

عرفان یا الهیات رندی؟

دکتر محمود درگاهی
عضو هیات علمی دانشگاه زنجان

□ در ماهنامه‌ی حافظ (شماره های ۶ و ۱۶) تا کنون دو نوشته در ارتباط با برداشت های من از حافظ به چاپ رسیده است که من پاسخ دادن به آنها را به تعویق انداخته ام. یکی از آن دو مقاله متوجه کتاب من حافظ و الهیات رندی بود و دیگری به مقاله‌ی با نام سکولاریسم در شعر حافظ مربوط می‌باشد. مقاله‌ی نخست را آقای دکتر محمد جواد شریعت استاد پُرسابقه‌ی دانشگاه اصفهان نوشته بودند و مقاله‌ی دوم را آقای دکتر هادی خدیور عضو هیات علمی دانشگاه آزاد همدان. مقاله‌ی نخست علاوه بر محتوای کتاب، صلاحیت استادانی را که من زیر نظر آنها فارغ التحصیل شده‌ام نیز مورد تردید قرار داده بود و آن‌ها را کم‌تر از شاگردان فروزان‌فر، معین و همایی خوانده بود. من قصد ندارم تا با نام‌بردن از استادانی که پایان‌نامه مرا راهنمایی کرده‌اند، کسب اعتبار کنم و بیش‌تر از آن‌چه که هستم جلوه کنم. فقط می‌توانم بگویم که آقای دکتر شریعت یا واقعا نمی‌دانستند که آن استادان چه کسانی بودند و در این صورت نباید چنین می‌نوشتند و یا این که می‌دانستند و احتمالا با برخی از آنها خرده حساب‌هایی داشتند که در این صورت مرا با ایشان هیچ سخنی نیست، و به چنان نقدی هم اهمیتی نمی‌دهم.

اما دومین نوشته نیز همه‌ی مطالب کتاب سبک‌شناسی دکتر شمیسا را رونویسی کرده بود تا به من بیاموزد که زبان ادبی با زبان عادی تفاوت دارد و من وقتی آن را خواندم پیش از هر چیز بر خود دکتر شمیسا دروغ آوردم که لابد نظریه‌های خود را به اندازه این استاد دانشگاه آزاد همدان درک نکرده است و در نتیجه از شعر فارسی ماجرای دور و درازی درباره‌ی «شاهد بازی» در آورد بی آن که چنان تعبیراتی را از ویژگی‌های زبان ادبی بداند، و این کتاب هم به دلیل همین‌گونه مضامین بود که ممنوع‌الانتشار گردید!

در هر صورت، این چندان مهم نیست که برخی از ذهن‌های خو گرفته با تفسیرهای بذرالشروخی از هضم مقوله‌ی مانند «سکولاریسم در شعر حافظ» ناتوان باشند. مهم این است که درست هم‌زمان با نوشته‌ی من در ماهنامه‌ی حافظ، متفکری مانند دکتر عبدالکریم سروش نیز در نشریه‌ی نامه چنین نوشت: «به گمان بنده اگر سکولاریسم به معنای ترک و نفی زهد باشد، حافظ را می‌توان شخصیتی سکولار دانست». (نامه، شماره ۲۸، خرداد ۸۴)

اگر مطابق با روش پژوهش‌های آماری و بسامدی در شعر حافظ

جست‌وجو کنیم و تکرار و تعدد واژه‌ها و اصطلاحات، یا معانی و مفاهیم دینی و عرفانی را در دیوان او مبنای دلوری قرار دهیم، آن‌گاه شعر حافظ سرشتی سراسر دینی و عرفانی خواهد یافت و وفور اضلاع و عناصر اندیشه و فرهنگ دینی - عرفانی در این دیوان، حافظ را مردی از تبار مردان شریعت و یا طریقت نشان خواهد داد که حتی می‌توان اصول و مبانی اعتقاد دینی او را از «توحید و نبوت و معاد» تا عدل و امامت و یا مراحل سیر و سلوک او را از «فتوت تا فنا»^۲ برشمرد؛ اما دریغ که این شیوه‌ی پژوهش - با همه‌ی کارآمدی خود در زمینه‌های دیگر - در حافظ‌شناسی کارسازی چندانی ندارد زیرا در شعر حافظ - برخلاف بسیاری از شاعران سنتی - تکرار و بسامد واژه‌ها نیست که شاخص‌ها و خطوط اندیشه‌ی او را تعیین می‌کند، بلکه شیوه‌ی به‌کارگیری این واژه‌ها و مفاهیم است که نشان‌دهنده‌ی این خطوط است. یعنی شگردهای حافظ در بازگویی معانی و مفاهیم فکری و اعتقادی خود، بسیار متفاوت از شیوه‌ی بیانی شاعران دیگر است؛ و در نتیجه اتکا به آمار و بسامد این گونه‌واژه‌ها یا اصطلاحات، جست‌وجو در شعر حافظ را به کج راهه می‌برد و تصویری نادرست از اندیشه و آیین او ارائه می‌دهد. از این رو، برای دور شدن از این گونه لغزش‌ها، باید پژوهش درباره‌ی اندیشه‌ی دینی - عرفانی در شعر حافظ را از جای دیگر آغاز کرد، و به گونه‌ی دیگری سامان داد؛ زیرا، ابهام بزرگ اندیشه و شعر حافظ، شیوه‌ی تعبیر او از اعتقادات دینی - عرفانی، و نوسان و ناپایداری او در دنیای اندیشه و اعتقاد خویش است. کشاکش و جدالی که در میان شارحان اندیشه‌ی او بر سر پای بندی یا ناپای بندی وی به دین یا عرفان جریان داشته است نیز، از همین ابهام بزرگ ریشه می‌گیرد. این مفسران - چنان‌که مشهور است - گاهی او را یک عارف راستین خوانده‌اند، و گاه یک مست می‌کنند نشین! یکی او را زاهد شب‌زنده‌دار دیده است و دیگری مرد لذت و باده... یک تیره از آنان با استناد به برخی از بیت‌های دیوان حافظ، او را پای بند آیین تسنن، و تیره‌ی دیگر، با استناد به ابیاتی دیگر، معتقد به تشیع دانسته است و تیره‌های دیگر به آیین‌های دیگری مانند: ملامتی‌گری، مهرپرستی، آیین زرتشت و... و تردیدی نیست که این گره ناگشودنی را حافظ، خود، در میان انداخته است و آن را به قدری سخت و سر در گم کرده است که نه می‌توان آن گشود و نه برید و ممکن نیست که کسی در این باب سخن آخر را



حافظ در ۱۳۲۶ ال اهدائی شعرزاده ملک منصور شجاع السلطنه والی فارس (سر مظهرالدین شاه) به عهد خسرو عادل مظفر الدین شاه
 بد اژ هزار و سه صد نوزده فرزون کلورده
 شجاع سلطنه این طرفه بنده را به ظهور
 به امر زاده‌ی آزادده‌اش ملک منصور

انتقادی و گزنده‌ی او از اهل دین را نیز بر این همه بیفزاییم، آن‌گاه اهمیت دیوان حافظ را برای آشنایی با وضعیت دین در روزگار او بیش‌تر درخواهیم یافت، آن‌چه که حافظ را به چنین چالش دشوار و جدی با مساله دین واداشته است پیش از هر چیز، رفتار اهل شریعت و بویژه سران اعتقادات دینی و مخصوصاً گردانندگان یک حکومت دینی است که فصلی از روزگار او را در غصب و سیطره‌ی خویش درآورده‌اند! از این‌رو آشنایی با وضعیت حافظ در برابر این مساله‌ی بزرگ زمانه‌ی خود، اقتضای آن دارد که هر یک از عناصر پدید آورنده‌ی آن را جداگانه بررسی کنیم و شیوه رویارویی حافظ را با آنها مورد توجه قرار دهیم.

۱- تعبیر حافظ از دین: تعبیر حافظ از دین، نه مانند ناصر خسرو و مولوی، یک تعبیر توأم با پای

بندی و سر سپردگی و ایمان است و نه مثل خیام یکسره حکایت از روی گردانی و نادیده گرفتن آن در شعر خود دارد! حافظ، هم با طرح «مذهب رندی» از آیین‌های حاکم یا رایج روزگار خود فاصله می‌گیرد، و خود را پیرو سر سپرده‌ی پیرمغان می‌خواند:

چل سال بیش رفت که من لاف می‌زنم

کز بندگان پیر مغان کمترین منم
 و هم در عین حال، سخن از گام‌زدن در راه خاندان پیامبر، و اعتقاد به «شحنه‌ی نجف» می‌گوید:

حافظ اگر قدم زنی در ره خاندان به صدق

بدرقه‌ی رهت شود همت شکنه‌ی نجف
 چنان‌که در جای دیگر نشان داده‌ام،^۴ طرح تحول اندیشه‌ی حافظ و نسبت دادن هر یک از این سخنان به دوره‌ی خاصی از زندگی او معضل اعتقاد دینی یا عرفانی حافظ را نمی‌گشاید و ابهام آن را از میان نمی‌برد، و در نتیجه اعتقاد به سلوک در راه خاندان پیامبر در یک دوره از این زندگی، از شعر حافظ به دست نمی‌آید! حافظ به گونه‌ای از بندگی پیرمغان سخن گفته است که در هیچ دوره‌ای از زندگی خویش - از گذشته و حال و آینده اش - جایی خالی برای پیروی از آیین‌های دیگر باقی نگذاشته است. از این‌رو، مفسر شعر حافظ در برابر این یک بیت باید از خود بپرسد که حافظ به کدام مصلحت این بار سخن از گام‌زدن در راه

بگوید، و مورد اجماع و توافق همگان قرار گیرد!
 البته هیچ کدام از شارحانی که در این بعد از اندیشه‌ی حافظ جست‌وجو کرده‌اند، یک شیوه‌ی پژوهش دقیق و همه‌سونگر در کار خود پیش نگرفته، و غالباً به روایت آن بخش از اشعار حافظ که منطبق با تصورات آنان از حافظ و یا حتی تلقی آنها از دین بوده است بسنده نموده‌اند و آن‌گاه او را با یک دین‌دار سنتی از سنخ این جوزی دانسته‌اند، یا یک صوفی از نوع نجم الدین رازی، و یا یک منکر مبانی دینی از نوع روشنفکران آته ایست امروز؛ مانند نیچه و مارکس و سارتر و ...^۲ در حالی که امعان نظر در مجموع اندیشه‌های دینی - فلسفی حافظ، او را شاعری از تیره‌ی اندیشمندان خیامی نشان می‌دهد که در وضعیت اجتماعی فرهنگی بسیار دشوار و ناگواری نیز قرار گرفته است! هم چنان که مساله دین در شعر حافظ یک ابهام بزرگ است در جامعه و روزگار زندگی او نیز یک معضل بزرگ است! و این مساله شاید در زندگی و ذهن هیچ یک از شاعران سنتی - به جز ناصر خسرو و تا حدی سنایی - این گونه درگیری و چالش ایجاد نکرده است! دیوان شعر حافظ، هم چون یک پهنه‌ی پیکار است که در هر سوی آن درگیری و آورد او را با مساله دین، دین داران، و به ویژه دین - مردان زمانه‌ی او می‌توان دید، واژه‌ی دین و معادل‌های معنایی آن مانند شریعت و اجزا و عناصر فرهنگ دینی مانند تقوی، تسبیح، منبر و ده‌ها واژه‌ی دیگر بارها در شعر حافظ مورد طنز و انکار قرار گرفته است و چنان‌چه گزارش‌های

خاندان سخن می گوید؟ و این اندیشه چگونه می تواند با اعتقاد به پیرمغان در یک جا جمع شود؟ و از آن مهم تر، این یک بیت در پایان غزلی که حافظ در طی آن زندگی خود را یک تقدیر آسمانی، و در نتیجه تغییرناپذیر می خواند، چه مفهومی می تواند داشته باشد؟ و آیا احتمال آن دارد که حافظ، به طنز و نیش خند، عیش زندانه ی خود را در برابر حریف ریاکار و گمراه، برابر با همان سلوک در راه خاندان جلوه داده باشد؟ و یا تنها اقتضای یک قافیه او را به آوردن این اندیشه ی غریب و ناهم سو با اندیشه های بنیادین او، ناگزیر ساخته است؟ هر یک از این پرسش ها، به علاوه ی چند پرسش دیگر، به هنگام تفسیر این بیت حافظ پیش روی مفسر آن سر بر می دارد و پاسخ و روشنی می طلبد، در حالی مفسران پر تعصب او بدون هیچ امان نظر به این ابهامات بزرگ آن را دلیلی بر اعتقاد شیعی حافظ می خوانند، و مصداق ها و موارد نقص آن را - که زندگی و شعر حافظ انباشته از آن است - نادیده می گیرند هم چنان که گروهی دیگر از مفسران آیین او نیز، تعبیر «چهار تکبیر» در بیت زیر راه، دلیل پای بندی حافظ به آیین تسنن می شمارند.^۵

من همان دم که وضو ساختم از چشمه ی عشق

چار تکبیر زدم یک سره بر هر چه هست
نیز در کنار این گونه قرینه های دال بر مذاهب دینی خاص، نشانه های دیگری نیز در شعر او می توان یافت که حاکی از اعتقاد و پای بندی او به آیین اسلام و حتی اصول و فروع آن است و در این کار، گاهی شیوه ی تعبیر او به گونه ای است که گویی همه ی هستی و حیات خود را از دین و عمل به آن می داند:

صبح خیزی و سلامت طلبی چون حافظ

هرچه کردم همه از دولت قرآن کردم
اما حافظ هم زمان با این اعتراف به تأثیر «دولت قرآن» یا «دولت دین» در حیات خود، بارها از بی اعتنایی و یا ناپای بندی خویش به برخی از اجزاء و عناصر دین نیز سخن می گوید و گاه عمده ترین بنیادهای اندیشه ی دینی را در شعر خود مورد طنز و تردید و انکار قرار می دهد:
من که شب ها ره تقوی زده ام با دف و چنگ

این زمان سر به ره آرم چه حکایت باشد؟

در شب قدر اربصوحی کرده ام عبیم مکن

سرخوش آمد یار و جامی برکنار طاق بود

این خرقة که من دارم در رهن شراب اولی

وین دفتر بی معنی غرق می ناب اولی

و ده ها نمونه و مورد دیگر.

اگر شکاکیت و تردیدافکنی او را در برخی از مبانی و اصول اعتقادات دینی نیز که مهم ترین رگه های اندیشه ی زندانه ی اوست بر این طنز و تردیدها اضافه کنیم، آن گاه کفه ی اندیشه های غیردینی و انکار آمیز او بسیار سنگین تر از کفه اعتقادات دینی و اظهارات مؤمنانه او خواهد شد. اما پیش از این سنجش و اندازه گیری دو سوی اعتقادات او، پرسش این است که چرا حافظ درباره ی دین و اصول و مبانی آن دو گونه و دوگانه

سخن می گوید؟ آیا (او در یک دوره از زندگی خود پای بند اعتقادات دینی و عامل به احکام آن بود، و در دوره یی دیگر روی از آن برگردانیده است؟) این سخنان دین دارانه، اقتضای زندگی در یک جامعه ی دینی و دوره ی قدرت دین - مردان آن عصر بوده است؟ و یا این که نوعی ترفند شاعری است و به گفته سمبولیست ها در این میان «نیت مؤلف» پنهان مانده و «شاعر تقریباً غیرقابل رؤیت شده است»؟ در این باب سخن قاطع و نهایی را نمی توان گفت، اما آنچه که بدیهی است این است که حافظ هم از این گونه اعتقادات دینی خود سخن گفته است و هم بارها در برابر بسیاری از عناصر فرهنگ دینی تردید و پرسش پیش آورده است؛ و حتی راه گریز از آن را نیز نشان داده است، در حالی که هیچ گاه دعوت به دین و دین داری نکرده است؛ و چنین رفتاری می تواند هم یک شگرد شاعری باشد و هم یک شیوه سلوک زندانه در زندگی^۶ و تأمل در یک نکته ی دیگر در شعر حافظ یعنی مساله «حافظ و دین - مردان عصر او» می تواند روشنی بیشتری بر این موضوع بیفکند.

۲- حافظ و دین - مردان عصر او: حافظ در سده ی هشتم - مانند ناصر خسرو در سده ی پنجم -^۷ گرفتار یک جامعه ی دینی غوطه ور در دروغ و تعصب و ارتجاع است. این جامعه از روزگار ناصر تا روزگار حافظ، هیچ تحولی در جهت ارتقاء اندیشه و اعتقاد دینی به خود ندیده است و خرافه و تعصب هم چنان در تار و پود آن جولان می دهند و چنین زمینه ی مساعدی امکانات وسیعی را در پیش روی سران اعتقادی روزگار او قرار می دهد تا خود را حامی ارتجاع و تعصب جلوه دهند، و از این طریق زمام زندگی توده های مردم را در مهار خویش گیرند، و به قدرت و کام دست یابند. این گروه در پوشش پارسایی و دینداری زشت ترین شیوه های دروغ و آزمندی و آلوده دامنی را در جامعه می گسترند و فضای آن را با ریا و غرور مسموم می سازند. اینان که در میان مردم جامعه ی پیشوایی دین و جانشینی پیامبر و نمایندگی هدایت و حقیقت به تن کرده اند خود مؤثرترین عوامل گمراهی و گریز مردم از اعتقادات دینی هستند؛ زیرا توده های مردم دین را با کردار و رفتار و اخلاق روزانه ی اینان می سنجند و از روی سلوک آنان درباره ی دین داوری می کنند و یا از آن سرمشق می گیرند؛ نه تنها توده های چنین جامعه ای قدرت تفکیک این زندگی دروغ و دنیا پرستانه را از حقیقت دین و زندگی پیشوایان حقیقی آن ندارند و در نتیجه درس زندگی و رفتار خود را از این سرمشق ها می آموزند؛ بلکه روشنفکران آن نیز از روی همین الگوها درباره ی دین داوری می کنند. در حقیقت سرنوشت هر دینی بیش از هر چه وابسته به شیوه ی دین داری سران اعتقادی آن است و هر دینی پیش از آن که به دلیل ضعف های درونی خود مورد انکار یا تردید قرار گیرد، به دلیل رفتار و خصلت های چنین نمایندگانی معروض انکار و بی اعتنایی واقع شده است. تاریخ دین سرشار از نمونه های این گونه داوری ها در کار دین است. برجسته ترین شکاکان و منکران و منتقدان دین کسانی بوده اند که دین را در شخصیت و زندگی این گونه نمایندگان و یا در نهادهای دینی روزگار خود خوانده اند. به گفته ی یکی از متفکران هوشمند سده ی هجدهم میلادی فرانسه - عصر افول قدرت دینی در اروپا - «عامل نابودی دین را نه در نفوذ فلسفه [و علم]

که جز صد فیلسوف پارسی کسی با آن آشنایی ندارد، بلکه باید در خشم و نفرت مردم از کشیشان جست و جو کرد - خشم و نفرتی که اکنون به اوج شدت خود رسیده است»^۸.

در همین عصر بود که ولتر نیز «همراه اصحاب دایره المعارف با کلیسای کاتولیک فرانسه درافتاده بود، و نمی توانست کوتاهی های مسیحیت را در تاریخ نادیده بگیرد... او عقیده داشت که کشیشان با پراکندن آموزه های بی پایه در میان مردم نادان و ساده، و با استفاده از قدرت خواب کننده ی شعائر دینی برای کشتن خرد، و تقویت این فریب کاری ها و موهومات، به غصب قدرت پرداختند. او می نویسد که پاپان اسناد ساختگی و معمولی چون «عطیه ی قسطنطنیه»، قلمرو فرمانروایی خویش را گسترش داده، و بر دارایی خود افزودند. ولتر اقدامات دستگاه تفتیش افکار اسپانیا و کشتار آلبیگاییان

بدعت گذار را شرم آورترین روی داد تاریخ خوانده است... از روح سرکش و نآرام وی نمی توانست انتظار رود که خدمات اعتقادنامه و روحانیت مسیحی را در راه شکل دادن به اخلاق مردم، تحکیم صلح و آرامش در جوامع بشری، گسترش تقریباً همه ی شاخه های هنر، آفرینش موسیقی باشکوه، و تخفیف دردهای تنگستان به یاری مراسم، سرودها، و امیدهای دینی دریابد و ارج نهد. او مردی در حال جنگ بود؛ چنین کسی بی آن که کینه ی دشمن را به دل گرفته باشد نمی تواند با وی دست و پنجه نرم کند، تنها پیروزمندان قادرند دشمن خود را بستانند»^۹.

می توان گفت که مارکس - مشهورترین متفکر ضد دین - نیز زندگی و سرگذشتی مانند ولتر داشت: «نوشته

های پیشین مارکس حاوی هیچ گونه انتقاد و تهاجمی بر مسیحیت که مارکس می گفت دارای محتوای انسان گرایانه ی اصیل است نبودند؛ حمله او بر رابطه ی دولت پروسی و پروتستان گرایی نهادی شده تمرکز یافت. برای مارکس دفاع از دین مسیحی مستقر، از طریق یک سلطنت مطلقه ی نیمه فئودالی تا حد زیادی شبیه سرکوب آزادی عقلانی بود. این امر ثابت شده بود که مسیحیت و ارتجاع سیاسی، برادران همزاد یکدیگرند. از این رو مارکس شدیدترین حمله ها را علیه دین آغاز کرد، آن را «ترباک توده ها» و «عامل از خود بیگانگی» خواند و بنیان گذار آیینی شد که دو سده در سراسر جهان کمر به برچیدن آثار اندیشه ی دینی بسته بود»^{۱۰}. در واقع مارکس «آنچه را که در چهره پاپ می دید در سیمای مسیح نیز نشان گرفته در حالی که چهره پاپ به امپراطور روم بیشتر شبیه است تا عیسی مسیح ماهیگیر پابرهنه ای از فلسطین که موعود قومی مظلوم بود...»^{۱۱}.

از این نمونه ها فراوان می توان شمرد و بسیاری از مخالفان و منتقدان دین را بر آن افزود! هر چند که به گفته درست و ت. استیس

«هر آرمانی را نه بر مبنای سوء استفاده ها و تحریف هایی که از آن می شود، بلکه نظر به ارزش ذاتی اش می سنجند... و دور شدن [انسان ها] از یک آرمان را نباید به حساب آن آرمان، بلکه باید به حساب ضعف های طبیعت بشری گذاشت...»^{۱۲}.

اما بخش انبوهی از روشنفکران اعصار مختلف در جامعه های گونه گون مانند استیس نمی اندیشیدند، بلکه دین را درست بر مبنای تحریف ها و سوء استفاده هایی که از آن می شد، می سنجیدند. در نتیجه تاریخ اندیشه ی انسانی در شرق و غرب، سرشار از این گونه داوری ها درباره ی دین است. تاریخ سرزمین ما نیز در دوره های گونه گون خود، از این گونه داوری ها و داوری گران بسیار دیده است که حافظ یکی از آنان و شاید سرآمد همه ی آنان است.

حافظ نیز مانند ولتر پیش روی یک سازمان دینی آلوده به دنیاپرستی و قدرت و غرور سیاسی قرار دارد.^{۱۳} نهاد دین و نمایندگان رسمی آن در عصر او بر سراسر زندگی مردم سایه انداخته و اخلاق و رفتار و حتی خصوصی ترین زوایای زندگی آنان را در زیر نظارت و بررسی خود قرار داده بودند. در فصلی از زندگی حافظ، قدرت دینی، قدرت پلامنازع جامعه بود.

مردم را به تازیانه و تعزیر می بسته می خانه ها را تعطیل می کرد و به جای آن خانه ی ریا و تزویر را رونق می داد، سران دین جلوه در محراب و منبر می کردند و کار خدا را با قلب و دغل در می آمیختند! شیخ شهر رفتاری تفرعن آمیز در میان مردم داشت و «نگرس جمّاش» او پیوسته دیگران را به تحقیر و توهین می نگریست؛ و خلاصه این که آنچه مردم روزگار حافظ از دین رسمی می دیدند جز غرور و تفرعن، تحقیر و توهین، و سرزنش و تکفیر چیز دیگری نبود. از این رو حافظ نیز که در این وضعیت اجتماعی آلوده به ریا و دروغ قرار گرفته بود، مانند ولتر دین را در کیش و رفتار همین بزرگان عصر خود نشان می داد و آن را به پرسش و انتقاد می گرفت و به پرخاش و نیشخند می بست: واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می کنند

چون به خلوت می روند، خود کار دیگر می کنند

می خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب

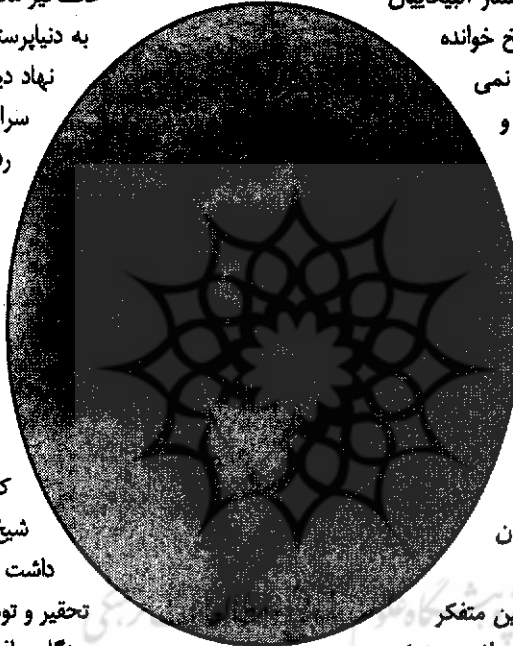
چون نیک بنگری همه تزویر می کنند

این تقویم تمام که با شاهدان شهر

ناز و کرشمه بر سر منبر نمی کنم

بین که رقص کنان می رود به ناله ی جنگ

کسی که رخصه نفرمودی استماع سماع



دور شو از برم ای واعظ و بیهوده مگوی

من نه آنم که گر گوش به تزویر کنم

واعظ شهر چو مهر ملک و شحنة گزید

من اگر مهر نگاری بگزینم چه شود؟

البته حافظ به تفاوت و بیگانگی این همه دروغ و آلودگی و ناراستی و ناروا با حقیقت دین وقوف داشت و گه گاه نیز به تفکیک این دو عرصه ی دور از یکدیگر می پرداخت. دین داری را آیینی جدا از سخت گیری و تعصب زاهدانه، و ریا و دروغ می دانست و بر قاعده ی «هر جا که گل هست خار هم هست» ، شرارت و تباه کاری ابولهب ها را در کنار آیین انسانی پیامبر همانند باطلی تنیده در حقیقت می خواند. طلوع دین را در تاریخ زندگی انسان ها مانند دمیدن صبح روشنی می دید که پس از روشنی بخشیدن به دنیای انسان ها در زیر ابرهای تاریک و سیاه شریعت های حاکم بر تاریخ گم و ناپدید می شود و به دست شریعتمداران روزگار تباه می گردد:

درین چمن گل بی خار کس نجید آری

چراغ مصطفوی با شرار بولهبی است

گله از زاهد بد خو نکتم رسم این است

که چو صبحی بدمد در پی اش افتد شامی!

آتش زهد ریا خرمن دین خواهد سوخت

حافظ این خرقه ی پشمینه بینداز و برو!

چون و چرا در کارسازی بسیاری از شعائر و سنت های اعتقادی را پیش از حافظ، تیره هایی از اهل تصوف آغاز کرده بودند. آنان، هر بار به بهانه ی پیش آمدی، یکی از معتقدات جامعه ی دینی را به چالش می کشیدند و آن را مورد تردید یا انکار قرار می دادند که آثار عرفانی مشحون از این چالش ها و سنجش هاست و البته بخشی از این اندیشه ها متأثر از اخلاق و کردار اهل شریعت در عصر آنان بوده است. اما هوشیاری نقادانه ی حافظ در برابر دین دروغ و دین فروشان ریاکار عصر خویش آنگاه بروز می کند که او حقیقت دین را از کیش سالوس و ریا جدا می کند، و در برابر واعظ شهر - که در چشم عامه ی مردم هم چون تبلور آیین مسلمانی جلوه می کرد - فریاد بزمی دارد که ریا و دروغ هیچ نسبتی با مسلمانی ندارد و در زندگی این واعظ شهر هیچ نشانی از دین داری دیده نمی شود:

گرچه بر واعظ شهر این سخن آسان نشود

تاریا و رزد و سالوس مسلمان نشود!

حافظ نیز مانند ولتر آمیختگی و اغتشاش در کار دین را که به دست

شریعت حاکم پدید آمده بود، باز می شناخت اما چون مانند او «مردی در حال جنگ بود» هیچ گاه رویه ی حقیقی دین را سرمشق رفتار و کردار خویش نمی گرفت بلکه در یک اقدام واکنشی، زندگی و سلوک پیشوایان دین رسمی را دستاویزی برای روی گردانی و گریز از دین می ساخت تا شاید بدین وسیله از سبطره ی اهل شریعت رهایی یابد، و

به دیگران نیز نشان دهد که در دنیای دین، جز دروغ و نادرستی و خیره سری و خشک مغزی هیچ چشم انداز دیگری دیده نمی شود، راه از هر سو بسته است، جز راهی که به مستی و رندی و بی خبری از اوضاع موجود می انجامد:

کردار اهل صومعهام کرد می پرست

این دودبین که نامه ی من شد سیاه ازوا!

حافظا می خور و رندی کن و خوش باش ولی

دام تزویر مکن چون دگران قرآن را

می خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب

چون نیک بنگری همه تزویر می کنند!

البته تفاوت بزرگ حافظ با ولتر در این است که ولتر در سده ی هجده میلادی، در اروپای عصر روشنگری و اقتدار اندیشه های فلسفی می زیسته عصری که فلسفه و دانش بسیاری از جزئیات جامعه ی مسیحی را به پرسش کشیده و در برابر دست آوردهای علوم جدید بی اعتبار ساخته بود. اما حافظ در یک جامعه ی متفاوت زندگی می کند، در نتیجه رهنمودی هم که به زمانه ی خود می دهد، رهنمودی است متأثر از وضعیت فکری و اعتقادی او در برابر شریعت و حتی طریقت حاکم بر روزگار خود! از این رو او چاره ی قاجعه و راه بیرون رفت از دنیای پیش رو را در دعوت به میکده و مستی و راستی می جوید تا بدین گونه در برابر دروغ و ریای چیره بر زمانه ی خویش، گوهر راستی و یک رنگی را به دست آورند و لکه های خودپرستی زاهدانه و عجب خرقه و خاتقاه را با آب شراب شست و شو دهند، و با سرخ رویی و سرافرازی از دنیای سیاه کاران بیرون بیایند:

نشاط و عیش و جوانی چو گل غنیمت دان

که حافظا نبود بر رسول غیر بلاغ

ساقی بیار آبی از چشمه ی خرابات

تا خرقه ها بشویم از عجب خانقاهی

بیا به میکده و چهره ارغوانی کن

مرو به صومعه کارنجا سیاه کاراند

می خور که صد گناه ز اغیار در حجاب

بهرتر زطاعتی که به روی و ریا کنند

می خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب

چون نیک بنگری همه تزویر می کنند

البته این دعوت، گاهی هم ریشه های ژرف فلسفی و هستی شناختی دارد، و حاصل تأمل حافظ در کار زندگی و کار جهان است، و

رند پارسا

مکتب فکری

حافظ

علی (م.ا) فلاح

دانشجوی دکتری ادبیات دانشگاه تهران

□ کلمه‌ی رند در کتب لغت با دو بار معنایی متضاد آمده است: یکی حيله گری و کلک و کلاه؛ و دیگری سلامتی و صلاح اصلاح.

«مرد محیل و زیرک و بی‌باک و منکر و لالایی و بی‌قید باشد و ایشان را از این جهت رند خوانند که منکر اهل قید و صلاح‌اند و شخصی که ظاهر خود را در ملامت دارد و باطنش سلامت باشد.»^۱

در جایی دیگر صفت ریاضت‌نمایی به رند منتسب شده است.

«آنکه با تیزی بینی و ذکاوت خاصی مریایان و سالوسان را چنان که هستند شناسد، نه چون مردمی عامی.»^۲

فرهنگ معین علاوه بر نسبت دادن صفت حيله‌گری و لالایی‌گری که همان بی‌قیدی است، خدا محوری را نیز به‌عنوان یک قید مثبت به رند منتسب دانسته است.

«آن که ظاهر خود را در ملامت دارد و باطنش سالم باشد، آن که شراب نیستی دهد و نقد هستی سالک بستاند، آن که از اوصاف و نعوت و احکام کثرات و تعینات مبرا گشته ... [موانع؟] محو و فنا را از خود دور ساخته و تقید به هیچ قید ندارد، بجز الله، باریک بینان، کسانی که دقیقه‌ای از دقائق تحقیقات را فرو نگذارند.»^۳

شعرا و نویسندگان نیز برای طرح ذهنی خویش و قهرمان‌های داستان‌هایشان نیازمند کلماتی (سمبل‌ها، نشانه‌ها و نمادهایی) هستند تا درون‌مایه‌ی اندیشه و فکر خویش را در قالب آن کلمات و الفاظ ارائه نمایند و بر آن هستند تا به‌صورت رمز پیام‌های مولرایی را که حاصل تجربه و کشف و شهودشان

پی نوشت

- ۱- برای ملاحظه‌ی این شیوه از حافظ شناسی ر.ک. خرمشاهی، بهامالدین، حافظ، ۱۴۵-۱۵۰.
- ۲- ر.ک. ذکاوتی قراقرزلی علی رضا، حافظیات، ۲۴۴-۲۴۹.
- ۳- برای نمونه ر.ک. شاملو، احمد، حافظ شیرواز.
- ۴- درگاهی، محمود، حافظ و الهیات رندی، تهران، قصبه سرا، ۱۳۸۲.
- ۵- برای یک نمونه ر.ک. اهور، پرویز، کلک خیال انگیز، ۲۲۴.
- ۶- تفصیل این مطلب را در حافظ و الهیات رندی ببینید.

۷- ناصر خسرو یکی از هوشیارترین منتقدان وضعیت دینی، اندیشه و اخلاق دین‌داران در تمام دوره‌ی شعر سنتی است و با آن که پای‌بندی و علاقه‌ی شدید دینی دارد، پرخاشگری و اعتراض او در برابر رهبران دینی عصر خود گاه از پرخاش‌های حافظ نیز شدیدتر است. اما همان گرایش و علاقه‌ی دینی موجب شده است که روشنفکران زمانه‌ی ما او را غالباً یا نادیده بگیرند و یا آماج انکار و نکته‌گیری قرار دهند. آوردن یک نمونه از انتقادهای او از شریعت حاکم می‌تواند شباهت او و حافظ را در این کار نشان دهد. گرایش او به آیین فاطمی‌ها مساله‌ی بعدی است:

علما را که همی علم فروشند بپین
بربچ و به‌حریصی چو گراز
هر یکی هم‌چو نهنگی و ز بس چهل و طمع
دهن علم فراز و دهن رشوت باز
گوش پنهانک مهمان کنی از عامه به شب
طبع ساز و طربی یا بیش و رودنواز
نیم از آن کاین‌ها بردین محمد کردند
گر به ما دست بپاید نکند ترک طراز...
دیوان - ناصر خسرو

۸- ر.ک. دورانت و ویل و آریل، تاریخ تمدن، عصر ولتر، ۶۸۰.

۹- همان کتاب، ۵۴۶.

۱۰- ترنر، برایان، ماگس و وبر و اسلام، ترجمه‌ی سعید وصالی، ۳۰۵.

۱۱- شریعتی، علی: «اگر پاپ و مارکس نبودند» در کتاب مذهب علیه مذهب، ۲۱۶.

۱۲- استیس، و.ت. عرفان و فلسفه، ترجمه‌ی بهامالدین خرمشاهی، ۳۵۴.

۱۳- البته در این‌جا وجدان علمی اقتضا می‌کند که میان رفتار کلیسا و پاپ‌ها و کشیشان مسیحی عصر ولتر با رفتار سازمان دینی و شریعت‌مداران و سران اعتقادی عصر حافظ مقداری تفاوت بگذاریم. آنچه را که کلیسا و کشیشان آن در عصر ولتر و با دوره‌های دیگر در پیش گرفته بودند به راستی بارها زشت تر و سیاه تر از آن چیزی بود که در دنیای اسلام و عصر حافظ پیش آمده بود. برای وقوف به این تفاوت ر.ک. دورانت، ویل و آریل، تاریخ تمدن ج. ۹ عصر ولتر و نیز ج. ۵ بخش پاپ‌های آوینیون.

در نتیجه ممکن است که همه‌ی آن واکنش‌های سیاسی - اعتقادی راه نوعی بهانه‌جویی و دستاویز برای طرح آیین خوش‌باشی و کام‌گیری‌های هندیستی بخوانند، اما در هر حال سخن این است که چنان‌چه حافظ در وضعیت اجتماعی و فرهنگی متفاوتی قرار می‌گرفت و با دین‌داران اصیل و آزده‌ای رویارو می‌شد که دین‌داری را وسیله‌ی دست‌یابی به موقعیت‌های دنیایی و فریب مردم قرار نمی‌دادند، آن‌گاه قضاوت دیگری درباره‌ی دین و کارنامه‌ی آن می‌کرد و تأمل بیشتری در اصول و مبانی آن می‌نمود. اما دریغ که روزگار او چنین فرصتی را در اختیار حافظ نگذاشت.

یادآوری و نتیجه‌گیری

شعر حافظ شعری است تنیده با عناصر فرهنگ دینی و پیچیده در آرا و اندیشه‌ها و اعتقادات مومنانه؛ تا جایی که در یک نگاه سطحی بدان جز پای‌بندی به شعائر و فرایض دین چیز دیگری در آن نمی‌توان یافت. تفسیرهای رسمی اندیشه‌ی حافظ او را شاعری عارفه دین‌دار و پای‌بند مبانی و اصول و فروغ دین می‌دانند. در این تفسیرها حافظ، جز دغدغه‌ی دین‌داری و دریافت‌های عارفانه هیچ دل مشغولی دیگری ندارد. برخی از اقراوات حافظ در باب سحرخیزی، قرآن‌خوانی، و... نیز چنین برداشتی از اندیشه و آیین او را تأیید می‌کنند. اما بسیاری از ادبیات شعر او و به ویژه خطوط عمده و اصلی تفکر فلسفی و هستی‌شناسانه‌ی او مشتمل بر آراء، اندیشه‌ها و تقریرهایی تردید‌آورانه و انکارآمیز، ور وی گردانی از دین و دین‌داران و دعوت به کام‌جویی و لذت‌گرایی است. حال چنان‌چه بخش عمده‌ای از این راهبردها، ریشه در همان اندیشه‌های فلسفی و هستی‌شناختی حافظ داشته باشد باز هم در این میان تأثیر تعیین‌کننده‌ی شریعت حاکم بر عصر او و رفتار و اخلاق سران اعتقادی آن را در تکوین شخصیت و تشدید اندیشه‌های حافظ نادیده نمی‌توان گرفت. ■