

نقد انگاره بی‌بهرگی فرشته از عشق در شعر حافظ^۱

زهرا ماحوزی^۲

حسینعلی قبادی^۳

احمد پاکتچی^۴

مریم حسینی^۵

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۶/۲۸

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۰/۱۰

چکیده

معنای انگاره فرشته در اندیشه حافظ، در تطبیق اثر با سایر متون صوفیه، دستخوش تحولی جدی شده است. غالب حافظ پژوهان بر این باورند که حافظ عشق را همان بار امانت الهی تلقی می‌کند که منحصراً به انسان سپرده شده است و در مقابل، فرشتگان را از عشق بی‌نصیب می‌داند. با وجود این، مقایسه نشانگان موجود در شعر حافظ، با صورت‌بندی‌های مفهومی موجود در تألیفات سایر صوفیه، صحت این گزاره را مورد تردید قرار می‌دهد. ادعای حافظ مبنی بر بی‌بهرگی فرشتگان از عشق، از آنجا که با رویکرد کلی عرفای اسلامی یعنی

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2019.22155.1601

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

zahmahouzi@gmail.com

۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. h.gobadi@ihcs.ac.ir

۴. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، ایران. a.pakatchi@isu.ac.ir

۵. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه الزهراء (س)، تهران، ایران. drhoseini@yahoo.com

سیطره عام عشق در جهان خلقت تضاد دارد، شایسته بازنگری است. به نظر می‌رسد که حافظ در این میانه بیش از همه از عطار نیشابوری تأثیر پذیرفته و با وجود اعتقاد به سیطره عام عشق در جهان خلقت، نقطه کمال عشق را که همان درد عشق است، مخصوص انسان می‌داند. این در حالی است که حافظ پژوهان عمدتاً این دیدگاه حافظ را به گونه دیگری تفسیر کرده‌اند. در خلال این تفاسیر، بسیاری از مفاهیم و مضامین شعر حافظ از دسترس فهم مخاطب خارج خواهد شد. این مقاله با تبیین یکی از استعاره‌های بنیادین موجود در متون تصوف، یعنی «دردی درد»، و مقایسه گزاره‌های مرتبط با آن در شعر حافظ و سایر تألیفات اهل تصوف به بازخوانی انگاره فرشته و بهره آنان از عشق در متن اندیشه حافظ می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی: عشق، امانت الهی، دُردی درد، حافظ، عطار نیشابوری.

مقدمه

در خلال قرون سوم تا هشتم هجری، گفتمان عرفانی در ساحت معارف اسلامی، نقشی تعیین کننده و جدی داشت. لاجرم، مبانی عرفان خطوط کلی اندیشه متفکران آن عصر را رقم می‌زد؛ بنابراین، کردارهای غیرگفتمانی که در ضدیت با این خطوط کلی قرار داشت، ممکن نمی‌شد. در همین راستا، حافظ پژوهانی همچون قاسم غنی کوشیدند تا جهان فکری حافظ را با توجه به فضای عصر او که دوران غلبه عرفان بوده است، شرح دهند (غنی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۲۱-۲۲۳). به این ترتیب، حافظ محصول زمانه و زمینه عصری بود که شعر و نظام معرفتی او را امکان پذیر می‌کرد. همچنین، روابط بینامتنی قوی میان اشعار حافظ و تألیفات اهل تصوف، بازاندیشی در انگاره فرشته را، نزد حافظ، در قیاس با این متون، به یک ضرورت در راه شناخت منظومه فکری این شاعر، بدل می‌کند. به عبارت دیگر، ضرورت ورود به این پژوهش همان ضرورت احیای یک نگاه تاریخی به ادبیات است. با عبور از لایه‌های ظاهری متن حافظ، می‌توان دریافت که علی‌رغم تفاسیر موجود از شعر حافظ، وی فرشتگان را نه محروم از عشق، بلکه بهره‌مند و برخوردار از آن می‌داند. با این توضیح که به اعتقاد او، انسانیت درجه‌ای از کمال عشق را داراست که فرشتگان از رسیدن به این نقطه ناتوان‌اند. حافظ این درجه را «درد عشق» می‌نامد و عالم خلقت را به میخانه‌ای تشبیه می‌کند که در آن تمام مخلوقات، به غیر از انسان، سرخوشانه از صافی شراب عشق می‌نوشند و دردی یا ناصافی آن شراب را که موجب خماری و درد است، بر خاک (انسان) می‌ریزند. به این ترتیب،

حافظ خود را گدای خاک‌نشین و دردی‌آشامی معرفی می‌کند که هر چه را ساکنان عالم ملکوت، یعنی فرشتگان، از جام عشق نمی‌نوشند و به پیمانه او می‌ریزند، بی‌گلايه نوش می‌کند و این گونه درد عشق را به جان می‌پذیرد. بدیهی است که در این تصویر، فرشتگان نه تنها از عشق بی‌نصیب نیستند؛ بلکه واسطه‌افاضه عشق به انسان تلقی می‌شوند. با این همه، به باور حافظ، نقطه کمال و تمامیت عشق همان دُرد (دردی جام) است که فرشتگان قادر به کشیدن بار آن نبودند و آن را خاک انسان ریختند و به این نحو، با آدم راه‌نشین هم‌پیمانه شدند. از همین رو، حافظ مدعی می‌شود که «فرشته عشق نداند که چیست»؛ زیرا فرشتگان پیمانه عشق را به تمامی نمی‌نوشند و از درد عشق یا دُردی خمارآور آن پیمانه پرهیز می‌کنند.

این مقاله به چهار بخش کلی تقسیم شده است. در بخش نخست، به بازخوانی و بررسی آرای حافظ پژوهان درباره انگاره فرشته در اشعار حافظ و رابطه آن با عشق خواهیم پرداخت. بخش دوم، را به نقد تحلیل حافظ پژوهان اختصاص خواهیم داد. پس از آن، در بخش سوم نشان خواهیم داد که چگونه بازی مؤلفان آثار عرفانی با جناس دو واژه «دُرد» و «درد»، استعاره‌ای بنیادین را در سنت ادبیات عرفانی صورت‌بندی می‌کند که در آن، جهان خلقت به‌مثابه میخانه‌ای تصویر می‌شود که همه مخلوقات (از جمله فرشتگان) از شراب عشق الهی می‌نوشند و از همان نقطه تمایز میان عشق انسان و عشق فرشته رخ می‌نماید. در بخش چهارم، با تکیه بر همین استعاره بنیادین، رابطه میان انسان و فرشته و هم‌پیمانی این دو را در یکی از غزل‌های دشوار و بحث‌برانگیز حافظ پی می‌گیریم تا در پایان، بر اساس نتایج به‌دست آمده نشان دهیم که توجه به این استعاره بنیادین، چگونه ادراک خواننده را از انگاره فرشته در شعر حافظ دگرگون خواهد کرد.

۱. مروری بر آرای حافظ پژوهان پیرامون رابطه فرشته و عشق در اشعار حافظ

برای راه‌بردن به جهان شعر حافظ، توجه به دیدگاه او در باب اسطوره آفرینش و رابطه خدا و انسان و فرشتگان اهمیتی کلیدی دارد. در نگاه اول، به نظر می‌رسد که حافظ فرشتگان را فاقد عشق تلقی می‌کند و امتیاز آدمی را بر فرشتگان همان برخورداری آدمی از موهبت عشق می‌داند:

فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی بخواه جام و گلابی (شرابی) به خاک آدم ریز
(حافظ، ۱۳۹۲: ۲۳۰)

غالب حافظ پژوهان ظاهر همین ادعا را برگرفته و فرشتگان حافظ را محروم از عشق برشمرده‌اند و به تبع آن، بار امانتی را که بر دوش انسان نهاده شده، همان عشق قلمداد کرده‌اند. به واقع، «امانت» مفهومی قرآنی است که در این آیه به آن اشاره شده است: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا.»

(احزاب، آیه ۷۲). ما امانت [الهی و بار تکلیف] را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کردیم. پس، از برداشتن آن سرباز زدند و از آن هراسناک شدند، [ولی] انسان آن را برداشت راستی او ستمگری نادان بود (ترجمه عزت‌الله فولادوند).

مطابق این آیه، خداوند «امانت» را از میان همه مخلوقات، منحصرأً، به نوع انسان سپرده است. در اینجا، لفظ «آسمان‌ها» مجازاً به معنای فرشتگان (ساکنان آسمان) تعبیر می‌شود. چنانکه حافظ نیز، در غزل معروف خویش، با مطلع «دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند»، همین معنای مجازی را برگرفته است:

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه فال به نام من دیوانه زدند
(حافظ، ۱۳۹۲: ۱۶۶)

به این ترتیب، چنانچه لفظ قرآنی «امانت» یا به تعبیر حافظ «بار امانت» به معنای «عشق» باشد؛ هیچ مخلوقی، جز انسان، نمی‌تواند از عشق برخوردار شود.

گروهی از حافظ‌پژوهان باور دارند که مراد حافظ از «بار امانت» همان عشق است. گروه دیگر، ضمن تأیید این نکته که امانت الهی عشق بوده است، باده‌نوشی انسان با فرشته را به صورت افاضه عشق از انسان به فرشته تعبیر کرده‌اند. این باده‌نوشی مشترک یا هم‌پیمانگی انسان و فرشته راجع به یکی از ابیات حافظ است:

ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت با من راه‌نشین باده مستانه زدند
(حافظ، ۱۳۹۲: ۱۶۶)

عده‌ای از حافظ‌پژوهان، بدون اشاره به تعبیر «بار امانت»، منحصرأً، بر این معنا تأکید می‌کنند که فرشتگان از موهبت عشق محروم‌اند. در مقابل، گروهی «بار امانت» را به معنای «معرفت» تفسیر کرده‌اند. به این نحو، ما ضمن این بخش، ابتدا، در سه قسمت مجزا، به مرور آرای حافظ‌پژوهان خواهیم پرداخت و سرانجام، در قسمت چهارم نشان خواهیم داد که اختلافات حافظ‌پژوهان چگونه با توجه به یک حدیث قدسی موسوم به «حدیث کنز» در متون سنت صوفیانه به هم‌گرایی دست می‌یابد.

۱-۱. «بار امانت» به مثابه عشق

بهاء‌الدین خرمشاهی «بار امانت» را مطلق عشق می‌داند؛ اما بر آن است که تحقق عشق مستلزم دستیابی به معرفت است (خرمشاهی، ۱۳۸۲: ۲۸۹). او، همچنین، قوه عصیان آدمی را، در کنار موهبت عشق و هم‌ردیف آن قرار می‌دهد و می‌نویسد: «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» (خرمشاهی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۶۷۸). خرمشاهی این تفسیر از لفظ «امانت» را به سرتاسر حوزه عرفان گسترش می‌دهد و بر آن است که «حافظ هم آواز با سایر عرفا» عشق را همان امانت الهی دانسته که مخصوص به انسان است و موجب برتری او بر فرشتگان (خرمشاهی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۸۵۳). داریوش آشوری در کتاب *عرفان و زندگی در شعر حافظ*، به طور کلی، این ایده را پیش می‌برد که فرشتگان رقیب ازلی آدم بودند و سرانجام، انسان به دلیل موهبت عشق (دوستی با خداوند) که همان امانت الهی است، بر آنان برتری می‌یابد (آشوری، ۱۳۷۹: ۲۴۰). او تأکید می‌کند که فرشتگان هرگز از آن شراب ازلی ننوشیده‌اند (همان: ۲۴۳). او، همچون خرمشاهی، قوای عشق در انسان را با وجود قدرت عصیان در او مرتبط می‌داند؛ زیرا در مقام تفضیل عارفان بر زاهدان اظهار می‌کند که زاهدان مایل‌اند تا با تنزیه از گناه به مقام فرشتگان برسند؛ یعنی مقام همان مخلوقات زاهد و خودبینی که با نظر به گناه انسان، با آفرینش وی مخالف بودند (آشوری، ۱۳۷۹: ۳۹۴). هاشم جاوید «امانت» را همان «عشق» معرفی می‌کند که فرشتگان از آن بی‌بهره‌اند (جاوید، ۱۳۷۷: ۵۹۸). محمد سرور مولایی، خلیل خطیب رهبر، حسین علی یوسفی و علی دشتی همین مطلب را تأیید می‌کنند (مولایی، ۱۳۶۸: ۵؛ حافظ، ۱۳۸۳: ۳۶۱؛ حافظ، ۱۳۸۱: ۳۰۸؛ دشتی، ۱۳۸۰: ۱۹۹). برزگر خالقی عنوان می‌کند که عده‌ای امانت را معرفت تلقی کرده‌اند، اما بیشتر عرفا آن را عشق می‌دانند (برزگر خالقی، ۱۳۸۹: ۴۵۹). سودی اشاره می‌کند که ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت، یعنی فرشتگان، با انسان خاک‌نشین باده عشق و محبت الهی را می‌نوشند (سودی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۱۰۸۰). با وجود این، هم او، تنها در چند سطر بعد، امانت الهی انسان را همان عشق می‌داند (همان: ۱۰۸۱).

گروهی از حافظ‌پژوهان بر آن‌اند که عشق امانت الهی به انسان است، اما سرانجام، فرشتگان به واسطه انسان از موهبت عشق مستفیض می‌شوند. به نظر شمیسا، عشق همان حقیقتی بود که فرشته نمی‌دید و انسان آن را می‌دانست و حال، فرشته این حقیقت را دریافته و با انسان هم‌پایاله شده است، به این معنا که جنگ را کنار گذاشته و به مذهب انسان یا همان عشق گرویده است. سرانجام، شمیسا در ماحصل بحث خود این توضیح را می‌آورد که عشق همان روح الهی است که خداوند در آدمی دمید و او را بر فرشتگان برتری داد (شمیسا، ۱۳۹۵: ۴۰). محمد استعلامی می‌نویسد: «فرشتگان که مطابق آیه ۷۲ سوره احزاب آن درک (درک عشق) را ندارند، با دیدن جلوه عشق در این انسان خاکی با او هم‌نشین می‌شوند تا سخن عشق آن‌ها را مست کند و باده مستانه زدن با انسان خاکی همین است» (استعلامی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۵۱۰).

۱-۲. بی‌بهرگی فرشتگان از عشق

مسعود فرزاد، در کتاب خویش، *اصالت غزل‌های حافظ*، اعتقاد به نبود عشق در فرشتگان را بخشی از سنت عرفانی ایران می‌داند. او در ذیل بیتی از حافظ:

جلوه‌ای کرد رخس دید ملک عشق نداشت عین غیرت شد از این آتش و بر آدم زد

علت صحت بیت را این گونه بیان می‌کند: «متن، مسلماً، درست است. در عرفان ایران، عقیده بر این است که فرشتگان درک عشق ندارند» (فرزاد، ۱۳۴۹، ج ۱: ۳۲۴). سعید نیاز کرمانی پا را از این فراتر گذاشته و این باور را نه به سنت عرفانی، بلکه به مذهب بازمی‌گرداند و می‌نویسد: «در اندیشه مذهبی ماست که چون انسان پا به عالم هستی نهاد و از خیل فرشتگان ممتاز گردید، عشق را که فرشته از آن بی‌خبر بود، به عالم خاکی ارمغان آورد» (نیاز کرمانی، ۱۳۷۴: ۷۵؛ همان: ۸۱). حسین علی یوسفی چنین اظهار می‌دارد: «نهایت آنکه (حافظ) به سرشت فرشتگان اشاره دارد که فاقد عشق هستند. بر اساس این روابط می‌گوید: باید بر خاک آدم که عشق و سرمستی را فهمید، شراب ریخت» (حافظ، ۱۳۸۱: ۴۲۴). خرمشاهی درباره ملائکه می‌گوید که عنایت ازلی آنان را برای امانت عشق شایسته ندیده بود (خرمشاهی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۶۰۵). ختمی لاهوری که در قرن یازدهم به تفسیر عرفانی شعر حافظ پرداخته است، همین مسیر را پیموده و می‌گوید که عشق میل به اتحاد است. فلذا در فرشتگان که از دوام مشاهده برخوردارند، عشق نیست. در مقابل، انسان که از حضرت حق دور افتاده، میل به اتحاد (عشق) دارد (ختمی لاهوری، ۱۳۸۱، ج ۳: ۱۸۰۴). حسن انوری در نفی امکان عشق برای فرشتگان تا آنجا پیش می‌رود که اظهار می‌کند مراد از «ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت»، در شعر حافظ، فرشتگان نیستند و آنان نمی‌توانند با انسان باده بنوشند؛ زیرا باده همان عشق است (انوری، ۱۳۹۱: ۸۷) سیروس شمیسا بر این باور است که فرق آدمی با فرشته در محرومیت فرشته از عشق است (شمیسا، ۱۳۹۵: ۳۹).

۱-۳. «بار امانت» به مثابه معرفت و رابطه معرفت و عشق

عده دیگری از تفسیرگران شعر حافظ، با رجوع به کتاب *مرصاد العباد* اثر نجم الدین رازی (متوفی ۶۵۴)، امانت الهی را نه عشق، بلکه معرفت برمی‌شمارند، اما نکته جالب توجه آن است که حتی این اتخاذ موضع، سبب تغییری در دیدگاه آنان مبنی بر بی‌بهرگی فرشتگان از عشق نیست.

منوچهر مرتضوی، در *مکتب حافظ*، دو عنصر عشق و مستی را علت فضیلت بشر بر فرشتگان آسمانی و مرجع او بر کائنات و موجودات می‌داند (مرتضوی، ۱۳۸۴: ۳۵۹). مرتضوی در تفسیر «بار امانت»، ابتدا، به *مرصاد العباد* رجوع می‌کند و می‌گوید که «بار امانت» همان «معرفت» است.

با این حال، زمانی که به تفسیر شعر حافظ بازمی‌گردد، اظهار می‌دارد حافظ امانت را به «معرفت و عشق» تفسیر کرده است و توضیح می‌دهد: «اهل تصوف معتقدند که هرچه در تفسیر این آیه جز عشق در نظر بگیریم، از قبیل ولایت و معرفت و غیره، خود از متفرعات عشق و محبت محسوب می‌شود» (همان). محمد امین ریاحی نیز، با رجوع به *مرصاد العباد*، «بار امانت» را همان «معرفت» می‌داند (ریاحی، ۱۳۷۴: ۲۴۴). او این توضیح منحصر به فرد را ارائه می‌دهد که مراد از ملکی که عشق نداشت ابلیس است؛ زیرا او از آتش بود و عشق خاصیت خاکیان است (همان: ۲۵۱). سعید حمیدیان، با استناد به برخی متون عرفانی همچون *مرصاد العباد* یا *رساله عقل و عشق* از احمد غزالی (متوفی ۵۲۰هـ)، «بار امانت» را معرفت دانسته است (حمیدیان، ۱۳۹۲، ج ۳: ۲۳۳۳). با وجود این، او با این توضیح بیشتر بر ابهام موضوع افزوده است؛ چرا که همچنان فرشته را فاقد عشق قلمداد می‌کند و با پیش کشیدن مفهوم «روح» تصویری آشفته از موضوع به دست می‌دهد و می‌گوید: «فرشته آفریده از روح محض، از عشق بی‌بهره است، لیکن تکه‌ای خاک به نام آدمی به دولت عشق، فرشته را پس پشت می‌نهد... گفته‌اند که عشق اساساً خاصیت خاک است» (حمیدیان، ۱۳۹۲، ج ۴: ۲۸۶۷) در عین حال، حمیدیان به شاعرانی از متن ادبیات قدیم فارسی اشاره می‌کند که «بار امانت» را عشق دانسته‌اند (حمیدیان، ۱۳۹۲، ج ۳: ۲۳۳۷). جلالیان نیز با توضیح آنکه فرشته از نور و آتش آفریده شده، عشق را خاصیت خاک می‌داند (جلالیان، ۱۳۷۹، ج ۳: ۱۳۹۷). سرانجام، برای حل مشکل دو مفهوم، عشق و معرفت را به هم می‌آمیزد و عنوان می‌کند که «بار امانت» به معنای «عشق به معرفت الهی» بوده است (جلالیان، ۱۳۷۹، ج ۲: ۹۹۵) و در جای دیگر آن را منحصرأ عشق می‌داند (جلالیان، ۱۳۷۹، ج ۳: ۱۵۷۸).

شاهرخ مسکوب فرشتگان را راهنما و دستگیر آدمی معرفی می‌کند. از این رو، دیدگاه او درست نقطه مقابل آشوری است که از فرشتگان در کسوت رقیب انسان یاد می‌کند (مسکوب، ۱۳۸۹: ۴۰؛ آشوری، ۱۳۷۹: ۲۴۰). از همین رو، هم پیالگی انسان با فرشته و افاضه وجود یا معرفت به انسان از سوی فرشته، از منظر مسکوب، امری بعید نیست. او امانت را معادل «معرفت» تلقی می‌کند و می‌گوید که انسان با کسب معرفت به خداوند، شراب ازلی را نوشید و با فرشتگان هم‌پیمان و با خدا هم‌پیمان شد (همان: ۱۷).

۱-۴. همانی دو مفهوم عشق و معرفت در آرای صوفیه با توجه به حدیث کنز

چنانکه مشاهده شد، حافظ پژوهان اصطلاح «بار امانت» را یا به صورت «عشق»، یا به «معرفت» معنا کرده‌اند. پیش از ورود به بخش آتی، گفتنی است که از منظر متفکران صوفی و در متن سنت

عرفانی، مرتبه کمال عشق که منحصر به انسان است، جاذبه‌ای از جانب حق انسان را نشانه می‌رود و موجد معرفت وی به خداوند است. به این ترتیب، دو مفهوم «عشق» (یا کمال عشق) و «معرفت» (یا کمال معرفت) با یکدیگر این همانی دارند و مخصوص به نوع انسان به‌شمار می‌روند. این موهبت، در تعابیر عارفان، گاه به صورت گنجی تعبیر شده که خداوند آن را در ویرانه عالم خاکی پنهان کرده است. این تصویر معرفت‌قابلیتی منحصر به انسان است که از چشم فرشتگان مستور مانده و گاه در ذیل حدیث موسوم به «حدیث کنز» به آن اشاره می‌شود. این حدیث قدسی که در متون صوفیانه مکرراً به آن رجوع می‌شود، از این قرار است: «کنت کنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لكي أعرف»: «من گنج پنهانی بودم، پس دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم». در اینجا، خداوند خود را به مثابه گنجی پنهان معرفی می‌کند که به قصد تجلی اقدام به آفرینش مخلوقات کرده است. با این حال، ذات حق همواره ناشناختنی و فراتر از حد ادراک همه مخلوقات است. باید توجه داشت که لفظ «خلق»، در اینجا، لفظ عام و شامل همه مخلوقات است. چنانکه حکیم ترمذی تمامی مخلوقات و عوالم وجود را مصداق آن می‌داند (ترمذی، ۱۴۲۶ ه‍.ق: ۲۲). باری، در متون صوفیانه، لفظ «خلق» اغلب به جن و انسان (روزبهان بقلی، ۱۴۲۶ ه‍.ق: ۱۲؛ همان، ۱۴۲۸ ه‍.ق: ۱۷۰)، یا منحصرأً به انسان (جیلانی سرالاسرار، ۱۴۲۸ ه‍.ق: ۱۰)، یا به‌طور خاص به انسان عارف تعبیر می‌شود، همچنان‌که روزبهان بقلی آن را خاص مشتاقان و اهل محبت می‌داند (روزبهان بقلی، ۲۰۰۸ م، ج ۱: ۳۴۵؛ همان، ج ۲: ۶۵؛ همان، ج ۳: ۳۹۱). عین‌القضات همدانی نیز لفظ «خلق» را بر همه مخلوقات اطلاق می‌کند، اما در توضیح می‌افزاید که «فأحببت أن أعرف» را تنها عارفان درمی‌یابند (عین‌القضات، ۱۹۲۶ م: ۱۹). به تعبیر عین‌القضات، کمال این گنج یا کمال کمال معرفت مصداق رحمت خداوند و متعلق به پیامبر اسلام (ص) است. باری، رسول اکرم (ص) از این رحمت خاص به همه نوع بشر زکات می‌دهد (عین‌القضات، ۱۳۴۱ ه‍.ق: ۹۰). او تأکید می‌کند که این گنج را به برکت محمد (ص) به عالم وجود آوردند (همان: ۲۵۶). به این ترتیب، عین‌القضات همه مخلوقات را طفیل هستی پیامبر اسلام (ص) تلقی می‌کند. روزبهان بقلی، به نقل از سهل تستری (متوفی ۲۸۳ ه‍.ق)، ضمن اشاره به حدیث کنز، بر آن است که محبت و معرفت ازلی خداوند به بندگانش موجب تجلی انوار صنع و افعال بر بندگان و مخلوقات بود، اما معرفت والاتر که انوار اسما و صفات است، تا زمان خروج پیامبر اسلام (ص) متجلی نشد و ذروه کمال آن که معرفت به ذات (در حد مقدور برای انسان) بود، به برکت مشاهدات نبی اکرم (ص) برای امت وی ممکن شد (روزبهان بقلی، ۲۰۰۸ م، ج ۱: ۲۹۷ و ۳۶۸؛ همان، ج ۳: ۵۳۲؛ همان، ۱۳۸۱: ۷۰؛ همان، ۱۳۷۴: ۱۶۶؛ همان،

۱۴۲۷ هـ.ق: ۷۲). او می‌افزاید که این گنج پنهان به قصد شناساندن خود ابتدا «بر هست (تمام موجودات) تجلی کرد» و سپس این تجلی را با انوار صفات کامل کرد (همان، ۱۳۷۴: ۱۷؛ همان، ۱۴۲۷ هـ.ق: ۹). روزبهان، سرانجام، با استفاده از حدیث کنز به نتیجه می‌رسد که محبت و معرفت لازم و ملزوم یکدیگرند (همان، ۱۳۷۴: ۳۳۶). میدی، در ذیل همین حدیث قدسی، مقام معرفت را خاص عارفان می‌داند و می‌گوید: «بناء معرفت بر محبت است. هر جا که محبت است، معرفت است» (میدی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۴۷۷). البته باید توجه داشت که انسان حتی در کمال معرفت خود تنها به مرتبه‌ای از معرفت خداوند دست می‌یابد که به اندازه‌ی قدر و استطاعت اوست. لاجرم این کمال معرفت که مقدور انسان است، همان گنج پنهان دانسته و به دست انسان و از خاک او بیرون کشیده می‌شود. حدیث کنز و رابطه‌ی آن با معرفت و محبت، بعدها در آرای ابن عربی و شارحان او، دنبال می‌شود؛ چنانکه ابن عربی، ضمن اشاره به حدیث کنز، یادآور می‌شود که اگر محبت نبود، عالم در وجود نمی‌آمد و حرکت عالم از عدم به سوی وجود تنها با محرک عشق ممکن شده است (ابن عربی، ۱۹۴۶ م، ج ۱: ۲۰۳؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۱۲). او یادآور می‌شود که این حرکت در جملگی اشیا جاری است و بر همین اساس، اقسام و درجات گوناگونی از حب (عشق) در عالم هست (همان، ج ۲: ۳۰۳؛ همان، بی‌تا، ج ۲: ۱۱۲). با این همه، این ظهور برای مخلوقات به‌طور عام و برای انسان (یا مشتاقان از میان انسان‌ها) به‌طور خاص بوده است (همان، ج ۲: ۶، ۶۱ و ۳۲۶). ابن عربی یادآور می‌شود که شناخت حق، چنانکه هست، برای هیچ مخلوقی ممکن نیست و انسان که به کمال معرفت ذات دست می‌یابد، به واقع ذات را در مقام مشاهده و به حد ظرفیت خویش ادراک می‌کند. در آن مقام که ابن عربی آن را «وحدت شهود» می‌نامد، انسان با مشهود خویش که تجلی حق است، یگانگی می‌یابد، نه با ذات حق (همان، ج ۲: ۶۷). ابن عربی، در فتوحات مکیه، به تعریف اصطلاح «کأس الحب» یا جام محبت می‌پردازد و در توضیح می‌گوید جام همان «مظهر» یا مدرک عشق و شراب همان «ظاهر» یا تجلی حق و «شرب» به معنای ادراک تجلی خداوند است و متذکر می‌شود که قلب انسان به منزله‌ی همان جام است و صافی یا ناصافی شراب عشق بسته به حال مدرک آن است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۱۴) به هر ترتیب، همین مفهوم است که بعدها در شعر حافظ به صورت عبارت «گنج غم عشق» ظاهر می‌شود و شاه نعمت‌الله ولی همین تعبیر را در منظومه‌ی عرفانی خویش مکرر می‌کند (شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۰: ۵۶۰ و ۶۵۸)؛ بنابراین، به نظر می‌رسد که در همه‌ی این مراحل، جمیع مخلوقات (از جمله فرشتگان) از عشق و معرفت بی‌نصیب نیستند، اما کمال این مرتبه را که مختص انسان است، در نمی‌یابند.

در جمع‌بندی بخش اول، چنین به نظر می‌رسد که همه حافظ‌پژوهان این رأی را اتخاذ کرده‌اند که فرشتگان، بر خلاف انسان، سهمی از موهبت عشق ندارند. آنان غالباً «عشق» را همان امانت الهی تلقی می‌کنند که هیچ مخلوقی، جز انسان، آن را نپذیرفت و بار آن را بر دوش نکشید. عده‌ای دیگر، امانت الهی را به «معرفت» معنا می‌کنند. به هر ترتیب، علی‌رغم این اختلاف ظاهری، با رجوع به متن سنت عرفانی درمی‌یابیم که همواره دو مفهوم عشق و معرفت یا معاین یا لازم و ملزوم یکدیگر دانسته شده‌اند. نکته جالب توجه در آرای شارحان حافظ آن است که گاه برداشت شخصی خود را با اطمینان و بی‌هیچ تردیدی، باوری عرفانی و حتی دینی تلقی می‌کنند و سابقه‌ای را در سنت به آن نسبت می‌دهند که در اصل وجود ندارد. در دو بخش آتی نشان خواهیم داد که چگونه گزاره «محرومیت فرشتگان از عشق» نه تنها در سنت عرفانی وجود ندارد، بلکه با هسته اندیشه متفکران عرفانی متناقض است. بنابراین، دعوی حافظ اساساً از نقطه دیگری آغاز می‌شود و تبیین گزاره «فرشته عشق نداند»، مستلزم واکاوی بیشتر در زیرلایه‌های متن اثر حافظ و متقدمان اوست.

۲. بهره فرشتگان از عشق

پاره‌ای از تحلیل گران شعر حافظ که با پشتوانه‌ای از عرفان و فلسفه اسلامی به تحلیل شعر حافظ پرداخته‌اند، عشق را امری عام در عالم آفرینش تلقی کرده و در این میان، مرتبه‌ای خاص از عشق را به انسان نسبت داده‌اند. عبدالعلی پرتوعلوی، در *عقاید و افکار خواجه*، تأکید می‌کند: «حرکت آسمان و زمین و آنچه در اوست، حرکتی جاویدان به سوی کمال از اثر عشق است و هیچ موجودی از این حرکت بی‌بهره نیست و این جهان حرکت در جوهر جسم است که به سوی کمال خویش رهسپر است» (پرتوعلوی، ۱۳۷۸: ۲۱). با وجود این، در ادامه به تناقضی دچار می‌شود و ضمن تعریف امانت الهی، «عشق» را تنها مخصوص به انسان می‌داند: «جلوات حسن معبود لایزال، لزوم ایجاد موجودی را که به این جمال عشق ورزد آشکار ساخت و عاشقی جمال پرست را به وجود آورد و چون بار گران عشق را که در لسان قرآن مجید به امانت تعبیر شده آسمان‌ها و زمین نتوانستند کشید بر دوش انسان نهاد» (همان: ۲۰). این تناقض آنجا بیشتر جلوه می‌کند که وی، در موضعی دیگر، امانت را معادل «معرفت» می‌داند (همان: ۱۳۷). همچنین، علی سعادت‌پرور، در کتاب *جمال آفتاب*، به وجود محبت عام در همه مخلوقات و محبت خاص در انسان اشاره کرده است: «کمال عشق و حقیقت بی‌انتهای محبوب، آن را باشد که در قبول ولایت کلیه الهیه یکتاست؛ و گرنه همه موجودات به حضرت دوست عشق می‌ورزند... خواجه هم می‌گوید: ملائکه

عشق حضرت دوست را (در حد اعلی) ندارند؛ زیرا ایشان در کمال و منزلتی هستند که به آنان داده شده و فراتر نمی‌روند... اما تو ای انسان! بیا و قدمی در طریق سیر و سلوک بنه؛ و با مجاهدات، پرده از رخسار فطرت خود برکنار کن، و حجاب‌های میان خویش و معشوق را زایل نما، تا از شراب تجلیات دوست جامی بیاشامی» (سعادت‌پرور، ۱۳۸۲، ج ۶: ۱۳۷).

در حقیقت، باور به جاری و ساری بودن عشق در همه اجزای عالم خلقت، یکی از ارکان مهم در اندیشه عارفان اسلامی است. سهروردی، شیخ اشراق، (متوفی ۵۸۷ هـ.ق) «عقول» را فرشتگانی متعالی می‌داند که مدبر فرشتگان دیگری به نام «نفوس» اند. او قوای محرکه افلاک را عشق می‌داند و یادآور می‌شود که افلاک نفس دارند و نفس آنان عالم عقل را ادراک می‌کند و هر یک از نفوس معشوقی جداگانه در عالم عقل دارند. به این ترتیب، محرک افلاک عشق به عالم بالاتر، یعنی عالم عقل است و نیز هر یک از عقول (فرشتگان مدبر) به مرتبه عالی‌تر وجود خود عشق می‌ورزند. از نگاه سهروردی، این عشق عشقی صافی و منزه از ناصافی خشم و غضب و شهوت است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۹-۵۰) عشق فرشتگان که سهروردی آن را عشقی محض و بی‌شائبه می‌داند، قابل قیاس با شرابی صافی و بی‌درد است. عزالدین محمود کاشانی (متوفی ۷۳۵)، در مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، این مطلب را به این نحو شرح می‌دهد: «بدان بنای جمله احوال عالیه بر محبت است... و محبت میل باطن است به عالم جمال و آن بر دو گونه است: محبت عام؛ اعنی میل قلب به مطالعه جمال صفات، و محبت خاص؛ اعنی میل روح به مشاهده جمال ذات» (کاشانی، ۱۳۸۹: ۲۸۰). او پس از آن که محبت را امری فراگیر دانست و آن را به دو گونه عام و خاص تقسیم کرد، محبت را به «شراب» تشبیه می‌کند و می‌گوید «محبت عام» از نظر صفا و کدورت یک دست نیست و محبان ذات که صافی این شراب را دریافتند، گاهی موجودات دانی را از ته مانده جام خویش مستفیض می‌کنند: «محبان ذات این شراب را در اقداح ارواح نوش کنند و فضاله و صبابه آن بر قلوب و نفوس ریزند و للارض من كأس الکرام نصیب» (همان: ۲۸۱). به این ترتیب، کاشانی در مقام یکی از نویسندگان صوفیه، در نظام تمثیلی خود، قدح صاف ارواح را از جام صاحبان قلوب و نفوس جدا می‌کند. به واقع، تصویری که او از عالم خلقت ترسیم می‌کند تصویر میکده‌ای است که در آن روحانیان (آنان که به صفای روحانی دست یافته و به عالم عقل و ملکوت پیوسته‌اند) شراب محبت ذات را که شرابی صاف و بی‌غش است، می‌نوشند و مستی این عشق را در درجه اعلای آن تجربه می‌کنند. در عین حال، روحانیان که واسطه افاضه معرفت به مراتب فرودست‌اند، ته مانده (کدورت و دردی) جام خود را از عالم بالا بر خاک می‌ریزند تا خاکیان از شراب محبت صفات (محبت عام) بی‌نصیب نباشند. حکیم سنایی غزنوی

(متوفی ۵۳۵) شرابی را در همه عالم جاری می‌داند که صافی آن بهره فرشتگان و انبیا، میانه آن نصیب اصفیا و اولیا و دُردی آن سهم شاعران است و می‌گوید: «چون در سنت کرام این بود که و للارض من کاس الکرام نصیب، ایشان را از آن جرعه بی‌بخش نکردند. تا این حکما و شعرا به تجرع جرعه ایشان عمر ثانی و ذکر باقی به دست آوردند» (سنایی، ۱۹۶۲ م: ۴). از سخن سنایی چنین برمی‌آید که او این شراب را شراب معرفت می‌داند و مقصود او از آن دُردی که روحانیان بر خاک می‌ریزند، معرفتی ناخالص و مشوب به حجاب است. به این ترتیب، تصویر فروریختن شراب به دست فرشتگان بر خاک نشینان ما را در نزدیکی به تصاویر بنیادین شعر حافظ و تحلیل منظومه اندیشگانی او یاری می‌کند.^۲ در این میان، باید توجه داشت که در سنت عرفان اسلامی مراد از روحانیان، فرشتگان و گروهی از آدمیان‌اند که با صافی کردن نفس به عالم ارواح و عقول پیوسته و در ردیف فرشتگان قرار گرفته‌اند. بنابراین، در این فضای اندیشگانی، فرشته در مرتبه‌ای عالی‌تر از انسان خاک‌نشین قرار می‌گیرد و معرفت (در قالب استعاره شراب محبت) به واسطه فرشته به انسان افزوده می‌شود. حافظ با تکیه بر همین تصویر بنیادین، جهان شعر خود را بسط می‌دهد. حافظ در بسیاری از تصاویری که از فرشته ارائه می‌کند او را با جامی از شراب توصیف می‌کند و به نحوی در این میخانه بر کار می‌داند. در عین حال، بر تسبیح‌گویی فرشته طعنه می‌زند که اشارتی است به اعتراض ازلی فرشتگان بر آفرینش آدم. حافظ فرشتگان را، در اصل، تسبیح‌گوی انسان می‌داند و این امتیاز به سبب تحمل درد خمار عشق است که با فراق انسان از عالم ملکوت و خاک‌نشین برای او حاصل شده است:

بر در میخانه عشق ای ملک تسبیح‌گوی
کاندر آنجا طینت آدم مخمر می‌کنند
(حافظ، ۱۳۹۲: ۱۷۹)

او آدمی و پری را «طفیل هستی عشق» می‌داند و شرط هستی و گنجیدن در عالم را ارادت به آستان عشق معرفی می‌کند (همان، ۳۷۴). در جای دیگر، ابتدا تمام عالم را سوخته از آتش عشق می‌داند و سپس آن را به انسان مخصوص می‌کند و می‌گوید:

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 از این غیرت و بر آدم زد
(همان: ۱۴۲)

از این ابیات چنین برمی‌آید که حافظ مفهوم کلی عشق و محبت را منحصر به انسان نمی‌داند، بلکه مرتبه‌ای خاص از عشق را به انسان نسبت می‌دهد که در آن نقطه، عشق به اوج و تمامیت خود می‌رسد و می‌توان آن را عشق حقیقی دانست. با تأمل در تصاویر شعر حافظ، می‌توان دریافت که

او خود را گدای خاک نشینی تصور می کند که بر در میخانه عشق می نشیند و دردی آن جام را که دیگران نمی نوشند مشتاقانه طلب می کند و درد این عشق را به جان می خورد. او، در پرورش این تصویر، به ابیات عطار نزدیک می شود:

عشق مغز کائنات آمد مدام لیک نبود عشق بی دردی تمام
قدسیان را عشق هست و درد نیست درد را جز آدمی در خورد نیست
(عطار، ۱۳۸۹: ۱۲۷)

مفهوم «درد» که خود یکی از اصطلاحات کلیدی در اندیشه عطار است، تغییری از مرتبه تمامیت عشق به شمار می رود که جز برای انسان میسر نیست. شفیعی کدکنی در مقدمه الهی نامه به مفهوم کلیدی «درد» در شعر عطار اشاره می کند و یادآور می شود که عطار آن «کیمیای راستین را که در درون آدمی است» درد می خواند (عطار، ۱۳۸۷: ۳۴). از نگاه عطار، همه عناصر عالم به خالق خود عشق می ورزند و با این همه، از این عشق جز شور و سرمستی و شادی نصیبی ندارند و تنها انسان است که به تحمل درد این عشق مخصوص شده است. تحمل این درد همان «بار امانت» است که در ازل بر دوش انسان نهاده شده است. درواقع، حافظ از این ابیات عطار بسیار متأثر بوده است. اصطلاح «درد» را از «درد» برمی گیرد و مدعی است آنجا که فرشتگان و ساکنان عرش و ملکوت خداوند از شراب عشق او باده صاف می نوشند و سرخوشانه مستی می کنند، انسان برخاک افتاده دردی کش این میخانه گشته و درد و بلای خمار عشق را به جان خریده است:

به دُرد و صاف تو را حکم نیست قصه مخوان گر اندکی نه به وفق رضاست خرده مگیر
(حافظ، ۱۳۹۲: ۲۲۳)

پس از این مرور کوتاه بر دیدگاه عارفانی چون سهروردی، کاشانی، سنائی، عطار، سرانجام حافظ، می توان دریافت که شعر حافظ بر تصویری بنیادین در ساحت اندیشه عرفانی تکیه دارد و در مسیر تقابلی عرفانی قرار می گیرد. در آن تصویر بنیادین، همه موجودات عالم خلقت از شراب محبت الهی می نوشند و هیچ جزئی از اجزای این عالم نمی تواند از این محبت محروم باشد. در این میان، از نظر گروهی از عرفا از جمله سنائی و عزالدین کاشانی، روحانیان به واسطه صافی نفس، بهره بیشتری از محبت الهی دارند و صافی شراب محبت را می نوشند و از سر لطف جرعه ای از آن جام را به انسان افاضه می کنند. در مقابل، صوفیانی همچون عطار، اقدام انسان را به عبادت و اطاعت، در عین داشتن توان گناه، نقطه کمال عشق می دانند و از این رو، انسان را در مقامی بالاتر از فرشته جای می دهند. حافظ بر سر این دوراهی اندیشگانی که از گره گاه های مهم سنت عرفان است، می ایستد و موضع دوم را انتخاب می کند. گفتنی است که این گزاره به معنای قرارداد

حافظ در زمره عارفان و اهل تصوف نیست، بلکه همان گونه که پیش از این نیز اشاره شد، نمی‌توان به سادگی منظومه فکری متفکری تاریخ‌مند را مطلقاً خارج از دعاوی عصر او و بی‌اعتنا به منابع و مآخذ اندیشه‌اش شرح داد.

۳. دُردی دُرد و تمایز عشق در انسان و فرشته

یکی از بحث‌برانگیزترین مسائل، در اشعار حافظ که ذهن بسیاری از حافظ‌پژوهان را به خود مشغول داشته، مسئله ریختن جرعه‌ای از شراب بر خاک به هنگام باده‌نوشی است، آنجا که می‌گوید:

اگر شراب خوری جرعه‌ای فشان بر خاک
از آن گناه که نفعی رسد به غیر چه باک
(همان: ۲۵۵)

یا:

فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی
بخواه جام و شرابی به خاک آدم ریز
(همان: ۲۳۰)

حافظ جرعه‌ای را که بر خاک می‌ریزد به عجز تقاضا می‌کند؛ زیرا آن را مقامی روحانی می‌داند^۳ و در آن حال، برای رسیدن به این کمال آرزوی خاک‌شدن را در دل می‌پرورد:

از جرعه تو خاک زمین در و لعل یافت
بیچاره ما که پیش تو از خاک کم‌تریم
(همان: ۳۱۳)

در واقع، به اعتقاد او، همه خاکیان از این جام بهره نمی‌برند و این فضیلت، فقط از آن عاشقان در میان خاکیان است. به عبارت دیگر، آن جرعه که بر خاک ریخته می‌شود، از جنس عشق است:

خاکیان بی‌بهره‌اند از جرعه «کأس الکرام»
این تطاول بین که با عشاق مسکین کرده‌اند
(همان: ۴۲۵)

به این ترتیب، می‌توان بار امانت را از جنس عشق برشمرد، با این دقیقه که شروطی بر آن مترتب است. چنانکه پیش از این گفتیم، غالب حافظ‌پژوهان بار امانت را همان عشق و موهبت منحصر به انسان برشمرده‌اند. با وجود این، به نظر می‌رسد که حافظ، همچون سایر متفکرانی که در فضای غلبه اندیشه عرفان به تألیف آثار خود اقدام کرده‌اند، همه موجودات عالم خلقت را در مسیر عشق تصور می‌کند، اما تمامیت عشق یا درد عشق را مخصوص انسان برمی‌شمارد. حافظ آشکارا

درد خود را به «بار غم» تشبیه می‌کند و این خود تأییدی است بر آن نکته که او «بار امانت» را نوعی درد می‌داند:

سینه تنگ من و بار غم او هیهات مرد این بار گران نیست دل مسکینم
(همان: ۳۰۰)

تعبیر «درد عشق» که از تعابیر مشهور حافظ است (همان: ۲۳۳)، از نگاه شارحان حافظ پنهان نبوده، تا آنجا که نائل خانلری بر آن است که مصرع «سر درس عشق دارد، دل دردمند حافظ» باید به این صورت خوانده شود: «سر درد عشق دارد، دل دردمند حافظ» (خانلری، ۱۳۳۷: ۱۶). خرمشاهی یکی از بیست و شش ویژگی عشق عرفانی را این می‌داند که عاشق غم پرست است (خرمشاهی، ۱۳۸۲: ۲۸۹). همچنین، بسیاری از نویسندگان صوفی به این نکته بازمی‌گردند که عشق گستره‌ای وسیع است که آدمی از آن «درد» را برمی‌گیرد، چنانکه احمد سمعانی در این باب می‌گوید: «ای درویشان، از عشق جز درد نصیب نیست» (سمعانی، ۱۳۸۴: ۵۹۹).

در ادامه، می‌کشیم تا نشان دهیم که چگونه در آثار صوفیه، مفهوم «درد عشق» در قالب استعاره «دردی درد» بازنمایی شده است.^۴ ختمی لاهوری، یکی از شارحان قدیمی حافظ، درباره دو مفهوم «دردی» و «دردی کش» چنین توضیح می‌دهد: «دردی در لغت به معنی تیرگی شراب بود» (ختمی لاهوری، ۱۳۸۱، ج ۳: ۱۷۸۰) و نیز: «مراد از دردی کشان عالی همت، همان گدایان کوی عشق است که بر ریاضات و مجاهدات شاقه، ظاهر و باطن خود را از لوث تعلق به ماسوی‌الله پاک نموده، بر در آستان خرابات یکرنگی منزل گزیده‌اند» (همان: ۱۳۴۰). خرمشاهی درباره معنای «دردی» به نقل از *غیاث‌اللغات* می‌گوید: «هر کدورت (است) که در چیزی رقیق‌ته‌نشین شود» (۱۳۸۹، ج ۱: ۱۵۰) و درباره «دردی کش» توضیح می‌دهد: «کسی که تا ته پیاله و درد شراب را می‌نوشد» (همان: ۱۵۱) همان گونه که بر همه مخاطبان اشعار حافظ آشکار است، حافظ بارها خود را در خلال اشعار خویش با عنوان «دردی کش» معرفی می‌کند. به نظر می‌رسد که سابقه این تعبیر را می‌توان به عطار نیشابوری بازگرداند که تأثیرپذیری حافظ از ذهن و زبان او همواره مورد اشاره حافظ پژوهان بوده است.

عطار بارها اصطلاح «دردی درد» را در اشعار خویش به کار می‌گیرد. بنابراین، می‌توان او را مبدع این تعبیر به‌شمار آورد. او در یکی از غزل‌های دیوان به این نکته اشاره می‌کند که زمانی که از «قرائی و تایی» خسته شده، به رندی روی آورده و «دردی درد بی‌دلان» را نوشیده است (عطار، ۱۳۸۷: ۱۶۹-۱۷۰). در جای دیگر، خود را راه‌سپار عشق می‌داند، ساقی را صدا می‌زند و خود را طالب «نیم جرعه درد» معرفی می‌کند (همان: ۴۹۳-۴۹۴) و برای عمری که صرف درد کشی

نشد، حسرت می‌خورد (همان: ۳۹۴). نیز می‌گوید که چشیدن «دردی درد» او را از دو کون بی‌نیاز کرده و هرگز درمانی برای این درد نمی‌جوید (همان: ۴۹۴). درد او را از فقر و زهد و فضیلت اسلام بر دیگر ادیان (همان: ۱۵۳) و از عمر و عقل (همان: ۲۴۱) و حتی از خویشتن خویش (همان: ۳۹۳) فارغ می‌کند و او مردانگی را در گرو نوشیدن «دردی درد» می‌داند (همان: ۵۸۶). عطار بر کسانی که از صاف می‌کند می‌نوشند هیئات می‌زند و دردنوشان را «اهل درد» می‌نامد که کار مهم بر دوش ایشان است (همان: ۵۱۰). سرانجام، عطار برتری انسان را بر سایر موجودات کائنات در گروهی همین دُردنوشی می‌داند:

وز هر چه یافت جوهر انسان ز شوق و ذوق بویی به جنس جمله حیوان نمی‌رسد
مقصود آنکه از می‌ساقی حضرتش یک قطره دُرد درد به دوجهان نمی‌رسد
(همان: ۱۸۷)

به‌طور خاص، از نگاه عطار، فضیلت انسان بر فرشتگان آن است که آنان صافی شراب عشق را نوشیدند و مستی عشق را دریافتند و دردی آن را که درد عشق و بلای خمار بود تاب نیاوردند و بر خاک ریختند و تنها انسان آن بار را بر دوش کشید:

عشق را دُردی بیاید پرده‌سوز گاه جان را پرده در گه پرده‌دوز
ذره‌ای عشق از همه آفاق به ذره‌ای درد از همه عشاق به
عشق مغز کائنات آمد مدام لیک نبود عشق بی‌دردی تمام
قدسیان را عشق هست و درد نیست دُرد را جز آدمی درخورد نیست
(عطار، ۱۳۸۹: ۱۲۷)

حمیدیان، در شرح خود بر ابیات حافظ، ابتدا به همین ابیات عطار اشاره می‌کند. با این همه، نتیجه‌گیری نهایی او مسیری متفاوت را طی می‌کند و می‌گوید، به رغم گفته عطار؛ باور معمول حاکی از عشق‌نداشتن فرشته است (حمیدیان، ۱۳۹۲، ج ۴: ۲۸۶۸). به این ترتیب، او مسیر شعر حافظ و عطار را از هم جدا می‌کند و هر دو را خارج از سنت اندیشه عرفانی قرار می‌دهد. مرتضوی هم به شعر عطار باز می‌گردد و آن را اختلاف نظر عطار با حافظ تلقی می‌کند: «عطار عاشق دردهاست و امتیاز و فضیلت بشر را به درد می‌داند و می‌گوید عشق مهم نیست؛ بلکه درد عشق اهمیت دارد و رجحان بشر به فرشتگان از آن جهت است که فرشتگان درد ندارند» (مرتضوی، ۱۳۸۴: ۳۶۰-۳۶۱).

گفتنی است که پیش از عطار، حکیم سنایی تأکید می‌کند که آدمی باید در طلب درد برآید تا به عالم فرشتگان راه یابد^۵ و «مرحباگوی جبرئیل» شود (سنایی، ۱۳۸۳: ۲۸۲). از نگاه سنایی، انسان

اهل تحقیق و کسی که پر جبرئیل بر موافقت او می‌پرد کسی است که «دردی درد» را نوشیده است (همان: ۱۶۴). در میان شاعران معاصر حافظ، عده‌ای این استعاره را به کار برده‌اند. بررسی کاربرد این استعاره در ساختار اشعار این افراد، می‌تواند ما را در نزدیکی به ذهن و زبان حافظ یاری کند. مثلاً خواجه‌ی کرمانی، صوفی معاصر حافظ (متوفی ۷۵۳ هـ.ق) تعبیر «دردی درد» را در آثار خود به کار می‌برد:

عاشقان را بجز از درد نباشد درمان
دردی درد به دست آر و دوا بازگذار
(خواجوی کرمانی، ۱۳۷۸: ۲۲۴)

شاه نعمت‌الله ولی (متوفی ۸۳۴ هـ.ق)، صوفی دیگری که با حافظ معاصر بوده و تحصیلات خود را در شیراز (شهر حافظ) به انجام رسانده و با برخی از اساتید حافظ نظیر قاضی عضدالدین ایجی (متوفی ۷۵۶ هـ.ق) مراوده داشته، با شدت بیشتری از این تعبیر استفاده می‌کند و آن را در خلال اشعار خویش پرورش می‌دهد. شاه نعمت‌الله آدمی را به نوشیدن مدام «دردی درد» دعوت می‌کند و دوام انسان در عالم فانی را به این نوش مدام وابسته می‌کند (شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۰: ۱۰۰). او این دردی را بر می‌صاف ترجیح می‌دهد (همان: ۵۴۳) و آن را به دوا نمی‌فروشد (همان: ۵۶۰) و به کرات اشاره می‌کند که «دردی درد» به حقیقت دواي آدمی است (همان: ۱۰۳)^۷ و از همین رو، باید آن را شادمانه نوشید (همان: ۲۴۳). او بارها به باده‌نوشی در خرابات اشاره می‌کند (همان: ۱۵۲)^۸ و تعبیر «گنج غم عشق» (همان: ۵۶۰) را به کار می‌برد. به عبارت دیگر، وی این دردی را که از شراب عشق بر خاک ریخته و خاک - یا به‌طور دقیق‌تر دل انسان خاکی - را به خرابات بدل کرده (همان: ۲۲۲)، به‌مثابه گنجی تلقی می‌کند که در ویرانه‌ها یافت می‌شود:

عشق او گنجی و دل ویرانه‌ای
آن چنان گنجی در این ویران خوش است
جرعه‌ای دُردی دُرد عشق او
جان ما را ده که جان آن خوش است
(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۰: ۱۲۰)

به این ترتیب، او بر آن است که برگزیدگی انسان، به علت نوشیدن دردی درد است (همان: ۶۴۷) و خود را، با افتخار، در برابر عاشقان بی‌غم که سایر موجودات و کائنات مخصوصاً فرشتگان هستند، «دردمند عشق» معرفی می‌کند که «دردی عشق» را می‌نوشد تا درمان شود (همان: ۱۷۳).

حال، با روشن شدن رابطه «بار امانت» و «درد عشق» و کاربرد استعاره «دردی درد»، این پرسش پیش می‌آید که مراد صوفیان از این تعبیر دقیقاً چه بوده است؟ به‌نظر می‌رسد که غالب مؤلفان صوفیه توان عصیان در انسان و میل و کشش او به سوی گناه (شهوت) و در عین حال، توبه و صبر او بر گناه را به علت غلبه عشق حق، همان درد عشقی تلقی می‌کنند که فرشتگان از آن

بی‌نصیب‌اند. میبیدی، به عکس، گناه آدمی را حاصل از شدت عشق او می‌داند و از قول بایزید می‌گوید: «وقتی در خمار شراب عشق بودم در خلوت بستاخی بکردم و از آن بستاخی بار بلا بسی کشیدم و جرعه محنت بسی چشیدم. گفتم: الهی! جوی تو روان، این تشنگی من تا کی؟ این چه تشنگی است و جام‌ها می‌بینم پیایی» (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۸: ۳۸۸). علی بن عثمان هجویری (متوفی ۴۶۵)، مؤلف کتاب *کشف‌المحجوب*، دردی باده عشق را از زبان ابوالحسن حصری، یکی از صوفیان قرن چهارم، این‌گونه توصیف می‌کند: «بگذارید مرا به بلای من، نه شما از فرزندان آدمید، آن که حق - تعالی - او را به ید قدرت خود بیافرید، به تخصیص خلقت و به جان، بی‌واسطه غیر، ورا زنده کرد و ملائکه را فرمود تا وی را سجده کنند. پس وی را فرمانی فرمود، در آن فرمان مخالف شد؟ چون اول خنب دردی بود آخرش چگونه باشد؟» (هجویری، ۱۳۹۲: ۲۴۳-۲۴۴). همین روایت، به عینه، در *طبقات‌الصوفیه سلمی* (متوفی ۴۱۲ هـ.ق) تکرار می‌شود (سلمی، ۱۴۲۴ هـ.ق: ۳۶۶). چنانکه می‌بینیم، راوی در اینجا دردی را همان معصیت انسان می‌داند یا توان عصیانی که در او مقرر شده است. احمد سمعانی، در کتاب *روح‌الارواح*، این معنی را به روشنی توضیح می‌دهد و می‌گوید خداوند به هر یک از مخلوقات از جمله عرش و آسمان و کوه و... خلعتی داد که حرمت آن را نگاه داشتند، اما انسان هر خلعتی یا امانتی را که به او سپردند پاس نداشت و آن را به یک جرعه از دردی درد فروخت (سمعانی، ۱۳۸۴: ۱۵۰). با این همه، این دردی درد (زیستن با قابلیت عصیان و در عین حال، عشق‌ورزیدنی که ناشی از معرفت آدمی است) مقامی است که فرشتگان مقرب به آن دست نمی‌یابند. چنانکه بنا به قول سمعانی، چهار فرشته مقرب، یعنی جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل، کوشیدند تا درد انسان را درک کنند و نتوانستند (همان: ۶۳۰). از این روست که خداوند فریاد صاحبان درد را می‌شنود و فرشتگان رابه یاری آنان می‌فرستد (همان: ۱۰۲). سمعانی گناه انسان را همان محبت او برمی‌شمرد و می‌گوید که آن درخت ممنوع که آدم دست به آن برد، «شجرة المحبة» نام داشت (همان). همچنین، جالب است که در اندیشه سمعانی، فرشتگان با دیدن سلطان دل در آدمی روح خود را نثار آدم کرده‌اند. به واقع، او به نوعی فیضان اشاره می‌کند که از فرشتگان به آدمی رسیده است: «چون ملائکه ملأ اعلی آن بزرگی و علا بدیدند، ارواح خود نثار خاک بی‌باک کردند» (همان: ۱۶۴) و همه اجزای عالم را باده‌نوش شرابی می‌داند که آنچه را از آن مانده و کس ننوشیده به خلق آخر یعنی انسان داده‌اند (همان: ۳۰۶). رشیدالدین میبیدی فرشتگان را واسطه افاضه عشق به عالم خاکی تلقی می‌کند و می‌گوید در عهد ظهور پیامبر اسلام (ص) جبرئیل در آسمان آواز «بسم الله الرحمن الرحیم» سرداد و با آواز او عشق در اجزای عالم گسترش یافت «تا هر ذره‌ای از ذرات عالم در عشق

سماع این کلمات زبانی یافت و از وی طنینی و ضجیجی شنیدند» (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۹: ۲۸۱) همچنین، به گفته میبیدی جبرئیل بود که گاه با پیامی حاوی «اسرار محبت» و «صفت عشق» چون لطفه‌ای روحانی بر قلب پیامبر ظاهر می‌شد (همان: ج ۱: ۳۰۲؛ همان: ج ۳: ۱۸۷).

۴. هم‌پیمانی انسان با فرشته و بازخوانی شعری از حافظ

حافظ در یکی دیگر از اشعار خود به باده‌نوشی «ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت» با انسان اشاره می‌کند:

دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند گل آدم بسرشتند و به پیمانه زدند
ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت با من راه‌نشین باده مستانه زدند
(همان: ۱۶۶)

این دو بیت، از جهات بسیاری، بحث‌برانگیز بوده و در تفسیر آن اختلافاتی میان حافظ‌پژوهان در گرفته است. این اختلافات عمدتاً پیرامون نقشی است که فرشتگان در ماجرای خلقت انسان بازی کرده‌اند. پرسش نخست آن است که فرشتگان چگونه در آفرینش آدم و سرشتن گل او نقش داشتند. آیا فرشتگان همان تسبیح‌گویان خرده‌گیری نبودند که به علت آفرینش آدمی، زبان اعتراض به خداوند گشودند؟ اگر عشق امتیاز انسان بر فرشتگان است، فرشتگان بر در میخانه عشق چه می‌کنند؟ (به خصوص در آن هنگام که هنوز گل آدم سرشته نشده است) و مراد حافظ از به‌پیمانه‌زدن گل آدم چه بوده است؟ به علاوه، معنای باده‌نوشی فرشته با انسان چیست؟ حافظ‌شناسان تفاسیر مختلفی را از این ابیات به دست داده‌اند که البته هر یک در جایگاه خود، گرهی را بر گره‌های موجود می‌افزاید.

برخی از مفسران شعر حافظ، برای تبیین نقش فرشتگان در آفرینش انسان، به داستانی در *مرصادالعباد* نجم رازی رجوع می‌کنند (نجم‌الدین رازی، ۱۳۹۱: ۶۸-۶۹) که میبیدی نیز آن را نقل می‌کند (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۳۶؛ همان، ج ۳: ۵۶۲) و پیش از آن در *تاریخ الامم و الملوک* (تاریخ طبری) نقل شده است. طبری (متوفی ۳۱۰ ه.ق)، در سیر آفرینش انسان، نقش مختصری را برای فرشتگان قائل می‌شود که همانا برگرفتن قبضه‌ای از خاک زمین و بردن آن به نزد خداوند برای سرشتن گل آدم است. البته، فرشتگان در ایفای نقش ناچیز خود نیز شکست می‌خورند و تنها فرشته مرگ، ملک الموت، است که سرانجام مشتی خاک از زمین برگرفته و نزد خداوند می‌برد (طبری، ۱۹۶۷ م، ج ۱: ۴۴). با این همه، در این روایت، فرشتگان در سرشتن گل آدم نقشی نداشتند و در نهایت، تخمیر گل آدم تنها به ید خداوند صورت پذیرفت.

به این ترتیب، پرسش نخست به قوت خود باقی می‌ماند. پس فرشتگان به میخانه عشق راه دارند، اما بر در آن متوقف می‌شوند و تسبیح می‌گویند؛ چرا که در آنجا قرار است دردی جام خود را (که درد عشق است) بر خاک بریزند و گل آدمی را مخمر کنند:

بر در میخانه عشق ای ملک تسبیح گوی
کاندر آنجا طینت آدم مخمر می‌کنند
(همان: ۱۷۹)

حمیدیان در تفسیر این بیت می‌گوید: «چرا فقط در؟ لفظ با دقت همیشگی خواجه برگزیده شده، زیرا ملائک به فحواى نص قرآنى به هنگام خلق هیچ چیز (از جمله آدم) به شهادت خوانده نشدند (الکھف: ۵۱)؛ بنابراین، به هنگام سرشته شدن گل آدم نیز چون به درون راهی نداشتند بر در ایستادند» (حمیدیان، ۱۳۹۲، ج ۳: ۲۳۲۸) همچنین، درباره میخانه چنین توضیح می‌دهد: «استعاره‌ای است از آن خلوتخانه خاص و مکان لامکانی که خداوند در آفرینش شاهکار خویش تنها بود و آن گل را با مایه عشق پرورد. این خلوتگاه خدا با برترین آفریده‌اش را در اشعار سمبولیک با تعبیری چون میخانه، میکده، تماشگاه راز، و در غیر شعر، گاه با حظیره قدسی بیان می‌کنند» (همان: ۲۳۲۹) و درباره ضمیر جمعی که در باب سرشتن گل انسان و به پیمان‌زدن گل او در شعر حافظ آمده، توضیح می‌دهد که در اینجا ضمیر جمع برای فاعل مفرد، یعنی خداوند، به کار رفته است (حمیدیان، ۱۳۹۲، ج ۳: ۲۳۲۹).

گفتنی است که پیمان‌ه در شعر حافظ به معنای ظرفی برای نوشیدن شراب به کار رفته و «به پیمان‌زدن» که شاید در اینجا به معنای برهم‌زدن جام‌ها و هم‌پیمانی است، غالباً در آرای حافظ پژوهان به معنای اندازه‌گیری و تقدیر فهمیده شده است. با وجود این، تصویری که کلیت شعر حافظ به دست می‌دهد آن است که فرشتگان با ریختن دردی جام خود بر خاک با انسان هم‌پاله و هم‌پیمان‌ه شدند و همگی از یک شراب (شراب عشق) نوشیدند. حمیدیان در توضیح اصطلاح «راه‌نشین» به هم‌پیمانی انسان و فرشته اشاره می‌کند و می‌گوید که شرط هم‌پیمانی هم‌مرتبگی است و آن نیازمند عروج روح انسان خاکی به مقام ملکوتیان است (حمیدیان، ۱۳۹۲، ج ۳: ۲۳۳۳). چنانکه می‌بینیم، تفسیری که حمیدیان در این موضع ارائه می‌دهد، با سوگیری کلی او مبنی بر راه‌نیافتن فرشتگان به میخانه‌ای که گل آدم در آن مخمر می‌شود، متناقض است. او بار دیگر، درباره «پیمان‌زدن» می‌گوید: «زدن گل آدم به پیمان‌ه شراب با رحمت خداوند و به مدد فرشتگانی صورت گرفت که خود عشق را نمی‌شناختند» (همان: ۲۳۲۸). در پایان، این شارح، علی‌رغم ذکر همه توضیحات، عبارت «پیمان‌زدن» را همچنان به همان معنای تقدیر و اندازه‌گیری تفسیر می‌کند (همان: ۲۳۳۰). استعلامی بر آن است که فرشتگان فقط گل آدمی را بالا بردند تا

خداوند آن را با دست خود در میخانه عشق تخمیر کند و فرشتگان بر در آن میخانه به تسبیح مشغول اند و به اندرون آن راهی ندارند (استعلامی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۵۰۹-۵۱۰). به اعتقاد برزگر خالقی، اصطلاح «میخانه» استعاره از زمین، منزلگاه انسان خاکی، است که در آن منزل همه از عشق الهی مست و بیخودند (برزگر خالقی، ۱۳۸۹: ۴۵۸). همچنین، اصطلاح «پیمانہ زدن» را به صورت «در قالب ریختن یا موزون و هماهنگ ساختن» تعبیر می‌کند و فرشتگان را در آفرینش آدم دخیل می‌داند (همان: ۴۶۰).

در مقابل، غالب حافظ پژوهان فرشتگان را در میخانه عشق حاضر می‌دانند و بر آن‌اند که فرشته گل آدمی را سرشته است. خطیب رهبر عنوان می‌کند که فرشتگان، منحصرأ، گل آدم (ع)، نه انسان نوعی، را با باده محبت آمیختند و آن را «به پیمانہ زدند»؛ یعنی در قالب بشری ریختند (حافظ، ۱۳۸۳: ۲۴۸). طاهره فرید همین معنا را تأیید می‌کند (فرید، ۱۳۷۶: ۲۴۹) و می‌افزاید که فرشتگان گل آدمی را با عشق آغشته و تخمیر می‌کنند و همین سبب برتری آدم بر فرشته است (همان: ۲۷۰). او معنای دوگانه‌ای را برای «پیمانہ زدن» تعریف می‌کند. در واقع، این بیت را از ایهام‌های شعر حافظ می‌داند و می‌گوید به پیمانہ زدن گل آدم یعنی آنکه فرشتگان او را در قالب و پیمانہ‌ای مساوی قالب که خود جز پیمانہ می‌نبرد، قالب‌گیری کردند (همان: ۲۴۹). جلالیان میخانه عشق را زمین و فرشتگان را عامل سرشتن گل آدم ابوالبشر (ع) و به پیمانہ زدن یا «در قالب هستی ریختن» او می‌داند (جلالیان، ۱۳۷۹، ج ۲: ۹۹۵؛ همان: ۱۹۱).

یوسفی، با معنی به قالب‌زدن و اندازه‌گیری، مخالف است و معتقد است: «به پیمانہ زدن، یعنی گل وجود آدم را با شراب عشق آمیختند» (حافظ، ۱۳۸۱: ۳۰۸) و از زبان شاعر می‌گوید که فرشتگان در نوشیدن شراب عشق و معرفت با من همراهی کردند (همان). جلالیان در توضیح این مسئله از قول حافظ می‌گوید: «فرشتگان با من باده مستانه زدند؛ زیرا همان زمان که گل آدم ابوالبشر را سرشتند می‌دانستند که انسان واجد استعدادهایی ذاتی است و هر نسل او از نسل پیشین در راه معرفت برتری می‌گیرد و سرانجام، از فرشتگان پیش می‌افتد و با چنین شناختی همه فرشتگان آسمانی من را به رسمیت شناختند (جلالیان، ۱۳۷۹، ج ۲: ۹۹۵). همچنین، خطیب رهبر عنوان می‌کند که فرشتگان با شاعر باده مستی آور معرفت را نوشیدند (حافظ، ۱۳۸۳: ۲۴۸).

با توجه به توضیحات بخش‌های پیشین، به نظر می‌رسد که حافظ در این ابیات فضای عالم خلق را به میخانه‌ای تشبیه می‌کند که در آن روحانیان (فرشتگان و انسان‌هایی که از کدورت نفس صافی شده و در ردیف ساکنان عالم ملکوت جای گرفته‌اند) برای نوشیدن شراب محبت الهی گرد آمده‌اند. پیش‌تر، با استناد به مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه نشان دادیم که در متون عرفانی عصر

حافظ محبت به شراب تشبیه شده و در اینجا لازم به ذکر است که این روحانیان کریم (کرام) از سر لطف ته مانده جام خود را که درد آلود است و خود میلی به نوشیدن آن ندارند، بر خاک می‌ریزند. خاک از این جرعه عشق که از عالم ملکوت به او افاضه می‌شود، جان می‌گیرد و به این ترتیب، گل آدم سرشته می‌شود. در این حال، روحانیان با خاک راه‌نشین (انسان آلوده به عالم ماده و گرفتار نفس) از یک باده می‌نوشند و هم‌پیمانه می‌شوند و به نشانه هم‌پیمانی (با خود یا با انسان) جام‌های خود را بر هم می‌زنند. این تعبیر با آنچه پیش‌تر در مورد عطار و «دردی درد» گفتیم هم‌خوانی دارد؛ زیرا اگر فرشته از صافی شراب خورده و درد آن را بر گل آدم ریخته باشد، سرشتن گل آدم و به‌پیمانه‌زدن آن که در تفاسیر پیشین مفهوم نمی‌نمود، فهم‌پذیر می‌شود. جالب آنکه بلافاصله بعد از باده مستانه‌زدن یا ریختن درد شراب برای گل آدم، بیت زیر مطرح می‌شود و اشاره به امانتی دارد که همان درد عشق است:

آسمان بار امانت نتوانست کشید
قرعه کار به نام من دیوانه زدند
(حافظ، ۱۳۹۲: ۱۶۶)

گویا حافظ، در این بیت، از زبان خاکی که از دردی عشق جان گرفته به‌سخن می‌آید و در مقام دفاع از خود می‌گوید که این دردی عشق که از عالم بالا و آسمان (و از کأس الکرام) بر من فروریخته و موجد خمار و دردسر عشق است. همان بار امانتی است که آسمان نمی‌توانست آن را از جام عشق بکشد (سربکشد یا بنوشد) و من دیوانه (انسانی که ظلوم و جهول بود) این بار را بر دوش کشید و دردی کش این میخانه شد.

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه
چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند
شکر ایزد که میان من و او صلح افتاد
صوفیان رقص کنان ساغر شکرانه زدند
(همان)

در این بیت، رد پای حدیثی از پیامبر اکرم (ص) به چشم می‌خورد که می‌فرماید: «یهودیان بعد از موسی (ع) به هفتاد و یک فرقه تقسیم شدند، هفتاد فرقه اهل دوزخ بودند و یک فرقه اهل بهشت و نصاری (مسیحیان) بعد از عیسی (ع) به هفتاد و دو فرقه منشعب شدند که هفتاد و یک فرقه اهل دوزخ بودند و یک فرقه اهل بهشت و امت من در هفتاد و سه فرقه متفرق خواهند شد (و میان آنان اختلاف خواهد افتاد) که هفتاد و دو فرقه دوزخی هستند و یک فرقه بهشتی...»^۹ (کلینی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ج ۸: ۲۲۴). حافظ پژوهان بر سر این نکته بسیار بحث کرده‌اند که چرا حافظ به جای هفتاد و سه فرقه از هفتاد و دو فرقه سخن گفته است. در نهایت، عده‌ای این هفتاد و دو گروه را گمراهانی دانسته‌اند که با فرقه ناجیه که حافظ نیز به آن تعلق دارد، هفتاد و سه گروه خواهد شد

(حافظ، ۱۳۸۳: ۲۴۹؛ جلالیان، ۱۳۷۹، ج ۲: ۹۹۲؛ استعلامی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۵۱۰؛ برزگر خالقی، ۱۳۸۹: ۴۵۹). حمیدیان این عدد را فقط نشانه کثرت تلقی کرده است (حمیدیان، ۱۳۹۲، ج ۳: ۲۳۴۰).

با نگاه به تفسیری که از ایات بالاتر ارائه شد، به نظر می‌رسد که حافظ فرقه هفتاد و سوم یا فرقه ناجیه را فراتر از اختلاف و ادیان و مذاهب و اجزا و اعضای جهان آفرینش می‌داند؛ چراکه چه از روحانیان و ساکنان عالم ملکوت باشند و چه از خاکیان راه‌نشین، همگی از یک شراب (شراب محبت الهی) نوشیدند و مست شدند. در این میان، صوفیان (دردی‌کشان رندی که ساکنان عالم خاک‌اند)^۱ از شادی آنکه دست کم دردی آن شراب به ایشان رسیده و از آن شراب عالم‌گیر بی‌بهره نبوده‌اند ساغر شکرانه می‌زنند.

آتش آن نیست که از شعله آن خندد شمع آتش آن است که بر خرمن پروانه زدند
کس چو حافظ نگشاد از رخ اندیشه نقاب تا سر زلف عروسان سخن شانه زدند
(حافظ، ۱۳۹۲: ۱۶۶)

شاید مراد حافظ در اینجا از «آتش» همان شراب عالم‌گیر باشد که همه موجودات از آن نوشیده‌اند، اما سهم فرشته (شمع) از این آب آتشگون و شراب صاف، سرخوشی و خنده مستانه بوده و در مقابل، بهره انسان خاکی (پروانه) سوختن و فناشدن.

نتیجه‌گیری

بسیاری از شارحان حافظ بر این نکته اتفاق نظر دارند که عشق مختص انسان است و فرشته فهمی از آن ندارد. در نتیجه، بار امانت الهی را که بر دوش انسان نهاده شده، عشق تلقی می‌کنند. در این مقاله نشان دادیم که این انگاره با صورت‌بندی‌های مفهومی صوفیه، چه پیش از حافظ و چه در زمان حیات او، هم‌خوانی نداشته است. در واقع، حافظ به تبع متفکران عرفان‌اندیش عصر خود، همه موجودات عالم خلقت را در مسیر عشق تصور می‌کرد، هر چند تمامیت عشق یا درد عشق را مختص انسان می‌دانست. در نتیجه، این انگاره که فرشته هیچ نصیبی از عشق نداشته، درست نیست. بلکه انسان به واسطه نوشیدن «دردی‌درد» دردمند عشق نیز هست، اما فرشته در این عشق از درد عاری است. از این رو، به تعبیر عطار نیشابوری بار امانت اشاره به همین درد دارد که مختص آدمی است. در ادامه، با اشاره به غزل بحث‌برانگیز «دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند...» (غزل شماره ۱۸۴ تصحیح قزوینی)، به این مشکل، در تفسیر غزل، از زاویه دیگر پرداخته شد. سپس به این نکته پرداختیم که چگونه درد شراب عشق بر گل آدم ریخته شد و از تجلی آن انسانی

سربر آورد که گل او به دُرد دُرد آغشته بود. از نگاه عطار، برتری انسان بر فرشتگان نوشیدن صافی شراب عشق و دریافت مستی عشق و ریختن دردی آن بر خاک است. به این ترتیب، در این مقاله نشان دادیم که محدود کردن عشق به آدمی و بری کردن فرشتگان از آن، فهم بسیاری از مضامین و اشعار حافظ را از دسترس فهم ما خارج می‌کند.

پی‌نوشت

۱. این شعر را غزالی، در *احیاء علوم‌الدین*، بدون ذکر شاعر آن به این صورت آورده است:
شربنا شراباً طیباً عند طیب کذاک شراب الطیبین یطیب
شربنا و أهرقنا علی الأرضِ فضله و للأرض من کأسِ الکرامِ نصیب
(غزالی، بی‌تا، ج ۱۲: ۹۴)
- ترجمه: نزد فردی نیک شراب پاکیزه‌ای نوشیدیم؛ شراب پاکان چنین صاف می‌شود؛ نوشیدیم و اضافه آن را بر خاک ریختیم؛ و از جام کریمان برای زمین نصیبی است.
۲. از میان شارحان معاصر علی سعادت‌پرور به این معنا نزدیک شده است (سعادت‌پرور، ۱۳۸۲: ۶۰).
۳. گفتنی است که محمدمامین ریاحی تلقی عجیب و البته منحصر به فردی از تعبیر «جرعه بر خاک ریختن» دارد و بر آن است که جرعه‌افشاندن بر کسی به معنای تحقیر او است (ریاحی، ۱۳۷۴: ۱۱۸).
۴. گفتنی است که تعبیر «دُردی دُرد» و آن باور که سهم انسان از عشق منتشر در همه ارکان جهان خلقت درد است چنان شایع و رایج بوده که حتی مخالفانی نیز داشته است. از جمله بهاء‌ولد و پسرش مولانا جلال‌الدین رومی عشق را موجب شادی می‌دانند و درد عشق یا نوشیدن دُردی درد را تصویری باطل تلقی می‌کنند (معارف بهاء‌ولد، ج ۱: ۲۵۵؛ مولوی، ۱۳۸۴: ۲۸۶؛ همان: ۶۳۴).
۵. همان گونه که در بخش پیشین مقاله اشاره کردیم، سنائی در نقطه مقابل عطار و حافظ بهره بیشتر و صافی‌تر عشق را متعلق به روحانیان می‌داند، اما به علت تصویر بنیادین در اندیشه صوفیانه همگی این افراد از استعاره «دُردی دُرد» بهره می‌برند و تأکید می‌کنند که انسان باید طالب این دُرد باشد.
۶. همچنین رک، همان: ۵۶۱ و ۶۳۲ و ۸۱۵.
۷. همچنین رک، همان: ۱۲۰ و ۱۲۱ و ۱۵۳ و ۲۱۴ و ۱۰۵۱ و ۱۰۵۴ و ۱۰۵۷ و ۱۷۳ و ۱۵۲ و ۲۲۳ و ۲۶۱ و ۲۶۸ و ۲۸۹ و ۳۵۸ و ۳۹۴ و ۵۷۶ و ۶۴۲ و ۶۹۳ و ۷۴۱ و ۷۸۲ و ۸۰۹ و ۱۰۲۶ و ۱۰۹۱ و ۱۱۰۵.
۸. همچنین رک: همان: ۱۷۳ و ۳۰۱.
۹. «إِنَّ الْيَهُودَ تَفَرَّقُوا مِنْ بَعْدِ مُوسَى عَ عَلَى إِخْدَى وَ سَبْعِينَ فَرَقَهُ مِنْهَا فَرَقَهُ فِي الْجَنَّةِ وَ سَبْعُونَ فَرَقَهُ فِي النَّارِ وَ تَفَرَّقَتِ النَّصَارَى بَعْدَ عِيسَى عَ عَلَى اثْنَتَيْنِ وَ سَبْعِينَ فَرَقَهُ مِنْهَا فَرَقَهُ فِي الْجَنَّةِ وَ إِخْدَى وَ سَبْعُونَ فِي النَّارِ وَ تَفَرَّقَتِ هَذِهِ الْأُمَّةُ بَعْدَ نَبِيِّهَا صَ عَلَى ثَلَاثٍ وَ سَبْعِينَ فَرَقَهُ اثْنَانِ وَ سَبْعُونَ فَرَقَهُ فِي النَّارِ وَ فَرَقَهُ فِي الْجَنَّةِ...»
۱۰. توضیح آنکه حافظ چگونه از لفظ صوفی ساکنان عالم خاک و آدمیان را مراد می‌کند در حوصله مقاله دیگری است. با وجود این و با توجه به اختلاف نظر شدیدی که در تفسیر لفظ صوفی هست، ظاهراً حافظ

لفظ صوفی را در مقابل صافی (روحانی) به کار گرفته و در همه جا از خرقة کبود صوفی (جسم خاکی) و دلق ملمع او (نفس متلون و ناصاف او) سخن به میان می‌آورد. صوفی دام راه آسمانیان است و مدام در می‌کده خلقت بر سر راه آنان می‌نشیند تا جرعه‌ای از جام آنان را گدایی کند و گاه خرقة خود (وجود خاکی خود) را برای ستاندن نصیبی از آن جام به گرو می‌گذارد.

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۹۳). ترجمه عزت الله فولادوند. چاپ دوم. پیام عدالت. تهران.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۹۴۶ م). *فصوص الحکم*. چاپ اول. دار احیاء الکتب العربیه. قاهره.
- استعلامی، محمد. (۱۳۸۳). *نقد و شرح غزل‌های حافظ*. چاپ دوم. سخن. تهران.
- آشوری، داریوش. (۱۳۷۹). *عرفان و زندگی در شعر حافظ (بازنگریسته هستی‌شناسی حافظ)*. چاپ دوم. مرکز. تهران.
- انوری، حسن. (۱۳۹۱). *حافظ*. چاپ اول. خانه کتاب. تهران.
- برزگر خالقی، محمدرضا. (۱۳۸۹). *شاخ نبات حافظ*. چاپ پنجم. زوار. تهران.
- پرتوعلوی، عبدالعلی. (۱۳۷۸). *عقاید و افکار خواجه*. چاپ دوم. نشر اندیشه. تهران.
- ترمذی، الحکیم. (۱۴۲۶ ه.ق). *ریاضة النفس*. چاپ دوم. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- جاوید، هاشم. (۱۳۷۷). *حافظ جاوید*. چاپ دوم. نشر و پژوهش فرزانه روز. تهران.
- جلالیان، عبدالحسین. (۱۳۷۹). *شرح جلالی بر حافظ*. جلد دوم و سوم. چاپ اول. تهران. یزدان.
- جیلانی، عبدالقادر. (۱۴۲۸ ه.ق). *سرالأسرار و مظهر الأنوار فیما یحتاج الیه الأبرار*. چاپ دوم. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۹۰). *دیوان خواجه شمس‌الدین محمد شیرازی*. به کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی. زوار. تهران.
- _____. (۱۳۸۱). *دیوان حافظ براساس نسخه قزوینی و خانلری با مقابله نسخه‌ها و شرح‌های معتبر همراه با شرح و معنی کامل غزل‌ها و فرهنگ لغات و اصطلاحات*. به تصحیح حسین علی یوسفی. چاپ اول. روزگار. تهران.
- _____. (۱۳۹۲). *دیوان حافظ*. تصحیح محمد قزوینی. چاپ اول. پیام عدالت. تهران.
- _____. (۱۳۸۳). *دیوان حافظ شیرازی*. به کوشش خلیل خطیب رهبر. چاپ سی و هفتم. مروی. تهران.
- حمیدیان، سعید. (۱۳۸۹). *شرح شوق*. چاپ اول. قطره. تهران.
- ختمی لاهوری، ابوالحسن عبدالرحمان. (۱۳۸۱). *شرح عرفانی غزل‌های حافظ*. تصحیح و تعلیقات بهاء‌الدین خرمشاهی و کوروش منصوری و حسین مطیعی امین. جلد سوم. چاپ چهارم. قطره. تهران.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۸۲). *حافظ حافظه ماست*. چاپ اول. تهران. قطره.
- _____. (۱۳۸۹). *حافظ‌نامه*. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.

- خواجوی کرمانی، محمود بن علی. (۱۳۷۸). *دیوان غزلیات خواجوی کرمانی*. چاپ اول. انتشارات خدمات فرهنگی کرمان. تهران.
- دشتی، علی. (۱۳۸۰). *نقشی از حافظ*. به کوشش مهدی ماحوزی. چاپ دوم. اساطیر. تهران.
- روزبهان بقلی. (۱۳۷۴). *شرح شطحیات*. چاپ سوم. انتشارات طهوری. تهران.
- _____. (۱۳۸۱). *رساله القادس*. چاپ دوم. تهران. انتشارات یلدا قلم.
- _____. (۱۴۲۶ هـ.ق). *مشرّب الأرواح*. چاپ اول. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- _____. (۱۴۲۸ هـ.ق). *المصباح فی مکاشفه بعث الأرواح*. چاپ اول. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- _____. (۱۴۲۸ هـ.ق). *تقسیم الخواطر*. چاپ اول. دارالآفاق العربیه. قاهره.
- _____. (۲۰۰۸ م). *عرائس البیان فی حقائق القرآن*. چاپ اول. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- ریاحی، محمدمین. (۱۳۷۴). *گلگشت در شعر و اندیشه حافظ*. چاپ اول. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- سعادت پرور، علی. (۱۳۸۲). *جمال آفتاب*. چاپ سوم. احیاء کتاب. تهران.
- سلطان العلماء، بهاء الدین محمد بلخی. (۱۳۸۲). *معارف (بهاء ولد)*. جلد اول. چاپ سوم. طهوری. تهران.
- سلمی، ابوعبدالرحمن محمد بن الحسین. (۱۳۶۹). *مجموعه آثار السلمی*. چاپ اول. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- _____. (۱۴۲۴ هـ.ق). *طبقات الصوفیه*. ج ۱. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- سمعانی، احمد. (۱۳۸۴). *روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتح*. تصحیح نجیب مایل هروی. چاپ دوم. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۸۳). *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*. چاپ ششم. انتشارات دانشگاه تهران. تهران.
- _____. (۱۹۶۲ م). *مکاتیب سنایی*. چاپ اول. انتشارات دانشگاه علیگره. هند.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرک. (۱۳۷۵). *پرتونامه؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. جلد سوم. مقدمه و تصحیح سیدحسین نصر. چاپ دوم. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. تهران.
- سودی بسنوی، محمد. (۱۳۶۶). *شرح سودی بر حافظ*. به کوشش عصمت ستارزاده. چاپ پنجم. نگاه. تهران.
- شاه نعمت الله ولی. (۱۳۸۰). *دیوان کامل حضرت شاه نعمت الله ولی*. چاپ اول. انتشارات خانقاه نعمت اللهی. کرمان.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۹۵). *یادداشت های حافظ*. چاپ اول. میترا. تهران.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر. (۱۹۶۷ م). *تاریخ الأمم والملوک*. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. چاپ دوم. دارالتراث. بیروت.
- عطار، فریدالدین نیشابوری (۱۳۸۹). *منطق الطیر*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شغیعی کدکنی. چاپ هفتم. سخن. تهران.

- _____ (۱۳۸۴). *دیوان عطار*. چاپ یازدهم. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- _____ (۱۳۸۷). *الهی نامه*. تصحیح و تعلیقات محمدرضا شغیعی کدکنی. چاپ هشتم. سخن. تهران.
- غزالی، ابوحامد محمد. (بی تا)، *احیاء علوم الدین*، به کوشش عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی. چاپ اول. دارالکتب العربی. بیروت.
- غنی، قاسم. (۱۳۸۶). *بحث در آثار و افکار و احوال حافظ*. چاپ اول. هرمس. تهران.
- فرزاد، مسعود. (۱۳۴۹). *حافظ (صحت کلمات و اصالت غزل‌ها)*. انتشارات دانشگاه پهلوی. شیراز.
- فرید، طاهره. (۱۳۷۶). *ایهامات دیوان حافظ*. چاپ اول. طرح نو. تهران.
- کاشانی، عزالدین. (۱۳۸۹). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، به کوشش عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی. چاپ چهارم. زوار. تهران.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ه. ق)، *الکافی*، تصحیح و تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، جلد هشتم. چاپ چهارم. دارالکتب الاسلامیه تهران.
- مرتضوی، منوچهر. (۱۳۸۴). *مکتب حافظ یا مقدمه بر حافظ شناسی*. چاپ چهارم. ستوده. تبریز.
- مسکوب، شاهرخ. (۱۳۸۹). *در کوی دوست*. چاپ سوم. خوارزمی. تهران.
- مولایی، محمد سرور. (۱۳۶۸). *تجلی اسطوره در شعر حافظ*. چاپ اول. توس. تهران.
- مولوی، مولانا جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۸۴). *دیوان کبیر شمس*. چاپ اول. طلایه. تهران.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۱). *کشف الاسرار و عدة الابرار*. مصحح علی اصغر حکمت. چاپ پنجم. امیر کبیر. تهران.
- ناتل خانلری، پرویز. (۱۳۳۷). *چند نکته در تصحیح دیوان حافظ*. سخن. تهران.
- نجم رازی، عبدالله بن محمد. (۱۳۹۱). *مرصادالعباد*، به اهتمام محمدامین ریاحی. چاپ پانزدهم. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- نیاز کرمانی، سعید. (۱۳۷۴)، *دولت پیر مغان*، چاپ اول. پازنگ. تهران.
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۹۲). *کشف المحجوب*. تصحیح محمود عابدی. چاپ هشتم. سروش. تهران.
- همدانی، عین القضاة. (۱۳۴۱). *تمهیدات*. چاپ اول. دانشگاه تهران. تهران.
- _____ (۱۹۶۲ م). *شکوی الغریب عن الأوطان إلى علماء البلدان*. چاپ اول. داربیلیون. پاریس.

References

- Ebn Arab, Mohi Al-Din. (1946). *Fosos Al-Hokm*. First Edition. Dar Al-Ahya Al-Kotob Al-Arabia. Cairo.
- Estelami, Mohammad. (2005). *Critic and Explanation of Poems of Hafez*. Second Edition. Sokhkan. Tehran.
- Ashoori, Darioush. (2001). *Mysticism and the Notion of Rend in Hafez's poems (A review of Anthology of Hafez)*. Second Edition. Markaz. Tehran.
- Anvari, Hassan. (2012). *Hafez*. First Edition. Khane Ketab, Tehran.

- Barzegar Khaleghi, Mohammadreza. (2010). *Shakh Nabat Hafez*. Fifth Edition. Zavar. Tehran.
- Parto Alavi, Abd-Al-Ali. (2000). *Beliefs and Thoughts of Khajeh*. Second Edition. Andisheh Publication. Tehran.
- Termazi, Al-Hakim. (2005). *Riazat Al-Nafs*. Second Edition. Dar Al-Kotob Al-Elmiah, Beirut.
- Javid, Hashem. (1999). Second Edition. Farzanrooz Publication and Research Centre. Tehran.
- Jalalian, Abd- Al-Hossein. (2001). *Jalali's Description of Hafez*. Vol 2 & 3. First Edition. Yazdan. Tehran.
- Jeylani, Abd Al-Ghader. (2007). *Ser Al-Asrar va Manzar Al-Anvar Fima Yahtaj Al-ayh Al-Abrar*. Second Edition. Dar Al-Kotob Al-Elmiah. Beirut.
- Hafez, Shams Al-Din Mohammed. (2012). *Collection of Khajeh Shams Al-Din Mohammad Shirazi*. Corrected by Mohammad Ghazvini & Ghasem Ghani. Zavar. Tehran.
- Hafez, Shams Al-Din Mohammed. (2003). *Collection of Hafez based on the issue of Khanlari & Ghazvini and in comparison with other issues and reputable descriptions , along with descriptions and complete meanings of poems and table of vocabulary and terminology*. Corrected by Hossein Ali-Yousefi. First Edition. Roozegar. Tehran.
- Hafez, Shams Al-Din Mohammed. (2014). *Collection of Hafez*. Corrected by Mohammad Ghazvini. First Edition. Payam Edalat. Tehran.
- Hafez, Shams Al-Din Mohammed. (2005). *Collection of Hafez*. Corrected by Khalil Khatib Rahbar. 37th Edition. Marvi. Tehran.
- Hamidian, Saeed. (2011). *Sharh Shogh*. First Edition. Ghatreh. Tehran.
- Khatmi, Lahouri. Abol Hassan Abd Al-Rahman. (2003). *Sharhe Erfani Poems of Hafez*. Corrected by Bahaedin Khoramshahi & Koroush Mansouri & Hossein Motie Amin. 3rd Vol. 4th Edition. Ghatreh. Tehran.
- Khoramshahi, Bahaedin. (2004). *Hafez is our memory*. First Edition. Ghatreh. Tehran.
- _____. (2011). *Hafez Nameh*. Elmi Farhangi Publication. Tehran.
- Khajoo Kermani, Mahmoud Al-Ebn Al-Ali. (2000). *Poetry collection of Khajoo Kermani*. First Edition. Khadamat Farhangi Publication of Kerman. Tehran.
- Dashti, Ali. (2002). *A portrait of Hafez*. Corrected by Mahdi Mahouzi. Second Edition. Asatir. Tehran.
- Rouzbehan, Baghli. (1996). *Description of Shathiat*. 3rd Edition. Tahouri Publication. Tehran.
- _____. (2003). *Resalat Al-Ghods*. Second Edition. Yalda Ghalam Publication. Tehran.
- _____. (2005). *Mashreb Al-Arvah*. First Edition. Dar Al-Kotob Elmiah. Beirut.
- _____. (2007). *Al-Mesbah Fi Mokashefeh Baas Al-Arvah*. First Edition. Dar Al-Kotob Elmiah. Beirut.
- _____. (2007). *Taghsim Al-Khavater*. First Edition. Dar Al-afagh Al-Arabia. Cairo.
- _____. (2008). *Araes Al-bayan Fi Haghaegh Al-Quran*. First Edition. Dar Al-Kotob Elmiah. Beirut.
- Riahi, Mohammad Amin. (1995) *Golgasht in Poetry and Thoughts of Hafez*. First Edition. Elmi Farhangi Publication. Tehran.
- Saadatparvar, Ali. (2003). *Jamal Aftab. The Beauty of Son*. Third Edition. Ehia Ketab. Tehran.
- Soltan Al-Olama Baha Al-Din Mohmmad Balkhi. (2003). *Maaref (Baha'e Valad)*, First Vol. Third Edition. Tahouri. Tehran.
- Salmi Abou Abd Al-Rahman Mohammad Ben Al-Huussein. (1990). *Collection of impressions of Al-Salmi*. First Edition. Daneshgahi Publication Centre. Tehran.
- _____. (2003). *Tabaghat Al-Sufiah*. First Edition. . Dar Al-Kotob Elmiah. Beirut.
- Sam'ani, Ahmed. (2006). *Rouh Al- Arvah Fi Sharh Asma Al-Malek Al-Fattah*. Correction of Najib Mayel Heravi. Second Edition. Elmi Farhangi Publication. Tehran.
- Sanaie, Abol Majd Majdoud Ben Adam. (2005). *Hadighat Al-Haghighah va Shariat Al-Tarighah*. Six Edition. Tehran University Publication. Tehran.
- _____. (1962) *Schools of Sanaie*. First Edition. Publication of Aligoreh University. India.

- Sohrevardi, Shahab Al-Din Yahya Ben-Habash Ben-Amirak. (1997). Parto Nameh. Collection of literary works of Sheikh Eshragh. 3rd Edition. Introduction and correction of Seyed Hossein Nasr. 2nd Edition. Institute of Studies and Cultural Research. Tehran.
- Soudi Basnavi, Mohammad. (1988). Description of Soudi on Hafez. Corrected by Esmat Sattarzadeh. 5th Edition. Negah. Tehran.
- Shah Nemat-Allah Vali. (2002). Collection of Hazrat Shah Nemat-Allah Vali. First Edition. Nemat-Allahi Khanghah Publication. Kerman.
- Shamisa, Sirous. (2017). Notes of Hafez. First Edition. Mitrah. Tehran.
- Tabari, Abou Jafar Mohammad Ben-Jarir. (1967). Tarikh Al-Omam va Al-Molouk. Research by Mohammad Abolfazl Ibrahim. 2nd Edition. Dar Al-Torras. Beirut.
- Attar, Farid Al-Din Neishabouri. (2011). Mantegh Al-Teir. Introduction, correction and commented by Mohammadreza Shafie Kadkani. 7th Edition. Sokhan. Tehran.
- _____. (2006). Collection of Attar. 11th Edition. Elmi Farhangi Publication. Tehran.
- _____. (2009). Elahi Nameh. Corrected and commented by Mohammad Reza Shafie Kadkani. 8th Edition. Sokhan. Tehran.
- Ghazzali, Abou-Hamed Mohammed. (Un-dated). Ehia Al-Olum Al-Din. Corrected by Abd-Al-Rahim Ben-Hossein Hafez Araghi. First Edition. Dar Al-Kotob Arabi. Beirut.
- Ghani, Ghasem. (2008). Description of impressions, thoughts and biography of Hafez. First Edition. Hermes. Tehran.
- Farzad, Masoud. (1971). Hafez (Accuracy of vocabularies and the origin of poems). Pahlavi University Publication. Shiraz.
- Farid, Tahereh. (1998). Ambiguity in Collection of Hafez. 1st Edition. Tarhe No. Tehran.
- The Holy Quran. (2005). Translated by Ezat-Allah Fouladvand. Payam Edalat. Tehran.
- Kashani, Ez Al-Din. (2011). Mesbah Al-Hedayeh va Meftah Al-Kefayah. Corrected by Effat Karbasi and Mohammad Reza Barzegar Khaleghi. Fourth Edition. Zavar Tehran.
- Koleini, Mohammad Ben-Yaghoub. (1987). Al-Kafi. Corrected and researched by Ali Akbar Ghafari and Mohammad Akhouni. 8th Volume. 4th Edition. Dar Al-Kotob Al-Eslamieh. Tehran.
- Mortazavi, Manouchehr. (2006). Hafez school of thought or introduction on investigation of Hefez. Sotoudeh. Tabriz.
- Maskoub, Shahrokh (2011). Dar Kooye Doost. 3rd Edition. Kharazmi. Tehran.
- Molayi, Mohammad Sarvar. (1990). Manifestation of Myth in Hafez's poems. First Edition. Tous. Tehran.
- Molavi, Molana Jalal Al-Din Mohammad Balkhi. (2006). The Great Collection of Shams. First Edition. Talayeh. Tehran.
- Meybodi, Abolfazl Rashid-Al-Din (1993). Kashf Al-Asrar va Edat Al-Abrar. Corrected by Ali Asghar Hekmat. Fifth Edition. Amir Kabir. Tehran.
- Natel Khanlari, Parviz. (1959). A few notes on correction of collection of Hafez. Sokhan. Tehran.
- Najm Razi. Abd-Allah Ben Mohammad. (2013). Mersad Al-Ebad. Corrected by Mohammad Amin Riahi. 15th Edition. Elmi va Farhangi Publication. Tehran.
- Niaz Kermani, Saeed. (1996). Dolate Pire Moghan. First Edition. Pazhang. Tehran.
- Hojviri, Ali Ben-Osman. (2014). Kashf Al-Mahjoub. Corrected by Mahmoud Abedi. 8th Edition. Soroush. Tehran.
- Hamedani, Eym Al-Ghozat. (1963). Tamhidat. 1st Edition. Tehran University. Tehran.
- _____. (1962). Shakva Al-Gharib An Al-Autan Ela Olama Al-Baladan. First Edition. Dar Al-Biblion. Paris.

Criticism on the Theme of Angels' Deprivation of Love in Hafez Poetry¹

Zahra Mahouzi²
Hosein-Ali Ghobadi³
Ahmad Pakatchi,⁴
Maryam Hoseini⁵

Received: 19/09/2018

Accepted: 31/12/2018

Abstract

The theme of “Angel” in Hafez thoughts, in comparison with other texts of Sufism, has undergone serious semantic transformations. Most of the well-known scholars are of the opinion that Hafez considers love as the divine deposit, which is reserved only for human beings, and of which angels are deprived. However, the comparison of the codes in Hafez poetry with other works of Sufism does not support the validity of this proposition. Hafez's claim that angels are deprived of love is controversial because it contradicts Muslim mystics' general approach, which declares the general dominance of love in the created world. It seems that Hafez was chiefly affected by Attar Neyshaburi and believed in the general dominance of love in the whole created world, although he held that the perfection of love which is the pain of love belongs

¹. DOI: 10.22051/jml.2019.22155.1601

². PhD Candidate of Persian Language and Literature, Tarbiat Modarres University, Tehran, Iran (Corresponding author). dr.mahouzi@gmail.com

³. Professor of Persian Language and Literature, Tarbiat Modarres University, Tehran, Iran. h.ghobadi@ihcs.ac.ir

⁴. Associate Professor of Quran and Hadith Department, Center of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. a.pakatchi@isu.ac.ir

⁵. Professor of Persian Language and Literature, Al-zahra University, Tehran, Iran. drhoseini@yahoo.com

Biannual Journal of Mystical Literature Alzahra University

Vol.10,No.18, 2018

<http://jml.alzahra.ac.ir/>

exclusively to human beings. Nevertheless, the scholars who study Hafez have largely interpreted this view of Hafez differently and through these interpretations many of the concepts found in Hafez poetry turn out to be beyond the comprehension of readers. This paper attempts to explicate one of the fundamental metaphors in Sufi texts, “Dordi-e-Dard” (the remains of pain) and compare its related propositions in the poetry of Hafez and other Sufi writings, and then reviews the theme of “Angel” and its share of love in the thoughts of Hafez.

Keywords: Love, Divine Deposit, Dordi-e-Dard, Hafez, Attar Neyshaburi.