

## «شعر حافظ در زمان آدم اندر باغ خلد»

بررسی کتاب «عرفان و رندی در شعر حافظ»

احمد کاظمی موسوی (مالزی)

به ظاهر از هیچ نظم منطقی پیروی نمی‌کنند». هنگامی که انسان برای کشف منطقی نهفته در دل اسطوره دست به تأویل می‌زند، آنگاه لگس (logos) یا کلام پیدامی‌شود. به این ترتیب بود که فلسفه در یونان پدید آمد. عرفان اسلامی هم از اسطوره قدسی و هم از فلسفه یونان تأثیر پذیرفت. اما عرفانی که حافظ به پیروی از مکتب خراسان عرضه می‌کند،

بطوری که خواهیم دید، برخاسته از اسطوره آفرینش و رویداد ازلی است.

در فصل دوم، آشوری به گزارش آفرینش در ادیان ابراهیمی به نقل از تورات و انجیل و قرآن می‌پردازد و از این میان بخش خلقت انسان آن در قرآن را با تفصیل بیشتر بررسی می‌کند. این روایت در زبان این ادیان و در عرفان اسلامی عین حقیقت است. برخلاف مسیحیت، روایت اسلامی آفرینش انسان تکیه‌ای بر گناه ازلی همچون یک گناه جاودانه ندارد. در عهد الست، در پیمانی که میان دُزیه آدمیان و پروردگار جهان بسته شد، انسان بار امانت را بر دوش گرفت؛ چون خطاکار (ظلم) و ناآگاه (جهول) بود، اما اشاره‌های بسیار به رحمت و آمرزندگی خداوند و وعده جانشینی انسان از پروردگار یک جایگاه ویژه و برتر از همه موجودات برای او پدید آورد (ص ۶۴). عرفان اسلامی رابطه عابد و معبودی میان انسان و خدا را به رابطه عاشق و معشوقی بدل کرد.

بخش دوم به مطالعه میان‌متنی اختصاص دارد. در اینجا آشوری گزیده‌ای از کشف الأسرار رشیدالدین میبیدی (نوشته شده در ۵۲۰هـ) و مرصادالعباد نجم‌الدین رازی (دایه، م. ۶۴۵هـ) را نقل و در زیرنویس اشعاری از حافظ را که در آن عین واژگان یا عبارات دو عارف مذکور به کار رفته، قید می‌کند. موضوع هردو گزیده ماجرای آفرینش و حاصل امانت‌الاهی شدن انسان است. در سرسخن این بخش نویسنده توضیح می‌دهد که این دو کتاب و نظایر آن جایگاه هستی‌شناسانه آدم را در مقام نخستین پیامبر و ولی و انسان کامل نشان می‌دهند، و حافظ نیز سرنمون انسان کامل خود را در مقام «رند» از همین پارادایم (paradigm) آدم در ماجرای ازلی گرفته است (ص ۷۲). پیداست که این کار نیاز به بازاندیشی در مفاهیم قرآنی دارد. این نگاه دوم به قرآن، تأویل عرفانی از قرآن را پایه می‌گذارد.

در آخر این بخش فصلی در شرح «دو مکتب تأویلی» عرفان اسلامی آمده است. دو مکتب تأویلی عبارتند از: الف) خوانش ذوقی و شاعرانه، ب) خوانش فیلسوفانه با وام‌گرفتن از عقلانیت متافیزیکی. به بیان دیگر، یکی از این دو، مکتب ذوقی خراسان است و دیگر مکتب عرفان نظری ابن عربی. آشوری می‌گوید که این

عرفان و رندی در شعر حافظ، نوشته داریوش آشوری. تهران. نشر مرکز ۱۳۷۹.

این کتاب کوشش تازه‌ای است برای بازشناختن رابطه «اسطوره» با «ادبیات» در شعر حافظ، و نقشی که اسطوره در شکل‌دادن به مکتب رندی و عرفان حافظ داشته است. نویسنده از زاویه دید اسطوره آفرینش انسان و هبوط ازلی او در هاویه گناه نگاهی نو به شعر حافظ می‌اندازد و ارزیابی‌های جدیدی می‌کند که عرفان و رندی حافظ در پرتو آن معنای دیگری می‌یابند. این کتاب، بطوری که خواهیم دید، از حافظ پژوهش‌های چند دهه اخیر، بخصوص از بررسی‌های مربوط به مکتب ذوقی خراسان، بهره می‌گیرد؛ با این همه ویژگی و برتری این کتاب در نگاه فلسفی آشوری است، و ظاهراً همین دید درونمایه و ویرایش اول این کتاب را که با عنوان هستی‌شناسی حافظ منتشر شده تشکیل می‌داده است.

کتاب مشتمل بر چهار بخش است. بخش یکم از «اسطوره و سرنمون» و «اسطوره آفرینش در دینهای ابراهیمی» به عنوان «بنیادهای انسان‌شناسی صوفیانه» گفتگو می‌کند. نویسنده بیشتر در دیباچه کتاب می‌گوید که می‌خواهد از دیدگاه علوم انسانی و فلسفی و با کاربرد هرمنوتیک در معناشناسی متون ادبی و تاریخ تصوف به شعر حافظ بنگرد. وانگهی با طرح سؤال «حافظ چه می‌گوید؟» در «درآمد» کتاب، پیشاپیش نشان می‌دهد که موضوع سخنش اندیشه و راز حافظ است که می‌تواند «این همه نقش بزند و جهانی را به بازی بگیرد و معمای بزرگ فرهنگ ما بشود» (ص ۱۸). در فصل «اسطوره و سرنمون» آشوری اسطوره (myth) را بنیانگذار فرهنگهای قومی می‌شناسد، و پس از نگاهی به سیر تکاملی اسطوره در فرهنگها و قدسی-دینی شدن آنها، به جنبه سرنمونی آنها می‌پردازد؛ و گفته میرچا الیاده پژوهشگر اسطوره و تاریخ ادیان را نقل می‌کند که نهادها و هنجارهای اجتماعی از همین سرنمونها (archetypes) الگومی‌گیرند. انسان با ارتباط برقرارکردن با امر قدسی (سپنتا) به زندگی خود جهت می‌دهد، و زندگانی از حس وجود و معنایی که سرنمون به آن می‌بخشد، پیوسته سرشار می‌شود (ص ۴۳). با این همه «اسطوره‌ها بیان علت وجود جهان نیستند و

عرفان رندانۀ سعدی و حافظ. در آغاز نویسنده می‌گوید که مکتب ذوقی خراسان از «هبوط آدم» یک «مأموریت وجودی انسان» و «سفر روحانی» برآورد. این سفر روحانی در اشعار مولانا روح تازه‌ای می‌یابد، اما تکلیف خود را با زهد و پرهیز روشن نمی‌کند. سعدی جایگاه زیباییها و شور و مستی زندگی را در روی زمین - نه در آسمان - می‌یابد، و با «طبع ترازمند» و روشن بین خود زندگانی روزمره و آیین زیستن با دیگران و رسم و راه‌کشورداری را محور اندیشه خود قرار می‌دهد. هرچند سعدی استاد حافظ در مشرب رندی است، ولی حافظ است که جدی‌تر به بنیانهای «مذهب رندی» می‌اندیشد. بسیاری از سربستههای غزلیات حافظ اشارتی است سراسر به رویداد ازل طبق روایت تأویلی آن.

بخش چهارم شامل نوزده مقاله درباره عرفان و رندی حافظ است. نویسنده ابتدا «رویداد ازل» را به صورت درام عارفانه سرنوشت طرح می‌کند تا سرگذشت «جان» را در آن بیابد. همین تبدیل ایماژ اسطوره به کردار ذهنی و عینی، از شعر حافظ یک «سفرنامه روح» می‌سازد. این سفرنامه سراسر حدیث ماجراهایی است که بر او گذشته و اصلی‌ترین آن ماجرای عاشقانه او با «بار» است که ماجرابی است کیهانی از ازل تا ابد. نویسنده آنگاه نگاهی به شخصیهای این درام یعنی ساقی، پیر مغان، شیخ، مُحْتَسِب، صوفی، رند و غیره می‌اندازد. «رویارویی ازل آدم در برابر ملک» عنوان فصلی است که در آن نویسنده «زهد» و «رندی» را در برابر هم قرار می‌دهد و دلیرانه فرشته را «رقیب» و «مدعی» و در تجربه زیستی این جهان «زاهد» می‌خواند. یگانگی ازل از دید صوفیان به صورت یک لایه نهانی در اسطوره آفرینش کشف می‌شود. محمل این یگانگی توجه ازل «و لقد کرمانا بنی آدم» و نفخه‌الاهی روح یعنی درک زیبایی است (ص ۲۵۳). آدم هرچند گناه کرده ولی بنا بر همین توجه ازل شایستگی جانشینی او را در «مصطفی عشق» می‌یابد.

در مقاله «ستیز ازل و ابدی» نویسنده با نگاهی دوباره به تاریخ تصوف، که «زهد» خاستگاه آن بوده و به «عشق» گذار کرده، به عشق و زهد در شعر حافظ می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که کشاکش اصلی بر سر ارزش زهد است. اگر تقدیر عالم چنان است که موجود خاکی گناهکار باشد پس او می‌باید از زاهدان بی‌گناه صومعه عالم قدس برتر نشیند و شاهد دیدار جمال مطلق باشد (ص ۲۷۹). نویسنده از اینجا می‌رسد به «تقدیر ازل آدم / حافظ» که همان رندی است. پس از نگاهی به چگونگی کاربرد رند در منابع گذشته، به بازپرورده شدن این مقال در دستگاه اندیشگی حافظ می‌پردازد: «مرا روز ازل کاری به جز رندی نفرمودند».

در «گذار ازل از مسجد به خرابات» نویسنده نخست از دروازه مکانهایی چون «خرابات» و «دیر مغان» وارد کشاکش دیرین رند و زاهد بر سر معنا و غایت هستی می‌شود. در اینجا شرحی درباره

بخش‌بندی کلی عرفان را از تحقیقات نصرالله پورجوادی در عرفان گرفته است. پورجوادی نخستین بار در سلسله مقالاتی در نشر دانش مکتب ذوقی خراسان را، که نوعاً زبان شاعرانه فارسی را وسیله بیان خود قرار داده؛ از دیگر مکاتب عرفان مشخص و معرفی کرد. این مکتب در قرن هفتم به همه شهرهای ایران از جمله شیراز و کرمان و همچنین آسیای صغیر، بخصوص قونیه رسید. به گفته پورجوادی، شعر صوفیانه و تصوف شاعرانه سعدی اصلاً خراسانی است. دیوان حافظ سراپا خراسانی است، و همان تفکری را بیان می‌کند که عطار و احمد غزالی بیان کرده‌اند، از همان نظرگاهی که حکمای ذوقی خراسان اختیار کرده‌اند، یعنی نظرگاه عشق و عاشقی (بوی جان، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲، ص ۲۶۹).

در توضیح همین بخش‌بندی از عرفان، آشوری دست به مقایسه جالبی بین هرمنوتیک کشف الأسرار و مرصادالعباد از یک سو و عرفان علمی ابن عربی از سوی دیگر می‌زند. در عرفان خراسان از ماجرای ازل تعبیر نمادین نمی‌شود. آدم و ملائک در آن نمونه مثالی نوع خود نیستند، بلکه ماجرا با شرکت اشخاص حقیقی رخ داده است. «اما در مکتب غربی عرفان فهم اسطوره آفرینش در قالب علم‌الاسماء محی‌الدین بکسر معنای نمادین و تمثیلی به خود می‌گیرد و از درون انضمامی تهی می‌شود» (ص ۱۴۸). در عرفان شرقی رویداد «هبوط» ماجرای «سفر روح» است و در مکتب غربی داستان «صدور وجود» از وجود مطلق و ظهور اسماء (ص ۱۵۰).

نویسنده بخش سوم کتاب خود را صرف بررسی تاریخ عرفان و دوره‌بندی آن می‌کند. «از تصوف زاهدانه به تصوف شاعرانه» عنوان فصلی است که در آن آشوری گرایش به عبادت و گوشه‌گیری در حوزه بصره و عبّادان را سرآغاز تصوف زاهدانه در قرن دوم هجری می‌گیرد و شطحات بایزید بسطامی در خراسان را سرآغاز تصوف شاعرانه در قرن سوم هجری می‌داند. تصوف شاعرانه را با واژگانی چون «خداشیدایی» و «شور دینی» وصف می‌کند. این تصوف دوگانه انگاری زاهدانه یعنی شکاف پرنشدنی عالم بالا و پایین را مبدل می‌کند به بینشی یگانه‌انگار که پروردگار را نزدیک به خود حس می‌کند (ص ۱۷۲) و ترس از خدا به شیفستگی بدل می‌شود. چیزی که این تبدیل را توجیه می‌کند اصل برتری انسان گناه کرده بر آدم بی‌گناه در سرنمون ازل آفرینش است. اینجاست که از دل گفتمان دنیاستیز آخرت‌پرست زاهدانه، گفتمان عارفانه - شاعرانه‌ای برمی‌روید که مشتاق وصال محبوب است، و از دل عرفان عاشقانه، شاعر عارف رند سربرمی‌آورد. این رندی همان توان ترکیب گناه کردن با دیانت و امید عافیت است که آشوری در بخش چهارم آن را توضیح می‌دهد.

فصل دوم این بخش، «از شعر صوفیانه به شعر رندانه»، مقایسه‌ای است میان عرفان خداعاشقانه مولانا جلال‌الدین با

«یادکرد زمان ازلی» می‌آورد و ضمن آن واژگان زمانی شعر حافظ، چون «دوش» و «سحر» و «شب قدر»، را اشاراتی به تجربه ازلی و عهد الست می‌داند. در آخر این فصل نویسنده ابیاتی از حافظ را که هوای بازگشت به عوالم زهد دارند نقل می‌کند؛ و در واقع موضع پیشین خود را دربارهٔ یگانه‌انگاری حافظ تعدیل می‌کند (ص ۳۲۲).

زیر عنوان «اخلاق رندانه» پس از اشاره به زرق و ریای رندانه، بی‌آزاری و انفراد انگشت روی مصداق بارز رندی در اخلاق جامعهٔ ایرانی یعنی «زیرکی» می‌گذارد. زیرکی رندانه چه بسا سرچشمهٔ آن «هوشمندی» ای باشد که ایرانیان به خود نسبت می‌دهند (ص ۳۵۳). نویسنده در فصل پایانی کتاب خویش ویژگی‌های دیگری از شعر رندانهٔ حافظ در مقایسه با شعر زاهدانهٔ ناصر خسرو بیان می‌کند، و مضامین پراکندهٔ غزلیات حافظ را کوشش آگاهانهٔ رندانه برای گمراه کردن ذهن خوانندگانش می‌نامد، و با بررسی ساختار معنایی دویلهٔ شعر حافظ نتیجه می‌گیرد که این شعر از تجربه‌های واقعی حافظ نیز حکایت می‌کند. در پایان نویسنده به رویداد ازلی آفرینش آدم برمی‌گردد و حافظ را بزرگترین روایتگر آن می‌خواند.

اینک ببینیم آشوری چه چیزی دربارهٔ حافظ به ما گفته است که دیگران نگفته بودند، و طرز نگاه متفاوت او به شعر حافظ چه دستاوردی برای ما داشته است. پیش از هر چیز باید بگویم که نخستین احساس من پس از مطالعهٔ این کتاب این بود که نقد ادبی امروز ما در بخش حافظ‌شناسی گام چشمگیری درگشودن باب فلسفهٔ ادبیات فارسی برداشته است. در واقع کار آشوری بیشتر در مقولهٔ فلسفهٔ ادبیات می‌گنجد تا حافظ‌پژوهی. نویسنده، از آغاز تا انجام کتابش به دنبال یافتن یک اسطورهٔ نظام‌بخش در مفاهیم سیال و گاه متغایر شعر حافظ است. با این کار برای عرفان حافظ جایگاه هستی‌شناسی مشخصی می‌سازد؛ هرچند به علت سیلان و چندساحتی بودن مطالب چندبار ناگزیر می‌شود موضع خود و حافظ را تعدیل کند. انسجام دید نخستین حُسن این کتاب است.

اکنون برویم بر سر جان کلام نویسنده دربارهٔ حافظ. آشوری می‌گوید حافظ یک بینش هستی‌شناسانه داشته که بر مدار اسطورهٔ آفرینش انسان و هبوط او در ورطهٔ گناه یا سفرش به عالم خاکی می‌گردد. از این رویداد ازلی رند گناهکار یا انسان کاملی که می‌تواند برگزیده و دوست خدا (ولی‌الله) باشد، پدیدار گشته است. این برداشت در اساس یکی از دستاوردهای خوب نگاه فلسفی-تاریخی نویسنده به شعر حافظ است که با روح بسیاری از غزلیات او سازگار است. نویسندگان دیگر هم پیش از آشوری به این مطلب اشاره کرده‌اند، ولی هیچ یک مثل او از این «سابقهٔ پیشین» یک نظریهٔ هستی‌شناسی که از حافظ قرآن یک رند عاقبت‌سوز

بسازد، بیرون نکشیده‌اند. لطف کار او، همان‌طور که گفته شد، در ربط تحلیلی رفتار اجتماعی به باورداشت شخصی است؛ و اینکه چگونه این طرز نگاه به «نهاد و فطرت»، فلسفه‌سازِ یک بینش اجتماعی می‌شود. شعر و ادب در اینجا آیا بازسازندهٔ این بینشند یا فقط گزارشگر آن؟ باز آیا این خلاقیت یا گزارش ادبی از سر تفنن است یا مایه‌ای از حقیقت دارد؟ اینها مسائلی هستند که این کتاب بابِ طرح آنها را بر روی خواننده می‌گشاید.

بخشی از آنچه که در بالا از نگاه نویسنده گفتیم می‌توان از دید اشعریگری و اشعری‌اندیشی حافظ بازگفت. همچنانکه کسانی دیگر گفته‌اند. ولی این نه فقط زیبایی ذهن اسطوره‌پسند حافظ را باز نمی‌گوید، بلکه همهٔ مطلب را بیان نمی‌کند. یعنی دشوار است این همه صحنه‌های زیبایی را که حافظ از رویداد ازلی تصویر کرده صرفاً برخاسته از یک باورداشت کلامی دید. خود حافظ به «نهاد فطرت» بیش از موازین «کسب و اختیار» بها می‌دهد:

می‌خور که عاشقی نه به کسب است و اختیار  
این موهبت رسید ز میراث فطرتم

عاشقی در شعر حافظ یک «اصل» نیست، بلکه یک ودیعه در فطرت است که با اسطورهٔ ازلی بهتر بیان می‌شود.

با این همه، قدراندیشی در حافظ گاه چنان نیرومند به نظر می‌آید که دامنهٔ آن در محدودهٔ اسطورهٔ ازلی و تقدیر نوعی نمی‌گنجد. اسطوره لزوماً نمی‌گوید: «در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند». البته حافظ به ساقهٔ طبع شاعرانه‌اش گاه از «چرخ برهم زخم از غیر مرادم گردد» نیز دم‌زده؛ اما این «مُراد» اگر خود ناشی از «میراث فطرت» نباشد، باز به طور جدی به مضاف «قسمت ازلی» نمی‌رود. به نظر من نگاهی به حضور آموزه‌های آیین زروانی در ادبیات ما به شناختن قدراندیشی حافظ کمک می‌کند. این آموزه‌ها، آن‌طور که گفته می‌شود، از زمان پیش از زردشت در اندیشهٔ ایرانی وجود داشته و در شاهنامه مخصوصاً جلوهٔ نمایانی یافته، ختّام و سنایی و سعدی و فخرالدین گرگانی نیز از آن تأثیر پذیرفته‌اند. زروان خدای یگانه‌ای است که طبق نوشتهٔ مینوی خرد (ترجمهٔ احمد تفضلی، انتشارات طوس، ص ۴۲) همهٔ کارهای جهان به قضا و مشیّت اوست. او خدای زمان و جاودانگی است.<sup>۱</sup>

نویسنده به درستی سرچشمهٔ اندیشهٔ اصلی حافظ را مکتب ذوقی خراسان می‌داند که یکی از ویژگی‌های آن یگانه‌انگاری جهان دیانت و رندی است. در این برآورد جا برای اشعاری که از نحله‌های

حاشیه:

۱) بنگرید به حمید حمید، «بنمایهٔ تفکر زروانی در شاهنامهٔ فردوسی»، مهرگان، ۱ و ۱۱/۲، بهار و تابستان ۱۳۸۱، ص ۲۱۸ تا ۲۳۳. در این مقاله به کتاب R. C. Zaehner زیر عنوان معنای زردشتی‌گری، ترجمهٔ دکتر تیمور قادری و دیگران، استناد شده است.

می‌بینیم برخی از صفاتی را که نَسفی به انسان کامل نسبت داده، حافظ برای «رند» و «دل عارف / جام باده» به کار برده است. «جام جهان‌نما» و «آئینه گیتی‌نمای» و «اکسیر اعظم» را می‌توان با اندک تفاوت در دیوان حافظ یافت. با این همه، در برداشت عزیز نَسفی شیخ و پیشوا و هادی و مهدی نیز در همین ردیف قرار می‌گیرند؛ و این انسان کامل از یک فرد نباید بیشتر باشد. اینها با الگوهایی که از شعر حافظ فهمیده می‌شود جور در نمی‌آیند. رند حافظ ممکن است که تاج‌بخش و تاج‌ستان باشد ولی قلندر هم هست و احياناً گناهکار. اشاره به رندی در شعر حافظ اغلب در ربط با ارتکاب گناه است. این با سرنمون ازلی لغزش آدم همخوان است ولی نه با اوصافی که برآوردندگان انسان کامل گفته‌اند.

در نمونه‌ای که از گفتار عزیز نسفی درباره انسان کامل آوردیم، می‌بینیم که سه اصطلاح «جام جهان‌نما»، «آئینه گیتی‌نما» و «اکسیر اعظم» با اوصاف حافظ از رند و دل عارف اشتراک لفظی و معنوی دارند. این امر طبیعتاً این پرسش را پیش می‌آورد که نویسنده در مطالعه میان‌متنی خود چرا ذکری از این کتاب نسفی ننموده است؟ علت را می‌توان این دانست که نسفی در بخش آفرینش، فیض نخستین را «عقل اول» می‌داند و تأکیدی بر اسطوره آفرینش آدم و هبوط یا سفر او به عالم خاکی ندارد.<sup>۷</sup> به‌رحال بخش مطالعه میان متنی آشوری به نظر می‌رسد که نیاز به تکمیل داشته باشد.

برجسته‌ترین جنبه کار آشوری، به نظر من، نگاه فلسفی او به محتوا و سابقه عرفان حافظ است. در این کار او بر تاریخ تصوف و سیر تحول آن نظر می‌افکند. آشوری بنای کار را بر «تأویل» می‌گذارد. این تأویل یک سر در کشف عارفانه دارد و سر دیگر در هرمنوتیک عصر جدید. کشف عارفانه را آشوری به «فهم رازورانه» تعبیر می‌کند. اما هرمنوتیک در معنای لغوی خود - تفسیرشناسی - محدود نمی‌ماند. آشوری مکرر با تعبیراتی چون «درون فهمی وضع اندیشه و رفتار اجتماعی» (ص ۳۳) اهمیت معرفت‌شناختی هرمنوتیک را گوشزد می‌کند. نویسنده بیشتر در

فکری دیگر نشسته می‌گیرد نیز هست. حافظ به اقتضای زمان یا به تأثر از اندیشه‌های عرفانی مکتب ابن عربی هوای هجرت از غربت جهان خاکی و بازگشت به وطن اصلی را می‌پرورد که با یگانه‌انگاری مذکور سازگار نیستند. نویسنده این غزلیات را به خوبی برمی‌شمارد. چیزی که برای نگارنده این سطور روشن نشد کاربرد اصطلاح «وحدت وجود» برای این جنبه از شعر حافظ است. من نفهمیدم با اینکه آشوری واژگان «بینشی یگانه‌انگار» را برای پرکردن شکاف میان «حس» و «روح» چنین به‌خوبی به کار برده، دیگر چه نیازی به اصطلاح «وحدت وجود» در این موارد داشته است (ص ۱۷۲، ۱۸۱، ۳۲۲ و ۳۲۸). پیداست که آشوری از کاربرد وحدت وجود معنای مکتب ابن عربی یعنی «سریان الحق فی الموجودات بالصورة»<sup>۸</sup> را منظور نکرده است. بلکه مراد او این است که آدم گناه کرده و رند، با نشستن در بالاترین جایگاه در «دو عالم»، دو پارگی و دوگانگی نظری عالم روحانی و دنیای حسانی را از میان برمی‌دارد و یک نوع نزدیکی و یگانگی بین والایی روح و واقعیت حس پدید می‌آورد. و حافظ به تبع طبع سیال خود استثناء این اصل پیشنهادی آشوری را به هم زده است.<sup>۹</sup>

از اصطلاحات دیگر ابن عربی «انسان کامل» است که آشوری نیاز به آن نداشته اما در کتاب خود برای شناساندن مقام رند آورده است.<sup>۱۰</sup> این اصطلاح در دیوان حافظ به کار ترفته و نویسندگان کشف‌الأسرار و مرصادالعباد نیز از آن بی‌خبر بوده‌اند. البته این نویسندگان برای وصف کرامت و عزت انسان «تاج‌اصطفا» بر سر او نهاده، و وی را با عناوین «بدیع فطرت» و «برداشتة لطف ازل» ستوده‌اند. حافظ نیز مقام رند را تا «ولی» می‌رساند. اینها همه برای سرنمون شناختن مقام آدم و اسطوره خلقت او در هستی‌شناسی حافظ کافی است. افزودن انسان کامل به اوصاف مذکور نه فقط قرآنی نیست بلکه با مشخصاتی که به کاربرندگان نخستین این اصطلاح یعنی ابن عربی و پیروانش بیان کرده‌اند، سازگار نیست. ابن عربی این انسان را «برترین موجودات» و «دربدارنده نامهای نیک خداوند» و «جامع حقایق که جهان تا زمانی که این انسان کامل در آن است محفوظ می‌ماند»، وصف می‌کند.<sup>۱۱</sup> اینک نگاه کنیم به شرح عزیز نَسفی (م. حوالی ۶۸۰ هـ) از انسان کامل:

انسان کامل را شیخ و پیشوا و هادی و مهدی گویند. و دانا و بالغ و کامل و مکمل گویند. و امام و خلیفه و قطب و صاحب زمان گویند. و جام جهان‌نما و آئینه گیتی‌نمای و تریاق بزرگ و اکسیر اعظم گویند... و این انسان کامل همیشه در عالم باشد و زیادت از یکی نباشد از جهت آنکه تمامت موجودات همچون یک شخص است، و انسان کامل دل آن شخص است و موجودات بی‌دل نتوانند بود، پس انسان کامل همیشه در عالم باشد، و دل زیادت از یکی نبود.<sup>۱۲</sup>

حاشیه:

- ۱) محی‌الدین بن عربی، فصوص الحکم (با تعلیقات ابوالعلاء عقیلی)، بیروت، دارالکتاب، ۱۹۸۰، ص ۵۵.
- ۲) حافظ غزلیات و ابیات «وحدت وجودی» به مفهوم مکتب ابن عربی نیز دارد که آشوری در این کتاب چندان به آنها نپرداخته است.
- ۳) برخی از حافظ‌پژوهان نیز وصف انسان کامل را برای معرفی «رند» به کار برده‌اند. بنگرید به بهاء‌الدین خرمشاهی، حافظ‌نامه، ج ۲، تهران، انتشارات علمی - فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۰۷.
- ۴) ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۵۰، ۵۴، ۷۵، ۱۹۹.
- ۵) عزیزالدین نَسفی، الإنسان الکامل، تصحیح ماریژان موله، تهران، طهوری، ۱۳۶۲، ص ۵.
- ۶) همان، ص ۷۲.

دیباچه اشاره کرده بود که او این امر را مقدمه درک مدرنیسم و یک «پروژه فرهنگی درمانی» (ص ۵) می‌داند. حافظ‌شناسی آشوری را باید خود یک «درون‌فهمی» فرهنگ عرفانی ایرانی دانست؛ که به نظر من کوششی است جدی برای بهتر عرضه کردن عرفان حافظ. اینک ببینیم «تأویل» را آشوری چگونه در خدمت ماجرای آفرینش می‌گیرد. او می‌نویسد: «پارسایان صوفی... فهم خویش از قرآن را تأویل آن می‌دانند، یعنی به 'اول' بردن و راز آغازین، راز ازلی آفرینش، را از خلال روایت ظاهر بازشناختن» (ص ۷۴). در اینجا باید بیفزاییم که «به اول بردن» یکی از معانی تأویل است، بلکه معنای نخستین آن. معنای دوم و رایجتر آن «به غایت مراد رساندن مطلب» است.<sup>۸</sup> این غایت مراد ممکن است همان «به اول بردن» باشد، و ممکن است آن‌طور که این منظور می‌گوید: «نقل ظاهر لفظ از وضع اصلیش به چیزی که نیاز به دلیل دارد و چنانچه آن نبود معنای اصلی فروگذار نمی‌شد».<sup>۹</sup> در علم اصول نیز تأویل ناظر بر عدول از معنای ظاهر است.<sup>۱۰</sup> اگر با دید هرمنوتیکی نگاه کنیم می‌بینیم اطلاق تأویل به همان «درون‌فهمی وضع اندیشه و رفتار» بهتر می‌برازد تا «به اول بردن» مفاهیم. چون همین درون‌فهمی است که سمت و سویی را که تأویل باید به آن جهت برود تعیین می‌کند.

شیوه نگارش آشوری نیز در این کتاب از مسائل درخور توجه است. شکی نیست که آشوری یکی از زبان‌آوران عصر ماست. بسیاری از واژگانی که او ساخته و پیشنهاد کرده اینک رواج یافته و بر سر زبان‌هاست. در کتاب حاضر نیز همان‌طور که نویسنده در دیباچه گفته واژه‌های نوساخته‌ای برای درک پیام حافظ به کار برده است، و این کار را مخصوصاً برای به‌کارگرفتن «وسایل فهمی» که جهان غرب در اختیار می‌گذارد، ضروری دانسته است. زبان این کتاب بسیار غنی و سرراست است. با این‌همه در چند جا به نظر می‌رسد که نویسنده زبان مناسبی برای شرح ماجرای حافظ برنگزیده است. یعنی او گاه مفاهیم و واژگان برگرفته از جهان غرب را چنان زورآور می‌کند که خواننده سرگردان می‌شود که حافظی که خود لسان غیب و گفتارش چنین دلنشین است، چرا شرح ماجرایش باید این قدر فنی و وام‌گرفته از فرنگ شده باشد. این امر تا حد زیادی به‌خاطر نظم و انسجامی است که نویسنده خواسته و توانسته به سخنان رندانه حافظ بدهد. البته تاوان این نظام‌بخشی را وی در چند جا پس می‌دهد.

ازجمله مشکلی است که آمدن نام خدا در کنار معشوق ازلی در شعر حافظ برای آشوری پیش می‌آورد. در نظامی که او برای فهم شعر حافظ طرح کرده، اسطوره آفرینش یا سلطان ازل در لایه زیرین غزل قرار دارد. آمدن نام خدا در بسیاری موارد کاربرد اصطلاحی، تکیه کلامی یا خطابی آن است؛ مانند «خدا را»، «از بهر

خدا» و «یا رب» (ص ۳۶۵). آشوری از دیدگاه این نظام به بررسی غزلی با مطلع «یادباد آن که نهانت نظری با ما بود» می‌پردازد و می‌گوید مخاطب ضمیر تو در اینجا خداوند است و «صبحی‌زدگی در مجلس انس» هم یاد آن شراب سحرگامی ازلی است. آنگاه در مصرع «جز من و یار نبودیم خدا با ما بود» ناگزیر با معشوق مضاعف سروکار پیدا می‌کنیم که آشوری آن را یکی از بازیگوشیهای زیبا و در عین حال گمراه‌کننده حافظ می‌خواند و «خدا با ما بود» را بناچار به معنای «خدا یار ما بود» می‌گیرد. این برداشت آشوری سرراست‌اندیشانه به نظر می‌رسد. ما وقتی به شرح دکتر قاسم غنی از این غزل نگاه می‌کنیم می‌بینیم که وی احتمال قوی می‌دهد که این غزل کلیه درباره شیخ ابواسحاق پادشاه مقتول زمان گفته شده است.<sup>۱۱</sup> این حدس با تشابه «چو یاقوت قدح خنده‌زدی» و «فقهه کبک خرامان» که در غزل «راستی خانم فیروزه بواسحاقی» آمده تقویت می‌شود. این حدس لایه اسطوره‌ای ازلی را که حافظ به زیبایی لابه‌لای سخنش خوابانده نفی نمی‌کند، اما آن را به قهقرا می‌برد. یعنی مصداق اول شعر رابطه انسانی - عاطفی دو شخص می‌گردد و خدا ثالث و ناظر آنها؛ هرچند حافظ آن را به زبان اسطوره‌ای و با مثالواره دلدار ازلی گفته باشد.

نکته گرفتن بر کار آشوری شاید دشوار نباشد، اما حقیقت این است که بازپرداختن فلسفه شعر حافظ طبق یک اسطوره اسلامی و پی‌گرفتن سیر تحول آن در عرفان ذوقی ما آسان نیست. آشوری به نظر من یکی از نخستین کسانی است که به پژوهش در کار حافظ اکتفا نکرده و دلیرانه به شناختن اندیشه فلسفی او و تحلیل مکتب رندی و عرفان وی دست زده است. ورزیدگی او در تاریخ فلسفه و عرفان کارساز راه او در این نگرش فلسفی به شعر حافظ بوده است، هرچند در زمینه اسلام‌شناسی آن‌طور که در کاربرد برخی از اصطلاحات دیدیم هنوز کمبودهایی به چشم می‌خورد. مهم نگاه نویسنده به تمامیت قضیه است که وی را قادر می‌سازد یک داور نهایی در کل موضوع داشته باشد، و به آزادگی قلم را در خدمت اندیشه‌اش درآورد.

حاشیه:

۸) راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، کراچی، کارخانه تجارت، ۱۹۶۱، ص ۳۰. التأویل من الأول آی الرجوع إلى الأصل... وذلك هوداً الشئ إلى الغایة المراد منه علماً كان أو فعلاً.

۹) ابن منظور، لسان العرب، بیروت، دارصادر، ۱۹۹۴، ج ۱۸، ص ۳۳. نقل الظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما یحتاج إلى دلیل لولاه ماترک ظاهر اللفظ.

۱۰) به‌طور مثال بنگرید به رفیق العجم، موسوعة مصطلحات اصول الفقه، مکتبه لبنان، ۱۹۹۸، جزء ۱، ص ۳۶۴.

۱۱) دکتر قاسم غنی، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، تهران، زوار، ۱۳۶۶، ص ۱۳۵.