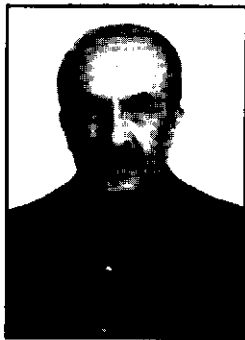


## تفسیر و تاویل

دکتر ایرج صراف



□ «علم اعداد که شناسایی از آن به زمان فیثاغورث فیلسوف یونانی می‌رسد (که بدین روایت مشهور است)، نمی‌تواند بر پایه‌ی منطق خلق الساعه و بی‌هیچ سابقه، حادث در آن زمان تصور شود. چون دانش بشری در سیرجبری و تکاملی خود ناچار و همیشه تا حدی ملهم از سعی و تلاش پیش از خود است و آن‌گاه هر جهش آن را متناسب با گذر زمان باز هم پیش می‌برد. بنابراین درباره‌ی «علم اعداد» هم همین نظر را باید پذیرفت.

اما این که صورت‌های جهان و از جمله اعداد دو صورت ظاهر و باطن دارند، شاید همیشه در ذهن انسان جا داشته و هیچ‌گاه این‌گونه تفکر او را رها ننموده است. خصوصاً آن‌گاه که ابهامی او را در بن‌بست‌های عقلانی قرار دهد. پس انسان «فلسفه‌گرا» راهی به تاویل و تفسیر می‌جوید و شاید با آن امیال درونی خویش را «ناخوانسته» با توجیهی ارضاء می‌کند. تاریخ به سهم خود طبعاً شاهد گرایش‌های عمیق و دنباله‌دار از این دست بوده است. مانند اعتقاد به تقدس اعداد و شاخه‌ی آن «علم‌الاعداد» و... انسان کنج‌کاو همواره کوشید به نوعی این مستوره سیر پوشیده را به میانی «فجر» برساند، همسان با نوعی سار و سارگی‌های پیشرفته‌ی خویش!... نتیجه‌ی این‌گونه تلاش که کم نیست می‌تواند «علم اسطرلاب» یادآوری شود که مشهورترین پندارها بود یا فال‌گیری از هر نوع...

با چنین گرایش روش تاویل متن هم

حتا از عهد عتیق در ذهن متالهمین و فیلسوفان و حتا دانشمندان جا داشته و چنان‌که مشهور است در عالم مسیحیت «آگوستین قدیس»، معناهای تازه یا مفاهیم جدید از کتاب مقدس را با گستره‌ی فلسفی به پیروان آن دین هدیه کرد... همان کسی که برای حروف و واژگان، ارقام و اعداد در کتاب مقدس، شأن و معناهای رمزی قائل شد. پیش از او نیز قرن‌ها پیش پیروان جنبش «کابالا» و عرفان در دین یهود، این اعتبار و ارزش را برای حرف، واژه و اعداد در ارقام رمزی کتاب مقدس خود قائل بودند، حتا علم کشف رمز و مناسبات بین آن‌ها را «گماتریا»<sup>۱</sup> می‌نامیدند. بر همین روال، ماده تاریخ سازی هم که گویا از ابتکارات مشرق‌زمین و خصوصاً پس از پیدایش اسلام باید بوده باشد، جایگاهی با باورهای اجتماعی خود را دارد که با راز و رمز بیان مقصود می‌شود، چون کلمه یا جمله‌یی که بیانگر ارقام و اعداد است و با «حساب جمل» و به کمک «حروف ابجد» محاسبه می‌گردد. در تاریخ اما مثال‌های اثرگذار دیگر از این دست اعتقادات را نیز می‌توان سراغ گرفت، مثلاً در جامعه‌ی اسلامی خودمان، «اسماعیلیان» رمزهای هستی را در حروف و شماره‌های وابسته‌ی مخصوص می‌جستند... زمانی نیز حروف تقدس یافت و گروهی حتی ظهور و آفرینش همه چیز را از خاک دانسته و آن را «نقطه» نامیدند که به تدریج تا شکل «فلسفه‌ی مذهبی» رسمیت یافت. پیروان

«مذهب نقطوی» را به مناسبت نام بنیانگذارش: محمود نقطوی «محمودیه» و یا به نام سرزمینی که محمود از آن‌جا برخاست «پسیخانیان»<sup>۲</sup> می‌نامیدند مخالفین نیز چون آنان به تناسخ اعتقاد داشتند، آنان را «تناسخیه» می‌گفتند. یا به مناسبت تفسیر تازه از قرآن مجید آنان را «زندیقیه»<sup>۳</sup> می‌نامیدند. محمود به سال ۸۳۱ هـ.م، ولی به عقیده‌ی برخی از نقطویان خویش را در تیزاب انداخت و هلاک شد. می‌گویند که این فرد سخت‌کوش هزار و یک رساله و شانزده کتاب نوشت که چیزی از آن‌ها در دست نیست تا بتوان به طور کامل عقاید او را بررسی نمود.

پیش‌تر هم فضل‌الله استرآبادی در زمان تیمورلنگ مذهبی جدید آورد که آن را به علت تأویل حروف الفبا «حروفیه» نامیدند. او حتی تیمور را به آیین خود دعوت کرد که موجب خشم تیمور شد. پس فضل‌الله به میران‌شاه بن تیمور پناهنده گشت. ولی او وی را در شیروان به قتل رسانید و از آن‌جا پیروان حروفی میران‌شاه را «مارانشاه» و دجال نامیدند. پیروان و خلفای دین استرآبادی بعدها در همه جا پراکنده شدند. چنان‌که یکی از آن‌ها موسوم به «العلی الاعلی» به خانقاه درویشان بکتاشی در آناتولی رفت و آیین فضل‌الله را به عنوان این که بکتاشی است، به آن‌ها آموخت. و چون منظور شرح تفصیلی از فرقه‌های تأویلی در میان نیست، لذا شرح بیش‌تر از باطنی‌ها و اسماعیلیه و به طور کلی «تعلیمیّه»، «کیسانیّه»، «مستعلویه»، «ناصریه» و امثال آن را که هر یک به پیدایش «مذهب» جدیدی بر محور اسلام منجر شده‌اند، را به تحقیق تخصصی‌تر واگذاشته و همین قدر نتیجه می‌گیریم که «تاویل و تفسیر» بدان جهت که ناچار و تا حدی جنبه‌ی شخصی پیدا می‌کند، نمی‌تواند در

قالب «استاندارد» اجتماعی یا فلسفی، جایگاه ثابت و پذیرفته شده داشته باشد، و با این که اظهار نظر در مایه‌ی عقاید و نظریه‌ها به رشد افکار انسانی کمک می‌کند، ولی این خود نتیجه‌گیری اثبات نشده‌ی نیست و در همه‌ی موارد: شخصی یا موقتی و گریزپا باید تلقی شود و همین‌طور ختم کردن تأویل و تفسیر هم به شرح معلوم، از طرف دیگر حکم به توقف کامل اندیشه و افکار انسانی حساب می‌شود که امروزه به طور قاطع غیرقابل قبول می‌باشد!

اما همان‌طور که ذکر می‌شد در جامعه‌ی اسلامی، اسماعیلیان رمزهای حیات و هستی را در حروف و شماره‌های وابسته‌ی مخصوص آن می‌جستند، هم‌چنین جنبش «اخوان‌الصفاء» بیست و هشت حرف الفبای عربی را با آفرینش بیست و هشت قمر مربوط می‌دانست. در حالی که در فلسفه‌ی صوفیان حرف (الف) مبداء خلقت بود و این خود به صورت علم با نام (علم به حروف به معنای کامل) در آیین باطنی‌ها جا باز کرده بود... پیش‌تر در این نوشته اشاره نمودیم که در جنبش حروفیه هر حرف، منطق یا نماد یا رمزی بود با نشانگری ارزش مخصوص به خود که آن زمان از نظرات فضل‌الله حروفی نشأت گرفته و شاید در کتاب **جاودان‌گیر** او آمده بود. این شخص در ۷۹۳ به قتل رسید و بعدها طرفداران جنبش بیست و هشت حرف الفبای قرآنی یا زبان عربی را کامل تلقی نموده و پس از آن هر حرف را سازگار با یکی از مصادیق ثابت اندیشه‌ی ابن عربی هم‌خوان یافتند و تعبداً کلام قدسی را در محدوده‌ی زبان، کامل و نهایی اعلام داشتند. و صدرالمآلهین، حروف رمزی قرآن را هدیه‌ی پروردگار قلمداد کرد و نوشت که معناهای شان در این جهان یافتنی نیست ولی در آن جهان که روز جدایی و تمیز باشد این حروف متصل از هم جدا می‌شوند.<sup>۴</sup>

در فرهنگ ایرانی نیز تأویل مصطلح کشف‌المحجوب است و بیشتر در تفسیر قرآن و احادیث و روایات و نیز تأویل رمزی مخصوص مشایخ صوفیه و عرفا به کار گرفته می‌شود. پس این کتاب به سبک خود مایه‌ی پیدایش «هرمنوتیک نو» به حساب می‌آید. اگرچه ریشه‌ی واژه‌های هرمنوتیک از کلمه‌ی هرمس آمده که در روایات اساطیری یونان اختراع خط و زبان را به او نسبت داده‌اند، اما در طریق متداول نظریه یا روش تأویل متن معنی می‌دهد و تأویل هم خود واژه‌ی عربی است به معنی بازگردان چیزی به اول یا اصل او.<sup>۵</sup> پس در مجموع تعریف آن یعنی تفسیر و تأویل با هم برای بیان و شرح منظور اصلی یک متن خواهد بود.

بگذریم از این که معنای اولیه و اصلی چه بوده، تعریف فوق شافی و وافی به نظر می‌رسد، چون تعریف فوق در قرون و اعصار تغییرات دگرگونی‌هایی را شاهد گردید. مثلاً ارسطو اعتقاد داشت «هرمنیا، فقط رمزگشای استعاره‌ها و معانی نهفته در متون مذهبی و کهن نیست، بلکه همه‌ی دلالت‌های کلامی و متون را هم

می‌توان از زاویه‌ی تأویل نگریست.» حال اهم از این که هرمنوتیک ریشه و مایه «کلام محور» بوده یا اعتبار به (نیت مولف) داشته باشد، تفسیر و تأویل به هر حال نمی‌تواند از نقد معاف باشد و تفسیرهای متعدد از متن واحد، نشانگر چنین باور هم هست، زیرا به طوری که اشاره شد چارچوب تأویل و تفسیر شکل نهایی نیافته و بنابراین «چندگویی» هم آن را ثابت می‌کند. و چون امروزه طیف گسترده از تفسیر و تأویل در تمامی رشته‌های علوم انسانی جا گرفته است همین‌طور ترس از این که هر نوشته‌ی بی‌معنا هم بتواند در سایه‌ی توجیه و تفسیرهای خیال‌پردازانه با نام تأویل بخورد جامعه قالب‌ریزی شده و معنا پیدا نماید وجود دارد؛ اهمیت نگرش دیگری را ضروری می‌سازد!

از جمله مهم‌ترین و رایج‌ترین کتابی که به زیور تفسیر و تأویل آراسته گردیده است باید از دیوان خواجه‌ی حافظ شیرازی شاعر مشهور و به قول معروف «خراباتی» نام برد و آن هدف اصلی بحث در این نوشته نیز می‌باشد و کسانی که به این کار دست می‌زنند اغلب مایل‌اند به عنوان «حافظ‌شناس» خوانده شوند. اما همین‌جا باید تذکر داده شود که غرض از عنوان کردن «حافظ‌شناس» یا انتخاب عنوان مزبور، مطرح شدن نویسنده «هم» به این نام نیست و حاشا که با چنین ادعا صفحه‌ی از مجله‌ی وزین **حافظ** را سیاه کنم. اما میل به یادگیری و درک افاضات بزرگان ادب و دانش‌گاران این رشته را انکار ندارم. به همین دلیل این نوشته «طرح یک تئوری» نیست بلکه فقط بیان نظر شخصی می‌باشد برای بررسی و توجه بیش‌تر استادان فن تا با توجه بدان به توضیح قانع‌کننده سروده‌های شگرف حافظ رند و خراباتی بپردازند و دانش‌پژوهان را در این راه یاری نمایند:

می‌دانیم که تاریخ مکتوب ملت ما همیشه جهت‌دار نوشته شده و باید در مورد آن بر همان پایه قضاوت کرد. مثلاً تسلط بیگانگان که حکومت ناروای آن‌ها در این مرز و بوم سبب پیدایش «جامعه‌ی ویژه با طرز تفکر و عمل نگران‌کننده‌ی شده، از این جامع‌بینی به دور نباید بماند... چنین عملکرد، جاافتاده و جزو تاریخ اصلی این سرزمین لحاظ شده است... تنها و تنها برای آن که «وحدت اسمی» این سرزمین به نوعی تداوم تاریخی بیابد. نگاهی کوتاه به تاریخ جنگ‌ها یا تسلط اقوام غریبه این موضوع را به خوبی نمایشگر است و جای تردید باقی نمی‌گذارد... البته در چنان شرایط نفسگیر، برای شاعر که با اعتبار وسعت دید، فقط در جای جای داستان‌سرایی یا تغزل و وصف جنگ شاهان و سرداران و یا مدیحه‌سرایی بزرگان، گاهی هم به استثنای جا برای اشارات تاریخی باقی می‌ماند. عرض کردم به اشارتی فقط... چنان که اگر ترس از «رافضی‌کشی» سلطان محمود غزنوی نبود، **شاهنامه** در قسمت اعظم مطالب، تمکین به نظام «خودکامگی بیگانه» شاید نمی‌کرد و ما امروز به

همان حجم «هجونامه» در دسترس داشتیم. همان شاهنامه‌یی را می‌گویم که می‌خواست به «فارسی سره» باشد، در حالی که «غزها» طبعاً گویشی دیگر در قبیله‌ی خود داشتند پس شاعر تا می‌توانست بدان نپرداخت تا با سر خود بازی نکرده باشد که البته در این نوشته غرض توقف در آن مطلب هم نیست. اما این نکته گفتن دارد که بعدها، هرگاه فرصتی پیدا شد، شاعری دیگر جسته و گریخته به عیبی یا کراهتی اشاره کرد، هرچند قصه‌ی کوچکی از حقایقی جاری و زمان‌دار حساب شود.

حال اگر در مورد حافظ به مثل، شاعر بلندآوازی که نیاز به معرفی نگارنده‌ی حقیر ندارد، گاهی اشاره به چنین موارد هست، آیا باید آن را با «تفسیر و تأویل» فهمید یا حقیقت را از معنای کلامی آنچه که شاعر خود گفته درک نمود؟ چون حافظ با عظمت و تسلطی که در ترکیب بیان دارد و به گمان نگارنده با شجاعت و جسارت بی‌نظیر اصل مطلب را اغلب و بلکه همیشه با صداقت و صراحت عنوان نموده و کم‌تر قصد در «پرده‌گویی» داشته است. مثلاً در ادبیات ذیل با همان نگاه اول می‌توان نیت شاعر را در تن و بستر شعر شناخت که نیاز به تفسیر و تأویل را غیر ضروری به نظر می‌رساند:

السنّة لله که در می‌کده باز است

زان رو که مرا بر در او روی نیاز است

خُم‌ها همه در جوش و خروشند ز مستی

وان می که در آن جاست حقیقت نه مجاز است

رازی که بر غیر نگفتیم و نگوییم

با دوست بگوییم که او محرم راز است

بار دل مجنون و خم طره‌ی لیلی

رخساره‌ی محمود و کف پای «ایاز» است

که گریزگاه این سروده اشاره به دو حقیقت، عیان (یکی آزاد

شدن میخانه در حکومت شاه شجاع در ابتدا، و دیگری عشق

منحرف سلطان محمود غزنوی بدان صورت که بیان شده...) و با

لفظ حقیقی و نه مجازی بودن «وسیله‌ی شاعر» تاکید شده است.

آیا این دو نکته‌ی تاریخی که اتفاق افتاده و گفته‌ی دیگران هم

در جایی دیگر است، احتیاج به تفسیر عارفانه دارد تا به معنای

«حالتی دیگر» و انحراف از لفظ صریح منجر گردد؟... آیا محمود

غزنوی از آن کمب شدن چهره‌اش به وسیله‌ی ایاز، احساس لذت

مضاعف و منحرف داشت که در سرودهای شاعران دیگر از جمله

فردوسی، هم‌زمان محمود (به همان دلایل که ذکر شد...) نیامد.

آیا این نکته و نکته‌های دیگر، همان فرصت‌های پیش آمده نیست

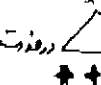
که وسیله‌ی شاعر افشا شده و پیش‌تر بدان اشاره نمودیم؟

طبیعی‌ست که خواننده‌ی عادی از معنای ظاهر و روانی بیان

به نام خدا

بناگه روی وطن و عشق بخون در خلاصت

- بانگ ابراهیم -

دو در گران روحان جهان  در وقت مدت بزرگ این

♦ ♦ ♦

دانا و طیف بهیمنی خود، سرخیز فرزندان درون «صت ابران»  
با برگی و ی خروانی؛

- تالافتنی برای برکت ابراهیم  
- تالافتنی در برکت دموکراسی  
- مرد فضلی را با نوازل قلم

هنگام آگاهی برین سرخیز این برابرمندان کاغذی

**بیان جمهوری**

در عمره و تاریخ و آواز برین ملت امیدوار بودم در آن  
بناگه و ی خروانی؛

۱۳۸۸ خرداد ۶۱ - ۱۳۸۸ خرداد ۶۱

دست خط دکتر ابراهیم سراف  
نویسنده: طاهر دهنوت پروفیسور امین به کاندیداتوری  
پیش نویسنده

شعر این چنین برداشت خواهد نمود، در حالی که بر اثر تفسیر و تأویل‌های گسترده می‌تواند معنا به جاهایی کشیده شود که این دو ماجرای تاریخی به کلی فراموش شود و آن‌گاه فایده‌ی این کار چیست؟

حافظ در جایی فرموده: «ای صبا چون بگذری بر ساحل رود ارس...» و بزرگواری از آن به تفسیر یاد می‌کرد که حافظ هم «نقطوی مذهب» بوده و اشاره به رود ارس یادآور آن است که زمانی محمود نقطوی (که ذکرش گذشت) ساکن آن منطقه بوده. پس حافظ بی‌شک از «مردان او بوده»، است. نگارنده اطلاع ندارد که این مطلب در جایی هم مکتوب شده، اما این تذکر را لازم می‌دانم که محمود نقطوی در سال ۸۳۱ هـ. ق. مرد و حافظ در سنه‌ی ۷۹۲ وفات یافت یعنی به فاصله‌ی ۳۹ سال... اما در جایی نیامده که تا زمان مرگ حافظ، محمود نقطوی نام‌برده به ضرورتی در ساحل رود ارس ساکن بوده باشد که اگر پس از مرگ حافظ هم پیش آمده نمی‌توانسته به اشاره در شعر حافظ آمده باشد! اما آن‌که در عصر تیمور و همخوان با زمان خواجه حافظ می‌زیست فضل‌الله استرآبادی واضع «مذهب حروفیه» بود که اگر از این تسامح صرف نظر نماییم، او در «شیروان» به قتل رسید. در این حال نیز از عدم دقت نظر به فاصله‌ی بین «شیروان» و «ساحل رود ارس» می‌توان به درستی چنین تفسیر شک داشت، خصوصاً آن هنگام که شاید منظور شاعر از این یادآوری اشاره به نکته‌ی تاریخی دیگر باشد که باید به درستی کشف گردد. اما این توجه قبلی، طبعاً ذهن خواننده را از آن انصراف می‌دهد؛ یا در مورد شعر معروف از حافظ:

مزرع سبز فلک دیدم و داس مه نو

یادم از کشته‌ی خویش آمد و هنگام درو

در معنای عادی و بی تفسیر از این بیت چنین تداعی می شود که شاعر مزرع فلک (یعنی آسمان آبی) را به «رنگ سبز» می دید که «داس مه نو» را هم در آن شاهد بود... در حالی که با شناخت بعدی از «بیماری های چشمی» ظاهراً شاعر دچار کسالتی به نام رنگ نه بینی<sup>۶</sup> بود که تفاوت محسوسی بین این دو رنگ نمی شناخت. وگرنه برای شاعری به توانایی حافظ، جایی وجود ندارد که به حکم اضطراب مزرع آبی فلک را «سبز» معرفی کند. چون آن اعجوبه شبیه ساز هرگز در گستره ی الفاظ دچار تنگنا و «ضرورت شعری» نشده است. خصوصاً این که «مزرع زرد» هم در وزن آن نظم خوانا بود و هم تجسم محصول آماده به «درو» را که در مصرع بعد بدان اشاره دارد تاکید می کند! اما حافظ با عزم و جزم و مصمم رنگ سبز را عنوان کرد، پس ناچار در درک معنا دلیل ظاهر همانی ست که ذکر شد و اشتباه او را در وجود یک کسالت چشمی یعنی رنگ نه بینی توجیه کرد. در حالی که انحراف از همین توضیح کوچک و قبول آن راه نیاز به نوشته ها و تفسیرها و تأویل های ذهنی و فردی و بازی با لغات را ضروری می نماید تا چنین ناهم خوانی توصیفی به شکلی «پوشش» داده شود! حافظ در مذمت ریا و سالوس از «طبل زیر گلیم» کمک می گیرد و در فهماندن منظور از مطالب آشکار و حتی پیش پا افتاده استفاده می کند: دلم گرفت ز سالوس و طبل زیر گلیم.

با معنای ساده و متداول درمی یابیم که چون طبل را هر قدر که کوچک هم باشد نمی توان زیر گلیم پنهان نمود و لاجرم برجستگی های این «مخفی شده» به هر حال خود را به نوعی نشان می دهد. پس حافظ با آن خطاکاران ظاهرالصلاح را نشان می گیرد و هدف قرار می دهد. چون بیان حافظ: فاش گو، صریح و قابل فهم است. به طوری که هر خواننده با هر اندازه سواد فارسی می تواند برداشت حداقل تا کامل از آن داشته باشد. حتی بعضی «پیر» را در اشعار حافظ همان «پیر مغان» تفسیر می کنند که نشان از گرایش به آیین «زرتشت» می باشد یعنی همان احساس ملی گرایی و یاد عظمت گذشته... در حالی که اگر حافظ قرار بود چیزی در پرده بگوید درست همین جا بود. قرن هشتم هجری و حکومت های ویژه که تحت لوای آن ها جایی برای چنین تفکر وجود نداشت.

اما نکته یی که در بررسی معانی شعر و در «پرده» گفته شده باید همیشه مورد توجه قرار گیرد، طبعاً انگیزه ی شاعر است و این آن گاه عقلانی و قابل قبول به نظر می رسد که باور داشته باشیم شاعر قصد اظهار فضل و خودنمایی نداشته و تنها تحت فشار جو حاکم و برای بیان نظر خود به ابهام و اشاره توسل جسته است تا با گفتار دوبهلو و قابل تفسیر و در عین حال «قابل دفاع» خود را از خطر احتمالی حفظ کند! که این «نتیجه گیری» را از شناخت «زیست زمانی» شاعر می توان به سادگی تشخیص داد. در مورد اول یعنی

اظهار فضل یا خودنمایی «وصله یی» ست که به ساحت و عظمت بارگاهی شعر حافظ نمی چسبد و بنابراین خود مردود است.

دیگر این که شاعر خود قصد انتشار دیوان خود را نداشت که از «محتسب» هراس کند و می دانیم قدیمی ترین نسخه یی که در این مورد در دست است تاریخ حدود سی و پنج سال پس از مرگ حافظ را دارد.<sup>۷</sup> و این ترس نمی توانسته شاعر را به «در پرده گویی» وادارد. با این که مثال های متعدد در آثار شاعران دیگر هم می تواند آورده شود ولی چون اهل فضل و ادب خود بدان بیش تر اشراف دارند از اطاله ی کلام خودداری می شود، در حالی که درباره ی حافظ قضیه صورت دیگر پیدا می کند. چون در «ظاهر» چنین به نظر می رسد که در تمام یا قریب به اتفاق اشعار او می توان همین احساس «در پرده گویی» را باور داشت، اما در واقع این یک پیش شرط تحمیلی است و عجیب نیست که با چنین زمینه ی ذهنی از آن برای «قال گرفتن» هم استفاده نمایند؛ خصوصاً با این آمادگی که در عالم تفسیر و تأویل در هر بیت «بتوان به نوعی پاسخ برای نیت شخصی خود رسید. در حالی که در قیاس با دیوان دیگر شعرا، سروده هایی از این دست نادر است و طبعاً «چنین گرایشی» هم فراهم نیست. لذا دیوان حافظ مبارز و صریح گو با القای این که فقط و فقط باید از مسیر «تفسیر» فهمیده شود، از فیض بررسی و مطالعه ی معمولی افتاده و به تدریج به عالمی ناملموس و «خاص خواص» هجرت کرده است.

ناگفته نماند که برای دیوان بسیاری از شاعران دیگر هم معنی واژه شده توضیح و حاشیه نوشته شده است، چون استعمال واژه ی مهجور و اصطلاحات خاص و منحصر به زمان گذشته و یا حتی به کارگیری واژه های عربی چنان ضرورتی را پیش آورده است، اما فرق است بین معنی کردن به زبان عصر خود و تفسیر شخصی از واژه هایی که در فصاحت زبان فارسی معناهای آشکار و پذیرفته شده خود را در «مراجع» استاندارد دارد!

درباره ی حافظ شاعر «بلندپایه» و مایه، با مطالعه ی عادی دیوان او می توان دریافت که او در افشا نمودن گسترده ی همه جا از «ریا»، «زاهد دنیایی» و «تظاهر به دینداری» به مذمت یاد می کند و این بحث هم که در همین عصر و زمان قابل کتمان نیست، مورد اعتراض حکومت ها نیز نبود. هم چنین حافظ نیازی به «تقیه» ی دینی و مذهبی خود نداشت تا مجبور شود در پوششی از تشبیه و استعاره از آن یاد کند. او تشریح و دین گراب خرید را با ابیات فصیح و صریح به طور سکرر عنوان کرده و جای هیچ تردید و ابهام نگذاشته و پس چه اصراری وجود دارد که خداپرستی و صداقت گفتارش را مستور و در سایه ی الفاظی چون، میخانه، خم، ابرو، زلف نگار، خرابات و واژه های مشکوک و ناخوش نام جست و جو کنیم؟ چون برای حافظ در عصر خود و به شهادت تاریخ در همین زمان و

محسن آریاباد، ص ۵۵.

۲- پسیخان، روستایی بوده در گیلان، سر راه رشت به فومن، و نام رودی است در گیلان که از مشرق فومن می‌گذرد. (جغرافیای سیاسی ایران، تألیف کیهان، ص ۲۷۵)

۳- برگرفته به طور پراکنده از کتاب اسلام در ایران، تألیف ایلیا پادلوچ پتروشفسکی، ترجمه‌ی کریم کشاورز.

۴- گیلان ما، همان شماره ۵- همان جا.

۶- که البته انواع و درجات مختلف دارد. و عدم تفاوت بین رنگ‌های سبز و آبی گرچه نادر، ولی ممکن است. برای اطلاع دقیق‌تر می‌توان به ماخذ پزشکی و یا پزشکان متخصص چشم مراجعه کرد. نگارنده.

۷- محمد قزوینی، دکتر قاسم غنی، دیوان حافظ، مقدمه

## الاقاویل

چنین گوید این راوی صداقت کیش و این شاهد حقیقت‌اندیش که یک تن از مردان صادق و دوستان موافق که از قبیله‌ی صاحب‌جلال بنی‌کلال و از تبار احرار ذوی‌الاعتبار و الاجلال بود، به رسم صداقت و آیین مرافقت، در مقام موافقت و رفاقت، این بنده‌ی بی‌درایت را چنین روایت و این‌گونه حکایت کرد که چون در ایام ما تقدّم و ازمنه‌ی مقدم، در مملکت با برکت ایران و سرزمین درست‌آیین دلیران، انقلاب حال و اضطراب احوال، دست داد، شاهنشاه فلک‌دستگاه و رهبر نابغه‌ی دل آگاه، مستأصل و پریش، کالفریق یتشبت بکل حشیش، به هر گیاهی و بلکه به هر پر گیاهی متشبت و به هر صاحب‌جاهی متوسل بلکه به هر گناهی متلوّث می‌شد. به هر دری سر و به هر بامی پر می‌زد. به هر کسی ملتمس و به هر نجسی متنجس می‌شد و از همین باب و به همین آداب، ایاب و ذهاب به پیشگاه آن ارباب مالک رقاب بسیار ارتکاب شد و از آن میان، آن شاه‌کیان، با ملیون مخلص و سیاسیون مفلس نیز هم‌صحبت و هم‌مجلس و انیس و مونس می‌شد. روزی از آن ایام پر از دحام، داریوش فروهر که او هم در تضعیف پهلوی پسر، کز و فری و شور و شری داشت، مرا که سوابقی نیک و لواحقن نزدیک با شاه جم‌جاه داشتم، واسطه‌ی کار و رابطه‌ی قرار و مدار کرد که از شاه بخواه تا از میان آن همه صغیر و کبیر و سفیر و وزیر، من دلیر را نخست‌وزیر این مملکت بی‌پیر و میهمان این سفره‌ی نمک‌گیر کند و من اهتمام تمام خواهم کرد که نظام سیاسی را برابر قانون اساسی از این دل‌واپسی نجات دهم و به ملت واجب‌المکافات، ثبات بخشم. من این پیشنهاد خداداد را به نحو دل‌خواه از چند راه به پیشگاه پادشاه عرضه داشتم.

راوی این داستان و مخلص دوستان را به شنیدن این روایت چنان به خاطر بی‌درایت خطور کرد که چندی از پس این ارتباط پرنشاط، هوشنگ نهانندی به قصد گاوبندی، با فروهر دیداری مختصر کرد که آن ماجرا در کتاب آخرین روزها به قلم همان آقا مذکور و بین الاحبا مشهور است. و الله هو العالم.

خصوصاً پس از پذیرش اسلام وسیله‌ی ایرانیان، اشکالی در تأکید بر خداپرستی و دین‌گرایی وجود نداشت تا شاعری به مثل چون حافظ، در این مورد نیاز به «در پرده‌گویی» پیدا کند. به عکس آن چه که «گاهی» می‌بایست کتمان شود، همان «شراب‌خواری»، «شاهدبازی» راه خرابات و... بوده که نیاز به رمز و راز داشت. اما حتی در مورد آن‌ها نیز نیت «پرده‌پوشی» عیان نیست چون شاعر به واقع این تنگنا را حس نمی‌کرد، پس بی‌تردید آن چه را که در دل داشت بر زبان آورد: فاش می‌گویم و از گفته‌ی خود دل‌شادم؛ حافظ منشین بی‌می و معشوق زمانی؛ صد بار توبه کردم و دیگر نمی‌کنم و... ده‌ها نمونه‌ی شعری مشابه که صداقت منظور و روانی بیان در آن نیاز به تفسیر و تأویل، رابه کلی منتفی می‌کند و مصاریع موكد از قبیل: حقیقت نه مجاز است... آن هم به طور مکرر قابل تامل بوده و برای نتیجه‌گیری و درک معانی کافی می‌باشد. در حالی که تفسیر و تأویل هنگامی که به سلیقه‌ی شخصی و بدّل معنی زبان فصیح گرفته می‌شود، به سرگردانی خواننده می‌افزاید. ولی وقتی خواننده آزاد بوده و در چارچوب القایی محصور نیست، معنای عیان و ابراز شده شاعر را درک می‌کند و باور دارد که درست فهمیده است. هم‌چنان که در مورد سایر شاعران نیز چنین است. و چون در باور او بیاید که فهم او از درک این بیان عاجز است، ناچار دست نیاز به سوی تفسیر شده‌ها خواهد زد که نتیجه‌ی چنین استقبالی هم در عمل پیدایش کثرت و افراط در شرح و تفسیر و تأویل اشعار خواجه حافظ می‌گردد.

به موازات این مطالب باید اندیشید که برای تفسیر و تأویل‌های شخصی چه مایه بها می‌توان ارزیابی کرد؟ و نیز با توجه به این که بسته به درجه‌ی ادراک شخصی این تفسیرها لاجرم یکسان نیست آیا هر مفسری می‌تواند و باید بسته به فهم خود متنی را تفسیر کند و استاندارد این تفسیرپذیری چیست؟ و بالاخره هنگامی که در مقایسه‌ی این تفسیرها «شبهه» پیدا می‌شود «حافظ‌شناس اعلم» کیست؟

و در خاتمه اگر قول شلایرماخر فیلسوف را بپذیریم که: «برای شناخت سخن انسان، باید او را شناخت. اما برای شناخت او باید سخن آن را شناخت.» پس ناچار آن چه که ما از اشعار حافظ تأویل می‌کنیم و می‌پذیریم. حافظ را به ما می‌شناساند.

حال بیاییم حافظ را بدون تأویل اشعارش بشناسیم تا در آن صورت به درستی سمرسم حافظ و با آن خود حافظ را شناخته باشیم. ■

## پی‌نوشت‌ها

۱- برای کلیات این مباحث ر.ک. مدخل «عدد» در دایرةالمعارف فارسی دکتر غلامحسین مصاحبه ج ۲، صفحات ۱۶۸۹ تا ۱۶۹۶ که بهترین مرجع فارسی در این باب است و نیز کتاب ماده تاریخ تألیف دکتر عباس خالصی (شیرازی) صفحات ۲۶ تا ۳۳ و به اختصاص گیلان ما، مسلسل ۳۰، بهار ۸۷.