

بررسی رابطه‌ی «حافظ و خدا» در ساحت هم‌سخنی و گفت‌وگویی

فرزاد بالو

استادیار دانشگاه مازندران

مرجان نیک‌فر

دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی

چکیده

یکی از دستاوردهای ارزشمند میراث صوفیه در مقام مقایسه با فقه، فلسفه و کلام، تعریف و تلقی خاصی از رابطه‌ی انسان با خداست که آن را از رابطه‌ی انسان و خدا در نظام فقهی، فلسفی و کلامی متمایز می‌سازد و به رابطه‌ی عاشق و معشوق، تبدیل می‌کند و صمیمی‌ترین و ناب‌ترین گفت‌وگوها در قالب رابطه‌ی من و تویی بازتاب می‌یابد؛ اما در این میان، برخی عارفان و شاعران کلاسیک، برخلاف گفتمان غالب صوفیانه که در آن، رابطه‌ی من و تویی بنده و خدا تا مرز اتحاد و تسلیم و رضا در برابر خداوند پیش می‌رود، رابطه‌ی من و تویی بنده و خدا در قالب گستاخی، بی‌پروایی و من و تو کردن با خدا تبلور می‌یابد که تداعی‌گر استقلال دو طرف گفت‌وگو در عین صمیمیت و پیوستگی در تلقی فلسفه‌ی هم‌سخنی و گفت‌وگویی مارتین بوبر است. در غزلیات حافظ، رابطه‌ی بنده و خدا از رابطه‌ی عاشق و معشوق در تلقی متعارف عارفانه بسی فراتر می‌رود و حافظ با خداوند در مقام دوست وارد گفت‌وگو می‌شود؛ گاه کبر و استغنا می‌ورزد و گاه به گونه‌های مختلف، با خداوند، نظام آفرینش و فلسفه‌ی خلقت، از در طعن و تعریض وارد می‌شود. این نوشتار، به تحلیل بیش‌تر رابطه‌ی من و تویی در ساحت هم‌سخنی و گفت‌وگویی در اشعار حافظ پرداخته است.

واژه‌های کلیدی: حافظ، خدا، بوبر، رابطه‌ی من-تویی، رابطه‌ی من-آنی، هم‌سخنی

۱. مقدمه

در سنت غربی، مارتین بوبر (Martin buber)، فیلسوف آلمانی، در مراحل مختلف زندگی فکری خود، در زمینه‌ی رابطه‌ی خدا و بنده بسیار اندیشیده و تبیین‌های عرفانی و فلسفی عمیقی در این خصوص مطرح نموده است. در یک نگاه کلی و بر اساس معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی موجود در مبانی فکری نظریه‌ی مارتین بوبر، اوج رابطه‌ی آدمی با جهان، انسان و خدا، رابطه‌ی من-تویی (I and thou Communication) است. این رابطه‌ی من و تویی در فراسوی رابطه‌ی من و تویی عرفانی قرار می‌گیرد. رابطه‌ای که در آن، نسبت وحدت وجودی و ذاتی و عرضی میان خدا و بنده‌ی موجود در نظام عرفانی، رنگ می‌بازد و به جای آن، رابطه‌ی من و تویی میان خدا و انسان، جای‌گزین می‌شود؛ رابطه‌ای که بنیاد آن، دوستی عمیق است و بنده در رابطه با خدا - در عین استقلال و فردیت - وارد گفت‌وگو و چون و چرا کردن می‌شود. در غالب متون کلاسیک عرفانی، رابطه‌ی من و تویی میان خدا و بنده، صرفاً در نسبتی وحدت وجودی (قطره و دریا) و اتحاد، خلاصه می‌شود؛ اما در پاره‌ای از متون عرفانی یا متأثر از پارادایم عرفانی، نسبت خدا و بنده تا ساحتی فراعرفانی اوج می‌گیرد. آن‌جا که بنده با خدا به جای آن‌که مطابق با سنت مالوف عرفانی از در تسلیم و رضا درآید، از سر مودت و دوستی با خدا، در زمینه‌ی موضوعات مختلف هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، غایت‌شناختی و...، چون و چرا می‌کند؛ برای نمونه، من و تو کردن خرقانی با خدا از آن جمله است. در نوشتار حاضر، پرسش اصلی ما این است که آیا غزلیات حافظ نیز قابلیت بررسی رابطه‌ی حافظ (بنده) و خدا، در ساحتی فراعرفانی، یعنی ساحت «هم‌سخنی و گفت‌وگویی» را داراست؟

با توجه به بررسی‌های انجام شده، پژوهشی با عنوان مقاله‌ی حاضر یافت نشده است؛ اما پاره‌ای از مقالات به طور غیرمستقیم با این نوشتار ارتباط پیدا می‌کنند؛ از آن جمله است: «رابطه‌ی خدا و انسان در ادبیات خداشناسی و عرفانی با تاکید بر آثار مولوی» از لایلا پژوهنده که نویسنده در آن به جست‌وجوی دو جانبه‌ی خدا و انسان برای نزدیکی به یکدیگر و آغازگری رابطه از سوی خداوند، تقدم اراده‌ی خداوند بر خواست آدمی، اشاره به محبت متقابل خدا و انسان و خاستگاه الهی عشق و همچنین نقش و کارکرد شفقت انسانی در برقراری ارتباط با خداوند، اجابت دعا، بخشایش الهی و مصونیت از قهر الهی، پرداخته است؛ مقاله‌ی «فلسفه و شرایط گفت‌وگو از چشم‌انداز مولوی با نگاهی تطبیقی به آراء باختین و بوبر» از همان نویسنده که گفت‌وگو در تلقی مولانا را براساس جهان رابطه‌های بوبر مورد بررسی قرار داده است؛ مقاله‌ی

«تحلیل رابطه‌ی انسان و خدا در میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی با الهام از نظریه‌ی مارتین بوبر» از فرزاد بالو و حبیب‌الله عباسی که در آن، با توجه به آرای بوبر، به تبیین و تحلیل تازه‌ای از رابطه‌ی انسان و خدا در روایت چهارگانه‌ی مقامات خرقانی پرداخته‌اند. در این پژوهش با روش توصیفی و تحلیلی و با الهام از نظریه‌ی بوبر، به تحلیل غزلیات حافظ در رابطه‌ی بنده (حافظ) و خدا در ساحت عرفانی و ساحت فراعرفانی (همسخنی و گفت‌وگویی) پرداخته‌ایم تا وجوهی دیگر از امکانات و ظرفیت تأویلی این متن را آشکار سازیم.

۲. تأملی کوتاه در زندگی و بنیاد فکری مارتین بوبر

مارتین بوبر (۱۹۶۵-۱۸۷۸) یکی از متفکران برجسته‌ی یهودی است که تفکرات او بر قلمرویی وسیع از متکلمان، فیلسوفان، منتقدان ادبی و دیگران، تأثیر بسیار داشته است. «دانیل (Daniel)»، «من و تو (I and you)»، «حسیدیسیم و انسان مدرن (hasidism and modern)»، «رابطه‌ی انسان با انسان (between man and man)»، «خیر و شر (good and evil)» و «کسوف خداوند (Eclipse of God)» از مهم‌ترین آثار او به شمار می‌آیند. بوبر در سوم ژوئن ۱۹۶۵ در سن ۸۷ سالگی در اورشلیم درگذشت. مارتین بوبر، با طرح مفهوم مواجهه (encounter) یا رابطه‌ی من و تو در پی آن بر می‌آید که از ثنویت تقابل‌گرای حاکم بر سنت فلسفی غرب که هر چیزی را همچون ابژه‌ای منفعل و اسیری دست و پا بسته، مسخر و رام سوژه‌ی شناسا می‌پنداشت، گامی فراتر نهد. به تعبیر دیگر، ثنویتی که در سنت فلسفی غرب بر اساس من-آن (I- IT Communication) شکل گرفته بود، در تلقی بوبری به دوگانه‌ی من-تو تغییر ماهیت می‌یابد. غالب پژوهشگران بر این عقیده‌اند که بوبر از تأملات و آثار آغازینش تا واپسین دوره‌ی حیات فکری خود، سه دوره‌ی اندیشگی را تجربه کرده است: مرحله‌ی تأملات عرفانی، مرحله‌ی فلسفه‌ی تحقق بخشی (philosophy of realization) و مرحله‌ی فلسفه‌ی همسخنی و گفت‌وگویی (dialogical philosophy).

در مرحله‌ی عرفانی، رابطه‌ی من و تویی انسان و خدا در تفکر بوبر ظاهر می‌شود؛ اما این رابطه غیر از آن رابطه‌ای است که بعدها در کتاب من و تو مطرح می‌شود؛ چرا که کانون رابطه‌ی انسان و خدا در این مرحله براساس عشقی استوار است که تا وحدت وجود و اتحاد و حلول خدا در انسان و طبیعت پیش می‌رود. این فصل از زندگی بوبر را که مصروف تتبع و تألیف در زمینه‌ی مذهب حسیدیسیم شد، به دوره‌ی «تأملات عرفانی» وی تعبیر می‌کنند؛ دوره‌ای که

یک سره غرق در معنا و ماورا و ابدیت بود و همه‌ی همت خود را در گرو اتحاد با خدا خلاصه کرده بود (بوهر، ۲۰۰۲: ۱۵). بوهر در کتاب ده مرحله، به اجمال به تبیین مراحل ده‌گانه‌ی پارسایی و شادمانگی عرفانی، یعنی خدا و انسان، عبادت، آسمان و زمین، خدمت، تعالیم، طریقت، عشق، خیروشر، غرور و تواضع و سرانجام رستگاری بر اساس آموزه‌های حسیدیسم می‌پردازد (رک: 89-15: 2002, buber).

از مرحله‌ی دوم زندگی بوهر به مرحله «تحقق‌بخشی» تعبیر می‌کنند. رابطه‌ی «من و تو»ی مربوط به مرحله‌ی «تحقق‌بخشی» از رابطه‌ی «من و تو»ی مربوط به مرحله‌ی «عرفانی» متفاوت است؛ زیرا رابطه‌ی «تحقق‌بخشی» در «کلیت زندگی» تحقق پیدا می‌کند و از جهتی نیز با رابطه‌ی «من و تو»ی مربوط به مرحله‌ی «فلسفه‌ی گفت‌وگویی» که در کتاب من و تو بیان می‌شود نیز متفاوت است؛ زیرا رابطه‌ی «من و تو»ی مربوط به مرحله‌ی «تحقق‌بخشی» در قلمرو «ذهنیت»، یعنی در «درون فرد» رخ می‌دهد و نه بین انسان و دیگری. از این چرخش بوهر از خلوت عارفانه‌ی گوشه‌گیرنده از جامعه به زندگی روزمره به فصل دوم زندگی وی و رویکرد اگزیستانسیالیستی یاد می‌کنند. دیگر دغدغه و اشتیاق وصف‌ناپذیر وی برای بر فراز دوگانه‌ی زمان و مکان ایستادن، فروکش می‌کند و ابدیت با زندگی روزمره و حس تعهد و مسوولیت در برابر هموعان گره می‌خورد (کوفمن، ۱۳۸۸: ۱۵۳). اما در دوره‌ی سوم فکری، تلقی مارتین بوهر از رابطه‌ی انسان و خدا دچار تحولی بنیادین می‌شود. از این دوره‌ی فکری به دوره‌ی هم‌سخنی و گفت‌وگویی تعبیر می‌شود؛ اگرچه اندیشه‌ی گفت‌وگویی از دوره‌ی افلاطون در جایگاه نوعی از ارتباط و فهم بشری مطرح بوده است. بوهر شکلی جدید از رابطه را موسوم به «من و تو»، در مقابل «من-آن» مطرح کرد و چنین تفکری را وارد عرصه‌ی گفت‌وگوی فلسفی نمود. وی گفت‌وگو را شکلی از مواجهه‌ی انسانی و یا برقراری رابطه میان انسان‌ها می‌داند و از آن با عنوان طریقی برای رسیدن به «وجود اصیل» نام می‌برد.

از دیدگاه بوهر، «بودن» فقط در رابطه‌ی گفت‌وگویی حاصل می‌شود. انسان‌ها زمانی به طور کامل وجود دارند که در رابطه‌ی گفت‌وگویی با سایر افراد یا چیزها قرار گیرند؛ بنابراین، عالی‌ترین و در عین حال نادرترین شکل گفت‌وگوی انسانی در قالب رابطه‌ی من و تو تحقق پیدا می‌کند. دو طرف رابطه، یک‌دیگر را موجوداتی ارزشمند و ارجمند و بی‌همتا می‌بینند و به تمامیت و فردیت یک‌دیگر توجه می‌کنند؛ جایی که بین بودن و نمود، فاصله‌ای نیست و ماهیت واقعی اندیشه و احساس در کمال امنیت و اعتماد آشکار می‌گردد؛ از این رو، رابطه‌ی «انسان و انسان»

در اندیشه‌ی بوهر جایگاهی ویژه دارد. یکی از ویژگی‌هایی که رابطه‌ی «انسان و انسان» را از رابطه‌ی «انسان با جهان» و رابطه‌ی «انسان با خدا» متمایز می‌سازد، این است که رابطه‌ی «انسان و انسان»، رابطه‌ی آشکار و قابل بیان است. «کلام در قالب زبان انعقاد پیدا می‌کند و خطاب و پاسخ جنبه‌ی عینی می‌یابد. این جاست که «تو» می‌تواند گفته شود و مفهوم گردد. این همان دروازه‌ی اصلی است که دو در جانبی به گستره‌ی آن باز می‌شود: رابطه‌ی انسانی با دیگر انسان رخ می‌گشاید. بوهر رابطه‌ی عاشقانه و نزدیک و صمیمی مردی با زنی را، استعاره‌ی دل‌نشینی می‌داند برای رابطه با خدا؛ همان‌گونه که در خطاب انسانی با پاسخی صمیمانه پاداش داده می‌شود، در پاسخ خداوند، همه‌ی جهان و کمال الهی در هیئت زبان رخ می‌گشاید» (همان: ۱۵۳-۱۵۴). از این رو بوهر تاکید می‌کند تا آدمی در نسبت، مواجهه و رابطه با جهان و انسان‌های پیرامون، به نسبت، مواجهه و رابطه‌ی من-تویی ارتقا پیدا نکند، رابطه‌ی من-تویی با خداوند حاصل نخواهد شد: «کسی که بخواهد جهان یا انسان را دست‌افزار خود قرار دهد، خداوند را نیز به همین‌گونه می‌پندارد؛ گو این که خدا را در لغت به ستایش بنشیند» (همان: ۱۵۸). با این حال، بوهر اشاره می‌کند که اگرچه «تو»ی ابدی بر حسب ذات خود، قابلیت تبدیل شدن به «آن» را ندارد، آدمی مکرراً «تو»ی ابدی (Eternal You) را به «آن» کاهش می‌دهد، یعنی به «چیزی».

البته در این کار، مغرضانه عمل نمی‌کند؛ زیرا خداوند را بر حسب ذات خود، به «چیز» تبدیل می‌کند. انسان می‌خواهد که خدا داشته باشد. او مایل است در زمان و مکان، مستمراً خدا داشته باشد. انسان نمی‌خواهد به تاکید نامفهوم بیانی رضایت دهد؛ می‌خواهد که این تاکید را چون چیزی که قابل استفاده و کاربرد دوباره و دوباره باشد... در دسترس ببیند (رک: همان: ۱۶۳-۱۶۴).

ازین رو، در نظر بوهر، برای نمونه، اگر کسی با جهان از در رابطه‌ی من-آن وارد شود، تمامیت و مواجهه‌ی متقابل میان فرد و جهان را شاهد نخواهیم بود؛ چون «کسانی که صرفاً تجربه می‌کنند، در امور دنیا مشارکت نمی‌ورزند؛ زیرا تجربه در ایشان است و نه «بین ایشان و جهان» جهان نیز مشارکتی در این تجربه ندارد. جهان اجازه می‌دهد تجربه شود، بدون آن که علاقه‌ای به این تجربه داشته باشد؛ زیرا جهان نه از خود مایه می‌گذارد و نه چیزی بر جهان واقع می‌شود. جهان به منزله‌ی تجربه، متعلق به کلام اساسی من-آن است و کلام اساسی من-تو سرچشمه‌ی نشئه‌ی رابطه است» (بوهر، ۱۳۸۰: ۵۴). همان‌طور که پیداست، بنیاد شناخت بر اساس رابطه شکل می‌گیرد. بسته به این که نوع رابطه و مکانیسم ایجاد آن چگونه باشد، با شناختی

سلسله مراتبی مواجه هستیم. در یک برآیند کلی، رابطه‌های من-آن و من-تو، بیانگر سطوح مختلف شناخت است. رابطه‌ی من-آن، جهان تجربه را بنا می‌کند؛ جایی که در آن، انسان به طبیعت و موجودات اعم از انسان و حیوان، در جایگاه ایژه‌هایی نگاه می‌کند که آن‌ها را باید مورد تجربه و استعمال قرار دهد. در رابطه‌ی من-تو، آدمی در نسبتی برابر با جهان و موجودات، وارد تعامل و گفت‌وگو می‌شود؛ بنابراین، شناخت در ارتباط من-تو، «شناختی است به دست آمده از آشنایی مستقیم، شهود وجود حقیقی دیگری، ارتباط حضوری واقعی بین افراد و در یک کلمه، مواجهه» (کوفمن، ۱۳۸۸: ۱۴۳). چه این که من و تو در اندیشه‌ی بوبر «مبتنی بر یک رابطه‌ی متقابل است که بر هستی جامع دو موجود تأکید دارد؛ یک برخورد ملموس، به گونه‌ای که این دو موجود، یک‌دیگر را در تمامیت هستی خود در می‌یابند؛ بدون هیچ قید و شرطی از یک‌دیگر؛ حتی تخیل و ایده‌ها در این رابطه نقشی ندارد. در مواجهه‌ی من و تو، به جای مفاهیم صرفاً ذهنی، بی‌نهایتی و جهان‌شمولی به طور کاملاً واقعی تحقق پیدا می‌کند» (Kramer, 2003: 30). (بوبر برای تبیین انسان اصیل مورد نظر خود در کتاب من و تو به ترسیم اقلیم‌هایی می‌پردازد که در آن جهان رابطه برافراشته می‌شود: «اول: زندگی با طبیعت که در آن رابطه به آستانه‌ی زبان پیوند می‌خورد؛ دوم: زندگی با انسان‌ها، جایی که زبان وارد رابطه می‌شود؛ سوم: زندگی با حیثیات روحانی در عین فقدان، به خلق زبان مؤدی می‌شود.» (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۵۲).

از میان این رابطه‌ها، زندگی با انسان‌ها تشخیص ویژه‌ای دارد. پس اگر مواجهه‌ی انسان با انسان بر اساس رابطه‌ی من و تویی انجام پذیرد، زمینه برای برقراری یک مواجهه و نسبت عمیق فراهم می‌شود که بوبر از آن به مواجهه‌ی انسان و خدا در قالب رابطه‌ی من-تویی تعبیر می‌کند. باری «خطوط رابطه بر اثر استمرار در تویی ابدی به هم می‌رسند. منظور بوبر در این‌جا همه‌ی خدایگی یا وحدت عرفانی نیست؛ بلکه اعتقاد به این است که «همه چیز در خداست؛ نه این که هر چیزی خداست؛ بلکه این که خداوند ممکن است در هر چیزی باشد» (اسمیت، ۱۳۸۵: ۴۷-۴۸).

تاکید می‌کنیم که مراد بوبر از وحدت جهان، انسان و خداوند، البته وحدت عرفانی نیست؛ بلکه صرفاً مشارکت است. در نظر او «خداوند کاملاً دیگری است؛ اما او در عین حال کاملاً با ما یکی است؛ کاملاً حاضر است» (همان: ۵۵). به تعبیر دیگر، «خداوند در عین حال که حیثیتی مستقل دارد، حیثیت او حیثیت جهان است؛ یعنی حضور کامل» (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۲۷). بنابراین،

بوبر درباره‌ی نسبت میان جهان و خدا از تفسیر متعارف عرفانی از جهان، گامی فراتر می‌نهد تا به تبیین تصویر دقیق‌تری از توی سرمدی و مطلق بپردازد.

۳. بررسی انواع رابطه‌های من و تویی در غزلیات حافظ

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، بوبر برای تبیین و تصوّر حیات واقعی و انسان اصیل مورد نظر خود در کتاب من و تو، به تصویر و ترسیم عمیق‌تر اقلیم‌هایی می‌پردازد که در آن انواع رابطه انسانی، اعم از انسان با طبیعت، انسان با انسان‌های دیگر و انسان با خدا، تبلور می‌یابد. در واقع، پیش‌شرط ورد به رابطه‌ی همسخنی و گفت‌وگویی (من و تویی) با خداوند، به طور خاص، رابطه‌ی همسخنی و گفت‌وگویی با نوع انسان است. در ادامه، بازتاب رابطه‌ی حافظ در مواجهه با انسان و در مواجهه با خدا، بررسی و تحلیل شده است:

۳-۱. رابطه‌ی من و تویی حافظ با انسان (نوع انسانی)

از آن‌جا که مارتین بوبر، مهم‌ترین پیش‌شرط وصول به رابطه‌ی من و تویی با خدا را در سایه‌ی تصحیح و تعدیل رابطه‌ی «انسان با انسان» و برقراری رابطه‌ی من و تویی انسان با انسان می‌داند، ما نیز در ادامه، رابطه‌ی انسان با انسان را از این حیث در غزلیات حافظ، بررسی کرده‌ایم تا ابعاد انسان‌شناسیک شعر حافظ، به اجمال آشکار گردد:

الف. مانیفست حافظ در مواجهه با نوع انسانی، در مهربانی با دوستان و نرم‌خویی و مدارا با دشمنان خلاصه می‌شود. او با تأسّی از آیات وحی، راحتی و آسایش دو جهان را در حُسن خُلق و مدارا با دشمن می‌داند.

آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است با دوستان مروّت با دشمنان مدارا
(حافظ، ۱۳۶۸: ۹۹)

ب. از آن‌جا که در نظر حافظ، عمر و فرصت آدمی برای برخورداری از زندگی بسیار گذرا و محدود است، او همه‌ی انسان‌ها را به نیکی در حقّ یک‌دیگر فرا می‌خواند:

ده روزه مهرگردون افسانه است و افسون نیکی به جای یاران فرصت شمار یارا
ای صاحب کرامت، شکرانه سلامت روزی تفقّدی کن درویش بینوا را
(همان: ۹۹)

ج. در بیت زیر، صراحتاً و با لحنی آمرانه انسان‌ها را به مهرورزی و شفقت به خلق فرا می‌خواند. درخت دوستی و نهال دشمنی، شاید معادل «شجره‌ی طیبه» و «شجره‌ی خبیثه» باشند. (حمیدیان، ۱۳۹۲: ۱۸۰۲)

درخت دوستی بنشان که کام دل به‌بار آرد
 نهال دشمنی برکن که رنج بی‌شمار آرد
 (حافظ، ۱۳۶۸: ۱۵۳)

د. حافظ به پیروی از قرآن و سیره‌ی رسول اکرم (ص)، همچون دیگر اندیشه‌وران پیش از خود، انسان‌ها را به نرم‌خویی و خوش‌رفتاری با دیگران دعوت می‌کند. در شریعت حافظ و پیر مغان، عیب‌جویی و مردم‌آزاری، گناه واقعی است و نجات ابدی آدمی در ترک این عمل ناشایست است؛ او اصالت را در کم‌آزاری می‌بیند. به نظر می‌رسد حافظ، با تعریضی طنزگونه، شریعت خود را با شریعت دیگران در تقابل می‌داند و بر متشرعان وقت، می‌تازد (رک: حمیدیان، ۱۳۹۲: ۱۴۲۶ و ۱۵۰۶ و خرمشاهی، ۱۳۷۱: ۳۵۲).

دلش به ناله میازار و ختم کن حافظ
 که رستگاری جاوید در کم‌آزاری است
 (حافظ، ۱۳۶۸: ۱۲۸)

مباش در پی آزار و هرچه خواهی کن
 که در شریعت ما غیر از این گناهی نیست
 (همان: ۱۳۴)

ه. در نظر حافظ بدگویی، نکوهش دیگران، گرایش به باطل و ناصواب و ریاکاری، پسندیده نیست. حافظ می‌گوید: «ما دیگران را تفسیق و تشنیع نمی‌کنیم و به رسوا کردن آنان نمی‌کوشیم و خود را زاهد فرامی‌نماییم یا ما کسی را رسوا یا متهم نمی‌کنیم تا بدین وسیله ما را زاهد بخوانند.» (حمیدیان، ۱۳۹۲: ۳۵۰۰)

ما نگوییم بد و میل به ناحق نکنیم
 جامه‌ی کس سیاه و دلخ خود ارزق نکنیم
 (حافظ، ۱۳۶۸: ۲۹۹)

و. بیت زیر نیز نمونه‌ای از مصادیق اعتدال و صراط مستقیم در اخلاق و رفتار است. «حافظ ضمن تأکید بر انجام دادن واجبات که نماز، مصداقی از آن است، از بدی کردن به دیگران نیز پرهیز می‌کند و کارهای ناروا را روا جلوه نمی‌دهد» (حمیدیان، ۱۳۹۲: ۱۰۰۷)

فرض ایزد بگزاریم و به کس بد نکنیم
 وان چه گویند روا نیست نگوییم رواست
 (حافظ، ۱۳۶۸: ۱۰۷)

یادآور این سخن بوبر است: «کسی که بخواهد جهان یا انسان را دست‌افزار خود قرار دهد، خداوند را نیز به همین‌گونه می‌پندارد؛ گو این‌که خداوند را در لغت به ستایش بنشیند.» (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۵۸).

ز. برآوردن نیاز ره‌روان وارسته، موجب رحمت و عنایت خداوند می‌شود؛ نیکی به خلق، موجب آمرزش گناهان و دفع و طرد بلاها و گرفتاری‌ها از دامان زندگی می‌شود:

گر می‌فروش حاجت رندان روا کند ایزد گنه ببخشد و دفع بلا بکند

(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۹۴)

ح. حافظ به بانگ بلند اعلام می‌دارد که عاشق است و عاشقانه در هستی نظر می‌کند و بر این اساس، چیزی جز خوبی و زیبایی نمی‌بیند. در این ره‌گذر، هرگونه ملامتی را نیز به جان می‌خرد و رنجشی به دل نمی‌گیرد:

منم که شهره‌ی شهرم به عشق ورزیدن منم که دیده نیالوده‌ام به بد دیدن
وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم که در طریقت ما کافری ست رنجیدن
به پیر میکده گفتم که چیست راه نجات بخواست جام می‌و گفت عیب پوشیدن

(همان: ۳۰۸)

در برآیندی کلی، «راحت رسانیدن به خلق و به خاطر رسیدن به جاه و مال و خوش‌نامی، از خلق عیب‌جویی نکردن، یک‌سو نگریستن (=اخلاص) و یک‌سان زیستن که از آن ناشی می‌شود و اخلاص را نه تنها در امور عبادی که حتی در اموری که در شرع ناپسند است ستودن و قدر وقت و لحظه‌های زیست را که ابوسعید از آن به طعم وقت تعبیر می‌کند، دانستن و... از جمله تعلیمات و شیوه‌ی سلوک ابوسعید ابوالخیر است که همه‌ی جلوه‌های آن را در جهان شعر حافظ، از حافظ و پیرمغان می‌بینیم» (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۶۹). این دیدگاه حافظ به انسان‌ها، تداعی‌کننده‌ی رابطه‌ی من و تویی بوبر است که دیگری را موجودی ارزشمند و بی‌همتا می‌بیند و به تمامیت و فردیت دیگری توجه می‌کند. در این ره‌گذرست که ماهیت واقعی اندیشه و احساس در کمال امنیت و اعتماد، آشکار می‌گردد و در نتیجه، عالی‌ترین شکل رابطه‌ی انسانی در قالب رابطه‌ی من و تویی تحقق پیدا می‌کند.

۲-۳. بازتاب رابطه‌ی حافظ و خدا در غزلیات حافظ

با تأمل در غزلیات حافظ و با الهام از رابطه‌ی من و تویی در دیدگاه بوبر، دو ساحت از ارتباط میان انسان (حافظ) و خدا، قابل بررسی و پی‌جست است:

۳-۲-۱. ارتباط حافظ با خدا در ساحت عرفانی

الف. در غزلیات حافظ، ابیاتی که صراحتاً به اندیشه‌ی «وحدت وجود» اشاره کنند، اندک است، «اما پاره‌ای از ابیات، اشاره‌ی آشکار به چنین تفکری در عرفان اسلامی و نیز اندیشه‌ی «ابن عربی» دارند» (حمیدیان، ۱۳۹۲: ۳۷۳۸). از آن جمله در بیت:

ندیم و مطرب و ساقی همه اوست خیال آب و گل در ره بهانه

(حافظ، ۱۳۶۸: ۳۲۸)

که «او همه‌ی پدیده‌های عالم هستی را علی‌رغم تفاوت‌های ظاهری، نشأت گرفته از یک منبع حقیقت و روح واحد حاکم بر عالم وجود، یعنی «خداوند» می‌داند. برحسب چنین تفکری، هیچ چیز این جهان، بیرون از دایره‌ی حقیقت مطلق نیست.» (حمیدیان، ۱۳۹۲: ۳۷۳۸)

ابیات دیگری نیز در غزلیات حافظ وجود دارند که بیانگر این ایده است که همه‌جا جلوه‌گاه

اوست:

روشن از پرتو رویت نظری نیست که نیست منت خاک درت بر بصری نیست که نیست

(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۳۱)

همه‌کس طالب یارند چه هشیار و چه مست همه‌جا خانه‌ی عشق است چه مسجد چه کنشت

(همان: ۱۳۶)

جلوه بر من مفروش ای ملک‌الحاج که خانه می‌بینی و من خانه خدا می‌بینم

تو

(همان: ۲۸۸)

مردم دیده‌ی ما جز به رخت ناظر نیست دل سرگشته‌ی ما غیر تو را ذاکر نیست

(همان: ۱۲۹)

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه باک ما به او محتاج بودیم و او به ما مشتاق بود

(همان: ۲۰۴)

ب. در پاره‌ای از ابیات، نگاه حافظ به هستی چنان است که تمام هستی را یک «فروغ رخ ساقی می‌داند که در جام افتاده است». حافظ برای نشان دادن تجلی حق یا خدا، مکرراً از واژه‌هایی چون عکس، پرتو، نقش، فروغ، شعاع و... بهره برده است. «عکس روی در جام»، تعبیری شاعرانه از تجلی محبوب در دل عاشق است. در اندیشه‌ی عرفانی، این‌همه پرتو و

بازتاب‌های گوناگون، تنها از یک فروغ رخسار ساقی کل (خدا) در جام وجود یا ساغر دل عاشق است. به نظر می‌رسد که حافظ در این ابیات، به تعدد تجلیات حق و خطای عارف در دریافت و درک نوع تجلی اشاره می‌کند» (حمیدیان، ۱۳۹۲: ۱۷۶۹-۱۷۶۵).

عکس روی تو چو در آینه‌ی جام افتاد	صوفی از پرتو می در طمع خام افتاد
حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد	این همه نقش در آینه‌ی اوهام افتاد
این همه عکس می و نقش نگارین که نمود	یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۵۱)

ج.

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
(همان: غ ۱۵۲، ب ۱)

مطلع یکی از دلاویزترین غزل‌های عارفانه‌ی حافظ و تداعی‌کننده‌ی رابطه‌ی من و تویی انسان و خدا در ساحت عارفانه است. «ازل زمانی است که ما و این جهان خاکی نبودیم و پروردگار از انسان هنوز نیافریده پرسید: الست بریکم؟ و انسان به خدای خود پاسخ داد که چرا! پروردگارم تویی (اعراف/۱۷۲) و به این ترتیب، درک اسرار حق بر دوش این آفرینش خاکی نهاده شد (احزاب/۷۲) و از نور جمال الهی که در ازل پرتو بر انسان تابید، عشق به مبدا پیدا شد و محبتی از دو سوی، میان آفریننده و آفریده (مائده/۵۴) پدید آمد» (استعلامی، ۱۳۸۳: ۴۳۷).

۳-۲-۲. رابطه‌ی حافظ و خدا در ساحت همسخنی و گفت‌وگویی
بوبر در مرحله‌ی سوم حیات فکری خویش معتقد است که اگر مواجهه‌ی انسان با طبیعت و انسان با انسان بر اساس رابطه‌ی من و تویی انجام پذیرد، زمینه برای برقراری یک مواجهه و نسبت عمیق، فراهم می‌شود که بوبر از آن به مواجهه‌ی انسان و خدا در قالب رابطه‌ی من و تویی تعبیر می‌کند؛ جایی که «خطوط رابطه بر اثر استمرار در تویی ابدی به هم می‌رسند» (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۲۲). خدایی که بوبر از آن به تویی سرمدی تعبیر می‌کند، خدای فیلسوفان، متکلمان، فقیهان و عارفان نیست که از چیزی قابل استنباط باشد؛ بلکه بی‌واسطه و مستقیم و در نزدیکی غیرقابل توصیف، هر لحظه می‌تواند مورد خطاب و گفت‌وگو قرار گیرد. منظور بوبر در این جا همه خدایگی یا وحدت عرفانی نیست؛ بلکه اعتقاد به این است که «همه چیز در خداست؛ نه این که هر چیزی خداست؛ بلکه این که خداوند ممکن است در هر چیزی باشد» (اسمیت، ۱۳۸۵: ۴۷-۴۸).

حافظ نیز در برخی از غزلیات خود با پرسش‌های شیطنت‌آمیز و تعریض‌های رندانه و من و تو کردن‌های گستاخانه در مواجهه با خداوند به گفت‌وگو می‌نشیند. «در گفت و شنود با معشوق این بذله‌گویی با نوعی حاضر جوابی همراه است. گاه از جانب معشوق و گاه از جانب عاشق» (زرین کوب، ۱۳۷۴: ۷۸). این نوع گفت‌وگوهای صمیمانه و من و تو کردن‌های حافظ با خداوند، بیش از آن‌که ناظر به وحدت عرفانی و اتحاد بنده و خدا باشد، تداعی گر استقلال دو طرف گفت‌وگو در عین صمیمیت و پیوستگی در تلقی بوبری است. اما پیش از ورود به مصادیق و شواهد شعری حافظ که حکایت‌گر چنین رابطه‌ای هستند، ذکر دو نکته ضروری است: اولاً، ابیاتی که در آن‌ها معشوق، خدا در نظر گرفته شده است، به تناسب ساختار غزل حافظ و رای غالب حافظ‌پژوهان، استوار است. این مطلب را بدین سبب یادآور شدیم که معشوق در غزلیات حافظ قابلیت تفسیری به معشوق زمینی، عرفانی، اثیری و... را دارد؛ ثانیاً، نحوه‌ی مواجهه‌ی حافظ در جایگاه یک بنده و یک طرف گفت‌وگو، با خداوند (طرف دیگر گفت‌وگو) از سر طنز و تکبر و تعریض است؛ امری که در رابطه‌ی عاشق و معشوق، خلاف‌آمد عادت محسوب می‌شود و میراث ادب غنایی و عرفانی، خود به روشنی گواست که «هیچ عاشق سخن تلخ به معشوق نگفت.» خرمشاهی ضمن تایید آزادگی و گردن‌کشی و شورندگی حافظ، در این باره می‌نویسد: «حافظ در برابر معشوق - اعم از لولی، کولی، ساقی، یار، یار دل‌بند، شاهد شیرین، مه‌رویان مجلس، خوب‌رویان ره‌گذر و غیره - با استغنا و مناعت رفتار می‌کند و این مناعت و استغنا با محرومیت مطلق، قابل جمع نیست. کم‌تر شاعری است که این‌گونه سر به سر معشوق بگذارد و با طنز و تکبر با معشوق حرف بزند. حال آن‌که اظهار حقارت و خفت و خواری کشیدن در برابر معشوق، از سنت‌های دیر پای شعر فارسی بوده است» (خرمشاهی، ۱۳۶۱: ۵۵).

ز دست جور تو گفتم ز شهر خواهم رفت به خنده گفت که حافظ برو که پای تو بست

(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۱۲)

می‌گیرم و مرادم از این سیل اشک‌بار تخم محبت است که در دل بکارم
خواهم که پیش میرمت ای بی‌وفا طبیب بیمار باز پرس که در انتظارم

(همان: ۱۴۱)

اگر روم ز پی‌اش فتنه‌ها برانگیزد ور از طلب بنشینم، به کینه برخیزد

(همان: ۱۷۹)

اما نکته این‌جاست که طنز و تکبر و تعریض مستقیم به خدا، کاروبار عالم و چینش نظام هستی آن هنگام رخ می‌نماید که دیگر عتاب و خطاب حافظ با خداوند، به مثابه‌ی عاشق با معشوق در تلقی متعارف عرفانی نیست؛ بلکه جایگاه معشوق در چشم و دل عاشق، به مرتبه‌ی عالی‌تری همچون «دوست» تعالی می‌یابد. در چنین ساحتی است که چون و چرا کردن‌ها و طعن و تعریض‌ها و... حافظ اعتبار می‌یابد؛ چرا که بنابر روایت مشهور «تَسْقُطُ الْأَدَابُ بَيْنَ الْأَحْبَابِ»، در نسبتی دوستانه، آداب و ترتیب میان حافظ و خدا از میان بر می‌خیزد. این‌جاست که نحوه‌ی مواجهه‌ی وحدت وجودی و اتحادی بنده با خدا در تلقی عرفانی و وحدت وجودی‌اش رنگ می‌بازد. ابیاتی که در ادامه آمده‌اند، براساس رابطه‌ی من و تویی میان انسان و خدا شکل گرفته‌اند و در ساحت همسخنی و گفت‌وگویی در تلقی بوبری، قابل تفسیر و تحلیل هستند:

الف.

این چه استغناست یارب وین چه قادر حکمتست کاین همه زخم نهان هست و مجال آه نیست
(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۳۰)

در این بیت حافظ به نحوی شکوه‌مندانه، بی‌پرده و رودررو، از خداوند گلایه می‌کند و صفات خداوندی چون: غنی، رب، قادر و حکیم بودن را زیر سوال می‌برد که با وجود بی‌نیازی، مسوول رشد و پرورش بشر بودن، توانایی بر انجام هر کاری و حکیمانه بر عالم حکومت کردن، چرا این‌همه رنج و تعب بر نوع انسان می‌بارد و آدمی حتی فرصت و مجال یک «آه» را هم ندارد. خرمشاهی در توضیح این بیت می‌نویسد: «حیران و در عجبم که خداوند چه استغنا، کبریا و حکمت بالغه‌ای دارد که این‌همه رنج و درد نهان در کار و بار انسان و جهان هست و کسی را مجال چون چرا و اعتراض نیست؟ این فکر مطابق مشرب اشعری حافظ یا بلکه اندکی اعتراض به اصل مهم آن مکتب است که خداوند را قادر مطلق و فعال مایشاء می‌دانند و هر چون و چرا از سوی بندگان را ناپسند و ترک ادب شرعی می‌شمارند» (خرمشاهی، ۱۳۷۱: ۳۷۲).

ب.

هرکه خواهد گو بیا و هرچه خواهد گو بگو کبر و ناز و حاجب و دربان بدین درگاه نیست
(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۳۰)

حافظ در بیت بالا تأکید می‌کند اگر درگاه الهی را درگاه دوست ببینیم، خواهیم دانست که ادب این درگاه با ادب دربار سلاطین چنان‌که زاهدان می‌پندارند، متفاوت است. در چنین

درگاهی همیشه به روی همه باز است و میان هیچ کس تفاوتی نیست؛ در چنین مکانی است که بنده می‌تواند، هر آن چه را که در درونش می‌گذرد، بر زبان آورد و همه یک‌سان هستند و هیچ کبر و غروری را در آن راه نیست.

ج.

سهو و خطای بنده گرش اعتبار نیست معنی عفو و رحمت پروردگار چیست

(همان: ۱۲۷)

حافظ در این بیت همچون دیگر سخنوران پیش از خود، بر این باور است که «توبه از گناه با علم به عفو و آمرزش الهی، در حکم نفی رحمت حق است. اگر بخشودنی بودن سهو و خطای بندگان، امری بی‌اعتبار و شهرتی بی‌اصل است، در این صورت عفو و رحمت خداوند بخشایش‌گر معنا یا ارزش و شأنی نخواهد داشت؛ به عبارت دیگر، باید قبول کرد که سهو و خطای بنده بخشودنی است» (حمیدیان، ۱۳۹۲: ۱۴۱۰-۱۴۱۲). به تعبیر دیگر، «گناه و ارتکاب بنده به گناه هم در این جهان دارای قدر و ارزش است؛ چون صفت عفو و رحمت خدا را محقق می‌کند» (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۶۳).

د.

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۴۸)

پرواضح است که این بیت در تناظر با اعتقاد به عقیده‌ی «نظام احسن در عالم» سروده شده است. آن چنان که از گفتمان غالب در تاریخ تفکر اسلامی برمی‌آید، متکلمان، فلاسفه و عرفای اسلامی به نظام احسن در چینش نظام هستی قایل هستند چنین عقیده و باوری، در پاره‌ای از آثار شاعران و نویسندگان فارسی نیز نمود و بازتاب پیدا کرده است. از جمله نظامی در *لیلی* و *مجنون*:

حرفی به غلط رها نکردی یک نکته درو خطا نکردی
در عالم عالم آفریدن به زین نتوان رقم کشیدن

(نظامی، ۱۳۸۹: ۲۴)

شیخ محمود شبستری در *گلشن راز*:

جهان چون چشم و خال و خط و ابروست که هر چیزی به جای خویش نیکوست

(شبستری، ۱۳۶۵: ۲۲)

اما درباره‌ی این بیت، صاحب‌نظران بسیاری اظهار نظر کرده‌اند و غالباً در صدد آن برآمده‌اند که به هر نحو ممکن، شیطنت و تعریض حافظ را به نظام آفرینش، توجیه کنند^۱؛ اما به هرروی، یکی از بنیادهای اندیشه‌ی حافظ، تفکر خیامی او است و این رباعی خیام را تداعی می‌کند:

گر بر فلکم دست بدی چون یزدان برداشتمی من این فلک را ز میان
وز نو فلکی دگر چنان ساختمی کازاده به کام دل رسیدی آسان

(خیام، ۱۳۱۳: ش ۱۲۵)

خود بیت نیز البته چنین تفسیری را بر می‌تابد. حافظ با پیش چشم داشتن پیشینه‌ی مسأله‌ی شر و عدل الهی «با لحن طنز و شیطنت می‌گوید: پیر ما اصولاً اهل مسامحه و گذشت بوده و چندان که باید، در این امر، یعنی وجود یا عدم خطا در آفرینش، ژرف‌کاوی نکرده بود و یا اگر چنین کرده، خودش را به سادگی می‌زد و می‌گفت هیچ عیب و علتی در کار نیست» (خرم‌شاهی، ۱۳۷۱: ۴۳۵-۴۶۵).

زرین‌کوب بعد از شرح مستوفایی بر این بیت، گفته‌های خویش را این‌گونه تلخیص می‌کند: «وجود شر و نقص در عالم مشهودست و جای انکار ندارد؛ اما جمع بین آن با حکمت بالغه‌ی الهی شاید به تعبیر خواجه، همان معمایی باشد - که تحقیقش فسون است و فسانه و از همین جاست که در حل مساله، نظرها پر از تضاد و اختلاف می‌نماید و آن‌چه را عقل حکیم، تصدیق می‌کند، ذوق سلیم در تایید آن شتابی ندارد» (نیاز کرمانی، ۱۳۷۰: ۳۳). دادبه نیز تاکید می‌کند که اگر بیت «پیر ما گفت...» را با منطق شعر ننگریم، اعتراضی کفرآمیز خواهد بود (همان: ۶۳).

البته در دیوان حافظ ابیات دیگری یافت می‌شود که چنین تفسیری را تایید می‌کند؛ یعنی ادعان به خطا در عالم هستی و لزوم برساختن عالم و جهانی دیگر.

جهان و کار جهان جمله هیچ در هیچ است هزار بار من این نکته کرده‌ام تحقیق

(حافظ، ۱۳۶۸: ۲۵۳)

چرخ بر هم زخم از غیر مرادم گرد من نه آنم که زبونی کشم از چرخ فلک

(همان: ۲۵۵)

آدمی در عالم خاکی نمی‌آید به دست عالمی دیگر ببايد ساخت وز نو آدمی

(همان: ۳۵۶)

^۱ برای آگاهی از تفسیرهایی که به ویژه در دوره‌ی معاصر از این بیت ارائه شده (رک: نیاز کرمانی، ۱۳۷۰).

بیا تا گل برافشانیم و می در ساغر اندازیم فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو در اندازیم
(همان: ۲۹۷)

فردا اگر نه روضه‌ی رضوان به ما دهند غلمان ز روضه، حور ز جنت به در کشیم
(همان: ۲۹۸)

اعتراض به امر خلقت و چگونگی این جهان، قدر مشترک این ابیات محسوب می‌شود؛ آنچه روشن است و البته ابیات فراوانی در غزلیات حافظ آن را تایید می‌کند. حافظ با وجود اعتقاد راسخ به قدرت الهی، به تعبیر کسروی، چنین زبانی‌هایی با خدا می‌کند (کسروی، ۱۳۳۵: ۲۶).

چنان‌که مرتضوی در مکتب حافظ یادآور می‌شود: «آثار و شواهد عقاید انکارآمیز یا آمیخته با ابهام در دیوان او کم نیست و درباره‌ی اصول مسایل آفرینش و دنیا و مبدأ و معاد و جز آن، گاهی بارقه‌ی انکار و تردید در آن به چشم می‌خورد» (مرتضوی، ۱۳۶۵: ۹۸). شفیعی کدکنی با توجه به خصیصه‌ی هنری ابهام در شعر حافظ و بینش دیالکتیکی او که در هر چیز، نقیض آن را می‌بیند، می‌نویسد: «گاه مبتهج از نظام آفرینش است و آن را نظام احسن می‌بیند که:

خیز تا بر کلک آن نقاش جان افشان کنیم کاین همه نقش عجب در گردش پرگار داشت
و گاه معترض بر این نظام که:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

شفیعی کدکنی رویت شطحی و پارادوکسی حافظ را میراث تصوف خراسان و اسلوب نگرش امثال بایزید بسطامی و ابوسعید ابوالخیر می‌داند» (رک: همان: ۴۳۴). شایسته‌ی یادآوری است که مطابق با نظریه‌ی من و تویی بوبر، بیت «خیز تا بر کلک آن نقاش جان افشان کنیم / کاین همه نقش عجب در گردش پرگار داشت» (حافظ، ۱۳۶۸: ۱۳۴). در ساحت رابطه‌ی «من و تویی عرفانی» و بیت «پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت / آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد» (همان: ۱۴۸) در ساحت «من و تویی هم‌سخنی و گفت‌وگویی» قرار می‌گیرد؛ بنابراین، وجود چنین قراین و شواهد انکارآمیز و شک و چون و چرا، چیزی نیست که در غالب اندیشه‌های عرفانی بگنجد (اسلامی ندوشن، ۱۳۶۸: ۲۲۹).

هـ

گرچه رندی و خرابی گنه ماست ولی عاشقی گفت که تو بنده بر آن می‌داری
(حافظ، ۱۳۶۸: ۳۴۲)

در بیت یادشده نیز حافظ «سخن رندانه‌ی «تو بنده را بر آن می‌داری» که حاکی از بی‌گناهی انسان در ارتکاب به گناه رندی و خراباتی بودن است، به عاشق که با دیوانه فاصله‌ای ندارد، نسبت می‌دهد و خود مستقیماً نمی‌گوید. این‌گونه سخن گفتن با خدا، حاکی از صمیمیت عاطفی شدید با خداست و از عشق برمی‌آید. او ضمن آن که ترک ادب نمی‌کند و گناه خود را به گردن می‌گیرد، جمال معشوق را دلیل رندی و باده‌نوشی می‌داند» (حمیدیان، ۱۳۹۲: ۳۸۴۵).

و.

گناه اگرچه نبود اختیار ما حافظ تو در طریق ادب باش و گو گناه من است

(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۲۲)

حافظ در این بیت که از یک غزل عرفانی اوست «با گریزی رندانه به نظر اشاعره، معتقد است که انسان از خود، اختیاری ندارد. او ضمن نفی اختیار و اراده‌ی انسان در انجام اعمال، گناه را ازلی می‌داند؛ اما ادب حکم می‌کند که گناه را بر گردن بگیرد. این ادب می‌تواند ادب شرعی، اخلاقی و عرفانی باشد» (حمیدیان، ۱۳۹۲: ۱۳۰۱-۱۳۰۲).

حافظ در چند جای دیگر نیز به عفو و رحمت الهی اشاره می‌کند و بر این باور است که در روز قیامت از نامه‌ی سیاه اعمال خود، باکی ندارد؛ چراکه به لطف الهی امیدوار است. در بیت:

لطف خدا بیش‌تر از جرم ماست نکته‌ی سربسته چه دانی خموش

(حافظ، ۱۳۶۸: ۲۴۴)

نیز ضمن اعتراف به گناهکار بودن خود، الطاف خداوند را از خطاهای خویش بیش‌تر می‌داند؛ لطف او بر خشم پیشی دارد؛ بنابراین کسانی را که از رستاخیز و عقاب آن سخن می‌گویند، دعوت به سکوت می‌کند.

ز.

غیرتم کشت که محبوب جهانی لیکن روز و شب عربده با خلق خدا نتوان کرد

(همان: ۱۶۶)

حافظ در این بیت، از غیرت عاشق می‌گوید؛ چراکه معشوق را محبوب جهانیان می‌خواند. می‌گوید من عاشق هم غیرت دارم؛ اما تو (معشوق) نباید از من انتظار داشته باشی که با عالم و آدم گلاویز شوم. به نظر می‌رسد که معشوق شاعر در این بیت، همان آفریدگار جهانیان باشد (حمیدیان، ۱۳۹۲: ۱۹۹۷-۱۹۹۸ و خرمشاهی، ۱۳۷۱: ۵۶۰-۵۶۱).

ح.

زاهد و عجب و نماز و من و مستی و نیاز تا تو را خود ز میان با که عنایت باشد
(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۸۰)

در برخی ابیات، از جمله بیت یادشده، حافظ با مخاطب ساختن خدا، او را از یک سو با زاهد و صلاح و تقوا و از دیگر سو با خودش و می و مستی، در مواجهه قرار می‌دهد. حافظ با تحکمی مرموز به خدا می‌گوید چگونه عمل کند و به طور تلویحی از خدا می‌خواهد که علی‌رغم رفتار غیرمتعارفش جانب او را بگیرد. چنین است بیت:

ما و می و زاهدان و تقوا تا یار سر کدام دارد
(همان: ۱۱۷)

ط.

به خلق و لطف توان کرد صید اهل نظر به بند و دام نگیرند مرغ دانا را
(همان: ۹۸)

حافظ، اهل نظر است؛ از این رو به آسانی به دام معشوق نمی‌افتد؛ مگر آن که اسباب وصل فراهم باشد و معشوق از در رفق و مهربانی درآید.

ی.

ارباب حاجتیم و زبان سوال نیست در حضرت کریم تمنا چه حاجت است؟
جام جهان‌نماست ضمیر منیر دوست اظهار احتیاج خود آن جا چه حاجت است؟
(همان: ۱۱۲)

حافظ از معشوق می‌خواهد از ناز و غرور کم کند. حضرت کریم در این جا اشاره به درگاه حق دارد. (استعلامی، ۱۳۸۳: ۱۵۷)

ک.

زان یار دل نوازم شکری ست با شکایت گر نکته‌دان عشقی بشنو تو این حکایت
(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۴۳)

حافظ در غزلی با مطلع بیت یادشده، از جهتی از معشوق سپاس دارد که دل نوازیست و از سویی گله‌مند و شاکی است؛ چه این که معشوق، حق مهرورزی عاشق را ادا نکرده است. همان طور که پیش‌تر اشاره شد «حافظ در عشق‌ورزی، دلیل معشوق نیست و ارزش‌های خود را

فراموش نمی‌کند و به معشوق نیز می‌گوید و از معشوق انتظار توجه دارد» (استعلامی، ۱۳۸۳: ۳۰۳). چنان‌که در ابیات این غزل دیده می‌شود، حافظ با لحنی سرزنش‌کننده، از جور و بی‌توجهی معشوق گله و شکایت می‌کند. پورنامداریان در گم‌شده لب دریا درباره‌ی غزل یادشده این پرسش را مطرح می‌کند که «آیا تصویری از آن عشق ازلی و حیرت و سرگردانی و بی‌گناهی انسان و تقدیر آمیخته با درد و محنت انسان در این جهان و ناگزیر بودن انسان از توسل به محبوبی که خود منشاء همه‌ی گرفتاری‌های انسان است، نیست؟» (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۶۸)

بی مزد بود و منت هر خدمتی که کردم	یا رب مباد کس را مخدوم بی‌عنایت
رندان تشنه‌لب را آبی نمی‌دهد کس	گویی ولی‌شناسان رفتند از این ولایت
در زلف چون کمندش ای دل مپیچ کان‌جا	سرها بریده بینی بی‌جرم و بی‌جنایت
چشمت به‌غمزه ما را خون خورد و می‌پسندی	جانا روا نباشد خون‌ریز را حمایت
هرچند بردی آبم روی از درت نتابم	جور از حیب خوش‌تر کاز مدعی رعایت

(حافظ، ۱۳۶۸: ۱۴۳)

۴. نتیجه‌گیری

هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی حاکم بر ذهن و زبان حافظ، ساحتی از رابطه میان خدا و بنده (حافظ) رقم می‌زند که آن را از رابطه‌ی عاشق و معشوق در تلقی عرفانی، کلامی، فلسفی، فقهی و... متمایز می‌سازد. در غزلیات حافظ، مقام معشوق به دوست استحاله می‌یابد و رابطه‌ی تازه‌ای شکل می‌گیرد. در این رابطه‌ی تازه، رابطه‌ی حافظ و خدا بر بنیاد دوستی عمیق استوار می‌گردد؛ بر این اساس، سنت مألوف معشوق مظهرِ ناز و عاشقِ نمادِ نیاز، رنگ می‌بازد. حافظ در عین حال که به خداوند باور دارد و مهر می‌ورزد، به گونه‌های مختلف با او از در طعن و طنز و تعریض و تکبر در می‌آید و به مناسبات حاکم بر رابطه‌ی خدا و بندگان، بنده‌پروی خدا، فلسفه‌ی خلقت و...، به سوال و اعتراض لب می‌گشاید و چون و چرا می‌کند. او در پی آن بر می‌آید که فلک را سقف بشکافد و طرحی نو از عالم و آدم در بیفکند تا خطاهایی را که بر قلم صنع رفته، به سامان آرد و بنده‌داری و بنده‌پروری به خداوند بیاموزد. رابطه‌ی من و تویی حافظ و خدا در این ساحت، با رابطه‌ی من و تویی در فلسفه‌ی هم‌سخنی و گفت‌وگویی بوبر، پیوندی استوار پیدا می‌کند؛ چرا که هم در اشعار حافظ و هم چنان‌که در کتاب من و تو بوبر آمده است، اتحاد عاشق و معشوق، به استقلال عاشق و معشوق تبدیل می‌شود و فردیت حاصل از آن، صمیمی‌ترین

گفت و گوها را در قالب چون و چرا کردن‌های بنده با خدا رقم می‌زند. این پژوهش نشان می‌دهد حافظ را نیز می‌توان در عرصه‌ی تجربه‌ی الاهیاتی، در کنار خرقانی، بایزید بسطامی، قصاب آملی و... متاثر از حکمت خسروانی دانست.

منابع

- استعلامی، محمد. (۱۳۸۳). درس حافظ. تهران: زوآر.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی. (۱۳۶۸). ماجرای پایان‌ناپذیر حافظ. تهران: یزدان.
- ایمانی، محسن و شرفی، محمود. (۱۳۸۸). «بررسی و مقایسه‌ی مراحل سه‌گانه‌ی تحوّل فکری مارتین بوبر». فصل‌نامه‌ی اندیشه‌ی دینی دانشگاه شیراز، شماره پیاپی ۳۰، صص ۲۷-۵۶.
- بالو، فرزاد و عباسی، حبیب‌الله. (۱۳۹۴). «تحلیل رابطه‌ی انسان و خدا در میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی با الهام از نظریه‌ی «من و تو» مارتین بوبر». دو فصلنامه‌ی ادبیات عرفانی دانشگاه الزّهرّا، سال ۷، شماره ۱۲، صص ۴۳-۷۳.
- بوبر، مارتین. (۱۳۸۰). من و تو. ترجمه‌ی سهراب ابوتراب و الهام عطارودی، تهران: مجموعه‌ی سپهر اندیشه.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۲). گم‌شده‌ی لب دریا. تهران: سخن.
- خیام. (۱۳۱۳). ترانه‌های خیام. تصحیح صادق هدایت، تهران: جاویدان.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۶۸). دیوان حافظ. تصحیح قزوینی - غنی تهران: اساطیر.
- حمیدیان، سعید. (۱۳۹۲). شرح شوق. تهران: قطره.
- خرّمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۷۱). حافظ‌نامه. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____، (۱۳۶۱). ذهن و زبان حافظ. تهران: نو.
- دشتی، علی. (۱۳۴۴). نقشی از حافظ تهران: اساطیر.
- زرّین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۴). از کوچه‌ی زندان. تهران: امیرکبیر.
- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۶۵). گلشن راز. به اهتمام صمد موحد، تهران: طهوری.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۶۸). موسیقی شعر. تهران: آگاه.

- _____، (۱۳۹۱). نوشته بر دریا؛ از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی، تهران: سخن.
- کسروی، احمدی. (۱۳۳۵). حافظ چه می‌گوید؟ بی‌جا: بی‌نا.
- مرتضوی، منوچهر، (۱۳۶۵). مکتب حافظ. تهران: توس.
- نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف. (۱۳۸۹). لیلی و مجنون. تصحیح بهروز ثروتیان، تهران: امیرکبیر.
- نیازکرمانی، سعید. (۱۳۷۰). پیر ما گفت. تهران: پاژنگ.
- Buber, Martin. (2002). *Ten Rungs Collected Hasidic Sayings Translated from the German by Olga Marx london and New York*. Routledge.
- Friedman. Maurice. (1955). *The life of dialogue*. the university of Chicago press Chicago illinos.
- Kramer, Kenneth; Gawlick, Mechthild. (2003). "Martin Bubers I and thou: practicing living dialogue". *Paulist Press*. p. 39.





پروفیسر شہناز گل خان
پرنسپل جامعہ اسلامیہ اسلامیہ