

مبانی فکری و اعتقادی حافظ شیرازی

amin1980306@yahoo.com

حسن احمدی / دانشجوی دکتری کلام اسلامی دانشگاه قم

پذیرش: ۹۴/۱۰/۲۶

دریافت: ۹۴/۳/۱۱

چکیده

از دیرباز، حتی مطابق برخی نقل‌های تاریخی، در روزگار خواجه حافظ شیرازی، کسانی بوده‌اند که بنا بر اغراض گوناگون و با استناد به برخی ابیات ایهام‌آفرین، دردانه شیرین‌سخن شیراز قرن هشتم را، بیگانه از اصول اعتقادی اسلام و کفرگو و کافرکیش معرفی کنند. این پژوهش درصدد است که با استخراج مبانی فکری خواجه حافظ شیرازی از تنها منبع به‌یادگارمانده از او، یعنی دیوان اشعارش، پاسخی درخور برای این پرسش اساسی بیابد که به راستی رویکرد اعتقادی مرد فرد غزل ایران‌زمین، رویکردی الهی است و او را باید معتکف قبله اهل ایمان به‌شمار آورد و یا اینکه حق به جانب کسانی است که قبای ژنده الحاد را بر قامت نابغه شیراز، تراز می‌دانند و او را همصدا با ساکنان قبیله تاریکی می‌شناسند و می‌شناسانند؟ آنچه که حاصل آمد، شواهد روشن دل‌بستگی عمیق و بی‌پیرایه حافظ شیرازی به اصول و مبانی فکری و اعتقادی اسلام در قلمروهای هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و فرجام‌شناسی است.

کلیدواژه‌ها: حافظ، خدا، قضا و قدر، انسان، معاد.

مقدمه

دیدگاه او را با استناد به ابیاتی از دیوان خواجه گوشزد می‌کند و در ادامه می‌نویسد: «من حقیقتاً نمی‌دانم که... آیا اینها نمی‌فهمند که حافظ را نمی‌فهمند و یا می‌فهمند که نمی‌فهمند، ولی خود را به نفهمی می‌زنند؟» (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۵۰). او به همین اندازه اکتفا نکرده، بعدها در چند سخنرانی در دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، به اثبات عرفان حافظ می‌پردازد. نگارنده در پژوهش پیش‌رو درصدد مواجهه با تک‌تک قایلان به الحاد خواجه نیست، بلکه بر آن است که با استناد به مبانی فکری خواجه حافظ شیرازی که از تنها منبع به یادگار مانده از او، یعنی دیوان اشعارش، فراچنگ آمده است بر اندیشه‌ای که مروج بی‌دینی اوست خط بطلان کشیده و بر ایمان ناب و بی‌شائبه او تأکید ورزد. ضرورت این پژوهش را باید در تصویرسازی درست و مطابق با واقع و بدون اعوجاج از سیمای افکار و اندیشه‌های بزرگانی همچون حافظ در ذهن و ضمیر مخاطبان دانست؛ چه اینکه ارائه تصویری بازگونه و منحط، به‌ویژه در حوزه اندیشه‌های بنیادین از مشاهیری همچون حافظ، می‌تواند اثرات نامطلوب بسیاری به همراه داشته باشد.

مبانی فکری خواجه حافظ شیرازی

۱. مبانی هستی‌شناسانه

بدون تردید، وقتی از دیدگاه‌های هستی‌شناسانه شخصیتی همچون حافظ سخن می‌گوییم، نمی‌خواهیم مواجهه‌ای از سنخ مواجهه فیلسوفانه با آراء او داشته باشیم. دیوان حافظ کتابی فلسفی نیست که از مباحث معرفت‌شناسی آغاز شود و در نهایت به الهیات بالمعنی‌الخاص بینجامد. محمل اندیشه‌های حافظ شیرازی، دیوان شعر اوست و شعر، واگویه مرصع برآمده از جان شاعر است که به زیباترین و هنرمندانه‌ترین شکل و در چارچوب ضوابط و

نسبت الحاد و بی‌دینی به خواجه حافظ شیرازی عمری هفتصد ساله دارد. برخی، زین‌الدین کلاه (م ۷۸۰ق) سرآمد و پیشقراول صوفیان عصر حافظ و عماد فقیه (م ۷۷۳ق) را نخستین کسانی می‌دانند که بنا بر اغراضی شخصی، بسیار مشتاق بودند خواجه شیراز را ملحد معرفی کنند (فولادی، ۱۳۸۱، ص ۷۳۴؛ دستغیب، ص ۲۸۲)؛ هرچند برخی دیگر، گزارش تاریخ در خصوص دشمنی این دو با خواجه را قابل اعتماد نمی‌دانند و داستان‌ها و شأن‌نزول‌هایی نظیر آنچه را که درباره «نماز گزاردن گربه زاهد» بیان شده، فاقد جاهت و ساختگی می‌دانند (همایی، ۱۳۶۹، ص ۲۹-۳۳). در روزگار ما، حنجره‌ای که فریاد الحاد خواجه سر داد و صدایش بیش از همه شنیده شد، حنجره و صدای احمد شاملو از شعرای نام‌آشنای معاصر است؛ هرچند کسان دیگری مانند احسان طبری نیز بودند که دیوان حافظ را انباشته از کفریات می‌دانستند (دستغیب، بی‌تا، ص ۱۸). شاملو در مقدمه کتاب حافظ شیراز به روایت احمد شاملو که نخستین بار در سال ۱۳۵۴ منتشر شد، بی‌محابا به بنیان‌های اعتقادی خواجه یورش می‌برد و او را یک‌لقابایی کفرگو و منکر تمامی اندیشه‌های بنیادین دینی و از جمله معاد، معرفی می‌کند (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۴۵). سخنان جسورانه شاملو، واکنش‌های منفی بسیاری به همراه داشت و به تعبیر برخی حافظ‌پژوهان، فکر و ذهن همه حافظ‌دوستان را جریحه‌دار کرد (فولادی، ۱۳۸۱، ص ۴۸۱). محض نمونه، مهدی اخوان ثالث، شاعر بلندآوازه و صاحب سبک معاصر، در سخن‌شناسی و غزل‌شناسی شاملو ابراز تردید می‌کند و از او می‌خواهد که کاری به کار حافظ نداشته باشد (کاخی، ۱۳۷۰، ص ۲۲۹). استاد شهید مرتضی مطهری نیز در مقدمه عمل گرایش به مادگرایی بدون آنکه نامی از شاملو ببرد، خامی

حق تعالی، همان وجود مطلق واحدی است که تمام کثرات مشهود، چیزی جز شئون، مظاهر و تجلیات آن نیستند» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۶۱). حقیقت «توحید ذاتی» یا «توحید وجودی» که عالی‌ترین مراتب توحید در مدرسه عرفان است، چیزی جز درک حقیقت مذکور نیست و به گفته برخی از عارفان، رسالت اولیای خدا، دعوت خلق به چنین توحیدی است که ماحصل آن، به حکم آیات قرآنی ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ۲۶ و ۲۷)، نفی وجودات کثیره و مشاهده وجود واحد حضرت حق است. این قسم از توحید را «توحید اولیا» و «توحید باطن» نیز نامیده‌اند (آملی، ۱۳۶۸، ص ۸۴). معروف است جنید بغدادی، از مشاهیر تصوف و عرفان (متوفی به سال ۲۹۷ق)، پس از شنیدن سخن نورانی رسول خدا ﷺ که فرمود: «كان الله و لم يكن معه شيء»، گفت: «الآن كما كان» (جامی، ۱۳۸۲، ص ۶۷). بنابراین، از تعالیم محوری عرفان اسلامی، وحدت وجود و تأکید بر این نکته است که ماسوی‌الله تجلیات و نمودهای حضرت حق‌اند. این نوع نگاه به هستی را می‌توان درسروده‌هایی از خواجه شیراز، سراغ‌گرفت:

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد

عارف از خنده می در طمع خام افتاد
حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد
این همه نقش در آینه اوهام افتاد
این همه عکس می و نقش نگارین که نمود
یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد
(حافظ، ۱۳۸۸، ص ۱۱۱).

در غزلی دیگر، هر دو عالم را فروغ روی حضرت حق معرفی می‌کند:

دردم از یار است و درمان نیز هم
دل فدای او شد و جان نیز هم
هر دو عالم یک فروغ روی اوست
گفتمت پیدا و پنهان نیز هم
(همان، ص ۳۶۳).

قواعدی خاص بیان می‌شود. زبان شعر مانند هر زبان دیگری که ساختمان مخصوص به خود را داراست، زبانی با مختصات ویژه خویش است که طبعاً وجود هر واژه و اصطلاحی را در ساختار خویش بر نمی‌تابد و می‌توان مدعی شد که زبان شعر از جهاتی نسبت به همه زبان‌ها خاص‌تر و ویژه‌تر است. برای مثال، اگر کتب فلسفی، مشحون از تعابیری نظیر «علة‌العلل» و «واجب‌الوجود» است، در کل آثار شاعران شاید به عدد انگشتان یک دست هم نتوان سراغی از این تعابیر گرفت. این نکته را از آن‌رو متذکر شدیم که گمان نرود در بحث از مبانی هستی‌شناسانه حافظ، باید در صدد یافتن توغلات فیلسوفانه و حتی اصطلاحات مخصوص اهل فلسفه باشیم؛ مثلاً، توقع داشته باشیم که حافظ شاعر، در ابیاتی و یا غزلیات و قصایدی به صورت مستدل و منطقی به اثبات واجب‌الوجود و علت‌العلل پرداخته، نوع رابطه مخلوقات را با علت‌العلل تبیین عقلانی نماید و در نهایت، مباحثی مانند اوصاف حضرت حق و مسئله قضا و قدر و امثال آن را در بوته عقل‌ورزی و فلسفیدن قرار دهد.

۱-۱. توحید ذاتی یا فاعلیت بالتجلی و سریان عشق

در عالم

پیش از این، در نوشتاری نسبتاً مبسوط ثابت کردیم که حافظ را باید در زمره اهل عرفان به‌شمار آورد (احمدی، ۱۳۹۳). در مکتب عارفان، آنچه که از حقیقت هستی حقیقتاً بهره‌مند است و ذاتی که تنها او را می‌توان به صفت وجود، موصوف کرد، ذات واحد مطلق و خدای جان و جهان‌آفرین است. باقی موجودات هرچند توهم محض و سراب نیستند، اما کثرت آنها به معنای کثرت در وجود نبوده، بلکه کثرت در مظاهر و شئون وجود مطلق واحد است. «به بیان دقیق‌تر، محمول وجود، به طور حقیقی و ذاتی، جز بر وجود حق حمل نمی‌شود و وجود

و در غزل ۱۸۳ از تجربه‌ای عرفانی سخن می‌گوید که در آن سرمست از تجلی ذات و صفات خدای تبارک و تعالی شده است:

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند
واندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند
بیخود از شمعش پرتو ذاتم کردند
باده از جام تجلی صفاتم دادند
چه مبارک سحری بود و چه فرخنده شبی
آن شب قدر که این تازه براتم دادند
بعد از این روی من و آیینۀ وصف جمال
که در آنجا خبر از جلوه ذاتم دادند
از سوی دیگر، آنچه که جوهره اصلی عرفان را سامان می‌دهد، «عشق» است. این از آن روست که عارف برخلاف فیلسوف، هویت انسانی را در عقل به عنوان مدرک کلیات نمی‌داند؛ بلکه بر کانونی دیگر با نام «دل» تأکید می‌کند که مرکز احساسات و تمایلات عالی است و انسان از منظر عارف، زمانی سالک مسیر کمال است و اساساً زمانی می‌توان او را انسان، به معنای واقعی کلمه دانست که «عاشق» باشد. البته از منظر عارف، عشق و جریان آن، مختص به انسان نیست و در تمام ذرات عالم سریان دارد و به بیان دیگر، بنای عالم بر بنیان عشق استوار است (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۹۶-۲۴۶) و در حقیقت، می‌توان مانند برخی محققان مدعی شد علاوه بر فاعلیت‌های هشت‌گانه‌ای که در کتب فلسفی بدان‌ها اشاره شده است (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۲۲-۲۲۶)، فاعلیت نهمی با نام فاعلیت بالعشق وجود دارد که مظهر تام و تمام آن، فاعلیت حضرت حق است (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۱۷۰).

از دیدگاه حافظ، نظام هستی - آنچنان‌که عارفان بر این اعتقادند - هم برآمده از فاعلیتی عاشقانه است و هم، گوهر عشق به صورت جبلی و فطری در نهاد عالم به صورت عام، و در سرشت آدمی به صورت خاص و ویژه، از سوی خدای تبارک و تعالی نهاده شده است:

طفیل هستی عشق‌اند آدمی و پری
ارادت‌سی بنما تا سعادت‌ی ببری
بر در میخانه عشق ای ملک تسبیح گوی
کاندر آنجا طینت آدم مخمر می‌کنند
سلطان ازل گنج غم عشق به ما داد
تا روی در این منزل ویرانه نهادیم
(حافظ، ۱۳۸۸، ص ۱۹۹، ۳۷۱ و ۴۵۲).

و به بیانی دیگر، نظام هستی، پرتو و جلوه‌ای از جلوات عشق حضرت حق است و این عشق، در تک تک اجزای عالم هستی، سریان و جریان دارد:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد
عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
(همان، ص ۱۵۲).

۱-۲. توحید افعالی و سلطنت مطلق قضا و قدر الهی

از دیگر مراتب توحید، در سنت عرفان اسلامی، توحید افعالی است. توحید افعالی در نگاه عارفان به این معناست که تمامی پدیده‌های عالم هستی، محصول کارخانه خداست و هر فعل و هر عملی، در حقیقت، فعل و عمل اوست و فاعل‌های دیگر، ابزاری بیش نیستند (مصباح، ۱۳۸۰، ص ۸۳). نمود این معنای از توحید، در اعتقاد به سیطره قضا و قدر الهی در تمامی شئون وجودی، پدیدار می‌شود. به بیان دیگر، اعتقاد به قضا و قدر و سیطره اراده حضرت حق بر نظام تکوین و تشریح، ترجمان توحید افعالی است و عارف، جز درک حقیقت توحید چیز دیگری در سر نمی‌پروراند. از این رو، در مذهب عرفان، همه امور، حتی اعمال اختیاری انسان، اعم از خطا و صواب، مشمول قضا و قدر الهی‌اند (مستملی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۱۰؛ رشیدالدین میبدی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۷۵۴؛ غزالی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۰۷). به گفته مولوی:

چو قسمت ازلی بی حضور ما کردند
 گر اندکی نه به وفق رضاست خرده مگیر
 حافظ از مشرب قسمت گله نانصافی است
 طبع چون آب و غزل‌های روان ما را بس
 در دایره قسمت ما نقطه تسلیمیم
 لطف آنچه تو اندیشی، حکم آنچه تو فرمایی
 (همان، ص ۱۶۱، ۲۵۶، ۲۶۸ و ۴۹۳).
 حکم خدایی، حکم ازلی، حکم ازل، حکم آسمان،
 نصیب، نصیبه، نصیبه ازل، فیض ازل، عهد الست، عهد
 ازل و عهد قدیم از دیگر تعبیری است که در شعر حافظ
 دلالت بر قضا و قدر دارد:
 در کار گلاب و گل حکم ازلی این بود
 کاین شاهد بازاری وان پرده‌نشین باشد
 بد رندان مگو ای شیخ هش‌دار
 که با حکم خدایی کینه داری
 جدا شد یار شیرینت کنون تنها نشین ای شمع
 که حکم آسمان این است اگر سازی وگر سوزی
 ساقیا می ده که با حکم ازل تدبیر نیست
 قابل تغییر نبود آنچه تعیین کرده‌اند
 روا مدار خدایا که در حریم وصال
 رقیب، محرم و حرمان نصیب من باشد
 فیض ازل به زور و زرار آمدی به دست
 آب خضر نصیبه اسکندر آمدی
 کنون به آب می لعل خرقة می شویم
 نصیبه ازل از خود نمی توان انداخت
 مقام عیش میسر نمی شود بی رنج
 بلی به حکم بلا بسته‌اند عهد الست
 من زمسجد به خرابات نه خود افتادم
 اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد
 حافظ گمشده را با غمت ای یار عزیز
 اتحادی است که در عهد قدیم افتادست
 (همان، ص ۱۶، ۲۵، ۳۶، ۱۱۱، ۱۶۰، ۱۶۱، ۴۳۹، ۴۴۷، ۴۵۴ و ۵۰۶).

در ظاهر و باطن آنچه خیر است و شر است
 از حکم حق است و از قضا و قدر است
 من جهد همی کنم قضا می گوید
 بیرون ز کفایت تو کار دگر است
 (مولوی بلخی، ۱۳۸۴، ص ۱۳۳۹).
 از قضا در شعر حافظ، مسئله قضا و قدر به انحای
 مختلف و در موطن گوناگون بیان شده است و آن قدر
 تواتر و تکرار آن بسیار است که عده بسیاری را به
 جبران‌دیشی خواجه مجاب کرده است. در شعر حافظ،
 واژه «قضا» در مواردی به همان معنای قضای الهی به کار
 رفته و واژه «قدر» ظاهراً تنها در دو مورد در معنای مذکور
 استعمال شده است؛ البته واژه «تقدیر» چند باری در همان
 معنا تکرار شده است:
 در کوی نیکنای ما را گذر ندادند
 گر تو نمی‌پسندی تغییر کن قضا را
 عاشق چه کند گر نکشد بار ملامت
 با هیچ دلاور سپر تیر قضا نیست
 آنچه سعی است من اندر طلبت بنمایم
 این قدر هست که تغییر قضا نتوان کرد
 بر آستان میکده خون می‌خورم مدام
 روزی ما زخوان قدر این نواله بود
 نیست امید صلاحی ز فساد حافظ
 چونکه تقدیر چنین است چه تدبیر کنم
 برو ای ناصح و بر دردکشان خرده مگیر
 کارفرمای قدر می‌کند این من چه کنم
 (حافظ، ۱۳۸۸، ص ۶۹، ۱۳۶، ۲۱۴، ۳۴۵ و ۳۴۷).
 گاهی در دیوان خواجه، از قضا و قدر تعبیر به
 «قسمت» و یا «قسمت ازلی» می‌شود:
 جام می و خون دل هر یک به کسی دادند
 در دایره قسمت اوضاع چنین باشد

ایبات دیگری نیز در دیوان خواجه هست که با نفی اختیار و سلطنت آدمی، بر احاطه و اقتدار و چیرگی اراده و قضای الهی بر تمامی شئون هستی صحنه می‌گذارند:

رضا به داده بده وز جبین گره بگشای
که بر من و تو در اختیار نگشودست
گناه اگرچه نبود اختیار ما حافظ
تو در طریق ادب باش گو گناه من است
سیر سپهر و دور قمر را چه اختیار
در گردش‌اند بر حسب اختیار دوست
گفت مگر زلعل من بوسه نداری آرزو
مردم از این هوس ولی قدرت و اختیار کو
(همان، ص ۵۳، ۳۷، ۶۰ و ۴۱۴).

همان‌گونه که ملاحظه شد، قضا و قدر دقیقاً به همان معنایی که در سخنان اهل عرفان مشاهده می‌شود، در شعر و اندیشه حافظ تبلور یافته است و می‌توان گفت خواجه شیراز آنسان که نجم‌الدین رازی در *مرصادالعباد* دربارهٔ عارفان گفته، بسان مرغی تسلیم تصرفات احکام قضا و قدر حق است (نجم رازی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۴).

نتیجه آنکه در اندیشه خواجه حافظ شیرازی که از پیروان راستین مدرسهٔ عرفان به‌شمار می‌رود، توحید افعالی و انتساب تمامی امور به ذات باری تعالی - آنسان که اهل عرفان بر آن تأکید و بدان اهتمام دارند - از اعتبار منیعی برخوردار است. نمود این اندیشه، در سروده‌های فراوانی که بر سیطرهٔ کلی قضا و قدر الهی بر تمامی شئون هستی، اعم از تکوین و تشریح و خیر و شر و خوبی و بدی، تصریح و تأکید می‌کند، قابل شناسایی است.

۱-۳. علم حضرت حق

از نگاه خواجه حافظ خداوند متعال، عالم به اسرار و خفیات است:

مانه رندان ریاییم و حریفان نفاق
آنکه او عالم سزاست بدین حال گواست
غرض ز مسجد و میخانهام وصال شماست
جز این خیال ندارم خدا گواه من است
(حافظ، ۱۳۸۸، ص ۵۳ و ۲۰).

او در سروده‌ای با استفاده از صنعت اقتباس، کلام منسوب به حضرت ابراهیم علیه السلام (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۸، ص ۱۵۵ و ۱۵۶) را برای بیان علم بی‌حد و مرز خداوند به کار می‌گیرد:

خدا داند که حافظ را غرض چیست
و علم الله حسبی من سؤالی
(حافظ، ۱۳۸۸، ص ۴۶۳).

هرچند در برخی سروده‌ها به صورت صریح، نامی از علم خداوند به میان نیامده است، اما به صورت ضمنی می‌توان احاطهٔ علمی حضرت حق را از آن استنباط نمود:

خدا زان خرقه بیزار است صد بار
که صد بت باشدش در آستینی
(همان، ص ۴۸۳).

در بیت بالا دورویی و نفاق، مورد مذمت جدی حافظ است. دورویی همان‌گونه که از نامش پیداست دو چهره دارد؛ چهره‌ای ظاهری که معلوم همه است و به نوعی همه از آن خبر دارند و چهره‌ای باطنی که پنهان است و تیر نگاه کسی آن را نشانه نمی‌رود که همانا انگیزه‌ها و نیات درونی ریاکاران است. در بیت مزبور، حافظ از بیزاری خدای تبارک و تعالی نسبت به رفتار ریاکارانهٔ جماعتی از خرقه‌پوشان لابلالی خبر می‌دهد و پر واضح است که بیزاری از گفتار و رفتار ریاکاران، فرع بر علم و یقین به ریاکاری و فساد انگیزه و نیات آنان است و این به معنای آن است که از منظر حافظ، خداوند متعال از پوشیده‌ترین و مخفی‌ترین امور عالم هستی آگاهی تمام دارد.

(حافظ، ۱۳۸۸، ص ۱۱۹، ۲۷۴، ۳۶۱، ۳۸۱ و ۴۳۳).
بنابراین، مقصود از جام جهان‌بین در مصراع «گفتم این جام جهان‌بین به تو کی داد حکیم»، دلی است که منبع اسرار و علوم و حقایق است و رازهای عالم هستی را آشکارا در خود دارد. نحوه استشهاد به این مصراع بر عالمیت بی‌چون خدا کاملاً روشن است؛ زیرا خدای حکیمی که افاضه‌کننده این جام گیتی‌نما و علم و دانش سرشار به مخلوق خویش است، طبیعتاً خود به نحو اتم و اکمل باید واجد آن باشد و نمی‌توان فاقد شیء را معطی شیء به‌شمار آورد.

بیت دیگری نیز در دیوان خواجه هست که حامل «جام جهان‌نما» است و می‌تواند دلالت صریحی بر علم‌علی‌الاطلاق حضرت حق داشته باشد؛ مشروط به اینکه مقصود از «دوست» را در آن، همان خدای تبارک و تعالی بدانیم:

جام جهان‌نماست ضمیر منیر دوست

اظهار احتیاج خود آنجا چه حاجت است

(همان، ص ۳۳).

اگر هم مقصود از دوست، پیر و یا هر موجود دیگری غیر از خداوند متعال باشد، باز هم این بیت می‌تواند مانند بیت قبلی و با همان بیانی که گذشت، به صورت ضمنی دلالت بر علم الهی داشته باشد.

۱-۴. عدالت حضرت حق

در هیچ کجای شعر حافظ، خدا مستقیماً با صفت عدالت توصیف نشده و یا مورد خطاب واقع نگردیده است؛ اما از منظر خواجه، نظام هستی و چرخش فلکی بر پایه عدل استوار است:

دور فلکی یکسره بر منهج عدل است

خوش باش که ظالم نبرد راه به منزل

(همان، ص ۳۰۴).

بیت بالا می‌تواند تلمیحی باشد از سخن پیامبر

از دیگر ابیاتی که نه صراحتاً، بلکه به صورت ضمنی دلالت بر عالمیت خداوند دارد، بیتی است از غزلی معروف: گفتم این جام جهان‌بین به تو کی داد حکیم

گفت آن روز که این گنبد مینا می‌کرد

(همان، ص ۱۴۳).

در مصراع نخست، سخن از اعطای «جام جهان‌بین» به پیر مغان است. این اعطا، از سوی خدای حکیم صورت گرفته است. اما «جام جهان‌بین» چیست؟

توضیح آنکه: از جمله پادشاهان ایرانی که رنگ و بوی

اسطوره‌ای به خود گرفته، جمشید است. برخی او را پیامبر

و رهبر نژاد ایرانی می‌شناسند (برومند، ۱۳۶۷، ص ۷). از

تاریخ زندگی او اطلاع درست و موثقی در دست نیست.

کارهای بزرگ و اعمال خارق‌العاده‌ای به او نسبت داده‌اند.

از آن جمله می‌گویند که جمشید، صاحب جامی بود که به

وسیله آن از اوضاع و احوال عالم، به‌ویژه از اسرار و امور

باطنی و غیبی مطلع می‌شد (همان، ص ۸). از این جام، به

«جام جمشید» یا «جام جم» یاد می‌شود. البته اسامی

دیگری نیز دارد. در ادبیات عرفانی، جام جم، کنایه از دل

غیب‌نما و رازگشای عارف است (خرمشاهی، ۱۳۷۸، ج ۱،

ص ۵۶۵). در شعر حافظ نیز، جام جم غالباً به همین معنا و

با صورت‌های مختلفی نظیر جام جهان‌بین، جام جهان‌نما،

جام گیتی‌نما، جام عالم بین و... مسبوق به سابقه است:

گرت هواست که چون جم به سر غیب رسی

بیا و همدم جام جهان‌نما می‌باش

پیر میخانه سحر جام جهان‌بینم داد

و اندر آن آینه از حسن تو کرد آگام

دلی که غیب نمای است و جام جم دارد

ز خاتمی که دمی گم شود چه غم دارد

گنج در آستین و کیسه تهی

جام گیتی‌نما و خاک رهیم

باده نوش از جام عالم بین که بر اورنگ جم

شاهد مقصود را از رخ نقاب انداختی

- اکرم صلواته که فرمودند: «بالعدل قامت السماوات والأرض» (احسائی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۰۳). همچنین در ابیات دیگری نیز بر استواری نظام هستی تأکید شده است: خیز تا بر کلک آن نقاش جان افشان کنیم کاین همه نقش عجب در گردش پرگار داشت هر چه هست از قامت ناساز بی اندام ماست ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست نیست در دایره یک نقطه خلاف از کم و بیش که من این مسئله بی چون و چرا می بینم (حافظ، ۱۳۸۸، ص ۷۱ و ۷۷).
- در جهان بینی خواجه، نظام هستی نظامی گزاف و بی در و پیکر و بریده از قواعد علی و معلولی نیست، بلکه در منطق او، هر سببی خواهان مسببی است و «هر عمل، اجری و هر کرده جزایی دارد»: ستم از غمزه میاموز که در مذهب عشق هر عمل اجری و هر کرده جزایی دارد (همان، ص ۱۲۳).
- بنابراین، سرای هستی، سرای مکافات است: بس تجربه کردیم در این دیر مکافات با دردکشان هر که در افتاد بر افتاد تو پنداری که بدگو رفت و جان برد حسابش با کرام الکاتبین است (همان، ص ۵۵ و ۱۱۰).
- البته این جزا و مکافات، دقیقاً متناسب با اعمال و نیات آدمی و هم سنخ با آن است: هر کو نکاشت مهر و زخوبی گلی نجید در رهگذار باد نگهبان لاله بود حافظ اگر قدم زنی در ره خاندان به صدق بدرقه رخت شود همت شحنة نجف نیکنامی خواهی ای دل با بدان صحبت مدار خودپسندی جان من برهان نادانی بود
- گوهر پاک بسباید که شود قابل فیض ورنه هر سنگ و گلی لؤلؤ و مرجان نشود (همان، ص ۲۱۴، ۲۱۸، ۲۲۷ و ۲۹۶) به بیان دیگر، در جهان بینی حافظ، نظام عادلانه حاکم بر هستی اقتضا می کند که از یک سو، هر بذری، رویش و ثمره ای متناسب با ذات و طبیعت خود داشته باشد و چنان باشد که گندم از گندم برآید و جو زجو و از سوی دیگر، هر کسی مسئول رفتارهای خود باشد و حامل وزر و وبال اعمال دیگران نباشد: عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت که گناه دگران بر تو نخواهند نوشت من اگر نیکم و گر بد تو برو خود را باش هر کسی آن درود عاقبت کار که کشت دهقان سالخورده چه خوش گفت با پسر کای نور چشم من به جز از کشته ندروی (همان، ص ۸۰ و ۴۸۶).
- سرانجام آنکه نظام عادلانه، نظام رعایت استحقاق ها و اولویت هاست: من اگر کامروا گشتم و خوشدل چه عجب مستحق بودم و اینها به زکاتم دادند (همان، ص ۱۸۳).
- ۱-۵. حکمت حضرت حق**
در دیوان خواجه، تنها در یک مورد، واژه «حکیم» مستقیماً درباره خدا به کار رفته است: دیدمش خرم و خندان قدح باده به دست و اندر آن آینه صد گونه تماشا می کرد گفتم این جام جهان بین به تو کی داد حکیم گفت آن روز که این گنبد مینا می کرد (همان، ص ۱۴۳).
- در مطلع غزل ۴۸۹ که ظاهراً ستایش نامه ای برای شاه شجاع است (استعلامی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۲۳۴)، در قالب

به ویژه آن دسته از ادیانی که اعتقاد به تناسخ دارند، بر ثنویت و دوانگاری وجود انسانی تأکید می‌کنند (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۲۱). در ادبیات دینی از آن بعد دوم غالباً به «روح» و یا «نفس» تعبیر می‌شود. در شعر حافظ نیز، انسان موجودی دوساحتی است و این امری مسلم و غیرقابل تردید است. در سروده‌های خواجه برای اشاره به بعد غیرمادی وجود انسانی، حدود سی بار از واژه «روح» و یا «روان» استفاده شده است (صدیقیان، ۱۳۷۷، ص ۵۲۳ و ۱۲۱۹):

چاک خواهم زدن این دلق ریایی چه کنم
روح را صحبت ناجنس عذابی است الیم
آنکه به پرسش آمد و فاتحه خواند و می‌رود
گو نفسی که روح را می‌کنم از پیش روان
سخا نماند سخن طی کنم شراب کجاست
بده به شادی روح و روان حاتم طی
روان تشنه ما را به جرعه‌ای دریاب
چو می‌دهند زلال خضر ز جام جمت
امروز قدر پند عزیزان شناختم

یار رب روان ناصح ما از تو شاد باد
در آ که در دل خسته توان درآید باز
بیا که در تن مرده روان درآید باز
(حافظ، ۱۳۸۸، ص ۹۳، ۱۰۲، ۲۶۱، ۳۶۷ و ۳۸۲).

در بسیاری از اشعار خواجه شاهد واژه‌ها و مضامینی هستیم که تحلیل و تبیین آنها جز در بستری غیرمادی امکان‌پذیر نیست. برای مثال، می‌توان از تقابل آشکار میان «جان» و «تن» و خواسته‌ها و تمایلات این دو در شعر حافظ سخن گفت. او غبار «تن» را حجاب چهره نورانی «جان» می‌داند؛ حجابی که مانع از پرواز «جان» در حریم «جانان» و در فضای عطرآگین گلشن قدس است. سبب این مانعیت آن است که «تن» موجودی از موجودات سراچه ترکیب است و هم‌سنخ و هم‌سخن با «جان» (که از لحاظ ماهیت، خارج از این حصار تنگ و تاریک است)،

مدح شاه شجاع به حکمت گسترده الهی اشاره می‌کند:

ای در رخ تو پیدا انوار پادشاهی
در فکرت تو پنهان صد حکمت الهی
در بیت چهارم همین غزل نیز می‌گوید:
در حکمت سلیمان هر کس که شک نماید

بر عقل و دانش او خندند مرغ و ماهی
اینکه مقصود از سلیمان در این بیت آیا سلیمان نبی صلی الله علیه و آله است یا ممدوح حافظ (ظاهراً شاه شجاع، به نحو استعاری سلیمان نامیده شده)، چندان برای ما اهمیت ندارد؛ مهم آن است که می‌توانیم به نحو قیاس اولویت نتیجه بگیریم که اگر در حکمت مخلوق خداوند نمی‌توان شک کرد، به طریق اولی، در حکمت بالغه خالق آسمان‌ها و زمین تردید روا نیست؛ چرا که او علت هستی‌بخش است و در جای خود ثابت شده است که علت هستی‌بخش، تمامی کمالات مخلوقات را به نحو اتمّ داراست.

۲. مبانی انسان‌شناسانه

از دیوان خواجه حافظ، می‌توان این‌گونه استنباط کرد که بزرگ‌ترین دغدغه وی، دغدغه انسان‌شناسی است. اساساً دغدغه شناخت انسان که بهتر است از آن به «درد انسان‌شناسی» تعبیر نماییم، در میان بسیاری از نام‌آوران فرهیخته و جویندگان صراط حقیقت و راستی، دردی آشنا و دغدغه‌ای مشترک است. اگر بخواهیم جانمایه‌های اندیشه خواجه را در باب انسان بیان کنیم، ناگزیر از شماره کردن موارد زیر خواهیم بود:

۲-۱. دوساحتی بودن انسان

اعتقاد به اینکه انسان موجودی تک‌ساحتی نیست و علاوه بر بعد جسمانی، واجد ساحتی دیگر است که از سنخ امور مادی و جسمانی نیست، سابقه‌ای طولانی در تاریخ اندیشه بشر دارد و علاوه بر ادیان توحیدی، ادیان غیرتوحیدی

بنابراین، بسیار محتمل است که «دل» در شعر حافظ، بیانگر ساحتی غیرعنصری و غیرمادی باشد که محمل تمامی تمایلات و گرایش‌های عالی انسانی است و بدون آن، ماهیت انسانی، ماهیتی واژگونه و دیگرگون خواهد شد. واژه‌های دیگری نظیر «درون»، «اندرون» و «ضمیر» نیز در بسیاری از موارد مرادف «دل» استعمال شده و در همان معنایه کاررفته است:

چه گویمت که زسوز درون چه می‌بینم
زاشک پرس حکایت که من نیم غم‌آز
در اندرون من خسته دل ندانم کیست
که من خموشم و او در فغان و در غوغاست
جام جهان‌نماست ضمیر منیر دوست
اظهار احتیاج خود آنجا چه حاجت است
(همان، ص ۲۲، ۳۳ و ۲۵۸).

بنابر آنچه گفته شد، در اینکه اندیشه‌ی خواجه، انسان را واجد بعدی روحانی و غیرمادی می‌داند تقریباً نمی‌توان تردیدی داشت.

۲-۲. اصالت ساحت غیرمادی

با توجه به ابیات مذکور در بخش گذشته، به روشنی معلوم می‌شود که از نگاه حافظ، بعد اصیل وجود آدمی، همان بعد مجرد و روحانی است؛ چراکه عموم فعل و انفعالات موجود و متوقع در ساختار انسانی به این بخش نسبت داده می‌شود:

چاک خواهم زدن این دلق ریایی چه کنم
روح را صحبت ناچنس عذابی است الیم
بنا بر همین نگاه است که در بسیاری از ابیات خواجه، «دل» که شرح حالش گذشت، معادل خود شخص و ماهیت او در نظر گرفته می‌شود و مورد خطاب قرار می‌گیرد:
غمناک نباید بود از طعن حسود ای دل
شاید که چو واپینی خیر تو در این باشد

نیست و نمی‌تواند باشد؛ از این روست که بسان غل و زنجیری به دست و پای «جان» بسته شده، او را تخته‌بند و گرفتار خویش ساخته است:

حجاب چهره جان می‌شود غبار تنم
خوشا دمی که از آن چهره پرده برفکنم
چنین قفس نه سزای چو من خوش الحانی است
روم به روضه رضوان که مرغ آن چمنم
عیان نشد که چرا آمدم، کجا رفتم
دریغ و درد که غافل ز کار خویشتم
چگونه طوف کنم در فضای عالم قدس
که در سراچه ترکیب تخته‌بند تنم
(حافظ، ۱۳۸۸، ص ۳۴۲).

در اشعار به‌جامانده از خواجه حافظ شیرازی واژه «دل» بیش از ششصد بار تکرار شده است (صدیقیان، ۱۳۷۷، ص ۴۳۹ و ۱۲۰۴). «دل» در شعر حافظ، کانون ادراکات و تمایلات و مرکز پرجوش و خروش عواطف و احساسات و گنجینه‌ی رازهای سربه‌مهر است. پایداری و سستی، مکنّت و مسکنّت، نشاط و غم، ویرانی و آبادی، ضعف و قوت، جراحت و التیام، تنگی و وسعت، دیوانگی و سرگشتگی و خلاصه هر آن وصفی که با هویت انسانی پیوند دارد، در شعر خواجه، به دل نسبت داده شده است. از این روست که حالات آن گفتنی و خبرهای آن شنفتنی است: حال دل با تو گفتنم هوس است

خبر دل شنفتنم هوس است
(حافظ، ۱۳۸۸، ص ۴۲).
حافظ «دل» را بسان مکه‌ای می‌داند که طهارت و احرام و طواف و کعبه و ویژه خود و در یک کلام، آداب و مناسک مخصوص و متناسب با خود دارد:
حافظ هر آنکه عشق نورزید و وصل خواست
احرام طوف کعبه دل بی وضو ببست
(همان، ص ۳۰).

صد البته از سر درد، سعی در تهییج و تحریض و تشویق همت‌های به گِل نشسته و اراده‌های از نفس افتاده دارد:

کمتر از ذره نئی پست مشو مهر بورز

تا به خلوتگه خورشید رسی چرخ زنان

(همان، ص ۳۸۷).

او دنیا را با همه گستردگی‌اش، ظرف مناسبی برای ظهور تمامی استعدادهای انسانی نمی‌شناسد:

آدمی در عالم خاکی نمی‌آید به دست

عالمی دیگر نباید ساخت وز نو آدمی

(همان، ص ۴۷۰).

دنیا در اندیشه خواجه، حکم وطن را ندارد؛ قفسی

است که دست و بال آدمی را برای پرواز تا ملکوت

می‌بندد. او موطن انسان را «گلشن رضوان» می‌شناسد:

حجاب چهره جان می‌شود غبار تنم

خوشا دمی که از این چهره پرده برفکنم

چنین قفس نه سزای چو من خوش الحانی است

روم به گلشن رضوان که مرغ آن چمنم

(همان، ص ۳۴۲).

اما رمز و راز این شوکت و عظمت چیست؟ چرا دنیا،

سرای غریب و آشنایی غریبه برای آدمی است؟

از دیدگاه خواجه، آنچه که باعث عظمت و کرامت انسان

می‌شود، آمیختگی طینت انسانی با شراب عشق لایزالی است:

بر در میخانه عشق ای ملک تسبیح گوی

کاندر آنجا طینت آدم مخمر می‌کنند

(همان، ص ۹۹).

عموم صاحب‌نظران و شارحان دیوان خواجه مصراع

دوم بیت مذکور را اشاره و تلمیحی به حدیثی قدسی منقول

از رسول خدا ﷺ می‌دانند: «خمرت طینه آدم بیدی اربعین

صباحاً» (احسائی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۹۸)؛ گل آدم را چهل

روز به دست خویش سرشتم (فرید، ۱۳۷۶، ص ۲۷۰؛

پرتوعلوی، ۱۳۶۳، ص ۵۹؛ اشرف‌زاده، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۵۴):

ای دل ار عشرت امروز به فردا فکنی

مایه نقد بقا را که ضمان خواهد شد

(همان، ص ۱۶۱ و ۱۶۴).

نتیجه آنکه با ملاحظه این ابیات و حجم گسترده ابیات

مشابه دیگر، جای تردیدی باقی نمی‌ماند که در نگاه

خواجه، بعد شریف و اصیل وجود آدمی، همان بعد

روحانی و غیرمادی وجود اوست. روی همین جهت

است که در اندیشه بلند او، عالم خاکی نمی‌تواند خاستگاه

به بار نشستن ماهیت تکامل یافته انسانی با همه مختصات

عالی و الهی‌اش باشد:

آدمی در عالم خاکی نمی‌آید به دست

عالمی دیگر نباید ساخت وز نو آدمی

(همان، ص ۴۷۰).

۲-۳. کرامت انسانی

آنچه که در اندیشه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی

بیش از همه خودنمایی می‌کند، نگاه راقی و عالی و

برخاسته از همت بلند او، به دردانه آفرینش، انسان است.

گویا دغدغه همیشگی حافظ این است که نکند انسان،

خود را آن‌گونه که باید نشناسد و تن به اموری دهد که

شایسته مقام و موقعیت انسانی نیست؛ بنابراین، از

یک‌سو، در صدد تبیین و شناساندن جایگاه آدمی در

منظومه خلقت است:

چه گویمت که به میخانه دوش مست و خراب

سروش عالم غیبیم چه مژده‌ها داده است

که ای بلندنظر شاهباز سدره‌نشین

نشیمن تو نه این کنج محنت‌آباد است

تورا زکنگره عرش می‌زنند صفیر

ندانمت که در این دامگه چه افتاده است

(همان، ص ۳۷).

و از دیگر سوی، با بیانی آمیخته از ظرافت و لطافت و

که ای صوفی شراب آنگه شود صاف
 که در شیشه بماند اربعینی
 (حافظ، ۱۳۸۸، ص ۴۸۳).

این معنا در غزل دیگری از حافظ نیز سابقه دارد:
 دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند
 گل آدم بسرشتند و به پیمان زدن
 ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت
 با من راه‌نشین باده مستانه زدند
 (همان، ص ۱۸۴).

از نگاه خواجه، یکی از وجوه تمایز میان انسان و
 ملک در همین است که جوهر آدمی را با گوهر عشق
 سرشته‌اند و فرشته اساساً چیزی از عشق نمی‌داند:
 فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی
 بخواه جام و گلابی به خاک آدم ریز
 جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت
 عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد
 (همان، ص ۱۵۲ و ۲۶۶).

همین ویژگی انسانی است که باعث عهده‌دار شدن
 امانت ستر الهی می‌شود؛ امانتی که زمین و آسمان و هر
 آنچه که در آن است از پذیرش آن شانه خالی می‌کنند:
 آسمان بار امانت نتوانست کشید
 قرعه کار به نام من دیوانه زدند
 (همان، ص ۱۸۴).

لازم به تذکر نیست که این بیت، تلمیحی است از آیه
 ۷۲ سوره «احزاب» که خداوند متعال در آن، به حادثه‌ای
 شگفت اشاره می‌کند: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ
 وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ
 حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾؛ ما امانت الهی و بار
 تکلیف را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کردیم، پس،
 از برداشتن آن سر باز زدند و از آن هراسناک شدند، ولی
 انسان آن را برداشت، راستی او ستمگری نادان بود.

بنابراین، انسان از دیدگاه خواجه، موجودی شریف و
 عزیز و گران‌قدر است و این عظمت از آن‌روست که نهاد و
 ساخت او را با گوهر عشق الهی عجین کرده‌اند و
 بدین جهت، او را شایسته بر دوش کشیدن بار امانتی دانستند
 که زمین و آسمان از پذیرفتن آن شانه خالی کرده است. البته
 خواجه به هیچ روی معتقد نیست که ماحصل این عشق
 نهاده شده در نهاد آدمی، عشقی جبری و یا جبر در عشق
 ورزیدن است و هر آدمی رویی با هر نوع نگاهی و با
 پیمایش هر راهی، هرچند کژراهه، خوبی عاشقانه دارد؛
 بلکه از منظر او، اگرچه موهبت عشق در فطرت آدمی به
 ودیعه گزارده شده است و این بنیان فطری، امری خارج از
 حوزه اختیارات آدمی است و از سنخ امور خواستنی یا
 نخواستنی نیست:
 می‌خور که عاشقی نه به کسب است و اختیار
 این موهبت رسید ز میراث فطرت
 (همان، ص ۳۱۳).

اما در عین حال، هستند کسانی که از این ظرفیت
 فطری استفاده مطلوب نکرده، این بذر نهاده شده در گِل
 آدمی را پرورش ندادند و تبدیل به سروی سَهی نکردند؛
 بلکه راهی دیگر پیمودند و ندای حیات‌بخش فطرت را
 در قیل و قال کشنده هوا و هوس، گم کردند و شایسته آن
 شدند که نمرده بر پیکرشان نماز اقامه شود:
 هر آن کسی که در این حلقه نیست زنده به عشق
 بر او نمرده به فتوی من نماز کنید
 (همان، ص ۲۴۴).

اساساً در منطق خواجه، مناط حیات، عشق است و
 عاشق، مردنی نیست:
 هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق
 ثبت است بر جریده عالم دوام ما
 (همان، ص ۱۱).

به همین جهت است که مخاطبان خود را دعوت و

اگر غم لشگر انگیزد که خون عاشقان ریزد
من و ساقی به هم تازیم و بنیادش براندازیم
(همان، ص ۳۰۱ و ۳۷۴).

۳. نگاه فرجام‌شناسانه

حافظ بدون هیچ تردیدی عمیقاً معتقد به معاد و بازگشت
به سزایی فراخ‌دامن است؛ در شعر حافظ، واژه‌هایی نظیر
قیامت، روز حشر، بهشت و دوزخ، قصر فردوس و شراب
کوثر و خلاصه هر آنچه که مربوط به حوزه‌ی واژگانی معاد
است، بارها با مقاصد گوناگون به کار رفته است:

چشم آن دم که ز شوق تو نهد سر به لحد
تا دم صبح قیامت نگران خواهد بود
خاک کوی تو به صحرای قیامت فردا
همه بر فرق سر از بهر مباحثات بریم
از نامه سیاه نترسم که روز حشر
با فیض لطف او صد از این نامه طی کنم
قسام بهشت و دوزخ آن عقده‌گشای

ما را نگذارد که درآیم ز پای
قدم دریغ مدار از جنازه حافظ
که گرچه غرق گناه است می‌رود به بهشت
فردا شراب کوثر و حور از برای ماست
و امروز نیز ساقی مهروی و جام می
مردی زکننده در خیبر پرس
اسرار کرم زخواجه قنبر پرس
گر طالب فیض حق به صدقی حافظ
سرچشمه آن ز ساقی کوثر پرس
(همان، ص ۲۰۵، ۲۰۳، ۳۷۲، ۴۲۹، ۵۱۸ و ۵۲۱)

نتیجه‌گیری

حاصل آنکه خواجه حافظ شیرازی فرزند برومند قبیله
توحید است؛ او به خدایی ایمان دارد که کران تا کران هستی

توصیه‌ی اکید به عشق ورزیدن می‌کند:
عاشق شو ارنه روزی کار جهان سرآید
ناخوانده نقش مقصود از کارگاه هستی
(همان، ص ۴۳۵).

۴-۲. اختیار انسانی

به جرئت می‌توان ادعا کرد که از محکومات اندیشه‌ی خواجه
درباره انسان، نفی جبراندیشی و تثبیت اختیار و اراده آزاد
برای اوست. انسان‌شناسی حافظ، انسان را دست بسته و
در زنجیر حوادث، گرفتار آمده نمی‌داند و نمی‌پسندد و با
اذعان به اینکه از سیاهه قلم تقدیر گریزی نیست، سهم
انسان را در تدبیر این تقدیر، به طاق نسیان نمی‌سپارد:
قومی به جد و جهد نهند وصل دوست
قوم دگر حواله به تقدیر می‌کنند
مایه خوشدلی آنجاست که دلدار آنجاست
می‌کنم جهد که خود را مگر آنجا فکنم
(همان، ص ۲۰۰ و ۳۴۸).

در شعر حافظ با ابیاتی مواجهیم که صراحتاً از اختیار
سخن می‌گویند:
نفاق و زرق نبخشد صفای دل حافظ
طریق رندی و عشق اختیار خواهم کرد
مستور و مست هر دو چو از یک قبیله‌اند
ما دل به عشوه که دهیم اختیار چیست؟
(همان، ص ۱۳۵ و ۶۵).
در شماری از ابیات نیز هرچند صراحتاً از واژه
«اختیار» استفاده نشده است؛ اما درون‌مایه آنها، چیزی جز
پذیرش اندیشه‌ی اختیار نیست:

چرخ بر هم زخم از غیر مرادم گردد
من نه آنم که زیونی کشم از چرخ فلک
بیا تا گل برافشانیم و می در ساغر اندازیم
فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم

حافظ، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۸، **دیوان حافظ**، به اهتمام قزوینی و غنی، قم، آل‌طه.

حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۸۱، **هزار و یک کلمه**، چ سوم، قم، بوستان کتاب.

خرم‌شاهی، بهاء‌الدین، ۱۳۷۸، **حافظ‌نامه**، چ هشتم، تهران، علمی و فرهنگی.

دستغیب، عبدالعلی، بی‌تا، **حافظ‌شناخت**، تهران، علم.

رشیدالدین میبیدی، احمدین ابی‌سعد، ۱۳۷۱، **کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار**، تحقیق علی‌اصغر حکمت، چ پنجم، تهران، امیرکبیر.

صدیقیان، مهین‌دخت، ۱۳۷۷، **فرهنگ واژه‌نمای حافظ**، با همکاری ابوطالب میرعابدینی، چ دوم، تهران، روزنه.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۴ق، **نهایة‌الحکمة**، تحقیق عباسعلی زارعی سبزواری، چ هفدهم، قم، جامعه مدرسین.

غزالی، ابوحامد محمد، ۱۳۸۶، **احیاء علوم‌الدین**، ترجمه مؤیدالدین خوارزمی، تحقیق و تصحیح حسین خدیو‌جم، چ ششم، تهران، علمی و فرهنگی.

فرید، طاهره، ۱۳۷۶، **ایهامات دیوان حافظ**، طرح نو.

فولادی، محمد، ۱۳۸۱، **تحلیل سیر نقد شعر حافظ**، تهران، دانشگاه تهران.

کاخی، مرتضی، ۱۳۷۰، **باغ بی‌برگی (یادنامه مهدی اخوان ثالث)**، تهران، چشمه.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، **بحارالانوار**، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مستملی بخاری، اسماعیل، ۱۳۶۳، **شرح‌التعرف لمذهب التصوف**، تحقیق و تصحیح محمد روشن، تهران، اساطیر.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۰، **معارف قرآن**، چ سوم، قم، فاضل.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، **مجموعه آثار**، چ دهم، تهران، صدرا، ج ۱.

—، ۱۳۸۰، **مجموعه آثار**، چ هشتم، تهران، صدرا، ج ۳.

مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۸۴، **دیوان کبیر شمس**، تحقیق و تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، طلایه.

نجم‌رازی، عبداللّه بن محمد، ۱۳۸۹، **گزیده مرصادالعباد**، به اهتمام محمدامین ریاحی، چ بیستم، تهران، علمی و فرهنگی.

واعظی، احمد، ۱۳۸۸، **انسان از دیدگاه اسلام**، تهران، سمت.

همایی، جلال‌الدین، ۱۳۶۹، **مقالات ادبی**، تهران، هما.

یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۹، **مبانی و اصول عرفان نظری**، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی‌الله‌تعالی‌عنه.

پرتوی از تجلی ذات لایتناهی اوست؛ خدایی که فاعل بالعشق است و علم و عدل و حکمت از اوصاف حتمی و ضروری اوست. خدایی که سیطره و اراده او تکوین و تشریح را دنوردیده و مجالی برای عرض اندام غیر باقی نگذاشته است. او به انسان از دریچه کرامت می‌نگرد؛ درست شبیه نگریستن قرآن کریم به بنی‌آدم. انسان از منظر خواجه موجودی دویعدی است که بعد غیرمادی و روحانی، بعد اصیل وجود او را سامان می‌دهد. او معتقد است که فطرت آدمی را باخمیرمایه عشق حضرت حق سرشته‌اند؛ از این رو، واجد کرامت ذاتی است و همین موجب می‌شود تا شانه‌های سترگش زیر بار مسئولیتی برود که سایر موجودات از پذیرش آن شانه خالی کرده‌اند. و سرانجام اینکه در باور عمیق خواجه به معاد تردیدی نیست.

منابع

آملی، سیدحیدر، ۱۳۶۸، **جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار**، تهران، علمی و فرهنگی.

احسائی، ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، **عوالی‌اللثالی**، تحقیق و تصحیح مجتبی عراقی، قم، سیدالشهداء.

احمدی، حسن، ۱۳۹۳، «مسئله عرفان حافظ»، **حکمت عرفانی**، ش ۷، ص ۸۱-۵۹.

استعلامی، محمد، ۱۳۸۲، **درس حافظ**، تهران، سخن.

اشرف‌زاده، رضا، ۱۳۸۱، **پیغام اهل راز**، تهران، اساطیر.

برومند، جواد، ۱۳۶۷، **حافظ و جام جم**، تهران، پازنگ.

پرتوعلوی، عبدالعلی، ۱۳۶۳، **بانگ جرس**، چ دوم، تهران، خوارزمی.

جامی، نورالدین عبدالرحمان، ۱۳۸۲، **نفحات‌الأنس من حضرات‌القدس**، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، چ چهارم، تهران، اطلاعات.