

دکتر فرهنگ ارشاد*

چالش حافظ با عقل مصلحت‌اندیش پژوهشی جامعه‌شناختی در ادبیات فارسی

چکیده:

این تحقیق در پی آن است که ریشه‌های تاریخی-اجتماعی نزاع با عقل را در آثار عرفانی مخصوصاً دیوان حافظ، بررسی کند. واژه عقل، نزدیک به پنجاه بار در دیوان حافظ به کار رفته، که با توجه به پنج دوره زندگی شاعر، سعی شده است بین فراز و نشیب حیات اساسی-اجتماعی شاعر و طرز تلقی خوشبینانه او از عقل در آغاز و عقل‌گریزی و عقل‌ستیزی او در پایان عمر، ارتباطی قابل توجیه، پیدا و ارائه شود. تحقیق نشان می‌دهد که حافظ در دوره نخست که هنوز جوان است و به اندیشه‌های تألیفی و پخته، دست نیافته است با عقل، برخوردی متعارف دارد.

* عضو هیأت علمی گروه جامعه‌شناسی دانشگاه شهید چمران اهواز

دوران دوم زندگی او، مصادف با اوج انحطاط اخلاقی و اجتماعی است. حافظ درمی یابد که برای مواجهه با این وضعیت از عقل سلیم کاری ساخته نیست و بناچار به تصوّف می گراید و به تحقیر عقل نیرنگباز می پردازد.

در دوران سوم زندگی او - مصادف با نخستین سالهای حکومت شاه شجاع - اوضاع نسبتاً بهتر شده است ولی حافظ پخته تر از آن است که دچار خوشبینی ظاهر بینانه شود. حافظ به شدت دوره پیش، به عقل عملی نمی تازد، اما همچنان مهرورزی و اغتنام فرصت و نقد اوضاع اجتماعی و عقل زمانه، مایه های اصلی شعر او محسوب می شود.

دوره های چهارم و پنجم زندگی که با تغییر در شخصیت و منش سیاسی شاه شجاع، آغاز می شود حافظ به کمال و پختگی و هوشمندی خود رسیده و از درگاه و اوقی بالاتر - از افق رندی - به عقل می نگرد و قابلیت های آن را به ریشخند می گیرد.

پیش از طرح مسأله اصلی پژوهش، باید اشاره کرد که در بررسی آثاری مثل دیوان حافظ، به سختی می توان مرز آشکاری بین جامعه شناسی و ادبیات رسم کرد؛ از این رو، گفته بعضی صاحب نظران درست می نماید که، در واقع ادبیات، بازتاب فرایند اجتماعی نیست، بلکه جوهر و چکیده تاریخ تحولات اجتماعی می باشد.^۱ وانگهی، اگر بپذیریم که هنرها و از جمله ادبیات، عنصر پویایی از فرهنگ هر جامعه هستند و فرهنگ هم عصاره زندگی اجتماعی است. نکته بالا اندیشمندانه به نظر می رسد، زیرا شاید نتوان ادبیات واقع گرا و جامعه شناسی را به سادگی دو وادی فکری جداگانه به شمار آورد.

طرح مسأله تحقیق

پژوهشگران در تشریح سبکهای ادبی در زبان فارسی، دو الگوی عمده را از یکدیگر متمایز می‌کنند، و آن سبکهای خراسانی و عراقی است. از تفاوت‌های فنی و هنری که بین این دو سبک وجود دارد، برخی تفاوت‌های جامعه‌شناختی نیز در عناصر تشکیل‌دهنده این دو سبک می‌توان یافت که یکی از آنها، موضوع اصلی این مقاله است. می‌دانیم که فردوسی از شخصیت‌های برجسته سبک خراسانی و حافظ از دُرَدانه‌های گرانقدر سبک عراقی است، با وجودی که هر دو شاعر بزرگوار، افرادی فرهیخته و فرزانه بوده و اندیشه‌ای پربار و پویا داشته‌اند، چرا فردوسی، خرد و عقل را تجلیل می‌کند و آن را "چشم جان" و "رهنمای هر دو سرای" می‌داند، ولی در دنیای اثیری و رمزآلود حافظ، عقل "شحنه هیچکاره" است؟ آیا تفاوت بین آنها صرفاً صوری است و به خاطر سبک حماسی شاهنامه و بیان کنایه‌یی، و به نظر بعضی رمانتیک بودن، کلام حافظ است؟ آیا این تفاوت ناشی از گرایش حافظ به مبانی تصوّف و عرفان اسلامی است، که در این دیدگاه برای کسب معرفت حق، نیروی عشق بر عقل برتری دارد؟ آیا حافظ شاعر فرزانه‌ای است که در واکنش به شرایط تاریخی - اجتماعی روزگار فتنه‌انگیز خود، عقل را مدعی بینوایی بیشتر نمی‌داند؟ گو اینکه سخن حافظ آنچنان رندانه و پرابهام است که ما را ادعای آن نیست که پاسخی روشن و بسنده به این پرسشها بدهیم، اما شاید بتوان با تأمل بیشتر در ابیاتی از حافظ که در آنها واژه "عقل" به کار گرفته شده، به توصیف ژرفتر و کشف ابعاد گسترده‌تری از این موضوع دست یافت.

روش تحقیق

در این بررسی، دو منبع را پایه کار خود قرار داده‌ایم: برای تشخیص آن دسته از واژه‌های بسامدی دیوان حافظ، از قبیل عقل، خرد، تدبیر، تزویر، ریا، عشق، رندی، و قلندر که در این پژوهش جایگاه ویژه‌ای دارند، از کتاب "فرهنگ واژه‌نمای حافظ" تدوین دکتر مهیندوخت صدیقیان و دکتر ابوطالب میر عابدینی بهره گرفته، و برای پی بردن به این که هر بیت حاوی واژه "عقل" را حافظ در چه حالت و با چه نگرش و در کدام مرحله عمر خود سروده، از کتاب "حافظ" دکتر هومن استفاده کرده‌ایم. شایان ذکر است که کتاب فرهنگ واژه‌نمای حافظ بر مبنای دیوان حافظ به تصحیح دکتر پرویز ناتل خانلری تدوین شده، و ما نیز ابیات مرتبط به بحث پایانی مقاله را بر حسب شماره غزل و شماره بیت از این کتاب آورده‌ایم. در کتاب هومن هم که بر پایه حافظ قزوینی و غنی تدوین گردیده، مؤلف پس از تحلیلی از شعر و شخصیت حافظ، ترتیب غزلیات دیوان حافظ را که براساس نظم الفبایی قافیه‌ها بوده، به هم ریخته و به اتکای فرضیه‌ای منطقی و با توجه به دوره‌های پنجگانه عمر حافظ، با ترتیب تازه‌ای کتاب را مرتب و مدون کرده است. اهمیت این روش در این است که می‌توان سیر تحول فکری شاعر را در طول عمر او دنبال کرد. یادآوری می‌کنیم که مراجعه به فهرست نامه‌ها و کتابشناسی حافظ و دیگر منابعی که در دسترس بوده، تاکنون به تحقیق مستقلی درباره خردگرایی حافظ دست نیافته‌ایم، اگرچه هومن در کتاب یاد شده و نیز زرین کوب در کتاب "از کوچه رندان" به صورت موضوعی فرعی و مختصر، درباره برداشت حافظ از عقل نکاتی ذکر کرده‌اند. همچنین، چون در هر پژوهش باید تجزیه و تحلیل اطلاعات جمع‌آوری شده بر پایه زمینه‌های نظری مناسب موضوع تحقیق انجام گیرد، از این رو، نخست به طور فشرده به طرح مبانی نظری

عقلگرایی و تصوف پرداخته، سپس با مطالعه شرایط تاریخی زمانه حافظ و مرور کوتاهی بر پایگاه اجتماعی و بینش این شاعر بزرگ، به موضوع اصلی تحقیق که خردگرایی حافظ است می‌پردازیم.

عقلگرایی

می‌دانیم که سده‌های سوم و چهارم هجری قمری دوران شکوفایی فرهنگی در ایران و بعضی کشورهای دیگر این بخش جهان است. چون این تحول با رشد فعالیت‌های علمی، هنری، و فلسفی همراه بوده، تحلیل‌گران تاریخی، آن را دوران رنسانس یا نوزایی شرق نام نهاده‌اند. از جمله نموده‌های این تحول در ایران به ویژه در خراسان بزرگ پرورش شخصیت‌هایی چون رودکی، فردوسی، ناصر خسرو، فارابی، ابوریحان بیرونی، خوارزمی، زکریای رازی و نیز نشر افکار پیروان اخوان الصفا، متکلمان، معتزله، اسماعیلیه و اشاعره است. در همین روزگار در محافل اسلامی و به دنبال طرح مبحث منابع استنباط احکام اسلامی (کتاب، سنت، اجماع، عقل)، بحث و جدل درباره اهمیت و رابطه عقل، و دین به طور گسترده‌ای رواج پیدا می‌کند. متکلمان براساس نصوص قرآنی به اثبات عقلی و استدلالی اصول دین می‌پردازند، و بدون توسل به عقل، معرفت به ذات خداوند را غیر ممکن می‌دانند.^۲ تحت تأثیر ترجمه آثار اندیشمندان یونانی، اهمیت دادن به عقل از مباحث قرآنی هم فراتر می‌رود تا جایی که ابویعقوب سجستانی، عقل را رسول روحانی و پیغمبر (ص) را رسول جسمانی نام می‌دهد. معتزلیان و متفکران اسماعیلی، عقل را موهبت الهی دانسته و به عنوان معتبرترین منبع برای شناخت خداوند، آن را واجد اهمیت اولیه می‌دانند.^۳ گاهی بحث و جدل بین پیروان این نحله‌ها چنان بالا می‌گیرد که یک گروه، دیگری را به کفر و

الحاد متهم می‌کند. در این زمینه تاریخی است که تصوف رشد می‌کند، و این جدالها را جنگ هفتادو دو ملت، آن هم بر سر هیچ، یعنی عقل هیچکاره می‌شمارد، و عشق را مظهر نور الهی برشمرده و آن را واجد اهمیت اولیه و عالم خلقت را طفیل هستی عشق می‌شناسد.

رنسانس غرب که حدود هفت قرن بعد روی می‌دهد، با نوزایی شرق همانندیهایی دارد. از جمله این که در هر دو جریان، با اوج گرفتن نهضت انسان‌گرایی (اومانیزم)، اهمیت اصالت عقل و اراده انسان مورد تاکید قرار می‌گیرد. با این تفاوت که عقل در بین متکلمان و معتزلیان و شیعیان و فرقه اسماعیلیه، نوعی عقل فلسفی است و هدف آن اثبات اصول دین است، در حالی که عقل این دنیایی و سنجشگر غربیان چنین هدفی دارد. رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) که از پیشکسوتان عقل‌گرایی رنسانس اروپا است، بیشتر به عقل عملی توجه دارد. گاهی به طور کلی گفته می‌شود در تفکر غربی، هنگامی که از عقل و عقلانیت بحث می‌شود، بیشتر، تصمیم‌گیری سنجیده فرد - یعنی عقل عملی - مورد نظر است.^۴ اما در بحث عقل عملی و نظری، بین فیلسوفان آلمانی مانند کانت، لایب‌نیتز، و هگل، و متفکران شرق همانندیهای بیشتری به چشم می‌خورد.^۵ هگل در تحلیل جامعه مدنی، معتقد است تا پیش از این که در جامعه مدنی، خود دوستی با دگر دوستی همسان شود شهوات و امیال انسان منجر به تسلط "نیرنگ عقل" می‌گردد. اگر چه وی این مقوله را در مفهومی گسترده به کار می‌گیرد، اما در کل با تفکر حافظ درباره عقل سنخیت دارد. ابویعقوب سجستانی، متکلم اسماعیلی، عقل را مرکز مفهومی همه امور جهان می‌داند. وی معتقد است خرد مثل دایره، ساکن و ثابت است و نفسها متحرک اند^۶ و حافظ از دید انتقادی خود می‌گوید: عاقلان نقطه پرگار وجودند ولی عشق داند که در این دایره سرگردانند

حافظ مکرراً از واژهٔ پرگار به عنوان یک تصویر خیال شاعرانه استفاده می‌کند. برخی از پژوهشگران عقیده دارند، حافظ پرگار را مجازاً با معنای حيله و نیرنگ به کار می‌برد.^۷ آیا سنخیتی بین وسوسهٔ عقل حافظی و نیرنگ عقل هگلی وجود ندارد؟

در تشریح عقل، برخی اندیشمندان اسلامی مثل فارابی، آن را به عقل‌های ده‌گانه (عقول عشره) تقسیم می‌کنند، و نیز در همین زمینه از عقل کلی و عقل جزئی گفتگو می‌شود. همچنین، متفکرانی مانند فارابی و ناصر خسرو در بحث عقل عملی و عقل نظری، از مراحل سه‌گانهٔ عقل نظری بحث به میان می‌آورند: عقل هیولای یا استعداد درک امور، عقل بالفعل یا معرفت اکتسابی، و عقل مستفاد یا اعلیٰ درجهٔ معرفت.^۸ شاید ذکر این نکته نیز برای تحقیق ما سودمند باشد که، عقل نظری، نیرویی است که انسان به وسیلهٔ آن دانشی را کسب می‌کند که ضرورتاً به عمل نمی‌انجامد، اما با عقل عملی، انسان می‌داند و می‌شناسد که چگونه با اراده و اختیار خود، عملی را انجام دهد.

تقسیم عقل به نظری و عملی، در حقیقت گویای دوگونگی عقل و قوای دراکهٔ انسان نیست، بلکه این تقسیم در هستی‌های معقول است که دسته‌ای از آنها به عمل منتهی می‌گردد و دسته‌ای دیگر به عمل منتهی نمی‌شود. از این رو، عقل نظری و عملی از یکدیگر جدایی ندارند.^۹

در پایان این بخش اشاره می‌کنیم که اگر در اروپا، عقل‌گرایی با فردگرایی و سودگرایی جهان‌بینی نظام سرمایه‌داری انطباق یافت، در شرق نیز در اثر رواج نظام طایفه‌ای در زمان سلطهٔ ترکان سلجوقی به ویژه در دوران نوادگان مغول و تیمور، عقل‌گرایی بیشتر در خدمت قدرتهای ملوک الطوائفی قرار گرفت که برای حفظ قدرت غیر مردمی خود به انواع توطئه‌ها و دسیسه‌ها و جاسوس

بازیها دست می‌زدند و برادرکشی را توجیه می‌کردند - یعنی عقل نیرنگ باز. از این رو، امام مجتهد غزالی که متکلمی پر آوازه بود، نسبت به عقل، راه شک را پیش می‌گیرد و در نیمه راه عمر خود به عالم تصوف روی می‌آورد و در کسب معرفت هستی، عشق را بر عقل رجحان می‌دهد^{۱۰}. اما این نکته نیز درست می‌نماید که در واژه عقل که برخی شعرای ما به کار می‌برند، معنای فلسفی آن کمتر و مفهوم اخلاقی و اجتماعی و حکمت عملی بیشتر مورد نظر باشد^{۱۱}.

تصوف

با استقرار حکومت سلجوقی و رونق بازار اشاعره در میانه سده پنجم هجری، دوران نوزایی فرهنگی جامعه ایرانی که در زمان سامانیان (۲۶۱-۱۸۹ ه.ق.) شکوفا شده بود، به پایان گرایید. به گفته اقبال لاهوری، رونق آیین اشعری در سده پنجم، دژ خردگرایی معتزلیان را فرو ریخت. پیش از این جریان، در سده سوم و چهارم، نوعی شیوه اثبات‌گرایی ایرانی شکل گرفته بود و در پرتو آن افرادی مثل ابوریحان بیرونی، زکریای رازی، و ابن سینا در علوم تجربی نبوغ خویش را نشان دادند^{۱۲}. با سلطه تمدن چوپانی و نظام طایفه‌ای سلجوقیان، رفته رفته نهضت تجربه‌گرایی به سستی گرایید و شکل‌گیری علوم پایه در نطفه خفه شد، اما گرایش به آیین تصوف و تبلیغ عشق و محبت و پشت پازدن به دنیا، در مقابل جنگهای طایفه‌ای، تقویت گردید و کم‌کم از حالت یک طریقه عملی فراتر رفت و در آثاری مثل رساله قشریه، اصول آن به صورت منظومه‌ای نظری تدوین شد. امام مجتهد غزالی، ۵۵۰ سال پیش از دکارت، تخم شک را در زمینه فکری آن روزگار کاشت و در اثر تحولی که در اندیشه او پدید آمد، از کار دیوانی و تدریس در نظامیه‌ها دست کشید و به تألیف کتابهای احیاء علوم الدین و کیمیای

سعادت پرداخت و باعث توجه عاقله مردم به تصوّف شد، و سپس در سده ششم هجری، شیخ شهاب‌الدین سهروردی نحلّه اصحاب نور (حکمت اشراق) را شکل داد. در اینجا نمی‌خواهیم به طور مفصّل به تحلیل جهان‌بینی تصوّف بپردازیم، بلکه تنها ذکر سه نکته را برای این بررسی لازم می‌دانیم.

۱- تصوّف، شاخه‌ای تحوّل یافته از تفکر انسان‌گرایی نوزایی شرقی است. محمد اقبال لاهوری معتقد است که پیام تصوّف، دوست داشتن همه انسانهاست. تصوّف با نظری گسترده و ژرف به شخصیت انسان می‌نگرد و با طبع آزاد انسان، سخت سازگار است، و به همین دلیل توانسته است قرن‌ها پایدار بماند.^{۱۳} از دیدگاه تصوّف، قلب انسان تجلی‌گاه نور و معرفت الهی است و فقط انسان است که می‌تواند عشق به خداوند را در دل بپروراند.

۲- در جهان‌بینی نظری تصوّف، در کسب معرفت حقیقی، نیروی عشق برتری دارد. برخلاف متکلمان و فلاسفه که پیرو علم اصولی و اکتسابی هستند، عرفا به کشف و شهود و علم حضوری اعتقاد دارند. به نظر آنها عقل و علم فقط می‌توانند ما را در شناخت جهان محسوس یاری دهند، اما عشق، که پایگاه آن دل پالوده سالک است، انسان را به درک معرفت حقیقی به ویژه ذات باری تعالی قادر می‌سازد. عشق نتیجه محبت حق است؛ نخستین شراره عشق که برافروخته شد، نه عالم بود و نه عالم:

نبود نقش دو عالم که رنگ الفت بود

زمانه طرح محبت نه این زمان انداخت

عقل، عامل آبادانی در عالم جسمانی و روحانی است، ولی عشق، آتش خرمن سوز است و همه چیز را می‌سوزاند تا به "مرکز اثیری وحدانیت" برساند، عشق عالم سوز با عقل دوراندیش نمی‌توانند یکجا جمع شوند.^{۱۴} با این

وجود، همان‌گونه که قاسم غنی می‌نویسد، مخالفت نظری صوفیان با علم و عقل و فلسفه را نباید چنین استنباط کرد که صوفیه بکلی مخالف علم و کتاب و استدلال هستند، که در این صورت عامل شیوع جهل و نادانی می‌شوند. از سوی دیگر، نظام فکری تصوف، پس از سده‌های پنجم و ششم هجری قمری، مبانی خود را که از قرآن و حدیث و کشف و شهود بود فراتر برد و به نوعی استدلال فلسفی و تحقیقات کلامی روی آورد، و به این ترتیب نوعی تصوف مدرسی شکل گرفت که در قرن هفتم به دست افرادی مثل محی‌الدین ابن‌العربی و دیگران به کمال و پختگی رسید. به همین دلیل است که غنی می‌گوید، صوفیه ایران که همیشه فلسفه را مردود دانسته و بسیاری از آنها زیر بار اذله نقلیه نرفته‌اند، در عمل غیر از این بوده و کتابهای آنها مشحون از اذله نقلیه و عقلیه است.^{۱۵}

۳- نکته دیگر اشاره به مفهوم "رندی" است. رند در مفهوم منفی آن به معنای نیرنگباز، لالایی، بی‌سروپا، و مانند آن به کار رفته است. در تاریخ بیهقی در داستان به دار کشیدن حسنک وزیر، رند به معنای مزدور و اوپاش آمده است.^{۱۶} اما این واژه برای نخستین بار در دیوان سنایی (سده ششم) به صورت مفهوم عرفانی به کار گرفته شد. بعضی را عقیده بر این است که گویی واژه رند در قالب و در حال و هوای غزل، به صورت اصطلاحی عرفانی در می‌آید و رند شخصیتی می‌گردد عاشق، دردنوش، پاک‌باخته، وارسته، و دریادل.^{۱۷}

بنابراین، رند واژه‌ای با مفاهیم متضاد است. شاید بتوان معانی گوناگون آن را بر خطی قرار داد که یک حد آن شامل منفی‌ترین مفاهیم همچون مزدوری، کلاشی، آلودگی، و ریاکاری و حد دیگر آن مثبت‌ترین

مفاهیم، مثل وارستگی، فداکاری، پاکدامنی، و صداقت است. گستره مفهومی واژه رند به گونه‌ای است که حتی در زبان حافظ هم که خود پیرو "مذهب رندی" می‌داند، معنای متفاوتی گرفته است. اشاره می‌کنیم که در کلیات دیوان حافظ بیش از ۹۰ بار واژه "رند" تکرار شده است.

مفهومی که این همه گنجایش معنایی گوناگون دارد، می‌تواند معترف آدمی زیرک و بسیار هوشمند هم باشد، که در مقابل افرادی مثل امیر مبارزالدین و عماد فقیه که به زهد و ایمان تظاهر می‌کنند، به فسق و لاپبالی‌گری تظاهر نماید. هومن، ضمن این که رندی در بیان حافظ را به معنای "آزادگی" استنباط می‌کند، گفته نیچه را نقل می‌نماید که رندان کسانی هستند "که در بیشتر شهرهای اندیشه ساکن بوده‌اند و یا دست کم به مهمانی رفته‌اند" یعنی بسیاری خبرها را شنیده‌اند.^{۱۸}

شرایط تاریخی اجتماعی روزگار حافظ

شاید بتوان گرایش اولیه ایرانیان به تشیع و تصوف را واکنشی در برابر رفتار ظالمانه خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس و دست نشانندگان آنها (مثل حجاج بن یوسف) دانست. ممکن است مطالعه واقعیتها و رویدادهای تاریخی و قدرت طلبیهای حکومتی، قوت و صحت این فرضیه را اثبات نماید. چنانکه قدرت طلبی سلاطین سلجوقی و خشک اندیشی و خرافات‌گرایی آنها زمینه را برای تقویت آزاداندیشی صوفیانه، بیش از پیش فراهم کرد. در این زمان که دوران رواج نزاعهای طایفه‌ای و جنگهای قدرت و برادرکشی هاست، شکل گرفتن اندیشه "مهرورزی" و عشق و محبت و تبلیغ صلح و صفا و شعار "وحدت وجودی" در برابر جنگ هفتاد و دو ملت، امری غیر منتظره نیست.

اما می‌دانیم که نظام فکری تصوّف در سده‌های هفتم و هشتم هجری استحاله پیدا کرد و خانقاهها به صورت نهاد محافظه‌کاری همچون نظامیه‌ها درآمدند و به دلیل انعطاف‌پذیری زیاد نظام تصوّف، همه‌گونه افراد از جوانان پرشور تا درباریان محافظه‌کار و نیز افراد فرصت‌طلب و ریاکار در خانقاهها پایگاهی یافتند. ایلخانان مغول برای آبادی خانقاهها و صومعه‌ها و مدرسه‌ها و مسجدها و سایر "ابواب البر"، مال بسیار خرج می‌کردند، و اموال و املاک عظیم، وقف این اماکن نمودند و از وجوه و مداخل آن برای مشایخ و صوفیان و گرداندگان خانقاهها، وظیفه و مستمری تعیین می‌کردند.^{۱۹}

در این دوران که عمر حافظ با آن منطبق است، تصوّف از جهت فکری رو به انحطاط گذاشت و خانقاهها بیشتر مرکز فساد اخلاقی بودند که با "خراباتها" که به بیت اللّطف معروف بودند، تفاوت چندانی نداشتند.^{۲۰} با این تفاوت که خراباتیان - رندان آنچنانی - مدعی تقوی و وارستگی نبودند در حالی که خانقاهیان با ریاکاری به این فضایل، تظاهر می‌نمودند.

فرضیه دیگری که طرح آن در این بخش مقاله ضروری می‌نماید، رواج نظام سیاسی طایفه‌ای است. همان‌گونه که حکومت سلجوقی، توسل به مذهب و اسلام را به صورت ابزار عقیدتی، برای توجیه سلطه خود می‌دانست (چنانکه «السلطان ظلّ الله فی الارض») مربوط به این زمان است)، نظام طایفه‌ای نیز راهبردی عملی برای حفظ قدرت حکومتی بود. این پدیده‌ای است که از زمان سلجوقیان به ویژه در دوران مغولان نهادی گردید، و ساختار آن تا دوران قاجار دوام یافت. به طور خلاصه اشاره می‌کنیم که سلجوقیان و مغولان اساساً مردمی کوچرو و شبانکاره بودند و برای اداره زندگی بیابانگردی به حفظ پیوندهای طایفه‌ای نیاز شدید داشتند. اما، هنگامی که به حکومت رسیدند، از آن

پس نظام طایفه‌ای تنها به صورت ابزاری سیاسی برای کسب و حفظ آن قدرت، کارآیی داشت. شاید عقیده این خلدون درباره قدرت یافتن این حکام تا اندازه زیادی مقرون به صحت باشد. به عقیده او در اصل برای زندگی کوچروی کارکرد داشته، و حکامی که به کمک آن به قدرت می‌رسیدند، چون شهرنشین می‌شدند، مقتضیات شهرنشینی و سیاست و حکومت، آنها را از آن همبستگی سنتی و تکیه بر عصیبت قومی بی‌نیاز می‌گرداند.^{۲۱} اما، از سوی دیگر، چون سلجوقیان و حکام پس از آنها ایرانی نبودند، به نظام طایفه‌ای استحاله یافته‌ای نیاز داشتند، که به صورت یک راهبرد سیاسی کارآمد، ساختار حکومتی آنها را حفظ کند.

نظام سیاسی طایفه‌ای پیامدهایی دارد که ذکر بعضی از آنها لازم است. غنی می‌نویسد در مقاطعات ایران، هر قسمتی در دست طایفه‌ای، دستخوش حوادث و آشوب بود، و قحط و غلا و فقر و انواع بیماریها و، ستمگری امرای فاسد خونخوار بدکردار، دست به دست هم داده، مردم تیره روز ایران را دسته دسته از میان می‌برد و آنچه باقی می‌ماند، به پست‌ترین مراحل اخلاقی و اجتماعی که نتیجه طبیعی آن اوضاع بود کشیده می‌شد.^{۲۲} در چنین شرایطی، جاسوس پروری، نیرنگ‌بازی، دسیسه‌کاری، و برادرکشی، و تبدیل نهاد عاطفی و انسانی ازدواج به یک معامله سیاسی مبتذل رواج پیدا می‌کند. تاریخ این زمان سرشار از نزاعهای طایفه‌ای و جنگ قدرت است، و این جنگها همواره با انواع تزویرها و حيله‌گریها و انحطاط اخلاقی و ناجوانمردی همراه بود.^{۲۳} به طور خلاصه، اشاره می‌کنیم که جنگ قدرت، خشونت، خودکامگی، زورمرداری، قدرت لجام‌گسیخته و فاسد، نیرنگ و فریبکاری، دسیسه و جاسوسی، ایستایی و جهان‌بینی قضاوقدری، سکون ذهنی و بی‌اعتباری علم و عقل، نفی استقلال شخصیتی انسان، و عدم ثبات سیاسی و امنیت اجتماعی از پیامدهای منفی نظام

طایفه‌ای این دوران است، ولی چون حالت نهادی پیدا کرده، برای عامه مردم، وضعیت عادی و هنجاری گرفته، ولی ذهن پویا و نقاد کسی چون حافظ را به اعتراض برمی‌انگیزد^{۲۳}. منابعی از قبیل رساله صد پند عبیدزاکانی و حتی تاریخ جهانگشای جوینی^{۲۵} گویای این انحطاط اجتماعی هستند. قاسم غنی پس از بحث دربارهٔ اوضاع آشفته دوران سلطان زین‌العابدین پسر شاه شجاع می‌نویسد، حافظ عمری شاهد و ناظر تحولات سیاسی گوناگون بوده و هر روز یک دسته مردم ستمگر و بی‌قابلیت جانشین دسته‌ای دیگر شبیه به خود می‌شدند و بدبختی تازه‌ای را فراهم می‌آوردند. حافظ که به دوران پیری و فرسودگی رسیده و از اوضاع ناگوار موجود به ستوه آمده و بی‌طاقت شده بود، هنگامی که "سرهای بی‌جرم و بی‌جنایت بریده" را مشاهده می‌کند، آمدن تیمور را به شیراز آرزو می‌کند. گمان می‌رود غزلی را که با بیت زیر آغاز می‌شود در آن حال (در سال ۷۸۶) سروده باشد:

سینه مالامال درد است ای دریغا مرهمی

دل ز تنهایی به جان آمد خدا را همدمی

شبیخون وحشتناک تیمور به اصفهان صورت می‌گیرد و سپس شیراز اشغال می‌شود. اما اوضاع شیراز نه تنها بهتر نمی‌شود که بدتر از پیش هم می‌گردد؛ پس:

روزی اگر غمی رسد تنگدل مباش

رو شکر کن مباد که از بد بتر شود

پایگاه اجتماعی حافظ

به نظر می‌رسد حافظ از سوی خانواده از میراث مادی و معنوی متوسطی برخوردار بوده است. زرین کوب عقیده دارد حافظ در دوران جوانی اهل فضل بود و ظاهراً از ثروت و مکننت هم نصیبی داشت^{۲۶} اما، بعضی پژوهشگران به استناد باقیمانده دستنویس کتابهای حافظ که در تاشکند موجود است، نتیجه گرفته‌اند که وی در جوانی از لحاظ مالی در تنگنا به سر می‌برده است^{۲۷}. در هر صورت، عنوان "خواجگی" برای حافظ نشان می‌دهد که وی حداقل در دوران شهرتش، از امکانات متوسطی برخوردار بوده است وی با کار دیوانی زندگی خود را اداره می‌کرده است. شاید هم بیشتر عمر خود را به علمی گذرانده باشد. حافظ علاوه بر تدریس تفسیرهای مختلف قرآن، از جمله کشف زمخشری در مسجد جامع عتیق، در دارالعلم شیراز فلسفه درس می‌داده و از دورترین نقاط ایران برای آموختن فلسفه (حکمت) نزد او می‌آمده‌اند^{۲۸}. به دلیل خوی نقادانه و آزاده‌اش بارها بیکار شده یا حقوق او به تعویق افتاده یا بکلی قطع شده است^{۲۹}. آنچه هست، حافظ در دوران پیری از امکان مادی چندانی برخوردار نبوده است^{۳۰}.

چنانکه پیش از این گفته شد، اوضاع اجتماعی-تاریخی روزگار حافظ بسیار آشفته و ناامن و بی‌ثبات بود. پژوهشگران می‌نویسند "اوضاع زمان تا بدان جا آشفته بود که مسلماً حافظ نیز به عنوان یک شهروند شیرازی نمی‌توانسته است متن رویدادها بر کنار بماند و این مسأله شگفت‌انگیز می‌نماید؛ چه شاعر که در اثر روابطش با دربار بی‌گمان به سختی با حوادث درگیر بوده، در آثار خود اشاره‌ای صریح نکرده است، اما بازتاب این حوادث در دیوانش بسیار دیده می‌شود. در هر حال، جو فرهنگی شیراز چنان بود که شاعر امکان یافت به خوبی

دانش اندوزد^{۳۱}. دستغیب نیز به استناد بهار می‌نویسد، پس از حمله مغول و ویرانی خراسان و کشته و آواره شدن شاعران و نویسندگان، فارس و عراق دو مرکز علمی و ادبی گردیدند^{۳۲}.

گرچه حافظ اعلام می‌کند که از قیل و قال مدرسه بیزار است، ولی در مطالعه و ژرفکاوی متون ادبی، دینی، علمی، هنری و فنی زمان خودش نابغه‌ای کم نظیر بوده، پژوهشگران درباره‌ی تاثیر پذیری او از رودکی، دقیقی، فردوسی، نظامی، کمال خجندی، ختیم، مولوی، سعدی، خواجو و از شاعران عرب مثل ابونواس، منتبّی، ابولعلاء معری یاد کرده‌اند^{۳۳}. علاوه بر اینها، از اشعار او پیداست که متون عمده‌ی فلسفی زمان خود از جمله آثار متکلمان، اشاعره، معتزله را به دقت مطالعه کرده، و نیز در علم نجوم و موسیقی آگاهی نظری و عملی کافی و همچنین به زبان عربی تسلط کامل داشته و با زبان ترکی آشنا بوده است. خلاصه به تایید بسیاری از صاحب نظران، وی علاوه بر اینکه حافظ قرآن بود و آن را در چهارده روایت مطالعه، تفسیر و تدریس می‌کرده، با توجه به مفاهیم تخصصی منطق، فلسفه، فقه، عرفان و تصوف، نجوم، طب، موسیقی، معماری، شطرنج، خوشنویسی، و حتی گیاه شناسی که در اشعار او آمده، روشن می‌شود که حافظ در همه این حوزه‌های نظری و عملی، کمابیش دستی داشته است^{۳۴}. آیا حافظ با این گستردگی آگاهی و جامعیت اندیشه، نباید در دنیای منطق و خردگرایی جایگاه بسیار والایی داشته باشد؟

حافظ و تصوف

طرح این موضوع در مقاله حاضر شایان کمال اهمیت است. زیرا شیوخ صوفیه در مقابله با متکلمان و فیلسوفان، نیروی عشق را در کشف حقیقت

و معرفت بر عقل برتر می‌دانند و حتی عقل را ناتوان و گاهی مزاحم می‌انگارند. بنابراین با روشن شدن جایگاه حافظ در عالم تصوف، بهتر می‌توان به مواضع او در برابر عقلگرایی پی برد.

از اشعار حافظ به روشنی برمی‌آید که وی با عرفان و تصوف آشنایی کامل داشته و ذوق و عواطف هنرپرور و جهان‌بینی انعطاف‌پذیر تو با عرفان، بیش از بحث‌های خشک استدلالی و فلسفی سازگار بوده است. قراین موجود نشان می‌دهد که آنچه حافظ در دنیای تصوف به آن تسلیم شده، آموزه‌های نظری مشایخ صوفی بوده وگرنه وی به هیچ سلسله یا خانقاهی وابسته نبوده و از هیچ شیخ خانقاهی پیروی نکرده است.^{۳۵} این را هم نباید فراموش کرد که شاید حافظ به همان اندازه که متون عرفانی را مطالعه کرده، با آثار فلاسفه و اهل کلام نیز آشنا بوده است. علاوه بر استفاده از کلاس درس قوم‌الدین عبدالله، مطالعه کتابهای "مواقف" قاضی عضد و "لوامع الانوار" بیضاوی برای حافظ مایه اشتغال خاطر بوده و او را به قلمرو علم کلام کشیده است.^{۳۶} هومن عقیده دارد که قبول این حقیقت که حافظ مراتب عشق عرفانی را پیموده و به عرفانی رندانه گرایش داشته، هیچ کدام مستلزم این نیست که حافظ را عارف و صوفی بدانیم، و به شهادت غزل زیر عدم وابستگی حافظ به عرفان - به ویژه عرفان عملی و صوفیگری را نتیجه‌گیری کرده است.^{۳۷}:

گداخت جان که شود کار دل تمام و نشد

بسوختیم در این آرزوی خام و نشد

فغان که در طلب گنج نامه مقصود

شدم خراب جهانی زغم تمام و نشد

دریغ و درد که در جست و جوی گنج حضور

بسی شدم به گدایی بر کرام و نشد

و قابل توجه این که به تشخیص هومن، حافظ این غزل را در دوران پیری سروده است. ریپکا عقیده دارد حافظ در دوران جوانی که در دربار شاه شیخ ابواسحاق اینجو بوده و به عرفان گرایشی نداشته است^{۳۸}، و قاسم غنی می نویسد بیشتر غزلیات حافظ که عارفانه است مربوط به دوران وزارت جلال الدین تورانشاه است که زمان سالخوردگی حافظ بوده و از جمله این غزل را شاهد می آورد:

سحرم دولت بیدار به بالین آمد

گفت برخیز که آن خسرو شیرین آمد^{۳۹}
 شاید بتوان گفت: حافظ همان گونه که در برخی حوزه های معرفتی و علوم طبیعی آگاهی نظری داشته آشنایی وی با تصوّف نیز صرفاً حاصل برداشتهای نظری او از مطالعات شخصی و شرکت در بحث متفکران صوفیه است. زرین کوب معتقد است که عرفان و تصوّف حافظ، به صورت عرفان اهل خانقاه شرکت در بحث متفکران صوفیه است^{۴۰}. بعضی پژوهشگران عقیده دارند، حافظ مشربی وسیعتر و نامحدودتر از مشرب متعارف صوفیه زمان خود داشته و داوریهای او بیشتر از اندیشه و ذوق او پیروی می کند نه از مبانی مسلّم و قطعی تصوّف خانقاهی. این است که بعضی برداشتهای حافظ با آنچه در رساله ابوالقاسم قشیری و کشف المحجوب هجویری آمده، متفاوت است^{۴۱}.

از منابع موجود برمی آید که حافظ در عرفان نظری - حداقل به طور غیر مستقیم - تحت تأثیر شیخ شهاب الدین سهروردی و ابن عربی بوده، زیرا به نظر می رسد آثار آنها را مطالعه کرده است^{۴۲}. برداشت این دو عارف متفکر از عقل و عشق، از صوفیان پیشین تا اندازه ای متفاوت است. ابن العربی اعتقاد داشت عقل تا مرزهای محدود می تواند راهبر انسان به حقایق باشد، و از آنجا به

بعد پای عقل می‌لنگد و دیگر نمی‌توان به آن تکیه کرد^{۴۳} و سهروردی نیز معتقد است درک فلسفه متعالی او (حکمت الاشراف)، بدون آگاهی از فلسفه ارسطویی و علم و منطق و ریاضیات و تصوف میسر نیست... با این شیوه می‌توان رفته رفته بر ذوق و حس درونی که یافته‌های نظری عقل را می‌سنجد و تصحیح می‌کند، دست یافت. عقل بی‌یاور در خود اعتماد نیست^{۴۴}. در هر صورت، حافظ با خوی آزاداندیش و مطالعات جامعی که در حوزه‌های فکری و علمی گوناگون داشته، از ذهنی پویا و نقاد برخوردار یافته، و با تصوف هم از همین زاویه آزاداندیشی و نقادی برخورد کرده است. از این رو نه تنها تصوف عملی را، با توجه به شرایط زمانه خودش، به باد انتقاد صریح گرفته، بلکه تصوف نظری هم از نقد او بر حذر نمانده است:

خیز تا خرقة صوفی به خرابات بریم

شطح و طامات به بازار خرافات بریم

سوی رندان قلندر به ره آورد سفر

دلج بسطامی و سجاده طامات بریم

فتنه می‌بارد از این سقف مقرنس برخیز

تا به میخانه پناه از همه آفات بریم

احتمالا این آفات را که حافظ از آنها نام می‌برد، ریاکاری،

زهدفروشی، و نیرنگبازی عقل است. از این رو گاهی هم ابزار فلسفه و هم

نمادهای تصوف را به باد انتقاد می‌گیرد:

یکی از عقل می‌لافتد، یکی طامات می‌بافتد

بیا کاین داوریه را به پیش داور اندازیم

رندی حافظ

سالها پیروی مذهب رندان کردم

تا به فتوای خرد، حرص به زندان کردم
تقریباً عموم حافظ شناسان، به پیروی از اعترافهای مکرر حافظ،
اعتقاد دارند که وی "رند" بوده است. "حافظ عارف نبود، تنها وجه اشتراک او با
عرفان همان رندی است"^{۴۵}. یا این که گفته می شود حافظ، زاهد نیست، صوفی و
مداح و ندیم بذله گو هم نبوده، حافظ رندی است که نظاره گر زندگی است، و
می خواهد از همه اسرار آن سر در آورد^{۴۶}.

شاید بتوان گفت، حکمت و مذهب رندی، محور جهان بینی انسان
گرای حافظ است. مزارعی رندی را حکمت حافظ برشمرده و این خصلت را
عالیترین ارزش انسانی از دیدگاه حافظ تشخیص داده است^{۴۷}. رند در دیوان
حافظ، مفهومی بس عالی دارد و رندان، حقیقت بیتان زیرک و کاردان و باخبر از
راه و رسم منزلها هستند و از ریاکاری و تقوای دروغین بیزار و مستغنی از اعتنا به
نظر مردم هستند^{۴۸}.

گفته شد که طیف گسترده ای از معانی، رندی را فرا گرفته است. رند،
کسی است که در گداصفتی کیمیاگری می داند و در لباس فقر کار اهل دولت
می کند. او آزاده ای است یکرنگ و بی نیاز که به دنیا و عقبا سرفرود نمی آورد؛ نه
محافظه کار است و نه مصلحت اندیش و مهمترین ویژگی رندی از جهت عملی،
بی باکی، جانبازی، سنت شکنی، و استقبال از بدنامی و سرانجام مبارزه با اخلاق
رایج زمانه و ستیزه گری با اهل زور و تزویر است^{۴۹}. مزارعی در تحقیق خود، در
دیوان حافظ بیش از ۴۰ معنی برای رندی یافته است. وی رندی را برای مبارزه با
نفاق و ریاکاری اختیار می کند و حتی گاهی خودش را هم انتقاد و افشاگری
می کند:

حافظم در مجلسی، دردی کشم در محفلی

بنگر این شوخی که چون با خلق صنعت می‌کنم

نظام رندی حافظ، متشکل از سه جزء است: ملامتیگری، قلندری، و ایهام^{۵۰}. اشاره می‌کنیم که دلیلی در دست نیست که حافظ را پیرو فرقه متعارف ملامتی صوفیه بدانیم^{۵۱}. اما وی به دلایلی، به ملامتیگری علاقه نشان می‌دهد، و شاید به همین خاطر گاهی ریاکاری هم می‌کند^{۵۲}. حافظ، شیوه قلندری را - آن هم به طور نمادی - برای این در پیش می‌گیرد که هر وقت بخواهد، راه هنجار شکنی و تکروی را برای خود هموار کند. ریاکاران و هنجارشکنان مورد ملامت قرار می‌گیرند. اما برای حافظ رند، و به خاطر هدف والاتری که دارد، ملامت مردم به راحتی قابل تحمل است. وانگهی ریاکاری و هنجارشکنی حافظ، ویژه خود او است. ریاکاران حرفه‌ای که پیرامون حافظ را فرا گرفته‌اند، برای منافع شخصی خود هر هنجار و ارزشی را زیر پا می‌گذارند و با تظاهر به زهد و تقوا روی آن را می‌پوشانند. اما، حافظ در حالی که آشکارا به لایبالی‌گری و احتمالا ریا تظاهر می‌کند، خود را مدافع ارزشهای عالی انسانی می‌داند (ما نگوییم بدو میل به ناحق نکنیم). هنجارشکنی او هم در جهت نقد وضعیت موجود است. اما، شرایط اجتماعی آشفته و پرتضاد زمانه او به گونه‌ای است که نمی‌گذارد ذهن آزاداندیش حافظ هرچه را در دل دارد برزبان آورد. پس در پرده ایهام سخن می‌گوید. در مجموع از نظر حافظ اگر می‌خواهی ریاکار و فرصت‌طلب نباشی و برای این که "صحبت بدنامی چند" تو را خراب نکند:

«جریده رو که گذرگاه عافیت تنگ است»

رندی حافظ به ویژه ساختار ایهامی کلام او، به وی مجال می‌دهد که در فضایی سیال و اثیری - که هر کسی را بدان راه نیست - جولان کند، شاید

حافظ در این فضا، تنها و جریده بوده و واژه‌های او هم در همین فضای سیال و اثیری، ثابت نمی‌ماند. وی بسیاری قالبهای عرفانی را استادانه به کار گرفته، اما به نظر می‌رسد مفهوم و محتوای مورد نظر خود را در آن ریخته است^{۵۳}. از این رو، عشق هم که از واژه‌های بنیادی عرفان است در کلام حافظ مفهوم خاص خود را می‌گیرد و با مفهوم مورد نظر عارفان تفاوت پیدا می‌کند^{۵۴}. حال که مفهوم عشق چنین است، آیا مفهوم واژه عقل هم در بیان حافظ بر همین منوال نیست؟ و آیا حق نداریم بگویم برداشت او از عقل تابع معیار عرفا و صوفیان نیست؟ در همین جا اضافه می‌کنیم که به گفته زرتین کوب، حافظ از دو نوع رند صحبت می‌کند:

رند مدرسه و رند بازاری. درباره تفاوت بین این دو می‌توان گفت که رند مدرسه (که شاید همان نوع نظری و آرمانی ماکس ویر *ideal type* باشد)، کسی است که قالب را از دیگران می‌گیرد و بدون ریاکاری و خباثت، درونه آن را چنان تغییر می‌دهد تا حقیقتی را که خود به آن رسیده، بیان نماید. ولی رند بازاری، با مصلحت اندیشی و نفع پرستی شخصی، قالب را می‌گیرد اما با ریاکاری و تحریف، آن را در جهت باژگون کردن حقیقت و تثبیت نفع شخصی به کار می‌برد. شاید حافظ، رندان بازاری بسیاری را در پیرامون خود می‌بیند و بر عقل نیرنگباز آنها حمله می‌برد.

حافظ و خردگرایی

در دیوان حافظ، نزدیک به پنجاه بار واژه عقل به کار گرفته شده است. پیش از مرور این موارد پنجاه گانه، لازم است دو نکته مهم را از بحثهای قبلی استخراج و تلخیص نماییم. یکی این که حافظ با ذهنی روشن و پویا و

ژرف‌بین و کوشش‌تحمین‌انگیز، بسیاری از منابع فلسفی، علمی، و هنری موجود را با ژرفکاری مطالعه کرده، و چکیده آن منابع و قالبهای نظری و منطقی آنها را نقادانه بررسی کرده و متحک زده است. دوم این که حافظ در روزگاری می‌زیسته که در آن جنگ و قدرت و خودکامگی، امنیت اجتماعی را از مردم سلب کرده و نظام طایفه‌ای را که ساختار مناسبی برای حفظ قدرت غیر مردمی است، بر جامعه ایرانی و از جمله بر شیراز مستولی نموده است. موقعیت و شخصیت حافظ هم از جهت فردی و جمعی به گونه‌ای بود که نمی‌توانست به بهانه و ارستگی خود را از هیاهوی زمانه بکلی کنار بکشد:

آسوده برکنار چو پرگار می‌شدم

دوران چو نقطه عاقبتم در میان گرفت

پس، با بینش جامع و ژرف خود با اتکا بر ارزشهای والای انسانی که معیار زندگی او هستند، رندانه حالت جنگ و گریز می‌گیرد تا بتواند به هر چه که می‌خواهد بتازد و مانند عیاران شبگرد و چالاک، جان سالم به در ببرد و خود را آلوده نسازد.

در بعضی منابع که مطالعه کرده‌ایم، عموماً زندگی حافظ را در محمل گذشت زمان با رشد فکری و سنی او، به چند دوره تقسیم کرده‌اند. برای نمونه، هومن در این باره پنج دوره را مشخص می‌نماید که با توصیف پژوهشگرانی چون غنی، زرین کوب، و ریپکا موافق است. این پنج دوره به اختصار عبارتند از: دوران نخست، حافظ جوان است و هنوز تجربه نظری و عملی سترگ حافظانه خود را به دست نیاورده است. شیوه حکومتی شاه شیخ ابواسحاق اینجو هم سهل‌گیرتر از برخی حکام دیگر است، و حافظ را به طور ذهنی و عینی به خود جلب کرده است.

دوران دوم، به دلیل ساده‌اندیشی و کم‌سیاستی ابواسحاق، امیر مبارزالدین سلطه‌جوی، دستگاه حکومت آل اینجو را بر هم می‌زند و با صحنه‌آرایی دلخراشی ابواسحاق را می‌کشد و خاندان طایفه خودش - آل مظفر - را بر فارس و کرمان مسلط می‌سازد. وی که آدمی میخواره و خوشگذران بود، همراه با قبضه کردن قدرت سیاسی، تظاهر به زهد و تقوا می‌نماید. او که از اربابان بی‌مروت دنیاست، بر بسیاری از ارزشهای عالی انسانی پشت پا می‌زند و قرآن را دام تزویر خود می‌کند. درباره حذف حاکمی انعطاف‌پذیر و مهربان و جانشینی امیر مبارزالدین ریاکار بیرحم، عقل سلیم نمی‌تواند دلیل قانع‌کننده‌ای بیابد.

دوران سوم، ظلم و خیره‌سری امیر مبارزالدین به جایی می‌رسد که پسرش او را برکنار و کور کرده، خود به جای او می‌نشیند. شاه شجاع که در علم و اندیشه ورزی هم دستی دارد، از رفتار پدر عبرت گرفته، تا چندی راه محبت را پیش می‌گیرد، اما هم اوست که در جنگ قدرت، پدر را سرکوب کرده است. حافظ تماشاگر این گونه صحنه‌های عجیب و متناقض است. در مقیاس کلان، همان نظام طایفه‌ای گذشته و همان نزاعهای خشن خانوادگی و جنگهای قدرت رواج دارد، و در مقیاس خرد، شاه شجاع آدمی است که هنوز خیره‌سری و ظلم پدر را فراموش نکرده و در نیمه اول دوران حکومتش، آدمی خوشخوی و مهربان است - یا حداقل با حافظ چنین است. حافظ، لطف اورژد نمی‌کند ولی بوی خوبی هم از اوضاع نمی‌شنود.

دوران چهارم، محمود برادر شاه شجاع، چندی حکومت فارس را در دست گرفته و بر برادر چیره شده است. اما، شجاع بالاخره مهار قدرت را از نو بازپس می‌گیرد، ولی این بار پی می‌برد که همان رفتار پدر درست بوده، و اگر راه

او را در پیش نگیرد، برادرش همان به سر او می‌آورد که او خود قبلاً با پدر کرده است. این حکم عقل زمانه است.

دوران پنجم، هنگام حکومت منصور مظفری است، که ویژگیهای تاریخی متمایزی نسبت به قبل ندارد. حافظ به دوران سالخوردگی رسیده، ولی وضعیت اجتماعی همان است که بوده، و حافظ همچنان از قالبهای فکری گوناگون کمک می‌گیرد (مثلاً: تحقیر عقل از تصوّف، بی‌سببی امور از اشاعره، عقل عقیده از فلاسفه، و ...)، و با محتوایی که خود در آنها می‌ریزد، از اوضاع زمانه انتقاد می‌کند.

برخورد حافظ با عقل در این پنج دوران: در دوران نخست زندگی، حافظ هنوز جوان است و با وجود اندوخته‌های علمی و فکری وسیعی که دارد هنوز به اندیشه‌ای تألیفی نرسیده است و برخوردی متعارف با عقل دارد. برای نمونه، در غزلی که در مدح شاه‌شیراز (شیراز) و اسحاق و اخیانا در مرگ او سروده، به دلیل این که وی آدمی ستیاس و مصلحت‌اندیش نبوده، حافظ از در نصیحت گویی چنین می‌سراید:

ز عمر بر خورد آن کس که در همه کاری
نخست بنگرد آنگه طریق آن گیرد

و در ابیات دیگر که واژه عقل را به کار می‌گیرد، با برداشتی غیر چالشی و احياناً متناسب با دوران جوانی از آن استفاده می‌کند:

۲۹۲/۵ بیا که توبه ز لعل نگار و خنده جام

تصویری است که عقلش نمی‌کند تصدیق

۴۵۵/۲ در وهم می‌نگنجد، کاندر تصوّر عقل

آیسد به هیچ معنی، زین خوبتر مثالی

- ۱۵۹/۶ هر نقش که دست عقل بندد
جز نقش نگار، خوش نباشد
- ۳۹۸/۳ مفروش عطر عقل به هندوی زلف ما
کانجا هزار نافه مشکین به نیم جو
دوران دوم، هنگام نیرنگبازی، آشوب، فتنه گری، و ریاکاری و اوج
انحطاط اخلاقی و اجتماعی است.
- واعظان کاین جلوه بر محراب و منبر می کنند
چون به خلوت می روند آن کار دیگر می کنند
۱۹۴/۱۰ وقت صبح از غرش می آمد خروشی عقل گفت
قدسیان گویی که شعر حافظ از بر می کنند
۲۰۳/۶ بس بگشتم که بپرسم سبب درد فراق
مفتی عقل در این مسأله لایعقل بود
۴۶/۴ به چشم عقل در این رهگذار پر آشوب
جهان و کار جهان بی ثبات و بی محل است
۴۲/۲ صراحی و حریفی گرت به چنگ آید
به عقل نوش که ایام فتنه انگیز است
چنانکه ملاحظه می شود، بیشتر جنبه های عقل عملی و سیاسی، ذهن
حافظ را فرا گرفته است. او پی می برد که در این شرایط از "عقل سلیم" کاری
ساخته نیست و "عقل نیرنگباز" راه و روش مسلط زندگی شده است. پس هر
عاملی که پایه های این "عقل زمانه" را سست کند برای حافظ مطلوب است.
این خرد خام به میخانه بر تا می لعل آوردش خون به جوش

از این رو به تصوّف پناه می‌برد و تبلیغ عشق ورزی و عیش و نوش می‌کند. ولی به نظر می‌رسد هنوز مجال کافی نیافته که رندانه و به کمک این دو اهرم به عمّال فتنه‌گر دوران پردازد. گو این که حافظ پس از این دوران هم، تنها از زائیه تصوّف نیست که عقل را به محاکمه می‌کشد. به ویژه این که در زمان او تصوّف حالت ارتجاعی و انحطاط پیدا کرده و تصوّف خانقاهی، حافظ را خشنود نمی‌کند. بی‌تردید حافظ با مطالعه متون برجسته تصوّف و عرفان، از این مکتب اثر پذیرفته و نسخه می‌گیرد، اما راه اختیار و آزاداندیشی را بر خود نمی‌بندد و از آن، قالبهایی می‌گیرد که برایش کارساز است. در هر صورت، برداشت حافظ در تحقیر عقل و تجلیل عشق، تنها از زاویه عرفان متعارف نیست، به ویژه این که بیشتر به تحقیر عقل نیرنگباز می‌پردازد.

دوران سوم، اوضاع اجتماعی به طور موقت بهتر شده و کمابیش مانند دوران بواسحاقی است. ولی حافظ گرچه شخصاً مورد لطف شاه شجاع قرار دارد، اما پخته‌تر از آن است که دچار خوشبینی غیر واقع‌بینانه شود. نظام طایفه‌ای همان آهنگ شوم جنگ قدرت و خود کامگی و عقل ستیزی را می‌نوازد و اگر گهگاه، نغمه‌ای خوشایند از آن شنیده می‌شود، حافظ رند و روشن بین را نمی‌فریبد. از این رو گرچه دلیلی نمی‌بیند که چون دوره پیش باز هم به عقل عملی بتازد، اما همچنان به کمک قالبهای عرفانی و با تبلیغ اغتنام وقت و مهرورزی، به نقد اوضاع اجتماعی و از جمله عقل زمانه می‌پردازد و گاهی هم رندانه و با طعنه از عقل گفتگو می‌کند.

- ۱۱۴/۵ زراز بهای می اکنون چو گل دریغ مدار
 که عقل کَل به صدت عیب متهم دارد
- ۱۸/۶ خرقه زهد مرا آب خرابیات ببرد
 خانه عقل مرا آتش خمخانه بسوخت
- ۷۳/۴ ما را ز منع عقل مترسان و می بیار
 کان شهنه در ولایت ما هیچکاره نیست
- ۱۲۵/۲ اگر نه عقل به مستی فرو کشد لنگر
 چگونگی کشتی از این ورطه بلا ببرد
- ۱۲۷/۵ بهای باده چون لعل چیست؟ جوهر عقل
 بیا که سود کسی برد کاین تجارت کرد
- ۲۸۳/۶ می در کاسه چشم است ساقی راه به نام ایزدا
 که مستی می کند با عقل و می آرد خماری خوش
- ۱۰۵/۳ سوی من وحشی صفت عقل رمیده
 آه و روشی کبک خرامی نفرستاد
- ۱۰۴/۳ ای که انشای عطارد صفت شوکت توست
 عقل کَل چاکر طغراکش دیوان تو باد
- ۱۱۲/۶ ز باده هیچت اگر نیست این نه بس که تو را
 دمی ز و سوسه عقل بی خبر دارد؟
- ۱۶۳/۷ کرشمه تو شرابی به عارفان پیمود
 که علم بی خبر افتاد و عقل بی حس شد
- ۳۷۷/۳ یغمای عقل و دین را بیرون خرام سرمست
 بر سر کلاه بشکن در بر قبا بگردان
- ۴۸۰/۴ در حشمت سلیمان هر کس که شک نماید
 بر عقل و دانش او خندند مرغ و ماهی

دوران چهارم، حافظ به همان شرایطی که می‌ترسید، رسید. شخصیت شاه شجاع عوض شد. اما حافظ به اوج پختگی فکری و فنّ شاعری رسیده است. تجارب عملی و مطالعات وسیع و تفکر پویای او، شخصیت جامع و پایگاه استواری را برایش فراهم ساخته است. از این رو، می‌تواند رندانه بر همه منابع قدرت (حکومت، علم، دین رسمی، حکمت، تصوف، و از جمله عقل زمانه) بتازد و همه را به نقد بکشد. از پنجاه بیتی که واژه عقل در آنها به کار رفته، بیشتر مربوط به همین دوره است (در این مبحث تنها به کاربرد عقل در غزلیات، و نه در قصاید حافظ پرداخته‌ایم). شاید هم به دلیل پختگی حافظ و هم شرایط اجتماعی، بیشترین غزلیات شاعر در این دوران سروده شده است (البته شاید). در حالی که رندی، هوشمندی، و فرزاندگی حافظ بر همگان مسلّم است، ظاهراً به عقل عملی و نظری می‌تازد، ممکن است به تبعیت از الگوی ضرب‌المثل معروف فارسی، بتوان گفت که وی عقل را می‌کوبد تا عاقلان زمانه را بترساند و به باد انتقاد بگیرد.

۳۸۲/۱۰ مشورت با عقل کردم گفت حافظ باده نوش

ساقیا می‌ده به قول مستشار موتمن

۴۹/۳ ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی

ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست

۱۴۸/۳ عقل می‌خواست کز آن شعله چراغ افروزد

برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد

۱۵۴/۱ من و انکار شراب، این چه حکایت باشد

غالباً این قدرم عقل و کفایت باشد

۱۸۸/۱۰ گر به نزهتگاه ارواح برد بوی تو باد

عقل و جان گوهر هستی به نثار افشانند

- ۱۸۸/۲ عاقلان نقطه پرگار وجودند، ولی
عشق داند که در این مرحله سرگردانند
- ۳۴۳/۱ حاشا که من به موسم گل ترک می کنم
من لاف عقل می زرم این کار کی کنم
- ۳۶۷/۶ یکی از عقل می لافد، یکی طامات می بافد
بیا کاین داورها را به پیش داور اندازیم
- ۴۲۶/۳ تا فضل و عقل بینی، بی معرفت نشینی
یک نکته ات بگویم، خود را مبین که رستی
- ۱۰/۵ عقل اگر داند که دل در بند زلفش چون خوش است
عاقلان دیوانه گردند از پی زنجیر ما
- ۲۷/۶ عقل دیوانه شد، آن سلسله مشکین کو؟
دل ز ما گوشه گرفت، ابروی دلدار کجاست؟
- ۶۵/۲ پری نهفته رخ و دیو در کرشمه حسن
بسوخت عقل زحیرت که این چه بوالعجبی است
- ۱۱۷/۲ حریم عشق را درگه بسی بالاتر از عقل است
کسی آن آستان بوسد که جان در آستین دارد
- ۱۸۱/۶ در کارخانه ای که ره علم و عقل نیست
وهم ضعیف رای فضولی چرا کند؟
- ۲۲۲/۵ عقلم از خانه به در رفت و اگر می این است
دیدم از پیش که در خانه دینم چه کند
- ۴۶۲/۲ قیاس کردم، و تدبیر عقل در ره عشق
چو شبنمی است که بر بحر می کشد رقمی

دوران پنجم، به گفته هومن، این دوره ویژگی تاریخی متمایزی ندارد. اما حافظ پیر شده است، ولی همچنان رندانه و گاهی بهلول وار، اوضاع را به نقد می‌کشد و مدعیان بوالفضول را در وهم و سرگشتگی می‌گذارد:

۳۹۴/۱ نکته ای دلکش بگویم خال آن مهر و بین

عقل و جان را بسته زنجیر آن گیسو بین

عابدان آفتاب از دلبر ما غافلند

ای ملامتگر خدارا، رو مبین آن رو بین

۴۱۹/۲ نهادم عقل را رهتوشه از می

ز شهر هستی اش کردم روانه

۲۹۳/۶ فریب دختر رز طرفه می زند ره عقل

مباد تا به قیامت خراب طارم تاک

۳۰۰/۹ به درد عشق بساز و خموش کن حافظ

رموز عشق مکن فاش پیش اهل عقول

۴۴۴/۹ گرد دیوانگان عشق مگرد

که به عقل عقیده مشهوری

گفته شد که روح بزرگ و آزاده حافظ نتوانست تنها در وادی تصوف

یا هر محدوده فکری و فلسفی پیش ساخته آرام پذیرد. از این رو، در سرگشتگی

خوشایند و فعال:

شدم فسانه به سرگشتگی و ابروی دوست

کشید در خم چوگان خویش چون گویم

حافظ در زمانه‌ای زندگی می‌کند که از جهت اوضاع اجتماعی، سیاسی، و فکری، بین واقعیت موجود و حقیقت مطلوب ناهماهنگی مشاهده می‌کند:

پری نهفته رخ و دیو در کرشمه حسن

بسوخت دیده زحیرت که این چه بوالعجبی است

اما حافظ دست بسته به این سرگشتگی تسلیم نمی‌شود، بلکه با تکیه

بر مذهب رندی، از این وضعیت بیشترین بهره را می‌گیرد:

از خلاف آمد عادت بطلب کام، که من

کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

شاعر بزرگ که در اثر نامعقول زمانه سرگشته شده است، در پناه

پایگاه رندی، مدعیان بوالفضول را که در ایجاد این وضعیت نقش عمده دارند

دچار سرگشتگی می‌کند:

عکس روی تو چون آینه جام افتاد

صوفی از خنده می در طمع خام افتاد

حافظ سرگشتگی را با رندی به گونه‌ای کارگردانی می‌کند که به قول

زرین کوب، گاهی چون رندی لالابالی و بدنام و گاهی دیگر مانند مبارزی

پاکباخته و نستوه، همواره بین حقیقت و مجاز، در نوسان و جولان است^{۵۵} و

همین روش راه خلاقیت حافظ را تا بینهایت باز می‌کند، و به این ترتیب، رسالت

هنری خود را دنبال می‌کند. یعنی در این فضای سرگشتگی، حافظ می‌خواهد بین

آنچه "هست" و آنچه "باید باشد" سیر کند و مخاطب خود را هم همراه خود

می‌برد. انسان متعالی کسی است که همواره می‌خواهد نه آن چیزی باشد که

هست بلکه تلاش می‌کند آن چیزی گردد که باید باشد، و از این کشاکش عبور از

واقعیت موجود برای رسیدن به حقیقت مطلوب، سود می‌جوید.^{۵۶} حافظ همین کشاکش را هم بین عقل و عشق دارد. نه شیخ خانقاه طرفدار عشق. نه فیلسوف اهل استدلال و عقل می‌تواند معمای او را پاسخ دهد. در هر صورت، این سرگشتگی حافظ، خصوصیتی چند بعدی است که حافظ آن را پرورانده و جانمایهٔ مذهب رندی خود کرده است. بنابراین، شخصیت حافظ معلول این خصوصیات نیست، بلکه حافظ با ارادهٔ خود در آن دخالت کرده و سرگشتگی و ایهام و دو پهلو گویی را از ویژگیهای شخصیتی خود ساخته است. البته کلیت افکار و ژرفای جهان‌بینی و اندیشهٔ اثیری و آزاده او تابع اصولی محکم و استوار است، چنانکه وی آگاهانه خود را "سرگشتهٔ پابرجا" می‌داند. اما در دنیای بی‌منطق و فارغ از امنیت اجتماعی که حافظ را احاطه کرده، رندی و سرگشتگی، سنگر دفاعی و پادزهر مصوبیت اوست.

نتیجه‌گیری

حافظ نظاره‌گری اجتماعی است. بنابراین، به گفته‌های او و از جمله به موضوع او در برابر عقل، نباید فقط بر حسب زیبایی‌شناسی هنری و یا جهت‌گیری فلسفی ناب نگریست، بلکه گاهی هم لازم است از دید علمی و از جمله از زاویهٔ جامعه‌شناسی به آن نگاه کرد. حافظ شاعری بزرگ و ژرف بین است، و برای شناخت ادراکی که خود از جهان هستی دارد، مانند هر هنرمند توانا، به کمک تخیل خلاق خود به تشریح و تفسیر عاطفی جهان می‌پردازد، و برای این منظور، قالبهای عرفانی را بر می‌گزیند. به نظر می‌رسد، هدف حافظ این نیست که بر پایه معیارها و اصول عرفان و تصوف کلاسیک خانقاهی، به تحقیر عقل بپردازد. حافظ چالشی با خردگرایی و عقل‌نظری ندارد، بلکه به عنوان هنرمندی مسؤول

و نقاد، و برای سیر تخیلی از واقعیت موجود به حقیقت مطلوب، شرایط زمانه و از جمله عقل مصلحت اندیش را به باد انتقاد می‌گیرد.

در هر صورت، میدانگاه گسترده و ژرف جهان‌بینی تفسیری (هرمنوتیک) و رمزآلود حافظ، باعث شده قضاوت درباره او کاری بسیار دشوار بنماید. با وجود این برای شناخت نسبی دنیای ذهنی او، هرچه از شرایط تاریخی و پایگاه اجتماعی او آگاهی بیشتر و واقع بینانه‌تری داشته باشیم. قاعدتا به حقیقت بیشتری نسبت به او می‌رسیم. حافظ در شرایطی زندگی می‌کند که داعیه داران شهر، و تمامی عقلهای عقيله و سودجوی، و رای مصلحت خویش، چیزی نمی‌بیند^{۵۷}. پس حافظ عقل را تحقیر نمی‌کند، بلکه عقل مسلط و رایج زمانه او خود حقیر است و حافظ واقع بینانه آن را شرح می‌دهد. یکی از دورانهای تاریک تاریخ مردم ایران، هنگامه مغول و تیمور است، که پیش درآمد آن با استیلای سلجوقیان و سپس خوارزمشاهیان رقم زده شد. این دورانی است که شیوه زندگی چوپانی جانشین تمدنی پیشرفته می‌شود، که چند صباحی قبل فارابی‌ها و خوارزمی‌ها و زکریای رازی‌ها نمونه آن بودند. پس شاید این گفته درست باشد که موضع حافظ درباره عقل را نباید با خردستیزی رمانتیک، برابر دانست^{۵۸}. در زمینه نگرش حافظ به خردگرایی، چند نکته ذکر شد که در اینجا عمده‌ترین آنها را به صورت فرضیه‌هایی می‌آوریم، شاید محققان به ژرفکاوی بیشتری درباره آن پردازند:

- بین مفهوم "هگل" و "وسوسه عقل" حافظ سنخیتی منطقی وجود دارد.

- حافظ اساسا خرد ستیز نیست، بلکه بیشتر به عقل عملی و مصلحت جوی زمانه می‌تازد.

- اندیشه اولیّه تصوّف اسلامی - ایرانی، واکنشی در برابر قدرت طلبی حکام غیر ایرانی سلجوقی و مغولی است، که در برابر ستمگری و کشتار مردم به تبلیغ مهرورزی انسان دوستانه می‌پردازد.

- حافظ قالبهای فکری دیدگاههای مختلف را می‌گیرد و رندانه، محتوای موردنظر خود را که معطوف به نگرش انسان‌گرایی اوست، در آن می‌ریزد.

- حافظ خرد ستیز نیست، بلکه نظام طایفه‌ای نهادی شده روزگار او، نظامی ایستا و خرد ستیز است، و حافظ این ساختار را با ایهام و رمز به نقد می‌کشد.

بنابراین، در خردگرایی، تفاوت عمده‌ای بین فردوسی و حافظ وجود ندارد. جز این که شرایط تاریخی روزگار آنها و پایگاه اجتماعی آن دو کمابیش متفاوت است. فردوسی، با وجودی که در دستگاه حکومتی زمان خود مقامی نداشته، مخاطب خود را دعوت به پاسداری از فرهنگ اصیل مردم ایران می‌کند، و امیدوارانه برای آینده رهنمود می‌دهد، و تاکید دارد که در این راه از خرد خود استفاده کنیم. اما حافظ با وجودی که رابطه‌ای حضوری با برخی حکام شیراز دارد و حتی ابواسحاق و شاه شجاع با او همدلی می‌کنند، اما شرایط اجتماعی را آنچنان بیمار می‌بیند که رهنمودی برای اصلاح شرایط موجود ندارد، بلکه امید می‌دهد که "دایما یکسان نباشد حال دوران مخور" و همواره همت داشتن و پاکی را تبلیغ می‌نماید. برخی صاحب‌نظران عقیده دارند، حافظ در واقع چالشی با عقل ندارد بلکه چالش او با "شر" است. میخائیل زند در مقاله‌ای تحت عنوان "چالشی در مقابل استقرار شر" درباره حافظ می‌نویسد: "در حالی که سعدی به عقب نشینی فردی انسانی که زندگی را می‌ستاید، و علیه جامعه‌ای که زندگی را به عجزه‌ای

تبدیل می‌کند، حافظ نه تنها در ادبیات قرون وسطای خاور میانه و خاور دور، بلکه در ادبیات قرون وسطای جهان هم‌تا ندارد^{۵۹}. "فردوسی برای حفظ حیثیت فرهنگی مردم به مبارزه‌ای حماسی برمی‌خیزد، و حافظ در روزگاری که انحطاط اخلاقی و ریاکاری و زورمداری حاکم است، رندانه هشدار می‌دهد و برای جلوگیری از محورارزشهای انسانی فریاد می‌زند. بیت زیر که نمودی از انسان گرایی حافظ است، گویی از نظر قالب و محتوا فصل مشترک جهان‌بینی فردوسی و حافظ به شمار می‌آید:

روان را با خرد در هم سرشتم وزان تخمی که حاصل بود کشتم



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- ولک، وارن، ص ۱۰۱
- ۲- محقق، صص ۴-۱۰
- ۳- مسکوب، صص ۸۵-۱۱۲
- ۴- لیتل، صص ۸۰-۱۰۱
- ۵- برای نمونه به فروغی صص ۱۳۲-۱۴۸، اقبال لاهوری، ص ۱۰۵ و لنکستر، صص ۱۷-۴۰ مراجعه کنید
- ۶- مسکوب، ص ۱۰۷
- ۷- زرّین کوب، ص ۷۸
- ۸- فارابی، سیاست مدینه، ترجمه دکتر سجادی، صص ۱۳۹-۱۴۰، دایرةالمعارف فارسی مصاحب، جلد دوم، ص ۱۷۴۸
- ۹- حایری، صص ۱۹۲-۱۹۴
- ۱۰- برای نمونه به کیمیایی سعادت و نیز به غنی ج. ۲، ص ۴۹۸ مراجعه کنید
- ۱۱- مسکوب، ص ۱۴۰
- ۱۲- اقبال لاهوری، ص ۶۴
- ۱۳- اقبال لاهوری، صص ۷۸-۸۲
- ۱۴- شیخ نجم‌الدین رازی، صص ۵۴-۵۸
- ۱۵- غنی، ج ۲، صص ۵-۱۰ و ۴۹۲
- ۱۶- بیهقی، ص ۸۱
- ۱۷- برای مطالعه بیشتر به مزارعی، دادبه و خرمشاهی مراجعه کنید
- ۱۸- هومن، صص ۳۶۴-۳۶۵
- ۱۹- مرتضوی، مسایل دوره ایسلخانان مغول، صص ۳۱۳-۳۲۲ و محمدعلی‌زیبایی، صص ۷۶-۷۹

- ۲۰- زرین کوب، ص ۱۶۵
- ۲۱- ابن خلدون، صص ۲۳۹-۲۴۶ و ۲۹۵-۳۰۰
- ۲۲- غنی، ج ۱، صص ۳۶-۳۷
- ۲۳- همان، ص ۲۶۴
- ۲۴- برای مطالعه بعضی عوامل فوق مراجعه کنید به علی رضاقلی، فصل دوم
- ۲۵- به اهتمام قزوینی، ۱۳۲۹، ص ۵
- ۲۶- زرین کوب، ص ۱۳
- ۲۷- ریپکا و دیگران، ص ۳۹۳
- ۲۸- دستغیب، صص ۵۲۴-۵۲۸
- ۲۹- زرین کوب، ص ۱۱۳ به بعد
- ۳۰- همان منبع، ص ۱۶۲
- ۳۱- ریپکا و دیگران، ص ۳۹۳
- ۳۲- دستغیب، ص ۷۹۸
- ۳۳- برای نمونه: زرین کوب، فصل پنجم
- ۳۴- ریپکا و دیگران، ص ۴۰۴
- ۳۵- زرین کوب، صص ۳۱-۳۴
- ۳۶- همان مأخذ
- ۳۷- هومن، صص ۶۳-۶۵
- ۳۸- ریپکا و دیگران، ص ۳۹۸
- ۳۹- غنی، ج ۱، صص ۲۶۸-۲۷۳
- ۴۰- زرین کوب، صص ۱۶۶-۱۷۰
- ۴۱- مرتضوی، صص ۹۶-۱۱۲
- ۴۲- زرین کوب، ص ۳۲ و ۱۶۶
- ۴۳- کاویانی، ص ۲۱۶
- ۴۴- اقبال لاهوری، صص ۹۴-۹۵

- ۴۵- هومن، ص ۷۲
 ۴۶- زرین کوب، ص ۷۲
 ۴۷- مزارعی، ص ۱۵۲
 ۴۸- مرتضوی، مکتب حافظ، ص ۴
 ۴۹- دادبه، ص ۵۳
 ۵۰- مزارعی، ص ۵۵
 ۵۱- همان منبع، ص ۹۴
 ۵۲- همان منبع، ص ۴۹، و زرین کوب، ص ۲۳۷
 ۵۳- برای نمونه، سمیعی، ص ۵۵
 ۵۴- هومن، ص ۶۶
 ۵۵- زرین کوب، فصل نهم
 ۵۶- آریان پور، ص ۷۵
 ۵۷- زرین کوب، ص ۱۵۵
 ۵۸- دستغیب، ص ۱۰۲۵
 ۵۹- زند، ص ۱۶۲

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی

منابع:

- ۱- آریان پور، ا.ح.، جامعه شناسی هنر، انجمن کتاب دانشجویان دانشکده هنرهای زیبا، دانشگاه تهران نشر سوم ۱۳۵۴
- ۲- ابن خلدون، عبدالرحمان، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، جلد اول، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲
- ۳- اقبال لاهوری، محمد، سیر فلسفه در ایران، ترجمه ا.ح. آریان پور، چاپ دوم مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای، ۱۳۴۹
- ۴- بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین، گزیده تاریخ بیهقی، به کوشش دکتر محمد دبیر سیاقی، انتشارات کتابهای جیبی، ۱۳۶۹
- ۵- حائری یزدی، مهدی، کاوشهای عقل عملی: فلسفه اخلاق، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱
- ۶- خرمشاهی، بهاءالدین، "حافظ، رند و رندی"، کیهان فرهنگی، سال پنجم ۱۳۶۷، شماره ۸، صص ۳۴-۳۷
- ۷- دادبه، اصغر، "رندی حافظ" کیهان فرهنگی، سال پنجم ۱۳۶۷، شماره ۸، صص ۵۲-۵۷
- ۸- دستغیب، عبدالعلی، حافظ شناخت، جلد دوم، نشر علم، ۱۳۶۷
- ۹- رضاقلی، علی، جامعه‌شناسی خودکامگی، نشر نی، ۱۳۷۰
- ۱۰- ریپکاوی، اتا کارکلیما، ایرژی بچکا، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه، کیخسروکشاورزی، انتشارات گوتمبرگ، ۱۳۷۰

- ۱۱- زرین کوب، عبدالحسین، از کوچه رندان: درباره زندگی و اندیشه حافظ، چاپ دهم، انتشارات سخن، ۱۳۷۵
- ۱۲- زند، میخائیل، نور و ظلمت در تاریخ ادبیات ایران، ترجمه اسدپور پیرانفر، انتشارات پیام، ۱۳۵۱
- ۱۳- زیبایی، محمد علی، "خرقه سوزی در شعر حافظ"، کیهان فرهنگی، سال پنجم، ۱۳۶۷، شماره ۸، صص ۷۶-۷۹
- ۱۴- سمیعی، احمد، "کلام و پیام حافظ" در کتاب: برگزیده مقاله‌های نشر دانش درباره حافظ، ۱۳۵۶، صص ۳۹-۹۶
- ۱۵- شیخ نجم الدین رازی، عقل و عشق، ویرایشگر حمید حمید، ۱۳۴۴
- ۱۶- صدیقیان، مهیندخت، و میرعابدینی، ابوطالب، فرهنگ واژه‌نمای حافظ، امیرکبیر، ۱۳۶۶
- ۱۷- غنی، قاسم، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، جلد اول و دوم، انتشارات زوار، ۱۳۴۰
- ۱۸- فارابی، ابونصر، سیاست مدینه، ترجمه و تحشیه سید جعفر سجادی، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱
- ۱۹- مطلب مربوط به عقل در کتاب دیگر فارابی به تفصیل آمده است: فارابی، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و شرح سید جعفر سجادی، شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۳۵۴، صص ۲۱۸-۲۲۴
- ۲۰- فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، جلد دوم، انتشارات زوار، ۱۳۱۷
- ۲۱- کاویانی، شیوا (منصوره)، خرد زیبا، انتشارات سی گل، ۱۳۷۵
- ۲۲- لنکستر، و.، خداوندان اندیشه سیاسی، جلد سوم، ترجمه علی رامین، امیرکبیر، ۱۳۷۰

- ۲۳- لیتل، دانیل، تبیین در علوم اجتماعی: در آمدی به فلسفه علم الاجتماع، ترجمه عبدالکریم سروش، ۱۳۷۳
- ۲۴- محقق، مهدی، بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی فرق اسلامی، ۱۳۵۵
- ۲۵- مرتضوی، منوچهر، مسایل دوره ایلخانان، انتشارات دانشگاه تبریز، ۱۳۵۸
- ۲۶- مرتضوی، منوچهر، مکتب حافظ یا مقدمه‌ای بر حافظ شناسی، چاپ دوم، انتشارات توس، ۱۳۶۵
- ۲۷- مزارعی، فخرالدین، مفهوم رندی در شعر حافظ، ترجمه کامبیز محمودزاده، ۱۳۷۳
- ۲۸- مسکوب، شاهرخ، چند گفتار در فرهنگ ایران، نشر چشم و چراغ، ۱۳۷۱
- ۲۹- ولک، ر.، وارن، ا.، نظریه ادبیات، ترجمه ضیاء موحد و پرویز مهاجر، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳
- ۳۰- هومن، محمود، حافظ (به کوشش اسماعیل خوبی)، انتشارات طهوری، ۱۳۵۳