

پایه پنجم

تفک و پرورشی کتاب

- نگاهی به کتاب «هستی‌شناسی حافظ» / بهاء‌الدین خرمشاهی
- قرن مولوی / دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی
- کوبیدن مصدق از بابت سیدضیاء / مسعود بهنود

هستی‌شناسی حافظ با عنوان فرعی «کاوشی در بنیادهای اندیشه او» اثری است در قطع رقعی در ۳۰۵ صفحه (تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷) نوشته یکی از نویسندگان و زوشتفکران نامدار امروز آقای داریوش آشوری.

خواندن این اثر مرا شگفت‌زده کرد. دیدم برای اثبات این برداشت یا تثبیت این دیدگاه که حافظ عارف است و البته کمی آزاداندیش‌تر از دیگر عرفا، و عرفان او عرفان عاشقانه مکتب خراسان است، نه مکتب ابن عربی که عرفانش نظری و فلسفی است، به کتابی سیصد صفحه‌ای نیاز نبود.

مؤلف در «درآمد» کتاب می‌گوید که در مورد حافظ هر کسی از ظن خود یار او شده است. کسانی که اندیشه اجتماعی و چپی داشته‌اند او را متفکر یا مبارز اجتماعی و ستیزه‌گر با قلدوران و قلدری و حامی محرومان انگاشته‌اند. زاهدان اعم از دینی‌اندیشان یا صوفی‌منشان او را مانند خود زاهد و صوفی یا عارف دیده‌اند. فلسفی‌مشریان فیلسوف دیده‌اند، خیام‌گرایان خیام‌گرا دیده‌اند و اینها هیچکدام راهی به دهی نمی‌برد. زیرا نه ذهنیت حافظ، بلکه ذهنیت این حافظ‌پژوهان را نشان می‌دهد. پس چه باید کرد. به ذهن مؤلف می‌رسد که با شیوه‌ای «علمی و فلسفی و مدرن» بگذارد خود حافظ از چهره اندیشه خود نقاب بردارد. مؤلف در این باره چنین می‌نویسد: «... اگر هدف ما یک جست - و - جوی به راستی علمی باشد و بخواهیم حافظ را در

مقام یک شاعر اهل اندیشه - و نه بیشتر - بشناسیم، ناگزیر می‌باید همه‌ی پیشداوری‌ها و خوشایندهای خود را کنار بگذاریم. بی‌گمان، اگر نخواهیم حافظ را با برداشت‌هایی از این دست از کلام‌اش به قالبی بریزیم که دوست داریم؛ اگر نخواهیم حافظ را به خدمت هیچ ایدئولوژی و دستگاه نظری‌یی در آوریم که خوشایند ماست، می‌باید بگذاریم که از خود سخن گوید و تمامی سخن‌اش را با تمامی آنچه ناخوشایند ماست در نظر گیریم. برای چنین کاری ناگزیر از پژوهشی بر پایه‌ی اصول و روش هستیم. اما چه گونه می‌توانیم بگذاریم که او خود سخن گوید؟...» (ص ۸)

به اینجا که رسیدم گفتم شرافت تحقیق و تحقیق علمی به همین می‌گویند که اولاً خود مؤلف بدانند که باید راهی علمی پیش گیرد و نه ایدئولوژیک یا ادبیات زده، یا عرفان زده، و ثانیاً بگذارد به شیوه‌ای هر چه عینی‌تر خود حافظ سخن بگوید. و وقتی دیدم که مؤلف اساسی‌ترین سؤال را طرح کرده که «اما چه گونه می‌توانیم بگذاریم که او خود سخن گوید؟» گفتم اینک نقطه‌ی عطفی در پژوهشهای فکری - فلسفی - عرفانی و تکان و تحولی در تحقیقات ادبی، و بلکه کسل علوم انسانی. اما با کمال شگفتی دیدم که مؤلف، خود آگاهانه یا ناخودآگاهانه یا رندانه، یا ناگزیرانه دنبال سخن خود و پاسخ به این سؤال حیاتی و سرنوشت‌ساز را نگرفته است و دنباله‌ی بحث را چنین ادامه داده است: «زیرا هر سخن گفتنی شنونده‌یی را می‌طلبد با گوش سخن شنو. سخن او از دهان او تا به گوش ما درازنایی هفتصد ساله را می‌پیماید و از جهان او تا جهان ما راه درازی ست پُر از فراز - و - نشیب‌های تاریخی، چه گونه می‌توانیم سخن او را همان گونه و با همان بار معنایی بشنویم که بر ذهن او گذشته است؟ در حالی که چنین کاری میان همزمانان نیز به دشواری ممکن است. میان ما و او از چنین فاصله‌ای یا چنین شکافی که در این دوران میان دیروز و امروزمان دهان گشوده است، همزبانی چه گونه ممکن است؟ و تازه در فهم سخن سراسرت و بی‌هیچ پیچ - و - تاب و آرایش لفظی و معنایی چه بسا دشواری‌ها هست تا چه رسد به کلامی که می‌خواهد از تشبیه و استفاده و مجاز و جناس‌های لفظی و معنایی [۹] و هر شیوه و شگرد هنری چنان بهره گیرد که دیگر نه سخن که شگفت کاری در سخن باشد؛ که هنر باشد در عالی‌ترین معنای کلمه...» (ص ۸ و ۹). آری به جای پاسخ به آن سؤال، به این مسأله پاسخ داده می‌شود که نمی‌توان گذاشت که حافظ خود از خود سخن بگوید.

یازده صفحه بعد از این دوباره همین معنا بر قلم مؤلف می‌رود: «بنابراین، اگر قرار است که به معنای نهفته در این دیوان راه بریم، پیش از آن که با هیچ نظریه‌ی از پیش ساخته‌ای درباره‌ی شعر و شاعری به سراغ آن رویم که در بازار «نقد ادبی» امروزین یافت می‌شود، بهتر است بگذاریم که او خود درباره‌ی خود سخن بگوید و سخن‌اش را به جد بگیریم. با او در همسختی می‌باید درآمد...» (ص ۲۰). در قول اخیر نسبتاً پیشرفتی می‌بینیم. البته آن نکته که اصل بود ناگفته بماند،

اما ادعای جدیدی وارد صحنه می‌شود و آن حکم به این است که باید با حافظ از در همسخنی درآمد. سپس می‌افزاید که این «همسخنی می‌باید چارچوب و روشی داشته باشد و روش ناگزیر بر اصولی تکیه دارد. نخستین اصل برای ما این است که به جای آنکه با تکیه بر چند بیت از اینجا و آنجا بکوشیم حافظی در خوردند عالم زندگی و اندیشه خود بسازیم - به حرفهای او درباره‌ی خود - اش گوش بسپاریم زیرا او در دیوان خود جز درباره‌ی خود و حال و روزگار خود سخنی نگفته است.» (ص ۲۰-۲۱).

سپس با آنکه قرار نیست به آیات پراکنده استناد شود، به چند بیت که حافظ خود را اهل اندیشه خوانده است، استناد شده است که اثبات شود حافظ اهل اندیشه است. حال آنکه این شیوه نادرست است، اهل اندیشه بودن حافظ باید از اندیشه‌های او برآید نه از ادعاهای او. و چنانکه ملاحظه می‌کنید دنباله‌ی مطلب از دست رفت و آن سؤال اصلی بی‌جواب ماند که چگونه می‌توانیم بگذاریم که او خود سخن گوید. درباره‌ی اینکه مؤلف شرایط و لوازم همسخنی با حافظ را فراهم نکرده است، در اواخر این مقاله سخن خواهیم گفت.

مؤلف در جای دیگری از همین درآمد درباره‌ی رهیافت خود می‌نویسد: «رهیافت ما در این پژوهش یک رهیافت علمی و فلسفی مدرن است و دستاورد آن نیز ناگزیر می‌باید فهم ساختار جهان‌بینی حافظ را برای ما از این دیدگاه ممکن کند و بس» (ص ۱۰). اما در عمل پس از خواندن صبورانه‌ی کتاب درمی‌یابیم که رهیافت مؤلف نه علمی، نه فلسفی، نه مدرن است. مراد از رهیافت علمی چیست؟ این پاسخ را باید مؤلف در مقدمه یا در سراسر کتاب نشان می‌داد که نداده است. در اینجا علم به معنای تعارف‌آمیز کلمه به کار رفته است. اما مراد از فلسفی هم معلوم نیست که چیست. آنچه هست تحقیق ادبی و تحلیل عرفانی است.

اما مدرن هم نیست. زیرا عارف‌انگاری حافظ، از عهد خود او، و جامی (که مؤلف قولش را از یکی از آثار بنده، مع‌الواسطه نقل کرده است) سابقه دارد.

مؤلف مکرر در مکرر هشدار می‌دهد که حافظ را نباید به یک دیدگاه یا برداشت معین یا از پیش اندیشیده فرو کاست، ولی خود در عمل همه‌ی اندیشه‌ها و مفاهیم کلیدی ذهن و ضمیر و شعر و سخن حافظ را به یک برداشت خاص که عارف‌انگاری حافظ باشد فرو می‌کاهد و برای این کار به قصه‌ی آفرینش یا به تعبیر خودش اسطوره‌ی آفرینش، بیش از اندازه توجه می‌کند و آن را اس و اساس اندیشه و عرفان یا اندیشه‌ی عرفانی حافظ می‌انگارد. حال آنکه اگر قرار بر کاوش این گونه قصه‌ها (و به قول بنده مفاهیم کلیدی و معتقدات، و به قول مؤلف اسطوره‌ها) باشد دهها قصه‌ی قرآنی هست که حافظ به آنها اهمیت داده است و در شعرش به آنها و با آنها اندیشیده است. از قصص پیامبران گرفته تا معتقدات شگرفی چون ایمان به عهد الست (= عالم ذر)، یا عهد



امانت، یا معاداندیشی و آخرت‌اندیشی و بهشت‌اندیشی و رؤیت الهی و تلمیح به سروش و فرشتگان و عالم غیب، و لیلۃ‌القدر و سرنوشت و جبر و اختیار و مرگ‌اندیشی. و دهها مسأله کلامی و فلسفی و قصه‌ای و اسطوره‌ای دیگر مانند قهرمانان شاهنامه یا عرائس شعر یا اشاره‌های فراوان به شخصیت‌های تاریخی یا معاصر و رویدادهای اجتماعی و فراز و نشیب‌های سیاسی و مبارزه‌های او با محتسب و مشایخ شهر و زاهد و صوفی و شاه و شحنه و گاه کوتاه آمدن‌هایش در قبال آنان. و دهها مسأله اخلاقی را در شعر مطرح کردن و به دهها اصل یا عقیده قرآنی و کلامی و عرفانی اشاره کردن، به مقدسات نظر داشتن و در غالب این اشارات زبان طنزآمیز به کار بردن؛ که از هیچیک کوچکترین بحث و اشاره‌ای نیست. مگر تا حدودی از عشق و رندی که حافظ‌پژوهان پیشین حتی بیش از حد لازم در حلاجی آنها قلم زده‌اند.

اما عشقی که در این کتاب مطرح است و مؤلف کراً تصریح کرده است، عشق انتزاعی عرفانی است [چنانکه می‌نویسد: «تمامی دیوان حافظ در اصل و اساس گفت - و - گو یا معشوقی ازلی و یادآوری گوشه - و - کنارهای آن رویداد ازلی و ماجرای عاشقانه‌ای است که حافظ گنج امانت آن را در سینه دارد» (ص ۲۵۹). حال آنکه دهها غزل حافظ سراپا یا از هر یک چند بیت، در حدیث عشق انضمامی انسانی است. درباره اشارات مؤلف به رندی در دنباله همین مباحث، بحث خواهیم کرد.

مؤلف بارها به قرآن اشاره دارد. اما اشاراتش همه متزلزل و بدون محتوای جدی است. اصولاً بدون داشتن بضاعتی کلان از اسلام‌شناسی (و در مرکز آن قرآن‌شناسی) نمی‌توان به سراغ حافظ و شرح شعر یا اندیشه او رفت. هر کس هم بدون این شرط پای در این وادی لغزان نهاده است، نه خود به جایی رسیده است، نه سودی به کسی رسانده است.

همین است که مؤلف مدام دم از اسطوره آفرینش می‌زند. آیا نمی‌داند که اسطوره اساطیر که یک لغت قرآنی است، محتوای منفی و تخفیف‌آمیز دارد، و به افسانه‌های واهی بی‌اصل و پایه گفته می‌شود؟ در بحث از اسلام یا قرآن، اسطوره نداریم. آنچه هست قصص قصه قرآنی است. یا در جایی پیامبر اسلام (ص) را آخرین پیامبر بنی اسرائیل معرفی می‌کند: «دین سومی که همچنان بر بنیاد اسطوره هبوط پدید آمد اسلام بود؛ دینی که پیامبر آن خود را آخرین پیامبران بنی اسرائیل اعلام کرد.» (ص ۴۴)، توضیح بعدی مؤلف درباره فرق عرب و یهود ناقص این قولش یا رافع این اشتباه نیست.)

یا یکی از احکام نادرست مؤلف درباره رندورندی حافظ یا از نظر حافظ این است: «رندی آن قلمرویی از آزاده جانی و آزاداندیشی است که در متن یک فرهنگ دینی از راه تأویل کلام و حیانی بدان می‌توان رسید.» (ص ۲۱۹). من در تمام عمرم قولی از این بی‌تحقیق‌تر و نادرست‌تر نه درباره رندی شنیده‌ام نه درباره قرآن. انسان مؤمن قرآنی پارسا و پاکیزه رفتار است و نقطه مقابل رند لابلالی است. رندی که مؤلف ترسیم می‌کند نه اهل شریعت است، نه حتی اهل رعایت عرف و اجتماع (می‌گوید: «رفتار رندانه رفتار عرف‌شکن و ضداجتماعی است» (ص ۲۵۰) حال آنکه تمام لطف و هنر رندی در نرمش و انعطاف آن و ضدیت صریح نداشتن با چیزی است). یا در مورد اهل شریعت نبودن رند چنین می‌نویسد: «بالاترین اصل در اخلاق رندی بی‌آزاری است و آن کس که این اصل را در نظر داشته باشد دیگر «محرّمات» بر او حلال است...» (ص ۲۴۷). یعنی آدم والای رند بی‌آزار در پی پاداشی زبونانه و غیرشرعی و بسا غیراخلاقی است.

دیگر از نمونه‌های قرآن‌شناسی و ضعف در معارف اسلامی که در اقوال مؤلف می‌توان دید این چهار نمونه است: ۱) «اما در قرآن آیه‌هایی هست که خدا را در همه چیز و همه جا و همه وقت حاضر می‌داند» (ص ۵۵-۵۶) [که درست است و به آیه فاینما تولّوا فثم وجه‌الله استناد شده است]. اما در دنبالش چنین آمده است: «و او را در عین یگانگی در بسیاری و پراکندگی عالم جسمانی پراکنده می‌داند...» (ص ۵۶). بنده به عنوان یک اسلام‌پژوه و قرآن‌پژوه چنین معنایی را در قرآن و در کلام فرقه‌ها و مذاهب اسلامی (جز بعضی جسم‌انگاران = اهل تجسیم) ندیده‌ام.

۲) در همان صفحه «محب» را از اسماء و صفات الهی شمرده است که درست نیست و در کتاب و سنت و عرف عرفانی هم سابقه ندارد.

۳) دوبار به این معنا اشاره دارد که انسان یا آدم قبلاً مقام فرشتگی داشته است (ص ۵۴ و ۵۸) که در کلام و قصه‌شناسی اسلامی هم چنین چیزی نداریم. و اگر مؤلف از این بیت حافظ به صرافت به این معنا افتاده است که می‌گوید:

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود
آدم آورد در ایسن دیسر خراب آسادم

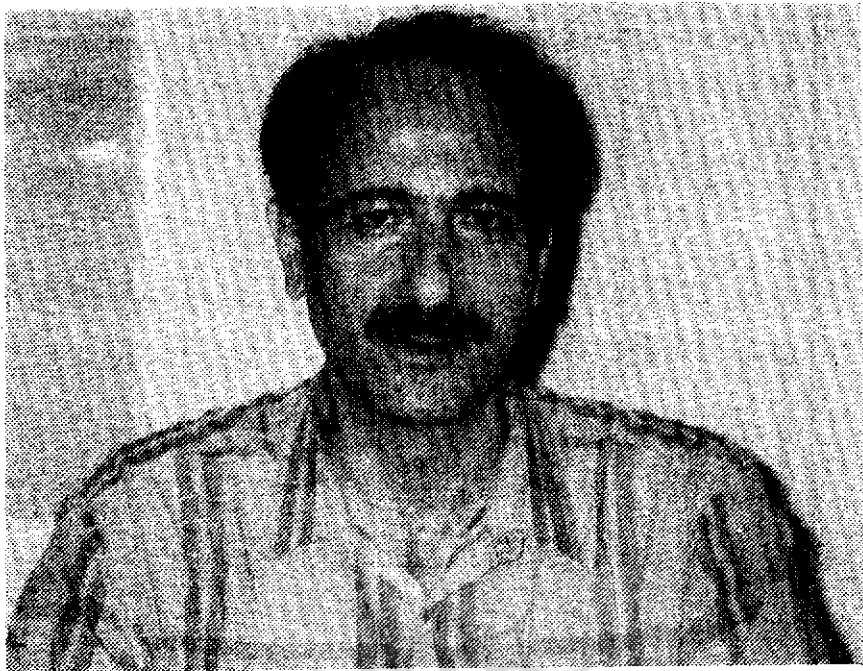
مراد حافظ بیان حقیقت و واقعیت نیست بلکه استعاره یا تشبیه محذوف‌الادات است. یعنی من مانند ملک بودم و بهشت هم خانه‌ام بود الی آخر یعنی در کمال فراخ بال بسر می‌بردم و بی‌گناهی.

۴) می‌نویسد: «و اگر آنچه از عذاب آخرت و انتقام‌جویی‌های خدا گفته‌اند جز برای عوام کالانعام نیست که نفس سرکش‌شان را باید با تازیانه‌ی ترس از خدا رام کرد؛ اگر راز عشق و گنج دانش ازلی آن تنها در دل انگشت‌شمار برگزیدگان و خاصان جای دارد، پس رند از دام تمامی آنچه شیخ و زاهد برای مهار کردن جانور سرکش در عوام و به دام انداختن آن به سود خود می‌گویند و روایت می‌کنند، آزاد است.» (ص ۲۴۵). قبلاً هم نقل کردیم که برای رند به جایزه آنکه در پی آزار نیست همه محرمات (شرعی و اخلاقی، اخلاقی را در جای دیگر هم می‌گوید) آزاد است. پس رند حافظ که حافظ رند است نه در بند شریعت است نه اخلاق و ضد اجتماع هم هست. (دربارۀ نفی اخلاق و اخلاقیات عادی، ص ۲۶، و ص ۲۱۹: «فهم حافظ از راه ارزش‌گذاری اخلاقی، چنانکه رسم است، البته جز فهم سطحی از او نیست»). پس رند حافظ کسی است که نه از راه تأویل اخلاق و قرآن، بلکه انکار این دو می‌توان به او رسید.

تصور نشود در مقام نقل عبارات حساس این کتاب هستیم. ظاهراً مؤلف حافظ را عارفی دیندار و معتقد به خدا می‌داند. چنانکه می‌نویسد: «اساسی‌ترین ویژگی جهان حافظ در عالم اندیشه، چنانکه اشاره کردم آن است که جهانی‌ست دینی و از دریچه‌ی دین و فهم دینی به جهان می‌نگرد و زندگانی را معنا می‌کند. به عبارت دیگر، جهانی‌ست در حضور خدا...» (ص ۲۲).

در اینجا به فرق اساسی عارف‌انگاری حافظ چنانکه مؤلف می‌انگارد، و عارف‌انگاری دیگران فی‌المثل جامی و درویشان طریقه‌های مختلف گذشته و حال، می‌رسیم و آن این است که آقای آشوری حافظ را عارف آزاداندیش که نه در بند شریعت است، نه اخلاق می‌داند.

و آخرین منزلگاه این عارف/ شاعر هم این است که جهان بازی (عبث، برای سرگرمی، بی‌دلیل، بی‌هدف و به قول فلاسفه گزاف) است (فصل «بازی جهان»، ص ۲۳۰-۲۴۳). بازی و بی‌هدف انگاشتن جهان و در واقع آفرینش، حکمی است من‌عندی و بلادلیل و مخالف با قرآن و بلکه اسلام و همه ادیان و همه مکاتب عرفانی. پیداست که مؤلف وقتی حافظ را عارف و دیندار



○ بهاء‌الدین خرمشاهی

و بعد بدون شریعت و اخلاق و بدون اعتقاد به غایت و غرض داشتن آفرینش و کار و بار جهان می‌شمارد، احکامش جدی نیست. مگر منطقاً می‌شود که خالق حکیمی باشد و جهان را آفریده باشد و بعد به بازی و عبث رها کرده باشد؟

بخش مهمی از دیوان حافظ بحث از اخلاق و توصیف مکارم اخلاق از بخشش و بخشندگی، عفو، صلح و صفا، عهد و وفا و صدق، گره‌گشایی از کار فرو بسته مردم و غیره است. اگر قرار باشد خود حافظ حرف بزند، حافظ از اینها حرف می‌زند. پس چرا وقتی ادعا می‌کند که اهل اندیشه است، یا باید کم‌آزار و بی‌آزار بود حرفش سندیت و حجیت دارد، اما آنجا که از شرع و تعلیمات شرعی و نیز از اخلاق حرف می‌زند، باید ندیده گرفت؟ و نتیجه می‌گیریم که حافظ آشوری هم محصول ذهن و ذهنیات و آرزوآندیشی اوست.

از عصر حافظ، حافظ را به درجات مختلف عارف خوانده‌اند. قول جامی هم که معروف است. مقدمه‌نویس دیوان حافظ، که سنتاً به محمد گلندام معروف است، هم به آن اشاره دارد. پس این کوشش به تحصیل حاصل و شکار در مرغانی می‌ماند که در این راه تلاش کنیم. این تکرار مکرر بخش اعظم کتاب هستی‌شناسی حافظ را دربرمی‌گیرد. آنچه ظاهراً در این مورد تازگی دارد همان افزودن رندی به عرفان حافظ است که گفتیم دیگران کرده‌اند و تازگی ندارد. اما نفی شریعت و اخلاق واقعاً تازگی دارد. عارف‌انگاری حافظ از آنجا که اغلب شعرای پیشین، عارف

بوده‌اند، بیان مابه‌الاشتراک اوست. حال آنکه باید به بیان مابه‌الامتیاز (های) او پرداخت. در اینجا حدود عارف‌انگاری حافظ را باید بررسی کرد. و این بحثی است که با اطلاع یا بی‌اطلاع آقای آشوری، پنجاه سالی هست که در میان حافظ‌پژوهان سابقه دارد. من نیز به قدر وسع و بضاعت ناچیز خود در آثار حافظ پژوهی‌ام از جمله مقدمه ذهن و زبان حافظ و مقدمه حافظ نامه و کتاب حافظ (از سلسله بنیانگذاران فرهنگ امروز، چاپ طرح نو) بحث کرده‌ام و اقوالی را نقل می‌کنم.

«آیا همه باده‌های حافظ عرفانی است؟ پاسخ صریح بنده منفی است. چراکه اصولاً حتی در اینکه حافظ عارف بوده باشد، یعنی عارف تمام عیار رسمی حرفه‌ای شک است. بینش عرفانی غالب بر نگرش حافظ نیست و حافظ چنان از نگرش طنزآمیز و شک‌آلودی برخوردار است که به او اجازه عارف بودن، فی‌المثل نظیر مولانا را نمی‌دهد. می‌توان افزود که روحیه اعتراض و انتقاد مداوم او در مسائل دینی و عرفانی، با صلح و صفا و خشنودی و خرسندی عارفانه جور در نمی‌آید. نیز صحو و هشیاری او با سکر و شیدایی عارفان. البته عارفان هشیار هم داریم ولی نه به هشیاری حافظ. محققان دیگری نیز نظیر علامه قزوینی، و دکتر قاسم غنی و دکتر منوچهر مرتضوی جنبه عرفانی حافظ را نسبت به سایر جوانب شعر و شخصیتش کم‌اهمیت شمرده‌اند.

در اینکه حافظ صوفی و خانقاهی نیست کمتر شکی هست... حافظ پیش و بیش از هر چیز هنرمندی آزاده و گردنکش و شورنده است. حلاج با آن طبع طوفانی و انا‌الحق زدنش، به اندازه حافظ توسن نیست... و اگر تعارفات را کنار بگذاریم و به آنچه بعضی تذکره‌نویسان در حق حافظ گفته‌اند و احتمالاً او را دارای مقام رفیع عرفانی شمرده‌اند متکی نباشیم، حافظ در تاریخ عرفان اسلامی - ایرانی مقام شامخی ندارد. یعنی مقامی نظیر شاعران عارف دیگر: سنایی، عطار و مولوی. مقام حافظ شامخ است. ولی نه در عرفان. نه مؤسس مکتبی است، نه صاحب نظام و نظریه‌ای و نه پیر یا پیرو خانقاهی. آنچه در دیوان او هست گاهی تلمیحات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی است که با عناصر و مضامین و احوال دیگر آغشته است. مهم این است که این اصطلاحات و تلمیحات در خدمت هنر اوست، نه اینکه همانند شاه نعمت‌الله و شیخ محمود، هنر او در خدمت این اصطلاحات باشد... حافظ قرآن‌شناس هم هست؛ اهل کلام و فلسفه هم هست، در معارف دیگر هم دست دارد، ولی در درجه اول و تحلیل آخر شاعر است. شاعری سترگ. منتها چون ضریب هنرش بالاست، و به قول خودش حکایت دل را خوش، ادا می‌کند، پایگاه عرفانی‌اش، از آنچه هست فراتر می‌نماید... حافظ هم سخن عارفانه آسمانی دارد، و هم غزل عاشقانه انسانی و زمینی که شباهت صوری با یکدیگر دارند. اگر همه عاشقانه‌های او را عارفانه بشماریم یک افراط است، و اگر بالعکس همه عارفانه‌های او را هم عاشقانه جسمانی بشماریم افراط دیگر...» (ذهن و زبان حافظ. چاپ پنجم، نشر معین، ۱۳۷۴، ص ۱۷-۲۰).

در یکی از پیشگفتارهای حافظنامه چنین آورده‌ام: «حافظ برای شعر شأن و اصالت مستقل قائل است. یکی از درونمایه‌های شعرش عرفان است. البته بینش عرفانی و حکمت ذوقی بر شعر او پرتو افکنده است. ولی همو که «در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زده» را سروده است، «گر من از باغ تو یک میوه بچینم چه شود» هم سروده است. همو که «سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد» سروده است، «مرا مهر سیه چشمان ز سر بیرون نخواهد شد» هم سروده است. همو که «در خرابات مغان نور خدا می‌بینم» سروده است، «سالها دفتر ما در گرو صهبا بود» هم سروده است. همو که «دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند» سروده است، «فدای پیرهن چاک ماهرویان باد» هم سروده است. همو که «دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند» سروده است، «به مژگان سیه کردی هزاران رخنه در دینم» هم سروده است. بیش از این اطاله و تصدیح ندهم. در جنب شعر عرفانی و آسمانی حافظ که حجم کمتری از دیوان او را دربرمی‌گیرد، شعر عاشقانه انسانی و زمینی و خاکی هم در دیوان او موج می‌زند که آکنده از وسوسه‌های «لب از ترشح می‌پاک کن برای خدا / که خاطر من به هزاران گنه موسوس شد» است. تا کسی نداند یا نپذیرد که حافظ برای زیباییهای دنیوی و شعر و سخن و سخنوری و ظرائف لفظی و صنایع زبانی و ادبی شأن و اصالتی قائل است، رهیافتش به حافظ کژی و کاستی خواهد داشت... بدون مکاپره با حق و عیان، یعنی بدون انکار سهم عرفان در بینش حافظ و شعر او، باید گفت حافظ از آن وحدت وجودیهای غرق در شکر نظیر بایزید و حلاج و ابن‌فارض و ابن‌عربی نیست... آری حافظ بر آن نیست که بهترین شعر، عرفانی‌ترین شعر است. در یک کلام به ارزیابی بنده مقام شعری و هنری حافظ شامخ‌تر از مقام عرفانی صرف اوست. حافظ غزل فارسی را به اوج رسانده است، نه عرفان اسلامی - ایرانی را. این نکته را می‌پذیرم که بینش عرفانی، تجزیه‌ناپذیر است. ولی این واقعیت را نیز به عین و عیان می‌بینم که در دیوان حافظ شعرهایی هست عرفانی، و شعرهایی غیر عرفانی. حافظ در عالم عرفان نظریه پرداز یا مؤسس نظیر بایزید و حلاج و ابوالحسن خرقانی و عین‌القضات همدانی و خواجه احمد غزالی و عارفان شاعری نظیر سنایی، عطار و مولانا نیست. این سه تن اخیر عارف شاعرند و حافظ شاعر عارف...» (حافظنامه، چاپ هفتم، ۱۳۷۵، ص ۳۰ - ده).

□

چنانکه اشاره کردیم طیف وسیع و رنگارنگ اندیشه چند وجهی و کثیرالاضلاع و التقاطی (به معنای مثبت) حافظ در این کتاب، علی‌رغم هشدارهای مؤلف در قبال فروکاهش مفرط به یک برداشت یا دیدگاه یا ایدئولوژی، در اینجا به عرفان فروکاسته می‌شود. و در این راه به جای آنکه به دهها منبع که آبشخور فکری - فرهنگی او بوده‌اند، اشاره شود، فقط به یک قصه (یا به

قول مؤلف اسطوره) چنگ می اندازد و هزارگونه معجزه فکری و هنری به این قصه‌ی اسطوره نسبت می دهد. آن هم قصه آفرینش است که داستان آن اشاره وار در اوایل سوره بقره آمده است (آیات ۳۰ تا ۳۸). گاهی هم به عهد امانت و آیه امانت (احزاب، ۷۲) اشاره ای گذرا شده است. همین و بس. حال آنکه اگر مؤلف اسلام شناس یا قرآن دان یا عرفان پژوه بود به دهها قصه و منبع و آبشخور فکری می رسید، که به آنها فهرست وار اشاره کردیم، در یکی از مهم ترین آنها عهد الست [= عالم ذر = میثاق اول بیان شده در آیه ۱۷۲ سوره اعراف] است که به تصدیق اهل فن اهمیت تأسیسی و اساسی آن در رشد دادن به عرفان اسلامی یا ایرانی - اسلامی خراسانی، بی همتاست و بسی بیشتر از قصه آفرینش است. مؤلف به این قصه عرفان پرور مهم توجه نداشته و در فصلی که بی محابا ۵۲ بیت از حافظ نقل می کند که در آنها عهد ازل و روز نخست آمده (در ازل، ص ۱۶۳-۱۷۰). اغلب قریب به اتفاق آن ابیات به عهد الست اشاره دارد، نه به ازل / ازلی که بدون هیچ تشخیص در قصه آدم / آفرینش آمده است. برای آنکه ادعای بلا دلیل نکرده باشیم، چندین بیت را که تصریحاً یا تلویحاً مربوط به عهد روز الست است، از همان فصل بیرون می کشیم:

در خرابات مغان ما نیز منزل می شویم / کاینچنین رفته است در عهد ازل تقدیر ما + به هیچ دور نخواهند یافت هشیارش / چنین که حافظ، مست باده ازلست + سر ز مستی برنگیرد تا به صبح روز حشر / هر که چون من در ازل یک جرعه خورد از جام دوست + ناامیدم مکن از سابقه لطف ازل / تو پس پرده چه دانی که که خوب است و که زشت + از دم صبح ازل تا آخر شام ابد / دوستی و مهر بر یک عهد و یک میثاق بود + در ازل هر کو به فیض دولت ارزانی بود / تا ابد جام مرادش همدم جانی بود + در ازل داده است ما را ساقی لعل لب / جرعه جامی که من مدهوش آن جامم هنوز + گفתי ز سر عهد ازل نکته ای بگو / آن گه بگویمت که دو پیمانانه درکشم + مطلب طاعت و پیمان درست از من مست / که به پیمانانه کنشی شهره شدم روز الست + برو ای زاهد و بر درد کشان خرده مگیر / که ندادند جز این تحفه به ما روزالست + ملامتم به خرابی مکن که مرشد عشق / حوالتم به خرابات کرد روز نخست + روز نخست چون دم رندی زدیم و عشق / شرط آن بود که جز ره این شیوه نسپریم + من همان دم که وضو ساختم از چشمه عشق / چار تکبیر زدم یکسره بر هر چه هست + حافظ گم شده را با غمت ای جان عزیز / اتحادی است که در عهد قدیم افتاده است. و نمونه های دیگر. یک نکته مهم دیگر درباره «ازل سرایی» های حافظ این است که در بسیاری موارد نه مربوط به قصه آفرینش است، و نه عهدالست، بلکه صرفاً به سرنوشت ازلی و علم ازلی و قضای ازلی الهی اشاره دارد که بسیاری از ابیات این فصل مربوط به آنهاست. به عبارت دیگر مقوله اش کلامی است، نه عرفانی. در اینجا وارد ضعف تألیف و ساختار کتاب نمی شوم که چندین فصل بلند آن از نقل قول دهها صفحه ای از کشف الاسرار میبیدی، یا

مرصادالعباد، یا نقل شعرهای خود حافظ فراهم شده است. از همه غریب‌تر آنکه مؤلف با دیدن یک کلمه مشترک فی‌المثل همت، دولت، صحبت و نظایر آن که هم در کشف الاسرار / مرصادالعباد هم در شعر حافظ آمده، چنین فرانموده است که حافظ این کلمات یا اصطلاحات را از آن منابع برگرفته است. حال آنکه اینها واژگان مشاع زبان فارسی و عرفان است.

سخن آخر

ممکن است این سؤال برای بعضی از خوانندگان پیش آید که حافظی که خرمشاهی در آثار حافظ‌پژوهی خود تصویر کرده است، کمابیش شبیه حافظی است که آقای آشوری در هستی‌شناسی حافظ عرضه داشته است، پس قطع نظر از جزئیات، علت اختلاف نظر کلی خرمشاهی با او در چیست؟

(۱) اولین پاسخ سراسرست من این است که کتاب آشوری صرف‌نظر از ایرادها و اشکالات مربوط به کتاب‌نویسی که سنجیده و بسامان نیست، از نظر معنایی / معنوی فاقد انسجام و از آنها مهمتر فاقد سازواری منطقی است. منظور از سازواری همان است که در انگلیسی Consistence / Consistency گفته می‌شود یعنی یکدستی و فقدان تعارض و تناقض. آشوری در یک دوتک گزاره حافظ را دیندار می‌داند. اما در فصلهای پایانی کتاب مانند عالم حسانی و بازی جهان تلویحاً و تصریحاً او را آزاداندیش و بدون اعتقاد و ایمان همگانی اسلامی می‌شمارد. یا عرفان او را اباحی تصویر می‌کند که باز هم از مرزهای شریعت و طریقت و مخصوصاً اخلاق فراتر می‌رود.

حرف دل آشوری این است که حافظ آزاداندیش است و نه دریند شریعت عامه است و نه در بند اخلاق عرفی. و در اینجا این سوءظن برای خواننده پیش می‌آید که گویا مؤلف به رعایت زمانه، مزاج‌گویی کرده است. در اینجا است که حافظ توصیف کرده‌ او با حافظ توصیف کرده‌ من از زمین تا آسمان تفاوت می‌یابد. به نظر من حافظ واقعاً و نه رتدانه یا مصلحتاً، دیندار است. و با عزت نفس هرچه تکامل یافته‌تر اهل اخلاق و حتی اخلاقیات است. و با آنکه بسی بازی در روزگاران و زمانه می‌بیند، خیمه و خرگاه بلند افراشته آفرینش الهی را بازی و بازیچه نمی‌داند. آری حکیم رندی چون او هم فرض ایزد می‌گزارد، (دیندار است) هم به کس بد نمی‌کند (اخلاقی است) و آنچه گویند روا نیست نگوید که رواست (یعنی هم قائل به اباحه و تحلیل محرّمات برای نفس خود نیست، و هم ضداجتماعی نیست).

(۲) این بخشی از جان کلام اختلاف نظر من با آشوری بود و بخش مهمی از آن بود. اما بخش دیگری چنانکه گفته شد این است که من او را شاعر عارف یا هنرمند عارف می‌دانم، اما آشوری

او را عارف شاعر، یا عارف هنرمند می‌داند. یعنی من اصالت و اولویت را برای شعر یا هنر او قائلم و او برای عرفان او. آری آشوری چون اندیشه و نیتش به مزاج‌گویی یا ملاحظات دیگر آغشته شده، شعری گفته است که در قافیه‌اش مانده است و گمان نکنم خودش هم از نتیجه یا نتایج تحقیق خود راضی باشد.

۳) سومین تفاوت نگرش حافظ‌شناختی بنده با آقای آشوری در موضع و منظر است. به نظر اینجانب و طبق توضیحی که خواهم داد، منظر و زاویه دید و برداشت ایشان نادرست و نایبجاست. به این شرح که او بر آن است که چون نمی‌توان گذاشت خود حافظ درباره خود حرف بزند و فاصله تاریخی - فرهنگی ششصد ساله‌ای جهان ما و او را از هم جدا کرده است، لاجرم باید با او از در همدلی و همسخنی درآمد. اما همسخنی با حافظ شرایط و لوازمی دارد و زمینه‌ساز همسخنی این است که تا حد ممکن به جهان فکری و فرهنگی حافظ نزدیک شویم. یعنی با او همفکری و همفهمی پیدا کنیم. یا به عبارت درست‌تر برای آنکه با او همفکری و همسخنی پیدا کنیم باید تا حد ممکن با او همفهمی بشویم. و این امر، ناممکن نیست. زیرا سازه‌های فکر و فرهنگ حافظ هنوز هم کارکرد دارد و زنده و جاری است. حافظ دارای فرهنگ حکمی - کلامی - عرفانی - اخلاقی - اسلامی است. یعنی می‌توان مفاهیم کلیدی سازنده ذهن و زبان او را در این چهار آبشخور حکمت، کلام (و دین‌پژوهی)، عرفان و اخلاق پیدا کرد. و لازمه این کار انس و آشنایی یافتن با قرآن و تفسیر قرآن و مباحث و مسائل اصلی این چهار زمینه است. به عبارت ساده‌تر باید با علوم و معارف اسلامی آشنایی و انس یافت. همچنین با ادب فارسی و ادب عربی پیش از حافظ. پس از احراز این شرایط و لوازم است که دیگر همسخنی با حافظ آرزوی خام و ادعای گزاف نخواهد بود. آقای آشوری از میان اینهمه معارف و مفاهیم معانی و فنون و فکر و فرهنگ اسلامی عصر حافظ، فقط دل خود را به یافتن یک قصه / اسطوره خوش کرده است. این مثل آن است که کسی با یک ساز فی‌المثل نی یا چگور یا کمانچه بخواهد ارکستر سمفونیک و فیلارمونیک راه بیندازد. و یک دست بی‌صداست.

از سوی دیگر حال که مؤلف محترم هستی‌شناسی حافظ علاقه یا امکان فراگیری فکر و فرهنگ اسلامی حافظ را نداشته، سراسرترین راه و نیز شرافتمندانه‌ترین و صادقانه‌ترین راه این بود که از منظر امروزی خود که منظر یک روشنفکر نکته‌دان و کاردان امروز است به حافظ بنگرد. یعنی بگوید می‌خواهم ببینم که حافظ دیروزین برای یک انسان روشنفکر یا فرهیخته امروزین چه حرف و سخنهایی دارد. و چرا با وجود - و بلکه علی‌رغم - آن فاصله فکری - فرهنگی ششصد ساله، حافظ اینهمه برای انسان ایرانی امروز معنا دارد؟

آری علت ناکامی و ناموفق بودن مؤلف در این اثر همین است که نه رهیافت دیروزی دارد، نه

رہیافت امروزی. همین است که در بخشی از کتابش حافظ را عارف و دیندار ترسیم می‌کند و در نیمه دوم کتاب، نفی حکمت و نقض غرض می‌کند. یعنی حافظی ترسیم می‌کند که عارف دیندار مسلمان قرآن‌شناس نیست، بلکه آزاداندیش «نیست‌انگار» (نیهیلیست) همچون ملغمه‌ای از نیچه و هایدگر است. و به بازی جهان و بازی بودن جهان اعتقاد دارد. حال آنکه این مدعا نه در فکر و فرهنگ پیش از حافظ می‌گنجد، نه فکر و فرهنگ خود او.

قرآن کریم با صراحت تمام، نفی عبث‌انگاری و دقیقاً نفی بازی و بازیچه بودن از آفرینش می‌کند: «و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینهما لاعین. لو اردنا ان نتخذ لهما لاتخذنا من لدنا ان کتافا علین. بل نقذف بالحق علی الباطل فیدمغه فاذا هو زاهق و لکم الویل مماتصفون» (و ما آسمان و زمین و ما بین آنها را به بازیچه نیافریده‌ایم. اگر می‌خواستیم که بازیچه بگیریم، به اختیار خویش می‌گرفتیم که ما کاردانیم. بلکه حق را بر باطل می‌کوبیم و آن را فرو می‌شکافد، آنگاه است که نابود می‌گردد، و وای بر شما از توصیفی که می‌کنید). (سوره انبیاء، آیات ۱۶-۱۸). همچنین: «و ما خلقنا السماوات و الارض و ما بینهما لاعین. ما خلقناهما الا بالحق و لکن اکثر هم لایعلمون» (و آسمانها و زمین و ما بین آنها را به بازیچه نیافریده‌ایم. آنها را جز به حق نیافریده‌ایم ولی بیشترین آنها نمی‌دانند). (دخان، ۳۸-۳۹).

این پاسخ قرآن بود و دهها آیه دیگر مانند «وینا ما خلقت هذا باطلا» در همین معنی در قرآن کریم هست. اما حافظی که می‌گوید: «خیز تا بر کلک آن نقاش جان‌افشان کنیم / کاینهمه نقش عجب در گردش پرگار داشت + چیست این سقف بلند ساده بسیار نقش / زین معما هیچ دانا در جهان آگاه نیست + عاشق شو ار نه روزی کار جهان سرآید / ناخوانده نقش مقصود از کارگاه هستی، آیا جهان را دارای هدف و معنایی در ورای ظواهر نمی‌داند؟ آری اعتقاد به مبدأ (توحید) بدون اعتقاد به معاد در عرفان اسلامی، چه عرفان عاشقانه خراسانی، چه عرفان فلسفی محیی‌الدین و پیروانشان سابقه ندارد. و یکی از اصلی‌ترین مضامین و معانی شعر حافظ آخرت‌اندیشی‌های اوست، چنانکه کراراً از فردا [= آخرت / قیامت] سخن می‌گوید:

فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید

شرمنده رهروی که عمل بر مجاز کرد