

مجله بوستان ادب دانشگاه شیراز
دوره اول، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۸، پیاپی ۵۶/۱
(مجله علوم اجتماعی و انسانی سابق)

تساهل و تسامح در دیوان حافظ

دکتر محمد حسین نیکداراصل*
دانشگاه یاسوج

چکیده

در این مقاله، پس از بررسی مختصر اصطلاح تساهل و تسامح و پیشینه آن در غرب و فرهنگ اسلامی، با توجه به ارتباط و تاثیر مسایل سیاسی، تاریخی و اجتماعی بر ذهن هنرمند و اثر او، به اختصار دوره‌ی سیاسی، تاریخی و اجتماعی حافظ توصیف شده است. نگارنده کوشیده است، تساهل و تسامح را از دیدگاه شاعر بر پایه‌ی سه محور بیان کند؛ محور نخست اندیشه‌ی حافظ درباره‌ی گناه است. در این بخش، گناه به عنوان تقدیر الهی، گناه نخستین آدم و حوا، گناه و بخشش آن که محل ظهور رحمت الهی است، بی اثری زهد یا فسق در نظام هستی و نیز نامعلومی پایان کار انسان و اعمال او، بررسی می‌شود. در محور دوم؛ روح تساهل آمیز حافظ و موضوع‌هایی؛ چون اغتنام وقت، جواز گناه، تمایل به شادخواری و باده زداینده‌ی گناه، بررسی می‌شود. در محور سوم؛ نگاه حافظ به زندگی فردی و اجتماعی و ارایه‌ی الگوی رفتاری برپایه‌ی سازواری و تساهل (مدارا با دشمنان، نفی خودخواهی، نفی دنیا اندوزی، نفی مطلق بدکاری، کرم پیشگی و مهرجویی و وحدت ادیان) بررسی می‌شود.

واژه‌های کلیدی: ۱. تساهل و تسامح ۲. حافظ ۳. گناه ۴. وحدت ادیان ۵. رحمت و عفو.

* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی

۱. مقدمه

در فرهنگ معین تساهل سهل گرفتن بر یکدیگر، به نرمی رفتار کردن، آسان گفتن و تسامح آسان گرفتن، مدارا کردن، کوتاهی کردن، فروگذار کردن و سهل انگاری، معنی شده است. (معین، ذیل تساهل و تسامح) در اصطلاح تساهل، «نوعی سیاست مدارای صورانه است، در حضور چیزی که مکروه یا ناصواب می‌شماریم.» (کرنستن، ۶۲: ۱۳۷۶)

به عبارت رساتر «تساهل بیش از هرچیز به شکل حقی تجلی می‌کند که مطالبه می‌شود، حقی در برابر تندروی‌های سیاسی یا مذهبی و نیز در برابر دخالت دولت در امور مذهبی یا در قلمرو امور خصوصی است. پس هرگاه حقوق فردی مورد تجاوز قرار می‌گیرد، به آن استناد می‌شود. بنابراین تساهل مفهومی چند وجهی است، زیرا پاسخگوی مقتضیات گوناگون است.» (ژولی سادا، ۱۴: ۱۳۸۲)

می‌توان گفت از زمانی که انسان‌ها بر کره‌ی خاکی در کنار هم قرار گرفته‌اند، زندگی آن‌ها با نیروی تساهل و سازگاری با هم ممکن شده است. اگر انسان‌ها نمی‌توانستند با مدارا با هم زندگی کنند، بی‌تردید اجتماع افراد وجود نمی‌یافت. بسترهای تساهل متنوع است، می‌توان آن را در سه نوع؛ تساهل سیاسی، دینی و اخلاقی بیان کرد. تساهل سیاسی و دینی در اروپا «بعد از رنسانس و نهضت اصلاح دینی و جنگ‌های متعددی که بین نحله‌های مختلف مسیحی پیش آمد و سبب خونریزی و خسارت‌های زیادی شد، نمود جدی یافت.» (میزگرد درباره‌ی تساهل، ۲۸: ۱۳۷۶)

جان لاک، در کتاب نامه‌ای در باب تساهل تحت تاثیر جامعه، وضع سیاسی و مذهبی که با آن رویاروی بود، حوزه‌ی اختیار و حق حاکم را فقط به امور مدنی مربوط می‌دانست و معتقد بود، حاکم به هیچ وجه نمی‌تواند و نباید به حوزه‌ی رستگاری و ایمان اشخاص گام نهد، «خداوند مراقبت از ارواح انسان‌ها را به حاکمی مدنی واگذار نکرده است تا بر دیگران تسلط یابد و آنان را مجبور به پذیرش دین او نماید. مراقبت از ارواح انسان‌ها ربطی به فرمانروای مدنی ندارد، زیرا قدرت او ظاهری است. دین بر حق و سعادت بخش ترغیب درونی است که بی‌آن هیچ عملی مقبول درگاه حق قرار نمی‌گیرد. با مجازات به هیچ وجه نمی‌توان در وجود انسان «اعتقاد» به وجود آورد. فقط با نور ایمان است که می‌توان دیدگاه انسان را دگرگون کرد و بی‌تردید این نور با

شکنجه یا هر نوع مجازات بدنی حاصل نمی‌شود.» (لاک، ۵۸-۵۷: ۱۳۷۷)

بنابراین، لاک تنها وظیفه‌ی حاکم را تامین امنیت، سلامت جامعه و حفظ جان و مال مردم می‌داند و ایمان اجباری را بی پایه و پیامد زور را در تحمیل مسایل دینی ریا می‌داند. پیر بیل، نویسنده‌ی کتاب در باب تساهل معتقد است: «ذات مذهب گونه‌ای اعتقاد روانی در ارتباط انسان با خداست که عشق و احترام و بیمی شایسته خدا در اراده‌ی انسان و نشان‌هایی متناسب با این اعتقاد و آمادگی ارادی را در حرکات جسمی او به وجود می‌آورد. اگر نشان‌های برونی با حال درونی سازگار نباشد، اعمالی ریاکارانه ایجاد خواهد شد. اجبار نمی‌تواند کسی را دیندار کند. پس اجبار از سوئی ناتوان از جای دادن عشق و ترس از خدا در قلب انسان است و از سوی دیگر، توان فروانی برای برانگیختن اعمال برونی در جسم انسان دارد که با واقعیت درون او همگون نیست.» (ژولی سادا، ۹۹-۱۰۰: ۱۳۸۲)

نکته‌ی قابل توجه دیگر در تساهل مذهبی، رد تعصب است. ولتر، نویسنده‌ی فرانسوی معتقد است: «تعصب نوعی بیماری و تندروی است که اجتماع را به نابودی تهدید می‌کند. تعصب خرافات، احساسات مذهبی، سرکوب‌گری و تباه کردن حقیقت را موجب می‌شود. جنبه‌ی برجسته‌ی آن فریب مردم و انقیاد آنان است. کژدینی امری طبیعی است، زیرا ریشه در ماهیت محدود ذهن انسان دارد، به همین سبب تساهل ضروری است.» (همان، ۱۱۹-۱۱۸)

توجه به این نکته لازم است که جان لاک، بیل یا ولتر در مقام رد مذهب از تساهل سخن نگفته‌اند؛ بلکه این اندیشه در آثار آنان محوری است که حاکم و کلیسا برخلاف دین و تعالیم مسیح که رحمت و مهربانی را نه تنها با انسان‌ها، بلکه با حیوانات تاکید کرده است، برداشت‌های نادرست و اغلب سودجویانه‌ی خود را با خشونت به شهروندان تحمیل می‌کنند.

تساهل و تسامح ویژه‌ی یک جامعه و روزگار نیست؛ بلکه در هر زمان و مکانی و حتی از فردی به فرد دیگر می‌تواند تفاوت‌هایی داشته باشد. در فرهنگ اسلامی نیز آیات و روایات فراوانی مبین مفهوم تساهل است، در سوره‌ی الزمر/۱۸ می‌خوانیم: «فبشر عبادالذین یستمعون القول و یتبعون احسنه» ال بر کلمه‌ی القول شمول سخن را ادا می‌کند، یعنی انسان آزادی و اختیار شنیدن هر نوع سخنی را دارد و در این حال

می‌تواند به گزینی کند و محدود و مجبور به شنیدن سخنی خاص نیست. در آیه‌ی دیگری می‌خوانیم: «لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی» (بقره/۲۵۶) آیات دیگری می‌توان ذکر کرد که در آن‌ها به بردباری، تامل، پرهیز از خشونت، مشورت، اتحاد و دوستی انسان‌ها سفارش شده است. ر. ک. (بقره/۱۰۹، آل عمران/۲۰، ۶۴، ۷۳، ۷۳، ۱۱۳، مائده/۶۹، انعام/۶۸، اعراف/۸۷، یونس/۹۹-۱۰۰، طه/۱۳۰، احزاب/۴۸، جاثیه/۱۴، تغابن/۳، مزمل/۳) در پاره‌ای از روایت‌ها واژه‌های «سهله» و «سمحه» آمده است، پیامبر(ص) فرموده است: «بعثت بالحنیفیة السهله السمهة» (مجلسی، ج ۶۷، ۱۳۶: ۱۴۰۴ هـ ق) من به آیین حق گرای سهل و آسان فرستاده شدم. حضرت علی(ع) نیز فرموده است: «الحمد لله الذی شرع الاسلام فسهل شرایعه لمن ورده» سپاس خدایی را که اسلام را تشریح کرد و قوانین آن را برای کسانی که به آن درآیند، آسان قرار داد. (صبحی صالح، ۱۵۳: ۱۳۷۹)

همچنین در خبری آمده است که: «پیامبر روزی با جمعی نشسته بود، شخصی درآمد و گفت: یا رسول الله، در فلان خانه مردی وزنی به فساد مشغولند. فرمود: ایشان را طلب باید داشت و تفحص کردن. چند کس از صحابه در احضار ایشان دستوری خواستند، هیچ یک را اجازت نداد. پیامبر به علی فرمود: تو برو و بین این حال راست است یا نه؟ علی(ع) چون به در خانه رسید، چشم بر هم نهاد و در اندرون رفت و دست بر دیوار می‌کشید تا گرد خانه بگردید و بیرون آمد. چون پیش پیامبر(ص) رسید، گفت: یا رسول الله، گرد آن خانه برآمدم، هیچ کس را در آنجا ندیدم. پیامبر فرمود: یا علی، انت فتی هذه الامه، تو جوانمرد این امتی.» (عبدالرزاق کاشانی، ۲۳۰: ۱۳۶۹)

هرچند این نوع آموزه‌های دینی بر تساهل و تسامح تاکید دارند، اما بسیاری از حاکمان در طول تاریخ با تکیه بر دین و تعصب در آن شکنجه‌ها کرده و خون‌ها ریخته‌اند. بی‌تردید تساهل و تسامح از مهمترین ویژگی‌های اندیشه‌ی حافظ است که ارتباط نزدیکی با دوره‌ی تاریخی، سیاسی زندگی وی دارد. در غزل‌هایش روزگار خفقان و بیدادگری را می‌توان دید و لمس کرد. در اثر پذیری از این وضع است که تساهل در ذهن و شعر حافظ آفریده می‌شود.

۲. نگاهی به اوضاع سیاسی و اجتماعی عصر حافظ

در همان حال که حافظ در شیراز نشو و نما می‌کرد، شاهد درگیری‌ها و نزاع‌های خونین بود، وقتی در فاصله‌ی سال‌های ۷۳۹ و ۷۴۵ ه. ق حکومت فارس هشت بار دست به دست شد، زمانی که درگیری‌های ایلی سه تن از چهار فرزند ذکور محمود شاه اینجو را به کام مرگ فرستاد، حافظ احتمالاً جوانی بیست ساله بوده است. مغولان هر چند شیراز را ویران نکردند، حاکمیت آن‌ها مایه‌ی بروز هرج و مرج، خشونت و تنگنای شدید بود. حاکمان قبلی شیراز، هر چند زورگو و خشن بودند، تا حدودی به رفاه رعایای خود (که اساس تشکیلات نظامی و منبع درآمدشان بود) فکر می‌کردند. در پایان قرن هفتم و اوایل قرن هشتم، این موضوع اهمیتی نداشت و شیراز دستخوش تاراج و تهاجم حکام نظامی ترک و مغول بود و گویی در پی آن بودند که سریعتر هستی مردم را غارت کنند و اغلب به سنت‌های ایرانیان توجهی نمی‌کردند. (لیمبرت، ۵۲: ۱۳۸۶)

در دوره‌ی مغول، از هم گسیختگی امور به سبب تهاجم‌های مکرر، یورش‌های دشمنان ایلخانان مانند: خان‌های جغتای و نیکودری، تبدیل زمین‌های کشاورزی به چراگاه‌های اقوام چادر نشین و فساد سیاست‌های مالی دوره‌ی ایلخانیان همگی موجب کاهش شدید تولید، بهره‌وری و درآمد شد. در قرن‌های هفتم و هشتم صاحب منصبان نظامی مغول و مسوولان اجرایی ایرانی که در خدمت آن‌ها بودند و خودشان از انواع و اقسام معافیت‌های مالیاتی برخوردار می‌شدند، از رعایای خود مالیات و اجاره بهای فراوانی می‌گرفتند ... (همان، ۹۱)

از جمله حاکمان زمان حافظ، شاه شیخ ابواسحاق اینجو است. «آنچه در دوره‌ی ابواسحاقی برای حافظ و تمام کسانی که با ذوق و هنر سر و کار داشتند، اهمیت داشت، مسامحه‌ای بود که بر کارها حاکم بود و به آن‌ها اجازه می‌داد اگر به باده و ساده آلوده نیستند، با آزادی از آن چیزها صحبت کنند و زهد ریایی و گرفت و گیر زاهد و محتسب را مانعی برای اظهار آلام و آمال خویش نشمارند.» (زرین کوب، ۴۵: ۱۳۷۹)

«شاه شیخ ابواسحاق مردی با داد و دهش، فاضل و دانش دوست، شاعر و آزاده منش بوده، اهل فضل و هنر را رعایت می‌نموده و پرورش می‌داده است. خوش صورت و صاحب اخلاق کریمه بود و در دوره‌ی او و سایر خاندان اینجو، فارس قرین نعمت و ثروت بود. او در جنب ترویج آبادانی و عمران، به عیش و عشرت نیز گرایش بی حساب

داشت و حتی در ایام بحرانی جنگ و محاصره شیراز نیز دست از شادخواری و شرب مدام برنمی داشت.» (خرمشاهی، ۳: ۱۳۸۷)

می توان گفت، دوره‌ی حکومت ابواسحاق که مستعجل نیز بوده، مطلوب ترین روزگار در نظر حافظ بوده است. بعد از دولت ابو اسحاق و به قدرت رسیدن امیر مبارز الدین اوضاع دگرگون شد. «او برخلاف ابو اسحاق که اهل تساهل بود، در زمینه‌ی امور مذهبی بسیار سخت گیر و متعصب بود.» (لیمبرت، ۵۷: ۱۳۸۶)

طاعت و زهد با او به شیراز راه یافت و سلطان در امر دین سخت گیری شدید را آغاز کرد. از قراء سبع تفحص کرد و در ترویج و تشویق حافظان و قاریان اهتمام بسیار ورزید. فرمان داد کتاب‌های ناروا را نیز بشویند. حتی وقتی به جهت بعضی اشعار سعدی که به گمانش بوی بی اعتقادی و گناه می داد و در صدد برآمد، صندوق گور شیخ را بسوزاند، پسرش، شاه شجاع، واسطه شد و با اطمینان وی بر توبه‌ی سعدی مانع عمل وی شد. هرچه بیشتر بر سخت گیری‌ها افزوده می شد، رندان و آزاد اندیشان آزاده‌تر می شدند. به امر وی میکده‌ها بسته، خم‌ها شکسته و خرابات خراب شد. رندان شهر این پادشاه نو توبه را که دکان ریا می گشود، محتسب خواندند. قساوت و خشونت طبع این محتسب تا حدی بود که مکرر پیش می آمد در خلوت مشغول خواندن قرآن بود، مقصری را نزد وی می آوردند، برمی خواست و به دست خویش او را می کشت، پس دوباره به تلاوت قرآن می پرداخت. به فرزندش شاه شجاع گفته بود، به همین گونه هفتصد یا هشتصد کس را به دست خود کشته است. (زرین کوب، ۵۲-۵۱: ۱۳۷۹)

پس در چنین اوضاعی است که در خانه‌ی ریا گشوده می شود:

در می‌خانه بستند، خدایا مپسند که در خانه تزویر وریا بگشایند
(حافظ، ۲۰۲: ۱۳۷۰)

و حافظ با توجه به روایت ساعتی اندیشیدن بهتر از هفتاد سال عبادت است، عدالت را محور قرار می دهد که از آن خبری نبوده است؛ البته از اندیشه نیز هم:

شاه را به بود از طاعت صد ساله و زهد قدر یک ساعته عمری که درو داد کند
(همان، ۱۹۰)

بعداز امیر مبارزالدین، شاه شجاع بر مسند قدرت نشست. «روزگار شاه شجاع بسیار بی ثبات بود، زیرا شاه ترکان دمدمی مزاج و دهن بین بود. هر چند وی رندی

قلاش بود، اما رندی شاهزاده و فرمان روا با یک رند گدا، آزاده و مغرور بسیار تفاوت دارد، نگرانی و بد گمانی بر احوال او غلبه داشت، چنان که خواجه قوام الدین راکه شاه به وی بد گمان شده بود، پاره پاره کردند و حافظ نیز دردمندانه سروده است: کز فراق رخت‌ای خواجه قوام الدین داد» (زرین کوب، ۱۱۴: ۱۳۷۳)

شاه شجاع عاقبت در اثر زیاده روی در باده نوشی و شرکت در مجالس عیش و نوش شبانه، به بیماری سختی مبتلا شد که به مرگ وی انجامید. (لیمبرت، ۶۲: ۱۳۸۶)

تاریخ قرن هشتم گواه فساد است که دیوان حافظ آینه‌ی آن است. مادر یک پادشاه در کامجویی‌ها و بی بند و باری خویش تا سرحد فحشا پیش می‌رود. زن حاکمی دیگر شوهر خویش را در خواب می‌کشد، به این گناه که فاسقش را به حبس افکنده است. زن دیگری برادر شوهر را برضد شوهر خویش تحریک می‌کند، تا از او کام بیابد. پسر امیر مبارز الدین پدر را کور می‌کند و زنش را تصاحب می‌کند. پادشاهی دیگر، امرای خویش را وامی دارد تا زنان خود را طلاق دهند و خود برایشان غزل می‌سراید ... برادرکشی و راهزنی کاری است که پادشاهان نیز از آن ابا ندارند و امیران و وزیران که کارشان دزدی و ثنا خوانی است، دولتشان چنان بی دوام است که از برآمدنشان تا سقوط فاصله‌ای نیست. (زرین کوب، ۳۸-۳۷: ۱۳۷۹)

چنین کسانی مدعی برپایی حدود شرع و زدودن گناه از مردمان شده اند و در چنین فضایی حافظ اندیشه‌ی تساهل آمیز خود را ارایه می‌دهد. وی، علاوه بر مرتبه‌ی شاعری، اندیشمندی است که به ماهیت انسان، جهان و دین اندیشیده است و در نهایت به مرتبه‌ی آزادی رسیده است:

عیب حافظ گو مکن واعظ که رفت از خانقاه

پای آزادی چه بندی؟! اگر به جایی رفت رفت!

وی در مقام یک آزاداندیش کوشیده به ماهیت دین و حقیقت دست یابد و حرکت والای اندیشه‌ی او سرانجام به تساهل و تسامح با رویکرد خاص به دین ختم می‌شود.

۳. گناه

۳.۱. گناه و تقدیر الهی

یکی از موارد قابل توجه در دیوان حافظ، انتساب گناه به قضا و قدر الهی است.

حافظ معتقد است، سر نوشت انسان در خوش نامی یا بد نامی، مستوری و مستی، زهد یا بی تقوایی به مشیت کلی و فراگیر حق مربوط می‌شود:

بروای ناصح و بر درد کشان خرده مگیر کارفرمای قدر می‌کند این، من چه کنم؟! (حافظ، ۴۶۸: ۱۳۷۰)

مکن به چشم حقارت نگاه در من مست

که نیست معصیت و زهد بی مشیت او

(همان، ۵۵۱)

در غزلی دیگر ارتباط تقدیر و نامه سیاهی را چنین تبیین کرده است:

مکن به نامه سیاهی ملامت من مست

که آگهست که تقدیر بر سرش چه نوشت؟

(همان، ۱۱۱)

بحث گناه و اراده‌ی حق بر آن، پیش از حافظ نیز در آثار ادبی عرفانی ما نمود داشته است. پور نامداریان، با بهره‌ی یابی از اندیشه‌های عین القضاة می‌نویسد: «عین القضاة از یک طرف حضرت محمد(ص) و ابلیس را در کنار هم می‌گذارد و یکی را مظهر صفات جمال و دیگری را مظهر صفات جلال تلقی می‌کند و جوانمردی را به پیروی از حلاج تنها در حق آن دو درست می‌داند و از سوی دیگر مومنان و کافران را نمایندگان آنان و مسخر تقدیر و مشیت ازلی می‌شمارد که وجودشان برای کار جهان لازم است. نتیجه این که: ای عزیز هر کاری که با غیرتی منسوب بینی جز از خدای تعالی، آن مجاز می‌دان نه حقیقت. فاعل حقیقی را خدا دان ... راه نمودن محمد مجاز می‌دان و گمراه کردن ابلیس همچنین مجاز می‌دان، یضل من یشاء و یهدی من یشاء. بنا براین فاعل حقیقی گناه نیز خداست نه بنده، دریغاً گناه خود همه از اوست، کسی را چه گناه باشد؟! گیرم خلق را، اضلال ابلیس کند، ابلیس را بدین صفت که آفرید؟ و نه حضرت آدم، چون فراشه که عاشق آتش آمد چه کند که خود را بر آتش نزنند؟ با آدم و حوا گفت: لا تقربا هذه الشجرة و با شجره گفت: ملازم آتش باش تا یک ساعت از تو غافل نماند! والله خیر الماکرین» (پور نامداریان، ۲۰: ۱۳۸۲)

در کتاب خلاصه‌ی شرح تعرف نیز، خلق افعال بندگان به خداوند نسبت داده شده است که با نظر اشعریان هم سویی دارد: «حق تعالی خالق افعال بندگان خویش است،

چنان که خالق اعیان ایشان وهمه چیز که در فعل آید مر بنی آدم را از خیر و شر جمله به قضا و قدر و ارادت مشیت حق تعالی باشد و مشیت و قضا و قدر موافق علم است، نه موافق امر.» (بی نام، ۹۱: ۱۳۴۹)

مولوی ضمن اشاره به اصل تضاد در عالم و بحث کفر و ایمان می گوید:

بحر تلخ و بحر شیرین در جهان در میانشان برزخ لایبغیان
وانگه این هر دو زیک اصلی روان درگذرین هردو روتا اصل آن

(مولوی، ج ۱، ۲۹۹/۲۹۸: ۱۳۶۸)

مرحوم فروزانفر در شرح این ابیات گفته اند: «می توان گفت ایمان و کفر و تمام صفات متضاد به ایجاد حق وجود یافته و منشأ آن همه یک چیز است و اگر در عالم خارج اختلاف دارند، نظر به اصل که ایجاد موجد است، هیچ اختلافی موجود نیست و می تواند ناظر به عقیده‌ی صوفیه باشد که جمیع کاینات را مظهر اسما و صفات حق می دانند، بنا براین کفر مظهر اسم مذل و ایمان مظهر اسم هادی و مبدأ این هر دو یکی است.» (فروزانفر، ج ۱، ۱۳۷: ۱۳۸۶)

در ابیاتی دیگر نیز مولوی گناه و گمراهی را به مشیت حق نسبت می دهد و این امر را قدیم می داند و نصیحت ناصحان را که حادث است، بی حاصل می بیند:

گر تو کنعانی نـداری باورم گر دوصد چندی نصیحت پرورم
گوش کنعان کی پذیرد این کلام که براو مهر خدای است و ختام
کی گذارد موعظه بر مهر حق کی بگرداند حدث حکم سبق؟

(مولوی، ج ۴، ۳۳۶۶-۳۳۶۸: ۱۳۶۸)

و نمی توان گمراهی ازلی را تغییر داد:

قفـل بر دلـهای ما بنهاد حق کس نداند برد بر خالق سبق
نقش ما اینـ کـرد آن تصویرگر این نخواهد شد به گفتگو دگر
قسمتی کرده است هر یک را رهی کی کهی گردد به جهدی چو کهی؟

(همان، ج ۳، ۲۹۰۱-۲۹۰۳)

حافظ نیز از بی حاصلی نصیحت ناصحان به سبب قضای الهی بارها سخن گفته

است:

نصیحت گوی رندان را که با حکم قضا جنگست

دلش بس تنگ می بینم مگر ساغر نمی گیرد

(حافظ، ۲۰۲)

درباره‌ی باور حافظ به قسمت و تقدیر الهی بر اعمال انسان‌ها و گناهان می‌توان به

شواهد زیر نیز اشاره کرد:

نیست امید صلاحی ز فساد حافظ

چون که تقدیر چنین است چه تدبیر کنم؟

(همان، ۴۷۲)

گناه اگرچه نبود اختیار ما حافظ

تو در طریق ادب باش و گو گناه من است

(همان، ۷۶)

عیبم مکن به رندی و بد نامی‌ای حکیم

کاین بود سرنوشت ز دیوان قسمتم

(همان، ۴۲۲)

بد رندان مگوای شیخ و هوش دار

که با حکم خدایی کینه داری

(همان، ۶۰۷)

نیز ر. ک دیوان صص (۸-۹۱-۳۴۶-۴۳۱-۴۳۴-۵۱۸-۵۶۸-۶۱۱)

۲.۳. نخستین گناه

حافظ معتقد است، در شرایطی که آدم^(ع) در بهشت برین می‌زیسته و نتوانسته است

خود را از لغزش و عصیان حفظ کند، تکلیف انسان و فرزندان آدم در این عالم به طریق

اولی آشکار است:

جایی که برق عصیان بر آدم صفی زد

ما را چگونه زبید دعوی بی گناهی؟

(همان، ۶۶۸)

یا:

نه من از پرده تقوی به درافتادم و بس

پلدم نیز بهشت ابد از دست بهشت

(همان، ۱۱۲)

در حقیقت ماجرای گناه با داستان آفرینش آغاز می‌شود. پیروان ادیان ابراهیمی معتقدند که خداوند پس از آفرینش آدم و حوا آن‌ها را در بهشت سکونت داد و اجازه داد از نعمت‌های بهشت استفاده کنند، اما از نزدیک شدن به یکی از درختان منع کرد. پس شیطان آن‌ها را فریفت و وسوسه کرد که از میوه‌ی آن بخورند و به این ترتیب نخستین گناه به وقوع پیوست. نگاه صوفیه به گناه با دیگران تفاوت دارد، آن‌ها گناه را ضروری زندگی انسان می‌دانند و معتقدند که، خداوند انسان را گناه‌گزار آفریده و گناه‌کاری جزئی از وجود آدمی است و اصولاً ارتکاب گناه نخستین آدم نیز به اراده و تقدیر خداوند بوده است. آگوستین قدیس، بزرگترین شخصیت کلیسای قدیم، معتقد است: «انسان به خودی خود فاسد و شریر است و سراسر عالم وجود بالطبع ضایع و تباہ می‌باشد و انسان محکوم به ذنب ازلی یا معصیت جبلی است که از پدرش به ارث برده است.» (جان بی ناس، ۶۴۳: ۱۳۷۰)

۳.۳. گناه و فیض رحمت حق

حافظ معتقد است، خداوند ارحم الراحمین نسبت به بندگان خود ولغزش‌هایشان با نظر لطف و رحمت برخورد می‌کند و سبب بخشش آنان می‌شود و گرنه کسی نمی‌تواند از وسوسه‌های شیطان جان سالم به در ببرد و در سرای دیگر نامه سپید باشد: دام سختست مگر یار شود لطف خدا

ورنه آدم نبرد صرفه زشیطان رجیم

(حافظ، ۴۹۹: ۱۳۷۰)

هست امیدم که علی رغم حسود روز جزا

فیض عفوش نهد بار گنه بردوشم

(همان، ۴۶۱)

بحث رحمت حق با گناه انسان مصداق می‌یابد، «خداوند برای نمایان ساختن خویش در مرتبه‌ی ربوبیت و جباریت نخست فرشتگان را می‌آفریند که گناه نمی‌کنند، سپس برای نمایان ساختن خویش در مرتبه‌ی عالی تر، رحمانیت و لطافت و جمال

انسان را می‌آفریند که می‌تواند مرتکب گناه شود، اما آلوده‌ای است غریق رحمت.» (صفایی سنگری، ۲۹۲: ۱۳۸۲)

در کتاب کیمیای سعادت آمده است: «ابراهیم ادهم گفت: شبی در طواف خانه بودم و باران می‌آمد. گفتم: بار خدایا مرا از گناه نگاه دار تا هیچ تقصیر نکنم. آوازی شنیدم از جانب کعبه که گفت: تو عصمت می‌خواهی و همه‌ی بندگان همین می‌خواهند، اگر همه را از گناه نگاه دارم پس فضل و رحمت خویش بر که آشکار کنم.» (غزالی، ج ۲، ۳۹۷: ۱۳۶۱)

حافظ در شاهدی دیگر با توجه به لطف گسترده و رحمت بی‌انتهای ازلی الهی نسبت به بندگان که سبب خاصی نمی‌طلبد و با توجه به مقدر دانستن گناه، فرموده است:

نا امیدم مکن از سابقه‌ی لطف ازل

تو پس پرده چه دانی که که خوبست و که زشت؟

(حافظ، ۱۱۲)

به همین سبب در تحریض بر باده نوشی بی‌پرواست و می‌گوید:

می‌خوربه بانگ چنگ و مخور غصه و رکسی

گوید ترا که باده مخور، گو: هو الغفور

(همان، ۳۴۳)

و یا:

هاتفی از گوشه میخانه دوش گفت بیخشد گنه، می‌بنوش

لطف الهی بکنند کار خویش مژده‌ی رحمت برساند سروش

این خرد خام به میخانه بر تامی لعل آوردش خون به جوش

لطف خدا بیشتر از جرم ماست نکته‌ی سربسته چه دانی خموش

(همان، ۳۸۴)

۳.۴. بی‌اثری زهد یا فسق در نظام هستی

در اندیشه‌ی ژرف و جهان‌شمول حافظ نه زهد زاهد ستودنی و کارساز عالم است و نه فسق رند یا گناهکار که اغلب به باده نوشی یا تمایل به ساده محدود می‌شود، سامان عالم را بر باد نمی‌دهد. بنا بر این آن همه سختگیری و حساسیت شیخ وزاهد

و محتسب به تعبد یا گناه دیگران که گویی عالم و آدم برای آن پدید آمده‌اند، نادرست می‌نماید:

بیا که رونق این کارخانه کم نشود

به زهد همچو تویی یا به فسق همچو منی

(همان، ۶۵۱)

به همین دلیل تساهل نسبت به گناه، یک ویژگی برجسته در اندیشه‌ی حافظ است که افراد را دعوت به عزت نفس و سعه‌ی صدر در این باره می‌کند:

هرچند ما بدیم تو ما را بدان مگیر

شاهانه ماجرای گناه گدا بگو

(همان، ۵۶۵)

سعدی نیز چنین دیدگاهی دارد و کفر یا ایمان ما را در هستی بی‌کران پروردگاری تأثیر و در قیاس با لطف بی‌انتهای حق ناچیز می‌داند:

ملک صمدیت را چه سود و زیان دارد

گر حافظ قرآنی یا عابد اصنامی؟

زهدت به چه کار آیدگر رانده‌ی درگاهی

کفرت چه زیان داردگر نیک سرانجامی

(سعدی، ۸۰۵: ۱۳۸۶)

۳.۵. عیب پوشی و عفو

حافظ گویی آیه‌ی شریفه‌ی: «اذا مروا باللغو مروا کراما» را در ارتباط افراد یک جامعه، آن هم جامعه‌ی آشفته‌ی عصر خود چاره‌گر می‌داند:

رندی حافظ نه گناه‌یست ضعب

با کرم پادشاه عیب پوش

(همان، ۳۸۵)

انسان گاهی بنا بر شرایطی که مهیا است، لغزشی مرتکب می‌شود، بنا بر این باید با کرم دامن عفو بر شخص برکشید و چه بسا برخوردهای تند و سخت‌گیری‌ها نه تنها کارگر نشود؛ بلکه زمینه‌ی کژ رفتاری را در افراد سبب شود. بنابراین حافظ با آگاهی از

این نکته می گوید:

عشقست و مفلسی و جوانی و نوبهار

عذرم پذیر و جرم به ذیل کرم بپوش

(همان، ۳۸۶)

در جامعه گاهی افرادی پنهانی و دور از چشم دیگران گناهی که درحقیقت به حقوق شخصی مربوط می شود و نه حقوق دیگران، مرتکب می شوند، بنابراین کوشش در برملا کردن چنین کاری خود عیبی بزرگ است. حافظ افراد را به جای آن که در پی رسوایی و عیب جویی هم باشند، به کرم و عیب پوشی فرامی خواند:

دیده‌ی بدبین بپوشان‌ای کریم عیب پوش

زین دلیری‌ها که من در کنج خلوت می‌کنم

(همان، ۴۷۸)

ممدوحانی نیز که از این ویژگی برخوردارند، ستوده شده‌اند:

ساقیا می‌ده که رندی‌های حافظ فهم کرد

آصف صاحب قران جرم بخش عیب پوش

(همان، ۳۸۸)

همچنین، پیرمغان که انسان آرمانی ذهن حافظ است، مزین به این ویژگی است و راه نجات در این عالم را اینگونه تبیین می‌کند:

به پیر میکده گفتم که چیست راه نجات

بنخواست جام می و گفت عیب پوشیدن

(همان، ۵۳۵)

«پیر مغان برخلاف زاهد و صوفی که در جستجو و مترصد آنند که کسی شراب بنوشد تا او را عیب و شماتت کنند، حتی وقتی خود صوفی مرتکب این کار می‌شود، با چشم کرم و عیب پوشی و در کمال صداقت می‌گوید، نوش جانش به شرطی که اندازه نگه دارد و اعتدال را رعایت کند. پیرمغان درست برخلاف صوفی و زاهد و شیخ و محتسب که با عیب‌گیری از دیگران از خدا و خلقت او ایراد می‌گیرند، کاری را که صوفی برخلاف ادعایش، اما به اقتضای طبیعت انسانی خویش مرتکب شده است، عیب

نمی‌شمارد. بنابراین به گناه عیب‌گیری برکار آفرینش نیز آلوده نمی‌شود. انسان صنع خداست، صوفی هم انسان است. در نظر پیر هر چه بر قلم صنع رفته است، از جمله طبیعت نفسانی انسان زیباست.» (پورنامداریان، ۲۳: ۱۳۸۲)

پیرما گفت خطا بر قلم صنع نرفت

آفرین برنظر پاک و خطا پوشش باد

خدای پیر حافظ نیز بر خلاف پیر عابدان و زاهدان سختگیر و متظاهر، مظهر خطاپوشی و بخشش است:

پیر دردی کش ما گرچه ندارد زرو زور

خوش عطا بخش و خطا پوش خدایی دارد

(حافظ، ۱۶۶)

در قاموس رفتاری حافظ و توصیه‌ی وی به افراد جامعه، تجسس در کار دیگران و عیب‌جویی مردود است و شخص باید مراقب شخصیت و اعمال خود باشد:

من اگر باده خورم ورنه چه کارم با کس

حافظ راز خود و عارف وقت خویشم

(همان، ۴۶۳)

بنابراین، در این دنیا باید عمر خود را به خوشی گذراند و وقت عزیز را به عیب‌جویی از دیگران سپری نکرد، زیرا عیب‌جو سبب آزار دیگران و در نهایت خود می‌شود:

دو نصیحت کنمت بشنو و صد گنج ببر

از در عیش درا و به ره عیب‌پسوی

(همان، ۶۶۱)

۶.۳. نامعلومی پایان کار و اعمال ما

یکی از مواردی که حافظ در غزل‌های خود بسیار به آن پرداخته است، زاهدان، عابدان و متشرعه و خوش‌بینی آن‌ها به سرانجام خود به سبب طاعات و اعمال صالح است. حافظ گستره و پیامد اعمال و ارتباط آن را با حق فراتر از تعریف ساده و سطحی این گروه می‌بیند و به همین دلیل معتقد است، سعادت یا شقاوت به سبب انجام یا

پرهیز از پاره‌ای اعمال نیست. البته ریاکاری و عجب زاهدان و عابدان نیز در این نتیجه گیری بی تاثیر نبوده است. در نظر حافظ، زاهد در این دنیا از لذت چشم می‌پوشد تا فردا در بهشت به آن دست یابد، اما وی آن را در همین دنیا غنیمت می‌شمارد، اگر نفس لذت (باده) معیوب باشد، فردا (سرای دیگر) نیز باید نفی شده باشد. بنابراین حافظ در اندیشه‌ی ژرف نظر حق را به این امر مساعد دیده است.

زاهد شراب کوثر و حافظ پیاله خواست

تا در میانه خواسته‌ی کردگار چیست؟

(حافظ، ۶۵)

بنابراین:

حکم مستوری و مستی همه بر خاتمتست

کس ندانست که آخر به چه حالت برود

(همان، ۳۰۱)

و به همین سبب دور از انتظار نیست، اعمال رند باده نوش بر اعمال شیخ خودبین یا متظاهر در عالم دیگر برتری یابد:

ترسم که روز حشر عنان بر عنان رود

تسیح شیخ و خرقه‌ی رند شرابخوار

(همان، ۳۳۳)

پس، حتی اگر ریایی نیز در کار نباشد، عنایت حق تعیین کننده‌ی انجام آدمیان است:

چون حسن عاقبت نه به رندی و زاهدی است

آن به که کار خود به عنایت رها کنند

(همان، ۲۶۵)

شاید همین ایده سبب شده تا شاعر به اغتنام وقت بیندیشد و بهشت را در همین عالم بجوید و در اساس تنعم این جهان را زمینه‌ی درک شادخواری آن جهان بداند:

۴. روح تساهل آمیز حافظ

حافظ در اساس شخصیت و روحی لطیف و آسان گیر دارد، ایمان وی نیز «از نوع

ایمان معتقدان عالی مشرب و وسیع المشرب است که سخت کیشی و سخت کوشی ندارد و خوش باش و خندان و آسان گیر و حقیقت بین است.» (خرمشاهی، ۱۲۰: ۱۳۸۷)

به همین سبب، در دیدگاه حافظ باده جایگاه و معنای گسترده و خاص دارد، علاوه بر معانی زمینی و آسمانی در ذهن وی تابلویی است که مبین عبور از حدود مقبول جامعه است، بنابراین در غزل‌های خود از این موضوع بهره‌ی زیادی برده است و از آن به عنوان ابزاری برای به تصویر کشاندن روحیه‌ی سهل گیر خود در رویارویی با عبوس زهد راستین یا ریایی بهره برده است:

چه شود گر من وتو چند قلدح باده خوریم

باده از خون رزان است نه از خون شماس

این چه عیب است کز آن عیب خلل خواهد بود

ور بود نیز چه شد مردم بی عیب کجاست

(حافظ، ۳۱)

شاعر در واقع به این نکته توجه دارد که خلل یک عیب یا گناه شخصی، محدود به یک فرد است، و با گناه کسی که به دیگران ستم روا می‌دارد و به بیان کنایی، خون مردم را با سخت گیری‌های بی جای خود می‌ریزد، قابل قیاس نیست. به همین سبب حافظ معتقد است، باده نوشی ساز شرع را بی سامان نخواهد کرد و با این اندیشه، مدعیان سختگیر را به کناری می‌راند، نه آنکه باده نوشی را ترویج کند:

مکن به چشم حقارت نگاه در من مست

که آبروی شریعت بدین قدر نرود

(همان، ۳۰۳)

حافظ در اساس مانند عابدان و پرهیزگاران که طاعات خود را به رخ دیگران

می‌کشند و دل گرم به آن هستند، نیست و ضمن رد آن‌ها به سادگی می‌گوید:

حاش الله که نیم معتقد طاعت خویش

این قدر هست که گه قلدحی می‌نوشم

(همان، ۴۶۱)

در بیت زیر نیز با بهره یابی از رسم باده نوشان به این نکته‌ی ظریف پرداخته،

گاهی که سبب نفع هم نوعی شود، جایز است:

اگر شراب خوری جرعه‌ای فشان بر خاک

از آن گناه که نفعی رسد به غیر چه باک

(همان، ۴۰۵)

حافظ نه تنها با زهد مدعیان و آنچه که آنان فسق می‌دانند با تساهل رو به رو می‌شود، بلکه در اساس زندگی و این دنیای دون را با آسان‌گیری قابل تحمل می‌داند:

دوش با من گفت پنهان کار دانی تیز هوش

وز شما پنهان نشاید کرد سر می‌فروش

گفت آسان گیر بر خود کارها کز روی طبع

سخت می‌گیرد جهان بر مردمان سختکوش

وانگهم درداد جامی کز فروغش بر فلک

زهره در رقص آمد و بربط زنان می‌گفت نوش

(همان، ۳۸۷)

در غزلی دیگر نیز فرموده‌اند:

خواهی که سخت و سست جهان بر تو بگذرد

بگذر زعهد سست و سخن‌های سخت خویش

(همان، ۳۹۴)

روح سهل گیر حافظ را در تقابل با متعصبان و سختگیرانی که با عبوس زهد،

نصیب دنیا را به نسیه می‌نهند، در مصادیق زیر نیز می‌توان دید:

۱.۴. اغتنام وقت جواز گناه

زمیوه‌های بهشتی چه ذوق دریابد؟

هرآن که سیب زنخدان شاهدهی نگزید

(همان، ۳۲۲)

زاهدان در این دنیا به امید سرای دیگر از لذت‌ها چشم می‌پوشند، اما خرد ناب

حافظ حکم بر اغتنام وقت می‌کند، زیرا لذت‌ها وحدت جوهری دارند، چه در این سرا

چه در سرای دیگر:

به خلدم دعوت‌ای زاهد مفرما
که این سیب زنج زآن بوستان به
(همان، ۵۶۹)

یا:

گر از آن آدمیانی که بهشت هوس است
عیش با آدمی چند پری زاده کنی
(همان، ۶۵۵)

آشکار است پیامد چنین اندیشه‌ای تساهل و تسامح در برخورد با افراد است، زیرا
عابدان و زاهدان و محتسبان با نوع کارهایی که عدول از حدود محسوب می‌شوند، با
شدت و حدت رویارو می‌شوند، اما در اندیشه‌ی حافظ ایده و شیوه‌ی آنان لغو و ساده
انگارانه تصویر و توصیف شده است:

زاهد اگر به حور و قصوراست امیدوار
ما را شرابخانه قصور است و یار حور
(همان، ۳۴۳)

نیز ر. ک دیوان صص (۲۱۹-۳۴۳-۳۶۳-۴۷۹-۵۱۰)

۲.۴. تمایل حافظ به شادخواری

به نظر حافظ آنچه که زاهد و شیوخ گناه (باده و ساده) می‌دانند و ذهن خود و جامعه
را سراسر به زشتی و عیب آن معطوف می‌دارند، نه تنها عیب نیست؛ بلکه گناهی نیز
ندارد:

ما عیب کس به مستی ورنندی نمی‌کنیم
لعل بتان خوشست و می خوش گوار هم
(همان، ۴۹۲)

و آنچه که عابد و زاهد به ظاهر یا در حقیقت از آن نهی می‌کنند، ضرر و زیانی
ندارد و جز لطف و دلربایی چیزی نیست:

برو معالجه خود کن‌ای نصیحت گو
شراب و شاهد شیرین کرا زیانی داد؟
(همان، ۱۵۳)

در نظر حافظ، نصیحت گویانی که از باده‌ی دلنشین برحذر می‌دارند، عقلی ناتوان دارند، در حالی که چیزی بهتر از آن در ذهن وی به تصور در نمی‌آید:
خدارا ای نصیحت گو، حدیث ساغرو می‌گو

که نقشی درخیال ما ازاین خوشتر نمی‌گیرد
(همان، ۲۷۳)

۳.۴. باده، زداینده‌ی گناه

حافظ باده را نه تنها گناه وام‌الخبائث نمی‌داند؛ بلکه آن را زداینده‌ی گناهان از نامه‌ی اعمال انسان می‌داند:

ساقی چراغ می‌به ره آفتاب دار
گو برفروز مشعله‌ی صبحگاه از او
آبی به روزنامه اعمال ما فشان
باشد توان سترد حروف گناه از او

(همان، ۵۶۲)

می‌توان گفت، شاعر به مستی و راستی اشاره دارد، زیرا دینداران یا قشری اند یا ریاکار که هر دو عیب است. بنابراین آنچه در قضاوت ایشان حساسیت شدیدی است و گناه نامیده می‌شود، در ذهن حافظ مفهوم مثبت و زداینده‌ی گناه یافته است.

۵. وحدت ادیان

در اندیشه‌ی ژرف و گسترده و عاشقانه‌ی حافظ همه‌ی مکاتب و اندیشه‌ها سزاوار حرمتند و مانند زاهدان و ظاهر گرایان در دین، یک سویه بین نیست:
همه کس طالب یارندچه هشیاروچه مست

همه جاخانه‌ی عشقست چه مسجد چه کنشت

(همان، ۸۰)

حافظ از ستیز مذاهب و ادیان و ادعای برحق‌ی آنها فارغ است و ریشه‌ی ستیزها را که در عصر وی و پیش از آن کم رنگ نبوده است، ناتوانی آنها در درک حقیقت دانسته است:

جنگ هفتادو دو ملت همه را عذر بنه

چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

(همان، ۲۴۸)

عین القضاة درباره‌ی حقیقت ادیان و اختلاف‌های ظاهری آن‌ها می‌گوید: «ای دوست! اگر آنچه نصاری در دین عیسی دیدند تو نیز بینی، ترسا شوی و اگر آنچه جهودان در دین موسی دیدند، تو نیز بینی، جهود شوی؛ بلکه آنچه بت پرستان دیدند در بت پرستی، تو نیز بت پرست شوی و هفتاد و دو مذهب همه راه خدا آمد.» (عین القضاة، بی تا: ۲۸۵)

و در باب خصومت هفتاد و دو ملت می‌گوید: «دریغا هفتاد دو مذهب که اصحاب با یکدیگر خصومت می‌کنند و از بهر ملت، هریکی خود را ضد دیگری می‌دانند و یکدیگر را می‌کشند. اگر همه جمع آمدندی و این کلمات را از این بیچاره بشنیدندی، ایشان را همه مصور شدی که همه بریک دین و یک ملتند. تشبیه و غلط خلق را از حقیقت دور کرده است.» (همان، ۳۳۹)

ابن عربی درباره‌ی وحدت جوهری ادیان و ضرورت دوری از تعصب در دین «نه تنها اختلاف عقاید را امری ناپسند نمی‌شمارد؛ بلکه همه‌ی اختلافات را به رسمیت می‌شناسد و امری لازم می‌داند. وی معتقد است، انسان کامل باید به حقانیت تمام اعتقادات ایمان داشته باشد و عقیده‌ی دیگران را انکار نکند، زیرا خدا بر هر شخصی به صورت اعتقاد خاص او جلوه کرده است، بنابراین اعتقاد هیچ کس بر دیگری مزیت ندارد و همه‌ی معتقدان مصیب و مأجورند.» (دشتی، ۳۰: ۱۳۸۵)

علاوه بر بحث گناه و حدود آن و موارد دیگر که بیان شد، نکته‌ی قابل توجه دیگر در اشعار حافظ ارایه‌ی شیوه‌ی تساهل آمیز در زندگی فردی و اجتماعی است. به نظر می‌رسد شاعر اندیشمند در ریشه‌یابی ناهنجاری‌ها و ظلم در جامعه‌ی خود، دنیا طلبی و عدم رضایت به حق را سبب کینه‌ها و ستم‌ها می‌داند، بنابراین با ارایه‌ی راه کارهایی که آثاری ژرف و ماندگار در سرنوشت همگان دارد، در صدد اصلاح روابط اجتماعی و زدودن نقار از روابط مردمان است که می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۶. زندگی فردی و اجتماعی برمبنای تساهل

۱. ۶. مدارا با دشمنان و مروت با دوستان

در روابط جاری در یک جامعه و حتی در مناسبت‌های دولت‌ها و ملت‌ها، اگر اصل بر سازگاری و مدارا با دشمنان و صداقت و مردانگی با دوستان باشد، نابسامانی‌ها به کمترین میزان ممکن می‌رسد:

آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است

با دوستان مروت با دشمنان مدارا

(حافظ، ۸)

انسان همواره در معرض ارتباط با دوست و یا دشمن قرار می‌گیرد، ارادت به دوستان، دوستی را عمق می‌بخشد. به دشمنان نیز نباید توجه کرد و آن‌ها را باید به حال خود رها کرد؛ زیرا دشمن یا سخنی از سر بغض و بی پایه بر زبان می‌آورد که ریشه در دشمنی دارد و شایسته‌ی توجه نیست، یا آن که سخن وی حقیقت و درست است. پس باید آن را پذیرفت و خود را اصلاح کرد:

پیرپیمانہ کش ما کہ روانش خوش باد

گفت پرهیز کن از صحبت پیمان شکنان

دامن دوست به دست آروز دشمن بگسل

مردیزدان شو و فارغ گذر از اهرمندان

(همان، ۵۲۷)

گربدی گفت حسودی و رفیقی رنجید

گو تو خوش باش که ما گوش به احمق نکنیم

حافظ از خصم خطا گفت نگیریم بر او

وربه حق گفت، جدل با سخن حق نکنیم

(همان، ۵۱۵)

۲. ۶. نفی خودخواهی

خودخواهی و خودبینی نه تنها باعث دوری از حق می‌شود؛ بلکه باعث اختلاف ادیان و در نتیجه ناسازی و دشمنی مردمان می‌شود. در کتاب گلشن راز آمده است:

من وتو چون نماند در میانه

چه کعبه چه کنش چه دیر خانه

یعنی تعیین من وتو که پرده و حجاب جمال آن حقیقت مطلقه گشته اند و به حسب اقتضای اختلاف تعینات، ادیان و مذاهب مختلفه روی نموده و هر کسی روی به جانبی آورده اند، چون آن تعیین در تجلی وحدت اطلاقی در میان نماند و محو و متلاشی گردد و تعینات که موجب وهم تکثر آن حقیقت شده بودند، در سطوات نور مرتفع شوند و کعبه و کنشت و دیر که قبله و معبد مسلمانان و جهودان و ترسایان است، یکی گردد.» (لاهیجی، ۱۹۸: ۱۳۷۴)

در مکتب عارفان، نه تنها بزرگترین حجاب و مانع سالک در وصول به حقیقت، حجاب من است؛ بلکه تازمانی که انسان اسیر خود است، نمی‌تواند دیگری را تحمل کند. مولانا در این باره فرموده است:

چون که هر دم راه خود را می‌زنم

با دگر کس سازگاری چون کنم

(مولوی، ج ۶، ۵۲: ۱۳۶۸)

«جایی که «من» رخت برافکند، جایی برای دیگری نمی‌ماند. مدینه فاضله و زندگی مسالمت آمیز، تنها با به رسمیت شناختن حقوق دیگران میسر است.» (نیکوبخت، ۲۲۸: ۱۳۸۳)

ای دل مباش یکدم خالی ز عشق و مستی

و آنکه برو که رستی از نیستی و هستی

گرجان به تن بینی مشغول کار او شو

هر قبله‌ای که بینی بهتر ز خود پرستی

تافضل و عقل بینی بی معرفت نشینی

یک نکته ات بگویم خود رامین که رستی

(حافظ، ۵۹۰)

۳.۶. نفی دنیا و فزون خواهی

بر پایه‌ی این سخن پیامبر «حب الدنیا راس کل خطیئه» (حرعاملی، ج ۱۶، ۹:

۱۴۰۹. ق) بیشتر ستیزه‌های بشر برای دنیا است. «افزون طلبی درکسب جاه و مال، راضی نبودن به رزق مقسوم و پای از گلیم خویش بیش دراز کردن، اگر تمام علت و موجب جنگ وجدال بین نسل آدم نباشد، از عمده ترین و مهم ترین علت‌ها تواند بود.» (قیصری، ۱۴۶: ۱۳۸۲)

به همین سبب، حافظ انسان را از جنگ برای دنیا برحذر می‌دارد:
نه عمر خضریمانند و نه ملک اسکندر

نزع بر سردنایی دون مکن درویش
(حافظ، ۳۹۲)

باید وضعیت خود را در این دنیا پذیرفت و از افزون خواهی پرهیز کرد:
جام می‌و خون دل هریک به کسی دادند

در دایره‌ی قسمت اوضاع چنین باشد
(همان، ۲۱۷)

زیاده طلبی و عدم قناعت در دنیا، سبب اصلی تعرض به حقوق دیگران و خود است و با سعه‌ی صدر و آسان‌گیری، چنین مشکلاتی از میان می‌رود:
زیادتی مطلب، کار بر خود آسان گیر

صراحی می‌لعل و بتی چو ماهت بس
(همان، ۳۶۴)

نا سازی با روزگار، نتیجه‌ای جز ستیزه و پریشانی بیشتر در پی ندارد:
برآستانه تسلیم سرب‌بنه حافظ

که گر ستیزه کنی روزگار بستیزد
(همان، ۲۱۱)

حافظ با توجه به اوضاع ناساز روزگار و بی‌مهری دنیا برای تسهیل زندگی و سازگاری انسان‌ها با هم، توصیه‌های زیر را لازم می‌داند:

۴.۶. نفی مطلق بد کاری و ناروا گویی

ما نگوئیم بد و میل به ناحق نکنیم

جامه‌ی کس سیه و دلق خود ارزق نکنیم

عیب درویش و توانگر به کم و بیش بد است

کاربد مصلحت آن است که مطلق نکنیم

(همان، ۵۱۵)

فرض ایزد بگذاریم و به کس بد نکنیم

و آن چه گویند روا نیست نگوئیم رواست

(همان، ۳۱)

۵. ۶. گریز از ظلم پیشگی و مردم آزاری

من از بازوی خود دارم بسی شکر

کس زور مردم آزاری ندارم

(همان، ۴۳۷)

وفا و عهد نکو باشد از بیاموزی

و گرنه هر که تو بینی ستمگری داند

(همان، ۲۳۸)

بنابراین صلح و سازش همواره بهتر از جنگ و دشمنی است:

یک حرف صوفیانه بگویم، اجازتست

ای نور دیده، صلح به از جنگ و داوری

(همان، ۶۱۳)

۶. ۶. کرم، مهر و خوبی

توانگرا! دل درویش خود به دست آور

که مخزن زر و گنج درم نخواهد ماند

بدین رواق زبرجد نوشته‌اند به زر

که جز نکویی اهل کرم، نخواهد ماند

(همان، ۲۴۱)

هرکو نکاشت مهر و ز خوبی گلی نچید

در رهگذار باد، نگهبان لاله بود

(همان، ۲۹۰)

۷. نتیجه‌گیری

حافظ در مقام شاعری عارف و اندیشمند و آگاه از تعالیم قرآن و دین به نقد روزگار خود نشسته است. روزگاری که حکومت‌ها اعتقاد راستینی به دین نداشتند، اما با تکیه بر آن می‌کوشیدند، به خواسته‌های خود برسند. به همین سبب، با تعریف نادرست از دین چهره‌ای عبوس، سختگیر و خشن از آن به نمایش می‌گذاشتند. در نظر حافظ، مشکل انسان و جامعه در نفس دینداری، خراباتی بودن یا عارف بودن و غیره نیست؛ بلکه در عدم تحمل و تعصب است. حافظ در غزل‌هایش در حقیقت فریاد تحمل‌ناپذیری از اوضاع سیاسی و اجتماعی که در آن می‌زیسته، برآورده است. خفقان و سخت‌گیری جزم‌اندیشانه او را که قایل به ارزش انسان است، به فریاد واداشته است. حافظ دریافته است، با زدودن پرده‌ی تعصب و با تعمق در ذات امور مثبت یا منفی می‌توان به افق گسترده‌ی اندیشه‌ای رسید که در آن حال فرد، نخست به مرتبه و ارزش انسان می‌اندیشد. گویی همه‌ی پدیده‌های عالم را برای انسان می‌بیند. باید گفت حافظ در حقیقت شاعری انسان‌گرا است.

آزادی فکر، ویژگی برجسته‌ی حافظ در غزل‌های اوست. او با برداشتی ژرف و عمیق از جهان، انسان و دین، مشربی وسیع را برای نوع انسان تعریف می‌کند، که همه‌ی افراد بشر می‌توانند با احترام به ارزش انسان، بی‌آنکه حق کسی از میان برود، در کنار هم زندگی کنند. در مشرب خاص وی «دیانت جز اخلاق کریمه و ملکات فاضله، مفهوم دیگری ندارد. وسعت نظر، سعه‌ی صدر و فکر روشن، در غزل حافظ در اوج دیده می‌شود.» (دشتی، ۱۶۴: ۱۳۸۰)

منابع

قرآن کریم، ترجمه‌ی محمد مهدی فولادوند، دارالقرآن الکریم.
بی‌نام. (۱۳۴۹). خلاصه‌ی شرح تعرف، تصحیح احمد علی رجایی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۲). گمشده‌ی لب دریا. تهران: سخن.

جان، بی ناس. (۱۳۷۰). تاریخ جامع ادیان، چاپ چهاردهم، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

حافظ. شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۰). دیوان. به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران: صفی‌علیشاه.

خرمشاهی، بهال‌الدین. (۱۳۸۷). حافظ. چاپ چهارم، تهران: ناهید.

دشتی، علی. (۱۳۸۰). نقشی از حافظ. چاپ دوم، تهران: اساطیر.

دشتی، محمد. (۱۳۸۵). تکثرگرایی دینی به روایت فصوص و مثنوی. ماهنامه‌ی حافظ، ۲۹.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۹). از کوچ‌های زندان. چاپ ۱۳، تهران: سخن.

ژولی سادا، ژاندرن. (۱۳۸۲). تساهل در اندیشه‌ی غرب. ترجمه‌ی عباس باقری، چاپ دوم، تهران: نشر نی.

سعدی، مصلح‌الدین. (۱۳۸۶). کلیات. به اهتمام محمد علی فروغی، چاپ چهاردهم، تهران: امیرکبیر.

صبحی صالح. (۱۳۷۹). نهج البلاغه. قم: انوارالهدی.

صفایی سنگری، علی. (۱۳۸۲). برق عصیان. پژوهشنامه‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی، ۳۳.

حرعاملی، سیدحیدر. (۱۴۰۹ه. ق). وسایل الشیعه، قم: موسسه‌ی آل بیت.

عبدالرزاق کاشانی، کمال‌الدین. (۱۳۶۹). تحفه‌ الاخوان فی خصائص الفتیان. به کوشش محمد دامادی، تهران: علمی فرهنگی.

غزالی، محمد. (۱۳۶۱). کیمیای سعادت. تصحیح حسین خدیو‌جم، تهران: علمی فرهنگی.

فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۸۶). شرح مثنوی شریف. چاپ دوازدهم، تهران: زوار.

- قیصری، ابراهیم. (۱۳۸۲). یک حرف صوفیانه. حافظ پژوهی، دفتر ۶، به کوشش جلیل سازگار نژاد، مرکز حافظ شناسی.
- کرنستن، موریس. (۱۳۷۶). تساهل و تسامح. نامه‌ی فرهنگ، مترجم محمدسعید حنایی، ۲۸ (۴).
- لاک، جان. (۱۳۷۷). نامه‌ای در باب تساهل. ترجمه‌ی کریم شیرزاد گل شاهی، تهران: نشر نی.
- لاهیجی، شمس‌الدین. (۱۳۷۴). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. چاپ دوم، تهران: زوار.
- لمبرت، جان. (۱۳۸۶). تاریخ شیراز در عصر حافظ. ترجمه‌ی محمد اسماعیل فلزی، تهران: زوار.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ ه. ق). بحار الانوار. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- معین، محمد. (۱۳۶۲). فرهنگ معین. تهران: امیرکبیر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۶). مثنوی معنوی، رینولد نیکلسون، چاپ ششم، تهران: مولی.
- میزگرد درباره‌ی تساهل و تسامح. (۱۳۷۶). نامه‌ی فرهنگ. ۲۸ (۴).
- نیکویخت، ناصر. (۱۳۸۳). عرفان اسلامی، مکتب تساهل و تسامح. نشریه‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، دوره‌ی جدید (۱۶).
- همدانی، عین القضاة. (بی تا). تمهیدات. تصحیح عقیف عسیران، تهران: کتابخانه‌ی منوچهری.