٔ محمد قزوینی، یادگار، سال اول، شماره ۸، ۶۳-۶۴.
نیز مقایسه کنید با این بیت از خواجو:

دل درین پیرزن عشوه‌گرده‌هر میند کاین عروسیست که در بند بسی دامادست
(دیوان، ص ۳۸۰)

عروس زیبا ولی بی وفا شمردن دنیا در شعر فارسی و در شعر حافظ سابقه دارد. حافظ در جاهای دیگر گوید:

- خوش عروسیست جهان از ره صورت لیکن هر که پیوست بدو عمر خودش کاوین داد
- جمیله‌ایست عروس جهان ولی هشدار که این مخدره در عقد کس نمی‌آید
- عروس جهان گرچه در حد حسنست ز حد می‌برد نیوهٔ بیوفائی
غزالی می‌نویسد: «عیسی (ع) دنیا را دید در مکاشفات خویش به صورت پیرزنی، گفت چند

شوهر داشتی؟ گفت در عدد نیاید از بسیاری» (کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۷۶). سعدی گوید:

منه بر جهان دل که بیگانه‌ایست چو مطرب که هر روز در خانه‌ایست
نه لایق بود عیش با دلبری که هر بامدادش بود شوهری
(کلیات، ص ۲۳۸)

۱۰) عهد و وفا: ممکن است بعضی تصور کنند «عهد وفا» یعنی عهد مقرون و منتهی به وفا درست است. ولی عهد و وفا (یا وفا و عهد) در شعر حافظ و دیگران سابقه دارد: انوری گوید:

- چون در رکاب عهد و وفا می‌رود دلم بیهوده اسب جور و جفا چند زین کند
(دیوان، ص ۸۳۵)
- جفا ممکن چه کنی بس که در ممالک حسن برات عهد و وفا ناروان تواند بود
(دیوان، ص ۸۴۱)

اگر ز عهد و وفا هیچ ممکنست نشان در این جهان چو نیایی در آن تواند بود
(همانجا)

نظامی گوید:

چون غنچه دلی دارم پر خون ز جفای تو عمرم به کران آمد در عهد و وفای تو
(گنجینه گنجوی، ص ۲۱۹)

نزاری گوید:

زمانه عهد و وفا عاقبت ز سر گیرد مفارقت ز میان من و تو برگیرد
(دیوان، ص ۲۹۴)

سعدی گوید:

جز عهد و وفای تو که محلول نگردد هر عهد که بستم هوسی بود و هوائی
(کلیات، ص ۶۰۰)

حافظ گوید:

بسوخت حافظ و در شرط عشق‌بازی او هنوز بر سر عهد و وفای خوشتنست
۱۱) قبول خاطر: یعنی «پسند خاطر مردم واقع شدن» (حواشی غنی، ص ۶۷). شادروان هومن قبول خاطر را به «توانائی ضبط غیر عادی» تعریف می‌کند (حافظ هومن، ص ۱۶) که نادرست به نظر می‌رسد. به این توضیح که مراد از «خاطر»، خاطر دیگران است. نه خاطر شاعر.

- ۳ باغ مرا چه حاجت سرو و صنوبرست
ای نازنین پسر تو چه مذهب گرفته‌ای
چون نقش غم ز دور ببینی شراب خواه
از آستان پیرمغان سر چرا کشیم
۶ يك قصه پیش نیست غم عشق وین عجب
دی و عسده داد و صلح و در سر شراب داشت
شیراز و آب رکنی و این باد خوش نسیم
فرقت از آب خضر که ظلمات جای اوست
۹ ما ابروی فقر و قناعت نمی‌بریم
با پادشه بگوی که روزی مقدرست

حافظ چه طرفه شاخ نباتیت کلك تو

کش میوه دلپذیرتر از شهد و شکرست

خاقانی غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

ای دل به عشق بر تو که عشقت چه درخورست در سر شدی ندانمت ای دل چه در سرست
(دیوان، ص ۵۶۷)

ظهیر دو قصیده بر این وزن و قافیه دارد که نخستین مصراع هر يك یاد می‌شود:

(۱) صدرا توئی که قدرت از افلاك برترست (دیوان، ص ۳۱)

(۲) گفتار تلخ از آن لب شیرین نه درخورست (دیوان، ص ۳۷)

همچنین سعدی دو غزل بر همین وزن و قافیه دارد:

(۱) از هر چه می‌رود سخن دوست خوشتر است پیغام آشنا نفس روح پرورست
(کلیات، ص ۴۳۵)

۲) این بوی روح پرور از آن خوی دلبرست وین آب زندگانی از آن حوض کوثرست
(کلیات، ص ۴۳۵)

همچنین خواجو:

نعلم نگر نهاده بر آتش که عنبرست وز طره طوق کرده که از مشک چنبرست
(دیوان، ص ۶۳۳)

همچنین ناصر بخارائی:

تو در بری و دیده بدخواه بر درست بر درچه باک دشمن اگر دوست در برست
(دیوان، ص ۱۹۸)

سلمان ساوجی قصیده‌ای بر همین وزن و قافیه دارد:

باز این منم که دیده بخت منورست زان خاک در که سرمه خورشید انورست
(دیوان، ص ۳۹)

نزاری قهستانی نیز دو غزل بر همین وزن و قافیه دارد:

۱) آنرا که در فراق صبوری میسرست عشقش همیشه بر هوس دل مقدرست
(دیوان، ص ۱۹۵)

۲) نور رخ تو صاف تر از چشمه خورست خاک در تو پاک تر از آب کوثرست
(دیوان، ص ۱۹۶)

۲) ای نازنین پسر؛ حافظ و همجنس گرانی؛ در دیوان حافظ بارها به لفظ پسر اشاره یا خطاب شده:

- هان ای پسر که پیر شوی پند گوش کن

- هان ای پسر بکوش که روزی پدر شوی

- ای پسر جام میم ده که به پیری برسی

و نظایر آن. ولی مواردی هم هست که خطاب و اشاره او فحوای عاشقانه یا جنسی دارد. نظیر همین بیت مورد بحث (ای نازنین پسر تو چه مذهب گرفته‌ای...) و این ابیات:

- گر آن شیرین پسر خونم بریزد دلا چون شیر مادر کن حلالش

- به هوای لب شیرین پسران چند کنی جوهر روح به یاقوت مذاب آلوده

- چند به ناز پرورم مهر بتان سنگدل یاد پدر نمی‌کنند این پسران ناخلف

- دل بدان رود گرامی چه کنم گر ندهم مادر دهر ندارد پسری بهتر ازین

- پدر تجرب به ای دل تونی آخر ز چه روی طمع مهر و وفا زین پسران می‌داری

يك بار نيز به غلمان اشاره دارد:

فردا اگر نه روضه رضوان به ما دهند غلمان ز روضه حور ز جنت به در کشيم
گاه نيز لفظ «پسر» در کار نیست، ولی خود او در هیأت مغیبه باده فروش جلوه می کند (←
مغیبه: شرح غزل ۷، بیت ۳). احتمال دارد ساقی حافظ (← ساقی: شرح غزل ۸، بیت ۱)
نیز همواره یا غالباً پسر بوده باشد.

باری این اشارات را نباید به سادگی و سرعت حمل بر انحراف جنسی و تمایلات
همجنس گرایانه کرد. رسم خطاب به پسرکان زیباروی از سنتهای دیرینه شعر فارسی، از
رودکی تا بهارست. اصولاً خطاب به زن یا دختر، نامعمول بوده و خلاف ادب شمرده می شده.
به همین جهت است که در سراسر دیوان حافظ حتی یکبار لفظ «دختر» به کار نرفته و هرچه
دختر در دیوان اوست همه دختر رز (= شراب) است! و از معشوقه همواره به کنایه و استعاره
نظیر معشوق (معشوقه)، محبوب، یار، دلبر، شاهد، شمع شب افروز، خسرو شیرین یا
خسرو شیرین دهنان، شاهد قدسی و نظایر آن سخن گفته شده است.

سنائی و عطار و مولوی و سعدی و سایر بزرگان شعر و عرفان هم خطابه‌های عاشقانه به
پسران دارند. این بدان معنی نیست که در طول تاریخ ادبیات و عرفان هیچ شاعر و صوفی
کژاندیش و آلوده دامنی وجود نداشته است. نمی توان گفت که پسر در شعر فرخی و بعضی
معاصران او، با توجه به شیوع همجنس گرایی در عصر و دربار غزنوی — که اوجش از
اسطوره بدنام ایاز برمی آید — همانقدر معصوم است که در شعر مولانا یا سعدی و حافظ.
سعدی در انتقاد از این گونه منحرفان می گوید:

گر و هسی نشینند با خوش پسر	که ما پاکبازیم و صاحب نظر
ز من پرس فرسوده روزگار	که بر سفره حسرت خورد روزه دار
از آن تخم خرما خورد گوسفند	که قفلست بر تنگ خرما و بند
سر گاو عصار از آن در کهست	که از کنجدش ریسمان کوتهست

بعد به داستان عاشق پیشه کز رفتاری می پردازد که بر پسر خو برونی عاشق بود و وانمود
می کرد که عشقش عرفانی، و خودش مجذوب آثار صنع است و بر آن بود که:

نه این نقش، دل می رباید ز دست	دل آن می رباید که این نقش بست
شنید این سخن مرد کارا زمای	کهن سال پرورده پخته رای
بگفت ارچه صیت نکوئی رود	نه با هر کسی هرچه گوئی رود
نگارنده را خود همین نقش بود	که شوریده را دل به یغما ربود؟

چرا طفل یکروزه هوشش نبرد که در صنع دیدن چه بالغ چه خرد
 محقق همان بیند اندر ابل که در خویرویان چین و چگل
 (کلیات، ص ۳۵۹-۳۶۰)

آری همین سعدی که به شهادت این سخن و سایر آثارش می‌توان او را سلیم‌النفس و پاکدامن و بری از این گونه انحرافات دانست در غزلیاتش بسی بیشتر از حافظ به پسرکان خوهر و اشارت و از آنان حکایت دارد. پس این اشارات را نباید حمل به معنای ظاهری کرد. وگرنه ذهن و زبان بدگویان را نمی‌توان بست، که نه سقراط و افلاطون — که خود صاحب‌نظر به‌ای در زمینه این‌گونه عشق بی‌شائبه موسوم به عشق افلاطونی بود — از دست و زبان اینان رستند و نه مولوی. آری کسانی بوده و هستند که ارادت عرفانی مولانا به شمس تبریزی را دارای فحواى جنسی می‌دانند.

صدرالمتألهین بحث مفصلی درباره عشق به «ظریفان و نوجوانان و خوهرویان» دارد و می‌گوید که حکما در ماهیت این عشق و اینکه نیک است یا بد اختلاف دارند. بعضی آن را کار بیکارگان می‌شمارند. و بعضی به ماهیت آن پی نبرده‌اند و آن را مرض نفسانی و بعضی جنون الهی می‌انگارند «ولی چون نیک بنگریم و درست بیندیشیم و به اسباب کلی و مبادی عالی و غایات حکمت‌آمیز آن توجه کنیم چنین برمی‌آید که این عشق — یعنی لذت بردن شدید از صورت زیبا و شیفنگی به کسی که رفتار و کردار دلنشین و تناسب اعضا و ترکیب خوش دارد — از آنجا که بسان امر طبیعی در سرشت اکثر مردم، بدون تکلف و تصنع هست، از نهاده‌های الهی [الاولیایع الالهیه] ایست که مصالح و حکمت‌هایی بر آن مترتب است. و لاجرم نیک و پسندیده است، علی‌الخصوص که انگیزه‌های والا و اهداف شریف داشته باشد» (— الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ط ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۳، ص ۱۷۱-۱۷۲).

(۳) درباره غم زدانی می — شرح غزل ۱۲۷، بیت ۳.

(۴) پیرمغان: — شرح غزل ۱، بیت ۴، دولت: — شرح غزل ۳۰، بیت ۶.

(۵) عشق: — شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

(۶) در سر شراب داشتن: یعنی مست بودن، یا هنوز باقی بودن آثار مستی در مشاعر کسی. در تاریخ بیهقی آمده است: «... این روز چنان افتاد که بونعیم شراب شبانه در سر داشت و امیر همچنان: دسته‌بی شب‌بوی و سوسن آزاد نوشتگین را داد». (تاریخ بیهقی، ص ۵۸۲).

سعدی گوید: «فی الجملة شبی خلوتی میسر شد و هم در آن شب شحنة را خیر شد. قاضی همه شب شراب در سر داشت و شباب در بر...» (کلیات، ص ۱۴۴).
سلمان گوید:

ساغر می‌پرمی و می‌درس و سر در کف دست تو چه دانی که من امروز چه در سر دارم
(دیوان، ص ۳۷۵)

۷) شیراز: حافظ بارها عاشقانه از زادگاهش شیراز یاد کرده است. برای آنکه تصویری از شیراز عصر حافظ داشته باشیم دو توصیف کوتاه و زنده از آن را که یک مورخ و یک جهانگرد به دست داده اند نقل می‌کنیم.

حمدالله مستوفی در *نزهة القلوب* که به سال ۷۴۰ ق مقارن با عنفوان جوانی حافظ نوشته شده در وصف شیراز می‌نویسد: «شیراز اقلیم سیم است و شهر اسلامی و قبة الاسلام آن دیار... اصح آنکه به زمان اسلام محمد بن یوسف ثقفی برادر حجاج بن یوسف ساخت و تجدید عمارتش کرد... تاریخ تجدید عمارتش سنه اربع و سبعین [۷۴] هجری... در عهد عضدالدوله دیلمی آن شهر چنان معمور شد که درو جای لشکر نماند... شهر شیراز هفده محله است و نه (۹) دروازه دارد... شهر در بغایت خوشی است اما کوچه‌هایش جهت آنکه در مبرز ساختن مقصودند پرچرکین می‌باشد... هواش معتدل است و پیوسته همه کاری در او توان کرد و اکثر اوقات روی بازارش از ریاحین خالی نبود. آبش از قنوات است و بهترین آن کاریز رکناباد است که رکنالدوله حسن بن بویه دیلمی اخراج کرده... از میوه‌هایش انگور مثقالی بغایت نیکوست. و در آن شهر درخت سرو را نموی نیک بقوتست. مردم آنجا اکثر لاغر و اسمر و سنی شافعی مذهب اند و اندک حنفی و شیعی نیز باشند... جامعها و خوانق و مدارس و مساجد و ابواب الخیر که ارباب تمول ساخته‌اند بسیارست، همانا از پانصد بقعه درگذرد و بر آن موقوفات بیشمار...» (*نزهة القلوب*، المقالة الثالثة... به سعی و اهتمام و تصحیح گای لیسترانج. چاپ اول. لیدن، بریل، چاپ دوم [به طریقه افسست] تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۲، ص ۱۱۴-۱۱۵).

ابن بطوطه سیاح که در عصر شاه شیخ ابواسحاق معدوح حافظ از شیراز دیدن کرده می‌نویسد: «شیراز شهری است قدیمی و وسیع و مشهور و آباد. دارای باغهای عالی و چشمه سارهای پر آب و بازارهای بدیع و خیابانهای خوب... مردم شیراز خوشگل هستند و لباس تمیز می‌پوشند. در مشرق زمین هیچ شهری از لحاظ زیبایی بازارها و باغها و آبها و خوشگلی مردم به پایه دمشق نمی‌رسد مگر شیراز. این شهر در زمین مسطحی واقع شده و

گرداگرد آن را از هر سو باغها فرا گرفته و پنج نهر از وسط شهر می‌گذرد. یکی از آنها معروف به رکن آباد است که آب شیرین و گوارائی دارد. آب این نهر در زمستان گرم و در تابستان بسیار خنك است و سرچشمه آن در دامنه کوهی به نام قلیعه واقع شده. مسجد بزرگ شیراز به نام مسجد عتیق یکی از وسیع‌ترین و زیباترین مساجد است. صحن بزرگ آن با مرمر فرش شده و تابستانها هر شب صحن آن را می‌شویند و بزرگان شهر برای برگزاردن نماز مغرب و عشا در آنجا فراهم می‌آیند...» (سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه محمدعلی موحد، چاپ دوم، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۲۱۶).

سعدی نیز همچون حافظ با عشق و علاقه بسیار از شیراز یاد می‌کند. از جمله قصیده‌ای دارد در وصف بازگشتش از شام به شیراز:

سعدی اینك به قدم رفت و به سر بازآمد مفتی ملت اصحاب نظر بازآمد
(کلیات، ص ۷۱۴)

و غزل گونه دیگری در وصف شیراز دارد به این مطلع:

خوشا سپیده‌دمی باشد آنکه بینم باز رسیده بر سر مائه اکبر شیراز
(کلیات، ص ۷۲۶)

و در آن شیراز را «بهشت روی زمین»، «تختگاه سلیمان»، «شهر نیکمردان» و «قبة الاسلام» می‌خواند.

عبید زاکانی، قزوینی متوطن در شیراز، نیز بارها به وصف شیراز و ماهر و یانش پرداخته است، از جمله در غزلی به مطلع:

مرا دلیست گرفتار خطه شیراز ز من بریده و خو کرده با تنعم و ناز
(کلیات عبید، ص ۶۵)

و در غزلی با درد و دریغ هرچه تمامتر از دوری خود از شیراز شکایت می‌کند:

رفتم از خطه شیراز و به جان در خطرم وه کزین رفتن ناچار چه خونین جگرم
دل‌بستگی حافظ به شیراز همانند سعدی و عبید زاکانی عمیق است:

- به شیراز آی و فیض روح قدسی	بجوی از مردم صاحب کمالش
- هوای منزل یار آب زندگانی ماست	صبا بیار نسیمی ز خاک شیرازم
- شیراز معدن لب لعلست و کان حسن	من جوهری مفلسم ایرا مشوشم
از بس که چشم مست در این شهر دیده‌ام	حقا که می‌نمی‌خورم اکنون و سرخوشم
شهریست پر کرشمه حوران زشش جهت	چیزیم نیست ورنه خریدار هر ششم

- اگر چه زنده رود آب حیات است
- دلا رفیق سفر بخت نیکخواهت بس
ولی شیراز ما از اصفهان به
نسیم روضه شیراز پیک راحت بس
که سیر معنوی و کنج خانقاهت بس
زهی رفیق که بختیم به مهرهی آورد
و اگر گاهی به غربت کوتاهی دچار می شود به شدت شکایت می کند (← شرح غزل ۱۶۷).
و جای شگفتی است که چندبار از فارس و شیراز به لحن رنجش و گله یاد می کند:

- سخندانی و خوشخوانی نمی ورزند در شیراز
- ره نبردیم به مقصود خود اندر شیراز
بیا حافظ که تا خود را به ملکی دیگر اندازیم
خرم آن روز که حافظ ره بغداد کند
آب و هوای فارس عجب سفله پرورست
کو مهرهی که خیمه ازین خاک برکنم
- از گل پارسی ام غنچه عیشی نشکفت
حبذا دجله بغداد و می ریحانی
گل پارسی در این بیت ایهام دارد هم به معنی فارس است و هم نوعی گل، و حافظ در پرده از
زندگی خود در فارس و شیراز گله گزاری می کند و آرزوی بغداد و پیوستن به دستگاه احمد
شیخ اویس حسن ایلخانی در سر می پرورد. برای تفصیل در این باب ← واژه نامه غزلهای
حافظ، ص ۱۰۱.

- آب رکنی: همان آب رکناباد (کاریز یا نهر رکناباد) است که پیشتر در ضمن توصیف
شیراز به آن اشاره شد؛ برای تفصیل بیشتر ← آب رکناباد: شرح غزل ۳، بیت ۲.
- خوش نسیم: یعنی خوشبو و عطرآگین. برای تفصیل ← نسیم باد: شرح غزل ۶۱، بیت
۹.

- هفت کشور: عبدالحسین نوشین تحقیق دقیقی درباره هفت کشور کرده است که
خلاصه ای از آن را می آوریم: «هندیان و ایرانیان پیشین گیتی را به هفت پاره قسمت می کردند.
این هفت پاره در گاتها [یسنا، ۳۴، بند ۳] به نام هفت بوم آمده است... سپس نام بوم به کشور
تبدیل شده است. در ویسپرد [= همه ردان] که یکی از پنج جزء اوستاست نامهای هفت
کشور [هپتو کرشور]... به این ترتیب آمده است... [سپس هفت نام را یاد می کند] - گذشته
از اوستا و نامه های پهلوی نام هفت کشور در «مقدمه قدیم» شاهنامه که به مقدمه شاهنامه
ابومنصور نیز معروف است (۳۴۶ ق) نیز آمده است... در کتابهای دوره اسلامی هفت
کشور یا هفت اقلیم را به این نامها آورده اند: (۱) هندوان؛ (۲) عرب و حبشان؛ (۳) مصر و شام؛
(۴) ایران شهر؛ که در مرکز هفت کشور است؛ (۵) صقلاب و روم؛ (۶) ترك و یاجوج؛ (۷) چین
و ماچین. و یا چنانکه در غیاث اللغات نوشته شده است: چین و ترکستان و هند و توران و

ایران و روم و شام...» (واژه‌نامه، ذیل «هفت کشور»).

فردوسی گوید:

که بر هفت کشور منم پادشا جهاندار پیروز و فرمانروا

(پیشین، ص ۳۴۶)

انوری گوید:

- تو نام سیدسادات بگذرانیدی ز هفت کشور و هفت آسمان و هفت طبق

(دیوان، ص ۲۷۳)

- ملک خرد چو نیست مقرر به نام من هستم ذلیل گر ملک هفت کشورم

(دیوان، ص ۳۲۸)

ظهیر فاریابی گوید:

قطب ملوک نصرت دین کز علو قدر چون چرخ بر سر آمده هفت کشورست

(دیوان، ص ۴۰)

سعدی گوید:

هفت کشور نمی‌کنند امروز بی‌مقالات سعدی انجمنی

(کلیات، ص ۶۳۷)

۸) آب خضر: آب خضر یعنی آب حیات یا آب زندگی [= آب حیوان، آب زندگانی] که به هر پنج صورت در دیوان حافظ به کار رفته است. در قصه خضر آمده است که در دل ظلمات به چشمه آب حیات رسید و از آن نوشید و عمر جاویدان یافت (قصص الانبیاء، تألیف ابواسحاق نیشابوری، ص ۳۳۸-۳۴۲). خضر در این ترکیب، یا به طور مستقل هم به چند تلفظ در ادبیات فارسی به کار رفته: ۱) بر وزن چهل؛ ۲) بر وزن نظر؛ ۳) بر وزن خشن؛ ۴) بر وزن سدر. در دیوان حافظ نیز خضر به صورت مطلق، و یا در آب خضر با دو تلفظ یکی بر وزن سدر و دیگری بر یکی از آن سه وزن (به تحقیق نمی‌توان گفت کدام) آمده است:

۱) گذار بر ظلماتست خضر راهی کو مباد کاتش محرومی آب ما ببرد

۲) آبی که خضر حیات از او یافت در میکده جو که جام دارد

و بارها آب خضر را به کار برده است:

- فیض ازل به زور و زار آمدی به دست آب خضر نصیه اسکندر آمدی

- خیال آب خضر بست و جام اسکندر به جرعه نوشی سلطان ابوالفوارس شد

- دهان شهد تو داده رواج آب خضر...

... آب خضر ز نوش لبانت کنایتی
 - حجاب ظلمت از آن بست آب خضر که گشت
 ز شعر حافظ و آن طبع همچو آب خجل
 نیز - خضر: شرح غزل ۷۴، بیت ۴.

- ظلمات: حافظ در اینجا ظلمات را که طبق اصل قرآنی اش (از جمله بقره، ۱۷، ۱۹، ۲۵۷) به ضم اول و دوم است، به ضم اول و سکون دوم به کار برده که البته نزد دیگران هم سابق دارد. ولی دوبار دیگر ظلمات را طبق تلفظ اصیل قرآنی اش آورده است:

(۱) گذار بر ظلماتست خضر راهی کو...

(۲) ... ظلماتست بترس از خطر گمراهی

- الله اکبر: ابهام سه گانه ای دارد (۱) اشاره به توحید؛ (۲) تنگ الله اکبر؛ علامه قزوینی می نویسد: «تنگ یعنی دره واقع بین دو کوه. و تنگ «الله اکبر» واقع است در شمال شیراز مابین دو کوه چهل مقام و باباکوهی و ممر آب رکناباد سابق الذکر از آنجاست» (به اختصار از حاشیه علامه قزوینی بر ص ۳۹۴ دیوان)، سعدی هم در غزلی که در وصف شیراز سروده به تنگ الله اکبر اشاره کرده است:

خوشا سپیده دمی باشد آنکه بینم باز رسید بر سر الله اکبر شیراز
 (کلیات، ۷۲۶)

(۳) این نکته را ادوارد براون بیان کرده است که هر کسی از تنگ الله اکبر به شیراز بنگرد از مشاهده آنهمه زیبایی به هیجان خواهد آمد که بی اختیار خواهد گفت: «الله اکبر!» (شیراز مهد شعر و عرفان، نوشته آربری، ص ۳۱-۳۵). البته این تعبیر براون را - که متخذ از آندراج است - نباید بعید شمرد. الله اکبر گفتن از شگفتی و اعجاب در فرهنگ اسلام و ایران اسلامی سابقه ای کهن دارد. در بسیاری احادیث نبوی این کلمه به کار رفته. در شاهنامه فردوسی هم سابقه دارد (← لغت نامه). کمال الدین اسماعیل گوید:

زمانه نعره الله اکبر اندر بست چو تیر عزم تراز خانه کمان برخاست
 (دیوان، ص ۳۰۵)

(درباره تنگ الله اکبر نیز - یادداشت های قزوینی، ج ۳، ص ۸-۹).

(۹) فقر: «در لغت به معنی احتیاج و تنگدستی است و در اصطلاح صوفیان نیازمندی به خدا و بی نیازی از غیر اوست و فقیر درویشی را گویند که سالك طریق کمال باشد. بدیهی است که فقر ظاهری و لغوی نیز با زندگی صوفیان هم آهنگی و تا حدی ملازمه دارد» (فرهنگ اشعار حافظ، چاپ اول، ص ۴۴۹-۴۵۰).

فقر (و فقیر و فقرا) کلمه‌ای قرآنی است و هم به درویش و نیازمند مادی گفته می‌شود و هم به درویش و نیازمند معنوی. این يك اصل قرآنی و اسلامی و عرفانی است که همه ما سوی الله نیازمند به خدا یا فقیر الی الله اند: یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله وهو الغنی الحمید (فاطر، ۱۵)... والله الغنی وانتم الفقراء (سوره محمد، آیه ۳۸). از پیامبر اسلام (ص) روایت شده که فرمود: الفقر فخری (مرصاد العباد، ص ۱۵۵. درباره اصیل یا موضوع بودن آن ← احادیث مثنوی، ص ۲۳). در اغلب کتب عرفانی در مبانی نظری و عملی فقر بحث شده است:

در خلاصه شرح تعرف آمده است: «بدانکه فقر اصلی بزرگ است و اصل مذهب این طایفه فقرست و حقیقت فقر نیازمندی است و بنده جز نیازمند نباشد؛ پس غنا به حقیقت صفت حق تعالی است و فقر به حقیقت صفت بنده» (خلاصه شرح تعرف، ص ۲۸۰). عزالدین محمود کاشانی می‌نویسد: «فقر را اسمی است و رسمی و حقیقتی. اسمش عدم تملك با وجود رغبت؛ و رسمش عدم تملك با وجود زهد؛ و حقیقتش عدم امکان تملك؛ چه اهل حقیقت بواسطه آنکه جمله اشیاء را در تصرف و مالکیت مالک التملك بیند امکان حوالت مالکیت با غیر روا ندارند، و فقر ایشان صفتی ذاتی بود که به وجود اسباب و عدم آن متغیر نشود.» (مصباح الهدایه، ص ۳۷۵).

حافظ به هر دو فقر، یعنی فقر مادی و عرفانی، اشاره‌های فراوان دارد؛ و به هر دو فقر فخر، و گاه از فقر مادی شکایت کرده است:

الف) اشاره‌هایش به فقر مادی (که در این گونه موارد دو احساس مختلف را بیان می‌کند. نخست مناعت و کرامت طبع. دوم حسن طلب، یعنی بیان خوشباشانه و گویی توأم با تقاضای وظیفه و انعام).

- نخست همین بیت مورد بحث. چه به «پادشاه» پیغام می‌فرستد و سخن از «روزی» می‌گوید:

- خوش وقت بوریا و گدایی و خواب امن
- کاین عیش نیست درخور اورنگ خسروی

- هنگام تنگدستی در عیش کوش و مستی...
- من گدا هوس سروقامتی دارم

- شیراز معدن لب لعل است و کان حسن
- من جوهری مفلسم ایرا مشوشم

- شهرست یر کرشمه خوران زشش جهت
- چیزیم نیست ورنه خریدار هر ششم

- من که دارم در گدایی گنج سلطانی به دست
- کی طمع در گردش گردون دون پرور کنم

- گرچه گرد آلود فقرم شرم باد از همتم
- گر به آب چشمه خورشید امان تر کنم

... ما که زندیم و گدا دیر مغان ما را بس
 - گنج در آستین و کیسه تهی
 - شاهدان در جلوه و من شرمسار کیسه ام
 - قحط چود دست آبروی خود نمی باید فروخت
 - ساقی بهار می رسد و وجه می نماند
 - عشقست و مفلسی و جوانی و نو بهار
 - مفلسانیم و هوای می و مطرب داریم
 - نیست در کس کرم و وقت طرب می گذرد
 - مست بگذشت و نظر بر من درویش انداخت
 - تا کی از سیم و زرت کیسه تهی خواهد بود
 - حافظ ارسیم و زرت نیست چه شد شاگرد باش
 - بپا که خرقة من گرچه رهن می کرده است
 - با چنین گنج که شد خازن او روح امین
 (ب) فقر عرفانی:

- خشت زیر سر و بر تارک هفت اختر پای
 - اگر ت سلطنت فقر بیخشد ای دل
 - دولت فقر خدایا به من ارزانی دار
 - گدای می کرده ام لیک وقت مستی بین
 (این بیت را غیر عرفانی هم می توان معنی کرد)

- من که ره بردم به گنج حسن بی پایان دوست
 - ای گدای خانقاه برچه که در دیر مغان
 - گدایی در میخانه طرفه اکسیر است
 - تو بندگی چو گدایان به شرط مزد مکن
 - ای عاشق گدا چو لب روح بخش یار
 - من اگر کامروا گشتم و خوشدل چه عجب
 - گرچه بی سامان نماید کار ما سهلش مبین
 - درین بازار اگر سودیست با درویش خرسندست
 - دولت عشق بین که چون از سر فقر و افتخار

بار عشق و مفلسی صعبست می باید کشید
 باده و گل از بهای خرقة می باید خرید
 فکری بکن که خون دل آمد ز غم به جوش
 عذرم پذیر و جرم به ذیل کرم پیوش
 آه اگر خرقة پشمین به گروستانند
 چاره آنست که سجاده به می بفروشیم
 گفت ای چشم و چراغ همه شیرین سخنان
 بنده من شو و برخور ز همه سیم تنان
 چه به از دولت لطف سخن و طبع سلیم
 ز مال وقف نبینی به نام من درمی
 به گدایی به در خانه شاه آمده ایم

دست قدرت نگر و منصب صاحبجاهی
 کسریں ملک تو از ماه بود تا ماهی
 کاین کرامت سبب حشمت و تمکین منست
 که ناز بر فلک و حکم بر ستاره کنم

صد گدای همچو خود را بعد ازین قارون کنم
 می دهند آبی و دلها را توانگر می کنند
 گر این عمل بکنی خاک زر توانی کرد
 که خواجه خود روش بنسده پروری داند
 می داندت وظیفه تقاضا چه حاجت
 مستحق بودم و اینها به زکاتم دادند
 کاندترین کشور گدایی رشک سلطانی بود
 خدایا منعّم گردان به درویشی و خرسندی
 گوشه تاج سلطنت می شکنند گدای تو

- دلا دایم گدای کوی او باش
 - مرا گر تو بگذاری ای نفس طامع
 به حکم آنکه دولت جاودان به
 بسی پادشائی کنم در گدائی
 خوش عطا بخش و خطاپوش خدائی دارد
 - پیر دردی کش ما گرچه ندارد زر و زور
 - قناعت: ← شرح غزل ۶۵، بیت ۴.

- روزی مقدرست: غزالی می نویسد: «روزی به سبب حرص پدیدار نگردد، لکن روزی مقدرست». (کیمیا، ج ۲، ص ۱۶۴).

۱۰) شاخ نبات: «آنچه به صورت شاخ در کوزه های نبات بر رشته بسته می شود، و نام معشوق خواجه شمس الدین حافظ شیرازی رحمه الله علیه» (غیاث اللغات، بهار عجم). شهرت شاخ نبات به معشوق حافظ ظاهراً از این بیت دیگر حافظ نشأت گرفته است: اینهمه شهد و شکر کز سخنم می ریزد / اجر صبریست کزان شاخ نباتم دادند



اگرچه باده فرح بخش و باد گل بیزست به بانگ چنگ مخور می که محتسب تیزست
صراحی و حریفی گرت به چنگ افتد بعقل نوش که ایام فتنه انگیزست
در آستین مرقع پیاله پنهان کن که همچو چشم صراحی زمانه خونریزست
به آب دیده بشوئیم خرقه ها از می که موسم ورع و روزگار پرهیزست
مجوی عیش خوش از دور باژگون سپهر که صاف این سرخم جمله دردی آمیزست
سپهر برشده پرویز نیست خون افشان که ریزه اش سر کسری و تاج پرویزست
عراق و فارس گرفتی به شعر خوش حافظ
بیا که نوبت بغداد و وقت تبریزست

(۱) محتسب / امیر مبارزالدین: «این غزل نظر به امیر مبارزالدین دارد و «محتسب» در مصراع دوم اشاره به اوست که مردم شیراز به او لقب «پادشاه محتسب» داده بودند». (حافظ شیرین سخن، نوشته دکتر محمد معین، ۶۵).

امیر مبارزالدین محمد بن مظفر (۷۰۰ - ۷۶۵ ق) سلسله آل مظفر (۷۱۸ - ۷۹۵ ق) را تأسیس کرد و شاه شیخ ابواسحاق اینجو ممدوح حافظ را از شیراز راند و در سال ۷۵۷ یا ۷۵۸ ق به علت اینکه هشت بار با او نقض عهد کرده بود و به بهانه اجرای قصاص شرعی به قتل درآورد. چهل سال در یزد و کرمان و عراق و فارس سلطنت کرد. دارای پنج پسر بود: شاه شجاع، شاه مظفر، شاه محمود، سلطان احمد، و ابو یزید. شاه مظفر در حیات پدر به سال ۷۵۴ فوت کرد و چهار پسر داشت از جمله شاه یحیی و شاه منصور که هر دو از ممدوحان حافظ بوده اند. شاه شجاع به علت رنجشی که از پدر داشت (به علت گرامیداشت پدرش از شاه یحیی، برادرزاده شاه شجاع) در سال ۷۵۹ چشم او را میل کشید و حافظ در این باره

قطعه‌ای سروده است که مطلع و مقطع آن یاد می‌شود:

دل منه بر دنیایی و اسباب او زانکه از وی کس وفاداری ندید
آنکه روشن بُد جهان بینش بدو میل در چشم جهان بینش کشید
امیر مبارزالدین در چهل سالگی تو به کرد و زهد و پارسائی و محتسبی پیش گرفت. به عبادت و تلاوت قرآن نیز اهتمام داشت. معروف است که گاه به هنگام تلاوت قرآن محکوم یا متهمی را به نزدش می‌آوردند و او تلاوت قرآن را قطع می‌کرد یا با اشاره دیگران را به اجرای حکم وامی‌داشت. و از او روایت شده که به دست خود هفتصد هشتصد تن را به قصاص (یا بی‌قصاص) به قتل رسانده است.

باری در امر شرع سختگیر و سختکوش بود. برای سادات و علمای دینی شیراز دارالسیاده و در کرمان مسجد بنا کرد و اوقافی مخصوص آنها نهاد. پیاده به نماز جمعه می‌رفت. در تبریز بالای منبر رفت و خطبه ایراد کرد. به گفته محمود کنبی «به واسطه سیاست زیاده از حد مردم از او متنفر بودند» (تاریخ آل مظفر، تألیف حسینقلی ستوده، ص ۱۲۸). شادروان معین می‌نویسد: «به تشویق فقها در امر به معروف و نهی از منکر راه افراط در پیش گرفت. میخانه‌ها را بست و میخوارگان را سخت تأذیب کرد. سماع را موقوف داشت. و به قدری در این قسمت افراط ورزید که ظرفای شیراز او را «پادشاه محتسب» می‌خواندند. و هم راجع به اوست که حافظ فرماید: اگر چه باده فرحبخش... بدیهی است که حافظ بر ضد این تعصب خشک عصیان ورزد و فرماید: دانی که جنگ و عود چه تقریر می‌کنند... یا بود آیا که در میکده‌ها بگشایند» (حافظ شیرین سخن، ص ۶۵). «شاه شجاع هم در یکی از اشعار خود به او اشاره دارد:

رندان همه ترک می‌پرستی کردند جز محتسب شهر که بی‌می مست است
(پیشین، ص ۲۳۹)

شاید این بیت حافظ هم اشاره‌ای به او باشد:

ای دل بشارتی دهمت محتسب نماند وز می جهان پرست و بت می‌گسار هم
(این بیت از غزلی است که حافظ در مدح برهان الدین فتح‌الله ابوالمعالی وزیر معروف امیر مبارزالدین، و احتمالاً پس از درگذشت امیر مبارزالدین سروده است).
اشاره دیگری که حافظ درباره امیر مبارزالدین و سختگیریهای دوره او دارد در غزلی است به مطلع:

سحر ز هاتف غیم رسید مژده به گوش که دور شاه شجاعست می‌دلیر بنوش

که بیت بعدی اش صراحت تام دارد:

شد آنکه اهل نظر بر کناره می‌رفتند هزارگونه سخن در دهان و لب خاموش
به صوت چنگ بگوئیم آن حکایتها [که اشاره دارد به ممنوع ساختن سماع از سوی امیر
مبارزالدین]

شراب خانگی ترس محتسب خورده [که مراد از محتسب پیشک امیر مبارزالدین است]

به روی یار بنوشیم و بانگ نوشانوش

شادروان غنی این غزلها را هم به ظن قوی راجع به دوره امیر مبارزالدین می‌داند:

(۱) جان بی جمال جانان میل جهان ندارد

(۲) دانی که چنگ و عود چه تقریر می‌کنند

(۳) بود آبا که در می‌کده‌ها بگشایند

(۴) مرا مهر سیه چشمان ز سر بیرون نخواهد شد

(۵) وقت را غنیمت دان آنقدر که بتوانی

(نیز ← بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، ج ۱؛ تاریخ عصر حافظ، تألیف دکتر قاسم

غنی، ص ۶۸-۱۹۲. درباره ارزیابی شخصیت و خلق و خوی او: ص ۱۷۲-۱۸۷).

- محتسب: اعم از اینکه مانند این موارد اشاره به امیر مبارزالدین داشته یا نداشته باشد،

مأمور دولت و حافظ حدود و حقوق مردم و آبروی شریعت است، و همانند صوفی و زاهد از

شخصیتهای منفی و دوست‌نداشتنی شعر حافظ است، و چهره او را تا آنجا که در دیوان حافظ

مطرح شده چنین می‌توان ترسیم کرد:

(الف) وظیفه‌اش در جنب شحنة حفظ ظاهر شرع و نظم شهر و امر به معروف و نهی از

منکر است:

- عمریست پادشاهاکز می‌تهیست جامم

- هر کس که بدید چشم او گفت

- خدارا محتسب مارا به فریاد دفونی بخش

- شراب خانگی ترس محتسب خورده

(ب) حافظ از او نمی‌هراسد و او را به چیزی نمی‌گیرد:

- من نه آن رندم که ترك شاهد و ساغر کنم

- محتسب داند که حافظ عاشقست

- حدیث حافظ و ساغر که می‌زند پنهان

محتسب داند که من این کارها کمتر کنم

و آصف ملک سلیمان نیز هم

چه جای محتسب و شحنة پادشه دانست

- آن شد اکنون که ز ابنای عوام اندیشم
محاسب نیز درین عیش نهانی دانست
(پ) اهل ریا و نفاق است؛

- ای دل طریق رندی از محاسب بیاموز
می خور که شیخ و حافظ و مفتی و محاسب
- بیخبرند زاهدان نقش بخوان و لا تقل
- باده با محاسب شهر نوشی زنهار
- محاسب شیخ شد و فسق خود از یاد ببرد
(ت) خود آشکارا و پنهان اهل فسق و فجور است؛

- با محاسب عیب مگوئید که او نیز
پیوسته چوما در طلب عیش مدام است
- صوفی زکنج صومعه با پای خم نشست
تا دید محاسب که سبو می کشد به دوش
[یعنی صوفی ریاکاری که از ترس پرهیزگاری پیشه کرده و در صومعه کمین گرفته بود،
به محض اینکه محاسب را دید که سبو به دوش می کشد، خاطرش جمع شد و ترسش ریخت و
از صومعه گریخت و به خرابات پیوست و در بای خم نشست.]

- دوستان دختر رز توبه ز مستوری کرد
شد بر محاسب و کار به دستوری کرد
[یعنی ای دوستان مژده بدهید که دختر رز (= شراب) از عفاف و پرهیز خود دست برداشت و
پنهان شدن و پنهانکاری را کنار گذاشت و به اصطلاح امروز «دم محاسب را دید» و از او چون
سایر دخترکان آنکاره اجازه رسمی گرفت. حاصل آنکه می آشکار و فراوان شد و محاسب هم
از سختگیری خود دست برداشت.]

(۲) صراحی: «یعنی تنگ شراب و به شکل حیوانات از جمله مرغابی می ساخته اند [همین
است که حافظ می گوید: صغیر مرغ برآمد «بط» شراب کجاست] و شراب از دهان یا گاهی
از چشم مرغابی بیرون می آمده است» (حواشی غنی، ص ۸۳).

(۳) معنای بیت: در این زمانه محاسب زده که مانند چشم صراحی خونریز است (و این
تعبیر خود ایهام دارد: ۱) سفاک است؛ ۲) اشاره به ریختن شراب خونریز از چشم صراحی)
تا می توانی پنهانکاری پیشه کن و پیاله ات را در جیب دلق مرقعت پنهان کن.
مرقع یعنی وصله دار، صفت دلق یا خرقه است که با حذف موصوف به کار رفته است. در
جای دیگر گوید:

من این مرقع رنگین جوگل بخواهم سوخت...
در باره خونریزی صراحی یا چشم صراحی، خواجو گوید:

- لباس ازرق صوفی که عین زراقیست به خون چشم صراحی خضاب باید کرد

(دیوان، ص ۶۸۷)

- چو چشم مست تو فتوادهد که باده حلالست بر یز خون صراحی چه حاجتست به فتوی

(دیوان، ص ۳۴۳)

- آستین: آستین را نباید با آستینهای امروزه قیاس گرفت که باریک اند و فقط دست از آن

بیرون می آید. آستین قدما جور دیگری بوده، یعنی گشاد و جادار بوده و به جای «جیب»

امروزه به کار می رفته، چنانکه از همین بیت مورد بحث برمی آید و از این دو بیت دیگر حافظ:

- ترسم کزین چمن نبری آستین گل کز گلشنش تحمل خاری نمی کنی

در آستین جان تو صد ناصفه مدرجست وان را فدای طره یاری نمی کنی

در قابوسنامه آمده است: «اتفاق را طراری از پس این مرد می رفت به طراری خویش؛ این

مرد باز نگرید طرار را، و هنوز تاریک بود پنداشت که آن دوست ویست. صد دینار در آستین

داشت بر دستارچه بسته، از آستین برگرفت و بدین طرار داد.» (ص ۱۰۹).

سعدی گوید:

- در اندیشه ام تا کدامم کریم از آن سنگدل دست گیرد به سیم

شنید این سخن پیر فرخ نهاد درستی دو، در آستینش نهاد

زر افتاد در دست افسانه گوی برون رفت از آنجا چو زر تازه روی

(کلیات، ص ۲۵۷)

- مریز ای حکیم آستینهای در چو می بینی از خویشتن خواجه پر

(کلیات، ص ۳۱۹)

- قضا خلعتی نامدارش دهد قدر میوه در آستینش نهاد

(کلیات، ص ۳۹۴)

- آستین بر دست پوشید از بهار برگ، شاخ میوه پنهان کرد از خورشید و مه در آستین

(کلیات، ص ۵۸۸)

سلمان گوید:

صد گنج شایگان کنم اندر هر آستین بهر تشارش از گهر رایگان چشم

(دیوان، ص ۱۷۷)

(۴) معنای بیت: خالی از طنز و طعن نیست. می گوید جای آن است که اشک حسرت از

دیده بیاریم و حال که ورع و پرهیز اجباری به ما تحمیل شده است، خرقه های می آلوده مان را

هم به آب دیده تطهیر کنیم. قاعدتاً حافظ خرقة‌اش را با باده تطهیر می‌کند:

کنون به آب می لعل خرقة می شویم	نصیبه ازل از خود نمی توان انداخت
گرچه بادلق ملمع می گلگون عیب است	مکنم عیب کز و رنگ ریا می شویم
ساقی بیار آبی از چشمه خرابات	تا خرقة‌ها بشوئیم از عجب خانقاهی
نذر و فتوح صومعه در وجه می نهیم	دلق ریا به آب خرابات برکشیم

نیز «خرقة: شرح غزل ۲، بیت ۲؛ ورع: شرح غزل ۱۰، بیت ۸.

۶) سپهر برشده: نگارنده این سطور در کتاب ذهن و زبان حافظ این صفت و موصوف را به نحو دیگری یعنی به صورت:

سپهر، برشده پرویزنیست خون افشان

خوانده بودم و در توجیه آن نوشته بودم: «اگر سپهر برشده (صفت و موصوف) بخوانیم، برشده برای سپهر حشو است. چه سپهر برنشده نداریم. دیگر آنکه پرویزن (سرند، غربال، صافی و نظایر آن) در حالت عادی برنشده است. یعنی صفت برشده را پرویزن لازم دارد که در حالت عادی برشده نیست؛ ولی برشده برای آسمان تحصیل حاصل و حشو است» (ذهن و زبان حافظ، ص ۱۳۵). بعدها در مطالعه متون و دواوین شعرای متقدم به این نتیجه رسیدم که حدس و استدلال پیشین بنده در آن کتاب درست نبوده است. و اصولاً «سپهر برشده» يك عبارت و صفت و موصوف کلیشه است که بارها در متون نظم پیش از عصر حافظ به کار رفته است:

سنائی گوید:

ز آه من نشکفت وز چهرش ار گیرد سپهر برشده و چشم اختر آتش و آب
(دیوان، ص ۶۳)

(به احتمال بسیار در عبارت بالا نه شگفت، به جای نشکفت، درست است)
انوری گوید:

سپهر برشده رازی ندارد از بد و نیک	که نه طلایه حزم ترا از آن خبرست
	(دیوان، ص ۵۹)
به آب لطف تو آن را که تشنه کرد امید	سپهر برشده نمایندش سراب غرور
	(دیوان، ص ۲۳۲)
سپهر برشده را رای او به خدمت خواند	کمر بیست به جوزا چو پندگان به دوال
	(دیوان، ص ۲۸۵)

- سپهر بر شده تا رای روشنش دیده ست ز بر کشیدن خورشید و مه پشیمانست
(دیوان، ص ۵۵۶)

کمال الدین اسماعیل گوید:

نیافت گنج نظیر تو در مطاوی خویش سپهر بر شده هر چند گرد خود برگشت
(دیوان، ص ۳۲۷)

- پرویزن: هم به معنی غربال و الک است و هم به معنی صافی و پالونه، ولی در اینجا به
قرینه خون افشان، معلوم می شود که مراد صافی و پالونه است. کمال الدین اسماعیل گوید:
ز نوك تير حوادث كه مي رسد بر وي مسام خصم تو پرویز نیست خون پالای
(دیوان، ص ۲۱۳)

- کسری: [جمع آن اکاسرة] معرب خسرو: «خسرو و انوشروان | خسرو ا، ملقب به
انوشروان یا نوشیروان | معروف به دادگر یا عادل. شاهنشاه ۵۳۱-۵۷۹ م) ایران، از سلسله ی
ساسانیان، پسر و جانشین قباد ا...» (دایرةالمعارف فارسی).

- پرویز: «خسرو و پرویز یا خسرو II شاهنشاه (۵۹۰-۶۲۸ م) ایران از سلسله ی
ساسانیان؛ پسر و جانشین هرمز IV... خسرو مردی بود هوسباز، بی جرأت، آزمند و کینه توز،
اما تجمل پرست و طالب جلال و آوازه، دولت ایران را چند سالی به شوکت و جلالی رسانید که
تا آنوقت در دوره ی ساسانی به خود ندیده بود. از عجایب دربار او که ورد زبان مورخان ایرانی
و عرب بوده، غیر از زن محبوب او شیرین، خنیاگران وی (سرکش، باربد و نکپسا)، و تخت
معروف او موسوم به طاق دیس و اسب وی موسوم به شبذیز درخور ذکر است...»
(دایرةالمعارف فارسی). حافظ بارها از خسرو- با ایهام به همین خسرو پرویز- یاد کرده
و شیرین را نیز با ایهام به صورت صفت برای او آورده است:

- حافظ از حشمت پرویز دگر قصه مخوان	- که لبش جرعه کش خسرو شیرین منست
- سحرم دولت بیدار به بالین آمد	- گفت برخیز که آن خسرو شیرین آمد
- یارب اندر دل آن خسرو شیرین انداز	- که به رحمت گذری بر سر فرهاد کند
- شاه شمشاد قدان خسرو شیرین دهنان	- که به مرگان شکند قلب همه صف شکنان
- شیرین تر از آنی به شکر خنده که گویم	- ای خسرو خوبان که تو شیرین زمانی
- اجرها باشدت ای خسرو شیرین دهنان	- گر نگاهی سوی فرهاد دل افتاده کنی

کنون که بر کف گل جام باده صافست به صد هزار زبان بلبش در اوصافست
 بخواه دفتر اشعار و راه صحرا گیر چه وقت مدرسه و بحث کشف کشف است
 ۳ فقیه مدرسه دی مست بود و فتوی داد که می حرام ولی به ز مال اوقافست
 به درد و صاف ترا حکم نیست خوش درکش که هر چه ساقی ما کرد عین الطافست
 بُرز خلق و چو عنقا قیاس کار بگیر که صیت گوشه نشینان ز قاف تا قافست
 ۶ حدیث مدعیان و خیال همکاران همان حکایت زردوز و بوریا بافست
 خموش حافظ و این نکته های چون زرسرخ
 نگاهدار که قلاب شهر صرافست

(۱) درباره رابطه گل و بلبل ← بلبل: شرح غزل ۷، بیت ۱.

(۲) دفتر اشعار: مستبعد نیست که حافظ جنگ یا دفتری از اشعار خود یا دیگران در دست داشته بوده. به هر حال از اشاراتش به «دفتر اشعار» و «سفینه حافظ» و «سفینه غزل» برمی آید که در عصر او داشتن مجموعه شعر متداول بوده و به احتمال زیاد خود او نیز سفینه غزلی از آن خویش داشته بوده است. برای تفصیل در این باره ← سفینه: شرح غزل ۱۸۱، بیت ۹.

— مدرسه: در همین غزل (ابیات دوم و سوم) دو بار به مدرسه و به دو خصوصیت مدرسه اشاره کرده است. نخست اینکه کشف کشف یکی از کتابهای درسی بوده، دوم اینکه مدرسه (ها) از مال اوقاف اداره می شده. حافظ در سراسر دیوان از عقل ← شرح غزل ۱۰۷، بیت ۵؛ و علم ← شرح غزل ۱۷۶، بیت ۲، و مدرسه و دفتر و درس رسمی به طنز و طعن یاد می کند و نسبت به آنها نظرگاه انتقادی و ملامتی وار دارد؛ و همواره از مدرسه به عنوان مجمع و مظهر قیل و قال و بگو مگوهای بی حاصل و دلگیر یاد می کند:

- مطرب کجاست تا همه محصول زهد و علم
 از قیل و قال مدرسه حالی دلم گرفت
 - مباحثی که در آن مجلس جنون می‌رفت
 طاق و رواق مدرسه و قیل قال علم
 - بر در مدرسه تا چند نشینی حافظ
 - ما درس سحر در ره میخانه نهادیم
 - بشوی اوراق اگر همدرس مانی
 - علم و فضلی که به چل سال دلم جمع آورد
 - چون صبا مجموعه گل را به آب لطف شست
 حافظ نیز مانند بسیاری از شعرا علم و فضل و هنر را مایه حرمان و حسرت می‌شمارد:
 دفتر دانش ما جمله بشوئید به می که فلک دیدم و در قصد دل دانا بود
 (برای تفصیل در این باب ← شرح غزل ۱۹۴، بیت ۴).

- کشف کشاف: علامه قزوینی در معرفی این کتاب می‌نویسد: «نام این کتاب در کشف
 الظنون در ضمن تعداد شروح کشاف فقط به لفظ «الکشف» مذکور شده، نه کشف کشاف؛
 و همچنین در کتاب شد الإزار معروف به مزارات شیراز استطراداً در شرح احوال قوام‌الدین
 عبدالله [از اساتید حافظ که ذکر او در مقدمه جامع دیوان او آمده] ولی گویا این تعبیر از راه
 اختصار بوده و گویا نام اصلی کتاب چنانکه از سیاق کلام حاجی خلیفه مستفاد می‌شود
 الکشف عن مشکلات الکشاف بوده است؛ و علی‌ای حال کتاب مزبور شرحی یا حاشیه‌ای
 بوده بر کشاف معروف زمخشری، تألیف سراج‌الدین عمر بن عبدالرحمن فارسی قزوینی
 منوفی در سنه ۷۴۵ ق از معاصرین دوره جوانی حافظ» (حاشیه قزوینی بر صفحه ۳۹۷
 دیوان حافظ).

(۳) لطف و طنز بیت در این است که فقیه مدرسه مست بوده، سپس در عین مستی فتوا داده
 و چون گفته‌اند «مستی و راستی» پس فتوای او راست و درست هم هست که همانا در مصراع
 دوم بیان شده: می‌خوردن از خوردن مال وقف بهتر است. در عین حال به گناه دیگر خود که
 استفاده از مال وقف باشد (چه غالب مدرسه‌ها، و یا شهریه طلاب از محل موقوفات بوده)
 اعتراف یا اشاره ضمنی کرده است. فقیه ← زاهد: شرح غزل ۴۵، بیت ۱.

حافظ در جای دیگر هم به مال وقف اشاره کرده است:
 بیا که خرقة من گرچه رهن می‌کده‌هاست ز مال وقف نبینی به‌نسام من درمی

سعدی گوید: «یکی از علما را پرسیدند چه گویی در نان وقف. گفت اگر نان از بهر جمعیت خاطر می‌ستاند حلالست و اگر جمع از بهر نان می‌نشیند حرام.

نان از برای کنج عبادت گرفته‌اند صاحب‌دلان نه کنج عبادت برای نان»
(کلیات، ص ۹۱)

۴) حاکی از جبران‌گاری حافظ است. برای تفصیل بیشتر در این باب ← شرح غزل ۲۳، بیت ۸. شادروان غنی می‌نویسد: «ملای روم گفته است:

آری از قسمت نمی‌شاید گریخت عین السطافست ساقی هرچه ریخت
توارد غریبی است!» (حواشی غنی، ص ۱۱۰)

۵) عنقا ← شرح غزل ۶، بیت ۳. مضمون این بیت، شبیه به این بیت نزاری است:
اگر عنقا نبودی در پس قاف میان خلق کی افسانه‌بودی
(دیوان، ص ۵۹۴)

– معنای بیت: از مردم کناره کن و روش عنقا را پیش بگیر که با گوشه‌نشینی در قاف شهرت عالمگیر یافت. البته طنز و تعریضی هم در بیت احساس می‌شود. می‌گوید اگر درد شهرت یافتن است، تنها راهش این نیست که هول و حرص بزنی و با همه محشور باشی تا مشهور بشوی، بلك راهش هم این است که گوشه‌نشینی کنی. طبعاً صوفیان و زاهدان گوشه‌نشین از ترکش این طنز درامان نیستند.

– از قاف تا قاف: چون قاف، کوه اساطیری معروف، محیط بر ربع مسکون انگاشته می‌شده (لغت‌نامه، برهان) لذا از قاف تا به قاف یعنی سراسر جهان، از کران تا کران، از یک سرتاسر دیگر جهان.

در تاریخ بیهقی آمده است: «... و قاف تا قاف جهان نامه‌ها بنیشتند.» (تاریخ بیهقی، ص ۳۷۹).

منوچهری گوید:

– ملك جهان بگیری از قاف تا به قاف مال جهان ببخشی از عود تابسه‌قار
(دیوان، ص ۳۲)

– قاف تا قاف همه ملك جهان زان تو باد خود همین دان که بود ارجو ان شاء الله
(ص ۱۹۲)

سنائی گوید:

هر مدعی ز قاف تا قاف بیهوده ز عشق تو زند لاف
(دیوان، ص ۹۱۴)

انوری گوید:

دخل مدحش ز سرق تا غریبست چرخ جودش ز قاف تا قافست
(دیوان، ص ۵۵۱)

در کشف الاسرار میبیدی در ذیل تفسیر سوره کوثر آمده است: «ما ترا نیکی فراوان دادیم که به فیض جود خود ترا در وجود آوردیم و سرافرده نبوت تو از قاف تا به قاف بازکشیدیم». خاقانی گوید:

حون خود و خون من نبینی هیچکس در شرع و شعر قاف تا قاف از بجوئی قیروان تا قیروان
(دیوان، ص ۳۲۸)

همو نویسد: «از قاف تا قاف و از قیروان تا قیروان، صورت این صوت شایع گردد» (منشآت خاقانی، ص ۳۲۲).

عطار گوید:

خوانی کشیده‌ام ز سخن قاف تا به قاف هم کاسه‌ای کجاست که آید برابرم
(دیوان، ص ۸۰۲)

کمال الدین اسماعیل گوید:

شاهها کرمست ز قاف تا قاف رسیده مثل تو نه چشم دید و نه گوش شنید
(۶ حکایت زردوز و بوریاباف: احتمالاً ناظر به این اشاره سعدی است:

ندهد هوشمند روشن رای به فرومایه کارهای خطیر
بوریاباف اگرچه بافته است نپسرنش به کسارگاه حریر
(کلیات، ص ۱۶۰)

(۷) قَلَاب: |برخلاف قیاس و انتظار: به ضم قاف. چه این کلمه صیغه مبالغه بر وزن فعال نیست و شرحش خواهد آمد|. شادروان غنی می نویسد: «یعنی کسی که پول قلب بسازد یا جایزند... با مراجعه به صحاح، قاموس و لسان العرب معلوم می شود که در عربی قَلْب |بر وزن قَلْک| است |ای محنتال بصیر بتقلیب الامور- صحاح| و الف شاید در فارسی افزوده شده است. سعدی می گوید:

گر میسر شود که سنگ سیاه زر خالص کنی به قلابی
در فارسی همیشه قلاب در مورد تقلب زر سره و ناسره استعمال می شده. خاقانی گوید:
خلاص بود کنون قلب شد ز سکه بگشت مزور آمد و خائن چو سکه قلاب
(دیوان، ص ۵۰)

نیز:

ای مرد سلامت چه شناسد روش دهر از مهر خلیفه چه نوبسد زر قلاب
[دیوان، ص ۵۷] (حواشی غنی، ص ۱۰۹)
شادروان فروزانفر نظر علامه قزوینی - دکتر غنی را با لحن تأیید نقل می کند. ایشان در
شرح این بیت مثنوی

همچو قلابان بر آن نقد ثباه نقره می مالند و نام پادشاه
می نویسد: «قَلَاب [اعراب در اصل و برابر با ضبط خود استاد است]: کسی که سکه تقلبی
زند، آنکه پول قلب سکه زند. در لَطَائِفُ اللُّغَات و به نقل از آن در غِیَاثُ اللُّغَات و آندراج،
این کلمه بفتح اول و با تفسیر: گرداننده سره به ناسره یعنی دغا باز، ضبط شده است و ظاهراً
آن را از «قلب» به معنی وارونه کردن و از این رو به آن رو گردانیدن، مشتق گرفته اند. ولی علامه
مرحوم محمد قزوینی این کلمه را صورتی از «قَلَب» به معنی حيله گر و چاره جو می دانستند که
فتحه لام اشباع یافته و قَلَاب شده است» (شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۸۸۰). مؤید قول
علامه همین تلفظ «قلابی» (به ضم اول) به معنی قلب و ناسره در محاورات امروز فارسی
است، و گرنه باید قَلَابی (به فتح اول) می گفتیم.
سنائی می نویسد: «... او نیز به دروغ آن کلمات زرین را از روی قلابی در صورت مس
سرخ بر نابینایان رایج کند و کس نه کی دست آن قلاب به حسبت ببرد». (مقدمه مثنوی دیوان
سنائی، ص ۱۱).

انوری گوید:

بر چارسوی بآس تو قلاب مفسدت دست بریده بازکنید از عیار ملک
(دیوان، ۲۷۵)

عراقی گوید:

ز صرافان یونانی، دغل مستان که قلابند ندارد قلبشان سکه ز دارالضرب ایمانی
(دیوان، ص ۹۸)

رشیدالدین فضل الله می نویسد: «و این زمان حکم است که هیچ آفریده بغیر از طلا و طلغم
معامله نکند و آنکه شناسد به دیگری نماید تا احتیاط کند، و چون چنین باشد هیچ قلابی،
زر قلب نزند، چه محقق داند که از وی نخواهند ستد و احتیاط می کنند». (جامع التواریخ، ج
۲، ص ۱۰۵۶).

نزاری گوید:

- قلاب را اگر زخیانت‌گزیر نیست صراف نيك داند از زر زدوده را
(دیوان، ص ۱۵)

- دعوی زهد می‌کند فاسق سکه قلب می‌زند قلاب
(دیوان، ص ۴۵)

- صراف: عبید نیز از صرافان شهر (شیراز) دل خوشی ندارد:
شکر ایزد که ما نه صرافیم منت حق که ما نه بزایم
(کلیات، ص ۷۰)

غزالی صرافی را شغل نکوهیده‌ای می‌داند: «و از پیشه‌ها که سلف کراهیت داشته‌اند فروختن طعام است و فروختن کفن و قصابی و صرافی که خود را از دقایق ربوا [= ربا] دشخوار نگاه تواند داشت... و در خبرست که اگر در بهشت بازرگانی بودی بزازی بودی، و اگر در دوزخ بودی صرافی بودی.» (کیمیا، ج ۱، ص ۳۶۰).

- معنای بیت و دفع يك اعتراض: نکته‌های ظریف شعرت را از نااهلان پنهان کن، زیرا در جایی که جاعل قلب‌ساز شهر، به صرافی پرداخته باشد، باید محتاط بود و زر سرخ را به او عرضه نکرد و خود را از شر او محفوظ نگه داشت.

بعضی ایراد می‌کنند که طبیعی‌تر این بود که حافظ بگوید «صراف شهر قلابست» ولی الزام قافیه باعث شده است که حافظ این تعبیر را معکوس بیان کند. در این باره باید گفت این نه ضعف که قوت بیان حافظ را می‌رساند. اگر قافیه اجازه می‌داد که بگوید «صراف شهر قلابست» نکته چندان مهمی نبود. از دیر باز در بسیاری زمانها و مکانها صرافان اهل قلب و تقلب بوده‌اند، و صراف صادق و درستکار در اقلیت بوده است. لذا «صراف شهر قلابست» چندان لطفی ندارد؛ بلکه «قلاب شهر صرافست» تعبیر زیرکانه و پرمعنی‌تر است. یعنی این شهر فقط يك قلاب دارد که آنها را بد حادثه تنها صراف شهر است. چنانکه فی‌المثل اگر بگوئیم «فرماندار فلان شهر دزد است» آنقدر عمیق نیست که بگوئیم «دزد — تنها دزد یا بزرگترین دزد — فلان شهر فرماندار است»، یعنی به فرمانداری رسیدن او هم بر اثر رشوه و فساد است، همین‌طور صراف شدن قلاب شهر.

درین زمانه رفیقی که خالی از خللست صراحی می ناب و سفینه غزلست
 جریده رو که گذرگاه عاقبت تنگست پیاله گیر که عمر عزیز بی بدلست
 ۳ نه من ز بی عملی در جهان ملولم و بس ملالت علما هم ز علم بی عملست
 به چشم عقل درین رهگذار پر آشوب جهان و کار جهان بی ثبات و بی محلست
 بگیر طره مه چهره ای و قصه مخوان که سعد و نحس ز تأثیر زهره و زحلست
 ۶ دلم امید فراوان به وصل روی تو داشت ولی اجل بهره عمر رهزن املست
 به هیچ دور نخواهند یافت هشیارش
 چنین که حافظ مامست باده ازلست

- (۱) خالی و خلل جناس شبه اشتقاق دارند. سفینه غزل: ← شرح غزل ۱۸۱، بیت ۹.
 (۲) جریده: جریده رو یعنی مجرد باش و ترك تعلق کن و سبکبار رو. هجویری حدیثی از رسول اکرم (ص) نقل می کند: سیروا سبق المفردون (چالاک همچون مفردان و تکران بروید) و نیز قولی از ابوالحسن بصری: نجا المخففون و هلك المنقلون (سبکباران رستند و گرانباران خستند) (کشف المحجوب، ص ۴۷۲). این قول به سلمان فارسی و مالك دينار و حسن بصری هم نسبت داده شده (← تعلیقات حدیقه الحدیقه، ص ۵۳۳).
 در تاریخ بیهقی آمده است: «... سپهسالار علی نیز از بلخ در رسید... بر حکم فرمان عالی که رفته بود تا لشکر را به بلخ یرله کند و جریده بیاید که با وی تدبیرهاست...» (تاریخ بیهقی، ص ۶۸۸).
 غزالی می نویسد: «قد نجا المخففون سبکباران رسته اند اگرچه بی بار نه اند» (کیمیا، ج ۱، ص ۴۶۰).

نظامی گوید:

جریده یکی قاصد تیزگام فرستاد و دادش به هندو پیام
(شرفنامه، ص ۲۵۳)

حافظ در جاهای دیگر همین معنی و مضمون را ادا کرده است:

- در شاهراه جاه و بزرگی خطر بسسیت آن به کزین گریوه سبکبار بگذری
- از زبان سوسن آزاده‌ام آمد به گوش کاندین دیرکهن کار سبکباران خوشست
- غلام همت آنم که زیر چرخ کبود زهر چه رنگ تعلق پذیرد آزادست

باری بیت مورد بحث بیشک ناظرست به این بیت از کمال الدین اسماعیل:

بگذار ساز و آلت حس و خیال و وهم تنها جریده رو که گذر بر مضایقست
(دیوان، ص ۲۸۹)

- عافیت: «دور کردن خدا از بنده مکروه را و سلامت از بیماری و بلا و مکروهات در بدن و باطن، و در دین و دنیا و آخرت» (منتهی‌الارب). عافیت در شعر حافظ دو معنی دارد که اندکی با هم تفاوت دارند:

الف) به معنای سلامت، سلامت نه به معنای تندرستی، بلکه رستگاری و امن. چنانکه سعدی گوید: اگر خواهی سلامت بر کنسارست. (کلیات، ص ۵۲). این معنای عافیت به بهترین وجهی در عبارتی مشهور از گلستان سعدی آمده است: «همچنین قدر عافیت کسی داند که به مصیبتی گرفتار آید». (کلیات، ص ۴۵). حافظ گوید:

- بیار باده که عمریست تا من از سرامن به کنج عافیت از بهر عیش ننشستم
- مرو به خانه ارباب بیمروت دهر که گنج عافیت در سرای خویش نیست
- عافیت می طلبد خاطر من را بگذارند غمزه شوخش و آن طره طرار دگر
- غلام همت آن رند عافیت سوزم که در گدا صفتی کیمیاگری داند

در گذرگاه عافیت، عافیت به همین معنی است، بر کناری، سلامت و امن.

ب) به معنای آمیزه‌ای از پارسائی و عفاف ورزیدن و محافظه‌کاری:

- کس به دور نرگست طرفی نیست از عافیت به که نفر و نشند مستوری به‌مستان شما
- صحبت عافیت گرچه خوش افتاد ای دل جانب عشق عزیزست فرومگذارش
- عافیت چشم مدار از من میخانه نشین که دم از خدمت رندان زده‌ام تا هستم

۳) در این بیت واج آرایی یا هم حرفی «ل» قابل توجه است که هشت بار تکرار شده است.

برای تفصیل بیشتر ← واج آرایی: شرح غزل ۱۲۲، بیت ۲.

۴) بی محل: یعنی بی ارزش، بی اعتبار. ظهیر گوید:

گیتی به نزد جود تو خاک نیست بی محل خورشید پیش رای تو نقدیست کم عیار
(دیوان، ص ۱۳۱)

۵) زهره [= ناهید] از سیارات سبع، و دومین سیاره منظومه شمسی است که پس از عطارد و پیش از زمین قرار دارد. در احکام نجوم سعدا صغر است (سعد اکبر مشتری است). شخصیت دیگرش این است که خنیاگر و رب النوع طرب شمرده می شود برای تفصیل بیشتر در این باب ← زهره: شرح غزل ۴، بیت ۸.

- زُحَل [= کیوان] یکی از سیارات سبع که مدار آن پایین مشتری و اورانوس است. در احکام نجوم نحس اکبر شمرده می شود.

این بیت يك پیچ و دشواری معنوی دارد که نگارنده در کتاب ذهن و زبان حافظ به آن اشاره کرده ام به این شرح: «اگر که را استینافیه و جزء مصراع دوم بخوانیم معنای هر دو مصراع مستقل می شود. یعنی طره مه چهره ای بگیر و قصه های بیربط مخوان و بدان که سعد و نحس از تأثیر زهره و زحل است. ولی این قراءت باعث فساد معنی است و درست تر این است که قصه مخوان و مگو که سعد و نحس چنین و چنان است. یعنی این قصه را مگو که سعد و نحس از اثر زهره و زحل است. به عبارت دیگر به همت خودت برخیز و متکی باش و کاری به سعد زهره و نحس زحل نداشته باش. مؤید این قراءت، بیت دیگری از حافظ است که نشان می دهد با احکام نجوم و خرافات نجومی میانه ای ندارد:

از چشم خود پیرس که ما را که می کشد جاننا گناه طالع و جرم ستاره نیست
(ذهن و زبان حافظ، ص ۱۳۵-۱۳۶)

- گل در برو می در کف و معشوق بکامست
گو شمع میارید در این جمع که امشب
۳ در مذهب ما پاده حلالست ولیکن
گو شم همه بر قول نی و نغمه چنگست
در مجلس ما عطر میامیز که ما را
۶ از چاشنی قند مگو، هیچ وز شکر
تا گنج غمت در دل ویرانه مقیمست
از ننگ چه گویی که مرا نام ز ننگست
۹ میخواره و سرگشته و رندیم و نظرباز
با محتسبم عیب مگوئید که او نیز
سلطان جهانم به چنین روز غلامست
در مجلس ما ماه رخ دوست تمامست
بی روی تو ای سرو گل اندام حرامست
چشم همه بر لعل لب و گردش جامست
هر لحظه ز گیسوی تو خوشبوی مشامست
زانرو که مرا از لب شیرین تو کامست
همواره مرا کوی خرابات مقامست
وز نام چه پرسی که مرا ننگ ز نامست
وانکس که چو مانست درین شهر کدامست
پیوسته چو ما در طلب عیش مدامست

حافظ منشین بی می و معشوق زمانی

کایام گل و یاسمن و عید صیامت

سعدی غزلی بر همین وزن و قافیه وردیف دارد:

بر من که صبحی زده ام خرقه حرامست
ای مجلسیان راه خرابات کدامست
(کلیات، ص ۴۴۰)

همچنین کمال خجندی:

ما را نه غم ننگ و نه اندیشه نامست
در مذهب ما مذهب ناموس حرامست
(دیوان، غزل ۲۳۳)

(۲) ماه رخ دوست تمامست: این عبارت ایهام دارد: الف) یعنی چهره نورانی یار کامل و

کافی از شمع است: ب) این ماه، ماه تمام (بدر) است.

۴) نی ← شرح غزل ۱۷۵، بیت ۹. چنگ ← شرح غزل ۱۱۵، بیت ۱.

۵) مشام ← شرح غزل ۵۳، بیت ۵.

۷) مفیم یا مقام جناس استقاق دارد. در یکی از رباعیات خیام آمده است: چون نیست مقام ما در این دهر مقیم... (رباعیات خیام، ص ۱۰۲).

- گنج و ویرانه: گنج غم یار در دل ویرانه، یادآور حدیث قدسی انا عند المنکسرة قلوبهم من أجلی (من با دلشکستگان خویش نزدیکم ← کشف الاسرار میبیدی، ج ۹، ص ۲۸۳) است. رابطه غم یا خرابات این است که در خرابات که همان میخانه است (← خرابات: شرح غزل ۷، بیت ۵: میخانه: شرح غزل ۳۳، بیت ۱) به مدد می غم را زائل می سازند. چنانکه اندوه زدائی شراب از مضامین کهن ادبیات منظوم فارسی است (← غم زدائی می: شرح غزل ۱۲۷، بیت ۳).

رابطه گنج و ویرانه هم واضح است چنانکه هنوز هم می گویند گنج در خرابه است یا گنج در ویرانه است. در امثال و حکم دهخدا هم این دو عبارت ثبت شده است، هم مثالهای فراوان دیگر.

عطار گوید:

در خرابات خرابی می روم زانکه گر گنجیست در ویرانه ایست
(دیوان، ص ۷۹)

خواجو گوید:

- گفتمش ما گنج در ویرانه دل یافتیم گفت هر کنجی پر از گنجی بود، ویرانه کو
(دیوان، ص ۴۸۶)

- گنجست غم عشقت و ویران دل خواجو از بهر دلم گنج به ویرانه رها کن
(دیوان، ص ۴۸۳)

حافظ خود بارها به رابطه گنج و ویرانه اشاره کرده است:

- سلطان ازل گنج غم عشق به ما داد	تا روی در این منزل ویرانه نهادیم
- فغان که در طلب گنج نامه مقصود	شدم خراب جهانی ز غم تمام و نشد
- بیا بیا که زمانی ز می خراب شویم	مگر رسیم به گنجی در این خراب آباد
- شرابم ده و روی دولت بین	خرابم کن و گنج حکمت بین
- سایه ای بر دل ریشم فکن ای گنج روان	که من این خانه به سودای تو ویران کردم

- گنج عشق خود نهادی در دل ویران ما سایه دولت بر این کنج خراب انداختی
- (۸) اهمیت ندادن به ناموس و نام و ننگ از مهمترین ارکان ملامتیگری حافظ است. برای تفصیل در این باب ← حافظ و ملامتیگری: شرح غزل ۲۰۴.
- (۹) رند ← شرح غزل ۵۳، بیت ۶.
- نظربازی ← شرح غزل ۱۱۰، بیت ۱.
- (۱۰) محتسب ← شرح غزل ۲۵، بیت ۱.



مرکز تحقیقات کلامی و فقهی علوم اسلامی

صوفی از پرتو می راز نهانی دانست گوهر هر کس ازین لعل توانی دانست
 قدر مجموعه گل مرغ سحر داند و بس که نه هر کو ورقی خواند معانی دانست
 ۳ عرضه کردم دو جهان بر دل کار افتاده بجز از عشق تو باقی، همه فانی دانست
 آن شد اکنون که ز اینای عوام اندیشم محتسب نیز درین عیش نهانی دانست
 دلبر آسایش ما مصلحت وقت ندید ورنه از جانب ما دل نگرانی دانست
 ۶ سنگ و گل را کند از یمن نظر لعل و عقیق هر که قدر نفس باد یمانی دانست
 ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست
 می بیاور که ننازد به گل باغ جهان هر که غارتگری باد خزانی دانست
 ۹ حافظ این گوهر منظوم که از طبع انگیخت

ز اثر تربیت آصف ثانی دانست

(۱) معنای این بیت، بویژه مصراع دوم بی شباهت با این قطعه از رودکی نیست:

می آرد شرف مردمی پدید [و] آزاده نژاد از درم خرید
 می آزاده پدید آرد از بداصل فراوان هنرست اندرین نبید

(محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی، ص ۴۹۹)

لعل: در این بیت بین لعل و گوهر ایهام تناسب هست. چه هر يك از اینها دارای دو معنی است. لعل هم به معنای سنگ قیمتی معروف است که با گوهر (= مطلق جواهرات) تناسب دارد و هم استعاره از شراب است. گوهر هم دو معنی دارد. معنای دوم آن اصل و نژاد است. اما لعل در دیوان حافظ، درست همانند یاقوت (← شرح غزل ۱۱۸، پیوست ۶)، به چهار صورت یا در چهار معنی به کار می رود:

الف) به معنای سنگ قیمتی معروف. «لعل به فتح اول، معرب «لال» گوهری از احجار کریمه، سرخ رنگ و گران بها، و بهتر آن لعل بدخشانیست. رك الجماهر بیرونی ص ۸۱ به بعد» (برهان، حاشیه). «لعل رمانی از انواع لعل است به رنگ ناردانه» (لغت نامه)؛ حافظ در این معنی گوید:

- از جرعه تو خاک زمین درو لعل یافت...
 - طالب لعل و گهر نیست و گرنه خورشید
 - گوشوار زر و لعل ارچه گران دارد گوش
 - استعاره از شراب. چنانکه در بیت اول همین غزل آمده است، همچنین:
 ایا پر لعل کرده جام زرین بیخشا بر کسی کش زر نباشد
 یا به صورت تشبیه و صفت برای شراب:

- راح چون لعل آتشین دریاب
 - شراب لعل کش و روی مه جبینان بین
 - بهای باده چون لعل چیست، جوهر عقل
 - محتسب نمی داند اینقدر که صوفی را جنس خانگی باشد همچو لعل رمانی
 (پ) استعاره از لب:

- یاد باد آنکه چو یاقوت قدح خنده زدی در میان من و لعل تو حکایتها بود
 - خدارای رقیب امشب زمانی دیده برهم نه که من بالعل خاموشش نهانی صد سخن دارم
 - ... لعل بتان خوشست و می خوشگوار هم
 - ... روزی ما باد لعل شکر افشان شما
 یا به صورت تشبیه و صفت برای لب:

- حوالتم به لب لعل همچو شکر کن

- جواب تلخ می زبید لب لعل شکر خارا

ت) به صورت مشبیه به برای اشک، یا استعاره از آن:

- من که از یاقوت و لعل اشک دارم گنجها کی نظر در فیض خورشید باند اختر کنم
 - ز چشم لعل رمانی چو می خندند می بارند...

قدما بر آن بودند که به تربیت و تأثیر تابش خورشید است که لعل در دل سنگ پدید می آید
 « شرح غزل ۹۷، بیت ۴.

- معنای بیت: صوفی راستین با استفاده از معجون و کمک معجزه آسای می به رازهای

نهانی دست یافت (اگر هم بخواهند این بیت را عرفانی تفسیر کنند، قابلیت دارد). و استعداد و اصالت هر کس را با محك باده لعل گون می توان سنجید.

(۲) مرغ سحر: یعنی بلبل ← شرح غزل ۷، بیت ۱.

(۳) کارافتاده: «کسی که با مردم معامله بسیار کرده باشد و تجربه کار بود» (آندراج). «مجرب، کاردیده، با آزمون، آزموده، گرم و سرد جهان چشیده» (لغت نامه). سعدی گوید:

چنین کردند یاران زندگانی ز کار افتاده بشنو تا بدانی

(کلیات، ص ۱۴۶)

يك معنای کارافتاده هم یعنی واقعه رسیده، در مشکل افتاده، است چنانکه خاقانی گوید:

- ای قوم الغیث که کار اوفتاده ایم یاری دهید کز دل یار اوفتاده ایم

از رهروان حضرت او بازمانده ایم از کاروان فتاده و کاراوفتاده ایم

(دیوان، ص ۶۳۱)

ولی معنایی که حافظ به کار برده با معنای اول مناسب است.

- معنای بیت: دنیا و نعمتهایش و آخرت و نعیم بهشتش را بر دل کاردان و آزموده خود

عرضه کردم که هر يك را می پسندد برگزیند. ولی غیر از عشق تو بقیه را ناپایدار و بی اعتبار

شمرد. اینکه دو جهان در جنب روی دوست و رضای او ارجی ندارد و عارفان و عاشقان از هر

دو می گذرند از مضامین شایع عرفانی است. برای تفصیل بیشتر در این باره ← سرم به دینی

و عقبی فرو نمی آید: شرح غزل ۱۴، بیت ۲.

در این بیت بین «باقی» که دو معنا دارد: الف) پایدار، نقطه مقابل فانی؛ ب) بقیه،

باقی مانده، از يك سو و «فانی» از سوی دیگر تضاد برقرار است.

(۴) درین عیش نهانی دانست = در ... دانستن: يك تعبیر کهنست یعنی دانست، علم و

اطلاع داشت. امروزه معنایی از «در» مستفاد نمی گردد. در مرصادالعباد آمده است: «و چون

کسی را یابد که در آن حرفت نداند و بهای آن متاع نشناسد، بر وی اسب ندواند و به قیمت

افزون بدو نفر و شد» (ص ۵۳۹) و مصحح مرصادالعباد شرح مفصل مستندی در این باب، در

بخش تعلیقات نوشته است (ص ۶۶۸-۶۶۹) و مثالهای فراوانی نقل کرده است. (نیز ←

دیوان حافظ، به تصحیح و توضیح پرویز خانلری، ج ۲، ص ۱۱۸۳).

- محتسب: ← شرح غزل ۲۵، بیت ۱. عیش ← شرح غزل ۱، بیت ۳.

- معنای بیت: دیگر کارم از آن گذشته است که از عامه مردم یا عوام الناس اندیشناك

باشم، چرا که محتسب هم از عیش نهانی من باخبرست و به روی خود نمی آورد.

۶) لعل: ← شرح همین غزل، بیت ۱. عقیق: ← شرح غزل ۲۳۲، ۴.

— باد یمانی: ناظرست به حدیث مشهوری از رسول اکرم (ص) دربارهٔ اویس قرنی که فرمود: انی اشم نفس الرحمن من قبل الیمن. این حدیث به عبارات دیگر هم نقل شده از جمله: ان نفس الرحمن یأتینی من قبل الیمن (فتوحات، ج ۳، ص ۹۰-۹۱، ۱۷۸). در جای دیگر گوید:

تا ابد معمور باد این خانه کز خاک درش هر نفس با بوی رحمن می‌وزد باد یمن
— معنای بیت: باد یمانی و نفس رحمانی و عنایت الهی هر عنصر بی‌قابلیت (نظیر سنگ و گل، یا اویس قرن که در آغاز کار شبانی ساده بود) را به عنصر عالی همچون لعل و عقیق (یا اویس قرن در مرحلهٔ واپسین کارش) تبدیل می‌کند.

۷) معنای بیت: ای که می‌کوشی از طریق عقل به اسرار عشق پی ببری، چنانکه باید و شاید به حقیقت این نکته نمی‌رسی. یعنی از عقل (شیوهٔ مشائی) به عشق (شیوهٔ اشراقی) راهی نیست. حدیث معارضهٔ عقل و عشق از مضامین کهن و شایع عرفانی است. برای تفصیل بیشتر در این باب ← عشق و عقل: شرح غزل ۱۲۱، ابیات ۳ و ۷.

— دانستن [= توانستن] دانستن به جای توانستن سابقهٔ کاربرد بیش از هزارساله دارد: رودکی گوید:

بچهٔ او را از او گرفت ندانی تاش نکویی نخست وزو نکشی جان
(محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی، ص ۵۰۶)

منوچهری گوید:

من بسی دیوان شعر تازیان دارم زیر تو ندانی خواند الاهی بصحنک فاصبحین
(دیوان، ص ۸۱)

انوری گوید:

شعرم اینست و گر کس به از این داند گفت گو بیار اینک ارکان و بزرگان دیار
(دیوان، ص ۱۵۸)

نظامی گوید:

هر که داد خرد نداند داد آدمی صورتست و دیونهاد
(هفت‌پیکر، ص ۳۹)

عطار گوید:

— آنک داند کرد روشن را سپاه توبه داند داد با چندین گناه
(منطق‌الطیر، ص ۸۵)

-دی گفت نکوخواهی تو به است تراراهی از روی چنان ماهی من توبه ندانم کرد
(دیوان، ص ۱۵۸)

سعدی گوید:

جهان آفرینت گشایش دهد که گروی بیند که داند گشاد
(کلیات، ص ۳۲۹)

خواجو گوید:

اگر به بام برآئی که فرق داند کرد که طلعت تو کدامست و آفتاب کدام
(دیوان، ص ۳۰۳)

حافظ خود در جای دیگر گوید:

تو دم فقر ندانی زدن از دست مده مسند خواجگی و مجلس تورانشاهی
هنوز در قزوین و بعضی مناطق دیگر ایران، بجای توانستن، دانستن را به کار می‌برند. مثلاً می‌گویند: تو نمی‌دانی این بار را برداری.

۹) آصف ثانی: آصف ثانی در دیوان حافظ منصرف به دو شخصیت است. یکی قوام‌الدین محمد صاحب عیار وزیر شاه شجاع (با حاجی قوام معروف، ممدوح دیگر حافظ اشتباه نشود). حافظ قصیده‌ای در مدح او دارد به مطلع:

ز دلبری نتوان لاف زد به آسانی هزار نکته در این کار هست تا دانی
و در آن او را آصف ثانی می‌نامد:

مگیر چشم عنایت ز حال حافظ باز وگرنه حال بگویم به آصف ثانی...
قوام دولت و دینی محمد بن علی که می‌درخشده از چهره فریزدانی
برای تفصیل بیشتر درباره او ← شرح غزل ۶۵، بیت ۷.

شخصیت دوم: خواجه جلال‌الدین تورانشاه (م ۷۸۷ ق) یکی دیگر از وزرای شاه شجاع و ممدوحان حافظ است (← شرح غزل ۱۷۳، بیت ۹) که درباره او نیز صفت یا لقب آصف ثانی را به کار برده است:

وفاداری و حق‌گوئی نه کار هر کسی باشد غلام آصف ثانی جلال الحق والدینم
اما در بیت مورد بحث در این غزل، همچنین در بیت زیر:

گر تو فارغی از ما ای نگار سنگین دل حال خود بخواهم گفت پیش آصف ثانی
معلوم نیست کدامیک از این دو شخصیت را در نظر دارد.

- روضه خلد برین خلوت درویشانست
کنج عزلت که طلسمات عجایب دارد
۲ قصر فردوس که رضوانش به در بانی رفت
انچه زر می شود از بر سو ان قلب سیاه
انکه پیشش بنهد تاج تکبر خورشید
۶ دولتی را که نباشد غم از آسیب زوال
خسروان قبله حاجات جهانند ولی
روی مقصود که شاهان به دعا می طلبند
۸ از کران تا به کران لشکر ظلمست ولی
ای توانگر مفروش این همه نخوت که ترا
گنج قارون که فرو می شود از قهر هنوز
۱۲ حافظ از آب حیات ازلی می خواهی
- مایه محتشمی خدمت درویشانست
فتح آن در نظر رحمت درویشانست
منظری از چمن نزهت درویشانست
کیانیست که در صحبت درویشانست
کربانیست که در حشمت درویشانست
بی تکلف بشنود دولت درویشانست
سبیش بندگی حضرت درویشانست
مظهرش آینه طلعت درویشانست
از ازل تا به ابد فرصت درویشانست
سر و زر در کنف همت درویشانست
خوانده باشی که هم از غیرت درویشانست
منبعش خاک در خلوت درویشانست

من غلام نظر آصف عهدم کورا

صورت خواجگی و سیرت درویشانست

سعدی غزلی دارد بآردیف «درویشان» که ساید الهامبخش حافظ در این غزل بوده باشد.

مطلع غزل سعدی این است:

خلاف راستی باشد خلاف رای درویشان بنه گر همتی داری سری در بای درویشان

(کلیات، ص ۸۰۲)

حافظ از عارف و درویش، برعکس صوفی و زاهد، همواره به نیکی یاد کرده است. و

درویش اعم از اینکه فقیر مادی یا اهل فقر عرفانی باشد، از شخصیت‌های محترم شعر حافظ است. ← درویش: شرح غزل ۹، بیت ۳.

۲) عزلت: ابوالمفاخر باخرزی گوید: «نزدیک مشایخ مقرر و محقق است که وحدت و عزلت، بنیاد کار است و اصل سلوک و تصوف بر اوست، و متمسک ارباب صدق است. هر کس که بر این تنهایی ملازمت نماید و دائماً عزلت عادت کند جمیع عمر او خود خلوت و اربعینیه گردد و دین او سالم باشد...» (اوراد الاحیاء، ج ۲، ص ۳۱۱) نیز ← اربعین: شرح غزل ۲۴۱، بیت ۲.

- طلسمات: این کلمه فقط همین يك بار در شعر حافظ به کار رفته است. طلسمات و طلسم جمع طلسم است. «[این کلمه از اصل] یونانی تلسما [و عبارتست از] نقوش سحری یا تنجیمی، یا شیئی منقش به این نقوش که برای دفع آفتها یا چشم زخم یا حوادث مختلف دیگر تهیه می‌شد. بلیناس حکیم به عنوان پدر طلسمات شهرت یافته است... قواعد گوناگون برای تهیه طلسمات به هر مس ترسیم‌گستوس منسوب است. علم طلسمات را لیمیا نیز می‌نامند...» (دایرة المعارف فارسی).

رابطه گنج با طلسمات: «طلسم دستگاهی به علم حیل کرده (از یونانی طلسم) ... نیز شکل و صورتی عجیب که بر سر دفاین و خزاین تعبیه کنند.» (لغت نامه). در نفائس الفنون بحث مفصلی درباره طلسمات آمده است (← ج ۳، ص ۱۹۱-۱۹۸؛ نیز ← کشف اصطلاحات الفنون).

عطار گوید:

تا تو برجانی طلسم گنج برجایست نیز چون نوگم گشتی کسی از گنج برخوردار نیست
(دیوان، ص ۸۴)

سعدی گوید:

- بخیل توانگر به دینار و سیم طلسمیست بالای گنجی مقیم
از آن سالها می‌ماند زرش که گردد طلسمی چنین بر سرش
(کلیات، ص ۲۷۴)

در «طلسمات عجائب» صفت به صورت جمع آمده است. این نحوه کاربرد يك بار دیگر در شعر حافظ سابقه دارد: به صفای دل رندان صبحی ز دگان... برای تفصیل در این باب نگاه کنید به شرح بیت اخیر (غزل ۱۱۶، بیت ۳).

- معنای بیت: گوشه نشینی و خلوت‌گزینی عارفانه بسان گنجی است که طلسمات

شگرف دارد و گشودن یا شکستن این طلسمات — که لازمه دستیابی به گنج است — به نظر لطف و مهربانی درویشان میسر است.

(۳) قصر فردوس: — فردوس: شرح غزل ۲۴۴، بیت ۹.

— رضوان: «نگاهبان بهشت» (منتهی الارب)، «نام فرشته‌ای که موکل و نگهبان بهشت است» (غیاث‌اللفسات)؛ «نام دربان بهشت، چنانکه مالک، نام دربان دوزخ است.» (لغت‌نامه). در قرآن مجید به نام «مالک» تصریح شده (زخرف، ۷۷) ولی به نام رضوان نشده است؛ و سیزده باری که این کلمه در قرآن مجید به کار رفته همه به معنای رضا و خشنودی خداوند است. حافظ از رضوان، به «خازن جنت» هم تعبیر کرده است:

بگو به خازن جنت که خاک این مجلس به تحفه برسوی فردوس و عود مجمر کن
از دیر باز، از عهد رودکی و فردوسی، رضوان به این معنی وارد ادبیات فارسی شده است.
رودکی گوید:

و رتو بخواهی فرشته‌ای که بپینی ایشک اویست آشکارا رضوان
(محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی، ص ۵۰۷)

منوچهری گوید:

چشم حورا چون شود شوریده رضوان بهشت خاک یاش توتیای دیده حورا کند
(ذیوان، ص ۲۵)

سعدی گوید:

رضوان مگر سراچه فردوس برگشاد کاین حوریان به ساحت دنیا خزیده‌اند
(کلیات، ص ۴۹۲)

حافظ در جای دیگر گوید:

بیا بیا که تو حور بهشت را رضوان در این جهان ز برای دل رهی آورد
(نیز — روضه رضوان: شرح غزل ۱۷۰، بیت ۶).

(۴) قلب سیاه: ایهام دارد: الف) نقد تقلبی، و به همین جهت سیاه: ب) دل سخت و سیاه، دلی که قسی است. حافظ بارها این ایهام را به کار برده است:

— نقد دلی که بود مرا صرف باده شد قلب سیاه بود از آن در حرام رفت
— قلب بی حاصل ما را بزنی اکسیر مراد یعنی از خاک در دوست نشانی به من آر
— جز قلب تیره هیچ نشد حاصل و هنوز باطل در این خیال که اکسیر می کنند
— ز آنجا که پرده پوشی عفو کریم تست بر قلب ما ببخش که نقدیست کم عیار

- تو که کیمیا فروشی نظری به قلب ما کن که بضاعتی نداریم و فکنده ایم دامی
(برای تفصیل بیشتر در این باب ← شرح غزل ۵۳، ۷)

- کیمیا: ← شرح غزل ۵، بیت ۹.

(۶) دولت: دولت در شعر حافظ کما بیش به چهار معنی به کار رفته است:

الف) سعادت، بخت نیک، خوشبختی، اقبال، طالع، و به قول امروزیها شانس. و در همین
معناست که سعدی گوید: «دولت نه به کوشیدن است، چاره کم جوشیدن است... کس نتوان
گرفت، دامن دولت به زور کوشش بیفایده است و سمه بر ابروی کور» (کلیات، ص
۱۱۳). دولت به این معنی بیشتر از سایر معانی این کلمه، در دیوان حافظ به کار رفته است،
چنانکه گوید:

- دولتی را که نباشد غم از آسیب زوال...	
- از آستان پیرمغان سرچرا کشیم	دولت در آن سرا و گشایش در آن درست
- دولت آنست که بی خون دل آید به کنار...	
- گوئیا خواهد گشود از دولت مکاری که دوش	من همی کردم دعا و صبح صادق می دمید
- بخت از دهان دوست نشاتم نمی دهد	دولت خبر ز راز نهانم نمی دهد
- دولت از مرغ همایون طلب و سایه او	زانکه با زاغ و زغن شهر دولت نبود
- دیدم به خواب خوش که به دستم پیاله بود	تعبیر رفت و کار به دولت حواله بود
- در ازل هر کو به فیض دولت ارزانی بود...	
- ... دولت مساعد آمد و می در پیاله بود	
- ای خوشادولت آن مست که دریای حریف	سرو دستار نداند که کدام اندازد
- سحرم دولت بیدار به بالین آمد...	
- دانی که چیست دولت دیدار یار دیدن...	
- ... رمیدن از در دولت نه رسم و راه منست	

ب) به معنای دستگاه و جاه و مکت و اعتبار و اقتدار. در همین معناست که خاقانی گوید:

به دانش توان عنصری شد ولیک	به دولت توان چون شدن عنصری
	(دیوان، ص ۹۲۷)

حافظ گوید:

- سمند دولت اگر چند سر کشیده رود	ز همرها ن به سر تازیانه یاد آرید
- فلك غلامی حافظ کنون به طوع کند	که التجا به در دولت شما آورد

- به جان خواه و حق قدیم و عهد درست که مونس دم صبحم دعای دولت تست
(«دعای دولت» برابر است با دولتخواهی که شرحش خواهد آمد).

- یارب این نودولتان را باخر خودشان نشان کاینهمه ناز از غلام ترك و استر می کنند
- کوس نودولتی از بام سعادت بزنم گر بینم که مه نوسفرم بازآید
(در اینجا نودولتی را به معنای «الف» هم می توان در نظر آورد)

.... در لباس فقر کار اهل دولت می کنم
- دولت فقر خدایا به من ارزانی دار...

- راستی خاتم فیروزه بواسحاقی خوش درخشید ولی دولت مستعجل بود
(این بیت را به معنای اول کلمه دولت هم می توان گرفت. دولت مستعجل یعنی خوشبختی
نابایدار و زودگذر.)

- ای عنصر تو مخلوق از کیمیای عزت وی دولت تو ایمن از دست تباهی
(پ) به معنای بسیار نزدیک به معنای سیاسی امروزیش، یعنی هیأت حاکمه و رجال سیاست
و ملک و دربار:

- قوام دولت و دنیا محمدبن علی که می درخشیدش از چهره فریزدانی
- چو زر عزیز وجودست شعر من آری قبول دولتیان کیمیای این مس شد
(ت) به معنای مدد، یمن همت و نظایر آن:

.... هرچه کردم همه از دولت قرآن کردم
- از یمن عشق و دولت رندان پاکباز
- اگر به کوی تو باشد مرا مجال وصول
- حافظ از دولت عشق تو سلیمانی شد...

- قدح پر کن که من از دولت عشق جوانبخت جهانم گرچه پیرم
در پایان توضیحی درباره دولت خواه و دولت خواهی و دولت بیدار لازم است. امروزه
دولتخواه یعنی طرفدار حکومت و حامی و هواخواه هیأت حاکمه و نظایر آن. ولی در شعر
حافظ در دوباری که به کار رفته به این معنی نیست. در این بیت:

من نه آنم که ز جور تو بنالم حاشا بنده معتقد و چاکر دولتخواهم
یعنی خیراندیش و آرزومند سعادت تو هستم. و در این بیت نیز:

سحرم هاتف میخانه به دولتخواهی گفت بازای که دیرینه این درگاهی
(به دولتخواهی» یعنی از روی خیرخواهی. فرهنگ نفیسی دولتخواه را نیکخواه و خیرخواه

و دولتخواهی را نیکخواهی و خیراندیشی معنی کرده است (نیز ← لغت نامه).
 «دولت بیدار» به معنای بخت بیدار، یا طالعی که مدد می دهد و فعال است، چندبار در شعر حافظ به کار رفته است:

گفتم ای مسند جم جام جهان بینت کو گفت افسوس که آن دولت بیدار بخفت
 وصال دولت بیدار ترسمت ندهند که خفته ای تو در آغوش بخت خواب زده
 - سحر م دولت بیدار به بالین آمد گفت برخیز که آن خسرو شیرین آمد
 کمال الدین اسماعیل گوید:
 - فتنه بیدار شد از خواب دراز آهنگت آه و واویلا آن دولت بیدارت کو؟
 (دیوان، ص ۴۱۲)
 - آورد دزد حوادث نقب در دیوار ملک گر نباشد پاسباش دولت بیدار تو
 (دیوان، ص ۵۰۴)

۸) دعا: ← شرح غزل ۶۸، بیت ۳.

۹) از ازل تا به ابد: ازل: یعنی «بقاء بی اول» (واژه نامه فلسفی، تدوین سهیل افنان، نقل از زادالمسافرین ناصر خسرو) ازل به معنای پیش از آغاز آفرینش، و طرح برنامه هستی در قضای الهی هم به کار می رود. در جاهای دیگر گوید:
 - حلقه پیرمغانم ز ازل در گوش است...
 - مگر گشایش حافظ در این خرابی بود
 - در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد...
 - حافظ مکن ملامت رندان که در ازل
 - مرار و ز ازل کاری بجز رندی نفرمودند...
 - ناامیدم مکن از سابقه لطف ازل...

ابد: یعنی «بقاء بی آخر، جاوید» (واژه نامه فلسفی، نقل از زادالمسافرین و رسائل ناصر خسرو). «از ازل... تا به ابد» تعبیری است که بارها در حافظ سابقه دارد:

- جز دل من کز ازل تا به ابد عاشق رفت
 - از ازل تا به ابد فرصت درویشانست
 - از دم صبح ازل تا آخر شام ابد
 - در ازل هر کو به فیض دولت ارزانی بود
 - در ازل بست دلم با سر زلفت پیوند
 - جز دل من کز ازل تا به ابد عاشق رفت
 - از ازل تا به ابد فرصت درویشانست
 - از دم صبح ازل تا آخر شام ابد
 - در ازل هر کو به فیض دولت ارزانی بود
 - در ازل بست دلم با سر زلفت پیوند

ازل در قرآن مجید نیامده ولی به ابد اشاره شده است. کلمه ابد در قرآن مجید ۲۸ بار به صورت قید «ابداً» (به معنای همیشه یا هرگز) به کار رفته است.

(۱۰) همت: ← شرح غزل ۳۶، بیت ۳.

(۱۱) گنج قارون: ← قارون: شرح غزل ۵، بیت ۹.

معنای بیت: گنج قارون که از قهر الهی، با خود قارون به زمین فرو رفت و همچنان فرو می رود، از غیرت و نفرین درویشان است (در داستان قارون باید «درویشان» را ذکر عام و اراده خاص دانست. یعنی مراد از آن را موسی (ع) دانست. یا به معنای پاکان و یارسانان هم کیش و همدل با موسی (ع) گرفت).

غیرت: ← شرح غزل ۸۶، بیت ۲.

(۱۲) آب حیات: ← آب خضر: شرح غزل ۲۴، بیت ۸.

(۱۳) آصف عهد: ← آصف ثانی: شرح غزل ۲۹، بیت ۹.



مرکز تحقیقات کتب و نشر علوم اسلامی

لعل سیراب به خون تشنه لب یار منست وز بی دیدن او دادن جان کار منست
 شرم از آن چشم سیه بادش و مژگان دراز هر که دل بردن او دید و در انکار منست
 ۳ ساروان رخت به دروازه میر کان سر کو شاه راهیست که منزلگه دلدار منست
 بنده طالع خویشم که درین قحط وفا عشق آن لولی سرمست خریدار منست
 طبله عطر گل و زلف عبیر افشانش فیض یک شمه زبوی خوش عطّار منست
 ۶ باغبان همچو نسیم ز در خویش مران کاب گلزار تو از اشک چو گلزار منست
 شربت قند و گلاب از لب یارم فرمود ترگس او که طبیب دل بیمار منست
 آنکه در طرز غزل نکته به حافظ آموخت

یار شیرین سخن نادره گفتار منست

(۱) لعل سیراب: یعنی لعل خوشاب، آبدار، خوش آب و رنگ، شفاف. عطّار گوید:

- ذره‌ای پیش لعل سیرابست چشمه آفتاب آب نداشت

(دیوان، ص ۹۸)

- همی تا لعل سیرابت نمودی جهانی خلق تشنه خشک لب بود

(دیوان، ص ۲۵۸)

«سیراب» با «تشنه» در همین مصراع صفت طباق (تضاد) دارد. «دیدن» و «دادن» در مصراع دوم که تفاوتشان فقط در یک مصوت است جناس شبه اشتقاق دارند. نمونه دیگر از این صنعت در شعر حافظ «نبود» و «نبید» است در این بیت:

نبود چنگ و رباب و نبید و عود که بود گل وجود من آغشته گلاب و نبید
 یا همچنین «افراز» و «افروز» (برای تفصیل بیشتر در این باب — شرح غزل ۱۵۹، بیت ۵).

۲) چشم سیه: معلوم نیست علاقه حافظ به چشم سیاه از روی سنت و عادت شعری است — چنانکه رودکی گوید: شاد زی با سیاه چشمان شاد — یا علاقه شخصی است. طبعاً حافظ به چشم خوش و میگون و مست و بیمار هم تعلق خاطر دارد، ولی بارها هم از چشم سیاه سخن گفته است:

مرا مهر سیه چشمان ز سر بیرون نخواهد شد
به شعر حافظ شیرازی رقصندومی نازند
گناه چشم سیاه تو بود و گردن دلخواه
دل ز نرگس ساقی امان نخواست به جان
دیدم و آن چشم دل سیه که تو داری
بوی شیر از لب همچون شکرش می آید
نرگس کرشمه می برد از حد برون خرام
بر آن چشم سیه صد آفرین باد
مکش آن آهوی مشکین مرا ای صیاد
نیز ← حور: شرح غزل ۱۶۰، بیت ۴.

۳) ساروان: برابر است با «ساربان» (یا «ب») و در حافظ هر دو تلفظ به کار رفته است:
- ساروان بار من افتاد خدا را مددی
- سرمنزل فراغت نتوان زدست دادن
- الا ای ساروان منزل دوست
- منزل سلمی که بادش هر دم از ما صد سلام
تبدیل «و» و «ب» به یکدیگر در بسیاری از کلمات فارسی دیده می شود: شوربا / شوروا؛ پیشباز / پیشواز؛ برافتادن / ورافتادن؛ یابیدن / یاویدن؛ سودابه / سوداوه؛ گرماوه / نابه / ناوه؛ آبه / آوه، و از همه مهمتر مثال دیگری از خود حافظ: کاوین / کابین (← شرح غزل ۶۵، بیت ۵). سعدی نیز هر دو تلفظ ساروان و ساربان را بارها در شعر خود آورده است (← کلیات، ص ۲۷۲، ۳۷۰، ۴۴۲، ۵۰۸).

۴) قحط: یعنی نایابی و کمیابی. این کلمه امروزه به صورت «قحطی» به کار می رود. این یاء مصدری زائد که در کلماتی نظیر: «راحتی»، «سلامتی» و «خلاصی» هم دیده می شود، گویی به زبان و عصر حافظ راه نیافته بوده است، چنانکه قحط و راحت و سلامت و خلاص به کار می برد:

- قحط جودست آبروی خود نمی باید فروخت
 - گر رنج پیش آید و گر راحت ای حکیم
 - سلامت همه آفاق در سلامت تست
 - من و دل گرفتار فدای چه پاک
 - خلاص حافظ از آن زلف تابدار مباد
 - خواهم شدن به میکده گریان و دادخواه
 - لولی: ← شرح غزل ۳، بیت ۳.

(۶) آب گلزار: آب در این ترکیب ایهام دارد: الف) به معنای آب واقعی که برای آبیاری گلزار مناسب است؛ ب) آبرو و رونق.

(۷) در اینجا حافظ شربت قند و گلاب لب یار را دواي درد خود می داند، ولی در جای دیگر این دارو را مؤثر نمی داند و معجونی غریب می طلبد:

قند آمیخته با گل نه علاج دل ماست بوسه ای چند برآمیز به دشتامی چند
 طنز بیت در این است که نرگس که بیماری اش در شعر فارسی و شعر حافظ مشهور است، در اینجا طبیب دل بیمار شده است. در جای دیگر سخن از علاج دیگر و طبیب دیگر می گوید:
 - علاج ضعف دل ما کرشمه ساقیست برآر سر که طبیب آمد و دوا آورد

مرکز تحقیقات کتب و اسناد

روزگاریست که سودای بتان دین منست غم این کار نشاط دل غمگین منست
دیدن روی ترا دیده جان بین باید وین کجا مرتبه چشم جهان بین منست
یار من باش که زیب فلک و زینت دهر از مه روی تو و اشک چو پروین منست
تا مرا عشق تو تعلیم سخن گفتن کرد خلق را ورد زبان مدحت و تحسین منست
دولت فقر خدایا به من ارزانسی دار کین کرامت سبب حشمت و تمکین منست
واعظ شهنشاس این عظمت گومفروش زانکه منزلگه سلطان دل مسکین منست
یارب این کعبه مقصود تماشاگه کیست که مغیلان طریقش گل و نسرين منست

حافظ از حشمت پرویز دگر قصه مخوان

که لبش جرعه کش خسرو شیرین منست

(۱) بتان: یعنی خوبرویان، دلبران زیبارو که مانند بت عزیز و آراسته اند. در جاهای دیگر

گوید:

- از بتان آن طلب ار حسن شناسی ای دل
- چند به ناز پرورم مهر بتان سنگدل
- ما عیب کس به مستی و رندی نمی کنیم
- شکرانه را که چشم تو روی بتان ندید

(۲) جان بین: یعنی حقیقت بین، غیب نگر، جهان بین یعنی طبیعت بین، شهادت نگر. شاید در این بیت کنایه ای در نفی رؤیت باری نهفته باشد. در جاهای دیگر - هم در مقام نفی - گوید:

- بدین دو دیده حیران من هزار افسوس که با دو آینه رویش عیان نمی بینم

- یارب به که بتوان گفت این نکته که در عالم رخساره به کس ننمود آن شاهد هرجائی البته قبول رؤیت باری جزو اصول معتقدات اشاعره است، ولی حافظ اشعری معتدلی است. بیت دیگری از حافظ هست که قول به رؤیت از آن برمی آید. ← شرح غزل ۱۷۶، بیت ۷.

(۳) پروین: «بر وزن تضمین، چند ستاره کوچک باشد یکجا جمع شده در کوهان ثور، و آن را به عربی ثریا خوانند. و نام منزلیست از جمله بیست و هشت منزل قمر.» (برهان) برای توضیح بیشتر ← عقد ثریا: شرح غزل ۳، بیت ۹؛ نیز: فرهنگ اصطلاحات نجومی، ص ۱۰۲-۱۱۹.

(۴) این مضمون که عشق، سخن آموز و هنرانگیز است، و در روانشناسی امروز از جمله در مکتب فروید هم مطرح شده است، در حافظ سابقه دارد:

- اول ز تحت و فوق وجودم خبر نبود در مکتب غم تو چنین نکته دان شدم
- بلبل از فیض گل آموخت سخن ور نه نبود اینهمه قول و غزل تعبیه در منقارش
(۵) دولت: ← شرح غزل ۳۰، بیت ۶.
- فقر: ← شرح غزل ۲۴، بیت ۹.

- ارزانی داشتن: عطا، اعطا، بخشش. کمال الدین اسماعیل گوید:
چو رایگان به غمت داشتم دل ارزانی مکن گرانی و در عرض بوسه جان بستان
(دیوان، ص ۳۰۱)

نیز ← ارزانی: شرح غزل ۱۲۴، بیت ۱.

(۶) واعظ: ← زاهد: شرح غزل ۴۵، بیت ۱.

- شحنة: فرهنگ معین آن را به کسر اول و اصلا ترکی مغولی می داند که معرب آن شحنة است. ولی در دایرة المعارف فارسی، به فتح اول ضبط شده و اصلا عربی دانسته شده است. در اصطلاحات دیوانی دوره غزنوی و سلجوقی و فرهنگ اصطلاحات دیوانی دوران مغول اصلا عربی شمرده شده است. ابن منظور در لسان العرب می نویسد: «... ابن بری گوید: قول عامه که گویند شحنة (به کسر اول) یعنی امیر، غلط است. و ازهری گوید: شحنة استان یا ولایت یعنی کسانی از دوستان و گماشتگان سلطان که به اداره و سرپرستی آن می پردازند...». صفی پور در معنای شحنة می نویسد: «[به کسر اول] آن که ضبط مدینه و سیاست آن را از طرف سلطان پس باشد.» (منتهی الارب).

شحنة در آثار دوره غزنویان و سلجوقیان، به گفته اصطلاحات دیوانی دوره غزنوی و

سلجوقی (ص ۲۲۴) به این معانی به کار رفته است: (۱) حاکم نظامی، امیری که از طرف پادشاه به حکومت شهری برگزیده می‌شد...؛ (۲) کسی که پادشاه او را برای ضبط کارها و سیاست مردم و مجازات متخلفان و گناهکاران در شهرها نصب می‌کرده است. در فرهنگ اصطلاحات دیوانی دوران مغول (ص ۱۵۷-۱۵۸) این معانی برای شحنة یاد شده است: (۱) مراقب، محافظ؛ (۲) مراقب اردوی خان؛ (۳) مراقب شهر، حاکم نظامی شهر. «شحنة» بارها در شعر حافظ به کار رفته است:

- ما را ز منع عقل مترسان و می بیار
- حدیث حافظ و ساغر که می‌زند پنهان
- خدا را دامن پستان از اوای شحنة مجلس
- زاهد شهر چو مهر ملک و شحنة گزید
- حافظ اگر قدم زنی در ره خاندان به صدق
- بدرقه رهت شود همت شحنة نجف

«شحنة شناس» از نظر ساختمان نظیر شاه شناس و سرشناس است؛ یعنی مرخم مفعولی است، و نه مانند خداشناس یا شعرشناس که مرخم فاعلی است. دلیلش این است که در شحنة شناس و شاه شناس، شناختن شاه و شحنة از سوی مردم عادی امر مهم و مایه امتیاز نیست، بلکه اگر شاه یا شحنة کسی را بشناسد آن مهم و مایه امتیاز است.

- معنای بیت: عظمت فروختن یعنی بزرگی فروختن و تکبر ورزیدن. در جای دیگر گوید:

آسمان گو فروش این عظمت کاندل عشق
خرمن مه به جوی خوشه پروین به دوجو
ای واعظی که به آشنائی و دوستی شحنة با خود می‌نازی، تکبر مکن و به من فخر فروش چرا که اگر تو با شحنة آشنائی من با خود سلطان آشنا هستم. سلطان را می‌توان هم به معنای عادی کلمه گرفت، هم به معنای سلطان ازل، یعنی خداوند. (نیز به سلطان ازل: شرح غزل ۱۶۱، بیت ۶). در معنای اخیر ناظر است به این حدیث: لایسعی ارض ولا سمانی ویسعی قلب عبدی المؤمن (احادیث مشنوی، ص ۲۶، که مستندش احیاء علوم الدین غزالی، ج ۳، ص ۱۲ است).

(۷) مغیلان: «[مخفف ام غیلان = مادر غولان] (۱) خارشتر؛ (۲) درختچه ایست با خارهای بی‌شمار از تیره پروانه‌واران و از دسته گل ابریشمها که از آن نیز صمغ عربی به دست می‌آورند؛ درخت صمغ عربی، درخت ام غیلان، اقاقای نیلوتیک». (فرهنگ معین). حافظ در جای دیگر گوید:

در بیابان گر به شوق کعبه خواهی زد قدم سرزنشها گر کند خار مغیلان غم مخور
سعدی گوید:

جمال کعبه چنان می‌دواندم به نشاط که خارهای مغیلان حریر می‌آید
(کلیات، ص ۵۱۵)

گل و نسرين: نکته مهم این است که نباید این عبارت را بدون واو — به صورت گل
نسرين — خواند. در حافظ بارها گل و نسرين به کار رفته است که اشاره به دو گل است، یکی
گل سرخ یا ورد؛ دیگری نسرين. باید دانست که ورد عربی نیست بلکه با تغییری در تلفظ،
معرب صورت اوستائی و پهلوی کلمه ورد یا ورده است. همان کلمه‌ای که صورت تحول یافته
آن همین «گل» است (← حاشیه معین بر برهان ذیل کلمه «گل»). گل به صورت مطلق در
شعر فارسی و شعر حافظ به همین معنی است که گاه صفت سرخ هم دارد (باغ شود سبز و
سرخ گل به بر آید):

— ایام گل و یاسمن و عید صیامست

— افسر سلطان گل پیدا شد از طرف چمن

— ای گل تو دوش داغ صبحی کشیده‌ای...

— ساقی حدیث سرو و گل و لاله می‌رود

اما نمونه‌های گل و نسرين در شعر حافظ:

— آنکه رخسار ترا رنگ گل و نسرين داد صبر و آرام تواند به من مسکین داد
— خوش بود لب آب و گل و سبزه و نسرين افسوس که آن گنج روان رهگذری بود
— شعر حافظ در زمان آدم اندر باغ خلد دفتر نسرين و گل را زینت اوراق بود
— رسیدن گل و نسرين به خیر و خوبی باد بنفشه شاد و کش آمد سمن صفا آورد
— باد صبحی به هوایت ز گلستان برخاست که تو خوشتر ز گل و تازه‌تر از نسرينی
— روی جانان طلبی آینه را قابل ساز ورنه هرگز گل و نسرين ندمد ز آهن و روی
در مقدمه محمد گلندام بر دیوان حافظ آمده است: «وعذار گل و نسرين زیب و طراوت از
اشعار آبدار او گرفته» (طبع قزوینی، صفحه قج). امیر معزی گوید:

من غلام آن خط مشکین که گوئی مورچه پای مشک آلود بر برگ گل و نسرين نهاد
ظہیر گوید:
(متن کلیله و دمنه، ص ۴۰۹)

تا ز نسرين و گل نشان آرند مجلسست باد پر گل و نسرين
(دیوان، ص ۲۲۰)

سعدی گوید:

- خورشید و گلت خوانم هم ترك ادب باشد چرخ مه و پروینی باغ گل و نسرینی
(کلیات، ص ۶۴۵)

- شگفت نیست گراز طین به در کند گل و نسرین همانکه صورت آدم کند سلاله طین را
(کلیات، ص ۷۰۴)

- دیده شکیب ز تماشای باغ بی گل و نسرین به سر آرد دماغ
(کلیات، ص ۱۲۰)

خواجو گوید:

با گلستان جمالش نکشد فصل بهار اهل دل را به تماشای گل و نسرین دل
(دیوان، ص ۲۹۶)

ناصر بخارانی گوید:

سبزه تا روز سراندر قدم سرو که داشت خار تا وقت سحر با گل و نسرین که بود
(دیوان، ص ۲۷۸)

- نسرین: «بر وزن قزوین، نام گلی است معروف و آن سفید و کوچک و صد برگ می باشد و آن دو نوع است یکی را گل مشکین می گویند و دیگری را گل نسرین و به عربی وردالصینی خوانند» (برهان)؛ «یکی از گونه های نرگس است که دارای گل های زرد است. نرگس زرد، گل عنبری. گل مشکین» (فرهنگ معین). بعضی فرهنگ ها آن را با نسترن یکی می گیرند (← لغت نامه) ولی فرهنگ معین نسترن را گونه ای از گل سرخ، و نسرین را گونه ای از نرگس می شمارد. برای تفصیل بیشتر درباره گل و نسرین ← ذهن و زبان حافظ، ص ۱۷۴-۱۷۵.



منم که گوشه میخانه خانقاه منست دعای پیرمغان ورد صبحگاه منست
گرم ترانه چنگ صبح نیست چه باك نوای من به سحر آه عذرخواه منست
۳ ز پادشاه و گدا فارغم بحمدالله گدای خاک در دوست پادشاه منست
غرض ز مسجد و میخانه ام وصال شماست جز این خیال ندارم خدا گواه منست
مگر به تیغ اجل خیمه برکنم ورنی رمیدن از در دولت نه رسم و راه منست
۶ از آن زمان که برین آستان نهادم روی فراز مسند خورشید تکیه گاه منست
گناه اگرچه نبود اختیار ما حافظ
تو در طریق ادب باش گو گناه منست

۱) میخانه: یکی از کلمات کلیدی متواتر و از موجودات شعری دیوان حافظ است که ابعاد اساطیری یافته است. نهادی است در برابر خانقاه، صومعه، مدرسه و مسجد. به اسامی دیگر هم خوانده شده، از جمله: میکده، خمخانه، کوی مغان، سرای مغان، و از همه مهمتر دیرمغان و خرابات و خرابات مغان. بسیاری از غزلهای حافظ با حدیث میخانه آغاز می گردد:

- دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما...
- المنة لله که در میکده بازست...
- به کوی میکده هر سالکی که ره دانست...
- در دیر مغان آمد یارم قدحی در دست...
- منم که گوشه میخانه خانقاه منست...
- به سر جام جم آنکه نظر توانی کرد که خاک میکده کحل بصر توانی کرد
- به کوی میکده یارب سحر چه مشغله بود...

- بود آیا که در می‌کده‌ها بگشایند...

- تا ز میخانه و می نام و نشان خواهد بود...

- دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند...

- زاهد خلوت نشین دوش به میخانه شد...

- سالها دفتر ما در گر و صهبا بود رونق می‌کده از درس و دعای ما بود

- گر می‌فروش حاجت رندان روا کند...

- گر بود عمر و به میخانه رسم بار دگر...

- هاتفی از گوشه میخانه دوش...

- بگذار تا ز شارع میخانه بگذریم...

- حالیا مصلحت وقت در آن می بینم که کشم رخت به میخانه و خوش بنشینم

- خیز تا از در میخانه گشادی طلبیم...

- خیز تا خرقة صوفی به خرابات بریم...

- در خرابات مغان گر گذر افتد بازیم...

- در خرابات مغان نور خدا می بینم...

- روزگاری شد که در میخانه خدمت می‌کنم...

- ما درس سحر در ره میخانه نهادیم...

- در سرای مغان رفته بود و آب زده...

- دوش رفتم به در می‌کده خواب آلوده...

- ای که در کوی خرابات مقامی داری...

- سحرم هاتف میخانه به دولتخواهی...

اگر کار و بار شادخواری و بانگ نوشانوش و خطاب به ساقی و حدیث می و مطرب و گردش
جام و ساغر و رطلهای گران را که بیش از هشتاد درصد غزلهای حافظ آکنده — بلکه بافته —
از آن است، براین پیفزائیم معلوم می‌شود که خمریه‌سرانی حافظ از منوچهری هم در گذشته
و در ادبیات فارسی بی‌مانند است.

چنانکه گفته شد حافظ نهاد اساطیری میخانه یا دیر مغان یا خرابات را در برابر نهادهای
شریعت و طریقت و علم و آموزش رسمی عَلم کرده است:

- در میخانه‌ام بگشا که هیچ از خانقه نگشود...

- ز خانقاه به میخانه می‌رود حافظ... (← خانقاه: در همین غزل)

- غرض ز مسجد و میخانه ام وصال شماست...

- یاد باد آنکه خرابات نشین بودم و مست
- دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما
- از قیل و قال مدرسه حالی دلم گرفت
- ما درس سحر در ره میخانه نهادیم...

- حدیث مدرسه و خانقه مگوی که باز
- فتاد در سر حافظ هوای میخانه
نیز ← خرابات: شرح غزل ۷، بیت ۵؛ دیر مفان: شرح غزل ۲، بیت ۲.

- خانقاه: «خانقاه (خانه گاه) جمع آن خواتق یعنی محل اجتماع [و عبادت] صوفیان که در شمال آفریقا عموماً زاویه می گفته اند، و در شامات رباط، و در شرق اسلامی خانقاه می گفته اند... و در قونیه تکیه می گویند» (حواشی غنی، ص ۸۵، ۱۳۲)

استاد همائی در تحقیق این کلمه نوشته است: «کلمه خانقاه اصلاً فارسی است. معرب خوانگاه، یعنی محل خوردن، از «خوان» به معنی خوردنی و طبق غذا، و بعضی از خانه به معنی منزل گرفته اند مرادف منزلگاه. و اساس بنای خانقاه برای این بوده است که درویشان بی مسکن، خاصه فقرای صوفیه به هر شهری وارد می شوند، جای و منزل و خوراکی داشته باشند. مصرف عمده موقوفات خانقاها همین اطعام فقرا و درویشان بوده است.» (مصباح الهدایه، ذیل ص ۱۵۴). مرحوم غنی زندگی در خانقاه یا صومعه را تا اندازه ای به تقلید از راهبان مسیحی می داند (← تاریخ تصوف، ص ۷۵) ولی صاحب مصباح الهدایه پیشینه آن را به اصحاب صفا می رساند و آن را زینتی از زینتهای اسلام می شمارد (← مصباح الهدایه، ص ۱۵۳).

خانقاه در نزد صوفیه مقام مقدسی است؛ اما در قرن هشتم مانند سایر نهادهای دینی - عرفانی، چون مدرسه و مجلس و عظم و صومعه، صداقت و قداست نخستین خود را از دست داده بوده و غالباً طفره گاه و بلکه تفریح گاه صوفیان بی صفا بوده است (برای تفصیل ← مقدمه انجوی بر دیوان حافظ، ص ۸۱-۸۳). چنانکه - حتی در قرن هفتم - سعدی گوید:

به در نمی رود از خانگه [= خانقه] یکی هشیار که پیش شهنه بگوید که صوفیان مستند
(کلیات، ص ۴۹۳)

حافظ به ندرت خانقاه را به معنای مثبت و با نظر مثبت به کار برده است:
- دگر ز منزل جانان سفر مکن درویش که سیر معنوی و کنج خانقاهاست بس

- در عشق خانقاه و خرابات فرق نیست
 - تو خانقاه و خرابات درمیانه مبین
 هر جا که هست پرتو روی حبیب هست
 خدا گواست که هر جا که هست با اویم
 در سایر موارد از خانقاه انتقاد می‌کند:
 - مرغ زیرک به در خانقه اکنون نبرد
 که نهاده ست به هر مجلس وعظی دامی
 یا رطل گران را به شادی شیخی می‌خورد که خانقاه ندارد.
 - در خانقه نگنجد اسرار عشق و مستی...

و غالباً میخانه را به رخ خانقاه می‌کشد:

- به نیم جو نخرم طاق خانقاه و رباط
 - در میخانه ام بگشا که هیچ از خانقه نگشود
 - ز خانقاه به میخانه می‌رود حافظ
 - حدیث مدرسه و خانقه مگوی که باز
 - بر آستانه میخانه هر که یافت رهی
 مرا که مصطبه ایوان و پای خم طنبیست
 گرت باور بود ورنه سخن این بود و ما گفتیم
 مگر ز مستی زهد ریا به هوش آمد
 فتاد در سر حافظ هوای میخانه
 ز فیض جام می اسرار خانقه دانست
 آری مقام اصلی حافظ دیرمغان است یا همان خرابات: (مقام اصلی ما گوشه خراباتست) و
 به خانقاه زدگان می‌گوید اگر می‌خواهید از این فقر فکری و معنوی نجات یابید و راهی به نور
 معرفت ببرید باید از خانقاه به دیرمغان رخت بکشید:

ای گدای خانقه برجه که در دیرمغان می‌دهند آبی که دلها را توانگر می‌کنند
 در دیوان حافظ صومعه، در مقابل دیرمغان و خرابات، همان خانقاه است (← صومعه: شرح
 غزل ۲، بیت ۲). نیز ← خرابات: شرح غزل ۷، بیت ۵؛ دیرمغان: شرح غزل ۲، بیت ۲.

(۲) چنگ صبح: این ترکیب (که بیشتر وصفی می‌نماید تا اضافی) از ترکیبهای غریب
 و دشوار شعر حافظ است. ضبط خلخالی و بعضی نسخه‌ها: چنگ و صبح است که به
 دلایلی که بعداً یاد، خواهد شد درست نیست. حسینعلی ملاح می‌نویسد: «ظاهراً از چنگ
 صبح به کنایه آوای صراحی یا تنگ شراب است... ترکیب چنگ صبح و چنگ صبحی در
 متون موسیقی (تا آنجا که نگارنده آگاهی دارد) [در ادب پارسی] به کار نرفته است و از نظر
 موسیقی نمی‌تواند معتبر باشد» (حافظ و موسیقی، ص ۹۱). این رأی و نظر از استاد ملاح
 بعید است. هیچ ادب‌شناسی نمی‌پذیرد که چنگ صبح کنایه از آوای صراحی باشد. آیا
 می‌توان به جای قلقل (= غلغل) یا خنده صراحی گفت «چنگ»؟ اگر آواز چنگ بود باز يك
 چیزی بود.

به نظر نگارنده این سطور «چنگ صبحی» یعنی موسیقی سحرگاهی، موسیقی ای که در

بامداد پگاه علی‌الرسم نواخته می‌شده و غالباً همراه با صبحی‌زدن هم بوده است. دلایل این قول از این قرارند:

(۱) حافظ دو بار صبحی را به عنوان سحرگاهی و بامدادی به صورت صفت برای خواب یا شکرخواب صبحگاهی به کار برده است:

ای معبّر مرده‌ای فرما که دوشم آفتاب در شکرخواب صبحی هموناق افتاده بود
مانعش غلغل چنگست و شکرخواب صبح ورنه گر بشنود آه سحرم بازآید

(۲) حافظ به «مطربان صبحی» به معنای مطربانی که در بامداد پگاه می‌نوازند اشاره دارد:

به مطربان صبحی دهیم جامهٔ پاک بدین نوید که باد سحرگهی آورد

(۳) از همه صریحتر صفت «صبحی» برای چنگ در این بیت حافظ است:

تا همه خلوتیان جام صبحی گیرند چنگ صبحی به در پیرمناجات بریم

(۴) قرینهٔ دیگر که حاکی از سابقهٔ نواختن موسیقی در بامداد — به همراه دعوت به

صبحی‌زدن — است این بیت است:

نوی چنگ بدانسان زنده‌صلای صبح که بپیر صومعه راه در مغان گیرد

(۵) مؤیدات دیگر، این سه بیت از خواجوست که به رسم موسیقی سحرگاهی و ترکیب

«مطرب سحر» تصریح دارد:

— چو مطربان سحر چنگ در رباب زنند صبحیان نفس از آتش مذاب زنند

(دیوان، ص ۴۴۰)

— چو مطربان، سحر آهنگ زیر و بام کنند معاشران صبحی هوای جام کنند

(دیوان، ص ۲۴۶)

ساقی به عقیق شکری می‌خوردم خون مطرب به نوای سحری می‌زندم راه

(دیوان، ص ۴۸۸)

امید است با این ادله و شواهد، معنای ترکیب غریب و دشوار «چنگ صبح» روشن شده باشد.

— معنای بیت: اگر مانند اهل عشرت ترانهٔ چنگ پگاه ندارم غمی نیست، چه آه استغفار

من در سحرگاه همانا در حکم نوای ساز و طرب من است — یا با تعبیری متفاوت تر: — نوا و

نالهٔ سحری من عذر مرا از یاران که تنعم و موهبت موسیقی سحرگاهی دارند، و من از

جمعشان برکنارم، خواهد خواست.

(۴) مسجد: ← شرح غزل ۹۳، بیت ۴.

(۵) دولت: ← شرح غزل ۳۰، بیت ۶.

(۷) مطابق معتقدات مذهب اشعری است که قائل به اختیار و آزادی افعال انسان نیست و بر آن است که اگر هم اراده فعل از انسان باشد، قدرت بر انجام آن را خداوند ایجاد می کند. ← کسب: شرح غزل ۱۵۸، بیت ۵. حافظ در این بیت بر آن است که طبق ادب شرعی، گناه یا فعل قبیح را به خود منتسب بداند نه به خداوند. (نیز برای موارد دیگری که حاکی از اشعریگری حافظ است ← شرح غزل ۶۲، بیت ۳؛ و شرح غزل ۲۳، بیت ۸.) مضمون این بیت حافظ با این دو بیت نظامی قابل مقایسه است:

بدونیک را از تو آید کلید ز تو نیک و از من بدآید پدید
تو نیکی کنی من نه بد کرده‌ام که بد را حواله به خود کرده‌ام
(شرفنامه، ص ۷)

– ادب: «ادب در لغت به معنی اندازه نگاه داشتن و آزر و فرهنگ است و به معنی مشهور در تداول عامه رسم دانی و شناختن آئین هر کار است... اما به عقیده صوفیه عبارتست از شناختن نفس و تحسین اخلاق و تهذیب اقوال و افعال...» (فرهنگ اشعار حافظ، ص ۱۶-۱۹). این کلمه بارها در شعر حافظ به کار رفته است:

– هزار عقل و ادب داشتم من ای خواجه کنون که مسیت و خرابم صلاح بی ادبیست
– قدم منه به خرابات جز به شرط ادب...
– ادب و شرم ترا خسرو مهر و یان کرد...

ز گریه مردم چشمم نشسته در خونست
 به یاد لعل تو و چشم مست میگونست
 ۳ ز مشرق سر کو آفتاب طلعت تو
 حکایت لب شیرین کلام فرهادست
 دلم بجو که قدت همچو سرو دلجو است
 ۶ ز دور باده به جان راحتی رسان ساقی
 از آن دمی که ز چشم برقت رود عزیز
 چگونه شاد شود اندرون غمگینم
 به اختیار که از اختیار بیرونست
 ۹ ز بیخودی طلب یار می کند حافظ
 چو مفلسی که طلبکار گنج قارونست

سعدی غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

ز من میسر که در دست او دلت چونست
 از او میسر که انگشتهاش در خونست
 (کلیات، ص ۴۴۳)

همچنین سلمان ساوجی:

فراق روی تو از شرح و بسط بیرونست
 ز ما میسر که حال درون ما چونست
 (دیوان، ص ۲۷۴)

همچنین کمال خجندی:

مرا که ساغر چشم از غم تو پر خونست
 چه جای ساقی و جام و شراب گلگونست
 (دیوان، غزل ۲۴۶)

حافظ و سوگ فرزندی: چنین برمی آید که در این غزل اشاراتی به ازدست رفتن فرزندش دارد، بویژه در این دو بیت:

– از آن دمی که ز چشمم برفت رود عزیز کنار دامن من همچو رود جیحونست
– چگونه شاد شود اندرون غمگینم به اختیار، که از اختیار بیرونست
در دیوان حافظ در دو غزل و یک قطعه دیگر اشارات صریحی به این واقعه آمده است:
(۱) در غزل «بلبلی خون دلی خورد و گلی حاصل کرد» (شماره ۷۷) تصریح دارد. بویژه در این دو بیت:

قرةالعین من آن میوه دل یادش باد که چه آسان بشد و کار مرا مشکل کرد
آه و فریاد که از چشم حسود مه چرخ در لحد ماه کمان ابروی من منزل کرد
(۲) غزل «آن یار کزو خانه ما جای پری بود» (شماره ۱۲۳) نیز صراحت دارد. علی الخصوص این دو بیت:

منظور خردمند من آن ماه که اورا با حسن ادب شیوه صاحب نظری بود
از چنگ منش اختر بدمهر به در برد آری چه کنم دولت دور قمری بود
(۳) و قطعه زیر که از همه صریحتر است:

دلا دیدی که آن فرزانه فرزند چه دید انسدر خم این طاق رنگین
به جای لوح سیمین در کنسارش فلک بر سر نهادش لوح سنگین
(۱) «مردمان» ابهام دارد: الف) مردمکهای چشم؛ ب) جمع مردم به معنای عادی کلمه.
(۳) جناس اشتقاق بین طلعت، طلوع و طالع برقرار است.

(۴) شیرین: شیرین از شخصیتهای عاشقانه [= معاشیق، عرائس] شعر فارسی است. شیرین شخصیتی تاریخی دارد. دختری ارمنی و برادرزاده مهین بانو ملکه ارمنستان است که خسرو پرویز (– شرح غزل ۲۵، بیت ۶) پادشاه ساسانی عاشق او شد و با او ازدواج کرد. فرهاد نیز عاشق – البته عاشق ناکام – شیرین بود. پس از کشته شدن خسرو به دست پسرش شیرویه، شیرین خودکشی کرد. به این داستان در شاهنامه ی فردوسی اشاره شده و نظامی نخستین شاعری است که منظومه مفصلی از آن پدید آورده است.

در دیوان حافظ بارها از شیرین یاد شده که جز دو مورد همواره همراه با فرهاد است. آن دو مورد چنین است:

– شیرین تر از آنی به شکر خنده که گویم ای خسرو خوبان که تو شیرین زمانی
– شاه شمشاد قدان، خسرو شیرین دهان که به مرگان شکنند قلب همه صف شکنان

شیرین در ادبیات حافظ غالباً با ایهام به کار رفته: الف) به معنای معشوقه فرهاد و خسرو؛ ب) در معنای وصفی و در مقابل تلخ یا شور. در این بیت نیز به «شیرین و شکر» با ایهام اشاره می‌کند:

از حیای لب شیرین تو ای چشمه نوش غرق آب و عرق اکنون شکری نیست که نیست
(مثالهای دیگر مربوط به شیرین، در مقاله فرهاد — مدخل بعد — آمده است).

— فرهاد: علامه قزوینی بر آن است که نام فرهاد در هیچیک از منابع و متون تاریخی و ادبی، از جمله تاریخ طبری، مروج الذهب و شاهنامه، قبل از نظامی (در منظومه خسرو و شیرین) به کار نرفته است. و «گویا این شخص به اصطلاح اروپائیان مخلوق نظامی است» (یادداشت‌های قزوینی، ج ۶). فرهاد به کوهکن معروف است. و این لقب دو وجه و روایت دارد: یا ابتدا سنگتراش بوده و سپس عاشق شیرین — معشوقه و همسر خسرو پرویز — می‌شود، یا ابتدا عاشق می‌شود و سپس خسرو از او بیگاری می‌کشد و او را به کندن بیستون می‌گمارد. در هر حال خون فرهاد به گردن خسرو است که با رساندن خبر دروغین درگذشت شیرین، فرهاد را به خودکشی می‌کشاند. درباره نحوه خودکشی فرهاد هم دو روایت است: یا خود را از کوه به دره درغلطانده، یا با تیشه کوهکنی بر فرق خود نواخته است. نخستین و شیرین‌ترین روایت این عشق سوگناک و تلخ‌وش، و نیز عشق خسرو و شیرین، و رقابت دو عاشق با یکدیگر را، نظامی در خسرو و شیرین — یکی از منظومه‌های مثنوی پنجگانه خود — سروده است.

حافظ بارها به فرهاد اشاره کرده است:

من همان روز ز فرهاد طمع بیریدم	که عنان دل شیدا به لب شیرین داد
گر چو فرهادم به تلخی جان برآید باک نیست	بس حکایت‌های شیرین باز می‌ماند ز من
آجرها با شدت ای خسرو شیرین دهان	گرنگاهی سوی فرهاد دل افتاده کنی
جهان بیرست و بی بنیاد ازین فرهاد کش فریاد	که کرد افسون و نیرنگش ملول از جان شیرینم
ز حسرت لب شیرین هنوز می‌بینم	که لاله می‌دمد از خون دیده فرهاد
دل به امید صدائی که مگر در تو رسد	ناله‌ها کرد در این کوه که فرهاد نکرد
یارب اندر دل آن خسرو شیرین انداز	که به رحمت گذری بر سر فرهاد کند
شهره شهر مشو تا نثهم سر در کوه	شور شیرین منما تا نکنی فرهادم
شمه‌ای از داستان عشق شورانگیز ماست	این حکایت‌ها که از فرهاد و شیرین کرده‌اند

— لیلی: از قهرمانان معروف عشقی و شعری [= معاشیق یا عرائس] عربی و فارسی. نام

کامل او لیلی بنت مهدی بن سعد از قبیله بنی کعب — هم قبیله با مجنون — است که داستان عشق سوگناک و ناکام او با مجنون (ذکرش خواهد آمد) معروف است. در اینکه آیا این دو شخصیت تاریخی واقعی داشته‌اند یا نه، میان محققان اختلاف نظر است. بعضی منابع سال وفات او را ۶۸ هجری نوشته‌اند. داستان شورانگیز عشق این دو، نخست بار در قرن سوم در الشعر والشعرا ی ابن قتیبه، سپس در اوایل قرن چهارم در الاغانی اثر ابوالفرج اصفهانی ظاهر گردیده است. نخستین و بهترین روایت منظوم فارسی آن همانا لیلی و مجنون نظامی است. (برای تفصیل درباره او — الاغانی، ج ۲، ص ۱۱؛ همچنین مقاله مفصل «لیلی» در لغت‌نامه که اطلاعات بسیاری درباره او دربر دارد، از جمله خلاصه منثوری از لیلی و مجنون نظامی را).

حافظ بارها به لیلی — غالباً همراه با مجنون — اشاره کرده است:

بار دل مجنون و خم طره لیلی رخساره محسود و کف پای ایازست
 - عماری دار لیلی را که مهده ماه در حکمست خدایا در دل اندازش که بر مجنون گذار آرد
 - برقی از منزل لیلی بدرخشید سحر و که با خرمن مجنون دل افکار چه کرد
 - در ره منزل لیلی که خطر هاست به جان شرط اول قدم آنست که مجنون باشی
 - مجنون: عاشق لیلی، و از قهرمانان شعری عربی و فارسی، که در وجود تاریخی او نیز، مانند لیلی، بحث و اختلاف نظر است. نام اصلی او قیس بن الملوّح بن مزاحم عامری بود. به او قیس عامری و مجنون بنی عامر هم می‌گویند. او هم قبیله لیلی و از کودکی با او معاشر و هم‌مکتب و هم‌بازی بود. سپس کارشان به عشقی جانسوز کشید. پدر مجنون به وصلت آن دو رضا نمی‌داد. قیس را به مناسبت شیدائی عاشقانه‌اش مجنون لقب داده بودند. این دو عاشق، بناکام و هر دو در يك سال (۶۸ ق) درگذشتند. در شعر حافظ — چنانکه در نمونه‌هایش در مقاله لیلی یاد شد — همواره با لیلی یاد شده، مگر يك بار:

دور مجنون گذشت و نوبت ماست هر کسی چندروزه نوبت اوست
 (برای تفصیل بیشتر درباره مجنون — الاغانی، ج ۲، ص ۱-۹۶).

— معنای بیت: کلام فرهاد و فکر و ذکرش سخن گفتن از لب شیرین است (با ایهام)، و هوش و حواس مجنون هم چندان محو در شکنج طره موی لیلی است که گوئی خود در آنجا مقیم است.

(۵) جو در «بجو» و «دلجو» خالی از اشاره به «جوی» (= نهر) و مناسبت با سر و نیست.

(۶) از «دور» گردون به «دور» باده پناه بردن قابل توجه است؛ و این دو «دور» جناس تام

دارند. جور و دور هم سجع دارند.

(۷) «از چشم رفتن رود» ایهام دارد: الف) ناپدید شدن فرزند؛ ب) رفتن جویبار اشک
خونین از چشم. در مصراع بعدی هم «کنار» ایهام دارد: الف) جنب و نزدیک؛ ۲) ساحل یا
کرانه به قرینه رود و رود جیحون.
(۹) قارون: ← شرح غزل ۵، بیت ۹.



مرکز تحقیقات کلام و ادبیات فارسی

دل سراه‌ده محبت اوست دیده آئینه‌دار طلعت اوست
 من که سر در نیاورم به‌دوکون گردنم زیر بار منت اوست
 تو و طوبی و ما و قامت یار فکر هر کس به‌قدر همت اوست
 گر من آلوده دامنم به عجب همه عالم گواه عصمت اوست
 من که باشم در آن حرم که صبا پرده‌دار حریم حرمت اوست
 بی‌خیالش مباد منظر چشم زانکه این گوشه جای خلوت اوست
 هر گل نو که شد چمن آرای ز اثر رنگ و بوی صحبت اوست
 دور مجنون گذشت و نوبت ماست هر کسی پنج روز نوبت اوست
 ۹ ملک عاشقی و گنج طرب هر چه دارم ز یمن همت اوست
 من و دل گر فدا شدیم چه‌باک غرض اندر میان سلامت اوست
 فقر ظاهر مبین که حافظ را
 سینه گنجینه محبت اوست

(۱) محبت: « شرح غزل ۱۰، ۲؛ همچنین: عشق؛ شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.
 - آینه‌دار [= آینه‌دار] «آنکه آینه در پیش عروس دارد تا عروس و جز او خویشان در آن
 بینند» (لغت‌نامه). حافظ در جاهای دیگر گوید:
 - چشمم از آینه‌داران خط و خالش گشت...
 - شهنشوار من که مه آینه‌دار روی اوست...
 - ای آفتاب آینه‌دار جمال تو...
 نظامی گوید:

آینه‌دار از پی آن شد سحر تا تو رخ خویش بینی مگر
(مخزن الاسرار، ص ۷۷)

خواجو گوید:

سپهر کاینهمه می‌گردد از برای دوقرص چو نیک درنگری هندوئیست آینه‌دار
(دیوان، ص ۵۳)

مرا که آینه‌داری کنم به چشم ترا بود جمال تو آینه‌دار مردم چشم
(دیوان، ص ۸۰)

(۲) «من که سر دریاورم به دوکون...» ← شرح غزل ۱۴، بیت ۲.

(۳) طوبی: شادروان غنی می‌نویسد: «باید طوبی (با یاء) خواند، زیرا الف در مرتبه چهارم همیشه با یاء خوانده می‌شود و در قافیه هم با یاء قافیه می‌شود.» (حواشی غنی، ص ۷۶)
طوبی: درخت معجزه‌آسای شاخ در شاخ سایه‌گستر عظیمی است در بهشت که اشاره غیرصریحی در قرآن مجید به آن هست: الذین آمنوا و عملوا الصالحات طوبی لهم و حسن مآب (کسانی که ایمان ورزیدند و نیکوکاری پیشه کردند، «طوبی» برای آنان است و نیک انجامند - رعد، آیه ۲۹) اکثر مفسران، از جمله زمخشری و قاضی بیضاوی این کلمه را فقط به خوشی و خرمی و نظایر آن معنی کرده‌اند. بعضی دیگر از مفسران، از جمله صاحب مجمع‌البیان و میبیدی و ابوالفتوح رازی، هم به این معنی گرفته‌اند و هم قول دیگری را نقل کرده‌اند که آن را درخت عظیم معجزه‌آسانی در بهشت می‌دانند. اینک قول ابوالفتوح - که کمابیش برابر با قول عربی میبیدی است - نقل می‌گردد:

«ابوسعید خدری گفت از رسول (ص) مردی پرسید که طوبی چه باشد؟ رسول (ص) فرمود که نام درختی است در بهشت. چندانکه صدساله راه است. جامه‌های اهل بهشت از اکمام [= شکوفه‌های] آن بیرون می‌آید. معاویه بن قره روایت کرد از پدرش که رسول (ص) گفت: طوبی درختی است در بهشت که خدای تعالی به دست قدرت خود آن را غرس کرده و روح خود در او دمید. بار و میوه او حُلّی و حُلّ [= زیورها و لباسهای ظریف] اهل بهشت باشد. شاخهای او را از وراء باروهای بهشت ببینند... مغیث بن سمی گفت... در بهشت هیچ جای و بقعه‌ای و خطه‌ای نباشد الا شاخی از شاخهای آن درخت سر به آنجا دارد، و چون ایشان میوه آن درخت آرزو کنند شاخ سر فرود آرد تا میوه باز کنند [= بچینند]... عبید بن عمیر گفت درختی است که اصل او در سرای رسول (ص) است و هیچ سرانی و غرفه‌ای و کوشکی در بهشت نیست الا شاخی از آن درخت سر آنجا دارد... و از اصل [= پایه و ریشه]

آن درخت دو چشمه بیرون می‌آید یکی کافور و یکی سلسبیل. مقاتل گفت هر برگه از او خلقی را سایه کند [= بر خلقی سایه اندازد]...» (تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۶، ص ۴۸۷).
طوبی در شعر حافظ یا به عنوان مشبه به و رقیب قد و بالای معشوق مطرح می‌شود، یا مستقل، و به عنوان همان درخت بهشتی سایه گستر:

تو و طوبی و ما و قامست یار	فکسر هر کس به قدر همت اوست
طوبی ز قامت تو نیارد که دم زند	زین قصه بگذرم که سخن می‌شود بلند
منت سدره و طوبی ز پی سایه مکش	که چو خوش بنگری ای سروروان اینهمه نیست
طیره جلوه طوبی قد چون سر و تو شد	غیرت خلد برین ساحت پستان تو باد
سایه طوبی و دلجوئی حور و لب حوض	به هوای سر کوی تو برفت از یادم
باغ بهشت و سایه طوبی و قصر حور	با خاک کوی دوست برابر نمی‌کنم
بال بگشا و صقیر از شجر طوبی زن	حیف باشد چو تو مرغی که اسیر قفسی

نیز ← سدره: شرح غزل ۲۳، بیت ۴.

«فکر هر کس به قدر همت اوست» ملهم و مقتبس از این مصراع عطار است: «درد هر کس به قدر طاقت اوست» (دیوان، ص ۲۱۶)

– همت: کلمه قافیه در بیت نهم این غزل هم «همت» است. تکرار قافیه در شعر حافظ سابقه مکرر دارد. برای تفصیل ← شرح غزل ۱۴۲، بیت ۱. البته اگر همت را در این غزل به دو معنی بگیریم، اشکال تکرار قافیه برطرف می‌شود. ← شرح غزل ۳۶، بیت ۳.

(۵) حرم / حریم / حرمت: این سه کلمه جناس اشتقاق دارند. انوری گوید:

گر حرم را چون حریم حرمت بودی شکوه	در درون کعبه هرگز نامدی عزّی ولات
(دیوان، ص ۳۶)	
– امان دهم همه کس را از خصم همچو حرم	حریم حرمت او چون بدو کنند گناه
(دیوان، ص ۴۱۲)	

(۸) مجنون: ← شرح غزل ۳۴، بیت ۴.

آن سیه چرده که شیرینی عالم با اوست چشم میگون لب خندان دل خرم با اوست
 گرچه شیرین دهنان پادشهانند ولی او سلیمان زمانست که خاتم با اوست
 روی خوبست و کمال هنر و دامن پاک لا جرم همت پاکان دو عالم با اوست
 خال مشکین که بدان عارض گندم گونست سر آن دانه که شد رهزن آدم با اوست
 دلبرم عزم سفر کرد خدا را یاران چکنم با دل مجروح که مرهم با اوست
 با که این نکته توان گفت که آن سنگین دل کشت ما را و دم عیسی مریم با اوست
 حافظ از معتقدانست گرامی دارش
 زانکه بخشایش پس روح مکرم با اوست

این غزل با وجود اختلاف در «ردیف»، نظر به این غزل سعدی دارد:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم ازوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست
 (کلیات، ص ۷۸۷)

۲) سلیمان (ع): «سلیمان یعنی پسر از سلامتی» (قاموس کتاب مقدس). فرزند و جانشین داود (ع). همچون پدر از انبیای بزرگ بنی اسرائیل بود (متوفای حدود ۹۳۲ ق. م.). به نبی بودن او در قرآن مجید تصریح شده، ولی در کتاب مقدس فقط به پادشاهی و حکمت او اشاره شده نه نبوت او (← اعلام قرآن، ص ۳۸۷). «و خدای عزوجل او را هم ملک داد و هم پیغامبری، میراث از پدرش داود علیه السلام» (ترجمه تفسیر طبری، ج ۵، ص ۱۲۲۶). سلیمان حشمت عظیمی داشته است و شخصیت او آمیخته‌ای از قصص کتب مقدس (قرآن مجید و عهد عتیق) و افسانه و اساطیر و نیز واقعیتهای حدسهای تاریخی است. در قرآن مجید هفده بار از سلیمان (ع) به نام یاد شده و به علم و حکمت او اشاره شده (انبیاء، ۷۹؛ نمل،

(۱۵). حافظ در این باره گوید:

در حکمت سلیمان هر کس که شک نماید
بر عقل و دانش او خندند مرغ و ماهی
نیز در قرآن آمده که جن و انس و پرندگان سر در خط فرمان او داشتند (نمل، ۱۷؛ سوره ص ۲۷-۲۸) و به او «منطق الطیر» (فهم زبان مرغان و حشرات) داده شده (نمل، ۱۶) حافظ گوید:

شکوه آصفی و اسب باد و منطق طیر
به باد رفت و از او خواجه هیچ طرف نبست
باد نیز به فرمان سلیمان (ع) بوده است (انبیاء، ۸۱؛ سبأ، ۱۲؛ سوره ص، ۲۶). حافظ
بارها بر حکمرانی سلیمان بر باد یا بر باد رفتن سریر او (همواره با ایهام) اشاره کرده است:
- حافظ از دولت عشق تو سلیمانی شد
یعنی از وصل تو اش نیست بجز باد به دست
- بادت به دست باشد اگر دل نهی به هیچ
در معرضی که تخت سلیمان رود به باد
- که آگهست که کاوس و کی کجا رفتند
که واقفست که چون رفت تخت جم بر باد
- چو گل سوار شود بر هوا سلیمان وار
سحر که مرغ درآید به نغمه داود...
- برکش ای مرغ سحر نغمه داودی باز
که سلیمان گل از طرف هوا بازآمد
- جائی که تخت و مسند جم می رود به باد
گر غم خوریم خوش نبود به که می خوریم
- اندران ساعت که بر پشت صبا بندند زین
با سلیمان چون برانم من که مورم مرکبست
- گره به باد وزن گرچه بر مراد رود
که این سخن به مثل باد با سلیمان گفت
یکی دیگر از نمونه های حشمت سلیمان (ع) انگشتی اوست که در قرآن مجید یا کتاب
مقدس به آنها اشاره نشده، ولی در افسانه های مربوط به سلیمان (ع) وارد شده است. «و
سلیمان را صلوات الله علیه، انگشتی بود که همه مملکت سلیمان مر آن انگشتی را بفرمان
بودند که نام بزرگ [= اسم اعظم] خدای عزوجل بر آن نبشته بود» (ترجمه تفسیر طبری، ج
۵، ص ۱۲۴۲). حافظ در اشاره به انگشتی یا خاتم سلیمان (ع) گوید:

- گرچه شیرین دهنان پادشهانند ولی
او سلیمان زمانست که خاتم با اوست
- دهان تنگ شیرینش مگر ملك سلیمانست
که نقش خاتم لعلش جهان زیر نگین دارد
- بجز شکردهنی مایه هاست خوبی را
به خاتمی نتوان دم زد از سلیمانی
- از لعل تو گر یابم انگشتی زنهار
صد ملك سلیمانم در زیر نگین باشد
- آخر ای خاتم جمشید همایون آثار
گر فتد عکس تو بر نقش نگینم چه شود
در پناه يك اسمست خاتم سلیمانی
- با دعای شبخیزان ای شکردهان مستیز
در پناه يك اسمست خاتم سلیمانی
گفته اند که سلیمان این انگشتی را بر اثر اشتباه یکی از نزدیکان از دست داد و دیوی آن

را که حامل اسم اعظم بود، بر گرفت و خود را سلیمان جلوه داد و مدتی حکم راند، تا وقتی که حکمی مخالف تورات صادر کرد و علما و حکما پی بردند که او سلیمان واقعی نیست، و با پیگیری آصف بن برخیا (وزیر و محرم سلیمان) او را راندند و سلیمان (ع) را باز یافتند. حافظ در تلمیح به این واقعه گوید:

- من آن نگین سلیمان به هیچ نستانم که گاه گاه بر او دست اهرمن باشد
- خاتم جم را بشارت ده به حسن خاتمت کاسم اعظم کرد از او کوتاه دست اهرمن
- دلی که غیب نمایست و جام جم دارد ز خاتمی که دمی گم شود چه غم دارد
- بجز شکردهنی مایه هاست خوبی را به خاتمی نتوان زد دم سلیمانی
- گر انگشت سلیمانی نباشد چه خاصیت دهد نقش نگینی
دو جانور، یعنی مور و هدهد، نیز در داستان سلیمان (ع) نقش دارند. نقش مور دوگانه است. نخست آنجا که لشکر سلیمان (ع) از وادی النمل می گذرند و موری به دیگر موران هشدار می دهد که به لانه خود بگریزند تا لشکر سلیمان آنها را پایمال نکند (نمل، ۱۸-۱۹). حافظ در اشاره به این رابطه مور و سلیمان (ع) گوید:

- نظر کردن به درویشان منافعی بزرگی نیست سلیمان با چنان حشمت نظرها بود با مورش
- اندر آن ساعت که بر پشت صبا بندند زین با سلیمان چون برانم من که مورم مرکبست
- بر تخت جم که تاجش معراج آسمانست همت نگر که موری با آن حقارت آمد
- گره به باد مزین گرچه بر مراد رود که این سخن به مثل مور با سلیمان گفت
(برای تفصیل ← شرح غزل ۵۶، بیت ۷)

دوم آنجا که نوعی مور یا موریانه عصای سلیمان (ع) را — که سلیمان (ع) پس از ایستاده مردنش همچنان مدت ها بر آن تکیه زده بود — جوید و باعث فرو افتادن پیکر سلیمان (ع) و آگاهی یافتن انس و جن و وحش و طیر از درگذشت او شد و در قرآن دابة الارض نامیده شده (سبا، ۱۴). حافظ در اشاره غریبی که حتماً شأن نزول تاریخی معاصر با خود او هم داشته، به این نقش مور یا مور دوم تلمیح دارد:

زبان مور به آصف دراز گشت و رواست که خواجه خاتم جم یاوه کرد و باز نجست
(برای تفصیل در این باب ← شرح غزل ۱۹، بیت ۴).

اما نقش هدهد از این قرار است که سلیمان (ع) به هنگام بازجست حال مرغان، هدهد را در میان نمی بیند و جویای احوال او می شود و از غیبتش می رنجد، اما هدهد بازمی آید و شادمانه مزده می دهد که خبر مهمی از سرزمین سبا آورده است، و آن خبر را می دهد و

سلیمان (ع) در مقام فحص از صدق خبر او برمی آید و نامه ای برای اهل سبا و ملکه آنان بلقیس می نویسد و به هدهد نامه برمی دهد و او نامه را به اهلش می رساند (نمل، ۲۰-۲۸). حافظ در اشاره به هدهد گوید:

- ای هدهد صبا به سبا می فرستمت بنگر که از کجا به کجا می فرستمت
- صبا به خوش خبری هدهد سلیمانست که مزده طرب از گلشن سبا آورد
- مزده ای دل که دگر باد صبا باز آمد هدهد خوش خبر از طرف سبا باز آمد
(نیز ← مرغ سلیمان: شرح غزل ۱۶۱، بیت ۲).

چنانکه از بعضی ابیات نقل شده در این بخش برمی آید، از دیر باز افسانه های مربوط به سلیمان (ع) با جم [= جمشید] درآمیخته است (برای تفصیل ← مکتب حافظ، ص ۲۲۵-۲۳۵). درباره تفصیل جزئیات مربوط به سلیمان (ع) نیز ← ترجمه تفسیر طبری، ج ۵، ص ۱۲۲۵-۱۲۵۹: ترجمه و قصه های قرآن، مبتنی بر تفسیر ابو بکر عتیق نیشابوری، نیمه دوم، ص ۷۵۸-۷۷۴).

۳) لاجرم: «کلمه ایست عربی، مرکب از لا و جرم به معنی لابد، لامحاله، لاشک، ناچار، ناگزیر، بدون شبهه، ضرورتاً، از این رو، بنابراین، لاعلاج، هراینه، حقاً، یقیناً» (لغت نامه به نقل از منتهی الارب، آندراج، زمخشری، و ترجمان القرآن). این کلمه در قرآن مجید پنج بار به کار رفته است. از جمله در این آیات: لاجرم ان الله يعلم ما یسرون وما یعلنون (نحل، ۲۳)؛ لاجرم انهم فی الآخرة هم الاخسرون (هود، ۲۲). این کلمه از همان آغاز رشد، و رواج نظم و نثر فارسی در عرف شعرا و نویسندگان متداول بوده است. چنانکه بارها در شاهنامه ی فردوسی و تاریخ بیهقی به کار رفته است.

حافظ در جاهای دیگر گوید:

- عاشقان زمره ارباب امانت باشند لاجرم چشم گهربار همانست که بود
- گل به جوش آمد و از می نزدیمش آبی لاجرم ز آتش حرمان و هوس می جوشیم
- همت: همت در زبان فارسی و شعر حافظ دو معنی عمده دارد:

۱) به معنای اخلاقی برابر با اراده و آرمان و آرزوی والا، بلند نظری، بلند طبعی. چنانکه حافظ گوید:

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزادست
- تو و طوبی و ما و قامت یار فکر هر کس به قدر همت اوست
- عاقبت دست بدان سرو بلندش برسد هر که در راه طلب همت او قاصر نیست

- گرچه شرم آلود فقرم شرم باد از همتم گر به آب چشمه خورشید دامن تر کنم
و چندین نمونه دیگر.

(۲) به معنای عرفانی. در این معنی در تعریف همت گفته اند: «همت عبارتست از توجه قلب با تمام قوای روحانی خود به جانب حق، برای حصول کمال در خود یا دیگری (التعریفات). غزالی می نویسد: «و این پوشیده نیست که تصرف دل در تن روان است و تن، مسخر دل است، ولیکن بیاید دانست که روا بود که بعضی از دلها که شریفت و قویتر بود و به جواهر ملایکه نزدیکتر و مانده تر بود، اجسام دیگر - بیرون از وی - مطیع وی گردند تا هیبت وی مثلاً بر شیری افتد، زبون و مطیع گردد و چون همت در بیماری بندد بهتر شود و وهم در تندرستی افکند بیمار شود، و اندیشه در کسی بندد تا به نزدیک وی آید حرکتی در باطن آن کس پدید آید، و همت در آن بندد که باران آید، بیاید، این همه ممکن است به برهان عقلی و معلوم است به تجربت.» (کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۳۳-۳۴؛ نیز ج ۱، ص ۲۰۲). نظامی گوید:

داد کن از همت مردم بترس نیمشب از تیر تظلم بترس
همت از آنجا که نظرها کند خوار مدارش که اثرها کند
همت آلوده آن یک دو مرد با تن محمود بین تا چه کرد
همت چندین نفس بی غبار با تو بین تا چه کند روزگار
(مخزن الاسرار، ص ۹۰)

مشهور است که در یکی از لشکرکشیهای محمود غزنوی به هند، چند تن از مرتاضان به معبدی نشسته و همت به میراندن محمود از راه دور بسته بودند، و محمود از اثر آن بیمار شده بود و اطبا از علاج او عاجز مانده بودند. یکی از اهل باطن چاره ای اندیشید از این قرار که وانمود کنند محمود از بیماری مرموزش شفا یافته است. لذا طبل شادی کوفتند و این شادی و شایعه را به گوش مرتاضان همتگر رساندند، و خلل در اراده و همت آنان افتاد و دنباله کار را رها کردند و محمود جان به در برد. نظامی همچنین در هفت پیکر اشاره به قلعه طلسم شده ای دارد که سرانجام صاحب همتی با همت بستن خود و گروه کثیری از مردم آن را می گشاید (هفت پیکر، ص ۲۲۶).

در داستان شیخ صنعان عطار، وقتی که مریدان از به راه آمدن شیخ خود نومید می شوند و به کعبه بازمی گردند، چاره کار را در ندیه و زاری به درگاه خداوند می بینند و چهل شبانه روز به اعتکاف و دعا می پردازند تا اینکه شبی سردهسته مریدان حضرت پیامبر (ص) را در خواب می بیند و مرده به راه باز آمدن و توفیق توبه شیخ صنعان را می شنود:

مصطفی گفت ای به همت بس بلند رو که شیخت را برون کردم ز بند
 همت عالیت کار خویش کرد دم نزد تا شیخ را درپیش کرد
 (منطق الطیر، ص ۸۴)

حافظ بارها همت را در این معنی عرفانی به کار برده است:

- روی خوبست و کمال هنر و دامن پاک
 - ملکوت عاشقی و گنج طرب
 - ای توانگر مفروش اینهمه نخوت که ترا
 - برسان بندگی دختر رزگو به درآی
 - گلبن حسنت نه خود شد دلفروز
 - چندان چو صبا بر تو گمارم دم همت
 - بر سر تربت ما چون گذری همت خواه
 - همت حافظ و انفساس سحرخیزان بود
 - دل بر گرفته بودم از ایام گل ولی
 - حافظ اگر قدم زنی در ره خاندان به صدق
 - دریا و کوه در ره و من خسته و ضعیف
 - همت بدرقه راه کن ای طایر قدس
 - چون صبا افتان و خیزان می روم تا کوی دوست
 - (۴) آدم ← شرح غزل ۶، بیت ۶.

(۶) عیسی مریم [= عیسی بن مریم] عیسی (ع) ملقب به مسیح و روح الله از پیامبران اولوالعزم که عقاید یهودیت و مسیحیت و اسلام درباره او با یکدیگر فرق دارد. بعضی از یهود معاصرش او را مدعی پادشاهی و منجی و پیامبر دروغین می دانستند. مسیحیان او را نه فقط فرزند خدا (= اقنوم دوم از اقانیم ثلاثه) بلکه تجسد او و مظهر حلول لاهوت در ناسوت می شمارند. و او را به آن معنی که قرآن و مسلمانان پیامبر خدا می نامند، پیامبر — یا فقط پیامبر — نمی دانند. لذا قطع نظر از وحیانی بودن یا نبودن انجیلها، آنچه سنناً در مسیحیت جلوه بزرگ وحی شمرده می شود، وجود خود عیسی است که به تعبیر قرآنی کلمة الله و روح الله است، که به واسطه جبرئیل یا روح القدس (← شرح غزل ۸۰، بیت ۹) در مریم دمیده شده است.

در سوانح زندگی مسیح بحث و اختلاف بسیار است. آنچه در بحث ما مهم است، بعضی

از سوانح زندگی اوست که حافظ هم به آنها اشاره کرده است:

(۱) معجز عیسوی، و بویژه در میان معجزات او، روان بخشی او یا مرده زنده کردنش که هم در قرآن به آن اشاره شده (آل عمران، ۴۹) و هم در انجیل (یوحنا، باب ۱۱، ۱-۴۴؛ باب ۱۲، ۵-۱). در حافظ به این معجزه عیسی (ع)، با صفات و ترکیبات گوناگون اشاره شده است:

- از روان بخشی عیسی نزنم هرگز دم
- انفاس عیسی از لب لعلت لطیفه ای
- یاد باد آنکه چو چشمت به عتابم می کشت
- سایه قد تو بر قالبم ای عیسی دم
- بار غمی که خاطر ما خسته کرده بود
- جان رفت در سرمی و حافظ به عشق سوخت
- این قصه عجب شنو از بخت و از گون
- فیض روح القدس از باز مدد فرماید
- طبیب راه نشین درد عشق شناسد

(۲) خصیصه دیگری از مسیح که در حافظ هم به آن اشاره شده صعود عیسی (ع) به آسمان و اقامت او در آنجا است. در قرآن مجید تصریح شده که خداوند عیسی (ع) را از زمین برگرفت و به آسمانها فرا برد (آل عمران، ۵۵). همچنین گفته شده که یهود نه عیسی (ع) را به قتل رساندند و نه به صلیب کشیدند، بلکه امر بر آنها مشتبه شده است (یا طبق بعضی روایات، دیگری را به جای عیسی گرفته اند) و کسانی که در سرانجام او اختلاف دارند از ظن و گمان خود پیروی می کنند و علم قطعی ندارند و حقیقت این است که خداوند او را به سوی خود فرابرده است (نساء، ۱۵۷-۱۵۸). در اعمال رسولان، باب اول، نیز به بالا برده شدن عیسی (ع) تصریح شده است. حافظ در چند بیت به اقامت عیسی (ع) در آسمان، در فلک خورشید، اشاره دارد:

- مسیحای مجرد را برازد که با خورشید سازد هم وثاقی
- در آسمان نه عجب گر به گفته حافظ
- گر روی پاک و مجرد چو مسیحا به فلک
- از چراغ تو به خورشید رسد صد پرتو

عیسی (ع) در حافظ به همین نام و هم به مسیح و مسیحا نامیده شده. درباره روح القدس و تأیید عیسی (ع) به او ← شرح غزل ۸۰، بیت ۹.

(۷) معنای بیت: معنای مصراع دوم این نیست که بخشودن بسیاری روحهای مکرم با

حافظ و بر عهدۀ اوست، بلکه این است که همت و فتوح و شفاعت بس روح مکرم همراه
حافظ و بدرقه و پشتیبان اوست.



سر ارادت ما و استان حضرت دوست که هرچه بر سر ما می رود ارادت اوست
 نظیر دوست ندیدم اگرچه از مه و مهر نهادم آینه ها در مقابل رخ دوست
 صبا ز حال دل تنگ ما چه شرح دهد که چون شکنج ورقهای غنچه تو بر توست
 نه من سبوکش این دیر رند سوزم و بس بسا سرا که در این کارخانه سنگ و سبوست
 مگر تو شانه زدی زلف عنبرافشان را که باد غالیه سا گشت و خاک عنبر بوست
 ۶ نثار روی تو هر برگ گل که در چمنست فدای قد تو هر سرو بن که بر لب جوست
 زبان ناطقه در وصف شوق نالانست چه جای کلك بریده زبان بیهده گوشت
 رخ تو در دلم آمد مراد خواهم یافت چرا که حال نکو در قفای فال نکوست
 ۹ نه این زمان دل حافظ در آتش هوست
 که داغ دار ازل، همچو لاله خودروست

نزاری قهستانی غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

که باشد آنکه ترا ببند و ندارد دوست بدت مباد کت از پای تا به فرق نکوست
 (دیوان، ص ۲۴۰)

سعدی نیز دو غزل بر همین وزن و قافیه دارد:

۱) بتا هلاک شود دوست در محبت دوست که زندگانی او در هلاک بودن اوست
 (کلیات، ص ۴۴۴)

۲) سفر دراز نباشد به پای طالب دوست که زنده ابدست آدمی که کشته اوست
 (کلیات، ص ۴۴۵)

۱) ارادت: در مصراع دوم «ارادت» خالی از ایهام نیست: الف) هرچه بر سر ما می رود از

عشق و ارادت ما به اوست: ب) هرچه برای ما پیش می‌آید، خواست و اراده اوست. بین ارادت در مصراع اول و دوم مناسبت و در عین حال تفاوت معنایی هست.

۲) حافظ يك دوبار دیگر به این مضمون که مه و مهر آینه جمال دوست هستند اشاره کرده است:

جلوه گاه رخ او دیده من تنها نیست ماه و خورشید همین آینه می گردانند
ولیکن کی نمائی رخ به رندان تو کز خورشید و مه آینه داری
(۳ صبا ← شرح غزل ۴، بیت ۱.)

۴) سبوكش: محتمل دو معنی است، الف) آنکه شراب از سبو نوشد (فرهنگ معین)، شراب نوش: ب) سبو کشنده، آنکه سبو کشد، حمل کننده سبو. آنکه سبو را از جانی به جانی ببرد (← لغت نامه)، حافظ در جای دیگر گوید:

سبو کشان همه در بند گیش بسته کمر ولی ز ترك كله چتر بر سحاب زده
عراقی گوید:

در کوی خرابات نه نو آمده ام یاری دارم ز بهر او آمده ام
گر یار مرا کوزه کشی فرماید من هم به کشیدن سبو آمده ام
(دیوان، ص ۳۱۶)

مرکز تحقیق و پژوهش علوم اسلامی

خواجو گوید:

منم غلام تو ور زانك از من آزادی مرا به کوزه کشان شرابخانه فروش
به بوی آنکه ز خمخانه کوزه ای یابم روم سبوی خراباتیان کشم بر دوش
(دیوان، ص ۲۸۵)

- دیر رند سوز: کنایه از جهان است که به کام رند نمی گردد. حافظ با «سوز» ترکیبهای زیبایی ساخته است: عاقبت سوز، عالم سوز، انجم سوز، بیشه سوز، صوفی سوز، دیر رند سوز نمی تواند کنایه از خرابات یا دیرمغان یا میخانه باشد، چه این مکان، رندپرور است، و مقام اصلی رند است، نه اینکه رند سوز باشد.

- کارخانه: «اصلاً چنانکه مشهور است به معنی محل کار یا کارگاه است. مجازاً: دنیا، جهان، گیتی» (لغت نامه) و در حافظ بارها، بیشتر به معنی جهان، به کار رفته است:

- ... که کارخانه دوران مباد بی رقمت

- ... کاین کارخانه ایست که تغییر می کنند

- در کارخانه ای که ره علم و عقل نیست...

- بیا که رونق این کارخانه کم نشود...

نیز ← کارگاه: شرح غزل ۱۶۴، بیت ۱.

- سنگ و سبزو: شادروان دهخدا در امثال و حکم، سنگ و سبزو را «دو ضد، دو جمع نشدنی» معنی کرده و همدیف «آتش و پنبه» و «پشه و باد» و «آتش و سپند» و «سنگ و آهگینه» شمرده است. انوری گوید:

- سقای سر کوی امل خصم ترا دید فریاد برآورد که سنگی و سبویی
(دیوان، ص ۵۰۴)

- سنگ عشق تو چو بشکست سبوی دل من باز باید زدن آخر بهم این سنگ و سبوی
(دیوان، ص ۹۴۳)

سعدی گوید:

- چشم اگر بادوست داری گوش بادشمن مکن عاشقی و نیکنامی سعدیا سنگ و سبوست
(کلیات، ص ۴۴۴)

- بسی بگفت خداوند عقل و نشنیدم که دل به غمزه خوبان مده که سنگ و سبوست
(کلیات، ص ۴۴۵)

- معنای بیت: تنها من نیستم که گرفتار دشواریها و درشتیهای این جهان رندسوز یا روزگار خردمندستیز هستم. باز وضع من که سبوکشم - با ایهام: الف) یعنی شرابی هم می نوشم ب) بسان خادم میخانه، یا صوفی به قصد خدمت یا ریاضت، سبزو را از جانی به جانی حمل می کنم - از دیگران بهترست که تضادشان با این جهان غیرقابل حل است، یا سرشان چون سبزو به سنگ حادثه های آن شکسته است.

۵) مگر: مگر در اینجا افاده قطع و یقین می کند، یعنی این است و جز این نیست که تو زلف عنبرافشان را شانه زده ای که چنین و چنان شده است. برای تفصیل و مثالهای بیشتر ← شرح غزل ۴، بیت ۳.

۷) زبان ناطقه: یعنی زبان نفس ناطقه یا زبان قوه ناطقه. وگرنه پیدا است که ناطقه مؤنث نمی تواند صفت زبان باشد. کمال الدین اسماعیل گوید:

دریغ طبع مرا گر معلمی بودی زبان ناطقه دادی به بندگیش اقرار
(دیوان، ص ۱۳۳)

- بریده زبان: برابر با زبان بریده یعنی لال و الکن. در جای دیگر گوید:

كلك زبان بریده حافظ در انجمن با کس نگفت راز تو تا ترك سر نکرد

شك نیست که مناسبات و ظرایف لفظی هم در این ابیات و تعبیر «كلك زبان بریده» یا «كلك بریده زبان» هست. چه زبان قلم در هر حال و ظاهراً بریده است و هر قلمی به اصطلاح قطزده شده است. سعدی گوید:

زبان بریده به کنجی نشسته صم بکم به از کسی که نباشد زبانش اندر حکم
پیدا است که این صفت «بریده» برای زبان، از رسم ددمنشانه بریدن زبان گنهکاران، یا کسانی که زبان درازی می کرده اند، نشأت گرفته است. و بعداً توسعه یافته و استعاره از شخص خاموش یا غیر فصیح و به اصطلاح امروز «بی زبان» شده است.

- «زبان ناطقه در وصف شوق ما لالست». ضبط بعضی از نسخه‌ها از جمله نسخه خطی بودلیان و نسخه مطبوع خانلری چنین است، که مناسب‌تر از ضبط علامه قزوینی می نماید. این ضبط یعنی این کاربرد حافظ می تواند ملهم از این تعبیرات خواجو باشد:

- نجوم تابشه پیش سپهر قدت پست زبان ناطقه نزد صریر کلکت لال
(دیوان، ص ۳۶۱)

- جمال دولت و دین نیک پی تهمتن ثانی که شد به وصف جلالش زبان ناطقه ابکم
(دیوان، ص ۸۷)

آری مبالغه شاعرانه وقتی درست و کامل است که زبان ناطقه لال باشد، نه اینکه نالان باشد.
۸) فال: فال یعنی شگون، به زبان یا به دل نیک آوردن، پیش بینی خوشبینانه. در زبان عربی فال به صورت فال (جمع آن فؤول و افؤل) و تفأل به کار می رود و در وضع اولیه مراد از آن مطلق فال زدن، چه نیک و چه بد است، ولی عرفاً بیشتر به فال نیک اطلاق می شود، و ضد آن طیره یا تطیر است (در اصل یعنی آوازی یا پرواز پرنده ای نظیر کلاغ یا جغد را علامت شومی دانستن. این کلمه در قرآن مجید نیز به کار رفته است). در فرهنگ عرب تفأل و تطیر سابقه ای کهن دارد. از رسول گرامی (ص) نقل است که فال را خوش می داشت و تطیر را خوش نمی داشت: کان رسول الله (ص) يحب الفأل الحسن ويكره الطيرة (معجم و نسینك: لسان العرب؛ مجمع البحرين) نیز در این باب قول مشهوری هست که حدیث بودنش مسلم نیست: تفألوا بالخیر تجدوه (فال نیکو زدید تا نیکیتان پیش آید - امثال و حکم دهخدا). در فرهنگ ایرانی نیز مانند فرهنگ عرب، و اغلب فرهنگهای کهن دیگر، فال نیک و بد سابقه کهن دارد. این کلمه به انواع و اقسام در شاهنامه به کار رفته است. ایرانیان به فال نیک، مروا و به فال بد مرغوا می گفتند (مرغوا از نظر مفهوم و مصداق درست برابر با کلمه تطیر عربی است، و همانطور که تطیر از طیر گرفته شده، مرغوا نیز از مرغ گرفته شده است). نوعی از

فال زدن با گشودن کتاب، یا سرکتاب بازکردن بوده که این کار بیشتر با قرآن مجید و دیوان حافظ و مثنوی رسم بوده است. گشودن مصحف یا فال به قرآن، نوع بارز استخاره است (به استخاره: شرح غزل ۴۶، بیت ۲). فال زدن هنوز هم در فرهنگ عامه جهانی زنده است و انواع و اقسام دارد که مشهورترین انواع آن کف بینی، فال قهوه، فال نخود، فال ورق است. (نیز به علم الفال در کشف الظنون)

نظامی گوید:

ز بهبود زن فال کان سود تست که به بود (به پاد) تو اصل بهبود تست
(شرفنامه، ص ۲۶۹)

در دیوان حافظ بارها کلمه فال یا فال زدن به کار رفته است. نخستین بار آن در هفتمین بیت مورد بحث است که حال نکو را دنباله فال نکو می شمارد. در جاهای دیگر گوید:

از غم هجر مکن ناله و فریاد که دوش زده ام فالسی و فریادرسی می آید
(این غزل در طبع قزوینی نیست، از طبع خانلری نقل شد).

مگر وقت وفا بروردن آمد که فالم لاتذرنی فرداً آمد

۹) لاله: [= آلاله از لال به معنی سرخ (که معرب آن لعل است) = شقایق] گیاهی است از تیره سوسنیها... گل لاله از سه گلبرگ و سه کاسبرگ رنگین به شکل گلبرگها تشکیل شده است... در حدود ۵۰ نوع از این گیاه شناخته شده... طبق تحقیق کازیمیرسکی هرگلی که کاسبرگهای آن به رنگ خون و وسط آن سیاه باشد، به نام لاله و شقایق نامیده می شود... قزوینی در عجائب المخلوقات می گوید که شقایق النعمان نامی است که پادشاه حیره نعمان بن منذر بدین گل که به فارسی لاله نامیده می شود داده... (فرهنگ معین، مدخلهای «لاله» و «شقایق النعمان»). «یک نوع از لاله، لاله داغدار، و نوع دیگر دلسوخته نامیده می شود» (پیشین، نیز برهان). «شقایق گلی از تیره کوکناریان که گلهای آن به رنگ سرخ تیره و لکه های سیاه است» (حاشیه برهان). همین لکه های سیاه است که در زبان شعرا به داغ تعبیر شده و از آن مضمونها ساخته اند. لاله در شعر حافظ سه چهره مشخص دارد:

الف) مظهر شهادت است، چنانکه این سمبل هنوز هم زنده است:

با صبا در چمن لاله سحر می گفتم که شهیدان که اند اینهمه خونین کفنان
ز حسرت لب شیرین هنوز می بینم که لاله می دمد از خون دیده فرهاد
نسیم زلف تو چون بگذرد به تربت حافظ ز خاک کالبدش صدهزار لاله برآید
ز حال ما دلت آگه شود مگر وقتی که لاله بر دمد از خاک کشتگان غمت

تشبیه لاله به شهید یا شهید به لاله سابقه کهنی دارد. عطار گوید:

لاله چو شهیدان همه آغشته به خون شد سر از غم کم عمری خود در کفن آورد
(دیوان، ص ۱۶۵)

ب) داغدار یا به تعبیر شاعرانه تر داغدار عشق ازلی یا داغدار ازلی عشق:

ای گل تو دوش داغ صبوحی کشیده‌ای - ما آن شقایقیم که با داغ زاده‌ایم
چون لاله می‌مبین و قدح در میان کار - این داغ بین که بر دل خونین نهاده‌ایم
نه این زمان دل حافظ در آتش هوسست - که داغدار ازل همچو لاله خودروست
من چو از خاک لحد لاله صفت برخیزم - داغ سودای توام سر سویدا باشد
لاله بوی می‌نوشین بشنید از دم صبح - داغ دل بود به امید دوا باز آمد
گشاده نرگس رعنا ز حسرت آب از چشم - نهاده لاله ز سودا به جان و دل صد داغ
دل ما به دور رویت ز چمن فراغ دارد - که چو سرویای بندست و چو لاله داغ دارد
دل شکسته حافظ به خاک خواهد برد - چو لاله داغ هوائی که بر جگر دارد
پ) یادآور قدح و مظهر پیاله‌گیری:

مگر که لاله بدانست بیوفائی دهر - که تا بزد و بشد جام می ز کف نتهاد
لاله ساغرگیر و نرگس مست و برمانام فسق - داوری دارم بسی یارب کرا داور کنم
چون لاله می‌مبین و قدح در میان کار...

می‌کشیم از قدح لاله شرابی موهوم - چشم بد دور که بی‌مطرب و می‌مده‌وشیم
به یاد نرگس مست بلند بالائی - چو لاله با قدح افتاده بر لب جویم
لاله بوی می‌نوشین بشنید از دم صبح - داغ دل بود به امید دوا باز آمد
به بزمگاه چمن رو که خوش تماشا نیست - چو لاله کاسه نسرین و ارغوان گیرد
(برای معنای این بیت - کاسه گرفتن: شرح غزل ۱۶۲، بیت ۷).

ساقی بیا که شد قدح لاله پر ز می...
بر برگ گل به خون شقایق نوشته‌اند
به چمن خرام و بنگر بر تخت گل که لاله
کانکس که پخته شد می چون ارغوان گرفت
به نسیم شاه ماند که به کف ایام دارد

۲ روی تو کس ندید و هزارت رقیب هست
گر آمدم به کوی تو چندان غریب نیست
در عشق خانقاه و خرابات فرق نیست
آنجا که کار صومعه را جلوه می دهند
عاشق که شد که یار به حالش نظر نکرد
در غنچه ای هنوز و صدت عندلیب هست
چون من دران دیار هزاران غریب هست
هرجا که هست پرتو روی حبیب هست
ناقص دیر راهب و نام صلیب هست
ای خواجه درد نیست و گرنه طبیب هست

۶ فریاد حافظ این همه آخر به هرزه نیست

هم قصه ای غریب و حدیثی عجیب هست

کمال الدین خجندی غزلی بر همین وزن و ردیف و قافیه دارد:

گر جانب محب نظری از حبیب هست غم نیست گر هزار هزارش رقیب هست
(دیوان، غزل ۲۰۷)

(۱) هزار (= عندلیب = بلبل ← شرح غزل ۷، بیت ۱)، هزار هم با صد و هم با عندلیب در مصراع دیگر تناسب و ایهام تناسب دارد. برای تفصیل ← شرح غزل ۶۷، بیت ۵.
- رقیب: باید توجه داشت که در شعر حافظ و ادبیات قدیم قبل از او، رقیب به معنای امروزی یعنی رقیب عشقی نیست، بلکه به معنای نگهبان و محافظ و لله و دربان و نظایر آن است. چنانکه وقتی می گوید:

چون بر حافظ خویشش نگذاری باری ای رقیب از بر او يك دو قدم دور ترك
یا وقتی که می گوید:

در آن شمایل مطبوع هیچ نتوان گفت جز این قدر که رقیبان تندخو داری
نسبت دادن رقیب به معشوق، و نه به خود، حاکی از همین معناست:

- شد حلقه قامت من تا بعد از این رقیبت
 - نزدیک شد آن دم که رقیب تو بگوید
 - دلبر را بنده نوازیت که آموخت بگو
 - کی یافتی رقیب تو چندین مجال ظلم
 زین در دگر نراند ما را به هیچ بابی
 دور از رخت این خسته رنجور نمانده ست
 که من این ظن به رقیبان تو هرگز نبرم
 مظلومی از شبی به در داور آمدی
 یا در همین بیت مورد بحث: روی تو کس ندید و هزارت رقیب هست.

گاه معنای رقیب، کمابیش به معنای رقیب عشقی نزدیک است:

- در تنگنای حیرتم از نخوت رقیب...

- رقیبم سرزنشها کرد کز این باب رخ برتاب

- رقیب آزارها فرمود و جای آشتی نگذاشت...

- خدا را ای رقیب امشب زمانی دیده بر هم نه

طبیعی است که رقیب به معنای محافظ و محرم، محسود شاعر عاشق واقع می شود و کم کم با رقیب عشقی یکسان گرفته می شود:

روا مدار خدایا که در حریم وصال
 ولی تحول معنای رقیب از محافظ و لله و دربان به سوی رقیب عشقی، در هر حال در دیوان حافظ چندان محسوس نیست. در مثالهایی که نقل شد و این مثالها:

- من ارچه در نظر یار خاکسار شدم
 رقیب نیز چنین محترم نخواهد ماند

- یا وفا یا خبر وصل تو یا مرگ رقیب
 بود آیا که فلک زین دو سه کاری بکند

- چو یار بر سر صلحست و عذر می طلبد
 توان گذشت ز جور رقیب در همه حال

اندکی رایحه رقیب عشقی استشمام می شود، ولی معنای اصلی رقیب به معنایی که گفتیم همچنان در آنها محفوظ است.

غزالی می نویسد: «اگر امشب نزدیک وی شوی هرگز وی را نبینی، و اگر امشب صبر کنی هزار شب وی را به تو تسلیم کنیم - بی رقیب و نگاهبان.» (کیمیا، ج ۱، ص ۵۲۶). سنائی گوید:

لیک شکرست از این لاغری خود ما را
 که رقیب تو نبیند چو به تو درنگریم

(دیوان، ص ۴۰۰)

انوری گوید:

بر خاک درت ملک تو گویی که ز آرام
 طفلی است در آغوش رقیبی غنوده

(دیوان، ص ۴۴۱)

خاقانی می‌نویسد: «سر کوی معشوق سر بازی کردن چه فایده، که مهتاب روشن است
و سگ دیوانه و رقیب هشیار.» (منشآت خاقانی، ص ۱۱۵).
نظامی گوید:

عرق انگیخته از گل، قصب افکنده زماه مگر از بیم رقیبان به شتاب آمده بود
(گنجینه گنجوی، ص ۲۱۵)

سعدی گوید: «یکی را از علما پرسیدند که یکی با ماه رویست در خلوت نشسته و درها
بسته و رقیبان خفته و نفس طالب و شهوت غالب...» (کلیات، ص ۱۳۶).

- رقیبان مهمانسرای خلیل به عزت نشاندند پیر ذلیل
(کلیات، ص ۲۵۶)

- فریاد می‌دارد رقیب از دست مشتاقان او آواز مطرب در سرا زحمت بود بواب را
(کلیات، ص ۴۱۴)

- شیرین به در نمی‌رود از خانه بی‌رقیب داند شکر که دفع مگس بادبیزنست
(کلیات، ص ۴۴۰)

- ای رقیب از نگشائی در دل‌بند به‌رویم این قدر باز نمائی که دعا گفت فلانت
(کلیات، ص ۴۶۵)

مرکز تحقیق و پژوهش علوم اسلامی

کمال‌الدین خجندی گوید:

دوش در خواهش يك بوسه رقیب تو مرا چیزها گفت که دشنام تو حلوا باشد
(دیوان، غزل ۵۲۴)

در جامع‌التواریخ هم رقیب به معنای لله و مواظب و ملازم به کار رفته: «مواجب پنج نفر
معلم و رقیب که ملازم کودکان باشند و پنج عورت که غم‌خوارگی کنند...» (جامع‌التواریخ، ج
۲، ص ۱۰۰۱)

۳) حافظ در جاهای دیگر شبیه به این مضمون گوید:

- تو خانقاه و خرابات در میانه مبین خدا گواست که هرجا که هست با اویم
- غرض زمسجد و میخانه ام وصال شماست جز این خیال ندارم خدا گواه منست
- خانقاه: ← شرح غزل ۳۳، بیت ۱. خرابات: ← شرح غزل ۷، بیت ۵.

پرتو روی حبیب یعنی تجلی ← شرح غزل ۸۶، بیت ۱.

۴) صومعه: ← شرح غزل ۲، بیت ۲.

- معنای بیت: جلوه و رونق صومعه از مدد شعائر و مقدساتی چون ناقوس و صلیب است.

یعنی بدون شعائر و مقدسات نمی‌توان يك نهاد دینی یا صوفیانه کارآمد داشت. اگر معنای این بیت رابطه‌ای با بیت قبلی داشته باشد، مرادش در بیت قبلی، یعنی بیت سوم غزل این است که عشق عرفانی بیرنگ است، ولی بعضی برای رونق دادن به حزب و فرقه خود به آن رنگهایی می‌دهند، یا پیرایه‌هایی از صلیب و ناقوس و دیر می‌بندند. آری بدین معنا، تعریض به ناقوس و صلیب دارد. چنانکه در جاهای دیگر به تسبیح و طبلسان یا خرقة و سجاده هم دارد. معنای دیگری هم می‌توان باز با توجه به بیت قبلی برای این بیت قائل شد. می‌گوید با وجود تفاوت مقدسات و شعائر مسیحیت و اسلام، یا هر دین با ادیان دیگر، وحدت و حقیقت مشترکی بین ادیان هست و صلیب و ناقوس که از نظر مسلمانان مقدس نیست، نهایتاً به رونق صومعه مدد می‌رساند و مجازی است که به حقیقت می‌پیوندد.

(۵) معنای بیت: همانست که در جای دیگر می‌گوید:

طبيب عشق مسیحا دمست و مشفق لیک چو درد در تو نبیند کرا دوا بکند
برای تفصیل ← درد: شرح غزل ۱۰۸، بیت ۴؛ درد و درمان: شرح غزل ۵۶، بیت ۵.



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسنادی

اگرچه عرض هنر پیش یار بی ادبیست زبان خموش ولیکن دهان پر از عربیست
 پری نهفته رخ و دیو در کرشمه حسن بسوخت دیده زحیرت که این چه بوالعجیبست
 ۲ درین چمن گل بیخار کس نجید آری چراغ مصطفوی با شرار بولهبیست
 سبب مپرس که چرخ از چه سفله پرور شد که کام بخشی او را بهانه بی سببیست
 به نیم جو نخرم طاق خانقاه و رباط مرا که مصطبه ایوان و پای خم طنبیست
 ۶ جمال دختر رز نور چشم ماست مگر که در نقاب زجاجی و پرده غنبیست
 هزار عقل و ادب داشتم من ای خواجه کنون که مست خرابم صلاح بی ادبیست

بیار می که چو حافظ هزارم استظهار

به گریه سحری و نیاز نیم شبیست

۱) چنانکه پیداست مراد حافظ از هنری که نمی‌خواهد عرض کند «عربیست» است. عربی دانی حافظ هم از ملمعات استادانه او برمی‌آید و هم از پرداختن او به علوم بلاغی که در قرن حافظ در شیراز اوج گرفته بود و نیز از اعتقادش به اعجاز زبانی یا ادبی قرآن. مقتدایش در قول به اعجاز ادبی قرآن، جاراالله زمخشری صاحب کشاف است که بیشتر از هر مفسر دیگر به بحث در ظرایف زبانی قرآن پرداخته است و کتابش بیش از هر تفسیر دیگر محبوب حافظ بوده است. در باب عربی دانی حافظ، این عبارت از جامع دیوان حافظ و نویسنده مقدمه معروف بر آن نیز قابل توجه است: «اما بواسطه محافظت درس قرآن و ملازمت تقوی و احسان، و بحث کشاف و مفتاح، و مطالعه مطالع و مصباح و تحصیل قوانین ادب و تجسس دواوین عرب، به جمع اشتات غزلیات پرداخت...» (مقدمه گلندام، صفحه ۴۰).

۲) بوالعجب / بوالعجیب: «در عربی به کسی که متصدی عمل شعبده یا شعوده بود

مشعوذ یا مشعبذ می‌گفتند و چون این چنین کس که فارسی امروزی آن شعبده‌باز است بازیگری است که کارها و بازیهای تعجب‌افزا ظاهر می‌کند، او را به کنیه «ابوالعجب» می‌خوانده‌اند. چنانکه یکی از تردستان اواسط قرن چهارم هجری به نام منصور همین کنیه را داشته... پس ابوالعجب که آن را در فارسی به شکل «بوالعجب» و «بلعجب» استعمال نموده‌اند، در اصل لقب مرد شعوذی [= شعبده‌باز] یا هر بازیگر دیگری بوده است که از او کارهای عجیب به‌ظهور می‌رسیده و روزگار را هم به‌همین جهت قدمای عرب و عجم به‌همین کنیه و لقب خوانده‌اند...» («شعبذه - شعوده - بوالعجب» بدون نام مؤلف، یادگار، سال اول، شماره دوم، مهرماه ۱۳۲۳، ص ۷-۱۰). حافظ در جای دیگر هم بوالعجب را به کار برده است: صعب روزی، بوالعجب کاری، پریشان عالمی.

۳) مصطفوی: منسوب به مصطفی - لقب پیامبر اسلام (ص) - این یاء یاء تفعیم و از مقوله یاء نسبت است. نبوی، محمدی، ختمی (در ختمی مرتبت) نیز بر همین سیاق است. «چراغ مصطفوی» یعنی وجود حضرت مصطفی که محض خیر و خیر محض است، مقارن با شر و شراری چون ابولهب است. بین چراغ و شرار و لهب هم تناسبی هست. در منشآت خاقانی بارها کلمه «مصطفوی» به کار رفته است (از جمله ص ۱۵۲، ۲۲۸، ۲۳۴). وجه چراغ نامیدن آن حضرت، نورپاشی و فیض بخشی است. نیز برای اینکه با شرار و لهب مناسبت داشته باشد. شرار یا شرر - که به این شکل کلمه ایست قرآنی: مرسلات، ۳۲ - یعنی اخگر، پاره آتشی که از آتش یا فتیله چراغ بیرون می‌جهد. در جای دیگر گوید: شرار رشك و حسد در دل گلاب انداز.

- بولهبی، منسوب به بولهب = ابولهب، کنیه عبدالعزی بن عبدالمطلب، متوفای سال دوم هجری، عم پیامبر (ص) و یکی از اشراف قریش در عهد جاهلیت و از سران مشرکان و معاندان که از هیچ کوششی در جهت خاموش کردن «چراغ مصطفوی» فروگذار نکرد و ناکام و نامسلمان درگذشت. در قرآن مجید، سوره کوتاه لهب در قدح اوست.

۴) معنای بیت: از علت سفله‌پروری چرخ جو یا مشو - و این مضمون شایع شکایت اهل علم و هنر، در سنت شعر فارسی، از گردش روزگار و عسرت و حسرت‌های خویش است - چرا که بی سبب چنین می‌کند. نفی سبب یا علت غائی کردن از فعل چرخ که البته فعال و مرید نیست، یادآور یکی از آراء و مقالات مشهور اشعریان است که نفی غرض و غایت از افعال الهی می‌کنند (حافظ و اشعریگری: شرح غزل ۶۳، بیت ۳). و این قول برابر است با صریح آیه‌ای از قرآن: ... و تُعْزَمُ مِنْ تَشَاءٍ وَ تُذَلُّ مِنْ تَشَاءٍ (گرامی می‌داری هر که را

خواهی، و خوار می‌داری هر که را خواهی — آل عمران، بخشی از آیه ۲۶). با این حساب معنای بیت چنین می‌شود: پرس و جو ممکن که بینی سبب سفله‌پروری چرخ، یا اینکه خداوند ذلیلان را عزیز می‌دارد چیست. زیرا این امر وابسته به غرض و دلیل و سبب نیست، مربوط به اراده‌ی قادر مطلق و فعال مایشاء است.

(۵) نیم‌جو: (همچنین جو، دوجو): «جو واحد وزن و مقصود از آن جویست که در بزرگی و کوچکی میانه باشد، يك حبه» (فرهنگ معین، به نقل از «رساله‌ی مقداریه»، فرهنگ ایران زمین ۱۰: ۱-۴، ص ۴۱۳). لغت‌نامه‌ی دهخدا نیم‌جو و جوی و يك جو و دوجو را کنایه از چیز بی‌ارزش و ناچیز دانسته است. حافظ در جاهای دیگر گوید:

قلندران حقیقت به نیم‌جو نخرند قباى اطلس آنکس که از هنر عاریست
به هوش باش که هنگام باد استغنا هزار خرمن طاعت به نیم‌جو ننه‌ند
مفروش عطر عقل به هندوی زلف ما کانبجا هزار نافه‌ی مشکین به نیم‌جو
پدرم روضه‌ی رضوان به دو گندم بفروخت من چرا ملك جهان را به جوی نفروشم
آسمان گو مفروش این عظمت کاندر عشق خرمن مه به جوی، خوشه‌ی پروین به دوجو
- مصطبه: «مطلق سکو است و نیز به معنی سکونی است که در میخانه‌ها می‌ساخته‌اند که حریفان بر آن نشسته و شراب می‌خورده‌اند» (حواشی غنی، ص ۱۱۴). «مُصْطَبَة و مُصْطَبَة دکان مانندی که بر آن نشینند، از لسان العرب و القاموس المحيط، سکو. و در مقدمه‌ی الادب در معنی آن آمده است جای غریبان، جایگاه گدایان...» («لغات و تعبیرات و کنایات»، تألیف دکتر امیرحسن یزدگردی، ذیل نفثة المصدور، ص ۵۴۹ - ۵۵). در یکی از متون قرن هفتم مربوط به احکام محتسبی آمده است: «کسی را روا نیست که در کوچه‌های تنگ بنشیند یا مصطبه‌ی دکان خود را از پایه‌های سقف بازار به گذرگاه بیرون کند.» (آئین شهرداری، تألیف ابن اخوه، ترجمه‌ی دکتر جعفر شعار، چاپ دوم، ص ۶۰) نیز — یادداشت‌های قزوینی، ج ۷، ص ۹۷-۹۸. این نکته را نیز باید افزود که به علاقه‌ی ذکر جزء و اراده‌ی کل، مراد از مصطبه در شعر اغلب شعرای فارسی میخانه است.

طَنَبی: کلمه‌ایست فارسی - عربی و اصل آن طَناب است (طَناب و طَناب به هر دو تلفظ به کار رفته است). طَنابی هم به معنای طَنَبی در کتب لغت وارد است. در عربی کلمه‌ی طَناب به معنی معهود در فارسی یعنی رشته‌ی خیمه و رسن و ریسمان نیامده است. آنچه هست طَنَب و طُنَب است و جمع آن اَطَناب و طُنَبَة است (لسان العرب). از آنجا که تلفظ طَنَبی هم درست است، محتمل است که منسوب به جمع، یعنی منسوب به طُنَبَة باشد. «طَنَبی [به فتح و کسر

اول [= طنابی] ایوانی که توی ایوان بزرگتر باشد، تالار، اطاقی وسیع و مجلل نظیر شاه‌نشین» (فرهنگ معین). شاید اصل این کلمه از طنب (به دو فتحه) به معنای «خیمه مشبك» (غیاث‌اللفات) باشد. چه اطلاق نوعی خیمه به نوعی ساختمان یا بخشی از ساختمان چندان دور از ذهن نیست.

- معنای بیت: من که سکوی میخانه در حکم ایوان و پای خم در حکم شاه‌نشین من است، ارزشی برای دم و دستگاه خانقاه و رباطهای مجلل قائل نیستم.

۶) دختر رز: دختر رز همانا ابنة العنقود و ابنة الکرم (= بنت الکرم) و بنت العنب عربی است یعنی دختر انگور یا دختر تانک، و کنایه از شراب است. آب رز و خون رز (حافظ: باده از خون رزانست نه از خون شماست) و خون دختر رز (حافظ: به خون دختر رز خرقه را قصارت کرد) نیز به همین معنی است. نیز ← خون رزان: شرح غزل ۱۳، بیت ۷؛ می: شرح غزل ۱۳. حافظ بارها به دختر رز اشاره کرده است:

- به نیم‌شب اگر آفتاب می‌باید ز روی دختر گلچهر رز نقاب انداز
- عروسی بس خوشی ای دختر رز ولسی که گه سزاوار طلاق
- دختر رز چند روزی شد که از ما گم شدست گر بیابیش به سوی خانه حافظ برید
- برسان بندگی دختر رزگو به درآی که دم همت ما کرد ز بند آزادت
- امام خواجه که بودش سر نماز دراز به خون دختر رز خرقه و قصارت کرد
- دوستان دختر رز تو به ز مستوری کرد شد بر محتسب و کار به دستوری کرد
[یعنی دختر رز رفت و به اصطلاح امروز دم محتسب را دید و از او مانند فواحش رسمی اجازه کار گرفت تا آزاد ظاهر گردد. ما حاصل معنی از رفع مانع و سهل‌گیری زمانه در باب میگزاری حکایت دارد. نیز ← حواشی غنی، ص ۲۴۹].

- ساقیا دیوانه‌ای چون من کجا دربر کشد دختر رز را که نقد عقل کابین کرده‌اند
- فریب دختر رز طرفه می‌زنده عقل مباد تا به قیامت خراب طارم تانک
- نامه تعزیت دختر رز بنویسید تا همه مغیجگان زلف دوتا بکشایند
منوچهری بارها به دختر رز اشارت و از او حکایت کرده است. باید توجه داشت که در کاربرد منوچهری مراد از دختر رز، خوشه انگور و دانه انگور است.

- پیشوی شد آستن، چون مریم عمران وین قصه بسی خوبتر و خوشتر از آنست
زیرا که گر آستن مریم به دهان شد این دختر رز را نه لبست و نه دهانست
(دیوان، ص ۹)

– نزدیک رز آید در رز را بگشاید تا دختر رز را چه به کارست و چه شاید (دیوان، ص ۱۴۹)

– دختران رز گفتند که ما بی گنهییم ما تن خویش به دست بنی آدم ندهیم (دیوان، ص ۱۶۰)

– معنای بیت: یکی از شگرف ترین ایهامهای چندگانه حافظ در این بیت است. دختر رز دو معنی دارد: یکی شراب، دیگری یادآور دختر (یعنی فرزند اناث) است که با «نور چشم» مناسب است. چه نور چشم هم دو معنی دارد: (۱) بینائی که امروزه سوی چشم هم به آن می گویند؛ (۲) عزیز که امروزه نورچشمی هم می گویند (به فرزند یا هر عزیز دیگر اطلاق می گردد). حافظ در جاهای دیگر گوید:

– ای نورچشم من سخنی هست گوش کن...

– دهقان سالخورده چه خوش گفت با پسر کای نورچشم من بجز از کشته ندروی

«زجاجی» هم دو معنی دارد: (۱) شیشه ای، چنانکه در جای دیگر گوید: ببین که جام زجاجی چه طرفه اش بشکست؛ (۲) زجاجیه که «... ماده ایست ژلاتینی و شفاف، که حفره داخلی چشم را در عقب جلیدیه پر می کند». (دایرة المعارف فارسی، «چشم»). «... آن را رطوبت زجاجی خوانند و منفعت او آنست که غذا و نور به جلیدی رساند...» (نفائس الفنون، ج ۳، ص ۳۹۳). «پردۀ عنبی» نیز ایهام دارد: (۱) اشاره به عنب یعنی انگور که با دختر رز (انگور، شراب) تناسب دارد؛ (۲) اشاره به یکی از طبقات هفتگانه چشم، یعنی عنبیه: «دنباله مشیمیه در جلو به صورت پرده ای تقریباً مستدیر و قائم، موسوم به عنبیه درمی آید، که رنگ آن در اشخاص متفاوت است. عنبیه حکم دیافراگم جعبه عکاسی را دارد و در وسطش سوراخی است موسوم به مردمک...» (دایرة المعارف فارسی، «چشم»). «طبقۀ عنبیه که در رطوبت بیضی است و او همچو دانه انگور است که چوب از او بیرون گرفته باشند و حدقه عبارت از اوست... ولون او آسمانگونست، بواسطه آنکه نور بصر را هیچ رنگی مفیدتر از رنگ آسمانی نیست...» (نفائس الفنون، ج ۳، ص ۳۹۴).

حاصل معنای بیت، با حفظ ایهامهای چندگانه این می شود که دختر رز (شراب، انگور) مثل نور چشم ما (عزیز، و مایه بینائی) است که در حفاظ زجاجی (یک معنایش جام شیشه ای) و پردۀ عنبی است. یعنی مثل نور چشم در عنبیه و زجاجیه چشم ما خانه دارد، همچنین: در عنبیه ما هم که رنگ انگوری دارد از او نشانه و با او تناسبی هست.

(۸) نیاز نیمشبیه: یعنی استغفار و راز و نیاز به هنگام نیمه شب به درگاه خداوند، در جاهای

دیگر گوید:

- نیاز نیم شبی دفع صلا بکند

- به عذر نیم شبی کوش و گریه سحری

نیز ← نیاز: شرح غزل ۱۰۸، بیت ۱؛ دعا: شرح غزل ۶۸، بیت ۳.



مرکز تحقیقات کتب و تفسیر علوم اسلامی

خوشت‌رز عیش و صحبت و باغ و بهار چیست ساقی کجاست گو سبب انتظار چیست
 هر وقت خوش که دست دهد مفتنم شمار کس را وقوف نیست که انجام کار چیست
 پیوندد عمر بسته به مونیست هوش دار غمخوار خویش باش غم روزگار چیست
 معنی آب زندگی و روضه ارم جز ظرف جویبار و می خوشگوار چیست
 مستور و مست هر دو چو از يك قبیله‌اند ما دل به عشوه که دهیم اختیار چیست
 راز درون پرده چه داند فلک خموش ای مدعی نزاع تو با پرده‌دار چیست
 سهو و خطای بنده گرش اعتبار نیست معنی عفو و رحمت آمرزگار چیست
 زاهد شراب کوثر و حافظ پیاله خواست
 تا در میانه خواسته کردگار چیست
 اوحدی مراغه‌ای قصیده‌ای بر همین وزن و ردیف و قافیه دارد:
 این چرخ گردگرد کواکب نگار چیست وین اختر ستیزه‌گر کینه‌کار چیست
 (دیوان، ص ۹)

(۱) ساقی ← شرح غزل ۸، بیت ۱.

(۴) آب زندگی ← آب خضر: شرح غزل ۲۴، بیت ۸.

- روضه ارم ← باغ ارم: شرح غزل ۲۲۶، بیت ۵.

(۵) مستور و مست ← شرح غزل ۱۱۰، بیت ۸.

(۷) معنای بیت: معنای این بیت قدری پیچیده است. به‌همین جهت ضبط‌های دیگری از آن به‌دست داده‌اند. خانلری: ... گرش هست اعتبار. سودی و قریب: ... گرش نیست اعتبار. حاصل معنای بیت از این قرار است: اگر بخشودنی بودن سهو و خطای بنندگان، امری

بی اعتبار و شهرتی بی اصل است، در این صورت عفو و رحمت خداوند بخشایشگر معنا و محلی نخواهد داشت. به عبارت دیگر باید قبول کرد که سهو و خطای بنده بخشودنی است. اینکه سهو و خطا بخشودنی است، در احادیث نبوی ریشه دارد. از جمله در این حدیث: رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَا وَالنِّسْيَانُ وَ مَا أَسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ (سه چیز از امت من مؤاخذه نمی شود: خطا و نسیان و امری که به اجبار بر آنها تحمیل شده است. جامع الصغیر سیوطی، ج ۱، ص ۲۴) مضمون بیت حافظ درست برابر است با این بیت نظامی:

گناه من از نامدی در شمار ترا نام کی بودی آمرزگار
(شرفنامه، ص ۶)

نیز نگاه کنید به مقاله کوتاهی در این باب و در تفسیر این بیت از دکتر سیدجعفر شهیدی (نشر دانش، سال دوم، شماره اول، آذر و دی ۱۳۶۰، ص ۷۷).

۸) کوثر: کوثر کلمه‌ای قرآنی است و در سوره‌ای به همین نام، آمده است: اَنَا اعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ (ای پیامبر ما به تو کوثر بخشیدیم). زمخشری مانند اغلب مفسران برای کوثر دو معنی قائل است، یکی خیر کثیر، و دیگری نهری در بهشت، می نویسد: «رسول اکرم (ص) پس از نزول سوره کوثر پرسید: "آیا می دانید کوثر چیست؟ نهری در بهشت است که خداوند وعده آن را به من داده است و در آن خیر کثیر است". و در وصف آن در روایات آمده است که «شیرین تر از عسل و سپیدتر از شیر و خنک تر از برف و نرم و نوشین تر از شرشیر، و کناره آن از زبرجد است و آبدانها یا پیاله‌هایی که برای نوشیدن آن است از ستارگان آسمان بیشتر است و هر که از آن بنوشد هرگز تشنه نمی شود...» (کشاف، تفسیر سوره کوثر). فخر رازی بین کوثر به معنای خیر کثیر و کوثر به معنای نهر یا حوضی در بهشت، رابطه می دهد و می نویسد: «و شاید به این نهر از آن روی کوثر گفته شده که آب آن از همه جویهای بهشت بیشتر و بهتر است یا از آن روی که نوشندگان آن بسیارند، یا فواید آن بیشمار است.» (التفسیر الکبیر، تفسیر سوره کوثر). در تفسیر کشف الاسرار میبیدی آمده است: «ما ترا حوض کوثر دادیم، تا تشنگان امت را شراب دهی. شرابی بی کدر، شارب آن بی سکر، ساقی آن صدیق اکبر، یکی فاروق انور، یکی عثمان ازهر، یکی مرتضی انور اشهر (ع). اینست لفظ خبر که صادر گشت از سید و سالار بشر (ص).» (کشف الاسرار، ج ۱۰، ص ۶۴۰). شیعه فقط علی بن ابی طالب (ع) را ساقی کوثر می دانند. ابوالفتوح رازی می نویسد: «حوض، حوض رسول است و ساقی حوض امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه الصلاة والسلام است.» (تفسیر ابوالفتوح، ج ۱۲، ص ۱۸۸). حافظ — که شیعی نیست ولی گرایشهای تشیع دوستانه دارد

می‌گوید:

مردی ز کننده در خیبر پرس اسرار کرم ز خواجه قنبر پرس
گر طالب فیض حق به صدقی حافظ سرچشمه آن ز ساقی کوثر پرس
حافظ بارها از کوثر، یا حوض کوثر، یا مطلق حوض، یاد کرده است:

- بیا ای شیخ و از خمخانه ما
- عاشقان را گرد آتش می‌پسندد لطف دوست
- به آب زمزم و کوثر سفید نتوان کرد
- فردا شراب کوثر و حور از برای ماست
- بهشت عدن اگر خواهی بیا با ما به میخانه
- راهم وزن به وصف زلال خضر که من
- سایه طوبی و دلجوئی حور و لب حوض
- تا در میانه خواسته کردگار چیست. تا در این مصراع یعنی «باید دید»، «باید منتظر بود
تا معلوم شود.» برای تفصیل بیشتر درباره انواع «تا»های حافظ ← شرح غزل ۴۵، بیت ۳.

مرکز تحقیقات کتب و اسناد

- بنال بلبل اگر با منت سرباریست که ما دو عاشق زاریم و کار ما زاریست
در آن زمین که نسیمی وزد ز طره دوست چه جای دم زدن نافه های تار نیست
۳ بیار باده که رنگین کنیم جامه زرق که مست جام غروریم و نام هشیاریست
خیال زلف تو پختن نه کار هر خامیست که زیر سلسله رفتن طریق عیاریست
لطیفه ایست نهانی که عشق ازو خیزد که نام آن نه لب لعل و خط زنگاریست
۶ جمال شخص نه چشمست و زلف و عارض خال هزار نکته درین کار و بار دلداریست
قلندران حقیقت به نیم جو نخرند قباى اطلس آنکس که از هنر عاریست
بر آستان تو مشکل توان رسید آری عروج بر فلک سروری به دشواریست
۹ سحر کرشمه چشمت به خواب می دیدم زهی مراتب خوابی که به ز بیداریست

دلش بناله میازار و ختم کن حافظ

که رستگاری جاوید در کم آزاریست

خواجو غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

ترا که طره مشکین و خط زنگاریست چه غم ز چهره زرد و سرشک گلناریست

(دیوان، ص ۱۹۶)

(۱) بلبل ← شرح غزل ۷، بیت ۱.

(۲) نافه ← شرح غزل ۱، بیت ۲.

(۳) زرق: این کلمه عربی نیست، در فارسی بودن آن هم تردید است؛ ولی از دیر باز در متون نظم و نثر فارسی، از شاهنامه فردوسی و تاریخ بیهقی گرفته تا متون بعدی، به معنی ریا و نیرنگ و مکر و دستان به کار رفته است. در کلیله و دمنه آمده است: «... چه اگر بذات

خویش مقاومت نتواند کرد یاران گیرد و بزرق و مکر و شعوزه دست بکار کنند...» (ص ۹۷). شادروان مینوی در تعریف این واژه، در حاشیه همان صفحه نوشته است: «زرق: نفاق و ریا، یعنی خود را دوست یا دیندار یا نیک جلوه دادن و در باطن دشمن یا بیدین یا بدبودن. در فارسی فراوان بکار رفته ولیکن در کتب لغت عربی نیامده است و اصل آن معلوم نیست. معنی قدیمر آن حقه بازی و تردستی و چشم‌بندی و شعبده است...» (همانجا). علامه قزوینی می‌نویسد: «زرق درست به معنای نفاق یا بکلی قریب‌المعنی با آن، در سودی [متن ترکی، ج ۳، ۱۷۰] زرق را در ردیف ریا انداخته که معلوم می‌شود که در نظر او با ریا مترادف یا متقارب‌المعنی بوده است... در شعر دیگری از خود حافظ یا منسوب به او صریحاً زرق را با ریا معاً و در ردیف یکدیگر ذکر کرده است: آتش زرق و ریا خرمن دین خواهد سوخت / حافظ این خرقه پشمینه بینداز و برو» (یادداشت‌های قزوینی، ج ۳، ص ۱۳۰-۱۳۱). در توضیح باید گفت این ضبط قزوینی یعنی «زرق و ریا» در دیوان مصحح قزوینی نیامده، در آنجا «زهد و ریا» است. زرق و ریا ضبط سودی و قدسی است. در ابیات دیگر از حافظ زرق مترادف با نفاق و ریا به کار رفته است:

- نفاق و زرق نبخشد صفای دل حافظ	- طریق زندی و عشق اختیار خواهم کرد
- صراحی می‌کشم پنهان و مردم دفتر انگارند	- عجب گر آتش این زرق در دفتر نمی‌گیرد
- حافظ به حق قرآن از شیدو زرق بازای	- باشد که گوی عیشی در این میان توان زد
- صوفی بیا که خرقه سالوس برکشیم	- وین نقش زرق را خط بطلان به سر کشیم
- بیار می‌که به فتوی حافظ از دل پاک	- غبار زرق به فیض قدح فرو شویم
- گفتم به دلق زرق پیوشم نشان عشق	- غم‌ساز بود اشک و عیان کرد راز من
- حافظ گرت به مجلس اوره می‌دهند	- می‌نوش و ترك زرق ز بهر خدا بگو

منوچهری گوید:

به زرق تو این بار غره نگردم گر انجیل و تورات پیشم بخوانی
(دیوان، ص ۱۱۸)

در تاریخ بیهقی آمده است: «... [پسر کاکو] مخالفی داناست و گریز، هم مال دارد و هم لشکر و هم زرق و حیل و مکر...» (تاریخ بیهقی، ص ۵۰۴).
انوری گوید:

وآنکه خارج بود از مکرمتش روی و ریا همچو از معجزه‌های نبوی زرق و حیل
(دیوان، ص ۲۹۵)

- معنای بیت: باده بیار تا در انظار دیگران بنوشیم و ظاهر سازی منافقانه و عابدنمایی ریاکارانه خود را پایان دهیم. یعنی با رنگین کردن جامه زهد زرق آلود خویش، بر همگان عیان کنیم و به دست همه مدرک بدهیم که ما نه اهل زهد هستیم نه اهل زرق و ریا. آری ما و شما از باده مست کننده تر و آزارنده تری که خودخواهی و خودرایی باشد سرمستیم و ظاهراً هم خود را خیلی هشیار می شماریم. به عبارت دیگر باده اول را پادزهر و باده دوم را زهر می داند.

(۴) خیال بختن: ← شرح غزل ۱۴، بیت ۶.

(۵) عیار / عیاری: حافظ چندین بار عیار یا عیاری را به کار برده است. یکی همین مورد و دیگر:

- ز آن طره پر پیچ و خم سهلست اگر بینم ستم
- کدام آهن دلش آموخت این آئین عیاری
- نیست در بازار عالم خوشدلی و رزانکه هست
- ای نسیم سحر آرامگه یار کجاست
- چه عذر بخت خود گویم که آن عیار شهر آشوب
- خامی و ساده دلی شیوه عیاران نیست
- تکیه بر اختر شب دزد مکن کاین عیار
عیار احتمالاً اصلیت فارسی یعنی پهلوی دارد. شادروان ملک الشعرا بهار بر آن است که این کلمه صورت متحول یا عربی شده ایار (= یار) است. اما بیشتر منابع آن را عربی اصل می دانند. «عار یعبر عیاراً الفرس، یعنی اسب به نشاط به سوئی دوید و باز آمد... رجل عیار یعنی جلد و پر جنب و جوش و چالاک و هوشمند... عیار در مدح و ذم یکسان به کار می رود. غلام عیار هم به کسی گفته می شود که شور گشاه دارد و هم به کسی که شور طاعت...» (لسان العرب). «عیار: ولگرد، تندرو، حيله باز، تردست، زیرک، چالاک، طرار، جوانمرد، فتنه» (فرهنگ معین). «... عیاری: حيله بازی، مکاری، جوانمردی. عیاری یکی از طرق تربیت قدیم بوده و از اواخر قرن دوم هجری وجود داشته و عیاران اصول و روشهای مخصوص در زندگانی داشته اند، که بتدریج با تصوف آمیخته به صورت فتوت درآمده است» (پیشین). «عیاران طبقه ای از عوام الناس [بوده اند] که در دوره بنی عباس در بغداد و خراسان و سیستان و ماوراءالنهر و اغلب بلاد دیگر به وجود آمده دارای تشکیلات خاصی نظیر احزاب و کلوبها و تاحدی شبیه شهسواران [= شوالیه های] اروپا در قرون وسطی بوده اند... چالاک و شبروی و مهارت در فرار از مهالك و جرأت و جلالت که از لوازم طرز معیشت و پیشه و کار این طبقه

بوده است، در حکایات مهتر نسیم عیار (در اسکندرنامه) و سَمَك عیار ذکر شده است... روی هم رفته طبقه‌ی عیاران مردمی سلحشور و هنگامه‌جو بوده‌اند و در عین آنکه غالباً از راهزنی گذران می‌کرده‌اند، همواره از مستمندان و درماندگان حمایت می‌نموده‌اند...» (دایرةالمعارف فارسی). در دایرةالمعارف اسلام نیز مقاله‌ای به قلم فرانتس تشنر Frantz Taeschner درباره‌ی عیاران آمده است که بخشی از آن را نقل و ترجمه می‌کنیم: «عیار لغتاً به معنی حیل‌باز، بی‌سروپا و ولگرد است. جمع عربی آن عیارون و جمع فارسی آن عیاران است. از قرن سوم تا ششم هجری این نام به جنگجویانی که در عراق و ایران و ماوراءالنهر زیر چتر آئین فتوت گرد آمده بودند اطلاق می‌شد. این گروه با أحداث [= جوانان] در سوریه و بین‌النهرین و با رندان (واخی‌ها) شبیه بودند. گاه نیز مراد از آنان همانا فتیان (مفرد آن فتی) است. به سرکرده‌های آنان سرعیاران و گاه رئیس الفتیان گفته می‌شده است. [به قول مؤلف تاریخ سیستان و قابوسنامه به آنان سرهنگ نیز می‌گفته‌اند]. در مناطق آسیائی گاهی عیاران به جنگهای دینی یا جهادگونه می‌پرداختند و در مناطق دیگر به هنگام ضعف حکومت‌های رسمی، بر آنان غلبه می‌یافتند و به قدرت می‌رسیدند و در این مواقع به ستیزه‌هرچه تمامتر با دولتمندان می‌پرداختند...». «عیاری بعد با تصوف درآمیخته و عنوان "فتوت" به خود گرفته است. فتوت در عامه مردم بخصوص در میان اصناف و پیشه‌وران نفوذ فراوان کرده است. در فارسی فتوت را به "جوانمردی" ترجمه کرده و وابستگان بدان را جوانمردان نامیده‌اند. در آخرین باب کتاب قابوس‌نامه (ص ۲۴۳ به بعد) شرحی در این زمینه آمده است. (تعلیقۀ «عیار» در تعلیقات دکتر غلامحسین یوسفی بر قابوس‌نامه، ص ۳۷۶). برای بحث و بررسی بیشتر درباره‌ی عیاری و عیاران و ربط آن با فتوت و فتیان نگاه کنید به مقدمه دکتر محمدجعفر محجوب بر فتوت‌نامه سلطانی، تألیف مولانا حسین واعظ کاشفی سبزواری (تهران، بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۰) همچنین: آیین جوانمردی، نوشته هانری کربن. ترجمه احسان نراقی (تهران، نشر نو، ۱۳۶۳) که هفت فتوت‌نامه را معرفی کرده و مترجم نوزده مقاله درباره‌ی جوانمردی و فتوت و عیاری به قلم محققان مختلف بر آن افزوده است.

- معنای بیت: عاشق نوحاسته یا سالک نوسفر نمی‌تواند بهره‌ای از وصال تو ببرد.

«رهروی باید جهانسوزی نه خامی بیغمی». ابهام تناسب ظریفی بین «زلف» و «سلسله» هست. یعنی سلسله سنتاً در شعر فارسی مشبّه به زلف قرار می‌گیرد، و از سوی دیگر با عیاری رابطه دارد. چنانکه در جای دیگر گوید: از بند و زنجیرش چه غم هر کس که عیاری کند. بین خام و پختن هم ابهام تضاد برقرار است.

۵) خط زنگاری: «خط سبزرنگ، کنایه از موی تازه دمیده بر صورت» (لغت‌نامه).
 «یعنی خط سبز چون ریش رستنی است» (حواشی غنی، ص ۱۱۱). درست معلوم نیست که
 خط خوبان را چرا سبز یا زنگاری رنگ شمرده‌اند. البته سبز فقط به معنی رنگ سبز نیست،
 به معنی دمیده، رسته، و روئیده هم هست، که با خط سبلیت یا ریش تناسب دارد.

— معنای سه بیت ۵، ۶، ۷: عشق وایسته به لطیفه‌ای نهانی است که يك تعبیر از آن را «آن»
 می‌نامند و ربطی به خال و خط معشوق ندارد، و هزار نکته باریکتر از مو در کار و بار دلداری
 و عشق و عاشقی هست. چیزی که مسلم است قلندران حقیقت و صاحب‌نظران به دلبری
 گرایش می‌یابند که هنر داشته باشد. نیز «عشق: شرح غزل ۲۲۸، ۱».

۱۰) کم‌آزاری: در قابوس‌نامه آمده است: «و اگر چه بی‌گناه، کسی ترا بیازارد، تو جهد
 کن تا او را نیازاری که خانه کم‌آزاری در کوی مردمیست و اصل مردمی گفته‌اند که
 کم‌آزاریست. پس اگر مردمی کم‌آزار باش» (ص ۳۷-۳۸). غزالی در اهمیت کم‌آزاری
 می‌نویسد: «حق دوم [از حقوق مسلمانان] آنکه هیچ مسلمان از دست و زبان وی نرنجد.
 رسول (ص) گفت: دانید که مسلمان که بود؟ گفتند خدای و رسول وی بهتر دانند. گفت آنکه
 مسلمانان از دست و زبان وی آسوده باشند» (کیمیاء، ج ۱، ص ۴۱۴). نظامی گوید:

خانه پر ملک ستمکاریست / دولت باقی ز کم‌آزاریست
 (مخزن الاسرار، ص ۷۹)

یارب این شمع دلفروز ز کاشانه کیست
حالی خانه برانداز دل و دین منست
۳ باده لعل لبش کز لب من دور مباد
دولت صحبت آن شمع سعادت پرتو
می دهد هر کسش افسونی و معلوم نشد
۶ یارب آن شادوش ماه رخ زهره جبین
جان ما سوخت بپرسید که جانانه کیست
تا در آغوش که می خسبد و همخانه کیست
راج روح که و پیمان ده پیمانه کیست
باز پرسید خدا را که به پروانه کیست
که دل نازک او مایل افسانه کیست
دُر یکتای که و گوهر یکدانه کیست
گفتم آه از دل دیوانه حافظ بی تو
زیر لب خنده زنان گفت که دیوانه کیست

این غزل حافظ، بی شباهت به این غزل ناصر بخارائی نیست:

یارب آن اوج نشین کوکب سیاره کیست نظر آن مه بی مهر به استاره کیست
(دیوان، ص ۲۰۷)

۱) یارب: یعنی خدایا، پروردگارا، الهی، و در دیوان حافظ و شعر فارسی دو معنای متفاوت عمده دارد:

۱) برای دعا به کار می رود:

- یارب مکناد آفت ایام خرابت
- یارب مگیرش ارچه دل چون کبوترم
- یارب مباد کس را مخدوم بی عنایت
- پس از چندین شکیبائی شبی یارب توان دیدن
- یارب سببی ساز که یارم به سلامت
افکنند و کشت و عزت صید حرم نداشت
که شمع دیده افروریم در محراب ابرویت
بازآید و برهاندم از بند ملامت

- یارب مباد آنکه گدا معتبر شود
 - شرابی بی‌خمارم بخش یارب
 - یارب روان ناصح ما از تو شاد باد
 (۲) برای بیان تعجب و اعجاب و تحسین و احساساتی نظیر آنها، کمابیش برابر با
 باللعجب، شگفتا:

- یارب چه غمزه کرد صراحی که خون خم
 - یارب این شمع دل افروز ز کاشانه کیست...
 - یارب آن شاه‌وش ماه‌رخ زهره‌جبین
 - به کوی میکده یارب سحر چه مشغله بود
 - یارب این قلب شناسی ز که آموخته بود
 - یارب این آینه حسن چه جوهر دارد
 - یارب این کعبه مقصود تماشاگه کیست
 - چه دام‌نگیر یارب منزلی بود
 - یارب این بچه ترکان چه دلیرنده خون
 عطار گوید:

- خط سبز زنگار رنگ تو یارب چه گوگرد سرخی چه مقدار دارد
 (دیوان، ص ۱۴۱)

- کمند زلف تو در صید یارب چگونه چست و موزون می‌نماید
 (دیوان، ص ۲۹۸)

خواجو گوید:

نمی‌رود سخنی بر زبان من هیهات مگر حدیث تو یارب که این سخن چه خوشست
 (دیوان، ص ۲۱۵)

- دل افروز [= دلفروز] در حافظ به دو صورت یا دو تلفظ به کار می‌رود. نخست همین
 مورد. بر وزن گل اندود. چنانکه در جای دیگر گوید:

بازای که بی روی تو ای شمع دل افروز در بزم حریفان اثر نور صفا نیست
 دیگر: دلفروز. بر وزن می‌فروش: گلبن حسنت نه خود شد دلفروز.

(۳) راح روح: راح کلمه‌ایست عربی به معنای شراب یا خمر (لسان العرب). راح روح
 به تعریف شادروان غنی یعنی راحت جان (حواشی غنی، ص ۱۱۱) ولی شراب روح‌ورهم

معنی می دهد. بین راح و روح جناس [شبه] اشتقاق برقرارست. در جاهای دیگر گوید:

- راح چون نعل آتشین دریاب

- همچون لب خود مدام جان می پرور
منوچهری گوید:

آبستنی دختر عمران به پسر بود

آبستنی دختر انگور به جانست
آن روح خداوند همه خلق جهان شد

این راح خداوند همه خلق جهانست

(دیوان، ص ۹)

سنائی می نویسد: «و چندان بود که جام جان از راح روح پر شد.» (مکاتیب سنائی، نامه

چهارم، ص ۳۳). همو گوید:

پسرا خیز تا صبح کنیم

راح را همنشین روح کنیم

(دیوان، ص ۴۸)

انوری گوید:

ای به جان تو جان ما خرم

روح را راح تو همی باید

(دیوان، ص ۶۴۰)

- پیمان / پیمانه: این دو کلمه جناس زائد دارند. و بارها این صنعت در شعر حافظ به کار

رفته است:

- از سر پیمان برفت با سر پیمانه شد

- پیر پیمانه کش من که روانش خوش باد

- الا ای پیر فرزانه مکن عیبم زمیخانه

- مرا به دور لب دوست هست پیمانی

- عهد و پیمان فلک را نیست چندان اعتبار

خواجو گوید:

- کنون ورع نتوان بست صورت از خواجو

که باز بر سر پیمانه رفت و پیمان بست

(دیوان، ص ۱۸۸)

- بی دلستان دل خون کنیم و زدیدگان بیرون کنیم

بر یاد آن پیمان شکن پیمانه را در خون زнім

(دیوان، ص ۳۱۱)

- بسته ای با می و پیمانه زمستی پیمان

ترك پیمان كن و جان در سر پیمانه مكن

(دیوان، ص ۳۱۴)

سلمان گوید:

بشکنم صد عهد و پیمان نشکنم پیمانۀ را اینقدر تمییز هست آخر من دیوانه را
(دیوان، ص ۲۵۷)

۴) پروانۀ: این کلمه در این بیت ایهام دارد: الف) اجازه؛ ب) پروانۀ دوستدار شمع. در جاهای دیگر هم پروانۀ را با همین تناسب به کار برده است:

- پروانۀ راحت بده ای شمع که امشب از آتش دل پیش تو چون شمع گدازم
- در شب هجران مرا پروانۀ وصلی فرست ورنه از دردت جهانی را بسوزانم چو شمع
- تا چند همچو شمع زبان آوری کنی پروانۀ مراد رسید ای محب خموش
- به مزده جان به صبا داد شمع در نفسی ز شمع روی تو اش چون رسید پروانۀ

پروانۀ به معنای اجازه و دستوری و نظایر آن در ادب فارسی سابقه‌ای کهن دارد. رشیدالدین فضل‌الله می‌نویسد: «تا پادشاه اسلام پروانۀ مطلق نفرماید، قطعاً هیچ از آن خرج نکنند... و فرموده تا آنچه از آن خرج می‌رود، وزیر پروانۀ می‌نویسد و عرضه می‌دارد تا به قلم مبارک نشان می‌فرماید» (جامع‌التواریخ، ج ۲، ص ۱۰۹۲). سعدی گوید:

روزی سرت بیوسم و در پایت اوفتم پروانۀ را چه حاجت پروانۀ دخول
(کلیات، ص ۵۴۰)

میز تحقیق کتب پیرامون

- دولت ← شرح غزل ۳۰، بیت ۶.

- معنای بیت: از راه لطف، شما را به خدا سوگند، جست‌وجو کنید تا معلوم شود که جواز راه یافتن به نزد او و برخورداری از سعادت صحبت او نزد کیست. همچنانکه پیشتر اشاره شد بین شمع در مصراع اول و يك معنا از دو معنای پروانۀ ایهام تناسب برقرار است.

۵) افسون می‌دهد یا می‌دمد؟ ضبط قزوینی، جلالی نائینی - نذیراحمد، عیوضی - بهروز، قدسی، انجوی، پژمان همه «می‌دهد» است. فقط سودی، و خانلری (با تصریح به اینکه علی‌رغم همه نسخه‌ها تصحیح قیاسی کرده است) «می‌دمد» ضبط کرده‌اند که همین درست است، به این دلیل که افسون دمیدن است، نه دادن. حافظ خود در جاهای دیگر گوید:

- برو فسانۀ مخوان و فسون مدم حافظ کزین فسانه و افسون مرا بسی یادست
و در قصیده‌ای که به مطلع «خیر مقدم مرحبا ای طایر میمون قدم» که در نسخه قزوینی نیست، ولی در انجوی هست می‌گوید:

- گرچنین در حلقه پیچد زلف افعی بند یار مهره نتوان بردن آسان، ای دل افسونی بدم

از سوی دیگر، در ادبیات فارسی و فرهنگهای معتبر از جمله برهان قاطع، فرهنگ معین، و لغت‌نامه دهخدا، مدخلی تحت عنوان «افسون دادن» وجود ندارد. در عوض در لغت‌نامه، افسون دمیدن وارد شده و چنین معنی شده است: «دمیدن کلمات عزایم و سحر». سلمان گوید:

واعظ پروفسانه مخوان و فسون مدم کی درد عاشقی به فسان و فسون رود



ماهم این هفته برون رفت و به چشم سالیست
 مردم دیده ز لطف رخ او در رخ او
 می چکد شیر هنوز از لب همچون شکرش
 ای که انگشت نمائی به کرم در همه شهر
 بعد ازینم نبود شایبه در جوهر فرد
 مژده دادند که بر ما گذری خواهی کرد
 کوه اندوه فراق به چه حالت بگشاید
 حافظ خسته که از ناله تنش چون نالیست

(۱) ماهم: یعنی ماه من، استعاره از یارست. و از آنجا که معنای دیگر ماه مدت زمان سی روزه است، لذا با هفته و سال ایهام تناسب می سازد. و این تناسب با توجه به ضبط بعضی نسخه ها که به جای «برون رفت»، «شد از شهر» آورده اند (از جمله ضبط خانلری، سودی، عیوضی - بهروز) بیشتر می شود. چه شهر به معنای منطقه جغرافیائی معروف، با همین تلفظ در عربی به معنای ماه (مدت زمان سی روزه) است.

(۲) معنای بیت: عکس مردمك دیده من بر چهره لطیف یار افتاده بود، و این باعث خطای باصره شده بود و چشم من تصور می کرد که آن نقطه سیاه، خال معشوق است. در جاهای دیگر شبیه به همین مضمون را به انحاء دیگر ادا کرده است:

- این نقطه سیاه که آمد مدار نور
 عکس نیست در حدیقه بینش ز خال تو
 - سواد لوح بینش را عزیز از بهر آن دارم
 که جان را نسخه ای باشد ز لوح خال هندویت
 - مدار نقطه بینش ز خال تست مرا
 که قدر گوهر یکدانه جوهری داند

- نقطه خال تو بر لوح بصر نتوان زد مگر از مردمك دیده مدادی طلبیم
 (۵) جوهر فرد: «جزء لایتجزئی که نهایت حد فرضی جسم است و در رد و اثبات آن بین حکما و متکلمین اسلام اختلاف است... جزء لایتجزئی [= جزء تجزیه ناپذیر، ترجمه عربی کلمه یونانی آتوموس، به همین معنی، که لفظ اتم از آن گرفته شده است.] در اصطلاح فلسفه و کلام، هر يك از اجزاء تجزیه ناپذیر، به تعداد متناهی یا نامتناهی که ماده را مرکب از آنها و یا قابل تقسیم به آنها می دانستند، ذیمقراطیس فرضیه جزء لایتجزئی را اساس فلسفه خویش قرار داد... ارسطو منکر جزء لایتجزئی بود و فلاسفه اسلام نظر او را به ارث بردند، در صورتی که بعضی از متکلمین به وجود آن قائل بودند و آن را اثبات می کردند...» (تلخیص از دایرة المعارف فارسی، مقاله های «جوهر» و «جزء لایتجزئی»). ابوهذیل علاف (متوفای ۲۳۵ ق) متکلم بزرگ معتزلی قائل به وجود جوهر فرد یا جزء لایتجزئی بود و این عقیده را ابوالحسن اشعری و سایر اشاعره از او پذیرفته بودند. اعتقاد آنان و ابوهذیل از این لحاظ با نظر ذیمقراطیس فرق داشت که اینان ماده را - یعنی مجموعه جواهر فرد را - نه قدیم می دانستند و نه قائم به نفس، بلکه آویخته از اراده و آفرینش مداوم و مجدد الهی. یکی دیگر از متکلمان بزرگ معتزلی به نام نظام (متوفای ۲۳۱ ق) منکر وجود جزء لایتجزئی بود. یعنی هر جزئی را قابل تجزئ می دانست. تلمیح زیبای حافظ به این اصطلاح فلسفی - کلامی با توجه به پیشینه این بحث و اختلاف آراء متکلمان و فلاسفه در قبول یا رد جوهر فرد است.

- معنای بیت: بعد از این دیگر شك و شبهه ای در صحت وجود جوهر فرد یا جزء لایتجزئی (جزء تجزیه ناپذیر) ندارم، چرا که دهان تو که از شدت کوچکی و تنگی اش حتی لبانت گشوده نمی شود، استدلال خوبی است بر نفع این نظریه. یعنی مصداقی است که ثابت می کند جوهر فرد تجزیه ناپذیر، موهوم نیست، و وجود خارجی دارد. کمال الدین اسماعیل گوید:

جوهر فرد است دهان تو کان جز به سخن کرد شاید دو نیم
 (دیوان، ص ۱۵۵)

ناصر بخارائی گوید:

تا خنده نزد لعل تو برگریه ناصر معلوم نشد يك سر مو جوهر فردم
 (دیوان، ص ۳۲۰)

سلمان گوید:

جوهر فرد دهانت طالب دیدار را بر زبان جان جواب لن ترانی می دهد
 (دیوان، ص ۳۱۷)

- [هیچ انگاری دهان معشوق] باری مبالغه در کوچک شماری دهان معشوق — مانند اغراق در باریک شماری مفرط کمر او (— شرح غزل ۲۲، بیت ۲) — در ادبیات فارسی سابقه‌ای کهن دارد. حافظ در جاهای دیگر گوید:

- بگشا پسته خندان و شکر ریزی کن خلق را از دهن خویش مینداز به شک
- هیچست آن دهان و نبینم از او نشان مویست آن میان و ندانم که آن چه مویست
عطار غزلی ۹ بینی دارد به مطلع:
آن دهان نیست که تنگ شکرست و آن میان نیست که موی دگرست
(دیوان، ص ۴۶)

که سراپا در هیچ انگاری دهان و میان معشوق است.

کمال الدین اسماعیل گوید:

- دل را چو زلفت آرزو ارچه دراز بود برکم ز هیچ چون دهننت اختصار کرد
گرچه دهان تنگ تو چون صفر هیچ نیست باری شمار حسن ترا صدهزار کرد
(دیوان، ص ۳۰۷)
- يك جهان آرزوی گرسنه را دهن تو به هیچ مهمان کرد
(دیوان، ص ۷۸۸)
- سیمرغ و وفا و کیمیا بتوان یافت لیکن دهن تنگ تو جای سخنست
(دیوان، ص ۸۱۲)

خواجو گوید:

ز لعل او شکری التماس می کردم که مدتیست که جانم مقیدالمست
جواب داد که بر هیچ دل منه خواجو که چون میان دهنم را وجود در عدمست
(دیوان، ص ۲۱۲)

همو غزلی نغز در هیچ انگاری دهان و میان معشوق دارد به مطلع:

میانش موی و شیرین دهان هیچ از این موی نمی بینم و ز آن هیچ
(دیوان، ص ۲۲۵)

(نیز — دیوان خواجو، ص ۲۳۸، ۵۲۵، ۵۲۹، ۶۰۱)

۶) «مژده دادند که بر ما گذری خواهی کرد». این مصراع با اندکی تفاوت در غزل دیگری از حافظ آمده است:

عشوده دادند که بر ما گذری خواهی کرد دیدی آخر که چنین عشوه خریدیم و برفت

کس نیست که افتاده آن زلف دوتا نیست
چون چشم تو دل می برد از گوشه نشینان
۳ روی تو مگر آینه لطف الهیست
نرگس طلبد شیوه چشم تو زهی چشم
از بهر خدا زلف مهیرای که ما را
۶ بازای که بیروی تو ای شمع دلفروز
تیمار غریبان اثر ذکر جمیل است
دی می شد و گفتم صنم عهد به جای آر
۹ گر پیر مغان مرشد من شد چه تفاوت
عاشق چه کند گر نکشد بار ملامت
در صومعه زاهد و در خلوت صوفی

۱۲ ای چنگ فرو برده به خون دل حافظ

فکرت مگر از غیرت قرآن و خدا نیست

سلمان ساوجی غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

بیمار غمت را بجز از صبر دوا نیست صبرست دواي من و دردا که مرا نیست
(دیوان، ص ۲۹۰)

(۱) افتاده: «زبون گردیده، بیچاره، عاجز» (لغت نامه). سعدی گوید:

افتاده تو شد دلم ای دوست دست گیر در پای مفکنش که چنین دل کم اوفتد
(کلیات، ص ۴۶۹)

— زلف دوتا: «زلفین، دو رشته زلف، زلف دو تو» (لغت نامه)، منوچهری گوید:
 رایگان مشک فروشی نکند هیچ کسی ور کند هیچ کسی زلف دوتای تو کند
 (دیوان، ص ۱۲)

خواجو گوید:
 دی نرگست از عریده می گفت که خواجو کام دل یکتای تو زان زلف دوتا چیست
 (دیوان، ص ۲۰۹)

حافظ خود در جاهای دیگر گوید:
 — دست در حلقه آن زلف دوتا نتوان کرد...
 — به زیر زلف دوتا چون گذر کنی بنگر...
 — ... تا همه مغیجگان زلف دوتا بگشایند
 (۲) مصراع دوم این بیت، یعنی «همراه تو بودن گنه از جانب ما نیست» با اختلاف کلمه
 اولش، تضمین مصراع سعدی است که گوید:
 دنبال تو بودن گنه از جانب ما نیست با غمزه بگو تا دل مردم نستاند
 (کلیات، ص ۴۹۰)

(۳) مگر: در اینجا افاده قطع و یقین و حصر و تأکید می کند، برای تفصیل بیشتر در این باب
 ← شرح غزل ۴، بیت ۳.

— روی و ریا: ← شرح غزل ۱۳، بیت ۴.
 (۴) حافظ این مضمون — رقابت بین نرگس و چشم یار — را به شیوه های گوناگون ادا
 کرده است:

— شوخی نرگس نگر که پیش چشم تو بشکفت چشم دریده ادب نگاه ندارد
 — گشت بیمار که چون چشم تو گردد نرگس شیوه تو نشدش حاصل و بیمار بماند
 — نرگس از لاف زد از شیوه چشم تو مرنج نروند اهل نظر از پی نابینائی
 نیز ← نرگس: شرح غزل ۱۰، بیت ۳.

(۵) باد صبا ← صبا: شرح غزل ۴، بیت ۱.
 (۸) غلط بودن، غلط کردن: گفتا غلطی یعنی در اشتباهی، غلط و غلط کردن یعنی اشتباه.
 چنانکه در جاهای دیگر گوید:

— چه آسان می نمود اول غم دریا به بوی سود غلط کردم که این طوفان به صد گوهر نمی ارزد
 — شیوه چشمت فریب جنگ داشت ما غلط کردیم و صلح انگاشتم

- دیشب گله زلفش با باد همی کردم گفتا غلطی بگذر زین فکرت سودائی
باری غلط بودن (غلطم، غلطی، ...) یعنی در اشتباه بودن. نظامی گوید:
برسان بدان نشانم که نشان تو بیابم غلطم نشان که یابد ز نشان بی نشانی
(گنجینه گنجوی، ص ۱۸۴)

نزاری گوید:

- با تو همبسترست فرعونت غلطم در درون سینه تست
(دیوان، ص ۸۹)
- بساز با خود وگر مدعی زند دم صدق غلط مشو که چو صبح نخست کذابست
(دیوان، ص ۱۷۷)

- «در این عهد وفا نیست». این عبارت ایهام دارد: ۱) در عهد (پیمان)ی که ادعای کنی
و تصور می کنی بین من و تو بسته شده است؛ ۲) در این روزگار. حافظ عهد را به معنای زمانه
و روزگار به کار برده است، چنانکه گوید:

در عهد پادشاه خطا بخش جرم پوش حافظ قرا به کش شد و مفتی پیاله نوش
همچنین عهد را به معنای پیمان هم به کار برده:
عهد و پیمان فلک را نیست چندان اعتبار عهد با پیمانه بندم شرط با ساغر کنم
خاقانی این ایهام یعنی عهد را (به هر دو معنا) به همین ظرافت به کار برده است:
وقتی شنیده ام که وفا کرد روزگار دیدم به چشم خویش که در عهد ما نکرد
(دیوان، ص ۷۶۵)

۹) پیر مغان: ← شرح غزل ۱، بیت ۴.

۱۱) صومعه: ← شرح غزل ۲، بیت ۲. زاهد: ← شرح غزل ۴۵، بیت ۱. صوفی: ←

شرح غزل ۶، بیت ۱.

- ابرو و محراب: حافظ تشبیه ابروی کمانی یار را به محراب - که غالباً طاقی
قوس مانند در بالای آن هست - از سنت شعر فارسی گرفته و بارها، غالباً با طنز و تعریضی
به نمان، و با مناسباتی فراتر از تشبیه صرف، به کار برده است:

- پس از چندین شکیبائی شبی یارب توان دیدن که شمع دیده افروزم در محراب ابرویت
- نماز در خم آن ابروان محرابی کسی کند که به خون جگر طهارت کرد
- در نماز خم ابروی تو با یاد آمد حالتی رفت که محراب به فریاد آمد
- ابروی یار در نظر و خرقه سوخته جامی به یاد گوشه محراب می زدم

- گر بینم خم ابروی چو محرابش باز
- در مسجد و میخانه خیالت اگر آید
- حافظ از میل به ابروی تو دارد شاید
- می ترسم از خرابی ایمان که می برد
- حافظ از در گوشه محراب می نالد رواست
- تو کافر دل نمی بندی نقاب زلف و می ترسم
- ابروی دوست گوشه محراب دولتست
- حافظا سجده بر ابروی چو محرابش بر

۱۲) معنای بیت: ای که چنین ژرف در دل حافظ عشق خود را رسوخ داده ای، آیا تصور نمی کنی که این عشق با توحید و قرآن منافات دارد؟ یعنی دل حافظ خلوتسرای توحید است و از سوی دیگر حافظ قرآن را در سینه دارد و با این دو عشق حقیقی یگانه که غیرتمند و بیگانه سوز هم هستند نمی توان به عشق مجازی دیگر هم پرداخت. این معنا را هم می دهد که وقتی دل حافظ حریم محترمی است که در آن جز معانی قرآن و اندیشه توحید نمی گذرد، چگونه جرأت می کنی که به خون چنین دلی جنگ تصرف و تجاوز دلبهانه فروبری؟

مرکز تحقیقات کتب و نشر اسلامی

- زاهد ظاهرپرست از حال ما آگاه نیست
در طریقت هرچه پیش سالک آید خیر اوست
تا چه بازی رخ نماید بیدقی خواهیم راند
چپست این سقف بلند ساده بسیار نقش
این چه استغناست یارب وین چه قادر حکمتست
صاحب دیوان ما گوئی نمی داند حساب
هرکه خواهد گو بیا و هرچه خواهد گو بگو
بر در میخانه رفتن کار یک رنگان بود
هرچه هست از قامت ناساز بی اندام ماست
بنده پیر خراباتم که لطفش دانمست
در حق ما هرچه گوید جای هیچ اکراه نیست
در صراط مستقیم ای دل کسی گمراه نیست
عرصه شطرنج رندان را مجال شاه نیست
زین معنا هیچ دانا در جهان آگاه نیست
کاین همه زخم نهان هست و مجال آه نیست
کاندرین طغرانشان حسبه الله نیست
کبر و ناز و حاجب و دربان بدین درگاه نیست
خود فروشان راه کوی می فروشان راه نیست
ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست
ورنه لطف شیخ و زاهد گاه هست و گاه نیست

حافظ ار بر صدر نشینند ز عالی مشربست

عاشق دردی کش اندر بند مال و جاه نیست

(۱) زاهد: از شخصیت‌های مشهور و منفی و دوست نداشتنی شعر حافظ است که به صورت «واعظ»، «شیخ»، «فقیه»، «امام شهر»، «ملك الحاج»، «مفتی» و «قاضی» نیز از او یاد می‌شود. و اهل مدرسه و صومعه (کنایه از مساجد و خانقاهها و زیارتگاهها و ریاضتگاهها) و مجلس وعظ است. از لحاظ قشریگری و ظاهرپرستی و خرقه‌پوشی و بعضی صفات دیگر، با شخصیت منفی دیگری در شعر حافظ، همسان و همدرد است و آن همانا صوفی است که او نیز پشمینه‌پوش تندخو و بری از عشق و بی‌بهره از معرفت است و دامگاه او خانقاه است. حافظ در مقابل این دو چهره منفی، يك چهره مثبت از انسان کامل در دیوان خود ارائه داده

است که اهل عشق و خرابات یا دیرمغان است و رند نام دارد (← رند: شرح غزل ۵۳، بیت ۶). درباره زاهد این نکته را باید گفت که عیب او در پارسائی اش نیست. چه حافظ هم پارسائی را دوست دارد، بلکه در ناپارسائی او، یا از آن بدتر، در پارسانمائی اوست. آری مراد حافظ از زاهد، مؤمن یا پارسای پاکدل نیست، بلکه موجودی است که نه اهل عشق است، نه اهل علم، نه اهل ایمان. زاهد فروش و جلوه فروش و دین به دنیا فروش است. موجودی است خودبین و حق ناشناس و تزویرگر و ظاهر پرست و شبیه العلماء که «هیچش هنر نبود و خبر نیز هم نداشت». صفاتی که در شعر حافظ برای زاهد [= واعظ، شیخ، فقیه و...] می توان یافت از این قرار است:

الف) خودبین و مغرور و بیدردست :

- زاهد غرور داشت سلامت نبرد راه
- یارب آن زاهد خودبین که بجز عیب ندید
- برو ای زاهد خودبین که ز چشم من و تو
- گر جلوه می نمائی و گر طعنه می زنی
ب) محتسب وار و بوالفضول و عیب گیر رندان است :

- برو ای زاهد و بر دردکشان خرده مگیر
- عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت
- زاهد از کوچه رندان به سلامت بگذر
- زاهد از رندی حافظ نکند فهم چه شد
- زاهد از راه به رندی نبرد معذورست
- فغان که ترگس جمشاش شیخ شهر امروز
- بد رندان مگو ای شیخ و هشدار
[میخانه را] اگر از بهر دل زاهد خودبین بستند
پ) عابد نما و صومعه نشین است :

- زاهد ایمن مشو از بازی غیرت زنهار
- در صومعه زاهد و در خلوت صوفی
- زاهد و عجب و نماز و من و مستی و نیاز
- زاهد چو از نماز تو کاری نمی رود
- ما و می و زاهدان و تقوی
که ره از صومعه تا دیرمغان اینهمه نیست
جز گوشه ابروی تو محراب دعا نیست
تا ترا خود ز میان با که عنایت باشد
هم مستی شبانه و راز و نیاز من
تا یار سر کدام دارد

ت) ریاکار و جلوه فروش و سست ایمان است :

- واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می کنند
مشکلی دارم ز دانشمند مجلس باز پرس
گوئیا باور نمی دارند روز داوری
- به هیچ زاهد ظاهر پرست نگذشتم
- این تقوی ام تمام که با شاهدان شهر
- گرچه بر واعظ شهر این سخن آسان نشود
- امام شهر که بودش سر نماز دراز
- ز کوی میکده دوشش به دوش می بردند
- جلوه بر من مفروش ای ملک الحاج که تو
- می خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب
- احوال شیخ و قاضی و شرب الیهودشان
گفتا نه گفتنیست سخن گرچه محرمی
- زاهد پشیمان را ذوق باده خواهد کشت
- ساقی چو یار مهرخ و از اهل راز بود
- ترسم که صرفه ای نبرد روز بازخواست
- ترسم که روز حشر عنان بر عنان رود
- ز رهم میفکن ای شیخ به دانه های تسبیح
ت) دوستدار جاه و مقام است :

- واعظ شحنه شناس این عظمت گو مفروش
- واعظ شهر چو مهر ملک و شحنه گزید
- راز درون پرده ز رندان مست پرس
ج) بی وفا و سست پیمان است :

- بنده پیر خراباتم که لطفش دائمست
- مرید پیر مغانم ز من مرنج ای شیخ
- گر مدد خواستم از پیر مغان عیب مکن
ج) طمع به نعیم بهشت دارد :

- زاهد شراب کوثر و حافظ پیاله خواست

چون به خلوت می روند آن کار دیگرمی کنند
توبه فرمایان چرا خود توبه کمتر می کنند
کاینهمه قلب و دغل در کار داور می کنند
که زیر خرقه نه زنا داشت پنهانی
ناز و کرشمه بر سر منبر نمی کنم
تا ریا ورزد و سالوس مسلمان نشود
به خون دختر رز خرقه را قصارت کرد
امام شهر که سجاده می کشید به دوش
خانه می بینی و من خانه خدا می بینم
چون نیک بنگری همه تزویر می کنند
کردم سؤال صبحدم از پیر می فروش
در کش زبان و پرده نگه دار و می بنوش
عاقلاً مکن کاری کاورد پشیمانی
حافظ بخورد باده و شیخ و فقیه هم
نان حلال شیخ ز آب حرام ما
تسبیح شیخ و خرقه رنسد شرابخوار
که چو مرغ زیرک افتد نفتد به هیچ دامی

زانکه منزلگه سلطان دل مسکین منست
من اگر مهرنگاری بگزینم چه شود
کاین حال نیست زاهد عالمقام را

ورنه لطف شیخ و زاهد گاه هست و گاه نیست
چرا که وعده تو کردی و او بجای آورد
شیخ ما گفت که در صومعه همت نبود

تا در میانه خواسته کردگار چیست

- چو طفلان تا کی ای زاهد فریبی
- به خلد م دعوت ای زاهد مفرما
- زاهد اگر به حور و قصورست امیدوار
- واعظ مکن نصیحت شوریدگان که ما
- بیا ای شیخ و از خمخانه ما
ح) اهل عشق نیست :

- نشان مرد خدا عاشقیست با خوددار
- در خرمن صد زاهد عاقل زند آتش
- بر تو گر جلوه کند شاهد ما ای زاهد
- برو به کار خود ای واعظ این چه فریادست
- حدیث عشق ز حافظ شنو نه از واعظ
خ) اهل حق و حقیقت نیست :

- واعظ ما بوی حق نشنید بشنو کاین سخن در حضورش نیز می گویم نه غیبت می کنم

۲) طریقت: « شرح غزل ۱۴۷، بیت ۴.
- معنای این مصراع «در صراط مستقیم ای دل کسی گمراه نیست» شبیه است به این
مصراع سعدی: «کس ندیدم که گم شد از ره راست» (کلیات، ص ۵۱). صراط مستقیم [=
الصراط المستقیم] یک اصطلاح قرآنی است و سی و دوبار در قرآن مجید به کار رفته است، از
همه مشهورتر در سوره فاتحه.

۳) تا: [چه بازی رخ نماید...]. در دیوان حافظ و به طور کلی در زبان و ادبیات فارسی «تا»
به هشت ده معنی مختلف به کار می رود. نگارنده این سطور هفت نوع «تا»ی عمده در حافظ
سراغ کرده که هر یک را با مثالهای کافی پیش می نهد:

الف) همین «تا» که در این مصراع به کار رفته: تا چه بازی رخ نماید بیدقی خواهیم
راند... که معنای آن «باید دید»، «باید در انتظار بود تا معلوم شود» است:

- ما و می و زاهدان و تقسوی
- صالح و طالع متاع خویش نمودند
- خوش کرد یاوری فلکت روز داوری
- حالی درون پرده بسی فتنه می رود
- ما از برون درشده مغرور صد فریب
تا یار سر کدام دارد
تا که قبول افتد و که در نظر آید
تا شکر چون کنی و چه شکرانه آوری
تا آن زمان که پرده برافتد چها کنند
تا خود درون پرده چه تدبیر می کنند

- تا غنچه خندان دولت به که خواهد داد
- ترک عاشق کش من مست بر و نرفت امروز
- بر خود چو شمع خنده زنان گریه می کنم
ب) تایی تنبیه یا تحذیر (که معنی هشدار و زنهار می دهد):

- وقت را غنیمت دان آنقدر که بتوانی
... اینست حریف ای دل تا باد نیسمانی
... تاننداری که احوال جهانداران خوشست
... نگر تا حلقه اقبال ناممکن نجنبانی
... تا خرابت نکشد صحبت بدنامی چند
ب) تایی هدف، به معنای برای اینکه:

- تست و شوئی کن و آنکه به خرابات خرام
- زین دایره مینا خونین جگرم می ده
- دست از مس وجود چو مردان ره بشوی
- تا آسمان ز حلقه بگوشان ما شود
- تا همه خلوتیان جام صبوحی گیرند
- تا بر دلش از غصه غباری ننشیند
و غزلی هست به مطلع:

زلف بر باد مده تا ندهی بر بادم
که در اغلب ابیاتش - مجموعاً دوازده بار - این «تا» به کار رفته است.
ت) تایی غایت زمانی:

- ماه شعبان منه از دست قدح کاین خورشید
- نقش خیال روی تو تا وقت صبحدم
... مباد تا به قیامت خراب طارم تاك
... تا دل شب سخن از سلسله موی تو بود
... تا ابد سر نکشد وز سر پیمان نرود

ت) به معنای مادام که (شبهه به تایی غایت زمانی ولی اندکی متفاوت با آن):

... تا ساغر پرست بنوشان و نوش کن
... تا ریا ورزد و سالوس مسلمان نشود

- ... تا نیست غیبتی نبود لذت حضور

- تا عقل و فضل بینی بی معرفت نشینی...

- تا ز میخانه و می نام و نشان خواهد بود

- هرگز نمی شود ز سر خود خبر مرا

- ولی تو تا لب معشوق و جام می خواهی

ج) تایی غایت مکانی:

- ... رخت بر بندم و تا ملک سلیمان بروم

- ... تا در میکده شادان و غزلخوان بروم

- ... تا لب چشمه خورشید درخشان بروم

- ... ببین تفاوت ره از کجاست تا به کجا

- ... تا سراپرده گل نعره زنان خواهد شد

- رهرو منزل عشقیم وز سرحد عدم

چ) تایی آغاز زمانی (به معنای از زمانی که، بمحض اینکه):

- بر ما بسی کمان ملامت کشیده اند

- هر چند غرق بحر گناهم ز صد جهت

- صوفی ز کنج صومعه با پای خم نشست

- مرا تا عشق تعلیم سخن کرد

- محترم دار دلم کاین مگس قندپرست

- مگر که لاله بدانست بیوفائی دهر

- تا رفت مرا از نظر آن چشم جهان بین

- تا مرا عشق تو تعلیم سخن گفتن کرد

- بر دوخته ام دیده چو باز از همه عالم

- تا سر زلف تو در دست نسیم افتادست

سر ما خاک ره پیرمغان خواهد بود

تا در میان میکده سر بر نمی کنم

طمع مدار که کار دگر توانی کرد

تا به اقلیم وجود اینهمه راه آمده ایم

تا کار خود ز ابروی جانان گشاده ایم

تا آشنای عشق شدم ز اهل رحمت

تا دیدم محاسب یعنی محاسب را که سیو می کشد به دوش

حدیثم نکته هر محفلی بود

تا هواخواه تو شد فر همایی دارد

که تا بزاد و بشد جام می ز کف نهاد

کس واقف ما نیست که از دیده چهارفت

خلق را ورد زبان مدحت و تحسین منست

تا دیده من بر رخ زیبای تو بازست

دل سودازده از غصه دونیم افتادست

- [تلمیح به اصطلاحات شطرنج]: رخ و بازی و بیدق (= پیاده) و شاه همه اصطلاحات

بازی شطرنج است. تلمیح و ایهام ساختن با اصطلاحات شطرنج از دیر باز در شعر فارسی

رسم بوده است. حافظ خود در جاهای دیگر گوید:

چه کنم بازی ایام مرا غافل کرد

کسی نبود که دستی از این دغا ببرد

- نزدی شاه رخ و فوت شد امکان حافظ

- فغان که با همه کس غائبانه باخت فلک

خاقانی گوید:

- از اسب پیاده شو بر نطع زمین رخ نه
ای بس شه پیل افکن کافکنده به شه پیلی
زیر پی پیلش بین شهمات شده نعمان...
شطرنجی تقدیرش در ماتگه حرمان
(دیوان، ص ۳۵۹)

کمال الدین اسماعیل گوید:

- پیاده شاه فلک در رکاب او بدود
به هر کجا که رخ آورد اسب پیل تنش
(دیوان، ص ۳۴۷)
- رخ سوی شاه شرع نهادم پیاده لیک
در پای پیل ماندم از آن کم فرس نبود
(دیوان، ص ۴۴۷)

خواجو گوید:

بر سر اسبت پیاده خسرو سقلاب و روم
پیش پیلت رخ نهاده شاه چین و کاشغر
(دیوان، ص ۶۱)

کمال الدین خجندی گوید:

به رخ چگونگی نرنام پیاده های سرشک
چنین که شاه دل از غم به مات نزدیکست
(دیوان، غزل ۱۲۴)

(برای تاریخچه و انواع بازیهای شطرنج به تفاسیر الفنون، ج ۳، ص ۵۶۱-۵۷۲)
۴) معنای بیت: محمد دارابی در شرح این بیت بیان باریکی دارد: «باحتمل که مراد از سقف بلند ساده بسیار نقش، نفس ناطقه انسانی باشد، چرا که نفس ناطقه به این صفات موصوف است. زیرا که بلند است بواسطه اینکه از عالم امر است نه عالم خلق؛ روحانیست نه جسمانی؛ و عالم روحانی فوق عالم جسمانیست و بلندمرتبه و ساده است، چرا که بسیط و مجرد و ساده از ماده است بحسب ذات، و بسیار نقش است چرا که انموذج آفاق و انفس است و بحسب علم و افعال بسیار نقش است و از این معما هیچ دانا آگاه نیست...» (لطیفه غیبی، ص ۲۶).

اما این سقف بلند ساده بسیار نقش را چنانکه در بادی نظر متبادر به ذهن می شود، می توان همان «آسمان» دانست. این اعجاب حافظ در برابر سقف بلند آسمان، یادآور قول مشهوری از ایمانوئل کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴م) فیلسوف بزرگ آلمانی است که می گوید: «دو چیز دل آدمی را از حس اعجاب و خشوع فزاینده و نوبه نو مالا مال می سازد، هر قدر که بیشتر و مدیدتر در آنها تأمل کنیم: آسمان پرستاره در بیرون و قانون اخلاقی [وجدان] در درون.»

(نقد عقل عملی، صفحات آخر). این عبارت بر لوح قبر کانت حک شده است.
 (۵) استغنا: «بی نیازی حق است از نمودها و کردار بندگان و اگر در مورد عارفان کامل به کار برند مراد بی نیازی از غیر حق است و نیاز به او» (فرهنگ اشعار حافظ، ص ۹۱-۲۰).
 غنی از اسماء الله است و بارها در قرآن به کار رفته: حافظ نیز به همین نام از اسماء الحسنی اشاره دارد:

ساقی به بی نیازی رندان که می بده تا بشنوی ز صوت مغنی هو الغنی
 استغنا زبینه خداوند است که غنی است، و بندگان را که فقیر الی الله هستند نمی سزد. استغنا
 ورزیدن بنده، نه فقط ممدوح نیست، بلکه قبیح است (سوره عبس، آیه ۵؛ سوره لیل، آیه ۸؛
 سوره علق، آیه ۷). حافظ به استغناهای الهی اشاره های دیگری هم دارد:
 - به هوش باش که هنگام باد استغنا هزار خرمن طاعت به نیم جو نهند
 - بیار باده که در پارگاه استغنا چه پاسبان و چه سلطان، چه هوشیار و چه مست
 - سخن در احتیاج ما و استغنا می معشوقست چه سود افسونگری ای دل که در دلبر نمی گیرد
 - گریه حافظ چه سنجید پیش استغنا می عشق کاندین دریا نماید هفت دریا شبنمی
 - معنای بیت: «یارب» برای بیان تعجب و اعجاب است چنانکه گوید: یارب این شمع
 دلفروز ز کاشانه کیست. یارب: شرح غزل ۴۲، بیت ۱. حیرانم و در عجبم که خداوند چه
 استغنا و کبریا و حکمت بالغه ای دارد که اینهمه رنج و درد نهان در کار و بار انسان و جهان
 هست و کسی را مجال چون و چرا و اعتراض نیست. این فکر مطابق مشرب اشعری حافظ،
 یا بلکه اندکی اعتراض به اصل مهم آن مکتب است که خداوند را قادر مطلق و فعال مایشاء
 می دانند و هر چون و چرا از سوی بندگان را ناپسند و ترك ادب شرعی می شمارند. برای
 تفصیل بیشتر در باب اشعریگری حافظ به شرح غزل ۶۲، بیت ۳.

(۶) صاحب دیوان: شادروان دکتر امیرحسن یزدگردی می نویسد: «چنانکه از سیره
 جلال الدین طبع حافظ احمد حمدی، ص ۳۰۹، س ۱۶ و ۱۷، برمی آید وظیفه صاحب دیوان
 به زمان خوارزمشاهیان عبارت بوده است از: استیفای اموال دیوانی و ثبت درآمدها و مخارج
 آن. بنابراین می توان احتمال داد که در این دوره گاه از «صاحب دیوان» به صورت مطلق،
 «صاحب دیوان استیفا» را اراده می کرده اند. صاحب دیوان در این بیت [= همین بیت مورد
 بحث] حافظ نیز ظاهراً ناظر به همین معنی است.» (فرهنگ لغات و تعبیرات و کنایات» ذیل
 نقشه المصنوع، ص ۴۷۵). «صاحب دیوان با فك اضافه یا با اضافه، و بطور مطلق یعنی
 بی اضافه به کلماتی چون اشراف و برید و رسالت و انشاء و مانند آنها کسی بوده ظاهراً از

مأموران دیوان استیفا که بر خزانه و مالیه و عایدات و خراج و دخل و خرج نظارت می کرده و پرداخت مستمری ها با تصدی یا دخالت یا نظارت وی انجام می گرفته... این اصطلاح با این معنی در قرون بعد نیز متداول بوده و این بیت حافظ نیز ناظر بر همین معنی است.» (اصطلاحات دیوانی دوره غزنوی و سلجوقی، تألیف حسن انوری، ص ۱۰۱).

— طغرا: — شرح غزل ۲۱۴، بیت ۴.

— حسبه الله: «[قید مرکب] برای رضای خدا. کنایت از مجانی و بلاعوض.» (لغت نامه). خاقانی می نویسد: «... اصلاح احوال و ترتیب مصالح و تهذیب اشغال می فرماید، حسبه الله و خالصاً لوجه.» (منشآت خاقانی، ص ۳۲۱).

— معنای بیت: سودی می نویسد: «... در اینجا ذکر طغرا [به صورت جزء و اراده کل] برای حسبه الله است که در کنار قسمت بالای احکام می نوشتند. در روم در احکامی که در زمان سلاطین سالفه نوشته می شد دیده ام که فقط «حسبه» را می نوشتند و کلمه الله را نمی نوشتند.» در اینجا مراد از صاحب دیوان را هر مخدومی که انتظار صله یا هدیه از سوی او برود یا مسؤول مستقیم دیوان استیفا را می توان مراد کرد. «حساب» ایهام دارد: ۱) علم حساب؛ ۲) روز حساب و حشر. حاصل معنی آنکه: گویی صاحب دیوان ما به روز داوری اعتقاد ندارد، چرا که در حواله یا حواله هایش (مراد از طغرا می تواند حکم و حواله باشد) هیچ حکم و حواله ای در راه رضای خدا و بلاعوض نیست.

۸) میخانه: — شرح غزل ۳۳، بیت ۱.

۹) بی اندام: «نایاب، شوریده، بشولیده» (سبک شناسی، ص ۳۰۱). «و این لغت در اصل به معنی بیقا عده و نامناسب است و باندام ضد آنست» (تعلیقات و حواشی نذیر احمد بر مکاتیب سنائی، ص ۳۳۰-۳۳۱). سنائی می نویسد: «نامه و نام آنجا بی اندامی بود» (مکاتیب سنائی، نامه پانزدهم، ص ۱۰۹).

— تشریف: خلعت. چنانکه در جای دیگر گوید:

به طهارت گذران منزل پیری و مکن
خلعت شیب چو تشریف شهاب آلوده
سنائی گوید:

ورهمی خواهی که پوشی تن به تشریف هدی
دام خودکامی چو گمراهان به گرد خود متن
(دیوان، ص ۵۳۱)

نظامی گوید:

پوشید نوشابه تشریف شاه
چو تشریف خورشید، رخشنده ماه
(شرفنامه، ص ۳۰۷)

خواجو گوید:

تشریف چو در بنده خود پوشیدی از روی ترحم گنجهش نیز بیوش
(دیوان، ص ۵۴۰)

- معنای بیت: این بیت يك معنای ساده ظاهری دارد و يك معنای باطنی عرفانی. معنای ظاهری اش این است که تشریف یعنی خلعت تورسا و کامل است و بر بالا (= قد و قامت) کسی کوتاه نیست. اگر عیب و ایرادی باشد از قامت نامعتدل ماست. معنای باطنی اش این است که عطا و فیض الهی کامل است و نقص و نقصانی ندارد، اگر کمبودی در کار و بار ممکنات (قوایل، ماهیات) هست از قصور استعداد ذاتی آنهاست که بیش از حد معینی تاب قبول فیض ربانی را ندارد. ملا عبدالله زنوزی در اشاره به همین بحث و بیت می نویسد: «... آنچه از ماهیات و از اشخاص مندرجه در تحت آن ماهیات، مشرف به تشریف فیوضات الهیه و مزین به زینت لالی خیرات وجودیه نشده اند و یا نخواهند شد، و یا به تشریف اتم و اکمل از آن فیوضات مشرف نگردیده اند، از جهت قصور قوایل و نقصان ماهیت است، نه از قبل مفیض خیرات و مفید کمالات. ولنعم ما قیل: هر چه هست از قامت ناسازی اندام ماست / ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست» (لمعات الهیه، ص ۴۱۶ - ۴۱۷).

مرکز تحقیقات کتب و اسناد اسلامی

راهیست راه عشق که هیچش کناره نیست
 هر گه که دل به عشق دهی خوش دمی بود
 ما را ز منع عقل مترسان و می بیار
 از چشم خود بپرس که ما را که می کشد
 او را به چشم پاک توان دید چون هلال
 فرصت شمر طریقه رندی که این نشان
 ۶
 چون راه گنج بر همه کس آشکاره نیست
 نگر فست در تو گریه حافظ به هیچ رو
 حیران آن دلم که کم از سنگ خاره نیست

این غزل یادآور غزلی است از خاقانی به این مطلع:

در دیست درد عشق که درمان پذیر نیست وز جان گزیر هست وز جانان گزیر نیست
 (دیوان، ص ۵۶۱)

(۱) عشق ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

(۲) استخاره: این مصراع حافظ: «در کار خیر حاجت هیچ استخاره نیست» از دیر باز حکم مثل سائر پیدا کرده است. حافظ در جای دیگر هم به استخاره اشاره دارد: به عزم تو به سحر گفتم استخاره کنم. استخاره يك معنای لغوی دارد و يك معنای اصطلاحی. در لغت «استخاره، خواستن بهترین امرین، بهترین خواستن، طلب خیر کردن، نیکوئی جستن است.» (منتهی الارب). چنانکه به این معانی در متون قدیم فارسی هم به کار رفته است. در کلیله آمده است: «پس از تأمل و استخارت و تدبر و مشاورت ترا بمهمی بزرگ اختیار کرده ایم.» (کلیله و دمنه، ص ۳۰). همچنین: «پس از تأمل و مشاورت و تدبر و استخارت او

را مکان اعتماد و محرم اسرار خویش گردانید.» (ص ۷۴). هجویری در مقدمه کشف‌المحجوب می‌نویسد: «استعاذت و استخارت و استعانت جمله به معنی طلب کردن و تسلیم امور به خداوند سبحانه و تعالی باشد و نجات از آفت‌های گوناگون؛ و اصحاب پیغمبر صلعم و رضی الله عنهم روایت آورده‌اند که پیغمبر صلعم ما را استخاره آموختی چنانکه قرآن... پس باید که اندر بدو همه اشغال، بنده استخاره کند.» (کشف‌المحجوب، ص ۲-۳). «الاستخارة: طلب الخيرة في الشيء». حدیثی هست به این عبارت که: کان رسول الله، صلی الله علیه وسلم، یعلمنا الاستخارة فی کل شیء؛ رسول الله (ص) به ما آموخت که در هر کاری استخاره ورزیم» (لسان العرب). استخاره‌ای که در این حدیث به آن اشاره شده و در صدر اسلام معمول بوده نماز یا دعای استخاره است. در عرف امروز ایران و فرهنگ تشیع، استخاره به تفأل به قرآن مجید و استنباط نیک و بد از نخستین آیه‌ای که در طرف راست و بالای صفحه مصحف می‌آید، اطلاق می‌گردد. یا همچنین استخاره به تسبیح و امثال آن که بیشتر به فال شباهت دارد تا تضرع و دعا. گلدزیهر مقاله‌ای در باب استخاره در دایرة‌المعارف کوناه اسلام نوشته است که نظر به اطلاعات و فواید تاریخی آن خلاصه‌ای از آن را ترجمه و نقل می‌کنیم: «استخاره دعای انسان بی‌تصمیمی است که می‌خواهد با الهام و توسل، تصمیمی متبرک در امری مهم نظیر مسافرت و غیره بگیرد. نماز استخاره سابقه‌اش به حدیثی مندرج در صحیح بخاری می‌رسد. در منابع و متون کهن نمونه‌های بسیاری هست از این رسم که قبل از تصمیم گرفتن در امور مهم یا حتی غیرمهم، در کارهای خصوصی یا اجتماعی، فی‌المثل امیران پیش از آنکه به جنگ و جهادی بروند، درصدد برمی‌آمده‌اند که با استخاره از تأیید الهی مطمئن باشند. معروف است که معاویه قبل از تعیین یزید به جانشینی استخاره کرده است (اغانی، طبع قدیم، ج ۱۸، ص ۷۲). خلیفه سلیمان، چون حکم جانشینی فرزندش ایوب، با استخاره موافق نیامد، آن را پاره کرد. (طبقات ابن سعد، ج ۵، ص ۲۴۷). مأمون پیش از سپردن منصب به عبدالله بن طاهر یک ماه استخاره ورزید.... [همچنین رسم بوده] که اغلب مؤلفان در مقدمه کتابهایشان یاد کنند که انگیزه نگارش یا تأخیر نگارششان استخاره بوده است... طبری به استخاره ذات الرقاع اشاره دارد (مکارم الاخلاق، قاهره، ۱۳۰۳ ق، ص ۱۰۰). سنیان با این نوع استخاره بکلی مخالفند. استخاره به قرآن (الضرب... فی المصحف) نیز معمول بوده است (ابن بشکوال، ص ۲۴۳؛ الفرج بعد الشدة، ج ۱، ۴۴؛ بغیة‌الوعاة، سیوطی، ص ۱۰، ۱۷). این نوع سرکتاب باز کردن Sortes Virgilianae نزد ایرانیان با دیوان حافظ و مثنوی مولانا هم انجام می‌گیرد. این نوع

تفأل به قرآن از سوی اکثر علمای اهل سنت نهی شده است (اتحاف السادة المتقين، زبیدی، قاهره، ۱۳۱۱ ق، ج ۲، ۲۸۵ و به بعد). ابو عبدالله زبیری در آغاز قرن چهارم هجری کتابی به نام کتاب الاستخارة والاستشارة (تهذیب نووی، ص ۷۴۴) در زمینه استخاره نوشته است. (دایرة المعارف کوتاه اسلام، مقاله «استخاره»، نوشته گلدزیه). نکته ای که باید راجع به مقاله گلدزیه گفت این است که جز در موردی که تصریحاً به استخاره با قرآن = الضرب... فی المصحف، اشاره دارد، بقیه موارد باید همانند مواردی که از کلیله و کشف المحجوب نقل کردیم، یعنی تأمل و تدبر و مصلحت اندیشی و مشورت و نظایر آن تلقی شود. باری حدیث «صلاة الاستخارة» را چهارتن از بزرگان محدثان اهل سنت (بخاری، ابوداود، ترمذی و نسائی) نقل کرده اند ← التاج الجامع للاصول، کتاب الصلاة، صلاة الاستخارة). و شبیه آن را غزالی نیز نقل کرده است (← احیاء علوم الدین، ج ۲، اسرار الصلاة، صلاة الاستخارة).

نماز استخاره و دعای استخاره، یعنی استخاره به صورت نماز یا به صورتی که هنوز با فال قرآن آمیخته نیست، در اغلب کتب فقهی کهن فریقین آمده است. دعای سی و سوم صحیفه سجادیه دعای استخاره است. در البلد الامین کفعمی (۸۴۰ - ۹۰۵ ق) چندین دعا برای نماز استخاره و استخاره به قرآن و تسبیح و رقعہ های کاغذ (استخاره ذات الرقاع) آمده است. انواع استخاره بیش از اینهاست. حاج شیخ عباس قمی در فهرستی که بر بحار الانوار نوشته است این انواع را برشمرده است: استخاره با رقعہ های کاغذ (ذات الرقاع)؛ استخاره با فندق یا سنگریزه؛ استخاره با تسبیح؛ استخاره با استشارة؛ استخاره با دعا؛ استخاره با تفأل به قرآن مجید (سفينة البحار ذیل «خیر»).

همانطور که گلدزیه هم اشاره کرده است، اکثر علما و عرفای اهل سنت استخاره به قرآن را روا نمی دانند. در اصول کافی هم نهی صریحی از قول حضرت امام جعفر صادق (ع) وارد است: لا تتفأل بالقرآن (به قرآن فال مزن) (اصول کافی، کتاب فضل القرآن، باب النوادر، ۷). ولی مجلسی در شرح آن می کوشد که آن را ناظر به استخاره با قرآن نشمرد. اصولاً شیعیان به انواع استخاره، بویژه استخاره با قرآن مجید بیشتر از سنیان علاقه و اعتقاد دارند و کتابهای بسیاری درباره انواع و آداب آن تألیف کرده اند. حال باید دید استخاره ای که در این دو بیت حافظ به کار رفته به معنای لغوی است یا اصطلاحی؟ هر دو محتمل است. ممکن است بعضیها بگویند حافظ با مقام شامخ قرآن شناسی اش و حرمت والائی که برای قرآن مجید قائل است، بعید است طرفدار فال زدن به مصحف کریم باشد. اما این استبعاد با

ملاحظه این بیت حافظ که صریحاً به فال زدن به قرآن [= استخاره] اشاره دارد، برطرف می‌گردد:

مگر وقت وفا پروردن آمد که فالم لاتذرنی فرداً آمد
نزاری قهستانی (م ۷۲۰ ق) نیز به همین نوع فال یا استخاره اشاره کرده است:
مصحف به فال بازگرفتم به بامداد بر فور السلام علیکم جواب داد
(دیوان، ص ۳۱۹)

۲- معنای بیت ۲ و ۳: باید توجه داشت که معنای بیت دوم و سوم این غزل با هم مرتبط است. می‌گوید هر وقت دل به عشق بسیاری وقت خوب و کار خوبی است و نیازی به تردید و تأمل و استخاره ندارد. بعد در بیت سوم می‌افزاید ما را از اینکه عقل مانع و مخالف عشق است مترسان و قصه کوتاه کن و می‌بیار چرا که در ولایت ما که ولایت عشق است، شحنه عقل، نفوذ کلامی ندارد، و همانا حاکم معزول است. یعنی اشاره به حدیث کهن تقابل و تضاد عشق و عقل دارد. برای تفصیل در این باب ← عشق و عقل: شرح غزل ۱۲۱، ابیات ۳ و ۷. ممکن است بعضی بیت سوم را مستقل بخوانند، به طوری که منع عقل مربوط به «می» شود. این معنی اگرچه بکلی منتفی نیست ولی استبعاد دارد. در نزد حافظ عقل با می (می خوردن) تقابل ندارد، بلکه با عشق تقابل دارد. چنانکه گوید:

من وانکار شراب این چه حکایت باشد غالباً این قدرم عقل و کفایت باشد
حاشا که من به موسم گل ترك می‌کنم من لاف عقل می‌زنم این کار کی کنم
مشورت با عقل کردم گفت حافظ می‌بنوش ساقیا می‌ده به قول مستشار مؤمن
(۳ شحنه: ← شرح غزل ۳۲، بیت ۶)

۴) حافظ در این بیت به تلویح منکر اعتبار احکام نجوم و تأثیر اوضاع کواکب بر احوال آدمی است. در جای دیگر گوید:

بگیر طره مه چهره‌ای و قصه مخوان: که سعد و نحس ز تأثیر زهره و زحل است
در باب نحوه قرائت این بیت نگاه کنید به غزل ۲۷، بیت ۵.

۵) اینکه باید با چشم پاک آن ماه پاره یا هلال را تماشا کرد، خالی از ابهام به این واقعیت فقهی نیست که به هنگام دیدن ماه نو باید طهارت داشت. در جای دیگر شبیه به این مضمون گوید:

چشم آلوده نظر از رخ جانان دورست بر رخ او نظر از آینه پاک انداز
(۶ رندی: ← رند / رندی: شرح غزل ۵۳، بیت ۶)

(۷) «نگرفت» یعنی اثر نکرد. حافظ يك بار دیگر هم گرفتن را به معنای اثر کردن به کار برده است:

سخن در احتیاج ما و استغنائی معشوقست چه سود افسونگری ای دل که درد لبر نمی گیرد
عطار گوید:

در تو نگرفت از هزار یکی گرچه صدگونه داستان گفتم
(دیوان، ص ۴۰۳)

— خارِه: همان خارا است. در جاهای دیگر گوید:

— خفته در سنجاب شاهی پادشاهی را چه غم گر زخار و خارِه سازد بستر و بالین غریب
— سیل سرشك ما ز دلش کین به در نبرد در سنسگ خارِه قطره باران اثر نکرد
عطار گوید:

هر که در این راه یافت بوی می عشق تو مست شود تا ابد گر دلش از خارِه نیست
(دیوان، ص ۹۳)



حاصل کارگه کون و مکان این همه نیست
از دل و جان شرف صحبت جانان غرضست
منت سدره و طوبی ز پی سایه مکش
دولت آنست که بی خون دل آید به کنار
پنج روزی که درین مرحله مهلت داری
بر لب بحر فنا منتظریم ای ساقی
زاهد ایمن مشو از بازی غیرت زنهار
دردمندی من سوخته زار و نزار
۹ نام حافظ رقم نیک پذیرفت ولی

بیش رندان رقم سود و زیان این همه نیست

در مقابل این غزل که ردیف آن «اینهمه نیست» است، ناصر بخارائی — که بیشک با حافظ
مشاعره داشته — غزلی با ردیف «اینهمه هست» دارد، اما پیدا نیست که کدامیک مقدم است:
مسجد و میکده در ملک خدا اینهمه هست فسق پنهانی و زهد بهر یا اینهمه هست
(دیوان، ص ۲۰۴)

۱ «کارگه کون و مکان» اضافه تشبیهی است یعنی مجموعه عالم هستی که چون
کارگاهی است. جای دیگر «کارگاه هستی» به کار برده است: ... ناخوانده نقش مقصود از
کارگاه هستی. «اسباب جهان» به تعبیر امروز یعنی دم و دستگاه دنیوی، کام و نام، نان و نوا،
جاه و جلال، مال و مکنّت و نظایر آن. کمال الدین اسماعیل گوید:

قومی شده نازنده به اسرار نهان قومی شده نازنده به اسباب جهان
(دیوان، ص ۹۰۳)

(۳) سدره: ← شرح غزل ۲۳، بیت ۴.

- طوبی: ← شرح غزل ۳۵، بیت ۳.

- سروروان: سروروان کنایه از معشوق است، که قامتی چون سرودارد، با این تفاوت که سر و پای در گل است و معشوق روان و خرامان است. در جاهای دیگر گوید
- گل‌گذاری ز گلستان جهان مارا بس زین چمن سایه آن سروروان ما را بس
- بی تو ای سروروان با گل و گلشن چه کنم...

- اگرچه در طلبت هم‌عنان باد شمالم به گرد سر و خرامان قامتت نرسیدم
(شاهد مثال در بیت اخیر «سر و خرامان» است برای آنکه نشان داده شود ساختمانش شبیه سروروان است). «گنج روان» هم که از يك سو ایهام با گنج فرورونده قارون دارد به همین قیاس ساخته شده و استعاره از معشوق خرامان است و ساختمانش مانند سروروان است
← گنج روان: شرح غزل ۱۶۱، بیت ۳.

سعدی بیش از هر شاعر غزلسرائی سروروان دارد:

- ای که از سروروان قد تو چالاک ترست دل به روی تو ز روی تو طربناک تر است
(کلیات، ص ۴۳۷)

- تویی که گریختی از درخت قامت تو ز رشک سروروان را به اهتزاز آرد
(کلیات، ص ۴۷۲)

- به تماشای درخت چمنش حاجت نیست هر که در خانه چنو سروروانی دارد
(کلیات، ص ۴۷۴)

خواجو گوید:

- چگونه سروروان گویمت که عین روانی نه محض جوهر روحی که روح جوهر جانی
(دیوان، ص ۳۴۰)

- گلی به رنگ تو در بوستان نمی بینم به اعتدال تو سروروان نمی بینم
(دیوان، ص ۷۳۰)

(۴) دولت: ← شرح غزل ۳۰، بیت ۶.

(۶) فنا: این «بحر فنا» با فنای صفات بشری و خودفرااموشی و فنا فی الله عرفانی فرق دارد. شك نیست که حافظ بارها به فنای عرفانی اشاره کرده است (← فنا [عرفانی]: شرح غزل ۱۷۲). اما اینجا مراد مرگ و نیستی و نابودی حیات عادی بشری است که به آن نیز بارها در سراسر دیوان اشاره کرده است:

- عاقبت منزل ما وادی خاموشانست حالیا غلغله در گنبد افلاك انداز

شب صحبت غنیمت دان که بعد از روزگار ما
 - ای دل ارعشرت امروزی به فردا فکنی
 - زان پیشتر که عالم فانی شود خراب
 - چون گل و می دمی از پرده برون آی و درآ
 - روزی که چرخ از گل ما کوزه ها کند
 - فرصت شمار صحبت کز این دورا راه منزل
 - هشیار شو که مرغ چمن مست گشت هان
 - به هست و نیست مرنجان ضمیر و خوش می باش
 - چه جای شکر و شکایت ز نقش نیک و بدست
 - سود و زیان و مایه چو خواهد شدن ز دست
 اما آیا از این مثالها برمی آید که حافظ به بقای روح اعتقاد ندارد و برای زندگی دنیوی اصالت قائل است؟ چنین نیست اعتقاد به حیات جاوید در سراسر دیوان حافظ موج می زند، از جمله گوید:

در ره عشق از آن سوی فنا صد خطرست
 - هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق
 - گوهر معرفت آموز که با خود ببری
 - جز دل ما کز ازل تا به ابد عاشق رفت
 - بنیاد هستی تو چو زیر و زبر شود
 (نگاه کنید به تمامی این غزل)

- چنین قفس نه سزای چو من خوش الحانیست
 - ای دل ار سیل فنا بنیاد هستی بر کند
 نیز «فصل «حافظ و انکار معاد؟» در ذهن و زبان حافظ .

- ساقی « شرح غزل ۸، بیت ۱.

- فرصت: در اینجا فرصت ایهام دارد. يك معنای آن مهلت و زمان مناسب و نظایر آن است و معنای دیگرش نوبت نوشیدن، در لسان العرب آمده است: وجاءت فرصتك من البئر، ای نوبتك (فرصت تو فرا رسید، یعنی هنگام و نوبت آشامیدن یا آب برداشتن تو رسید). در لغت نامه دهخدا هم به نقل از اقرب الموارد و منتهی الارب، فرصت را «نوبت آب» معنی کرده است. پس «فرصتی دان» یعنی وقت را غنیمت شمار، یا بدان که نوبت نوشیدن من

است. باری دوست هنرمند حافظ شناس آقای سایه (هوشنگ ابتهاج) این توجه را به بنده داد که فرصت در اینجا چنین ایهامی دارد.

- معنای بیت: ای ساقی ما بر لبه پرتگاه عدم و مرگ ایستاده ایم و در انتظاریم. هم در انتظار لطف تو و هم در انتظار نوبت خویش که از دنیا درگذریم. فرصت را غنیمت بشمار و بدان که نوبت نوشیدن ماست و در پیمودن ساغر تعلل مکن که از لب (۱)، لب ساغر (۲)، لب بحر فنا) تا به دهان (۱)، دهان ما (۲)، دهان و درون بحر فنا) راهی دراز نیست.

شك نیست که حافظ در سرودن این بیت زیبا و پروردن این مضمون باریک، به این رباعی کمال الدین اسماعیل که در مرثیه فرزند مغروقش گفته نظر داشته است:

آن را که به وصل تو پناهی نبود بهتر ز عدم پناهگاهی نبود
تو در دهن گوری و من بر لب گور از لب به دهن دراز راهی نبود
(دیوان، ص ۹۶۵)

(۷) زاهد: ← شرح غزل ۴۵، بیت ۱، غیرت ← شرح غزل ۸۶، بیت ۲، صومعه ← شرح غزل ۲، بیت ۲، دیرمغان ← شرح غزل ۲، بیت ۲.

معنای بیت: ای زاهد مغرور که بیهوده از عافیت و حسن عاقبت خود مطمئنی، از غیرت الهی که جز عمل خالص را نمی پذیرد بیشدیش و بدان که چه بسا تقدیر الهی ترا از صومعه — که اینهمه خوب و مقدس می شماریش — به دیرمغان (= خرابات = میخانه) — که اینهمه آلوده و نامقدسش می انگاری — بکشاند. حاصل اینکه اینهمه مغرور و در عین حال ریاکار مباش و از احباط عمل بترس. در اینجا طبق مشرب زاهد است که صومعه را نیک و دیرمغان را منفی می انگارد و گر نه چنانکه می دانیم نظر خود حافظ عکس این است.

(۸) تقریر: مترادف با بیان است. البته باید توجه داشت که تقریر در اینجا با تقریری که در علم اصول و حدیث هست، فرق دارد. حافظ در جاهای دیگر گوید:

- ای آنکه به تقریر و بیان دم زنی از عشق ما با تو نداریم سخن خیر و سلامت
- دانی که چنگ و عود چه تقریر می کنند پنهان خورید باده که تعزیر می کنند
گویند رمز عشق مگویند و مشنوید مشکل حکایتیست که تقریر می کنند
- با سر زلف تو مجموع پریشانی خویش کو مجالی که سراسر همه تقریر کنم

(۹) این بیت حاکی از تمایلات ملامتیگری حافظ است. برای تفصیل در این باب ← شرح غزل ۲۰۴.

- رندان: ← رند / رندی: شرح غزل ۵۳، بیت ۶.

۳ بلبلی برگ گلی خوش رنگ در منقار داشت
 گفتمش در عین وصل این ناله و فریاد چیست
 یار اگر نشست با ما نیست جای اعتراض
 در نمی گیرد نیاز و ناز ما با حسن دوست
 خیز تا بر کلک آن نقاش جان افشان کنیم
 ۶ گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن
 وقت آن شیرین قلندر خوش که در اطوار سیر
 و اندران برگ و نوا خوش ناله های زار داشت
 گفت ما را جلوه معشوق در این کار داشت
 بادشاهی کامران بود از گدائی عار داشت
 خرم آن کز نازنینان بخت برخوردار داشت
 کاین همه نقش عجب در گردش پرگار داشت
 شیخ صنعان خرقه رهن خانه خمار داشت
 ذکر تسبیح ملک در حلقه زُمار داشت

چشم حافظ زیر بام قصر آن حوری سرشت

شیوه جنات تجری تحتها الانهار داشت

(۱) بلبلی: ← شرح غزل ۷، بیت ۱.

برگ: برگ در شعر حافظ به سه معنای متفاوت به کار رفته است:

الف) به معنای عضو گیاهی معروف، چنانکه در همین بیت «برگ گلی خوش رنگ» و در این ابیات:

- بر برگ گل به خون شقایق نوشته اند
 - می نماید عکس می در رنگ روی مهوش
 ب) زاد و توش و توان و دستگاه:

- ... و ندر آن برگ و نوا خوش ناله های زار داشت

- برگ نوا تبه شد و زاد طرب نماند...

- ... برگ صبح ساز و بده جام يك منی

- ... گر برگ عیش می طلبی ترك خواب کن

(پ) میل و آرزو و هوس وانگیزه و رغبت و نظایر آن:

- درویش را نباشد برگ سرای سلطان مائیم و کهنه دلقی کاتش در آن توان زد
- چنان کرشمه ساقی دلم زد دست ببرد که با کسی دگرم نیست برگ گفت و شنید
- چو در گلزار اقبالش خرامانم بحمدالله نه میل لاله و نسرين نه برگ نسترن دارم

نیز ← شرح غزل ۸۷، بیت ۵.

(۴) در نمی گیرد: یعنی اثر نمی کند. برای تفصیل ← شرح غزل ۴۶، بیت ۷.

(۵) كلك: ← شرح غزل ۱۶، بیت ۹.

- نقاش: در این بیت نقاش کنایه از خداوند است. حافظ بارها از اتقان و شگفتیهای صنع

به حیرت درآمده است:

- چیست این سقف بلند ساده بسیار نقش زین معما هیچ دانا در جهان آگاه نیست
- ساقیا جام میم ده که نگارنده غیب نیست معلوم که در پرده اسرار چه کرد
آنکه پر نقش زد این دایره مینائی کس ندانست که در گردش پرگار چه کرد
(۶) مرید: «در لغت به معنی صاحب ارادت است و نزد صوفیه به کسی اطلاق می شود که
برای وصول به حق به یکی از اولیای او که قطب زمان و پیر وقت باشد ارادت ورزد و مطیع
محض اوامر و نواهی او باشد.» (فرهنگ اشعار حافظ). چنانکه گوید:

- مامریدان روی سوی قبله چون آریم چون روی سوی خانه خمار دارد پیر ما
- مرید پیر مغانم ز من مرنسج ای شیخ چرا که وعده تو کردی و او به جا آورد
گاه نیز کلمه مرید را با معنای اندکی متفاوت تر به معنای مطلق هواخواه و معتقد و دوستدار
به کار می برد:

- حافظ مرید جام میست ای صبا برو...

- مرید طاعت بیگانگان مشو حافظ...

- ... مرید خرقة دردی کشان خوشخویم

- شیخ صنعان: حافظ شیخ صنعان را مظهر لایبالیگری و ملامتیگری و پاکبختگی در
عشق و طریقت و رعایت موازین سلوک می داند. شیرین قلندر بیت بعدی هم شاید اشاره به
شیخ صنعان باشد. حافظ چند بار دیگر به شیوه ملامتی شیخ صنعان و داستان او تلمیح دارد:
یکی در بیت «به می سجاده رنگین کن» و دیگر این دو بیت:

دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما چیست یاران طریقت بعد از این تدبیر ما

ما مریدان روی سوی قبله چون آریم چون روی سوی خانه خمار دارد پیر ما

همچنین بیت دشوار و معروف «ما چرا کم کن و باز که مرا مردم جسم / خرقة از سر به در آورد و به سکرانه بسوخت» در متن و زمینه ماجرای شیخ صنعان قابل فهم است. برای تفصیل — شرح غزل ۱۱، بیت ۷.

خلاصه داستان شیخ صنعان به قراری که در ضمن منطق الطیر عطار (در حدود چهارصد و ده بیت) آمده از این قرار است: شیخ صنعان = شیخ سمعان ابیر عهد خویش بود. این شیخ مرشد نجات سال حرم نشین بود و چهارصد مرید داشت و سلوک خود را به زهد و ریاضت می گذرانیدند. شیخ اهل علم و عمل بود و کشف و کرامات داشت و یارسان و باکدامن بود و نجات حج گزارده بود. یک شب خوابی دید و بر اثر آن آهنگ روم کرد و احساس کرد که از مابیش و ابتلانی در بیش است. در راه دختری ترسان را دید و شیفته او شد. مریدان نگران شدند و او را بند دادند، ولی کارگر نبود. باری شیخ انگشت نما و آماج ملامت خلق شده بود. و سرانجام از صدمه عشق بیمار شد. دختر ترسان بر بالین او آمد و گفت یا باید ترك عشق کنی یا این کارها را انجام دهی:

سجده کن سن بت و قرآن بسوز / خمر نوش و دیده از ایمان بدوز
شیخ آخر الامر پذیرفت و تن به این کارها داد و زنار بست و یاران و مریدانش را که حیران و گریان بودند آزاد کرد و گفت سر خویش گیرید و زیارت کعبه را در پیش. سپس دخترک از او سیم و زر خواست و چون شیخ نداشت قرار شد به جای کابین یک سال خوکبانی کند. مریدان شیخ به کعبه رفتند و یکی دیگر از یاران خود را در آنجا دیدند که آنها را سرزنش کرد و گفت حقا که کامل عیار نیستید و گرنه در همین ترك اسلام و ایمان. با پیر خود همراهی و از او پیروی می کردید. گفتند خود شیخ چنین خواست. باری چاره را در ندبه و دعا به درگاه خداوند یافتند و چهل شب اعتکاف کردند. تا یکی از مریدان، رسول اکرم (ص) را به خواب دید و حضرت پیامبر (ص) به او مرده داد که پیرش را از بند رها نموده است. همه اصحاب سادمان گشتند و به سوی شیخ شتافتند و دیدندش که توبه و تغییر حال یافته و زنار گسسته و از آن مناهی و منکرات تبری جسته است. آنگاه همه اسرار و حکمت قرآن و حدیث که از خاطرش رفته بود دوباره فریادش آمده:

شیخ غسلی کرد و شد در خرقة باز / رفت با اصحاب خود سوی حجاز
دختر ترسان هم رویای زهائنده ای دید و به او الهام شد که باید به دنبال شیخ برود و مذهب

او در پیش بگیرد. دختر بیقرار و پشیمان از کرده خویش، آهنگ دیدار شیخ کرد و ترك ترسانی گفت و به دست شیخ اسلام آورد و بر اثر رنجهای جسمانی و هیجانات روحانی تاب نیاورد و از دنیا درگذشت:

قطره‌ای بود او در این بحر مجاز سوی دریای حقیقت رفت باز منطق الطیر، ص ۶۷-۸۸. نیز «شیخ سماعان» در تعلیقات دکتر گوهرین بر منطق الطیر، ص ۳۲۰-۳۲۲. و «شیخ صنعان» در دایرة المعارف فارسی. برای بحث تفصیلی درباره داستان شیخ صنعان و تأثیر حافظ از آن - مکتب حافظ، نوشته دکتر منوچهر مرتضوی، ص ۲۸۸-۳۲۶).

۷) وقت... خوش: به صورت خوش وقت... یا خوشا وقت... در حافظ سابقه دارد. و می توان وقت را هم به معنی عزیز عرفانی آن در نظر آورد (شرح غزل ۱۹۱، بیت ۹) هم به معنای عادی که در عرف و تعارف امروز هم مصطلح است، چنانکه گویند خوش وقتم. یا جای خوش وقتی است... حافظ گوید:

- در این خرقه بسی آلودگی هست خوشا وقت قبای می فروشان

- همیشه وقت تو ای عیسی صبا خوش باد...

- ... وقت گل خوش باد کز وی وقت میخواران خوشست

شادروان غنی در حاشیه مربوط به مصراع اخیر نوشته است: «خوشا وقت یعنی آفرین بر» (حواشی غنی، ص ۵۵۸). باید گفت مجازاً و توسعاً به معنی آفرین است، و مفهوم کلی آن تحسین و اعجاب است، حتی رایحه دعای خیر هم از آن استشمام می شود. در جای دیگر گوید:

خوش وقت بوریا و گدائی و خواب امن کاین عیش نیست درخور اورنگ خسروی

- قلندر: «بر وزن سمندر عبارت از ذاتی است که از نقوش و اشکال عادت و آمال

بی سعادتی مجرد و با صفا گشته باشد و به مرتبه روح ترقی کرده و از قیود و تکلفات رسمی و

تعریفات اسمی خلاص یافته...» (برهان قاطع). شادروان معین در ذیل این کلمه تحقیق

مستوفائی به عمل آورده از جمله دوزی نقل کرده که اصل این کلمه عربی است به صورت

قرندل. و می گوید غالب مؤلفان فرهنگها نظیر رشیدی و آندراج آن را معرب یا مبدل کلمه

کلندر = کلندر (چوب گنده و ناتراشیده، مردم ناهموار و ناتراشیده) می دانند؛ و بعضی

ریشه یابیهای تخمینی ایوانف را که از کلمه یونانی caletor از ریشه caleo (دعوت کردن،

احضار کردن) می انگارد نقل می کند و در پایان می نویسد با همه این توضیحات منشأ قلندر

هنوز روشن نیست (برهان قاطع، ذیل «قلندر»). «قلندر به درویش لایابالی شوریده احوال که نسبت به پوشاک و آداب و طاعات بی قید و بنای کار او بر تخریب عادات باشد اطلاق می شود. قلندریه به فرقه‌ای از صوفیه ملامتی گفته می شده است که برخلاف سایر ملامتیه که مقید به کتمان اسرار و عبادت بوده اند به این دو موضوع اهمیت نمی داده اند و از عبادات بیش از فرائض کاری انجام نمی داده و جز صفای دل خود به هیچ چیز و هیچ کس نمی اندیشیده اند. از مختصات این فرقه تراشیدن موی سر و صورت و حتی ابروست که منشأ این امر را تاریخ فرشته به سید جمال الدین مجرد می‌رساند...» (فرهنگ اشعار حافظ، ص ۴۹۲). قلندران به رسم تراشیدن موی سر، ابرو، ریش و سبیل چهارضرب می گفته اند. حافظ بارها به قلندر اشاره دارد:

- هزار نکته باریکتر ز مو اینجاست نه هر که سر بتراشد قلندری داند
- از این مزوجه و خرقه نیک در تنگم به یک کرشمه صوفی وشم قلندر کن
- قلندران حقیقت به نیم جو نخرند قباى اطلس آنکس که از هنر عاریست
- سوی رندان قلندر به رهاورد سفر دلق بسطامی و سجاده طامات بریم
(برای تفصیل بیشتر درباره قلندر ← مکتب حافظ، ص ۱۱۶-۱۲۲؛ جستجو در تصوف ایران، ص ۳۵۹-۳۶۲؛ یک اثر مهم و قدیمی درباره قلندر و قلندریه اثری است از خطیب فارسی (مکتوب به سال ۷۴۸ ق) که شرح زندگی جمال الدین ساوی (متوفی ۶۳۰ ق) و بیان اصول قلندری است؛ مناقب جمال الدین ساوی، تألیف خطیب فارسی. با تصحیحات و حواشی و تعلیقات بکوشش تحسین یازیجی. آنقره، انجمن تاریخ ترک، ۱۹۷۲. اخیراً آقای دکتر حمید زرین کوب تصحیح دقیقتری از همین متن به عمل آورده، همراه مقدمه و تعلیقات منتشر کرده است: قلندرنامه خطیب فارسی، سیرت جمال الدین ساوجی. تصحیح و توضیح دکتر حمید زرین کوب. تهران، توس، ۱۳۶۲).

- تسبیح: یعنی «خدای را به پاکی یاد کردن» (لسان التنزیل؛ ترجمان القرآن). تسبیح یک کلمه قرآنی است و بارها در قرآن مجید به کار رفته است، از جمله در این آیه: «و ان من شیء الا یسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبیحهم» (هیچ چیز نیست مگر اینکه تسبیح خدا و ستایش و سپاس او می گوید ولی شما آدمیان تسبیح آنان را در نمی یابید - اسراء، ۴۴). حافظ در جای دیگر گوید:

بر در میخانه عشق ای ملک تسبیح گوی کاندرا آنجا طینت آدم مخمر می کنند
ناگفته نماند که تسبیح در زبان فارسی به معنای سبزه (رشته پردانه معروف که برای ذکر

به کار می‌رود) هم سابقه کاربرد کهن دارد و بارها به این معنی در دیوان حافظ به کار رفته است
 ← تسبیح: شرح غزل ۱۲۰، بیت ۸.

— زنار: حافظ بارها این کلمه را به کار برده است:

— حافظ این خرقه که داری تو ببینی فردا که چه زنار ز زیرش به دغا بگشایند
 — سراسر بخشش جانان طریق لطف و احسان بود اگر تسبیح می‌فرمود اگر زنار می‌آورد
 — داشتم دل‌قی و صد عیب مرا می‌پوشید خرقه رهن می‌و مطرب شد و زنار بماند
 — زلف دلدار چو زنار همی فرماید بر وای شیخ که شد بر تن ما خرقه حرام
 — به هیچ زاهد ظاهر پرست نگذشتم که زیر خرقه نه زنار داشت پنهانی
 «زنار به ضم اول و ثانی مشدد، بر وزن کفار، هر رشته را گویند عموماً و رشته‌ای که
 بت پرستان و آتش پرستان با خود دارند خصوصاً.» (برهان) شادروان معین در حاشیه برهان
 تحقیق دقیقی آورده است: «زنار از یونانی جدید Zonari از یونانی Zonarion مصغر Zone،
 به معنی کمر بند و منطقه... زنار کمر بندی بوده که ذمیان نصرانی در مشرق زمین به امر
 مسلمانان مجبور بوده‌اند داشته باشند تا بدینوسیله از مسلمانان ممتاز گردند. چنانکه یهود
 مجبور بوده‌اند عسلی (وصله‌های عسلی رنگ) بر روی لباس خود بدوزند. در کتابهای
 فارسی گاه زنار به کستی (= کشتی، به ضم کاف) زرتشتیان اطلاق شده است. رک:
 نوروزنامه، تعلیقات، ص ۱۲۳.» (حاشیه برهان). در عربی آن را به زنانیر جمع بسته‌اند.
 — معنای بیت: خوشا به حال و وقت خوش آن قلندر که چنان وسعت مشربی داشت که
 کفر و ایمان را جمع کرده بود، یعنی تسبیح و ذکر فرشتگان را با وجود بستن زنار به میان خود،
 بر لب داشت. اینکه حافظ زنار را نقطه مقابل تسبیح و به تلویح علامت کفر می‌شمارد (حال
 آنکه علامت ایمان اهل کتاب است) در سنت شعر فارسی هست که آنچه به اهل کتاب
 مربوط است ملحق به کفر قلمداد می‌کنند. فی المثل کنشت را نه عبادتگاه یهود، بلکه بتکده
 می‌انگارند. ← کنشت: شرح غزل ۵۰، بیت ۵.

۸) «جنات تجری تحتها الانهار» (باغهایی که از شیب آنها جویباران جاریست) برگرفته
 از قرآن مجید است. با این تفاوت که در قرآن «جنات» یا «جنات» است و جز يك مورد که
 «تحتها الانهار» است، بقیه «من تحتها الانهار» است (بقره، ۲۵؛ آل عمران ۱۵، ۱۳۶، ۱۹۵،
 ۱۹۸؛ نساء، ۱۳، ۵۷، ۱۲۲، مانده، ۱۲، ۸۵، ۱۱۹؛ توبه، ۷۲، ۸۹ و پانزده مورد دیگر).

— معنای بیت: در این بیت يك تصویر چندگانه وجود دارد. چشم حافظ جویبار است. یار
 حافظ حور سرشت است، و خانه او مانند قصرهای بهشت. لذا هنگامی که حافظ از اندوه

فراق و حسرت هجران، دریای دیوار خانه معشوق می‌گریسته، مجموعه این احوال به بهشتی می‌مانده که حوری در قصر و غرفه بهشتی است و از فرودست آن جویباری می‌گذرد. بعضی برای «چشم» در این بیت تأکید نابجائی قائلند و فاعل جمله و سلسله جنیان همه تصاویر را «چشم حافظ» می‌انگارند و به تجوُّز و تمحُّل می‌افتند. یعنی می‌گویند چشم حافظ و نه خود او، شیوه باغهایی را داشت که چنین و چنان باشد، که در این صورت بیشترین لطف و زیبایی بیت و تصاویر چندگانه‌اش از دست می‌رود. برای حورسُرشت ← حور: شرح غزل ۱۶۰، بیت ۴.



دیدی که یار جز سر جور و ستم نداشت بشکست عهد و ز غم ما هیچ غم نداشت
 یارب مگیرش ارچه دل چون کبوترم افکند و کشت و عزت صید حرم نداشت
 ۳ بر من جفا ز بخت من آمد و گرنه یار حاشا که رسم لطف و طریق کرم نداشت
 با این همه هرآنکه نه خواری کشید ازو هر جا که رفت هیچکسش محترم نداشت
 ساقی بیار باده و با محاسب بگو انکار ما مکن که چنین جام جم نداشت
 ۶ هر راه رو که ره به حریم درش نبرد مسکین برید وادی و ره در حرم نداشت
 حافظ بپر تو گوی فصاحت که مدعی

هیچش هنر نبود و خبر نیز هم نداشت

این غزل یادآور غزلی است از خاقانی به این مطلع:

دیدی که یار چون زدل ما خبر نداشت ما را شکار کرد و بیفکند و بر نداشت
 (دیوان، ص ۵۵۸)

۱) سر جور و ستم داشتن: سر چیزی داشتن، یعنی عزم و آهنگ چیزی یا کاری داشتن.
 در جاهای دیگر گوید:

ما و می و زاهدان و تقوی تا یار سر کدام دارد
 - سر فتنه دارد دگر روزگار من و مستی و فتنه چشم یار

سعدی گوید:

سر آن ندارد امشب که برآید آفتابی چه خیالها گذر کرد و گذر نکرد خوابی
 (کلیات، ص ۶۰۴)

۲) مگیرش: یعنی مؤاخذه اش مکن.

صید حرم و عزت صید حرم داشتن. رعایت عزت صید حرم در فقه اسلامی باب وسیعی دارد. به این شرح که در ایام حج و برای کسی که حج می‌گذارد، بویژه اگر محرم (در حال احرام) باشد، انواع صید — مگر صید دریائی، طبق صریح آیه ۹۶ سوره مائده — ممنوع است. در واقع شکار دو گونه قید دارد: یکی قید احرام، یکی قید حرم. کلیه فقهای مذاهب مختلف اتفاق نظر دارند که قتل صید در داخل حرم یا در حال احرام حرام است. و طبق نص قرآن مجید (مائده، ۹۵) چنین قتل یا شکاری اگر متعمداً باشد، مستوجب کفاره (قربانی، اطعام مساکین یا روزه) است. اختلافی که بین فقها هست دربارهٔ چون و چند کفاره است (→ بدایة المجتهد و نهایة المقتصد، ابن رشد، ج ۱، کتاب الحج، ص ۳۵۸-۳۵۹. نیز → السراج الوهاج، ص ۱۶۹). بهر حال بیت حافظ از این تلمیحات خالی نیست که یار جفاکار عزت صید حرم را — که اینهمه سابقه و سنت دارد و واجب است — رعایت نکرده است. البته در بیت حافظ صید حرم واقعی مطرح نیست بلکه دل چون کبوتر حافظ به آن تشبیه شده است. در جای دیگر گوید:

دگر به صید حرم تیغ برمکش زنه‌ار / وزن آنکه با دل ما کرده‌ای پشیمان باش

(۳) حاشا: ← حاش لله: شرح غزل ۱۷۰ بیت ۴.

(۵) ساقی: ← شرح غزل ۸، بیت ۱. محتسب: ← شرح غزل ۲۵، بیت ۱. جم: ← جم /

جمشید: شرح غزل ۱۰۲، بیت ۵.

کنون که می‌دمد از بوستان نسیم بهشت
 گدا چرا نزنند لاف سلطنت امروز
 ۳ چمن حکایت اردی بهشت می‌گوید
 به می‌عمارت دل کن که این جهان خراب
 وفا مجوی ز دشمن که پرتوی ندهد
 ۶ مکن به‌نامه سیاهی ملامت من مست
 من و شراب فرح‌بخش و یار حور سرشت
 که خیمه سایه ابرست و بزم‌گه لب کشت
 نه عاقلست که نسیه خرید و نقد بهشت
 بر آن سرست که از خاک ما بسازد خشت
 چو شمع صومعه افروزی از چراغ کنشت
 که آگه‌ست که تقدیر بر سرش چه نوشت
 قدم دریغ مدار از جنازه حافظ
 که گرچه غرق گناه‌ست می‌رود به بهشت

نزاری غزلی به همین وزن و قافیه دارد:
 اگر فراق نباشد چه دوزخ و چه بهشت
 چو اصل صورت معنی بود چه خوب و چه زشت
 (دیوان، ص ۲۵۱)

این غزل حافظ، سراپا مضامین خیامی دارد (نیز ← شرح غزل ۲۰۵ و ۲۳۹).
 ۱) حور سرشت: یعنی زیبارویی که سرشت و ترکیب خلقتش همانند حور است. نظامی
 این کلمه را به کار برده است:

بر سر آن بتان حور سرشت
 فرش و تختی چو فرش و تخت بهشت
 (هفت‌بیکر، ص ۱۶۰)

۵) کنشت: «معبد یهودان خصوصاً و عبادتگاه کافران عموماً (فرهنگ معین). حرف اول
 این کلمه به حرکات سه‌گانه ضبط شده است، اما به ضم معروف تر است (بر وزن خورشید).
 در معنای این کلمه (عبادتگاه یهود) بین فرهنگ‌نویسان فارسی و عربی اتفاق نظر است.

کنیس یا کنیسه (جمع: کنائس) معرب آن است. اصل این کلمه چندان روشن نیست. به گفته لغت‌نامه دهخدا در رسم الخط پهلوی به صورت کنشیا Kanashyā به کار رفته ولی معلوم نیست اصل آن پهلوی باشد. در فرهنگ زبان پهلوی، تألیف دکتر بهرام فره‌وشی هم وارد نشده است. جوالیقی آن را به نظر بعضی علماء، فارسی می‌داند (المعرب، ص ۸۱). لاین در فرهنگ عربی - انگلیسی اش اصل آن را کلدانی یا فارسی می‌داند. المنجد در ذیل «کنیس» می‌نویسد: «معرب است از کلمه آرامی کنوشتا که معنای آن مجمع و جماعت است». این کلمه در یکی از رباعیات منسوب به خیام به کار رفته:

تا چند زنم به روی دریاها خشت بیزار شدم ز بت پرستان کنشت
(رباعیات خیام، ص ۷۶)

و شادروان فروغی در تعلیقه مربوط به این رباعی نوشته است: «کنشت عبادتگاه یهود است و با بت پرستی مناسبت ندارد، ولیکن سخن سرایان اسلامی این قسم مسامحه یا اشتباه بسیار کرده‌اند...» (رباعیات خیام، ص ۱۲۷-۱۲۸).

حافظ دو مورد دیگر کنشت را به کار برده و برمی‌آید که آن را بتکده و نقطه مقابل مسجد و صومعه می‌گیرد، نه کنیسه یا عبادتگاهی هم‌ردیف با آنها:

همه کس طالب یارند چه هشیار چه مست همه جا خانه عشق است چه مسجد چه کنشت
همانطور که هشیار و مست تقابل دارد، مسجد و کنشت هم باید تقابل داشته باشد. در جای دیگر که در نسخه بدلهای طبع قزوینی، و در متن انجوی آمده، معنای مترادف با بتکده از کنشت برمی‌آید:

تنها نه منم کعبه دل بتکده کرده در هر قدمی صومعه‌ای هست و کنشتی
- معنای بیت: از دشمن انتظار وفا نداشته باش، همان‌طور که اگر شمع صومعه [عبادتگاه برحق] را از چراغ کنشت [عبادتگاه باطل] روشن کنی، فایده و رونقی ندارد، و برای حق از ناحق نمی‌توان استمداد کرد.

(۶) نامه سیاهی: ← سیاه‌نامه / نامه سیاه: شرح غزل ۱۲۵، بیت ۹.

(۷) معنای بیت: از تشییع جنازه حافظ مضایقه مکن زیرا با آنکه گناهکار است ولی به بهشت خواهد رفت. در جای دیگر گوید:

نصیب ماست بهشت ای خداشناس برو که مستحق کرامت گناهکارانند
درباره نقش و اهمیت گناه ← پیشگفتار چاپ دوم ذهن و زبان حافظ.

عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت
 من اگر نیکم و گرد تو برو خود را باش
 همه کس طالب یارند چه هشیار و چه مست
 سر تسلیم من و خشت در میکده ها
 ناامیدم مکن از سابقه لطف ازل
 نه من از پرده تقوی بدر افتادم و بس
 که گناه دگران بر تو نخواهند نوشت
 هر کسی آن درود عاقبت کار که کشت
 همه جا خانه عشقست چه مسجد چه کنشت
 مدعی گر نکند فهم سخن گو سر و خشت
 تو پس پرده چه دانی که که خوبست و که زشت
 پدرم نیز بهشت ابد از دست بهشت
 حافظا روز اجل گره کف آری جامی
 یکسر از کوی خرابات برزنت به بهشت

خواجو غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

منزل از یار قرینست چه دوزخ چه بهشت
 سجده گه گریه نیازست چه مسجد چه کنشت
 (دیوان، ص ۳۹۸)

(۱) محمد دارابی مضمون این بیت را مطابق با این آیه کریمه و ملهم از آن دانسته است:
 وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى (هیچکس بار گناهان دیگری را بر دوش نخواهد گرفت — انعام، ۱۶۴؛ اسراء، ۱۵؛ فاطر، ۱۸؛ زمر، ۷) (← لطیفه غیبی، ص ۸۵).

— رندان ← شرح غزل ۵۳، بیت ۶. زاهد ← شرح غزل ۴۵، بیت ۱.

(۲) مضمون این بیت — و نیز تا حدی بیت اول — احتمالا مقتبس است از این آیه کریمه:
 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا تَبْذُرُوا مِنْ ضَلٍّ إِذَا هْتَدَيْتُمْ (ای مؤمنان خود را باشید — حساب شما با خود شماست — چه اگر راه یافته باشید، از بیراهان به شما زبانی نمی رسد — مائده، ۱۰۵).

– خود را باش: این عبارت در قزوینی، سودی، پنج نسخه بدل خانلری، و قریب به همین صورت، و در متن خانلری، عیوضی – بهروز، جلالی نائینی – نذیر احمد به صورت «خود را کوش» است. شادروان مینوی در ذیل این عبارت از کلیله «و کبوتران اضطرابی می کردند و هر يك خود را می کوشید» نوشته است: «خود را می کوشید = برای (خلاص) خود می کوشید. شعر معروف حافظ در يك نسخه معتبر چنینست: من اگر نیکم اگر بد تو بر و خود را کوش... و شاعری به نام جمال لُنبانی که معاصر حافظ بوده است آن را بدین صورت در تخمیزی که کرده است آورده.» (کلیله و دمنه، ص ۱۹۵). همو در جای دیگر از کلیله که درباره «گوش داشتن» حاشیه نوشته، به همین عبارت حافظ و تخمیس جمال لُنبانی اشاره و استناد کرده است، منتها این بار آن را «خود را گوش» خوانده است. (کلیله و دمنه، ص ۲۷۵).

نزاری باشیدن را به شیوه حافظ به کار برده است:

نزاری نقد وقت خویش را باش سخنهای دگر افسانه ماست

(دیوان، ص ۸۷)

(۳) کنشت: ← شرح غزل ۵۰، بیت ۵.

– «همه کس طالب یارند» این عبارت در بیتی از عطار نیز به کار رفته است:

همه کس طالب یارند ولیک مفلسی مست پدیدار کجاست

(دیوان، ص ۲۱)

(۴) سر و خشت: «در جانی و محلی گفته می شود که شخصی را سخنی گویند یا از روی مهر بانی نصیحتی نمایند، او نشنود.» (برهان). «در این بیت کنایت از این است که چون فهم سخن نکنی، خشت بر سرت باد، خاک بر سرت.» (لغت نامه).

(۵) سابقه لطف ازل: عنایت ازلی حق. در جای دیگر گوید:

گفتم ای بخت بختتیدی و خورشید دمید گفتم با اینهمه از سابقه نومید مشو

نیز ← عنایت: شرح غزل ۱۱۳، بیت ۲.

– که که: بعضیها به ذوق و سلیقه امروزین، این پیایی افتادن دو «که» را که یکی موصول است و دیگری به معنای «کس» نمی پسندند، اما این نحوه کاربرد در ادبیات قدیم فارسی سابقه دارد:

سعدی گوید:

برو ای سهر ز پیشم که به جان رسید پیکان بگذار تا ببینم که که می زند به تیرم

(کلیات، ص ۵۵۷)

سلمان گوید:

آخر تو نگوئی کہ کہ بخشید ز اول اصوات ہم وزیر بہ قمری و عنادل
(دیوان، ص ۱۶۵)



مرکز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی

صبحدم مرغ چمن با گل نوخاسته گفت
گل بخندید که از راست نرنجیم ولی
گر طمع داری از آن جام مرصع می لعل
تا ابد بوی محبت به مشامش نرسد
در گلستان ارم دوش چو از لطف هوا
گفتم ای مسند جم جام جهان بینت کو
سخن عشق نه آنست که آید به زبان
اشک حافظ خرد و صبر به دریا انداخت
چکنند سوز غم عشق نیارست نهفت

اوحدی مراغه‌ای غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

در فراق تو مرا هیچ نه خوردست و نه خفت تا تو بازایی از آنجا که نمی یارم گفت
(دیوان، ص ۱۲۷)

(۱) مرغ چمن: یعنی بلبل ← شرح غزل ۷، بیت ۱.

— نوخاسته: نوپدید، نوپا، تازه و جوان. در جاهای دیگر گوید:

— عاشق روی جوانی خوش و نوخاسته‌ام وز خدا دولت این غم به دعا خواسته‌ام

....

همچو حافظ به خرابات روم جامه قبا بو که در برکشد آن دلبر نوخاسته‌ام

(۲) سخن سخت: یعنی حرف درشت و ناخوشایند. در جای دیگر گوید:

خواهی که سخت و سست جهان بر تو بگذرد بگذر ز عهد سست و سخنهای سخت خویش

در داستانهای بیدپای آمده است: «چون پادشاه بدید که برهمنان سخن سخت بکردند و آواز بلند برآوردند و دلیری پیش گرفتند، برخاست...» (ص ۲۴۹).

(۳) جام مرصع: ← شرح غزل ۱۲۴، بیت ۵.

معنای بیت: اگر آرزو داری که از آن جام مرصع یعنی مشرب یا شراب عالی برخوردار شوی، باید فراز و نشیب بادیۀ طلب را طی و تحمل کنی و بایدت که رنجهای بیری و اشکها بریزی، در سفتن با نوک مژه کنایه از گریستن و نشانه رنج بردن و خون دل خوردن است.

(۴) محبت: ← شرح غزل ۱۰، بیت ۲.

مشام: ← شرح غزل ۵۳، بیت ۵.

(۵) گلستان ارم: شادروان غنی می نویسد: «الآن در شیراز باغی است به نام «باغ ارم». شاید در زمان خواجه هم باغی به نام گلستان ارم در شیراز بوده است. به قرینه «در گلستان»، مقصود باغی است که به نام باغ ارم در شیراز بوده است.» (حواشی غنی، ص ۱۲۹). اینکه شادروان غنی به قرینه «در گلستان» استناد می کند، وجهش معلوم نیست. درستتر این بود که به قرینه «دوش» استناد بکند و بگوید که از این قید زمان و نحوه بیان شاعر برمی آید که مکان مقید و مخصوصی هم در کار بوده، به نحوی که گوئی شاعر هم در آنجا حضور داشته، و مراد ارم اساطیری (← شرح غزل ۴۰، بیت ۴) نیست. علامه قزوینی در حاشیه قصیده «سپیده دم که صبا بوی لطف جان گیرد»، در بحث از «روضه کرم» در این بیت از آن قصیده:

فرشته ای بحقیقت سروش عالم غیب که روضه کرمش نکته بر چنان گیرد
بر آن است که شاید به احتمال قوی «کرم» تصحیف «ارم» باشد: «آنهم نه به معنی معروف، بلکه مراد از آن نیز در اینجا — بر فرض صحت این حدس — نام باغی بوده از آن شیخ ابواسحاق. و اگر این حدس صحیح باشد، این روضه ارم با «گلستان ارم» که خواجه در بیت دیگر خود بدان اشاره می کند... به احتمال بسیار قوی یکی است. و بنابراین هیچ بعید نیست که همین باغ «ارم» امروزی واقع در شیراز (رجوع شود به فارسنامه ناصری، ج ۲، ص ۱۶۴) با روضه ارم قدیم یکی باشد...» (حاشیه قزوینی، ص قل).

سنبل: شادروان غنی می نویسد: «سنبل: گل معطر سیاه رنگ و خوشبو. سنبل مطلق همین قسم سیاه رنگ است. سنبل سه قسم است: سنبل رومی، سنبل هندی، سنبل جبلی. وقتی که به طور مطلق گفته می شود، مراد سنبل هندی است که سیاه و خوشبو و دراز مثل دنباله سمور است (تحفه حکیم مومن). مشبه به شعرا همین قسم است یعنی سنبل هندوی سیاه» (حواشی غنی، ص ۲۱۵). گیاهی است از تیره سوسنیهها جزو تک لپه ییهای با جام و کاسه

رنگین و دارای گل‌های بنفش خوشه‌یی است و چون زود گل می‌دهد و گلش زیبا و خوش‌رنگ و خوش بو است مورد توجه است و جزو گیاهان مرغوب زینتی است و پیاز آنرا در گلدانها می‌کارند. بهترین نوع آن سنبل هلندی است؛ = زمبل، زومبول، ارسیل، عرصیل، عیسلان، خزام، اوقنطوس، اواقنشوس...» (فرهنگ معین). همین فرهنگ انواع سنبل را ایرانی، جبلی، ختانی، رومی (= سنبل الطیب) زرد، کوهی و هندی برمی‌شمارد و هر یک را توصیف می‌کند.

سنبل در شعر حافظ به دو معنی به کار رفته یکی گیاه معروف که شرحش گذشت، از جمله در همین بیت مورد بحث، و دیگر به صورت مشبّه به برای زلف یار که در شعر فارسی از همان آغاز سابقه دارد:

الف) استعاره از زلف:

- آنکه از سنبل اوغالیه تابی دارد باز با دلشدگان ناز و عتابی دارد
بتی دارم که گرد گل ز سنبل سایه بان دارد...

- خرد که قید مجانین عشق می‌فرمود به بوی سنبل زلف تو گشت دیوانه
(ب) به معنای گیاهی:

- خوشش باد آن نسیم صبحگاهی که درد شب‌نشینان را دوا کرد
نقاب گل کشید و زلف سنبل گره بند قبا‌ی غنچه وا کرد
- ز دست برد صبا گرد گل کلاله نگر شکنج گیسوی سنبل ببین به روی سمن

۶) مسند جم: شادروان غنی می‌نویسد: «گویا حافظ به معنی گل استعمال کرده. ولی بعد از مطالعه برهان قاطع معلوم شد که مقصود از مسند جم، کنایه از بادست، مرکب جم هم گفته می‌شود.» (حواشی غنی، ص ۱۲۹). ولی اگر آن‌طور که علامه قزوینی حدس زده روضه یا گلستان ارم، باغی از آن شیخ ابواسحاق بوده، می‌توان گفت باتوجه به بیت قبلی، حافظ به گلستان ارم، یعنی سرای ممدوح محبوبش شیخ ابواسحاق خطاب می‌کند، و مسند جم یعنی شاه‌نشین کاخ ارم. وگرنه اگر خطاب به باد باشد، این اشکال پیش می‌آید که باد دیگر جام جهان بین ندارد، بلکه این خود جم [در اینجا = شاه شیخ ابواسحاق] است که هم مسند دارد. مسندی که بر باد رفته و آن «دولت بیدارش خفته» است و هم جام جهان بین.

- دولت بیدار: ← شرح غزل ۳۰، بیت ۶.

۷) عشق: ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱؛ ساقی ← شرح غزل ۸، بیت ۱.

۸) به دریا انداختن: (در لغت‌نامه دهخدا یافت نشد) یعنی بر باد دادن، در جای دیگر

گوید:

عرض و مال از در میخانه نشاید اندوخت هر که این آب خورد رخت به دریا فکنش
- معنای بیت: گریه بی امان و بی اختیار حافظ بر عقل و شکیبائی او غلبه کرد، زیرا
نمی توانست غم عشق را پنهان نگه دارد.



ساقی بیار باده که ماه صیام رفت
وقت عزیز رفت بیا تا قضا کنیم
مستم کن آنچنان که ندانم ز بیخودی
بر بوی آنکه جرعه جامت به ما رسد
دل را که مرده بود حیاتی به جان رسید
زاهد غرور داشت سلامت نبرد راه
نقد دلی که بود مرا صرف باده شد
در تاب توبه چند توان سوخت همچو عود
می ده که عمر در سر سودای خام رفت

۹ دیگر مکن نصیحت حافظ که ره نیافت

گم گشته‌ای که باده نابخ به کام رفت

کمال خجندی شبیه این غزل، با تفاوتی در «ردیف» می گوید:

ساقی بیار باده که عید صیام شد آن مه که بود مانع رندی تمام شد

(دیوان، غزل ۴۲۰)

۱) ماه صیام: حافظ در غزلهای دیگر هم، رفتن ماه روزه را به طنز و شادمانی برگذار کرده است. برای تفصیل ← روزه: شرح غزل ۷۵، بیت ۱.

۲) خالی از طنز نیست که به تقلید از سنتی که درباره قضای عبادات قوت شده — نظیر نماز — هست، می خواهد که قضای چندگاه پارسائی و می نخوردن به مناسبت ماه رمضان را به جای آورد. حافظ به پرهیز از باده در ماه رمضان در جای دیگر هم اشاره دارد:

ماه شعبان منه از دست قدح کاین خورشید از نظر تا شب عید رمضان خواهد شد

– قضا کردن: یعنی به جای آوردن قضای يك عبادت فوت شده یا امر واجب و مهمی که در حکم آن است و از دیر باز در شعر فارسی به کار رفته است؛ سنائی گوید:

گر فوت شود روزی بدعهدی يك روزه واجب شمیری آن را چون فرض قضا کردن
(دیوان، ص ۹۶۷)

انوری گوید:

هر شادایی که فتنه ز ما فوت کرده بود آن را به يك لطیفه قضا کرد روزگار
(دیوان، ص ۱۶۹)

سلمان گوید:

عمری که رود بی تو نمی بایدم آن عمر می بایدم آن عمر دگر باره قضا کرد
(دیوان، ص ۷۵)

(۳) مستم کن... مضمون این بیت خیام وار است. از جمله مقایسه کنید با:

من بنده آن دمم که ساقی گوید يك جام دگر بگیر و من نتوانم
(رباعیات خیام، ص ۱۰۴)

(۴) مصطبه ← شرح غزا ۳۹، بیت ۵.

(۵) نسیم می: یعنی عطر و بوی خوش می. برای تفصیل ← نسیم باد: شرح غزل ۶۱،

بیت ۹.

– مشام: جمع مَشَم = بینی ها. «به فتح اول و تشدید میم آخر موضع قوت [= قوه] شامه، و فارسی زبانان به تخفیف میم استعمال نمایند و در حقیقت این لفظ صیغه جمع است که به معنی واحد استعمال یافته. مشام در اصل مشامم بوده جمع مشمم که صیغه اسم ظرف است از شَم که مصدر است به معنی بوییدن. پس در صیغه واحد و جمع میم را در میم ادغام کرده مشَم و مشام ساختند.» (آندراج). در جاهای دیگر گوید:

– بوی جان از لب خندان قدح می شنوم بشنو ای خواجه اگر زانکه مشامی داری
– از صبا هر دم مشام جان ما خوش می شود آری آری طیب انفاس هواداران خوشست
– در مجلس ما عطر میامیز که ما را هر لحظه ز گیسوی تو خوشبوی مشامست
– خوش می کنم به باده مشکین مشام جان کز دل قیوش صومعه بوی ریا شنید
(۶) زاهد: ← شرح غزل ۴۵، بیت ۱.

– رند / رندی: شاید هیچ کلمه ای در دیوان حافظ دشوارتر از رند نباشد. مهمترین و منسجمترین تزی که حافظ دارد رندی است. پیش از آنکه به برداشت حافظ از رند و رندی

بپردازیم نظری به سابقه‌اش در کتب لغت و دواوین شعرای دیگر می‌اندازیم. در میان کتب لغت تعریفی که برهان قاطع از رند به دست می‌دهد جامع‌ترست، و می‌توان شرح این واژه با فرهنگ شگرف را با آن آغاز کرد: «مردم محیل و زیرک و بی‌باک و منکر و لاابالی و بی‌قید باشد و ایشان را از این جهت رند خوانند که منکر قید و صلاح اند؛ و شخصی که ظاهر خود را در ملامت دارد و باطنش سلامت باشد.» (برهان) ... «منکری که انکار او از زیرکی باشد نه از جهل» (غیاث‌اللغات) ... «آنکه با تیزبینی و ذکاوت خاصی مرانیان و سالوسان را چنانکه هستند شناسد، نه چون مردم عامی» (یادداشت دهخدا).

معنای اولیه این کلمه فاقد هرگونه تلمیح عرفانی و فحوای مثبت است و برابر است با مردم بی‌سر و پا و اوباش. در تاریخ بیهقی در ذکر بر دارکردن حسنک، رند به معنای اراذل و اوباش به کار رفته است: «... آواز دادند که سنگ دهید، هیچ کس دست به سنگ نمی‌کرد، و همه زار می‌گریستند، خاصه نشابوریان. پس مستی رند را سیم دادند که سنگ زنند. و مرد خود مرده بود...» (تاریخ بیهقی، ص ۲۳۴). یا چنانکه سنائی می‌گوید:

بر سر من گماشت رندی چند هم‌چو او ناکس و ذمیم شیم
(دیوان، ص ۳۸۲)

ولی در میان شعرای فارسی، نخست بار در دیوان سنائی است که رند قدر می‌بیند و به صدر می‌نشیند و چنانکه ملاحظه می‌گردد جوانه اولیه رند کامل عیار حافظ، به روشنی در دیوان سنائی دمیده است:

- هرچه اسبابست آتش درزن و خرم‌نشین
رندی و ناداشتی به روز رستاخیز را
(دیوان، ص ۲۶)

- بسا پیر مناجاتی که بر مرکب فروماند
بسا رند خراباتی که زین بر شیر نر بندد
(دیوان، ص ۱۱۰)

- خیز و بتا راه خرابات گیر
مذهب رندان و گدایان دهر
مذهب قلاشی و طامات گیر
صحبت اصحاب خرابات گیر
(دیوان، ص ۲۹۵)

- می‌پرستی پیشه گیر اندر خرابات و قمار
کمزن و قلاش و مست و رند و دردی خوارباش
(دیوان، ص ۳۱۱)

- تا معتکف راه خرابات نگردی
از بند علایق نشود نفس تو آزاد
شایسته ارباب کرامات نگردی
تا بنده رندان خرابات نگردی

تا خدمت رندان نگزینی به دل و جان شایستهٔ سکان سماوات نگردی
(دیوان، ص ۶۲۷)

در رباعیات خیام دوبار به رند اشاره شده:
- هر ناله که رندی به سحرگاه زند از طاعت زاهدان سالوس به است
(رباعیات خیام، ص ۸۴)

و مورد دومش دارای اهمیت فوق العاده است چرا که شخصیت چندبعدی و متناقض نمای
رند را که مظهر لاابالگیری و بی باکی و در عین حال زیرکی است عمیقاً آشکار می سازد:
رندی دیدم نشسته بر خنگ زمین نه کفر نه اسلام نه دنیا و نه دین
نه حق نه حقیقت نه شریعت نه یقین اندر دو جهان کرا بود زهرهٔ این
(رباعیات خیام، ص ۱۰۶)

مؤلف آنندراج این رباعی را نه منسوب به خیام، بلکه منسوب به سبحانی در مدح
سید قطب الدین حیدر تونی - متوفای ۶۱۸ ق - می داند. اما این رند که خیام یا سبحانی در
کمال ایجاز و شیوایی معرفی اش می کند نهیلیست و آنارشیست تمام عیاری است. رند
حافظ اینهمه تندرو نیست.

رند عطار هم همانند رند سنائی و حافظ، قلاش و قلندر و عاشق و لاابالی و دردنوش است:
- من این رندان مفلس را همه عاشق همی بینم شما يك عاشق صادق چنین بیدار بنمائید
(دیوان، ص ۳۱۳)

- منم اندر قلندری شده فاش در میان جماعتی اوباش
همه افسوس خواره و همه رند همه دردی کش و همه قلاش
ترك نيك و بد جهان گفته که جهان خواه باش و خواه مباش
دام دیوانگی بگسترده تا به دام اوفتاده عقل معاش
(دیوان، ص ۳۴۸)

- مذهب رندان خرابات گیر خرقة و سجاده بیفکن ز دوش
کم زن و قلاش و قلندر بباش در صف اوباش برآور خروش
صافی زهاد به خواری بریز دردی عشاق به شادی بنوش
(دیوان، ص ۳۶۱)

ورندی نامهٔ عطار این غزل است:
پیر ما می رفت هنگام سحر اوفتادش بر خراباتی گذر

نالۀ رندی به گوش او رسید
نوحه از اندوه تو تا کی کنم
در ره سودای تو در باختنم
من همی دانم که چون من مفسدم
گرچه من رندم ولیکن نیستم
نیستم مرد ریا و زرق و فن
چون ندارم هیچ گوهر در درون
این سخنها همچو تیر راست رو
دردی بستد از آن رند خراب
دردی عشقش به يك دم مست کرد

کای همه سرگشتگان را راهبر
تا کیم داری چنین بی خواب و خور
کفر و دین و گرم و سرد و خشک و تر
ننگ می آید ترا زین بی هنر
دزد و شب‌رو و هزن و درويزه گر
فارغم از ننگ و نام و خبر و شر
می نمایم خویشتن را بد گهر
بر دل آن پیر آمد کارگر
درکشید و آمد از خرقة به در
در خروش آمد که ای دل الحذر...

(دیوان، ص ۳۲۵)

رند سعدی هم همانند رند سنائی و عطار و حافظ مست و دردی آشام و نافر زانه و عاشق پیشه و شاهد باز و مخالف با زهد و زاهد و نام و ننگ است:

- امشب که بزم عارفان از شمع رویت روشن است - آهسته تا نبود خبر رندان شاهد باز را

(کلیات، ص ۴۱۵)

- یار من اوباش و قلاشست و رند - بر من او خود پارسائی می کند

(کلیات، ص ۴۹۹)

- من این رندان و مستان دوست دارم - خلاف پارسایان و خطیبان

نشستم با جوانمردان اوباش - بشستم هرچه خواندم بر ادیبان

(کلیات، ص ۵۷۸)

گر یار با جوانان خواهد نشست و رندان - ما نیز توبه کردیم از زاهدی و پیری

(کلیات، ص ۶۲۶)

- پارسا را بس این قدر زندان - که بود هم طویلۀ رندان

(کلیات، ص ۱۳۶)

- زاهدی در سماع رندان بود - ز آن میان گفت شاهی بلخی

گر ملولی میان ما منشین - که تو هم در میان ما تلخی

(کلیات، ص ۱۳۷)

- تو پارسائی و رندی بهم کنی سعدی - میسرت نشود مست باش یا مستور

(کلیات، ص ۷۲۶)

...ساقیامی ده که مادر دی کش میخانه ایم
 گرچه قومی را صلاح و نیکنامی ظاهرست
 با خرابات آشنائیم از خرد بیگانه ایم
 خلق می گویند جاه و فضل در فرزانه گیسست
 ما به قلاشی و رندی در جهان افسانه ایم
 گو مباش اینها که ما رندان نافر زانه ایم
 (کلیات، ص ۷۹۹)

...باغ فردوس میارای که ما رندان را
 سر آن نیست که در دامن حور آویزیم
 (کلیات، ص ۸۰۱)

...شبی در خرجه رند آسا گذر کردم به میخانه
 ز عشرت می پرستان را منور بود کاشانه
 کسی کام در این خلوت به یکرنگی هویدا شد
 چه پیری عابد زاهد چه رند مست دیوانه
 (کلیات، ص ۸۰۳)

رند سلمان حتی از رند سعدی هم به رند حافظ شبیه ترست و فقط به نقل این دو بیت از او اکتفا می کنیم:

...درون صافی از اهل صلاح و زهد مجوی
 مکن ملامت رندان و ذکر بدنامی
 که این نشانه رندان دردی آشامست
 که هر چه پیش تو ننگست پیش ما نامست
 (دیوان، ص ۲۷۸)

حال به تصویر رند و رندی در شعر حافظ می پردازیم. در قاموس حافظ رند کلمه پر بار شگرفی است. این کلمه در سایر فرهنگها و زبانهای قدیم و جدید جهان معادل ندارد. چنانکه پیشتر اشاره شد، رند تا کمی پیش از حافظ و بلکه حتی در زمان او هم معنای نامطلوب و منفی داشته است. چنانکه همین امروز هم، بعد از آنهمه مساعی حافظ، دوباره رند، به صورت کهنه رند، مرد رند، خرمرد رند درآمده است. گفته شد که معنای اولیه رند برابر با سفله و اراذل و اوباش بود. حافظ از آنجا که نگرش ملامتی داشت و هر نهاد یا امر مقبول اجتماعی، و همچنین هر نهاد یا امر مردود اجتماعی را با دید انتقادی و ارزیابی دوباره می سنجید، با تاسی به سنائی و عطار، رند را از زیر دست و پای صاحبان جاه و مقام، و از صف نعال بیرون کشید و با خود هم پیمان و هم پیمانه کرد.

حافظ نظریه عرفانی «انسان کامل» یا «آدم حقیقی» را از عرفان پیش از خود گرفت و آن را با همان طبع آفرینشگر اسطوره ساز خود بر رند بی سرو سامان اطلاق کرد، و رندان تشنه لب را «ولی» نامید:

رندان تشنه لب را آبی نمی دهد کس
 گویی ولی شناسان رفتند از این ولایت
 شرح مقام رند با آن گذشته و امروز ننگین، ولی با آن شأن و شکوه درخشان که در دیوان

حافظ دارد به راستی دشوار است. رند انسان برتر (ابر مرد) یا انسان کامل یا بلکه اولیاء الله به روایت حافظ است. و اگر تصویرش از لابلای اشعار او درست فرا گرفته نشود، مهمترین پیام و کوشش هنری - فکری حافظ نامفهوم خواهد ماند.

رند چنانکه از متن و فحوای دیوان حافظ برمی آید شخصیتی است به ظاهر متناقض و در باطن متعادل. اهل هیچ افراط و تفریطی نیست. بزرگترین هدفش سبکبار گذشتن از گریوه هستی و گذرگاه عافیت است. بهرستگاری نیز می اندیشد. رند آزاداندیش و غیردینی هم داریم ولی رند حافظ تعلق خاطر و تعهد دینی دارد. به آخرت اعتقاد دارد و می اندیشد، ولی از آن اندیشناک نیست، چه عشق و عنایت را نجات بخش خود می یابد. تکیه بر تقوی و دانش و فضل و فهم ندارد. رند برخلاف زاهد - حتی زاهد راستین - اهل اصالت دادن افراطی به آخرت نیست. دنیا را نیز بی اصل و بی اصالت نمی داند. سلوک رند، رند دینی و درعین حال بی پروای حافظ، نوسانی است بین زهد و زندقه. مسکن مألوف او دیرمغان است که خود آمیزه ایست از مسجد (یا معبد) و خانقاه و میخانه. گاه در سرایش شک می لغزد و گاه در دامان شهود می آویزد. از بس به اعتدال ایمان دارد، ایمانش نیز اعتدالی است. اما هرچه هست ایمان صلب و ساده ای نیست. سجاده را به امر مرشدش پیرمغان به شراب می آلود و آتش در خرقة می زند و می کوشد از ظاهر شریعت و طریقت، راه به باطن حقیقت بیابد. نه اهل تعصب است نه اهل تخطئه، بلکه اهل انتقاد است. شک را در بسیاری موارد سرمه و سرمایه بصیرت و پادزهر جمود فکر و گشاینده دیده درون می داند. ولی اهل اصالت شک نیست. به گذران خوش بیشتر از خوشگذرانی می اندیشد. بویژه به آسان گذرانیدن. چه می داند: «سخت می گردد فلک بر مردمان سختکوش». و می داند که باید جریده (سبکبار و بدون تعلقات دست و پاگیر) از گذرگاه عافیت بگذرد. رند عافیت طلب است. ولی می گوید: «اسیر عشق شدن چاره خلاص منست». معلم اخلاق نیست، اما بی اخلاق و منکر اخلاق هم نیست. آری لاابالی و اباحی مشرب است. اما در لاابالگری و اباحیگری حدنگه می دارد: «سه ماه می خور و نه ماه یارسا می باش»، «فرض ایزد بگزاریم و به کس بد نکنیم».

رند حافظ شرور موجود در نهاد جهان را به عنوان يك واقعیت می پذیرد و خیام وار اندوهناک نیست که چرا باید درگذریم. یا باز هم خیام وار نومید از بازگشت (معاد) نیست. خاطر امیدوار دارد و بارها سخن از «فردا» و «پیشگاه حقیقت» می گوید. رند اهل تساهل و مداراست:

آسایش دوگیتی تفسیر این دو حرفست با دوستان مروت، با دشمنان مدارا
هم تساهل دینی و هم مدارای اجتماعی و حتی سیاسی. ضعفهای بشری را می بیند و می پذیرد

و حتی می نوازند. رند تظاهر به بزرگواری نمی کند. چه نه اهل ظاهر و تظاهر است و نه مایل به بزرگواری. و بزرگواران را نیز چندان بزرگ نمی داند. رند هنرمند است. اهل فرهنگ و فضل است، اما فضل فروش نیست. مهمتر از آن بوالفضول نیست، اما منتقد هست. در کُنه سرشتش شاد و امیدوار است. نومیدها و ناشادیهایی زندگی را نیز می بیند و تحمل می کند. بادل خونین، لب خندان می آورد. وفا می کند و ملامت می کشد و خوش می باشد و بر آنست که: «مباش در پی آزار و هرچه خواهی کن». رند به فتوای خرد و به مدد عقل و رزی، ام الفساد حرص را به زندان می افکند و این از لوازم آزادی و آزادگی اوست. بخشنده و بخشاینده هم هست. این رند بسی آزمون و خطا می کند تا به مدد «تحصیل عشق و رندی» از بیراهه مجاز و غفلت و عادت، و چاهسار طبیعت به شاهراه حقیقت و راستای راستی، و از تنگنای نخوت و خودخواهی به فراخنای عزت نفس و دل آگاهی راه برد.

حال باید چشم و ابروی رند حافظ را واضح تر ترسیم کنیم. رند و رندی و رندان در دیوان حافظ بیش از هشتاد بار به کار رفته است. و خود همین بسامد بالا، اهمیت این کلمه و مفهوم کلیدی را در شعر و نگرش حافظ نشان می دهد. اینک خصوصیات رند و رندی را آنچنانکه از شعر حافظ برمی آید با نمونه های فراوان از شعر او ملاحظه می کنیم:

يك - رندی قسمت و سرنوشت ازلی است:

- آن نیست که حافظ را رندی بشد از خاطر
- مرا به رندی و عشق آن فضول عیب کند
- مرا روز ازل کاری بجز رندی نفرمودند
- عییم مکن به رندی و بدنامی ای حکیم
- روز نخست چون دم رندی زدیم و عشق
- بد رندان مگو ای شیخ و هشدار
- گرچه رندی و خرابی گنه ماست ولی

دو - رند اهل خوشدلی و خوشباشی است:

- نیست در بازار عالم خوشدلی و رزانکه هست
- میخواره و سرگشته و رندیم و نظر باز
- عشق و شباب و رندی مجموعه مرادست
- شراب و عیش نهان چیست کار بی بنیاد
- چون پیر شدی حافظ از میکده بیرون شو
- شیوه رندی و خوشباشی عیاران خوشست
- و آنکس که چومانیست در این شهر کدامست
- چون جمع شد معانی گوی بیان توان زد
- زدیم بر صف رندان و هرچه بادا باد
- رندی و هوسناکی در عهد شباب اولی

سه - رند میخواره و اهل خرابات است :

- میخواره و سرگشته و رندیم و نظر باز
- رندی آموز و کرم کن که نه چندان هنرست
- گر میفروش حاجت رندان روا کند
- ترسم که روز حشر عنان بر عنان رود
- مرا که نیست ره و رسم لقمه پرهیزی
- گر به کاشانه رندان قدمی خواهی زد
- عاشق و رندم و میخواره به آواز بلند
- شاه اگر جرعه رندان نه به حرمت نوشد
- چو مهمان خراباتی به عزت باش با رندان
- گر بود عمر و به میخانه رسم بار دگر
- قصر فردوس به پاداش عمل می بخشند
- من اگر رند خراباتم اگر حافظ شهر
- عاقبت چشم مدار از من میخانه نشین

چهار - رند نظر باز و شاهد باز است :
- من نه آن رندم که ترك شاهد و ساغر کنم
- میخواره و سرگشته و رندیم و نظر باز
- خدا را کم نشین با خرجه پوشان
- صبا نگر که دمام چو رند شاهد باز
پنج - ضد صلاح و تقوی و توبه است :

- چه نسبتست به رندی صلاح و تقوی را
- صلاح و توبه و تقوی ز ما مجو حافظ
- من رند و عاشق آنگاه توبه
شش - نقطه مقابل زاهد و زهد است :

- راز درون پرده ز رندان مست پرس
- نوبت زهد فروشان گرانجان بگذشت
- عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت
- چون حسن عاقبت نه به رندی و زاهدیست

و آنکس که چو مانیست در این شهر کدامست
حیوانی که تنوشد می و انسان نشود
ایزد گنه بیخشد و دفع بلا کند
تسبیح شیخ و خرجه رند شرابخوار
چرا ملامت رند شرابخواره کنم
نقل شعر شکرین و می بیغش دارم
و اینهمه منصب از آن حور پریوش دارم
التفاتش به می صاف مروق نکنیم
که درد سرکشی جانا گرت مستی خمار آرد
بجز از خدمت رندان نکنم کار دگر
ما که رندیم و گدا دیر مغان ما را بس
این متاعم که همی بینی و کمتر زینم
که دم از خدمت رندان زده ام تا هستم

محتسب داند که من این کارها کمتر کنم
و آنکس که چو مانیست در این شهر کدامست
رخ از رندان بی سامان میوشان
گهی لب گل و گه زلف ضیمران گیرد

سماع وعظ کجا نفعه رباب کجا
ز رند و عاشق و مجنون کسی نجست صلاح
استغفر الله، استغفر الله

کاین حال نیست زاهد عالیمقام را
وقت رندی و طرب کردن رندان پیدا است
که گناه دگران بر تو نخواهند نوشت
بهتر که کار خود به عنایت رها کنند

- زاهد از کوچهٔ زندان به سلامت بگذرد
 - زاهد از رندی حافظ نکند فهم چه شد
 - زاهد از راه به رندی نبرد معذورست
 - ترسم که روز حشر عنان بر عنان رود
 - پیش زاهد از رندی دم مزن که نتوان گفت
 هفت - دشمن تزویر و ریاست :

- حافظ نامی خور و رندی کن و خوش باش ولی
 - نفاق و زرق نبخشد صفای دل حافظ
 - حافظ مکن ملامت زندان که در ازل
 هشت - مصلحت بین و ملاحظه کار نیست :

- تا چه بازی رخ نماید بیدقی خواهیم راند
 - غلام همت آن رند عافیت سوزم
 - رند عالم سوز را با مصلحت بینی چه کار
 نه - قلندر هم هست :

- سوی زندان قلندر به رهاورد سفر
 - بر در میکده زندان قلندر باشند
 ده - ملامتی است و منکر نام و ننگ است :

- نام حافظ رقم نیک پذیرفت ولی
 - پیام داد که خواهم نشست با زندان
 - گر من از سرزنش مدعیان اندیشم
 - کجا یابم وصال چون تو شاهی
 - ما عاشق و رند و مست و عالم سوزیم
 یازده - عاشق است :

- حافظ چه شد از عاشق و رندست و نظر باز
 - عشق و شباب و رندی مجموعهٔ مرادست
 - من ارچه عاشقم و رند و مست و نامه سیاه
 - مرا به رندی و عشق آن فضول عیب کند
 - زاهد از راه به رندی نبرد معذورست
 پس طور عجب لازم ایام شبایست
 چون جمع شد معانی گوی بیان توان زد
 هزار شکر که یاران شهر بی گنهند
 که اعتراض بر اسرار علم غیب کند
 عشق کاریست که موقوف هدایت باشد

- نازپرورد تنعم نبرد راه به دوست
- تحصیل عشق و رندی آسان نمود اول
- روز نخست چون دم رندی زدیم و عشق
- عاشق و رند و نظر بازم و می گویم فاش
- ما عاشق و رند و مست و عالم سوزیم
دوازده - رندی هنری دیر یاب است :

- فرصت شمر طریقه رندی که این نشان
- ای دل طریق رندی از محتسب پیاموز
- تحصیل عشق و رندی آسان نمود اول
- سالها پیروی مذهب رندان کردم
- عاشق و رند و نظر بازم و می گویم فاش
سیزده - رند در ظاهر گدا و راه نشین است و اهل جاه نیست :

- چون من گدای بی نشان مشکل بودیاری چنان
- همت عالی طلب جام مرصع گو مباش
- غلام همت آن رند عافیت سوزم
- قصر فردوس به پاداش عمل می بخشند
چهارده - در باطن مقام والا و افتخار آمیزی دارد :

- زمانه افسر رندی نداد جز به کسی
- مصلحت نیست که از پرده برون افتد راز
- رندان تشنه لب را آبی نمی دهد کس
- زاهد از رندی حافظ نکند فهم چه شد
- در سفالین کاسه رندان به خواری منگرید
- غلام همت آن رند عافیت سوزم
- مدد از خاطر رندان طلب ای دل ورنه
- به همنشینی رندان سری فرود آور
- بر هر میکده رندان قلندر باشند
- خشت زیر سر و بر تارک هفت اختر پای
پانزده - سرانجام اهل نیاز و رستگار است :

عاشقی شیوه رندان بلاکش باشد
و آخر بسوخت جانم در کسب این فضایل
شرط آن بود که جزره این شیوه نسیریم
تا بدانی که به چندین هنر آراسته ام
با ما منشین اگر نه بدنام شوی

چون راه گنج بر همه کس آشکاره نیست
مستست و در حق او کس این گمان ندارد
و آخر بسوخت جانم در کسب این فضایل
تا به فتوای خرد حرص به زندان کردم
تا بدانی که به چندین هنر آراسته ام

سلطان کجا عیش نهان با رند بازاری کند
رند را آب عنب یا قوت رمائی بود
که در گدا صفتی کیمیاگری داند
ما که رندیم و گدا دیرمغان ما را بس

که سرفرازی عالم در این کله دانست
ورنه در مجلس رندان خبری نیست که نیست
گوی بی ولی شناسان رفتند ازین ولایت
دیو بگریزد از آن قوم که قرآن خوانند
کاین حریفان خدمت جام جهان بین کرده اند
که در گدا صفتی کیمیاگری داند
کار صعبست مبادا که خطائی بکنیم
که گنجهاست در این بی سری و سامانی
که ستانند و دهند افسر شاهنشاهی
دست قدرت نگر و منصب صاحب جاهی

- به صفای دل رندان صیوحی زدگان بس در بسته به مفتاح دعا بگشایند
 - زاهد غرور داشت سلامت نبرد راه رند از ره نیاز به دارالسلام رفت
 باری حافظ همه وقت با کلمه «رند» و «رندی» از رند و رندی یاد نمی‌کند و بسی تعبیرات در
 شعر او هست که مربوط به رند و رندی است ولی بدون این الفاظ چنانکه وقتی می‌گوید:
 سرم به دنیوی و عقبی فرو نمی‌آید تبارك الله ازین فتنه‌ها که درسرماست
 بیشک از رند سخن می‌گوید.

(۷) در این بیت ایهامهای ظریفی نهفته است. صرف (۱). صراف‌ی که با نقد مناسبت دارد.
 ۲. خرج (قلب (۱، دل: ۲. ناسره، تقلبی): سیاه (۱). صفت نقد تقلبی چنانکه امروزه گویند:
 فلان چیز يك پول سیاه، یعنی تقلبی، هم نمی‌ارزد؛ ۲. صفت شایع برای دل که موصوف به آن
 سیاه دل یا دل‌سیاه است). چنانکه در جای دیگر همین ایهام را — با تأکید بر سیاه — به کار
 برده است:

آنچه زر می‌شود از پرتو آن قلب سیاه کیمیا نیست که در صحبت درویشانست
 این ایهام قلب بارها در شعر حافظ سابقه دارد:

- جز قلب تیره هیچ نشد حاصل و هنوز باطل در این خیال که اکسیر می‌کنند
 - عاشق مفلس اگر قلب دلش کرد نثار مکنش عیب که بر نقد روان قادر نیست
 - قلب اندوده حافظ بر او خرج نشد کاین معامل به همه عیب نهان بینا بود
 - قلب بیحاصل ما را بزنی اکسیر مراد یعنی از خاک در دوست نشانی به من آر
 - ز آنجا که پرده پوشی عفو کریم تست بر قلب ما ببخش که نقدیست کم عیار
 - گر قلب دلم را ننهد دوست عیاری من نقد روان در دمش از دیده شمارم
 - تو که کیمیا فروشی نظری به قلب ما کن که بضاعتی نداریم و فکنده ایم دامی
 همچنین در شعر پیش از حافظ:

عطار گوید:

قلبیست مرا در بر رویست مرا چون زر این قلب که برگیرد زان وجهه چه برخیزد
 (دیوان، ص ۱۸۲)

عراقی گوید:

مهری ز قبول بر دلم نه کاین قلب کسی نمی‌ستاند
 (دیوان، ص ۱۹۱)

خواجو گوید:

به بازار او نقد دل چون فرستم که قلبست و کس رایگان برنگیرد
(دیوان، ص ۲۵۱)

سلمان گوید:

ما دل ناسره داریم به بازار غمت درم قلب ندانم برود یا نرود
(دیوان، ص ۳۰۵)

— معنای بیت: دل خود را در هوای شراب و شادخواری باختم. آری این دل، دل درست و نقد سره نبود، بلکه در حکم نقد ناسره و قلب بود و از طریق درست و مشروع کسب نشده بود، لذا همچنان در کار حرام باده خواری صرف شد. قول مشهوری هست که کلمه سائره است، و حدیث نیست: من یکسب مالاً بغير حلة یصرفه فی غیر حقّه (کسی که مالی از راه غیر حلال به دست آورد، در ناحق خرج خواهد کرد). شاید حافظ به این کلمه هم نظر داشته بوده است. غزالی شبیه به این معنی می نویسد: «بشرحافی به کسی گفت: [این مال نه از وجه = راه درست، راه حلال] به دست آورده ای، تا در ناوجه خرج نکنی نفس قرار نگیرد.» (کیمی، ج ۲، ص ۳۱۲-۳۱۳).

۸) معنای بیت: می گوید تا چند از ناراحتی حاصل از توبه — توبه از می یا از هرگونه فسق و فجور دیگر — بر خود بیچم و مانند عودی که بر آتش نهند بسوزم. می بده که ترك می و خیال پارسائی، همانا سودای خام و خیال باطلی است. ضمناً تاب و توبه مناسبت لفظی دارند. در مصراع اول چهار بار حرف «ت» به کار رفته است.

ساقی بیا که یار ز رخ پرده برگرفت
آن شمع سرگرفته دگر چهره بر فروخت
۳ آن عشوه داد عشق که مفتی ز ره برفت
زنهار از آن عبارت شیرین و دلفریب
بار غمی که خاطر ما خسته کرده بود
هر سرو قد که برمه و خور حسن می فروخت
۶ زین قصه هفت گنبد افلاک پر صداست
کافظ تو این سخن ز که آموختی که بخت
تعوید کرد شعر تورا و به زر گرفت

(۱) ساقی ← شرح غزل ۸، بیت ۱.

- خلوتی / خلوتیان: خلوتی یعنی اهل خلوت، خلوت نشین، عزلت گزیده. در جاهای دیگر گوید:

- مزدگانی بده ای خلوتی نافه گشای
- افشای راز خلوتیان خواست کرد شمع
- مست بگذشتی و از خلوتیان ملکوت
- تا همه خلوتیان جام صبوحي گیرند
نظامی گوید:

بشنو از این پرده و بیدار شو
خلوتی پرده اسرار شو
(مخزن الاسرار، ص ۱۰۷)

خواجو گوید:

ضمیر روشن خواجو که شمع انجمن است چراغ خلوتسیان رواق شش در باد
(دیوان، ص ۶۱۹)

(نیز ← اوراد الاحباب، ج ۲، ص ۳۱۲-۳۱۳)

۲) شمع سرگرفته: محتمل دو معناست: الف) شمعی که هنوز روشنش نکرده باشند، شمع نو و تازه و سر بسته؛ ب) شمعی که برای باز روشن کردن، یا بهتر روشن کردن، فتیله آن را — یعنی قسمت سوخته فتیله را — چیده باشند. شاید این همان شمع سر بریده باشد که در جای دیگر گوید:

گر خود رقیب شمعست اسرار از او پهبوشان کان شوخ سر بریده بند زبان ندارد
کمال الدین اسماعیل گوید:

همی خندم به رغم دشمن خویش وگر چه همچو شمع سرگرفته
(دیوان، ص ۷۵۶)

این معانی، یا هیچ شرح و بیان دیگری برای سرگرفتن شمع یا شمع سرگرفته در لغت نامه ها نیامده و محتاج تحقیق بیشتری است.

۳) عشوه دادن: عشوه کلمه ایست عربی و با حرکات سه گانه عین تلفظ می شود. به معنی امر مبهم و مشتبه و سردرگم (لسان العرب). لذا عشوه دادن یعنی فریفتن، به پیراهه کشاندن، گمراه کردن، گول زدن، در برابر عشوه خریدن که فریفتگی و گول خوردن است. در تاریخ بیهقی آمده است: «و اگر عشوه داد کسی، نخرد». (ص ۱۷). همچنین: «... گفت که سلطان را عشوه دادن محال باشد...» (پیشین، ص ۶۴۳). غزالی می نویسد: «و حذر کند از دیدار علمای حریص بر دنیا که وی را عشوه دهند و بر وی ثنا گویند». (کیمیا، ج ۱، ص ۵۳۴). همچنین: «بدانست که توکل وی درست نیست و آن عشوه بود که نفس وی داد». (پیشین، ج ۲، ص ۵۵۷). همچنین: «آدمی هر چه موافق وی نباشد از خویشتن دور همی اندازد و خویشتن را عشوه می دهد و همه در دل خویش آن صورت کند که موافق مراد و آرزوی وی بود». (پیشین، ج ۲، ص ۶۱۹).

سنائی گوید:

آن عشوه نگر که چشم او داد دل برد و به جانم اندر آمیخت
(دیوان، ص ۸۰۵)

عطار گوید:

عشوه دادی مرا در اول کار دلم از وصل شادمان کردی
(دیوان، ص ۶۲۲)

خاقانی گوید:

گفتی که چو وقت آید کارت به ازین سازم این عشوه مده کانگه افسوس گرت خوانم
(دیوان، ص ۶۳۷)

حافظ در جاهای دیگر گوید:

عشوه دادند که بر ما گذری خواهی کرد دیدی آخر که چنین عشوه خریدیم و برفت
دوش لعلت عشوه ای می داد حافظ را ولی من نه آنم کزوی این افسانه ها باور کنم
نگار می فروشم عشوه ای داد که ایمن گشتم از مکر زمانه
البته عشوه (بدون دادن یا خریدن) چنانکه هنوز در تداول فارسی هست، در شعر فارسی از قدیم الایام به معنای ناز و کرشمه و دلبری و لوندی معشوق نیز به کار رفته است. چنانکه خود حافظ هم در همین معنی به کار برده است:

کام جان تلخ شد از صبر که کردم بی دوست عشوه ای زان لب شیرین شکر بار بیار
فکر بلبل همه آنست که گل شد یارش گل در اندیشه که چون عشوه کند در کارش
عشوه ای از لب شیرین تو دل خواست به جان به شکر خنده لببت گفت مزادی طلبیم
نکته ناسنجیده گفتم دلبر را معذور دار عشوه ای فرمای تا من طبع را موزون کنم
شاید ربط این معنا با معنای اصلی اولی در این باشد که ناز و کرشمه های خوبان، غالباً وعده های دروغ می دهد و عاشق یا نظر باز را می فریبد.

— عشق: — شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

— ز ره برفت: یعنی بیراه شد، گمراه شد، فریفته شد. چنانکه در جای دیگر گوید:
از ره مرو به عشوه دنیا که این عجز مکاره می نشیند و محتاله می رود
یا در این بیت که در نسخه قزوینی نیست، ولی با تفاوتی در بعضی عبارات، در سودی و نسخه بدل خانلری هست:

ما به صد خرمن پندار ز ره چون نرویم که ره آدم خاکی به یکی دانه زدند
(۴) زنهار: در اینجا افاده تحسین، و تعجب می کند، نه تحذیر. و این کاربرد بارها در حافظ سابقه دارد. برای تفصیل در این باب — زنهار: شرح غزل ۸، بیت ۵.

(۵) عیسی دمی: — عیسی (ع): شرح غزل ۳۶، بیت ۶.

(۶) حسن فروختن: یعنی اظهار زیبایی، و زیبایی خود را به چشم دیگران کشیدن. در

جاهای دیگر گوید:

حسن فروشی گلم نیست تحمل ای صبا دست زدم به خون دل بهر خدا نگار کو
- اگر چه حسن فروشان به جلوه آمده اند کسی به حسن و ملاححت به یار ما نرسد
اصولاً «فروختن» در دیوان حافظ بارها به معنای به رخ کشیدن و اظهار چیزی توأم با
نمایشگری و ریاست، چنانکه در تعبیراتی چون عظمت فروختن، زهد فروختن، جلوه
فروختن، فصاحت فروختن - که همه در شعر حافظ سابقه دارد - همین معنا ملحوظ است.
۷) مختصر گرفتن: به تعبیر امروز یعنی دست کم گرفتن، اعتنای شایان نکردن. سعدی
گوید:

هلاک نفس به نزدیک طالبان مراد اگر چه کار بزرگیست مختصر گیرند
(کلیات، ص ۴۹۵)

۸) تعویذ: در اصل لغت از ریشه عوذ، به معنای پناه دادن و در پناه آوردن است. اصطلاحاً
به معنای دفع مضرات و خطرات به مدد دعای نیک است. این گونه پناه بردن به خداوند به مدد
دعا را اعاده و استعاذه گویند. دو سوره آخر قرآن مجید (الفلق و الناس) را المعوذتین (یعنی
دو پناه دهنده) گویند چه به نقل بعضی محدثان و مفسران، حضرت رسول (ص) به یمن نزول
این دو سوره از شر جادوگری بعضی از یهود نجات یافت. تعویذ که ابتدا به صورت دعای
شفاهی بوده، بعدها به صورت دعای مکتوب درآمد و از باب اطلاق مصدر بر اسم مفعول به
حرز و دعای مکتوب، تعویذ گفته اند. لذا صاحب منتهی الارب در تعریف تعویذ گوید: «آنچه
از عزائم و آیات قرآنی و جز آن نوشته، جهت حصول مقصد و دفع بلا با خود دارند». تعویذ
کردن یعنی به شکل تعویذ و حرز و بازوبند درآوردن. گویا این بیت حافظ مقتبس است از این
بیت کمال الدین اسماعیل:

زمانه از پی تعویذ بست بر بازو هر آن قصیده که در مدحت تو موزون شد
(دیوان، ص ۴۷۵)

و هر دو شاعر این تعبیر را برای مبالغه در مدح هنر خویش به کار برده اند یعنی شعر ما چنان
جنبه قدسی و قدر و قیمتی دارد که به جای دعا و حرز از آن تعویذ (دعای حفظ و دفع چشم
زخم) می سازند.

«به زر گرفت» یعنی در لفاف زرین یا زربفت پیچید و پوشاند. در جای دیگر همین تعبیر را
به کار برده است:

بدین شعر تر شیرین ز شاهنشاه عجب دارم که سر تا پای حافظ را چرا در زر نمی گیرد

خاقانی بارها تعویذ را به کار برده است:

چشم بد کز پتر و آهن تعویذ نگشت بنسند تعویذ بیسرید و پتر باز دهد
(دیوان، ص ۱۶۴)

(پتر بر وزن شرر صفحه و قطعه‌ای از طلا و مس و نقره و برنج که بر آن اسماء و طلسمات و تعویذ نقش کنند — تعلیقات دیوان خاقانی، ص ۱۰۱۷-۱۰۱۸).

همو می‌نویسد: «خادم او تحفه غیبی را یمین الله که خاتم یسار و تعویذ یمین [است] ساخته است.» (منشآت خاقانی، ص ۱۸۹).

نظامی گوید:

نگه دارم آن خط خونی رهان چو تعویذ بر بازوی خود نهان
(شرفنامه، ص ۱۳)

سلمان گوید:

تن ده به رضا کانچه قضا پر تو نوشتست از تو نشود دفع به تعویذ و حمایل
(دیوان، ص ۱۶۴)

حافظ دوبار دیگر کلمه تعویذ را به همین معنا به کار برده است:

— ای دوست دست حافظ تعویذ چشم زخمست یارب ببینم آن را بر گردنت حمایل
— کلك تو خوش نویسد در شأن یار و اغیار تعویذ جان فزائی، افسون عمرگاهی
نیز — چشم زخم: شرح غزل ۱۵۶، بیت ۸.

- ۳ حسنّت به اتّفاق ملاحّت جهان گرفت
افشای راز خلوتیان خواست کرد شمع
زین آتش نهفته که در سینه منست
می خواست گل که دم زند از رنگ و بوی دوست
۶ آن روز شوق ساغر می خرمم بسوخت
کاتش ز عکس عارض ساقی در آن گرفت
خواهم شدن به کوی مغان آستین فشان
زین فتنه ها که دامن آخر زمان گرفت
۹ می خور که هر که آخر کار جهان بدید
از غم سبک برآمد و رطّل گران گرفت
بر برگ گل به خسون شقایق نوشته اند
کانکس که پخته شدمی چون ارغوان گرفت

حافظ چو آب لطف ز نظم تو می چکد

حاسد چگونه نکته تواند بر آن گرفت

کمال خجندی غزلی بر همین وزن و ردیف و قافیه دارد:

زلف کمند افکنت اقلیم جان گرفت با این کمند روی زمین می توان گرفت
(دیوان، غزل ۱۶۸)

۱) مضمون مصراع دوم را با این بیت نظامی مقایسه کنید:

پرکسندگی از نفاق خیزد پیروزی از اتّفاق خیزد

(لیلی و مجنون، ص ۱۱۷)

۲) معنای بیت: شمع می خواست راز عاشق (عاشقان) خلوت گزیده و گرم راز و نیاز را

فاش کند و در اینجا ابهامی به نظر می رسد:

الف) می‌خواهد بگوید که عاشقی همانا پاکبازی و خودسوزی است. چنانکه در جای دیگر گوید:

در عاشقی گزیر نباشد ز ساز و سوز استاده‌ام چو شمع مترسان ز آتشم
ب) راز خلوت و بزم عاشقان را بر نامحرمان و همسایگان و محتسبان فاش کند. چنانکه سعدی همواره از این بوالفضولی شمع و رسواگری‌اش اندیشناک است:

شمع را باید از این خانه برون بردن و کشتن تا به همسایه نگوید که تو در خانه‌مائی
(کلیات، ص ۶۰۰)

و خدا را شکر که راز نهفته و پر سوز دلش وقتی که به زبانش رسید زبانش شعله‌ور شد و نتوانست افشاگری خود را به پایان برساند. در این مورد شادروان غنی می‌گوید: «یعنی زبانش آتش گرفت و فتیله‌اش سوخت.» (حواشی غنی، ص ۱۱۸). قریب به مضمون این بیت در جاهای دیگر گوید:

- چو شمع هر که به افشای راز شد مشغول بسش زمانه چو مقراض در زبان گیرد
- گر خود رقیب شمعست اسرار از و بیوشان کاین شوخ سر بریده بند زبان ندارد
مقایسه کنید با این رباعی از عطار:

چون گل به دل افروخته می‌باید بود چون غنچه به لب دوخته می‌باید بود
چون هست و بال ما سخن گفتن ما چون شمع زبان سوخته می‌باید بود
(مختارنامه، ص ۲۳)

- خلوتیان ← شرح غزل ۵۴، بیت ۱.

۳) آتش نهفته: آتش عشق است. حافظ بارها به این آتش مقدس اشاره کرده است:
- از آن به دیر مغانم عزیز می‌دارند که آتشی که نمیرد همیشه در دل ماست
- سینه گو شعله آتشکده فارس بکش دیده گو آب رخ دجله بغداد بیر
- سینه از آتش دل در غم جانانه بسوخت آتشی بود در این خانه که کاشانه بسوخت
۴) دم زدن: اظهار، بیان، ادعا و نظایر آن. در جاهای دیگر گوید:

- روز نخست چون دم رندی زدیم و عشق شرط آن بود که جزره آن شیوه نسپریم
- پیش زاهد از رندی دم مزنی که نتوان گفت با طبیب نامحرم حال درد پنهانی
- در آن چمن که نسیمی وزد ز طره دوست چه جای دم زدن نافه‌های تاتاریست
- کسی نیارد بر او دم زدن از قصه ما مگرش باد صبا گوش گذاری بکند
- طوبی ز قامت تو نیارد که دم زند زین قصه بگذرم که سخن می‌شود بلند

— معنای بیت: گل سرخ خواست از غنچه بیرون بیاورد و ادعای داشتن رنگ و بوئی چون رنگ و بوی یار من بکند و خود را شبیه او نشان بدهد. ولی باد صبا که هوای یار مرا دارد، غیرت و رشک به خرج داد و کمکی به شکفتن آن غنچه نکرد (← غنچه و نسیم: شرح غزل ۱۶۴، بیت ۸) و لذا آن ادعا در کام آن مدعی محبوس ماند و آن غنچه شکفتن نتوانست، تا بتواند ادعای همانندی با رنگ و بوی یار من داشته باشد.

۶) خرمن سوختن: این تعبیر ریشه در زندگی روستائی دارد، یعنی خرمن را که هستی و نیستی و دار و ندار یک کشاورز است آتش زدن، یا اشاره به زدن صاعقه به محصول و خرمن دارد. اما مجازاً یعنی از هستی ساقط کردن، ضربت کاری وارد کردن، به خاک سیاه نشان دادن، تا اعماق وجود اثر کردن و نظایر آن.
انوری گوید:

می ساز به اختیار من بنده تا خرمن فتنه‌ها همی سوزم
(دیوان، ص ۴۷۸)

ظهیر گوید:

گر جرم ماه با تو به یک جو کند خلاف هم در زند شکوه تو آتش به خرمنش
(دیوان، ص ۱۶۳)

مرکز تحقیق و پژوهش‌های ادبی

نظامی گوید:

آتش در خرمن خود می‌زنی دولت خود را به لگد می‌زنی
(مخزن الاسرار، ص ۱۱۴)

سعدی گوید:

— ترا آتش ای دوست دامن بسوخت مرا خود به یکباره خرمن بسوخت
(کلیات، ص ۲۸۲)

— بگذشت و باز آتش در خرمن سکون زد دریای آتشینم در دیده موج خون زد
(کلیات، ص ۴۷۸)

— گر آنکه خرمن من سوخت باتو پردازد میسرت نشود عاشقی و مستوری
(کلیات، ص ۶۲۵)

کمال خجندی گوید:

یار خرمن سوز ما گوروی گندمگون ببوش ورنه خواهد سوخت خرمن هر کرا عقلست و هوش
(دیوان، غزل ۶۰۹)

حافظ در جاهای دیگر گوید:

- برق عشق از خرمن پشمینه پوشی سوخت سوخت

- در خرمن صد زاهد عاقل زند آتش این داغ که ما بردل دیوانه نهادیم
- حافظ این خرقه بیند از مگر جان ببری کاتش از خرمن سالدوس و کرامت برخاست
- حافظ طمع مبر ز عنایت که عاقبت آتش زند به خرمن غم دود آه تو
- آتش آن نیست که از شعله او خندد شمع آتش آنست که در خرمن پروانه زدند
- زمانه گر بزند آتش به خرمن عمر بگو بسوز که با من به برگ کاهی نیست
- معنای بیت: آن روز اشتیاق شراب مرا خانه خراب کرد و آتش به خرمن هستی ام زد که
عکس آتشگون چهره ساقی (کنایه از ذات باری و تجلی او) ← ساقی: شرح غزل ۸، بیت ۱)
در آن منعکس گردید. شبیه است به ابیات دیگرش:

- ما در پیاله عکس رخ یار دیده ایم ای بی خبر ز لذت شرب مدام ما
- این همه عکس می و نقش نگارین که نمود یک فروغ رخ ساقیست که در جام افتاد

(۷) کوی مغان: ← دیرمغان: شرح غزل ۲، بیت ۲.

- آستین فشان: «کنایه از ترك دادن و انکار نمودن باشد». و به معنی رقص کردن هم هست
- و انعام و بخشش نمودن را نیز گویند. (برهان) آستین افشاندن حافظ در این بیت بیشتر
به معنای ترك و انکار است، البته از اشاره به رقص هم خالی نیست. در این بیت از ظهیر
فارابی هم آستین فشان همانند حافظ با ایهام به هر دو معنی به کار رفته است:
به بوی آنکه به دامن تو در آویزد دل من از سر جان آستین فشان برخاست
(دیوان، ص ۱۵۰)

و سلمان در بیتی که شباهت بسیاری به همین بیت حافظ دارد گوید:

دامن آخر زمان دارد غبار حادثه آستین بر دامن آخر زمان خواهم فشاند
(دیوان، ص ۳۴۱)

- آخر زمان [= آخر الزمان]: در جای دیگر گوید:

از آن زمان که فتنه چشمت به من رسید ایمن ز شر فتنه آخر زمان شدم
آخر زمان: «قسمت واپسین از دوران که به قیامت پیوندد.» (لغت نامه). دکتر غنی
می نویسد: «از همان قرن اول اسلام در هر عهده کسی خیال می کرده آخر الزمانست... در
قرآن آمده است: اقتربت الساعة و انشق القمر [قمر، ۱] و رسول اکرم فرموده است: انا
و الساعة کھاتین (من یا روزگار من با قیامت همانقدر نزدیک است که دو سر انگشتانم) ...

عصر حافظ از جمله عصرهائی است که در آن آثار آخر الزمان واضح بوده است. شعرا در مقام شعر، معشوق را هم فتنه آخر الزمان می گفته اند...» (به تلخیص از حواشی غنی، ص ۱۲۰). بسیاری از شعرا از «فتنه آخر زمان» یاد کرده اند. ظهیر گوید:

جاوید زی که دولت ملک ترا قضا در وجه دفع فتنه آخر زمان نهاد
(دیوان، ص ۷۳)

سعدی گوید:

چشمان تو سحر اولینند تو فتنه آخر الزمانی
(کلیات، ص ۶۳۸)

سلمان گوید:

مهدی آخر زمانی اول دوران تست فتنه آخر زمان را وعده آخر زمان
(دیوان، ص ۲۱۰)

عبید زاکانی:

آتش غوغای عشق چون بنشستی نشست فتنه آخر زمان خاست چو برخاستی
(کلیات عبید، ص ۷۴)

آری همچنانکه شادروان غنی اشاره کرده است در هر عهده هر کسی خیال می کرده است آخر الزمانست. حافظ هم تقلبات و تغلیبات زمانه خود را حمل مجازی و شاعرانه بر حلول آخر الزمان می کرده است. و در واقع می خواسته است بگوید این حوادث و فتن چندان مهیب و شگرف است که لامحاله باید زمان به آخر رسیده باشد. چه در کتب مربوط به آخر الزمان و ظهور مهدی (ع) آمده است که ملاحم و فتنی (جنگها و آشوبها و فتنه هائی) درخواهد گرفت از صیحه آسمانی، زلزله در سرزمینهای مختلف، هرج و مرج، گرفتن ماه و خورشید، پیدا شدن بیرقهای سیاه از مشرق یا خراسان، خروج دابة الارض، خروج دجال، خروج سفیانی و کشتار بنی هاشم و نفس زکیه و فرورفتن لشکر سفیانی در زمین، و سرانجام ظهور حضرت مهدی (عج) از مکه و هبوط عیسی (ع) از آسمان و نماز خواندنش پشت سر آن حضرت (برای تفصیل بیشتر در این باب از جمله — الملاحم والفتن، تألیف رضی الدین ابوالقاسم علی بن موسی معروف به ابن طاوس و کتب مشابه آن).

حافظ در جای دیگر هم حوادث زمانه اش را به شکست دجال و ظهور حضرت مهدی — که البته تلمیح به شاه منصور مظفری است — تشبیه کرده است:

کجاست صوفی دجال فعل ملحد شکل بگو بسوز که مهدی دین پناه رسید

و بعضی منابع جدید، صوفی دجال فعل را همان تیمور دانسته‌اند.

معنای بیت: از دست مصائب و حوادث ناگوار روزگار که همانا به فتنه‌های آخرالزمان می‌ماند، تبری خواهم جست و از این زمانه به کلی قطع علاقه و ترك تعلق خواهم کرد و به گوشه امن میخانه یا خرابات (کوی مغان = دیرمغان) پناه خواهم برد.
(۸) بین «سبك» و «گران» ایهام تضاد هست. و این صنعت در شعر پیش از حافظ سابقه دارد: سنائی گوید:

زان باده چون ارغوان برکن سبك رطل گران با ما خورای جان جهان یا ما خورای بدر پدر
(دیوان، ص ۸۹۷)

نظامی گوید:

گرانجانی مکن جانا تو در بزم سبکرو حان چو ساقی گرم و گرد سبك رطل گران درکش
(گنجینه گنجوی، ص ۲۱۷)

خواجو گوید:

سبك رطل گران درده سبکرو حان مجلس را که از ساغر نباشد عیب اگر آید گرانجانی
(دیوان، ص ۱۲۳)

سلمان گوید:

سخن پیر مغانست که در دیر کسی که سبك درنکشد رطل گران ره ندهند
(دیوان، ص ۳۴۰)

رطل: «رطل همان لیتر [= لیتر] است و مقدار آن در هر مملکتی فرق می‌کند و معلوم نیست لیتر از رطل آمده، یا رطل از لیتر. کیلی بوده است برای شراب که بیشتر از قدح است.» (حواشی غنی، ص ۱۵۳). درباره انواع رطل و اندازه‌های آن — آیین شهرداری، تألیف محمد احمد قرشی (ابن اخوه) ترجمه جعفر شعار، ص ۶۴-۶۵.

(۹) شقایق: — لاله: شرح غزل ۳۷، بیت ۹. ارغوان: — شرح غزل ۱۰، بیت ۴.

معنای بیت: با حسن تعلیل از رنگ سرخ سیر و سوختگی یا داغ شقایق، به پختگی تعبیر کرده، می‌گوید زبان حال شقایق، که همانند جام شراب و گویی همواره پیاله گیر است، این است که چاره خامیها و ندانمکاریها باده‌پیمائی است. در جای دیگر گوید:

زاهد خام که انکار می و جام کند پخته گردد جو نظر بر می خام اندازد
(۱۰) آب لطف چکیدن از شعر، کنایه از آبدار بودن یعنی روانی و فصاحت فوق العاده شعر است. در جای دیگر شبیه به این تعبیر گوید:

آب حیوانش ز منقار بلاغت می چکد زاغ کلک من بنامیزد چه عالی مشربست
عراقی گوید:

ناچشیده شراب، مست شدم بسکه از لفظش آب لطف چکید
(دیوان، ص ۷۸)

نیز ← شعرتر: شرح غزل ۹۲، بیت ۱.



شنیده‌ام سخنی خوش که پیرکنعان گفت
 حدیث هول قیامت که گفت واعظ شهر
 ۳ نشان یار سفرکرده از که پرسم باز
 فغان که آن مه نامهربان مهر گسل
 من و مقام رضا بعد ازین و شکر رقیب
 ۶ غم کهن به می سالخورده دفع کنید
 گره به باد مزین گرچه بر مراد رود
 به مهلتی که سپهرت دهد ز راه مرو
 ۹ مزین ز چون و چرا دم که بنده مقبل
 قبول کرد به جان هر سخن که جانان گفت
 که گفت حافظ از اندیشه تو آمد باز
 من این نگفته‌ام آنکس که گفت بهتان گفت

(۱) پیر کنعان: یعنی یعقوب (ع) ← یوسف (ع): شرح غزل ۱۳۹، بیت ۱.

(۲) واعظ ← زاهد: شرح غزل ۴۵، بیت ۱.

(۳) سفر کرده: یعنی مسافر یا سفری
 سعدی گوید:

- هر که مجموع نباشد به تماشا نرود یار با یار سفر کرده بتنها نرود

(کلیات، ص ۵۰۶)

- کاروانی شکر از مصر به شیراز آید اگر آن یار سفر کرده ما باز آید

(کلیات، ص ۵۱۴)

اوحدی مراغه‌ای گوید:

ای سفر کرده دلم بی تو بفرسود بیا غمت از خاک درت بیشترم سود بیا
(دیوان، ص ۸۹)

حافظ خود در جاهای دیگر گوید:

خاک ره آن یار سفر کرده بیارید تا چشم جهان بین کنمش جای اقامت
هوای مسکن مألوف و عهد یار قدیم ز هم‌رهان سفر کرده عذر خواست پس
آن سفر کرده که صد قافله دل هم‌ره اوست هر کجا هست خدایا به سلامت دارش
- برید: شادروان غنی می‌نویسد: «قاصد سواره است [در مقابل پیک که قاصد پیاده است] و گفته‌اند که برید از کلمه «دم بریده» می‌آید. اشاره به اینکه اسبهای قاصدها دم بریده بوده‌اند.» (حواشی غنی، ص ۸۱). این ریشه‌شناسی صحت علمی ندارد. چه به تصریح دایرة المعارف فارسی، برید از ریشه وردوس verdus لاتین است: در دوره اسلامی، دستگاه پست و ارتباطات و اطلاعات، و نیز به معنی چاپار و اسب چاپار و قاصد یا پیک... (دایرة المعارف فارسی). برید صبا اضافه تشبیهی است، یعنی صبا که در چابکی چون برید است. در جاهای دیگر گوید:

- برید باد صبا دوشم آگهی آورده...
- یا برید الحمی حماك الله...

نیز صبا: سرح غزل ۴، بیت ۱.

- پریشان گفت: این تعبیر ایهام دارد: الف) گفت پریشان است: ب) به برسانی و درهم و برهم و نامفهوم گفت. نظیر این صنعت را در جای دیگر با کلمه «آشفته» ساخته است:
در حین زلفش ای دل مسکین چگونه‌ای کاشفته گفت باد صبا سرح حال تو
کمال خجندی گوید:

می‌روی و باز می‌گویی به زلفش حال ما گرچه می‌گویی بریشان ای مباح‌خوش می‌روی
(دیوان، غزل ۸۸۹)

۴) بترك گفتن: یعنی ترك گفتن و ترك کردن. چنانکه در بیت بعدی همین غزل گوید: ...
که دل به درد تو خو کرد و ترك درمان گفت. هجویری می‌نویسد: «باز خواص بترك ریاست گویند و دل را بر عز انتخاب کنند.» (کنف المحجوب، ص ۵۴). عطار گوید:
اگر داری سر این مای در نه بترك جان بگو چه جای جانست
(دیوان، ص ۶۶)

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

بترك وصل تو و دل بگفتم و رفتم بهره عمر گرامی تباه نتوان کرد
(دیوان، ص ۶۹۹)

سعدی گوید:

- خلاف دوستی کردی بترك دوستان گفتن نبایستی نمود این روی و دیگر باز بنهفتن
(کلیات، ص ۵۸۲)

- سهل باشد بترك جان گفتن ترك جانان نمی‌توان گفتن
(کلیات، ص ۵۸۲)

خواجو گوید:

بترك آن مه نامهربان نباید گفت کنار از آن بت لاغر میان نباید کرد
(دیوان، ص ۴۱۸)

حافظ خود در جای دیگر گوید:

بترك صحبت پیرمغان نخواهم گفت چرا که مصلحت خود در آن نمی‌بینم
(۵) مقام رضا: ← شرح غزل ۱۴۳، بیت ۷. رقیب: ← شرح غزل ۳۸، بیت ۱.
- درد و درمان: حافظ از درد و درمان مضامین بسیاری برداشته است. و غالباً درد عشق
خود را بیدرمان می‌داند:

- ... زانکه درمانی ندارد درد بی آرام دوست

- ... درد ما رانیست درمان الغیاث

- ... ز فکر آنان که در تدبیر درمانند درمانند

گاه خوبان را که مایه دردند، دارای درمان نیز می‌انگارد:

- دردم از یارست و درمان نیز هم

- گر رود از پی خوبان دل من معذورست درد دارد چه کند کز پی درمان نرود

- ای درد توام درمان در بستر ناکامی...

- ساقی بیا که هاتف غییم به مژده گفت با درد صبر کن که دوا می‌فرستمت

- گفته‌ای لعل لبم هم درد بخشد هم دوا گاه پیش درد و گاه پیش مداوا میرمت

درد حافظ دردی نیست که طبیبان علاج کنند:

- فکر بهبود خودای دل‌زدی دیگر کن درد عاشق نشود به به مداوای حکیم

- ز آستین طبیبان هزار خون بچکد گرم به تجربه دستی نهند بر دل ریش

- چندانکه گفتم غم با طیبیان
- حافظ از آب زندگی شعر تو داد شربتم
- دردم نهفته به ز طیبیان مدعی
نیز ← درد: شرح غزل ۱۰۸، بیت ۴.

۶) غم کهن به می سالخورده دفع کنید ← غمزدائی می: شرح غزل ۱۲۷، بیت ۳.
- می سالخورده: شراب کهنه. رودکی هم صفت سالخورده را برای می به کار برده است:
با می چونین که سالخورده بود چند جامه بکرده فراز پنجه خلکان
(محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی، ص ۵۰۶)

- خوشدلی: یعنی شادی و دلخوشی. برای تفصیل ← شرح غزل ۱۰۴، بیت ۵.
- پیر دهقان: این تعبیر، بویژه در این بیت، ایهام دارد: الف) یعنی دهقان پیر؛ ب) یعنی شراب کهنه (← برهان قاطع؛ لغت‌نامه). خاقانی هم این تعبیر را به کار برده است:
هین جام رخشان دردهید آزاده را جان دردهید آن پیر دهقان دردهید از شاخ برناریخته
(دیوان، ص ۳۷۷)

۷) گره به بادزدن: لغت‌نامه به نقل از رشیدی، انجمن آرا، غیاث اللغات و آندراج
این تعبیر را کنایه از اعتماد بر عمر کردن، و تکیه بر کار بی بقا کردن معنی کرده است.
- باد و سلیمان: هنگامی که خیمه گاه و تخت سلیمان (ع) بر بالای بادرؤان بود، و به وادی النمل رسیدند و موری هراسید و به موران دیگر گفت در خانه‌های خود پنهان شوید که لشکر سلیمان (ع) شما را در هم نکوبد. «سلیمان (ع) تعجب نمود و آن مور را حاضر کرد. گفت ای مور از من چرا می ترسید که شادروان من در هواست و شما بر زمین. آن مور جواب داد گفت بلی تو در هوایی ولیکن ملک دنیا را بقا نیست، من ایمن نیم که از نفس به نفس ملک تو را زوال آید، تو به زیر آفتی، کوفته گردیم.» (ترجمه و قصه‌های قرآن، مبتنی بر تفسیر ابو بکر عتیق نیشابوری. نیمه دوم، ص ۷۶۵) نیز ← سلیمان (ع): شرح غزل ۳۶، بیت ۶.

۸) ز راه مرو ← از راه رفتن: شرح غزل ۱۲۶، بیت ۶.
- زال و دستان: ایهام تناسب دارند. چه دستان هم به معنی مکر و حيله و تزویر و گراف (برهان) و هم لقب خانوادگی رستم و زال است. همین رابطه ظریف در بیتی از نزاری قهستانی سابقه دارد:

کم توان بود ز زالی که به دستان هر سال
نوعروسی شود و تازه کند عهد شباب
(دیوان، ص ۶۲)

طبعاً هم در بیت حافظ و هم در بیت نزاری، «زال» هم ایهام دارد: الف) اشاره به پدر رستم؛ ب) پیر کهن.

- معنای بیت: با فرصتهایی که روزگار مکار در اختیارت می‌گذارد، فریفته و گمراه مشو، زیرا این عجز مکار، مکر و دستان می‌کند. پس بهتر است که در چنین حالی احتیاط کنی و طمأنینه خود را از دست ندهی و فریب دنیا را مخوری.

۱۰) بهتان: اسم یا مصدر عربی است، هم ماده با بهت به معنای نسبت دادن کاری به کسی که آن کار را انجام نداده است و لذا مبهوت و منحیر ساختن او (← لسان العرب). «دروغی که آدمی را حیران کند» (ترجمان القرآن). در عربی و فارسی مترادف با تهمت و افترا و افک و کذب به کار می‌رود. این کلمه شش بار در قرآن مجید به کار رفته است. حافظ در جای دیگر گوید:

قدت گفتیم شمشادست بس خجلت به بار آورد که این نسبت چرا کردیم و این بهتان چرا گفتیم



یارب سببی ساز که یارم به سلامت بازآید و برهاندم از بند ملامت
 خاک ره آن یار سفر کرده بیارید تا چشم جهان بین کنمش جای اقامت
 ۳ فریاد که از شش جهتم راه بیستند آن خال و خط و زلف و رخ و عارض و قامت
 امروز که در دست توام مرحمتی کن فردا که شوم خاک چه سود اشک ندامت
 ای آنکه به تقریر و بیان دم زنی از عشق ما با تو نداریم سخن خیر و سلامت
 ۶ درویش مکن ناله ز شمشیر اجبّا کاین طایفه از کشته ستانند غرامت
 در خرّقه زن آتش که خم ابروی ساقی برمی شکند گوشه محراب امامت
 حاشا که من از جور و جفای تو بنالم بیداد لطیفان همه لطفست و کرامت
 ۹ کوتاه نکند بحث سر زلف تو حافظ

پیوسته شد این سلسله تا روز قیامت

کمال خجندی غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

صوفی که ز چشم تو برد جان به سلامت سر بر نکند تا به قیامت ز غرامت
 (دیوان، غزل ۱۸۱)

(۲) سفر کرده: ← شرح غزل ۵۶، بیت ۳.

— چشم جهان بین: جهان بین در ادب فارسی و شعر حافظ گاه به معنای چشم به کار می رود و گاه به صورت صفت آن. حافظ در بیتی هر دو صورت را به کار برده است. در اشاره به معامله شاه شجاع با پدرش امیر مبارزالدین در پایان قطعه ای گوید:

آنکه بد روشن جهان بینش بدو میل در چشم جهان بینش کشید
 در جاهای دیگر گوید:

- دیدن روی ترا دیده جان بین باید
- تارفت مرا از نظر آن چشم جهان بین
۳) شش جهت: یا جهات سته «شش طرف، یعنی پیش و پس و چپ و راست و بالا و پایین» (ناظم الاطباء). عطار گوید:

از عالم عشق تو سر مویی در شش جهت مکان نمی گنجد

(دیوان، ص ۱۳۲)

سلمان گوید:

ما برون از شش جهت داریم عالی گلشنی
گر نباشد گلخنی در رهگذاری گو مباش
(دیوان، ص ۳۵۴)

مولوی گوید:

عقل گوید شش جهت حدست و بیرون راه نیست
عشق گوید راه هست و رفته ام من بارها
(کلیات شمس، ج ۱، ص ۸۶)

حافظ خود در جاهای دیگر گوید:

- شهر یست پر کرشمه حوران ز شش جهت
چیزیم نیست ورنه خریدار هر ششم
- مهندس فلکی راه دیر شش جهتی
چنان بیست که ره نیست زیر دیرمغاک
لف و نشری هست بین شش جهت و شش مایه حسن که رهزن عاشق هستند در مصراع
بعد: ۱) خال؛ ۲) خط؛ ۳) زلف؛ ۴) رخ؛ ۵) عارض؛ ۶) قامت.

۵) تقریر: ← شرح غزل ۴۷، بیت ۸.

- عشق: ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

- خیر و سلامت: «نیکوئی و تندرستی. این تعبیر در مقام خدا حافظی به کار می رود»
(لغت نامه)، «خیر و سلامت» همانست که امروزه می گوئیم بخیر و سلامت.

۶) معنای بیت: احبا جمع حبیب است یعنی دوستان و دوستاران، ولی در اینجا یعنی محبوب و معشوق. می گوید معشوقان طایفه ای هستند که دوستاران خود را، بی جهت و بی گناه می کشند، ولی به جای آنکه غرامت (= دیه) بپردازند، از او غرامت می طلبند. خواجه عبدالله انصاری گوید: «من چه دانستم که بر کشته دوستی قصاص است؟ چون بنگرستم این معامله ترا با خاص است. من چه دانستم که دوستی قیامت محض است و از کشته دوستی، دیت خواستن فرض». (سخنان پیر هرات، ص ۹۰). همچنین: «من چه دانستم که در دوستی، کشته را گناهست و قاضی، خصم را پناهست». (همان، ص ۹۲). حافظ دو بیت دیگر شبیه به

همین مضمون دارد:

- در زلف چون کمندش ای دل میبچ کانجا سرها بریده بینی بی جرم و بی جنسایت
- عجیب واقعه‌ای و غریب حادثه‌ای انا اصطبرت قتیلاً و قاتلی شاکی
(: من که کشته هستم شکیبائی می‌کنم ولی قاتلم شاکی است!).

(۷) معنای بیت: آتش در خرقه زدن یعنی ترك زهد ریا و آغاز رندی کردن (برای تفصیل
بیشتر در این باب ← خرقه‌سوزی: شرح غزل ۱۱، بیت ۷). می‌گوید زهد فروشی فایده‌ای
ندارد، حتی زهد واقعی هم در اینجا بی‌تأثیر است. خم ابروی یار، بر خم محراب عبادت و
امامت غلبه دارد، و با دین و ایمان در جنگ است. بهترست که سپر پندازی و مقاومت بیهوده
نکنی و خرقه سالوس را بسوزی.

- ساقی: ← شرح غزل ۸، بیت ۱.

- ابرو و محراب: ← شرح غزل ۴۴، بیت ۱۱.



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسنادی

- ای غایب از نظر به خدا می سپارمت
تا دامن کفن نکشم زیر پای خاک
محراب ابرویت بنما تا سحرگهی
گر بایدم شدن سوی هاروت بابلی
خواهم که پیش میرمت ای بیوفا طبیب
صد جوی آب بسته‌ام از دیده برکنار
خونم بریخت و ز غم عشقم خلاص داد
می‌گیرم و مرادم ازین سیل اشکبار
بارم ده از کرم سوی خود تا به سوز دل
جانم بسوختی و به دل دوست دارمت
باور مکن که دست ز دامن بدارمت
دست دعا برآرم و در گردن آرمت
صدگونه جادویی بکنم تا بیارمت
بیمار بازپرس که در انتظارمت
بر بوی تخم مهر که در دل بکارمت
منت پذیر غمزه خنجر گذارمت
تخم محبتست که در دل بکارمت
در پای دم بدم گهر از دیده‌بارمت

حافظ شراب و شاهدورندی نه وضع تست

فی الجملة می‌کنی و فرو می‌گذارمت

(۳) معنای بیت: طنز زیبایی در این بیت هست. دعا کردن شاعر رند عاشق پیشه را بنگرید. زیرا با محراب مسجد کاری ندارد. و به یار می‌گوید محراب یعنی کمان ابرویت را که محل و مظنه استجاب دعاست به من نشان بده. تا من دستی را که برای دعا بالا برده‌ام از همان راه برگردانم و در گردن تو بیاویزم. تعبیر دست به دعا برداشتن، که در سنت دعا هست (سده دعا: شرح غزل ۶۸، بیت ۳) بارها در شعر حافظ آمده است:

— ما شبی دست برآریم و دعائی بکنیم...

— امروز مکش سر ز وفای من و اندیش زان شب که من از غم به دعا دست برآرم
«محراب ابرو» اضافه تشبیهی است. و وجه شبه همان انحنای قوس محراب و ابروست.

وجه شبه کمان و ابرو هم همین است. ولی حافظ به این وجه شبه ساده اکتفا نکرده مضامین ظریف بسیاری از ابرو و محراب ساخته است. برای تفصیل به ابرو و محراب: شرح غزل ۴۴، بیت ۱۱.

(۴) هاروت بابلی: در جای دیگر هم، در يك رباعی، به قصه سحر و ساحر بابلی اشاره دارد:

چشم تو که سحر بابلست استادش یارب که فسونها پرواد از یادش
به داستان هاروت و سحرآموزی او، همراه با ماروت، فقط یکبار در قرآن مجید (بقره، آیه ۹۶) اشاره شده است. به روایت مفسران بعضی از فرشتگان به عصمت خود غره بودند و گناهکاری انسان را مسخره می کردند. خداوند به سه تن از آنان شهوت و طبیعت انسانی داد و به زمین فرستادشان. دو تن از آنان — هاروت و ماروت که از نظر بعضی محققان همان «خرداد» و «مرداد» ایرانی هستند — به زنی زیبا و شوهردار به نام زهره (= ناهید، بیدخت) برخوردند و به اغوای عشق او هم مرتکب شرب خمر، هم قتل نفس، هم زنا و هم شرك شدند و بالنتیجه گرفتار عذاب خداوند گردیدند. عذابشان یکی آویخته بودن در چاه بابل است و دیگر همواره تشنه بودن در نزدیکی آب. طبری می نویسد: «و گویند کسی که خواهد جادوی آموزد، بدان سر چاه شود، و از ایشان سخنها پرسد و گوید، و جادوی از ایشان آموزد.» (ترجمه تفسیر طبری، ج ۱، ص ۱۷؛ نیز به کشف الاسرار و عدة الا برار، ج ۱، ص ۲۹۳-۲۹۸؛ ترجمه و قصه های قرآن، مبتنی بر تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری، ج ۱، ص ۷۰-۷۲). در ادبیات عربی و فارسی هاروت (و ماروت) به جادوگری و سحرآموزی و دسیسه و دستان شهره اند و اشاره به آنان از شعر رودکی به بعد سابقه دارد:

باباطاهر گوید:

ز جادویی در آن چاه زنخندان دل هاروت را آویته دیری
(دیوان، ص ۵۳)

خواجو گوید:

صید شیران می کند آهوی روبه باز او راه بابل می زند هاروت افسون ساز او
(دیوان، ص ۴۸۵)

(۵) پیش میرمت: در این تعبیر ایهام ظریفی نهفته است: الف) پیش تو و در نزد تو و در حضور تو بعیرم؛ ب) پیشمرگ تو بشوم. در جای دیگر شبهه همین ایهام را ماهرانه تر به کار برده است:

حافظ به پیش چشم تو خواهد سپرد جان در این خیالم از بدهد عمر مهلتم
 (۶) معنای بیت: این بیت حسن تعلیل دارد. می گوید اینهمه جویبار اشک را که روان کرده ام به امید آبیاری تخم مهر و محبت است که قرارست در دلت بکارم. یعنی می گویم که با اشک خود را در دلت جا کنم.

- بوی: یعنی بویه و آرزو. چنانکه در جای دیگر گوید:
 به بوی آنکه پیوسم به مستی آن لب لعل چه خون که در دلم افتاد همچو جام و نشد
 (۷) خلاص: کاربرد این کلمه به این شکل مطابق اصل عربی است. امروزه خلاصی می گوئیم. در جاهای دیگر گوید:

- خلاص حافظ از آن زلف تابدار مباد...

- اسیر عشق شدن چاره خلاص منست...

- خواهم شدن به میکده گریان و دادخواه کز دست غم خلاص من آنجا مگر شود
 حافظ در مورد دیگر سایر مصادر عربی نظیر سلامت، راحت، قحط را به صورت اصلی عربی به کار می برد.

- خنجرگذار: گذارنده یا گذراننده خنجر. سلحشوری که سلاح اصلی اش خنجر باشد. «جنگی [ای] که با خنجر جنگ کند.» (لغت نامه، یادداشت به خط مؤلف). در شاهنامه فردوسی بارها به این صورت و به صورت خنجر گذر به کار رفته است. منوچهری گوید:
 آهنین رمحش چو آید بر دل پولادپوش نه منی تیغش چو آید بر سر خنجر گذار...
 (دیوان، ص ۲۹)

خواجو گوید:

- پاسبان قلعه قلعی نهاد چرخ را از زبان خنجر خنجرگذارانت ضرر

(دیوان، ص ۶۰)

- من همان خنجرگذار قلب اعجازم که شد ماه را سیمین سیر منشق به یک ایمای من

(دیوان، ص ۶۰۲)

عبیدزاکانی گوید:

هزار قلعه روین اگر به پیش آید به زور بازوی خنجرگذار بگشایند

(دیوان، ص ۹)

حافظ خود در جای دیگر گوید:

منش با خرقة پشمین کجا اندر کمند آرم زره مونی که مرگانش ره خنجرگذاران زد

۸) معنای بیت: این بیت هم مانند بعضی از ابیات دیگر این غزل (بیت دوم، سوم، چهارم و ششم) طنزآمیز است. گریه کمتر شاعر یا عاشقی این قدر حساب شده و مصلحت‌آمیز است که می‌گوید مراد من از این سیل اشکبار — یعنی سیل اشکباران یا اشکباران سیل آسا — آبیاری تخم محبت است. در جاهای دیگر با طنزی مشابه، شبیه به همین مضمون گوید:

— جویها بسته‌ام از دیده به دامان که مگر در کنارم بنشانند سهی بالائی
 — چشمه چشم مرا ای گل خندان دریاب که به امسید تو خوش آب روانی دارد



- زان یار دلنوازم شکریست با شکایت
بی‌مزد بود و منت هر خدمتی که کردم
۳ رندان تشنه لب را آبی نمی‌دهد کس
در زلف چون کمندش ای دل مپیچ کانا
چشم به غمزه مارا خون خورد و می‌پسندی
۶ در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود
از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود
ای آفتاب خوبان می‌جوشد اندرونم
۹ این راه را نهایت صورت کجا توان بست
هرچند بردی آبم روی از درت نتابم
گر نکته‌دان عشقی بشنو تو این حکایت
یارب مباد کس را مخدوم بی‌عنایت
گوئی ولی شناسان رفتند ازین ولایت
سرها بریده بینی بی‌جرم و بی‌جنایت
جاناروا نباشد خونریز را حمایت
از گوشه‌ای برون آی ای کوکب هدایت
زنهار ازین بیابان وین راه بی‌نهایت
یکساعتم بگنجان در سایه عنایت
کش صدهزار منزل بیشست در بدایت
جور از حبیب خوشتر کز مدعی رعایت

عشقت رسد به فریاد ار خود پسان حافظ

قرآن ز بر بخوانی در چارده روایت

عطار غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

ای پرتو وجودت در عقل بی‌نهایت
هستی کاملت را نه ابتدای غایت
(دیوان، ص ۱۱۳)

همچنین اوحدی مراغه‌ای:

بد می‌کنند مردم زان بی‌وفا حکایت
وآنکه رسیده ما را دل دوستی به غایت
(دیوان، ص ۵۳۶)

همچنین کمالی خجندی:

ای ابتدای دردت هر درد را نهایت عشق ترا نه آخر شوق ترا نه غایت
(دیوان، غزل ۹۰)

۳) به کنایه مقام رندان را تا مقام «ولی» بالا می برد. برای رند ← شرح غزل ۵۳، بیت ۶.
بین ولی و ولایت هم جناس اشتقاق برقرار است.

۴) شبیه به این مضمون در جای دیگر گوید:

ای دوست مکن ناله ز شمشیر احبّا کاین طایفه از کشته ستانند غرامت
برای تفصیل ← شرح غزل ۵۷، بیت ۶. مضمون این بیت یعنی جواز مکافات و عقاب بدون
استحقاق، یعنی واجب نبودن عدل و اصلح بر خداوند، جزو اصول اندیشه اشعری است.
غزالی که همانند حافظ اشعری است می نویسد: «هر چه خواهد بود تا قیامت حکم بکرده
است، بعضی را به سعادت بی وسیلتی و بعضی را به شقاوت بی جنایتی.» (کیمیا، ج ۲، ص
۱۰). برای تفصیل در این باب ← حافظ و اشعریگری: شرح غزل ۶۲، بیت ۳؛ حافظ و
جبر: شرح غزل ۲۳، بیت ۸.

در زلف او مہیج، ایهام دارد: الف) در کمند زلف تابدار او پیچیده مشو؛ ب) بسیار در
گیسوی او باریک مشو و به قول امروزها به آن پیله مکن یا بند مکن. در این معناست که
نظامی گوید:

در شعر مہیج و در فن او چون اکذب اوست احسن او
(لیلی و مجنون، ص ۴۶)

۸) عنایت: ← شرح غزل ۱۱۳، بیت ۴.

۹) صورت بستن: در ادب فارسی و شعر حافظ دو معنای مستقل و متفاوت دارد:
الف) نقاشی چنانکه حافظ در این معنی گوید:

... خدا چو صورت ابروی دلگشای تو بست گشاد کار من اندر کرشمه های تو بست
- مطبوع تر ز نقش تو صورت نبست باز طغرانویس ابروی مشکین مثال تو
ب) تصور کردن، متصور شدن، به خاطر آمدن (آوردن) و نظایر آن. این مثال حافظ معلوم
نیست به کدامیک از این دو معنی است و هر دو قابل حمل است:

دوش بیماری چشم تو ببرد از دستم لیکن از لطف لبست صورت جان می بستم
اما در مصراع مورد بحث (این راه را نهایت صورت کجا توان بست) صورت بستن به
معنای دوم است. در این معنی غزالی می نویسد: «علما را خلاف است در سماع که حلال
است یا حرام. و هر که حرام بکرده است از اهل ظاهر بوده است، که وی را خود صورت نبسته

است که دوستی حق — تعالی — به حقیقت در دل آدمی فرود آید... پس نزدیک وی جز عشق مخلوق صورت نبندد.» (کیمیا، ج ۱، ص ۴۷۴). خاقانی می نویسد: «... اگر صورت بندد که عمر گذشته را دریابند، پای بند از این صحیفه اسرار توان کرد.» (منشآت خاقانی، ص ۲۹). همچنین: «چنانکه در آینه ضمیر مثل آن صورت نبستی» (ص ۲۴). همچنین: «همان ساعت که آن کلمه شنوده آمد، خاطر را صورت بست که ناقلان افترا کرده اند.» (ص ۳۰۴). عطار گوید:

صورت نبندد ای صنم بی زلف تو آرام دل دل فتنه شد بر زلف تو ای فتنه ایام دل
(دیوان، ص ۳۷۱)

سعدی در بیت هنرمندانه ای هر دو معنای صورت بستن را به کار برده است:

چنین صورت نبندد هیچ نقاش معاذالله من این صورت نبندم
(کلیات، ص ۵۴۹)

همو در معنای دوم گوید: «ترا با وجود چنین منکری که ظاهر شد، سبیل خلاص صورت نبندد» (کلیات، ص ۱۴۵).

۱۰ آب بردن: یک معنای آب، رونق، جلال و جلوه و آبروست، لذا آب بردن یعنی آبروی کسی را بر باد دادن یا رونق و جلوه و جلال چیزی را شکستن و آن را تحت الشعاع قرار دادن. انوری گوید:

نسیم باد در اعجاز زنده کردن خاک ببرد آب همه معجزات عیسی را
(دیوان، ص ۱)

عطار گوید:

ای برده به آب روی، آبم وز نرگس نیم خواب خوابم
(دیوان، ص ۳۸۸)

سعدی گوید:

به دست کرم آب دریا ببرد به رفعت محل ثریا ببرد
(کلیات، ص ۲۰۸)

خاک پایش بوسه خواهم داد آبم گو بیر آبروی مهربانان پیش معشوق آب جوست
(کلیات، ص ۴۴۴)

اوحدی مراغه ای گوید:

طراوت رخت آب سمن تمام ببرد رخت ز گل نم و از آفتاب نام ببرد
(دیوان، ص ۱۴۴)

خواجو گوید:

- بزد راهم سماع ارغنونی ببرد آبم شراب ارغوانی

(دیوان، ص ۳۳۵)

- ای لب لعلت ز آب زندگانی برده آب ناز چشم می پرستت مست و چشمت مست خواب
(دیوان، ص ۱۸۴)

شبيه به مضمون این مصراع (جور از حبیب خوشتر کز مدعی رعایت) در جاهای دیگر گوید:

- به شمشیرم زد و با کس نگفتم که راز دوست از دشمن نهان به

- من از چشم تو ای ساقی خراب افتاده ام لیکن بلانی کز حبیب آید هزارش مرحبا گفتیم

- آشنایان ره عشق گرم خون بخورند ناکسم گر به شکایت سوی پیگانه روم

(۱۱) چارده روایت: در فرهنگ بشری هیچ خط از خطوط وابسته به زبانهای معروف نیست که نشان دهنده تلفظ کامل فصیح آن زبان باشد. پدید آمدن لهجه‌ها و گویشها درون هر زبان هم امری طبیعی و ناگزیر است. از سوی دیگر، خطها در جنب کاستیها، کژیهای هم دارند، یعنی امکان تصحیف نویسی، در خط عربی - فارسی چندین حرف یا گروه حرف هست که تفاوتشان با یکدیگر فقط در نقطه است و در قدیم تا قرنهای این نقطه‌ها را به کتابت در نمی آوردند. بعدها هم که رعایت آنها شایع شد، همچنان امکان تصحیف نویسی و تصحیف خوانی وجود داشت، و همچنان وجود دارد. به این دلایل و دلایلی که بعداً گفته خواهد شد، اختلاف قرائت در هر متنی، بویژه هر متن کهنی پیش می آید. در همین دیوان حافظ اختلاف قرائت فراوانی رخ داده است. حتی اگر نسخه اصلی از دیوان حافظ به خط خود او در دست بود، باز هم این اختلافات پیش می آمد. مگر آنکه هرگز از روی آن استنساخی نکرده باشند و نکنند و فقط همان متن واحد را، آنهم به طریق چاپ عکسی کاملاً روشن و خوانا به طبع برسانند. در این صورت هم فقط یکی از علل اختلاف آفرین، یعنی دخالت نسخه نویسان حذف می شد، ولی بقیه علل به قوت خود باقی بود و پدید آمدن اختلاف قرائت و طرز خواندن و وصل و فصل اجزای جمله و نظایر آن ناگزیر بود. بعضی از معروفترین اختلاف قرائت شعر حافظ - که فرآورده طبیعت و تفاوت زبان و خط و تصحیحات و تجدیدنظرهای خود او و تصحیفات نسخه نویسان و علل و عوامل دیگر، از جمله دخالت دقت یا بیدقتی و ذوق یا بیذوقی مصححان و طابعان - است از این قرار است:

ورخود / ارخود / گر خود + می دهد هر کسش افسونی / می دمد... + طفل یکشبه /
طفل، یکشبه؛ سپهر بر شده پرویز نیست / سپهر، بر شده پرویز نیست + کشتی شکستگان /

کشتی نشستگان + عبوس زهد / عبوس زهد (قراءت شاذ) + بهوجه خمار بنشینند / خمار
 ننشینند + زین بخت / زین بحث + مهیا / مهنا + آن تحمل که تو دیدی / آن تجمل که تو
 دیدی + بخور، دریغ مخور / مخور دریغ و بخور + از سر فکر / از سر مکر + شیخ خام /
 شیخ جام + بخروشم از وی / تخروشم از وی + بادپیما / باده پیما + پیرانه سر مکن هنری
 / پیرانه سر بکن هنری + به هوس ننشینی / به هوس بنشینی + به آبی فلکت دست بگیرد /
 ... دست نگیرد + بکنم رخنه در مسلمانی / نکنم رخنه ... + صلاح بی ادبیست / صلاح
 بی ادبیست + بدین قصه اش / بدین وصله اش + صلاح کار / صلاحکار (قراءت شاذ):
 دریاب / دریاب + گل نسرين / گل و نسرين + شکر ایزد / شکر آنرا + همه ساله / همه
 سال و دهها نظیر اینها.

□

در قرآن مجید نیز همین مسأله، حتی به طرز عمیقتر و وسیعتر، پیش آمده است. همه
 قرآن شناسان و مورخان قرآن اتفاق نظر دارند که قرآن در عهد رسول اکرم (ص) و با نظارت
 همه جانبه ایشان نوشته و در چندین نسخه جمع شده بود، ولی مدون بین الدفین، مانند يك
 كتاب عادى نبود. حتى اتفاق نظر — ولی در درجه كمترى — هست كه ترتيب توالى سوره ها
 را نیز از آغاز تا پایان، یا در مورد اكثر سوره هاى قرآن، خود حضرت رسول (ص) تعیین کرده
 بود. علت آنكه در حیات پیامبر (ص) قرآن به تدوین نهائى نرسید این بود كه تا آخرین سال،
 باب وحى گشوده بود، و علاوه بر آن گاه گاه از طریق وحى به پیامبر (ص) گفته مى شد كه جای
 بعضى آیه ها را تغییر دهد. يعنى درون يك سوره، یا حتى از سوره اى به سوره اى دیگر، آیه یا
 آیاتى را جابجا كند. لذا امكان نداشت و پیامبر (ص) مأذون نبودند كه قرآن را به شكل نهائى
 مدون كنند. بویژه كه شمار حافظان قرآن و اعتماد بر حفظ آنان بسیار بود. در عهد ابوبكر،
 على المشهور بر اثر تكانى كه بر اثر شهید شدن عده كثرى از قراء و حافظان قرآن در جنگ
 با مرتدان و مدعیان نبوت پیش آمد، به اهمیت تدوین قرآن پی بردند و زید بن ثابت يكى از
 جدی ترین و قدیمترین کاتبان وحى را مأمور تهیه مقدمات این امر حیاتی کردند. او بر مبنای
 همه نوشته هاى کاتبان وحى و گرفتن دو شاهد از حافظان قرآن بر هر آیه مكتوب، این امر
 سترگ را آغاز کرد كه در عهد خلافت عمر هم، بویژه با پیگیرى او و نیز ترتیب دادن هیأتى
 از کاتبان و حافظان وحى برای مشورت با زید، جمع و كتابت و تدوین قرآن ادامه یافت.
 فتوحات پیاپی كه در این اعصار رخ مى داد نشان داد كه مردم غیر عرب در تلفظ كلمات قرآن
 تا چه حد تحریف و لحن دارند و عثمان با احساس مسؤولیت هرچه تعامر كار خلفای پیشین

را دنبال گرفت و به سرانجام رساند. هیأت دوازده نفری زید و همکاران و مشاورانش در فاصله سالهای ۲۴ تا ۳۰ هجری «مصحف امام» — نسخه نهائی و مدون قرآن مجید — را فراهم کردند که فقط ۶ نسخه (تا ۸ هم گفته‌اند) از روی آن با دقتی هرچه تمامتر و با نظارت همان هیأت استنساخ شد و يك نسخه نزد خلیفه ماند و بقیه به مراکز مهم جهان اسلام: بصره، کوفه، شام، مکه و مدینه، همراه با يك قاری و قرآن‌شناس بزرگ، فرستاده شد. طبعاً نسخه‌های مصاحف امام بی نقطه و بی اعراب بود و این قرآن‌شناسان برای تعلیم درست‌خوانی قرآن، به آن مراکز گسیل شدند. در فرهنگ بشری، هیچ کتاب کهنی، اعم از کتاب مقدس یا عادی که عمری بیش از هزار و چهارصد سال داشته باشد، وجود ندارد که با این درجه از دقت و این حد از صحت تدوین شده و به اصل نخستین آن باز برده شده باشد. البته درباره تدوین قرآن نمی‌توان از تعبیراتی چون تصحیح و ویرایش استفاده کرد، چه قطع نظر از اعتقاد مسلمانان، طبق روش فوق‌العاده دقیق و امنی که اشاره بسیار مختصری به آن شد، جامعان و بازنویسان و تدوین‌کنندگان يك کلمه در اصل نیفزوده یا از آن نکاسته‌اند.

با اینهمه و با وجود نهایت امانت‌داری و امان‌نظر و اعمال دقت، اختلاف قرائت در قرآن مجید هم راه یافت. و نمی‌شد راه نیابد. و در واقع از آن زاده شد. در حیات و حضور خود پیامبر (ص) نیز گاهی تفاوت دو تلفظ نزد ایشان مطرح می‌شد و حضرت یکی یا گاه هر دو را تصویب می‌کردند و حدیث سبعة احرف (اینکه قرآن هفت وجه مقبول دارد) ناظر به همین معناست. یعنی حضرت رسول (ص) برای رفع عسر و حرج، و تا زمانی که قرآن همه‌گیر شود و هیچ صاحب لهجه‌ای خود را از آن یا آن را از خود بیگانه نیابد، در این باب چندان سخت نمی‌گرفت، و اختلاف تلفظها و قرائت را، تاحدی که مخلّ معنی نبود، خطیر یا خطرناک نمی‌یافت.

علل عمده اختلاف قرائت چند امر بود از جمله: (۱) اختلاف لهجات. چنانکه مثلاً تمیمی‌ها به جای «حَتَّى حِينَ»، «عَتَّى عَيْن» می‌گفتند؛ (۲) نبودن اعراب در خط عربی و مصاحف امام؛ تا عهد علی بن ابی طالب (ع) که به رهنمود ایشان و به پیگیری ابوالاسود دؤلی اقدامات اولیه‌ای صورت گرفت ولی کمال و تکمیل آن دو سه قرن به طول انجامید؛ (۳) نبودن اعجام یا نقطه و نشان حروف. برای رفع این نقیصه در اواخر قرن اول، در عهد حجاج بن یوسف، کوششهایی به میان آمد ولی کمال و تکمیل آن نیز تا آخر قرن سوم طول کشید؛ (۴) اجتهادات فردی صحابه و قاریان و به‌طور کلی قرآن‌شناسان که هر يك استنباط نحوی و معنایی و تفسیری خاصی از يك آیه و کلمات آن داشتند؛ (۵) دور شدن یا دور بودن از عهد اول

اسلام و مهد اول اسلام — مکه و مدینه: ۶) نبودن علائم سجاوندی و وقف و ابتداء و هرگونه فصل و وصلی که بعدها علم قراءت و تجوید عهده دار تدارك آن شد. نمونه معروفی که از این کمبود زاده شده و اختلاف نظر کلامی دامنه دار و درازآهنگی در میان فریقین پدید آورده، وقف یا عدم وقف در کلمه «الله» و «العلم» در آیه هفتم سوره آل عمران است: ... و مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ [] و الراسخون فی العلم [] يقولون آمنا به کل من عند ربنا؛ که طبق علامات وقفی که در تمامی یا اکثریت قرآنهاى خطی و چاپی آمده، پس از «الله» «وقف لازم» تجویز شده است. ولی بعضی، و بلکه بسیاری از مفسران شیعه این وقف را نه در آنجا، بلکه پس از کلمه «العلم» لازم می دانند. این تفاوت در وقف، یا به تعبیر امروز در نقطه گذاری، باعث تفاوت معنایی عمیقی می شود. چه در صورت اول و وقف پس از «الله»، معنای آیه این می شود که تأویل آیات متشابهه را فقط خداوند می داند؛ و راسخان در علم سر تسلیم و ایمان و اذعان فرود می آورند. و در صورت دوم «الراسخون فی العلم» عطف به «الله» می شود، و چنین معنا می دهد که آنان نیز تأویل آیات متشابهه را می دانند.

□

باری پس از تهیه و ارسال مصاحف امام در عهد عثمان، با آنکه تدوین نهائی قرآن مجید تأثیر بسیاری در توحید نص و یگانه سازی قراءت کرده بود، ولی اشکالات دیگری که برشمرديم اجازه نمی داد که یگانه سازی قراءت یا قراءت یگانه ای ممکن شود. این وضع به مدت دو قرن ادامه داشت؛ و در این مدت صاحب نظران بسیاری در شهرها و سرزمینهای اسلامی پدید آمده بودند و ائمه قراءت و مکاتب متعدد قراءت به بار آمده بود. از اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم نهضت تدوین قراءت در گرفت و بسیاری از قراءت شناسان بر آن شدند که از میان انواع قراءت، صحیحترین آنها را برگزینند و ثبت کنند. نخستین کسی که به این کار همت گماشت هارون بن موسی (۲۰۱-۲۹۱ ق) بود. سپس ابو عبید قاسم بن سلام (۱۵۷-۲۲۴ ق)، که بیست و پنج تن قاری ثقه را برشمرد و قراءت ایشان را ثبت و ضبط کرد که قاریان هفت گانه (قراء سبعه) از آن جمله بود. يك قرن بعد ابو بکر بن مجاهد (۲۴۵-۳۲۴ ق) که قرآن شناس برجسته ای بود، در سال ۳۲۲ ق از میان قاریان بسیار، قراء سبعه را برگزید؛ که از آن پس مراجع طراز اول قراءت قرآن شناخته شدند. بعدها سه قاری بزرگ دیگر نیز بر این عده افزوده شدند (= قراء عشره). البته قاریان چهارده گانه و بیست گانه هم در تاریخ علم قراءت مشهورند؛ ولی قاریان ده گانه کسانی هستند که سند روایت آنان از طریق تابعین تابعین، به تابعین و از آن طریق به صحابه، اعم از کاتب وحی و حافظ قرآن و دیگران، و سپس

به رسول اکرم (ص) می‌رسد. سند روایت بقیه قراء به این روشنی نیست و یا در کتب معتبر مربوط به این علم ثبت نشده است.

اما قراءات صحیح و قانونی منحصر به قراءات اینان هم نیست. ابن جزری (۷۵۱-۸۳۳ ق) حافظ و قرآن شناس و قراءات شناس بزرگ قرن هشتم که معتبرترین معرف قاریان دهگانه است در این باره می‌نویسد: «تمام قراءتی که موافق با قواعد زبان عربی و مصاحف عثمانی (ولو تقدیراً یا به احتمال) باشد و سندش صحیح باشد، قراءات صحیح شمرده می‌شود، ورد و انکارش روا نیست. بلکه از احرف سبعه است که قرآن بر آن نازل شده و قبول آن بر مردم واجب است، اعم از اینکه از امامان هفتگانه یا دهگانه یا ائمه مقبولی غیر از آنان نقل شده باشد. و اگر یکی از این ارکان سه گانه خلل یابد، به آن قراءات ضعیف یا شاذ یا باطل گفته می‌شود، حتی اگر از ائمه هفتگانه یا بزرگتر از آنان نقل شده باشد» (النشر فی القراءات العشر، ج ۱، ص ۹).

در اینجا لازم است که به بعضی اصطلاحات علم قراءات اشاره کنیم. ابن جزری در کتاب دیگرش این اصطلاحات را تعریف کرده است که بعضی از آنها را نقل می‌کنیم:

- قراءات یعنی علم به کیفیت ادای کلمات قرآن و شناخت اختلاف آنها به حسب راویان (منجد المقرئین و مرشد الطالبین، ص ۳).

- مَقْرَی (از مصدر اِقْرَأ) یعنی قرآن شناسی و قراءات شناسی که این اختلافها را به طریق شفاهی فراگرفته باشد و بشناسد و بیان کند. سنت شفاهی، یعنی استماع از استادان پیشین و حفظ سینه به سینه در قراءات اهمیت شایانی دارد. مَقْرَی باید در عربیت و نحو و لغت و تفسیر و روایت و درایت مهارت داشته باشد. آموزندگان و قاریان، قرآن را نزد او یا بر او می‌خوانند.

- قاری، قراءات شناس مبتدی را گویند که حداقل سه گروه از قراءات را جدا جدا بشناسد. قاری منتهی - با سابقه و ماهر و مجرب - آنست که اکثر قراءات را بشناسد (همان).

با این تعاریف باید خواجه حافظ را که حافظ قرآن و قراءات شناس و دانای نحو و لغت و تفسیر، و قرآن شناس برجسته‌ایست، مَقْرَی به شمار آوریم نه قاری.

□

اختلاف قراءات در سراسر قرآن مجید، طبق کتاب التیسیر فی القراءات السبع، تألیف ابو عمرو عثمان بن سعید دانی (۳۷۲-۴۴۴ ق)، که از معتبرترین و کهنترین منابع ثبت

قرآآت هفتگانه و راویان چهارده گانه است، در حدود ۱۱۰۰ مورد، از مهم و غیرمهم است و بیشتر از دوسوم از آنها به ادغام یا اظهار یا حاضر / غایب خواندن صیغه مضارع (به اختلاف «ی» و «ت» بر سر فعل مضارع) مربوط می شود. اینک نمونه ای از اختلاف قرآآت:

مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ، همچنین مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ، بجای مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ حتی قرآآت شاذی هست به صورت: مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ و مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ + دال در الحمد با حرکات سه گانه خوانده شده + و غیر الضَّالِّينَ بجای وَلَا الضَّالِّينَ + نثسرها بجای نثسرها + یخادعون بجای یخدعون + لمستم بجای لامستم + لِمَنْ خَلَقَكَ و لِمَنْ خَلَقَكَ بجای خَلَقَكَ + تظنون بالله الظنون بجای... الظنون + فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ بجای فَرَقْنَا + قَوْلُوا حَسَنًا بجای حُسْنًا + حَجَّ الْبَيْتِ به فتح حاء بجای کسر آن + لَمْ يَتَسَنَّ بجای لَمْ يَتَسَّنْ + وَصَّى رَبُّكَ بجای وَقَضَى رَبُّكَ + فَتَثَبُّوا بجای فَتَبَيَّنُوا + يَخْشَى [يَا يَخْشَى] الله من عباده العلماء — که قرآآت شاذ و شاید باطلی است — بجای يَخْشَى الله من عباده العلماء؛ و دهها نظیر آن، که فهرست کامل آنها، سوره به سوره، در کتب مربوط به علم قرآآت و قرآآت شاذ ثبت شده است.

حال باید دید مراد از چارده روایت چیست؟ از قرآآت سیعه عده کثیری نقل کرده اند، ولی قرآن شناسان و قرآآت شناسان بعدی، روایت دو تن از راویان هر قاری را که از نظر ضبط و صحت سند و طول ملازمت و آموزش نزد قاریان یا مقریان هفتگانه، دقیقتر و پذیرفتنی تر بوده است، باصطلاح استاندارد کرده اند، لذا چهارده روایت پدید آمده است. در اینجا اسامی قاریان هفتگانه و راویان چهارده گانه آنها را — که صاحبان چهارده روایت اند نقل می کنیم:

- (۱) عبدالله بن عامر دمشقی (متوفای ۱۱۸ ق). راوی اول او: هشام بن عمار (۱۵۳-۲۴۵ ق)؛ راوی دوم او: ابن ذکوان، عبدالله بن احمد (۱۷۳-۲۴۲ ق).
- (۲) عبدالله بن کنیر مکی (۴۵-۱۲۰ ق). راوی اول: البرزی، احمد بن محمد (۱۷۰- ح ۲۴۳ ق)؛ راوی دوم: ابو عمر محمد بن عبدالرحمن ملقب به قُبُل (۱۹۵-۲۹۱ ق).
- (۳) عاصم بن ابی النجود (۷۶-۱۲۸ ق). راوی اول: حفص بن سلیمان (۹۰- ح ۱۸۰ ق)؛ راوی دوم: شعبه بن عیاش (۹۵-۱۹۴ ق).
- (۴) زَیَّان بن علاء = ابوعمر و بصری (ح ۶۸- ۱۵۴ ق). راوی اول: حفص بن عمر الدوری (متوفای ۲۴۶ ق)؛ راوی دوم: ابوشعیب سوسی، صالح بن زیاد (۱۹۰-۲۶۱ ق).
- (۵) حمزة بن حبیب کوفی (۸۰-۱۵۶ ق). راوی اول: خَلَاد بن خالد کوفی = ابو عیسی شیانی (۱۴۲-۲۲۰ ق)؛ راوی دوم: خَلَف بن هشام (۱۵۰-۲۲۹ ق).

۶) نافع بن عبدالرحمن مدنی (۷۰-۱۶۹ ق). راوی اول: وُرْش، عثمان بن سعید مصری (۱۱۰-۱۹۷ ق)؛ راوی دوم: قالون، عیسی بن مینا (۱۲۰- ح ۲۲۰ ق).
 ۷) کسائی، علی بن حمزة (۱۱۹-۱۸۹ ق). راوی اول: لیث بن خالد (متوفای ۲۴۰ ق)؛ راوی دوم: حفص بن عمر الدوری (که راوی ابوعمر و بصری، زبّان بن علاء هم بوده است). (برای تفصیل بیشتر به التیسیر دانی، استانبول ۱۹۳۰، صص ۴-۷؛ النشر ابن جزری، قاهره، ج ۱، صص ۹۹-۱۷۴؛ ترجمه الاتقان تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۴۶).

□

باید گفت که پس از احراز اعتبار و اشتهار این روایات چهارده گانه، بعضی قراءت شناسان قرون بعد، سه قاری بزرگ دیگر را نیز پذیرفته اند، و دیگر به روایات و قراءت دیگران اعتنا و اعتماد نکرده اند. سپس در قرون بعدتر، سه روایت و قراءت از این میان بر سایر قراءت تفوق یافته است که عبارتند از روایت الدوری از ابوعمر و بصری؛ روایت ورش از نافع؛ و روایت حفص از عاصم. بعدها روایت عاصم بر روایت الدوری فایق شد و جز در مغرب، روایت ورش را هم تحت الشعاع قرار داد. و هنگامی که عصر طبع قرآن فرا رسید، عمدتاً روایت حفص از عاصم را مبنا قرار دادند و امروزه اکثریت قریب به اتفاق قرآنهای سراسر جهان اسلام به این روایت و قراءت است.

اینکه حافظ قرآن را به چارده روایت از بر داشته به این معنی است که در هر سوره، کلمات و تعبیر هر آیه ای را که دارای اختلاف قراءت بوده، بر طبق روایات چهارده گانه استناد دارد که برشمردیم، باز می شناسیم؛ و فی المثل می دانسته است که حفص — راوی عاصم، و به روایت از او — در آیه سیزدهم از سوره احزاب، «لَا مُقَامَ لَكُمْ» را به ضم میم مقام خوانده است و بقیه، یعنی ۱۳ راوی و ۶ قاری دیگر، به فتح میم خوانده اند. طبعاً در همه قرآنهای چاپی موجود هم، که روایت حفص از عاصم را مبنا قرار داده اند، طبق روایت او ضبط شده است.

به عبارت دیگر می توان گفت که حافظ حدود ۱۱۰۰ مورد اختلافات قراءت قرآنی را (طبق ثبت کتاب التیسیر که از دیر باز معتبر و مطرح بوده) از بر داشته و نسبت به آنها چنان احاطه و استحضار ذهنی داشته که در هر مورد وجوه مختلف آن را با استناد به بعضی از راویان چهارده گانه — یعنی به بعضی از چارده روایت — بیان می کرده است. بدیهی است که در هر مورد از اختلاف قراءت، چهارده قول یا قراءت یا روایت نداریم، بلکه یکی یا گروهی از راویان يك قراءت را روایت کرده اند و باقی قراءت دیگر را، و بندرت اتفاق افتاده است که گروه قاریان و راویان در يك مورد، سه یا چهار نظر مختلف و متفاوت از هم داشته باشند.

حال نظری به معنای این بیت حافظ:

عشقت رسیده فریادار خود به سان حافظ قرآن ز بر بخوانی در چارده روایت
 بیندازیم. اتفاقاً این بیت نمونه‌ای بارز از ابیات حافظ است که خود چند فقره و در چند مورد
 اختلاف آراء و اختلاف قراءت برانگیخته است. چارده روایت آسانترین مشکل این بیت بود
 که بتفصیل شرح شد. اولین لغزشگاه معنایی این بیت در عبارت «عشقت رسد به فریاد»
 است. که بعضی — حتی از افاضل — چنین تصور می‌کنند که مراد از آن رسیدن عشق به
 مرحله فریاد است، یعنی نوعی اوج گرفتن و به فریاد پیوستن عشق. منشأ این اشتباه خوانی
 و اشتباه اندیشی آنست که عادتاً عشق با آه و ناله و فریاد قرین است. ولی رسیدن عشق به
 اوجی به نام فریاد، چیز مهمی یا کمالی برای عشق نیست. آشنایان ره عشق اعم از عرفا و
 عشق‌ورزان دیگر نگفته‌اند که بالاترین مرحله و معراج عشق، «داد و فریاد» است. اتفاقاً
 فریاد و قیل و قال متعلق به مرحله فرودین و نازل عشق است، نه مرحله متعالی آن. به فریاد
 رسیدن يك تعبیر عادی و مأنوس در زبان فارسی قدیم و جدید است. حافظ خود می‌گوید:

— به فریادم رس ای پیر خرابات...

— رحم کن بر من مسکین و به فریادم رس...

فریاد رس هم از همین به فریاد رسیدن ساخته شده است. مراد حافظ از «عشقت رسد به
 فریاد» این است که عشق به فریاد تو می‌رسد، به داد تو می‌رسد، از تو دستگیری می‌کند. يك
 منشأ دیگر اشتباه در این قراءت غلط، جهش یا رقص یا جابجا شدن ضمیر است. در شعر
 فارسی از همان آغاز تا کنون این امر سابقه دارد که گاه محل ضمیر در جمله جابجا می‌شود.
 در شعر سعدی و حافظ نمونه فراوان دارد. سعدی گوید:

وگر به چشم ارادت نگه کنی در دیو فرشته‌ایت نماید به چشم، کروی
 (گلستان، اول باب پنجم)

(یعنی فرشته‌ای کروی نماید به چشمت. حافظ گوید:

شاه اگر جرعه رندان نه به حرمت نوشد التفاتش به می صاف مروق نکنیم

یعنی التفات به می صاف مروقش نکنیم) (شرح غزل ۱۹۶، بیت ۴).

مشکل دیگر این بیت در ار خود یا ور خود یا گر خود است. ضبط قزوینی ار خود، ضبط
 سودی گر خود و ضبط خانلری، جلالی نائینی — نذیر احمد، عیوضی — بهروز ور خود است.
 بعضیها در تفاوت معنای این سه شکل مبالغه کرده‌اند و تصور کرده‌اند فقط با ور خود می‌توان

معنای درست این بیت را پیدا کرد. حال آنکه — چنانکه خواهیم دید — سودی با ضبط گر خود درست‌ترین و سراسر است‌ترین معنا را به دست داده است.

باید گفت که این سه شکل تفاوت محسوسی با هم ندارند و معنای هر سه برابر است با حتی اگر یا اگر هم. چنانکه حافظ در موارد دیگر گوید:

گر خود = حتی اگر ارقیب شمعست، اسرار از او بیوشان کاین شوخ سر بریده بنسد زبان ندارد
سیلست آب دیده و هر کس که بگذرد گر خود = حتی اگر دلش ز سنگ بوده زجارود
تاج شاهی طلبی، گوهر ذاتی بنمای و رخود = حتی اگر از تخم جمشید و فریدون باشی
حال به معنای کلی بیت پردازیم. بعضی بر آنند که این بیت فحوای منشرعانه دارد و تأکید آن بر اهمیت و احترام نهادن به قرآن مجید و قرآن‌شناسی است و چنین معنی می‌کنند: اگر قرآن را مانند حافظ از بر و با چارده روایت بخوانی، آنگاه با احراز این شرط است که عشق‌رهایی بخش و رستگارکننده به تو روی می‌آورد و دستگیر و راهنمایت می‌شود و به فریادت می‌رسد. یعنی ژرف‌کاوی در قرآن و حفظ و قراءت ماهرانه آن و تأمل در بطون معانی آن، شرط عروج عاشقانه و معراج عارفانه است. اشکال این معنی — که در جای خود معنای متینی است — این است که جمله را شرطی می‌گیرد و و رخود [= ار خود، گر خود] را به معنایی که گفتیم و در حافظ سابقه دارد، برابر با حتی اگر نمی‌گیرد.

قراءت دوم قراءتی است عارفانه که برای عشق اولویت و اهمیت نهائی قائل است و می‌گوید حتی اگر مانند حافظ قرآن خوان و قرآن‌دان باشی، بایدت از عشق بی‌نصیب نباشی. و به فضل و فهم و زهد و علم اکتفا نکنی و بدانی که سرانجام آنچه‌رهایی می‌بخشدت و به فریادت می‌رسد همانا عشق است، نه زهد و علم.

سودی — با آنکه ضبطش گر خود است — جمله را شرطی معنا نکرده و حق معنای این بیت را بخوبی ادا کرده است: «اگر تو هم مثل حافظ قرآن شریف را در چهارده روایت از حفظ بخوانی، باز هم برای وصول کافی نیست، بلکه عشق به فریادت می‌رسد. وصول الی الله با عشق است نه با از بر خواندن قرآن سبعة [= هفت سُبُع] یا چهارده روایت. والا به قیاس این لازم می‌آمد تمام کسانی که قرآن شریف را خوانده‌اند، اولیاء الله باشند.» (شرح سودی، ج ۱، ص ۵۸۱). بعضی از معاصران قراءت تازه‌ای پیش نهاده‌اند: قرآن ز بر نخوانی، بجای بخوانی: که راهی به دهی نمی‌برد. زیرا «بسان حافظ» (که حافظ قرآن بوده) و «از بر خواندن» بخوبی می‌رساند که انتظار فعل مثبت باید داشت و مراد خواندن قرآن است، نه نخواندن آن.

به این نکته هم باید اندیشید که حافظ پس از آنکه بارها به حفظ قرآن و قرآن‌شناسی خود
مباهات کرده است، گویی با این بیت حدیث نفس، یا عتاب و خطابی نیز به خود دارد که غره
مشو و «بکوش خواجه و از عشق بی نصیب مباش».



مدامم مست می‌دارد نسیم جعد گیسویت
 پس از چندین شکیبانی شبی یارب توان دیدن
 ۳ سواد لوح بینش را عزیز از بهر آن دارم
 تو گر خواهی که جاویدان جهان یکسریارانی
 و گر رسم فنا خواهی که از عالم براندازی
 ۶ من و باد صبا مسکین دو سرگردان بی‌حاصل
 من از افسون چشم‌ت مست و آواز بوی گیسویت
 زهی همت که حافظ راست از دنیی و از عقبی
 نیاید هیچ در چشمش بجز خاک سر کویت

آقای محمد علی اسلامی شرحی بر این غزل نوشته است (جام جهان بین، چاپ سوم، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۹، ص ۲۶۷-۲۸۰).

(۱) در عبارت «نسیم جعد گیسویت»، نسیم به معنای عطر، و بوی خوش است. برای تفصیل در این باب ← نسیم باد: شرح غزل ۶۱، بیت ۹.

(۲) معنای بیت: آیا امیدش هست که پس از اینهمه دوری و مهجوری و سوختن و ساختن، شبی چشم من به دیدار ابرو (یعنی جمال تو) روشن شود. «شمع دیده افر وختن» تعبیر کنائی است، یعنی دیده را روشن ساختن. رابطه محراب و ابرو، یعنی وجه شبه آنها در انحنا، قوس ابرو و نیم طاق محراب است. لطف و ایهام دیگر این بیت در این است که در محراب برای نذر، یا به طور عادی برای روشنائی، شمع می‌افروخته‌اند. کمال الدین اسماعیل گوید:

تا روز هر شب از پی ورد دعای تو چون شمع سوزناک به محراب می‌رود
 (دیوان، ص ۳۰۰)

برای تفصیل دربارهٔ رابطهٔ ابرو و محراب در حافظ ← شرح غزل ۵۸، بیت ۳.

همچنین يك معنای دیده افروختن یعنی چشم روشن کردن و شاد شدن.

(۳) معنای بیت: حدقه یا سیاهی چشم را از آن جهت عزیز می‌دارم که برای جان من در حکم رونوشتی است از خال هندوی تو. خال هندو یعنی خال سیاه. در جای دیگر هم این تعبیر را به کار برده است:

... به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را

برای تفصیل بیشتر ← خال هندو: شرح غزل ۳، بیت ۱. حافظ بارها بین خال و مردمک یا سیاهی چشم رابطه برقرار کرده است:

- مردم دیده ز لطف رخ او در رخ او	عکس خود دید و گمان برد که مشکین خالیست
- این نقطهٔ سیاه که آمد مدار نور	عکس نیست در حدیقهٔ بینش ز خال تو
- مدار نقطهٔ بینش ز خال تست مرا	که قدر گوهر یکدانه جوهری داند
- نقطهٔ خال تو بر لوح بصر نتوان زد	مگر از مردمک دیده مدادی طلبیم

(۴) صبا: ← شرح غزل ۴، بیت ۱.

(۵) آشیان داشتن دل عاشق در زلف معشوق از مضامین شایع شعر حافظ و پیش از حافظ است. در جاهای دیگر گوید:

- مقیم زلف تو شد دل که خوش سوادی دید	وز آن غریب بلاکش خبر نمی‌آید
- در چین زلفش ای دل مسکین چگونه‌ای	کاشفته گفت باد صبا شرح حال تو
- در چین طرهٔ تو دل بی‌حفاظ من	هرگز نگفت مسکن مألوف یاد باد
- به بوی نافه‌ای کاخر صبا زان طره بگشاید	ز تاب جعد مشکینش چه خون افتاد در دلها

- فنا: فنا در اینجا به معنای عرفانی نیست، بلکه به معنای مرگ و نیستی ظاهری و طبیعی

است. برای تفصیل در این باب ← فنا [= مرگ و نیستی]: شرح غزل ۴۷، بیت ۶.

(۷) معنای بیت: حافظ در کار و بار دنیا و آخرت، یعنی در ارج نهادن به آن دو، بلند همت است. زیرا فقط خاک سر کوی تست که در چشم او ارزش دارد. مصراع دوم ایهام دارد: الف) در نظر آمدن و قدر و قیمت داشتن خاک سر کوی تو؛ ب) در چشم ریخته شدن خاک به طور طبیعی. این ایهام با توجه به این بیت واضح تر می‌شود:

صبا به چشم من انداخت خاکی از کویش که آب زندگیم در نظر نمی‌آید

شراب و عیش نهان چیست کار بی بنیاد
گره ز دل بگشاوز سپهر یاد مکن
۳ ز انقلاب زمانه عجب مدار که چرخ
قدح به شرط ادب گیر زانکه ترکیبش
که آگهست که کاوس و کی کجا رفتند
۶ ز حسرت لب شیرین هنوز می بینم
مگر که لاله بدانست بیوفائی دهر
بیا بیا که زمانی ز می خراب شویم
۹ نمی دهند اجازت مرا به سیر سفر
ز دیم بر صف رندان و هرچه بادا باد
که فکر هیچ مهندس چنین گره ننگشاد
ازین فسانه، هزاران هزار دارد یاد
ز کاسه سر جمشید و بهمنست و قباد
که واقفست که چون رفت تخت جم بر باد
که لاله می دمدم از خون دیده فرهاد
که تا بزاد و بشد جام می ز کف ننهاد
مگر رسیم به گنجی در این خراب آباد
نسیم باد مصلا و آب رکناباد
قدح مگیر چو حافظ مگر به ناله چنگ
که بسته اند بر ابریشم طرب دل شاد

سعدی قصیده‌ای بر همین وزن و قافیه دارد:

جهان بر آب نهادست و زندگی بر باد
غلام هست آنم که دل بر او ننهاد
(کلیات، ص ۷۱۰)

همچنین ناصر بخارائی:

دلیم که چون سر زلف تو می رود بر باد
به دام عشق در افتاد هرچه بادا باد
(دیوان، ص ۲۲۳)

همچنین نزاری قهستانی:

زمانه گرچه بسی بر سرم سپاس نهاد
کمند زلف تو باری دگر به دستم داد
(دیوان، ص ۳۲۳)

۳) انقلاب: در عصر جدید و در اصطلاح علوم اجتماعی و سیاسی جدید است که «انقلاب» معنای مثبت و مترقی دارد. در اصطلاح قدما انقلاب برابر با فتنه و آشوب است. این کلمه (نه در صیغه مصدری بلکه در مشتقات افعالش) کلمه‌ایست قرآنی به معنای بازگشت یا بازگرداندن [به وضع نامطلوب پیشین]. تنها انقلابی که در منطق قرآن مجید ممدوح است الانقلاب الی الله است. انا الی ربنا منقلبون: ما روی به پروردگارمان می‌آوریم (اعراف، ۱۲۵؛ شعراء، ۵۰؛ زخرف، ۱۴). در شعر قدیم فارسی بویژه تا عصر حافظ هم، انقلاب به معنای فتنه و آشوب روزگار و زمانه است و معنای منفی دارد. ظهیر گوید:

سردفتر اکابر آفاق عز دین از دولت تو تا به ابد انقلاب دور
(دیوان، ص ۳۱۷)

سعدی در قصیده مرثیه‌ای که بر زوال ملک مستعصم سروده گوید:
زینهار از دور گیتی و انقلاب روزگار در خیال کس نیامد کانچنان گردد چنین
(کلیات، ص ۷۶۴)

نزاری گوید:
ولایتیست ز تغییر و انقلاب ایمن دراو نه خاک و نه آتش نه آب نه بادست
(دیوان، ص ۱۸۸)

سلمان گوید:
رایت عزم شریف دولتی بی انقلاب سدره قدر رفیعت سدره‌ای بی منتها
(دیوان، ص ۲۰)

۴) جمشید ← شرح غزل ۱۰۲، بیت ۵.
- بهمن: همین يك بار از او در شعر حافظ یاد شده است. در حاشیه برهان چنین آمده است: «بهمن در اوستا: Vohumana، پهلوی: Vahuman، مرکب از دو جزء «و هو» به معنی خوب و نیک، و «مند» از ریشه man به معنی منش. پس بهمن یعنی به منش، نیک اندیش، نیک نهاد... وی یکی از امشاسپندان و نخستین آفریده اهورامزداست. ولی «بهمن»ی که مراد حافظ است پسر اسفندیار بن گشتاسب است. این بیت سعدی هم ناظر اوست:
چو بهمن به زابلستان خواست شد چپ افکند آوازه و ز راست شد
(کلیات، ص ۲۵۳)

- قباد: در شعر حافظ يك بار به این صورت و يك بار دیگر به صورت کیقباد یاد شده و مراد از او پادشاه معروف ساسانی — پدر انوشیروان — نیست، بلکه کیقباد، سرسلسله پادشاهان

کیانی است. حافظ در جای دیگر گوید:

تخت تو رشك مسند جمشید و کیقباد تاج تو غبن افسر دارا و اردوان
برای تفصیل دربارهٔ او ← حماسه سرائی در ایران، ص ۴۹۵ - ۴۹۸.

(۵) کاووس = کیکاووس / کاووس کی | در جاهای دیگر گوید:

- کی بود در زمانه وفا جام می بیار تا من حکایت جم و کاووس کی کنم
- تکیه بر اختر شبگرد مکن کاین عیار تاج کاووس ربود و کمر کیخسرو
- بده تا بگویم به آواز نی که جمشید کی بود و کاووس کی
در حاشیهٔ برهان آمده است: «وی در روایات ایرانی پسرایی و ننگه و نوهٔ کیقباد دانسته شده است. در شاهنامه پسر کیقباد دانسته شده». برای تفصیل دربارهٔ او ← حماسه سرائی در ایران، ص ۴۹۹ - ۵۱۰.

- کی: در جاهای دیگر گوید:

- بگذر ز کبر و ناز که دیدست روزگار حین قبای قیصر و طرف کلاه کی
- شکوه سلطنت و حسن کی ثباتی داد ز تخت جم سخی مانده است و افسر کی
- بده جام می و از جم مکن یاد که می داند که جم کی بود و کی کی
«کی» لقب کلی پادشاهان کیانی است و به شخص مخصوصی اشاره ندارد، بلکه به همه یا هر يك از شاهان کیانی اطلاق می شود. دربارهٔ کی و کیانیان ← حماسه سرائی در ایران، ص ۴۸۴ - ۴۹۵.

- بر باد رفتن تخت جم: ایهام دارد: الف) روانی حکم سلیمان (حاکمی از خلط جم یا جمشید یا سلیمان) بر باد و اینکه باد در تسخیر او بود و تخت و سادروان او بر روی باد به هر جا که اراده می کرد می رفت. (← سلیمان (ع): شرح غزل ۳۷، بیت ۲؛ ب) بر باد رفتن و نابود شدن سلطنت و حشمت سلیمان. در جاهای دیگر هم این ایهام را به کار برده است:

- بادت به دست باشد اگر دل نهی به هیچ در معرضی که تخت سلیمان رود به باد
- شکوه آصفی و اسب باد و منطق طیر به باد رفت و از او خواجه هیچ طرف نیست
سعدی گوید:

- نه بر باد رفتی سحرگاه و شام؟ سریر سلیمان علیه السلام

به آخر ندیدی که بر باد رفت خنك آنکه بادانش و داد رفت

(کلیات، ص ۲۳۶)

- نه خود سریر سلیمان به باد رفتی و بس که هر کجا که سریر یست می رود بر باد

(کلیات، ص ۷۶۱)

خواجو گوید:

ببین که تخت سلیمان چگونه شد بر باد اگر چه بود به فرمان او وحوش و طیور
(دیوان، ص ۷۰۶)

(۶) شیرین ← شرح غزل ۳۴، بیت ۴.

- خون دیده ← اشك خونین؛ شرح غزل ۶۹، بیت ۶. این مضمون که به یاد و داغ عشق از گور عاشق گل (یا لاله) می‌دمد، سابقه کهن دارد. در جاهای دیگر گوید:
- چنین که در دل من داغ زلف سرکش تست بنفشه زار شود تر بستم چو درگذرم
- به عشق روی تو روزی که از جهان بروم ز تر بستم بدمد سرخ گل به جای گیاه
نیز ← لاله؛ شرح غزل ۳۷، بیت ۹.

- فرهاد ← شرح غزل ۳۴، بیت ۴.

(۷) معنای بیت: حسن تعلیل به کار برده و جام یا کاسه داشتن لاله را به معنای گرفتن جام می و باده خواری همیشگی گرفته است. در جاهای دیگر هم با لاله و قدح می مضمون ساخته است:

- ز شوق نرگس مست بلند بالائی چو لاله با قدح افتاده بر لب جویم
- می کشیم از قدح لاله شرابی موهوم...
- چون لاله می مبین و قدح در میان کار...

- مگر در اینجا افاده قطع و یقین می‌کند، نه تردید و استفهام. یعنی بیت را نباید استفهامی خواند. برای مثالها و تفصیل بیشتر ← شرح غزل ۴، بیت ۳.

- معنای بیت: بیشك لاله به بی وفائی ذاتی دهر و دنیا پی برده است، چرا که از زمان زادن تا درگذشتن، يك لحظه جام را از دست به زمین نمی‌گذارد. کمال الدین اسماعیل گوید:
تو دل سیاهی لاله بین به وقت چنین که يك نفس نکند ساغر شراب رها
(دیوان، ص ۲۰۶)

البته حافظ نه معنا و مضمون کل بیت، بلکه فقط تصویر ساغرگیری لاله را از کمال الدین گرفته است.

(۸) بیا بیا ← بیا؛ شرح غزل ۲۳، بیت ۱.

- خراب آباد: ترکیب زیبایی است مخصوصاً که بین خرابی و آبادی تضاد هست. خراب آباد کنایه از جهان است که ظاهراً آباد و باطناً سخت سست بنیاد است. این ترکیب ساخته حافظ نیست و در شعر پیش از حافظ سابقه دارد. انوری گوید:

خود خراب آباد گیتی نیست جای تو ولیک گنجها ننه‌ند هرگز جز که در جای خراب
(دیوان، ج ۱، ص ۲۸)

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

نه جایگاه نشستست این خراب آباد چو باد از سر دود و غبار و نم برخیز
(دیوان، ص ۲۴)

عراقی گوید:

بیا که بی تو دل من خراب آبادست جهان نمی شود آباد جز به سلطانی
(دیوان، ص ۲۹۱)

اوحدی مراغه‌ای گوید:

نگفتمت که منه دل برین خراب آباد که برکف تو نخواهد شد این خراب، آباد
(دیوان، ص ۱۱)

سلمان گوید:

دار دنیا را بدین دزدان دین ده چون مسیح راه دارالملک جان گیر از خراب آباد تن
(دیوان، ص ۲۰۵)

حافظ خود در جای دیگر گوید:

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود آدم آورد درین دیر خراب آبادم
(۹) نسیم باد: در بعضی نسخه‌ها (سودی و انجوی) «نسیم خاک مصلا» آمده است. البته
این ضبط هم خوب است. خصوصاً که حافظ در واقع مصراع اول این بیت عبید زاکانی را
تضمین کرده است:

نسیم خاک مصلا و آب رکن آباد غریب را وطن خویش می برد از یاد
(کلیات عبید، ص ۵۵)

شبه به مضمون این بیت حافظ، سعدی گفته است:

دست از دامنم نمی دارند خاک شیراز و آب رکن آباد
(کلیات، ص ۴۶۸)

ولی «نسیم باد» را هم باید بدون اشکال دانست و به دلیلی که بعداً ذکر خواهد شد، در آن
خوشو ندید. این تعبیر بارها در حافظ سابقه دارد:

- نسیم باد صبا دوشم آگهی آورد...

- ز کوی یار می آید نسیم باد نوروزی...

- بدان رسید ز سعی نسیم باد بهار که لاف می زند از لطف روح حیوانی
 بعضی تصور می کنند که در این تعبیر حشوی هست، چه نسیم خود از جنس باد است.
 باید گفت علاوه بر اینکه در این تعبیر حشوی نیست، بلکه هنری هست، یعنی ایهام تناسب،
 چه نسیم در اینجا و موارد مشابهش، با آنکه با باد تناسب دارد ولی به معنای بوی خوش، عطر،
 رایحه و نظایر آن است (← لغت نامه دهخدا) و از همان آغاز در نظم و نثر فارسی سابقه
 دارد. خاقانی گوید:

از گلستان وصل نسیمی شنیده ام دامن گرفته بر اثر آن دویده ام
 (دیوان، ص ۶۴۷)

عطار گوید:

گر نسیم یوسفم پیدا شود هر که نابینا بود بینا شود
 بس که پیراهن بدرم تا مگر بویی از پیراهنش پیدا شود
 (دیوان، ص ۲۷۱)

سلمان گوید:

بوی نسیم عدل دماغ زمانه را تا به بود ز عطر گل و عنبر و گلاب
 (دیوان، ص ۳۴)

حافظ خود بارها بالصراحه نسیم را به معنای بو و عطر و رایحه خوش به کار برده است:

- ای باد از آن باده نسیمی به من آور
 - نسیم مشک تاتاری [را] خجل کرد
 - دل را که مرده بود حیاتی به جان رسید
 - مگر نسیم خطت صبح در چمن بگذشت
 - بگفتمی که چه ارزد نسیم طره دوست
 - نسیم موی تو پیوند جان آگه ماست...
 - ای گل خوش نسیم من بلبل خویش رامسوز...
 - شیراز و آب رکنی و این باد خوش نسیم...
 - تا عاشقان به بوی نسیم دهند جان
 - مدام مست می دارد نسیم جعد گیسویت...
 - تا معطر کنم از لطف نسیم تو مشام
 پیارای باد شبگیری نسیمی زان عرق چینم

بگشود نافه ای و در آرزو پیوست
 شمه ای از نفحات نفس یار یار

- خیز تا خاطر بدان ترك سمرقندی دهیم کز نسیمش بوی جوی مولیان آید همی
- معنای بیت: زیباییهای طبیعی شیراز، از جمله آب خوش گوار رکنا باد و باد خوش نسیم
و خوشبوی گلگشت مصلا، مرا دلبسته و پابسته شیراز کرده اند و اجازه سفر و دور شدن از
شیراز به من نمی دهند. برای تفصیل در این باب ← حافظ و سفر: شرح غزل ۱۶۷، بیت ۱.
۱۰) ناله: ناله معنای موسیقائی دارد ← ناله عشاق: شرح غزل ۶۹، بیت ۲.
- چنگ ← شرح غزل ۱۱۵، بیت ۱.

- ابریشم: حسینعلی ملاح در توضیح این کلمه در این بیت، نوشته است: «تارهایی که بر
سازهای رشته ای (ذوات الاوتار) کشیده می شود از جنسهای گوناگون است. در قدیم تارهای
چنگ را از موی اسب یا ابریشم تاب داده و زه می ساختند؛ و در روزگار ما علاوه بر زه یا روده
حیوانات، این تارها را از فلز نیز می سازند... در این بیت کلمه ابریشم هم جنس و نوع رشته ای
را که بر چنگ بسته اند، معین می کند و هم مبین نازکی و لطافت رشته ایست که «دل شاد» بدان
بسته شده است». و همو در پانویس می نویسد: «عبدالقادر مراغی نوشته است: «... و بعضی
وترین آن را از موی اسب بندند. اما بعضی وترین آن را از ابریشم سازند و آن احسن والذ
باشد.» - نقل از شرح ادوار و زواید فواید - (حافظ و موسیقی، ص ۴۴؛ نیز ← شرح
سودی، ذیل شرح این بیت: شرح متنوی شریف، ج ۳، ص ۸۵۲). منوچهری گوید:
و آن سرانگستان او را بر بریشمهای او [= چنگ] جنبشی بس بلعجب و آمد شدی بس بیدرنگ
(دیوان، ص ۵۰)

خاقانی گوید:

حلقه آن بریشمی کز بر چنگ برکشند از بی آن چو ماه نو زرد و دوتا و لاغری
(دیوان، ص ۴۲۲)

نظامی گوید:

- عندلیب از نوای تیزآهنگ گشته باریک چون بریشم چنگ
(هفت پیکر، ص ۳۱۹)
- چو ابریشمی بسته بیند به ساز کند دست خود بر بریدن دراز
(اقبالنامه، ص ۲۱)

عطار گوید:

زخمه بر ابریشم عطار زن گر به صد زاری نوایی می زنی
(دیوان، ص ۶۶۹)

۴ - معنای بیت: مانند حافظ فقط همراه موسیقی شراب بنوش. زیرا از ازل و در فطرت، دل شاد را مایل به طرب آفریده‌اند.



صوفی ار باده به اندازه خورد نوشش باد
آنکه يك جرعه می از دست تواند دادن
۳ پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت
شاه ترکان سخن مدعیان می شنود
گرچه از کبر سخن با من درویش نگفت
چشم از آینه داران خط و خالش گشت
۶ نرگس مست نوازش کن مردم دارش
خون عاشق به قدح گر بخورد نوشش باد

به غلامی تو مشهور جهان شد حافظ

حلقه بندگی زلف تو در گوشش باد

(۱) صوفی ← شرح غزل ۶، بیت ۱.

- معنای بیت: طنز لطیفی در این بیت نهفته است. علی القاعده صوفی باید پارسا باشد، و باده نخورد. ولی حافظ به شیوه ارسال مسلم، باده خواری او را محرز می گیرد و دعا می کند حال که می خورد امیدوارم به اندازه بخورد. در جاهای دیگر هم با طنز و تعریض به باده خواری صوفی اشاره دارد:

- صوفی مجلس که دی جام و قدح می شکست
- صوفی ز کنج صومعه با پای خم نشست
- محتسب نمی داند این قدر که صوفی را
- صوفی سرخوش از این دست که کج کرد کلاه
(۳) پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت...

باز به يك جرعه می عاقل و فرزانه شد
تا دید محتسب که سبو می کشد به دوش
جنس خانگی باشد همچو لعل رمانی
به دو جام دگر آشفته شود دستارش

تحریر محل نزاع

خطا نقطه مقابل صواب یا حق و برابر با ناشایست، نادرست و ناسزاوار و اشتباه است. خطا را توسعاً به معنای شر، چه شر اخلاقی و چه شر تکوینی یا طبیعی می‌توان گرفت. قلم صنع یعنی فعل باری تعالی یا آفرینش او، «خطا بر قلم صنع نرفت» یعنی خداوند خواسته یا ناخواسته کردار ناصواب و عملی که مخالف با حکمت بالغه‌اش یا مخالف موازین عقل و اخلاق بشری باشد انجام نداد یا شر را نیافرید.

این قول مطابق با معتقدات رسمی مسلمانان اعم از معتزلی، اشعری و شیعی است. پیروان سایر ادیان توحید هم همین عقیده را دارند، نیز فلاسفه الهی. اما داستان به اینجا ختم نمی‌شود، بلکه از اینجا آغاز می‌گردد. راستی چرا شر در جهان هست؟ همه آشکارا انواع شرها یا به اصطلاح «خطاها» را در کاروبار جهان و بیشتر در حوزه حیات بشر می‌بینیم: درد و رنج هست، مرگ و مرض و اندوه و اضطراب و نقص و ناکامی و جهل و جنایت و دروغ و دشنام و سل و سیل و سرطان و مظالم فردی و اجتماعی از ظلم و زور و غیره در جهان و در زندگی ما هست. مسؤول این کژیها و کاستیها یا خطاها و شرور کیست؟ یا منشأش چیست؟

از دیر باز مسأله شر در آفرینش در ادیان و برای متکلمان و فلاسفه به یکسان مطرح بوده است. گرفتاری فلاسفه الهی بیشتر بوده است چرا که در بادی نظر چنین می‌نماید که مسأله شر با عدل الهی و قول به قدرت مطلقه و حکمت بالغه و خیرخواهی و جود خداوند ناسازگارست. در غرب سابقه این بحث به سقراط و افلاطون و ارسطو و جدی‌تر از آنان به افلوپین و سنت اگوستین و قدیس توماس آکوئیناس، و در عصر جدیدتر به اسپینوزا و بیش از همه به لایب نیتس می‌رسد که در این باره ژرف اندیشی کرده، رساله مفردی به نام تنویدیه [= عدل الهی] در این باب پرداخته است. پس از او نیز هیوم و ولتر و شوپنهاور از نظرگاه مخالف در این مسأله بحث کرده‌اند. در دوران معاصر ویلیام جیمز و بعضی متکلمان نظریه‌های جدیدی برای توجیه آن پیش نهاده‌اند.

در تاریخ اسلام و ایران نیز متکلمان معتزلی و اشعری و نیز حکمای مشاء و اشراق راه‌حلهائی برای حل مسأله شر و رابطه‌اش با عدل الهی طرح کرده‌اند. در این میان آراء ابوالحسن اشعری، قاضی عبدالجبار همدانی، ابن سینا، ابوحامد محمد غزالی، شیخ اشراق، امام فخر رازی، ابن عربی، خواجه نصیر طوسی، صدر المتألهین، فیض کاشانی، عبدالرزاق لاهیجی و حکمای عصر جدیدتر از جمله حاج ملاهادی سبزواری، ملا عبدالله زنوزی و فرزندش آقا علی مدرس برجسته‌تر است. جدیدترین و جامعترین بحث را در عصر

ما استاد شهید مرتضی مطهری در کتاب مهم *عدل الهی* ارائه کرده است. نگارنده این سطور در نقد و بررسی کتاب *عدل الهی* تاریخچه طرح و توجیه این مسأله را همراه با نقل شمه‌ای از آراء حکما و متکلمان شرق و غرب مطرح کرده است (۱) «عدل الهی و مسأله شر» نشر دانش، سال چهارم، شماره پنجم، مرداد و شهریور ۱۳۶۳. شادروان مطهری در همین کتاب چند صفحه‌ای به شرح و توجیه همین بیت حافظ (پیر ما گفت...) پرداخته است که فشرده آن را در جای خود نقل خواهیم کرد. یکی دیگر از اسناد قابل توجه در تاریخ فلسفه و کلام اسلامی، شرحی است که جلال‌الدین دوانی (۸۳۰ - ۹۰۸ ق) منکلم اشعری و حکیم قریب‌العصر و قریب‌المشرب با حافظ بر این بیت نگاشته و چکیده آن را در میان خواهیم آورد.

حافظ که ذهن فلسفی - کلامی پیشرفته‌ای دارد در این بیت به کل پیشینه مسأله شر و عدل الهی اشاره دارد، و دو معنای درهم تنیده و ایهام‌آمیز از این بیت او برمی‌آید. نخست اینکه پیر و استاد طریقت حافظ بر این بوده است که شر در آفرینش نیست، یا اگر در آفرینش هست، از خداوند صادر نشده است، یا اگر صادر شده به خطا نبوده، بلکه مانند خیر از علم و اراده الهی نشأت گرفته است. و یا قائل به وجود شر، به هر معنایی، بوده ولی آن را در جنب خیرهایی که در آفرینش هست ناچیز و غیرمهم می‌دانسته و به نوعی توجیه می‌کرده یا از کمال خوشبینی‌ای که داشته اصلاً نمی‌دیده است. مصراع دوم که اوج هنرمندی حافظ را نشان می‌دهد به ایهام مصراع اول دامن می‌زند یا اصولاً چنین ایهامی در کل بیت ایجاد می‌کند زیرا محتمل بر دو معنی است: (۱) با لحن جدی و آن اینکه آفرین بر نظر حقیقت‌نگر و ژرف بین پیر ما که راه حل و توجیه درستی برای مسأله شر یافته بود و خطای سطحی نگران و عیب بینان و سست اعتقادان را برطرف می‌کرد. خطاپوش در شعر حافظ دوبار دیگر به کار رفته. یکی از آنها صفت خداوند است (خوش عطا بخش و خطا پوش خدائی دارد) به معنی اغماض کننده و بخشایشگر. درست برابر با غافر الذنب قرآن. و دیگر به معنای زائل کننده (آبر و می‌رود ای ابر خطاپوش بیار) که پیدا است ابر رحمت، خطا را می‌شوید و می‌برد، نه اینکه می‌پوشاند، اساس ایهام این بیت بر کلمه خطاپوش که به تساوی محتمل هر دو این معناهاست استوار است. (۲) با لحن طنز و شیطننتی که در شعر حافظ نمونه فراوان دارد. با این حساب می‌گوید پیر ما اصولاً اهل مسامحه و گذشت و آسان‌گیری بود و چندانکه باید در این امر - یعنی وجود یا عدم خطا در آفرینش - ژرف کاوی نکرده بود و یا اگر کرده بود خودش را به سادگی می‌زد

و می‌گفت هیچ عیب و علتی در کار نیست. آری خطاهای موجود را پرده‌پوشی می‌کرد و به‌روی خودش یا به‌روی ما نمی‌آورد. این طنز و ایهام در سرپای این بیت سرشته است و حافظ که استاد ایهام و دوپهلوگوئی است، کمتر ایهامی را به این باریکی و یغرنجی عرضه کرده است.

معنای دیگری نیز برای بیت تصور می‌شود. و لازمه‌اش این است که تأکید عادی بیت را که روی کلمهٔ نرفت است برداریم و بر روی کلمهٔ خطا بگذاریم. یعنی پیر ما گفت هرچه از قلم صنع چه زشت، چه زیبا، چه خوشایند چه ناخوشایند صادر شده باشد، بی‌اراده و ناخواسته و بخطا نیست و به اصطلاح از قلم صنع «درنرفته است». بلکه طبق طرح و تدبیر و اراده و مشیت اوست و خداوند فاعل موجب یعنی مجبور و مضطر نیست. و شر نیز مانند خیر منسوب به او یا صادر از اوست؛ که مجموعاً تحکیم نظرگاه وحدانی و توحیدی در قبال نظرگاه ثنوی است که برای شر منشأ جداگانه [= اهریمن، شیطان] قائلست. چنانکه در جای دیگر می‌گوید:

گر رنج پیش‌آید و گراحت‌ای حکیم نسبت مکن به غیر که اینها خدا کند

نظرگاه اشعری - عرفانی

قطع نظر از دلایل تاریخی، از نصوص ابیات حافظ هم اشعریگری او برمی‌آید. منتها اشعریگری اعتدالی و آمیخته با عناصر فلسفی - شیعی - اعتزالی است. اندیشهٔ جبر که نزد اشاعره مقبول است، در شعر حافظ با اندیشهٔ اختیار برابری می‌کند. بعضی ابیات او که بعضی اصول عقاید اشعریان در آنها آشکار است عبارتند از:

- این جان عاریت که به حافظ سپرد دوست روزی رخس ببینم و تسلیم وی کنم
که اشاره به نظریهٔ رؤیت الهی دارد.

- گناه اگرچه نبود اختیار ما حافظ تو در طریق ادب باش گو گناه منست
که اشاره به جبر و نظریهٔ کسب دارد. چنانکه در جای دیگر به این اصطلاح (کسب) اشاره کرده است:

- می‌خور که عاشقی نه به کسبست و اختیار این موهبت رسید ز میراث فطرتم

یا در این ابیات مطابق نظرگاه اشاعره نفی اعتبار عقل، و ترك چون و چرا می‌کند:

- در زلف چون کمندش ای دل میبچ کانبجا سرها بریده بینی بی جرم و بی جنایت
- ای دوست مکن ناله ز شمشیر احبا کاین طایفه از کشته ستانند غرامت
- این چه استغناست یارب وین چه قادر حکمتست کاینهمه زخم نهان هست و مجال آه نیست

یا در این ابیات به توحید افعالی خداوند که از نظریات مهم اشاعره است اشاره دارد:
 - گورنج پیش آید و گراحت ای حکیم نسبت مکن به غیر که اینها خدا کند
 - بر در شاهم گدائی نکته‌ای در کار کرد گفت بر هر خوان که بنشستم خدا رزاق بود
 یا به نفی اسباب و علیت اشاره دارد:

- سبب مبرس که چرخ از چه سفله پرور شد که کام بخشی او را بهانه بی سبب است
 همچنین بارها اعتقاد به فعال‌مایشاء انگاشتن خداوند و چون و چرا ناپذیری افعال او را در ابیات عدیده بیان کرده است، از جمله:

- در این چمن گل پیخار کس نجید آری چراغ مصطفوی با شرار بولهبیست
 در کار گلاب و گل حکم ازلی این بود کان شاهد بازاری وین پرده نشین باشد
 اعتقاد به جبر که از ارکان معتقدات اشاعره است در فکر و شعر حافظ جای مهمی دارد؛
 برای تفصیل در این باب ← حافظ و جبر: شرح غزل ۲۳، بیت ۸.

آری اگر بر مبنای نگرش کلامی اشاعره که حافظ نیز از آنان است، یا گرایش قابل توجهی به آنان دارد، به مسأله خطا یا شر و رابطه‌اش با عدل الهی بنگریم، اولاً همه آنچه را که در جهان است، حتی افعال آدمی را مخلوق خداوند می‌بینیم. یعنی در عالم وجود، مؤثری جز خدا نمی‌بینیم. ثانیاً کار او را ملاک عدل می‌دانیم. یعنی می‌گوئیم آنچه و هر چه او کند «عین صوابست و محض خیر»، نه عدل بشری را ملاک افعال او. به قول معروف «هر چه آن خسرو کند شیرین بود». یا به قول شیخ محمود شبستری: ز نیکو هر چه صادر گشت نیکوست. و بر خداوند هیچ امری حتی لطف و صلاح و اصلح — و عدل به معنای بشری — واجب نیست. منشأ حسن و قبح یا ظلم و عدل هم عقلی نیست بلکه شرعی است یعنی تابع امر و نهی شارع است. عقل برای خود اصالت و استقلال ندارد که بتواند معیاری برای حسن و قبح یا عدل و ظلم بگذارد و برای خداوند تعیین تکلیف کند. لذا پیر ما، یعنی شیوخ همکلام و اصحاب همراهی ما از اشاعره حق داشتند که گفتند خطائی بر قلم صنع نرفته. چه همه عالم و آدم ملک خداست و او هر گونه که بخواهد در ملک خویش تصرف می‌کند. فعال‌مایشاء و مایرید است. استیضاح ناپذیر است: لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ (انبیاء، ۲۳) = در کار او چون و چرا روا نیست، بلکه در کار بندگان رواست. پس هر چه هست همین است و این در کمال اتقان صنع و حسن تدبیر است. آفرین بر نظر پیر اشعری مذهب یا عارف اشعری مشرب ما باد که خطای مخالفان یعنی معتزله و شیعه و سایر اصحاب اصالت عقل و بوالفضولان را زائل کرد و به دیدگاه توحیدی والائی دست یافت که از آن منظر هیچگونه کژی و کاستی در کار و بار

جهان یا خلق و فعل خداوند مشاهده نمی‌شود.

برای آنکه مبنای چنین نگرشی روشن باشد کمی بیشتر در مبانی آراء و عقاید اشاعره تأمل می‌کنیم. می‌توان غزالی را پیشرفته‌ترین سخنگوی فلسفی مشرب و عرفانی اندیش اشاعره شمرد. اینک گفتار پرباری از او را از کیمیای سعادت نقل می‌کنیم:

عالم و هرچه در عالم است همه آفریده وی است. و هرچه آفرید چنان آفرید که از آن بهتر و نیکوتر نباشد. و اگر عقل همه عقلاً درهم زنند و اندیشه کنند تا این مملکت را صورتی نیکوتر از این بیندیشند یا بهتر از این تدبیری کنند یا چیزی نقصان کنند، یا زیادت کنند، نتوانند. و آنچه اندیشه کنند که بهتر از این می‌باید خطا کنند و از سر حکمت و مصلحت آن غافل باشند؛ بلکه مثل ایشان چون نابینائی بود که در سرائی شود و هر قماشی بر جای خویش نهاده باشد، و وی نبیند؛ چون بر آن جا می‌افتد گوید که «این چرا بر راه نهاده‌اند»، آن خود بر راه نباشد، لکن وی خود راه نبیند.

یعنی هرچه آفرید به عدل و حکمت آفرید و تمام آفرید، و چنان آفرید که می‌بایست. و اگر بکمالتر از این ممکن بودی و نیافریدی از عجز بودی یا از بخل، و این هر دو صفت بر وی محال است. پس هرچه آفرید — از رنج و بیماری و درویشی و جاهل و عجز — همه عدل است. و ظلم خود از وی ممکن نیست؛ که ظلم آن باشد که در مملکت دیگری تصرف کند و از وی تصرف کردن در مملکت دیگری روا نبود و ممکن نبود، که با وی مالکی دیگر محال بود. هرچه هست و بود و تواند بود و هر که هست و بود و تواند بود همه مملوک‌اند و مالک، وی است و بس. پس بی‌همتا و بی‌هنبار است.

(کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۱۲۸)

در تاریخ عرفان و تصوف اسلامی اغلب عرفا و صوفیان اشعری مذهب یا اشعری مشرب بوده‌اند. چه عرفا بر سر عقل و اختیار خویش قلم درکشیده‌اند. همین است که شاید هیچ عارف معتزلی (یا اصالت عقلی) نداشته باشیم. البته عارف شیعی داریم ولی تشیع خود اعتدالی‌تر از اعتزال است و با عرفان آمیخته است. باری هرچه باشد روح عرفان با توحید و تسلیم اشعری سازگارتر است. بزرگان عرفان اسلام و ایران غالباً یا اشعری یا اشعری‌گرا هستند نظیر هردو غزالی، سنائی، عطار، مولانا، حافظ، سعدی، شیخ محمود شبستری و دیگران. در خلاصه شرح تعرف (متن از کلاباذی، شرح از مستملی بخاری) چنین آمده است:

چون خدای تعالی از هیچ فعل منهی [= بازداشته، نهی شده] نیست محال باشد که

فعل او ظلم باشد... چون خدای تعالی زیر قدرت هیچ کس نیست و برتر از او فرماینده و بازدارنده نیست. در آن چه کند ظلم نیست و در حکمی که راند جائز نیست. و هیچ چیز از او زشت نباشد از بهر آن که زشت آن بود که او زشت گرداند و نیکو آن بود که او نیکو گرداند. هر چه نهی کرد از آن زشت است و هر چه امر کرد به آن نیکوست. نبینی که چون کشتن گوسفند بی گناه امر است، نیکو است و کشتن جهود و ترسا و کافر ذمی چون نهی است زشت است. این جا با جنایت کفر، کشتن زشت آمد. و آنجا بی جنایتی کشتن نیکو آمد. فرق نیست مگر امر و نهی (خلاصه شرح تعرف، ص ۱۲۱-۱۲۲) سنائی گوید:

خواه اومید گیر خواهی بیم هیچ بر هرزه نافرید حکیم
عالمست او به هر چه کرد و کند تو ندانی بدانت درد کند

.....
در جهان آنچ رفت و آنچ آید و آنچ هست آنچنان همی باید

.....
ابلهی دید اشتری به چرا گفت نقشت همه کزست چرا
گفت اشتر که اندرین پیکار عیب نقاش می کنی هشدار
در کزی ام مکن به نقش نگاه تو ز من راه راست رفتن خواه
نقشم از مصلحت چنان آمد از کزی راستی کمان آمد

.....
آن نکوتر که هر چه زو بینی گر چه زشت آنهمه نکوبینی

(حدیقه الحقیقه، به جمع و تصحیح مدرس رضوی، ص ۸۳ - ۸۴).

سعدی گوید:

به چشم طایفه ای کز همی نماید نقش گمان برند که نقاش غیر استادست
اگر تو دیده وری نیک و بد ز حق بینی دو بینی از قبل چشم احوال افتادست
همان که زرع و نخیل آفرید و روزی داد ملخ به خوردن روزی هم او فرستادست
چو نیک درنگری آنکه می کند فریاد ز دست خوی بد خویشتن به فریادست
(کلیات، طبع فروغی، ص ۷۰۷)

شیخ محمود شبستری گوید:

جناب کبریائی لا ابالیست منزله از قیاسات خیالیست

چه بود اندر ازل ای مرد نااهل که این يك شد محمد و آن ابو جهل
کسی کو با خدا چون و چرا گفت چو مشرك حضرتش را ناسزا گفت
ورا زیبد که پرسد از چه و چون نباشد اعتراض از بنده موزون
خداوندی همه در کبریا نیست نه علت لایق فعل خدا نیست
سزاوار خدائی لطف و قهرست ولیکن بندگی در جبر و فقرست

(گلشن راز، تصحیح دکتر جواد نوربخش، ص ۳۷، مصحح در تعریف «لا ابالی»
می نویسد: اشاره است به حدیث نبوی در حکایت از حق تعالی: هؤلاء فی الجنة ولا ابالی و
هؤلاء فی النار ولا ابالی - آنان که در بهشت اند باکی ندارم و آنان که در دوزخ اند باکی ندارم
- احیاء العلوم، ج ۳، ص ۳۶).

نظرگاه عقلی - فلسفی

اشعریگری در عصر حافظ، چنانکه در نزد استادش قاضی عضد ایجی صاحب مواقف
می یابیم، اعتدالی تر شده و با عناصری از عقل ورزی و فلسفه آمیخته گردیده و کمابیش از
اعتزال و تشیع رنگ گرفته است. معتزله در توجیه رنجها و مصائب بشری کوششها کرده اند.
عدل را اصلی ترین صفت خداوند می دانند. او را حکیم و افعال او را حکیمانه و دارای غرض
و غایت می شمارند. او را از ارتکاب ظلم و قبیح تنزیه می کنند. بر او لطف و انتخاب اصلح -
آنچه را که به حال بندگان صلاح تر است - واجب می دانند. برعکس اشاعره بر آنند که
خداوند تکلیف مالا یطاق نمی کند و در موردی که شرح و بیان و اتمام حجت کافی نکرده باشد
عقاب نمی کند. از همه مهمتر اینکه بشر در اعمال عادی و عبادی خود آزاد است و اگر اختیار
نباشد تکلیف و ثواب و عقاب معنا و مبنائی نخواهد داشت. شیعه نیز در همه این اقوال و
اعتقادات با معتزله شریک است.

حافظ که خود ذهن و مزاج فلسفی دارد نمی تواند اشعری راسخ و معتقدی باشد.
اشعریگری هر قدر که با عرفان وفاق دارد، با فلسفه ندارد. ستیزه بزرگی که غزالی با فلسفه و
فلاسفه به راه انداخت از همین بود. اما حافظ اندیشه ورز توسنی است و در برابر رنجهای
بشری و ناملایمات کار و بار جهان اعتراضهای حماسی می کند:

- چرخ بر هم زنم ار غیر مرادم گردد من نه آنم که زیونی کشم از چرخ فلک
- آدمی در عالم خاکی نمی آید به دست عالمی از نو بساید ساخت و ز نو آدمی
- بیانا گل بر افشانیم و می در ساغر اندازیم فلک را سقف بشکافیم و طرحی نودر اندازیم

- فردا اگر نه روضه رضوان به ما دهند غلمان ز روضه، حور ز جنت به در کشیم

گاه به وجود رنج و شر و رخنه و خلل در جهان هستی تصریح دارد:

- این چه استغناست باری وین چه قادر حکمتست کاینهمه زخم نهان هست و مجال آه نیست

- با صبا در چمن لاله سحر می گفتم که شهیدان که اند اینهمه خونین کفنان

- هر که آمد به جهان نقش خرابی دارد در خرابات بگوئید که هشیار کجاست

- خون خور و خامش نشین که آن دل نازک طاقت فریاد دادخواه ندارد

- اگر سرای جهان را سر خرابی نیست اساس آن به از این استوار بایستی

از سوی دیگر در عین توحید عارفانه، یا چون و چراهای فیلسوفانه، لا ادری می شود:

- ساقیا جام میم ده که نگارنده غیب نیست معلوم که در پرده اسرار چه کرد

آنکه بر نقش زد این دایره مینائی کس ندانست که در گردش پرگار چه کرد

گاه به وجد درمی آید و نقشهای عالم هستی را بسامان می یابد:

خیز تا بر کلک آن نقاش جان افشان کنیم کاینهمه نقش عجب در گردش پرگار داشت

و طبق ضبط بعضی نسخه ها:

نیست در دایره يك نقطه خلاف از کم و بیش که من این مسأله بی چون و چرا می بینم

که درست نقطه مقابل بیت «پیر ما گفت...» است.

طنز و تشکیکی که در بیت «پیر ما گفت...» موج می زند حاکی از عدول از نظرگاه اصلی

اشاعره و پیوستنش به اردوی فلاسفه و اصحاب اصالت عقل (مثنائیان، معتزله، شیعه) است.

باری متکلمان معتزله و شیعه نظریه منسجمی در توجیه شر ندارند. ولی حکمای الهی نظیر

ابن سینا شیخ اشراق و از همه مهمتر صدر المتألهین، دارند. (برای تفصیل بیشتر در این باب،

نگاه کنید به مقاله «عدل الهی و مسأله شر» که پیشتر یاد شد).

اینک به عنوان نمونه، نظر قاضی عضدایجی استاد و هم مشرب حافظ را که شاید

شبهه ترین نظر به نظرگاه حافظ باشد نقل می کنیم:

موجود یا خیر محض است بدون هیچگونه شری نظیر عقول و افلاك، یا خیر در وجود

او بر شر می چربد. نظیر آنچه در این عالم، یعنی تحت فلک قمر واقع است. در اینجا

اگر چه فی المثل بیماری فراوان است ولی تندرستی فراوان تر است، و اگر رنج

زیادست، راحت یا لذت از آن بیشترست. و از نظر فلاسفه، موجود منحصر به این دو

قسم است. اما آنچه شر محض باشد یا شر در وجودش بر خیر بچربد یا مساوی باشد

وجود ندارد. و اگر کسی بگوید چرا این عالم پیراسته از شرور نیست، پاسخش این

است که پیراستن سرپای این عالم از شر امکان نداشته است، زیرا آنچه می توانسته است پیراسته از شرور باشد همان قسم اول است و سخن ما در خیرات فراوانی است که شر بالنسبه قلیلی همراه آنهاست؛ و قطع لوازم يك چیز از آن محال است. لذا می توان گفت که خیر به قصد اولی و اصلی و ذاتی داخل در قضاء الهی شده است و شر بالضرورة و ناگزیر و بالعرض راه یافته و این از حکمت بدورست که فی المثل بارانی را که در لطافت طبعش خلاف نیست و حیات عالم وابسته به آن است، به خاطر آنکه مبدا چند خانه را ویران کند، یا به چند مسافر صحرا و دریا گزند رساند قطع کنند (شرح المواقف [متن از قاضی عضدالدین ایجی، شرح از میرسید شریف جرجانی] قسطنطنیه، ۱۲۸۶ ق، ص ۵۲۸-۵۲۹).

در اسلام و سایر ادیان توحیدی این نکته مورد اجماع مؤمنان است که خداوند قادر مطلق، یا فعال مایشاء یا همه توان است. همچنین عالم مطلق و علام الغیوب یا همه دان است. اما بعضی از فلاسفه قدرت خداوند را مطلق مطلق نمی دانند. از جمله برآنند که خداوند نیز نوامیس و قوانینی را رعایت می کند و سنن و کلمات و وعده هائی دارد که به آنها وفادار است. به عبارت دیگر خداوند به هر کاری اعم از اینکه در تخیل یا منطق بشری بگنجد یا نگنجد قادر نیست. هر مؤمن عاقلی می پذیرد که آفرینش و قدرت خداوند به امور محال و متناقض و ممنوع تعلق نمی گیرد. این مسأله نباید باعث نگرانی و تشویش خاطر مؤمنان و موحدان بشود. این قضیه با ذکر مثال روشن تر و پذیرفتنی تر می شود: آیا خداوند می تواند خدای دیگری همانند خود بیافریند؟ شك نیست که همه متکلمان و مؤمنان به اتفاق آراء پاسخ می دهند که نمی تواند. این پرسش یا شطحیه [= پارادوکس] لغو نیست و در متون کلامی - فلسفی سابقه بیش از هزارساله دارد. ناصر خسرو تحت این عنوان که «چرا خدای تعالی مثل خودی نتواند آفرید» بحث و استدلالی دارد (← زادالمسافرین، تصحیح بذل الرحمن. چاپ دوم، ص ۳۴۴). مثال دیگر آیا خداوند - العیاذ بالله - می تواند خود را نابود کند؛ پاسخ اجماعی این است که نه نمی تواند. آیا خداوند می تواند کاری کند که جهان یا يك چیز در جهان، در آن واحد و عین حال، هم موجود باشد و هم معدوم؟ پاسخ این سؤال هم روشن است. پس به آسانی رهنمون می شویم به این که قدرت خداوند علی الاطلاق بر همه امور تعلق نمی گیرد. همچنین بر هر چیز هم که قادر باشد لزوماً مشیتش یا اراده اش تعلق نمی گیرد. آری حکما (از جمله صدر المتألهین) گفته اند که این گونه ممتنعات فقط تصورش در ذهن وجود دارد و اتفاقاً خود

ذهن به تحقق ناپذیری آنها اذعان دارد. پس جای اعمال قدرت نیست و ربطی به قدرت مطلقه یا غیرمطلقه ندارد. به تعبیر دیگر وقتی می‌گوئیم خداوند به آفرینش محال یا متناقض توانا نیست یعنی اینها قابلیت تحقق و پذیرش قدرت ندارند.

از سوی دیگر، به قول لایب نیتس که حکمای اسلامی نیز نظیرش را گفته‌اند هر آفریده‌ای — به صرف همین واقعیت که آفریده و حادث است — محدود و ناقص است. کل عالم هستی هم که طبق معتقدات ما آفریده خداوند است لامحاله محدود و ناقص است. پیشتر گفتیم که قدرت خداوند به امور ممتنع تعلق نمی‌گیرد، لذا خدا نمی‌تواند عالم آفرینش را نامحدود و بیکران و از هر جهت کامل و ازلی و ابدی و دارای هر حسن و هنر و فاقد هر عیب و خلل بیافریند. چه در این صورت، این مخلوق با خالق خود همانند و همدوش می‌شد و پیشتر گفته شد که خداوند نمی‌تواند همانند خود را بیافریند. و اصولاً آفرینش، محدودیت آفرین است و هر آفریده حدی به نقص و نقصان دارد.

خداوند حکیم است، فعل او حکیمانه و دارای غایت و غرض است. خداوند عبث و از روی هوس نمی‌آفریند و آنچه می‌آفریند دو ضلع یا جنبه دارد. يك جنبه کمال و تعالی که ناظر به خداوندست و يك جنبه نقص و تنزل که گرفتاری در عالم حدوث و علت و معلول و زمان و مکان و ماده و مدت است. خداوند خیرخواه و مهربان است و گردش کار جهان و همزیستی و هستی‌یابی و ادامه بقا و حیات کل کیهان حاکی از این است که جهان دخل و خرج می‌کند. اگر شر غلبه داشت سراسر هستی زیانکار و زیانبار و نابسامان و امور جهان فاسد و راکد بود و جهان دخل و خرج نمی‌کرد. حال آنکه به حس و عیان درمی‌یابیم که در عرصه هستی، نظم بر اختلال و در جامعه بشری حیات بر مرگ و سلامت بر مرض و اعتدال بر اختلال غلبه دارد. در مجموع حق با غزالی و لایب نیتس است که می‌گویند این جهان بهترین جهان ممکن است. اگر قرار بود شر در جهان نباشد. و یا شر [= خطا = گناه] از انسان سر نزنند، لازمه‌اش این بود که در کل عالم تکوین، یعنی هم در عالم کبیر و هم در عالم صغیر، جبر مطلق حاکم باشد. حال آنکه ساختار جهان، چه جهان کبیر و کیهانی و چه جهان انسانی و چه جهان اتمی و دون اتمی، و به قول بعضی فیزیکدانها دون دون اتمی نامتعیین و به يك تعبیر پیش‌بینی ناپذیر و آزاد است. نیز اراده انسان طبق احساس و اجماع اکثریت عظیمی از انسانها آزاد است. برای آنکه در جهان هرچه بیشتر و بهتر و بدیعت و غیرمنتظره‌تر پدید آید باید جلوش باز شد. در عالم اختیار و دل و درون آدمی نیز ما برای فراتر رفتن باید از فرشته سرشته و ز حیوان باشیم و ماشین‌وار مجبور نباشیم. برای آنکه بتوان به معنای اخلاقی کلمه

عدل ورزید، باید امکان ظلم یا ترك عدل هم وجود داشته باشد. اصولاً خیر و حقیقت و زیبایی فقط در پرتو تضاد با شر و دروغ و زشتی معلوم و معنی دار و ممکن می گردد. آری خداوند نه می تواند واجب الوجود بیافریند، نه ممتنع الوجود. اراده او به ممکنات تعلق می گیرد. نه هر ممکنی موجود است، بلکه هر موجودی ممکن است. نه هر چه ممکن است اراده او به آن تعلق می گیرد، بلکه هر چه اراده او تعلق گیرد، لباس وجود می پوشد و ممکن نام می گیرد. اشاره طنزآمیز و باریک بینانه حافظ به همین است. خطا یعنی نقص و نقصان و شر و شیطان در جهان هستی هست و به قول معروف سیه روئی از چهره ممکنات شسته نمی شود و چنانکه گفته شد داغ نقص و کمبود و کژی و کاستی از جبین حادثات پاك نمی شود. ولی خداوند مسؤول آن خطاها نیست. چه پدید آورنده آن خطاها نیست. خداوند اشیاء کدر را به نحوی آفریده است که نور از آنها نمی گذرد و سایه می اندازند ولی سایه آنها آفریده خدا نیست یا لا اقل آفریده مستقیم خدا نیست. خدا سایه افکن را آفریده است نه سایه را. خداوند مرا آفریده است ولی نه این نوشته مرا. آری خدا فقط می آفریند و نیکترین ممکنات را می آفریند. اما روابط و مناسبات بین آفریدگان را، همچنین افعال بندگان را نمی آفریند. وگرنه اگر کل روابط بین جمادات و جانداران و افعال انسانها را هم آفریده بود دیگر هستی به پایان رسیده بود و هیچ جایی برای هیچ فعل و انفعالی باقی نبود و شاید دیگر ماسوائی در کار نبود.

حافظ بیت بسیار ژرفی دارد که کلید حل معمای شر و بیت «پیر ما گفت» در آن نهفته است و آن این است:

هر چه هست از قامت ناسازی اندام ماست ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست
یعنی آفرینش الهی و فیض و بخشش او (= تشریف تو) قصوری ندارد، عیبی و نقصانی اگر هست از سوی ممکنات و قوایل و استعدادهاست [= قامت ناسازی اندام ما] که فقط تا حد معینی می توانند گیرنده فیض او باشند. به این معنی در قرآن مجید نیز اشاره شده است: انزل من السماء ماء فسالئت اودية بقدرها... (رعد، ۱۷) [= خداوند آبی از آسمان فرو بارید و هر رودی برابر با گنجایش خویش در خود آب گرفت].

یکی دیگر از اقوالی که در همین زمینه بین حکمای اسلام و اروپا مشترک است این است که می گویند اگر خداوند برای پرهیز از شر قلیل — یعنی شری که به هر حال از خیر کمتر است — از آفرینش جهان یعنی خیر کثیر — خیری که به هر حال بر شر می چربد — صرف نظر می کرد، خلاف حکمت بالغه، و خود شر بزرگتری بود. آنچه شر شمرده می شود اگر از وجه و

منظری شر باشد، فی نفسه شر نیست و چه بسا دارای جنبه‌های خیرآمیز هم هست. سیل را در نظر بگیرد. سیل فی نفسه آب فراوان است. فراوانی آب و جریان و سیلان آن خیر است: و من الماء كل شيء حي؛ شر همانا نبودن سد و سیل بند است. یعنی به بشر مربوط می‌شود نه به سیل که فی نفسه منشأ خیر و برکت است. و چون ویرانگریهای اولیه سیل، اندیشه سدسازی را به ذهن بشر القا کرده، انقلاب عظیمی را در نظام آبیاری و کشاورزی باعث شده است. آری به قول آن مصراع حکیمانه: «عدو شود سبب خیر اگر خدا خواهد». آری سیل برای ویران کردن خانه‌های جنوب شهر یا کلبه‌های روستائی به راه نیفتاده است؛ یا آتش را در نظر بگیرد که اهمیتش در شکل‌گیری و تکامل تمدن بشری همانند آب حیاتی بوده است. با آنهمه آتش‌سوزیهای عظیم تصادفی یا حتی عمدی، که بشر در طول تاریخ از آن آسیب دیده، هنوز هیچکس آتش را شر نمی‌شمارد. آری خیر و شر در جهان هستی درهم تنیده و با هم سرشته‌اند. آن ناملایماتی که ما به مقیاس بشری شر و ناگوار و ناخواسته می‌انگاریم، از ملایمات و جنبه‌های خیرآمیز غیرقابل تفکیک است. به قول حکما شر از لوازم تضاد و تراحم و حرکت جهان مادی است. شر اخلاقی هم از لوازم ارتقاء و اعتلاء در جهان اخلاقی است. آری با در نظر داشتن اینگونه اندیشه‌هاست که حافظ به نظر پاک و والانگر و خطاسوز پیر خود آفرین می‌گوید. زیرا به مدد ارشاد پیر به منظر والائی دست یافته است که چون از آنجا بنگری همه چیز سنجیده و بسامان است. به قول خواجه نصیر:

هر چیز که هست آنچنان می‌باید آن چیز که آن چنان نمی‌باید نیست
آری پیر حافظ که قاعدتاً باید پیرمغان باشد کمال‌نگر و نیک‌بین است:

نیکی پیرمغان بین که چو ما بدمستان هر چه کردیم به چشم کرمش زیبا بود
کمال سر محبت ببین نه نقص گناه که هر که بی‌هنر افتد نظر به عیب کند
اسپینوزا نیز مسأله شر را چنین حل کرده بود، می‌گفت اگر منظر ما عوض شود، شر نیز جابجا می‌شود و چه بسا تغییر ماهیت می‌دهد.

نمونه‌هایی از تفسیر و توجیه‌های این بیت

از عهد حافظ تا زمان ما کوششهای عدیده‌ای برای شرح معنای این بیت، یا در واقع توجیه مسأله شر، از سوی حکما، متکلمان، حافظ‌شناسان و ادبا به عمل آمده است که به مهمترین آنها اشاره می‌کنیم:

ملا جلال الدین دوانی (۸۳۰ - ۹۰۸ ق) از متکلمان و حکمای ایران در عهد خاندان آق

قوینلو (← دایرة المعارف فارسی) رساله کوتاه معروفی در شرح این بیت دارد، که چند نسخه از آن در بخش خطی کتابخانه مجلس (شورای ملی سابق) محفوظ است. از جمله سه نسخه به شماره‌های: ۱۸۲۲/۲۰ (ص ۱۷۷-۱۷۹) که تاریخ ندارد؛ ۲۶۶۳/۴ نستعلیق سده یازده (ص ۱۴۰-۱۴۶)؛ ۱۷۱۹/۱۵ (ص ۳۴۰-۳۴۳). از آنجا که زبان و بیان این رساله کوتاه نسبتاً بفرنج و دیر یاب است. لذا خلاصه بحث او - بر مبنای همان سه نسخه که یاد شد - به زبان ساده‌تر نقل می‌شود:

ادوانی چنین می‌گوید: [قبل از شرح این بیت بیان چند مقدمه لازم است: مقدمه اول: خطا و صواب، گاه صفت اقوال واقع می‌شوند و گاه صفت افعال. صواب در اقوال عبارتست از مطابقه با واقع. مثلاً يك نیمه دواست. و خطا عدم مطابقه با آن است. در افعال، صواب عبارتست از موافقت با مصلحت، و خطا عبارتست از مخالفت با آن. مقدمه دوم: فاعل حقیقی فقط خداوند است و در این معنی هیچکس با ما [= اشاعره] مخالفت ندارد مگر طایفه معتزله که به مقتضای نص شارح، مجوس این امت‌اند و بندگان را خالق افعال اختیاری می‌دانند و وجه شبه آنان با مجوس در این است که به این ترتیب دو فاعل حقیقی اثبات می‌کنند یکی مبداء خیر یا نور و یزدان و دیگری مبداء شر یا ظلمت و اهریمن. مقدمه سوم: افعال الهی معلل به غرض نیست، اگرچه خالی از انواع حکمت و مصلحت نیست. به عبارت دیگر، افعال خداوند منبعث از غرض و غایت نیست. مقدمه چهارم: عنایت الهی، ناظر به حیث کلی نظام عالم است، و مقصود بالذات همان مصلحت کلی است. اگرچه گاه موارد جزئی، از دیده بشری خلاف مصلحت نماید. خطا در افعال الهی رخ نمی‌دهد. چه در مقدمه اول گفتیم که خطا در افعال عبارتست از مخالفت با مصلحت. و هر چه در عالم واقع می‌شود، متضمن مصلحتی است در نظام کل عالم، اگرچه نظر به فردی معین، مصلحت جزئی را زیر پا گذاشته باشد. و یا از نظر عقول کوتاه بشری خطا نماید. زیرا چنانکه گفته شد مقصود بالذات، مصلحت کلی عالم است... و صلاح هر فرد خاص همواره و همیشه مقصود بالذات نیست، بلکه وسیله مصلحت کل است. «هر چیز که هست آنچنان می‌باید». و چون صفت خطا از نسبت دادن افعال به مظاهر و اعتقاد به فاعلیت آنها ناشی می‌گردد، آن اعتقاد خطاست. اما در زمینه اقوال هم ممکن است بعضی دغدغه داشته باشند که کذب در جهان هست و فاعل حقیقی اش خداست. پس العیاذ بالله از خداوند خطا سر می‌زند. پاسخ این است که خلق کذب، کذب نیست و شک نیست که ایجاد اقوال

کاذبه [بویژه دروغ مصلحت‌آمیز] همچون سایر افعال موجودات دخل در نظام کل دارد، پس ایجاد آن عین صواب است.

باری در مصراع دوم که می‌گوید «آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد» مرادش آن است که در نظر قاصران که صورت بین و ظاهر بین و جزئی نگردند، و اطلاع از فاعل حقیقی و احاطه بر مصالح کلیه نظام عالم ندارند، خطاهائی به نظر می‌آید، اما در نظر کاملان که همه چیز را فعل فاعل حقیقی و همه را ناظر به مصلحت کلی نظام عالم می‌دانند، همه صواب می‌نماید. پس نظر پیر پاک است. یعنی دست دیگری را جز خدا در کار نمی‌بیند و خطاپوش است، چه «خطائی که به خطا در نظر قاصران می‌نماید از نظر حقیقت بین او پوشیده است.» اما اینکه بعضیها بین دو مصراع منافات می‌بینند و می‌گویند که از اولی چنین فهمیده می‌شود که خطائی نیست و از دومی چنین فهمیده می‌شود که خطائی هست و نظر پیر آن را پوشیده است، جوابش این است که مراد خطائی است که در نظر قاصران می‌نماید، نه خطای واقعی؛ و به همین دلیل است که صفت پاک را برای نظر آورده. یعنی نظری که اشیاء را چنانکه هست می‌بیند. اگر خطا در واقع بود و نظر پیر آن را نمی‌دید دیگر شایسته صفت پاک نبود.

سودی (متوفای حدود ۱۰۰۰ ق)، شارح معروف دیوان حافظ، در شرح این بیت مطالب پراکنده‌ای آورده، قسمتی از آن که صدر و ذیلش مضبوط است نقل می‌شود:

«پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت» یعنی قلم صنع خطا نمی‌کند. یعنی هر کاری که من می‌کنم در دفتر قضا و قدر نوشته شده، و کارهای من در لوح محفوظ همان است که مطابق دفتر قضا و قدر ثبت شده است. هر کاری که از من سر بزنند قبلاً در لوح مخصوص مکتوب و در دفتر قضا و قدر ثبت شده است.

پس اعمال من اختیاری نیست بلکه به امر خداوند است و هر کاری که به امر خداوند باشد عین صواب است... خطاپوشی کنایه از انکار خطاست.» (شرح سودی، ذیل شرح این بیت).

محمد دارابی (قرن ۱۱) بحث دقیق و مشکل‌گشایی درباره این بیت دارد که بخش اعظم آن نقل می‌شود:

معنی بی‌تکلفانه اولاً اینکه از گفته پیر و مرشد معلوم شد که خطا بر قلم صنع نرفته، که اگر به اعلام پیر این مسأله بر ما معلوم نمی‌شد، از غایت نقصانی که داریم، توهم می‌کردیم که خطا بر قلم صنع رفته و این خطاست که کسی اعتقاد خطا در کارخانه الهی

راه دهد. آفرین بر نظر پاک خطاپوش پیر باد که خطای ما را پوشید. یعنی نگذاشت که از ما این گمان خطا که خطا بر قلم صنع رفته، سرزند. زیرا که عالم بر ابلغ نظام مخلوقست. یعنی بهتر از این متصور نیست. ثانیاً اینکه بگوئیم که «نظر خطاپوش» یعنی خطا را نمی بیند، از این جهت است که خطا نیست، و این در حکم قضیه سالبه است، و صدق سالبه مستلزم وجود موضوع نیست، چه تواند بود که صدقش بواسطه عدم موضوع باشد. مثل اینکه بگوئیم عنقا طائر نیست؛ یا آنکه موضوع باشد و محمول از او مسلوب باشد، همچون: انسان حجر نیست. و خطاپوش در این مقام از قبیل اول است. یعنی در واقع چون خطا نیست، نظر پیر و مرشد مطابق با واقع کتاب صنع را مطالعه می فرماید و چنانچه خالی از خطاست او نیز خالی از خطا می بیند. مثل آنکه کاتب خط بی عیبی نوشته باشد، و معیّزی چنانچه هست او را ببیند. کاتب گوید: آفرین بر این ممیز باد که خط مرا بی عیب دید. یعنی چنانچه در واقع بی عیب بود ملاحظه نمود. و ناقصان از غایت نقصی که دارند صواب را خطا می بینند، و مؤید این معنی به تصریح لسان الغیب در بیت دیگرست:

کمال سر محبت ببین نه نقص گناه که هر که بی هنر افتد نظر به عیب کند
(لطیفه غیبی، ص ۲۰-۲۱)

در شماره چهارم از سال دوم مجله ایرانشهر (۱۳۰۲) یکی از خوانندگان از مدیر مجله — حسین کاظم زاده ایرانشهر — درخواست کرده است که از صاحب نظران در باره معنای این بیت اقتراح شود. به این نظرخواهی، چهار پاسخ داده شده. سه پاسخ اول اهمیتی، یعنی نکته مشکل گشا و قابل ذکری دربر ندارد، ولی پاسخ چهارم که به قلم علی اکبر حسینی نعمة اللهی است قابل توجه است. از جمله می گوید: «اگر قبایح نسبی توهم و تصور شود، از قامت ناساز بی اندام ماست. پس خطاپوشی مستلزم ثبوت خطا نیست». در توجیه دیگر می گوید اگر مصراع ثانی همچنان مقول قول خواجه باشد، مراد از خطاپوشی پیر آن است که چشم از هستی موهوم خود پوشیده و «چون چشم از جهت یلی الخلق» ناظر به خلق اشیاء که منشأ خطاهای اضافی = نسبی است پوشیده، در حقیقت او را از اشیاء جز جهت یلی الحق = ناظر به حق است که خیر محض است، هیچ مشهود نیست. (ایرانشهر، سال دوم (۱۳۰۳) شماره دهم، ص ۶۲۱-۶۲۳).

استاد شهید مرتضی مطهری در عدل الهی و تماشاگاه راز بتفصیل در باره این بیت بحث کرده است، که برای حسن ختام چند جمله از آن را نقل می کنیم:

... یعنی در نظر بی‌آلایش و پاک از محدودیت و پایین‌نگری پیر، که جهان را به صورت يك واحد تجلی حق می‌بیند، همه خطاها و نپایستنی‌ها که در دیده‌های محدود آشکار می‌شود، محو می‌گردد...

... حافظ فرضاً اعتراضی به خلقت داشته باشد آیا ممکن است با آن همه احترام و تعظیم و اعتقاد کاملی که به اصطلاح به «پیر» دارد، او را تخطئه کند؟ زیرا در آن صورت مقصود حافظ یا این است که پیر در ادعای خود که می‌گوید خطا بر قلم صنع نرفت، دروغگو و مجامله‌گر است و یا احمق و ساده‌دل (عدل الهی، ص ۷۷ - ۷۹؛ نیز — تماشاگاه راز، ص ۱۶۵ - ۱۷۵).

۴) شاه ترکان: ایهام به افراسیاب دارد. افراسیاب پادشاه ستمکار و پهلوان نامدار و جادومنش و بدخوی توران و حریف و هم‌اورد رستم، و کشنده داماد و پناهنده‌اش سیاوش است (معرفی سیاوش ذیلاً خواهد آمد) که خود سرانجام به دست کیخسرو کشته شد. اما مراد و اشاره اصلی حافظ از شاه ترکان همانا شاه شجاع است. دکتر معین نوشته است: «پس از آنکه مدعیان، شاه شجاع را برانگیختند که به استناد بیت:

گر مسلمانی از این است که حافظ دارد و ای اگر از پس امروز بود فردائی
خون بیگناهی چون حافظ را بریزد، خواجه [در این بیت] اشاره به این واقعه می‌کند. مراد از شاه ترکان، شاه شجاع است که از طرف مادر متسوب به فراختائیان کرمان و قسمتی از ارتش او نیز ترك و سلسله او هم جانشین اتابکان فارس بود. و از سیاوش [علاوه بر ایهام به سیاوش شاهنامه] مراد خود شاعر است.» (حافظ شیرین سخن، ص ۲۴۳). حافظ دو بار دیگر به شاه ترکان اشاره دارد:

- شاه ترکان چو پسندید و به چاهم انداخت دستگیر از نشود لطف تهنیت چکنم
- سوختم در چاه صبر از بهر آن شمع چگل شاه ترکان فارغست از حال ما کو رستمی
- سیاوش / سیاووش: در شاهنامه فرزند کاووس است. رستم او را پرورش داد. سودابه، زن کاووس (نامادری سیاووش) دل به او باخت، ولی سیاووش عفاف ورزید و تسلیم و سوسه او نشد. لذا سودابه از او کینه به دل گرفت و نزد پدر (کاووس) او را به خیانت متهم کرد. سیاووش برای اثبات بیگناهی خود از انبوه آتش گذشت. پس از رنجش از پدر، در جنگ با افراسیاب تورانی، به او پناهنده شد و افراسیاب مقدم او را گرامی شمرد و دختر خود فرنگیس را به عقد او درآورد. بعدها گرسیوز بر او رشک برد و افراسیاب را به کشتن او برانگیخت. و چون خبر قتل بیگناهان او به ایران رسید، رستم سودابه را به کین سیاووش کشت و به توران

تاخت و آن را یکباره ویران کرد. اما کین سیاوش نه به دست رستم، بلکه بعدها به دست کیخسرو و با قتل افراسیاب گرفته شد. (نقل به تلخیص و تصرف از حماسه سرایی در ایران، ص ۵۱۱).

(۶) آینه داران ← آینه دار: شرح غزل ۳۵، بیت ۱.

(۷) نرگس ← شرح غزل ۱۰، بیت ۳.

- نوازش کن / مردم دار: هر دو صفت برای نرگس (مشبه به چشم) یاراند. ضبط خانلری و انجوی با اعراب و به این صورت است: نرگس مست نوازش کن مردم دارش. تا احتمال قراءت دیگر یعنی «مست نوازش کن» منتفی گردد. مردم دار ایهام دارد: الف) خوش معاشرت، آنکه دل مردم را می جوید و در دست دارد؛ ب) اشاره به مردمك چشمان خود معشوق، یعنی نرگس یا چشمی که دارای مردمك است. این کاربرد نزد کمال الدین اسماعیل نیز مسبوق است:

شد درستم که توئی چشم وجود که به بیماری مردم داری

(دیوان، ص ۳۵۰)

سلمان گوید:

همیشه نرگس مست ترا بیمار می بینم ولی در عین بیماریش مردم دار می بینم

(دیوان، ص ۳۶۸)

- خون عاشق به قدح گر بخورد نوشش باد ← خون خوردن: شرح غزل ۷۲، بیت ۷.

۳ پیرانه سرم عشق جوانی به سر افتاد
 از راه نظر مرغ دلم گشت هواگیر
 دردا که از آن آهوی مشکین سیه چشم
 از رهگذر خاک سر کوی شما بود
 ۶ بس تجربه کردیم درین دیر مکافات
 گر جان بدهد سنگ سیه لعل نگردهد
 وان راز که در دل بنهفتم به در افتاد
 ای دیده نگه کن که به دام که در افتاد
 چون نافه بسی خون دلم در جگر افتاد
 هر نافه که در دست نسیم سحر افتاد
 بس کشته دل زنده که بر یکدگر افتاد
 با درد کشان هر که در افتاد بر افتاد
 با طینت اصلی چه کند بدگهر افتاد
 حافظ که سر زلف بتان دست کشش بود

بس طرفه حریفیست کش اکنون بسرافتاد

سعدی غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

زانگه که بر آن صورت خوبم نظر افتاد
 از صورت بیطاقتیم پرده برافتاد
 (کلیات، ص ۴۶۸)

همچنین ناصر بخارانی دو غزل بر همین وزن و ردیف و قافیه دارد:

۱) جان بر لب لعلش چو مگس بر شکر افتاد
 با وصل تو دل چون شبی در گهر افتاد
 (دیوان، ص ۲۲۶)

۲) تا عکس تو از روزنه دیده در افتاد
 در خانه دل پرتو شمس و قمر افتاد
 (دیوان، ص ۲۲۶)

و کمال خجندی غزلی:

باز این دل غمدیده به دام تو در افتاد
 بس مرغ همایون که به تیر نظر افتاد
 (دیوان، ص ۳۱۶)

(۱) پیرانه سر ← شرح غزل ۶، بیت ۵.

— عشق جوانی: این مصراع، بویژه با توجه به «عشق جوانی» چند معنی دارد: الف) عشق و علاقه به جوانی، یعنی یاد از جوانی گذشته کردن؛ ب) یاد عشق و معشوق که در ایام جوانی داشته؛ پ) اگر با یام نکره بخوانیم، یعنی عشق به يك معشوق جوان (ولی در ایام پیری). چنانکه در جای دیگر گوید:

شاهد عهد شباب آمده بودش به خواب باز به پیرانه سر عاشق و دیوانه شد
که محتمل دو معنی است: الف) یاد عهد جوانی کرده بود؛ ب) معشوق ایام جوانی اش را به خواب دیده بود. همچنین مقایسه کنید با این بیت:

از سر مستی دگر با شاهد عهد شباب رجعتی می خواستم لیکن طلاق افتاده بود
(۲) هواگیر: محتمل دو معنی است: الف) صفت فاعلی مرخم یعنی اوجگیر، پرنده به هوا. چنانکه فعلش در بیت دیگر حافظ هست:

به بال و پر مرو از ره که تیر پرتابی هوا گرفت زمانی ولی به خاک نشست
سعدی در همین معنی گوید:

بسم از هوا گرفتن که پری نماند و بالی به کجا روم زدست که نمی دهی مجالی
(کلیات، ص ۶۳۲)

ب) صفت مفعولی مرخم یعنی هوا گرفته = در هوا گرفته، صید شده در هوا. آقای خانلری و خطیب رهبر معنای دیگری برای هواگیر قائلند، و آن از هوئی به معنای عشق و آرزوست و مترادف با هوادار و هواخواه. این معنا نیز محتمل و معقول است.

(۳) از آن آهوی مشکین...: در اینجا «از» افاده معنای سببیت و علیت می کند. یعنی به سبب، به خاطر و نظایر آن. چنانکه در جاهای دیگر گوید:

— دردم از یارست و درمان نیز هم...
— گرچه از کبرسخن یا من درویش نگفت...
— شد از خروج ریاحین جو آسمان روشن
— سالک از نور هدایت بیرد راه به دوست...
— شکر شکن شوند همه طوطیان هند
— از کیمیای روی تو زر گشت روی من...
— از آن افیون که ساقی درمی افکند
— از طعننه رقیب نگردد عیار من...
زمین به اختر میمون و طالع مسعود
زین قند پارسی که به بنگاله می رود
حریفان را نه سر ماند و نه دستار

- از بس که چشم مست درین شهر دیده‌ام حقاً که می‌نمی‌خورم اکنون و سرخوشم
- نافه ← شرح غزل ۱، بیت ۲.

- معنای بیت: دردا و دروغا که نصیب من از عشق آن یار آهووش، خون دل خوردن شد.
بین نافه و خون در جگر افتادن، و آهو و مشکین مناسبت برقرارست و حافظ بارها آنها را با
هم به کار برده است. از جمله در «به‌بوی نافه‌ای کاخر صبا زان طره بگشاید...» ← شرح
غزل ۱، بیت ۲.

(۴) از رهگذر: حافظ بارها این تعبیر را با ایهام به کار برده است: الف) از طریق و راه نظیر
کوی و کوچه؛ ب) به سبب؛ چنانکه گوید:
- ما را به آب دیده شب و روز ماجر است زان رهگذر که بر سر کویش چرا رود
- چنان بزی که اگر خاک ره شوی کس را غبار خاطری از رهگذار ما نرسد
خواجو گوید:

- از هوا کار دل خسته ما در گره است کاب در سلسله از رهگذر باد هواست
(دیوان، ص ۵۷۶)
- مرا ز بهر چه بر دل بود غبار کسی که گرد خاطر هر کس ز رهگذار خودست
(دیوان، ص ۶۳۵)
- اشک از آن روی زمارفت و کناری بگرفت کاب او دمبدم از رهگذر ما می‌ریخت
(دیوان، ص ۶۵۵)

سلمان گوید:

چندانکه می‌روم ز بی یار جز غبار چیزی به من نمی‌رسد از رهگذار یار
(دیوان، ص ۳۴۸)

(۵) تا تیغ جهانگیر برآورد: یعنی از زمانی که تیغ برآورد. برای نمونه‌های دیگر از این «تا»
که نشانگر آغاز (و نه پایان) زمانی است ← «تا»: شرح غزل ۴۵، بیت ۳.

- معنای بیت: ← شرح غزل ۱۱۴، بیت ۶.

(۶) درد کشان ← شرح غزل ۷، بیت ۵.

- برافتادن: منقرض شدن، شکست خوردن، مضمحل شدن. در تاریخ بیهقی آمده است:
«... و جدّم چون فرمان یافت این موضع به نام پدرم کرد امیر محمود. و منشور فرمود، که امیر
خراسان گشته بود و سامانیان بر افتاده بودند و وی پادشاه شده.» (تاریخ بیهقی، ص ۲۵۳).
همچنین: «... ما امروز در دست امیریم و خداوند ما بر افتاد.» (ص ۳۲۳). خواجو گوید: (و

مضمون بیتش بی شباهت به مضمون همین بیت حافظ نیست)

دشمن ار با ما به مستوری درافتد باك نیست زانك با مستان درافتد هر كه برخواهد فتاد
(دیوان، ص ۶۹۵)

۷) جان دادن: «جان بدهد» که مجازاً دربارهٔ سنگ سیه به کار رفته است، یعنی نهایت
کوشش را بکند یا بالاترین بها را بدهد. یعنی به معنای عادی جان دادن که تسلیم جان و قبض
روح باشد نیست. بلکه توسعاً یعنی پرداختن سنگین ترین قیمت، یا انجام نهایت مقدور برای
يك چیز چنانکه در جاهای دیگر گوید:

- از بهر بوسه ای ز لبش جان همی دهم اینم همی ستانند و آنم نمی دهد
- جان می دهم از حسرت دیدار تو چون صبح باشد که چو خورشید درخشان به در آئی
- معنای بیت: بین سنگ و طین (که در طینت نهفته است) و گهر و لعل ایهام تناسب
برقرار است. حافظ نیز قائل به اصل فطرت نيك یا بد است که در فلسفه اخلاق قدما، بویژه
سعدی، سابقه دارد:

- پرتو نیکان نگیرد آنکه بنیادش بدست تربیت ناهل را چون گردکان بر گنبدست
(کلیات، ص ۴۱)

- شمشیر نيك از آهن بد چون کند کسی ناکس به تربیت نشود ای حکیم کس
(کلیات، ص ۴۲)

- چون بود اصل گوهری قابل	تربیت را در او اثر باشد
هیچ صیقل نكو نداند کرد	آهنی را که بدگهر باشد
سگ به دریای هفتگانه بشوی	که چو تر شد پلیدتر باشد
خر عیسی گرش به مکه برند	چون بیاید هنوز خر باشد

(کلیات، ص ۱۵۳)

۸) دستکش: یعنی «ملعبه، بازیچه» (لغت نامه) و می توان گفت برابر با دستخوش است
(چنانکه گوید: دستخوش جفا مکن آب رخم که فیض ابر...) در جای دیگر گوید:
ابروی دوست کی شود دستکش خیال من کس نزدست ازین کمان تیر مراد بر هدف
سعدی گوید:

از خاك گور خانه ما خشنها پزند وآن خاك و خشت، دستکش گل گران شود
(کلیات، ص ۸۶۴)

- عکس روی تو چو در آینه جام افتاد عارف از خنده می در طمع خام افتاد
حسن روی تو به يك جلوه که در آینه کرد این همه نقش در آینه اوهام افتاد
این همه عکس می و نقش نگارین که نمود يك فروغ رخ ساقیست که در جام افتاد
غیرت عشق زبان همه خاصان ببرید کز کجا سر غمش در دهن عام افتاد
من ز مسجد به خرابات نه خود افتادم ایتم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد
چه کند کز پی دوران نرود چون برگسار هر که در دایره گردش ایام افتاد
در خم زلف تو آویخت دل از چاه زنج آه کز چاه برون آمد و در دام افتاد
آن شد ای خواجه که در صومعه بازم بینی کار ما با رخ ساقی و لب جام افتاد
زیر شمشیر غمش رقص کنان باید رفت کانکه شد کشته او نیک سرانجام افتاد
هر دمش با من دلسوخته لطفی دگرست این گدا بین که چه شایسته انعام افتاد

صوفیان جمله حریفند و نظرباز ولی

زین میان حافظ دلسوخته بدنام افتاد

سلمان ساوجی غزلی دارد بسیار شبیه به این غزل حافظ و مطلع آن این است:

در ازل عکس می لعل تو در جام افتاد عاشق سوخته دل در طمع خام افتاد

(دیوان، ص ۳۲۸)

و چون حافظ و سلمان معاصرند و با هم مشاعره داشته اند، معلوم نیست ابتدا کدامیک از آنها چنین غزلی سروده است.

در همین غزل حافظ می گوید: ... کز کجا سر غمش در دهن عام افتاد

سلمان گوید: راز سر بسته خم در دهن عام افتاد

حافظ گوید: زان میان حافظ دلسوخته بدنام افتاد
 سلمان گوید: اولین قرعه که زد بر من بدنام افتاد
 بیتهای نخستین این غزل، همچنین یادآور نخستین بیتهای غزلی از کمال الدین اسماعیل است:

ز لعلت عکس در جام می افتاد نشاط عالمش انسدر پی افتاد
 جهانی می پرستی پیشه کردند چون از رویت فروغی بر می افتاد
 (دیوان، ص ۷۷۴)

۱) آینه جام: مفید دو معنی است: الف) شیشه جام یا جام شیشه‌ای؛ ب) جام می که آینه‌وار است و رازنما یا غیب‌نماست. در جاهای دیگر گوید:

- صوفی بیا که آینه صافیست جام را

- ساقیا آن قدح آینه کردار بیار

- ببین در آینه جام نقشبندی غیب...

نیز قهراً تلمیحی دارد به آینه سکندر که با جام جم خلط شده است. برای تفصیل ← آینه سکندر: شرح غزل ۵، بیت ۱۱.

- عارف: ضبط سودی، خانلری، انجوی، قدسی، عبوسی - بهروز، جلالی نائینی - نذیر احمد مطابق قزوینی یعنی عارف است. پژمان به جای عارف، عاشق دارد. این تنها باری است که حافظ از عارف با انسدکی تعریض و تخفیف یاد می کند. برای تفصیل ← صوفی: شرح غزل ۶، بیت ۱.

- معنای بیت: خطاب به ساقی یا معشوق ازلی است، نه ساقی دنیوی. در جاهای دیگر گوید:

- ما در پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم ای بی‌خبر ز لذت شرب مدام ما
 - آن روز شوق آتش می خرمم بسوخت کاتش ز عکس عارض ساقی در آن گرفت
 برای تفصیل در این باب ← ساقی: شرح غزل ۸، بیت ۱.

معنای این بیت و دو بیت بعدی اشاره دارد به اینکه تجلی خداوند - که خود جلوه دیگری از عشق است - مبداء آفرینش است و در تجلی او تکرار نیست. یعنی با آنکه تجلیات او بی‌نهایت و مدام است، ولی هر یک کارساز و مؤثر است و «تکراری» نیست. در بیت اول می گوید جلوه تو در اعیان (جام) و تجلی تو بر ما سوا و اینکه معشوقانه جلوه گری کردی و معنای عشق (= می) را به اهل معرفت چشاندی، باعث شد که عارف (عاشق، اهل معرفت،

انسان) در این طمع بیفتد که خود را از طریق عشق با تو متحد بیند یعنی قائل به اتحاد عشق و عاشق و معشوق شود. به تعبیر دیگر عکس روی معشوق، شباهتی با چهره عاشق داشت (خلق الله آدم علی صورته)، لذا از خنده می یعنی از سرمستی عشق، عارف (انسان سالک) در طمع خام یعنی ادعای وحدت و اتحاد افتاد چرا که فرق و فاصله ای در میان نمی دید. خنده می: همانا صدای موج زدن و ریخته شدن می از صراحی به ساغر است. کمال الدین اسماعیل گوید:

تا کی ورق عمر به هم در شکنیم وین خنده می در دل ساغر شکنیم
(دیوان، ص ۸۵۱)

حافظ بارها به خنده می و جام و صراحی و قدح اشاره کرده است. برای تفصیل ← خنده جام: شرح غزل ۱۷، بیت ۷.

- طمع خام: «تمنای امری که ممکن نباشد.» (غیاث اللغات)؛ «کنایه از توقع داشتن به چیزی است که ممکن الحصول نباشد.» (برهان). در جای دیگر گوید:

طمع خام بین که قصه فاش از رقیبان نهفتنم هوسست
در جاهای دیگر به صورت صفت «خام طمع» یعنی دارنده طمع خام به کار برده است:

- حافظ خام طمع شرمی ازین قصه بدار
- ای دل خام طمع این سخن از یاد ببر

کمال الدین اسماعیل گوید:

طمع خام گفت رولختی هیزم آخر بخواه از جانی
تا چو در مطبخ تو چیزی نیست ما بدان می پزیم سودائی
(دیوان، ص ۵۹۶)

سودی که گاه باریك بینیهای مخصوص به خود دارد بر آن است که «خام» را می توان مضاف الیه شمرده صفت؛ و به معنای شراب خام گرفت که با جام و خنده می هم مناسبت دارد.

(۲) حسن ← حسن الهی: شرح غزل ۸۶، بیت ۱. جلوه ← تجلی: شرح غزل ۸۶، بیت ۱.

- معنای بیت: حسن معشوق ازلی فقط يك بار جلوه کرد و عشق و عاشق و ماسوا آفرید؛ و با آنکه واحد و عین وحدت بود و از واحد جز واحد صادر نمی شود، ولی در اوهام کثرت اندیش انسانها، نقشهای گوناگونی پدید آمد. به تعبیر دیگر می گوید کثرت وهمی است و واقعی

نیست. و اصالت با جلوه یگانه و حسن یگانه خداست. برای تفصیل در این باره ← تجلی:
شرح غزل ۸۶، بیت ۱.

(۳) ساقی ← شرح غزل ۸، بیت ۱.

- معنای بیت: این بیت مؤید و تکرار مضمون بیت قبلی است. محمد دارابی در شرح این بیت گوید: «یعنی اینهمه اختلافات که در آفاق و انفس پیدا می شود يك فروغ رخ ساقی است و يك تجلی از ذات الهی است که در مرآت قوالب جلوه گر شده است...» (لطیفه غیبی، ص ۸۰). فروغ یعنی تجلی ← شرح غزل ۸۶، بیت ۱.

(۴) غیرت ← شرح غزل ۷۸، بیت ۸؛ شرح غزل ۸۶، بیت ۳.

- معنای بیت: غیرت عشق الهی زبان خاص یا خاصان عاشق را، به این کیفر که چرا سر غم عشق او را فاش کرده اند و در دهان عوام افکنده اند، بیرید و بیست. یادآور این گفته معروف از جنید است: من عرف الله كل لسانه: آنکه به دل حق را بشناخت زبانش از بیان بازماند (کشف المحجوب، ص ۴۶۴).

(۵) معنای بیت: نزاری قهستانی غزلی مشابه با این غزل دارد و بیتی مشابه با این بیت: مکن ای یار ملامت که چومن بسیاری از عبادت کده ناگاه به خمّار افتاد خرابات کنایه از عشق و فناست و اوج طریقت است. گو اینکه ظاهراً به معنای میخانه و محل فسق و فجور و نقطه مقابل مسجد و خانقاه و صومعه است (← خرابات: شرح غزل ۷، بیت ۵). مسجد کنایه از زهد و قیود و نوامیس شریعت است (← مسجد: شرح غزل ۹۳، بیت ۴). و حافظ نه از تأسف، بلکه از روی تفاخر چنین چیزی را می گوید. چنانکه در جاهای دیگر گوید:

- یاد باد آنکه خرابات نشین بودم و مست و آنچه در مسجد امروز کمست آنجا بود
- گر ز مسجد به خرابات شدم خرده مگیر مجلس وعظ درازست و زمان خواهد شد
اما اینکه می گوید: اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد، هم اشاره به عهد الست دارد (← شرح غزل ۱۵، بیت ۱) و هم حاکی از جبرانگاری حافظ است. برای تفصیل در این باب
← شرح غزل ۲۳، بیت ۸.

(۷) چاه زنج ← زنخدان: شرح غزل ۲، بیت ۶.

- معنای بیت: معنای ظاهری بیت این است که دل عاشق که مقیم و محبوس در چاه زنخدان معشوق بود، از کمند زلف یار آویخت و از آن بند و بلارهایی یافت و بیرون آمد، ولی در دام خم زلف او اسیر شد. از نظر عرفانی اشاره به هبوط انسان دارد که از بهشت جوار

خداوند، به طمع جاودانگی آواره شد و تخته‌بند زمان و مکان و ماده و مدت گردید و به انحطاط قوس نزولی و دوری از مبدأ دچار آمد. این بیت را با این بیت دیگر حافظ مقایسه کنید:

جان علوی هوس چاه زرخندان تو داشت دست در حلقه آن زلف خم اندر خم زد
 (۸) معنای بیت: ای خواجه عالیمقام و ای زاهد گرانجان آن زمان گذشت که مرا دوباره در صومعه (← شرح غزل ۲، بیت ۲) ببینی. زیرا دیگر سر و کارم با عشق و مستی افتاد. «آن شد» یعنی آن هنگام یا آن کار گذشت و منتفی شد، در حافظ بارها سابقه دارد:

– آن شد که چشم بد نگران بودی از کمین...
 – آن شد اکنون که ز اینای عوام اندیشم...
 – آن شد که بار منت ملاح بردمی...

(۱۱) صوفیان ← صوفی: شرح غزل ۶، بیت ۱. نظر باز / نظر بازی: شرح غزل ۱۱۰، بیت ۱.



آنکه رخسار ترا رنگ گل و نسرین داد
وانکه گیسوی ترا رسم تطاول آموخت
۳ من همان روز ز فرهاد طمع پریدم
گنج زر گر نبود گنج قناعت باقیست
خوش عروسیست جهان از ره صورت لیکن
۶ بعد ازین دست من و دامن سرو و لب جوی
خاصه اکنون که صبا مژده فروردین داد
در کف غصه دوران دل حافظ خون شد
از فراق رخت ای خواجه قوام الدین داد

(۱) گل و نسرین سه شرح غزل ۳۲، بیت ۷.

(۲) تطاول: «گردنکشی و تکبر، و مراداً به معنی ظلم مستعمل می شود... درازدستی، و کنایه از ظلم و تعدی» (غیاث اللغات). سعدی گوید: «یکی را از ملوک عجم حکایت کنند که دست تطاول به مال رعیت دراز کرده بود...» (کلیات، ص ۴۳). همچنین: «قومی که از دست تطاول او به جان آمده بودند...» (پیشین، ص ۴۴). حافظ در جاهای دیگر گوید:

- گذار کن چو صبا بر بنفشه زار و ببین که از تطاول زلفت چه بیقرارانند
- نی من تنها کشم تطاول زلفت...

- این تطاول بین که با عشاق مسکین کرده اند

- این تطاول کز سر زلف تو من دیدم که دید

- آه ازان جور و تطاول که درین دامگه است...

- این تطاول که کشید از غم هجران بلبل...

(۳) فرهاد / شیرین — شرح غزل ۳۲، بیت ۴.

(۴) قناعت: با آنکه از مقامات و آداب صوفیانه نیست، ولی از اخلاق صوفیانه است. در رساله تفسیر به آمده است: جابر بن عبدالله — رضی الله عنه — گوید پیغامبر (ص) گفت قناعت کنجی است که بزرگواران به آخر نرسد... گفته اند قناعت آرام دل بود به وقت نیافتن آنچه دوست داری... ابو عبدالله خفیف گوید قناعت طلب ناکردنست آنرا که در دست تو نیست و بی نیاز شدن است بدانچه هست... ابو حازم به قصابی بگذشت که گوشت می فروخت. قصاب گفت یا با حازم از این گوشت بخر که فر به است. گفت سیم ندارم. گفت زمانت دهه. گفت من خود را زمان دهه نیکوتر از آنک تو زمان دهی. (ترجمه رساله تفسیر به، ص ۲۳۹-۲۴۲)

حافظ بارها به لفظ و معنای قناعت اشاره کرده و به آن ارج نهاده است:

ما بس روی فقر و قناعت نمی بریم با بادش به پگوی که روزی مقدر است
... حافظ در قناعت کوش و ازدنی دور بگمزد که يك جو منت دونهان دوحسد من زر نمی ارزد
... کنج زر گر نبود کنج قناعت باقیست آنکه آن داد به شاهان به گدایان این داد
... حافظ غبار فقر و قناعت ز رخ سوی کاین خاک بهتر از عمل کیمیاگری
... هر آنکه کنج قناعت به کنج دنیا داد فروخت یوسف مقبری به کمترین نمی
همچنین به معنای قناعت با الفاظ و تعابیر دیگر (خرسندی، مارابس) اشاره دارد. غزلش بار دیگر «ما رابس» مخصوصاً این بیتش:

نقد بازار جهان بنگر و آزار جهان گر شمارانه بس این سود و زیان مارابس
سرایا حاکی از روح و روحیه قناعت است — گیریم آمیخته باطنز و خوشباشی. همچنین آنجا که می گوید:

... فراغتی و کتابی و گوشه چمنی

... حافظا ترک جهان گفتن طریق خوشدلیست تا نینداری که احوال جهانداران خوشست
... در این بازار اگر سودیست بادر ویش خرسندی خدا یا منعم گردان به درویشی و خرسندی
نیز — فقر: شرح غزل ۲۴، بیت ۹.

(۵) کاوین = کابین | «کابین که مهر زنان باشد و آن مبلغی است که در وقت نکاح مقرر کنند» (برهان). «مهر زنان باشد. خسروی گفت:

این جهان نوعروس را ماند رطل کابینش گیر و باده جهان

(لغت فارس، ص ۱۶۲)

معادل عربی این کلمه، «صداق» است. این کلمه با دو تلفظ (با «واو» و با «ب») از دیر باز در متون نظم و نثر فارسی به کار رفته است. منوچهری گوید:

بیاید علی الحال کابینش کرد بیرزد به کابین چنین دختری
بود عقد کابین او اینکه تو کنی سجده شکر چون شاکری
(دیوان، ص ۱۴۵)

غزالی می نویسد: «و سنت آنست که ولی گوید — پس از آنکه خطبه بر خوانده شد ... بسم الله و الحمد لله فلان را به نکاح تو دادم به چندین کابین. و شوهر گوید: «بسم الله و الحمد لله، این نکاح را بدین کابین پذیرفتم.» (کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۳۰۹). همچنین: «صفت چهارم آنکه کابین سبک بود که رسول (ص) گوید: بهترین زنان آنان اند که به کابین سبکترند و به روی نیکوتر، و کابین گران کردن مکروه است.» (پیشین، ص ۳۱۲). نظامی مانند حافظ هر دو تلفظ این کلمه را (با «واو» و با «ب») به کار برده است (از جمله — هفت پیکر، ص ۲۱۳، ۳۱۴) رشیدالدین فضل الله می نویسد: «به حکم آنکه پیغامبر علیه الصلوة والسلام نکاح به کاوین سبک مستحسن داشته، باید که کاوین بغایت سبک کنند و چنانکه احتیاط کرده اند تا زکاة لازم نیاید، تمامت کاوینها بر نوزده دینار و نیم مقرر باشد.» (جامع التواریخ، ج ۲، ص ۱۰۸۶). سعدی می نویسد: «یکی را زنی صاحب جمال جوان درگذشت و مادر زن فرتوت بعلت کابین در خانه متمکن بماند...» (کلیات، ص ۱۳۸). همچنین: «... دختری که داشت به نکاح من درآورد به کابین صد دینار.» (پیشین، ص ۸۸). چنانکه اشاره شد حافظ يك بار دیگر این کلمه را با تلفظ دیگرش (کابین) به کار برده است:

ساقیا دیوانه ای چو من کجا در بر کشد دختر رزرا که نقد عقل کابین کرده اند
نمونه های تبدیل «و» و «ب» به یکدیگر در زبان فارسی بسیارست از جمله: لابه / لاوه، گرمابه / گرماره (← کیمیا، ج ۲، ص ۱۹۹)، ساریان / ساروان (← شرح غزل ۳۱، بیت ۳)، ورزیدن / برزیدن (← کیمیا، ج ۲، ص ۴۵)، بیران / ویران (← کیمیا، ج ۱، ص ۵۱۶)، یاود / یابد (← کیمیا، ص ۲۳۴؛ کلیله و دمنه، ص ۴۰۴)، بزبان / وزان (کیمیا، ج ۲، ص ۴۱۲).

۷) قوام الدین: علامه قزوینی در اینکه این قوام الدین، حاجی قوام است یا قوام الدین محمد صاحب عیار تردید دارد (دیوان طبع او، ص ۳۹۱). شادروان معین استنباط و استدلال کرده است که این قوام الدین همان صاحب عیار است (← حافظ شیرین سخن، حاشیه

ص ۲۸۶). قوام‌الدین محمد بن علی صاحب عیار، از مشاهیر دولت آل مظفر، همانند اجدادش شغل صاحب عیاری که مهمترین شغل دیوانی بود داشت. در سال ۷۵۰ ق در کرمان ملازم شاه شجاع شد. در سال ۷۵۵ ق به نیابت سلطنت رسید و در سال ۷۵۶ حاکم کرمان شد و در ۷۵۶ رتبه امارت و لشکرکشی نیز به او تفویض شد. در سال ۷۶۰ وزیر شاه شجاع شد. و کارش چندان بالا گرفت که بر خلاف رای شاه شجاع نیز در امور مملکت اقدام می‌کرد. حاسدان و دشمنانش او را متهم به خیانت کردند و شاه شجاع که از نفوذ او بیمناک بود به سال ۷۶۴ به قتلش فرمان داد (نیز ← نقل قزوینی از تاریخ آل مظفر، مقدمه دیوان، ص قکب). حافظ جز این مورد، چند اشاره دیگر به او دارد:

– قوام دولت و دنیا محمد بن علی که می‌درخشیدش از چهره فریزدانی
– هزار نقد به بازار کائنات آرند یکی به سکه صاحب عیار ما نرسد
و قطعه‌ای در رثای او دارد که بیتی از آن چنین است:

زمانه گر نه زر قلب داشتی کارش به دست آصف صاحب عیار بایستی
نیز قطعه‌ای که ماده تاریخ وفات او (یعنی امیدجود = ۷۶۴ ق) را دربر دارد به مطلع:
اعظم قوام دولت و دین آنکه بردش از بهر خاکبوس نمودی فلك سجود
نیز ← آصف ثانی: شرح غزل ۲۹، بیت ۹؛ حاجی قوام: شرح غزل ۱۵۷، بیت ۸.

همای اوج سعادت به دام ما افتد اگر ترا گذری بر مقام ما افتد
 حباب‌وار براندازم از نشاط کلاه اگر ز روی تو عکسی به جام ما افتد
 ۳ شبی که ماه مراد از افق شود طالع بود که پرتو نوری به بام ما افتد
 به بارگاه تو چون باد را نباشد بار کی اتفاق مجال سلام ما افتد
 چو جان فدای لبش شد خیال می‌بستم که قطره‌ای ز زلالش به کام ما افتد
 ۶ خیال زلف تو گفتا که جان وسیله مساز کزین شکار فراوان به دام ما افتد
 بنا امیدی ازین در مرو بزن فالی بود که قرعه دولت به نام ما افتد
 ز خاک کوی تو هر گه که دم زند حافظ

نسیم گلشن جان در مشام ما افتد

(۱) هما: «مرغی است که به گفته برهان قاطع استخوان خورد. در ادبیات فارسی نشانه بلند همتی است و همایون صفت آن است، و به معنی مبارك و خجسته است... صاحب کشف اللغات گوید: سایه او بر سر هر کس افتد به شاهی رسد...» (سیمرغ و سی مرغ، ص ۸۴). «قدما این مرغ را موجب سعادت می‌دانستند و می‌پنداشتند که سایه‌اش بر سر هر کسی افتد او را خوشبخت کند» (فرهنگ معین). عبید زاکانی گوید:

زان سایه همای، همایون نهاده‌اند کز سایه تو می‌طلبد فرخی همای
 (کلیات عبید، ص ۳۶)

حافظ بارها به هما و همایون اشاره کرده است:

- همای گو مفکن سایه شرف هرگز بر آن دیار که طوطی کم از زغن باشد
 - سایه طایر کم حوصله کاری نکند طلب از سایه میمون همائی بکنیم

- جلوه گاه طایر اقبال گردد هر کجا
- دولت از مرغ همایون طلب و سایه او
- بروای طایر میمون همایون آثار
- همایی چون نوعالی قدر حرص استخوان ناکی

سایه اندازد همای چتر گردون سای تو
زانکه با زاغ و زغن شهر دولت نبود
پیش عنقا سخن زاغ و زغن بازسان
دریغ از سایه همت که بر نااهل افکندی

حافظ در بیت اخیر، به استخوان خوردن هما اشاره دارد. «هما با آنکه در طبقه بندی جزو پرندگان شکاری است، غذای آن فقط استخوان است. هما استخوانها را از زمین ربوده و از بالا بر روی صخره ها رها می کند و پس از قطعه قطعه شدن می خورد.» (فرهنگ معین؛ برای تفصیل بیشتر درباره هما ← برهان قاطع، حاشیه دکتر معین). در ادب فارسی از دیر باز به استخوان خوردن هما اشاره شده است. خاقانی می نویسد: «از مائده سلیمانی به استخوانی که پری و همای خورند، خرسند گردد.» (منشآت خاقانی، ص ۳۰۲). ظهیر فاریابی گوید:

تیغش ز کله سرب می مغز دشمنان نثرین چرخ را چو هما استخوان دهد
(دیوان، ص ۱۱۳)

کمال الدین اسماعیل گوید:

همای سایه فکن این چنین بود که منم خود استخوان خورد و ملک زیر سایه اوست
(دیوان، ص ۶۲۷)

مرکز تحقیقات کتب و اسناد

سعدی گوید:

همای بر همه مرغان از آن شرف دارد که استخوان خورد و جانور نیاز دارد
(کلیات، ص ۵۰)

۲) کلاه انداختن از نشاط: «کلاه انداختن و کلاه بر انداختن: کنایه از شاد شدن و خوشحالی نمودن باشد.» (برهان) «اکنون گویند: کلاهش را به هوا (آسمان) انداخت» (حاشیه برهان). (نیز ← لغت نامه و مثالهایی که نقل کرده است). ظهیر گوید:

جهان کلاه ز شادی بر افکند گر تو به هفت قلعه افلاک سر فرود آری
(دیوان، ص ۲۵۸)

عراقی گوید:

چو آفتاب رخت سایه بر جهان انداخت جهان کلاه ز شادی بر آسمان انداخت
(دیوان، ص ۱۴۵)

کمال خجندی گوید:

گو کله بر آسمان افکن ز شادی لاله وار هر که می گیرد به یاد گلرخسی جام ملی
(دیوان، ص ۸۹۱)

- معنای بیت: همچنانکه کسان به هنگام نشاط کلاه خود را به هوا یا به آسمان می اندازند، اگر عکس چهره تو به جام ما بیفتد، مانند حباب هستی خود را نثار می کنم. در عالم واقع همزمان با وقتی که موج جام آرام می شود، و می تواند عکس در آن بیفتد، حبابهای روی شراب یکی یکی می ترکد و این همانست که حافظ به کلاه انداختن از نشاط تعبیر کرده است.

(۳) بود که: یعنی «باشد که» (← شرح غزل ۵، بیت ۲) و برای بیان آرزو و امید است. چنانکه در جاهای دیگر گوید:

- بود که قرعه دولت به نام ما افتد

- آیا بود که گوشه چشمی به ما کنند

- بود آیا که در میکرده ها بگشایند

- بود که مجلس حافظ به یمن تر بیتش هر آنچه می طلبد جمله باشدش موجود

- بود که یار نرنجد ز ما به خلق کریم

(۴) اتفاق افتادن: درست به معنای امروزه است یعنی پیش آمدن، رخ دادن، ممکن شدن.

در جای دیگر گوید:

يك دو جامم دی سحرگه اتفاق افتاده بود

- معنای بیت: حتی باد هم که در همه جا روان است، در بارگاه تو راه ندارد. در این صورت

چگونه ممکن است که مجالی برای سلام و پیام من پیش آید. کلمه «اتفاق» را در این مصراع می توان به دو صورت قرائت کرد. یکی بدون اضافه: کی اتفاق مجال سلام ما افتد. دوم با اضافه کی اتفاق مجال سلام ما افتد.

(۵) خیال بستن ← شرح غزل ۹۶، بیت ۵.

- معنای بیت: به امید بوسه ای از او، از جان گذشتم و تصور می کردم و امید می بردم که يك

قطره از زلال این چشمه نوش به کام تشنه من برسد.

(۷) فال ← شرح غزل ۳۷، بیت ۸.

- دولت ← شرح غزل ۳۰، بیت ۶.

(۸) مشام ← شرح غزل ۵۳، بیت ۵.

درخت دوستی بنشان که کام دل به بار آرد نهال دشمنی برکن که رنج بی شمار آرد
 چو مهمان خراباتی به عزت باش با رندان که درد سرکشی جانا گرت مستی خمار آرد
 ۳ شب صحبت غنیمت دان که بعد از روزگار ما بسی گردش کند گردون بسی لیل و نهار آرد
 عماری دار لیلی را که مهده ماه در حکمست خدا را در دل اندازش که بر مجنون گذار آرد
 بهار عمر خواه ای دل و گرنه این چمن هرسال چون سرین صد گل آرد بار و چون بلبل هزار آرد
 ۶ خدا را چون دل ریشم قراری بست با زلفت بفرما لعل نوشین را که زودش باقرار آرد
 درین باغ از خدا خواهد دگر پیرانه سر حافظ
 نشیند بر لب جوئی و سروی در کنار آرد

(۱) می توان گفت دوستی را چون مهمتر و ریشه دارتر می داند به درخت تشبیه می کند؛ و چون از همان آغاز باید جلوی رشد و ریشه کردن دشمنی را گرفت آن را نهال می شمارد.
 (۲) خرابات ← شرح غزل ۷، بیت ۵.
 - رندان ← شرح غزل ۵۳، بیت ۶.
 - دردسر: ایهام دارد، الف) زحمت و محنت و تصدیع. چنانکه در جاهای دیگر گوید:
 - دردسر باشد نمودن بیش از این ابرام دوست
 - حدیث چون و چرا دردسر دهد ای دل
 ب) سردرد، صداع، رنج جسمانی ای که هنگام خمار هم دست می دهد. در جای دیگر هم
 دردسر را با همین ایهام به کار برده است:
 شرابی بی خمارم بخش یارب که با وی هیچ دردسر نباشد
 - معنای بیت: «مقصود این است که در مجلس بزم رندان مقرر باش و با آنها با احترام

سلوك كن وحشمت آنها را نگه دار؛ والا پس از تمام شدن مستی، در دسر می کشی، یعنی پیشیمان می شوی وعاقبت وخیم دارد» (حواشی غنی، ص ۲۴۹). «چو مهمان خراباتی» یعنی هنگامی که مهمان خرابات هستی.

(۴) لیلی / مجنون ← شرح غزل ۳۴، بیت ۴. شبیه به این مضمون در جای دیگر گوید: یارب اندر دل آن خسرو شیرین انداز که به رحمت گذری بر سر فرهاد کند «در دل اندازش» یعنی در دلش انداز، به او الهام کن.

(۵) نسرین ← گل و نسرین: شرح غزل ۳۲، بیت ۷. هزار: یعنی هزارستان، عندلیب، بلبل (← شرح غزل ۷، بیت ۱). در اینجا «هزار» با صد در «صد گل» و «بلبل» ایهام تناسب دارد. در چند مورد دیگر هم این تناسب را رعایت کرده است:

- روی تو کس ندید و هزارت رقیب هست در غنچه‌ای هنوز و صدت عندلیب هست
- نه من بر آن گل عارض غزل سرایم و بس که عندلیب تو از هر طرف هزارانند
- صد هزاران گل شکفت و بانگ مرغی برنخواست عندلیبان را چه پیش آمد هزاران را چه شد
این ایهام تناسب در شعر پیش از حافظ و کمابیش معاصر با او — سابقه دارد. خواجو گوید:

- بر فراز غرفه او مجلس خنیاگری درخوش الحانی چو بلبل درهواش صد هزار (دیوان، ص ۳۶)

- چون مرغ جان که بلبل بستان قدسیست در گلشن مدیح تو دستان سرا هزار (دیوان، ص ۴۰)

- صفیر مدح تو زان می‌زنم که می‌بینم چو عندلیب به باغ مناقب تو هزار (دیوان، ص ۱۳۶)

سلمان گوید:

- بلبلی نیست که در معرضم آید امروز من ز تنها وز مرغان خوش آواز هزار (دیوان، ص ۱۳۶)

- صد هزاران بلبل خوشگوست در باغ وجود گر نباشد چون تو ای سلمان هزاری گو مباش (دیوان، ص ۳۵۴)

(۶) «با قرار آرد» یعنی به قرار بازآورد. این نحوه کاربرد «با» بارها در دیوان حافظ سابقه دارد ← «با»: شرح غزل ۹۸، بیت ۱.

۷) «از خدا خواهد» ضبط نسخه بدل قزوینی، و متن خانلری «ار (بدون نقطه) خدا خواهد» است. این ضبط و قراءت هم معقول و صحیح است.

- پیرانه سر ← شرح غزل ۶، بیت ۵. در این بیت «سرو» استعاره از یار بلندبالاست؛ قرینه معینه آن «در کنار آوردن» است، چه سرو بستانی را کمتر کسی در کنار می آورد!



۳ هرآنکه جانب اهل خدا نگه دارد خداش در همه حال از بلا نگه دارد
 حدیث دوست نگویم مگر به حضرت دوست که آشنا سخن آشنا نگه دارد
 دلا معاش چنان کن که گر بلغزد پای فرشته‌ات به دو دست دعا نگه دارد
 گرت هواست که معشوق نگسلد پیمان نگاه دار سر رشته تا نگه دارد
 صبا بر آن سر زلف از دل مرا بینی ز روی لطف بگویش که جا نگه دارد
 ۶ چو گفتمش که دلم را نگاه دار چه گفت ز دست بنده چه خیزد خدا نگه دارد
 سر و زر و دل و جانم فدای آن باری که حق صحبت مهر و وفا نگه دارد
 غبار راه گذارت کجاست تا حافظ

به یادگار نسیم صبا نگه دارد

(۱) اهل خدا: به جای این تعبیر، در خانلری، جلالی - نذیر احمد، سودی، عیوضی - بهروز «اهل وفا» است. جالب توجه این است که ضبط پنج نسخه بدل خانلری - از میان یازده نسخه‌ای که این غزل را داشته‌اند - برابر با قزوینی یعنی «اهل خدا» است. اهل خدا يك بار دیگر هم در حافظ به کار رفته است:

نشان اهل خدا عاشقیست با خود دار که در مشایخ شهر این نشان نمی‌بینم
 یحیی باخرزی که معاصر حافظ است، این کلمه را به کار برده است: «[صوفی نمایان] از غایت شُرطویت و بدی عقیدت، طالب بی‌ریشان شده و عشاق نام کرده و به جهت صحبت ایشان هم‌روزه با یکدیگر در افتاده. اینها اهل خدا و اهل فقر نیستند.» اورادالاحباب، ج ۲، ص ۱۱۵). اهل خدا برابر است با اهل الله. ابن منظور می‌نویسد: «در حدیث آمده است که اهل القرآن هم اهل الله و خاصه (عالمان و حافظان قرآن، اهل خدا و خواص اولیاء او

هستند). به اهل مکه هم به جهت احترام مجاورت با بیت الله، اهل الله می گفته‌اند... آل الله یعنی اولیاء خداوند. آل همان صورت ابدال یافته اهل است...» (لسان العرب). کلمه «اهل خدا» و «اهل الله» در فرهنگهای خاص حافظ (رجائی، خدیو جم، اهور) نیامده است؛ سهل است از فرهنگهای معتبری چون غیاث اللغات، برهان قاطع، لغت نامه دهخدا، و فرهنگ معین نیز فوت شده است؛ همچنین از کشاف اصطلاحات الفنون، و نفائس الفنون.

۳) دعا: از مفاهیم کلیدی مهم شعر حافظ است. دعا رکن شریعت و طریقت است. در قرآن مجید سخن از ذکر و دعا و توصیه به هر دو بسیار است: ادعوا ربکم تضرعاً و خفیةً (پروردگار خویش را به زاری و نهانی بخوانید. - اعراف، آیه ۵۵): ادعونی استجب لکم (مرا بخوانید تا دعای شما را اجابت کنم. - غافر، ۶۰): و اذا سألک عبادی عنی فإنی قریبٌ أجیب دعوة الداع اذا دعان (چون بندگان من از من پرسند، بدانند که من نزدیکم و دعای داعی را اجابت کنم. - بقره، ۱۸۶): قل ما یعبد بکم ربی لولا دعاؤکم (بگو اگر دعای شما نباشد، خداوند اعتنائی به شما ندارد. - فرقان، ۷۷): أمن یجیب المضطرّ اذا دعاه ویکشف السوء (و چه کسی جز خداوند دعای درمانده را می شنود و بلا را می گرداند. - نمل، ۶۲). «ذکر» نیز همانند دعا بارها در قرآن مجید آمده است. از جمله: فاذکرونی اذکرکم (مرا یاد کنید تا شما را یاد کنم. - بقره، ۱۵۲): الم یأمن الذین آمنوا ان تخشع قلوبهم لذكر الله (آیا هنگام آن نرسیده است که دل مؤمنان به یاد خدا خاشع گردد. - حدید، ۱۶): الذین آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله، الا بذكر الله تطمئن القلوب (کسانی [اهل توبه و تضرع اند] که ایمان دارند و دلشان به یاد خدا آرام می گیرد، آری تنها با یاد خداوندست که دل آرام می یابد. - رعد، ۲۸).

انس از نبی اکرم (ص) روایت کرده است که فرمود: الدّعاءُ مُخ العبادَة (دعا مغز و روح عبادت است). همچنین سلمان از پیامبر (ص) روایت کرده است: لا یُرَدُّ القضاء الاّ الدّعاءُ (هیچ چیز قضای بد را نمی گرداند مگر دعا) (← التاج الجامع للاصول فی احادیث الرسول، ج ۵، ص ۱۰۹-۱۱۱).

برداشتن یا بلند کردن دست به هنگام دعا سنتی مستحب است؛ و مظان استجابات دعا در اواخر شب یعنی هنگام سحر است (← پیشین، ص ۱۱۱، ۱۱۵). حافظ در این ابیات:

— امروز مکش سر زوفای من و اندیش
— ما شبی دست برآریم و دعائی بکنیم...

— دست دعا برآرم و در گردن آرمت

به این سنت دست برداشتن (رفع الیدین) اشاره دارد. سعدی گوید:

غم تو دست برآورد و خون چشم ریخت مکن که دست برآرم به رنای دوست
(کلیات، ص ۴۴۹)

حافظ آنجاها که گوید:

- ز بخت خفته ملولم بود که بیداری به وقت فاتحه صبح يك دعا بکند
- گوئیا خواهد گشود از دولتم کاری که دوش من همی کردم دعا و صبح صادق می دمید
- ای نسیم سحری بندگی من برسان که فراموش مکن وقت دعای سحر
- دعای صبح و آه شب کلید گنج مقصود است بدین راه و روش می رو که باد لدار پیوندد

به وقت تأثیر بیشتر دعا (سحر و نزدیک صبح) اشاره دارد.

غزالی می نویسد: «گروهی گفته اند که شرط رضا آن است که دعا نکنی و هرچه تورا نیست به دعا از خدا نخواهی و بدانچه تورا داده است راضی باشی، و بر معصیت و فسق انکار نکنی، که آن نیز قضای خدای تعالی است؛ و از شهری که در وی معصیت غالب بود، یا وبا یا بلا نگریزی، که این گریختن بود از قضای خدای تعالی، و این همه خطاست. اما دعا رسول (ص) کرده است و گفته که الدعاء مخرج العبادة، دعا مغز عبادت است. و بحقیقت دعا آن است که در دل رقت و شکستگی و تضرع و تواضع و التجاء با حق تعالی پدید آید؛ و این همه صفات محمود است. چنانکه خوردن آب تا تشنگی ببرد و خوردن نان تا گرسنگی ببرد و پوشیدن جامه تا سرما دفع کند خلاف رضا نباشد؛ و کردن دعا تا بلا بشود [= برود] هم این باشد...» (کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۶۱۰-۶۱۱). همو شریفترین اوقات دعا را چنین برمی شمارد: «روز عرفه از روزهای سال، ماه رمضان از ماهها، روز جمعه از ایام هفته، و وقت سحر از ساعات شب. چنانکه خداوند فرموده است: و بالأسحار هم يستغفرون (و آنان به هنگام سحر استغفار می کنند. - ذاریات، ۱۸) (احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۱۶۱).

قشیری می نویسد: «گفته اند فائده دعا اظهار نیازست پیش خدای عزوجل و لا خدای تعالی آنچه خواهد کند. و گفته اند دعاء عام به گفتار بود، و دعاء زاهدان به افعال، و دعاء عارفان به احوال. و گفته اند بهترین دعاها آنست که از اندوهی خیزد.» (ترجمه رساله قشیری، ص ۴۴۷-۴۴۸. نیز ← مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، ص ۳۲۶-۳۲۷: فن نهم از کتاب نفائس الفنون (ج ۱، ص ۵۶۸-۵۹۵) علم دعوات است).

حافظ به ذکر و ورد و دعا و التجا و نیاز - بویژه نیاز نیمشب و گریه سحری - اهمیت

می دهد:

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

- به صفای دل رندان صبحی زدگان
- حافظا در کنج فقر و خلوت شبهای تار
- دلا بسوز که سوز تو کارها بکند
- ما شبی دست بر آریم و دعائی بکنیم
- بلاگردان جان و تن دعای مستمندانست
- به هیچ ورد دگر نیست حاجت ای حافظ
- مرو به خواب که حافظ به بارگاه قبول
- حافظ وصال می طلبد از ره دعا
- ای گل خوش نسیم من بلبل خویش رامسوز
- سحر با باد می گفتم حدیث آرزومندی
- دعای صبح و آه شب کلید گنج مقصودست
بعد، بسا بیت و غزل در دیوان حافظ هست که سراپا مصداق دعاست و با لحن و صیغه دعا، اگرچه لفظ دعا یا ورد یا ذکر یا نظایر آنها را دربر ندارد. از جمله:

خدایا منعم گردان به درویشی و خرسندی

یا امثال این غزل:

یارب آن آهوی مشکین به ختن باز رسان

(نیز — یارب: شرح غزل ۴۲، بیت ۱).

حافظ آنجا که گوید:

- بلا گردان جان و تن دعای مستمندانست

- دعای گوشه نشینان بلا بگرداند

- فرشته‌ات به دو دست دعا نگه دارد

نظر به حدیثی دارد که پیشتر نقل شد: لَا يَرُدُّ الْقَضَاءُ إِلَّا الدَّعَاءُ.

این نکته هم در دعای حافظ گفتنی است که در این مورد هم طنز را فراموش نکرده است؛ همچنانکه در اطراف نماز و روزه و تسبیح و سجاده و خرقة و توبه و صومعه و خانقاه و مسجد و سایر مقدسات هم طنزپردازی کرده است:

- منم که گوشه میخانه خانقاه منست

- بر بوی آنکه جرعه جامت به ما رسد

- بس که ما فاتحه و حرز یمانی خواندیم

دعای پیرمغان ورد صبحگاه منست

در مصطبه دعای تو هر صبح و شام رفت

وز پی اش سوره اخلاص دمیدیم و برفت

- دل گفت وصالش به دعا باز توان یافت
 - بگذر به کوی میکده تا زمره حضور
 - محراب ابرویت بنما تا سحرگهی
 - من چه گویم که ترا نازکی طبع لطیف
 - سالها دفتر ما در گرو صهبا بود
 - به نیم بوسه دعائی بخر ز اهل دلی
 - عاشق روی جوانی خوش و نوخاسته ام
 - ز شست صدق گشادم هزار تیر دعا
 - از هر کرانه تیر دعا کرده ام رها
 - دعای گوشه نشینان بلا بگرداند
 - بیا به میکده حافظ که بر تو عرضه کنم
 - حافظا سجده به ابروی چو محرابش بر
 - می کند حافظ دعائی بشنو آمینی بگو
 - تا به گیسوی تو دست ناسزایان کم رسد
 - شوق لبست برد از یاد حافظ
 (۴) معنای این بیت ناظر است به، یا مقتبس است از این آیه قرآن مجید: و اوفوا بعهدی اوفی بعهدکم (پیمان مرا نگاه دارید تا پیمان شما را نگاه دارم. - بقره، ۴۰).

(۵) صبا ← شرح غزل ۴، بیت ۱.

- معنای بیت: ای باد خوشبو و هرزه گرد صبا وقتی که به حریم یار من راه یافتی و در زلف او پیچیدی به دل من که در جعد زلف او آشیان دارد سفارش کن که آن پناهگاه امن را از دست ندهد. این مضمون که دل عاشق در چین زلف معشوق مسکن دارد از مضامین شایع شعر فارسی و شعر حافظ است. نیز ← دل و زلف: شرح غزل ۱۲، بیت ۶.
 (۶) خدا نگه دارد در این بیت با همان شیوه و ظرافت به کار رفته است که «خدا مکناد» در این بیت نزاری:

امیدهاست مرا کز خودم جدا نکنی و گر تو قصد جدائی کنی خدا مکناد
 (دیوان، ص ۲۶۹)

مطرب عشق عجب ساز و نوائی دارد نقش هر نغمه که زد راه به جائی دارد
عالم از ناله عشاق مبادا خالی که خوش آهنگ و فرح بخش هوائی دارد
۳ پیر دُردی کش ما گرچه ندارد زر و زور خوش عطا بخش و خطابوش خدائی دارد
محترم دار دلم کاین مگس قندپرست تا هواخواه تو شد فرّ همائی دارد
از عدالت نبود دور گرش پرسد حال پادشاهی که به همسایه گدائی دارد
۶ اشک خونین بنمودم به طبیبان گفتند درد عشقست و جگرسوز دوائی دارد
ستم از غمزه میاموز که در مذهب عشق هر عمل اجری و هر کرده جزائی دارد
نغز گفت آن بت ترسا بچه باده پرست شادی روی کسی خور که صفائی دارد
۹ خسروا حافظ درگاه نشین فاتحه خواند

وز زبان تو تمنای دعائی دارد

ناصر بخارائی غزلی بر همین وزن و ردیف و قافیه دارد:

زلف مشکین تو زنجیر بلائی دارد بسته بر هر سر موئی سروپائی دارد
(دیوان، ص ۲۳۵)

و سلمان ساوجی قصیده‌ای بر همین وزن و ردیف و قافیه:

چمن از بلبل و گل برگ و نوائی دارد عالم از طلعت نوروز صفائی دارد
(دیوان، ص ۷۷)

(۱) مطرب عشق: علی الظاهر مطرب عشق اضافه تشبیهی است. یعنی عشق چون مطرب، که ساز و نوائی دارد. اما می‌توان برای آن معنای دیگری هم قائل شد. استاد فروزانفر دو نوع مطرب در دیوان کبیر مولانا نشان داده است: (۱) مطرب عشق؛ (۲) مطرب زر. مطرب

عشق مطربی است که از روی عشق ساز زند و محرك او در زدن ساز، عشق باشد. مطرب زر مطربی است که به طمع زر، ساز زند؛

هله من مطرب عشقم دگران مطرب زر دف من دفتر عشق و دف ایشان دف تر
(فرهنگ نوادر لغات، ج ۷ دیوان، ص ۴۳۴)

- نقش: «در روزگاران گذشته، یکی از انواع تصنیفها را نقش می نامیدند... يك قطعه موسیقی بی کلام یا با کلام و توصیفی است که در هر دستگاه یا مقامی اجرا می شود.» (حافظ و موسیقی، ص ۲۱۳-۲۱۸).

- نغمه: «نغمه در اصطلاح موسیقی به معنای صدا یا نوت موسیقی است. در روزگار ما این لفظ در معنای گوشه یا لحن یا آوازه نیز استعمال می شود.» (پیشین، ص ۲۱۰).

- «راه» در «راه به جانی دارد» در معنای موسیقائی اش (← راه: شرح غزل ۷۶، بیت ۴) نیست. ولی در هر حال با ساز و نوا و نقش و نغمه و زدن ایهام تناسب دارد.

۲) ناله عشاق: هم ناله ایهام دارد و هم عشاق. ناله جز معنای مترادف با آه و زاری، معنای موسیقائی هم دارد. «حافظ در اشعار خود مکرر این لفظ را به کار برده است و در مواردی معنای آوازخواندن یا سرانیدن یا تغنی کردن و در دیگر موارد معنای بانگ، صدا و آوا را از کلمه ناله اراده کرده است... ناله در این بیت به قرینه آهنگ خوش، به معنای آواز حزین است...» (حافظ و موسیقی، ص ۲۰۱-۲۰۲). در شعر حافظ بارها ناله چنگ، ناله نی، ناله دف و ناله بم و زیر به کار رفته است.

«عشاق» هم ایهام دارد: الف) عاشقان؛ ب) پرده موسیقائی خاصی به همین اسم (← پرده: شرح غزل ۱۴، بیت ۴). حافظ در جاهای دیگر هم «عشاق» را با همین ایهام به کار برده است:

- حافظ چو ساز مجلس عشاق ساز کرد خالی مباد عرصه این بزمگاه از او
- به وقت سرخوشی از آه و ناله عشاق به صوت و نغمه چنگ و چغانه یاد آرید
۳) پیر دردی کش: همان پیرمغان است ← پیرمغان: شرح غزل ۱، بیت ۴. دردی کش ← دردکشان: شرح غزل ۷، بیت ۵.

۴) مگس قندپرست: یعنی مگسی که به قند (مطلق شیرینی) علاقه مفرط دارد. رابطه بین شیرینی و مگس در غزل فارسی، بویژه غزل سعدی، سابقه دارد. سعدی گوید:
بعد از این شعر نخواهم که نویسم که مگس زحمتم می دهد از پس که سخن شیرینست
(کلیات، ص ۴۴۴)

حافظ گوید:

- چه شکرهاست در این شهر که قانع شده اند شاهبازان طریقت به مقام مگسی
- طمع در آن لب شیرین نکردنم اولی ولی چگونه مگس از پی شکر نرود
- معنای بیت: قدر دل مرا بدان که این شیدای شهد وصال یا جمال تو، هرچند در اصل
ارج و اعتباری نداشت و در پایه مگسی بود، ولی از زمانی که هواخواه و دوستدار تو شد، فر
و دولت هماوار پیدا کرده است (← هما: شرح غزل ۶۶، بیت ۱).

(۵) معنای بیت: حافظ می خواهد با مبالغه مخاطب را شرمند سازد. به این شرح که
عبادت و احوالهرسی شاه از همسایه گدا حتماً ممدوح و مقبول است و نه فقط ضرری به
عدالت نمی زند بلکه عین آن است، ولی حافظ با مبالغه می گوید اگر هم چنین کاری بکنی
صدمه ای به ملکه عدالت نمی خورد.

(۶) اشک خونین: از کلیشه های غزل فارسی است. و کنایه از این است که اشک عاشق از
شدت گریستن، آغشته به خون شده است. دیده خونبار و خونفشان در غزل فارسی بسیار
است. عراقی گوید:

ز دو دیده خونفشانم ز غمت شب جدانی چه کنم که هست اینها گل باغ آشنایی
(کلیات عراقی، ص ۲۹۹)

خاقانی گوید:

صبحدم چون کله بنسد آه دود آسای من چون شفق در خون نشیند چشم شب پیمای من
مجلس غم ساخته است و من چو بید سوخته تا به من راق کند مژگان می پالای من
(دیوان، ص ۳۲۰)

حافظ گوید:

- ز گر به مردم چشم نشسته در خونست
- اشک خونین من از سرخ برآمد چه عجب
گاه از آن به لعل رمانی تعبیر می کند:
ز چشم لعل رمانی چو می خندند می بارند
گاه به رنگ شفق:
اشک من رنگ شفق یافت ز بی مهری یار
گاه به گلنار:

باغبان همچو نسیمم ز در خویش مران کاب گلزار تو از اشک چو گلنار منست

به خون دیده و دیده خون شده هم اشاره دارد:

- ز حسرت لب شیرین هنوز می بینم که لاله می دمد از خون دیده فرهاد

- دیده ها در طلب لعل یمانی خون شد

- طبیب، درد، دوا ← درد: شرح غزل ۱۰۸، بیت ۴.

(۷) مصراع دوم این بیت از دیر باز به صورت کلمه سائره یا ضرب المثل درآمد است؛ اما در کل معنای بیت حذف و ایجازی مشاهده می شود. می گوید از غمزه خود ستمگری را یاد مگیر، زیرا در مذهب عشق، حساب و کتابی هست و اگر ستم کنی به جزای عمل خود می رسی. مرادش حسن طلب و جلب مهربانی یار است.

- عشق ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

(۸) ترسایچه: ترسایچه برابر با مغبچه پسرکی است که در میخانه (= خرابات) خدمت می کند. فرق ترسایچه با مغبچه این است که علی الظاهر ترسایچه مسیحی (ترسا) است. در جای دیگر گوید:

این حدیثم چه خوش آمد که سحرگه می گفت بر در میکده ای با دف و نی ترسائی
و مغبچه (← شرح غزل ۷، بیت ۳) زردشتی است. ولی وجه اشتراکشان این است که هر دو خادم جوان و خو بروی میخانه اند.

- شادی خوردن: به شادی روی کسی خوردن، یعنی به اصطلاح عصر جدید به سلامتی او باده نوشیدن، که از رسمهای کهن میخواری است. پاسخ این عمل، یعنی خوردن به شادی کسی این است که او در جواب می گوید: نوش. یعنی نوشین و گوارا باد. (← نوش: شرح غزل ۱۵۳، بیت ۳). در جاهای دیگر گوید:

- بر جهان تکیه مکن و رقدحی می داری شادی زهره جبینان خور و نازک بدنان

- رطل گرانم ده ای مرید خرابات شادی شیخی که خانقاه ندارد

- سخانماند سخن طی کنم شراب کجاست بده به شادی روح و روان حاتم طی

دکتر خانلری بر آن است که این اصطلاح یعنی [به] شادی [کسی] خوردن ایهام دارد. در کتاب سمک عیار «شادی خوردن» معنی اصطلاحی خاصی دارد و از آداب و رسوم عیاران است. در این کتاب که طبق دلایلی حافظ از وجود آن باخبر بوده، یا حتی آن را خوانده بوده است، اصطلاح «شادی خورده» درست به معنی و مترادف «مرید» و «سر سپرده» در اصطلاح صوفیان است. (برای تفصیل در این باب ← «سه کلمه در شعر حافظ»، نوشته دکتر پرویز نائل خانلری، در مقالاتی درباره زندگی و شعر حافظ، ص ۱۹۸-۱۹۹). اصل این کشف و

تحقیق به احتمال بسیار از استاد فروزانفر است. (— شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۶۱۵ - ۶۱۶). شادی خوردن در ادب پیش از حافظ سابقه دارد؛ رودکی در قصیدهٔ خمیه «مادر می» در اشاره به این رسم کهن می‌گوید:

— خود بخورد نوش و اولیاش همیدون گوید هر يك چو می بگيرد شادان:
شادی بوجعفر احمد بن محمد آن مه آزادگان و مفخر ایران
(محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی، ص ۵۰۷)

سعدی گوید:

— غم شربتی ز خون دلم نوش کرد گفت این شادی کسی که در این دور خرمست
(کلیات، ص ۴۳۹)
— هرگز اندر همه عالم نشناسم غم و شادی مگر آن وقت که شادی خور و غمخوار تو باشم
(کلیات، ص ۵۵۹)

خواجو گوید:

— بابت پیمان شکن پیمانه نوش و غم مخور زانك شادی خورده پیمانه می باید شدن
(دیوان، ص ۴۷۳)

سلمان گوید:

می خورم جام غمی هر دم به شادی رخت خرم آنکس کو بدین غم شادمانی می کند
(دیوان، ص ۲۹۳)

- شاهد آن نیست که مونی و میانی دارد
 شیوه حور و پری گرچه لطیفست ولی
 چشمه چشم مرا ای گل خندان دریاب
 گوی خوبی که برد از تو که خورشید آنجا
 دلنشان شد سختم تا تو قبولش کردی
 خم ابروی تو در صنعت تیراندازی
 در ره عشق نشد کس بیقین محرم راز
 با خرابات نشینان ز کرامات ملاف
 مرغ زیرک نزنند در چمنش پرده سسرای
- ۲
 ۶
 ۹

مدعی گو لغز و نکته به حافظ مفروش

كلك ما نیز زبانی و بیانی دارد

سعدی غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

آن شکر خنده که پرنوش دهانی دارد
 نه دل من که دل خلق جهانسی دارد
 همچنین سلمان ساوجی:

آنکه ز ابرو و مژه تیر و کمانی دارد
 چشمها کرده سیه قصد جهانی دارد
 (دیوان، ص ۳۳۱)

همچنین کمال خجندی:

گرچه سرو چمن از آب روانی دارد
 نتوان پیش قدت گفت که جانی دارد
 (دیوان، غزل ۴۵۸)

(۱) شاهد ← شرح غزل ۸، بیت ۷.

- آن: استاد فروزانفر در شرح این کلمه می‌نویسد: «حالت و کیفیتی که ناگفتنی ولی دریافتنی است؛ زیبایی از آن جهت که صفت نتوان کرد، لیکن به ذوق در توان یافت. و این در اصل از مصطلحات صوفیان بوده و سپس تداول عام یافته است. [مولوی گوید:]
- آن کس که ز تو نشان ندارد گر خورشیدست آن ندارد
- در هر طرفی یکی نگارست صوفی تو نگر که آن که دارد
- ای چشم و چراغ شهر یاری والله بخدا که آن تو داری»
(فرهنگ نوادر لغات، ج ۷ دیوان، ص ۱۸۵-۱۸۶)

سنائی گوید:

از یوسف خوشتری که در حسن آن داری و یوسف آن ندارد
(دیوان، ص ۱۱۷)

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

قد بلند و رخ خوب سرو و گل را هست ولیک هیچ دورا حسن و لطف آن تو نیست
(دیوان، ص ۷۳۳)

خواجو گوید:

قمر گفتم چو رویت دلفسروزست ولیکن چون بدیدم آن ندارد
(دیوان، ص ۲۲۸)

سلمان گوید:

ترا آنیست در خوبی که هر کس آن نمی‌داند خطی گل بر ورق دارد که جز بلبل نمی‌خواند
(دیوان، ص ۳۲۰)

کمال خجندی گوید:

- در حسن دارد آنی وز لطف هم دهانی چندان که بازجویی آن هست و نیست اینش
(دیوان، غزل ۵۸۹)
- پیران کاردیده شناسند آن حسن در روزگار حسن تو مائیم پیر کار
(دیوان، غزل ۵۵۰)

حافظ گوید:

- از بتان آن طلب ارحسن شناسی ای دل این کسی گفت که در علم نظر بینا بود
- اینکه می‌گویند آن بهتر ز حسن یار ما این دارد و آن نیز هم

- لب لعل و خط مشکین چو آتش هست و اینش هست بنازم دلبر خود را که حسنش آن و این دارد
(۲) حور ← شرح غزل ۱۶۰، بیت ۴.

- فلانی: علامه قزوینی درباره این کلمه می نویسد: «این کلمه را که ما امروز با یاء معروف استعمال می کنیم، یعنی مثل مزدگانی، و آمال و امانی و بورانی و نحو ذلك، حافظ همه جا با یاء مجهول یعنی مثل یاءات تنکیر از قبیل تیر و کمانی و خانه و سامانی (و این کار هیچ پایانی ندارد) استعمال کرده. و با همین نوع یاءات تنکیر همیشه قافیه بسته است. از جمله [همین بیت] و:

ای صبا نکهتی از کوی فلانی به من آر»

(یادداشت‌های قزوینی، ج ۳، ص ۳۲۹-۳۳۰)

توضیح آنکه یاء نکره یا مجهول با یاء معروف قافیه نمی شود. یعنی سخن شناسان آن را عیب دانسته و فصحا از آن پرهیز کرده اند. لذا در این مثالها که از حافظ نقل شد، الزام قافیه نیز مؤید سخن علامه قزوینی است. جای دیگر هم حافظ این کلمه را به کار برده است: بنفشه دوش به گل گفت و خوش نشانی داد که تاب من به جهان طره فلانی دارد و قافیه این غزل هم یاء نکره است. عطار گوید:

در بند خلق مانده و در زهد آن کنی تا گویدت کسی که فلانیست پارسا
(دیوان، ص ۷۰۷)

سلمان، تحقیقاً با یاء نکره، گوید:

گفتم از من هیچ ذکری می رود در حلقه ای گفت سودا بین که تشویش فلانی می دهد
(دیوان، ص ۳۳۰)

(۵) دلنشان: «مطبوع، مرغوب، مقبول، خوش آیند. نشاننده دل. مطیع و متقاعدکننده دل.» (لغت نامه) حافظ در جای دیگر گوید:

بزمگاهی دلنشان چون قصر فردوس برین

می توان گفت دل نشان فرقی - یا فرق چندانی - با دل نشین ندارد. دل نشان از نظر ترکیب و ساختمان مانند خاطر نشان است. یعنی در خاطر نشانده، یا در خاطر نشسته. دل نشان هم یعنی در دل نشانده یا بر دل نشسته. البته «نشان» را می توان مرخم نشانده هم گرفت. حافظ تعبیر دیگری به صورت «شاه نشان» دارد:

وزیر شاه نشان خواجه زمین و زمان که خرمست بد و حال انسی و جانی
شاه نشان یعنی منصوب از جانب شاه. گو اینکه این مثال هم دوبهلوست و در لغت نامه

دهخدا به صورت مرخم فاعلی هم معنا شده است.

- معنای بیت: از زمانی («تا» در اینجا حاکی از آغاز است. برای تفصیل ← «تا»: شرح غزل ۴۵، بیت ۳) که تو شعر مرا پسندیده‌ای سخن من دلنشین و مطبوع طبایع واقع شده. آری نشان صحت و صدق سخن عشق این است که تو بپذیری و بپسندی.

۶) معنای بیت: ابروی کمانی تو در انداختن تیر غمزه چندان هنرمندست که همه کمانداران و سلحشوران را خلع سلاح کرده است. مصراع دوم این بیت دوگونه قرائت می‌شود:

الف) برده از دست، هر آنکس که کمانی دارد. یعنی هر کس را که صاحب کمان و ادعای تیراندازی است از دست برده و از پا انداخته است. «از دست بردن» به این معنی در حافظ سابقه دارد:

از دست برده بود خممار غم سحر دولت مساعدا آمد و می در پیاله بود
ب) برده از دست هر آنکس که کمانی دارد. یعنی هر جا که کمانی در دست تیراندازی بود، از دست صاحبش بدر آورده و گویی او را خلع سلاح کرده است.

۸) خرابات نشین: یعنی ساکن و مشتری یا معتکف خرابات. کمابیش برابر با خراباتی. در جای دیگر گوید: یاد باد آنکه خرابات نشین بودم و مست... نیز ← خرابات: شرح غزل ۷، بیت ۵. شادروان معین بر آن است که این بیت، و بیت «مدعی گولغز» تعریض به عماد فقیه دارد (حافظ شیرین سخن، ص ۲۰۵) نیز ← شرح غزل ۷۶.

- کرامات: نگارنده این سطور مقاله مفصلی در بررسی و توصیف و تحلیل کرامات و خوارق عادات دارد. در بخشی از مقدمه آن چنین آمده است: «کرامات (مفرد آن کرامت) اعمالی است خارق العاده که از اولیاء و صالحان، اعم از پارسایان و صوفیان و پاکدلان، سر می‌زند. از مرتاضان نیز ظاهر می‌گردد که در این صورت یا باید مرتاضان را صالح شمرد یا اگر طالع اند، باید کارشان را جزو سحر و شعبده و شیادیهای مشابه به شمار آورد. بعضی از کرامات مشهور عبارتند از: رویاهای صادق (خوابهایی که راست درمی‌آید)، اشراف بر ضمائر (فکرخوانی و پی بردن به مافی الضمیر کسی)، بر آب رفتن - بدون غرق شدن -، بر آتش رفتن و نسوختن، طی الارض، طی زمان، رام کردن آنی حیوانات درنده، از غیب ظاهر ساختن اشیاء و نظایر آن؛ و در بعضی از فرقه‌های صوفیانه، عملیات نمایشی غریبی چون آتش خوردن، شمشیر و نیزه بر اعضای خود زدن و التیام سریع یافتن آن زخمها و اعمال مشابه دیگر که از فرهنگی تا فرهنگ دیگر فرق می‌کند.

«فرق کرامت با معجزه در این است که معجزه فقط از پیامبران، بعد از آغاز دعوت و همراه با تحدی سر می‌زند. در غیر این صورت اگر عمل خارق العاده‌ای از پیامبر سر بزند کرامت شمرده می‌شود. آنچه از خوارق عادات که از اولیاء و صالحان سر بزند کرامت نام دارد. بسیاری از شیعیان برای ائمه اطهار (ع) نیز قائل به معجزه‌اند، ولی چون معجزه منسوب به ائمه مقرون به تحدی نیست، به يك تعبیر از مقوله کرامت شمرده می‌شود. فرق کرامت با سایر خوارق عادات این است که هر کرامتی خارق العاده است، ولی هر امر خارق العاده‌ای کرامت نیست. در کرامت شرط این است که از صالحان صادر شود و نیت و هدف خیر داشته باشد، نه مقصود نمایشگرانه و ماجراجویانه یا بیهدفانه...» («غیب جهان و جهان غیب، بحثی در کرامات و خوارق عادات.» نوشته بهاء الدین خرمشاهی. کیهان فرهنگی، سال دوم، شماره ۱، فروردین ۱۳۶۴، ص ۲۲).

اشاعره به کرامات اولیاء الله — در عین تفاوت آن با معجزه — اعتقاد دارند. قاضی عضدایبی صاحب مواقف، متکلم بزرگ و استاد و ممدوح حافظ، و شارح مواقف می‌نویسند: «از نظر ما کرامات اولیاء جایز است و ما از این نظر با کسانی که خوارق عادات را جایز نمی‌دانند، از جمله استاد ابواسحاق و حلیمی (از اشاعره) و اغلب معتزله جز ابوالحسین، مخالفیم. امام فخر رازی در اربعین گفته است که معتزله کرامات اولیاء را انکار می‌کنند و ابواسحاق که از ما (اشاعره) است با آنان موافق است حال آنکه اکثر یاران ما قائل به ثبوت و صحت آنند. ابوالحسین بصری هم که از معتزله است با ما موافق است. دلیل جوازش مطابق با اصول معتقدات ماست و آن اینکه وجود ممکنات مستند به قدرت فراگیر الهی است و نظر به قدرت او هیچ چیز ممتنع نیست، و واجب نیست که افعال او غرض داشته باشد و شك نیست که کرامت امری ممکن است چه از فرض وقوعش فی نفسه محالی لازم نمی‌آید. اما از موارد وقوعش یکی در قصه مریم است که بدون تماس با مرد آبستن شد و روزی‌اش از غیب به نزدش آماده شد. و از نخل خشکیده‌ای برای او خرما می‌افتاد و نظیر این گونه امور از معجزات زکریا و علائم ظهور عیسی (ع) نیز بود. در قصه آصف هم از این نوع کرامات هست. از جمله باز آوردن تخت بلقیس از راه دور در يك چشم به هم زدن؛ و این معجزه سلیمان (ع) نبود، چه این کارها را که به دست آصف جاری کرد، مقارن با ادعای نبوتش نبود. همچنین در قصه اصحاب کهف که خداوند بیش از سیصد سال زنده و خفته نگهشان داشت بی آنکه آسیبی ببینند و آنان پیامبر نبودند. و این امور خارق العاده‌ای که در این قصص بیان شد، از مقوله معجزه نیست، زیرا شرط معجزه را فاقد است و آن شرط

عبارتست از همراهی دعوی با تحدی [= مبارزه طلبی و نظیره جوئی] ...» (شرح مواقف، ص ۵۷۸-۵۷۹).

نظرگاه حافظ نسبت به کرامات دوگانه دوگونه است. کرامات یا صحیحتر خوارق عادات مدعیانه و توأم با زرق و ریا و رعونت را نفی می‌کند. از جمله در همین بیت مورد بحث. همچنین:

- حافظ این خرقه بیند از مگر جان‌پیری
- چند آنکه زدم لاف کرامات و مقامات
- گر انگشت سلیمانی نباشد
- صوفی نهاد دام و سر حقه باز کرد
- کانش از خرقه ناموس و کرامت برخواست
- هیچم خبر از هیچ مقامی نفرستاد
- چه خاصیت دهد نقش نگینی
- بنیاد مکر با فلك حقه باز کرد
- زیرا که عرض شعبده با اهل راز کرد
اما به کرامات انبیاء و اولیاء و صالحان که در سنت شریعت و طریقت مقبول است، اعتقاد دارد:

- فیض روح القدس از بازمدد فرماید
- دیگران هم بکنند آنچه مسیحی می‌کرد
که در این بیت قائل به کرامات اولیا (= دیگران = جز انبیاء) است. چه فیض روح القدس پس از عیسی (ع) منقطع نشده و همیشگی است.

- دلا بسوز که سوز تو کارها بکند
- نیاز نیمشبی دفع صد بلا بکند
- ز ملك تا ملكوتش حجاب بردارند
- هر آنکه خدمت جام جهان‌نما بکند
- ما شبی دست بر آریم و دعائی بکنیم
- غم هجران ترا چاره ز جانی بکنیم
- درونها تیره شد باشد که از غیب
- چراغی بر کند خلوت نشینی
دیگر از ادله اعتقاد حافظ به کرامت، اعتقاد اوست به اسم اعظم و سروش یا هاتف غیبی:
- اسم اعظم بکند کار خود ای دل خوش باش...
- اسم اعظم کرد از او کوتاه دست اهرمن

نیز ← سروش: شرح غزل ۲۳، بیت ۳.

دیگر اینکه به طی الارض یا به تعبیر دیگر طی یا درهم نوردیده شدن زمان و مکان — که از مقالات اهل کرامت است — اشاره دارد:

طی زمان بین و مکان در سلوك شعر
کاین طفل، یکشبه ره یکساله می‌رود
نیز ← دعا: شرح غزل ۶۸، بیت ۳.

— معنای بیت: ای صوفی نمای مدعی کرامات که اهل شید و شعبده و عوامفریبی هستی،

با خرابات نشینان رند و حقیقت پرست و هشیار دم از کرامات مزین و بدان که حرفت بیجاست و ادعایت خریدار و خواهان ندارد. «هر سخن وقتی و هر نکته مکانی دارد» احتمالاً متأثر و مقتبس است از این کلمه سائره عربی: لکل مقام مقال (برای هر جایی، سخنی است درخور آن. - مجمع‌الامثال، میدانی، ج ۲، ص ۱۹۸. جمله شماره ۳۳۸۵).

۹) معنای بیت: زیرکان دل در یار یا دولت ناپایدار نمی‌بندند، همچنانکه مرغ زیرک در چمن هر بهاری که در دنباله‌اش خزانی باشد، آشیان نمی‌سازد و سراپرده نمی‌زند. اما ضبط قزوینی تقریباً منحصر به فرد است. ضبط خانلری و سودی: «مرغ زیرک نشود در چمنش نغمه‌سرای» است. ضبط عیوضی - بهروز و قریب: «مرغ زیرک نشود در چمنش پرده‌سرای» است. و در لغت‌نامه دهخدا هم به همین شکل مطرح شده و پرده‌سرای را «نغمه‌سرای، مطرب، نغمه‌خوان» معنی کرده است.

۱۰) کلك - شرح غزل ۱۶، بیت ۹.



جان بی جمال جانان میل جهان ندارد هر کس که این ندارد حقاً که آن ندارد
 با هیچ کس نشانی زان دلستان ندیدم یا من خبر ندارم یا او نشان ندارد
 هر شب نمی درین ره صد بحر آتشینست دردا که این معما شرح و بیان ندارد
 سرمنزل فراغت نتوان ز دست دادن ای ساروان فروکش کاین ره کران ندارد
 چنگ خمیده قامت می خواندت به عشرت بشنوی که بند پیران هیبت زیان ندارد
 ای دل طریق رندی از محتسب بیاموز مستست و در حق او کس این گمان ندارد
 احوال گنج قارون کایام داد بر باد در گوش دل فروخوان تا زر نهان ندارد
 گر خود رقیب شمعست اسرار ازو بپوشان کان شوخ سربسریده بند زبان ندارد
 ۹ کس در جهان ندارد يك بنده همچو حافظ

زیرا که چون تو شاهی کس در جهان ندارد

شادروان غنی بر آنست که به ظن قوی این غزل راجع به دوره امیر مبارزالدین است و در بیت ششم آن مراد از «محتسب» مبارزالدین است (به بحث در آثار و احوال و افکار حافظ، ج ۱، ص ۱۸۲).

(۱) واج آرایی یا هم حرف «جیم» در مصراع اول قابل توجه است. برای تفصیل بیشتر در این باره ← واج آرایی: شرح غزل ۱۲۲، بیت ۲. «این» اشاره به جمال جانان یا خود جانان است، و «آن» اشاره به جان.

(۲) معنای بیت: می توان گفت این بیت بیانگر کیفیت معرفت انسان به خداوند است. می گوید من (= سالک = نوع انسان) در هیچ نظریه و مکتب فلسفی و کلامی و عرفانی، نشان و صفت واقعی آن دلستان (= معشوق ازلی = خداوند) را نیافتم. و از دو حال خارج نیست: یا

عنقا شکار کس نشود و او بی نشان یعنی شناخت ناپذیر و ذات اقدس او در غیب الغیوب، مجهول الکنه و مستور است، یا علم و فضل و فهم و وهم بشری را در این حوزه راه نیست. در جای دیگر شبیه به همین مضمون گوید:

مردم در این فراق و در آن پرده راه نیست یا هست و پرده دار نشانم نمی دهد
(۳) این بیت در بیان مشکلات عشق است که آسان می نمود اول ولی افتاد مشکلها. حتی شبی در این راه به سان صد دریای آتشین خوف و خطر دارد. این مضمون در دیوان حافظ شایع است:

- شیر در بادیه عشق تو روباه شود
- طریق عشق طریقی عجب خطرناکست
- راهیست راه عشق که هیچش کناره نیست
- در ره منزل لیلی که خطر هاست به جان
- در زلف چون کمندش ای دل مپیچ کانبجا
- تو خفته ای و نشد عشق را کرانه پدید
- اهل نظر دو عالم در یک نظر پیازند
آه از این راه که دروی خطری نیست که نیست
نعود بالله اگر ره به مقصودی نبری
آنجا جز آنکه جان بسپارند چاره نیست
شرط اول قدم آنست که مجنون باشی
سرها بریده بینی بی جرم و بی جنایت
تبارک الله ازین ره که نیست پایانش
عقبت و داو اول بر نقد جان توان زد
(۴) فراغت: فراغت صورتی است از فراغ که فارسی زبانان از دیر باز به کار برده اند. یعنی مصدر فراغت در زبان عربی و فرهنگهای معتبر و کهن عربی وارد نشده است، ولی در ادبیات منظوم و منثور فارسی و شعر حافظ هر دو صورت به کار رفته است. غزالی می نویسد: «صفت دوم آنکه [گیرنده زکات] اهل علم بود که چون به صدقه وی فراغت علم یابد، وی در ثواب علم شریک بود.» (کیمیا، ج ۱، ص ۲۰۱). همچنین: «... و ایشان سبب فراغت و عبادت این قوم بودند.» (پیشین، ص ۲۹۱).

انوری گوید:

دارم همه انواع بزرگی و فراغت خود می دهد این شعر بدین شکر گواهی
(دیوان، ص ۴۹۱)

خاقانی می نویسد: «بنده عزلت و فراغت اختیار کرده است.» (منشآت خاقانی، ص ۸۴). نظامی گوید:

بسوی اوج فراغت چسان کنم پرواز ازین حسیض که بشکسته است بال و پر
(گنجینه گنجوی، ص ۱۹۷)

کمال الدین اسماعیل گوید:

حکایت غم دل با تو من چرا گویم تو خود ز حال من و دل فراغتی داری
(دیوان، ص ۷۳۲)

سعدی گوید:

- ترا فراغت ما گر نبود و گر نبود مرا به روی تو ازهر که عالمست فراغ
(کلیات، ص ۵۳۷)

- مور گرد آورد به تابستان تا فراغت بود زمستانش
«فراغت با فاقه نپیوندد و جمعیت در تنگدستی صورت نیندد.» (کلیات، ص ۱۶۴)
همچنین: «مشغول کفاف از دولت عفاف محرومست و ملک فراغت زیر نگین رزق معلوم.» (کلیات، ص ۱۶۵).

- اگر تو فارغی از حال دوستان یارا فراغت از تو میسر نمی شود مارا
(کلیات، ص ۴۱۲)

- نه فراغت نشستن نه شکیب رخت بستن نه مقام ایستادن نه گریزگاه دارم
(کلیات، ص ۵۵۶)

- نه نشاط دوستانم نه فراغ بوستانم بر وید ای رفیقان به سفر، که من اسیرم
(کلیات، ص ۵۵۷)

حافظ هم فراغت و فراغ را به یکسان در شعر خود به کار برده است:

- دل ما به دور رویت ز چمن فراغ دارد که چو سرو پای بندست و چو لاله داغ دارد
سر ما فرو نیاید به کمان ابروی کس که درون گوشه گیران ز جهان فراغ دارد

.....

من و شمع صبحگاهی سردار به هم بگرییم که بسوختیم و از ما بت ما فراغ دارد
- چنان به حسن و جوانی خویشتن مغرور که داشت از دل بلبل هزارگونه فراغ
- مراد خانه سروی هست کاندرا سایه قدش فراغ از سرو بستانی و شمشاد چمن دارم
- طبیب عشق منم باده خور که این معجون فراغت آرد و اندیشه خطا پیرد
- خوشا آندم کز استغنائی مستی فراغت باشد از شاه و وزیرم
- دو یار زیرک و از باده کهن دومنی فراغتی و کتابی و گوشه چمنی
- بر من فساد سایه خورشید سلطنت و اکنون فراغتست ز خورشید خاورم
- ساروان: این کلمه و نیز کلمه کاوین / کابین به هر دو صورت یعنی هم با «و» و هم با «ب»
به کار رفته است. برای تفصیل ← شرح غزل ۳۱، بیت ۳.

- فروکش: «فرو آمدن در جایی. اقامت کردن و در جایی ماندن» (برهان). به صورت فروکش شدن و فروکش کردن به کار می رود. در جای دیگر گوید:
دل گفت فروکش کنم این شهر به بویش بیچاره ندانست که یارش سفری بود
(۵) چنگ ← شرح غزل ۱۱۵، بیت ۱.

- پند پیران: ایهام سه گانه دارد: الف) کنایه از چنگ است به قرینه خمیده قامتی؛ ب) کنایه از شاعر که پیرانه و مشفقانه نصیحت می کند، «جوانان سعادت مند پند پیر دانا را» دوست دارند؛ پ) کتابی به نام پند پیران. اما این ایهام سوم گویا درست نیست. زیرا کتابی که به این نام و با این نشان انتشار یافته: پند پیران [مجهول المؤلف]. متنی فارسی به ظاهر از قرن پنجم هجری. به تصحیح دکتر جلال متینی. تهران، ۱۳۵۷، نامش بر ساخته مصحح است. لذا اشاره ای که نگارنده این سطور در ذهن و زبان حافظ، ص ۱۱۰، کرده بودم، درست نیست. این ایهام در صورتی درست بود که «پند پیران» نام قدیم و اصیل این کتاب بود. نظیر ایهام با قانون و شفا و کیمیای سعادت که در شعر حافظ هست.

شبی به مضمون این بیت در جای دیگر گوید:
می ده که سر به گوش من آورد چنگ و گفت خوش بگذران و بشنو از این پیر منحنی
(۶) رندی ← شرح غزل ۵۳، بیت ۶. محتسب ← شرح غزل ۲۵، بیت ۱.
(۷) گنج قارون ← قارون: شرح غزل ۵، بیت ۹.

- در گوش دل: بعضی از حافظ شناسان «گوش گل» را از «گوش دل» صحیح تر و مناسب تر می دانند. آقای سید ابوالقاسم انجوی شیرازی نوشته است: «این بیت در نسخ معتبر در يك مصراع یعنی مصراع دوم نسخه بدلی هم دارد که این است: «با غنچه باز گوئید تا زر نهان ندارد.» در حالی که این کلمه «دل» به حکم ابیات دیگری از خواجه حافظ درست نیست، و کلمه صحیح آن «گل» است. چنانکه در این بیت همان مضمون را در قالب دیگری بیان می کند:

زر از بهای می اکنون چو گل دریغ مدار که عقل کل به صدت عیب متهم دارد
و باز در آن غزل بلند «ز کوی یار می آید نسیم باد نوروزی» همین مضمون را بار دیگر، با ظرافت و دقت جواهر سازی بی بدیل و مرصع کار آورده است:

چو گل گر خرده ای داری خدا را صرف عشرت کن که قارون را غلطها داد سودای زرا ندوزی
(«متون قرن هشتم و تصحیح دیوان حافظ»). نوشته سید ابوالقاسم انجوی شیرازی در مقالاتی درباره زندگی و شعر حافظ، ص ۸۹.

ضبط این مصراع در خانلری و سودی و افشار چنین است: با غنچه بازگوئید تا زر نهان ندارد. دو نسخه بدل خانلری و يك بدل از افشار «در گوش گل فروخوان» است. ضبط عیوضی - بهروز و قریب نیز «در گوش گل فروخوان» است. ضبط جلالی - نذیر احمد: «در گوش گل فروگوی». با این حساب پشوانهٔ روائی «گوش گل» - در برابر گوش دل - قوی و قابل اعتماد است.

۸) رقیب ← شرح غزل ۳۸، بیت ۱. «سر بریده» ← شمع سرگرفته: شرح غزل ۵۴، بیت ۲.



- روشنی طلعت تو ماه ندارد بیش تو گل رونق گیاه ندارد
 گوشه ابروی تست منزل جانم خوشتر ازین گوشه پادشاه ندارد
 ۳ تا چه کند با رخ تو دود دل من آینه دانی که تاب آه ندارد
 شوخی نرگس نگر که پیش تو بشکفت چشم دریده ادب نگاه ندارد
 دیدم و آن چشم دل سیه که تو داری جانب هیچ آشنا نگاه ندارد
 ۶ رطل گرانم ده ای مرید خرابات شادی شیخی که خانقاه ندارد
 خون خور و خامش نشین که آن دل نازک طاقت فریاد دادخواه ندارد
 گو برو و آستین به خون جگر شوی هرکه درین آستانه راه ندارد
 ۹ نی من تنها کشم تطاول زلفت کیست که او داغ آن سیاه ندارد

حافظ اگر سجده تو کرد مکن عیب

کافر عشق ای صنم گناه ندارد

خاقانی و کمال الدین اسماعیل هر يك غزلی بر همین وزن وردیف (با قافیه متفاوت) دارند. خاقانی گوید:

صد يك حسن تو نوبهار ندارد طاقت جور تو روزگار ندارد
 (دیوان، ص ۵۷۷)

کمال الدین اسماعیل گوید:

تاب جمال تو آفتاب ندارد با خم زلفت بنفشه تاب ندارد
 (دیوان، ص ۷۷۷)

کمال خجندی غزلی بر همین وزن وردیف و قافیه دارد:

آنچه تو داری به حسن، ماه ندارد جاه و جمال تو پادشاه ندارد

(دیوان، غزل ۲۹۶)

۳) آه و آئینه: از زوجهای شعری است مثل سنگ و سبزه، ذره و آفتاب، کیش و قربان، آستین و آستان. قدما آه را دشمن آئینه و تباه کننده جلوه و جلای آن می دانستند بویژه که آینه های قدیم بیشتر از جنس فلز بوده است تا شیشه، لذا آه و آئینه را مثل سنگ و سبزه و کارد و پنیر و آتش و پنبه و نظایر آن غالباً با هم به کار می بردند.

سنائی گوید:

آفت آینه آهست شما از سر عجز پیش آن روی چو آئینه چرا آه کنید

(دیوان، ص ۱۸۰)

ظهیر گوید:

آئینه دلم سیه از آه سینه شد آئینه را سیه شود آری ز آه روی

(دیوان، ص ۲۷۲)

کمال الدین اسماعیل گوید:

به پیش چهره تومن زغمدمی نزنم که پیش آینه دانی که آه نتوان کرد

(دیوان، ص ۶۹۹)

مرکز تحقیق و پژوهش علوم اسلامی

سعدی گوید:

- تو روشن آینه ای ز آه دردمند بترس عزیز من که اثر می کند در آینه آه

(کلیات، ص ۷۴۵)

- گر آینه از آه گردد تباه شود روشن آینه دل به آه

(کلیات، ص ۳۹۲)

- ای آینه ایمنی که ناگاه در تو رسد آه دردمندی

(کلیات، ص ۶۵۶)

خواجو گوید:

- مگذار که رخسار تو کائینه حسن است از آه جگر سوختگان زنگ بگیرد

(دیوان، ص ۲۶۰)

آه کز دود دل نیارم کرد پیش آینه جمالش آه

(دیوان، ص ۷۵۸)

حافظ خود در جاهای دیگر گوید:

- یارب این آینه حسن چه جوهر دارد
 - آئینه ایست جام جهان بین که آه ازو
 - سر مکش حافظ ز آه نیمشب
 - یارب آن زاهد خودبین که بجز عیب ندید
 - مهر تو عکسی بر ما نیفکند
 - حافظ عروس طبع مرا جلوه آرزوست
 - آینه دانی که تاب آه ندارد
 - آه کز طعنه بدخواه ندیدم رویت
 نیست چون آینه ام روی ز آهن چه کنم
 - معنای بیت: «تا» یعنی باید منتظر بود و دید (برای تفصیل در این باره ← «تا»: شرح
 غزل ۴۵، بیت ۳) که سرانجام آه من دل شکسته با حسن بی پروای تو چه خواهد کرد. بدان
 که آینه حسن تو، طاقت آه مرا ندارد.

(۴) نرگس ← شرح غزل ۱۰، بیت ۳.

(۵) دل سیه: این کلمه مخصوصاً وقتی که صفت چشم قرار گیرد، ایهام دارد: الف)
 قسی القلب سختدل، سیاه دل؛ ب) دارای نقطه سیاه در وسط (= دل) چشم. طبعاً دارنده چنین
 صفتی سیه چشم خواهد بود. حافظ در موارد دیگر هم همین ایهام را به کار برده است:
 - غلام مردم چشمم که با سیاه دلی
 هزار قطره بیارد چو درد دل شمرم
 - دلم ز نرگس ساقی امان نخواست به جان
 چرا که شیوه آن ترک دل سیه دانست
 این نحوه کاربرد این کلمه در شعر کمال الدین اسماعیل سابقه دارد:

خونریز شد ز پردلی این چشم دل سیاه
 زنهار تا رخت ندهد زینهار چشم
 (دیوان، ص ۱۱۳)

- جانب... نگاه داشتن: این تعبیر نیز ایهام کلی دارد الف) جانب داری و حمایت و
 هواداری چنانکه در جای دیگر گوید:

هر آنکه جانب اهل خدا نگه دارد
 خدش در همه حال از بلا نگه دارد

ب) نگاه کردن به سوی کسی یا چیزی چنانکه سعدی هم همین ایهام را به طرز زیبایی
 به کار برده است:

تومی روی و مرا چشم دل به جانب تست
 ولی چه سود که جانب نگه نمی داری

(کلیات، ص ۶۲۲)

(۶) رطل ← شرح غزل ۵۵، بیت ۸.

- خرابات: ← شرح غزل ۷، بیت ۵.

- شادی شیخی ← شادی خوردن: شرح غزل ۶۹، بیت ۸.

- خانقاه ← شرح غزل ۳۳، بیت ۱.

- معنای بیت: ای ساقی و ای دوستدار خرابات، برای من رطل گران بیاور تا به شادی شیخی (پیری) بنوشم که از قید زهد و ظواهر شریعت و طریقت رهایی یافته است و خانقاهی که مظهر تکلف طریقت است ندارد.

(۷) خون خوردن: این تعبیر هنوز در محاوره و کتابت فارسی زنده است. در گذشته این تعبیر به همپن معنای رنج و غصه خوردن و تحمل مصائب به کار رفته است. خون خوردن معنای دیگری هم دارد و آن این است که معشوق مجازاً خون عاشق را بخورد، یعنی کمال جور و جفا را در حق او کردن. اینک هر دو معنا را در مثالهایی از شعر پیش از حافظ و شعر خود او ملاحظه می کنیم.

(الف) خون خوردن به معنای رنج گران بردن و دم برنیاوردن. عطار گوید:

- حد تو صبر کردن و خون خوردن است و بس زیرا که حد وادی هجران پدید نیست
(دیوان، ص ۸۷)

- خونم بخوری و نیست یک شیب تا از تو هزار خون نخوردم
(دیوان، ص ۴۰۵)

حافظ گوید:

- بر آستان میکده خون می خورم مدام روزی ما ز خوان قدر این نواله بود
- در آب و رنگ رخسارش چه جان دادیم و خون خوردیم...

- حافظ چه نالی گر وصل خواهی خون بایدت خورد در گاه و پیگاه
- مهر بر لب زده خون می خورم و خاموشم
- خون خوری گر طلب روزی نهاده کنی

خون جگر خوردن هم مترادف با همپن خون خوردن است. چنانکه حافظ گوید:

- مدام خون جگر می خورم ز خوان فراق
- می مخور با همه کس تا نخورم خون جگر

(ب) خوردن معشوق، خون عاشق را. خاقانی گوید:

- خاك توام مرا چه خوری خون به دوستی جان منی مرا مكش اكنون به دوستی
خونم همی خوری که ترا دوستم بلی ترك این چنین كند که خورد خون به دوستی

سعدی گوید:

- اگر به خوردن خون آمدی هلا بر خیز
وگر به بردن دل آمدی بیا ای دوست
(کلیات، ص ۴۴۹)
- به لطف اگر بخوری خون من روا باشد
به قهرم از نظر خویشتن مران ای دوست
(کلیات، ص ۴۵۰)
- رنگ دستت نه به حناست که خون دل ماست
خوردن خون دل خلق به دستان تا چند
(کلیات، ص ۴۹۳)
- لبست به خون عزیزان که می خوری لعاست
تو خود بگویی که خون می خوری حلاست این
(کلیات، ص ۵۸۸)

حافظ گوید:

- خون ما خوردند این کافردلان
ای مسلمانان چه در میان الغیاث
- خونم بخور که هیچ ملک با چنان جمال
از دل نیایدش که نویسد گناه تو
- آشنایان ره عشق گرم خون بخورند
ناکسم گر به شکایت سوی بیگانه روم
- نرگس مست نوازش کن مردم دارش
خون عاشق به قدح گر بخورد نوشش باد
- ۸) آستین / آستان: دو کلمه آستین در مصراع اول و آستانه در مصراع دوم جناس [شبه] اشتقاق دارند. حافظ در بیت دیگری این جناس را به صورت کاملتری بین آستان و آستین برقرار کرده است:

- حریم عشق را در گه بسی بالاتر از عقلست
کسی آن آستان بوسد که جان در آستین دارد
- این جناس در ادبیات قبل از حافظ سابقه وسیعی دارد. سنائی گوید:
- گر دعا‌های تهی دستان بر آن در بگذرد
باز گردد ز آستان با آستین پردعا
(دیوان، ص ۴۴)
- با توام همخانه می دانند و من بر آستان
نحن محرومون نوشته بر طراز آستین
(دیوان، ص ۵۵۰)

انوری گوید:

- من کیم تا به آستانش رسد
دست نطقم ز آستین کلام
(دیوان، ص ۳۱۸)

خاقانی گوید:

- زین پس من و آستین پر زر
خاقانی و آستان جانان
(دیوان، ص ۳۴۶)

نظامی گوید:

هرچه نز قرآن طرازش برگشای از آستین هرچه نزیایمان بساطش درنورد از آستان
(گنجینه گنجوی، ص ۱۸۷)

عطار گوید:

بر درگه تو آسمان در آستین آورده جان سر برنگیرد يك زمان از آستان سبحانه
(دیوان، ص ۸۲۴)

نیز ← دیوان عطار، ص ۱۱۱، ۱۲۲، ۲۴۹.

سعدی گوید:

گر دست دهد که آستینش گیرم و نه بروم بر آستانش میرم
(کلیات، ص ۶۷۶)

نیز کمال الدین اسماعیل گوید:

زودش سزای خویش نهند اندر آستین هر ناسزا که قصد بدین آستان کند
(دیوان، ص ۱۷۳)

نیز ← دیوان خواجو، ص ۶، ۲۵۱.

«این آستانه» در مصراع دوم یعنی بارگاه عشق و تقرب الهی. چنانکه در جاهای دیگر
تعبیرات مشابهی چون «بدین درگاه» یا «در این حضرت» به کار برده است:

– بدین درگاه حافظ را چو می خوانند می رانند

– در این حضرت چو مشتاقان نیازآرند، ناز آرند

۹) تطاول کشیدن: یعنی تحمل جور و جفا. تطاول ← شرح غزل ۶۵، بیت ۲. کشیدن

← شرح غزل ۱۸۴، بیت ۳.

۱۰) گناه نداشتن کافر عشق تلمیح با ماجرای شیخ صنعان یا نظایر او در میان سالکان
طریقت دارد. یعنی بر آن است که ترك اولای شرعی ضرری به عشق و ایمان نمی زند. در جای
دیگر گوید:

گفتم صنم پرست مشو با صمد نشین گفتا به کوی عشق همین و همان کنند

نیز ← شیخ صنعان: شرح غزل ۴۸، بیت ۶.

- نیست در شهر نگاری که دل ما ببرد
کو حریفی کش سرمست که پیش کرمش
۳ باغبانان ز خزان بیخبرت می بینم
رهزن دهر نخفتست مشو ایمن ازو
در خیال این همه لعبت به هوس می بازم
۶ علم و فضلی که به چل سال دلم جمع آورد
بانگ گاوی چه صدا باز دهد عشوه مخر
جام مینائی می سدره تنگ دلیست
۹ راه عشق ارچه کمین گاه کماندارانست
بختم ار یار شود رختم از اینجا ببرد
عاشق سوخته دل نام تمنّا ببرد
آه از آن روز که باد گل رعنا ببرد
اگر امروز نبردست که فردا ببرد
بو که صاحب نظری نام تماشا ببرد
ترسم آن نرگس مستانه به یغما ببرد
سامری کیست که دست از ید بیضا ببرد
منه از دست که سیل غمت از جا ببرد
هر که دانسته رود صرفه ز اعدا ببرد

حافظ ار جان طلبد غمزه مستانه یار

خانه از غیر بپردازد و بهسل تا ببرد

(۱) بختم با رختم سجع دارد.

(۲) کش: در جاهای دیگر گوید:

- بنفشه شاد و کش آمد سمن صفا آورد

- دل داده ام به یاری، شوخی، کشی، نگاری

این کلمه در فرهنگها به دو صورت، هم با کاف عربی و هم با کاف فارسی [= گ] ضبط شده، ولی غلبه با ضبط کاف است. هر دو به معنای خوب و خوش و خوشرو و خوشرفتار و نظایر آنهاست (سغت نامه، غیاث، برهان. نیز تعلیقات دکتر خانلری که با گاف فارسی ضبط کرده است).

۳) عبارت «بادت گل رعنا ببرد» دارای جهش و جابه‌جانی ضمیر است. یعنی: باد گل رعنایت را ببرد. برای تفصیل و نمونه‌های بیشتر در این باب ← شرح غزل ۱۹۶، بیت ۴.

۵) تماشا: «لفظ عربیست، مصدر از باب تفاعل، در اصل تماشایی بود مأخوذ از مشی... به اصل لغت با یکدیگر پیاده رفتن است. چون یاران برای تفرج اکثر باهم پیاده سیر می‌کنند، لهذا در عرف به معنی تفرج و دیدن به شوق مستعمل شده...» (غیاث). در حافظ به چند معنی به کار رفته است:

- الف) در معنی گشت و گذار و تفرج:
- خلوت گزیده را به تماشا چه حاجست
 - مراد دل ز تماشای باغ عالم چیست
 - اگر تمل لب جو و تماشا باشد
 - قدحی درکش و سرخوش به تماشا بخرام
- ب) به معنی دیدن:

- به تماشای تو آشوب قیامت برخاست
- بیا بیا که کرامی کند تماشائی
- بیا بیا و تماشای طاق و منظر کن
- گفتا برون شدی به تماشای ماه نو

پ) تأمل و اندیشه و عبرت:

دیدمش خرم و خندان قدح باده به دست و ندر آن آینه صدگونه تماشا می‌کرد

ت) تماشا معنای چهارمی هم دارد، چنانکه دکتر معین در حاشیه برهان آورده است: «سرگرمی و مشغولی: "و بفرمود تا همه مطربان و مسخرگان و هزاران و سگان شکاری و بوزنه و از این جنسها که تماشاء ملوک باشد، از سرای خلافت بیرون کردند."» (مجموع التواریخ و القصص، ص ۳۶۴ ویب).

- معنای بیت: با توجه به «هوس» و «لعبت باختن» معنای چهارم مناسب‌تر می‌نماید و حاصل معنای بیت چنین می‌شود: الف) خیال خود را به وصف العیش خوش کرده‌ام، به این امید که صاحب‌نظر اهل دل و سخاوت‌پیشه‌ای از راه برسد و کارسازی کند و وسایل تماشا و طرب و بزم واقعی را فراهم سازد و خیال من به حقیقت بیوندد. ب) لعبت بازی هنری می‌کنم تا صاحب‌نظر گوه‌رشناسی ارزش کار و هنر مرا دریابد و بگوید تماشا یعنی نمایش سرگرم‌کننده و دیدنی و به قول امروز «تماشائی» است. این تماشا کمابیش برابر با نمایش است.

جالب این است که حافظ «تماشاخانه» را هم به کار برده است:

حلقه زلفش تماشاخانه باد صباست جان صد صاحب‌دل آنجا بسته يك مو بین
 که از تماشاخانه به معنای محل نمایش و تأثر به دور نیست.

۶) علم و فضل ← علم: شرح غزل ۱۷۶، بیت ۲.

– نرگس ← شرح غزل ۱۰، بیت ۳.

۷) بانگ گاو / سامری / ید بیضا ← موسی (ع): شرح غزل ۱۲، بیت ۲.

– صدا باز دادن: آواز و آوازه یافتن، انعکاس یافتن ← صدا: شرح غزل ۸۲، بیت ۴.

– عشوه خریدن ← شرح غزل ۱۶۴، بیت ۵.

– دست بردن ← شرح غزل ۱۹، بیت ۲.

۹) صرفه ز اعدا ببرد: یعنی از اعدا پیش افتد، بر آنها سبقت و غلبه جوید. ←
 صرفه بردن: شرح غزل ۸، بیت ۸.

– معنای بیت: اگرچه راه عشق پر خوف و خطرست و کمانداران دشمن (با ایهام به
 زیبارویان کمان ابرو) در کمین رهسپران (عاشقان و سالکان) هستند، ولی اگر عشق را قرین
 معرفت کنی و دانسته و آگاهانه طی طریق کنی بر اعداء و موانع و مشکلات غلبه خواهی
 یافت.

مرکز تحقیقات کتب و اسناد اسلامی

اگر نه باده غم دل ز یاد ما ببرد نهیب حادثه بنیاد ما ز جا ببرد
 اگر نه عقل به مستی فروکشد لنگر چگونه کشتی ازین ورطه بلا ببرد
 ۳ فغان که با همه کس غایبانه باخت فلک که کس نبود که دستی ازین دغا ببرد
 گذار هر ظلماتست خضر راهی کو مباد کاتش محرومی آب ما ببرد
 دل ضعیفم از آن می کشد به طرف چمن که جان ز مرگ به بیماری صبا ببرد
 ۶ طبیب عشق منم باده ده که این معجون فراغت آرد و اندیشه خطا ببرد
 بسوخت حافظ و کس حال آویزه یار نگفت
 مگر نسیم پیامی خدای را ببرد

(۱) در شعر فارسی و شعر حافظ بارها به غم‌زدائی باده اشاره شده است. ← غم‌زدائی می: شرح غزل ۱۲۷، بیت ۳.

- نهیب: «به کسر نون، لغت فارسی خالص است.» (حواشی غنی، ص ۱۸۴). در لغت‌نامه دهخدا چندین معنی برای نهیب آمده است. معنی مناسب با این مورد، که به بیت حافظ هم استناد کرده گزند، آسیب و دستبرد است. بعضی معتقدند نهیب عربی است: «به کسر اول و دوم اماله نهاب است که لفظ عربی باشد به معنی هیبت و ترس و بیم و عظمت و آواز مهیب و غارت.» (غیاث). و «مبذل آن در فارسی نهیو است.» (حاشیه برهان). در حاشیه لغت‌نامه آمده است: «ناظم الاطباء به کسر و فتح هر دو ضبط کرده است. و صورت متداول آن به فتح اول است. و اما راجع به اصل کلمه به فرض آنکه اماله نهاب باشد، معانی آن با نهاب بکلی فرق دارد. چه نهاب در عربی جمع نهب است، به معنی غارت و غنیمت؛ اما نهیب فارسی مطلقاً به این معانی مستعمل نیست.» مؤید دیگر بر فارسی بودن این کلمه آن

است که در لغت فرس اسدی ضبط است به معنای «ترس و بیم». این کلمه يك بار دیگر در شعر حافظ در ضمن قطعه‌ای به کار رفته است:

از نهیبش پنجه می افکند شیر در بیابان نام او چون می شنید
(۲) فروکشیدن لنگر: یا لنگر فروکشیدن: یعنی لنگر انداختن (لغت نامه).

- معنای بیت: باده گساری پناه و ملجأ خردمندان است و اگر عقل لنگر یعنی متانت خود را به مدد باده حفظ نکند چگونه می تواند در توفان حوادث، از ورطه سختیها و بدبختیهای زندگی رهایی یابد.

(۳) غائبانه باختن: یعنی غائبانه و بدون حضور، از راه دور، یا به اشاره و غیرمستقیم بازی کردن. فرهنگ غیاث اللغات در تعریف «غائب باز» نوشته است: «شطرنج باز کامل که خود از حریف [به کنار، به دور] نشسته، بواسطه دیگری مهره به خانه‌ها دواند و بر حریف مات کند.» (نیز ← واژه نامه غزلهای حافظ). ناصر بخارانی گوید:

به شاه و فیل و فرس غائبانه می بازد قضا به امر تو بر روی هفت رقعه خاک
(دیوان، ص ۳۱۷)

کمال خجندی گوید:

- نیست بازی با رخ او عشق پنهان باختن با چنان رخ غائبانه نیست آسان باختن
(دیوان، غزل ۸۲۰)

- کمال فارد لعب نظر توئی امروز بدان میان و دهان غائبانه باخته‌ای
(دیوان، غزل ۹۱۹)

- دستی... ببرد: «دست بردن: فائق شدن در شرط و نذر و قمار و مسابقه و امثال آن» (لغت نامه) و در اینجا این تعبیر ایهام دارد. الف) يك دست شطرنج ببرد؛ ب) سبقت بگیرد و غلبه کند. در جاهای دیگر گوید:

- سرشك من كه ز طوفان نوح دست برد ز لوح سینه نیارست نقش مهر تو شست
- بانگ گاوی چه صدا باز دهد عشوه مخر سامری کیست که دست از ید بیضا ببرد
عطار این تعبیر را با همان ایهام حافظ به کار برده است:

از فلك نرگس او نرد دغا قرب صد دست به يك دستان برد
(دیوان، ص ۱۴۸)

و بهتر از او کمال الدین اسماعیل:

توئی که بلبل طبع تو بر بساط نشاط هزار دست فزون از هزار دستان برد
(دیوان، ص ۴۰۰)

همچنین کمال خجندی گوید:

دستی نتوان برد کمال از فلک و مهر مادام که بازیچه این مهره و طاسی
(دیوان، غزل ۹۵۹)

- دغا: ← شرح غزل ۱۱۶، بیت ۷.

- معنای بیت: جای تأسف است که زمانه و روزگار نه رویاروی بلکه غائبانه بازی می کند و آدمی مقهور بازیهای اوست و کسی نیست که به طور کلی بر او غلبه یابد یا در يك بازی بر او چیره گردد. ضمناً تعبیرات این بیت یادآور بیتی از سعدی است:
سعدی نه مرد بازی شطرنج عشق تست دستی به کام دل ز سپهر دغا که برد
(کلیات، ص ۴۷۵)

(۴) ظلمات ← شرح غزل ۲۴، بیت ۸.

- خضر: ابتدا باید گفت که خضر در شعر فارسی سه تلفظ دارد یکی خَضر بر وزن سدر چنانکه در همین بیت حافظ به کار رفته است. دوم خُضر بر وزن خشن، چنانکه این دو تلفظ (یا تلفظ اول و سوم) در این بیت مولانا مشاهده می شود:

گر خضر در بحر کشتی را شکست صد درستی در شکست خضر هست
سوم: خَضر بر وزن ضرر. چنانکه عطار گوید:

دم عیسیست که با باد سحر می گذرد و آب خضرست که بر روی خضر می گذرد
(دیوان، ص ۱۵۰)

علاوه بر تلفظ اول، تلفظ دوم یا سوم نیز در شعر حافظ سابقه دارد:

- آب خضر نصیبه اسکندر آمدی

- روشنست اینکه خضر بهره سراپی دارد

خضر در سنت اسلامی یکی از اولیاء و شاید انبیاست. در قرآن مجید به عنوان مصاحب و مرشد موسی (ع) به او اشاره و از رفتار مرموز او یاد شده. از جمله بیدلیل سوراخ کردن کشتی و بیگناه کشتن يك غلام و بیهوده تعمیر کردن يك دیوار و سپس بی تابی موسی (ع) در دانستن رمزی یا تأویل این کارها و سپس بیان تأویل آنها سخن رفته است (کهف، ۶۰-۸۳). در پیامبری خضر بین مفسران و قصه شناسان قرآن مجید اختلاف نظر است. بعضی او را با الیاس یکی می دانند. شبیه داستان خضر در داستان اسکندر و حماسه گیلگمش هم هست.

خضر نزد صوفیه از احترام بسیار برخوردارست؛ و او را نمونه ولی و پیر طریقت می شمارند.

چنانکه حافظ بارها به این صفت دستگیری و ارشاد او اشاره دارد. نزد عرفا موسی (ع) مظهر عقل است و خضر مظهر عشق. چنانکه نزاری گوید:

موسی نتوانست در آمد به ره خضر عاقل نتواند که شود پس رو عاشق
(دیوان، ص ۴۳۶)

ابوالعلاء عقیفی، مصحح و شارح فصوص الحکم ابن عربی، در تعلیقات خود بر این کتاب می نویسد: «ابن عربی اسم موسی و خضر را به صورت رمزی که نماینده دو نوع علم است به کار می برد. موسی نماینده علم ظاهر است که انبیاء برای امتهایشان می آورند، که همان علم شرایع است. خضر نماینده علم باطن یا حقیقت است که خداوند به اولیانش می آموزد. عبدالرزاق کاشانی در شرح فصوص اش (ص ۴۱۲) می گوید: "بدانکه خضر علیه السلام نشانه اسم الهی «الباطن» است و همشأن و هم مقام با روح است، ولایت و غیب و اسرار قدر و علم هویت و انیت و علوم لدنی مر اوراست... و اما موسی علیه السلام، نشانه اسم الهی «الظاهر» است و علوم رسالت و نبوت و تشریع اوراست" گفت و گوی بین موسی و خضر منحصر و مخصوص به آن دو نیست، بلکه همسخنی و هماهنگی ایست بین مطلق رسول و مطلق ولی. لذا چنانکه از عبارت منقول از کاشانی هم برمی آید صوفیه این شخصیت اسطوره آمیز غریب موسوم به خضر را از اقطاب خویش می شمارند.» (فصوص الحکم، ... والتعلیقات علیه بقلم ابوالعلاء عقیفی، ص ۳۰۵).

حافظ در اشاره به دستگیری و ارشاد خضر گوید:

مباد کاتش محرومی آب ما ببرد - گذار بر ظلماتست خضر راهی کو
ظلماتست بترس از خطر گمراهی - قطع این مرحله بی مهرهی خضر مکن
ز یمن همتش کاری گشاید - مگر خضر مبارك پی درآید
که این تنها به آن تنها رساند - مگر خضر مبارك پی تواند

خضر رهنمای گمشدگان دریا و کشتی شکستگان و رهاينده آنهاست. حافظ گوید:

دریا و کوه در ره و من خسته و ضعیف - ای خضر پی خجسته مدد کن به همتم
- تو دستگیر شوای خضر پی خجسته که من پیاده می روم و همراهان سوارانند
گویند نام خضر با خضره (سرسبزی) هم ریشه است؛ و این از آن است که هر جا - بوژه
بر زمین خشک - که می نشست یا می گذشت آن موضع سبز می شد (گل و گیاه از آن
می رویند)، یا از آن است که بر سجاده سبز نماز می گزارد. حافظ از این صفت با عنوان «پی
خجسته» یا «مبارک پی» یعنی خوشقدم - آنکه قدمش میمون و با شکون است - یاد می کند.

یکی از نکات برجسته قصه خضر در این است که خضر و الیاس (برخلاف اسکندر که گاه همان ذوالقرنین گرفته شده) در درون ظلمات، به سرچشمه آب حیات راه یافتند و از آن نوشیدند و عمر جاودانه یافتند. آب حیات در شعر حافظ به آب زندگی و آب حیوان و آب خضر و آب خضر نامیده شده است. برای تفصیل در این باب ← آب خضر: شرح غزل ۲۴، بیت ۸. (نیز ← قصص الانبیاء نیشابوری، ص ۳۳۸-۳۴۲؛ کشف الاسرار، ج ۵، ص ۷۱۳-۷۳۰؛ ترجمه تفسیر طبری، ج ۴، ص ۹۴۶-۹۵۶؛ لسان العرب، ماده «خضر»، همچنین: دایرة المعارف اسلام (انگلیسی). برای رابطه خضر با تشیع و انعکاس خضر در فرهنگ شیعه ← سفینه البحار، ماده «خضر».)

— معنای بیت: گذار ما در سیر و سلوکی که داریم، همچون اسکندر به ظلمات افتاده است؛ و باید راهنمای بصیری چون خضر پیدا کرد، وگرنه بیم آن هست که از رسیدن به چشمه آب حیات و ره بردن به سرمنزل مقصود — وصال یار یا کشف حقیقت — محروم شویم و آتش این حسرت و ناکامی، آبروی ما را بر باد دهد (آب بردن ← شرح غزل ۵۹، بیت ۱۰). محرومی اشاره به حرمان اسکندر از رسیدن به آب حیات دارد:

— سکندر را نمی بخشند آبی به زور و زر میسر نیست این کار — آنچه اسکندر طلب کرد و ندادش روزگار جگره ای بود از زلال جام جان افزای تو (۵) می کشد: «می کشد» در اینجا فعل لازم است، یعنی جلب می شود، کشیده می شود، میل می کند، لذا «دل کشیدن» یعنی جذب شدن و متمایل شدن دل به چیزی. این «کشیدن» هنوز در ترکیب «میل کشیدن» (میل می کشد / میل نمی کشد) زنده است. خواجو گوید: — دل ار به حلقه شوریدگان کشد چه عجب مرا که زلف تو در حلق جان طناب انداخت (دیوان، ص ۶۵۲)

— هنگام صبحی نکشد بی گل و بلبل خاطر به گلستان من بی برگ و نوارا (دیوان، ص ۶۲۷)

— جان بردن: دقیقاً یعنی جان به در بردن. ظهیر گوید:

گفتی از دست عشق جان نبری الحق این خود بشارت دگرست (دیوان، ص ۳۴)

نظامی گوید:

— از جهان پیش از آنکه درگذری جان بپر تا ز مرگ جان ببری (هفت پیکر، ص ۳۵۹)

- چون از آن غولخانه جان بردی صافی آشام تا کی از دُردی
(پیشین، ص ۲۵۲)

عطار گوید:

- جاننا نبرم جان ز تو زیرا که تو ترکی و ابروی تو در تیر زدن سخت کمانیست
(دیوان، ص ۶۷)

- جان نبرم از تو من خسته دل کانکه به تو داد دل او جان نبرد
(دیوان، ص ۱۴۹)

سعدی گوید:

- مگوی سعدی ازین درد جان نخواهد برد بگو کجا برم آن جان که از غمت ببرم
(کلیات، ص ۵۵۴)

- از دست او جان می برم تا افکنم در پای او تا تو نپنداری که من از دست او جان می برم
(کلیات، ص ۵۵۶)

خواجو گوید:

دل من جان ز غم عشق تو آسان نبرد وین عجب تر که اگر جان ببرد جان نبرد
(دیوان، ص ۶۶۶)

حافظ گوید:

- حافظ این خرقه بینداز مگر جان ببری
- من از دست غمت مشکل برم جان
- زچشم جان نشاید برد کز هر سو که می بینم
- ز چشم شوخ تو جان کی توان برد
- تو پنداری که بدگو رفت و جان برد
کمین از گوشه ای کردست و تیر اندر کمان دارد

- بیماری صبا؛ نسیم صبا یا مطلق نسیم، بادی است آهسته خیز، که گاه می رود و گاه می ایستد، مانند انسان بیماری که در هر چند قدم می ایستد و نفس تازه می کند. لذا از دیر باز در شعر عربی و فارسی صبا یا نسیم را بیمار و علیل و بی طاقت خوانده اند (نیز — حواشی غنی، ص ۹۲، ۴۷۹). کمال الدین اسماعیل گوید:

- نفست صحت جان می بخشد گر چه چون باد صبا بیماری
(دیوان، ص ۳۵۰)

- به هر دو گام صبا دم زند سه جای و هنوز ز ناتوانی بر وی همی فتد خفقان
(دیوان، ص ۷۸)

- دل صبا نفسی نیست خالی از خفقان
از آن سبب که شد از رشك لطف او بیمار
(دیوان، ص ۱۲۴)

- صبا کو با تن بیمار هر دم
به جان کوشید در تیمار گلزار...
(دیوان، ص ۲۲۸)

عراقی گوید:

دید چون عندلیب ضعف نسیم
به عیادت به مرغزار آمد
(دیوان، ص ۷۳)

ناصر بخارائی گوید:

- صبا افتان و خیزان گردگل بسیار می گردد
چنان ضیق النفس دارد که گر سرعت کند در ره
ضعیفست از دویدن دم به دم بیمار می گردد
به او از ناتوانی دم زدن دشوار می گردد
(دیوان، ص ۳۸)

سلمان گوید:

- پیوسته تا بود سبب صحت بدن
بیماری نسیم روانبخش در بهار...
(دیوان، ص ۱۳۰)

- به بوی خلق تو یابد حیات و برخیزد
نسیم صبح که جان می دهد ز بیماری
(دیوان، ص ۲۲۸)

حافظ خود بارها به نسیم بیمار یا بیماری نسیم (صبا) اشاره دارد:

- چون صبا با تن بیمار و دل بی طاقت
به هواداری آن سرو خرامان بروم
- با صبا افتان و خیزان می روم تا کوی دوست
وز رفیقان ره استمداد همت می کنم
- با ضعف و ناتوانی همچون نسیم خوش باش
بیماری اندرین ره بهتر ز تن درستی
- کاهل روی چو باد صبا را به بوی زلف
هر دم به قید سلسله در کار می کشی
- به بوی او دل بیمار عاشقان چو صبا
فدای عارض نسیرین و چشم نرگس شد
- معنای بیت: دل ضعیف و بیمارگون من از آن میل به چمن و گشت و گذار دارد که مگر
با توسل به امداد نسیم آهسته خیز و افتان و خیزان صبا، از دست مرگ جان به در ببرد. آری
بیماری صبا مانند بیماری چشم یارست که باید آن را حمل به صحت کرد!

(۶) فراغت ← شرح غزل ۷۱، بیت ۴.

۳ بیا کہ ترک فلک خوان روزہ غارت کرد
 ثواب روزہ و حج قبول آنکس برد
 مقام اصلی ما گوشہ خراباتست
 بهای بادہ چون لعل چیست جوهر عقل
 ۶ نماز در خم آن ابروان محرابی
 فغان کہ نرگس جمّاش شیخ شهر امروز
 بروی یار نظر کن ز دیدہ منت دار
 کہ کار دیدہ نظر از سر بصارت کرد

حدیث عشق ز حافظ شنو نہ از واعظ

اگرچہ صنعت بسیار در عبارت کرد

(۱) «ترک فلک» اضافہ تشبیہی است، یعنی فلک چون ترک، فلکی کہ بی محابا حملہ
 می آورد و چرخ زمان را بہ پیش می برد. «خوان روزہ غارت کرد» یعنی بساط روزہ را درنوشت،
 یعنی ماہ رمضان را سپری کرد. «غارت کردن خوان» همان رسم خوان یغماست (← شرح
 غزل ۳، بیت ۳)

- روزہ: حافظ از روزہ همانند نماز، غالباً بہ طعن، و از پایان گرفتن ماہ روزہ بہ شادی یاد
 می کند:

- روزہ یکسو شد و عید آمد و دلہا برخاست
 نوبہ زہد فروشان گرانجان بگذشت
 - گرفت شد سحر، چہ نقصان صبح هست
 - زان می عشق کزو پختہ شود ہر خامی
 می زخم خانہ بہ جوش آمد و می باید خواست
 وقت رندی و طرب کردن رندان پیدا است
 از می کنند روزہ گشا طالبان یار
 گرچہ ماہ رمضانست بیاور جامی

- زان باده که در میکده عشق فروشنند ما را دوسه ساغر بده و گو رمضان باش
ممکن است بعضی گویند این می عشق، می عارفانه معنوی است. در پاسخ باید گفت
چنین باده‌ای با ماه رمضان، کمال توافق و تناسب را دارد، در این صورت چرا می گوید «گرچه
ماه رمضانست...» یا «گو رمضان باش»

- ساقی بیار باده که ماه صیام رفت در ده قدح که موسم ناموس و نام رفت
وقت عزیز رفت بیا تا قضا کنیم عمری که بی حضور صراحی و جام رفت
و در دوبیتی که ذیلا نقل می شود، بی آنکه دست از طنز بردارد، اندک حرمتی به روزه می گذارد:
- روزه هر چند که مهمان عزیزست ای دل صحبتش موهبتی دان و شدن انعامی
- ماه شعبان منه از دست قدح کاین خورشید از نظر تا شب عید رمضان خواهد شد
آری حافظ معتقد است که باید باطن عبادات را که روح عشق است دریافت:

تواب روزه و حج قبول آنکس برد که خاک میکده عشق را زیارت کرد
- هلال / قدح: معنای مصراع دوم این است که هلال نودمیده عید فطر که شباهت
فراوانی به دایره اطراف قدح یعنی لبه مستدیر آن دارد، به زبان حال اشارت کرد که موسم قدح
گرفتن و شادخواری است. شادروان غنی در اینجا اشتباه کرده است. بچه در یادداشت
مربوط به این بیت چنین نوشته است: «دور قدح یعنی چرخاندن و به دور انداختن قدح.
همیشه دور به همین معناست: ادر کأسأ.» (حواشی غنی، ص ۱۹۲).

البته به دور بزم بارها در حافظ اشاره شده:

- در بزم دور يك دو قدح درکش و پرو - ساقیا در گردش ساغر تعلل تا به چند
دور چون با عاشقان افتد تسلسل بایش
حافظ در غزل دیگر هم عین همین مصراع را به کار برده:
همینکه ساغر زرین خور نهان گردید هلال عید به دور قدح اشارت کرد
در این بیت در مورد خورشید و ساغر زرین تشبیه محسوس به محسوس به کار برده است. یا
در جای دیگر ماه نو را به داس تشبیه می کند:

مزرع سبز فلك دیدم و داس مه نو
یا در جای دیگر ماه نو یعنی ظاهر مشهود ماه نو را به یاری که رو بنده دارد و فقط هلال واره‌ای
از چشم و ابرویش پیدا است تشبیه کرده است:

شیدا از آن شدم که نگارم چو ماه نو ابرو نمود و جلوه گری کرد و رو بیست
در مثال دیگر هم باز تشبیه محسوس به محسوس با هلال ارائه می دهد:

به یاد شخص نزارم که غرق خون دلست هلال را ز کنار افق کنید نگاه
در جاهای دیگر گوید:

- هلال عید در ابروی یار باید دید

- گفتا برون شدی به تماشای ماه نو از ماه ابروان منت شرم باد رو
از مجموع این مثالهای متفاوت و متعدد صریحاً برمی آید که هیئت ظاهری هلال را در نظر
می آورد و هلال به دور یعنی لبه یا کناره هلال وار قدح اشاره دارد. شاید آنچه تا اینجا گفته شد
فیصله دهنده بحث نباشد، اما این دو بیت قاطع دعواست:

- عشق من با خط مشکین تو امر و زنی نیست دیرگاه نیست کزین جام هلالی مستم
- شبی دل را به تاریکی ز زلفت باز می جستم رخت می دیدم و جامی هلالی باز می خودم
«جام هلالی» یعنی جامی که هلال وار است.

تشبیه شکل ظاهر و لبه منحنی جام یا قدح به هلال پیشینه کهنی دارد. رودکی گوید:
چون روز علم زند به نامت ماند چون یکشبه شد ماه به جامت ماند
(محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی، ص ۵۱۵)

انوری گوید:

- بزمگاه ترا هلال قدح همه وقتی پر آفتاب عقار
(دیوان، ص ۱۸۳)

- دید آسمان که غره هر ماه چتر اوست زین روی ماه یکشبه را شکل جام داد
(دیوان، ص ۱۲۲)

شکل هلال و بدر ز تأثیر شمس نیست این هست عکس جام تو وان ظل خوان تو
(دیوان، ص ۴۰۰)

سلمان گوید:

- بخت را روز شبابست و جهان را شب عید رخ ز خورشید و هلال قدح باده متاب
(دیوان، ص ۳۱)

- شفق آمد چو می و ماه نو عید چو جام غرض آنست که امشب شب جامست و مدام
(دیوان، ص ۱۸۱)

در پایان این بحث باید گفت این مصراع ایهام دوگانه و حتی سه گانه ای دارد و «دور قدح»
سه معنی می دهد: ۱) کناره منحنی و لبه هلال وار قدح که ظاهرترین معانی است؛ ۲) آنچه
دکتر غنی می گوید، یعنی بزم دور که در آن قدح به گردش درمی آید؛ ۳) زمانه، یعنی عهد

میگساری چنانکه در جای دیگر گوید:

- به دور لاله دماغ مرا علاج کنید
- طمع به دور دهانت زکام دل ببریدم
(و «دور» در مصراع اخیر نیز ایهام دارد).
(۲) عشق ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.
(۳) خرابات ← شرح غزل ۷، بیت ۵.
(۴) معنای بیت: حافظ در دو بیت دیگر که مانند بیت حاضر طنز دارد، به معارضه عقل و پاده اشاره دارد:

- ز پاده هیچت اگر نیست این نه بس که ترا دمی ز وسوسه عقل بیخبر دارد
- ساقیا دیوانه ای چون من کجا دربر کشد دختر رزرا که نقد عقل کابین کرده اند
در بیت مورد بحث می گوید همانا به گوهر عقل (با از کف نهادن عقل) است که می توان لعل گرانبهای پاده سرخ را به دست آورد. از من بپذیر (← بیا: شرح غزل ۲۳، بیت ۱) که در این معامله سود با کسی است که عقل را داد و پاده را گرفت.
(۵) معنای بیت: نمازی که وضو یا طهارتش به خون یا خون جگر باشد، در حافظ سابقه های دیگر هم دارد:

- خوشا نماز و نیاز کسی که از سر درد به آب دیده و خون جگر طهارت کرد
- طهارت ار نه به خون جگر کند عاشق به قول مفتی عشقش درست نیست نماز
منشأ این مضمون باید از حلاج باشد که گفت: رکعتان فی العشق لا یصح وضوءهما الا بالدم (نماز عشق دو رکعت است که وضوی آن جز به خون — شهادت — درست نیاید) (قوس زندگی حلاج، ص ۳۰)

- ابروان محرابی ← ابرو و محراب: شرح غزل ۴۴، بیت ۱۱.
(۶) نرگس: یعنی چشم ← شرح غزل ۱۰، بیت ۳.
جمّاش: شادروان غنی در شرح این کلمه می نویسد: «[جمش] در عربی به معنی نشگون گرفتن است. یحیی بن اکثم در وصف غلام مأمون می گوید: ایا قمرأ جمّشته فتغضبا
معنی اصلی تجمیش مغازله و ملاعبه است. سعدی می گوید:

- نه صورتیست مزخرف عبارت سعدی چنانکه بر در گرما به می کشد نقاش
که بر قیست مرصع به لعل و مروارید فرو گذاشته بر روی شاهدی جمّاش
[کلیات، ص ۷۹۵]

حافظ و سعدی کلمه جمّاش را به معنی دلبر استعمال کرده‌اند... معنی [ای] که قاموس از لغت جمّاش می‌دهد همان لوند است.» (حواشی غنی، ص ۱۱۶).

زمخسری در اساس البلاغة جمّاش را غزّیل یعنی عشقباز و عاشق پیشه معنی کرده است؛ و مؤنث آن را جمّاشه یاد می‌کند. معنای دیگری که فرهنگهای عربی (اساس البلاغة؛ قاموس و لسان العرب) برای جمّش ذکر می‌کنند، نوره کشیدن است، و به نوره جمّوش و جمیش می‌گویند. در حاشیه برهان به نقل از شرح قاموس در تعریف مرد جمّاش آمده است: «یعنی مردی است پیش آینده بزنان، گویا که طلب می‌کند زهار سترده از ایشان.» همین تعریف در لسان العرب هم مذکور است. جمّاش در عرف شعرای فارسی زبان به این معانی آمده است: شوخ، مست، آرایش‌کننده، فریبنده، دلربا، دلفریب، فسونکار (برهان، لغت‌نامه، فرهنگ معین). رودکی گوید:

خُلْخُیَانِ خَوَاهِی وَ جَمَاشِ چشَمِ گُردِ سَرینِ خَوَاهِی وَ بَارِکِ میانِ
(محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی، ص ۵۰۹)

سنائی گوید:

ای عارضِ گل‌پوشِ سمن‌پاشِ تو خوشِ ای چشمِ پر از خمارِ جمّاشِ تو خوش
(دیوان، ص ۱۱۴۶)

مرکز تحقیقات کتب و اسناد

انوری گوید:

جمّاشِ بدانِ دو چشمِ عیارِ قلاشِ بدانِ دو زلفِ ناهبِ
(دیوان، ص ۱۳۴)

سعدی گوید:

تا جهان بوده ست جمّاشان گل از سلحدارانِ خار آزرده‌اند
(کلیات، ص ۴۹۲)

دگر بار از پریرویانِ جمّاشِ نمی‌باید وفای عهد جستن
(کلیات، ص ۵۸۲)

حافظ یك بار دیگر هم جمّاش را به کار برده است:

غلامِ نرگسِ جمّاشِ آن سهیِ سروم که از شرابِ غرورش به کسِ نگاهی نیست
- شیخ شهر - زاهد: شرح غزل ۴۵، بیت ۱.
- درد کشان - شرح غزل ۷، بیت ۵.
۸) حدیث عشق - شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

- واعظ ← زاهد: شرح غزل ۴۵، بیت ۱.
 - صنعت کردن: یعنی تصنع و ظاهر سازی. در فرهنگ معین به بازی کردن و ملعبه ساختن تعریف شده است. حافظ در جاهای دیگر گوید:
 - صنعت مکن که هر که محبت نه راست باخت عشقش به روی دل در معنی فراز کرد
 - حافظم در مجلسی، دردی کشم در محفلی بنگر این شوخی که چون با خلق صنعت می کنم



- صوفی نهاد دام و سر حقّه باز کرد
بازی چرخ بشکندش بیضه در کلاه
۳ ساقی بیا که شاهد رعناي صوفیان
این مطرب از کجاست که ساز عراق ساخت
ای دل بیا که ما به پناه خدا رویم
۶ صنعت مکن که هر که محبت نه راست باخت
فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید
ای کبک خوش خرام کجامی روی بایست
بنیاد مکر با فلک حقّه باز کرد
زیرا که عرض شعبده با اهل راز کرد
دیگر به جلوه آمد و آغاز ناز کرد
واهننگ بازگشت به راه حجاز کرد
زانیچ آستین کوتاه و دست دراز کرد
عشقش به روی دل در معنی فراز کرد
شرمنده رهروی که عمل بر مجاز کرد
غرّه مشو که گربه زاهد نماز کرد
۹ حافظ مکن ملامت رندان که در ازل

ما را خدا ز زهدِ ریا بی نیاز کرد

عطار غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

تا دوست بر دلم در عالم فراز کرد
دل را به عشق خویش زجان بی نیاز کرد
(دیوان، ص ۱۵۴)

همچنین اوحدی مراغه‌ای:

ترکم به خنده چون دهن تنگ باز کرد
دل را لبش ز تنگ شکر بی نیاز کرد
(دیوان، ص ۱۴۶)

همچنین کمال خجندی:

چشمت به سعی غمزه در فتنه باز کرد
زلفت به ظلم دست تطاول دراز کرد
(دیوان، غزل ۳۵۸)

۱) صوفی ← شرح غزل ۶، بیت ۱.

حقه / حقه باز: «حقه: ظرفی غالباً بلورین که مشعبد در زیر آن چیزی نهان کند و سپس آن چیز ناپیدا شود، یا به چیز دیگر بدل گردد. حقه باز: تردست و مشعبدی که چیزها زیر حقه نهد و چون برگیرد نهاده‌ها بر جای نبود و ناپدید شده باشد. یا چیزی در حقه نهد و چیز دیگر بیرون کند. توسعاً مشعبد، شعبده باز، تردست، نیرنگ‌ساز...» (لغت نامه). «شیشه بازی» در این بیت حافظ نیز دارای ایهام به حقه بازی است:

شیشه بازی سرشکم نگری از چپ و راست گر برین منظر بینش نفسی بنشینی
کمال الدین اسماعیل گوید:

چو حقه‌هاست دل و غم چو مهره و گردون یکی مشعبد چابک که حقه می‌بازد
که جمله حقه خود زیر حقه‌ای دارد که پیش چشم تو از حقه‌اش بی‌پردازد
(دیوان، ص ۶۸۸)

به حقه‌بازان، مهره باز نیز می‌گویند (← «شعبده، شعوده، بوالعجب» مجله یادگار، سال اول، شماره دوم، مهرماه ۱۳۲۳، ص ۷-۱۰).

۲) بیضه در کلاه شکستن: «کنایه از مفتضح کردن و رسوا کردن است.» (غیاث اللغات)، «و اصل اصطلاح از این حکایت می‌آید که کسی تخم مرغ دزدید و در کلاه خود پنهان کرد. صاحب تخم مرغ که از او تحقیق می‌کرد و او منکر بود. در اثناء صحبت دستی به کلاه او زد و تخمها شکست. این تعبیر در تذکره مرآت الخیال در ذکر شیخ محمد سعید قریشی مولتانی هم به کار رفته:

اجل چو عاقبتش بیضه بشکنند به کلاه ز تاج شاه چه فرقت تا به تاج خروس.»
(حواشی غنی، ص ۲۹۰). در آندراج وجه تسمیه دیگر ذکر شده: «بیضه در کلاه کسی شکستن، کنایه از رسوا نمودن. مأخذش آنکه بازیگران بیضه را در کلاه یکی بگذارند و دیگران را گویند بشکن. او به هر دو دست زور کند، بیضه غایب [غالب؟] شود و آنکس خجل گردد و مردم هنگامه در خنده آیند.» (آندراج، لغت نامه). کمال الدین اسماعیل گوید:

صبا به شعبده‌اش بیضه در کلاه شکست که با سمیده و زردست، بیضه‌سان نرگس
(دیوان، ص ۱۰۱)

— شعبده ← شرح غزل ۲۱، بیت ۸.

۳) ساقی ← شرح غزل ۸، بیت ۱.

— شاهد ← شرح غزل ۸، بیت ۷.

۴) این بیت آکنده از تلمیحات و اصطلاحات موسیقائی است: مطرب، ساز، عراق، آهنگ، بازگشت، راه، حجاز که شرح هر يك خواهد آمد.

- **مطرب:** «کلمه مطرب که در اشعار به معنی رامشگر یا خنیاگر به کار رفته است، به طور عام به خواننده و نوازنده و آهنگساز یا موسیقی دان نیز اطلاق می گردد، و در بعضی موارد اراده مطلق موسیقی یا ساز و آواز نیز از این لفظ شده است...» (حافظ و موسیقی، ص ۱۹۱) نیز می و مطرب: شرح غزل ۸۱، بیت ۲.

- ساز... ساخت: «ساز لفظی است عام برای کلیه آلات موسیقی، اعم از رشته ای و بادی و کوبه ای. ساختن: آفریدن، ابداع کردن، اجرا کردن، به گوش رسانیدن و همنا کردن.» (حافظ و موسیقی، ص ۱۳۶).

- عراق: «مقام نهم از دوازده مقام (= دستگاه) اصل بوده است. ولی در روزگار ما، عراق یکی از گوشه هائیکست که در مایه افشاری، و دستگاه ماهور و دستگاه راست پنجگاه می نوازند.» (حافظ و موسیقی، ص ۱۶۱). حافظ در شعرش غالباً کلمه عراق را با ایهام به کار برده است: الف) عراق جغرافیائی، غالباً عراق عجم که عمدتاً مراد از آن یا مرکز آن اصفهان است. «عراق عجم شامل ایالات جبال و شهرهائی چون کرمانشاه، همدان، ری، اصفهان است.» (لغت نامه؛ ب) همین اصطلاح موسیقائی. در جاهای دیگر گوید:

- نوای مجلس مارا چو بر کشد مطرب	گهی عراق زند گاهی اصفهان گیرد
- مطربا پرده بگردان و بزین راه عراق	که بدین راه بشد، یار و زما یاد نکرد
- غزلیات عراقیست سرود حافظ	که شنید این ره جانسوز که فریاد نکرد
- بسازای مطرب خوشخوان خوشگوی	به شعر فارسی صوت عراقی
- فکنند زمزمه عشق در حجاز و عراق	نوای بانگ غزلهای حافظ از شیراز

- آهنگ: «در اصطلاح موسیقی به چند معناست: الف) لحن، صوت، نوا، آواز، آوا و صدا؛ ب) پرده، راه، گوشه؛ ج) يك قطعه موسیقی.» (حافظ و موسیقی، ص ۵۲). در جاهای دیگر گوید:

- عالم از ناله عشاق مبادا خالی	که خوش آهنگ و فرحبخش هوایی دارد
- در زوایای طربخانه جمشید فلک	ارغنون ساز کند زهره به آهنگ سماع
- طامات و شطح در ره آهنگ چنگ نه	
- ناگشوده گل نقاب آهنگ رحلت ساز کرد	

در این مصراعها و نیز در مصراع مورد بحث (آهنگ بازگشت...) کلمه آهنگ با ایهام

(معنای دومش قصد و عزم) به کار رفته است.

- بازگشت: «بازگشت در موسیقی به دو معناست: یکی فرود آمدن از لحن یا گوشه‌ای به لحن اصلی یا مقام اصلی... یکی دیگر به نوعی تصنیف اطلاق می‌شده است.» (حافظ و موسیقی، ص ۵۵). در جای دیگر (با ایهام در بازگشت، آهنگ، و پرده) گوید:

از بازگشت شاه در این طرفه منزلست آهنگ خصم او به سراپرده عدم
= راه: «راه، یا ره در اصطلاح موسیقی به معنای: لحن، مقام، پرده، آهنگ، گوشه و نغمه است.» (حافظ و موسیقی، ص ۱۱۹). در جاهای دیگر گوید:

- چه راه بود که در پرده می‌زد آن مطرب

- راهی بزن که آهی بر ساز آن توان زد

- مطرب نگاهدار همین ره که می‌زنی

- چه ره بود اینکه زد در پرده مطرب

حافظ راه زدن یا ره زدن را غالباً با ایهام به کار برده است (معنای دومش قطع طریق و راهزنی معروف) چنانکه گوید:

ارغنون ساز فلک رهزن اهل هنرست

برای تفصیل ← شرح غزل ۱۹۴، بیت ۴.

- حجاز: «یکی از دوازده مقام [= دستگاه] موسیقی بوده است که نواهای سه‌گاه و حصار، شعبه‌های آن و کارسان، ملانازی، روی عراق، و حجاز عراق آوازه‌های آن به‌شمار می‌آمده‌اند. در روزگار ما «حجاز» گوشه کوچکی است که در مقام شور، و بویژه در مایه ابوعطا و احتمالاً در مایه دشتی که از متعلقات شور محسوب می‌شوند نواخته می‌شود.» (حافظ و موسیقی، ص ۱۰۴). «حجاز» مانند عراق دویهلوست و به سرزمین حجاز هم ایهام دارد. همین ایهام را سلمان در بیتی به کار برده است:

به يك توجه مردانه آنچنان برکنند دلت ز باغ جهان بیخ فسق و شاخ فجور

که در زمان تو آهنگ می‌کند به حجاز ز کوی مصطبه بر بسته ساز ره طنبور

(دیوان، ص ۱۲۴)

- معنای بیت: دکتر حسینی ملاح در شرح این بیت می‌نویسد: «این موسیقی‌دان از کدام سامان است که مقام عراق را نواخت اما به هنگام بازگشت در مقام حجاز فرود آمد. یا به تعبیری دیگر: عراق را نواخت ولی آهنگ بازگشت آن را (یعنی تصنیف آن را) در مقام حجاز اجرا کرد. یا به تعبیری دیگر: سازش را برای نواختن مقام عراق کوك کرد اما آهنگ بازگشتی

را نواخت که در مقام حجاز است. بر روی هم اگر مفاد کلی این غزل را در نظر بگیریم، می‌بینیم که سخن از تزویر و بی‌حقیقتی و نیرنگبازی [کسی که در همین غزل آماج طعن و طنز است در میان] است...» (حافظ و موسیقی، ص ۱۰۶).

۵) آستین کوتاه: کوتاه داشتن آستین جامه یا خرقة از رسمهای صوفیانه است. ابوالمفاخر یحیی باخرزی که معاصر حافظ است می‌نویسد: «و جامه کوتاه تا نیمه ساق، و آستین کوتاه و فراخ داشتن از شعار اصحاب تصوف است. قال الله تعالی: «و ثيابك فطهر» یعنی جامه را کوتاه کن.» (اوراد الاحباب، ج ۲، ص ۲۷). پس آستین کوتاه یعنی صاحب آستین کوتاه، یعنی صوفی حقه‌باز درازدست که در مطلع غزل به او اشاره شده است. در جاهای دیگر گوید:

- به زیر دلق ملمع کمندها دارند
- ای کوتاه آستینان تا کی درازدستی
سنائی [هم خطاب به صوفی] گوید:

- مر ترا گفتند دست از مردمان کوتاه کن
نامه کوتاه نکو باشد به هنگام حساب
تو چرا چون ابلهان کوتاه کردی آستین
جامه کوتاه چه خواهی کرد ای کوتاه بین
(دیوان، ص ۵۵۷)

مرکز تحقیق و پژوهش ادبی

نظامی [نیز خطاب به صوفی] گوید:

دست بدار ای چو فلک زرق ساز
زاستن کوتاه و دست دراز
(مخزن الاسرار، ص ۱۴۲)

سعدی گوید:

ای به ناموس جامه کرده سپید
دست کوتاه باید از دنیا
بهر پندار خلق و نامه سیاه
آستین خوه دراز و خوه کوتاه
(کلیات، ص ۱۸۶)

- دست دراز: یعنی دست ستمگر. دست درازی یا درازدستی یعنی تعدی و تجاوز. چنانکه در جاهای دیگر گوید:

- درازدستی این کوتاه آستینان بین

- تا کی کند سیاهی چندین درازدستی

- ای کوتاه آستینان تا کی درازدستی

- معنای بیت: با خود خطاب می‌کند که بهترست از تعدی صوفیان بی‌صفای صاحب

نفوذ، که اهل دل و اهل خدا و اهل راز نیستند به خدا پناه ببریم.

۶) صنعت کردن ← شرح غزل ۷۵، بیت ۸.

— محبت / عشق ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

— فراز کردن: یعنی بستن ← شرح غزل ۱۳۸، بیت ۲.

— معنای بیت: تصنع و تکلف و تظاهر در کار و بار عشق روا مدار که هر کس در کار محبت پاکباز و راستین نبود، غیرت عشق، در معنی را به روی دل او بست. نقطه مقابل این تعبیر یعنی «بستن در معنی به روی دل» را که گشودن در معنی به روی دل باشد در جای دیگر به کار برده است:

آن روز بر دلم در معنی گشوده شد کز ساکنان درگه پیرمغان شدم
۷) فردا: آخرت، قیامت. در جاهای دیگر گوید:

— فردا اگر نه روضه رضوان به ما دهند غلمان ز روضه حور ز جنت به در کشیم
— فردا شراب کوثر و حور از برای ماست و امروز نیز ساقی مهر روی و جام می
— گر مسلمانی ازینست که حافظ دارد وای اگر از پس امروز بود فردائی
سنائی گوید:

گرامر و ز آتش شهوت بکشتی بیگمان رستی و گرنه تف آن آتش ترا هیزم کند فردا
(دیوان، ص ۵۴)

در قرآن مجید هم کلمه «عَدَّ» درست مانند «فردا»ی فارسی، هم به معنای روز آینده (= روزی پس از امروز) به کار رفته (یوسف، ۱۲؛ کهف، ۲۳؛ لقمان، ۳۴) و هم به معنای فردای قیامت (حشر، ۱۸؛ قمر، ۲۶).

— حقیقت ← شرح غزل ۱۰۵، بیت ۴.

— معنای بیت: در آخرت که پرده از همه نهانیها فرو می افتد و همه اسرار و سرایر و حقیقت حساب و کتاب آشکار می گردد، سالک بی حقیقتی که دریند مجاز مانده باشد یعنی همان صوفی حقه باز که در مطلع غزل یاد شده و عرض شعبده با اهل راز می کرده و با آستین کوتاه، دست دراز داشته، شرمنده و زیانکار خواهد بود.

۸) کَبک: پرنده ایست از راسته مرغان خانگی [در حاشیه برهان از دسته ماکیانها، و در دایرة المعارف فارسی از تیره قرقاولها شمرده شده است]. در سریانی کَبک و معرب آن قَبَج. مرغی شبیه به جَجَل (المنجد) و یا خود جَجَل است (برهان). دو قسم دری و دشتی دارد. در ادبیات فارسی به خوش خرامی و قهقهه زنی معروف است و رفتار دلبران را به خرامیدن کَبک

تشبیه می‌کنند (نیز) «سیمرغ و سی مرغ، ص ۸۱).

— غُرّه: غره به کسر اول و فتح ثانی، مصدر است (همانند غُرّ و غُرور) یعنی فریفتن و به طمع خام انداختن. (لسان العرب) نیز به معنای «ناآزمودگی کار و غفلت و بیخبری» (منتهی الارب) و «فریفتگی» (غیاث اللغات). غزالی می‌نویسد: «عمر حفصه را بدید — دختر خویش را که زن رسول (ص) بود — و گفت: زنهار تا رسول را جواب بازنده‌ی و به دختر ابو بکر غره نشوی که رسول وی را دوست دارد و از وی احتمال [= تحمل] کند.» (کیمیا، ج ۱، ص ۳۱۵) همچنین: «کسی که از خویشان نه این بیند و نه چیزی مانند این، باید که غره نشود و به خویشان گمان نیکو خونی نبرد.» (کیمیا، ص ۲۶).

— گربه زاهد: در اینکه پیشینه و منشأ اقتباس «گربه زاهد» در این بیت چیست بین محققان اختلاف نظر است. به طور کلی در این زمینه سه نظریه پیشنهاد شده است: ۱) گربه زاهد حافظ متأثر از گربه عابد عبید زاکانی در منظومه طنزآمیز موش و گربه است؛ ۲) بعضی آن را طنز و تعریضی در حق عماد فقیه می‌دانند که به گمان ایشان بین او و حافظ در جلب نظر شاه شجاع رقابتی بوده؛ و گویند عماد برای کرامت نمائی، گربه دست آموزش را تقلید هیأت و حرکات نمازگزاران آموخته بود، به طوری که به هنگام نماز عماد به او اقتدا می‌کرده است (— از جمله: حافظ شیرین سخن، ص ۲۰۴؛ ۳) عده‌ای دیگر از محققان — از جمله شادروان مینوی — آن را اشاره به گربه عابد در کلیله و دمنه دانسته‌اند، بدین قرار:

«... كَبِكَ انجیر گفت که: در این نزدیکی بر لب آب گر به ایست متعبد، روز روزه دارد و شب نماز کند، هرگز خونی نریزد و ایدای حیوانی جایز نشمرد، و افطار او بر آب و گیاه مقصور می‌باشد. قاضی از او عادل تر نخواهیم یافت. نزدیک او رویم تا کار ما فصل کند. هر دو بدان راضی گشتند و من برای نظاره بر اثر ایشان بر فتم تا گربه روزه دار را ببینم و انصاف او در این حکم مشاهدت کنم. چندانکه صائم الدهر چشم بر ایشان فگند، بر دو پای راست بیستاد و روی بمحراب آورد، و خرگوش نیک از آن شگفت نمود. و توقف کردند تا از نماز فارغ شد... از این نمط دمدمه و افسون بر ایشان می‌دمید تا با او اِلَف گرفتند و آمن و فارغ و بی تحرّز و تصون بیشتر رفتند. بیک حمله هر دو را بگرفت و بکشت...» (کلیله و دمنه، باب بوف و زاغ، ص ۲۰۶، ۲۰۸ و پانوش سطر هفتم از صفحه اخیر).

— معنای بیت: ای مرید ساده دل بی محابا پیروی مکن و شرط تأمل و احتیاط به جای آور و غره به این مشو که زاهد نمایشگر و فریکار به عبادت پرداخت. زیرا او اندرونی خبیث دارد و سرانجام ساده دلان را — همان طور که گربه زاهدنمای داستان کلیله معتقدان و

داوری خواهان خود یعنی خرگوش و کبک انجیر بی گناه را فریفت و طمعاً خود ساخت — به
خاک سیاه می نشانند.

(۹) رندان ← شرح غزل ۵۳، بیت ۶.

— زهد ریا ← شرح غزل ۱۲۹، بیت ۱.



مرکز تحقیقات و نشر علوم اسلامی

بلبلی خون دلی خورد و گلی حاصل کرد باد غیرت به صدش خار پریشان دل کرد
 طوطیی را به خیال شکری دل خوش بود ناگهش سیل فنا نقش اصل باطل کرد
 ۳ قرّة العین من آن میوه دل یادش باد که چه آسان بشد و کار مرا مشکل کرد
 ساروان بار من افتاد خدا را مددی که امید کرم همره این محمل کرد
 روی خاکسّ و نم چشم مرا خوار مدار چرخ فیروزه طربخانه ازین کهگل کرد
 ۶ آه و فریاد که از چشم حسود مه چرخ در لحد ماه کمان ابروی من منزل کرد
 نزدی شاه رخ و فوت شد امکان حافظ
 چکنم بازی ایام مرا غافل کرد

حافظ این غزل را در رثای درگذشت فرزندش سروده است. ← شرح غزل ۳۴.

(۱) معنای بیت: بلبلی با تیمار عاشقانه خود گلی را پرورش داد. ولی باد بی محابای خزان، دل او را با خارهای جفا و جفا‌های خار آزرده کرد و عیش و عشقش را بر باد داد. این بیت استعاری است و حافظ از حال خود سخن می‌گوید. بلبلی خود حافظ است، و گل فرزند اوست، و باد غیرت، غیرت الهی است (← شرح غزل ۸۶، بیت ۲ و ۳). قشیری در باب سی و هشتم از رساله معروفش که در «غیرت» است می‌نویسد: «سنت حق سبحانه و تعالی با اولیاء خویش آنست که چون ایشان بغیر او مشغول شوند، یا دل بغیر او مشغول دارند، آن برایشان شوریده دارد... تا وی را به اخلاص عبادت کنند... چنانکه ابراهیم علیه السلام [از اسماعیل] عجب بمانده بود، فرمودند وی را قربان کن. چون دل از او برگرفت و بر آن بایستاد [که قربان کند و پای وی بیست و کارد بر گلوی وی نهاد] فرمان داد به فدا.» (ترجمه رساله قشیری، ص ۴۲۲). در قرآن مجید نیز اولاد «فتنه» (= مایه آزمون) و یا غفلت از یاد

خداوند شمرده شده است (انفال، ۲۸؛ سبأ، ۳۷، منافقون، ۹؛ تغابن، ۱۴-۱۵) و از دل‌بستگی شدید پدران و نازیدنشان به پسران به لحن منفی یاد شده است (آل عمران، ۱۴؛ مؤمنون، ۵۵؛ قلم، ۱۴؛ مدثر، ۱۳؛ توبه، ۲۴).

در این مصراع «به صدش خار پریشان دل کرد» ضمیر جابه‌جا شده است، در اصل چنین باید باشد: به صد خار دلش را پریشان کرد. برای تفصیل در این باره — شرح غزل ۱۹۶، بیت ۴. (۲) طوطی — شرح غزل ۴، بیت ۲.

— فنا [= مرگ و نیستی] — شرح غزل ۴۷، بیت ۶.

(۳) قُرّة العین: یعنی روشنائی چشم، که همانند «نور چشم» (= نور دیده) کنایه از فرزند یا هر چیز محبوب و عزیز است. این ترکیب در قرآن مجید و احادیث نبوی به کار رفته است (البته به دلایل نحوی بدون الف و لام). در قرآن مجید به این صورت آمده است: قُرّت عین لی و لك (همسر فرعون به او گفت این کودک [موسی] مایه نشاط و نور دیده من و تست — قصص، ۹). در حدیث گفته شده است: حَبِّبَ الیَّ من دنیاکم ثلاث: الطیب والنساء وقرّة عینی فی الصلاة (سه چیز از دنیای شما خوشایند منست: بوی خوش، زنان، و قرّة العین یا روشنائی چشم من نماز است) (— کیمیای سعادت، ج ۱، ۳۰۵؛ نیز — جمع الجوامع، سیوطی، ص ۴۹۷). نظامی گوید:

ای چارده ساله قرّة العین بالغ نظر علوم کونین
(لیلی و مجنون، ص ۴۵)

کمال‌الدین اسماعیل نیز دوبار و هر دوبار همانند حافظ قرّة العین را همراه با میوه دل به کار برده است:

همت قرّة العین و هم میوه دل نباشد از این خوش لقاطر شکوفه
(دیوان، ص ۲۳۸)

بار دوم در قصیده‌ای در مرثیه فرزند غرق شده‌اش گوید:

— قرّة العین مرا تنها بجا بگذاشتند در بیابانی و خود با یکدگر بازآمدند
مژده آوردند کاینک میوه دلها رسید پس ز قول خویشان هم بر اثر بازآمدند
(دیوان، ص ۴۲۹)

عراقی گوید:

فرزند عزیز قرّة العین کبیر بادات خدا در همه احوال نصیر
(دیوان، ص ۱۰۵)

خواجو گوید:

چون روان کردند خون از قرۃ العین نبی چشم عیسی خون پیسارید و دل ترسای سوخت
(دیوان، ص ۱۳۴)

سلمان گوید:

این سواد خوابگاه قرۃ العین علیست وین حریم بارگاه کعبه عز و علاست
(دیوان، ص ۳۶)

– میوه دل: یعنی فرزند (برهان، لغت نامه) از نظر مفردات و ترکیب شبیه است به «ثمرۃ الفؤاد» که مجازاً به معنای فرزند است (← لسان العرب، لغت نامه) و در بعضی احادیث نبوی نیز وارد است (← معجم ونسینک). معلوم نیست این تعبیر و ترکیب را فارسی زبانها از عربی زبانها گرفته اند یا بالعکس. البته میوه دل به معنای محبوب و معشوق هم در ادب فارسی به کار رفته است. خاقانی می نویسد: «فرزند اعز اکرم، قرۃ عینی... از عالم فنا به عالم بقا رحلت کرد... دروغا آن میوه دل که تندباد قضا از برگ و بارش فرو ریخت.» (منشآت خاقانی، ص ۱۹۰). نظامی گوید:

میوه دل نیشکر خدشان گلبن جان نارون قدشان
(مخزن الاسرار، ص ۶۴)

سلمان گوید:

به گریه گفتمش ای شمع جمع و میوه دل به لایه گفتمش ای نور چشم و راحت جان
(دیوان، ص ۱۹۲)

دو شاهد نیز از کمال الدین اسماعیل در ضمن مدخل «قرۃ العین» نقل شد.

۴) ساروان: حافظ این کلمه را به صورت «ساربان» هم به کار برده است. برای تفصیل در این باب ← شرح غزل ۳۱، بیت ۳.

۵) معنای بیت: شادروان غنی در معنای این بیت می نویسد: «روزگار حسود برای ضدیت با من طربخانه خود را از این اشک و این خاک کهگل کرد.» (حواشی غنی، ص ۱۹۳). ممکن است در جای خود، طبق سنت شعر فارسی روزگار حسود و بدخواه اهل هنر باشد. ولی در اینجا این معنی مطرح نیست. اصولاً، شرح و تعریفی که شادروان غنی به دست می دهد نادرست است. مراد حافظ این است که با همه غمگینی و تلخکامی، از آنجا که اصولاً خاطر امیدوار و ذات شادمانی دارم، روزگار هم [در عین جفا به من و حسادت با من] برای ساختن یا آباد کردن طربخانه خودش از من کمک می گیرد و به کمک من نیازمند است. اینکه حافظ در

عین خونین دل بودن، شادمان و شادکننده است از روح حاکم بر دیوان او و بیانی چون «با دل خونین لب خندان بیاور همچو جام» برمی آید. ضمناً آقای غنی کهگل کردن را به معنای امروزینش گرفته است. حال آنکه «کردن» در اینجا به معنای ساختن است. چنانکه در حافظ سابقه و نمونه‌های مکرر دارد (← کردن [= ساختن]: شرح غزل ۸۰، بیت ۵). حافظ می‌گوید آسمان طربخانه خود را با استفاده از کهگل من (رخ خاکی + نم چشم من) بنا کرد. طربخانه... کرد یعنی طربخانه ساخت.

۷) شاه‌رخ زدن: شادروان غنی می‌نویسد: «این شعر اشاره به این است که حافظ غفلتی در معالجهٔ پسر کرده، مثلاً امکانی فوت شده، مراجعه به طبیب نکرده و امثال آن.» (حواشی غنی، ص ۱۹۳)، «نزدی شاه‌رخ یعنی شاه را با رخ کیش ندادی» (همان، ص ۱۹۴). علامه قزوینی می‌نویسد: «[اصل] معنی این کلمه در اصطلاح شطرنج‌بازان [است] (← راحة الصدور، ص ۴۰۹)، ولی بعدها مجازاً گویا شاه‌رخ زدن به معنی غلبه کردن و ظفر یافتن و از موقع استفاده کردن استعمال شده است. رجوع شود به بهار عجم که عین همین تفسیر را برای این کلمه کرده است... شاه‌رخ خوردن به معنی مغلوب شدن و جور و شدت و ستم دیدن...» (یادداشت‌های قزوینی، ج ۵، ص ۱۹۸-۱۹۹).

راحة الصدور — همان منبعی که علامه قزوینی به آن اشاره دارد — شاه‌رخ را در اصطلاح شطرنج چنین توصیف می‌کند: «و بسیار افتد که خصم به فرس شاه خواهد و فرس بر رخ نیز باشد. ضرورت شاه باید باختن خصم رخ را ضرب کند. این را شاه‌رخ خوانند...» (راحة الصدور، ص ۴۰۹) به بیان ساده‌تر گاه هست که یکی از بازی‌کنان با اسب به شاه حریف کیش می‌دهد و در عین حال رخ را به خطر می‌اندازد. در این موارد قطعاً رخ فدای شاه می‌شود و از دست می‌رود. حریفی که به چنین بازی و کیش دوجانبه‌ای دست یافته است طبعاً باید آن را مفتنم شمارد و رخ حریف خود را بزند، نه اینکه این فرصت طلایی را به هدر بدهد. خواجو گوید:

چو پیش اسب تو دیدم که می‌نهادم رخ به شه رخم زدی و بردی و دغا کردی
(دیوان، ص ۷۶۷)

— بازی ایام: در مصراع آخر ایهام دارد: الف) بازی شطرنج که با شاه و رخ تناسب دارد؛
ب) فریب (← لغت‌نامه).

- دست در حلقه آن زلف دوتا نتوان کرد
آنچه سعیست من اندر طلبت بنمایم
۳ دامن دوست به صد خون دل افتاد به دست
عارضش را به مثل ماه فلک نتوان گفت
سرو بالای من آنگه که در آید به سماع
۶ نظر پاک تواند رخ جانان دیدن
مشکل عشق نه در حوصله دانش ماست
غیرتم کشت که محبوب جهانی لیکن
۹ من چه گویم که ترا نازکی طبع لطیف
تکیه بر عهد تو و باد صبا نتوان کرد
این قدر هست که تغییر قضا نتوان کرد
به فسوسی که کند خصم رها نتوان کرد
نسبت دوست به هر بی سرو پا نتوان کرد
چه محل جامه جان را که قبا نتوان کرد
که در آینه نظر جز به صفا نتوان کرد
حل این نکته بدین فکر خطا نتوان کرد
روز و شب عریده با خلق خدا نتوان کرد
تا به حدیست که آهسته دعا نتوان کرد

بجز ابروی تو محراب دل حافظ نیست

طاعت غیر تو در مذهب ما نتوان کرد

خواجو غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

پشت بر یار کمان ابروی ما نتوان کرد خویشتن را هدف تیر بلا نتوان کرد
(دیوان، ص ۶۶۰)

(۱) زلف دوتا ← شرح غزل ۴۴، بیت ۱.

تکیه بر عهد تو و باد صبا نتوان کرد: این مصراع یادآور مصراع دوم از بیتی منسوب به

علی بن ابی طالب (ع) است:

دع ذکرهنّ فما لهنّ وفاء ریح الصبا و عهدهنّ سواء
(یاد زنان را رها کن یا سخن از آنان مگو که وفا ندارند و باد صبا و عهد آنان یکسان است)

(دیوان امیرالمؤمنین الامام علی بن ابی طالب. جمع و ترتیب عبدالعزیز الکریم، مکتبه الشعبیه [بدون تاریخ]، ص ۸).

سلمان گوید:

دمی خوش می‌دهد هر دم به بوی تو صبا یارا ولیکن تکیه بر باد صبا کردن توان؟ نتوان
(دیوان، ص ۳۹۴)

۲) قدر / قضا: این دو کلمه ایهام تناسب دارند. چه يك معنای قدر، اندازه و معنای دیگرش که متناسب با قضا است، تقدیر است. این ایهام در شعر پیش از حافظ سابقه دارد. عطار گوید:

زانهمه تنگ شکر کورا هست از قضا قسم من آمد قدری

(دیوان، ص ۶۴۰)

کمال الدین اسماعیل گوید:

مشتري گفت منم نایب تو روز قضا و رکنم فخر بر اجرام پس است این قدرم

(دیوان، ص ۱۸۹)

البته «قضا» در این بیت کمال الدین معنای قضاوت هم می‌دهد.

نزاری گوید:

کسی از قضا نیست ایمن بلی بدانستم از قضا این قدر

سلمان گوید:

قسمت چو به تقدیر قضا رفت رضا ده سلمان چه توان کرد نصیب این قدر آمد

(دیوان، ص ۱۱۰)

حافظ خود در جای دیگر گوید:

حافظ ز خو بر و یان بخت جز این قدر نیست گر نیست رضائی حکم قضا بگردان

- معنای بیت: طنز ظریفی دارد. استغنا نشان دادن در برابر معشوق که در اغلب غزلهای

حافظ و نیز در ابیات هشتم و نهم همین غزل مشاهده می‌شود، از اضلاع و شگردهای طنز

حافظ است. می‌گوید من در طلب تو بالای جان نمی‌زنم. حتی المقدور کوششی می‌کنم. اما

اگر موفق نشدم تقصیر من نیست، تقدیر الهی است. حال آنکه در جاهای دیگر فریادهای

حماسی حاکی از احساس قدرت و اختیار به او دست می‌دهد و می‌گوید: «فلک را سقف

بشکافیم و طرحی نو دراندازیم» یا «چرخ بر هم زنم از غیر مرادم گردد» و نظایر آن.

۳) فسوس ← شرح غزل ۱۷، بیت ۲.

۴) بی سروپا: ایهام دارد: ۱) بی ارج و قرب، پست، ۲) بی سروپا بودن طبیعی ماه. در جای دیگر «بی سروپا» را با همین ایهام به کار برده است ولی معنای دومش در ایهام اخیر، «بدون اول و آغاز» است:

تا بی سروپا باشد اوضاع فلک زین دست در سر هوس ساقی در دست شراب اولی
۵) سماع: در لغت یعنی شنیدن و با استماع (گوش دادن) مترادف است. اما اصطلاحاً عبارتست از یکی از آداب و شعائر صوفیانه که ترکیبی است از شعرخوانی به آواز خوش و موسیقی (همراه با رقص یا بدون رقص). تهانوی می نویسد: «در لغت به معنی شنودن و در بعضی رسائل واقع شده که سماع، مجلس انس را گویند... و در کشف اللغات می گوید: سماع در عرف رقص کردن را گویند...» (کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۶۷۵). شادروان احمدعلی رجائی می نویسد: «سماع مورد اعتنای تمام فرق صوفیه است (جز یکی دو فرقه از قبیل نقشبندیه و خرازیه) و کتابی در تصوف نمی توان یافت که قسمتی از آن را مبحث سماع و آداب آن و اقوال و حالات مشایخ در آن نگرفته باشد...» (فرهنگ اشعار حافظ، ص ۱۸۵).

عرفا و عرفان شناسان در اثبات حلال بودن سماع، هم استناد نقلی به آیات قرآن مجید و احادیث نبوی می کنند و هم استدلال عقلی. قشیری به دو آیه از قرآن استناد می کند: ... فبشر عباد. الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه (زمر، ۱۷ و ۱۸) و: ... فهم فی روضة یُخْبَرُونَ (روم، ۱۵) ← ترجمه رساله قشیری، باب پنجاه و دوم در سماع، ص ۵۹۱ به بعد).

هجویری می نویسد: «بدانك سماع را اندر طبایع حکماء مختلفست، همچنانك ارادت اندر دلها مختلفست؛ و ستم باشد که کسی مرآن را بر يك حکم قطع کند؛ و جمله مستمعان بر دو گونه اند. یکی آنك معنی شنوند و دیگر آنك صوت. و اندرین هر دو اصل فواید بسیارست و آفات بسیار...» (کشف المحجوب، ص ۵۲۴). نیز گوید: «... و هر که گوید مرا به الحان و اصوات و مزامیر خوش نیست، یا دروغ گوید، یا نفاق کند، و یا حس ندارد. و از جمله مردمان و ستوران برون باشد. منع گروهی از آن بدانست که رعایت امر خدا کنند؛ و فقها متفقند که چون ادوات ملاهی نباشد و اندر دل فسقی پدید نیاید شنیدن آن مباحست...» (پیشین، ص ۵۲۳) غزالی می نویسد: «علما را خلاف است در سماع که حلال است یا حرام. و هر که حرام بکرده است از اهل ظاهر بوده است که وی را خود صورت نیست است که دوستی حق تعالی به حقیقت در دل آدمی فروآید... و روا نباشد که سماع، حرام بود بدان سبب که خوش است، که خوشیها حرام نیست. و آنچه از خوشیها حرام است، نه از آن حرام است که خوش است.

بلکه از آن حرام است که در وی ضرری باشد و فساد...» (کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۴۷۴-۴۷۵). سپس احکام انواع سماع را از مشروع و نامشروع به تفصیل برمی شمارد. و نظرگاه کلی او همانست که سعدی گفته است:

نگویم سماع ای برادر که چیست مگر مستمع را بدانم که کیست
(کلیات، ص ۲۹۳)

(برای بحث مستوفای درباره سماع و تحقیق در حل و حرمت آن — فرهنگ اشعار حافظ، ذیل «سماع»)

حافظ بارها به سماع اشاره کرده است:

چه محل جامه جان را که قبا نتوان کرد	- سر و بالای من آنگه که درآید به سماع
قدسیان بر عرش دست افشان کنند	- یار ما چون گیرد آغاز سماع
شعر حافظ ببرد وقت سماع از هوشم	- گرازم دست زنده مطرب مجلس ره عشق
ورنه با گوشه رو و خرقة ما درسر گیر	- در سماع آی و ز سر خرقة بر انداز و برقص
بر اهل وجد و حال درهای وهو بیست	- مطرب چه پرده ساخت که در پرده سماع
ارغنون ساز کند زهره به آهنگ سماع	- در زوایای طربخانه جمشید فلک
کسی که رخصه نفرمودی استماع سماع	- ببین که رقص کنان می رود به ناله چنگ
دست طرب از دامن این زمزمه مگسل	- شاهای فلک از بزم تو در رقص و سماعست
سماع چنگ و دست افشان ساقی	- جوانی باز می آرد به یادم
صریر کلک تو باشد سماع روحانی	- درون خلوت کربویان عالم قدس

و گاه به سماع، بدون لفظ «سماع» اشاره دارد:

ما نیز هم به شعبده دستسی بر آوریم	- چون صوفیان به حالت و رقص اند مقتدا
که دست افشان غزل خوانیم و پاکوبان سر اندازیم	- چو در دست رودی خوش بزن مطرب سرودی خوش
سرو دستار نداند که کدام اندازد	- ای خوشادولت آن مست که در بای حریف
خاصه رقصی که در او دست نگاری گیرند	- رقص بر شعر تر و ناله نی خوش باشد

سماع دو خاصه یا رسم عمده دارد که در دیوان حافظ هم به آن اشاره شده. یکی خرقة اندازی یا افکندن جامه به سوی قوال یا مغنی و برای آنها؛ (برای تفصیل — شرح غزل ۸۴، بیت ۳) دوم چاک زدن خرقة از شدت غلبه وجد و حال که در همین بیت حافظ از آن به «جامه قبا کردن» تعبیر کرده است.

— چه محل: محل یعنی ارزش و اعتبار. صورت منفی آن در حافظ به صورت «بی محل»

به کار رفته است:

جهان و کار جهان بی ثبات و بی محلت

«چه محل جامه جان را» استفهام انکاری است. یعنی جامه جان را ارزش و اعتباری نیست.
- جامه قبا کردن: جامه قبا کردن یا قبا کردن جامه، یعنی چاک زدن آن، و آن را به صورت قبا
- که از قسمت جلو سراسر باز است - درآوردن. دکتر معین در حاشیه پیراهن در تعریف قبا
می نویسد: «قبا = قباء (عربی) جامه ایست معروف، اقبیه جمع آنست.» منتهی الارب: «و آن
جامه ایست که از سوی پیش باز است، و پس از پوشیدن دوطرف پیش را با دگمه بهم
پیوندند.»

در ادب فارسی جامه قبا کردن یا پیراهن دریدن یا جامه چاک کردن یا از شدت اندوه و
دلتنگی است که در این بحث با آن کاری نداریم، یا از شدت شور و شادی و وجد که رسم
صوفیان در اوج سماع است. عطار گوید:

گردون که جبه بهترش از آفتاب نیست پیراهن مجره ز شوقش کند قبا
(دیوان، ص ۷۰۳)

سعدی گوید:

- صد پیرهن قبا کنم از خرمی اگر بینم که دست من چو کمر در میان تست
(کلیات، ص ۴۳۳)

- گر دیگر آن نگار قبا پوش بگذرد ما نیز جامه های تصوف قبا کنیم
(کلیات، ص ۸۰۱)

نزاری گوید:

پیراهن وجود نزاری ز دست شوق کردم قبا چو غنچه برون آمد از دواج
(دیوان، ص ۲۵۹)

حافظ در جاهای دیگر گوید:

- چون گل از نکبت او جامه قبا کن حافظ وین قبا در ره آن قامت چالاک انداز
- همچو حافظ به خرابات روم جامه قبا بوکه در بر کشد آن دلبر نوخاسته ام
«قبا کردن» يك بار دیگر در شعر حافظ به کار رفته، ولی همانند این موارد نیست، یعنی
انگیزه و احساسی که باعث آن است شادی نیست، بلکه حقد و حسد و تنگدلی و خشم و
خروش و نظایر آنهاست:

پیراهنی که آید از او بوی یوسفم ترسم برادران غیورش قبا کنند

ولی برعکس دوبار دیگر به جامه و کفن دریدن از شوق اشاره دارد:

— چو غنچه بالب خندان به یاد مجلس شاه پیاله گیرم و از شوق جامه پاره کنم

— به خاک حافظ اگر یار بگذرد چون باد ز شوق در دل آن تنگنا کفن بدرم

باری «جامه قبا کردن» در این بیت حافظ اشاره به اصطلاح و رسم صوفیانه — بویژه به هنگام سماع — است. «اما رسم چاک زدن یا قبا کردن جامه و خرقه دریدن نزد اعراب جاهلی هم سابقه دارد.» (فرهنگ اشعار حافظ، ص ۱۴۲). صوفیه و عرفان شناسان بزرگ نظیر هجویری تفصیلاً به آن پرداخته و آن را در «غلبه حال» و «سلطان وقت» [= چیره شدن وقت خوش بر سالك] جایز دانسته اند (← کشف المحجوب، ص ۶۳، ۵۴۲-۵۴۳؛ نیز ← اوراد الاحباب، ج ۲، ص ۲۱۸). به جامه دریدن در اغلب متون عرفانی عربی و فارسی تمزق [= تمزق] الثیاب می گویند. صاحب مصباح الهدایة جامه دریدن را اگر به اختیار و بدون غلبه حال باشد، جایز نمی داند (← مصباح الهدایة، ص ۱۹۸).

— معنای بیت: هنگامی که یار بلند بالای من به رقص و سماع برخیزد، جان چه ارزشی دارد که نتوان بر او افشاند.

۶) معنای بیت: پاکدلان مخلص می توانند به دیدار الهی یا آیات و اسرار او نایل شوند. همچنانکه آینه عادی هم اگر صفا نداشته باشد، یعنی اگر بر رخسار زنگار یا غبار نشسته باشد، نمی توان در آن چیزی را مشاهده کرد. شبیه به این مضمون در جاهای دیگر گوید:

— روی جانان طلبی آینه را قابل ساز ورنه هرگز گل و نسرین ندمد زاهن و روی

— چشم آلوده نظر از رخ جانان دورست بر رخ او نظر از آینه پاک انداز

— او را به چشم پاک توان دید چون هلال هر دیده جای جلوه آن ماه پاره نیست

۷) مشکل عشق ← عشق: شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱؛ عشق و عقل: شرح غزل ۱۲۱،

بیت ۳ و ۷.

۸) غیرت: رشک و حسد عادی بشری که از صفات حسنه عاشقان شمرده می شود. دارنده

چنین صفتی غیور است. غیور به معنی حسود در شعر حافظ سابقه دارد:

پیراهنی که آید از او بوی یوسفم ترسم برادران غیورش قبا کنند

يك غیرت دیگر و عمیقتر که دارای معنای عرفانی است و منسوب به خداوند است، در شعر

حافظ هست. ← غیرت: شرح غزل ۸۶، بیت ۲.

— معنای بیت: طنز ظریفی دارد. با آنکه دم از غیرت می زند، ولی عملاً چندان غیرتی به

خرج نمی دهد. می گوید از بس که تو عاشق و هواخواه و طرفدار داری کاریش نمی شود کرد

و بنده که نمی توانم کار و کاسبی خود یعنی دیوان عمل و دیوان دربار و دیوان شعر را رها کنم و شب و روز با عاشقان بیشمار تو دست به گریبان بشوم و کار را به عریده بکشانم.

(۹) معنای بیت: در این بیت هم همان فضای طنزآمیز بیت قبلی موج می زند. خطاب به معشوق نازک طبع و بهانه جوی بیش از حد حساس می گوید نمی توان گفت بالای چشمت ابروست. و اگر زیر لبی هم، با رعایت هرگونه احتیاط دعایت کنم، اعتراض می کنی و می رنجی. زیرا خیال می کنی حرف دیگری زده ام یا درخواست نابجائی کرده ام یا متلکی پرانده ام. در این صورت هیچ سخنی نخواهم گفت، تا چه رسد به شرح دردمندی و دادخواهی. در جای دیگر گوید:

خون خور و خامش نشین که آن دل نازک طاقت فریاد دادخواه ندارد
(۱) ابرو و محراب ← شرح غزل ۴۴. بیت ۱۱.



دیدی ای دل که غم عشق دگر بسا چه کرد
آه از آن نرگس جادو که چه بازی انگیخت
۳ اشك من رنگ شفق یافت ز بی مهری یار
برقی از منزل لیلی بدرخشید سحر
وہ کہ با خرمن مجنون دل افگار چه کرد
نیست معلوم کہ در پردہ اسرار چه کرد
۶ آنکہ بر نقش زد این دایرہ مینائی
کس ندانست کہ در گردش پرگار چه کرد
فکر عشق آتش غم در دل حافظ زد و سوخت
یار دیرینه ببینید کہ با یار چه کرد

(۱) عشق ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

(۲) نرگس ← شرح غزل ۱۰، بیت ۳.

(۳) «این بیت ظرائف و مراعاتهای لفظی فراوان دارد. ایهام تناسب یا جناس شبه اشتقاق بین شفق و شفقت، بی مهری دو معنی افاده می کند: الف) نامهربانی؛ ب) غیاب و غروب خورشید. طالع هم کمابیش افاده دو معنی می کند: الف) بخت و سرنوشت چنانکه در جای دیگر گوید:

بنده طالع خویشم که در این قحط وفا
عشق آن لولی سرمست خریدار منست
ب) اسم فاعل از طلوع که با یکی از معانی مهر تناسب دارد.» (ذهن و زبان حافظ، ص ۱۱۲). حافظ کلمه «طالع» را یک بار دیگر با همین ایهام به کار برده است:

ز جور کوکب طالع سحرگهان چشمم
چنان گریست که ناهید دید و مه دانست
- طالع: ← شرح غزل ۱۶۰، بیت ۶.

۴) معنای بیت: از منزلگاه لیلی (← شرح غزل ۳۴، بیت ۴). برقی (برق نگاهی، جلوه‌روئی) درخشید و پیداست که آن برق، آهنگ خرمن مجنون (← شرح غزل ۳۴، بیت ۴) را دارد و می‌رود تا او را خانه خراب کند. حافظ بارها بین برق (صاعقه، آذرخش) و خرمن در شعرش رابطه برقرار کرده است. ← خرمن سوختن: شرح غزل ۵۵، بیت ۶.

۵ و ۶) این دو بیت حکمت‌آمیز اندیشه‌های خیامی دارد و شاعر اندیشنده و اندیشناک چون پی به اسرار غیب و رازهای آفرینش نمی‌برد، از ساقی می‌خواهد که برای تسلی خاطر او و دفع ملال، جامش را لبالب کند. راز کار «نگارنده غیب» یا همان کسی که گنبد نیلگون مینائی آسمان را به زینت ستارگان آراست (= حق تعالی)، بر عقول بشری آشکار نیست. در جاهای دیگر گوید:

- چیست این سقف بلند ساده بسیار نقش زین معنا هیچ دانا در جهان آگاه نیست
- سخن از مطرب و می‌گو و راز دهر کمتر جو که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معمارا
- مهندس فلکی راه دیر شش جهتی چنان بیست که ره نیست زیر دیر مغاک
«دایره مینائی» یعنی آسمان که خود کنایه از کل آفرینش و عالم طبیعت است. در جای دیگر گوید:

زین دایره مینا خونین جگرم می‌ده تا حل کنم این مشکل در ساغر مینائی
«گردش پرگار» کنایه از صنع و آفرینش متقن الهی است. البته تناسب بین دایره و پرگار و کروی بودن وضع طبیعی آسمان و افلاک را نیز رعایت کرده است. درباره نظرگاه حافظ نسبت به آفرینش نگاه کنید به شرح بیت معروف: «پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت.» ← شرح غزل ۶۲، بیت ۳.

سالها دل طلب جام جم از ما می کرد و آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می کرد
 گوهری کز صدف کون و مکان بیرونست طلب از گم شدگان لب دریا می کرد
 ۳ مشکل خویش بر پیر مغان بردم دوش کو به تأیید نظر حل معما می کرد
 دیدمش خرم و خندان قدح باده به دست و اندران آینه صد گونه تماشا می کرد
 گفتم این جام جهان بین به تو کی داد حکیم گفت آن روز که این گنبد مینا می کرد
 ۶ بیدلی در همه احوال خدا با او بود او نمی دیدش و از دور خدا را می کرد
 این همه شعبده خویش که می کرد اینجا سامری پیش عصا و ید بیضا می کرد
 گفت آن یار کزو گشت سردار بلند جرمش این بود که اسرار هویدا می کرد
 ۹ فیض روح القدس از باز مدد فرماید دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد
 گفتمش سلسله زلف بتان از پی چیست
 گفت حافظ گله ای از دل شیدا می کرد

عبید زاکانی غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

دوش عقلم هوس وصل تو شیدا می کرد دلم آتشکده و دیده چو دریا می کرد
 (کلیات عبید، ص ۶۴)

(۱) جام جم: در شاهنامه، در داستان بیژن و منیژه به جامی که گیتی نماست اشاره شده است. به این شرح که چون بیژن به دستور افراسیاب در چاه زندانی شد، و گیو پدر بیژن از یافتن او نومید شد، کیخسرو بیژن را در جام گیتی نما باز یافت. بدین لحاظ این جام تا قرن ششم به جام کیخسرو شهرت داشت. در لغت نامه آمده است: «در شاهنامه ذکر ی از انتساب جام به جمشید نیست. ولی چون شهرت جم پیش از کیخسرو بوده، و از سوی دیگر مسلمانان

اورا با سلیمان پیامبر بنی اسرائیل یکی دانسته‌اند و همچنین در روایات پیدایش شراب به جمشید منسوب بوده است، جام کیخسر و را جام جم و جام جمشید خواندند.» حافظ به جام جمشید با فاصله بین کلمه جام و جمشید، اشاره دارد:

- سرود مجلس جمشید گفته‌اند این بود که جام باده بیاور که جم نخواهد ماند

- جمشید جز حکایت جام از جهان نبرد زنه‌ار دل مبند بر اسباب دنیوی

جام جم در دیوان حافظ دو معنی دارد. الف) جام می؛ ب) دل عارف.

الف) «در دیوان خواجه شیراز «جام جهان بین اسرارنما» با «جام می» اختلاط و اقتران نام دارد و عارف بزرگوار در جام می صافی، راز دهر را معاینه می‌بیند و حقایق اولین و آخرین را در آینه قدح... مشاهده می‌کند.» (مکتب حافظ، نوشته دکتر منوچهر مرتضوی، ص ۱۸۹). چنانکه گوید:

- بیا تا در می صافیت راز دهر بنمایم به شرط آنکه ننمائی به کج طبعان دل کورش

- دیدمش خرم و خندان قدح باده به دست و ندران آینه صدگونه تماشا می کرد

- آئینه سکندر جام میست بنگر تا بر تو عرضه دارد احوال ملک دارا

- روزگاریست که دل چهره مقصود ندید ساقیا آن قدح آینه کردار بیار

ب) جام جم کنایه از دل غیب‌نما و رازگشای عارف است: «جام جم دل پاک و روشن و مهذب عارف است که جلوه گاه جمال حقیقت و متجلای معشوق ازلی و آئینه تمام‌نمای کلیه رازهای ناگشودنی و مبهم آفرینش به شمار می‌رود. و در تفسیر آن بر این سه بیت سنائی چیزی نمی‌توان افزود:

قصه جام جم بسی شنوی اندر آن بیش و کم بسی شنوی

به یقین دان که جام جم دل تست مستقر سرور و غم دل تست

چون تمنا کنی جهان دیدن جمله اشیا در آن توان دیدن.

(مکتب حافظ، ص ۱۶۲)

«جام جم» در شعر حافظ به چندین صورت سابقه دارد: جام جهان بین، جام جهان نما، جام

کیخسر و، جام گیتی نما، جام عالم بین.

جام جم:

- هرآنکه راز دو عالم ز خط ساغر خواند رموز جام جم از نقش خاک ره دانست

- روان تشنه ما را به جرعه‌ای دریاب چو می‌دهند زلال خضر ز جام جمعت

- دلی که غیب‌نمایست و جام جم دارد...

- به سر جام جم آنکه نظر توانی کرد...

- کمند صید بهرامی بیفکن جام جم بردار...

- که جام جم نکند سود وقت بی بصری

- گوهر جام جم از کان جهانی دگرست

- بیا ساقی آن می که عکسش ز جام

- بده ساقی آن می کزو جام جم

- به من ده که گردم به تأیید جام

جام جهان بین :

- گفتم ای مسند جم جام جهان بینت کو

- گفتم این جام جهان بین به تو کی داد حکیم

- در سفالین کاسه رندان به خواری منگرید

- حافظ که هوس می کندش جام جهان بین

- پیر میخانه سحر جام جهان بینم داد

- ای جرعه نوش مجلس جم سینه پاک دار

- همچو جم جرعه ما کش که ز سر دو جهان

جام جهان نما :

- جام جهان نماست ضمیر منیر دوست

- ز ملک تا ملکوتش حجاب بردارند

- گرت هواست که چون جم به سر غیب رسی

جام کیخسرو :

- خیال آب خضر بست و جام کیخسرو

[در نسخه قزوینی به جای جام کیخسرو «جام اسکندر» است. این بیت مطابق با ضبط

خانلری و بعضی نسخه های دیگرست.]

- جام کیخسرو طلب کافر آسیاب انداختی

جام گیتی نما :

جام گیتی نما و خاک رهیم

گنج در آستین و کیسه تهی

جام عالم بین :

شاهد مقصود را از رخ نقاب انداختی

باده نوش از جام عالم بین که بر اورنگ جم

- معنای بیت: روزگاری بود که دل رازجوی من، از من جام جهان‌نمای جم را می‌خواست تا به مدد آن اسرار آفرینش را بگشاید. غافل از آنکه این جست‌وجو «تحصیل حاصل» است و خود او (دل) جام جهان‌نماست. در جای دیگر گوید:

ز ملك تا ملكوتش حجاب بردارند هرآنکه خدمت جام جهان‌نما بکند
(شرح این بیت: غزل ۱۰۸، بیت ۳)

ابوحامد غزالی درباره اسرار جام جهان‌نما، یعنی عجایب عالمهای دل می‌نویسد: «عجایب عالمهای دل را نهایت نیست. و شرف وی بدانست که عجبت‌تر از همه است و بیشترین خلق از آن غافل باشند [= آنچه خود داشت زیگانه تمنا می‌کرد]. و شرف وی از دو وجه است. یکی از روی علم، و دیگری از روی قدرت. اما شرف وی از علم بر دو طبقه است. یکی آن است که همه خلق آن را بتواند دانستن. و دیگری آن است که پوشیده است و هر کسی نشناسد؛ و این عزیزست... و عجبت‌تر آن است که از درون دل روزنی گشاده است به ملکوت آسمان...» (کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۲۷، ۲۸). همچنین مضمون این بیت (سالها دل طلب...) را با این رباعی منسوب به نجم‌الدین رازی و بابا افضل مقایسه کنید:

ای نسخه‌نامه الهی که توئی وی آینه جمال شاهی که توئی
بیرون ز تو نیست هرچه در عالم هست از خود بطلب هرآنچه خواهی که توئی
(مرصادالعباد، ص ۳، ۵۵۲-۵۵۳)

۲) گوهری کز صدف کون و مکان بیرونست: باید توجه داشت که در این بیت یا این مصراع، «گوهری» مفعول است، و برعکس آنچه در بادی نظر می‌نماید فاعل جمله نیست. یعنی گوهری را با چنین صفات از گمشدگان طلب می‌کرد. فاعل این جمله و این بیت، همان «دل» در بیت اول است.

- گمشدگان لب دریا: «گم شده لب دریا: کنایه از شخصی است که شناوری و آب‌ورزی نداند و در آب غرق شود.» (برهان).

مضمون و الفاظ این بیت، شباهت به این بیت سعدی دارد:
خود سراپرده قدرش ز مکان بیرون بود آنکه ما در طلبش کون و مکان گردیدیم
(کلیات، ص ۵۷۲)

- معنای بیت: دل جستجوگر من در طلب گوهری بود که در عالم طبیعت و مکان و زمان نمی‌گنجید (قدما دل = نفس را از بساطت و مجردات می‌شمردند) و عجب این است که این گوهر نایاب را نه از غواصان دریاشناس ژرفکاو، بلکه از بیخبران غرقه در پایاب دریا

می‌طلبید. در جای دیگر شبیه این مضمون گوید:

خامسان ره نرفته چه دانند ذوق عشق دریادلی بجوی دلیری سرآمدی

(۳) پیرمغان ← شرح غزل ۱، بیت ۴.

- تماشا ← شرح غزل ۷۳، بیت ۵.

(۵) جام جهان‌بین ← بیت اول همین غزل: جام جم.

- حکیم: از اسماء الله یا اسماء الحسنی (صفات و نامهای نیکوی خداوند) است. در

قرآن مجید دهها بار از این نام الهی یاد شده است. در دیوان حافظ حکیم بارها به معنای

فیلسوف و فرزانه و یا پزشک به کار رفته است. ولی به این صورت و در این معنی فقط همین

یکبار است.

گنبد مینا می‌کرد / کردن = ساختن: کردن به معنای ساختن یا آفریدن از دیر باز در نظم

و نثر فارسی سابقه دارد. فردوسی گوید:

- جهان ویژه کردم ز پتیاره‌ها بسی شهر کردم بسی باره‌ها

- ز بهر ستودانش کاخی بلند بگردند بالای او ده کنند

(واژه‌نامه، ص ۲۶۹)

سعدی گوید:

- خدایی که از خاک مردم کند عجب دارم از مردمی گم کند

(کلیات، ص ۳۴۰)

- جانور از نطفه می‌کند شکر از نی برگ‌تر از چوب خشک و چشمه ز خارا

شربت نوش آفرید از مگس نحل نخل تناور کند ز دانه خرما

(کلیات، ص ۴۱۱)

خواجو گوید:

تا گنبد نه روزن شش در کردند بس دود دلی که پر شد از روزن تو

(دیوان، ص ۵۵۰)

سلمان گوید:

چو مرغ عیسی اگر صورتی کنند ز گل ز اعتدال هوا رنگ جانور گیرد

(دیوان، ص ۸۹)

حافظ خود بارها کردن را به معنای ساختن و آفریدن به کار برده است:

- روی خاکی و نم چشم مرا خوار مدار چرخ فیروزه طربخانه ازین کهگل کرد

(شادروان غنی این معنای «کرد» را در این بیت درست به جا نیاورده و لذا بیت را نادرست معنی کرده است. برای تفصیل ← شرح غزل ۷۷، بیت ۵)

ای جوان سروقد گونی ببر پیش از آن کز قامتت چوگان کنند
 - روزی که چرخ از گل ما کوزه ها کند زنهار کاسه سرما پر شراب کن
 - دستخوش جفا مکن آب رخم که فیض ابر بی مدد سرشک من در عدن نمی کند
 - به روز واقعه تابوت ما ز سر و کنید...

۶) خدا را می کرد: یعنی از دور می گفت خدا را. بعضی از محققان برآنند که این عبارت به صورت «خدایا می کرد» درست است. ملك الشعرا بهار در این زمینه می گوید: «... و شکی نیست که خدایا درست است و خدا را غلط. یعنی عارف با آنکه خدا در همه احوال با او بود، او متصل ای خدا می گفته و خدای را می طلبیده است. در صورتیکه اگر خدا را قافیه بدانیم باید معتقد بشویم که این عارف، متصل خدا را به خدا سوگند می داده است! در این مورد علاوه بر اینکه خدا را به خدا نمی توان سوگند داد، اصلاً مورد سوگند دادن نیست. بلکه موردی است که عارف پی خدا می گردد و خدای را جستجو می کند و می گوید: ای خدا، و نمی گوید تو را به خدا!...» (بهار و ادب فارسی، ج ۱، ص ۲۸۷-۲۸۸). این بیت در نسخه خانلری نیست ولی در نسخه بدلهای آن، و در شرح سودی به همین صورت، یعنی مانند قزوینی ضبط شده است. نسخه های ذوقی جدید نظیر قدسی، پژمان و انجوی «خدایا» ثبت کرده اند.

۷) شعبده ← شرح غزل ۲۱، بیت ۸.

معنای بیت: در بعضی نسخ به جای «خویش» در مصراع اول این بیت، «عقل» آمده است به این امید که بیت را خوانا و پیچ و پیچیدگی لفظی یا معنوی آن را برطرف کند. به نظر نگارنده این سطور، سامری فاعل فعل و جمله مصراع اول است. یعنی سامری این همه شعبده خود را در اینجا در عرصه عشق و در پیشگاه حقیقت که جای عرض شعبده نیست، در جنب عصا و ید بیضای معجزه آسای موسی (ع) به خرج می دهد و پیدا است که به قول خود حافظ:

سحر با معجزه پهلوی نزنند دل خوش دار سامری کیست که دست از ید بیضا ببرد
 برای سامری، عصا، ید بیضا ← موسی (ع): شرح غزل ۱۲، بیت ۲.

۸) آن یار = حلاج: منظور از «آن یار» که با داشتن و شهادت شخصیتی چون او، دار عشق سر بلند و مباحی شد، حسین بن منصور حلاج است که از بزرگان و پاکبازان عرفای اهل سکر

بود. حلاج اصلاً اهل بیضای فارس و شاگرد جنید و ابوالحسن توری و سهل تستری و عمرو بن عثمان مکی بود. او تا بدانجا غرق توحید بود که قائل به وجودی جز خدا نبود. چنانکه از او نقل می‌کنند که می‌گفت: «هیچکس خدا را جز خود او توحید حقیقی نکرد و حقیقت توحید را کسی جز رسول الله (ص) ندانست.» همچنین: «چون بنده خداوند را توحید کند، نفس خود را اثبات کرده است، و آنکه نفس خود را اثبات کند، همانا شرك خفی در کار آورده. و همانا خداوند تعالی است که خود را بر زبان هر کس از بندگانش که خواست توحید می‌کند. و اگر بر زبان من خود را توحید کرد، خود داند و گرنه ای برادر مرا با توحید چه کار؟» (اخبار الحلاج، ص ۸۸، ۹۳). گوئی در همین معنی است که شیخ محمود شبستری گوید:

چو کفر و دین بود قائم به هستی شود توحید عین بت پرستی
(گلشن راز، ص ۵۶)

وی اقرار به توحید را نالایم و حتی ناصواب می‌دانست و بر آن بود که اصلاً دوگانگی‌ای در کار نیست که به یگانگی بدل شود. انا الحق زدن او هم به قصد اثبات حق بود، نه اثبات نفس. ولی به او تهمت دعوی الوهیت و اباحه زدند. می‌گفتند قائل به تبدیل حج و حتی نماز و روزه و اسقاط وسایط و شرایع است. حال آنکه همه تذکرها تصریح دارند که دو بار زیارت حج به جای آورد. و در نماز خواندن جهد بلیغ داشت. چنانکه خواجه عبدالله انصاری گوید: «وی با آن همه دعاوی شبانرسوزی هزار رکعت نماز می‌کرد. و آن شب که دیگر روز آن بکشته‌اند [= بکشتندش] پانصد رکعت نماز کرده بود.» (طبقات الصوفیه، ص ۳۸۱). و یکی از نزدیکان حلاج به نام ابراهیم حلوانی که بیست سال در خدمت او بوده از او نقل می‌کند که: «هیچ نماز واجب را بدون غسل و وضو نخواندم و اکنون که هفتاد ساله‌ام در مدت پنجاه سال، به اندازه هزار سال نماز خوانده‌ام. آنهم نمازی که هر يك قضای نماز قبلی بود.» (اخبار الحلاج، ص ۱۹-۲۰). با اینهمه فتنه‌ای برانگیخته بود که خلیفه وقت (المقتدر) در مقابل اصرار حامد بن عباس تسلیم و به تنبیه او راضی شد. و حتی استادش عمرو مکی او را تکفیر کرد. تاجه رسد به فقهای ظاهر بینی چون محمد بن داود ظاهری. عرفائی چون جنید و شبلی نیز از او دفاع نکردند یا نمی‌توانستند کرد. پس از سالها زجر و زندان و بارها محاکمه، محکوم به اعدام شد. پس از زدن تازیانه‌های بسیار و بریدن دست و پا مصلوبش کردند. سپس جسدش را سوختند و خاکسترش را به دجله ریختند (۳۰۹ ق). (برای شرح مفصلتر احوال و آراء حلاج از جمله طبقات الصوفیه؛ قوس زندگی حلاج، به قلم لونی ماسینیون، و مقاله «حلاج» هم به قلم ماسینیون در دایرة المعارف اسلام).

باری حلاج اگر از تعصب ظاهر بینان جان به در نبرد، در نظر عرفا و اهل معنی، و حتی عامه مردم مقامی ارجمند یافت. غالب عرفا و عرفان شناسان از جمله ابونصر سراج، سنائی، عطار و مولوی و روزبهان بقلی شیرازی — که بر شطحیات او شرحی مبسوط نوشته — از او به نیکی و عظمت یاد کرده اند. عطار او را «قتیل الله فی سبیل الله و شیر پیشه تحقیق» می خواند و در دفاع از او می نویسد: «... و مرا عجب آید از کسی که روا دارد که از درختی آواز انی انا الله برآید و درخت در میان نه، چرا روا نبود که از حسین، انا الحق برآید؟ و حسین در میان نه...» (تذکرة الاولیاء، ص ۵۸۴). مولانا در دفاع از او و توجیه انا الحق می نویسد: «... آخر این انا الحق گفتن، مردم می پندارند که دعوی بزرگیست. انا الحق عظیم تواضعست. زیرا اینکه می گوید من عبد خدایم، دو هستی اثبات می کند. یکی خود را و یکی خدا را. اما آنک انا الحق می گوید، خود را عدم کرد به باد داد، می گوید انا الحق. یعنی من نیستم. همه اوست. جز خدا را هستی نیست. من به کلی عدم محضم و هیچم...» (فیه مافیه، ص ۴۴). حلاج خود در طواسبین گوید: «مَثَل من، مثل آن شجره است. حقیقت حقیقت است، و خلیقت خلیقت. تو خلیقت بگذار تا تو او باشی و او تو باشد من حیث الحقیقه.» (کتاب الطواسبین، ص ۲۳).

حافظ نیز جز این مورد، سه بار دیگر به نیکی و ستایش از او یاد کرده است:

- چو منصور از مراد آنان که بردارند، بردارند...

- حلاج بر سر دار این نکته خوش سراید...

- رموز سر انا الحق چه داند آن غافل که متجذب نشد از جذبه های سبحانی

و در اینکه گوید: «جرمش این بود که اسرار هویدا می کرد»، در واقع بر آن است که حلاج راست می گفت اما نمی بایست با نااهلان در میان می گذاشت. خواجه عبدالله انصاری می گوید: «آنچه منصور حلاج گفت، من هم گفتم؛ او آشکارا گفت من نهمتم.» (سخنان پیر هرات، ص ۷۲). از شبلی نقل است که در خواب، خطاب ربانی را در قیامت شنیده است که: «این از آن با وی کردم که سرّ ما با غیر ما در میان نهاد.» (تذکرة الاولیاء، ص ۵۹۴). در کلمات عرفا هست که افشاء سرّ الربوبیة کفر (آشکار کردن راز ربانی کفر است).

نیز — شرح غزل ۱۵۶، بیت ۳ (که مناجات حلاج پیش، از به دار کشیده شدن نقل شده است): «همچنین: شطح: شرح غزل ۱۹۱، بیت ۱ (که درباره انا الحق او بحث شده است).

۹) فیض: فیض در اصل لغت مصدر است (همانند فیضان) و به معنای سرازیر شدن یا سرریز شدن آب و اشک است و مجازاً به معنای جود و عطا (— اساس البلاغة و لسان

العرب) و اصطلاحاً به فعل همیشگی فاعلی که [بخششی] بدون عوض و غرض انجام می‌دهد اطلاق می‌گردد (← کشاف اصطلاحات الفنون). در اصطلاح عرفانی «عبارتست از آنچه تجلی الهی افاده می‌کند. چنین تجلی‌ای بیشک است و تعین و تقید آن بر حسب متجلی (المتجلی له) است. اگر متجلی له عین ثابت غیر موجودی باشد، این تجلی نسبت به او تجلی وجودی می‌شود و به او افاده وجود می‌کند. ولی اگر متجلی له موجود خارجی و صورت متعادل باشد، تجلی نسبت به او به واسطه صفات خواهد بود و صفاتی غیر از وجود نظیر حیات و غیره به او خواهد بخشید...» (کشاف اصطلاحات الفنون). فیض در مکتب ابن عربی، اصطلاحی کاملاً فنی و مهم است و به دو نوع اقدس و مقدس تقسیم می‌گردد. برای تفصیل بیشتر در این باب ← تجلی: شرح غزل ۸۶، بیت ۱.

حافظ بارها فیض را به معنای لطف و عنایت و مدد، و نیز کمابیش همان معنای عرفانی که نقل شد به کار برده است:

- در ازل هر کوه فیض دولت ارزانی بود...
- گوهر پاک بیاید که شود قابل فیض...
- به شیراز آی و فیض روح قدسی بجوی از مردم صاحب کمالش
- بلبل از فیض گل آموخت سخن...
- ز آنجا که فیض جام سعادت فروغ تست بیرون شدی نمای ز ظلمات حیرتم
- با فیض لطف او صد ازین نامه طی کنم
- بیا که دوش به مستی سروش عالم غیب نوید داد که عامست فیض رحمت او
- همچنین گاه فیض را با توجه و ایهام به معنای اصلی لغوی اش به کار می‌برد:
- غبار زرق به فیض قدح فرو شویم
- تبغی که آسمانش از فیض خود دهد آب تنها جهان بگیرد بی منت سپاهی
- روح القدس: در قرآن مجید سه بار به تأیید خداوند عیسی (ع) را به توسط روح القدس اشاره شده است. از جمله: و آتینا عیسی بن مریم الیّنات و آیدناه روح القدس (و عیسی بن مریم را معجزات آشکار بخشیدیم و به روح القدس مؤید داشتیم - بقره، ۸۷، ۲۵۳ نیز ← مائده، ۱۱۰). میبیدی مراد از روح القدس را جبرئیل می‌داند؛ و قول دیگرش این است که گوید روح، جبرئیل است و قدس (یا به قراءت ابن کثیر: قدس) خداوند است. و درباره تأیید عیسی (ع) به روح القدس می‌نویسد: «و گفته‌اند تأیید عیسی به جبرئیل آن بود که عیسی نیرو گرفت به جان پاک از دهن جبرئیل که در مریم دمید، تا به آن نیرو گرفت و بی پدر از مادر در

وجود آمد. و گفته اند که جبرئیل در همه حال قرین وی بودی در سفر و در حضر و در آسمان... ابن عباس گفت و جماعتی از مفسران که معنی "و ایدناه بروح القدس" آنست که وی را اسم اعظم درآموختیم تا مرده بدان زنده می گردانید، و خلق را بدان عجائب معجزات می نمود. پس به این قول روح القدس، اسم اعظم است. ابن زید گفت: روح القدس انجیل است، هم بدان معنی که قرآن را بدان روح خوانند...» (کشف الاسرار و عدة الابرار، ج ۱، ص ۲۶۴-۲۶۵). عطار در «صفت معراج رسول اکرم» در اوایل اسرارنامه جبرئیل و روح القدس و روح الامین را مترادف و به يك معنی به کار برده است. (← اسرارنامه، به تصحیح دکتر گوهرین، ص ۱۷-۱۹).

عبید گوید:

روح قدسی آنکه خوانندش خلایق جبرئیل همچو من دائم دعاگوی و ثناخوان تو باد
(کلیات عبید، ص ۴۳)

حافظ در جاهای دیگر گوید:

- روح القدس آن سروش فرخ بر قبه طارم زبرجد...
- به شیراز آی و فیض روح قدسی بجوی از مردم صاحب کمالش
- داور دین شاه شجاع آنکه کرد روح قدس حلقه امرش به گوش

نیز ← روح امین: شرح غزل ۱۸۶، بیت ۴.

- معنای بیت: فیض الهی هرگز انقطاع یا تعطیل نمی یابد، لذا امید آن هست که با امداد آن فیض دیگران هم به سان عیسی (ع) کراماتی ظاهر کنند (← عیسی - ع - شرح غزل ۳۶، بیت ۶) این بیت صراحت دارد که حافظ به وقوع کرامات و خوارق عادات از ناحیه صالحان، اذعان دارد. برای تفصیل بیشتر در این باب ← کرامت: شرح غزل ۷۰، بیت ۸.

۱۰) معنای بیت: پرسیدم موی زنجیروار زیبارویان به چه کار می آید؟ گفت برای زنجیر کردن دل‌های شیدانی همچون دل حافظ، در جای دیگر گوید:

دل رمیده ما را که پیش می گیرد خبر دهید به مجنون خسته از زنجیر

- ۳ به سر جام جم آنگه نظر توانی کرد
مباش بی می و مطرب که زیر طاق سپهر
گل مراد تو آنگه نقاب بگشاید
گدائی در میخانه طرفه اکسیر است
۶ تو کز سرای طبیعت نمی روی بیرون
جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی
۹ بیا که چاره ذوق حضور و نظم امور
ولی تو تالاب معشوق و جام می خواهی
دلا ز نور هدایت گر آگهی یابی
که خاک میکده کحل بصر توانی کرد
بدین ترانه غم از دل به در توانی کرد
که خدمتش چون نسیم سحر توانی کرد
گر این عمل بکنی خاک زر توانی کرد
که سودها کنی از این سفر توانی کرد
کجا به کوی طریقت گذر توانی کرد
غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد
به فیض بخشی اهل نظر توانی کرد
طمع مدار که کار دگر توانی کرد
چو شمع خنده زنان ترك سر توانی کرد

گر این نصیحت شاهانه بشنوی حافظ

به شاهراه حقیقت گذر توانی کرد

(۱) جام جم ← شرح غزل ۸۰، بیت ۱.

- میکده ← شرح غزل ۳۳، بیت ۱.

- کحل ← شرح غزل ۲، بیت ۵.

- معنای بیت: هنگامی می توانی به راز جام جم پیبری یا همانند جام جم راز بین شوی
که خاک میخانه را مانند سرمه بصیرت افزا به چشم بکشی، یعنی میخانه را محترم و مقدس
بشماری و در برابر آستانه اش سر فرود آری.

(۲) می و مطرب: مطرب ← شرح غزل ۷۶، بیت ۴. حافظ غالباً «می» را همراه با

«مطرب» به صورت «می و مطرب» یا «مطرب و می» به کار می برد:

- حدیث از مطرب و می گو و راز دهر کمتر جو
- من از ورع می و مطرب ندیدمی زین پیش
- باده و مطرب و می جمله مهیاست ولی
- خرقه رهن می و مطرب شد و زنار بماند
- حاجت مطرب و می نیست تو برقع بگشا
- وجه می می خواهم و مطرب که می گوید رسید
- بر سر تربت من با می و مطرب بنشین
- چشم بد دور که بی مطرب و می مدهوشیم
- مبادا جز حساب مطرب و می اگر نقشی کشد کلک دبیرم

(۳) معنای بیت: وقتی مراد تو روی می نماید و به مطلوب خود می رسی که بتوانی چست و چابک تر و سحرخیزتر و عاشقانه تر از نسیم سحر در راه او خدمت کنی. حافظ طبق سنت شعری پیش از خود، بر این است که از ورزش و پرورش نسیم است که غنچه باز می شود. و مضامین فراوانی از این رابطه غنچه و نسیم پرداخته است. برای تفصیل ← غنچه و نسیم: شرح غزل ۱۶۴، بیت ۸.

باز منت کجوتر بودی

(۴) میخانه ← شرح غزل ۳۳، بیت ۱.

اکسیر ← کیمیا: شرح غزل ۵، بیت ۹.

(۵) عشق ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

(۶) طبیعت: حافظ نیز به سنت عرفا با طبیعت میانه خوبی ندارد. این طبیعت نه آن طبیعتی است که در طبیعیات از آن بحث می شود، و نه طبیعتی است که در عصر جدید به مظاهر و عوارض فیزیکی آب و هوا و خاک اطلاق می گردد، بلکه عبارتست از مجموعه مزاج و مجاز و زندگی و غرایز حیوانی و غفلت دنیوی و عادات و «خور و خواب و خشم شهوت و شغب و جهل و ظلمت» که هدف از سلوک اخلاقی و عرفانی، مبارزه با آن یا به تعبیر بهتر تهذیب آن است. سنائی گوید: «نظر پاک الهی هرگز در رعنا سرای طبیعت فرو نیاید.» (مکاتیب سنائی، نامه پنجم، ص ۳۸). خاقانی گوید:

از کوی ره زنان طبیعت بیر قدم وز خوی ره روان طریقت طلب وفا

(دیوان، ص ۴)

عطار گوید:

چون می تحقیق خورد در حرم کبریا پای طبیعت بیست دست به اسرار برد

(دیوان، ص ۱۴۷)

یحیی باخرزی می نویسد: «... و کسانی که از ظلمت طبیعت و غفلت عادت، بواسطه توبه و سلوك قدم بیرون نهاده اند و به نور دل و توحید هنوز نرسیده اند ایشان رنگ کبود پوشند که این رنگ ازرق، متوسط است میان سفید و سیاه.» (اوراد الاحباب، ج ۲، ص ۴۰). سعدی گوید:

ذوق سماع مجلس انست به گوش دل وقتی رسد که گوش طبیعت بیاکنی

(کلیات، ص ۸۰۵)

اینکه برای طی طریقت و نیل به حقیقت باید از طبیعت عادی و عادات طبیعی فراتر رفت، از قواعد سلوك عرفانی است و در اطراف آن بحثهای بسیاری در کتب صوفیه هست. حافظ در جاهای دیگر گوید:

- شست و شوئی کن و از چاه طبیعت به درآی که صفائی ندهد آب تراب آلوده
- خواب و خورت ز مرتبه خویش دور کرد آنکه رسی به خویش که بی خواب و خورشوی
- در خلاف آمد عادت بطلب کام که من کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم
- طریقت / حقیقت: ضبط قزوینی، خانلری، عیوضی - بهر وز «طریقت» است. ضبط
يك نسخه بدل خانلری و متن جلالی نائینی - نذیر احمد «ریاضت» است. ضبط سودی و دو
نسخه بدل جلالی «حقیقت» است.

- طریقت ← شرح غزل ۱۴۷، ۴. حقیقت ← شرح غزل ۱۰۵، بیت ۴.

- معنای بیت: مادام که در قید عادت و غفلت و اسیر سرای طبیعت هستی نمی توانی به سیر و سلوك اخلاقی و عرفانی پردازی.

(۷) معنای بیت: حق و حقیقت فی نفسه حجاب ندارد و شناخت پذیر و قابل انکشاف است، هر قصوری که هست از موانع مربوط به طریقت و طبیعت و کژی و کاستیهای علم و ایمان و عشق انسانی است. مضمون این بیت یادآور این دو بیت سعدی است در بوستان:

حقیقت سرائیست آراسته هوئی و هوس گرد برخاسته

نبینی که جایی که برخاست گرد نبیند نظر گرچه بیناست مرد

(کلیات، ص ۲۸۹)

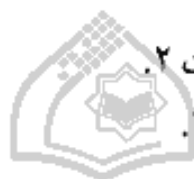
حافظ شبیه به این مضمون در جاهای دیگر گوید:

- معشوق عیان می گذرد بر تو ولیکن اغیار همی بیند از آن بسته نقابست

- نظر پاك تواند رخ جانان دیدن که در آئینه نظر جز به صفا نتوان کرد
- روی جانان طلبی آینه را قابل ساز ورنه هرگز گل و نسرین ندمد زاهن و روی
حال با توجه به سه بیتی که نقل شد معنای منظور حافظ بهتر درك می شود. مراد او دعوت به تهذیب و تصفیة قلب است.

۸) معنای بیت: از من بهذیر (← بیا: شرح غزل ۲۳، بیت ۱) که از فیض توجه اهل نظر که طریقت شناس و حقیقت شناسند می توانی هم به لذت حضور (← شرح غزل ۱، بیت ۷) دست بیابی و هم به امور پراکنده خود نظم بدهی.

۱۰) معنای بیت: ای دل اگر بدانی که چون از هدایت (عشق و معرفت و عنایت) برخوردار شوی، چگونه از وجودت زنگار و ظلمت می زداید، مانند شمع خواهی بود که در طلب نور و روشنائی - یعنی نور بیشتر و بهتر - آماده ترك سر است، یعنی آماده است که فتیله اش را بچینند تا بهتر بسوزد و روشنتر بشود. «چو شمع خنده زنان» ← خنده شمع: شرح غزل ۹۸، بیت ۵.



۱۱) نصیحت ← شرح غزل ۸۳، بیت ۲.

- حقیقت ← شرح غزل ۱۰۵، بیت ۴.

مرکز تحقیقات کتب و اسناد

یاد باد آنکه ز ما وقت سفر یاد نکرد
آن جوان بخت که می زد رقم خیر و قبول
کاغذین جامه به خوناب بشویم که فلک ۳
دل به امید صدائی که مگر در تو رسد
سایه تا باز گرفتگی ز چمن مرغ سحر
شاید ار بیک صبا از تو بیاموزد کار ۶
کلك مشاطه صنعش نکشد نقش مراد
مطربا پرده بگردان و بزن راه عراق
۹ غزلیات عراقیست سرود حافظ
که شنید این ره دلسوز که فریاد نکرد

۲) خیر: دکتر خانلری می نویسد: «کلمه خیر را [در این بیت] حافظ به معنی نفی ورد آورده است... خیر در اینجا ضد قبول است.» (دیوان حافظ، به تصحیح و توضیح خانلری، ج ۲، ص ۱۱۸۳). این قول مستند نیست. و گویا نظر ایشان به کاربرد جدید کلمه «خیر» به معنای «نه» و نفی باشد که سابقه کهن ندارد. در میان معانی متعددی که در لغت نامه برای کلمه خیر ذکر شده، این معنا مضبوط نیست.

- بنده پیر آزاد کردن: در قدیم رسم بوده که بنده پیر را حرمت بگذارند و به پاس خدمات دیرینه آزاد کنند. شیخ طوسی می نویسد: «ورده را بازاد کردن [= آزاد کردن برده] فضلی بزرگست و ثوابی بسیار... و هرگاه که مملوک [= بنده / برده] مؤمن بود، و هفت سال برآید تا در ملک وی بود، مستحب بود آزاد کردن وی، و بیشتر از آن به ملک نگیرد او را... و هرگاه که

ده سال برآمده باشد بر غلام [= ده سال در بندگی گذرانده باشد]، روا بود ویرا آزاد کردن و صدقه دادن چون بر جهت معروف بود.» (النهاية، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۵۵۴-۵۶۰). سعدی گوید:

رسمست که مالکان تحریر آزاد کنند بنده پیر
(کلیات، ص ۹۷)

حافظ در جای دیگر به ثواب و استحباب بنده آزاد کردن اشاره دارد:

کلك مشكين تو روزی که ز ما یاد کند ببرد اجر دوصد بنده که آزاد کند
- معنای بیت: باید گفت خیر و قبول مترادف و در يك فضا هستند. آن مخدوم خوشبخت که همه کارش از مقوله نیکی و حسن قبول بود، نمی‌دانم چرا، این کار خیر را فراموش کرده بود که بر بنده پیر خود نیز التفات و عنایتی بکند. این بیت از نظر معنایی دنباله بیت اول است که از بیخبر و بدون وداع رفتن یار و مخدوم خود دل‌نگران و گله‌مند است.

۳) کاغذین جامه: = کاغذی جامه = جامه کاغذین = کاغذین پیرهن: «جامه‌ای بوده از کاغذ که متظلم می‌پوشیده و نزد حاکم می‌شد و او درمی‌یافت که وی دادخواه است و به‌دادش می‌رسید.» (حاشیه برهان). استاد فروزانفر در معنای «جامه کاغذین» می‌نویسد: «جامه‌ای از کاغذ که متظلمان و فریادخواهان، تظلم و ماجرای دادخواهی خود را بر آن می‌نوشته‌اند، کاغذین جامه، کاغذین پیرهن [مولانا گوید:]

رفتیم سوی شاه دین با جامه‌های کاغذین تو عاشق‌رنگ آمدی همچون قلم‌دررنگ‌شو»
(فرهنگ نوادر، دیوان کبیر، ج ۷، ص ۲۴۵)

خاقانی گوید:

- کاغذین جامه هدف‌وار علی‌الله زنیم تا به تیر سحری دست قدر بر بندیم
(دیوان، ص ۵۴۱)

- تا که دست قدر از دست تو بر بود قلم کاغذین پیرهن از دست قدر باد پدر
(دیوان، ص ۵۴۶)

عطار گوید:

سزد که پیرهن کاغذین کند عطار که شد ز نفس بدآموز پیرهن کفنم
(دیوان، ص ۴۶۳)

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

- تا کی از دست تو بر خود پیچم کاغذین جامه ز تو چند دم
(دیوان، ص ۲۵۲)

- کاغذین جامه بپوشید و به درگاه آمد زاده خاطر من تا بدهی داد مرا
(دیوان، ص ۳۸۰)

- ره نمونی: یعنی راهنمایی. نظامی گوید:

پذیرفت فرزانه کاقبال شاه کند ره نمونی مرا سوی راه
(اقبالنامه، ص ۲۱۰)

(۴) صدا [= صدی] «آواز کوه و سرای و مانند آن» (منتهی الارب)، «... پژواک...»
(لغت نامه) مولوی گوید:

این جهان کوهست و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا
(مثنوی، دفتر اول، ص ۱۵)

حافظ در جاهای دیگر به همین معنی گوید:

- از صدای سخن عشق ندیدم خوشتر یادگاری که در این گنبد دوار بماند
- ندای عشق تو دیشب در اندرون دادند فضای سینه حافظ هنوز پر ز صداست
- بانگ گاوی چه صدا باز دهد عشوه مخر سامری کیست که دست از ید بیضا ببرد
- ما می به بانگ چنگ نه امروز می کشیم پس دور شد که گنبد چرخ این صدا شنید

- فرهاد ← شرح غزل ۳۴، بیت ۴

(۶) پیک صبا ← پیک: شرح غزل ۱۱۸، بیت ۷؛ صبا: شرح غزل ۴، بیت ۱.

(۷) معنای بیت: هر کس که به حسن خداداده تو ایمان نیاورد و اذعان نکرد، به کفاره این غفلت یا لجاج، قلم (کلك ← شرح غزل ۱۶، بیت ۹) آرایشگر آفرینش (= خداوند) نقشی به مراد او نمی کشد. یعنی تقدیر الهی مراد او را بر نمی آورد.

(۸) پرده ← شرح غزل ۱۴، بیت ۴.

- معنای بیت: ای مطرب مقام یا دستگاه موسیقائی خود را تغییر بده و مقام عراق را بنواز زیرا یار ما هم از راه (راه ایهام دارد: الف - لحن، آهنگ، پرده، مقام ← شرح غزل ۷۶، بیت ۴؛ ب - طریق، سو، جاده) عراق (ایهام دارد ← شرح غزل ۷۶، بیت ۴) بود که بی وداع رفت و از من یادی نکرد.

(۹) غزلیات عراقی: این ترکیب وصفی نیز ایهام دارد: الف) اشاره به غزلهای فخرالدین عراقی (م ۶۸۰ ق) که حافظ به آنها نظر داشته است؛ ب) غزلهایی که در دستگاه یا مقام «عراق» خوانده می شود؛ پ) ایهامی سومی نیز می توان قائل شد که البته احتمال صدقش ضعیف است، و آن غزلهای سبک عراقی است. صحت این حدس و ایهام وقتی محرز می گردد

که معلوم شود در عصر حافظ هم بحث سبك و سياق غزلها و تقسیم آنها به خراسانی یا ترکستانی و عراقی یاب بوده است.



- ۳ دلم جز مهر مهر و یان طریقی بر نمی گیرد
خدا را ای نصیحت گو حدیث ساغر و می گو
بیا ای ساقی گلرخ بیاور باده رنسگین
صراحی می کشم پنهان و مردم دفترانگارند
من این دلق مرقع را بخواهم سوختن روزی
از آنرو هست یاران را صفاها با می لعلش
۶ سروچشمی چنین دلکش تو گونی چشم از و بردوز
نصیحت گوی رندان را که با حکم قضا جنگست
میان گریه می خندم که چون شمع اندرین مجلس
۹ چه خوش صید دلم کردی بناسم چشم مست را
سخن در احتیاج ما و استغنائی معشوقست
من آن آیینه راروزی به دست آرم سکندر وار
۱۲ خدا را رحمی ای منعم که درویش سرکویت
ز هر در میدهم پندش ولیکن در نمی گیرد
که نقشی در خیال ما ازین خوشتر نمی گیرد
که فکری در درون ما ازین بهتر نمی گیرد
عجب گر آتش این زرق در دفتر نمی گیرد
که پیر می فروشانش به جامی بر نمی گیرد
که غیر از راستی نقشی در آن جوهر نمی گیرد
برو کاین وعظ بی معنی مرا در سر نمی گیرد
دلش بس تنگ می بینم مگر ساغر نمی گیرد
زبان آتششیم هست لیکن در نمی گیرد
که کس مرغان وحشی را ازین خوشتر نمی گیرد
چه سود افسونگری ای دل که درد لبر نمی گیرد
اگر می گیرد این آتش زمانی ورنمی گیرد
دری دیگر نمی داند رهی دیگر نمی گیرد

بدین شعر تر شیرین ز شاهنشاه عجب دارم

که سرتاپای حافظ را چرا در زر نمی گیرد

(۱) مهر و مهر [ویان] جناس خط دارد.

- در گرفتن: در گرفتن در شعر حافظ به سه معنی به کار رفته است:

(الف) اثر کردن، تأثیر، مؤثر واقع شدن. چنانکه در مصراع دوم همین بیت به کار رفته است.
در جاهای دیگر گوید:

- با دل سنگینت آیا هیچ درگیرد شبی
 - در نمی گیرد نیاز و ناز ما با حسن دوست
 - چه سود افسونگری ای دل که در دلیر نمی گیرد
 - زبان آتشینم هست لیکن در نمی گیرد

(که در گرفتن در مصراع اخیر ایهام دارد يك معنایش اثر کردن، و يك معنایش شعله ور شدن است.) سعدی در این معنی گوید: «دیدم که نفسم در نمی گیرد و آتشم در هیزم تر اثر نمی کند.» (کلیات، ص ۷۶)

(ب) به معنای روشن شدن، شعله ور شدن، اشتعال:

- پیش شمع آتش پروانه به جان گو درگیرد
 - زبان آتشینم هست لیکن در نمی گیرد
 - کار چراغ خلوتیان باز در گرفت

(در گرفت در مصراع اخیر ایهام دارد، معنای دوم آن آغاز شدن است.)

(پ) به معنای آغاز شدن چنانکه در مصراع فوق ملاحظه شد.

(۲) نصیحت: یکی از کلمات و مفاهیم کلیدی شعر حافظ است. حافظ همواره نصیحت دیگران، یعنی نصیحت ناصحان را به خودش، دست کم می گیرد و مسخره می کند و به طنز برگزار می کند:

- پرو معالجه خود کن ای نصیحت گو
 - در کنج دماغم مطلب جای نصیحت
 - نصیحت گوی رندان را که با حکم قضا جنگست
 - نصیحت همه عالم به گوش من بادست
 - برو کاین وعظ بیمعنی مراد سر نمی گیرد
 - واعظ مکن نصیحت شوریدگان که ما...
 - مجلس وعظ درازست و زمان خواهد شد
 - ... که وعظ بعمالان واجبست نشنیدن
 - اگر ز مردم هشیاری ای نصیحت گو
 - کشته غمره تو شد حافظ ناشنیده پند
 - پاده خور غم مخور و رند مقلد منیوش
 - این نصیحت نشنیدن حافظ در ارتباط مستقیم است با اینکه عقل و علم و درس و دفتر و
 اعتبار سخن عام چه خواهد بودن
 سخن به خاک میفکن چرا که من مستم

نام و ناموس را دست کم می‌گیرد، یعنی با اندیشه‌های ملامتی او (برای تفصیل ← شرح غزل ۲۰۴). اما انتظار دارد که دیگران از او نصیحت شنوی کنند:

- نصیحتی کثمت بشنو و بهانه مگیر
هرآنچه ناصح مشفق بگویدت بپذیر
- نصیحتی کثمت یادگیر و در عمل آر...
- نخست موعظت پیر میفروش اینست...
- ای نور چشم من سخنی هست گوش کن
- نصیحت گوش کن جانا که از جان دوست ندارند
- دور خوبی گذرانست نصیحت بشنو
- پند حکیم عین صوابست و محض خیر
- بشنو که پند پیران هیچت زیان ندارد
- گوش کن پند ای پسر و زبهر دنیا غم مخور
- هان ای پسر که پیر شوی پند گوش کن
- صد جان فدای یار نصیحت نبوش کن

نکته اینجا است که حافظ اهل نصیحت و امر به معروف و نهی از منکر عادی نیست. نصیحت او محتسبانه و به دفاع از اخلاقیات سطحی و محافظه کارانه نیست. حاصل حکمت و عبرت است و تأمل و تماشای رازهای زندگی و جهان.

- معنای بیت: ای نصیحت‌گو، نصیحت‌های پراکنده بیجا مکن، و اگر می‌خواهی گوش من به حرف تو بدهکار باشد، فقط سخن از ساغر و شراب بگو. زیرا هیچ نکته دیگر بسان این سخن برای من خاطر نشان و دلنشین نیست. نقش ایهام دارد: الف) تصویر، نگار، صورت ذهنی؛ ب) به معنای موسیقانی ← شرح ۶۹، بیت ۱.

۴) صراحی ← شرح غزل ۲۵، بیت ۲.

می‌کشم: کشیدن صراحی ایهام دارد الف) معنای ظاهرتر یعنی حمل کردن و با خود بردن؛ ب) نوشیدن، مانند ساغر کشیدن، قدح کشیدن.

- معنای بیت: من با خود و در آستین مرقعم، پنهانی صراحی شراب می‌برم و مردم حمل به صحت می‌کنند و تصور می‌کنند دفتر و کتاب است. جای شگفتی است که از این ریای آشکار (زرق ← شرح غزل ۴۱، بیت ۳) آتشی از غیب نمی‌جهد که در دفتر و کتاب واقعی من بگیرد. ورقم بطلان بر این مظاهر علم و دانش ریائی من بکشد. یا ممکن است دفتر همان دفتر خیالی، یعنی صراحی باشد.

(۵) دلوق مرقع ← شرح غزل ۸۵، بیت ۱.

— معنای بیت: سرانجام روزی این دلوق وصله بر وصله ریائی را خواهم سوزاند (← خرقه سوختن: شرح غزل ۱۱، بیت ۷). زیرا چندان بی ارزش است که پیر میکده آن را درازاء يك جام می برنمی دارد (یا به گر و نمی گیرد). شبیه به همین مضمون در جاهای دیگر گوید: — من این مرقع رنگین چو گل، بخواهم سوخت که پیر باده فروشش به جرعه ای نخرید — به کوی میفروشانش به جامی برنمی گیرند زهی سجادۀ تقوی که يك ساغر نمی ارزد مصراع دوم این بیت یعنی «که پیر میفروشانش به جامی برنمی گیرد» شباهت لفظی و معنایی بسیاری با این مصراع در غزل دیگر حافظ دارد: «به کوی میفروشانش به جامی برنمی گیرند».

(۶) معنای بیت: یاران خوشباش من از آن جهت با می سرخ (لعل ← شرح غزل ۲۹، بیت ۱) پیر میفروشان صفا می کنند و احوال خوش می یابند که این جوهر لعل (= باده سرخ) فقط پذیرای يك نقش هست و آن راستی است. شاید کنایه دارد به این که این شراب راست و درست و اصل است. همچنین اشاره به عبارت معروف «مستی و راستی» دارد. معنایی که سودی از این بیت به دست می دهد متین و قابل توجه است: «دلیل اینکه پاکبازان با می لعل صفاها دارند، اینست که این جوهر می لعل جز از استقامت نقش دیگری قبول نمی کند. یعنی چون اقتضای باده سرخ بی رنگی و ساده دلی است، به همین جهت پاکبازان و ساده دلان متمایل به آنند. خلاصه چون باده مکر و حيله قبول ندارد، طبیعت پاکان و اشخاص درست مایل به آن است.» (شرح سودی، ج ۲، ص ۹۰۹). معنای سودی با این دو مصراع حافظ هم که می گوید: «گوهر هر کس ازین لعل توانی دانست» و «بر در میخانه رفتن کاریگر نگان بود» تأیید می شود.

(۸) معنای بیت: نصیحت گوی رندان (← رند: شرح غزل ۵۳، بیت ۶) وعظهای بیحاصل می کند و می خواهد رندان را که به حکم ازلی رند و میخواره شده اند، به راه صلاح بازآورد. اینکه بسیار افسرده حال و عبوس می یابمش از این است — و جز این نیست — که می نمی نوشد. البته مگر را می توان به سیاق استفهامی هم خواند (برای تفصیل درباره «مگر» ← شرح غزل ۴، بیت ۳).

(۹) معنای بیت: در این مجلس با شمع همدل و همدردم. یعنی شادی و غم و گریه و خنده را توأم دارم (← خنده شمع: شرح غزل ۹۸، بیت ۵). زیرا زبان مؤثر و گیرائی دارم (در شعر و سخن یا در رام کردن مهر و یان مجلس) ولی افسوس که کارگر نمی افتد و بی اثر می ماند.

(۱۱) معنای بیت: ای دل چه سود از آنهمه هنرنمایی و افسونگری تو که در دلبرم اثر نمی‌کند. آری نصیب ما حرمان و نیاز است و کار معشوق هم ناز و استغنا (← استغنا: شرح غزل ۴۵، بیت ۵).

(۱۲) معنای بیت: سودی می‌نویسد: «من بالاخره این آئینه جام را چون اسکندر به دست می‌آورم. یعنی همانطور که اسکندر آئینه گیتی‌نمای را به دست آورد، من هم آن جام پیرمغان را به دست می‌آورم چه زمانی مستم کند و چه نکند. حاصل اینکه جام باده را گیر می‌آورم و می‌نوش می‌شوم، چه زمانی مست شوم و چه مست نشوم.» (شرح سودی، ج ۲، ص ۹۱۲) نیز ← آئینه سکندر: شرح غزل ۵، بیت ۱۱؛ آئینه‌سازی اسکندر: شرح غزل ۱۰۰، بیت ۱.

(۱۴) شعرتر ← شرح غزل ۹۲، بیت ۱.

— شاهنشاه: به گفته قاسم غنی این غزل در مدح (یا تقدیم به) شاه شجاع است، و مراد حافظ از «شاهنشاه» اوست. (بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، ص ۳۶۰-۳۶۱)؛ اما دلیلی که مرحوم غنی در اثبات این نسبت نیاورده و می‌توان آورد این است که شاه شجاع غزلی دارد به مطلع:

چه شد جاناب دین گرمی که سوزم در نمی‌گیرد مگر فریاد مهجوران ترا در سر نمی‌گیرد
که در همان کتاب (ص ۳۳۰) نقل شده است. با توجه به طبع مشاعره جوی حافظ، و روابط صمیمانه‌ای که با شاه شجاع داشته، پس محتملست که غزل او را استقبال کرده باشد. به این شرح که هم صدور آن غزل از شاه شجاع قطعی است و هم این غزل مورد بحث از حافظ، آنچه محتملا واقع شده همانا استقبال یکی از دیگری است؛ چه احتمال توارد، بسی بعیدتر است.

— در زر گرفتن: یعنی در لفاف یا خلعت زرین پوشاندن چنانکه خود حافظ در جای دیگر گوید:

حافظ تو این هنر ز که آموختی که بخت تعویذ کرد شعر ترا و به زر گرفت
سنائی گوید:

از سخای بی‌قیاسش مدح ناخوانده تمام کلک او چون شخص خود مداح را در زر گرفت
(دیوان، ص ۷۲۲)

خاقانی گوید:

این منم زنده که تابوت تو گیرم در زر کارزو بُد که دوات تو به زر درگیرم
(دیوان، ص ۵۴۴)

ظهیر فاریابی گوید:

روی من از بی طرف کمرت هر ساعت ای بسا گوهر ناسفته که در زر گیرد
(دیوان، ص ۷۹)

خواجو گوید:

آفتاب خاوری زان ملک بحر و بر گرفت کاستان و بام این درگه زرخ در زر گرفت
(دیوان، ص ۶۱۳)

- معنای بیت: با این هنر والا و این شعرهای شیرین و غزلهای آبدار از شاه شجاع در شگفتم که چرا به عنوان صله به حافظ خلعت زربفت نمی دهد؛ آری سرپای حافظ وقتی در زر گرفته خواهد شد که خلعت زربفت بپوشد. البته می توان این طور هم تعبیر کرد که چرا آنقدر زر نثار حافظ نمی کند که سرپا غرق و پوشیده در آن شود.



ساقی ار باده ازین دست به جام اندازد عارفان را همه در شرب مدام اندازد
 ورچنین زیر خم زلف نه‌دانه خال ای بسا مرغ خرد را که به دام اندازد
 ۳ ای خوشا دولت آن مست که در پای حریف سرو دستار نداند که کدام اندازد
 زاهد خام که انکار می و جام کند پخته گردد چون نظر بر می خام اندازد
 روز در کسب هنر کوش که می خوردن روز دل چون آینه در زنگ ظلام اندازد
 ۶ آنزمان وقت می صبح فروغست که شب گرد خرگاه افق پرده شام اندازد
 باده با محتسب شهر ننوشی زنه‌ار بخورد باده‌ات و سنگ به جام اندازد
 حافظا سر ز کله گوشه خورشید برآر

بختت ار قرعه بدان ماه تمام اندازد

نزاری دو غزل بر همین وزن و ردیف — ولی با قافیه دیگر دارد:

(۱) آتش عشق چو در سینه شرار اندازد مرد را از زیر تخت به‌دار اندازد

(دیوان، ص ۲۹۸)

(۲) یار ما ولوله در عالم راز اندازد گر نقابی که برانداخته باز اندازد

(دیوان، ص ۲۹۸)

(۱) ساقی — شرح غزل ۸، بیت ۱.

— از این دست: ایهام دارد: الف) از این گونه. چنانکه در جاهای دیگر گوید:

— تا بی سرو پا باشد اوضاع فلک زین دست در سر هوس ساقی در دست شراب اولی

— صوفی سرخوش ازین دست که کج کرد کلاه به دو جام دگر آشفته شود دستارش

— صبر کن حافظ که گر زین دست باشد درس غم عشق در هر گوشه‌ای افسانه‌ای خواندزمن

- گر ازین دست زند مطرب مجلس ره عشق شعر حافظ ببرد وقت سماع از هوشم
نظامی گوید:

شه چون سخنی شنید ازین دست شد گرم و زیبارگی فروجست
(لیلی و مجنون، ص ۲۰۲)

سعدی گوید:

زین دست که دیدار تو دل می برد از دست ترسم نبرم عاقبت از دست تو جان را
(کلیات، ص ۴۱۸)

کمال الدین اسماعیل گوید:

مرغی که در خزان ازین دست لحنهاست خود چون بود که تازه کند نوبهار دست
(دیوان، ص ۱۱۸)

ب) اشاره به دست (به معنای عضو معروف = ید) یعنی دست و ساعد شاهد و ساقی.
چنانکه همین بیت مورد بحث در مطلع این غزل چنین ایهامی دارد. یا در جای دیگر گوید:
گر ازین دست مرا بی سروسامان داری من به آه سحررت زلف مشوش دارم
کمال خجندی گوید:

داری از آن دو ساعد پرسیم آستینها از دلبران که دارد زین دست دستگاهی
(دیوان، غزل ۸۸۱)

- شرب مدام ← شرح غزل ۸، بیت ۲.

۳) دستار انداختن: مضمون «سرو دستار نداند که کدام اندازد» با تعابیر و الفاظ مختلف،
يك تعبیر کلیشه کهن است. خاقانی می نویسد: «لاجرم بنده از لذت بشارت در لباس حیوة و
قالب وجود نمی گنجد؛ و جای آن است که به جای دستار سر اندازد.» (منشآت خاقانی، ص
۳۲۱). همچنین: «بنده از ورود این بشارت خواست که دستار بر اندازد، بلکه سر در بازد.»
(ص ۷۷). همچنین: «خادم از خرمی این اخبار به عوض دستار، سر می اندازد.» (ص ۲۰).
عطار گوید:

گر تائب صدساله بیند شکن زلفش حالی به سر اندازی دستار در اندازد
(دیوان، ص ۱۷۸)

به احتمال بسیار این دستار انداختن، اشاره ای به یکی از رسمهای کهن صوفیه دارد که
به هنگام وجد و سماع یا پس از آن دستار یا خرقة به قوال یا مغنی یا به طور کلی به مطربان
می بخشیده اند. چنانکه عطار گوید:

از خرقه هستیم برون آر تا خرقه درافکنم به قوال
(دیوان، ص ۳۷۱)

عراقی گوید:

چو در سماع عراقی حدیث دوست شنید به جای خرقه به قوال جان توان انداخت
(دیوان، ص ۱۴۶)

سعدی گوید:

این مطرب از کجاست که برگفت نام دوست تا جان و جامه بذل کنم بر پیام دوست
(کلیات، ص ۴۴۸)

ابوالمفاخر یحیی باخزری می نویسد: «اگر در آن زمان [زمان وجد و سماع] از آن صاحب حال خرقه ای بیفتد، و یا وجد او را باعث گردد تا عمامه [= دستار] را به مغنی اندازد، حاضران باید که همه موافقت او کنند.» (اوراد الاحباب، ج ۲، ص ۲۱۲؛ نیز ص ۲۱۳-۲۱۵).
حافظ خود بارها صریحاً به این رسم اشاره دارد:

- به مطربان صبحی دهیم جامه چاک بدین نوید که باد سحرگهی آورد
- چون گل از نکبت او جامه قبا کن حافظ وین قبا در ره آن قامت چالاک انداز
- به باد ده سرودستار عالمی یعنی کلاه گوشه به آنین سروری بشکن
- به سماع آی و ز سر خرقه برانداز و برقص ورنه با گوشه رو و خرقه ما در سرگیر
نیز به جامه قبا کردن: شرح غزل ۷۸، بیت ۵.

۴) زاهد خام: یعنی بی تجربه و بی هنر، چنانکه در جای دیگر گوید: خامان ره نرفته چه دانند ذوق عشق

- پخته گردد: یعنی صاحب تجربه و صاحب کمال شود. این معانی خام و پخته هنوز هم در عرف زبان فارسی به کار می رود.

- می خام: یعنی «شراب نوری، مقابل شراب پخته. معروفست که شراب خام بهتر از پخته است.» (لغت نامه). استاد فروزانفر در معنی «می خام» می نویسد: شراب که نپخته باشد. مقابل منصف، مثلث. [مولانا گوید:]

می خام ار بگردانی تو ساقی مرا زحمت دهد صدخام دیگر
(فرهنگ نوادر، دیوان کبیر، ج ۷، ص ۴۴۰)

اینگونه طباق یا ایهام تضاد بین «خام» و «پخته» سابقه کهنی در شعر فارسی دارد. سنائی گوید:

میرمجلس چون تو باشی با جماعت درنگر
خام در ده پخته را و پخته در ده خام را
(دیوان، ص ۷۹۷)

کمال الدین اسماعیل گوید:

اکنون که ز خوشدلی در ایام نماند
يك همدم پخته جز می خام نماند
(دیوان، ص ۸۷۷)

خواجو گوید:

- چنین شنیده‌ام از مفتی مسائل عشق
که مرد پخته نگرده مگر ز باده خام
(دیوان، ص ۳۰۳)

- پختگان را خام و خامان را شراب پخته ده
حیف باشد خون رز در جوش و مازینگونه خام
(دیوان، ص ۴۶۶)

سلمان گوید:

هان پختگان را خام ده، دردی کشان را جام ده
اسلامیان را نام ده وز کفر بر ماکش رقم
(دیوان، ص ۱۷۵)

حافظ خود در جاهای دیگر گوید:

- زان می عشق کزو پخته شود هر خامی
گرچه ماه رمضانست بیاور جامی
- اگر این شراب خامست اگر آن حریف پخته
به هزار بار بهشتر ز هزار پخته خامی

ضمناً در این بیت بین «خام» و «جام» جناس خط برقرار است.

۵ و ۶) می خوردن شب؛ در این دو بیت به آئین می خواری در شبانگاه و شب اشاره دارد. البته می خوردن بامداد یعنی پگاه خوردن و صبحی کردن هم رسم کهنی است. «شرب مدام» هم که در حافظ سابقه دارد، یعنی پیوسته و شبانروز خوردن. منوچهری در پایان قطعه‌ای که به می خوردن در همه ایام هفته اشاره دارد می گوید:

پس از نماز دگر روزگار آدینه
نبیدخور که گناهان عفو کند ایزد

(دیوان، ص ۲۲۱)

که وقت نبیدخوردن را پس از نماز دگر (= نماز عصر) تعیین کرده است. و در غزل خمیه دیگری گوید:

- من خواب ز دیده به می ناب ربایم
آری عدوی خواب جوانسان می نابست
سختم عجب آید که چگونگی بردش خواب
آن را که به کاخ اندر يك شیشه شرابست

(دیوان، ص ۷)

که باز از هر دو بیت آن برمی آید که به می خوردن شبانه اشاره دارد. سعدی نیز سخن از «شب شراب» می گوید یعنی شراب نوشیدن در شب:

به راحت نفسی رنج پایدار مجوی شب شراب نیرزد به بامداد خمار
(کلیات، ص ۷۲۱)

۷) «باده خوردن و سنگ به جام انداختن مثل نمک خوردن و نمکدان شکستن است.»
(لغت نامه). حافظ بارها به باده نوشی منافقانه محتسب اشاره دارد:

ای دل طریق رنسی از محتسب بیاموز مستست و در حق او کس این گمان ندارد
نیز ← محتسب: شرح غزل ۲۵، بیت ۱.



۳ دمی با غم به سر بردن جهان یکسر نمی‌ارزد
 به گوی می‌فروشانش بجامی بر نمی‌گیرند
 رقیبم سرزنشها کرد کز این باب رخ برتاب
 شکوه تاج سلطانی که بیم جان درودرجست
 ۶ چه آسان می‌نمود اول غم دریا به بوی سود
 ترا آن به که روی خود ز مشتاقان بیوشانی
 به می بفروش دلخ ما کزین بهتر نمی‌ارزد
 زهی سجاده تقوی که يك ساغر نمی‌ارزد
 چه افتاد این سرما را که خاک در نمی‌ارزد
 کلاهی دلکش است اما به ترك سر نمی‌ارزد
 غلط کردم که این طوفان به صد گوهرنمی‌ارزد
 که شادی جهانگیری غم لشکر نمی‌ارزد
 چو حافظ در قناعت کوش وزد نیی دون بگذر
 که يك جو منت دونان دو صدمن زر نمی‌ارزد

ناصر بخارائی غزلی بر همین وزن و با همین ردیف — با اختلاف قافیه — دارد:

غم عالم مخورای دل که عالم غم نمی‌ارزد به غمگین گشتن يك دل همه عالم نمی‌ارزد
(دیوان، ص ۲۴۳)

در شأن نزول این غزل گویند محمود شاه والی دکن حافظ را به دکن (هند) دعوت کرده و حافظ ابتدا قصد قبول این دعوت و دل به دریا زدن داشته است، ولی بعد که از دور و نزدیک درشتیها و دشواریهای سفر را می‌بیند، این غزل را برای محمود شاه می‌فرستد و از نرفتن خود عذر می‌خواهد (برای تفصیل در این باب سه حافظ شیرین سخن، ص ۱۲۵-۱۲۶؛ تعلیقه دکتر خانلری تحت عنوان «سفر حافظ به هند» در دیوان حافظ به تصحیح و توضیح پرویز ناتل خانلری، ص ۱۱۹۳-۱۱۹۵).

شادروان غنی می‌نویسد: «شاید این [غزل] اشاره به شیخ ابواسحق باشد، زیرا او تنها شاه‌یست که در زمان او کشته شده. افسانه‌هایی که راجع به سفر دریاست از این رو

ساخته‌اند.» (حواشی غنی، ص ۲۴۸؛ همچنین: تاریخ عصر حافظ، ص ۱۲۵) برای تفصیل درباره شاه شیخ ابواسحاق ← شرح غزل ۱۲۱.

(۱) دلق: شادروان احمدعلی رجائی در شرح این کلمه نوشته است: «به معنی جامه خشن پوستین یا پشمین صوفیان است... به جای و به معنی خرقة و مرادف با آن به کار رفته است. چنانکه حافظ گوید:

داشتم دلقی و صد عیب مرا می پوشید خرقة رهن می و مطرب شد و زنا برماند
اگر این جامه رنگارنگ بوده است به آن دلق ملمع می گفته‌اند که در حقیقت می توان آن را مرادف مرقع دانست، زیرا وصله‌ها رنگهای مختلف داشته است. پس به اعتبار خود وصله‌ها مرقع و به اعتبار رنگ آنها ملمع می نامیده‌اند...» (به اختصار از فرهنگ اشعار حافظ، ص ۱۵۸). حافظ بارها به دلق ملمع و مرقع اشاره کرده است:

- گرچه با دلق ملمع می گلگون عیست...

- به زیر دلق ملمع کمندها دارند...

- ای که در دلق ملمع طلبی نقد حضور...

- من این دلق مرقع را بخوام سوختن روزی...

- من این مرقع رنگین چو گل بخوام سوخت...

- صوفی گلی بچین و مرقع به خار بخش...

نیز ← خرقة: شرح غزل ۲، بیت ۲.

(۲) معنای بیت: عجب سجاده‌ای دارم (← سجاده: شرح غزل ۱، بیت ۴) که در کوی می‌روشان حاضر نیستند آن را در ازاء يك جام می به گرو بردارند، یا با آن معاوضه کنند. در جاهای دیگر شبیه به همین مضمون گوید:

من این دلق مرقع را بخوام سوختن روزی که پیر می‌فروشانش به جامی بر نمی‌گیرد

من این مرقع رنگین چو گل بخوام سوخت که پیر باده‌فروشش به جرعه‌ای نخرید

(۳) رقیب: در اینجا و در شعر حافظ و شعر پیش از حافظ به معنای یکی از دو یا چند عاشق

بر معشوق واحد نیست، بلکه نگهبان و محافظ و مزاحم حضور است. برای تفصیل ←

رقیب: شرح غزل ۳۸، بیت ۱. ضمناً ضمیر «م» در «رقیبم» ضمیر ملکی نیست بلکه ضمیر

مفعولی است که از محل خود دور افتاده است. در اصل چنین است: رقیب مرا سرزنشها کرد.

(۴) به ترك سر نمی‌ارزد: این عبارت ایهام دارد. چه «ترك» دقیقاً دو معنی دارد: (۱) نوعی

کلاه، کلاه خود یا نظیر آن، و نیز قطعه‌ای از کلاه؛ (۲) ترك کردن و رها کردن. در جای دیگر

گوید:

شکل هلال هر سمره می دهد نشان از افسر سیامک و ترك كلاه زو
طریق كام بخشی چیست ترك كام خود كردن كلاه سروری این است كز این ترك بردوزی
که در بیت اخیر هم «ترك» ایهام دارد.

این ایهام سابقه ای کهن دارد. عطار گوید:

در كلاه فقر می باشد سه ترك ترك دنیا، ترك عقبی، ترك ترك
(به نقل از لغت نامه)

کمال الدین اسماعیل گوید:

ترك كلاه لاله مرا بس كلاه ترك ورجله تن چو بید ز تیغست همسرم
(دیوان، ص ۱۳۹)

سعدی گوید:

بسم از قبول عامی و صلاح نیکنامی چو به ترك سر بگفتم چه غم از كلاه دارم
(کلیات، ص ۵۵۶)

معنای بیت: تاج سلطانی و هر دستگاه شکوهمندی، خطیر و خطرناک است و به منزله کلاهی است که بس زیباست، اما به از دست دادن سر و به خطر انداختن جان نمی ارزد. چنانکه اشاره شد بین «ترك» و كلاه ایهام تناسب برقرار است.

۵) معنای بیت: ابتدا به امید سود و صرفه ای که گمان می بردم، سفر دریانورنج و اضطرابش چقدر آسان به نظر می آمد. معلوم شد که اشتباه کرده ام (← غلط: شرح غزل ۴۴، بیت ۸) و تحمل و تماشای طوفان دریائی و دریای طوفانی به هیچ سود و صرفه و گنج و گوهری نمی ارزد.

۶) معنای بیت: خطاب به معشوق یا مدح می گوید بهترست جلوه گری نکنی و به مشتاقان روی خوش نشان ندهی. زیرا با این حسن عالمگیر، جهان را خواهی گرفت و همگان را به خیل دوستداران و هواخواهان خود درخواهی آورد. آنگاه شادی این گونه جهانگیری، به غم رتق و فتق امور چنین لشکری نمی ارزد.

۷) قناعت ← شرح غزل ۶۵، بیت ۴.

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
 جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت عین آتش شد ازین غیرت و بر آدم زد
 ۳ عقل می‌خواست کزان شعله چراغ افسر وزد برق غیرت بدرخشید و جهان برهم زد
 مدعی خواست که آید به تماشاگاه راز دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد
 دیگران قرعه قسمت همه بر عیش زدند دل غم‌دیده ما بود که هم بر غم زد
 ۶ جان علوی هوس چاه زنخدان تو داشت دست در حلقه آن زلف خم اندر خم زد
 حافظ آن روز طرب نامه عشق تو نوشت

که قلم بر سر اسباب دل خرم زد

(۱) این بیت و این غزل در بردارنده اشارات و آراء عرفانی مهمی است. حافظ از ازل و حسن الهی که سلسله جنیان آفرینش است و نقش عشق — هم عشق الهی و هم سریان عشق در همه آفرینش — سخن می‌گوید. مراد از ازل، آغاز غیر زمانی، و بقای بی اول است (— از ازل تا به ابد: شرح غزل ۳۰، بیت ۹).

— حسنت = حسن الهی: از مقالات و معتقدات عرفاست و مستند است به حدیث نبوی ان الله جمیل یحب الجمال (خداوند زیباست و زیبایی را دوست می‌دارد) (— مشارق الدراری، ص ۱۳۲، ۲۴۷). شاه نعمت‌الله ولی پس از ذکر این حدیث در ترجمه آن به شعر گوید:

او جمیل است و دوستدار جمال دوستدار جمال خود به کمال

(رسائل شاه نعمت‌الله، ج ۲، ص ۱۵۹)

ابن فارض در تائیه معروفش بارها به حسن الهی اشاره دارد (— دیوان، ص ۷۰، ۸۲؛

مشارق الدراری، ص ۱۳۲، ۳۳۶-۳۳۸). عراقی گوید:

حسنّت به ازل نظر چو در کارم کرد بنمود جمال و عاشق زارم کرد
من خفته بدم به ناز درکتم عدم حسن تو به دست خویش بیدارم کرد
(دیوان، ص ۳۱۲)

- عشق: عشق هم در این بیت به دو معنی ناظر است. یکی حب ذاتی الهی به خویش و حب او به معروفیت اسماء و صفات؛ و اینکه عرفاً آفرینش را «حرکت حبی» یا «انگیزش عشقی» می‌دانند. چنانکه ابن عربی گوید: «حرکتی که عبارتست از وجود عالم، حرکت حب (= عشق) است. و رسول الله (ص) نیز به همین امر اشاره دارد که می‌فرماید: کنت کنزاً [نسخه بدل: مخفیاً] لم اعرف فاحببت ان اعرف». و اگر این محبت نبود عالم به عین وجود در نمی‌آمد.» (فصوص الحکم، ص ۲۰۳. نیز ← مشارق الدراری، ص ۳۵، ۵۴، ۶۳، ۶۷، ۷۱-۷۵). ابوالعلاء عقیفی در توضیح این قول می‌نویسد: «حب ظهور حق در صور وجود، و حب خداوند به اینکه در آینده ممکنات خود را بنمایاند... این حب علت خلق عالم است و اساس حقیقی اوست که هستی بر آن استوار است. و همین حبی که مبدأ وجود و اصل کل موجود است، همانست که از نظر صوفیه، تنها راه معرفت به خداوند و تحقق وحدت ذاتی با اوست. و در نظر ابن عربی اصل جمیع اعتقادات و عبادات است.» (تعلیقات، ص ۳۰۳). حافظ نیز برای عشق، که عشق انسانی نیز جلوه‌ای از آن است، اهمیت بسیاری قائل است. چنانکه گوید:

طفیل هستی عشقند آدمی و پری

و آفرینش را به انگیزه عشق می‌داند:

- عالم از شور و شر عشق خبر هیچ نداشت فتنه انگیز جهان غمزه جادوی تو بود
- رهرو منزل عشقیم وز سرحد عدم تا به اقلیم وجود اینهمه راه آمده ایم
- نبود طرح دو عالم که رنگ الفت بود زمانه طرح محبت نه این زمان انداخت
- سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود
آری عشق یا «حرکت حبی» یا «انگیزش عشقی» الهی، کارساز آفرینش شد و عشق او به کل آفرینش سریان یافت و آفتابش در سراسر ذرات هستی تافت، آری حسن با جلوه‌گری (= تجلی) و عشق قرین و بلکه ملازم است. برای تفصیل بیشتر درباره عشق از نظر حافظ ← عشق: شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

عراقی در آغاز لمعه دوم، همین نظریه آفرینش با عشق یا به انگیزه عشق را بازمی‌نماید:

«سلطان عشق خواست که خیمه به صحرا زند، در خزانه بگشاد، گنج بر عالم پاشید.
چتر برداشت و برکشید علم تا به هم برزند وجود و عدم
بی‌قراری عشق شورانگیز شر و شوری فکند در عالم
... ناگاه عشق بی‌قرار از بهر اظهار کمال، پرده از روی کار بگشود و از روی معشوقی خود را
بر عین عاشقی جلوه فرمود:

پرتو حسن او چو پیدا شد عالم اندر نفس هویدا شد.
(لمعه دوم، ص ۵۲-۵۳)

همو گوید: «عشق در همه ساریست، ناگزیر جمله اشیاء است.» (لمعه هفتم، ص ۶۸ و به بعد).

- تجلی: یکی از دشوارترین و ژرف‌ترین و مهمترین اصطلاحات عرفان اسلامی است. آنچه از متون عرفانی برمی‌آید تجلیات نامتناهی خداوند را می‌توان به سه گروه تقسیم کرد: تجلی یا تجلیات ذاتی، تجلیات او بر دل عارفان، تجلیات او در آخرت که شرح هر یک خواهد آمد.

تجلی کلمه‌ای قرآنی است و به معنای پیداشدن [= پدیدار شدن]، هویداشدن، آشکارشدن است (ترجمان القرآن؛ تفسیر مفردات قرآن؛ کشف‌الاسرار). این کلمه در قرآن مجید دوبار به کار رفته است. یک بار راجع به «روز» است که رخ نماید و آشکار شود (لیل، ۲) و بار دیگر تجلی الهی است. حضرت موسی (ع) به میقات رفت و خداوند با او سخن گفت. موسی (ع) استدعا کرد که خداوند خود را به او بنمایاند. خداوند در پاسخ او گفت هرگز مرا نخواهی دید. ولی به کوه بنگر، اگر بر جای خویش آرمیده و استوار ماند، بدان که مرا خواهی دید: فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا (اعراف، ۱۴۳) (چون پروردگارش بر کوه تجلی کرد، کوه را خرد و پاشان کرد و موسی - ع - بیهوش درافتاد).

هجویری در تعریف تجلیات نوع دوم (تجلی خداوند بر دل عارفان، و شهود کردن عارفان صفات جمال و جلال الهی را) می‌نویسد: «تجلی تأثیر از انوار حق باشد به حکم اقبال بر دل مقبلان، کی بدان شایسته آن شوند که به دل مرحق را ببینند.» (کشف‌المحجوب، ص ۵۰۴) حافظ در اشاره به این معنی کلمه «جلوه» را که هم‌ریشه تجلی است به کار می‌برد:

- گفتمش در عین وصل این ناله و فریاد چیست گفت ما را جلوه معشوق در این کار داشت
- به هر نظر بت ما جلوه می‌کند لیکن کس این کرشمه نبیند که من همی نگرم
- هر دم از روی تو نقشی ز نسیم راه خیال با که گویم که در این پرده چها می‌بینم

- شیدا از آن شدم که نگارم چو ماه نو ابرو نمود و جلوه‌گری کرد و رو بیست
نیز در اشاره به کثرت و انواع تجلی گوید:
ساقی به چند رنگ می اندر پیاله ریخت این نقشها نگر که چه خوش در کدو بیست
یا کلمه «پرتو» را به کار می‌برد:

- روشن از پرتو رویت نظری نیست که نیست

- هر جا که هست پرتو روی حبیب هست

یا کلمه «نور» و «نور خدا» را:

- در خرابات مغان نور خدا می‌بینم

- گر نور عشق حق به دل و جانست او فتد

- از پای تا سرت همه نور خدا شود

و این تشبیه نور ریشه در قرآن مجید دارد (الله نور السماوات والارض - نور، ۳۶-؛ و اشراق الارض بنور ربها، زمر، ۶۹).

در همین معنی عزالدین محمود کاشانی قائل به سه قسم تجلی است: تجلی ذات، تجلی صفات، و تجلی افعال: «تجلی ذات و علامتش اگر از بقایای وجود سالک چیزی مانده بود، فنای ذات و تلاشی صفات است در سطوات انوار آن، و آن را صَعْفَه خوانند. چنانکه حال موسی علیه السلام که او را بدین تجلی از خود بستند... [حافظ در این باره گوید:

- بپخود از شمعش پرتو ذاتم کردند

- بعد ازین روی من و آینه وصف جمال که در آنجا خبر از جلوه ذاتم دادند

- بیا و هستی حافظ ز پیش او بردار که با وجود تو کس نشنود ز من که منم]

قسم دوم از تجلیات، تجلی صفاتست و علامت آن اگر ذات قدیم به صفات جلال تجلی کند

- از عظمت و قدرت و کبریا و جبروت - خضوع و خشوع بود. اِذَا تَجَلَّى اللهُ لَشَيْءٍ خَشَع

له. و اگر به صفات جمال تجلی کند - از رأفت و رحمت و لطف و کرامت - سرور و انس بود

[حافظ در این باره گوید: باده از جام تجلی صفاتم دادند]. قسم سوم تجلی افعال است؛ و

علامت آن قطع نظر از افعال خلق و اسقاط اضافت خیر و شر و نفع و ضرر بدیشان، و استواء

مدح و ذم و قبول و رد خلق [است] [حافظ در این باره گوید:

- گر رنج پیش آید و گر راحت ای حکیم نسبت مکن به غیر که اینها خدا کند

- سوزدل، اشک روان، آه سحر، ناله شب اینهمه از نظر لطف شما می‌بینم]

(مصباح الهدایة، ص ۱۳۰-۱۳۱؛ و نیز - فصل نوزدهم مرصاد العباد «در بیان تجلی ذات

و صفات خداوندی»).

اما تجلی گروه اول، یعنی تجلیات ازلی خداوند، در تاریخ عرفان اسلامی، پیش نهاده ابن عربی است؛ یا او بهتر از سابقین آن را پرورده و از آن دستگاه نظری منسجمی ساخته است. نظر داشتن حافظ به مکتب عرفانی ابن عربی و شارحان او حدس بسیار محتملی است. یعنی نفوذ این مکتب و قبول عام آن در نزد اهل نظر، و نیز حساسیت ذهن و قاد حافظ در قبال آراء و اندیشه‌های حکمی و کلامی و عرفانی رایج در فرهنگ زمانه‌اش بیش از آن بوده که بگوئیم حافظ به کلی از آن بی‌خبر یا از تأثیر آن و توجه به آن برکنار بوده است.

باری، ابن عربی با آنکه در آثارش به خلق (= آفرینش آنچنانکه در قرآن مجید از آن سخن رفته) بارها اشاره می‌کند ولی مانند متکلمان و اصحاب ادیان قائل به خلق از عدم نیست. چرا که قائل به دوگانگی و بینونت بین خالق و مخلوق نیست، و وجودی جز برای خداوند و اسماء و صفات او قائل نیست. ابوالعلاء عقیفی می‌نویسد: «خلق (آفرینش) در مذهب معتزله عبارتست از اعطای وجود به معدومات؛ در مذهب ابن سینا عبارتست از اعطای وجود به ممکنات؛ و از نظر ابن عربی عبارتست از اعطای وجود به اعیان ثابته... اعیان ثابته [از نظر ابن عربی] یعنی ماهیات موجودات که از ازل در عقل یا علم الهی وجود دارند و همانا خود حق‌اند، نه جز او، و آشکار شدن آنها در صحنه وجود به معنای ظهور ذات یکتای الهی در مجالی (جلوه گاههای) وجود خارجی، طبق اقتضای این اعیان است. لذا به این معنی عالم قدیم است، یعنی به قدمت علم الهی قدیم است.» («الاعیان الثابتة فی مذهب ابن عربی، والمعدومات فی مذهب المعتزلة» بقلم ابوالعلاء عقیفی در الکتاب التذکاری، محیی الدین بن عربی، قاهره، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۶۹، ص ۲۱۳-۲۱۴).

ابوالعلاء عقیفی در تعلیقات خود بر فصوص الحکم، تجلیات اولیه الهی را که ما توضیحاً تجلیات ازلی یا آفرینشگرانه نامیدیم، سه تجلی می‌شمرد به این شرح: نخستین تجلی ذات الهی (= تجلی ذاتی = تجلی حُبّی) در ذات او و برای خود او بوده است و به عبارت دیگر همان «فیض اقدس» است و مرتبه «عما» (التعلیقات، ص ۲۴۵) [عما اصطلاحی است که ابن عربی از حدیث نبوی اخذ کرده است و مرادش ساحت یا شأن یا مرتبه‌ایست که در آن نه مکانی است، نه زمانی، نه جهتی، نه هیچ چیز جز صرف ذات خداوند؛ و خداوند پیش از آفرینش خلق یا تجلیات خود در آن بوده است. فصوص، ص ۱۱۱]. فیض اقدس عبارتست از تجلی ذات احدیت بر خود در صور جمیع ممکناتی که وجود آنها به صورت بالقوه در [ذات یا علم الهی] ثبوت دارد. و این نخستین درجه از تعینات وجود مطلق است. این

تعینات معقول‌اند و در عالم اعیان حسی وجود ندارند. بلکه صرفاً قوایل (پذیرندگان) وجودند؛ و این حقایق معقوله یا صور معقوله ممکنات همانست که ابن عربی به آنها اعیان ثابته می‌گوید و شبیه به صور یا مثل افلاطونی است (تعلیقات، ص ۹؛ نیز — رسائل شاه نعمت‌الله، ج ۲، ص ۱۸۲، ۱۹۲-۱۹۳). تجلی دوم، تجلی حق واحد است بر ذات خود در صور اسماء الهی. و این مرتبه «فیض مقدس» است که در آن خداوند در صور موجودات — از حیث وجودی که این موجودات در باطن غیب مطلق دارند — [= وجود علمی]، تجلی می‌کند (تعلیقات، ص ۲۴۶). فیض مقدس یا تجلی وجودی یا تجلی واحد در صور کثرت وجودی، همانا ظهور اعیان ثابته از عالم معقول به عالم محسوس است (تعلیقات، ص ۹. نیز رسائل شاه نعمت‌الله، همان صفحات).

تجلی سوم، تجلی حق واحد است در صور اعیان موجودات یا عالم خارجی (تعلیقات، ص ۲۴۶) ولی چنانکه از تعریف فیض مقدس مربوط به تجلی دوم، برمی‌آید، تجلی سوم تعبیر و تکرار دیگری است که عقیقه از تجلی دوم به دست می‌دهد و سایر شارحان و پیروان ابن عربی سخنی از آن به میان نیاورده‌اند؛ و تجلیات ازلی را منحصر به همان دو تجلی یا فیض اقدس و مقدس می‌دانند.

میرسید شریف جرجانی نیز تجلیات را به مشرب ابن عربی توصیف می‌کند: «تجلی ذاتی: تجلی ایست که مبدأ آن ذات است بدون اعتبار کردن صفتی از صفات الهی به همراه آن؛ اگرچه این گونه تجلی جز به واسطه اسماء و صفات حاصل نمی‌گردد. چرا که حق تعالی از حیث ذاتش جز از ورائی حجابی از حجابهای اسمائیه‌اش جلوه نمی‌کند... و تجلی صفاتی (تجلی دوم) تجلی ایست که مبدأ آن صفتی از صفات الهی است از لحاظ تعین و تمایزی که از ذات دارد.» (تعریفات).

عبدالرزاق کاشانی که سنتاً برجسته‌ترین شارح فصوص و مفسر اندیشه‌های ابن عربی شمرده می‌شود، می‌نویسد: «تجلی اول همانا تجلی ذاتی است و عبارتست از تجلی ذات [خداوند] به تنها بر خود آن ذات، و برابرست با حضرت [شأن، ساحت، مرتبه] احدیت که نه نعتی دارد و نه رسمی... تجلی ثانی [= تجلی صفات] آنست که با آن اعیان ثابته ممکنات پدید آید... و همانا تعین اول است... و خداوند با این تجلی از حضرت احدیت به حضرت واحدیت که مقام اسماء و صفات است تنزل می‌کند.» («اصطلاحات الصوفیه» در حاشیه شرح منازل السائرین، ص ۱۷۵).

تجلیات گروه سوم: همان تجلیات خداوند در آخرت است. در قرآن مجید به تعبیر

چندگانه و چندگونه بیان شده است و کمابیش برابر است با رؤیت یا لقاء الهی در آخرت (برای تفصیل بیشتر ← شرح غزل ۳۲، بیت ۲؛ و شرح غزل ۱۷۶، بیت ۷).

معنای بیت: در آغاز بی‌زمان، خداوند که حسن بی‌پایان دارد، به اقتضای حب ذاتی و جمال جلوه‌جویش که آئینه می‌جست و می‌خواست که از کنز مخفی [مرتبه عماء و غیب الغیو بی] به مرحله شناختگی [معروفیت اسماء و صفات] برسد، تجلی ذاتی یافت، و فیضان فیض اقدس، صورت علمی یا اعیان‌ثابته ماهیات جمله ممکنات، از جمله عشق را، پدید آورد و سپس با تجلی دوم، عشق پیدا شد، یعنی از وجود غیبی علمی بیرون آمد و وجود عینی خارجی پیدا کرد و در همه هستی سرپان یافت و هستی را یکباره در آتش خود، یعنی عشق انسانها به یکدیگر (عشق مجازی) و عشق به خداوند (عشق حقیقی) شعله‌ور ساخت. آری حسن زاینده عشق است. و عشق که سلسله‌جنبان حرکت آفرینش است (عرفا خداوند را فاعل بالتجلی و فاعل بالعشق هم می‌نامند) زاینده اعیان موجودات است. حافظ در جای دیگر می‌گوید:

حسن روی تو به يك جلوه که در آینه کرد اینهمه نقش در آئینه اوهام افتاد
یعنی ماسوای متکثر پدید آمد، که مستقل انگاشتن وجود آنها وهمی است، و واقعیت این است

که يك نقش و يك نقاش بیش نیست. *خجسته گل‌پری روی*
اینهمه عکس می و نقش نگارین که نمود يك فروغ رخ ساقیست که در جام افتاد
هر دو عالم يك فروغ روی اوست گفتمت پیدا و پنهان نیز هم
اینکه حافظ در جای دیگر می‌گوید:

طفیل هستی عشقند آدمی و یری

یعنی اگر حسن الهی و میل ذاتی و حرکت حبی و انگیزش عشقی او نبود، آدمی و پری و کل آفرینش که تراوشهای تجلیات ذات و صفات اند، پدید نمی‌آمدند.

۲) غیرت: «از ریشه «غیر» است. غیرت و غیر و غار و غیار، هر چهار مصدر و به معنی رشك است، بویژه رشك مرد بر زن خود و بالعکس. صفت آن غیران و غیور است و غیور در زن و مرد به یکسان به کار می‌رود.» (لسان‌العرب؛ منتهی‌الارب). حافظ در این معنا گوید:
غیرتم گشت که محبوب جهانی لیکن روز و شب عربده با خلق خدا نتوان کرد
می‌خواست گل‌کده دم‌زند از رنگ‌وبوی دوست از غیرت صبا نفسش در دهان گرفت
ساقی به جام عدل بده باده تا گدا غیرت نیاورد که جهان پر بلا کند
من رمسیده، ز غیرت فتادم از پا دوش نگار خویش چو دیدم به دست پیگانه

- هزار جان مقدس بسوخت زین غیرت که هر صبا و مسا شمع مجلس دگری
و غیور را به معنای حسود به کار برده است:

- پیراهنی که آید ازو بوی یوسفم ترسم برادران غیورش قبا کنند
- ضمیر دل نگشایم به کس مرا آن به که روزگار غیورست و ناگهان گیرد
غیرت به معنای مایه غیرت یا رشک انگیز هم در شعر حافظ و هم در نزد شعرای قبل و بعد از او
سابقه دارد:

- غیرت خلد برین ساحت بستان تو باد

- دلبری در حسن و خوبی غیرت ماه تمام

عرفا قائل به غیرت الهی هستند و تعبیر گوناگونی از آن دارند. غیرت الهی مستند به
احادیث بسیاری است: *اتعجبون من غیرة سعد، فوالله لا انا اغیر منه والله اغیر منی*. همچنین
ان الله [یا: الحق] غیور. همچنین: *لیس احد اغیر من الله* (برای تفصیل ← احادیث مثنوی،
ص ۱۸).

مولانا در اشاره به غیرت الهی گوید:

جمله عالم زان غبور آمد که حق برد در غیرت بر این عالم سبق

....

شاه را غیرت بود بر هرک او بگویند بعد از آن که دید رُو

غیرت حق بر مثل گندم بود کاه خرمن غیرت مردم بود

(مثنوی، دفتر اول، ص ۱۰۸)

همچنین گوید:

غیرت حق بود و با حق چاره نیست کودلی کز عشق حق صد پاره نیست

غیرت آن باشد که او غیر همه ست آنک افزون از بیان و دمدمه ست

(پیشین، ص ۱۰۵)

شادروان فروزانفر در شرح ابیات اخیر می نویسد: «اطلاق غیرت در مورد حق تعالی
بدان جهت است که به اعتقاد صوفیان او عاشق و معشوق بالذات است و به حکم *یحبهم و
یحبونهم* (مانده، ۵۴) او نخست صلاهی محبت در انداخت و شور عشق برانگیخت و به جمال
بی نهایت خویش عشق ورزیدن آغاز کرد... و می دانیم که غیرت و عشق همزادان و مصاحبان
دیرینه اند... و حق تعالی از همه جهان غیورترست... زیرا غیرت او از دو ناحیت نیر و می گیرد
یکی عاشقی و دیگر معشوقی و نازنینی، و بدین سبب گناه *شرك* را نمی بخشد» (سوره نساء،

۱۱۶) (شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۶۸۲-۶۸۳).

عطار گوید:

- وگر از راز او رمزی بگویم ز غیرت بر سر دارم فرستد

(دیوان، ص ۱۲۵)

- سلطان غیرت او خون همه عزیزان بر خاک اگر بریزد بس خوار می نماید

(دیوان، ص ۲۹۶)

عراقی گوید:

- غیرتش غیر در جهان نگذاشت لاجرم عین جمله اشیا شد

(دیوان، ص ۱۲۳)

- کم زند تا لاف تو حید تو هر کس، غیرت بر سر دار ملامت ریسمان انداخته

(دیوان، ص ۹۳)

باب سی و هشتم رساله قشیریه در «غیرت» است. و آیه کریمه قل انما حرم ربی الفواحش ما ظهر منها و ما بطن (اعراف، ۳۳) (بگو که پروردگار من ناپکاریها و ناشایسته کاریهای آشکار و پنهان را حرام کرده است) را ناظر به غیرت الهی می شمرد؛ و حدیثی از پیامبر (ص) نقل می کند که «هیچ کس نیست رشکن تر [= غیورتر] از خدای تعالی و از رشکست که فواحش پنهان و آشکارا حرام گردد.» (ترجمه رساله قشیریه، ص ۴۱۷).
همو می نویسد: «بدانید که سنت حق سبحانه و تعالی با اولیاء خویش آنست که چون ایشان بغیر او مشغول شوند یا دل بغیر او مشغول دارند، آن برایشان شوریده دارد [از غیرت بر دلهای ایشان، تا وی را به اخلاص عبادت کنند.]» (پیشین، ص ۴۲۲).

عزالدین محمود کاشانی، رباعی عارفانه نغزی در معنای غیرت دارد:

ای دوست میان ما جدائی تا کی چون من توام این منی و مائی تاکی

با غیرت تو مجال غیری چو نمائند پس در نظر این غیر نمائی تاکی

(مصباح الهدایه، ص ۱۵ مقدمه)

(نیز) «فصل سوم در غیرت» از مصباح الهدایه، ص ۴۱۴-۴۱۷).

حافظ در اشاره به غیرت الهی گوید:

- زاهد ایمن مشو از بازی غیرت زنهار که ره از صومعه تا دیرمغان اینهمه نیست

- گنج قارون که فرومی رود از قهر هنوز خوانده باشی که هم از غیرت درویشانست

- ای چنگ فروبرده به خون دل حافظ فکرت مگر از غیرت قرآن و خدا نیست

- بلبلی خون دلی خورد و گلی حاصل کرد
 - غیرت عشق زبان همه خاصان بیرید
 - برق غیرت جو چنین می جهدازمکمن غیب
 - سرکش مشو که چون شمع از غیرت بسوزد
 باد غیرت به صدش خار پریشان دل کرد
 کز کجا سر غمش در دهن عام افتاد
 تو بفرما که من سوخته خرمن چه کنم
 دلبر که در کف او مومست سنگ خارا
 (۲) معنای بیت: حافظ به سنت عرفانی، بارها به این مضمون اشاره کرده است که آدم از

موهبت عشق برخوردار است ولی فرشته نیست:

- فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی
 - بر در میخانه عشق ای ملک تسبیح گوی
 بخواه جام و گلابی به خاک آدم ریز
 کاندز آنجا طینت آدم مخمر می کنند
 حاصل معنای بیت این است که حسن الهی چون به جلوه درآمد، در ملانکه نگرفت، چرا که
 عنایت ازلی آنان را برای امانت عشق شایسته ندیده بود لذا آتش غیرت که غیر سوزست،
 فرشتگان را ندیده گرفت، زبانه کشید و به خرمن آدم زد.

(۳) معنای بیت: عقل که رقیب و بلکه دشمن دیرین عشق است (برای حدیث تقابل
 عشق و عقل ← شرح غزل ۱۲۱، بیت ۲ و ۷) می خواست که از این شعله کسب فیض کند،
 ولی برق غیرت (که در بیت قبلی شرحش گذشت) که عقل را نامحرم می شمارد درخشان شد
 و جهان را پر آشوب کرد و عقل بوالفضول بیگانه صفت را به حریم حرم معرفت یا وحدت راه
 نداد. چنانکه در جای دیگر گوید:

کرشمه تو شرابی به عاشقان پیمود که علم بی خبر افتاد و عقل بیحس شد
 نجم الدین رازی در رساله عشق و عقل بر آنست که عقل توان محدودی دارد و فقط به
 ماهیت اشیاء پی می برد، آنهم نه چنانکه در نفس الامر هستند. لذا نهایتاً نمی تواند حق
 معرفت الهی را به جای آورد. چه خداوند ماهیت ندارد و «معقول» یعنی مفهوم برای عقل
 نیست. و کمند جذبه عشق که از کنگره عنایت ازلی، برای عاشقان پاکباخته آویخته است، به
 شهود عشق، عاشقان را از ظلمات طبیعت و بهانه جوئیهای عقل فرامی کشد و به مقام شهود
 و شناخت بلاواسطه می رساند (← رساله عشق و عقل، تألیف شیخ نجم الدین رازی، بویژه
 صفحات ۶۲-۶۳، ۷۰، ۷۴، ۷۸).

(۴) معنای بیت: مدعی همان عقل نامحرم است که در بیت سوم به آن و محرومی اش از
 نور عشق اشاره شده است. «تماشاگاه راز» یعنی شهود رازآمیز و معرفت شهودی که بنیاد
 عشق عرفانی است. دست غیب هم همان غیرت الهی است که در بیت سوم از آن سخن گفته
 است.

۵) نگاه کنید به «غم پرستی» در بیت هفتم همین غزل.

۶) معنای بیت: «جان علوی» یعنی جان که طبق نظر عرفا و حکمای اشراقی از عالم امر و ملکوت است. «هوس چاه زنخدان تو داشت» یعنی می خواست ظاهراً از فراز به فرود افتد، در واقع از فرود به فراز افتاد و در دامن عشق و جمال الهی (که زلف نیز در مقام استعاره از لوازم حسن و جمال است) آویخت. این بیت را با بیت دیگر حافظ مقایسه کنید که می گوید:
در خم زلف تو آویخت دل از چاه زنج آه کز چاه برون آمد و در دام افتاد
چرا که «طریق عشق طریقی عجب خطرناکست».

۷) طرب نامه: همین يك بار در شعر حافظ به کار رفته است. خواجو گوید:
مستان خرابات طرب نامه خواجو بر حاشیه خانه خمار نویسند
(دیوان، ص ۶۹۸)

- غم پرستی: غم پرستی که از مشخصه های مهم نهضت رمانتیسم اروپا در قرون جدید است، نزد شاعران فارسی زبان از دیرباز ارج و اعتباری داشته است. این غم غالباً غم عشق است، غمی شیرین و همراه با امیدواری است. سنائی گوید:

هرچند به لب رسیده جانم ز غمت غمگین مانم چو بازمانم ز غمت
(دیوان، ص ۱۱۲۵)

مرکز تحقیقات کتب و اسناد

انوری گوید:

- روی از غم چون تونی چرا برتابم تا به ز غمت کدام شادی یابم
(دیوان، ص ۱۰۰۷)

با آنکه دلم در غم هجرت خونست شادی به غم توام ز غم افزونست
(دیوان، ص ۹۵۸)

خاقانی گوید:

- انصاف غمت دادم کز بهر غمت زادم غم می خورم و شادم غم خوار چنین خوشتر
(دیوان، ص ۶۱۸)

- ز غم آنکه مرا در غم تو طعنه زنند غم تو شادی من شد که شادمان بادی
(دیوان، ص ۶۹۰)

ظهیر گوید:

هرچند که میل تو سوی بیدادی است يك ذره غمت به از جهانی شادی است
(دیوان، ص ۳۷۱)

نظامی گوید:

غم تو خجسته بادا که غمیست جاودانی ندهم چنین غمی را به هزار شادمانی
(گنجینه گنجوی، ص ۲۲۴)

عطار گوید:

يك ذره غم تو خوشتر آید از هر شادی که در جهانست

....

شادی دل کسی که داریم با درد غم تو شادمانست
(دیوان، ص ۶۴-۶۵)

خواجو گوید:

غمست حاصلم از عشق و من بدین شادم که گرچه هست غم نیست از غم غم هیچ
(دیوان، ص ۴۰۶)

سعدی گوید:

غم و شادی بر عارف چه تفاوت دارد ساقیا باده بده شادی آن کاین غم ازوست
(کلیات، ص ۷۸۷)

حافظ در همین غزل هم می گوید که دیگران عیش و نشاط را برگزیدند و من غم را. در این بیت هم می گوید: حافظ روزی داستان طربناک عشق ترا نوشت که از اسباب خرمی دل خود چشم پوشید. همین مضمون و گرایش غم پرستانه و حتی ترجیح غم بر شادی را در جاهای دیگر هم ادا کرده است:

- چون غمت را نتوان یافت مگر در دل شاد
- گر دیگران به عیش و طرب خرمند و شاد
- روزگاریست که سودای بتان دین منست
- عاشق روی جوانی خوش و نوخاسته ام
- لذت داغ غمت بر دل ما باد حرام
- ضمناً اصطلاح «غم پرستی» که به کار بردیم برگرفته از این شعر حافظ است:

روز و شب خوابم نمی آید به چشم غم پرست بس که در بیماری هجر تو گریانم چو شمع

- ۳ راهی بزن که آهی بر ساز آن توان زد
بر آستان جانان گر سر توان نهادن
قد خمیده ما سهلت نماید اما
در خانقه نگنجد اسرار عشق بازی
۶ درویش را نباشد برگ سرای سلطان
اهل نظر دو عالم در یک نظر ببازند
گر دولت و صالت خواهد دری گشودن
عشق و شباب و رندی مجموعه مرادست
۹ شد رهن سلامت زلف تو وین عجب نیست
شعری بخوان که با او رطل گران توان زد
گلپانگ سریندی بر آسمان توان زد
بر چشم دشمنان تیر از این کمان توان زد
جام می مغانه هم با مغان توان زد
مانیم و کهنه دلقی کاتش در آن توان زد
عشقست و داو اول بر نقد جان توان زد
سرها بدین تخیل بر آستان توان زد
چون جمع شد معانی گوی بیان توان زد
گر راهزن تو باشی صد کاروان توان زد

حافظ به حق قرآن کز شید و زرق بازای

باشد که گوی عیشی در این جهان توان زد

(۱) راه ← شرح غزل ۷۶، بیت ۴.

- او [= آن]: «با او رطل گران توان زد» «او» به جای «آن» از دیر باز در ادب منظوم و منثور فارسی به کار رفته و هنوز هم کاربرد آن با آنکه کاهش یافته، به کلی متروک نشده است. منوچهری گوید:

بیردم از او [= دختر رز] مهر دوشیزگی وزان سلسبیلش زدم ساغری

(دیوان، ص ۱۴۵)

علامه قزوینی منالی از سعدی نقل می کند که در آن سه بار ضمیر «او» به جای «آن» به کار

رفته است:

درخت کرم هرکجا بیخ کرد گذشت از فلک بیخ و بالای او
گر امید داری کزو برخوری بهمنت منه آره بر پای او
(یادداشت‌های قزوینی، ج ۱۰، ص ۲۷۹۲)

حافظ در جاهای دیگر گوید:

- نهان کی ماند آن رازی کزو سازند محفلها
- خون پیاله خور که حلالست خون او
- این سرکشی که کنگره کاخ وصل راست
و در غزلی به این مطلع:

خط عذار یار که بگرفت ماه ازو خوش حلقه ایست لیک به در نیست راه ازو
هشت بار ضمیر «او» که جزو ردیف غزل است به جای «آن» به کار رفته است.

- رطل... زدن: «زدن» یعنی نوشیدن، پیمودن، کشیدن. چنانکه جام زدن و ساغر زدن و می زدن هم که همه با زدن به کار می رود در شعر حافظ و شعر پیش از او سابقه دارد. منوچهری گوید:

بیردم از او = دختر رزاً مهر دوشیزگی وزان سلسبیلش زدم ساغری
(دیوان، ص ۱۴۵)

مرکز تحقیقات کتب و اسناد

سنائی گوید:

خیز تا از دیده باغ دوستی را پی زنیم ساعتی بر یاد وصل خویر و یان می زنیم
(دیوان، ص ۴۰۷)

سلمان گوید:

اگرچه سنگ ستم زد نسیم بر ساغر نمی توان گله کرد از کسی که ساغر زد
(دیوان، ص ۹۱)

حافظ گوید:

- جامی به یاد گوشه محراب می زدم
- فرصت عیش نگه دار و بزنی جامی چند
- جام می مغانه هم با مغان توان زد
- در مجلس روحانیان گهگاه جامی می زنم
- حدیث حافظ و ساغر که می زند پنهان
- زمانه ساغر شادی به یاد میگساران زد
چه جای محتسب و شهنه پادشاه دانست

- صوفیان رقص کنان ساغر شکرانه زدند
طبعاً ساغر، جام، قدح و رطل نوشیده نمی‌شود، بلکه محتوای آنهاست که آشامیدنی است.
این از مقوله مجاز حال و محل یا ظرف و مظهر و فاعل است.

(۲) گلبانگ ← شرح غزل ۲۴۲، بیت ۱.

(۳) معنای بیت: معنای این بیت طنزآمیزست. می‌گوید از پیری و قامت کمانی و خمیده
من نگران نباش، چه اگر با من باشی چشم همه دشمنان تو و من از زور حسادت خواهد
ترکید. یعنی کمان قامت من هنوز خاصیت خود را از دست نداده است.

(۴) خانقه ← خانقاه: شرح غزل ۳۳، بیت ۱.

- می‌مغانه/مغان ← شرح غزل ۱۰، بیت ۱۰.

(۵) درویش ← شرح غزل ۹، بیت ۳.

- برگ: یعنی آرزو، هوس، علاقه، انگیزه، شوق. در جاهای دیگر گوید:

- چو در گلزار اقبالش خرامانم بحمدالله نه میل لاله و نسرين نه برگ نسترن دارم
- چنان کرشمه ساقی دلم زدست ببرد که با کسی دگر نیست برگ گفت و شنید
برای تفصیل در این باب ← برگ: شرح غزل ۴۸، بیت ۱.

- معنای بیت: درویش آرزو و رغبت و حسرت دستگاه سلطنت را ندارد. و ما که درویشیم
از همه مال و منال و تعلقات دنیوی فقط کهنه دلقی داریم که آنهم دلقی ریائی است و می‌توان
آتشش زد. آری ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد. برای تفصیل بیشتر درباره خرقه
سوختن ← شرح غزل ۱۱، بیت ۷. نیز می‌توان «برگ» را به معنای دستگاه و مکنه یعنی
برگ و نوا یا ساز و برگ گرفت.

(۶) داو: «بر وزن گاو به معنی نوبت بازی شطرنج و نرد و غیره باشد.» (برهان). به گفته
لغت‌نامه این کلمه امروزه در کلمه «داوطلب» و نیز در تعبیر «دو به دست کسی افتادن» زنده
است. داو اول یعنی نوبت اول (آندراج). حافظ در جای دیگر گوید: حالی من اندر عاشقی
داو تمامی می‌زنم.

- معنای بیت: حقیقت شناسان عشق پیشه در يك نظر که به جمال یار می‌نگرند، تنها او را
حق و ماسوای او را باطل می‌یابند و دل از دو جهان برمی‌دارند (برای تفصیل درباره ترك دو
جهان ← شرح این بیت: سرم به دینی و عقبی فرو نمی‌آید: شرح غزل ۱۴، بیت ۲). آری در
اولین نوبت قمار عشق می‌توان بالای جان زد و از جان گذشت.

عشق ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

(۷) دولت ← شرح غزل ۳۰، بیت ۶.

(۸) عشق ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

- رندی ← شرح غزل ۵۳، بیت ۶.

- معانی: معانی و بیان در این بیت ایهام دارد. معانی می تواند هم جمع معنی گرفته شود و هم فن ادبی معانی که از فنون علوم بلاغی است که عبارتست از «کندوکاو در ویژگیهای ترکیبهای گوناگون افاده کلام و شیوه های نکوگوئی تا سخنور با دانستن آنها از خطا پرهیز کند، یعنی از خطا در تطبیق دادن کلام با مقتضای حال». (مفتاح العلوم سکاکي، القسم الثالث). خطیب قزوینی تعبیر ساده تری دارد و در تعریف معانی می نویسد: «علمیست که با آن چگونگیهای لفظ عربی [یا فارسی] که به مدد آنها سخنی با مقتضای حال مطابق درمی آید، شناخته می شود و هشت باب دارد: احوال اسناد خبری، احوال مسند الیه، احوال مسند، احوال متعلقات فعل، قصر، فصل و وصل، ایجاز و اطناب و مساوات» (التلخیص فی علوم البلاغة، همراه با شرح عبدالرحمن برقوقی، ص ۳۷-۳۸).

- بیان: بیان هم می تواند به معنای ادای معانی و تفسیر باشد و هم فن بیان که از شعب علوم بلاغی است و عبارتست از: «شناخت چگونگی ایراد معانی واحد به شیوه های گوناگون؛ و وضوح دلالت آنها گاه کمتر و گاه بیشترست، و با اطلاع از آن سخنور می تواند تمامی مرادش را با سخنش تطبیق دهد. علم بیان خود شعبه ای از علم معانی است (پیشین). در علم بیان از تعبیر حقیقی و مجازی (بویژه سه نوع عمده آن: تشبیه، استعاره و کنایه) بحث می شود (نیز ← التلخیص، ص ۲۳۵-۲۳۸).

این نحوه کاربرد ایهام آمیز معانی و بیان در نزد شعرای دیگر هم سابقه دارد. خواجو گوید:
- در صورت بدیع تو چندین معانی است یارب چه صورتی که ندانم بیان تو
(دیوان، ص ۴۸۴)

- چه آئینست جمالش که با کمال معانی نمی رسد خرد دوربین به کنه بیانش
(دیوان، ص ۲۷۹)

معنای بیت: مجموعه ای که آرزوی من یا هر صاحب دلی است، عبارتست از عشق و جوانی و رندی، و به شرط فراهم آمدن این معانی است که می توان سخنور خوبی شد و بیان دلنشینی یافت.

(۹) کاروان زدن: یعنی زدن راه کاروان و حمله به آن و تاراج کالاها و دارائیهایش.
لبیبی گوید:

هرچه پرسیدند او را همه این بود جواب کاروانی زده شد کار گروهبی سره شد
(نقل از لغت نامه)

نظامی گوید:

یکی کارگاه بریشم تند یکی کاروان بریشم زند
(اقبالنامه، ص ۲۱)

سعدی گوید: «کاروانی در زمین یونان بزدند و نعمت بی قیاس بردند.» (کلیات، ص ۷۹)
کمال خجندی گوید:

چشمش ره عقل و صبر جان زد این دزد هزار کاروان زد
(دیوان، غزل ۳۵۶)

۱۰) قرآن ← شرح غزل ۷، بیت ۱۰.

«شید: «زرق و سالوس و ساختگی» (برهان) شادروان غنی می نویسد: «در عربی این لغت نیست، ولی در فارسی استعمال شده و شاید و شیدا هم از آن ساخته اند. و هم چنین لغت سالوس و زرق، اینها جزو لغات عامیانه عرب بوده. ابودلف خزرچی قصیده‌ئی به نام قصیده ساسانیه (یعنی قصیده گدایان) برای صاحب بن عباد ساخته که این قبیل لغات را تماماً در آن به کار برده است. مراجعه شود به بیت‌نامه الدهر تعالی، در شرح حال صاحب یا ابودلف خزرچی.» (حواشی غنی، ص ۲۶۱).

— باشد که: یعنی چه بسا، امیدوارم، شاید که. برای تفصیل ← شرح غزل ۵، بیت ۲.



اگر روم ز پیش فتنه‌ها برانگیزد
وگر به رهگذری یکدم از وفاداری
وگر کنم طلب نیم بوسه صدافسوس
من آن فریب که در نرگس تو می‌بینم
فراز و شیب بیابان عشق دام بلاست
تو عمر خواه و صبوری که چرخ شعبده باز
۶ هزار بازی ازین طرفه‌تر برانگیزد
برآستانه تسلیم سر بنده حافظ
که گر ستیزه کنی روزگار بستیزد

سنائی غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:
چه رنگهاست که آن شوخ دیده نامیزد
که تا مگر دلم از صحبتش بیرهیزد
(دیوان، ص ۶۹۹)

همچنین عطار:
چنین که غمزه تو خون خلق می‌ریزد
عجب نباشد اگر رستخیز انگیزد
(دیوان، ص ۱۸۴)

همچنین اوحدی مراغه‌ای:
چو میل او کنم از من به عشوه بگریزد
دگر چو روی بی‌چم به من درآویزد
(دیوان، ص ۱۵۴)

این غزل طنز دلنشینی دارد. سخن از نازك طبعی و ناسازگاری نازآلود و بهانه‌جوییهای بی‌پایان معشوق خود می‌گوید که اگر در عشق او کوشا و در راه او پویا باشم، بلاها بر سرم

درمی آورد. اگر خویشنداری کنم و کوتاه بیایم، کینه می ورزد. اگر باز در گذرگاهی که دیدمش، به دنبالش روان شوم، قدم تند می کند و مرا قال می گذارد. اگر بوسه بخواهم افسوس (← شرح غزل ۱۷، بیت ۲) می شنوم. ضمناً به جای آنکه افسوس گفتن یار را تلخ بشمرد، به تعریض آن را شیرین قلمداد می کند. یعنی اگر هم بوسه ندهی باکم نیست. برای تفصیل درباره طنّز حافظ که یکی از اضلاع مهم آن سر به سر گذاشتن با معشوق، توأم با تکبر و طمأنینه و استغناست ← مقاله نگارنده این سطور تحت عنوان «نظری به طنّز حافظ» در مجموعه چهارده روایت.

(۳) افسوس ← شرح غزل ۱۷، بیت ۲.

(۴) نرگس ← شرح غزل ۱۰، بیت ۳.

(۵) عشق ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

(۶) شعبده باز ← شرح غزل ۲۱، بیت ۸.



۳ من و انکار شراب این چه حکایت باشد
تا به غایت ره میخانه نمی دانستم
زاهد و عجب و نماز و من و مستی و نیاز
زاهد ار راه به رندی نبرد معذورست
من که شبهاره تقوی زده ام بادف و چنگ
بنده پیرمغانم که ز جهلم برهاند
۶
غالباً این قدرم عقل و کفایت باشد
ورنه مستوری ما تا به چه غایت باشد
تا ترا خود ز میان با که عنایت باشد
عشق کاریست که موقوف هدایت باشد
این زمان سربه ره آرم چه حکایت باشد
پیر ماهر چه کند عین عنایت باشد
دوش ازین غصه نخفتم که رفیقی می گفت
حافظ ار مست بود جای شکایت باشد

ناصر بخارائی غزلی بر همین وزن و ردیف و قافیه دارد:

من و مسجد همه دانند که تهمت باشد
کار هر طایفه باید که به نسبت باشد
(دیوان، ص ۲۴۷)

همچنین سلمان ساوجی:

بر منت نازوستم گرچه به غایت باشد
حاش لله که مرا از تو شکایت باشد
(دیوان، ص ۳۱۶)

(۱) من و انکار شراب؟ حدیث باده نوشی حافظ و درگیری اش با عقل و نفس لواحه

حدیثی مکررست:

- ما را ز منع عقل مترسان و می بیار
- فضول نفس حکایت بسی کند ساقی
- به دور لاله دماغ مرا علاج کنید
- کان شهنه در ولایت ما هیچکاره نیست
- تو کار خودمده از دست و می به ساغر کن
- گر از میانۀ بزم طرب کناره کنم

- زباده هیچت اگر نیست این نه بس که ترا
 - این خرد خام به میخانه بر
 - خانه عقل مرا آتش میخانه بسوخت
 - نهادم عقل را رهتوشه از می
 گاه مبالغه را بیشتر کرده می گوید که به حکم عقل باده می نوشم:
 - مشورت با عقل کردم گفت حافظ می بنوش
 ساقیا می ده به قول مستشار مؤتمن
 - حاشا که من به موسم گل ترك می کنم
 من لاف عقل می زنم این کار کی کنم
 - اگر نه عقل به مستی فرو کشد لنگر
 چگونه کشتی ازین ورطه بلا ببرد
 - طیب عشق منم باده خور که این معجون
 فراغت آرد و اندیشه خطا ببرد
 - صراحی و حریفی گرت به دست افتد
 به عقل نوش که ایام فتنه انگیزست
 (درباره «می» از نظر حافظ ← شرح غزل ۱۳).

(۱) غالباً: این گونه قیدهای تنوین دار در شعر حافظ سابقه دارد:

- دائماً یکسان نباشد حال گردون غم مخور
 - ظاهراً حاجت تقریر و بیان اینهمه نیست
 - ظاهراً مصلحت وقت در آن می بینی
 - حقا که می نمی خورم اکنون و سرخوشم
 - ظاهراً عهد فرامش نکند خلق کریم

(۲) مستوری: یعنی عفاف و پرهیز ← مستوری و مستی: شرح غزل ۱۱۰، بیت ۸.
 - معنای بیت: اینکه به باده نوشی نمی پرداختم از آن بود که راه میخانه را به درستی و تمام
 و کمال نمی دانستم. وگرنه پرهیز و خویشترنداری بنده سرانجامی ندارد، یعنی تا به این حد
 نیست.

(۳) تا: «تا» در اول مصراع دوم یعنی «باید منتظر بود و دید». برای تفصیل درباره انواع «تا»
 در شعر حافظ ← شرح غزل ۴۵، بیت ۳.
 (۴) زاهد ← شرح غزل ۴۵، بیت ۱.
 - رندی ← شرح غزل ۵۳، بیت ۶.
 - عنایت ← شرح غزل ۱۱۳، بیت ۴.
 (۵) تقوی ← ورع: شرح غزل ۱۰، بیت ۸.
 ره ... زدن: این تعبیر در اینجا ایهام دارد:

الف) راهزنی، بیراه کردن و از راه به در بردن چنانکه در جای دیگر گوید:

راهم شراب لعل زدا ی میر عاشقان

ب) زدن راه به معنای موسیقائی، به قرینهٔ دف و چنگ. برای تفصیل ← شرح غزل ۱۹۴،

بیت ۴.

ـ دف: «دف از خانوادهٔ آلات ضربی (سازهای کوبه‌ای) یا «آلات ایقاعی» است که به آن

دایره نیز می‌گویند.» (حافظ و موسیقی، ص ۱۱۳). در جاهای دیگر گوید:

ـ خدا را محتسب مارا به فریاد دف و نی بخش

ـ حدیث عشق که از حرف و صوت مستغنیست به نالهٔ دف و نی در خروش و ولوله بود

ـ بنوش جام صبوحی به نالهٔ دف و چنگ

ـ راز سر بستهٔ مابین که به دستان گفتند هر زمان با دف و نی بر سر بازار دگر

ـ بردم از ره دل حافظ به دف و چنگ و غزل

ـ ای چنگ ناله برکش و ای دف خروش کن

ـ این حدیثم چه خوش آمد که سحر گه می‌گفت بر در می‌کده‌ای با دف و نی ترسانی

ـ چنگ ← شرح غزل ۱۱۵، بیت ۱.

ـ معنای بیت: من که بسا شبها به مدد سماع و سرخوشی با تقوی و پرهیز در افتاده‌ام،

اکنون می‌توانم ترك عادت كنم و سر به راه بیاورم؟

نقد صوفی نه همه صافی بیغش باشد
 صوفی ما که ز ورد سحری مست شدی
 خوش بود گر محک تجربه آید به میان
 خط ساقی گرازین گونه زند نقش بر آب
 ۳
 غم دنیوی چند خوری باده بخور
 حیف باشد دل دانا که مشوش باشد
 دلق و سجاده حافظ ببرد باده فروش
 گر شرابش ز کف ساقی مهوش باشد
 ۶

(۱) صوفی ← شرح غزل ۶، بیت ۱.

- غش / بیغش: در بیت سوم همین غزل «غش» را به کار برده است. «غش» در فارسی به فتح اول رایج است، به معنای خیانت، تزویر، کدورت و کینه، شيله و پيله. در عربی این کلمه به کسر اول است. به معنای خبث و خیانت و تقلب و تزویر (منتهی الارب؛ لغت نامه).
 منوچهری گوید:

اوستاد اوستادان زمانه عنصری عنصرش بی عیب و دل بی غش و دینش بی فتن
 (دیوان، ص ۷۲)

غزالی می نویسد: «واجب دوم اندر بیع آن است که هیچ چیز از عیب کالا را از خریدار پنهان ندارد و همه به تمامی و راستی با وی بگوید. اگر پنهان دارد غش کرده باشد... و همچنانکه اندر بیع فریضه است غش ناکردن، اندر همه پیشه ها فریضه است، و کار قلب کردن حرام است مگر که پوشیده ندارد.» (کیمیا، ج ۱، ص ۳۵۰-۳۵۲).

سلمان گوید:

زان شراب ناب بیغش ده که اندر صومعه صوفی صافی به بوی جرعه‌ای غش می‌کند
(دیوان، ص ۳۱۷)

حافظ «بیغش» را در جاهای دیگر هم به کار برده است:

- چمن خوشست و هوادلکشست و می بیغش کنون بجز دل خوش هیچ در نمی‌باید
- شراب بیغش و ساقی خوش دو دام رهند که زیرکان جهان از کمندشان نرهند
- مقام امن و می بینش و رزق شفیق گرت مدام میسر شود زهی توفیق
- مدهوش چشم مست و می صاف بیغش - نقل شعر شکرین و می بیغش دارم
می بیغش یعنی ناب، خالص، صرف، پاک، نیامیخته. نقد بیغش یعنی نقد سره و صافی.
ناصرخسرو گوید:

زر چون به عیار آمد کم بیش نگردهد کم بیش شود زری کان باغش و بارست
(دیوان، ص ۸۸)

- خرقة مستوجب آتش ← خرقة سوختن: شرح غزل ۱۱، بیت ۷.

(۲) معنای بیت: سخن از نفاق صوفی می‌گوید که در بامداد از ذکر و دعای سحرگاهی، سرمستی نشان می‌داده و به اصطلاح تواجد (وجدنمائی) می‌کرده، و شامگاهان از باده انگوری مست می‌شود. شبیه به این مضمون در جای دیگر گوید:

صوفی مجلس که دی‌جام و قدح می‌شکست باز به يك جرعه می‌عاقل و فرزانه شد
(۳) غش ← بیت اول همین غزل.

- معنای بیت: این بیت در زبان فارسی، حکم مثل سائر را پیدا کرده است. بعد از اینکه در بیت اول از نقد قلب صوفی و در بیت دوم از باده‌نوشی او سخن گفت می‌گوید چه خوبست که برای آزمون این نقدها و ناسره‌ها معیاری باشد (نقدها را بود آیا که عیاری گیرند)، تا بر مبنای آن معیار خارجی و ضابطه عینی خدشه‌ناپذیر، هر نقدی که ناسره است همانند زر ناسره به مدد محک رسوا شود. مضمون این بیت احتمالاً ملهم است از قول معروف حضرت علی (ع): عند الامتحان یُکرمُ الرَّجُلُ اَوْبُهَان (هنگام امتحان است که انسان سربلند یا سرشکسته می‌شود ← شرح خوانساری بر غررالحکم و دررالکلم، تألیف عبدالواحد آمدی، ج ۴، ص ۳۲۱).

(۴) معنای بیت: مصراع اول ایهام دارد: الف) اینگونه که خط عذار ساقی، نقش امید

آرزومندان و هواخواهان‌ش را بر آب می‌زند و باطل می‌کند...؛ ب) اینگونه که ساقی بر آب
رخسار و بر رخسار خوش آب رنگ خود خال و خط نقش می‌کند... حافظ بارها به آب عارض
و نظایر آن اشاره دارد:

- تا چه خواهد کرد با ما آب و رنگ عارضت حالیا نیرنگ نقشی خوش بر آب انداختی
- شراب خورده و خوی کرده می‌روی به چمن که آب روی تو آتش در ارغوان انداخت

(۵) تنعم: یعنی تن آسانی، غرق شدن در ناز و نعمت و رفاه طلبی. حدیثی هست به این
مضمون: اَيَّاكَ وَالتَّنْعَمُ فَاِنْ عِبَادَ اللَّهِ لَيْسُوا بِمُتَنَعِّمِينَ (از تنعم بهره‌یز چه بندگان [خاص و
خالص] خداوند از اهل تنعم نیستند. ← جامع‌الصغیر، ج ۱، ص ۹۷؛ کنوزالحقائق در
حاشیه جامع‌الصغیر، ج ۱، ص ۱۳۷).

حافظ شبیه به این مضمون در جاهای دیگر گوید:

اهل کام و ناز را در کوی رندی راه نیست ره‌روی باید جهان‌سوزی نه خامی بیغمی
دوام عیش و تنعم نه شیوه عشقست اگر معاشر مائی بنوش نیش غمی



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسنادی

خوشت خلوت اگر یار یار من باشد نه من بسوزم و او شمع انجمن باشد
 من آن نگین سلیمان به هیچ نستانم که گاه گاه برو دست اهرمن باشد
 ۳ روا مدار خدایا که در حریم وصال رقیب محرم و حرمان نصیب من باشد
 همای گو مفکن سایه شرف هرگز در آن دیار که طوطی کم از زغن باشد
 بیان شوق چه حاجت که سوز آتش دل توان شناخت ز سوزی که در سخن باشد
 ۶ هوای کوی تو از سر نمی رود آری غریب را دل سرگشته با وطن باشد
 بسان سوین اگر ده زبان شود حافظ
 چو غنچه پیش تو اش مهر بر دهن باشد

(۲) نگین سلیمان: یعنی خاتم سلیمان که يك چند گم شده بود و به دست شیطان (= اهرمن) افتاده بود. برای تفصیل ← سلیمان (ع) شرح غزل ۳۶، بیت ۲.
 - اهرمن: در جاهای دیگر گوید:

- ز فکر تفرقه بازای تا شوی مجموع
 - سزد کز خاتم لعلش زخم لاف سلیمانی
 - در راه عشق وسوسه اهرمن بسیست
 - دامن دوست به دست آرزو دشمن بگسل
 - بر اهرمن نتابد انوار اسم اعظم
 - به صبر کوش تو ای دل که حق رها نکند
 به حکم آنکه چو شد اهرمن سر و شد آمد
 چو اسم اعظم باشد چه باک از اهرمن دارم
 پیش آی و گوش دل به پیام سر و شد کن
 مرد یزدان شو و فارغ گذر از اهرمنان
 ملک آن تست و خاتم فرمای هر چه خواهی
 چنین عزیز نگینی به دست اهرمنی
 چنانکه پیداست حافظ اهرمن یا اهریمن را در مقابل حق و یزدان و سر و شد قرار داده
 است. «اهرمن به فتح ثالث بر وزن کرگدن، راهنمای بدیها باشد، چنانکه یزدان راهنمای

نیکیهاست، و شیطان و دیو را نیز گویند. و به کسر ثالث هم آمده است. «(برهان).» «در پارسی به صورت اهریمن، اهرمن، اهرامن، آهرمن، اهرن، اهریمه، آهرن، آهریمن، آهرامن، آهریمه، و هریمن [وریمن] آمده است.» (حاشیه برهان). شادروان معین می نویسد: «اهریمن در اوستا انگره مینیوه angra mainyava آمده، جزء اول به معنی بد و خبیث است، و جزء دوم همانست که در پارسی «مینو، منش» شده، مجموعاً یعنی خرد خبیث و پلید. این کلمه در پهلوی اهریمن (و هزوارش آن ganna mainuk) شده است...» (مزدیسنا و ادب پارسی، ج ۱، ص ۲۳۶). شأن اهرمن در مزدیسنا، مانند شیطان در سنت اسلامی است. با این تفاوت که شیطان شریر است ولی مبدأ شر نیست، حال آنکه اهرمن شریر و مبدأ شر است. همان طور که شیطان هم فردیت دارد و هم اسم جنس است (برابر با شیاطین)، اهرمن بر دیوان نیز اطلاق می گردد. چنانکه حافظ در این ابیات دیو را همانند اهرمن یا به جای او به کار برده است:

- خلوت دل نیست جای صحبت اضداد دیو چو بیرون رود فرشته درآید
- اسم اعظم بکند کار خود ای دل خوش باش که به تلبیس و حیل دیو مسلمان نشود
(۳) حریم، محرم، و حرمان جناس اشتقاق دارند.

مرزقینت کیویر مردی

- رقیب ← شرح غزل ۳۸، بیت ۱
(۴) همای ← شرح غزل ۶۶، بیت ۱.

- معنای بیت: به همای که سایه اش خوشبختی می آورد بگو که بر دیاری که ارزشها جابه جا شده و قدر طوطی سخن گو (← طوطی: شرح غزل ۴، بیت ۲) کمتر از زغن مردارخوار باشد، سایه مینداز.

- زغن: بر وزن چمن، [مرغ] گوشت ربا و غلیوابع باشد... رودکی گوید:
جمله صید این جهانیم ای پسر ما چو صعوه، مرگ برسان زغن
(برهان، لغت فارس)

حافظ در جای دیگر گوید:

دولت از مرغ همایون طلب و سایه او زانکه با زاغ و زغن شهر دولت نبود
(۷) سوسن: «گل زنبق است که پنج یا شش برگ گل دارد و چند دانه برگ هم در وسط. ده زبان مقصود عدد کثیر است.» (حواشی غنی، ص ۲۲۳). «سوسن بر وزن سوزن، گلی است معروف و آن چهار قسم می باشد: یکی سفید و آن را سوسن آزاد می گویند، ده زبان دارد...» (برهان). «سوسن آزاد: گیاهی که در تمام فصول سبز باشد، آزاد می گویند (رجوع

شود به تحفه حکیم مؤمن و امثال آن) مثل سوسن آزاد، سرو آزاد، شمشاد آزاد، چون این گیاهها و درختها همیشه سبزند.» (حواشی غنی، ص ۱۰۴) «سوسن سفید [= سوسن آزاد = سوسن ده زبان] وجه تسمیه ده زبان بدان جهت است که کاسبرگها نیز همانند گلبرگها سفید و مشابه آنهایند و باتوجه به اینکه تعداد هر يك ۵ عدد است بدین نام موسوم شده.» (فرهنگ معین). سنائی گوید:

گرچه باشد با سنائی چون گل رعنادوروی در ثنای او سنائی ده زبان چون سوسنست
(دیوان، ص ۸۱۸)

انوری گوید:

گر چو سوسن ده زبان گردم چو بلبل ده لغت هم نیارم کرد تا باشم به شکر آن قیام
(دیوان، ص ۳۲۲)

عطار گوید:

- گرم چو سوسن آزاده ده زبان خوانی ز نه سپهر برآید صدا که صدقنا
(دیوان، ص ۷۲۰)

- چون سوسن ده زبان در این سر می دار زبان و بی سخن باش
(دیوان، ص ۳۴۷)

مرکز تحقیقات کتب و اسناد

خواجو گوید:

- ای دیده ور به صنع تو نرگس ولی ضریر وی ده زبان به ذکر تو سوسن ولی خموش
(دیوان، ص ۱۲۸)

- نگسر کازادگان گر ده زبانند چو سوسن جمله گویای خموشند
(دیوان، ص ۲۴۰)

عبید گوید:

حیران بماند سوسن آزاده ده زبان تا خود که بند خامشی اش بر زبان فکند
(کلیات عبید، ص ۶)

حافظ بارها به سوسن آزاد یا آزاده، و نیز ده زبان اشاره دارد و با «آزادی» و زبان‌داری و در عین حال خاموشی او مضمون ساخته است:

- ز مرغ صبح ندانم که سوسن آزاد چه گوش کرد که با ده زبان خموش آمد
- از زبان سوسن آزاده ام آمد به گوش کاندین دیر کهن کار سبکباران خوشست
- به بندگی قدش سرو معترف گشتی گرش چو سوسن آزاده ده زبان بودی

- صد بار بگفتی که دهم زان دهنّت کام
 - راست چون سوسن و گل ازائر صحبت پاک
 - حیفت بلیلی چو من اکنون در این قفس
 - عارفی کو که کند فهم زبان سوسن
 چون سوسن آزاده چرا جمله زبانی
 بر زبان بود مرا آنچه ترا در دل بود
 با این لسان عذب که خامش چو سوسنم
 تا پیرسد که چرا رفت و چرا باز آمد
 معنای بیت: حافظ اگر هم بسیار سخندان و نکته‌گو باشد، پیش تو از شرمناکی و
 بی‌دستی و پائی معهود عاشقان، بیزبان و خاموش است، همانند غنچه‌ای که دهانش بسته
 است و کوئی مهر سکوت بر دهانش زده‌اند.



کی شعرتر انگیزد خاطر که حزین باشد
از لعل تو گریام انگشتی زنه‌ار
۳ غمناک نباید بود از طعن حسود ای دل
هر کو نکند فهمی زین کلک خیال انگیز
جام می و خون دل هر یک به کسی دادند
۶ در کار گلاب و گل حکم ازلی این بود
یک نکته ازین معنی گفتیم و همین باشد
صد ملک سلیمانم در زیر نگین باشد
شاید که چو واپینی خیر تو درین باشد
نقشش بحرام از خود صورتگر چین باشد
در دایره قسمت اوضاع چنین باشد
کاین شاهد بازاری وان پرده نشین باشد
آن نیست که حافظ را رندی بشد از خاطر
کاین سابقه پیشین تا روز پسین باشد

کمال خجندی غزلی بر همین وزن و ردیف و قافیه دارد:

گر مه به زمین باشد آن زهره جبین باشد
دوری طلبد از ما مه نیز چنین باشد
(دیوان، غزل ۴۶۴)

نزاری قهستانی هم:

خوش وقت کسی کورام محبوب قرین باشد
ما را بکشد باری گر هجر چنین باشد
(دیوان، ص ۳۱۶)

این غزل حافظ از اتحاد و وحدت معنایی خاصی — که در غزل او کم اتفاق می افتد — برخوردار است، و اندیشه‌های جبرانگارانۀ او را نشان می‌دهد برای تفصیل بیشتر در این باب — حافظ و جبر: شرح غزل ۲۳، بیت ۸.

(۱) شعرتر: «تر در فن بلاغت شعر سلیس را گویند که در وی تعقید نباشد و مقابل او خشک است که منافی فصاحت و سلاست بود.» (لغت‌نامه به نقل از کشاف اصطلاحات الفنون)،

شعر آبدار، شعر روان. چنانکه حافظ گوید: طبع چون آب و غزل‌های روان ما را بس. یا گاه تعبیر «آب از شعر چکیدن» را به کار برده است:

حافظ چو آب لطف ز نظم تو می‌چکد حاسد چگونه نکته تواند بر آن گرفت
اما مثالهای مربوط به شعر تر در ادب پیش از حافظ سابقه وسیعی دارد. در قبابوسنانه آمده است: «اگر غزل و ترانه گویی سهل و لطیف و ترگویی و به قوافی معروف گوی... و غزل و ترانه تر و آبدار گوی.» (۱۹۰) سنائی گوید:

- شعر تر مطلق سنائی خوان آتش در زن حدیث معلق را
(دیوان، ص ۲۸)
- آب از آتش گر نزاید هرگز و هرگز نژاد ز آتش طبیعت چرا زاده‌ست چندین شعر تر
(دیوان، ص ۲۷۹)

انوری گوید:

- شعر تر خوب بنده گوید انعام نصیب غیر باشد
(دیوان، ص ۶۰۵)

- دشنام دهی که انوری یارب چون طبع لطیف و شعر تر داری
(دیوان، ص ۹۲۱)

- از رخ تو گر بر این جمال بمائی پس غزل تر که یادگار، همانند
(دیوان، ص ۸۲۸)

خاقانی گوید:

- از طبع خشکشان نتوان خواست شعر تر نیلوفر آرزو که کند در سرایشان
(دیوان، ص ۳۲۹)

- شعر تر خاقانی چون در لب آویزد گویی که همی آتش با آب درآمیزی
(دیوان، ص ۶۸۹)

نظامی گوید:

- از او بوسه وز تو غزل‌های تر یکی چون طبرزد یکی چون شکر
- به بوسه غزل‌های تر می‌دهی طبرزد ستانی شکر می‌دهی

(اقبالنامه، ص ۱۹۹)

عطار گوید:

- آتش تر می‌دمد از طبع چون آب ترم در معنی می‌چکد از لفظ معنی پرورم

.....

زان دهان عقل همچون پسته از هم بازماند کاب گرم اندر دهانش آمد از شعر ترم
(دیوان، ص ۸۰۴-۸۰۵)

سعدی گوید:

- عجبست پیش بعضی که ترست شعر سعدی ورق درخت طوبیست چگونه تر نباشد
(کلیات، ص ۴۸۳)

- آب شوق از چشم سعدی می رود بر دست و خط لاجرم چون شعر می آید سخن تر می شود
(کلیات، ص ۵۱۰)

خواجو گوید:

می نویسم شعر بر طومار و می شویم به اشک بر امید آنک شعر سوزناکم تر شود
(دیوان، ص ۴۲۶)

حافظ خود بارها صفت «تر» را برای شعر به کار برده است:

- بدین شعر تر شیرین ز شاهنشاه عجب دارم که سر تا پای حافظ را چرا در زر نمی گیرد

- رقص بر شعر تر و ناله نی خوش باشد

- تیر عاشق کش ندانم بر دل حافظ که زد این قدر دانم که از شعر ترش خون می چکید

(۲) لعل: استعاره از لب است. ← شرح غزل ۲۹، بیت ۱.

- انگشتی زنه‌ار: «خاتم الامان، انگشتی امان» (لغت نامه) خاتم یا خطی که شاهان

و فرمانروایان قدیم به نشانه امان (عفو و تأمین جانی) به کسی می دادند. درباره زنه‌ار ←

شرح غزل ۸، بیت ۵.

زیر نگین: یعنی در اختیار و در تحت حکم، چه نگین و نقش و مهر خاتم نشان قدرت و

نفاذ و نفوذ امر و فرمانروائی بوده است.

- ملك سلیمان: حافظ ملك سلیمان را با ایهام و به دو معنی به کار برده است: الف)

حشمت و جاه و پادشاهی سلیمان نبی (← شرح غزل ۳۶، بیت ۲؛ ب) فارس، چنانکه این

ایهام را در موارد متعدد به کار برده است:

- بیار جام لبالب به یاد آصف عهد وزیر ملك سلیمان عماد دین محمود

- محتسب داند که حافظ می خورد و آصف ملك سلیمان نیز هم

اما ملك سلیمان به معنای فارس. در جاهای دیگر گوید:

- دلم از وحشت زندان سکندر بگرفت رخت بر بندم و تا ملك سلیمان بروم

- بعد از کیان به ملك سلیمان نداد کس این ساز و این خزانه و این لشکر گران

- نقش خوارزم و خیال لب جیحون می‌بست با هزاران گله از ملك سلیمان می‌رفت
در این باره علامه قزوینی نوشته است: «بدون شك مراد از آن [ملك سلیمان] فارس است.
وجه مناسبت را عجالتاً نمی‌دانم ولی در صحت این امر هیچ جای شکی نیست.» و سپس از
اشعار کمال‌الدین اسماعیل و تاریخ و صاف و نزهة القلوب مثالهایی می‌آورد و می‌گوید
تخت جمشید، تخت سلیمان هم نامیده شده و این مربوط به شباهت و اختلاط کلی اساطیر
و قصص مربوط به جمشید و سلیمان است. نیز تصریح دارد که سعدی اتابکان فارس را وارث
ملك سلیمان می‌نامیده و اصولاً سلغریان یکی از القاب رسمی شان، «وارث ملك سلیمان» بوده
است (یادداشت‌های قزوینی، ج ۳، ص ۳۱۲-۳۲۱) اما اشاره سعدی در دیباجة گلستان
است: «... سلطان البر والبحر، وارث ملك سلیمان، مظفرالدین ابی‌بکر بن سعد زنگی...»
(کلیات، ص ۳۳). سعدی اشاره روشن‌تر دیگر هم دارد. در وصف شیراز می‌گوید:

نه لایق ظلماتست بالله این اقلیم که تختگاه سلیمان بدست و حضرت راز
(کلیات، ص ۷۲۶)

- معنای بیت: اگر از لب لعل تو بوسه‌ای که در حکم انگشتی زنهار است و امان و
آرامش می‌بخشد، نصیب من شود، حشمت و جاه من به پایه‌ای می‌رسد که گوئی صد ملك
سلیمان به زیر حکم و فرمان من درمی‌آید. حافظ چند بار دیگر بین دهان (= لعل = عقیق) از
يك سو و سلیمان و خاتم از سوی دیگر رابطه برقرار کرده است:

- دهان تنگ شیرینش مگر ملك [مهر؟] سلیمانست که نقش خاتم لعلش جهان زیر نگین دارد
- سزد کز خاتم لعلت زنم لاف سلیمانی چو اسم اعظم باشد چه باك از اهرمن دارم
- بجز شکردهنی مایه‌هاست خوبی را به خاتمی نتوان زد دم از سلیمانی
- با دعای شبخیزان ای شکردهان مستیز در پناه يك اسمست خاتم سلیمانی
(۳) گویی معنای این بیت ناظرست به این آیه امیدبخش از قرآن کریم: وعسی ان تکرهوا
شیئاً وهو خیر لکم (و چه بسا ناخوش داشته باشید امری را و آن برای شما خوب - یا بهتر
- باشد - بقره، ۲۱۶).

(۴) كلك خیال انگیز: این كلك خیال انگیز ایهام دارد، یعنی ممکن است دو مرجع و معنی
داشته باشد نخست كلك صنع. به این قرینه که حافظ در موارد دیگر از صنع الهی به قلم یا
كلك، و از خداوند به نقاش یاد کرده است:

- كلك مشاطة صنعش نکشد نقش مراد هر که اقرار بدین حسن خداداد نکرد
- هزار نقش برآید ز كلك صنع و یکی به دل‌پذیری نقش نگار ما نرسد

- ز خاک پای تو داد آب روی لاله و گل
- خیز تا بر کلك آن نقاش جان افشان کنیم
چو كلك صنع رقم زد به آبی و خاکی
کاینهمه نقش عجب در گردش پرگار داشت
دوم كلك هنر حافظ. چنانکه گوید:

زبان كلك تو حافظ چه شکر آن گوید
آب حیوانش ز منقار بلاغت می چکد
که گفته سخت می برند دست به دست
زاغ كلك من بنامیزد چه عالی مشربست
و از همه مهتر بیت زیر که توجه به شیوه بیانش، در فهم معنای بیت مورد بحث، کلید
خوبیست:

اگر باور نمی داری رواز صورتگر چین پرس
که مانی نسخه می خواهد زنوك كلك مشکینم
- نقش بحرام [= نقش حرام] «کنایه از کسی است که قدی و قامتی و ترکیبی دارد، لیکن
بغایت کاهل و هیچ کاره بود...» (برهان). نقش بحرام یا نقش حرام يك قرینه دیگر در زبان
فارسی دارد و آن نمك بحرام یا نمك حرام (← لغت نامه) به معنای ناسپاس و پیمان شکن
است. بعضیها این کلمه را به تصحیف خوانده اند: «نقشش نخرم» که وجهی ندارد. شادروان
غنی تعبیر و تعریفی از این کلمه دارد که معلوم نیست تا چه حد مستند است: «نقش بحرام
یعنی حرام زاده است.» (حواشی غنی، ص ۳۰۴).

- معنای بیت: هر کس که ریزکاریهای آفرینش شگرف الهی یا آفرینشهای هنری مرا
درک نکند، حتی اگر صورتگر چین - یعنی مشهور به هنرمندی و هنرشناسی - باشد بی هنر
و مدعی است. طبعاً بین كلك و نقش و صورتگر مراعات نظیر برقرار است.

(۶) شاهد بازاری نامیدن گل، از آنست که گل در بزم و بازار مایه مجلس آرائی و
چشم نوازی است و همواره در مرآی و منظرست؛ ولی گلاب در قرايه و شیشه و کوزه و امثال
آنها یا غالباً در پس و پشت و پستوهاست، لذا پرده نشین نامیده شده است.

(۷) درباره رندی و اینکه حافظ آن را دارای سابقه ازلی می شمرد - شرح غزل ۵۳، بیت

۶.

نفس باد صبا مشک فشان خواهد شد
 ارغوان جام عقیقی بسمن خواهد داد
 ۲ این تپاول که کشید از غم هجران بلبل
 گرز مسجد به خرابات شدم خُرده مگیر
 ای دل ار عشرت امروز به فردا فکنی
 ۶ ماه شعبان منه از دست قدح کاین خورشید
 گل عزیزست غنیمت شمردش صحبت
 مطربا مجلس انسست غزل خوان و سرود
 چند گوئی که چنین رفت و چنان خواهد شد
 ۹ حافظ از بهر تو آمد سوی اقلیم وجود

قدمی نه به وداعش که روان خواهد شد

(۱) باد صبا ← شرح غزل ۴، بیت ۱.

- عالم پیر: که به صورت فلک پیر، پیر فلک، جهان پیر و نظایر آنها هم به کار می رود،
 تعبیری است که در شعر حافظ و شعرای دیگر فارسی سابقه دارد. در جاهای دیگر گوید:

- ... که در کمینگه عمرست مکر عالم پیر

- جهان پیرست و بی بنیاد از این فرهادکش فریاد

- چندان بمان که خرقه ازرق کند قبول

- جهان پیر رعنار اثر حم در جیلت نیست

و در ساقی نامه گوید:

پیا ساقی آن آب اندیشه سوز که گر شیر نوشد شود پیشه سوز

بده تا روم بر فلک شیر گیر به هم برزنم دام این گرگ پیر
(۲) ارغوان ← شرح غزل ۱۰، بیت ۴.

- سمن ← شرح غزل ۱۰، بیت ۷.

- نرگس ← شرح غزل ۱۰، بیت ۳.

- شقایق ← لاله: شرح غزل ۳۷، بیت ۹.

- معنای بیت: پس از آنکه عالم پیر جوان شد و جهان خلعت بهاری پوشید، همه جهان رنگ آشنائی و آشتی خواهد گرفت و گلها و گیاهها نیز به هم مهر خواهند ورزید. ارغوان با گل و برگ خود که همرنگ شراب سرخ (ارغوانی، عقیقی) است، به سمن (یاس، یاسمن) جام خواهد داد و نرگس به علامت مهر به لاله چشم خواهد دوخت.

(۳) تطاول ← شرح غزل ۶۵، بیت ۲.

- بلبل ← شرح غزل ۷، بیت ۱.

- معنای بیت: غم هجران بلبل به مناسبت فصل خزان و زمستان بوده است، و حال که بهار می آید و این هجران طبیعی و قهری پایان می گیرد، بلبل از شدت ستمی که از فراق معشوق کشیده است، همچون دادخواهان اختیار از کف داده، تا بارگاه گل، فریادخوانی و فریادخواهی خواهد کرد.

(۴) مسجد: حافظ به بسیاری از نهادهای مقدس و محترم شریعت و طریقت، همچون زهد، نماز، روزه، حج، مسجد و محراب و مجلس و عظ، خانقاه، خرقه، تسبیح و سجاده با دیدی طنزآمیز می نگرد. این نحوه نگریستن به مقدسات یکی از اضلاع مهم طنز حافظ است. بعضی از معاصران، بویژه کسانی که به تکلف و بیهوده می کوشند حافظ را از نظر معتقدات و مبانی دینی سهل انگار و لاپالایی جلوه دهند. این گونه ابیات را دستاویز قرار می دهند. حال آنکه انتقاد حافظ حاکی از دردمندی و همدلی و اعتقاد است؛ چرا که به دلایل مشهودی که از بسیاری ابیات دیگرش برمی آید مبانی معتقداتش محکم است. ولی برای دفع آفتابی چون ریا، حربه طنز را به کار می برد. برای تفصیل بیشتر در این باب ← «نظری به طنز حافظ» نوشته نگارنده این سطور، در مجموعه چارده روایت.

حافظ در اشاره های غالباً طنزآمیزش به مسجد گوید:

- دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیرما چیست یاران طریقت بعد از این تدبیرما
- همه جا خانه عشقست چه مسجد چه کنشت
- غرض ز مسجد و میخانه ام وصال شماست

- من ز مسجد به خرابات نه خود افتادم
 - در مسجد و میخانه خیالت اگر آید
 - یاد باد آنکه خرابات نشین بودم و مست
 آری حافظ در برابر مسجد، خرابات (= دیر مغان) راو در برابر شیخ یا پیر طریقت، پیر مغان را، و در برابر زاهد، رند را برمی سازد و برمی افرازد.

خرابات ← شرح غزل ۷، بیت ۵.

ضمان: ضمان به معنای ضامن در شعر حافظ و پیش از او سابقه دارد. انوری گوید:
 اکنون چمن باغ گرفتست تقاضا آری بدل خصم بگیرند ضمان را
 (دیوان، ص ۹)

ظہیر گوید:

برخیزد از زمانه به یکبار حرث و نسل گر دفع فتنه را نشود تیغ تو ضمان
 (دیوان، ص ۲۱۵)

کمال الدین اسماعیل گوید:

گناه را کرم او به از هزار شفیع امید را قلم او به از هزار ضمان
 (دیوان، ص ۷۸)

مرکز تحقیق و پژوهش در علوم اسلامی

خواجو گوید:

حکم تو گشته مرکز آفاق را محیط جود تو روزنامهٔ ارزاق را ضمان
 (دیوان، ص ۱۰۹)

چنانکه در همهٔ این مثالها دیده شد ضمان به جای و در معنای ضامن به کار رفته است. در اصل عربی ضَمَن و ضَمان مصدر؛ و ضامن و ضمین (به معنای کفیل) فاعل و صفت مشبیه؛ و مضمون به معنای شخص یا شیء مورد ضمانت است. (← لسان العرب). حافظ دو بار دیگر ضمان را به معنای ضامن به کار برده است:

- دوشم نوید داد عنایت که حافظا باز آ که من به عفو گناهت ضمان شدم
 - چگونه دعوی وصلت کنم به جان که شده ست تنم وکیل قضا و دلم ضمان فراق
 شبیه به مضمون بیت مورد بحث، حافظ در جاهای دیگر گوید:

- ساقیا عشرت امروز به فردا مفکن یا ز دیوان قضا خط امانی به من آر
 - حافظا تکیه بر ایام چو سهوست و خطا من چرا عشرت امروز به فردا فکنم
 (۶) معنای بیت: در ماه شعبان که آخرین فرصت سالانهٔ شادخواران است، قدح باده را به

زمین مگذار. زیرا این خورشید تابناک می بناچار برای حفظ شعائر دین در سراسر ماه رمضان
غروب خواهد کرد و تا شب عید فطر (= عید رمضان = اول سوال) چهره نخواهد نمود. ضمناً
در این بیت بین «ماه» که دو معنی دارد: الف) قمر؛ ب) مدت سی روزه و «خورشید» که استعاره
از «می» است، ایهام تناسب برقرار است. درباره خورشید نامیدن قدح ← روشنی می: شرح
غزل ۲۱۶، بیت ۶.



۳ مرا مهر سیه چشمان ز سر بیرون نخواهد شد
 رقیب آزارها فرمود و جای آشتی نگذاشت
 مرا روز ازل کاری بجز رندی نفرمودند
 خدا را محتسب ما را به فریاد دف و نی بخش
 ۶ مجال من همین باشد که پنهان عشق او ورزم
 شراب لعل و جای امن و یار مهربان ساقی
 قضای آسمانست این و دیگرگون نخواهد شد
 مگر آه سحرخیزان سوی گردون نخواهد شد
 هر آن قسمت که آنجارت از آن افزون نخواهد شد
 که ساز شرع ازین افسانه بی قانون نخواهد شد
 کنار و بوس و آغوشش چه گویم چون نخواهد شد
 دلا کی به شود کارت اگر اکنون نخواهد شد
 مشوی ای دیده نقش غم ز لوح سینه حافظ
 که زخم تیغ دلدارست و رنگ خون نخواهد شد

شادروان غنی بر آنست که این غزل به ظن قوی راجع به دوره امیر مبارزالدین است.
 (← تاریخ عصر حافظ، ص ۱۸۳-۱۸۴).

ضمناً يك بیت بسیار دلنشین در بعضی نسخه‌ها (از جمله قدسی، پژمان، انجوی) پس از بیت چهارم (خدا را محتسب ما را...) در این غزل هست که متأسفانه پشتوانهٔ روائی و سند کتبی معتبری ندارد. اما کاملاً حافظانه است — با همان ایهام معهود حافظ — و اصیل می‌نماید. آن بیت چنین است:

شبی مجنون به لیلی گفت کای محبوب بیهمتا ترا عاشق شود پیدا ولی مجنون نخواهد شد
 (۱) مهر سیه چشمان: اگر در اینکه محبوب حافظ سیه چشم بوده یا نه جای بحث و تردید باشد، در اینکه چشم سیاه محبوب حافظ است، شکی نیست. برای تفصیل در این باب ← چشم سیاه: شرح غزل ۳۱، بیت ۲.

(۲) رقیب ← شرح غزل ۳۸، بیت ۱.

- فرمود: کلمه فرمودن در شعر حافظ، همانند زمان ما، سه معنا دارد. الف) دستور دادن، امر؛ ب) انجام دادن، کردن؛ پ) گفتن.

الف) دستور دادن:

- بفرما لعل نوشین را که زودش با قرار آرد

- گفتا منش فرموده‌ام تا با تو طراری کند

- مرا روز ازل کاری بجز رندی نفرمودند

ب) انجام دادن، کردن:

- رقیب آزارها فرمود و جای آشتی نگذاشت

- گو در این کار بفرما نظری بهتر ازین

- فکر معقول بفرما گل بیخار کجاست

- آنهمه ناز و تنعم که خزان می فرمود

پ) گفتن:

- اگر دشنام فرمانی وگر نفرین دعا گویم

- کجا رویم بفرما از این جناب کجا

(۳) رندی ← شرح غزل ۵۳، بیت ۶.



- نفرمودند ← بیت پیشین همین غزل

- معنای بیت: در مصراع دوم این غزل نکته یا کاربرد ادبی ظریفی نهفته است. «از آن افزون نخواهد شد» یعنی افزون و کاست، یا افزوده و کاسته نخواهد شد. یعنی آنچه در تقدیر رقم زده شده، کم و زیاد نمی شود، نه اینکه فقط زیاد نمی شود. در جای دیگر گوید: قابل تغییر نبود آنچه تعیین کرده اند. نظیر این حذف و ایجاز در نظم و نثر فارسی و عربی قدیم و جدید سابقه دارد. حافظ خود در جای دیگر گوید:

بیا که رونق این کارخانه کم نشود به زهد همچو توئی یا به فسق همچو منی

یعنی رونق این کارخانه، با زهد همچو توئی افزوده و با فسق همچو منی کاسته نخواهد شد. در نسخه انجوی این مصراع چنین آمده است: «هر آن قسمت که آنجا شد کم و افزون نخواهد شد» که پشتوانه روانی ندارد. پیداست که به آن دقیقه ادبی توجه نداشته، یا برای رفع نقصی که احساس می کرده اند مصراع را به این صورت «ویرایش» کرده اند.

(۴) محتسب ← شرح غزل ۲۵، بیت ۱.

- دف ← شرح غزل ۸۹، بیت ۵.

- نی ← شرح غزل ۱۷۵، بیت ۹.

- معنای بیت: در این بیت ایهامهای ظریفی نهفته است. فریاد دو معنی دارد یکی بانگ و آوای بلند موسیقائی؛ دیگری ضجه‌ای که مظلومان و متظلمان برای دادخواهی بلند می‌کنند، یعنی دف و نی بر اثر تعدی محتسب به ناله درآمده‌اند و فریادخواهی و فریادخوانی می‌کنند. ساز نیز دو معنی دارد: الف) اسم جنس برای آلات موسیقائی؛ ب) ساخت و ساختار و نظم و نظام. قانون هم دو معنی دارد: الف) ناموس و قرار و قاعده و کمابیش مترادف با شرع؛ ب) نوعی ساز رشته‌ای و زهی، «لفظ قانون مخفف و معرب کلمه یونانی اورگانون [ارغنون] است.» (فرهنگ معین). باید توجه داشت که فقط لفظ و منشأ لفظی قانون و ارغنون یکی است؛ وگرنه ساز قانون که در قدیم رشته‌ای (سیمی) و سپس زهی ساخته می‌شده، با ساز ارغنون که از سازهای بادی است، مصداقاً فرق دارد.

حال به تعریف معنای بیت می‌پردازیم: ای محتسب اینهمه سخت‌گیر و داد‌دف و نی را که فریاد می‌خواهند بده و ما را نیز همراه با آنها و به‌خاطر آهنگ خوششان ببخش. زیرا [اگرچه بعضی از متعصبان برآنند که موسیقی در شرع حرام است ← سماع: شرح غزل ۷۸، بیت ۵] نظام شرع، اعلی و اتقن از آن است که با این‌گونه خرده‌کاریها از نظم و اتساق بیفتد. نیز ← حافظ و موسیقی، ص ۱۳۸ که در آنجا معنایی اندک متفاوت با آنچه گفتیم از این بیت به‌دست داده شده است. ضمناً مدخل «قانون» در فرهنگ اختصاصی حافظ و موسیقی ملاح‌نیامده است. برای تعریف و تصویر قانون ← فرهنگ معین.

روز هجران و شب فرقت یار آخر شد
 آن همه ناز و تنعم که خزان می فرمود
 ۳ شکر ایزد که به اقبال کله گوشه گل
 صبح امید که بدمعتکف پرده غیب
 آن پریشانی شبهای دراز و غم دل
 ۶ باورم نیست ز بد عهدی ایام هنوز
 ساقیا لطف نمودی قدحت بر می باد
 که به تدبیر تو تشویش خمار آخر شد

در شمار ارچه نیارد کسی حافظ را

شکر کان محنت بیحد و شمار آخر شد

شادروان غنی احتمال می دهد که این غزل ناظر به سرآمدن حکومت پرجور و تعدی امیر پیرحسین در شیراز و غلبه یافتن شاه شیخ ابواسحاق بر اوست. و می نویسد: «اگر فرض اینکه این غزل ناظر به حوادث هفتصد و چهل و سه یعنی تدبیر امیر شیخ ابواسحاق در اتحاد با امیر اشرف چوپانی و ترغیب او به فتح فارس و متواری کردن امیر پیرحسین و بالاخره راندن امیر اشرف از دروازه شیراز و غلبه بر شهر است، صحیح باشد پس مقصود از «ناز و تنعم خزان»، «نخوت باد دی»، «شوکت خار»، «شب تار»، «تشویش خمار»، «محنت بی حد و شمار» اخلاق و اعمال و وضعیت زندگی مردم شیراز و بالاخره از میان رفتن اوست. و اشارت «باد بهار»، «اقبال کله گوشه گل»، «نگار»، «یار»، «ساقیا» ناظر به امیر جمال الدین شاه شیخ ابواسحاق اینجوست.» (تاریخ عصر حافظ، ص ۴۸) نیز به شاه شیخ ابواسحاق: شرح غزل ۱۲۱، بیت ۱.

اگر این اشاره شادروان غنی، که محتمل الصدق است، نبود سرپای این غزل شکر و شادی عارفانه‌ای را نشان می‌داد. بعضی نسخه‌ها (قدسی و انجوی) قبل از بیت پایانی این غزل، این بیت درخشان را دارند:

بعد ازین نور به آفاق دهم از دل خویش که به خورشید رسیدیم و غبشار آخر شد
ولی قزوینی و خانلری - و نسخه بدلهایش - سودی، عیوضی - بهروز، جلالی نائینی -
نذیر احمد و پژمان آن را ندارند.

(۱) فال ← شرح غزل ۳۷، بیت ۸.

«گذشتن اختر: گذشتن اختر یا اختر گذشتن در فرهنگهای فارسی مضبوط نیست، مگر به صورت گذرا یا در ذیل مدخل «مرغ آمین». شادروان غنی در این باب می‌نویسد: «خاقانی در رباعی‌ای می‌گوید (دیوان، ص ۹۱۶، چاپ تهران):

من دست به شاخ مه مثالی زده‌ام دل دادم و پس صلاي مالی زده‌ام
او خود نپذیرد دل و مالم اما اختر بگذشته است و فالی زده‌ام

[در طبع مصحح دکتر سجادی: اختر بگذشتن است و فالی زده‌ام، ص ۷۲۷]

یعنی در آن وقتی که اختر (یعنی ستاره طالع یا ستاره مساعد) از نصف النهار یا یکی از درجات منطقه البروج، مثلاً درجه طالع شخص مفروض عبور کرد، زیرا در آن وقت است که انسان هر خواهش یا دعائی بکند یا فالی بزند برآورده می‌شود...» (حواشی غنی، ص ۲۶۸).

لغت‌نامه دهخدا مرغ آمین در راه بودن را برابر با اختر گذشتن می‌داند (← لغت‌نامه، ذیل «مرغ آمین»). نظامی گوید:

بسی فال از سر بازیچه برخاست چو اختر می‌گذشت آن فال شد راست
(شیرین و خسرو، ص ۱۴۷)

(۲) تنعم ← شرح غزل ۹۰، بیت ۵.

- می‌فرمود ← شرح غزل ۹۴، بیت ۲.

(۳) شوکت خار: مفتون امینی شاعر معاصر می‌گفت بین «شوکت» و «خار» ایهام تناسب هست. چه یکی از معانی شوکت [= الشوكة] در عربی خار است (نیز ← منتهی‌الارب).

(۶) قصه غصه: این دو کلمه هماوانی و هم‌حرفی دارد. این تعبیر و ترکیب به صورت کلیشه از دیر باز در شعر فارسی به کار رفته است. گاه نیز در يك بیت جدا از هم آمده: انوری گوید:

قصه کوتاه کنم غصه بیردازم به تانجاتی بودم باشد ازین گرم و گداز
(دیوان، ص ۲۶۰)

سعدی گوید:

قصه لیلی مخوان و غصه مجنون عهد تو منسوخ کرد ذکر اوایل
(کلیات، ص ۵۳۹)

کمال الدین اسماعیل گوید:

قصه غصه بی آبی من اصفاکن مگرم روی دهد از کرمت روزی
(دیوان، ص ۶۲۹)

خواجو گوید:

- قصه غصه درویش اگرت راه بود به مقیمان سراپرده سلطان برسان
(دیوان، ص ۴۸۳)
- قصه غصه فرهاد به شیرین که برد نامه و سیر گلندام به رامین که برد
(دیوان، ص ۴۲۷)

(۷) ساقی ← شرح غزل ۸، بیت ۱.

- لطف نمودن: از آنجا که حافظ در موارد دیگر به جای لطف نمودن، لطف کردن به کار
برده است:

- لطفها کردی بتا تخفیف زحمت می کنم
 - لطف کردی سایه ای بر آفتاب انداختی
 - لطفی کن و بازآ که خرابم ز عتابت
 - آن لطف کرد دوست که دشمن حذر گرفت
 - خیالش لطفهای بیکران کرد
 - اگرچه مست و خرابم تو نیز لطفی کن
 - لطفها می کنی ای خاک درت تاج سرم
- لذا می توان استنباط کرد که «لطف نمودن» برابرست با «لطف کردن». یعنی حافظ «نمودن» را به جای «کردن» به کار برده است. (برای تفصیل ← شرح غزل ۲۴۲، بیت ۲).

- ستاره‌ای بدرخشید و ماه مجلس شد
نگار من که به مکتب نرفت و خط نوشت
۳ به بوی او دل بیمار عاشقان چو صبا
به صدر مصطفی‌ام می‌نشانداکنون دوست
خیال آب خضر بست و جام اسکندر
۶ طرب‌سرای محبت کنون شود معمور
لب از ترشح می‌پاک کن برای خدا
کرشمه تو شرابی به عاشقان پیمود
۹ چو زر عزیز وجودست نظم من آری
دل رمیده ما را رفیق و مونس شد
به غمزه مسئله آموز صد مدرّس شد
فدای عارض نسرين و چشم نرگس شد
گدای شهر نگه کن که میر مجلس شد
به جرعه‌نوشی سلطان ابوالفوارس شد
که طاق ابروی یار منش مهندس شد
که خاطر من به هزاران گنه موسوس شد
که علم بیخبر افتاد و عقل بی‌حس شد
قبول دولتیان کیمیای این مس شد

ز راه می‌کده یاران عنان بگردانید

چرا که حافظ ازین راه رفت و مفلس شد

کمال خجندی غزلی بر همین وزن و ردیف و قافیه دارد که در مقطع آن هم به حافظ اشاره می‌کند:

شبی که روی تو ما را چراغ مجلس شد به سوختن دل پروانه وش مهوس شد

.....

نشد به طرز غزل هم‌معنان ما حافظ اگر چه در صف سلطان ابوالفوارس شد

(دیوان، غزل ۴۲۸)

این غزل حافظ چنانکه از تصریحش به سلطان ابوالفوارس برمی‌آید در مدح شاه شجاع یا دارای اشاره مدح‌آمیز به اوست. مصراع «قبول دولتیان کیمیای این مس شد» نیز اشاره

ستایش آمیز دیگری به اوست.

۳) صبا ← شرح غزل ۴، بیت ۱.

- نسرين ← گل و نسرين: شرح غزل ۳۲، بیت ۷.

- نرگس ← شرح غزل ۱۰، بیت ۳.

- معنای بیت: به امید جمال و در آرزوی دیدار او دل عاشقان که چون صبا بیمار بود (← بیماری صبا: شرح غزل ۷۴، بیت ۵) فدائی و شیفته گونه نسرين و چشم نرگس شد چرا که شباهت به گونه و چشم او داشت.

۴) مصطبه ← شرح غزل ۳۹، بیت ۵.

- میرمجلس: در جای دیگر گوید:

به لابه گفت شبی میرمجلس تو شوم شدم به رغبت خویشش کمین غلام ونشد
این کلمه از فرهنگهای معتبر فارسی از جمله لغت نامه دهخدا، برهان، غیاث اللغات، و فرهنگ معین فوت شده است. در فرهنگ معین ذیل کلمه امیر مجلس چنین آمده است: «یکی از مناصب دربار سلجوقیان آسیای صغیر، رئیس دیوان تشریفات.» در اصطلاحات دیوانی دوره غزنوی و سلجوقی تألیف دکتر حسن انوری، مدخل امیر مجلس یا میرمجلس وارد نشده است. در دایرة المعارف فارسی (در ضمن مقاله «شربت دار») چنین آمده است: «امیری که متصدی ساقیگری و نظارت در تهیه و توزیع اقسام مشروبات سفره خانه سلطان بوده است میرمجلس یا ساقی نام داشته است.»

سنائی گوید:

میرمجلس چون تو باشی با جماعت درنگر خام در ده پخته را و پخته در ده خام را
(دیوان، ص ۷۹۷)

خواجو گوید:

ما را چه غم کنون که به خلوتسرای ما اقبال میرمجلس و شادیست غمگسار
(دیوان، ص ۵۵)

۵) خیال بستن: «تصور کردن، پنداشتن، توهم کردن، خیال کردن، اندیشیدن، تخیل.» (لغت نامه) حافظ در جای دیگر گوید: نقش خوارزم و خیال لب جیحون می بست.

- آب خضر: یعنی آب حیات ← شرح غزل ۲۴، بیت ۸.

- جام اسکندر: علامه قزوینی در حاشیه این کلمه نوشته است: «چنین است درخ، سایر نسخ کیخسرو.» یعنی جام کیخسرو که همان جام جم باشد (برای تفصیل ← جام جم: شرح

غزل ۸۰، بیت ۱). ضبط خانلری «جام کیخسرو» است و فقط يك نسخه بدلتش — که همین نسخه خلخالی است — جام اسکندر است. ضبط عیوضی — بهروز، سودی، جلالی نائینی — نذیر احمد هم «جام کیخسرو» است. اردشیر بهمنی تحقیق مبسوطی درباره جام اسکندر دارد. و بر آن است که ضبط قزوینی بر ضبطهای دیگر ترجیح دارد؛ و با آنکه جام کیخسرو در جای خود درست است، در اینجا مراد حافظ جام اسکندر است. و آن جامی است که کید پادشاه هند، به قصد دعوت اسکندر به صلح و بازداشتنش از حمله به هند، همراه سه هدیه شگفتی آور دیگر به اسکندر پیشنهاد و پیشکش کرد. و آن جامی بود معجزه آسا از یاقوت ناب که هیچگاه محتویات آن با نوشیدن تمام نمی شد. (برای تفصیل ← «جام اسکندر»، نوشته اردشیر بهمنی، گلچرخ، سال اول، شماره ۱۳، ۲۹ بهمن ۱۳۶۴، ص ۷) این احتمال هم منتفی نیست، و در مقاله آقای بهمنی هم اشاره ای به آن هست که جام اسکندر ناشی از خلط اساطیر است و مراد از آن آئینه اسکندر است که خود کمابیش برابر با جام جم و در دیوان حافظ برابر با جام می است؛ آئینه سکندر جام میست بنگر. ولی يك سند مهم، یعنی اشاره صریح نظامی در شرفنامه نشان می دهد که مراد از جام اسکندر، همان جام کیخسرو، یا جام جهان بین است. و داستان از این قرار است که اسکندر به غار کیخسرو می رود و جام کیخسرو یا جام جهان بین را به دست می آورد و آن را می آزماید و جام هنوز همچنان جهان بین است و غیب نما: چو اسکندر آن تخت و آن جام دید سریری نه در خورد آرام دید

....

بلیناس فرزانه را پیش خواند به نزدیک جام جهان بین نشاند
نظر خواست از وی در آیین جام که تا راز او باز جوید تمام
چو دانا نظر کرد در جام، ژرف رقمهای او خواند حرفاً بحرف...
(شرفنامه، ص ۳۳۵)

— ابوالفوارس: همان شاه شجاع است (← شرح غزل ۱۵۲، بیت ۱). بین این شاه شجاع ممدوح حافظ، و ابوالفوارس شاه [بن] شجاع کرمانی عارف بزرگ قرن سوم (← تذکره الاولیاء، ص ۳۷۷-۳۸۱، ۸۵۵) وجوه تشابه اسمی غریبی هست. ضمناً شاه شجاع ممدوح حافظ از طرف مادر منسوب به قراختانیان «کرمانی» است. شاید حافظ و دیگران برای تکمیل این تشابه اسمی، شاه شجاع مظفری را به کنیه یا کنایه ابوالفوارس خوانده باشند. «شهسوار» که در شعر حافظ فراوانست، ظاهراً معادل و ترجمه فارسی همین کلمه است و غالباً به شاه شجاع اشاره دارد.

۶) طرب سرا: یعنی سرانی که خاص طرب و تفریح، یا پر از طرب و تفریح است. در جای دیگر گوید:

طرب سرای وزیرست ساقیا مگذار که غیر جام می آنجا کند گرانجانی
کمال الدین اسماعیل گوید:

طرب سرای بهشت از پی تو ساخته اند چرا تشسته ای از غم چنین دژم، برخیز
(دیوان، ص ۲۵)

- معنای بیت: اکنون رسم مودت معمور و بنای عشرت و محبت معمور می گردد که از ابروی خوشنمای یار و وجنات چهره او بوی خیر و همت می آید. مهندس و سرا و معمور و طاق مراعات نظیر دارند، چنانکه رسم حافظ است.

۸) کرشمه ← شرح غزل ۲، بیت ۷.

- معنای بیت: جلوه گری و دلربایی پنهانی تو که خود نوعی تجلی است، چندان عاشقان ترا مست و بیخود کرد که علم و عقلشان از دست بشد. به عبارت دیگر آنجا که جای شهود عاشقانه و عارفانه است، جای بوالفضولیهای عالمانه و برهان ورزیهای عاقلانه نیست.

- علم ← شرح غزل ۱۷۶، بیت ۲.

- عقل ← شرح غزل ۱۰۷، بیت ۵.

۹) عزیز وجود: یعنی عزیزالوجود، ارجمند، کمیاب.

- معنای بیت: پس از آنکه دولتیان (هم به معنای اهل دولت و رجال و زعمای حکومت، هم به معنای بختیاران ← دولت: شرح غزل ۳۰، بیت ۶) شعر بی ارج مرا پسندیدند، این مس با کیمیای (← شرح غزل ۵، بیت ۹) لطف آنان تبدیل به زری شد که ارزشمند و کمیاب است.

یاری اندر کس نمی بینیم یاران را چه شد دوستی کی آخر آمد دوستداران را چه شد
 آب حیوان تیره گون شد خضر فرخ بی کجاست خون چکید از شاخ گل باد بهاران را چه شد
 کس نمی گوید که یاری داشت حق دوستی حق شناسان را چه حال افتاد یاران را چه شد
 لعلی از کان مروت بر نیامد سالهاست تابش خورشید و سعی باد و باران را چه شد
 شهر یاران بود و خاک مهربانان این دیار مهربانی کی سر آمد شهر یاران را چه شد
 گوی توفیق و کرامت در میان افکنده اند کس به میدان در نمی آید سواران را چه شد
 صد هزاران گل شکفت و بانگ مرغی برنخاست عند لیبان را چه پیش آمد هزاران را چه شد
 زهره سازی خوش نمی سازد مگر عودش بسوخت کس ندارد ذوق مستی می گساران را چه شد
 ۹ حافظ اسرار الهی کس نمی داند خموش
 از که می پرسی که دور روزگاران را چه شد

«شاید این غزل هم تذکر ایام شیخ ابواسحق باشد.» (حواشی غنی، ص ۳۴۹: نیز —
 تایخ عصر حافظ، ص ۱۳۶). برای تفصیل درباره شاه شیخ ابواسحاق — شرح غزل
 ۱۲۱.

(۲) آب حیوان: همان آب حیات است — آب خضر: شرح غزل ۲۴، بیت ۸.
 — خضر — شرح غزل ۷۴، بیت ۴.

— فرخ بی — فرخنده پی: شرح غزل ۱۷۶، بیت ۶.

(۴) لعل پروری خورشید: قدما بر آن بودند که از تابش خورشید و سایر عوامل جوی و
 تحت الارضی، سنگها در دل معدنها تبدیل به لعل — یا گوهرهای دیگر — می شوند. سنائی
 گوید:

- هم از درد دل ایشان برون آمد سگی عابد هم از خورشید تابانست لعل سرخ اندر کان
(دیوان، ص ۴۳۳)

- سالها باید که تا يك سنگ اصلی ز آفتاب لعل گردد در بدخشان یا عقیق اندر یمن
(دیوان، ص ۴۸۵)

- لعل مصنوع آفتاب بود شیشه مصنوع شیشه گر باشد
(دیوان، ص ۱۰۶۴)

خاقانی گوید:

امید عدلش ملك را چون عقل در جان پرورد خورشید فضلش خلق را چون لعل در کان پرورد
(دیوان، ص ۴۵۶)

کمال الدین اسماعیل گوید:

چنانکه سنگ ز خورشید لعل می گردد بدانك روی نظر گه گهی بدان آرد
(دیوان، ص ۸۲)

سلمان گوید:

روشن شد این که از غضب اوست کافتاب خوناب لعل در دل احجار می کند
(دیوان، ص ۷۳)

- معنای بیت: چرا تابش خورشید و سعی باد و باران که قاعدتاً باید لعل در کان بهرورد، بیحاصل مانده است. حاصل آنکه چرا از پرده مروت مردی ظهور نمی کند، مردی اصیل و با گوهر.

(۵) «شهر یاران» در مصراع اول و «شهر یاران» در مصراع دوم جناس خط دارند. خواجو همین صفت را به کار برده است:

که می رود که پیام به شهریار رساند حدیث بنده مخلص به شهریار رساند
(دیوان، ص ۶۷۶)

(۶) توفیق: غزالی در تعریف توفیق می نویسد: «توفیق موافقت افکندن است میان قضای خدای تعالی و میان ارادت [= اراده] بنده. و این هم در شر بود و هم در خیر؛ ولیکن به حکم عادت عبارتی خاص گشته است در جمع کردن میان ارادت بنده و میان قضائی که در آن خیرت بنده بود.» (کیمیا، ج ۲، ص ۳۷۶).

(۷) صدهزاران در اول بیت با عندلیبان و هزاران در مصراع دوم ایهام تناسب دارد. برای تفصیل در این باب ← هزار: شرح غزل ۶۷، بیت ۵.

— عندلیبان ← بلبل: شرح غزل ۷، بیت ۱.

۸) زُهره | = ناهید | الهه طرب و موسیقی است ← شرح غزل ۴، بیت ۸.

— سازی... نمی سازد: علامه قزوینی درباره این فعل نوشته است: «عجالتاً نمی دانم

مصدر این فعل به این معنی ساختن است یا سازیدن. [سعدی گوید:]

مطرب مجلس بساز زمزمه عود ساقی ایوان بسوز مجمره عود...

و نیز علی احتمال قوی این بیت حافظ:

جنگ بنواز و بساز، از نبود عود چه باک آنشم عشق و دلم عود و تنم مجمر گیر

او همچنین همین بیت مورد بحث | (یادداشت‌های قزوینی، ج ۳، ص ۱۳۹)

— عودش بسوخت: این عبارت ایهام دارد و محتمل دو معنی است: الف) ساز عود

خونساھنگ او (= بربط، رود) سوخت و نابود شد؛ ب) چوب عود خوشبوی او بسوخت و

عطر یراکنند. ← عود: شرح غزل ۱۱۵، بیت ۱.

این کاربرد در شعر پیش از حافظ سابقه دارد. خواجو گوید:

رود من بر ساز باشد گر بسوزد عود من نایم اندر چنگ باشد گر نباشد مزمرم

(دیوان، ص ۸۹)

حسینعلی ملاح حاشیه مفیدی در این زمینه دارد: «علی بن حسن باخرزی در بیت ذیل

عود را به دو معنا به کار برده است:

یا صاحب العودین لاتهملھما حرق لنا عوداً و حرق عودا

قاضی حمیدالدین عمر بلخی این بیت را چنین ترجمه کرده است:

ای آنکه عود داری در جیب و در کنار یک عود را بسوز و دگر عود را بساز.»

(حافظ و موسیقی، حاشیه ص ۱۶۴، به نقل از مقامات حمیدی، ص ۶۹).

زاهد خلوت نشین دوش به میخانه شد
 صوفی مجلس که دی جام و قدح می شکست
 ۲ شاهد عهد شباب آمده بودش به خواب
 مغپچه ای می گذشت راهزن دین و دل
 آتش رخسار گل خرمن بلبل بسوخت
 ۶ گریه شام و سحر شکر که ضایع نگشت
 نرگس ساقی بخواند آیت افسونگری
 از سر پیمان برقت با سر پیمانه شد
 باز به يك جرعه می عاقل و فرزانه شد
 باز به پیرانه سر عاشق و دیوانه شد
 در پی آن آشنا از همه بیگانه شد
 چهره خندان شمع آفت پروانه شد
 قطره باران ما گوهر یکدانه شد
 حلقه آوراد ما مجلس افسانه شد

منزل حافظ کنون بارگه پادشاست

دل بردلدار رفت جان بر جانانه شد

۱) زاهد یا حافظ؟ شادروان هومن بر آن است که در آغاز این بیت و غزل، «حافظ» به جای «زاهد» درست تر است. چرا که «زاهد» در هیچ غزلی «خلوت نشین» خوانده نشده است و هیچ گاه به میخانه نرفته و نمی رود؛ و در ابیات دیگر هم حالت های خود حافظ توصیف شده است و هیچ يك از این حالت ها با احوال زاهد مناسبت ندارد (حافظ هومن، ص ۴۲۰-۴۲۱).

در پاسخ ورد این نظر باید گفت اولاً هیچ غزل از میان غزل های حافظ نیست که با نام حافظ شروع شده باشد و در غزل فارسی هم بی سابقه است که شاعری غزلی را با تخلص آغاز کند. ثانیاً زاهد (← شرح غزل ۴۵، بیت ۱) که می تواند همان صوفی بیت دوم همین غزل باشد به هر حال از حافظ بیشتر خلوت نشین است، گرچه خلوت نشینی و سایر ریاضت کشی های او به قصد ریاست نه به قصد قربت و اعتکاف شرعی. ثالثاً ابیات اول تا سوم

در وصف پیمان شکنیها و کج تابیهای و حسرت خوردنهای زاهد صوفی، یا صوفی زاهد است. ضبط خانلری، سودی، عیوضی - بهروز، جلالی نائینی - نذیر احمد، افشار و قدسی نیز «حافظ خلوت نشین» است. ضبط قریب: «حافظ مسجد نشین» است. آقای انجوی در حاشیه در مورد ترجیح «حافظ خلوت نشین» بر «زاهد خلوت نشین» به این مصراع استناد کرده است: حافظ خلوت نشین را در شراب انداختی. فقط ضبط پژمان با قزوینی مطابق است.

- میخانه ← شرح غزل ۳۳، بیت ۱.

از سر پیمان رفتن: یعنی فراموش کردن عهد، پیمان شکستن. در جای دیگر گوید: در ازل بست دلم با سر زلفت پیوند تا ابد سر نکشد وز سر پیمان نرود - با سر پیمانه شد: یعنی بر سر پیمانه رفت. یعنی به سراغ جام باده و شراب نوشی رفت. «با» به معنای «به» و «بر» در ادبیات پیش از حافظ و نیز شعر خود او فراوان نمونه دارد. غزالی می نویسد: «رسول (ص) در ابتدای کار خویش عزت گرفت و با کوه حرا شد.» (کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۴۳۶). همچنین: «بو بکر (رض) [که دست از انفاق برداشته بود] گفت ای والله دوست دارم، با سر نفقه دادن شد.» (پیشین، ص ۱۲۱). همچنین: اولیتر آن بود که اندر وسوسه و مناظره آن تا تواند نیاویزد و بزودی با سر مناجات شود.» (پیشین، ج ۲، ص ۲۳۳). عطار گوید:

بود و نابود تو یک قطره آبست همی که ز دریا به کنسار آمد و با دریا شد
(دیوان، ص ۱۹۳)

سعدی گوید:

- اگر آن عهد شکن با سر میثاق آید جان رفتست که با قالب مشتاق آید
(کلیات، ص ۵۱۵)
- وه که من گر باز بینم روی یار خویش را مرده ای بینی که با دنیا دگر بار آمده ست
(کلیات، ص ۴۳۳)
- صفت یوسف نادیده بیان می کردند با میان آمد و بی نام و نشان گردیدیم
(کلیات، ص ۵۷۳)
- چشمی که نظر نگه ندارد بس فتنه که با سر دل آرد
(کلیات، ص ۶۵۴)

سلمان گوید:

- من اگر دیر و گر زود بود آخر کار
با سر خم شوم و در سر پیمانه شوم
(دیوان، ص ۳۶۵)

- صوفی ز سر پیمان شد با سر پیمانه
رخت و بنه از مسجد آورد به میخانه
(دیوان، ص ۳۹۸)

حافظ گوید:

- در نمازم خم ابروی تو با یاد آمد
- یارب این نودولتان را با خر خودشان نشان
- صوفی ز کنج میکده با پای خم نشست
- مرا دگر ز کرم باره صواب انداز
- ورنه با گوشه رو و خرقة ما در سر گیر
- بفرما لعل نوشین را که زودش با قرار آرد

برای تفصیل بیشتر در این باب ← تعلیقات دکتر غلامحسین یوسفی بر التصفیه فی احوال
المتصوفه، ص ۲۶۲.

- «پیمان» و «پیمانه» در مصراع دوم جناس زائد دارد. ← شرح غزل ۴۲، بیت ۳.
(۲) صوفی ← شرح غزل ۶، بیت ۱.

(۳) شاهد عهد شباب: ایهام دارد و دو معنی افاده می کند: الف) معشوق ایام جوانی؛ ب) ایام جوانی و خود جوانی که در حکم شاهدی خوب و خواستنی است. در جای دیگر هم این تعبیر را به کار برده است:

از سر مستی دگر با شاهد عهد شباب رجعتی می خواستم لیکن طلاق افتاده بود
که در اینجا هم بیت ایهام دارد: از روی مستی هوسهای برنیامدنی و آرزوی محال داشتم و (۱)
می خواستم با معشوق ایام جوانی خود دوباره پیوندم، اما امکان نداشت و طلاق ما رجعت یا
رجوع نداشت؛ (۲) آرزوی دوباره جوان شدن داشتم اما امکان نداشت. در جای دیگر هم
می گوید:

پیرانه سرم عشق جوانی به سر افتاد

که باز محتمل دو یا سه معنی است.

- پیرانه سر ← شرح غزل ۶، بیت ۵.

(۴) مغبجه ← شرح غزل ۷، بیت ۳.

(۵) خنده شمع = چهره خندان شمع: علامه قزوینی می نویسد: «مکرر حافظ و لابد

شعرای دیگر او [= شمع] را به خنده وصف کرده اند. ولی درست نفهمیدم که مرادشان از خنده شمع چه بوده است، و چه حالی و وصفی از احوال و اوضاع شمع را به گریه تشبیه کرده اند (... و گریه او البته واضح است مقصود از آن چیست، یعنی مقصود قطرات شمع مذاب است که گاه گاه از اطراف بر بدن شمع روان می شود). بعضی شواهد خنده شمع [در حافظ:]

- چهره خندان شمع آفت پروانه شد

- تو شمع انجمنی یک زبان و یکدل شو خیال و کوشش پروانه بین و خندان باش

- بر خود چو شمع خنده زنان گریه می کنم تا با تو سنگدل چه کند سوز و ساز من

(یادداشت‌های قزوینی، ج ۳، ص ۱۷۳-۱۷۴)

حافظ اشاره‌های دیگر هم - جز آنچه علامه یاد کرده است - به خنده شمع دارد:

- آتش آن نیست که از شعله او خندد شمع آتش آنست که در خرمن پروانه زدند

- شمع اگر زان لب خندان به زبان لافی زد پیش عشاق تو شبها به غرامت برخاست

- میان گریه می خندم که چون شمع اندرین مجلس زبان آتشینم هست، لیکن در نمی گیرد

- دلا ز نور هدایت گر آگهی یابی چو شمع خنده زنان ترك سر توانی کرد

خنده شمع سابقه کهنی در شعر فارسی دارد. از جمله منوچهری در لغز شمع، خطاب به

شمع گوید:

- تا همی خندی، همی گریی و این بس نادرست هم تو معشوقی و عاشق، هم بتی و هم شمن

بشکفی بی نوبهار و پژمری بی مهرگان بگریی بی دیدگان و بازخندی بی دهن

(دیوان، ص ۷۰-۷۱)

وجه شبه بین خنده انسان و شعله شمع که غالباً لرزان است، باریک و بغرنج است، ولی به کلی ناپیدا هم نیست. وقتی انسان می خندد، گویی چهره اش روشن می شود. ضمناً درخشش دندانها نیز گویی به روشنی خنده می افزاید. وقتی که شعله قائم شمع بر اثر حرکت هوا یا نسیم می لرزد و موج برمی دارد و افقی تر می شود، شبیه به دهان خندان و دندان نمای آدمی می شود. دیگر اینکه خنده شمع به تقابل و قیاس با گریه او ساخته شده است. خنده شمع از نظر قالب و قیاس نظیر خنده صبح و خنده برق است که هر دو در ادب منظوم فارسی سابقه کهن و نمونه فراوان دارد. برای خنده صبح - شرح غزل ۱۶۶، بیت ۱.

عطار بارها - بویژه در رباعیاتش - به خنده شمع اشاره کرده است:

- امشب به صفت شمع دلفروزم من می گریم و می خندم و می سوزم من

- با خنده و گریه کسم کاری نیست بر خود گریم چو شمع و برخود خندم

- شمع که ز خود نهان فرومی‌گیریم
 - شمع است که همچو سرکشی می‌خندد
 - شمع آمد و گفت اگر لبم پر خنده‌ست
 می‌خندم و هر زمان فرومی‌گیریم
 وز بی‌خبری در آتشی می‌خسدد
 بر خود خندم که چشم من گرینده‌ست
 (مختارنامه، ص ۲۲۷-۲۳۳، ۲۴۰)

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

دل شکسته‌ست هر آن پسته که لب بگشاده‌ست
 سرگرفتست هر آن شمع که خندان باشد
 (دیوان، ص ۴۶)

عبید زاکانی گوید:

این شمع که شب در انجمن می‌خندد
 هر شب که به بالین من آید تا روز
 ماند به گلی که در چمن می‌خندد
 می‌سوزد و بر گریه من می‌خندد
 (کلیات، ص ۸۳)

- معنای بیت: چهره سرخ و آتشین گل سرخ، بلبل (← شرح غزل ۷، بیت ۱) را از پای
 درآورد و به دام عشق و محنت‌های عشق انداخت و خانه خرابش کرد (← خرمن سوختن؛
 شرح غزل ۵۵، بیت ۶) و چهره پر خنده شمع نیز پروانه را دچار عشق و آفت کرد. یعنی عشق
 به مدد زیبایی معشوق است که عاشق را گرفتار می‌سازد و از پا درمی‌اندازد.

۶) گوهر شدن قطره: قدمای بر آن بودند که قطره باران در دهان صدف می‌افتد و پس از
 پرورش یافتن تبدیل به در می‌شود. غزالی می‌نویسد: «قطره باران... در درون صدف افتد،
 پس پوست خوشتن فراهم کند و به قعر دریا فرو شود و این قطره‌های باران در درون خویش
 می‌دارد، چنانکه نطفه در رحم، و آن را می‌پرورد در میان خویش؛ و آن جوهر صدف حق تعالی
 بر صفت مروارید آفریده است، آن قوت به وی سرایت می‌کند به مدتی دراز، تا هر قطره باران
 مرواریدی شود.» (کیما، ج ۲، ص ۵۲۲). نظامی گوید:

آب صدف گرچه فراوان بود در ز یکی قطره باران بود
 (مخزن الاسرار، ص ۱۵۰)

سعدی گوید:

یکی قطره باران ز ابسری چکید
 که جانی که دریاست من کیستم
 چو خود را به چشم حقارت بدید
 سپهرش به جانی رسانید کار
 خجل شد چو پهنای دریا بدید
 گر او هست حقا که من نیستم
 صدف در کنارش به جان پرورید
 که شد نامور لؤلؤ شاهوار
 (کلیات، ص ۲۹۷)

سلمان گوید:

الا تا قطره نیسان که از صلب سحاب افتد کند در یتیمش در صدف دریای گوهر زار..
(دیوان، ص ۲۳)

حافظ گوید:

دستخوش جفا مکن آب رخم که فیض ابر بی مدد سرشک من در عدن نمی‌کنسد
(۷) نرگس ← شرح غزل ۱۰، بیت ۳.
- ساقی ← شرح غزل ۸، بیت ۱.



مرکز تحقیقات و نشر علوم اسلامی

صبا به تهنیت پیر می فروش آمد
 هوا مسیح نفس گشت و باد نافه گشای
 ۳ تنور لاله چنان برفروخت باد بهار
 به گوش هوش نبوش از من و به عشرت کوش
 ز فکر تفرقه بازای تا شوی مجموع
 ۶ ز مرغ صبح ندانم که سوسن آزاد
 چه جای صحبت نامحرمت مجلس انس
 که موسم طرب و عیش و ناز و نوش آمد
 درخت سبز شد و مرغ در خروش آمد
 که غنچه غرق عرق گشت و گل به جوش آمد
 که این سخن سحر از هاتقم بگوش آمد
 به حکم آنکه چو شد اهرمن سروش آمد
 چه گوش کرد که باده زبان خموش آمد
 سر پیاله بهوشان که خرجه هوش آمد

ز خانقاه به میخانه می رود حافظ

مگر ز مستی زهد ریا به هوش آمد

(۱) صبا ← شرح غزل ۴، بیت ۱.

(۲) مسیح نفس ← عیسی (ع)؛ شرح غزل ۳۶، بیت ۶.

— نافه گشای ← شرح غزل ۱، بیت ۲.

(۳) لاله ← شرح غزل ۳۷، بیت ۹.

— معنای بیت: باد بهار چنان گرمای مطبوعی دارد، که گوئی لاله ها را مانند تنورهای

کوچک فروزان کرده، و نهایتاً غنچه و گل را غرق عرق شبنم ساخته است.

(۴) هاتقم ← سروش: شرح غزل ۲۳، بیت ۳.

(۵) تفرقه / مجموع = جمع و تفرقه: جمع و تفرقه دو اصطلاح متقابل عرفانی است.

هجویری در اشاره به آنها می نویسد: «... مراد به لفظ تفرقه: مکاسب است و به جمع:

مواهب، یعنی مجاهدت و مشاهدت. پس آنچ بنده از راه مجاهدت بدان راه یابد، جمله تفرقه

باشد. و آنچه صرف عنایت و هدایت حق تعالی باشد جمع بود. و عز بنده اندر آن بود کی [اندر] وجود افعال خود و امکان مجاهدت، به جمال حق از آفت فعل رسته گردد...» (کشف المحجوب، ص ۳۲۶).

امام قشیری می نویسد: «لفظ جمع و تفرقه، اندر سخن ایشان بسیار بود. استاد بوعلی گفتی فرق [= تفرقه] آن بود کی با تو منسوب بود؛ و جمع آن بود که از تو ر بوده بود؛ و معنیش آن بود که آنچه کسب بنده بود از اقامت عبودیت و آنچه به احوال بشریت سزد آن فرق بود، و آنچه از قبل حق بود از پیدا کردن معانی و لطفی کردن و احسانی، آن جمع بود... و بنده را چاره نیست از جمع و تفرقه. زیرا که هر کی او را تفرقه نبود عبادتش نبود؛ و هر که او را جمع نبود معرفتش نبود...» (ترجمه رساله قشیری، ص ۱۰۳-۱۰۴).

حافظ بارها به تفرقه (از جمله با لفظ «پریشان» و «پریشانی») و به جمع (از جمله به لفظ «مجموع» و «جمعیت») اشاره کرده است:

- خلوت دل نیست جای صحبت اضداد
دو چو بیرون رود فرشته درآید
- کی دهد دست این غرض یارب که همدستان شوند
خاطر مجموع ما زلف پریشان شما
- جمع کن به احسانی حافظ پریشان را
ای شکنج گیسویت مجمع پریشانی
- در خلاف آمد عادت بطلب کام که من
کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم
- خاطرت کی رقم فیض پذیرد هیئات
مگر از نقش پراکنده ورق ساده کنی
- خاطر به دست تفرقه دادن نه زیر کیست
مجموعه ای بخواه و صراحی بیار هم
- اهرمن ← شرح غزل ۹۱، بیت ۲.

- سروش ← شرح غزل ۲۳، بیت ۳.

۶) مرغ صبح: مرغ صبح یا صبح خوان کنایه از بلبل است (لغت نامه، غیات، آندراج).

در جاهای دیگر گوید:

- ز پرده ناله حافظ برون کی افتادی
اگر نه همدم مرغان صبح خوان بودی
- چه حالتست که گل در سحر نماید روی
چه آتشست که در مرغ صبح خوان گیرد
- سوسن آزاد ← شرح غزل ۹۱، بیت ۷.
۸) خانقاه ← شرح غزل ۳۳، بیت ۱.
- میخانه ← شرح غزل ۳۳، بیت ۱.
- زهد ریا ← شرح غزل ۱۲۹، بیت ۱.

- نه هر که چهره برافروخت دلبری داند نه هر که آینه سازد سکندری داند
 نه هر که طرف کله کج نهاد و تند نشست کلاه داری و آیین سروری داند
 ۳ تو بندگی چو گدایان به شرط مزد مکن که دوست خود روش بنده پروری داند
 غلامِ همت آن رند عافیت سوزم که در گدا صفتی کیمیاگری داند
 وفا و عهد نکو باشد از بیاموزی و گرنه هر که تو بینی ستمگری داند
 ۶ بیخستم دل دیوانه و ندانستم که آدمی بچه‌ای شیوه پری داند
 هزار نکته باریکتر از مو اینجاست نه هر که سر بپراشد قلندری داند
 مدار نقطه بینش ز خال تست مرا که قدر گوهر یکدانه جوهری داند
 ۹ به قد و چهره هر آنکس که شاه خوبان شد جهان بگیرد اگر داد گستری داند

ز شعر دلکش حافظ کسی بود آگاه

که لطف طبع و سخن گفتن دری داند

- ۱) چهره برافروختن: یعنی برافروختن چهره بر اثر هیجانات طبیعی، یا محتمل‌تر از آن: کاربرد لوازم آرایش چون غازه و نظایر آن. در جاهای دیگر گوید:
- دوش می‌آمد و رخساره برافروخته بود
- رخ برافروز که فارغ کنی از برگ گلم

– آینه ساختن اسکندر: باید توجه داشت که در شعر فارسی و شعر حافظ اسکندر و آینه دو گونه ربط باهم دارند که از یکدیگر مستقل است یکی آئینه سکندر است که ابعاد اساطیری یافته است و رقابت با جام جم دارد (← آئینه سکندر: شرح غزل ۵، بیت ۱۱). و دیگر آینه‌سازی اسکندر که کمتر جنبه اساطیری دارد. اصولاً قدما ساختن آینه را به اسکندر نسبت

می‌دادند. نظامی در شرفنامه بخشی درباره آینه‌سازی اسکندر دارد که می‌گوید از برق شمشیر به صرافت آینه‌سازی افتاد و ابتدا او بود که از آهن آینه ساخت (شرفنامه، ص ۱۵۰-۱۵۳).

۲) کلاه کج نهادن: کج نهادن یا کج شدن (کردن) کلاه در شعر حافظ دو معنی دارد: الف) رفتار حاکی از غرور و رضایت نفس و نیز رستی به قصد دلبری. چنانکه در این بیت به همین معنی است: ب) نشانه آشفتگی و نابسامانی چنانکه گوید:

- صوفی سرخوش از این دست که کج کرد کلاه به دو جام دگر آشفته شود دستارش
- کلاه سروریت کج مباد بر سر حسن که زیب بخت [تخت؟] اوسزاوار ملک و تاج سری
در معنای اول، خاقانی گوید:

طرف کله کز بر زده گوی گریبان گم شده بند قبا باز آمده گیسو به دامان تا کجا
(دیوان، ص ۵۴۹)

عطار گوید:

عاشقان را جامه می‌گردد قبا نو کله بنهاده کز خوش می‌روی
(دیوان، ص ۶۸۲)

اوحدی مراغه‌ای گوید:

چون کز کنی به شیوه به سر بر کلاه را زلف و رخ تو طیره کند مشک و ماه را
(دیوان، ص ۸۳)

ناصر بخارائی گوید:

چون به کرشمه کز کنی طرف کلاه خویش را قبله عالمی کنی روی چو ماه خویش را
(دیوان، ص ۱۶۱)

- تند نشستن: در فرهنگهای فارسی «تند نشستن» وارد نشده است. از میان معانی متعدد تند، آنچه با تند نشستن مناسب است: «سخت‌رو و ترش‌رو و تیز مزاج و ستیزه‌جو... و تلخ و حریف و زمخت...» است، (لغت‌نامه به نقل از ناظم‌الاطبا) سعدی این ترکیب را به کار برده است: «... دستش را گرفت تا به منزل آن شخص درآورد. یکی را دید لب فروهشته و تند نشسته. برگشت و سخن نگفت. کسی گفتش چه کردی؟ گفت عطای او را به لقای او بخشیدم.» (کلیات، ص ۱۰۴).

- کلاه‌داری: «به معنی ریاست و سروری است» (حواشی غنی، ص ۳۲۷). انوری گوید:

کلاه‌داری قدرش به غایتی برسد که آسمانش سرپرست و آفتاب کلاه
(دیوان، ص ۴۱۳)

نظامی گوید:

نه آن شد کله داری پادشاه
کله داری آن شد که بر هر سری
کیان گر گذشتند از این بزمگاه
کله دار عالم توئی در جهان
که دارد به گنجینه در، صد کلاه
نهد هر زمان از کلاه افسری
به سرسبزی اینک تو داری کلاه
که از تست بر سر کلاه مهان
(اقبالنامه، ص ۳۴)

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

- زهی ز شرم کله داریت دل بدخواه
- کلاه داری اگر می‌کند به موسم گل
شکسته بسته و درهم شده چو چین قبا
سزد که مست و خرابست و کامران نرگس
(دیوان، ص ۲۰۸)
(دیوان، ص ۱۰۱)

خواجو گوید:

کنون که دور زمان با کلاه‌داری خویش
کلاه گوشه قدر تو بر فلک بفراشت...
(دیوان، ص ۳۶۷)

(۴) غلام همت: ← شرح غزل ۲۳، بیت ۲.

- رند ← شرح غزل ۵۳، بیت ۶.

- کیمیاگری ← کیمیا: شرح غزل ۵، بیت ۹.

(۵) وفا و عهد ← عهد و وفا: شرح غزل ۲۳، بیت ۱۰.

(۶) پری: «به فتح اول و یای معروف، به معنی مطلق جن، و در عرف حال نوعی از زنان جن که نهایت خویر و باشند.» (غیاث‌اللغات). در حاشیه برهان آمده است: «پری، اوستا- pairi-ka (بارتولومه، ۸۶۳) وجودیست لطیف، بسیار زیبا از عالم غیرمرئی که با جمال خود انسان را می‌فریبد...» (حاشیه برهان). در ادب فارسی، هم به معنی جن و فرشته و هم به معنای زیباروی آرمانی به کار می‌رود. و ترکیبات بسیاری چون پر یچهر، پر یزاد، پر یرو، پری‌پیکر، پری‌رخسار، پریدخت، پر یسا و پری‌وش از آن ساخته‌اند. پری در شعر حافظ به هر دو معنا به کار رفته است.

الف) به معنای جن یا فرشته :

- طفیل هستی عشقند آدمی و پری
 - چه دوزخی چه بهشتی، چه آدمی، چه پری
 - سخن با ماه می گویم پری در خواب می بینم
 ب) به معنای زیباروی آرمانی و افسانه‌ای:
 - پری نهفته رخ و دیو در کرشمه حسن
 - آن یار کزو خانه ما جای پری بود سر تا قدمش چون پری از عیب بری بود
 - شیوه حور و پری گرچه لطیفست ولی...
 - سزای حوریده رونق پری بشکن
 - وز حیا حور و پری را در حجاب انداختی

۷) سر تراشیدن: درباره منشأ این رسم یعنی تراشیدن موی سر و صورت و ابروی قلندران، اغلب منابع داستانی نقل می کنند از این قرار که شیخ جمال الدین ساوه‌ای مجرد، مفتی دمیاط مصر که صاحب جمال و کمال بوده، طرف توجه یکی از زنان اشراف که گویا شوهر هم داشته واقع می شود و خویشنداری می کند و عفاف می ورزد، ولی زن به شیوه زلیخا دست بردار نیست و دامی در راه او می گسترد و او را گرفتار می سازد؛ ولی شیخ جمال الدین پرهیزگار در فرصت کوتاهی که می یابد در «طهارت خانه» موی ریش و سبیل و ابروی خود را می تراشد تا خود را از قیافه آدمیزاد و چشم آن زن بیندازد. (در بعضی روایات دعا می کند و موهای ریش و سبیل و ابرویش می ریزد) و گویا این حیلۀ مؤثر واقع می شود و پارسائی اش را حفظ می کند. و از آن پس مریدانش به یاد و بزرگداشت این واقعه، تراشیدن موی سر و ریش و سبیل و ابروی خود را - که به آن چهار ضرب می گویند - آیین خود می کنند. برای تفصیل و اطلاع از روایت سایر منابع ← سفرنامه ابن بطوطه، ص ۲۵-۲۶.

پس در درجه اول باید گفت که سر بتراشد (فعل مثبت) درست است، نه چنانکه بعضی از نسخ چاپی جدید (از جمله قدسی) گویند: سر نتراشد (فعل منفی). آنهایی که گمان می کنند «نتراشد» درست است، استنادشان به رسم بسیاری از صوفیه و درویشان است که موی فرومی هشته اند و گیسوان بلند داشته اند. ولی در اینجا اشاره به قلندری و قلندریه است و همان «بتراشد» درست است. سعدی گوید:

اگر ز مغز حقیقت به پوست خرسندی تو نیز جامه ازرق بپوش و سر بتراش
 (کلیات، ص ۷۹۵)

«هزار نکته باریکتر ز مو اینجاست» ایهام ظریفی دارد: الف) نکته‌های باریک و دقیقی مطرح

است؛ ب) مسأله، مهمتر از مو و تراشیدن آن است.

قلندری ← قلندر: شرح غزل ۴۸، بیت ۷.

۸) جوهری: بعضی نسخه‌ها (از جمله خانلری و انجوی) «گوهری» ضبط کرده‌اند. اما حافظ يك بار دیگر این کلمه را به همین صورت به کار برده است:

شیراز معدن لب لعلست و کان حسن من جوهری مفلسم ایرا مشوشم
جالب این است که ضبط خانلری و انجوی در این مورد «جوهری» است. برای تفصیل ←
جوهری: شرح غزل ۱۶۹، بیت ۵.

- معنای بیت: خال تو در حکم مردمك یا حدقه چشم من است و من که گوهرشناس هستم
قدر این گوهر یکدانه را می‌دانم. این مضمون، یعنی برقراری رابطه بین مردمك چشم و خال
چهره معشوق در حافظ بارها به تعابیر مختلف ادا شده است:

- مردم دیده ز لطف رخ او در رخ او عکس خود دید و گمان برد که مشکین خالیست
- سواد لوح بینش را عزیز از بهر آن دارم که جان را نسخه‌ای باشد ز لوح خال هندویت
- این نقطه سیاه که آمد مدار نور عکس نیست در حدیقه بینش ز خال تو
- نقطه خال تو بر لوح بصر نتوان زد مگر از مردمك دیده مدادی طلبیم
۱۰) دری/سخن گفتن دری: در جاهای دیگر گوید:

- چو عندلیب فصاحت فروشد ای حافظ تو قدر او به سخن گفتن دری بشکن
- ز من به حضرت آصف که می‌برد پیغام که یاد گیر دو مصرع ز من به نظم دری
«دری [منسوب به در (دربار)] زبان فارسی (از شعب زبانهای ایرانی) که در عهد
ساسانیان بموازات «پهلوی» رایج بود و پس از اسلام، زبان رسمی و متداول ایران گردید.
گویندگان و نویسندگان ایرانی پس از اسلام بدین زبان سخن گفته و نوشته‌اند؛ و اکنون نیز
زبان رسمی ایرانست.» (فرهنگ معین). نظامی گوید:

نظامی که نظم دری کار اوست دری نظم کردن سزاوار اوست
(شرفنامه، ص ۵۶)

- هر که شد محرم دل در حرم یار بماند
اگر از پرده برون شد دل من عیب مکن
- ۳ صوفیان واستدند از گرو می همه رخت
محتسب شیخ شد و فسق خود از یاد بیرد
- هر می لعل کزان دست بلورین ستدیم
جز دل من کز ازل تا به ابد عاشق رفت
- ۶ گشت بیمار که چون چشم تو گردد نرگس
از صدای سخن عشق ندیدم خوشتر
- داشتم دلقی و صد عیب مرا می پوشید
۹ بر جمال تو چنان صورت چین حیران شد
- ۱۰ که حدیثش همه جا در در و دیوار بماند

به تماشاگاه زلفش دل حافظ روزی

شد که باز آید و جاوید گرفتار بماند

اوحدی مرا غم‌ای غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

هر که در حلقه زلف تو گرفتار بماند همچو من سوخته و خسته دل و زار بماند

(دیوان، ص ۱۸۱)

۱) اینکار/انکار: این دو کلمه نوعی سجع و هم‌حرفی دارند. کاربرد این دو کلمه با هم

سابقه‌ای کهن دارد. عطار گوید:

گر سر اینکار داری کار کن ورنه ای اینکار را انکار کن

(دیوان، ص ۵۳۳)

سعدی گوید:

چون من به نفس خویشتن اینکار می‌کنم بر فعل دیگران به چه انکار می‌کنم
(کلیات، ص ۵۶۷)

اوحدی مراغه‌ای گوید:

گر از اینکار زیانم برسد باکی نیست اوحدی سود ندارد مکن انکار مرا
(دیوان، ص ۷۹)

خواجو گوید:

تو که احوال دل سوختگان می‌دانی مکن انکار کسی کز غم اینکار بسوخت
(دیوان، ص ۳۹۳)

ناصر بخارانی گوید:

کار عشقست اگر پیش تو انکاری نیست عاشق حسن بتانیم و جز این کاری نیست
(دیوان، ص ۲۱۲)

— معنای بیت: هر کس ذوق عرفانی داشته باشد و محرم احوال دل شده باشد، تقرب می‌یابد و در حرم و حریم یار به سر می‌برد. و آنکه چنین کاری را نداند یا نتواند به انکار برمی‌خیزد. مصراع دوم یادآور این حدیث معروف علوی و چه بسا ملهم از آن است: الناس اعداء ما جهلوا (مردم دشمن آن چیزند که نمی‌دانند آن را) ← شرح غررالحکم و دررالکلم تألیف عبدالواحد بن محمد آمدی. با مقدمه و تصحیح و تعلیق میرجلال‌الدین حسینی ارموی — محدث — چاپ سوم. تهران، دانشگاه، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۷۶).

۲) از پرده برون شدن ← شرح غزل ۱۴، بیت ۴.

— پرده پندار: این ترکیب تشبیهی، صورت کلیشه‌ای دارد و از دیر باز در شعر فارسی به کار رفته است. عطار گوید:

— پرده پندار می‌باید درید توبه زهاد می‌باید شکست
(دیوان، ص ۴۱)

— پرده پندارگان چون سد اسکندر قویست آه خون‌آلود من هر شب به یک یارب بسوخت
(دیوان، ص ۱۸)

سعدی گوید:

— نبیند مدعی جز خویشتن را که دارد پرده پندار در پیش
(کلیات، ص ۷۴)

- دست در دل کن و هر پرده پندار که هست بدر ای سینه که از دست ملامت چاکی
(کلیات، ص ۶۳۱)

(۳) صوفی ← شرح غزل ۶، بیت ۱.

- واستدن ← ستدن / نستدن: شرح غزل ۱۲۴، بیت ۸.

- خرقه [= دلق] در گرو باده: حافظ بارها به گرو نهادن دلق (خرقه) و سجاده و دفتر در
وجه می اشاره کرده است. در بیت نهم همین غزل می گوید:
خرقه رهن می و مطرب شد و زنار بماند
مثالهای دیگر:

- در همه دیرمغان نیست چومن شیدائی خرقه جائی گرو باده و دفنر جائی
- شیخ صنعان خرقه رهن خانه خمار داشت
- مفلسانیم و هوای می و مطرب داریم
- گر شوند آگه از اندیشه ما مغیجگان
- این خرقه که من دارم در رهن شراب اولی
- به کوی میفر و شانش به جامی بر نمی گیرند
- من این دلق ملمع را بخوام سوختن روزی زهی سجاده تقوی که يك ساغر نمی ارزد
- من این مرقع رنگین چو گل، بخوام سوخت که پیر باده فروشش به جرعه ای نخرید
چنانکه ملاحظه می شود حافظ خرقه را که ناموس طریقت و شیء محترم و مقدسی است
در بهای باده به گرو می گذارد، و بعدها چون اهتمامی در آزاد کردن خرقه اش از رهن می
نداشته است پیر میفر و شان خرقه و سجاده او را به گرو بر نمی دارد. نیز ← دلق: شرح غزل
۸۵، بیت ۱؛ خرقه: شرح غزل ۲، بیت ۲.

(۴) محتسب ← شرح غزل ۲۵، بیت ۱.

شیخ ← زاهد: شرح غزل ۴۵، بیت ۱.

بعضی نسخه های معتبر (عیوضی - بهروز سودی، افشار) به جای مصراع اول این بیت،
این مصراع را دارند: «خرقه پوشان دگر مست گذشتند و گذشت»

(۵) معنای بیت: هر شراب سرخی که از دست بلورین یار خود گرفتیم، بر اثر مرارت های
روزگار و فراز و نشیب های عشق، گوارا نشد، بلکه به صورت آب حسرت، در چشمانم حلقه زد،
و یا به صورت اشک تحسر درآمد.

(۶) کز ازل تا به ابد: ← از ازل تا به ابد: شرح غزل ۳۰، بیت ۹.

«جاودان کس نشنیدیم که در کار بماند» یعنی نشنیدیم که کسی جاودانه پیمان عشق را به سر برد و این امانت را به سلامت بازگرداند. این مصراع از نظر عبارات و الفاظ شبیه مصراع دوم این بیت از کمال الدین اسماعیل است:

بنه ذخیره نام نکو چو امکانست که جاودانه کسی در میان کار نماند
(دیوان، ص ۴۰۲)

(۷) نرگس ← شرح غزل ۱۰، بیت ۳.

(۸) صدا ← شرح غزل ۸۲، بیت ۴.

- عشق ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

(۹) دلق ← شرح غزل ۸۵، بیت ۱.

- خرقه ← شرح غزل ۲، بیت ۲.

- معنای بیت: دلقی داشتم که برای حفظ ظاهر و آبروداری خوب بود ولی از ناچاری در گروی عیش و عشرت رفت، ولی زنار که هیچ خریداری نداشت و در عین حال مایه بدنامی من هم بود (← زنار: شرح غزل ۴۸، بیت ۷) بماند.

- می و مطرب ← شرح غزل ۸۱، بیت ۲.

مرکز تحقیقات کتب و اسناد

رسید مژده که ایام غم نخواهد ماند چنان نماند چنین نیز هم نخواهد ماند
 من ارچه در نظریار خاکسار شدم رقیب نیز چنین محترم نخواهد ماند
 ۳ چو پرده دار به شمشیر می زند همه را کسی مقیم حریم حرم نخواهد ماند
 چه جای شکرو شکایت ز نقش نیک و بدست چو بر صحیفه هستی رقم نخواهد ماند
 سرود مجلس جمشید گفته اند این بود که جام باده بیاور که جم نخواهد ماند
 ۶ غنیمتی شعرای شمع وصل پروانه که این معامله تا صبحدم نخواهد ماند
 توانگرا دل درویش خود به دست آور که مخزن زر و گنج درم نخواهد ماند
 بدین رواق زبرجد نوشته اند به زر که جز نکوئی اهل کرم نخواهد ماند
 ۹ ز مهربانی جانان طمع مبر حافظ

که نقش جور و نشان ستم نخواهد ماند

(۱) نیز هم: با آنکه «نیز» و «هم» يك نقش و معنی دارند ولی گویی برای تأکید، یا از آنجا که نقش «نیز» ضعیف شده بوده، «هم» بر آن افزوده شده است. «نیز هم» در ادب پیش از حافظ سابقه دارد. نظامی گوید:

- با سخن آنجا که برآرد علم حرف زیادست و زبان نیز هم

(مخزن الاسرار، ص ۳۹)

- تو دور و من از تو نیز هم دور رنجور من و تو نیز رنجور

(لیلی و مجنون، ص ۱۲۸)

سعدی غزلی دارد که ردیف آن «ما نیز هم بد نیستیم» است (← کلیات، ص ۵۷۲)

حافظ غزلی دارد که ردیف آن «نیز هم» است، به این مطلع:

دردم از یار است و درمان نیز هم دل فدای او شد و جان نیز هم
جز این يك بار دیگر «نیز هم» را به کار برده است:

چون صوفیان به حالت و رقصند مقتدا ما نیز هم به شعیبده دستی برآوریم
(۴) معنای بیت: باید با نيك و بد کنار آمد و سازگاری پیشه کرد، چه سرانجام جز خداوند
هیچ چیز بر عرصه هستی پایدار نخواهد ماند. این معنی ناظرست به این آیه از قرآن مجید: كل
شیء هالك الا وجهه (همه چیز نابودشونده است مگر وجه الهی — بخشی از آیه ۸۸ سوره
قصص). در جای دیگر شبیه به این مضمون گوید:

به هست و نیست مرنجان ضمیر و خوش می باش که نیستیست سرانجام هر کمال که هست
(۵) جمشید: «در روایات داستانی ایران یکی از بزرگترین پادشاهان سلسله پیشدادی
است و در ادبیات فارسی «جام جهان نما» بدو منسوب است.» (حاشیه برهان)؛ «جم پسر
ویونگهان یکی از قهرمانان اساطیر هند و ایرانی است. در وندیداد آمده است که اهورامزدا
خواست جمشید پیامبر وی در زمین باشد ولی او نپذیرفت و اهورامزدا وی را شهریار زمین
کرد... در شاهنامه فردوسی جمشید چهارمین پادشاه پیشدادی است.» (فرهنگ زبان
پهلوی؛ نیز — یادداشت های گائاه ها، نوشته پورداد، ص ۴۲۴؛ حماسه سرائی در ایران، ص
۴۲۴-۴۵۱). در دیوان حافظ و ادب فارسی به همین صورت و به صورت جم هم یاد شده است.
در جاهای دیگر گوید:

ای حافظ ار مراد میسر شدی مدام	جمشید نیز دور نماسندی ز تخت خویش
انکار ما مکن که چنین جام، جم نداشت	
جم وقت خودی ار دست به جامی داری	
قدح به شرط ادب گیر زانکه ترکیبش	ز کاسه سر جمشید و بهمنست و قباد
بیفشان جرعه ای بر خاک و حال اهل دل بشنو	که از جمشید و کیخسرو فراوان داستان دارد
صبا از عشق من رمزی بگو با آن شه خوبان	که صد جمشید و کیخسرو غلام کمترین دارد
دل در جهان میند و به مستی سؤال کن	از فیض جام و قصه جمشید کامکار
تاج شاهی طلبی گوهر ذاتی بنمای	ور خود از تخمه جمشید و فریدون باشی
جمشید جز حکایت جام از جهان نبرد	ز نهار دل میند بر اسباب دنیوی
بده ساقی آن می که عکسش ز جام	به کیخسرو و جم فرستد پیام
بده تا بگویم به آواز نی	که جمشید کی بود و کاووس کی

چه خوش گفت جمشید با تاج و گنج که يك جو نیرزد سرای سپنج
نیز ← جام جم: شرح غزل ۸۰، بیت ۱.

(۷) دل درویش: این عبارت ایهام دارد. نگارنده این سطور پیشتر نوشته‌ام که آن را به دو معنی می‌توان در نظر گرفت: «الف) اگر به صورت اضافه بخوانیم = دل متعلق به درویش؛ ب) اگر به صورت صفت بخوانیم = دلی که خود درویش است یعنی فقیر و تهی است. نقطه مقابل این دل، دل توانگر است. چنانکه در جای دیگر گوید:

ای گدای خانقه برجه که در دیر مغان می‌دهند آبی و دلها را توانگر می‌کنند»
(ذهن و زبان حافظ، ص ۱۱۵) مؤید قراءت دوم این است که «دل درویش خود» به معنای دل مردم درویش و نیازمند به خود، کمی غریب است.

(۸) رواق ← شرح غزل ۲۱، بیت ۱.

زبرجد: «نوعی از زمرد باشد» (برهان)؛ «معرب آن هم زبرجد. زبرجد کلمه‌ایست سامی مشتق از «زبرج» یا «زبرقه» و آن سنگی است سرخ که به زردی زند؛ و اصل آن دو، برق است و زاء زاید است و لغت دیگر زبرجد «زبردج» است» (حاشیه برهان) «زبرجد نام سنگی است گرانبها از کلمه سمراگد Smaragd یونانی تحریف و بواسطه سریانی وارد لغت عربی گردیده است» (لغت‌نامه به نقل از مجله «مجمع لغت عربی»، جزء ۳، ص ۳۴۲). «زبرجد به رنگهای فراوان است و مشهورترین رنگهای زبرجد، سبز روشن مانند رنگ آب دریا اما اندکی به زردی می‌زند.» (لغت‌نامه به نقل از دایرة المعارف بستانی)
«رواق زبرجد» کنایه از سقف زبرجد رنگ و نیلگون آسمان است.

«نوشته‌اند به زر» محتمل به دو معنی و پذیرای دو تعبیر است: الف) معمولاً آنچه به آب زر نوشته می‌شود مهم و نفیس است؛ شاید عکسش هم صحیح بوده باشد که آنچه مهم و گرانبه‌ترست به زر نوشته شود. سابقه این امر در سنت کتابت و تذهیب است. ب) زر یعنی خورشید که به زبان حال با چهره زرین و مدار و مسیر خود چنین بیان یا القائی دارد. یعنی شاعر می‌گوید که خورشید بخشنده بی‌ادعا هم از اهل کرم است. در این رابطه این بیت کمال‌الدین اسماعیل قابل توجه است:

بر این صحیفه مینا به خامه خورشید نگاشته سخنی خوش به آب زر دیدم...
(دیوان، ص ۳۸۱)

البته شك نیست که مراد حافظ حسن تعلیل و بهر حال بیان مجازی است. در جای دیگر گوید:
نوشته‌اند بر ایوان جنت المأوی که هر که عشوه دنیا خرید وای به‌وی

حسب حالی ننوشتی و شد آیامی چند محرمی کو که فرستم به تو بیغامی چند
 ما بدان مقصد عالی نتوانیم رسید هم مگر پیش نهد لطف شما گامی چند
 ۳ چون می از خم به سبورت و گل افکند نقاب فرصت عیش نگه دار و بزنجامی چند
 قند آمیخته با گل نه علاج دل ماست بوسه ای چند برآمیز به دشنامی چند
 زاهد از کوچه رندان به سلامت بگذر تا خرابت نکند صحبت بدنسامی چند
 ۶ عیب می جمله چو گفתי هنرش نیز بگو نفی حکمت مکن از بهر دل عامی چند
 ای گدایان خرابات خدا یار شماست چشم انعام مدارید ز انعامی چند
 پیر میخانه چه خوش گفت به دُردی کش خویش که مگو حال دل سوخته با خامی چند

۹ حافظ از شوق رخ مهر فروغ تو بسوخت

کامگارا نظری کن سوی ناکامی چند

عبید زاکانی غزلی بر همین وزن و ردیف و قافیه دارد:

ساقیا باز خرابیم بده جامی چند پخته ای چند فروریز به ما خامی چند
 (کلیات عبید، ص ۵۶)

همچنین کمال خجندی، غزلی با همین وزن و ردیف، و با اختلاف قافیه دارد:

می برند از تو جفا بی سروسامانی چند چند ریزی به جفا خون مسلمانی چند
 (دیوان، غزل ۴۹۴)

۳) نقاب افکندن گل: یعنی پوشش غنچه را کنار زدن و شکفتن. در جاهای دیگر گوید:

- چو گل نقاب برافکند و مرغ زد هوهو...

- فغان مرغ برآمد نقاب گل که کشید

— گل مراد تو آنگه نقاب بگشاید...

— معنای بیت: چون بهاران فرارسید و می از خم برای نوشیده شدن به سبوها ریخته شد، تا حمل و نقلش از خمخانه به بساط بزم آسانتر باشد، و گل نقاب غنچه را از چهره خود برافکند، فرصت را غنیمت بشمار و چند جامی بنوش. جام زدن یا زدن جام یعنی نوشیدن می. برای تفصیل درباره زدن به معنای نوشیدن — شرح غزل ۸۷، بیت ۱.

۴) دشنام دوستی: دوست داشتن دشنام و درشت گوئیهای دلبرانه و توأم با ناز و عتاب زیبارویان و معشوقگان از مضامین شایع و قدیمی غزل فارسی است و اوجش را در غزل سعدی می‌پیماید که می‌سراید:

— دعای گفتم و دشنام اگر دهی سهلست که باشکرده‌نان خوش بود سؤال و جواب
(کلیات، ص ۴۲۰)

— سعدی از اخلاق دوست هر چه برآید نکوست گو همه دشنام ده کز لب شیرین دعاست
(ص ۴۲۸)

— زهر از قبل تو نوشدارو فحش از دهن تو طیب‌است
(ص ۴۳۱)

— گر هزارم جواب تلخ دهی اعتقاد من آنکه شیرینست
(ص ۴۴۳)

— هرآینه لب شیرین جواب تلخ دهد چنانکه صاحب نوشند ضارب نیشند
(ص ۴۹۷)

حافظ در جای دیگر گوید:

اگر دشنام فرمائی و گر نفرین دعا گویم جواب تلخ می‌زیبد لب لعل شکرخارا
— قند آمیخته با گل: یعنی «گل قند»: «گلشکری [ترکیبی از برگ گل و شکر] که در آفتاب تربیت یافته باشد نه بر آتش. و آن را گلشکر و گلنگبین نیز گویند» (لغت‌نامه، به نقل از میزان‌الادویه ص ۳۵۷).

— معنای بیت: معروف است که گل قند علاج ضعف دل است، حال می‌گوید چنین معجون‌ی علاج دل من نیست، بلکه بهترست معجون تازه‌ای مرکب از يك بوسه و مقادیری دشنام به من بدهی. در جای دیگر به همان معجون اول قناعت می‌کند، منتها شربت‌ی که قند و گلابش از لب یار باشد:

شربت قند و گلاب از لب یارم فرمود نرگس او که طبیب دل بیمار منست

در جای دیگر هم شبیه این مضمون گوید:

علاج ضعف دل ما به لب حوالت کن که این مفرح یاقوت در خزانه تست

(۵) زاهد ← شرح غزل ۴۵، بیت ۱.

- رندان ← شرح ۵۳، بیت ۶.

معنای بیت: ای زاهد عافیت طلب حال که به ناچار گذرت به کوچه رندان افتاده با کمال احتیاط و سلامت دامن درکش و هشدار تا مصاحبت و معاشرت رندان بدنام ملامتی در تو اثر نکند. «تا» در «تا خرابت نکند» تای تنبیه و تحذیر است. برای تفصیل ← «تا» شرح غزل ۴۵، بیت ۳. البته نسبت دادن «سلامت» به زاهد و «بدنامی» به خود و رندان از روی تهکم و ریشخند است. در جای دیگر شبیه به این مضمون گوید:

زاهد از ما به سلامت بگذر کاین می لعل دل و دین می برد از دست بد انسان که میسر

(۶) عیب می جمله بگفتی هنرش نیز بگوی: اشاره دارد به اینکه قرآن مجید هم همین کار

را کرده است؛ یعنی در جنب بیان عیبهای می، هنرش را نیز گفته است: یسئلونک عن الخمر

والمیسر قل فیهما اثم کبیر و منافع للناس و اثمهما اکبر من نفعهما (می پرسندت از می و قمار.

بگو گناهی بزرگ در آنها نهفته است، نیز فوایدی دربر دارند، ولی گناه آنها بر فایده شان

می چربد - بقره، ۲۱۹). امام فخر رازی که همانند حافظ اشعری شافعی است در تفسیر

این آیه، در بر شمردن منافع شراب می نویسد: «... ضعیف را نیز و مند می کند، غذا را می گوارد،

به نیروی باه می افزاید، اندوهگین را تسلی می دهد، ترسو را دلیر و بخیل را بخشنده می کند.

رنگ رخسار را باز می کند و حرارت غریزی را برمی انگیزد، و همت و بلندطبعی را می افزاید.»

(التفسیر الکبیر، ج ۶، ص ۴۹-۵۰) اما واقع این است که طبق صریح آیه کریمه اثم و آسیب

جسمی، روحی، فردی و اجتماعی آن بسی بیشتر از سودهای گذرا و جزئی آنست.

(۸) دردی کش ← دردکشان: شرح غزل ۷، بیت ۵.

- دل سوخته: ایهام دارد: الف) سوخته به صورت صفت برای دل؛ ب) سوخته به صورت

مضاف الیه. سوخته به معنای کسی که دلسوخته است در شعر فارسی سابقه کهن دارد. از جمله

خواجو گوید:

از شمع پیرسید حدیث دل خواجو کاندوه دل سوختگان سوخته داند

(دیوان، ص ۶۷۳)

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند و اندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند
 بیخود از شعله پرتو ذاتم کردند باده از جام تجلی صفاتم دادند
 ۳ چه مبارك سحری بود و چه فرخنده شبی آن شب قدر که این تازه براتم دادند
 بعد ازین روی من و آینه وصف جمال که در آنجا خبر از جلوه ذاتم دادند
 من اگر کام روا گشتم و خوشدل چه عجب مستحق بودم و اینها به زکاتم دادند
 ۶ هاتف آن روز به من مژده این دولت داد که بدان جور و جفا صبر و ثباتم دادند
 این همه شهد و شکر کز سخنم می ریزد اجر صبریست کزان شاخ نباتم دادند

همت حافظ و انفس سحرخیزان بود

که ز بند غم ایام نجاتم دادند

این غزل واقعه گویانه بیانگر یکی از احوال عرفانی و تجارب روحی حافظ است. و همراه با سه غزل دیگر: «دوش دیدم که ملایک»، «در ازل پرتو حسنت» و «سالها دل طلب جام جم از ما می کرد» از والاترین غزلهای عرفانی حافظ است، که شادروان معین آنها را غزلیات عرشی حافظ نام نهاده است.

(۲) پرتو ذات: یعنی تجلی ذاتی. برای تجلی اعم از ذاتی و صفاتی — تجلی: شرح غزل ۸۶، بیت ۱.

(۳) شب قدر: در جاهای دیگر گوید:

— آن شب قدری که گویند اهل خلوت امشبست

— شب قدری چنین عزیز شریف با تو تا روز خفتنم هوسست

— در شب قدر از صبحی کرده ام عییم مکن

شب قدر [= ليلة القدر] شبی شگرف و مبارک و مرموز است که در قرآن مجید، در سوره قدر به آن اشاره شده است. ترجمه تمامی سوره در تفسیر کشف الاسرار چنین آمده است: «به نام خداوند فراخ بخشایش مهربان. ما فرو فرستادیم قرآن را در شب حکم و بریدن بهره‌ها. و چه دانی تو که آن شب قدر چه شب است؟ آن شب قدر به [= بهتر] است از هزار ماهگان [که در آن شب قدر نیست]. فرو می‌آیند فریشتگان و جبرئیل در آن شب به فرمان خداوند خویش. از هر کار بد با سلامت است آن شب و تا وقت بام [= بامداد] همچنین.» (کشف الاسرار، ج ۱۰، ص ۵۵۷).

مفسران بر آنند که آغاز وحی یا نزول کلی قرآن از لوح محفوظ به آسمان و افق دنیا در دهه آخر رمضان بوده، و سپس به تدریج در مدت بیست و سه سال توسط جبرئیل از آسمان و افق نزدیک بر حضرت پیامبر (ص) نازل شده است. بیشتر مفسران بر آنند که شب قدر، شب تقدیر و تعیین ارزاق و آجال و امور و احکام و حوادث مهم هر سال است. فخر رازی تصریح می‌کند که تقدیر الهی در چنین شبی پدید نمی‌آید. چه تقدیر او قبل از آفرینش آسمانها و زمین، در ازل رقم زده شده است. بلکه مراد آن است که این تقدیرها و مقادیر در چنین شبی بر ملائکه اظهار می‌گردد و آنها را در لوح محفوظ می‌نگارند (← التفسیر الکبیر، ج ۳۲، ص ۲۸). «شب قدر به اجماع صحابه و مفسران در دهه آخر رمضان، و یکی از شبهای وتر (= فرد) است؛ و این مورد اتفاق فریقین است، اما در اینکه کدام شب است اقوال گوناگون نقل شده است. شب قدر را حسن بصری شب هفدهم رمضان، و آنس نوزدهم، و محمد بن اسحاق بیست و یکم، و ابن عباس به یک روایت بیست و سوم و به روایتی بیست و هفتم، ابی بن کعب بیست و هفتم و بعضی از صحابه بیست و نهم می‌دانند» (پیشین، ص ۲۹).

ابوالفتوح می‌نویسد: «یکی از بزرگان را پرسیدند که چرا شب قدر پوشیده کرد؟ گفت: لطفاً للعباد فی الاجتهاد و ترك الاعتماد و إعداد الزاد فی هذا الاعداد لیوم المعاد [گفت از روی لطف در حق بندگان تا به جد و جهد (عبادت) برخیزند و تکیه بر عمل اندک و عادی نکنند و زادراه در هر شبی که گمان می‌رود شب قدر باشد، برای روز بازپسین خود بگیرند] و خدای تعالی چند چیز را در چند چیز پنهان کرد. شب قدر در میان شبها، و نماز وسطی در نمازها، و وقت قیام ساعت [= قیامت] در اوقات و نام مهترین [= اسم اعظم] خود در اسمها و ساعت اجابت دعا در ساعات روز آدینه، و رضای خود در طاعات و سخط خود در سینات و دوست [= ولی] خود را در میان بندگان؛ و حکمت آنکه تا مکلفان اجتهاد کنند.» (تفسیر ابوالفتوح، ج ۱۲، ص ۱۳۵).

— برات: «از برات عربی: نوشته‌ای که بدان دولت بر خزانه یا حکام، حواله وجهی دهد» (فرهنگ معین). علامه قزوینی با استناد به ذیل قوامیس عرب از دُزی، می‌نویسد: «آن را به بروات جمع بندند [و این کلمه] عربی است و در اصل براءة — به همزه قبل از تاء — بوده است به معنی بریء الذمه گردیدن از دین، و صواب در جمع آن براءات یا براوات است.» (حواشی چهارمقاله، ص ۱۷۰). «گویندگان فارسی به اعتبار حواله مکتوب هر حواله و یا وارد معنوی را نیز برات اصطلاح کرده‌اند.» (لغت‌نامه). شب برات یا ليلة الصک (صک معرب چک فارسی است و مترادف است با برات) روز چهاردهم و در واقع شب پانزدهم شعبان است بیرونی می‌نویسد: «و شب پانزدهم از ماه شعبان بزرگوارست و او را شب برات خوانند. و همی پندارم این از قبل آن است که هرک اندرو عبادت کند و نیکی به جای آرد، بیزاری [= برات] باید از دوزخ.» (التفهیم، ص ۲۵۲). اینکه حافظ برات را در جنب شب قدر یاد کرده، شاید ناظر به این سابقه است که طبق روایتی که عکرمه نقل کرده است شب قدر همانا ليلة البراءة (شب برات = نیمه شعبان) است (— التفسیر الکبیر، فخر رازی، ج ۳۲، ص ۲۹). ابوالفتوح نیز می‌گوید: «روایت کرد ابوالضحی از عبدالله [بن] عباس که او گفت خدای تعالی حکمه‌اء در نیمه شعبان فصل کند و در شب قدر به فرشتگان سپارد.» (تفسیر ابوالفتوح، ج ۱۲، ص ۱۳۳).

— معنای بیت: شب قدر من سحر مبارکی بود که برات آزادی از بار گناهان به من داده شد و احساس بخشودگی به من دست داد.

(۴) جلوه ذات — تجلی: شرح غزل ۸۶، بیت ۱.

(۵) خوشدل: به گفته شادروان غنی به معنای سعادت‌مند است. ایشان به دو بیت دیگر از یک غزل حافظ برای تأیید این معنی استناد کرده است:

— نیست در بازار عالم خوشدلی و رزانکه هست شیوه رندی و خوشباشی عیاران خوشست
حافظا ترك جهان گفتن طریق خوشدلیست تا نپنداری که احوال جهانداران خوشست

نگارنده این سطور با نظر شادروان غنی موافق نیست، بلکه خوشدلی را در حافظ برابر با دلخوشی و مترادف با خوشباشی و خوشودی و خرسندی خاطر می‌داند. خوشدل یعنی شادمان و دلخوش. چنانکه گوید:

نوبهارست در آن کوش که خوشدل باشی

در اینجا نمی‌توان به جای خوشدل گذاشت سعادت‌مند. یا وقتی که گوید:

غم کهن به می سالخورده دفع کنید که تخم خوشدلی اینست پیردهقان گفت

به قرینه غم کهن و غم زدایی «می» معلوم است که مراد از خوشدلی، دلخوشی و شادی است. مثالهای دیگر:

حافظ از فقر مکن ناله که گر شعر این است
هیچ خوشدل نیستند که تو محزون باشی
- می باقی بده تا مست و خوشدل
به یاران برفشانم عمر باقی
- زمان خوشدلی دریاب و دریاب
که دایم در صدف گوهر نباشد
- شب صحبت غنیمت دان و داد خوشدلی بستان
کمال الدین اسماعیل گوید:

- گر بخندم تو مپندار که خوشدل شده‌ام

غنچه را خنده همه از دل ویران باشد

(دیوان، ص ۴۶)

- خوشدلی از تو در همه تنهاست

غمگن اندر جهان رهی تنهاست

(دیوان، ص ۱۶۵)

نیز لغت‌نامه دهخدا در تعریف خوشدل می‌نویسد: «بانشاط، شادان، مسرور، مقابل غمین، مقابل غمگین» و مثالهای فراوانی در تأیید این معنی نقل می‌کند. و در تعریف خوشدلی می‌نویسد: «دلخوشی، شادی، شادمانی، نشاط، خرمی، شنگی، عشرت».

۶ و ۷ صبر: به نظر شادروان امیرحسین یزدگردی صبر در بیت هفتم این غزل با شهد و شکر و شاخ نبات که همه شیرین‌اند، ایهام تضادی دارد، چه صبر به دو معنی است: الف) شکیبایی؛ ب) دارونی تلخ که تلفظ اصلی آن در این معنی صبر است و سکون ثانی آن به ضرورت شعر جایز است (برای تفصیل ← «فرهنگ لغات و تعبیرات و کنایات» ذیل نقته‌المصدر، ص ۴۷۶-۴۷۷).

حافظ در جای دیگر گوید:

شکر به صبر دست دهد عاقبت ولی
بدعهدی زمانه امانم نمی‌دهد
مؤید این ایهام و رابطه سابقه آن نزد شاعران پیش از حافظ است. کمال الدین اسماعیل در رثای فرزند غرق شده‌اش گوید:

ارمغانی حنظل آوردند و صبر از بهر ما

گرچه خود با تنگهای چون شکر بازآمدند

(دیوان، ص ۴۲۹)

سعدی گوید:

دردا که طبیب صبر می‌فرماید

وین نفس حریص را شکر می‌باید

(کلیات، ص ۱۳۰)

خواجو گوید:

صبر تلخست و طیبیان ز شکر خنده شیرین همچو فرهاد بجز شربت زهرم نچشانند
(دیوان، ص ۲۲۷)

اما صبر از مفاهیم کلیدی مهم عرفانی و عشقی است و حافظ بارها با هر دو فحوا به آن اشاره کرده است:

الف) با فحوای عاشقانه :

- فغان کاین لولیان شوخ شیرینکار شهر آشوب چنان بردند صبر از دل که ترکان خوان یغمارا
- آنکه رخسار ترا رنگ گل و سرین داد صبر و آرام تواند به من مسکین داد
- پس از چندین شکیبائی شبی یارب توان دیدن که شمع دیده افروزیم در محراب ابرویت
ب) با فحوای عرفانی (و اخلاقی):

- گویند سنگ لعل شود در مقام صبر آری شود ولیک به خون جگر شود
- اینکه پیرانه سرم صحبت یوسف بنواخت اجر صبر است که در کلبه احزان کردم
- صبر و ظفر هر دو دوستان قدیمند بر اثر صبر نوبت ظفر آید]

این بیت در نسخه قزوینی نیست، ولی در قدسی و انجوی و حاشیه پژمان هست.

- گرت چونوح نبی صبر هست در غم طوفیان بلا بگردد و کام هزار ساله برآید
- هانف آن روز به من مژده این دولت داد که بدان جور و جفا صبر و ثباتم دادند
صبر از کلمات و مفاهیم کلیدی مهم قرآن مجید است و مشتقات گوناگون این کلمه نزدیک به صدبار در قرآن آمده است. هم در آنجا صبر از خصال مهم آدمی (شوری، ۴۳) و سنت و سجدیه انبیاء اولوا العزم (احقاف، ۳۵) شمرده شده است. الصبور با آنکه در قرآن نیامده یکی از اسماء الحسنی (نامهای نیکوی خداوند) است.

صبر پنجمین مقام از مقامات هفتگانه طریقت است (توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل، فنا - بعضی خوف و رجا و شکر را هم جزو مقامات آورده اند؛ و بعضی اینها را هم در همان مقامات هفتگانه مندرج می دانند). صبر همانا مقاومت در برابر شداید و مکارهی است که در زندگی عادی و سلوک عرفانی پیش می آید. بعضی گفته اند صبر بر عافیت، و خوشیها سخت ترست تا صبر بر مکاره و ناخوشیها. یکی از صحابه گفته است: ابتلینا بالضراء فصبرنا و ابتلینا بالسراء فلم نصبر [دچار رنج و سختی شدیم و شکیبائی کردیم ولی چون با خوشی و ناز و نعمت رو بر و شدیم، شکیبائی نورزیدیم و خویشنداری نکردیم] (← مصباح الهدایه، ص ۳۸۰). دیگری گفته است: الصبر أن تصبر في الصبر یعنی حقیقت صبر آن است که در

صبر هم صابر بود، نه منتظر فرج، چه انتظار فرج منافی صبر بر صبر است (پیشین، ص ۳۸۲). امام قشیری می‌نویسد: «علی عبدالله البصری [گوید مردی] نزدیک شبلی آمد. گفت کدام صبر سخت‌تر بود بر صابران؟ گفت صبر اندر خدای [الصبر فی الله]. گفت نه. گفت صبر خدای را [الصبر لله]. گفت نه. گفت صبر با خدای [الصبر مع الله]. گفت نه. گفت پس چیست؟ گفت صبر از خدای [الصبر عن الله]. شبلی بانگی بزد، خواست که جان تسلیم کند.» (ترجمه رساله قشیری، ص ۲۸۱. نیز ← اللع، ص ۵۰، مصباح الهدایه، ص ۳۸۱). عزالدین کاشانی برترین صبر را «صبر بالله» می‌داند چه آن را مقامی می‌داند که به بقای بعد از فنا تعلق دارد و «هرگاه که بنده از خود فانی و به حق باقی گشت، صبر او بل همه اوصافش به خدا بود.» (مصباح الهدایه، ص ۳۸۱). و این قول منطبق است با آیه کریمه واصبر وما صبرك الا بالله (صبر کن و صبوری تو جز به مدد خداوند نیست — نحل، ۱۲۷). «خداوند تعالی و تقدس، وحی فرستاد به داود علیه السلام که یا داود خُلُقهای من فراگیر؛ و از خُلُقهای من یکی آنست که صبورم.» (ترجمه رساله قشیری، ص ۲۸۲).

(۸) همت ← شرح غزل ۳۶، بیت ۳.



مرکز تحقیقات کتب و اسناد

دوش دیدم که ملانك در میخانه زدند
ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت
آسمان بار امانت نتوانست کشید
جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه
شکر ایزد که میان من و او صلح افتاد
آتش آن نیست که از شعله او خندد شمع
گل آدم بسرشتند و به پیمان زدند
با من راه نشین یاده مستانه زدند
قرعه کار به نام من دیوانه زدند
چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند
صوفیان رقص کنان ساغر شکرانه زدند
آتش آنست که در خرمن پروانه زدند
کس چو حافظ نگشاد از رخ اندیشه نقاب
تا سر زلف سخن را به قلم شانه زدند

(۱) معنای بیت: [اول تا سوم]: میخانه نه میکده عادی، بلکه کنایه از عشق یا وجود است. در جای دیگر میخانه را میخانه عشق می خوانند:

بر در میخانه عشق ای ملک تسبیح گوی کاندرا آنجا طیبت آدم مخمر می کنند
جلال الدین دوانی (متوفای ۹۰۸ ق) حکیم معروف رساله ای در شرح این غزل دارد که آن را به دو طریقه حکمی و عرفانی — به مشرب این عربی — شرح کرده است (← کتابخانه مجلس، ۱۲۸۰/۲، ص ۵۲-۹۵) و نمونه ای از آن نقل می شود:

«مولانا حافظ در این بیت از لسان مرتبه عشق می گوید که در حضرت غیب که مجمع اعیان ثابته و صور علمیّه من بود، نگاه کردم و قوتهای خود که مستعدات و ممدّات نمود حال من بودند به حکم و ما امرنا الا واحده کلمه بالصبر اقمرو ۵۰ در آنی نامنقسم در نظر آوردم دیدم که قوتهای روحانیّه ظهور من، به تعاقب زمان و مرّ دهور استدعای آن می کرد که من گنج نهان را بباشم و بر دیده عاشقان ظاهر باشم (ص ۶۰) ... و تعبیر از غایت استدعای عشقیه

و نهایت اقتضاء قوه شوقیه «وجود» به «در میخانه زدن» کرد (ص ۶۱)... و وجود از آن حیث که مستجمع جمیع کمالات و مستحضر غایات آمال جود است... به جهت مدد قوه عشقیه و حُب ساری تعریف از او به میخانه کردند (ص ۶۱)... و تعبیر از مطلق نشاء عنصری به «گل آدم» کرد... (ص ۷)

دو یا سه بیت اول این غزل اشاره به قصه آفرینش انسان دارد. تعبیر «گل آدم» ریشه در قرآن مجید دارد که بارها گفته شده است انسان یا آدم از تراب (خاك) یا از طین (گل) آفریده شده است. به احتمال بسیاری یکی از منابع فکری این غزل حافظ، فصل چهارم مرصاد العباد است تحت عنوان «بدایت خلقت قالب انسان» که هم به سرشتن گل انسان یا انسان از گل و هم به مقام خاص انسان که آمیخته‌ای از لطیفه روحانی اعلیٰ علیین و ودیعه جسمانی اسفل السافلین است، و هم به بار امانت اشاره دارد: «حق تعالی چون اصناف موجودات می آید از دنیا و آخرت و بهشت و دوزخ، و سایط گوناگون در هر مقام بر کارکرد. چون کار به خلقت آدم رسید گفت: انی خالق بشرأ من طین (سوره ص، ۷۲) خانه آب و گل آدم من می سازم.» (مرصاد العباد، ص ۶۸). «وقال النبی صلی الله علیه وسلم حکایة عن الله تبارک و تعالی: خَمَرْتُ طِینَةَ اَدمَ بیدی اربعین صباحاً [و پیامبر (ص)] از قول خداوند فرمود: گل آدم را چهل روز به دست خویش سرشتم» [پیشین، ص ۶۵]... پس جبرئیل را فرمود که برو از روی زمین یک مشت خاك بردار و بیاور (ص ۶۸)... پس از ابر کرم باران محبت بر خاك آدم بارید و خاك را گل کرد و به ید قدرت در گل از گل دل کرد (ص ۷۱)... چون کار دل به این کمال رسید، گوهری بود در خزانه غیب که آن را از نظر خازنان پنهان داشته بود و خزانه‌داری آن به خداوندی خویش کرده، فرمود که آن را هیچ خزانه لایق نیست الا حضرت ما، یا دل آدم. آن چه بود؟ گوهر محبت بود که در صدف امانت معرفت تعبیه کرده بودند و بر ملک و ملکوت عرضه داشته، هیچکس استحقاق خزانگی و خزانه‌داری آن گوهر نیافته، خزانگی آن را دل آدم لایق بود.» (ص ۷۴). «و حکمت در آنک قالب انسان از اسفل سافلین باشد و روحش از اعلیٰ علیین آن است که چون انسان بار امانت معرفت خواهد کشیدن، می باید که قوت هر دو عالم به کمال او را باشد (ص ۶۶). مجموعه‌ای می بایست از هر دو عالم روحانی و جسمانی که هم آلت محبت و بندگی به کمال دارد و هم آلت علم و معرفت به کمال دارد تا بار امانت، مردانه و عاشقانه در سفت جان کشد. و این جز در ولایت دورنگ انسان نبود. چنانک فرمود: «انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال» تا آنجا که «... و حملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً». ظلومی و جهولی از لوازم حال انسان آمد. زیرا که بار امانت جز به قوت ظلومی

و جهولی نتوان کشید، اگرچه جز به نور و صفای روحانی باز نتوان دید.» (ص ۴۱، نیز ص ۲).

معنای ساده بیت ۱ تا ۳: دیشب که مشاهده‌ای دست داده بود، کار و بار آفرینش انسان را در عالم شهود دریافتم؛ و بی‌بردم که خمیرمایه اصلی انسان عشق است (آمیختگی گل آدم با شراب — به قرینه میخانه و پیمانه — و شراب مهمترین استعاره عرفانی از عشق است) و موجودات مجرد ملکوتی با من دوستانه رفتار کردند. چه آنها دریافته بودند که آدمیزاد طرفه معجون است و هم‌اش از آب و گل عالم ملک نیست. بهره ملکوتی هم دارد. آسمان و اهل آسمان (فرشتگان) بار امانت یعنی عشق و معرفت عاشقانه را نکشیدند، چه فرشته اهل عبادت و اطاعت است نه مانند انسان اهل عشق و عصیان. انسانی که از سرمستی همان عشق کهن و باده عهد الست نامزد حمل این امانت شد. «دیوانه» ترجمه «جهول» یا «ظلوم و جهول» در آیه یادشده قرآن است.

۲) «حرم ستر و عفاف»: این عبارت را هم می‌توان به اضافه خواند و هم به صورت صفت و موصوف. در صورت اخیر یعنی ساکنان حرم ملکوت که دارای ستر و عفاف است، یعنی حریمی که قرین با ستر و عفاف است. در صورت اضافه هم ستر و عفاف به حرم تشبیه شده است. ساکنان این حرم به تعبیر دیگر حافظ همان «خلوتیان ملکوت» اند. «باده زدن» در همین بیت، یا ساغر زدن در بیت پنجم همین غزل یعنی باده پیمانی. برای تفصیل بیشتر — زدن = نوشیدن | شرح غزل ۸۷، بیت ۱.

— ملکوت — شرح غزل ۱۰۸، بیت ۳.

— راه‌نشین: «کنایه از گدا و بی‌خانمان که بر سر راه نشسته گدایی کند» (برهان) «خاک‌نشین و اهل خاک که کنایه از افتاده و متواضع باشد.» (لغت‌نامه) انوری گوید:

ای به درگاه تو بر، قصه‌رسان صاحب ری ره‌نشین سر کوی کرم‌ت حاتم طی
(دیوان، ص ۵۰۷)

نظامی گوید:

گفت کای ره‌نشین زرق‌نمای چه کسی و چه جای تست اینجای
(هفت‌پیکر، ص ۲۴۱)

سعدی گوید:

متاع من که خرد در بلاد فضل و ادب حکیم راه‌نشین را چه وقع در یونان
(کلیات، ص ۷۴۰)

خواجو گوید:

- ره‌نشینان سر کوی تو از استغنا هفت اقلیم فلک را به سر پا زده‌اند

(دیوان، ص ۱۵۰)

- ما جرعه‌چشانیم ولی خضر و شانیم ما راه‌نشینیم ولی شاه نشانیم

(دیوان، ص ۴۶۴)

حافظ در جاهای دیگر گوید:

- طبیب راه‌نشین درد عشق نشناسد برو به دست کن ای مرده‌دل مسیح‌دمی

- با من راه‌نشین خیز و سوی میکده‌ای تا در آن حلقه‌ببینی که چه صاحب‌جاهم

(۳) امانت: چنانکه مشهورست، و چنانکه شرحش گذشت، این بیت حافظ ناظرست به

آیه هفتاد و سوم از سوره احزاب: انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابین ان

يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً (ما بار امانت را بر آسمانها و

زمین عرضه داشتیم، همه از برداشتن این بار شانه خالی کردند و هراسان شدند، ولی انسان

به زیر این بار رفت، چه ستمکش و ناآگاه بود).

خواجه عبدالله انصاری می‌گوید: «کریم امانت عرضه دادی، بگریخت کوه، چون است

که امانت بهره‌من آمد، تجلی بر کوه.» (سخنان پیر هرات، ص ۷۲). سعدی گوید:

من آن ظلوم جهولم که اولم گفتمی چه خواهی از ضعفای کریم و از جهال

مرا تحمل باری چگونه دست دهد که آسمان و زمین برنشاطند و جبال

(کلیات، ص ۷۳۱)

حافظ در جاهای دیگر گوید:

- حقاً کزین غمان برسد مرده‌امان گر سالکی به عهد امانت وفا کند

- عاشقان زمره‌ارباب امانت باشند لاجرم چشم‌گهربار همانست که بود

- گر امانت به سلامت بیرم باکی نیست بیدلی سهل بود گر نبود بیدینی

(۴) هفتاد و دو ملت: اشاره دارد به حدیث معروف: ان امتی ستفرق بعدی علی ثلثة

وسبعین فرقة، فرقة منها ناجية. واثنتان وسبعون فی النار (همانا امت من پس از من به هفتاد

و سه فرقه پراکنده خواهند شد، فرقه‌ای از آنها رستگار و هفتاد و دو فرقه دیگر در دوزخ

خواهند بود. ← سفينة البحار، ج ۲، ص ۳۵۹-۳۶۰). این حدیث که به حدیث تفرقه یا

افتراق امت مشهور است، با عبارات گوناگون نقل شده و گاه به جای هفتاد و سه، هفتاد و دو

یا يك، یا هفتادواند یاد شده است. سیوطی این حدیث را چنین نقل کرده است: افترت

اليهود على احدى وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وتفرقت اُمّتي على ثلاث وسبعين فرقة (جامع الصغير، ج ١، ص ٤٨ نیز ← معجم و نسينك ذيل ماده «فرق»).

در اسرار التوحيد آمده است: «شيخ ما گفت: قال النبي عليه السلام: ستفرق اُمّتي نيّفاً وسبعين فرقة، الناجي منهم واحدة والباقيون في النار. شيخ گفت: يعني في نار انفسهم.» (اسرار التوحيد، ص ٣١١-٣١٢) (نیز ← «نظري به عدد ٧٣ در حديث تفرقه» نوشته دكتور احمد مهدوي دامغانی، مجله يغما، ١٧ (١٣٤٣) ص ٢٠٩-٢١١). در غياث اللغات در ذيل «هفتادو دو ملت» چنين آمده است: «بايد دانست که همگی ملتها هفتاد و سه اند. یکی از آن سنت و جماعت، و هفتاد و دو سوای آن. بدانکه در اصل شش گروه اند: رافضيه، خارجيه، جبريه، قدريه، جهميه، مرجيه. و هر گروهی از اينها دوازده فرقه دارد: (سپس دوازده گروه هريك از اين شش فرقه عمده را که جمعاً هفتاد و دو ملت می شوند نام می برد). در رباعي منسوب به خيام آمده است:

می خور که ز دل کثرت و علت ببرد و اندیشه هفتاد و دو ملت ببرد

(رباعیات خيام، ص ٩٣)

نزاری قهستانی گوید:

چرا ز فرقه هفتاد و سه یکی ناجيست چگونه دوزخی اند آن دگر ده و دو و شصت (ديوان، ص ٢١٢)

- عذر بنه: عذرنهادن، یعنی پذیرفتن عذر. سعدی گوید:

- آن را که به جای تست هر دم کرمی عذرش بنه ار کند به عمری ستمی

(کلیات، ص ٥٩)

- عذر سعدی نهد هر که ترا شناسد حال دیوانه نداند که ندیدست پری

(کلیات، ص ٦١٤)

- هر که نامردم بود عذرش بنه گر به چشمش در نیاید مردمی

(کلیات، ص ٨٣٨)

حافظ در جای دیگر گوید:

عذری بنه ای دل که تو درویشی و او را در مملکت حسن سر تا جوری بود

- حقیقت: حافظ در چند مورد حقیقت را در برابر مجاز به کار برده است:

- فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید شرمنده رهروی که عمل بر مجاز کرد

- نقشی بر آب می‌زنم از گریه حالیا
 - خمها همه در جوش و خروشند زمستی
 تا کی شود قرین حقیقت مجاز من
 و آن می‌که در آنجاست حقیقت، نه مجازست
 در جای دیگر گوید:

گرین نصیحت شاهانه بشنوی حافظ به شاهراه حقیقت گذر توانی کرد
 حقیقت از کلمات کلیدی مهم اهل نظرست، و تعریف آن در عرف، در منطق، در فلسفه، در علم، در عرفان، و در علوم بلاغی فرق دارد. برای آن تعریفهای گوناگون کرده اند: «چیزی که به طور قطع و یقین ثابت است.» (تعریفات)؛ «مطابق با واقع» (لغت نامه)؛ «استعمال لفظ در معنی موضوع له، خلاف مجاز.» (منتهی الارب)؛ «حقیقة الشیء هو هو یعنی چیزی که قوام شیء بدان است، چون حیوان ناطق برای انسان بخلاف خندان یا کاتب که تصور انسان بدون آن دو ممکن است و گفته اند ماهه الشیء هو هو باعتبار تحقق، حقیقت است، و به اعتبار تشخیص، هویت، و با قطع نظر از آن، ماهیت.» (تعریفات)؛ «حقیقت گاه در مقابل اعتبار به کار می‌رود و مراد از آن ذات است، نه حیثیات مربوط به ذات. و گاه در مقابل فرض و وهم به کار می‌رود و مراد از آن «نفس الامر» است.» (دستور العلماء)؛ «آخرین منزل سالک است از منازل سه گانه شریعت، طریقت، و حقیقت.» (لغت نامه).

هجویری بحث مستوفائی در رابطه شریعت و طریقت و تلازم آنها دارد. از جمله می‌نویسد: «حقیقت عبارتست از معنی [عبارتست از معنائی] که نسخ بر آن روا نباشد، و از عهد آدم تا فناء عالم حکم آن متساویست، چون معرفت و صحت معاملات خود به خلوص نیست... شریعت از مکاسب بود و حقیقت از مواهب...» (کشف المحجوب، ص ۴۹۹).

چنانکه گفته شد حافظ در چند مورد حقیقت را در برابر مجاز و به صورت نقطه مقابل آن به کار برده است. در همین غزل آنجا که می‌گوید «چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند» نیز حقیقت را در مقابل افسانه و ماورای قیل و قال و جنگ و جدال مذاهب کلامی و فقهی و عقیدتی می‌شمارد. باری مراد حافظ از حقیقت، ارزش نهائی و نهانی ثابت هستی است که در ماوراء پدیده‌های مجازی و گذرا، محیط بر همه احکام و واقعیات و ارزشها و اعتبارات است. برابر است با آنچه در منطق قرآن مجید «حق» نامیده می‌شود. در قرآن مجید کلمه حق بیش از دویست بار به کار رفته ولی کلمه حقیقت به کار نرفته است. حق در قرآن غالباً نقطه مقابل «باطل» است و از اسماء الحسنی است. در اصطلاح عرفان مکتب ابن عربی و پیروان او ذات خداوند یا تعین اول او را حقیقة الحقایق می‌نامند. حقیقت حافظ راست و درست عالی و متعالی و حاق واقع است، برابر است با آنچه در زبان انگلیسی Ultimate reality نامیده

می‌شود. حقیقت حافظ یگانه و متعالی و مطلق و لذا لایتغیر و ازلی و ابدی است، و فردا در عرصه رستخیز و حشر و نشر، همه در پیشگاه او حاضر خواهیم شد.

— ره افسانه زدند: اصلش از ره [= راه] زدن موسیقائی است. یعنی سرود افسانه سر دادند یا افسانه سرائی کردند. برای تفصیل بیشتر در این باب — ره زدن: شرح غزل ۱۹۴، بیت ۴.

— معنای بیت: در معنای این بیت دو استنباط یا دو احتمال جایز است. نخست اینکه حافظ در نظر به حدیث تفرقه یا افتراق امت قائل به عدد «هفتاد و دو» بوده است، نه «هفتاد و سه» یعنی به فرقه ناجیه معتقد نبوده است و برآن بوده است که همه فرقه‌ها و ملل و نحل با دیگر فرقه‌ها یا دیگر ادیان منازعه و جنگ و جدل ناشی از تعصب و ندیدن حقیقت دارند. راه به حقیقت نبرده، لذا به چیزی کمتر از حقیقت، یا بلکه مجاز راضی شده و در اطراف آن و معتقدات خود افسانه سرائی کرده‌اند. «جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه» یعنی جنگ و جدل آنان را امری ناگزیر و پرهیزناپذیر و در عین حال معصومانه و کودکانه بدان. لذا معذورشان بدار. چون همه حقیقت در اختیار همه‌شان نیست، هم به افسانه متوسل می‌شوند و هم با یکدیگر مجادله می‌کنند. استنباط و احتمال دوم این است که حافظ در حدیث افتراق امت، قائل به عدد هفتاد و سه بوده یا به هر حال علی‌المشهور یکی را که اهل سنت و جماعت یا عرفای اهل طریقت — و به‌طور کلی سالکان الی‌الله — باشد، به عنوان فرقه ناجیه (گروه رستگار) استثناء کرده است. یعنی گروهی را برعکس سایر هفتاد و دو یا هفتاد و یک ملت باقی مانده، بهره‌مند از دیدار حقیقت و برحق شمرده است. و بقیه را اهل جنگ و جدل و تفرقه و تعصب دانسته است.

— (۵) شکر ایزد/شکر آنرا؟: در بعضی نسخه‌ها، از جمله خانلری، عیوضی — به‌روز، به جای «شکر ایزد»، «شکر آنرا» است. علامه قزوینی در غلطنامه دیوان مصحح خود چنین می‌نویسد: «چنین است [یعنی به صورت شکر ایزد است] در جمیع نسخ خطی و چاپی که در تصرف من است، مگر «م» و «س» و دو چاپ خلخال و پیرمان که «شکر آنرا» دارند به جای «شکر ایزد»، و از حیث معنی و رابطه مصرعین به یکدیگر گمان می‌کنم همین اخیر اقرب به صواب باشد، یعنی «شکر آنرا»؛ ولی چون مخالف اکثریت نسخ بود، جرئت نکردم متن را بطبق آن تصحیح کنم.» (دیوان، مصحح قزوینی، «غلطنامه»).

باید گفت که «شکر ایزد» (ضبط اصلی قزوینی، همچنین ضبط سودی، جلالی نائینی — نذیر احمد، نسخه اساس قریب، قدسی، انجوی و چهار نسخه بدل خانلری) درست و موجه و بی‌اشکال است. زیرا «شکر ایزد» یک تعبیر کلیشه‌وار است و به این صورت بارها در شعر

حافظ و پیش از حافظ به کار رفته است. انوری گوید:

- شکر ایزد که باز روشن شد به تو صدر وزیر و حضرت شاه

(دیوان، ص ۴۲۰)

- شکر ایزد را که از تو نومیدم وین نومیدی هزار امید ایزد

(دیوان، ص ۹۷۵)

- بودش همه خرمی و خوبی شکر ایزد را که آن ما بود

(دیوان، ص ۸۴۱)

[چهار شاهد مثال بعدی به نقل از لغت‌نامه دهخداست].

بیهقی می‌نویسد: «خاندانها یکی است شکر ایزد را عزذکره».

سوزنی گوید:

زحمت شاعر کشیدن مهتران را واجبست شکر ایزد را که تو مستوجب این زحمتی

خاقانی گوید:

- به شکر ایزد و استاد از برای سجود نهاده سر به زمین همچو کلك و پرگارم

- بوی مشکت جهان گرفت سزد که دلست شکر ایزد آراید

حافظ خود در جاهای دیگر گوید:

- شکر ایزد که به اقبال کله گوشه گل...

- شکر ایزد که نه در پرده پندار بماند

- شکر ایزد که ز تاراج خزان رخنه نیافت...

علت آنکه «شکر ایزد» را بعضی نسخه‌ها به «شکر آترا» تبدیل کرده اند این است که تصور می‌کنند ربط مصراعین ضعیف است. حال آنکه ضعیف هم نیست، و دو جمله کامل است. در مصراع اول می‌گوید خدا را شکر که بین من و یارم آشتی پدید آمد. و در مصراع دوم با حذف و فاصله‌ای که در سنت شعر ملحوظ و محفوظ است، یعنی همان فاصله طبیعی بین مصراعین القاء می‌کند، می‌گوید صوفیان هم به همین جهت به سماع برخاستند و به شکرانه این آشتی ساغر زدند.

- صوفیان یا حوریان یا قدسیان؟ ضبط خانلری، جلالی نائینی - نذیر احمد، سودی، عیوضی - بهروز افشار و قدسی «حوریان» است. ضبط انجوی «قدسیان» است. اما همان «صوفیان» که ضبط قزوینی است مناسب‌ترست. چه اشاره به ماجرا کردن و رسم پرسابقه آشتی کنان درویشان دارد. برای تفصیل در این باب - به شرح غزل ۱۱، بیت ۷.

دلیل دیگر اینکه سعدی و حافظ حوری یا حوری را به حوران جمع می‌بنسند، نه به حوریان. سعدی گوید:

حوران بهشتی را دوزخ بود اعراف از دوزخیان پرس که اعراف بهشتست
(کلیات، ص ۴۵)

حافظ گوید:

شهریست پر کرشمه حوران ز شش جهت.
۶) خندد شمع ← خنده شمع: شرح غزل ۹۸، بیت ۵.
- آتش در خرمن زدند ← خرمن سوختن: شرح غزل ۵۵، بیت ۶.



نقدها را بود آیا که عیاری گیرند تا همه صومعه داران پی کاری گیرند
 مصلحت دیدن آنست که یاران همه کار بگذارند و خم طره یاری گیرند
 ۳ خوش گرفتند حریفان سر زلف ساقی گر فلکشان بگذارد که قراری گیرند
 قوت بازوی پرهیز به خوبان مفروش که درین خیل حصاری به سواری گیرند
 یارب این بچه ترکان چه دلیرند به خون که به تیر مژه هر لحظه شکاری گیرند
 ۶ رقص بر شعر تر و ناله نی خوش باشد خاصه رقصی که در آن دست نگاری گیرند
 حافظ ابنای زمان را غم مسکینان نیست
 زین میان گر بتوان به که کناری گیرند

وزن و قافیه و ردیف این غزل شباهت به غزلی از ناصر بخارائی دارد:

هر زمان آتش تو در دل یاری گیرد شیر گیر آهوی چشم تو شکاری گیرد
 (۱) معنای بیت: ناظرست به اینکه متاع صوفی صومعه دار یا خانقاه نشین تقلبست و ای
 بسا خرقه که مستوجب آتش باشد. بر آنست که اگر عیار صدق و کذب صوفیان یا صوفی
 نمایان سنجیده شود بسیاری از آنان ناگزیر خواهند شد از این بیکارگی شکوهمند دست
 بردارند و دنبال يك کار جدی بروند. اصولاً در سرایای این غزل طربناك، طنز زیبایی موج
 می زند. صومعه یعنی خانقاه ← شرح غزل ۲، بیت ۲.

(۲) مصلحت دید: صفت مرکب مرخم مفعولی است یعنی مصلحت دیده، و برابر است با
 صوابدید، صلاحدید و نظایر آن. غزالی می نویسد: «صنف ششم [از گیرندگان زکات] کسی
 بود که اوام [= وام] دارد که نه در معصیتی حاصل شده باشد، و درویش بود، یا توانگر بود،
 ولیکن اوام برای مصلحت دیدی کرده باشد که بدان فتنه ای بنشیند.» (کیمیا، ج ۱، ص ۱۹۲).

- طره ← شرح غزل ۱۰۹، بیت ۲.

(۳) ساقی ← شرح غزل ۸، بیت ۱.

(۴) معنای بیت: در برابر خو برویان، تقوای دروغین به خرج مده. زیرا در خیل آنان صیادان چالاکی هستند که يك سوار از آنان به تنهایی می تواند قلعه ای تسخیر کند. «مفروش» یعنی جلوه مده، ادعا و اظهار مکن. فروختن به معنای جلوه دادن نمایشگرانه و وانمود کردن است. چنانکه در جاهای دیگر گوید:

- به که نفروشد مستوری به مستان شما

- آسمان گو مفروش این عظمت کاندر عشق...

- جلوه بر من مفروش ای ملک الحاج که تو...

(۵) یارب: نه برای دعا، بلکه برای اظهار تعجب و اعجاب است. ← یارب: شرح غزل

۴۲، بیت ۱.

- یارب این بچه ترکان: این عبارت عیناً در بیتی از کمال الدین اسماعیل به کار رفته

است:

یارب این بچه ترکان چه زما می خواهند که همیشه دل ما را به بلا می خواهند

(دیوان، ص ۷۰۹)

(۶) رقص ← سماع: شرح غزل ۷۸، بیت ۵.

- شعر تو ← شرح غزل ۹۲، بیت ۱.

- نی ← شرح غزل ۱۷۵، بیت ۹.

گرمی فروش حاجت رندان روا کند
 ساقی به جام عدل بده پاده تا گدا
 ۳ حقاً کزین غمان برسد مژده امان
 گر رنج پیش آید و گر راحت ای حکیم
 در کارخانه ای که ره عقل و فضل نیست
 ۶ مطرب بساز پرده که کس بی اجل نبرد
 ما را که درد عشق و بلای خمار کشت
 و انگونه این ترانه سراید خطا کند
 یا وصل دوست یا می صافی دوا کند

جان رفت در سرمی و حافظ به عشق سوخت

عیسی دمی کجاست که احیای ما کند

(۱) به جای «دفع بلا کند»، در چند نسخه (خانلری، عیوضی - بهروز، جلالی نائینی -
 نذیراحمد، افشار، قریب) «دفع وبا» است. ولی سودی، انجوی، پژمان مانند قزوینی است.
 دکتر خانلری در ترجیع این ضبط می نویسد: «در این غزل قافیه این بیت و بیت بعد آن هر
 دو «بلا» ست و تکرار قافیه بی فاصله در دو بیت از عیبهای شعر فارسی است. در قدیمترین
 نسخه بجای دفع بلا، «دفع وبا» ثبت است... آنچه این معنی را تأیید می کند اینست که در طب
 قدیم، نوشیدن شراب را در دوران شیوع وبا از وسایل پیش گیری و عدم ابتلای به مرض
 می شمرده اند.» (چند نکته در تصحیح دیوان حافظ، ص ۲۵). البته ضبط نسخه های قدیم،
 حائز اهمیت و اعتبار است. اما توسل به تکرار قافیه درست نیست. چه تکرار قافیه در شعر
 حافظ بیش از هفتاد بار رخ داده است (برای تفصیل در این باب ← تکرار قافیه در شعر
 حافظ: شرح غزل ۱۴۲، بیت ۱). ضمناً آقای خانلری سند قول خود را در باب اینکه نوشیدن

شراب به عقیده اطبای قدیم دافع وبا بوده است، یاد نکرده است.

— رندان ← شرح غزل ۵۳، بیت ۶.

۲) ساقی ← شرح غزل ۸، بیت ۱.

— جام عدل: این کلمه در فرهنگهای برهان قاطع، غیات اللغات، معین و لغت نامه که خود جامع فرهنگهای مهم فارسی است، وارد نشده است. این تعبیر موهم دو معنی است: الف) جام عدالت، یعنی خود عدالت؛ ب) جام برابر و هم اندازه (حجماً یا وزناً). سودی شرحی در تعریف آن دارد که نامستند است ولی به نقلش می‌ارزد: «جام عدل قدحی است که حدی دارد و با آن به همه کس باده برابر یعنی يك اندازه داده می‌شود. هر بار که از آن حد معین زیادتر پرش کنند باید تمام محتویات آن به زمین ریخته شود. [ظاهراً: به خم یا کوزه یا صراحی برگردانده شود و از نو پر کنند]. اما اگر از حد پایینتر و کمتر شراب بریزند مانعی ندارد.» (شرح سودی، ج ۲، ص ۱۰۸۹).

باری معلوم نیست مراد از عدل، عدالت باشد. معنای ظاهری بیت این است که ای ساقی مطابق سنت کهن ساقیگری و بزمهای بزرگان، جامها را برابر بریز و به وضیع و شریف یکسان ببخش و گرنه وضیع (گدا) دل شکسته خواهد شد و غوغا به پا خواهد کرد؛ یا از آه و دلشکستگی اش جهان پررفته و بلا خواهد شد. در تاریخ بیهقی به مفهوم جام عدل و عادلانه ریختن ساقی اشاره شده و آن در حکایت باده‌نوشی مسعود و اعیان در باغ پیروزی است: «... و بسیار شراب آوردند در ساعت. از میدان به باغ رفت و ساتگینها و قراپه‌ها تا پنجاه در میان سرایچه بنهادند، و ساتگین روان ساختند. امیر گفت: عدل نگاه دارید و ساتگینها برابر کنید تا ستم نرود. و پس روان کردند. ساتگینی هر يك به نیم من، و نشاط بالا گرفت و مطربان آواز برآوردند.» (تاریخ بیهقی، ص ۸۹۱).

۳) سالک ← شرح غزل ۱، بیت ۴.

— عهد امانت ← امانت: شرح غزل ۱۰۵، بیت ۳.

۴) معنای بیت: معنای این بیت ملهم از این آیه کریمه، یا مطابق با آن است: وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله (اگر امر خوشایندی برای آنان پیش آید، گویند از خداوند است، و چون امر ناگواری پیش آید گویند از جانب تست، بگو همه از جانب خداوند است. — نساء، بخشی از آیه ۷۸)

حافظ مطابق مفهوم این آیه بر آن است که رنج و راحت، سود و زیان، زشت و زیبا، و خلاصه هر آنچه خوشایند و ناخوشایندست، از يك مبدأ صادر می‌شود، و هر دورا از خداوند

باید دانست. این تلقی حاکی از گرایش و نگرش اشعری حافظ است. (برای تفصیل بیشتر در این باب ← حافظ و اشعریگری: شرح بیت معروف پیر ما گفت: شرح غزل ۶۲، بیت ۳).

(۵) کارخانه ← شرح غزل ۳۷، بیت ۴.

— عقل: اصولاً حافظ هم در مقابل عشق و مقابله با عشق به عقل اعتقادی ندارد (← عشق و عقل: شرح غزل ۱۲۱، بیت ۳ و ۷) و هم در فر و گشودن رازهای بغرنج هستی و حیات: — حدیث از مطرب و می گوور از دهر کمتر جو — که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معمارا — کرشمه تو شرابی به عاشقان پیمود — که علم بیخبر افتاد و عقل بیخس شد — بس بگشتم که بیرسم سبب درد فراق — مفتی عقل در این مسأله لایعقل بود — یکی از عقل می لافد، یکی طامات می بافد — بیا کاین داوریه را به پیش داور اندازیم — همچنین نسبت به علم ظاهری هم خوشبین نیست (نیز ← علم: شرح غزل ۱۷۶، بیت ۲).
و اگر گاهی ادعای داشتن عقل دارد، در رابطه با «می» است:

— من و انکار شراب این چه حکایت باشد — غالباً این قدوم عقل و کفایت باشد — بیا که توبه ز لعل نگار و خنده جام — حکایتیست که عقلش نمی کند تصدیق — حاشا که من به موسم گل ترک می کنم — من لاف عقل می زنم این کار کی کنم — این خرد خام به میخانه بر — تا می لعل آوردش خون به جوش — مشورت با عقل کردم گفت حافظ می بنوش — ساقیا می ده به قول مستشار مؤتمن — ما را ز منع عقل مترسان و می بیار — کان شهنه در ولایت ما هیچکاره نیست — اگر نه عقل به مستی فرو کشد لنگر — چگونه کشتی از این ورطه بلا ببرد — ز باده هیچت اگر نیست این نه بس که ترا — دمی ز وسوسه عقل بیخبر دارد — اصولاً حافظ با نهادهای رسمی عقل پرور نظیر علم و مدرسه نیز میانه خوبی ندارد، چه آنها را نیز مانند ایمان و عرفان تخته بند تکلف و تظاهر می بیند. چه از زهد فروشی تا ایمان خالصانه و مخلصانه راهی دراز است. همچنین از شراب صرف وحدت تا پشمینه پوشی تندخویانه و صومعه داری سیاهکارانه تفاوت بسیار است. آری پناه او همواره به خداست:

ای دل بیا که ما به پناه خدا رویم — زانج آستین کوتاه و دست دراز کرد — یا به عشق:

— کرشمه تو شرابی به عاشقان پیمود — که علم بیخبر افتاد و عقل بیخس شد — دل چو از پیر خرد نقل معانی می کرد — عشق می گفت به شرح آنچه بر او مشکل بود

او در عرصه عرفان و حتی در عرصه ایمان، مفتی عقل را لایعقل می‌داند.

باری در سنت عرفان همواره عقل را دست کم گرفته‌اند. این عقلی که عرفا با آن درافتاده‌اند، عقل رحمانی و اول ما خلق الله یا عقول عشره نیست، بلکه عقل هیولانی است. عقل جزئی نگر و عدداندیش است. همان عقلی است که سنائی در حقش می‌گوید:

يك ره به دو پاده دست كوته كن اين عقل دراز قد احمق را

عقل تنها شناختگر ما یا انگیزه ما در عمل و اندیشه و امور دین و دنیا نیست. گو اینکه روشن‌ترین بخش ذهن و قوای تحلیلگر ماست. در دیانت و عرفان رهبرهای ره‌شناس‌تر از عقل هست. در زندگی عادی که فی‌المثل تشکیل خانواده می‌دهیم و فرزند خود را دوست داریم، یا به انجام وظیفه و خدمت به خلق و حتی به ایشار می‌پردازیم، یا خشم و خروش می‌ورزیم، یا می‌کوشیم که به هر وسیله دمی ز سوسه عقل بیخبر باشیم، در همه امور، اعم از صلاح و فساد و صلح و جنگ عقل حضور دارد؛ و حتی تصویب‌کننده است، ولی آغازگر نیست. تاریخ یعنی هم رویدادهای تاریخی و هم دستاوردهای فرهنگی، برآیند عقول نیست. حتی در تاریخ فلسفه هم که بزرگترین آوردگاه عقل است، عقل یکه‌تاز نیست. اگر فلسفه صرفاً عقل ورزیدن و رعایت منطق بود، باید فلسفه‌ها و مکتبه‌های فلسفی گوناگون نمی‌داشتیم. و عقلها اگر صرفاً تکیه بر منطق می‌داشتند، اینهمه اختلاف آراء نمی‌یافتند. علمی هم که صرفاً تکیه بر عقل داشته باشد، گامی فراتر از طبیعیات و جهان‌شناسی قدما نخواهد نهاد.

باری عقل بدون اتحاد و ازدواج با سایر عوامل و انگیزه‌ها و عواطف و احساسات و غرایز و شور و شعور ناخودآگاه و تجربه و اخلاق، عقیم است و زاد و رودی ندارد. عقل در خدمت همه چیز درمی‌آید: جنگ، صلح، علم، هنر، اخلاق، دین، فلسفه، حتی به گواهی تاریخ و زندگی روزمره در خدمت فساد و جرایم و جنایات هم درمی‌آید. چه پیداست که اگر بدکرداران عقل نورزند، توفیقی در کار خود نخواهند یافت.

قدما عقل را به نظری و عملی تقسیم می‌کردند. عقل نظری با تجربه و ملاحظات و شرایط بیرونی یا اخلاقی کاری ندارد و بهترین جلوه‌گاهش منطق و فلسفه است. عقل عملی با اخلاق و رفتار جمعی و فردی انسانها سروکار دارد. نیز از سیاست مدن گرفته تا تدبیر منزل و حتی تدبیر تن و روان. اما بعید و شاید غیرممکن باشد که این دو حوزه به کلی جدا از هم و بی‌تأثیر از یکدیگر یا بر یکدیگر باشند.

لطف خداوند در این حقیقت نیز آشکار است که ایمان به او در گروی عقل ورزیدن و عقل

فرسودن نیست؛ وگرنه همه مؤمنان باید خردمندان و خردورزان سترگی باشند، و همه خردورزان و فیلسوفان باید مؤمن باشند. ایمان از مقوله اراده و ساحت خاصی از اراده و عواطف و عقل و اندیشه و شور است، نه تنها عقل. آری ایمان به گفته عرفای سراسر تاریخ و سراسر عالم کار «دل» است. و دل را بدون تعریف و تأملات پیچاپیچ بهتر می‌توان دانست که چیست. پاسکال نیز بر این رای بود و می‌گفت: «دل دلیلی دارد که عقل از آن خبر ندارد.» یا به تعبیر دیگر ایمان هم مانند اخلاق از جلوه‌های عقل عملی است. آری عقل، علی‌الخصوص عقل نظری، تنها ماشین حساب و حسابگر است. و گویی همانند همه ماشین‌حسابها بدون محتواست. از این است که باید عشق و علم و ایمان و اخلاق به فریاد عقل تنها مانده و درمانده عدداندیش برسند، و به او مبدأ و معاد و راه و روش بیاموزند. وگرنه مجرد عقل یا عقل مجرد راهی به دهی نمی‌برد. راز اینکه عرفا، همواره به چشم حقارت در عقل نگریسته‌اند همین است.

مولوی درباره عقل، آرائی متین و بکر و بی‌سابقه دارد. عقل را دو گونه می‌داند. یکی جزوی یا تحصیلی یا مکسبی که لوح حافظ است و گرفتار و هم‌وطن، و دیگر عقل موهوبی یا ایمانی یا نورانی که لوح محفوظ و بخشش‌یزدان و چشمه آن در میان جان (مثنوی طبع نیکلسون، دفتر چهارم، ص ۳۹۲-۳۹۴) و تعبیر شگرفی از آن به نام «عقلِ عقل» دارد:

عقلِ دفترها کند یکسر سیاه عقلِ عقل آفاق دارد پر زماه
(دفتر سوم، ص ۱۴۴).

بند معقولات آمد فلسفی شهنسوار عقلِ عقل آمد صفی
(پیشین)

عقلِ عقلند اولیا و عقلها بر مثال اشتران تا انتها
(دفتر اول، ص ۱۵۴)

باری حافظ نیز از عقل جزوی مکسبی است که دل خوش ندارد:

- یکی از عقل می‌لافت، یکی طامات می‌بافت بیا کاین داوریه‌ها را به پیش داور اندازیم
- مفروش عطر عقل به هندوی زلف ما کانبجا هزار نافه مشکین به نیم جو
آری اصالت را با عقل نمی‌داند، با عقل آفرین [= داور] می‌داند. به نظر اورهانی از عقل جزوی و هم‌اندیش، فقط با درآمدن و گرفتار شدن به سلسله عشق میسرست، که ره‌ایشگر و رستگاری بخش بزرگ است:

عقل اگر داند که دل در بند زلفش چون خوشست عاقلان دیوانه گردند از پی زنجیر ما

البته چنانکه در صدر مقال اشاره شد، حافظ در مقابل عشق و مقابله با عشق، به عقل و کفایت او اعتقادی ندارد:

- قیاس کردم و تدبیر عقل در ره عشق چو شبیمنی است که بر بحر می کشد رقمی
- حریم عشق را در گه بسی بالاتر از عقلست

- ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست
مقابله عقل و عشق همانا مقابله دو نگرش یا دو جریان نیر و مند در تاریخ اندیشه بشر است. یکی فلسفه یا حکمت عقلی، استدلالی، مثانی که نسبش به ارسطو می رسد؛ و دیگری فلسفه یا حکمت عاشقانه، شهودی، اشراقی که نسب از افلاطون دارد. طبعاً حافظ همانند عرفا جانب عشق را عزیز می دارد و فرو نمی گذارد.

۵) فهم یا وهم؟ شادروان هومن بر آن است که «وهم» درست تر و مناسب تر است (حافظ هومن، ص ۳۹۴). متن خانلری، عیوضی - بهسر و ز، جلالی نائینی - نذیر احمد هم «وهم» است. اشکال وهم در این است که وهم صاحب رای نیست. حال آنکه فهم در ردیف عقل و فضل است و می تواند حکمی بکند. اصولاً، چه در عرف چه در فلسفه و کلام و عرفان کسی برای وهم در این گونه مسائل اعتباری اعم از مثبت یا منفی قائل نیست.

- اختلاف قراءت: فهم ضعیف رای، فضولی چرا کند، یا: فهم ضعیف، رای فضولی چرا کند. هر دوی این قراءتها خوبست و هر یک طرفدارانی دارد. در بحث شفاهی که در محضر حافظ شناسان معاصر آقایان دکتر منوچهر مرتضوی، دکتر عباس زریاب خونی و سید ابوالقاسم انجوی شیرازی درباره طرز خواندن این مصراع در گرفت، دکتر زریاب و آقای انجوی چنین می خواندند: فهم ضعیف رای، فضولی چرا کند. یعنی فعل را «فضولی کردن» می گرفتند و «ضعیف رای» را صفت مرکب. استاد مرتضوی و نگارنده این سطور چنین می خواندیم: فهم ضعیف، رای فضولی چرا کند. یعنی فعل را «رای کردن» می گرفتیم و فضولی را صفت آن. طرفداران قراءت اول، در مورد «رای کردن» تأمل و استبعاد داشتند. باری در آن جلسه هر دو گروه بر رای خود باقی ماندند. اما تفحص بعدی دکتر مرتضوی نشان داد که «رای کردن» سابقه هزار ساله دارد. چنانکه یافته بودند که منوچهری در مطلع یکی از قصاید بلند خود می گوید:

بر لشکر زمستان نوروز نامدار کرده ست رای تاختن و قصد کارزار

(دیوان، ص ۳۰)

بنده نیز در بیتی از ناصر خسرو این تعبیر را یافتم:

گر رای بقا کنی در این جای بیهوده درای و سست‌رایی
(دیوان، ص ۲۶۰)

در لغت‌نامه دهخدا ماده «رای کردن» وارد شده است به معنای: قصد کردن، آهنگ کردن، عزم کردن، اراده کردن، برسر آن شدن، تصمیم گرفتن، مصمم شدن؛ و بیش از بیست مثال برای آن یاد شده است، از جمله:

خردمند کسری چنین کرد رای کز آن مرز لختی بجنبد ز جای
(شاهنامه)

«بونصر مشکان گفت، روز آدینه بوده است و دانسته است (خواجه احمد حسن) که خداوند (مسعود) رای شکار کرده است.» (تاریخ بیهقی، چاپ فیاض، ص ۱۶۲). با این حساب استبعاد دوستان دلیلی ندارد و معنای بیت حافظ چنین می‌شود: در کار و بار کارخانه‌ای که چنین و چنانست، فهمی که ذاتاً ضعیف است نباید آهنگ و اراده فضولی و اظهار نظر بیجا و بی‌ربط کند. به بیانی متفاوت‌تر می‌توان رای کردن را اندیشه کردن گرفت. چنانکه سعدی گوید:

هر شب اندیشه دیگر کنم و رای دگر که من از دست تو فردا بروم جای دگر
(کلیات، ص ۵۲۱)

در این صورت معنای بیت این می‌شود که چرا فهم ضعیف، از پیش خود، اندیشه بوالفضولانه و نادرست و نسنجیده ارائه کند.

- فضول/فضولی: کاربرد و معنای کلمات فضول و فضولی در شعر حافظ درست همانند امروز است:

- فهم ضعیف، رای فضولی چرا کند

- مرا به رندی و عشق آن فضول عیب کند...

- فضول نفس حکایت بسی کند ساقی

به این معنی که فضول را شخص می‌داند و فضولی را صفت و فعل او. اما قابل توجه است که قدما فضول را در معنای فضولی امروزه (و حافظ) و فضولی را در معنای فضول امروزه (و حافظ) به کار می‌برده‌اند و این معنی و کاربرد از منوچهری تا سعدی مطلقاً محفوظ است: منوچهری گوید:

او به رز گفت که و یحك چه فضول آری تو هنوز این هوس اندر سر خود داری
(دیوان، ص ۲۰۲)

سنائی گوید: «عزیزانی که بر طویلۀ قدم در يك سلك منتظم باشند، صاحب خبر در میان ایشان فضولی باشد.» (مکاتیب سنائی، نامه دهم، ص ۸۷). همچنین:

نیکبختیت آرزو باشد فضول از سر بنه رو برسید شو و از خوان اوان ریزه چین
(دیوان، ص ۵۵۸)

در قاپوسنامه آمده است: «با چاکران میزبان مگوی که: ای فلان این طبق بدان جای نه، و این کاسه فلان جای نه، یعنی که من از این خانه‌ام. مهمان فضولی مباش و بنان و کاسه دیگران، دیگران را تقرب مکن.» (ص ۷۵). همچنین: «و بزرگترین هنری کاتب را زبان نگاه داشتن است و سرّ ولی نعمت پیدا ناکردن و خداوند خویش را از هر شغلی آگاه کردن و فضولی نابودن.» (ص ۲۱۳). غزالی می‌نویسد: «...ولکن شهوت که عامل خراج است دروغزن است و فضولی و تخلیط کن... شحنه را بر وی مسلط کند تا وی را از آن فضول بازدارد.» (کیمیا، ج ۱، ص ۲۰). همچنین: «فرعون دعوی خدائی از آن کرد که وی را نه دردسری بودی و نه تبی، که اگر يك ساعت درد شقیقه بگرفتی وی را پروای آن فضول نبود.» (کیمیا، ج ۲، ص ۵۶۶). همچنین: «مردی را دیدم مجذوم و دیوانه، افتاده و مورچه بر وی گرد شده و او را می‌خوردند. سر وی بر کنار گرفتم. مرا بر وی رحمت آمد. چون باهوش آمد گفت این کدام فضولی است که خویشتن در میان من و خداوند من می‌افکند.» (کیمیا، ج ۲، ص ۶۰۹). همچنین: «کس بود که با من سخن گوید که جواب آن خوشتر بود از آب سرد نزدیک تشنه؛ و جواب آن ندهم از بیم آنکه فضول بود» [= آن سخن زائد و فضولی باشد] (کیمیا، ج ۲، ص ۶۸). ظهیر گوید:

سخن فضل می‌نیارم گفت زانکسه آن شعبه‌ای بود ز فضول

(دیوان، ص ۳۲۸)

نیز ← دیوان عطار، ص ۳۵۹، ۳۷۱، ۸۰۳: کلیات سعدی، ص ۶۷، ۳۴۷، ۵۴۰.
ولی سلمان که معاصر حافظ است فضول را همانند حافظ که شبیه کاربرد امروز است به‌کار برده است:

چشم فضول خانه دل را خراب کرد یارب سیاه باد مرا خان و مان چشم

(دیوان، ص ۱۷۷)

(۶) مطرب ← شرح غزل ۷۶، بیت ۴.

(۷) عشق ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

(۸) عیسی دمی ← عیسی (ع): شرح غزل ۳۶، بیت ۶.

دلا بسوز که سوز تو کارها بکند
 عتاب یار پری چهره عاشقانه بکش
 ۳ ز ملک تا ملکوتش حجاب بردارند
 طیب عشق مسیحاده مست و مشفق لیک
 تو با خدای خود انداز کار و دل خوش دار
 ۶ ز بخت خفته ملولم بود که بیداری
 به وقت فاتحه صبح یک دعا بکند
 بسوخت حافظ و بونی به زلف یار نبرد
 مگر دلالت این دولتش صبا بکند

(۱) نیاز: یعنی حاجت و احتیاج، ولی در حافظ غالباً به معنای اظهار بندگی و خاکساری و خشوع است. و این معنی امروزه در «نذر و نیاز» محفوظ مانده است:

- چو یار ناز نماید شما نیاز کنید
 - مائیم و آستانه عشق و سر نیاز
 - المنة لله که در میکده بازست
 - ازوی همه مستی و غرورست و تکبر
 - خوشا نماز و نیاز کسی که از سر درد
 - در این حضرت چو مشتاقان نیاز آرند، ناز آرند
 - زاهد و عجب و نماز و من مستی و نیاز
 - نیازمند بلاگو رخ از غبار مشوی
 - زاهد چو از نماز تو کاری نمی رود
 - که کیمیای مرادست خاک کوی نیاز
 - هم مستی شبانه و راز و نیاز من

- بیار می که چو حافظ هزارم استظهار به گریه سحری و نیاز نیم شبیست
(۲) عتاب ← شرح غزل ۲، بیت ۷.

- بری چهره ← پری: شرح غزل ۱۰۰، بیت ۶.

- کرشمه ← شرح غزل ۲، بیت ۷.

(۳) مُلک: در اصل به معنای سلطه و سلطنت یا قلمرو سلطنت است چنانکه حافظ گوید:

- صد ملک سلیمانم در زیر نگین باشد

- کار ملکست آنکه تدبیر تأمل بایدش

و در اصطلاح به معنی «عالم شهادت و محسوسات طبیعی است.» (تعریفات نیز ← دستورالعلماء). در قرآن مجید نیز به معنای سلطه و سلطنت و قلمرو سلطنت الهی به کار رفته است: ان الله له ملك السموات والارض (بقره، ۱۰۷)؛ همچنین: قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء (بقره، ۲۶).

- ملکوت: این کلمه نیز مانند ملک، کلمه ایست قرآنی و در اصل به معنای پادشاهی است، و در قرآن مجید چهار بار به کار رفته است، از جمله: وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض (انعام، ۷۵)؛ همچنین: فسبحان الذى بیده ملکوت کل شیء والیه ترجعون (یس، ۸۳. نیز ← اعراف، ۱۸۵؛ مؤمنون، ۸۸). در شعر حافظ دوبار دیگر سابقه دارد:

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

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

نجم الدین رازی در تعریف ملکوت گوید: «... ملکوت باطن جهان باشد؛ ظاهر جهان را ملک خوانند، باطن جهان را ملکوت. 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 است. چنانکه فرمود بیده ملکوت کل شیء...» (مرصاد العباد، ص ۴۷). آملی می نویسد: «بدانکه عالم ملکوت باطن جهان است که آن را عالم امر و عالم نور خوانند و آخرت نیز گویند؛ و عالم ملک، ظاهر این جهان [است] که آن را عالم خلق و عالم ظلمت خوانند.» (نفائس الفنون، ج ۲، ص ۵۸).

- جام جهان نما: یا جام جم در حافظ دو معنی دارد یکی جام می، دیگری دل؛ چنانکه گوید:

سالها دل طلب جام جم از ما می کرد و آنچه خود داشت زیگانه تمنا می کرد

برای تفصیل ← جام جم: شرح غزل ۸۰، بیت ۱.

- معنای بیت: هر کس در خدمت اخلاص و خلوص دل باشد و در تهذیب نفس و تصفیه درون بکوشد، رازهای ظاهر و باطن هستی بر او آشکار می گردد. در جای دیگر در مورد مواظبت بر اخلاص گوید:

پاسبان حرم دل شده ام شب همه شب تا در این پرده جز اندیشه او نگذارم
(۴) طبیب عشق ← عشق: شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.
- مسیحادم ← عیسی (ع): شرح غزل ۳۶، بیت ۶.

- درد: از کلمات کلیدی حافظ است. باید گفت در حافظ «درد» به معنی پزشکی کلمه یعنی درد ورنج جسمانی سابقه ندارد و در غزلی هم که آشکارا و سراپا از بیماری اش سخن می گوید (فاتحه ای چو آمدی بر سر خسته ای بخوان) از کلمه «درد» استفاده نکرده است. دردهای حافظ همه روحی و روحانی است. یا درد عشق است: درد عشقت و جگر سوز دوانی دارد؛ یا درد فراق: بس بگشتم که پیرسم سبب درد فراق؛ درد هجری کشیده ام که مهرس؛ یا درد دین:

نمی بینم نشاط عیش در کس نه درمان دلی نه درد دینی
یا به همین معنی که در این بیت مورد بحث است: چو درد در تو نبیند کرا دوا بکند، که مراد از آن اشتیاق و طلب شدید و نیاز روحی و بی تابی است:

- در این صوفی و شان دُردی ندیدم که صافی باد عیش دُردنوشان
- دردم نهفته به ز طبیبان مدعی باشد که از خزانه غیم دوا کنند
- ای خواجه درد نیست و گرنه طبیب هست
- که با این درد اگر در بند درمانند، درمانند
- طبیب راه نشین درد عشق شناسد
نیز ← درد و درمان: شرح غزل ۵۶، بیت ۵.

(۶) بخت خفته: بخت در شعر حافظ برابر با طالع و اقبال، و به قول امروز شانس، به کار می رود و انواع صفات نیک و بد به خود می گیرد. بختهای خوب عبارتند از: بخت خداداد یا خداداده، بخت جوان، بخت بلند، بخت نیک، بخت نیکخواه، بخت کارساز و بخت بیدار:
- بخت خواب آلود ما بیدار خواهد شد مگر زانکه زد بر دیده آبی روی رخشان شما
- به روی من زن از ساغر گلابی که خواب آلوده ایم ای بخت بیدار
اما بختهای بد عبارتند از: بخت بد، بخت پریشان، بخت واژگون، بخت سرکش، بخت گمراه و از همه بدتر: بخت خفته، یا خواب آلوده یا گران خواب:

- ز دست بخت گران خواب و کار بیسامان گرم بود گله ای رازدار خود باشم

- بخت خواب آلود ما بیدار خواهد شد مگر
 - دیده بخت به افسانه او شد در خواب
 - مر و چو بخت من ای چشم مست یار به خواب
 - گفتم ای بخت بخفتیدی و خورشید دمید
 - فاتحه صبح: به گفته سودی فاتحه صبح، یعنی ابتدای صبح چرا که سحر از مظان
 استجاب است (← شرح سودی، ج ۲، ص ۱۰۹۴-۱۰۹۵). برای تفصیل در این باب
 ← دعا: شرح غزل ۶۸، بیت ۳. اما فاتحه صبح خالی از ایهام به نماز صبح نیست.
 - دعا ← شرح غزل ۶۸، بیت ۳.
 (۷) دولت ← شرح غزل ۳۰، بیت ۶. دلالت و دولت نوعی هم حرفی و واج آرائی دارند.
 - صبا ← شرح غزل ۴، بیت ۱.



- سروچمان من چرا میل چمن نمی کند
دی گله‌ای ز طره‌اش کردم و از سرفسوس
۳ تا دل هرزه گرد من رفت به چین زلف او
پیش کمان ابرویش لایه همی کنم ولی
با همه عطف دامت آیدم از صبا عجب
چون ز نسیم می شود زلف بنفشه پرشکن
۶ دل به امید روی او همدم جان نمی شود
ساقی سیم ساق من گر همه دُرد می دهد
دست خوش جفا مکن آب رخم که فیض ابر
۹

کشته غمزه تو شد حافظ ناشنیده‌بند

تیغ سزاست هرکرا درد سخن نمی کند

در سرپای این غزل طنز ملایمی موج می زند.

(۱) چمان و چمن جناس [شبه] اشتقاق، و هر دو با «ج» در «چرا» هم حرفی یا واج آرایی دارند (نیز « واج آرایی: شرح غزل ۱۲۲، بیت ۲). چمان یعنی خرامان و نازکنان و دامن کشان. در جای دیگر هم چمان و چمن و چمیدن را به کار برده است:

شد چمان در چمن حسن و لطافت لیکن در گلستان وصالش نچمیدیم و برفت
چمان از ریشه چم و چمیدن است (فرهنگ معین). به کار بردن چمان و چمن در شعر پیش از حافظ سابقه دارد.

سنائی گوید:

جوی می‌بینی روان در باغهای دلبران عاشقان بینی چمان با جام می‌اندر چمن
(دیوان، ص ۵۱۷)

خواجو گوید:

طایر طاووس بال کردنشیمن به باغ گلرخ بستان فروز گشت چمان در چمن
(دیوان، ص ۱۰۲)

سلمان با واج آرائی چشمگیری گوید:
چمان چو من به چمن با چمانه چم بر جوی اگر معاینه جوئی بهشت و ماء معین
(دیوان، ص ۲۱۳)

- سمن ← شرح غزل ۱۰، بیت ۷.

(۲) طره: در جاهای دیگر گوید:

- با چشم پرنیرنگ او حافظ مکن آهنگ او کان طره شبرنگ او بسیار طراری کند
- می‌می خوری و طره دلدار می‌کشی
- مصلحت دید من آنست که یاران همه کار
- عافیت می‌طلبد خاطر من از بگذارند غمزه شوخش و آن طره طرار دگر
- بنفشه طره مفتول خود گره می‌زد صبا حکایت زلف تو در میان انداخت
طره یعنی «موی پیشانی، موی صف کرده بر پیشانی» (منتهی‌الارب)، همانست که
امروزه به آن «چتری» می‌گویند. جمع آن طُرر، و طرار، و طُرَات. تظریر آن است که زنی موی
خود را طره‌دار کند (← لسان‌العرب).

- فسوس ← افسوس: شرح غزل ۱۷، بیت ۲.

- سیاه: ایهام دارد: الف) زلف سیاه؛ ب) غلام سیاه. حافظ این ایهام را دوبار دیگر به کار
برده است:

- ز بنفشه تاب دارم که ز زلف او زندم نو سیاه کم بها بین که چه در دماغ دارد
- سلطان من خدا را زلفت شکست ما را تا کی کند سیاهی چندین درازدستی
- کج: یعنی کج تاب و کج رفتار. سنائی گوید:

هیچ کز هیچ راست نه‌پذیرد

(نقل از لغت‌نامه)

این معنای کج در فرهنگها (از جمله لغت‌نامه و فرهنگ معین) نیامده است. اگر در
اینجا کج را به معنای مخالف راست و پیچیده و تابدار و به عنوان صفت مو بگیریم، در آن

صورت «سیاه کج» دو صفت بر ای موصوف محذوف، یعنی زلف یار است.

(۳) چین زلف: ایهام دارد: الف) پیچ و خم زلف که در شعر حافظ و پیش از او سنتاً آشیانه دل عاشق انگاشته می شود؛ ب) اشاره به سرزمین چین به قرینه مشک پروری، و «سفر دراز». این گونه ایهام با «چین زلف» در شعر پیش از حافظ هم سابقه دارد. کمال الدین اسماعیل گوید:

به چین زلف تو چشمم ز راه دریا بار به بوی سود سفر کرد و بس زیان آورد
(دیوان، ص ۳۴۳)

خواجو گوید:

- آن دل که سفر کرده به چین سر زلفت یارب که در آن شام غریبان به چه حالست
(دیوان، ص ۲۲۲)

وردلم در چین زلفش بس غریب افتاده است دردلم نبود غمش چون گنج درویران غریب
(دیوان، ص ۱۸۸)

- شد به چین سر زلف تو و این عین خطاست تا من دلشده را از سفر او چه رسد
(دیوان، ص ۶۵۹)

حافظ خود در جاهای دیگر گوید:

- دو چشم شوخ تو بر هم زده ختاوحش به چین زلف تو ماچین و هند داده خراج

- در چین طره تو دل بی حفاظ من هرگز نگفت مسکن مألوف یاد باد

- آن نافه مراد که می خواستم ز بخت در چین زلف آن بت مشکین کلاله بود

- در چین زلفش ای دل مسکین چگونه ای کاشفته گفت باد صبا شرح حال تو

- جگر چون نافه ام خون گشت و کم زینم نمی باید جزای آنکه بازلفت سخن از چین خطا گفتم

(۴) گوش کشیدن: ظاهراً از اضداد است، هم به معنای سخن شنیدن و متوجه شدن

(برهان، ناظم الاطباء) و هم به معنای ترك شنیدن (آندراج). «گوش به من نمی کند» هم

مؤید معنای اخیر است. نیز ← لغت نامه زیر ماده «گوش».

(۵) عطف دامن: این تعبیر در نسخ قزوینی، خانلری، عیوضی - بهروز، جلالی نائینی -

نذیر احمد، و قریب به همین صورت ضبط شده است. علامه قزوینی در حاشیه نوشته است:

«چنین است درخ، نسخ دیگر عطر». ضبط سودی، پژمان و انجوی: «عطر دامن». ظاهراً

عطر دامن مخصوصاً با توجه به «مشک ختن» در مصراع بعدی مناسب تر می نماید اما در واقع

قدمت و اصالت ضبط قزوینی و همانندان او و مراجعه و منابع و کاربرد کلیشه «عطف دامن»

در نزد بسیاری از شاعران پیش از حافظ نشان می‌دهد که همین عطف دامن درست است. در لغت‌نامه دهخدا در برابر مدخل مستقل «عطف دامن» آمده است: «فرو دامن. فراویز جامه (آندراج)، سجاف دامن (ناظم‌الاطباء)». همچنین مدخل «عطف قبا» هم در لغت‌نامه هست که لفظاً و معنأً شبیه عطف دامن است. ظهیر فاریابی گوید:

ککش عطف دامن تو فشانَد گرد تشویر بر سر کوثر
(دیوان، ص ۱۲۴)

نظامی گوید:

- به گل چیدن آمد عروسی به باغ فروزنده روئی چو روشن چراغ
سر زلف در عطف دامن کشان ز چهره گل از خنده شکر فشان
(شرفنامه، ص ۷۸)

- سر آغوش و گیسوی عنبر فشان رسن وار در عطف دامن کشان
(پیشین، ص ۴۸۷)

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

- در عطف دامن کرم‌ت زد چو خاک دست در سنگ نیز آمدش از افتقار پای
(دیوان، ص ۱۲۱)

- به عطف دامن لطف تو کرد استرواخ کسی که سوخته خاطر ز غم چو عنبر گشت
(دیوان، ص ۳۲۸)

خواجو گوید:

- طراز کسوت مه بود عطف دامن او چراغ دیده خور بود رای روشن او
(دیوان، ص ۶۱۶)

- بُرده چو زهره از شرف پاره عطف دامنش بهر طراز آستین چرخ زمردین قبا
(دیوان، ص ۲)

- معنای بیت: با وجود دامن پرچین و لای تو که طبعاً بر اثر مجاورت با بدن مشکبوی تو خوشبو و عطر آگین است، در عجبم که چرا باد صبا، با استمداد از خرامیدن تو و عطف دامن خوشبویت، خاک راه را تبدیل به مشک ختن نمی‌کند.

- ختن: «نزدیک کاشغر، در ترکستان شرقی که الآن جزو ترکستان چین است.» (حواشی غنی، ص ۱۷۳). «بنا بر قول یاقوت ختن که گاهی با تشدید تاء نیز می‌آید نام ولایتی است به زیر کاشغر و در پشت یوزکند که از بلاد ترکستان به شمار می‌آید...» (لغت‌نامه) و به گفته

حدود العالم «... بر حدی است که میان چین و تبت است...» (پیشین). حافظ بارها به ختن — که هم مشک و آهوی مشکین آن و هم زیبارویانش در ادب فارسی مشهور است — اشاره کرده است:

مژدگانی بده ای خلوتی نافه گشای که ز صحرای ختن آهوی مشکین آمد
 یارب آن آهوی مشکین به ختن باز رسان —
 از خطا گفتم شی زلف ترا مشک ختن —
 فروغ چشم و نور دل از آن ماه ختن دارم —
 کس ندیدست ز مشک ختن و نافه چین آنچه من هر سحر از باد صبا می بینم
 گو مکن عیب که من مشک ختن می بویم —
 بعد از این نشگفت اگر بانکھت خلق خوشت خیزد از صحرای ایدج نافه مشک ختن
 (۶) بنفشه ← شرح غزل ۱۰، بیت ۶.

(۸) سیم ساق: صفت مرکب از دو اسم است، یعنی سیمین ساق، آنکه ساقهای سپید سیم آسا دارد. در جای دیگر گوید:

دستم اندر دامن ساقی سیمین ساق بود
 بین ساق و ساقی جناس زائد و شبه اشتقاق برقرار است. برای تفصیل درباره ساقی ← شرح غزل ۸، بیت ۱.

— معنای بیت: اگر ساقی سپید ساق من به جای شراب صاف، دُرْد هم بدهد کسی نیست که از شدت اشتیاق و ولع سراپای وجود خود را مانند پیاله تبدیل به دهن نکند. چه هستی پیاله گوئی دهنی بیش نیست. حافظ این تعبیر و تشبیه را از کمال الدین اسماعیل اقتباس کرده است که گوید:

— به خون دشمن جاه تو گر نشد تشنه چرا سپهر همه دل دهان چو ساغر گشت
 (دیوان، ص ۳۲۸)

(۹) معنای بیت: آبر و یارونق جوانی مرا پایمال جفاهای خود مکن و بدان که ابر با آنهمه فیضان طبیعی و هنر گوهر آفرینی اش اگر مدد قطره های اشک من نباشد نمی تواند دُر و مروارید بسازد. برای تفصیل بیشتر ← گوهر شدن قطره: شرح غزل ۹۸، بیت ۶.
 دُر عَدَن: یعنی مرواریدی که از عدن به دست آید: «عَدَن شهری است از شهرهای مشهور عربستان واقع بر ساحل دریای هند از جانب یمن... و مروارید خوب از آنجا حاصل می شود.» (لغت نامه).

۱۰) درد کردن سخن کسی را: در لغت‌نامه آمده است: «اثر کردن ملامت در او» (یادداشت مرحوم دهخدا). به نظر نگارنده این سطور، درد کردن سخن، اصولاً یعنی اثر کردن و تأثیر گذاردن سخن، و منحصر به ملامت نیست.
عطار گوید:

آخر چه دلی بود که آن خون نشود دردش نکند این سخن پردردم
(مختارنامه، ص ۲۵۲)

نزاری گوید:

شرمت نبود ز من زهی چشم دردت نکند سخن زهی گوش
(دیوان، ص ۴۱۳)

مؤید این قول که درد کردن سخن، مطلق است و منحصر به ملامت نیست، در خود مصراع اول است و بالصراحه از آن برمی آید که حافظ پند را نشنیده بوده است، نه ملامت یا چیز دیگر را. بین پند و ملامت هم همواره ملازمه نیست، هم پند بدون ملامت ممکن است، و هم ملامت بدون پند.



- در نظر بازی ما بیخبران حیرانند
عاقلان نقطه برگار وجودند ولی
۳ جلوه گاه رخ او دیده من تنها نیست
عهد ما با لب شیرین دهنان بست خدا
مفلسانیم و هوای می و مطرب داریم
۶ وصل خورشید به شب پره اعمی نرسد
لاف عشق و گله از یار زهی لاف دروغ
مگرم چشم سیاه تو بیاموزد کار
۹ گر به نزهت گه ارواح برد بوی توباد
زاهد ار رندی حافظ نکند فهم چه شد

گر شوند آگه از اندیشه ما مغیجگان

بعد ازین خرقه صوفی به گرو نستانند

خواجو غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

سوی دیرم نگذارند که غیرم دانند ورسوی کعبه شوم راهب دیرم خوانند

(دیوان، ص ۲۶۲)

(۱) نظر بازی: از کلمات کلیدی شعر حافظ و از هنرهای ویژه اوست که بارها به آن بالیده

است:

- عاشق و رند نظر باز و می گویم فاش
- میخواره و سرگشته و رندیم و نظر باز
- تا بدانی که به چندین هنر آراسته ام
- وانکس که چو ما نیست در این شهر کدامست

- حافظ چه شد ار عاشق ورنه دست و نظر باز
- صوفیان جمله حریفند و نظر باز ولی
- در مقامات طریقت هر کجا کردیم سیر
- کمال دلبری و حسن در نظر بازیست
آری نظر بازی از لوازم و ارکان رندی است (← رند/رندی: شرح غزل ۵۳، بیت ۶).
حافظ نظر باز است، ولی آلوده نظر نیست:

دوستان منع نظر بازی حافظ نکنید
نیز ← علم نظر: شرح غزل ۱۱۷، بیت ۴.

(۲) عاقلان / عشق ← عشق و عقل: شرح غزل ۱۲۱، بیت ۳ و ۷.
(۳) حافظ يك دو بار دیگر به این مضمون که مه و مهر آینه یا آینه گردان یا آینه دار جمال دوست هستند اشاره کرده است:

- نظیر دوست ندیدم اگرچه از مه و مهر
- ولیکن کی نمائی رخ به رندان
(۵) مضمون خرقة در گروی باده نهادن، بارها در حافظ به کار رفته است. برای تفصیل ←
شرح غزل ۱۰۱، بیت ۳.

- خرقة ← شرح غزل ۲، بیت ۲.
«نستانند: کلمه نستانند یا بلکه «به گرو نستانند» عیناً در محل قافیه بیت آخر همین غزل
هم به کار رفته است. ← تکرار قافیه در شعر حافظ: شرح غزل ۱۴۲، بیت ۱.
(۸) چشم سیاه ← شرح غزل ۳۱، بیت ۲.

- مستوری و مستی: مستوری لغتاً یعنی پوشیدگی و حفظ و حجاب داشتن و اصطلاحاً
یعنی خودداری و خودآگاهی داشتن سالک یا هشیاری به حرکات و سکناات خود. نقطه مقابل
آن مستی است (بیخودی و خودفراموشی) حافظ به اقتباس از دیگران از جمله کمال الدین
اسماعیل و سعدی، مستوری و مستی را در برابر دو اصطلاح صحوا = مستوری، حضور =
خودآگاهی خویشنداران، و سُکر [= مستی = غیبت = بیخبری و بیخودی وجدآمیز] به کار
برده است. شادروان احمد علی رجائی می نویسد: «مستی و هوشیاری که در اصطلاح صوفیان
به سُکر و صحو تعبیر می شود، طریقه دو تن از بزرگان صوفیه است. بدین معنی که سُکر
مذهب بایزید بسطامی و صحو مذهب جنید بغدادی است.» (فرهنگ اشعار حافظ، ص
۱۷۱. همچنین ← کشف المحجوب، ص ۲۳۰-۲۳۳). همو می نویسد: «صحو مذهب

مشرعین و زاهدان صوفی [یا صوفیان زاهد] است... ولی نوابغ و صوفیان بزرگ و صاحب ذوق همه در صف سگریان قرار دارند. چون بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر و حسین بن منصور حلاج و ابوالحسن نوری و جلال الدین مولوی و خواجه حافظ شیرازی.» (فرهنگ اشعار حافظ، ص ۱۷۷). کمال الدین اسماعیل گوید:

- روزکی چند چو غنچه شده بودم مستور عشق چون نرگسمان مست به بازار آورد
(دیوان، ص ۷۶۵)

- يك چشم تو مستور و دگر مست و خراب مستوری و مستیت به هم ناید راست
(دیوان، ص ۸۱۱)

سعدی گوید:

هر که با مستان نشیند ترك مستوری کند آبروی نیکنامان در خرابات آب جوست
(کلیات، ص ۴۴۶)

- سحر چشمان تو باطل نکند چشم آویز مست چندانکه بکوشند نباشد مستور
(کلیات، ص ۵۲۱)

- تو پارسائی و رندی بهم کنی سعدی میسرت نشود مست باش یا مستور
(کلیات، ص ۷۲۶)

- فقیهی بر افتاده مستی گذشت به مستوری خویش مفرور گشت
(کلیات، ص ۳۷۲)

- بگویم تا بداند دشمن و دوست که من مستی و مستوری ندانم
(کلیات، ص ۵۶۶)

خواجو گوید:

قتیل عشق را حاصل چه مستوری چه سرمستی اسیر شوق را منزل چه معموری چه ویرانی
(دیوان، ص ۱۲۳)

- کس نمی بینم که مست عشق را پندی دهد زانك کس دردور چشم مست او مستور نیست
(دیوان، ص ۶۵۱)

۹) آقای دکتر حسینیعلی هروی شرحی بر این بیت نگاشته اند. (← «سنجش مفهوم يك شعر عرفانی و يك شعر فلسفی از حافظ و والری» در نقد و نظر درباره حافظ، ص ۹۹-۱۰۷)
۱۰) زاهد ← شرح غزل ۴۵، بیت ۱.
- رندی ← شرح غزل ۵۳، بیت ۶.

— معنای بیت: ابتدا باید گفت مصراع دوم این بیت، یعنی «دیو بگریزد از آن قوم که قرآن خوانند» عیناً تضمین مصراعی است از سعدی که گوید:

دیو بگریزد از آن قوم که قرآن خوانند آدمیزاده نگه دار که مصحف ببرد
(کلیات، ص ۹۱۷)

آری زاهد رندی حافظ را در نمی‌یابد و باکی نیست چرا که دیو (جن، ارواح خبیثه و شریره) از کسانی که قرآن می‌خوانند می‌گریزد و دور می‌شود. به کنایه، بلکه به تصریح، رندی خود را همپایه قرآن خواندن و زاهد و گریز و پرهیز او را همانند دیو و گریختن دیو، به محض استماع کلمات مقدس قرآن مجید می‌گیرد. در قرآن مجید گفته شده است که هرگاه آهنگ قرآن کردید از شیطان رجیم به خداوند پناه ببرید: *فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشیطان الرجیم* (نحل، ۹۸). مفسران بر آنند که باید به عبارت «اعوذ بالله من الشیطان الرجیم» پیش از قراءت قرآن، یا به قول بعضی، در آغاز و رکعت اول هر نماز استعاذه کرد. بعضی عبارت «استعید بالله من الشیطان الرجیم» را وارد می‌دانند (← تفسیر ابوالفتوح، ذیل این آیه). استعاذه واجب نیست ولی سنت مؤکد است. (← کشف الاسرار و عده الابرار، ذیل این آیه).

۱۱) مغیچگان — شرح غزل ۷، بیت ۳.

— خرقة — شرح غزل ۲، بیت ۲. مرکز تحقیقات کتب و اسناد اسلامی

— صوفی — شرح غزل ۶، بیت ۱.

سمن بویان غبار غم چو بنشینند بنشانند
 به فتراک جفا دلها چو بریندند بریندند
 به عمری یکنفس با ما چو بنشینند برخیزند
 سرشک گوشه گیران را چو دریابند دریابند
 ز چشم لعل رمانی چو می خندند می بارند
 ۶ دوی درد عاشق را کسی کو سهل بندارد
 چو منصور از مراد آنان که بردارند بردارند
 ۳ بری رویان قرار از دل چو بستیزند بستانند
 ز زلف عنبرین جانها چو بگشایند بفشانند
 نهال شوق در خاطر چو برخیزند بنشانند
 رخ مهر از سحرخیزان نگردانند اگر دانند
 ز رویم راز پنهانی چو می بینند می خوانند
 ز فکر آنان که در تدبیر درمانند درمانند
 بدین درگاه حافظ را چو می خوانند می رانند

درین حضرت چو مشتاقان نیاز آرند ناز آرند

که با این درد اگر دریند درمانند درمانند

(۱) سمن بویان: یعنی خوب رویان خوشبو که عطر سمن (یاسمن) دارند. ← سمن: شرح
 غزل ۱۰، بیت ۷.

— پری رویان ← پری: شرح غزل ۱۰۰، بیت ۶.

(۲) فتراک: «به کسر اول بر وزن ادراک تسمه و دوالی باشد که از پس و پیش زین [برای
 بستن شکار یا اسلحه] آویزند...» (آندراج).
 فردوسی گوید:

— میان را به کین برادر بیند
 — به فتراک بر بسته دارم کمند
 ز فتراک بگشای بند کمند
 کجا ژنده پیل اندر آرم به بند
 (نقل از واژه نامه، ص ۲۵۰)

خاقانی گوید:

بس کن ز شورانگیختن و ز خون ناحق ریختن کز بس شکار آویختن می بگسلد فتراک تو
(دیوان، ص ۶۵۶)

سعدی گوید:

از او پرس که دارد اسیر بر فتراک ز من پرس که دارم کمند بر گردن
(کلیات، ص ۶۶۴)

حافظ خود در جاهای دیگر گوید:

- به فتراک اردلم بندی خدا یا زود صیدم کن
- عنان نیچم اگر می زنی به شمشیرم
- گفستی سر تو بسته فتراک ما شود سهلست اگر تو زحمت این بار می کشی
- معنای بیت: خو برویان به هنگامی که آهنگ سواری می کنند دلهای عاشقان یا ناظران را به ترک بند یا شکار بند خود می بندند و بر عاشقان جفا روا می دارند. و چون بند از زلف خوشبوی خود می گشایند، یا زلف عنبر بوی خود را به قصد شانه زدن از هم باز می کنند، جانهای عاشقان را که در خم زلف آشیان دارد، می افشانند و فرو می ریزند. یا با توجه «جان افشانی»، جانشان را از بس که بیقرارشان می سازند می گیرند. ترتیب کلمات این مصراع به طور طبیعی این است: چون زلف عنبرین خود را بگشایند، جانها را بفشانند یا ناظران را به جان فشانی وادار کنند. «بر بندند» دوم را به معنای بهره بردن و طرف بستن هم می توان گرفت.

۳) برخاستن و نشستن (نشاندن) در هر دو مصراع طباق دارد.

۴) دریابند/دُریابند: حافظ در دو جای دیگر هم این مناسبت لفظی (جناس خط) را

به کار برده است:

- دریاست مجلس او دریاب وقت و دُریاب هان ای زیان رسیده وقت تجارت آمد
- زمان خوشدلی دریاب و دُریاب که دائم در صدف گوهر نباشد
نظامی گوید:

هر که این کان گشاد زریابد بلکه دُریابد آنکه دریابد

(هفت پیکر، ص ۳۶۵)

۵) لعلِ رُمّانی: در اینجا استعاره از اشک است. حافظ در موارد دیگر هم «لعلِ رُمّانی» را

به کار برده است که گاهی مانند اینجا استعاره از اشک خونین و گاه استعاره از شراب سرخ است. برای تفصیل در این باب ← لعل: شرح غزل ۲۹، بیت ۱. نیز ← یاقوت: شرح غزل ۱۱۸، بیت ۶؛ یاقوت رُمّانی: شرح غزل ۱۲۴، بیت ۵.

۶) کو: یعنی کجاست، واستفهام انکاری است، یعنی کسی نیست که دواى درد عاشق را آسان بداند. (نیز ← شرح سودی).

— درمانند درمانند: یعنی در اندیشه درمان هستند، در می مانند. سنائی گوید:

اگرچه از سر جلدی کنی بر ما روا عشوه در آن ساعت چه درمان چون به عشوه خویش درمانی
(دیوان، ص ۶۸۴)

سعدی گوید:

گرت در آینه سیمای خویش دل ببرد چو من شوی و به درمان خویش درمانی
(کلیات، ص ۶۴۲)

خواجو گوید:

برو با درد دل درساز و ز درمان طمع بگسل که درمانی به درد خویش اگر در بند درمانی
(دیوان، ص ۱۲۴)

قافیه این بیت (درمانند) و بیت آخر این غزل تکرار دارد. برای تفصیل ← تکرار قافیه در شعر حافظ: شرح غزل ۱۴۱، بیت ۱.

۷) منصور: مراد از منصور، حسین بن منصور حلاج است. قدما گاهی پسر را به نام پدر می خوانده اند. چنانکه فی المثل سبکتکین را برای محمود بن سبکتکین به کار برده اند، یا حسن میمندی را به جای احمد بن حسن میمندی، یا حنبل را به جای احمد بن حنبل، یا جریر طبری را به جای محمد بن جریر طبری، یا خفیف شیرازی را به جای ابو عبدالله محمد بن خفیف شیرازی نامیده اند. درباره حلاج ← شرح غزل ۸۰، بیت ۸.

— معنای بیت: کسانی که از مراد خود برخوردارند، همچون حلاج بر سر دار هستند، یعنی کامیابی در این راه ترك سر گفتن است، در جای دیگر گوید:

گفتم که کی بیخشی بر جان ناتوانم گفت آن زمان که نبود جان در میانه حائل
در مصراع دوم می گوید حافظ را به بارگاه قبول می خوانند و سپس می رانند. خواجه عبدالله انصاری گوید: «یکی را دوست می خواند، و یکی را می راند و کسی سر قبول ورد نمی داند.» (سخنان پیر هرات، ص ۶۰). سعدی گوید: «مشاهده الابرار بین التجلی والاستتار [مشاهده نیکان بین آشکاری و پنهانی است] می نمایند و می ربایند.

دیدار می نمائسی و پرهیز می کنی بازار خویش و آتش ما تیز می کنی...»
(کلیات، ص ۷۵)

غلام نرگس مست تو تاجدارانند خراب باده لعل تو هوشیارانند
 ترا صبا و مرا آب دیده شد غماز و گرنه عاشق و معشوق رازدارانند
 ۳ ز زیر زلف دوتا چون گذر کنی بنگر که از یمین و یسارت چه سوکورانند
 گذار کن چو صبا بر بنفشه زار و بین که از تطاول زلفت چه بیقرارانند
 نصیب ماست بهشت ای خداشناس برو که مستحق کرامت گنجاهکارانند
 ۶ نه من بر آن گل عارض غزل سرایم و بس که عندلیب تو از هر طرف هزارانند
 تودستگیر شوای خضرپی خجسته که من پیاده می روم و همراهان سوارانند
 بیا به میکده و چهره ارغوانی کن مرو به صومعه کانجا سیاه کارانند
 ۹ خلاص حافظ از آن زلف تابدار میاد
 که بستگان کمند تورستگارانند

اوحدی مراغه‌ای غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

قلندران تهی سر کلاه دارانند به ترك یار بگفتند و بردبارانند
 (دیوان، ص ۱۹۴)

۱) غلام نرگس: این عبارت يك بار دیگر در حافظ به کار رفته است:

غلام نرگس جماش آن سهی سر و م که از شراب غرورش به کس نگاهی نیست
 عبید زاکانی گوید:

غلام نرگس آنم که با صراحی می گرفته دست بتی در چمن گذار کند
 (کلیات عبید، ص ۸)

— معنای بیت: تاجداران به سان بنده و برده چشم مست تواند و هوشیاران که قاعدتاً نباید

مست باشند، سرمست باده چون لعل تو، یا باده لب لعل گون تواند. آری «باده لعل» را دو گونه می توان خواند و در نظر گرفت، چه ابهام ظریفی دارد: الف) شراب سرخ رنگ تو؛ ب) شراب لب چون لعل تو. ← لعل: شرح غزل ۲۹، بیت ۱.

۲) غمازی صبا ← شرح غزل ۴، بیت ۱.

۳ و ۴) سوگوارانند و بیقرارانند: آقای خانلری بر آنست که کلمه قافیه این دو بیت با هم اشتباه شده است و می نویسد: «صفت بیقراری با بنفشه هیچ مناسبت ندارد، و زلف را هم به یاد ندارم که به سوگواری وصف کرده باشند، بلکه به حسب عرف شاعران، زلف بیقرار و بنفشه سوگوارست...» (چند نکته در تصحیح دیوان حافظ، ص ۲۶). حرف متینی است. ضبط سودی، جلالی نائینی - نذیر احمد، عیوضی - بهروز و پژمان و انجوی هم مطابق ضبط خانلری است. یعنی جای «سوگوارانند» و «بیقرارانند» طبع قزوینی در آنها با هم عوض شده و ایرادی که دکتر خانلری می گرفت بر طرف شده است. احتمال دارد خانلری از ضبط سودی و قول هومن و پژمان که پیش از او به این نکته پرداخته اند، به صرافت این معنی افتاده باشد.

- زلف دوتا ← شرح غزل ۴۴، بیت ۱.

- تطاول ← شرح غزل ۶۵، بیت ۲.

۴) صبا ← شرح غزل ۴، بیت ۱.

- بنفشه زار ← شرح غزل ۱۰، بیت ۶.

۶) معنای بیت: مضمون این بیت یادآور حدیثی است از رسول اکرم (ص): شفاعتی لاهل الکبائر من امتی [= شفاعتی لاهل الذنوب من امتی] (جمع الجوامع، سیوطی، جزء اول، ص ۵۶۶) یعنی: «شفاعت من خداوندان گناهان بزرگ را بود از امت من» (شرح شهاب الاخبار، قاضی قضاعی، ص ۷۴-۷۵). اما به شرطی می توان گفت که حافظ به این حدیث نظر داشته که بیت معنای جدی داشته باشد. ولی مسلم است که در این بیت طنزی هست. وگرنه چگونه ممکن است گناهکاران مستحق کرامت و برخوردار از بهشت باشند ولی خداشناسان نباشند. مگر اینکه «خداشناس» در این بیت خداخوان ریاکار و از خودراضی باشد. طنز لطیف این بیت در این است که خطاب به مدعیان می گوید آری تو خداشناسی و ما گناهکار، اما سرانجام بهشت هم نصیب ماست. زیرا به قول سعدی: گناه کردن پنهان به از عبادت فاش. یا به قول خود حافظ:

می خور که صد گناه ز اغیار در حجاب بهتر ز طاعتی که به روی وریا کنند
مضمون این بیت را با این نوشته غزالی مقایسه کنید: «... و گفت (ص) بنده باشد که به

سبب گناه در بهشت شود. گفتند چگونه؟ گفت: گناهی بکند و از آن پشیمان شود و آن در پیش چشم وی می باشد تا به بهشت رسد. و گفته اند که ابلیس گوید کاش که من وی را در این گناه نیفکندمی.» (کیمیا، ج ۲، ص ۳۲۶). همچنین با این عبارات سعدی: «درویشی به مناجات در می گفت یارب بر بدان رحمت کن که بر نیکان خود رحمت کرده ای که مرا ایشان را نیک آفریده ای...»

بدان را نیک دار ای مرد هشیار که نیکان خود بزرگ و نیک روزند»

(کلیات، ص ۱۹۱)

۶) عندلیب (بلبل) با هزار که دارای دو معنی است: الف) عدد هزار؛ ب) بلبل ایهام تناسب دارد. نیز ← هزار: شرح غزل ۶۷، بیت ۵؛ بلبل: شرح غزل ۷، بیت ۱.

۷) خضر ← شرح غزل ۷۴، بیت ۴.

— پی خجسته ← فرخنده پی: شرح غزل ۱۷۶، بیت ۶.

۸) میکرده ← میخانه: شرح غزل ۳۳، بیت ۱.

— صومعه ← شرح غزل ۲، بیت ۲.

سیاهکاران: «سیاهکار: کنایه از فاسق و فاجر و ظالم و محیل و گناهکار.» (لغت نامه)
— معنای بیت: بیا به میخانه تا نشاط پیدا کنی و راستی و درستی بیاموزی و چهره ات بر اثر مستی سرخ شود و این کار بسی شرافت دارد بر اینکه به صومعه (خانقاه) بروی. زیرا اهل صومعه ناراست و نابکاراند. در جای دیگر گوید:

کردار اهل صومعه ام کرد می پرست این دوده بین که نامۀ من شد سیاه ازو

۹) خلاص: حافظ کلماتی چون خلاص و راحت و قحط را به صورت اصیل عربی نشان به کار می برد، نه به صورت خلاصی، قحطی، راحتی و نظایر آن که بعدها معمول شده. برای تفصیل بیشتر در این باب ← قحط: شرح غزل ۳۱، بیت ۴. اینکه می گوید خلاص من در گرفتاری من انست و بسته های کمند تو رستگارانند شطحی است که نظیر آن در جای دیگر می گوید:

اسیر عشق شدن چاره خلاص منست ضمیر عاقبت اندیش پیش بینان بین

شاید اندیشه اصلی این شطح از سعدی باشد: من از آن روز که در بند توام آزادم (که اتفاقاً این مصراع سعدی را حافظ تضمین کرده است).

آنان که خاک را به نظر کیمیا کنند
 دردم نهفته به ز طبیبان مدعی
 معشوق چون نقاب ز رخ در نمی کشد
 چون حسن عاقبت نه به رندی و زاهدیست
 بی معرفت مباش که در من یزید عشق
 حالی درون پرده بسی فتنه می رود
 گر سنگ ازین حدیث بنالد عجب مدار
 می خور که صد گناه ز اغیار در حجاب
 پیراهنی که آید ازو بوی یوسفم
 بگذر به کوی میکند تا زمره حضور
 پنهان ز حاسدان به خودم خوان که منعمان

۱۲ حافظ دوام وصل میسر نمی شود

شاهان کم التفات به حال گدا کنند

مشهور است که حافظ این غزل را با نظر به غزلی از شاه نعمت الله ولی (متوفای حدود ۸۳۰ ق) صوفی معروف، سروده است. مطلع غزل شاه نعمت الله این است:

ما خاک راه را به نظر کیمیا کنیم
 صد درد را به گوشه چشمی دوا کنیم
 (حافظ شیرین سخن، ص ۱۹۲-۱۹۳)

(۱) کیمیا ← شرح غزل ۵، بیت ۹.

(۲) دردم نهفته به ز طبیبان مدعی... باز هم تعریض دارد به «صد درد را به گوشه چشمی

دوا کنیم» شاه نعمت‌الله که در جای دیگر هم همین ادعا را کرده است:

گر طبیبی طلب کند بیمار ما طبیب حبیب دانائیم
برای تفصیل دربارهٔ این غزل و به‌طور کلی مناسبات حافظ و شاه نعمت‌الله ← «روابط حافظ و شاه ولی» نوشتهٔ دکتر حمید فرزام، در مقالاتی دربارهٔ زندگی و شعر حافظ، ص ۳۵۵-۳۸۰.

- دردم نهفته به: غزالی سخنی در لزوم نهفتن درد دارد: «بدان که پنهان داشتن بیماری شرط توکل است، بلکه اظهار کردن و گله کردن مکروه است الا به عذری.» (کیمیا، ج ۲، ص ۵۶۷).

- دردم ← درد: شرح غزل ۱۰۸، بیت ۴؛ درد/درمان: شرح غزل ۵۶، بیت ۵.
- باشد که: امید است، چه بسا، احتمال، و نظایر آن. برای تفصیل ← شرح غزل ۵، بیت ۲.

۳) هر کس حکایتی به تصور چرا کنند: در ادب قدیم فارسی به کار بردن «هرکس» با فعل جمع معمول بوده است. بیهقی می‌نویسد: «هرکس گفتند شرم ندارید مرد را که می‌بکشید.» (تاریخ بیهقی، ص ۲۳۴).

نزاری گوید:

هرکس به کناره‌ای نشستند تا او ز میان کار برخاست
(دیوان، ص ۷۷)

سعدی گوید:

- وقتی افتاد فتنه‌ای در شام هرکس از گوشه‌ای فرا رفتند
(کلیات، ص ۱۵۴)

- ما صلاح خویش را در بینوایی دیده‌ایم، هر کسی گو مصلحت بیند کار خویش را
(کلیات، ص ۴۱۶)

کمال خجندی گوید:

کمال خاک خرابات گوهریست شریف که هر کسی نشناسند قدر و قیمت او
(دیوان، ص ۸۳۷)

۴) رندی ← شرح غزل ۵۳، بیت ۶.

- زاهدی ← زاهد: شرح غزل ۴۵، بیت ۱.

- عنایت: یکی از کلمات و مفاهیم کلیدی و پر فکر و فرهنگ حافظ است. در دیوان حافظ

قول به جبر فراوان هست (— شرح غزل ۲۳، بیت ۸)، نیز قول به اختیار (— شرح غزل ۱۹۲، بیت ۱)، شاید بتوان گفت نظریه عنایت سنتز این دو تر است. به این معنی که چه جبر باشد، چه اختیار، چه انسان در اعمال عادی یا عبادی خویش مجبور باشد، چه مختار، سرانجام آنچه رهاکننده و رستگاری بخش است عنایت الهی است.

این کلمه به معنای عادی هم در دیوان حافظ به کار رفته است:

ای آفتاب خوبان می جوشد اندرونم يك ساعت بگنججان در سایه عنایت
که مراد از آن لطف و رعایت به معنای متعارف کلمه است. اما آنچه مهم است معنای اصطلاحی این کلمه نزد حافظ و سابقه آن نزد دیگران است. حافظ خود در جاهای دیگر گاه همین لفظ، و گاه همین معنا را بدون این لفظ، افاده کرده است:

— زاهد و عجب و نماز و من و مستی و نیاز تا ترا خود ز میان با که عنایت باشد
— دوشم نوید داد عنایت که حافظا باز آن که من به عفو گناهت ضمان شدم
— حافظ طمع مبر ز عنایت که عاقبت آتش زند به خرمن غم دود آه تو
و بدون لفظ عنایت:

— تو با خدای خود انداز کار و دل خوش دار که رحم اگر نکند مدعی خدا بکند
— صالح و طالح متاع خویش نمودند تا که قبول افتد و که در نظر آید
گاه به جای آن لطف، لطف ازل، سابقه، سابقه لطف ازل را به کار برده است:

— از نامه سیاه نترسم که روز حشر با فیض لطف او صد ازین نامه طی کنم
— گفتم ای بخت بختییدی و خورشید دیدم گفت با اینهمه از سابقه نوید مشو
— ناامیدم مکن از سابقه لطف ازل تو پس پرده چه دانی که که خوبست و که زشت
— دارم از لطف ازل جنت فردوس طمع گرچه در بانی میخانه فراوان کردم
— بود که لطف ازل رهنمون شود حافظ و گرنه تا به ابد شرمسار خود باشم

عنایت در حکمت و عرفان چند معنی دارد. در حکمت: «به معنی توجه و قصد و ارادت آمده است... عنایت حق به بندگان عبارتست از علم او به مصالح امور آنها و علم محیط الهی را عنایت گویند و از آن تعبیر به رحمت و اسعه شده است...» (فرهنگ علوم عقلی، برای تفصیل بیشتر — مبدأ و معاد، اثر ملا صدرا شیرازی، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، ص ۱۴۹، ۱۵۰، ۲۲۹). در عرفان: «توجه حضرت احدیت به سالک و عارف کامل است...» (فرهنگ لغات... عرفانی).

عنایت در این رباعی منسوب به ابن سینا درست در همان معنی به کار رفته که مراد حافظ

است:

مائسیم به عفو تو تولا کرده وز طاعت و معصیت تبراً کرده
آنجا که عنایت تو باشد باشد ناکرده چو کرده، کرده چون ناکرده
(این رباعی به ابوسعید ابوالخیر نیز نسبت داده شده است. برای تفصیل به سخنان منظوم
ابوسعید ابوالخیر. با تصحیح و مقدمه و حواشی و تعلیقات سعید نفیسی، ص ۸۶، ۱۵۸-۱۵۹).

سخنان خواجه عبدالله انصاری هم درباره عنایت قابل توجه است: «بوجهل از کعبه و
ابراهیم از بتخانه، کار عنایت دارد، باقی بهانه. ابراهیم را چه زیان که پدر او آزر است؟ آزر را
چه سود که ابراهیم او را پسرست؟ نور در طاعت است، اما کار به عنایت است.

آنجا که عنایت خدائی باشد فسق آخر کار پارسائی باشد
و آنجای که قهر کبریائی باشد سجاده نشین کلیسایی باشد.»
(سخنان پیر هرات، ص ۶۰-۶۱). همچنین: «کار را عنایت دارد که راهبرست، نه طاعت که
زیورست.» (پیشین، ص ۵). همچنین: «کار نه به رنگ و بوست، کار به عنایت اوست.» (ص
۶۹).

۵) معرفت: «در لغت به معنی شناسائی است و در اصطلاح صوفیه عبارتست از علمی که
مبتنی بر کشف و تهذیب باشد.» (فرهنگ اشعار حافظ، ص ۵۷۷). فرد بارز معرفت همانا
معرفت الله است. هجویری قول معتزله را در اینکه معرفت حق عقلی و استدلالی است رد
می کند (کشف المحجوب، ص ۳۴۲-۳۴۳) حتی آن را الهامی هم نمی داند چه ممکن است
کسانی مدعی الهامهای مختلف و مخالف باشند (پیشین، ص ۳۴۷). ملاحظه در آیات الهی
را نیز سبب معرفت می داند، نه علت آن (ص ۳۴۳) و علت معرفت را جز «محض عنایت و
لطف مشیت خداوند» و «هدایت ازلی وی» نمی داند (ص ۳۴۳ و ۳۵۰) و صحت حال
(عرفان) را از صحت علم، فاضلتر می شمارد یعنی عارف را از عالم. چه «عارف نباشد که به
حق عالم نباشد، اما عالم بود که عارف نبود.» (ص ۲۴۲). نیز معرفت را ضروری نمی داند:
«اگر معرفت خداوند تعالی ضروری بودی بدان تکلیف نیامدی.» (ص ۳۴۸). و سپس حرف
زرفی درباره ایمان و معرفت به میان می آورد: «ایمان و معرفت را فضل بدانست که غیبی است،
چون عینی گردد، ایمان خبر گردد و اختیار اندر عین آن برخیزد و اصول شرع مضطرب
گردد.» (ص ۳۴۹-۳۵۰). سپس اقوال عرفای بزرگ را درباره معرفت نقل می کند که گاه با
همدیگر متناقض می نمایند. از جمله عبدالله مبارک می گوید: المعرفة ان لاتتعجب من شیء

(معرفت این است که از چیزی تعجب نکنی - ص ۳۵۳) و از شبلی نقل می‌کند که گفته است:
 المعرفة دوام الحيرة (معرفت دوام حیرت است - ص ۳۵۳) و همو گفته است: یا دلیل
 المتحیرین زدنِ تحیراً (ای راهنمای سرگشتگان، سرگشتگی مرا بیفزای - ص ۳۵۳).

در حافظ گاه معرفت به معنی عادی و غیرعرفانی به کار رفته است:

معرفت نیست در این قوم خدا را سببی تا برم گوهر خود را به خریدار دگر
 گاه نیز شعر خود را بیت الغزل معرفت می‌خواند. اما در چند مورد معرفت را به معنای عمیق
 عرفانی اش به کار می‌برد. نخست در همین بیت مورد بحث. دوم و سوم:

- گوهر معرفت آموز که با خود ببری که نصیب دگرانست نصاب زر و سیم
 - جان پرورست قصه ارباب معرفت رمزی پرو پیرس و حدیثی بیا بگو
 حافظ نیز چون هجویری قائل به معرفت عاشقانه و ایمانی است که از پرتو هدایت و
 عنایت (که شرحش گذشت) نور و نشأت می‌گیرد. در دیوان حافظ نور خدا، حتی در خرابات
 مغان هم می‌تابد و در هیچ سری نیست که سری ز خدا نیست، و هر جا که هست پرتو روی
 حبیب هست. اما معرفت‌نامه او غزلیست با این آغاز:

ای بیخبر بکوش که صاحب خبر شوی تا راهرو نباشی کی راهبر شوی
 نظریه حافظ راجع به معرفت، دقیقاً برابرست با نظریه هجویری. چنانکه گوید:
 به رحمت سر زلف تو واثقم ورنه کشش چو نبود از آن سو چه سود کوشیدن
 و اعتقادش به عهد الست (شرح غزل ۱۵، بیت ۱) و عنایت (بیت پیشین همین
 غزل) نیز مؤید این نظرست. ولی از آنجا که اشعری‌گری اش در مقایسه به هجویری، اعتدالی
 و ضعیف است، به عقل و اختیار و جدّ و جهد هم معتقدست:

- قومی به جدّ و جهد نهادند وصل دوست قومی دگر حواله به تقدیر می‌کنند
 - ارادتی بنما تا سعادت بیبری
 - بکوش خواجه و از عشق بی نصیب مباش
 - گرچه وصالش نه به کوشش دهند آنقدر ای دل که توانی بکوش
 - کمتر از ذره نه ای پست مشو مهر بورز تا به خلوت‌گه خورشید رسی چرخ زنان
 - من یزید: «جمله عربی، مخفف هل من یزید؟ یعنی آیا کسی هست که زیاده کند.»
 (آندراج) «نوعی از بیع که هر که از دیگر خریداران زیاده دهد خرید نماید. حراج، مزایده.»
 (لغت‌نامه). در کلیله و دمنه آمده است: «گفت وداع وطن و رنج غربت به نزدیک من ستوده‌تر
 از آنکه حسَب و نسب در من یزید کردن.» (ص ۱۹۵). و شادروان مینوی در حاشیه نوشته

است: «در من یزید کردن: به هراج [با همین املاء] فروختن، هراج کردن... «من یزید» لفظی بوده است که فروشنده در هراج می گفته، یعنی کی بیشتر می دهد.» (حاشیه ص ۱۹۵).
غزالی می نویسد: «روایت کرده اند که کودکی را در بعضی غزوات اسیر گرفته بودند و در من یزید نهاده.» (کیمیا، ج ۲، ص ۳۹۶). همچنین: «... و این عادت که کالا در بازار در من یزید بدهند کسانی که اندیشه خریداری ندارند می افزایند، و این حرام است...» (پیشین، ص ۳۵۳).

سنائی گوید:

مطربان در من یزید افکنده نعمتهای خویش ماهر و یان پیش ایشان پای کوب و دست زن
(دیوان، ص ۵۱۸)
دل به دست دوست همچو یوسف اندر من یزید برده او را بیگانه افکنده در چاه دقن
(دیوان، ص ۵۱۹)

خاقانی گوید:

دنیا به عرض فقر بده وقت من یزید کان گوهر تمام عیار ارزد این بها
(دیوان، ص ۴)

عطار گوید:

این آن قلندر است که در من یزید او تسبیح در حمایت زنار آمده
(دیوان، ص ۸۲۰)

حافظ در جای دیگر گوید:

تورانشه خجسته که در من یزید فضل شد منت مواهب او طوق گردنم
و در جای دیگر کلمه «مزاد» را که به همین معنی است به کار برده است:
عشوه ای از لب شیرین تو دل خواست به جان. به شکر خنده لب گفت مزادی طلبیم
(نگاه کنید به حاشیه علامه قزوینی بر این بیت).

— عشق — شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

— معنای بیت: اهل معرفت باش، معرفتی که مجموعه ای از علم و عشق و ایمان و ارادت است، و تصور مکن که تمامت ایمان یا عشق موقوف به هدایت و اراده الهی است، آری اصل کشش است، ولی کوشش نیز در این راه جایز یا لازم است، چه به هنگامی که عشق ندای معاملات می دهد، اهل نظر یعنی خبرگان و صاحب نظران و ارباب بصیرت و آشنایان رموز عشق، با کسی معامله و از کسی دستگیری می کنند که آشنائی و اهلیت و درد و طلب داشته باشد.

۶) برای این بیت دو معنی می‌توان در نظر گرفت: الف) در اشاره به همان مدعیان که می‌گویند خاک را به نظر کیمیا می‌کنند، ولی حافظ ترجیح می‌دهد که دردش را از آنان پنهان بدارد. می‌گوید حالا که هنوز حجابی برایشان کشف نشده اینقدر فتنه‌زده و آشفته‌حالند و شطح و طامات می‌گویند، باید دید زمانی که پرده‌ها از جلو چشمشان برکنار شود و به نوعی کرامت واقعی و پایگاه والا در عرفان دست یابند چه خواهند کرد. آیا همچنان اهل جنجال و قیل و قال خواهند بود یا خیر. «تا» در آغاز مصراع دوم یعنی «باید منتظر بود تا معلوم شود». برای تفصیل در این باب ← «تا»: شرح غزل ۴۵، بیت ۳. ب) اینک در زندگی اینجهانی که ما محجوبیم و پرده‌ای میان ما و خداوند (یا حقیقت) است فتنه و غوغا یا قیل و قال بزرگی در گرفته است. باید منتظر بود و دید تا زمان لقاء الله و رؤیت الهی (بنا به مشرب اشاعره) و به قول خود حافظ «فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید» چه فتنه‌ها و غوغاهای حاکی از نیل به حقیقت بر خواهد خاست.

۸) روی و ریا ← شرح غزل ۱۳، بیت ۴.

معنای بیت: شبیه به مضمون این بیت خاقانی گوید:

می‌خوری به کز ریا طاعت کنی

(دیوان، ص ۴۹۲)

در واقع این بیت مقتبس از سعدی و تضمین مصراعش از اوست:

هفتاد زلت از نظر خلق در حجاب بهتر ز طاعتی که به روی و ریا کنیم

(کلیات، ص ۸۰۱)

۹) غیور: در اینجا یعنی حسود چنانکه ظهیر گوید:

ستاره بر سر مجمر فتد به جای سپند به دفع دیده خورشید هرزه گرد غیور

(کلیات، ص ۱۵۱)

نیز ← غیرت: شرح غزل ۸۶، بیت ۲ و ۳.

→ قبا کردن جامه یا پیراهن، یعنی چاک زدن و پاره پاره کردن آن → جامه قبا کردن: شرح

غزل ۷۸، بیت ۵.

معنای بیت: می‌ترسم پیراهن یوسف را که قرار بود به دست بشیری از مصر به کنعان نزد

یعقوب فرستاده شود تا با استشمام و لمس آن بی‌نا گردد، برادران حسود او از نیمه راه بر بایند

و پاره پاره کنند. تلمیح این بیت به بخشی از داستان یوسف (ع) و این آیه کریمه است: اذهبوا

بقمیصی هذا والقوه علی وجه ابی یأت بصیرا (یوسف، ۹۳) (پیراهن مرا ببرید و بر چهره پدرم

بیفکنید تا بینا شود) نیز ← یوسف (ع): شرح غزل ۱۳۹، بیت ۱.

۱۰) میکرده ← میخانه: شرح غزل ۳۳، بیت ۱.

- زمره: کلمه‌ای عربیست به معنی فوج، گروه (← ترجمان القرآن، لسان العرب، منتهی‌الارب). جمع آن زمر است که در قرآن مجید به همین معنی دوبار، در سوره زمر - که همین کلمه است - به کار رفته است. کمال‌الدین اسماعیل گوید:

پناه زمره دانش، شکوه اهل هنر که هست جان معانی به لفظ تو زنده
(دیوان، ص ۵۷۵)

نزاری گوید:

- تابسم لیلی شدند زمره عهد و وفا بر در مجنون زدند حلقه به مسمار عشق

(دیوان، ص ۴۳۱)

- گر آن سالوسیان اهل صلاح اند عفی الله زمره رندان فاسق

(دیوان، ص ۴۳۶)

حافظ در جاهای دیگر گوید:

- عاشقان زمره ارباب امانت باشند
- حسن بی پایان او چند آنکه عاشق می‌کشد
- حضور: باید توجه داشت که در اینجا حضور، جمع کلمه حاضر، و برابر با حُضار است، نه مصدري که در مقابل غیبت است. زمره حضور یعنی گروه حاضران، حضار.

- دعا ← شرح غزل ۶۸، بیت ۳.

۱۱) معنای بیت: طنزی که در این بیت مشهودست، مبتنی بر يك مغالطه است و آن اینکه باید کارهای خیر را هرچه پنهانی‌تر و دور از انتظار انجام داد تا در معرض ریا و سُمه نیفتد و اجرش باطل نشود. حال حافظ می‌گوید وقتی که می‌خواهی این کار خیر را مرتکب شوی که مرا نزد خود دعوت کنی، به شیوه منعمان و کریمان این کار را پنهانی، بویژه پنهان از حاسدان و بوالفضولان و رقیبان، انجام بده!

واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می کنند
 مشکلی دارم ز دانشمند مجلس باز پرس
 گوئیا باور نمی دارند روز داوری ۳
 یارب این نود و لسان را با خر خودشان نشان
 کاین همه قلب و دغل در کار داور می کنند
 ای گدای خانقه برجہ کہ در دیر مغان
 می دهند آبی کہ دلہا را توانگر می کنند
 ۶ حسن بی پایان او چندانکہ عاشق می کشد
 زمرہ دیگر بہ عشق از غیب سر برمی کنند
 بر در میخانہ عشق ای ملک تسبیح گوی
 کانسدر آنجا طینت آدم مخمر می کنند

صبحدم از عرش می آمد خروشی عقل گفت

قدسیان گوئی کہ شعر حافظ از بر می کنند

این غزل از درخشان ترین غزلیات ریاستیزانہ و افشاگرانہ حافظ است. برای تفصیل در
 این باب ← ریاء: شرح غزل ۱۳۷، بیت ۳.

(۱) واعظان: در شعر حافظ واعظان همانند و همشرب با زاهدان اند ← زاهد: شرح غزل
 ۴۵، بیت ۱.

(۲) توبہ ← شرح غزل ۱۶، بیت ۲. توبہ فرمایان یعنی آمران بہ معروف و ناهیان از منکر
 کہ دیگران را بہ توبہ امر می دهند و واعظ غیر متعظ اند.

(۳) داور: در اینجا مراد از داور خداوند است کہ در قرآن مجید احکم الحاکمین،
 خیر الحاکمین — داورترین داوران و برترین داوران — و نیز خیر الفاصلین — برترین
 فیصل دهندگان — خوانده شدہ است (انعام، ۵۷؛ اعراف، ۸۷؛ یونس، ۱۰۹؛ ہود، ۴۵؛
 یوسف، ۸۰؛ تین، ۸).

داور در زبان پهلوی داتُور = داورا بوده است. داتوران داتور یعنی داوران داور، قاضی القضاات (← فرهنگ زبان پهلوی). خاقانی گوید:

زهد شما و فسق ما چون همه حکم داورست داورتان خدای باد این همه چیست داوری
(دیوان، ص ۴۲۸)

حافظ در جاهای دیگر گوید:

- داوری دارم بسی یارب کرا داور کنم
- بیا کاین داورها را به پیش داور اندازیم
- کی یافتی رقیب تو چندین مجال ظلم مظلومی از شبی به در داور آمدی
(۴) معنای بیت: خدایا این تازه به دوران رسیدگان را که جاه و دستگاه یافته به استرسواری شاهانه و فخر فروشانه رسیده اند، و از داشتن جاندار و شاطر و غلام ناز و جلوه می فروشد، به همان حال سابقشان که خری ساده و بی ساول و قراول داشتند، بازگردان. «با» در «باخر خودشان» یعنی «به» و «بر». برای تفصیل ← با (به معنی به و بر): شرح غزل ۹۸، بیت ۱. حاصل آنکه به جلوه فروشی تازه به دوران رسیدگان نوکیسه و نودولت اشاره دارد. ابوالمفاخر باخرزی قولی از مشایخ درباره حُب ریاست نقل می کند که بازگفتنش در این مقام مناسب است: آخر آفة یخرج من قلوب الصّٰدِقِیْن حُبّ الرِّیَاسَةِ (آخرین آفتی که از دل راستان بیرون شود، حب ریاست است) (اورادالاحباب، ج ۲، ص ۲۸۷).

(۵) خانقه ← خانقاه: شرح غزل ۳۳، بیت ۱.

- دیرمغان ← شرح غزل ۲، بیت ۲.

- معنای بیت: ای کسی که در خانقاه گدای بی ارج و قربی هستی یا سخت نیازمند به خانقاه و جویای فرج و فتوحی از آن هستی، برخیز و بدان که اگر فتوحی هست از میخانه [= دیرمغان] است:

در میخانه ام بگشا که هیچ از خانقه نگشود گرت باور بود ورنه سخن این بود و ما گفتیم
و به دیرمغان بیا که در آنجا به مدد داروی شفابخش باده، دل حقیر و فقیر ترا مستغنی و غنی می سازند.

(۶) معنای بیت: حسن بی پایان او، حسن الهی است. برای تفصیل در این باب ← حسن الهی: شرح غزل ۸۶، بیت ۱. شهادت طلبی عاشقان و عارفان از مضامین شایع ادبیات عرفانی است. حافظ در جاهای دیگر هم این مضمون را بیان کرده است:

- مژگان تو تا تیغ جهانگیر برآورد بس کشته دل زنده که بر یکدگر افتاد

- زیر شمشیر غمش رقص کنان باید رفت کانکه شد کشته او نیک سرانجام افتاد
خواجه عبدالله انصاری گوید: «سبحان الله این چه کارست چه کار؛ قومی را بسوخت،
قومی را بکشت، نه يك سوخته پشیمان شد، و نه يك کشته برگشت.» (سخنان پیر هرات، ص
۹۰). مضمون این بیت حافظ، شبیه به این بیت سعدی است:

ترا چه غم که یکی در غمت به جان آید که دوستان تو چندانکه می کشی بیشند
(کلیات، ص ۴۹۷)

(۷) معنای بیت: این بیت اشاره به این مفهوم معروف عرفانی دارد که عشق در سرشت
انسان هست، ولی در نهاد فرشتگان نیست، لذا فرشتگان باید برای تعظیم شأن انسان بر در
میخانه عشق گرد آیند و تسبیح بگویند. محمد دارابی در شرح این بیت می نویسد: «...
می فرماید که بر در میخانه عشق که عبارت از مجمع معرفت جمیع اسماء و صفات و علت
غائی از ایجاد است، ای ملك تسبیح گوی، و تنزیه و تقدیس به جای آور بر کمال قدرت
[خداوند] بر چنین مخلوقی. زیرا طینت آدم [را] در چنین موضعی مخمر کرده اند، یعنی
اسماء و صفات جلالی و جمالی در تخمیر او تعبیه شده...» (لطیفه غیبی، ص ۵۵). برای
تفصیل بیشتر درباره معنای این بیت ← شرح بیت معروف «دوش دیدم که ملایك در میخانه
زدند»: شرح غزل ۱۰۵، بیت ۱.

(۸) قدسیان: قدس یعنی طهارت و برکت (لسان العرب) و قدوس که از اسماء الحسنی
است و در قرآن مجید هم وارد است (حشر، ۲۳؛ جمعه، ۱) از همین ریشه است. حافظ گوید:
چگونه طوف کنم در فضای عالم قدس که در سراچه ترکیب تخته بند تنم
«قدسی» منسوب به قدس است. چنانکه در ترکیب «حدیث قدسی» دیده می شود. در
جاهای دیگر گوید:

- اگر آن طایر قدسی ز درم باز آید

- ای شاهد قدسی که کشد بند نقابت

قدسیان جمع قدسی است. از نظر ساختمان نظیر خلوتیان و ملکوتیان است. قدسیان:
«فرشتگان و صلحاء و اولیاء الله» (غیات اللغات). آندراج نیز همین معنی را دارد به اضافه
روحانیان. آنچه از شعر حافظ و دیگران استنباط می شود مراد از قدسیان، مجردات و
روحانیان، اعم از فرشتگان و سُکّان ملاّ اعلیٰ و حظایر قدس است. عطار گوید:
يك شب براق تاخت چو برق از رواق چرخ از قدسیان خروش برآمد که مرحبا
(دیوان، ص ۷۰۳)

حافظ در جای دیگر گوید:

بار ما چون گیرد آغاز سماع قدسیان بر عرش دست افشان کنند
- از بر کردن: این تعبیر در بادی نظر، به نظر نمی‌رسد که کاربردش قدیمتر از شعر حافظ باشد: حال آنکه در نزد شعرای قبل از حافظ هم سابقه دارد. عطار گوید:

قصه عشق تو از بر چون کنم وصل را از وعده باور چون کنم
(دیوان، ص ۴۶۷)

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

تیر فلک ز عشق ثنای تو هر شبی تا روز این کند که معانی ز بر کند
(دیوان، ص ۳۶۳)

خواجو گوید:

عقل کو کشف تفسیر کلامش می‌نهند کلی منظومه مدح وی از بر می‌کند
(دیوان، ص ۶۲۱)

ناصر بخارانی گوید:

مطربان خوشنوا اندر سباهان و عراق این قصیده در مدیح شاه از بر کرده‌اند
(دیوان، ص ۴۶)

مرکز تحقیقات کتب و اسناد

- دانی که چنگ و عود چه تقریر می کنند پنهان خورید باده که تعزیر می کنند
ناموس عشق و رونق عشاق می برند عیب جوان و سرزنش پیر می کنند
جز قلب تیره هیچ نشد حاصل و هنوز باطل درین خیال که اکسیر می کنند
گویند رمز عشق مگوئید و مشنوید مشکل حکایتیست که تقریر می کنند
ما از برون در شده مغرور صد فریب تا خود درون پرده چه تدبیر می کنند
تشویش وقت پیر مغان می دهند باز این سالکان نگر که چه با پیر می کنند
صد ملك دل به نیم نظر می توان خرید خوبان درین معامله تقصیر می کنند
قومی به جدّ و جهد نهادند وصل دوست قومی دگر حواله به تقدیر می کنند
فی الجمله اعتماد مکن بر ثبات دهر کاین کارخانه ایست که تغییر می کنند

می خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب

چون نیک بنگری همه تزویر می کنند

این غزل نظر به سختگیرهای ایام امیر مبارزالدین حاکم یزد و کرمان و فارس در عهد جوانی حافظ دارد (نیز — بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، ص ۱۸۳).

(۱) چنگ: «چنگ سازی است از خانواده آلات موسیقی رشته ای مطلق... جنس تارهای چنگ از ابریشم، موی اسب، زه (یا روده حیوانات) و یا فلز بوده است. ساختمان این ساز در روزگار ما به کمال رسیده است و در مغرب زمین هارپ نامیده می شود...» (حافظ و موسیقی، ص ۸۹-۹۰). حافظ بارها از چنگ یاد کرده است:

- در کنج دماغ مطلب جای نصیحت کاین گوشه پراز زمزمه چنگ و ربابست
- به بانگ چنگ مخور می که محتسب تیزست

- گرم ترانه چنگ صبح نیست چه باک
- چنگ خمیده قامت می خواندت به عشرت
- نی گرت زخمی رسد آئی چو چنگ اندر خروش
- غلغل چنگ در این گنبد مینا فکنم

و دهها بار دیگر. نیز ← ابریشم: شرح غزل ۶۱، بیت ۱۰؛ چنگ صبح: شرح غزل ۳۳، بیت ۲.

عود: همان بربط یا رود است: «بربط سازيست از خانواده آلات موسيقي رشته ای (ذوات الاوتار مقید) که دارای کاسه صوتی گلابی شکل و دسته ای کوتاه است. این ساز را تازیان عود و پارسیان رود گفته اند.» (حافظ و موسیقی، ص ۵۸). حافظ بارها به عود اشاره کرده است:

- بیوس غیغب ساقی به نغمه نی و عود
- زهره سازی خوش نمی سازد مگر عودش بسوخت

- چنگ بنواز و بسازار نبود عود چه باک
و نمونه های دیگر. از این ساز به لفظ «رود» هم یاد کرده است:

- کیست حافظ تا ننوشد باده بی آواز رود

- چو در دستت رودی خوش بزن مطرب سرودی خوش

همچنین بارها بربط را به کار برده است:

- بدانسان سوخت چون شمع که بر من صراحی گریه و بربط فغان کرد
- زهره دررقص آمد و بربط زنان می گفت نوش

مطرب کجاست تا همه محصول زهد و علم در کار چنگ و بربط و آواز نی کنم

- تعزیر یا تکفیر؟ «تعزیر» برابر است با ضبط قزوینی، سودی، موزه ملی دهلی، افشار و

پژمان. «تکفیر» برابر است با ضبط خانلری، جلالی نائینی - نذیر احمد، عبوسی - بهروز

انجوی، قریب و قدسی. قراءت تکفیر يك اشكال عمده دارد، و آن همانست که پژمان در

حاشیه دیوانش اشاره کرده است: «چون در اغلب نسخ قدیم تعزیر آمده، صورت متن

[تعزیر] اختیار شد. البته باده خواری هم مستوجب تکفیر نیست.» انجوی که «تکفیر» را

برگزیده در حاشیه در دفاع از این ضبط می نویسد: «در نسخه قزوینی "تعزیر" آمده است

ولیکن در نسخه کهنی که در اختیار آقای خانلری است «تکفیر» ضبط شده است. علاوه بر

اینکه تکفیر اعم است و اطلاق به اخص نیز تواند شد. خواجه حافظ در قصیده ثی که پس از

انقرض حکومت ریاکارانه «محتسب» یعنی امیر مبارزالدین محمد در مدح قوام‌الدین محمد صاحب عیار، وزیر شاه شجاع سروده است چنین گوید:

به شکر تهمت تکفیر کز میان برخاست بکوش کز گل و مل داد عیش بستانی.
استاد دکتر سیدجعفر شهیدی هم به این دلیل که باده‌خواری، شرعاً «حد» دارد نه تعزیر، تعزیر را به کلی بی‌وجه و تکفیر را درست دانسته است (← نشر دانش، سال دوم، شماره اول، آذر و دی ۱۳۶۰، ص ۷۷). سودی در دفاع از تعزیر می‌نویسد: «در اینجا مراد از تعزیر حد می‌باشد که شارب خمر را می‌زنند. منتها برای رعایت قافیه تعزیر گفته است.»

در تعریف تعزیر در کشاف اصطلاحات الفنون آمده است: «تعزیر از ریشه عزز به معنی رد و ردع است و از نظر شرعی عبارتست از تأدیبی فروتر از حد. چنانکه در کافی آمده است. و فرق بین آن و حد این است که میزان و مورد حد معین است، ولی تعزیر بسته به نظر امام یا حاکم شرع است. دیگر اینکه حد با ورود شبهه، حذف می‌گردد، حال آنکه با وجود شبهه هم تعزیر واجب است. دیگر اینکه حد بر کودک واجب نیست ولی تعزیر شرعاً بر او وارد است. دیگر اینکه حدی که معین است بر زنهاریان (اهل ذمه) اطلاق می‌شود، ولی تعزیر به آنها نسبت داده نمی‌شود. و این گونه تنبیهات را در حق آنان عقوبت گویند.» تعزیر انواع و اقسام دارد از تند نگرستن و ترشروئی کردن قاضی یا محتسب به متهم و احضار به دیوان و دادگاه تا سیلی زدن و تازیانه زدن و حبس و مصادره اموال و نظایر آن که بستگی به میزان و کیفیت جرم و شأن مجرم و نظر قاضی یا حاکم شرع دارد.

در باره حد شرب خمر باید گفت که نهی اکید و تحریم قطعی خمر در قرآن مجید آمده ولی حد قطعی آن در قرآن یا در سنت نبوی نیامده. ولی طبق گفته ابن رشد در *بدایة المجتهد* این سابقه مسلم است که در حضور رسول اکرم (ص) و طبق نظر ایشان شارب خمر را با کفش [و نظایر آن] می‌زده‌اند و تعداد ضربه‌ها نامعین بوده است. عمر به جای کفش، تازیانه را به کار برد. ابن رشد می‌گوید حد زدن و تفسیق شارب خمر واجب است، مگر آنکه توبه به کند. فقهای که فقط بعضی از انواع نبیذ را حرام می‌دانند در وجوب حد اختلاف دارند. ولی اکثریت قائل به وجوب حد‌اند، ولی آنها هم در مقدار حد واجب اختلاف دارند. جمهور فقها بر آنند که هشتاد تازیانه است. ولی رأی شافعی [توجه داریم که حافظ شافعی مذهب است] آنست که حد آزاد، چهل تازیانه و حد برده بیست تازیانه است. (*بدایة المجتهد و نهایة المقتصد*، ج ۲، باب فی شرب الخمر).

نووی شافعی (۶۳۱-۶۷۶ ق) می‌نویسد: «حد شارب خمر آزاد، چهل ضربه و حد بنده

بیست ضربه تازیانه یا ضرب دست یا ضرب کفش یا گوشه لباس [و پارچه‌ای که سخت به هم تافته باشد] است. گفته‌اند که باید فقط تازیانه باشد. و اگر امام رساندن به هشتاد ضربه را صلاح بداند، اصح این است که جایز است، و ضربه‌های اضافی را باید تعزیر شمرد. و بعضی گفته‌اند همانا جزو حد است. شرط احراز حد، اقرار شارب است یا شهادت دو مرد [عادل] ولی به بوی خمر و مستی و قی ثابت نمی‌شود. (السراج الوهاج شرح المنهاج، ص ۵۳۴-۵۳۵).

اقوال دیگری هم از ابن رشد هست که حکمت «پنهان خورید باده» و دلیل پنهان خوردن را آشکار می‌کند: «باید دید این حد به چه چیزی ثابت می‌شود؟ به اتفاق علماء به اقرار و به شهادت دو گواه عادل. و فقها در اینکه با استشمام رایحه ثابت شود اختلاف دارند. مالک و یاراناش و جمهور اهل حجاز برآنند که اگر دو شاهد عادل در حضور حاکم گواهی دهند که این بو، بوی خمرست، حد ثابت می‌شود؛ ولی شافعی و ابوحنیفه و جمهور اهل عراق و گروهی از فقهای حجاز و جمهور علمای بصره با این قول مخالفند و گویند: حد به استشمام رایحه ثابت نمی‌گردد. و دلیلشان این است که رایحه‌ها قابل اشتباه‌اند و حد با ورود اشتباه و شبهه زائل می‌گردد.» (بدایة المجتهد، همان باب). پس طبق رأی حافظ شافعی مذهب، اهل فسق باید جانب احتیاط را فرو نگذارند و پنهان باده بخورند، تا گرفتار شاهدان عادل نگردند.

در پایان نگارنده این سطور جانب «تعزیر» را می‌گیرد، نه تکفیر را، چه ممکن است با وجود متفق علیه بودن حد شرب خمر، محتسبان عملاً يك درجه تخفیف داده و حد را به تعزیر بدل ساخته بوده‌اند و به شارب خمر دقیقاً چهل تازیانه (به قول شافعی) یا هشتاد تازیانه (به قول دیگران) نمی‌زده‌اند، مخصوصاً که شافعی اثبات جرم را با رایحه بی اعتبار می‌شمارد و موکول به امر دشواری چون شهادت عدلین کرده است. و چنانکه از قول نووی نقل کردیم، می‌توان استنباط کرد که حافظ چهل ضربه اضافه بر حد در مذهب شافعی را تعزیر اطلاق کرده است. و سپس کل حد و تعزیر را تعزیر خوانده. البته مشکل و مجهولی که در این باب داریم پی بردن به مذهب غالب مردم شیراز در عصر حافظ است. در این مورد می‌توان طبق بعضی اسناد مطمئن بود که مذهب شافعی در عصر حافظ در شیراز غالب بوده (— شافعی: شرح غزل ۱۵۶، بیت ۳). ولی از کیفیت اجرای حد شرب خمر اطلاعات موثقی نداریم. اما اینکه گفته شد محتسبان عملاً يك درجه تخفیف داده بودند، از این قرینه برمی‌آید که در بخش اعظم تاریخ اسلام در ایران حد شرعی سارق — که حکم قطعی قرآنی دارد — اجرا نشده و

تا سطح تعزیر تنزل داده شده است. سخن آخر اینکه هرگز شرب خمر، باعث صدور حکم تکفیر نشده است. مگر اینکه تکفیر را به معنای تفسیق بگیریم. یا به قول سودی بگوئیم مراد از تعزیر همان اجرای حد است، نه مادون حد.

(۲) ناموس: «معرب کلمه یونانی nomos به معنای عادت و شریعت و در فلسفه به معنی قانون و حکم است.» (حاشیه برهان) در ادب فارسی و شعر حافظ غالباً به دو معنی به کار می‌رود:

الف) آبرو، عزت، نیکنامی، حرمت، اعتبار. سعدی می‌نویسد: «برده ناموس بندگان به گناه فاحش ندرد.» (کلیات، ص ۲۸). یا حافظ می‌گوید:

– ناموس عشق و رونق عشاق می‌برند

– در ده قدح که موسم ناموس و نام رفت

– کوس ناموس تو بر کنگره عرش زنیم

ب) تزویر و فریب و زرق و نفاق. چنانکه سعدی گوید:

– ای نفس که مطلوب تو ناموس و ریا بود از بنشد تو برخاستم و خوش بنشستم

(کلیات، ص ۵۴۶)

– ای به ناموس کرده جامه سفید بهر پندار خلق و نامه سیاه

(کلیات، ص ۱۸۶)

– عشق ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

(۳) معنای بیت: این مدعیان متعصب شریعت گرای قشری و طریقت ستیز جدی، در معاملات و سیر بی سلوک خویش، هیچ چیز جز دلی سیاه (قسی) یا نقدی ناسره (← قلب: شرح غزل ۵۳، بیت ۷) حاصل نکرده‌اند، و به باطل خیال می‌کنند که به صنعت معجزه‌آسای اکسیر (← کیمیا: شرح غزل ۵، بیت ۹) دست یافته‌اند.

(۴) عشق ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

(۶) وقت ← شرح غزل ۱۹۱، بیت ۹.

– پیرمغان ← شرح غزل ۱، بیت ۴.

– سالکان ← شرح غزل ۱، بیت ۴.

– معنای بیت: این سالکان و رهروان نوآموخته که ادب سلوک را به‌درستی و تمامی

نیاموخته‌اند وقت خوش پیرمغان را می‌آشوبند و روا نیست که با پیر خود چنین معامله‌ای

بکنند. در پرده می‌گویند که سالکان یا به‌طور کلی شاگردان، نباید از پیر یا استاد خود بپاویزند

و عرصه را بر او تنگ کنند.

۸) معنای بیت: گروهی وصل دوست را در گرو جد و جهد می‌دانند. یعنی در ایمان [= عشق = معرفت] کوشش یا کسب بنده را نیز مؤثر می‌شمارند، و گروهی دیگر معتقدند که این کار موقوف به هدایت و عنایت الهی و موکول به حواله اوست. و «خیال باشد کاین کار بی‌حواله برآید.» برای تفصیل بیشتر ← معرفت: شرح غزل ۱۱۳، بیت ۵؛ عنایت: شرح غزل ۱۱۳، بیت ۴.

۹) تغییر کردن: امروزه «تغییر» را با دو فعل معین «کردن» و «دادن» به کار می‌بریم. الف) تغییر کردن که همواره به صورت فعل لازم است: رنگش یا عقیده‌اش تغییر کرد، که برابر است با تغییر عربی؛ ب) تغییر دادن، که همواره به صورت فعل متعدی است: جای خود را یا تصمیم خود را تغییر داد. باید توجه داشت که «تغییر کردن» در حافظ به صورت متعدی است و برابر با «تغییر دادن» امروز ماست (و نه تغییر کردن امروز ما). غزالی نیز تغییر کردن را به سان حافظ به کار برده است: «و اگر منکری بیند، انکار کند. و اگر تغییر نتواند کرد! = تغییر نتواند داد! بیرون آید.» (کیمیا، ج ۱، ص ۲۹۸). کمال خجندی گوید:

رقیباً می‌نمائی آدمی شکل تو آن هیأت چرا تغییر کردی
(دیوان، غزل ۸۸۰)

حافظ خود دو بار دیگر «تغییر کردن» را به کار برده است:

- گر تو نمی‌پسندی تغییر کن قضا را

- این قدر هست که تغییر قضا نتوان کرد

- معنای بیت: باری مطمئن باش که روزگار ثباتی ندارد و «دائماً یکسان نباشد حال

گردون، غم مخور» زیرا این کارخانه (← شرح غزل ۳۷، بیت ۴) ایست که در آن تغییر می‌دهند. یعنی عوامل الهی، طبیعی و اجتماعی و فردی در کار و بار جهان و جامعه تغییراتی پدید می‌آورند.

بود آیا که در میکده‌ها بگشایند گره از کار فرو بسته ما بگشایند
 اگر از بهر دل زاهد خود بین بستند دل قوی دار که از بهر خدا بگشایند
 ۲ به صفای دل رندان صبحی زدگان بس در بسته به مفتاح دعا بگشایند
 نامه تعزیت دختر رز بنویسید تا همه مغیجگان زلف دوتا بگشایند
 گیسوی چنگ بپزید به مرگ می ناب تا حریفان همه خون از مژه‌ها بگشایند
 ۶ در میخانه بیستند خدایا مه‌سند که در خانه تزویر و ریا بگشایند

حافظ این خرقه که داری تو ببینی فردا

که چه زَنار ز زیرش به دغا بگشایند

گویند این غزل ناظر به سختگیرها و خم شکنیهای امیر مبارزالدین، پدر شاه شجاع است (← بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، ص ۱۸۳) نیز ← شرح غزل ۲۵.

این غزل، بویژه مطلعش، ملهم و مقتبس از این غزل عراقی است:

بود آیا که خرامان ز درم بازآئی گره از کار فرو بسته ما بگشائی
 (دیوان، ص ۲۹۴)

برای تفصیل بیشتر در این باب ← حواشی غنی، ص ۳۵۵ و منبع او در یادداشت مربوط به این غزل.

(۱) میکده ← میخانه: شرح غزل ۳۳، بیت ۱.

(۲) زاهد ← شرح غزل ۴۵، بیت ۱.

(۳) رندان صبحی زدگان: این نحوه استعمال، یعنی آوردن صفت جمع برای موصوف جمع، که امروزه منسوخ شده است در ادب فارسی سابقه‌ای کهن دارد. منوچهری گوید:

نشستند زاغان به بالینشان چنان دایگان سیه مسعجران
(دیوان، ص ۶۷)

بیهقی می نویسد: «... و شراب آفتی بزرگ است، چون از حد بگذرد، و با شراب خوارگان افراط کنندگان هر چیزی توان ساخت.» (تاریخ بیهقی، ص ۲۸۴). همچنین: «... و این ساقیان ماهر و یان عالم، بنوبت دوگان دوگان می آمدند...» (پیشین، ص ۳۳۰). و احتمال دارد که این شیوه یعنی مطابقت صفت با موصوف در جمع به تأثیر زبان عربی باشد که برای موصوف جمع می آورد. چنانکه این نحوه کاربرد در قرآن مجید فراوان است: از جمله: ولولا رجال مؤمنون و نساء مؤمنات... (فتح، ۲۵) یا در همین تاریخ بیهقی آمده است: «أین الرجال المهدبون» (پیشین، ص ۴۷۹). [دنباله مثالها] سنائی گوید:

معلوم شما نشد ز نادانی ای زمره زاهدان مغروران
(دیوان، ص ۴۳۶)

عبید زاکانی گوید:

منگر به حدیث خرقه پوشان آن سخت دلان سست کوشان
(کلیات عبید، ص ۷۱)

حافظ در جای دیگر هم موصوف و صفت جمع را به کار برده است:
گنج عزلت که طلسمات عجائب دارد فتح آن در نظر رحمت درویشانست
حال آنکه همین موصوف و صفت جمع یعنی طلسمات عجائب را، عطار به صورت طلسمات عجب به کار برده است:

در طلسمات عجب موی شکاف زلف زیر و زبیرت می افتد
(دیوان، ص ۱۲۸)

— معنای بیت: با الهام و همت ناشی از صفای دل رندان صبوحی زده، بسیار درهای بسته را با کلید دعا می گشایند. فاعل جمله همان فاعل «بگشایند» در دو بیت قبل، بلکه در سراسر غزل، است. این شکل همانا شکل مجهول است، یعنی بس در بسته به مفتاح دعا (دعای بسیاری کسان) گشوده خواهد شد. دکتر خانلری بیت را چنین نخوانده در صدد به دست دادن يك روایت دیگر برآمده است، و علی رغم ضبط هفت نسخه بدل خود که در حاشیه به آنها اشاره کرده است، مصراع اول را چنین آورده است:
به صفای دل رندان که صبوحی زدگان...

اگر این روایت، که ظاهراً فقط به قصد رفع مشکل صفت و موصوف جمع ابداع شده، لا اقل

پشتوانه کتبی در یکی دو نسخه داشت باز چیزی بود. (برای تفصیل در این باب ← تعلیقات دکتر خانلری، ذیل «صبحی زدگان»).

- رندان ← شرح غزل ۵۳، بیت ۶.

- صبحی ← شرح غزل ۵، بیت ۴.

- دعا ← شرح غزل ۶۸، بیت ۳.

(۴) نامه تعزیت برابریست با تعزیت نامه. خاقانی می نویسد: «به حضرت کیقباد تعزیت نامه فرستاد.» (منشآت خاقانی، ص ۵۹).

- دختررز ← شرح غزل ۳۹، بیت ۶. زلف گشودن ← بیت بعدی همین غزل در بحث از «گیسو بریدن».

(۵) گیسو بریدن: ابتدا باید گفت این مصراع حافظ: «گیسوی چنگ برید به مرگ می ناب» شبیه است به یا ملهم است از این مصراع خاقانی:

گیسوی چنگ و رگ بازوی بربط برید

(دیوان، ص ۱۶۰)

خاقانی به بازکردن زلف به رسم عزا و بریدن گیسو و بریدن گیسوی چنگ در قصیده پرسوزی که دررنای فرزندش سروده اشاره دارد که چند بیت مختلف و متوالی از آن در اینجا نقل می شود:

گریه از چشم نی تیز نگر بگشائید...	گیسوی چنگ و رگ بازوی بربط برید
طوق و دستارچه اسب و ستر بگشائید...	جیب و گیسوی و شاقان و بتان باز کنید
وز سر موی سر آغوش بزر بگشائید...	ای نهان داشتگان موی ز سر بگشائید
عقرب از سنبله ماه پسر بگشائید	موی بند بزر از موی زره ور ببرید
همه زئار ببندید و کمر بگشائید	پس به موی که بُرید ز بیداد فلك
بند هر خوشه که آن بافته تر بگشائید	گیسوان بافته چون خوشه چه دارید هنوز

(دیوان، ص ۱۶۰-۱۶۱)

کمال الدین اسماعیل گوید:

از جورها که بر گل و شمشاد می کند	بخشوده اند چهره و پیریده طره ها
----------------------------------	---------------------------------

(دیوان، ص ۳۱۱)

سلمان در مرثیه سلطان اویس گوید:

وی شب چه حالتست که گیسو بریده ای...	ای صبحدم چه شد که گریبان دریده ای
-------------------------------------	-----------------------------------

...ای پرچم از برای چه مو باز کرده‌ای وی سنجق از عزای که گیسو بریده‌ای...
(دیوان، ص ۴۶۳)

شادروان غنی یادداشت سودمندی در این باب دارد: «در عزا رسم بوده که زنان گیسوی خود را می‌بریده‌اند. حافظ ابر و درذیل جامع التواریخ رشیدی (چاپ دکتر بیانی، ص ۷۰) در ذکر وفات اولجاتیو می‌گوید: "در شب غره شوال، سنه ست و عشر و سبعمانه از این دارفنا به سرای بقا انتقال فرمود. امرا و ارکان دولت و آقایان و خواتین مجموع سیاه و کبود پوشیده، رویها می‌کنند و موها می‌بریدند و فریاد نوحه و زاری به فلک اثیر رسید." شرف‌الدین علی یزدی در ظفرنامه در مرگ تیمور گوید: «و خواتین و آغایان رویها خراشیده و موها می‌بریدند» (حواشی غنی). در ذیل این بحث خوبست اضافه شود که يك رسم قدیم گیسو بریدن هم در ایران و احتمالاً سایر کشورهای اسلامی رایج بوده و آن نوعی کیفر زنان سست‌عفت یا بی‌عفتی کرده بوده است و لذا گیسو بریده یا گیس بریده دشنامی برای زنان بوده است. جالب این است که این هر دو رسم هنوز زنده است و در زمان بزرگ کلیدر نوشته محمود دولت‌آبادی به این دو نوع گیسو بریدن در دو واقعه مختلف اشاره شده است. نخست گیسو بریدن شیر و خواهر گل محمد که با عاشقش ماه درویش، بدون اجازه مادر و برادرانش، می‌گریزد، و یکی از برادران به قصد تنبیه او مویش را می‌برد. دوم در پایان داستان در عزاداری بازماندگان گل محمد است که زنان گیسو می‌برند.

۶) میخانه ← شرح غزل ۳۳، بیت ۱.

- ریا ← شرح غزل ۱۳۷، بیت ۳.

۷) خرقة ← شرح غزل ۲، بیت ۲.

- زنار ← شرح غزل ۴۸، بیت ۷.

- دغا: «مردم ناراست و دغل و عیب‌داو و حرامزاده» (برهان). «مجازاً به معنی فریبنده و مردم ناراست و در اغلب معانی با دغل مترادف است و با لفظ خوردن و کردن مستعمل است.» (آندراج، لغت‌نامه). حافظ در جاهای دیگر گوید:

- فغان که با همه کس غائبانه باخت فلک کسی نبود که دستی از این دغا ببرد

- جز صراحی و کتابم نبود یار و ندیم تا حریفان دغا را به جهان کم بینم

در اینجا «به دغا یگشایند» یعنی به دغانی و دغلی.

- معنای بیت: مراد و محتوای اصلی این بیت این است که خرقة حافظ ریائی است و

همراه با نشانه‌هایی از زرق و شید یا کفر و ارتداد (← زنار: شرح غزل ۴۸، بیت ۶) است.

معنای مصراع دوم این است که خواهی دید که چه زناری که توبه دغا یا به دغائی و دغلی بسته‌ای از زیر خرقهٔ ریائی تو خواهند یافت و خواهند گشود. خانلری، سودی، عیوضی - بهروز و جلالی نائینی - نذیر احمد به جای «به دغا» (ضبط قزوینی، پژمان، انجوی) «به جفا» دارند.



سالها دفتر ما در گرو صهبا بود رونق می‌کده از درس و دعای ما بود
 نیکی پیرمغان بین که چو ما بدمستان هرچه کردیم به چشم کرمش زیبا بود
 ۳ دفتر دانش ما جمله بشوئید به می که فلک دیدم و در قصد دل دانا بود
 از بتان آن طلب ار حسن شناسی ای دل کاین کسی گفت که در علم نظر بینا بود
 دل چو پرگار به هر سو دورانی می کرد و اندران دایره سرگشته پابرجا بود
 ۶ مطرب از درد محبت عملی می پرداخت که حکیمان جهان را مژه خون بالا بود
 می شکفتم ز طرب زانکه چو گل بر لب جوی بر سرم سایه آن سروسهی بالا بود
 پیر گلرنگ من اندر حق ازرق پوشان رخصت خبث نداد ار نه حکایتها بود
 ۹ قلب اندوده حافظ بر او خرج نشد
 کاین معامل به همه عیب نهان بینا بود

سعدی غزلی بر همین وزن و قافیه وردیف دارد:

نفسی وقت بهارم هوس صحرا بود با رفیقی دو که دایم نتوان تنها بود
 (کلیات، ص ۵۰۳)

همچنین ناصر بخارانی:

دوش در فکر من آن شکل قد و بالا بود نظر همت من از طرف بالا بود
 (دیوان، ص ۲۴۷)

(۱) دفتر علم: شرح غزل ۱۷۶، بیت ۲؛ مدرسه: شرح غزل ۲۶، بیت ۲.

- صهبا: در عربی الصهباء، صفت مؤنث از ریشه صَهَب و صُهْبَة یعنی رنگ سرخ مو و ریش که ظاهر آن سرخی و باطن آن سیاهی بزند. ولی صهبا به شراب سرخ گفته نمی‌شود.

بلکه شرابی که از انگور سپید باشد یا به سپیدی بزند صهباء نامیده می‌شود. و این صفت جانشین اسم، و عَلم برای این نوع شراب شده است (لسان العرب). در شعر فارسی به معنای مطلق خمرست به هر رنگ که باشد. صاحب غیاث اللغات چنین گوید: «صهبا بالفتح شراب انگوری (از منتخب و بحر الجواهر) و به فکر ناقص مؤلف به معنای شرابی است که مایل به سرخی باشد چرا که صهبا مؤنث اصهب است و اصهب صفت مشبیه از صهو بت».

حافظ بارها صهبا را به کار برده است:

- چنان زنده اسلام غمزه ساقی که اجتناب ز صهبا مگر صهیب کند
- یاد باد آنکه در آن بزمگه خلق و ادب آنکه او خنده مستانه زدی صهبا بود
- معنای بیت: شادروان غنی می‌نویسد: «ظاهراً مقصود این است که میکده با داشتن مشتری [ای] از اهل علم و اهل درس و دعا، رونقی داشت.» (حواشی غنی، ص ۲۶۴). دعا
- شرح غزل ۶۸، بیت ۳. این مضمون که خرّقه یا دفتر در گرو باده می‌گذارد از مضامین شایع و مکرر شعر حافظ است. چنانکه گوید:

در همه دیرمغان نیست چو من شیدائی خرّقه جائی گرو باده و دفتر جائی
برای تفصیل بیشتر در این باب - شرح غزل ۱۰۱، بیت ۳.
(۲) پیرمغان - شرح غزل ۱، بیت ۴.

(۳) دفتر دانش: دفتر مظهر علم و درس و مدرسه است که هر چهار آماج طنز و انتقاد حافظ اند نیز - علم: شرح غزل ۱۷۶، بیت ۲؛ مدرسه: شرح غزل ۲۶، بیت ۲.

- که فلك دیدم و در قصد دل دانا بود - حرمان اهل هنر: شرح غزل ۱۹۴، بیت ۴.

(۴) بُتان - شرح غزل ۳۲، بیت ۱.

- آن - شرح غزل ۷۰، بیت ۱.

- علم نظر: سه معنی دارد: الف) ذوق نظر بازی - نظر بازی شرح غزل ۱۱۰، بیت ۱.

کمال الدین اسماعیل در قصیده‌ای گوید:

این مردم چشم من که بدطبعش در علم نظر چو ژرف دریائی
(دیوان، ص ۲۴۴)

ب) مناظره که به آن علم خلاف و جدل و علم النظر گویند (از جمله - نفائس الفنون، ج ۱، ص ۵۲۱): پ) شاخه‌ای از علم اصول فقه (- مفتاح السعادة، ج ۱، ص ۳۰۳؛ ج ۲، ص ۵۹۸). حافظ در جای دیگر در قطعه‌ای با ایهام بیشتر - که برجسته‌ترین فحوای آن

نظر بازی است — به علم نظر اشاره دارد:

سرای قاضی یزد ارچه منبع فضلست خلاف نیست که علم نظر در آنجا نیست
که البته «خلاف» هم در این بیت با یکی از معانی علم نظر ابهام تناسب دارد، یعنی هر دو
به معنای مناظره اند. البته خلاف به يك نوع علم فقه تطبیقی هم اطلاق می گردد.

— معنای بیت: در انتخاب زیبارویان، یا در ارزیابی زیبایی آنان در پی «آن» (آن جاذبه
دریافتنی و ناگفتنی که آمیزه ای از حسن و ملاحظت و جاذبه جنسی است) باش، زیرا من که
خبره علم نظر (نظر بازی) هستم این را توصیه می کنم. «بينا بود» یعنی بصیر و خبره بود. ضمناً
این عبارت که ردیف و قافیه این بیت است در بیت پایانی غزل هم مکرر شده است. برای
تفصیل در این باب ← تکرار قافیه در شعر حافظ: شرح غزل ۱۴۲، بیت ۱.

(۶) مطرب ← شرح غزل ۷۶، بیت ۴.

— درد محبت ← درد: شرح غزل ۱۰۸، بیت ۴.

— عمل: «عمل در اصطلاح موسیقی به معنای ترکیب آهنگ، ابداع لحن و بداهه نوازی یا
بدیهه سرایی است؛ همچنین به نوعی از تصنیفها اطلاق می شده است.» (حافظ و موسیقی
ص ۱۶۲).

— خون پالا: «خون پالاینده، خون فشان، خونریز» (لغت نامه). کمال الدین اسماعیل
گوید:

ز نوك تیر حوادث كه می رسد بروی مسام خصم تو پرویز نیست خون پالای
(دیوان، ص ۲۱۳)

سعدی گوید:

بخور مجلسش از ناله های دودآمیز عقیق زیورش از دیده های خون پالای
(کلیات، ص ۷۴۶)

سلمان گوید:

غم عشق تو چو خون می خورد اولی خویش كه پیالوده ام از دیده خون پالایش
(دیوان، ص ۳۵۵)

(۸) پیر گلرنگ: به قول دکتر زرین کوب: «بی هیچ شك اشارتی است به شراب گلرنگ —
شراب کهن، شراب پیر — اما کسانی که از طریقت جز سلسله و خانقاه و پیر و مرشد چیزی
در تصور نداشته اند، بعدها کوشیده اند تا این تعبیر شاعرانه خواجه را عنوان يك شیخ شهر،
يك صوفی فرا بنمایند.» (جستجو در تصوف ایران، ص ۲۳۴). مؤید این قول این است که

حافظ در جاهای دیگر هم به پیری و سالخوردگی و کهنی شراب اشاره دارد و هم به گلرنگی آن:

- بیار زان می گلرنگ مشکبو جامی

- باده گلرنگ تلخ تیز خوشخوار سبک

و در اشاره به دختر رز [= می] گوید:

دختری شب گرد تند تلخ گلرنگست و مست

آری «پیر گلرنگ» یعنی گلرنگ پیر، یعنی شراب سرخ کهن. اینکه پیر یا سالخورده همانند کهن صفت «می» قرار می گیرد محرز است. در جاهای دیگر گوید:

غم کهن به می سالخورده دفع کنید که تخم خوشدلی اینست پیر دهقان گفت
جالب توجه این است که «پیر دهقان» هم در این بیت، درست مانند پیر گلرنگ است و ابهام دارد: الف) دهقان پیر که شراب می اندازد و با تجربه است؛ ب) شراب که پرورده و پیرمانده دهقان است. (برای تفصیل در این باب ← شرح غزل ۵۶، بیت ۶). کمال الدین اسماعیل گوید:

می پیر از سر من خرقه سالوس بکند ریش بگرفته مرا با در خمار آورد
(دیوان، ص ۷۶۵)

به تعبیری متفاوت این استنباط را هم می توان کرد که ممکن است مراد حافظ از پیر گلرنگ، پیر می فروش یا پیر میکده باشد که همان پیرمغان و در واقع پیر حافظ است. شاید گلرنگ یعنی به رنگ گل سرخ اشاره به برافروختن و سرخ شدن چهره به هنگام مستی داشته باشد:

بیا به میکده و چهره ارغوانی کن مرو به صومعه کانبجا سیاهکارانند
- ازرق پوشان: «ازرق یعنی نیلگون، کبود، آبی... خرقه ازرق یا جامه ازرق: جامه صوفیان که به رنگ ازرق بود.» (لغت نامه). سعدی گوید:

- برخیز تايکسونهيم اين دلق ازرق فام را بر باد قلاشی دهيم اين شرک تقوی نام را
(کلیات، ص ۴۱۶)

- یا مرو با یار ازرق پیرهن یا بکش بر خان و مان انگشت نیل
(کلیات، ص ۱۸۶)

حافظ در جاهای دیگر گوید:

- غلام همت دُردی کشان یکرنگم نه آن گروه که ازرق لباس و دل سیهند

- چندان بمان که خرقه ازرق کند قبول بخت جوانت از فلک پیر ژنده پوش

- ساغر می بر کفم نه تا ز بر بر کشم این دلّی ازرق قام را

نیز ← صوفی: شرح غزل ۶، بیت ۱؛ خرقه: شرح غزل ۲، بیت ۲.

- «خبث و خبائث یعنی بدی و ناپسندی، صفت آن خبیث است... نیز به معنای مکروه است، و در سخن به معنای بدگونی و فحش» (لسان العرب). خواجو گوید:

داری روا که خبث کند در قفسای من هرناکسی گدای قفا خوار مسخره

(دیوان، ص ۳۶۹)

حافظ در جای دیگر گوید:

به کام و آرزوی دل چو دارم خلوتی حاصل چه فکر از خبث بدگویان میان انجمن دارم
از دو بیت حافظ و بیت خواجو می توان استنباط کرد که معنای «خبث» از معنای «غیبت» دور نیست.

۹) قلب ← قلب (با ایهام به تقلبی): شرح غزل ۵۳، بیت ۷.

- معامل: اسم فاعل از معامله، معامله کننده، سوداگر، حریف، هم حرفه. کمال الدین

اسماعیل گوید:

جان ستاند سهر و عشوه دهد نیست انصاف در معامل من

(دیوان، ص ۶۸۶)

یاد باد آنکه نهانت نظری با ما بود رقم مهر تو بر چهره ما پیدا بود
یاد باد آنکه چو چشمت به عتابم می کشت معجز عیسویت در لب شگرخا بود
یاد باد آنکه صبحی زده در مجلس انس جز من و یار نبودیم و خدا با ما بود
یاد باد آنکه رخت شمع طرب می افروخت وین دل سوخته پروانه نابروا بود
یاد باد آنکه در آن بزمگه خلق و ادب آنکه او خنده مستانه زدی صهبا بود
یاد باد آنکه چو یاقوت قدح خنده زدی در میان من و لعل تو حکایتها بود
یاد باد آنکه نگارم چو کمر بر بستی در رکابش مه نو پیک جهان پیما بود
یاد باد آنکه خرابات نشین بودم و مست و آنچه در مسجد امروزمست آنجا بود
۹ یاد باد آنکه به اصلاح شمامی شدر است

نظم هر گوهر ناسفته که حافظ را بود

شادروان غنی می گوید که این غزل به احتمال بیشتر درباره شاه شیخ ابواسحاق، و با احتمال کمتر درباره قوام الدین صاحب عیار است. (حواشی غنی، ص ۳۴۶ نیز به تاریخ عصر حافظ، ص ۱۳۵). درباره شاه شیخ ابواسحاق به شرح غزل ۱۲۱.
کمال الدین اسماعیل غزل نغزی دارد که با «یاد باد آنکه» آغاز می شود، و از نظر وحدت مضمون و یادآوری بزم طرب و صحبت دوستان و صفای دوستانه می نماید که الهامبخش این غزل حافظ بوده است:

یاد باد آنکه حریفان همه با هم بودیم دوستانی که همه یکدل و محرم بودیم
(دیوان، ص ۷۹۰)

خواجو هم غزلی دارد که مانند این غزل حافظ همه ابیات نه گانه اش با «یاد باد آنکه» آغاز

می‌گردد:

یاد باد آنکه به روی تو نظر بود مرا رخ و زلفت عوض و سحر بود مرا
(دیوان، ص ۱۸۰)

(۲) عتاب ← شرح غزل ۲، بیت ۷.

- معجز عیسوی ← عیسی (ع) شرح غزل ۳۶، بیت ۶.

(۳) صبحی زده: یعنی در حالی که باده صبح نوشیده بودیم. در جای دیگر گوید:
به صفای دل رندان صبحی زندگان بس در بسته به مفتاح دعا بگشایند
← صبح: شرح غزل ۵، بیت ۴. «زدن» یعنی نوشیدن. برای تفصیل ← شرح غزل ۸۷،
بیت ۱.

- خدا با ما بود: ایهام دارد: الف) خدا در آنجا حاضر و ناظر بود؛ ب) خدا حامی ما بود،
طرفدار ما بود.

(۴) ناپروا: برابرست با لا ابالی [= لایبالی]، بی پروا، بی محابا، بیقرار و آرام. خاقانی
گوید:

مهرست با زرین صدف خرچنگ رایار آمده خرچنگ ناپروا ز تف پروانه نار آمده
(دیوان، ص ۳۹۰)

مرکز تحقیق و پژوهش ادبی

عطار گوید:

- پرتو خورشید چون صحرا شود ذره سرگشته ناپروا خوشست

(دیوان، ص ۵۵)

- ناکه آن شمع جهان پرده برافکند ز روی بس دل و جان که چو پروانه ناپروا شد

(دیوان، ص ۱۹۲)

- می‌مهرس از من سخن زیرا که چون پروانه‌ای در فروغ شمع روی دوست ناپروا شدم

(دیوان، ص ۴۰۸)

کمال الدین اسماعیل گوید:

- نیست از موی تو تا خسته تنم مونی فرق ارچه من غمگنم و او ز طرب ناپرواست

(دیوان، ص ۲۸۱)

- يك شب خواهم خراب و ناپروایت تا روز من اندر بر سیم آسایت

(دیوان، ص ۹۴۵)

خواجو گوید:

-منزلم در کوی مستی ساز کز آشوب عشق شد ملول از ملک هسنی طبع ناپروای من
(دیوان، ص ۶۰۱)

-شمع دیدارش گر از نور تجلی پرتوی افکند بر کوه چون پروانه ناپروا شود
(دیوان، ص ۳۰۵)

(۵) خنده صها ← خنده جام: شرح غزل ۱۷، بیت ۷.

- صها ← شرح غزل ۱۱۷، بیت ۱.

(۶) یاقوت: «نام جوهری است مشهور و آن سرخ و کبود و زرد می باشد. گرم و خشک است در چهارم، و قایم النار، یعنی آتش او را ضایع نمی کند و با خود داشتن آن دفع علت طاعون کند.» (برهان). خواجسته نصیر طوسی می نویسد: «بدانکه شریفت و عزیزتر و نفیس تر جواهر یاقوت است از روی طبیعت، و متانت صورت، و فائده خاصیت و بقاء جسمیت و زیادتی قیمت، باری تعالی فرماید: در تشبیه حوران بهشت «کانهن الیاقوت والمرجان». و چه دلیل باشد زیادت از این که باری سبحانه و تعالی تشبیه به یاقوت می کند... و علت آنکه یاقوت با آتش مقاومت می تواند کرد، و اجزاء او را متفتت نتواند کرد، آنست که رطوبت او با یبوست او اختلاطی کامل یافته است و ثباتی تمام پذیرفته، و صورت مزاجی او را استحکامی حاصل شده، آتش تفریق اجزاء آن نتواند کرد... به اعتبار لون بر چهار جنس است: سرخ و زرد و کبود و سفید: و یاقوت را به لغت فرس یا کند گفته اند و لفظ یاقوت عربیست.» (تسنوخنانه، ص ۲۹-۳۱). برای تفصیل درباره یاقوت از نظر کان شناسی و شیمیائی ← فرهنگ معین. یاقوت نیز درست همانند و برابر با لعل (← شرح غزل ۲۹، بیت ۱) در دیوان حافظ به چهار صورت به کار می رود.

الف) سنگ قیمتی معروف. چنانکه گوید:

- در خون دل نشسته چو یاقوت احمریم

- گر پرتوی ز تیغت بر کان و معدن افتد یاقوت سرخ رو را پخشند رنگ کاهی

ب) استعاره از لب. چنانکه گوید:

- یاقوت جانفرایش از آب لطف زاده

- علاج ضعف دل ما به لب حوالت کن که این مفرح یاقوت در خزانه تست

پ) استعاره از شراب (یا مشبه به شراب):

- یادباد آنکه چو یاقوت قدح خنده زدی

- به هوای لب شیرین پسران چند کنی جوهر روح به یاقوت مذاپ آلوده

- رنسد را آب عنب یاقوت رُمّانی بود

ت) به صورت مشبّه به برای اشك:

من که از یاقوت و لعل اشك دارم گنجها کی نظر در فیض خورشید بلند اختر کنم
در این بیت (یاد باد آنکه چو یاقوت قدح خنده زدی...) میان «یاقوت» و «لعل» که اولی
استعاره از شراب و دومی از لب یار است، ایهام تناسب برقرار است. چنانکه نظیر همین رابطه
را در جای دیگر (بین لعل و گوهر) برقرار ساخته است:

صوفی از پرتو می راز نهانی دانست گوهر هر کس از این لعل توانی دانست
نیز - مفرّح یاقوت: شرح غزل ۲۱، بیت ۴.

- خنده زدن یاقوت قدح - خنده جام: شرح غزل ۱۷، بیت ۷.

۷) پیک: شادروان غنی می نویسد: «پیک یعنی قاصدی که پیاده می رفته است (در مقابل
«برید» که قاصد سواره بوده است). این کلمه را عربها تعریب کرده «فیج» گفته و بر «فیوج»
جمع بسته اند که امروز فیوج را به معنی کولیها استعمال می کنند.» (حواشی غنی، ص ۸۱).

حافظ بارها پیک را به کار برده است:

- مرحبا ای پیک مشتاقان بده پیغام دوست

- پیکی ندوانید و سلامی نفرستاد

- شاید ار پیک صبا از تو پیامورد کار

- آن پیک نامور که رسید از دیار دوست

- دوش از جناب آصف پیک بشارت آمد

نیز - برید: شرح غزل ۵۶، بیت ۳.

۸) خرابات نشین - خرابات: شرح غزل ۷، بیت ۵.

- مسجد: حافظ در جاهای دیگر از رفتن خود از خرابات به مسجد یاد می کند:

- گر ز مسجد به خرابات شدم خرده مگیر مجلس وعظ درازست و زمان خواهد شد

- من ز مسجد به خرابات نه خود افتادم اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد

برای تفصیل در این باب - مسجد: شرح غزل ۹۳، بیت ۴.

تا ز میخانه و می نام و نشان خواهد بود
 حلقه پیرمغان از ازل در گوش است
 ۳ بر سر تربت ما چون گذری همت خواه
 برو ای زاهد خود بین که ز چشم من و تو
 ترك عاشق کش من مست برون رفت امروز
 ۶ چشم آن دم که ز شوق تو نهد سر به لحد
 تا دم صبح قیامت نگران خواهد بود
 بخت حافظ گرازین گونه مدد خواهد کرد
 زلف معشوقه به دست دگران خواهد بود

(۱) میخانه ← شرح غزل ۳۳، بیت ۱.

- می ← شرح غزل ۱۳.

- پیرمغان ← شرح غزل ۱، بیت ۴.

(۳) همت ← شرح غزل ۳۶، بیت ۳.

- رندان ← شرح غزل ۵۳، بیت ۶.

(۴) زاهد ← شرح غزل ۴۵، بیت ۱.

(۵) «تا» دگر خون که از دیده روان خواهد بود. «تا» در آغاز این مصراع به معنای «باید منتظر بود تا معلوم شود» است، و با «تا» در آغاز مصراع دوم بیت بعد و تاهای دیگر فرق دارد. برای تفصیل درباره انواع معانی «تا» در شعر حافظ ← تا: شرح غزل ۴۵، بیت ۳.

ترك ← شرح غزل ۳، بیت ۱.

(۶) نهد سر به لحد/نهم سر به لحد: ضبط مصراع به این صورت یعنی به صورت «نهد سر

به لحد» که در نسخه قزوینی و سودی و جلالی نائینی - نذیر احمد و عیوضی - بهروز آمده با آنکه از پشتوانه روانی کافی برخوردارست خالی از اشکال نیست. ضبط خانلری، پژمان، انجوی: «نهم سر به لحد» است. پژمان در حاشیه نوشته است: «اولا چشم سر بر لحد نمی‌گذارد. ثانیاً به صورت مستعار هم سری ندارد که بر لحد بگذارد.» (دیوان حافظ مصحح پژمان، ص ۲۰۱). به نظر می‌رسد حق با مرحوم پژمان، و اصح همین ضبط گروه اخیر باشد.

- دم صبح ← شرح غزل ۱۲۰، بیت ۴.

(۷) معنای بیت: این بیت طنز دارد. می‌گوید این طور که بخت برگشته و پریشان من با من همکاری می‌کند چیزی نخواهد گذشت که زلف معشوقه من که در طلبش بسی خون دل خورده‌ام، آسوده و آسان به دست کسان دیگر خواهد افتاد.



- پیش ازینت پیش ازین اندیشه عشاق بود
یاد باد آن صحبت شبها که با نوشین لبان
پیش ازین کاین سقف سبز و طاق مینا برکشند
از دم صبح ازل تا آخر شام ابد
حسن مهر و یان مجلس گرچه دل می برد و دین
بر در شاهم گدائی نکته ای در کار کرد
رشته تسبیح اگر بگسست معذورم به دار
در شب قدر از صبحی کرده ام عییم مکن
مهرورزی تو با ما شهره آفاق بود
بحث سر عشق و ذکر حلقه عشاق بود
منظر چشم مرا ابروی جانان طاق بود
دوستی و مهر بر یک عهد و یک میثاق بود
ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود
بحث ما در لطف طبع و خوبی اخلاق بود
گفت بر هر خوان که بنشستم خدا رزاق بود
دستم اندر دامن ساقی سیمین ساق بود
سر خوش آمد یار و جامی بر کنار طاق بود

شعر حافظ در زمان آدم اندر باغ خلد

دفتر نسرین و گل را زینت اوراق بود

(۳) معنای بیت: پیشتر از آفرینش آسمان و به طور کلی جهان مادی، دیده انسان محو و مبهوت جمال جانان بود و حتی این دیدگاه انسان به مدد او ساخته شده بود. معنای این بیت مشابه است به این ابیات دیگرش:

– نبود نقش دو عالم که رنگ الفت بود
گفتم این جام جهسان بین به تو کی داد حکیم
– عشق من با خط مشکین تو امر و زی نیست
نیز نگاه کنید به معنای بیت بعدی.

(۴) دم صبح: شادروان غنی می نویسد: «یعنی از وقت نفس صبح. همان کلمه نفس صبح،

دم شده است. نباید به معنی عامیانه امروز فکر کرد که مثلاً عوام می گوید: تا دم در رفتم یا از دم در برگشت.» (حواشی غنی، ص ۲۰۶). دم صبح یا نفس صبح یا تنفس صبح در شعر و ادب فارسی و عرب سابقه مدید دارد. در قرآن مجید صریحاً از تنفس صبح سخن گفته شده است: وَالصَّٰحِیْهِ اِذَا تَنَفَّسَ (سوگند به صبح چون دم بر زند - تکویر، ۱۸). خاقانی گوید:

- زد نفس سر به مهر صبح ملمع نقاب

(دیوان، ص ۴۱)

خنده سر به مهر زد دم صبح

(دیوان، ص ۴۶۵)

کمال الدین اسماعیل گوید:

برخواند حرز مدح تو و بر جهان دمید اول که برگشاد نفس صبح راستین

(دیوان، ص ۱۴۶)

کمال خجندی گوید:

با صبح بگوئید که بیوقت مزن دم امشب شب وصلست نگه دار نفس را

(دیوان، غزل ۴۰)

حافظ گوید:

به جان خواجه و حق قدیم و عهد درست که مونس دم صبحم دعای دولت تست

- از صبا پرس که ما را همه شب تا دم صبح بوی زلف تو همان مونس جانست که بود

- لاله بوی می نوشین بشنید از دم صبح

- غنچه گو تنگدل از کار فرو بسته مباش

-... من اندر آن که دم کیست این مبارک دم که وقت صبح در این تیره خاکدان گیرد

و بیتی دارد که دقیقاً همان معنای منظور شادروان غنی را تصریحاً ثابت می کند:

مجلس بزم عیش را غالیه مراد نیست ای دم صبح خوش نفس نافه زلف یار کو

می توان گفت که صبحدم [= صبح دم] صورت مقلوب همین «دم صبح» است.

- معنای بیت: میثاق دوستی، میثاقی بود که در عهد الست بسته شده بود (برای عهد

الست ← شرح غزل ۱۵، بیت ۱). و تا پایان جهان و تا ابد هم اعتبارش محفوظ است.

به عبارت دیگر عشق انسان به خداوند اولا مبتنی بر يك عهد ازلی بود، ثانیاً تا ابد هم تخلف

و اختلاف نمی پذیرد:

روز نخست چون دم رندی زدیم و عشق شرط آن بود که جزره آن شیوه نسپریم

نظریه‌ای که در این بیت و بیت پیشین این غزل بیان می‌شود، قول به قدیم انگاشتن عشق از نظر عرفاست و اینکه عشق انگیزه آفرینش بوده است. نیز ← عشق: شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱؛ محبت: شرح غزل ۱۰، بیت ۲. همچنین ← شرح غزل «در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد»، غزل شماره ۸۶.

(۵) معنای بیت: محمد دارایی می‌نویسد این بیت اشاره است به حدیث کنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف (← لطیفه غیبی، ص ۹۱). همچنین ملهم از این حدیث قدسی است، که غزالی در اشاره به آن می‌نویسد: «خدای تعالی می‌گوید: طال شوق الابرار الی لقائی و انی الی لقائهم لاشد شوقاً؛ دراز شد آرزوی نیکمردان به من و من به ایشان آرزومندترم از ایشان به من». (کیمیا، ج ۲، ص ۶۰۴).

(۶) معنای بیت: ظرافت و طنز زیبایی در این بیت و بیت شماره ۸ موج می‌زند. با تجاهل العارف و ساده‌نمائی رندانه می‌گوید آری زیبارویان مجلس در غارت دین و دل بیداد می‌کردند، ولی ما با این کارها کاری نداشتیم، و مؤدب و معقول در گوشه‌ای مشغول بحث درباره مسائل ادبی و اخلاقی یعنی لطف طبع و خوبی اخلاق بودیم.

(۸) تسبیح: همان رشته پرده‌اند معروف، سابقه کهنی در تمدن اسلامی و مسیحی و هندی دارد. از قرن یازدهم میلادی توسط راهبان و زاهدان مسیحی به کار برده شده است. در اسلام برعکس آنچه بعضی تصور می‌کنند مستحدث نیست و از همان صدر اول، حتی عهد حیات رسول الله (ص) سابقه داشته است. باز هم برعکس آنچه بعضی گمان می‌کنند نام دیگر آن یعنی سُبْحَه از لفظ تسبیح قدیم‌تر نیست و این دو یکسان و در يك زمان رواج یافته است. جلال‌الدین سیوطی (متوفای ۹۱۱ ق) محدث، مورخ و قرآن‌شناس شهیر مصری رساله کوتاهی به نام المنحة فی السبحة در بیان تاریخچه و کاربرد و حکم شرعی و فقهی تسبیح دارد که خلاصه‌ای از آن را با اندکی تصرف در عبارات غیرمهمش ترجمه و نقل می‌کنیم: «این ابی شبیه و ابوداود و ترمذی و نسائی و حاکم حدیث صحیحی از ابن عمر و نقل کرده‌اند که گفت: رأیت النبی (ص) یعقد التسبیح بیده (نبی اکرم (ص) را دیدم که تسبیح را به دست خود گره می‌زد) [این عبارت همانطور که در ترجمه فارسی‌اش هم منعکس است ابهام و ابهامی دارد. يك معنایش این است که تسبیح ساخته و پرداخته را به دست خود می‌پیچید. معنای دیگرش این است که با گره زدن به نخ، تسبیح می‌ساخت، و این گونه تسبیح گره‌دار چنانکه منقولات بعدی نشان می‌دهد در عهد رسول گرامی (ص) سابقه داشته است]... حضرت رسول (ص) صفیه را دید که چهارهزار هسته گردآورده و با آنها تسبیح می‌گوید. به او فرمود شیوه بهتر آن

است که بگونی سبحان الله عدد ما خلق من شیء (خداوند را به عدد آنچه آفریده است تسبیح می گویم)... ابوصفیه و سعد بن ابی وقاص و ابوسعید خدری — یاران پیامبر (ص) — با سنگریزه تسبیح می گفتند. ابن سعد در طبقات به سلسله سندش نقل کرده است که فاطمه دخت گرامی حسین بن علی (ع) تسبیحی داشت که عبارت از نخی پُر گره بود... ابوهریره نخی داشت که بر آن دوهزار گره بود و شبها تا یک دور با آن ذکر نمی گفت نمی خفت. ابودردا کیسه ای مملو از هسته خرما داشت و با هر ذکر یکی از آنها را از کیسه بیرون می آورد تا تمام شود. دیلمی در مسند الفردوس به سلسله سندش از طریق حضرت علی (ع) از پیامبر (ص) روایت کرده فرمود: نعم المذکر السبحة (تسبیح چه یادآور — یا ذکر کننده — خوب است)... حضرت علی (ع) به کسی که تسبیح ام یغفور را گرفته بود گفت تسبیحهای او را به او بازگردان... ابن خلکان در وفیات نقل می کند که روزی در دست ابوالقاسم جنید بن محمد تسبیحی دیده شد. به او گفتند آیا تو با این مقام و شرف تسبیح در دست می گیری؟ در پاسخ گفت: راهی را که با آن به خداوند رسیده ام از دست نمی نهم... حسن بصری را دیدند که تسبیحی در دست داشت به او گفتند با این شأن و حسن عبادت هنوز تسبیح در دست داری؟ در پاسخ گفت: این چیزی بود که در بدایت [سلوک] به کار می آمد، روا نیست که در نهایت، رهایش کنیم. دوست دارم که خداوند را به دل و دست و زبان ذکر گویم... بعضی از سالکان تسبیح را «حبل الوصل» (رشته پیوند) و «رابطة القلوب» (آرامبخش دلها) نام داده اند... اینک ای برادر در این ابزار مبارك و خیر دنیوی و اخروی که در آن هست نظر کن و بدان که از هیچکس از بزرگان گذشته و معاصر نهی و منعی در شمارش ذکر به تسبیح نرسیده است، بلکه اکثر آنان ذکر خود را با تسبیح می شمردند و آن را مکروه نمی داشتند...» (— الحاوی للفتاوی، لجلال الدین السیوطی، ط ۲، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۳۹۵ ق، ج ۲، ص ۱-۵).

علامه محمد قزوینی تحقیق قابل توجهی درباره تسبیح دارد و بر آن است که عده کثیری از فصیحای عرب و عجم از دیر باز کلمه تسبیح را به معنای سبحة و رشته پر دانه معروف در نظم و نثر خود به کار برده اند از جمله ابونواس (متوفای ۱۹۸ ق) شاعر ایرانی نژاد عرب زبان در قطعه ای تسابیح را به صورت جمع تسبیح به همین معنی معهود به کار برده است. سپس اشعار فارسی عده ای از شعرای ایران را که در آنها کلمه تسبیح به کار رفته نقل کرده است که از آن میان فقط سعدی مقدم بر حافظ است. بقیه از جمله سلمان و کمال خجندی معاصر حافظند. و عده ای هم چون جامی و صائب بعد از عصر حافظ هستند. (— «تسبیح به معنی سبحة

صحیح و فصیح است» به قلم محمد قزوینی، یادگار، سال دوم، شماره پنجم، دیماه ۱۳۲۴، ص ۱۴-۱۶).

سعدی گوید:

ای طبل بلند بانگ در باطن هیچ بی توشه چه تدبیر کنی وقت بسیج
روی طمع از خلق بییچ ار مردی تسبیح هزاردانه بر دست مبیح
(کلیات، ص ۱۶۵)

طریقت بجز خدمت خلق نیست به تسبیح و سجاده و دلّی نیست
(کلیات، ص ۲۲۵)

حافظ دوگونه تسبیح دارد، یکی تسبیح به معنای تقدیس و تحمید و تنزیه، چنانکه گوید:

ذکر تسبیح ملک در حلقه زنا داشت

ذکر خیر تو بود حاصل تسبیح ملک

برای تفصیل در این باب ← تسبیح (به معنای تسبیح گفتن): شرح غزل ۴۸، بیت ۷.

و دیگری که به دفعات بیشتر به کار رفته تسبیح به معنای سبحة است:

رشته تسبیح اگر بگسست معذورم بدار

ترسم که روز حشر عنان بر عنان رود تسبیح شیخ و خرقة رند شراپخوار

تسبیح و طیلسان به می و میگسار بخش

ز رهم میفکن ای شیخ به دانه های تسبیح که چو مرغ زیرك افتد نفتد به هیچ دامی

تسبیح و خرقة لذت مستی نبخشدت

ساقی ← شرح غزل ۸، بیت ۱.

معنای بیت: اگر طنز بیت ششم بر پایه تجاهل العارف بود، طنز این بیت بر پایه عذر

بدتر از گناه است. می گوید ببخشید که تسبیحم پاره شد، تقصیر من نبود، کشمکش شیرینی

در پیش بود که سر رشته کار از دست من به در رفته بود.

۹) «طاق در این بیت که به معنای طاقچه امروزی است، با طاق در بیت سوم همین غزل

که به معنی قوس است فرق دارد» (حواشی غنی، ص ۲۰۶).

شب قدر ← شرح غزل ۱۰۴، بیت ۳.

صبوحی ← شرح غزل ۵، بیت ۴.

۱۰) آدم ← شرح غزل ۶، بیت ۶.

نسرین و گل ← گل و نسرین: شرح غزل ۳۲، بیت ۷.

یاد باد آنکه سر کوی توام منزل بود دیده را روشنی از خاک درت حاصل بود
 راست چون سوسن و گل از اثر صحبت پاک بر زبان بود مرا آنچه ترا در دل بود
 ۳ دل چو از پیر خرد نقل معانی می کرد عشق می گفت به شرح آنچه برو مشکل بود
 آه از آن جور و تطاول که درین دامگه است آه از آن سوز و نیازی که در آن محفل بود
 در دلم بود که بی دوست نباشم هرگز چه توان کرد که سعی من و دل باطل بود
 ۶ دوش بر یاد حریفان به خرابات شدم خم می دیدم خون در دل و پا در گل بود
 بس بگشتم که بپرسم سبب درد فراق مفتی عقل درین مسئله لایعقل بود
 راستی خاتم فیروزه بواسحاقی خوش درخشید ولی دولت مستعجل بود
 ۹ دیدی آن قهقهه کبک خرامان حافظ

که ز سر پنجه شاهین قضا غافل بود

(۱) شاه شیخ ابواسحاق: این غزل چنانکه از تصریح «فیروزه بواسحاقی» در بیت هشتم
 و نیز فضای کلی اش برمی آید، بیانگر یاد و دروغ حافظ از عهد مصاحبتش با شاه شیخ
 ابواسحاق، و در واقع گونی در رثای اوست (نیز ← حافظ شیرین سخن، ص ۲۲۵؛ تاریخ
 عصر حافظ، ص ۱۳۵).

شاه شیخ ابواسحاق یکی از محبوب ترین معدوحان حافظ است؛ و با آنکه تصریح به نام
 شاه شجاع در مدح و اشاره های ستایش آمیز به او در شعر حافظ بیشترست، گویی علاقه و
 ارادت حافظ به شاه شیخ ابواسحاق عاطفی تر و عمیق تر می نماید.

شاه شیخ ابواسحاق اینجو (۷۲۱ - ۷۵۷ ق) فرزند شرف الدین محمود شاه، آخرین
 پادشاه سلسله اینجوست که مدت یازده سال (۷۴۳ - ۷۵۴ ق) در فارس و شیراز و اصفهان و

نواحی دیگر ایران سلطنت داشت. مورخان او را به فرهنگدوستی و فرهنگپروری، خو بر وئی و نیکخونی و شادخواری و خوشگذرانی و ترویج علم و عمران ستوده‌اند. دکتر غنی می‌نویسد: «شاه شیخ ابواسحاق مردی با داد و دهش و فاضل و دانش‌دوست، شاعر و آزادمنش بوده، اهل فضل و هنر را رعایت می‌نموده و پرورش می‌داده است. خوش صورت و صاحب اخلاق کریمه بود، و در دوره حکومت او و سایر افراد خاندان اینجو، فارس قرین نعمت و ثروت بود و کم یا بیش عصر اتابکان سلغری را به یاد می‌آورد.» (تاریخ عصر حافظ، ص ۱۲۲).

بعضی از شعرا و علمانی که ستاینده او یا مورد مهر و تشویق او بودند از این قرارند: خواجو، عبید زاکانی، شمس فخری (صاحب کتاب معیار جمالی، و مفتاح ابواسحاقی)، محمد بن محمود آملی صاحب نفائس الفنون، قاضی عضدایبی (صاحب مواقف)، شیخ امین‌الدین بلیانی عارف بزرگ عصر و سرانجام خود حافظ.

رقیب عمده او امیر مبارزالدین محمد مظفری بود که مدعی بود شاه شیخ در مبارزاتی که با هم داشته‌اند هفت هشت بار عهدش را نقض کرده است؛ و سرانجام در نتیجه یک سلسله جنگ و جدال، شیراز را از تصرف شاه شیخ به‌در آورد و او را به تهمتی — که واقعیتش معلوم نیست — مستوجب قصاص جلوه داد و اعدامش کرد (← تاریخ عصر حافظ، ص ۱۱۸). محمود کتبی (مورخ دستگاه آل مظفر) در این باره می‌نویسد: «او را [از اصفهان] مقید به شیراز فرستاد. عوام شیراز داعیه غوغائی داشتند. آوازه در انداختند که او را به قلعه فهندز می‌برند. ناگاه از راهی مجهول او را به میدان شیراز آوردند. امیر مبارزالدین با تمام علما و قضاة و اکابر فارس حاضر بودند. فرمود که سید امیر حاج ضراب را تو کشتی؟ امیر شیخ گفت به فرمان ما کشتند. حکم بر قصاص شد. پسر کوچک امیر سید حاج امیر قطب‌الدین، او را به قصاص رسانید؛ و در حالت قتل این دوربایی بگفت:

افسوس که مرغ عمر را دانه نماند	و امید به هیچ خویش و بیگانه نماند
دردا و دریغا که در این مدت عمر	از هر چه شنیدیم جز افسانه نماند

✱

با چرخ ستیزه‌کار مستیز و برو	با گردش دهر در میاویز و برو
یک کاسه زهرست که مرگش خوانند	خوش درکش و جرعه بر جهان ریز و برو

(تاریخ آل مظفر، تألیف محمود کتبی، به اهتمام و تحشیه دکتر عبدالحسین نوائی، ص ۷۵). منابع مختلف، تاریخ قتل او را مختلف یاد کرده‌اند، ولی حافظ در قطعه‌ای در ماده تاریخ قتل

او گفته است:

بلبل و سرو و سمن، یاسمن و لاله و گل هست تاریخ وفات شه مشکین کاکل
(= ۷۵۷ ق)

(برای تفصیل بیشتر در این باب ← تاریخ عصر حافظ، ص ۱۱۹-۱۲۰؛ تعلیقات دکتر عبدالحسین نوائی، بر تاریخ آل مظفر، ص ۱۴۹-۱۵۰).

حافظ بارها در قصیده و غزل و قطعه از شاه شیخ ابواسحاق به نیکی، و پس از قتلش به یاد و دروغ یاد کرده است. از جمله در قصیده‌ای به مطلع: «سپیده‌دم که صبا بوی لطف جان گیرد»؛ و این غزلها که مصراع اول مطلعشان یاد می‌شود:

- یاد باد آنکه سر کوی توام منزل بود

- یاد باد آنکه نهانت نظری با ما بود (← تاریخ عصر حافظ، ص ۱۳۴-۱۳۵)

- دمی با غم به سر بردن جهان یکسر نمی‌ارزد (← پیشین، ص ۱۳۵)

- یاری اندر کس نمی‌بینم یاران را چه شد (← پیشین، ص ۱۳۶)

- دی پیر می‌فروش که ذکرش به خیر باد (← همانجا)

و در دو قطعه:

- به عهد سلطنت شاه شیخ ابواسحاق

- بلبل و سرو و سمن، یاسمن و لاله و گل

شادروان غنی در نسخه‌ای از دیوان حافظ که در حدود ۱۰۰۰ ق کتابت شده در غزل «پیش از اینت پیش از این اندیشه عشاق بود» پیتی را دیده است که اشاره صریح به ابواسحاق دارد:

پیش از این کاین نه‌رواق چرخ اخضر برکشند دور شاه کامکار و عهد ابواسحاق بود
(پیشین، ص ۱۳۴)

۲) معنای بیت: این بیت در عین ظاهر ساده، دیر یاب است و به آسانی معنی نمی‌دهد. سخن از همدلی و همزبانی او با معشوق یا ممدوح است و می‌گوید مصاحبت ما درست مانند سوسن ده زبان و خاموش (← سوسن: شرح غزل ۹۱، بیت ۷) و گل خونین دل بود و گفتار یا خاموشی من همانند و هماهنگ با سخن پنهان تو و راز قلبی تو بود. این بیت را مقایسه کنید با این بیت امیر خسرو دهلوی:

کنون دلبستگی غنچه با گل کی نهان ماند که هر ج اندر دل غنچه است سوسن بر زبان دارد
(← «حافظ و خسرو» نوشته دکتر فتح‌الله مجتبائی، آینده، سال یازدهم، شماره ۱-۳،

فروردین، خرداد ۱۳۶۴، ص ۶۴).

۳) عشق و عقل: تقابل عشق و عقل و اینکه رموز معضلات عشق را عقل نمی‌تواند حل کند، بلکه عشق شارح غوامض و مشکلات عقل است، و تعارض عقل و عشق در ادبیات عارفانه و عاشقانه فارسی از دیرباز مطرح بوده است، در واقع جلوه‌ای از تقابل روش و نگرش اشراقی افلاطونی (بر مبنای عشق و شهود) در برابر روش و نگرش مشائی ارسطوئی (بر مبنای عقل و برهان) است. عطار گوید:

عقل کجا پی برد شیوه سودای عشق	باز نیابی به عقل سر معمای عشق
عقل تو چون قطره ایست مانده ز دریا جدا	چند کند قطره‌ای فهم ز دریای عشق
خاطر خیاط عقل گرچه بسی بخیه زد	هیچ قبائی ندوخت درخور بالای عشق
برکشیدم تیغ عشق لایزالی از نیام	بی دریغی گردن عقل هیولانی زدم

(دیوان، ص ۳۶۸)

(دیوان، ص ۴۰۷)

سعدی گوید:

فرمان عشق و عقل به یکجای نشنوند	غوغا بود دو پادشه اندر ولایتی
زانگه که عشق دست تطاول دراز کرد	معلوم شد که عقل ندارد کفایتی

(کلیات، ص ۶۰۹)

حدیث عقل در ایام پادشاهی عشق	چنان شد دست که فرمان عامل معزول
عقل را گر هزار حجت هست	عشق دعوی کند به بطلانش

(کلیات، ص ۵۴۰)

(کلیات، ص ۵۳۲)

مولانا گوید:

عقل در شرحش چو خر در گل بغفت	شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
آفتاب آمد دلیل آفتاب	گر دلیلی باید از وی رو متاب

(مثنوی، اوایل دفتر اول)

حافظ بارها به مناسبات و تعارض عشق و عقل اشاره دارد:

بس بگشتم که بیرسم سبب درد فراق	مفتی عقل در این مسأله لایعقل بود
مشکل عشق نه در حوصله دانش ماست	حل این نکته بدین فکر خطا نتوان کرد
ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی	ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست

- در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد...
 عقل می خواست کز آن شعله چراغ افروزد برق غیرت بدرخشید و جهان برهم زد
 - حریم عشق را در گه بسی بالاتر از عقلست کسی آن آستان بوسد که جان در آستین دارد
 درباره علت مخالفت عرفا با عقل ← عقل: شرح غزل ۱۰۷، بیت ۵. همچنین ← عشق:
 شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱. (نیز ← کتاب عشق و عقل، از نجم الدین کبری؛ رساله عقل و
 عشق، کلیات سعدی، رسائل، ص ۸۸۸-۸۹۱).

(۴) تطاول ← شرح غزل ۶۵، بیت ۲.

- نیاز ← شرح غزل ۱۰۸، بیت ۱.

(۶) معنای بیت: دیشب به یاد دوستان و همدمان قدیم به خرابات (← شرح غزل ۷، بیت ۵)
 رفتم و خم می را دیدم که گویی همدرد من و مانند من خون در دل بود. و این تعبیر خود ایهام
 دارد: الف) خونین دل و غمگین بودن؛ ب) در درون همانند خم شراب خونرنگ نهفته داشتن.
 پا در گل هم ایهام دارد: الف) مقید و پابسته؛ ب) وضع ظاهری خم که اندکی در زمین جا کرده
 یعنی فرورفته است و می توان گفت پا در گل دارد. در این باره علامه قزوینی در اشاره به معنای
 دَن می گوید: «... خم قیراندود و دراز ولی باریکتر از معمولی و در بن آن برآمدگی تیزی است
 شبیه ناوک که بر زمین نتواند ایستاد تا در زمین حفره نکنند.» (دیوان حافظ، ص ۳۳۹).
 سکنه ای که در این بیت هست (پس از خم می دیدم) در شعر حافظ نمونه های دیگر هم دارد:

- هر که را خوابگاه آخر مستی خاکست

- اگر به سالی حافظ دری زند بگشای

- خیال باشد کاین کار بی حواله برآید

- تا راهرو نباشی کی راهبر شوی

- در مکتب حقایق پیش ادیب عشق

این بیت حافظ را با این بیت کمال الدین اسماعیل مقایسه کنید:

بازای و کنون چو خم می بازم بین خونین دل و سرگرفته و خانه نشین

(دیوان، ص ۸۶۸)

(۷) مفتی عقل: اضافه تشبیهی است، یعنی عقل چون مفتی، عقلی که حکم می دهد.
 ظهیر فاریابی هم ترکیب اضافی «مفتی عقل» را به کار برده است:

مفتی عقل گرچه دم از اجتهاد زد در ملک دین به فتوی رای تو کار کرد

(دیوان، ص ۷۷)

۸) فیروزه ابواسحاق: این عبارت ابهام دارد: الف) اشاره به ایام خوش حکومت شاه شیخ ابواسحاق؛ ب) نوعی فیروزه عالی: «معدن ابواسحاقی معروف و مشهورترین معدن [فیروزه نیشابور] است و فیروزه آن نیکوتر و رنگین تر و باقیمت ترین جمله معدن فیروزه هاست.» (عرایس الجواهر، تألیف ابوالقاسم عبدالله کاشانی، ص ۶۷). خواجه نصیر طوسی می نویسد: «و از معدنهایی که در نیشابور است، بهترین معدن، ابواسحاقی است و آن معروف و مشهورترین معدن است. و آن فیروزه صافی و رنگین است و باطراوت.» (تنسوخ نامه ایلخانی، ص ۷۰).

– خوش درخشید ولی دولت مستعجل بود: سودی در تعریف این مصراع می نویسد: «مراد از درخشیدن خاتم فیروزه، کمال ظهور امور سلطنت می باشد، و مراد از دولت مستعجل، سریع الزوال بودن دولت ابواسحاق می باشد. یعنی سلطنتش چندان دوام نکرد» (شرح سودی، ج ۲، ص ۱۲۰۸).

– دولت ← شرح غزل ۳۰، بیت ۶.

۹) کبک ← شرح غزل ۷۶، بیت ۸.



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسنادی

دوش می‌آمد و رخساره برافروخته بود
 رسم عاشق کشتی و شیوه شهرآشوبی
 ۳ جان عشاق سبندرُخ خود می‌دانست
 گرچه می‌گفت که زارت بکشم می‌دیدم
 کفر زلفش ره دین می‌زد و آن سنگین دل
 ۶ دل بسی خون به کف آورد ولی دیده بریخت
 یار مفروش به دنیا که بسی سود نکرد
 تا کجا باز دل غم‌زده‌ای سوخته بود
 جامه‌ای بود که بر قامت او دوخته بود
 و آتش چهره بدین کار برافروخته بود
 که نهانش نظری با من دلسوخته بود
 در پی اش مشعلی از چهره برافروخته بود
 الله الله که تلف کرد و که اندوخته بود
 آنکه یوسف بزر ناسره بفروخته بود
 گفت و خوش گفت برو خرقه بسوزان حافظ
 یارب این قلب‌شناسی ز که آموخته بود

ناصر بخارانی غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

می‌گذشت وز حیا چهره برافروخته بود ای بسا خانه که از آتش او سوخته بود
 (دیوان، ص ۲۷۹)

۲) واج‌آرانی: واج‌آرانی اصطلاحی است که آقای احمد سمیعی به جای «توزیع» یا «هم‌حرفی»، برابر با alliteration انگلیسی، به کار برده است. مراد از آن کاربرد آگاهانه — و گاه ناآگاهانه — یک حرف به تعدد و تکرار در یک جمله یا یک مصراع یا یک بیت است. نوعی از این واج‌آرانی همان است که در شعر اروپائی به آن «قافیه آغازین» می‌گویند و در آن شرط است که حروف اول کلمات یکسان باشند. ولی در واج‌آرانی فقط تکرار یک حرف (چه در آغاز و چه در میان کلمه) مهم است. سابقه این صفت یا ظرافت لفظی بسی کهن است. هفت‌سین معروف نیز نباید با همین تناسب لفظی بی‌ارتباط باشد. به فردوسی منسوب است که گوید:

از این پنج شین روی رغبت متاب شب و شاهد و شمع و شهد و شراب
یادگار اجتماعی این واج آرایی (آنها به شکل خاص آن یعنی قافیه آغازین) همانا در این
است که خانواده‌ها در نام‌گذاری فرزندان خود آن را رعایت می‌کنند (مثل فریدون و فرزاد و
قرهاد، یا حمید و حامد و حماد و نظایر آن). اینک نمونه‌هایی از واج آرایی در شعر پیش از
حافظ و شعر خود حافظ.

سنائی گوید:

آن ابر درر بار ز دریا که برآید پر کرده ز در و درم و دانه دهان را
(دیوان، ص ۲۹)

که یازده بار حرف «ر» و هشت بار حرف «د» را در این بیت جمع آورده است.

سعدی گوید:

شبست و شاهد و شمع و شراب و شیرینی غنیمتست چنین شب که دوستان بینی
(کلیات، ص ۶۴۵)

سلیمان گوید:

- ناصر دین نبی شاه اویس آنکه دلش عالم علم علی عامل عدل عمرست
(دیوان، ص ۵۹)

- دود در درج دولت داشت این پیروزه گون طارم سزای افسر شاهی صفای جوهر عالم
(دیوان، ص ۱۷۹)

حافظ در مصراع اول همین بیت پنج بار حرف «ش» را به کار برده است:

رسم عاشق کشتی و شیوه شهر آشوبی

در جاهای دیگر نیز عالماً و عامداً واج آرایی کرده است:

نه من ز بی عملی در جهان ملولم و بس ملالت علما هم ز علم بی عملست

که هشت بار حرف «ل» را به کار برده است. مثالهای دیگر:

- صبا به لطف بگو آن غزال رعنا را که سر به کوه و بیابان تو داده‌ای ما را

(۶ بار «ب»)

- بیا و کشتی ما در شط شراب انداز خروش و لوله در جان شیخ و شاب انداز

(۶ بار «ش»)

- خیال خال تو با خود به خاک خواهم برد (۵ بار «خ»)

- جان بی جمال جانان میل جهان ندارد (۴ بار «ج»)

- به يك پيالہ می صاف و صحبت صنمی (۳ بار «ص»)
 صوفی بیا کہ آینه صافیست جام را تا بنگری صفای می لعل فام را
 (۳ بار «ص» و ۴ بار «ف»)

- چون صوفیان صومعه دار از صفا رود (۳ «ص»)
 (۳) برافروخته بود: این دو کلمه که قافیه وردیف این بیت است، عیناً در بیت پنجم همین
 غزل تکرار شده است. برای تفصیل در این باب — تکرار قافیه در شعر حافظ: شرح غزل
 ۱۴۲، بیت ۱.

(۵) کفر زلف: غزالی می نویسد: «اما صوفیان و کسانی که ایشان به دوستی حق — تعالی
 — مستغرق باشند و سماع بر آن کنند، این بیتها ایشان را زیان ندارد، که ایشان از هر یکی
 معنی فهم کنند که درخور حال ایشان باشد، و باشد که از زلف، ظلمت کفر فهم کنند، و از نور
 روی، نور ایمان فهم کنند.» (کیمیا، ج ۱، ص ۴۸۴). ابوالمفاخر باخرزی گوید: «زلف
 کنایت است از کفر و حجاب و اشکال و شبهت و هر چیزی که مرد را محجوب کند نسبت به
 حال او.» (اوراد/احباب، ج ۲، ص ۲۴۶). سنائی گوید:

به نور روی تست ای دل همه توحید عقل من به کفر زلف تست اکنون همه ایمان جان ای جان
 (دیوان، ص ۴۲۱)

مرکز تحقیق کتب و اسناد

خاقانی گوید:

با کفر زلفت ای جان ایمان چه کار دارد و آنجا که درد آمد درمان چه کار دارد
 (دیوان، ص ۵۸۷)

عطار گوید:

دلی کز عشق تو جان برفشاند ز کفر زلف ایمان برفشاند
 (دیوان، ص ۲۳۳)

عراقی گوید:

نگارا جسمت از جان آفریدند ز کفر زلفت ایمان آفریدند
 (دیوان، ص ۱۹۳)

عبید گوید:

کرد فارغ گل رویت ز گلستان ما را کفر زلف تو برآورد ز ایمان ما را
 (کلیات عبید، ص ۴۶)

حافظ گوید:

ز کفر زلف تو هر حلقه‌ای و اشوبی ز سحر چشم تو هر گوشه‌ای و بیماری
 - ره دین می‌زد: ره زدن در اینجا همان معنایی را دارد که راهزنی و بیراه کردن و از راه به در بردن دارد. یعنی زلف تو که مظهر کفر و حجاب است، به دین و دیانت خلل و آسیب وارد می‌کرد. نیز برای تفصیل درباره سایر معانی ره زدن - شرح غزل ۱۹۴، بیت ۴.

۶) الله الله: «(صورت تحذیری یا اغرائی و یا تعجبی)... برای تحذیر استعمال می‌شود... این جمله را در جایی که کسی کاری بکند یا سخنی بگوید که مناسب وی نبوده باشد استعمال کنند...» (لغت‌نامه). در تاریخ بیهقی آمده است: «... گفتم الله الله یا امیرالمؤمنین که این خونی است ناحق، و ایزد عز ذکره نیستند.» (ص ۲۱۵). در قابوسنامه آمده است: «پس الله الله بر خویشتن و بر فرزندان خویشتن ببخشای و خون ناحق مریز.» (ص ۱۰۰). غزالی می‌نویسد: «آخرتر چیزی که به وقت وفات از رسول (ص) شنیدند - که در زیر زبان همی گفت - سه سخن بود: نماز بر پای دارید؛ و بندگان نکو دارید؛ والله الله در حدیث زنان که ایشان اسیران اند در دست شما با ایشان زندگی نیکو کنید.» (کیمیا، ج ۱، ص ۳۱۴) از آنچه نقل شد بیشتر معنای تحذیر و تأکید برمی‌آید، از مثال زیر و کاربرد حافظ در این بیت بیشتر معنای تعجب برمی‌آید. سنائی گوید:

گفتی که برو نکوتری از من گیر الله الله از این نکوتر که تویی
 (دیوان، ص ۱۱۷۱)

- معنای بیت: خون دل یعنی حاصل رنجها و مصائب من در فراز و نشیب بادیۀ عشق را چشم به صورت اشک خونین (- شرح غزل ۶۹، بیت ۶) به هدر داد. شگفتا چه کسی اندوخته بود و چه کسی به تبذیر و تاراج داد.

۷) یوسف - شرح غزل ۱۳۹، بیت ۱.

- ناسره: یعنی نادرست، تقلبی. خواجو گوید:

باشد درست مغربی مهر و سیم ماه بی سکه قبسول تو در شهر ناسره
 (دیوان، ص ۱۱۸)

۸) خرقة سوختن - شرح غزل ۱۱، بیت ۷.

یارب: این تعبیر در اینجا افاده معنای شگفتی می‌کند، نه دعائی. برای تفصیل در این باب

- یارب: شرح غزل ۴۲، بیت ۱.

قلب شناسی: یعنی شناخت چیزهای قلبی و ناسره و غیراصیل. - قلب (با ایهام به

قلبی) شرح غزل ۵۳، بیت ۷. کمال خجندی گوید:

کمال با لب ساقی ز می مکن پرهیز حریف قلب شناسست زاهدی مفروش

(دیوان، غزل ۵۸۸)

- معنای بیت: یار حقیقت شناس من فریب ظاهر مرا نخورد و به من گفت دست از
ریاکاری بردارم و خرقه سالوس خود را بسوزانم. شگفتا این مهارت را در شناختن چیزهای
قلب و ناسره از چه استادی آموخته بود.

