

□ در دو قرن سیزده و چهارده میلادی (مقارن با قرن‌های هفتم و هشتم هجری قمری)، جهان در جهالتی جاری و شب ظلمانی دیرپای تاریخ خود می‌زیست. با این وصف، وجود اخترانی ماندگار و نبوغ‌آسا این‌جا و آن‌جا، بویژه در سیاه‌چاله‌ی توخس مغولی در شرق، شگفت‌آور است. این شگفتی، اما، با مطالعه‌ی روندهای سادی و جریان‌های فرهنگی و ژرف‌کاوی ایستایی اجتماعی و تاریخی، مهارشدنی‌ست گرچه غلبه‌یافتنی نیست. در مورد کسانی چون حافظ، بسیار فراتر از دانه، نمی‌توان از شگفتی باز ایستاد.

در قرن چهاردهم میلادی، هنوز نخستین تکانه‌های اندیشگی و خودشناسی انسانی که منظره‌ی تاریخ را نخست در اروپا و سپس در کشور آمریکا و با فاصله‌ی بیش‌تری در شرق عوض کردند، رخ نداده بود. هنوز با ظهور جردانو برونو (۱۵۴۹-۱۶۰۰) و فرانسویس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶) فاصله داشتیم، اما حافظ در شرق، در یکی از گاهواره‌های اصلی تمدن، یعنی در ایران، پا به عرصه‌ی ادبیات ماندگار فلسفی و نغزترین غزل‌گویی همه جهان نهاده بود. در قرن سیزدهم اروپا دست بالا به سن‌توماس آکویناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴) دست یافت که تنها در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم دانسته شد که ظهور او در واقع هنوز نشانه‌ی شکست و پیش‌لرزه‌ی نخستین و اولین نیروی درونی که از فشارها و تعارض‌های اجتماعی ناشی می‌شود، نبود. گرچه در آن دوره دونس اسکاتوس (۱۲۶۵-۱۳۰۸) به‌طور ضمنی در غالب کلماتی پیچیده وجود واقعی اشیاء را تأیید می‌کرد، اما آکویناس هنوز مفاهیم کلی را مقدم می‌دانست که مستقل از اشیاء وجود دارند. به عقیده‌ی آکویناس، الهیات از عالم لاهوت به عالم دنیوی نازل می‌شود، در حالی که فلسفه در جست‌وجوی صعودی از عالم دنیوی و ناروحانی به عالم لاهوت و مطلق است. فلسفه فقط به حقایق عقل فرمان می‌راند و حال آن‌که الهیات با حقایق فراقلمی - اما نه خردگریز - سر و کار دارد. به هر حال، فلسفه جبراً به خدمت الهیات در خواهد آمد.

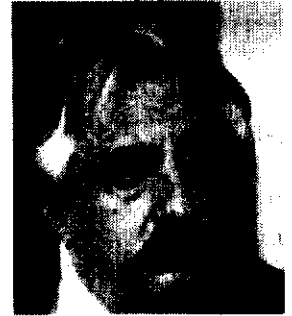
برای حافظ رابطه‌ی تعیین یافته عالم لاهوت با عالم دنیوی اولویت دارد. او مفاهیم کلی را مقدم نمی‌داند، اما آن‌ها را استنتاج می‌کند، آن هم از وجود واقعی زندگی - نه لزوماً اشیاء؛ او نماد رندی، آزادگی، دگراندیشی و وارستگی است. گرچه «بنده‌ی پیر مغان» است که از جهلش می‌رهانید، اما «ز هرچه زنگ تعلق پذیرد» آزاد است و سرش به «دنیا و عقبا فرو نمی‌آید». او می‌سراید:

حدیث عشق ز حافظ شنو نه از واعظ

اگرچه صنعت بسیار در عبارت کرد ریاحی^۲ به گفته‌ی نجم رازی می‌نویسد که [واعظان] «فصلی چند از سخنان مصنوع و مسجع بی‌معنی یاد گیرند و به صدگونه تصنع پدید آیند.» و باز حافظ می‌گوید:

عنان به میکده خواهیم تافت زین مجلس

که وعظ بی‌عملان واجب است نشیندن



دکتر فریبرز رییس دانا

حافظ

عاشقانه‌ی

ریاستری



و این گزارشی است بی‌پرده از دردهای اجتماعی و از حرکت گردشی و تکامل از زندگی به مفاهیم و برعکس. حافظ با نجم رازی و مرصاد العباد او آشنا بود و از تعبیرات او بهره می‌برد، چنان که از سعدی و اوحدی و خواجهی کرمانی. اما او در تکامل رازورزی زاهدانه و پشمینه‌پوش میان‌تهی و طلبکارانه‌ی کسانی چون نجم در واقع با به میدان آوردن «رند» خانقاه او را از این‌رو به آن‌رو می‌کند و سقف جای کف می‌نشانند و بوریاء، حصیر باران‌گیر طاق می‌کند.

رطل گرانم ده ای مرید خرابیات

شادی شیخی که خانقاه ندارد

و نیز در واکنش به بی‌عدالتی دنیوی زمان خود گفت:

ساقی به جام عدل بده باده تا گدا

غیرت نیاورد که جهان پربلا کند

و بالاخره قهرمان انتزاعی اما دنیایاپایه‌ی خود، رند، را چنین توصیف کرد:

در آب دیده‌ی خود غرق‌ام چه چاره کنم

که در محیط، نه هر کس شناوری داند

غلام همت آن رند عاقبت‌سوزم

که در گداصفتی کیمیاگری داند

(حافظ انجوی)

حافظ در محیط، شناوری می‌خواهد، عاقبت‌سوزی می‌پذیرد و

درد سخن را دانستن که کیمیاگری در گداصفتی (به‌معنای بی‌نیازی) است.

گوشوار زر و لعل ار چه گران دارد گوش

دور خوبی گذران است نصیحت بشنو

...

آتش زهد و ریا خرمن دین خواهد سوخت

حافظ این خرقه‌ی پشمینه بیانداز و برو

غازان خان که در آخرین سال‌های قرن سیزدهم در یکی از دوره‌های پر رونق ایلخانی حکومت می‌کرد، زمینه‌ساز پیشرفت‌های مهم کشاورزی شد. این پیشرفت‌ها شامل آبرسانی، افزایش سطح زیر کشت و آماده‌سازی پراکنده‌ی زمین، امنیت تولید و حتی مبارزه با آفات نباتی بود. به هر حال، نظام بهره‌کشی ستمگرانه و جباریت حکومتی شرق در همه‌ی دوره‌های خراج‌گیری غلبه داشته است. اما تخریب و به فقرا کشاندن اجتماعی - اقتصادی از سوی مغولان در قرن دوازدهم پس از آن که نسل‌های بعدی مغول در ایران بومی شده بخش‌های زیادی از فرهنگ ملی را پذیرفتند، جای خود را به‌نوعی اصلاحات کشاورزی داد. این اصلاحات البته دربردارنده‌ی منافع مادی و سیاسی امیران و سران مغول بود و لزوماً نیز در همه‌جا یکسان عمل نمی‌کرد. به‌عنوان مثال، قیام سربداران در خراسان، زمینه‌ها و انگیزه‌های مادی و اقتصادی و فرهنگی خاص خود را داشت که از تعارض جدی منافع امیران با توده‌های مردم محروم تحقیق‌شده برمی‌خاست. اما اصلاحات کشاورزی، چنان که خود

مناسبات اجتماعی ایران در قرن چهاردهم، مناسبات خراج‌گیری است که وجهی از شیوه‌ی تولید آسیایی به‌شمار می‌آید. انجوی شیرازی^۲ با استناد به بطروشفسکی، حکومت ایلخانی ایران در قرن چهاردهم میلادی را حکومت فئودال‌های بزرگ می‌نامد. این حافظ‌پژوه به درستی می‌گوید که حکومت ایلخانی با استفاده از سران مغول، عمال ستمگر و اقطاع‌داران، روستاییان را با سنگدلی تمام استثمار می‌کردند. با این وصف، نظام ایلخانی، آن‌گونه که بطروشفسکی می‌گوید و انجوی بازگویی می‌کند، یک نظام فئودالی به معنای خاص آن، نیست. در نظام ایلخانی، حکومت مرکزی وجود دارد - گرچه نه در سراسر نجد ایران، بلکه در قلمروهایی وسیع - که به رتق و فتق امور، تثبیت نظام و ساختار اجتماعی، سامان‌دهی قشون، تولید کشاورزی می‌پردازد و از همه مهم‌تر تنظیم و تسبیق آبیاری، مدیریت خراج‌گیری سیستماتیک را سازمان می‌دهد. در این نظام‌ها نیازهای حکومت و اقتدار حاکم ضرورت جنگ‌ها، مصارف سنگین، باج‌دهی و جز آن در کنار افت بهره‌وری تولید، موجب افزایش فشار برای دریافت خراج می‌گردد. افزایش فشارها و دادن مالیات ولایات به مقاطعه به حکام، وقتی از حد عادی فزون می‌شود، دلیلی می‌گردد بر آغاز دوره‌ی فرتوتی و از هم گسیختگی. حافظ چون فرخی یزدی، شاعر معاصر انقلابی، به این آگاهی رسیده بود که «خرابی چون که از حد بگذرد آباد می‌گردد» او چنین سرود:

پطروشفسکی نیز ذکر می‌کند،^۴ با مدیریت حکومت مرکزی و بر پایه‌ی نیروی مادی خراج‌گیری صورت می‌گرفت. مناطقی چون حاشیه‌ی فرات، اصفهان، ری و حتی بخش‌هایی از خراسان از این اصلاحات بهره‌بردار شدند. اصلاحات دوره‌ی ایلخانی تقریباً از میانه‌ی قرن چهاردهم، پس از پایان یافتن حکومت ابوسعید بهادر، فروکش کرد.

الجایتو یکی از ایلخانان است که دوره‌ی اقتداری در آغاز قرن چهاردهم دارد. او نیز یکی از بانیان اصلاحات کشاورزی و سیاست‌گذاری برای رفاه رعیت و تمرکز قدرت سیاسی و نظامی برای امنیت تولید، بهره‌کشی و خراج‌گیری است. با این وصف، در همان روزگار این مغول مقتدر، مثلاً فردی مانند ملک عزالدین عبدالعزیز، والی بلاد فارس، آن‌چنان فساد مالی، قرض بالا آوردن و ستمگری و هرزگی و خراج‌ستانی بی‌حد و حساب به پا می‌کند که الجایتو ناگزیر شهر به شهر به دنبال او برای مجازات نیرو می‌فرستد و او می‌گریزد. این نمونه در تمام دوره‌ی ایلخانی جریان داشت. در دوره‌ی ایلخانی حتی در عصر اقتدار و اصلاحات، ستمگری سرداران و والیان به جای خود محفوظ بود.

می‌گویند رشیدالدین در وصف اهمیت کمی اصلاحات غازانی مبالغه کرده است. باز می‌نویسند که او خود یک فتودال بزرگ و تمام‌عیار به‌شمار می‌آمده که زیر سایه‌ی ایلخانان می‌زیسته و حکومت می‌کرده است. اما با خواندن آثار رشیدالدین درمی‌یابیم که او نیز در آثار خود، ضمن ارائه‌ی طرح‌ها و برنامه‌های اقتصادی و اجتماعی اصلاحات و گزارش اوضاع، به قدر کافی از تجاوز ظلم و ستم وقاحت‌آمیز و کشتارگرانه نظام ایلخانی و سرداران، ایلچیان، والیان و اقطاع‌داران آن پرده برداشته است. املاک تحت نظارت و سیادت و مالکیت او به اندازه و به‌گونه‌ای از مدیریت بود که نمی‌توان آن را نشان وجود یک نظام فتودالی دانست. مالکیت‌هایی از آن دست، مالکیت مستقیم بر اراضی نبودند و به نوعی اقطاع‌داری نهادینه شده و زمینه‌سازی خراج‌گیری دست دوم محسوب می‌شدند، گرچه به هر حال حضور مالکیت‌های بزرگ در دوره‌هایی از تاریخ اصلی نظام غالب خراج‌گیری، وابسته به شیوه‌ی تولید آسیایی را نفی نمی‌کند. در شرایطی که مالیات بر املاک کاملاً سنگین و شرایط مالکیت بی‌حد دشوار است و ایلچیان و آمران ایلخانان با املاک مختصر مردم و متولیان با املاک وقفی و قاضیان یا ورثه‌ی مال‌داران و خلاصه نوکران قدرت تقریباً با هر کس که می‌خواهند هرچه می‌خواهند می‌کنند، واضح است که مالکان، نه به‌گونه‌ای استثنایی و گذرا، بلکه به‌صورت یک ضرورت اجتماعی، بهتر می‌بینند که به ایلخان یا خاتون‌ها (خانم‌های ایلخانان که ارج و قرب و قدرت استثنایی فرهنگی و سیاسی داشتند) ملتجی شوند و تحت حمایت درآیند و به تدریج گونه‌ای از «مالکیت تحت حاکمیت» را که

مالکیتی متزلزل - نه متعلق به ارباب، نه متعلق به رعیت - است، پدید آورند و بدین‌سان حاکمیت و سلطه‌ی دسپوتیک نهادینه شود. در جامع‌التواریخ به نقل از رشیدالدین می‌خوانیم^۵ که در دوره‌ی مغول هر آفریده‌ای که ملکی داشت، او را از صد دشمن بتر بود، زیرا مدام در معرض تعدی و ادعای قلدران و مفسدان و تحریک‌شدگان قرار می‌گرفت و قضات و وابستگان به ایلخانان نیز آنان را به آزار و ناامنی برای مالکان تحریض می‌کردند. مالکان اگر در پناه ایلخانان قرار نمی‌گرفتند، ناگزیر باید بیش از پنجاه نوع خراج، مالیات‌های غیررسمی نیز می‌پرداختند. طبیعی است که کسانی چون غازان خان و رشیدالدین نمی‌توانستند در دهی اجحاف‌شدگان باشند.

در قرن هشتم، مالیات و خراج بر املاک بسیار سنگین بود و مقداری از واگذاری اراضی به ایلخان یا خاتون یا سران مغول نیز از همین روی صورت می‌گرفت. به هر حال ده‌نشینان بی‌پناه، بخش عمده‌ی فعالیت و تسلط عملی بر تولید را برعهده داشتند، گرچه خود در معرض انواع ستمگری، تجاوز به عرض و ناموس، خراج‌دهی، بیم جان و چپاول بودند.

این همه‌ی داستان نیست، زیرا فقط به دو فصل ساختار اجتماعی - اقتصادی و ستمگری‌های رایج اشاره شد، فصل‌های چندی بر این داستان باید افزود که یکی از آن‌ها واکنش‌های برون‌گرا و درون‌گرای اجتماعی‌ست.

در تاریخ می‌بینیم که چگونه قیام سرداران شیعی در سبزوار - و مرکز باشتین - علیه نظام ظالمانه‌ی ایلخانی و اقطاعی شکل گسترده مبتنی بر ایدئولوژی و سازمان به خود گرفت. قیام‌های تبریز و کردستان تند و تندگذر، اما به هر حال بیانگر جدی بودند. اما در گوشه‌های دیگر، بویژه در غرب و فارس، تصوف و در خود فرو رفتگی انسانی و اجتماعی در پی تمام دوره‌ی فرمانروایی خلفای عباسی و سپس مظالم بی‌پایان مستقیم و ناپایداری‌ها، نقش تازه‌تری پیدا و ایفا کرد. بحث من این نیست که آیا صوفی‌گری انزواطلب و عاقبت‌جویی در کنار جریان رزمنده‌ی شیعی و بر پایه‌ی عرفان ریشه‌دار و معطوف به ارائه شناخت کاونده و تازه‌تر از جهان و برپایه‌ی حرکت‌ها و جنبش‌های فکری - اجتماعی چون شعوبیه، اخوان‌الصفاء، معتزله و ملامتیان گریزن‌ناپذیر بوده است یا خیر؟ این نیز که چرا و طی چه مکانیزمی تصوف پوسیده و سم‌آلود، جماعات ایرانی را در تسلیم و فروپاشی درونی فرو می‌برد، نمی‌تواند در این مقال کم بگنجد. اما ناگزیرم بر این نکته تأکید ورزم که چنین واکنشی از سوی تمدن‌های شهری ایران، هند و چین در برابر تاخت و تازهای اقوام بیگانه و مظالم پایدار حاکمان و شرایط طبیعی و اجتماعی تولید می‌توانست، و شاید در مواردی می‌بایست، چنین واکنش‌های دوگانه‌ای را از مرجع باورمندی یکسان بیرون دهد.



در قرن چهاردهم، در ایران، عرفان در یک جا به تصوف و «افیون توده‌ها» اما در جای دیگر به «آه خلق‌های ستم‌دیده» تبدیل شد. حافظ در فارس در این قرن آمیزه‌ی عجیبی از مقاومت و بیداری فکری فردی و ذهنی اجتماعی بر بستر تصوف خواب‌آور عصر خود بود. او به واقع موسس حزبی انتزاعی، از یک سو تک‌نفری و از سوی دیگر دارای مخاطبانی از کشمیر تا سمرقند بود. گرچه مخاطبان کشمیری و سمرقندی به شعر حافظ شیراز می‌گفتند و می‌خندیدند، اما در عین حال با شاعری چنین می‌کردند که موقعیت و ارزش ویژه‌ی تاریخی خود را بسیار خوب می‌دانست و از بیرون به جهان می‌نگریست:

بر سر تربت ما چون گذری همت خواه

که زیارت‌گه زندان جهان خواهد بود

آفرینش نماد ادبی ناروایتی، انتزاعی اما مسوول و آشنا به نام «زند» - گرچه پیش از آن به‌گونه‌ای ابتدایی در ادبیات فارسی وجود داشته است - گونه‌ای متفاوت از نماد «رستم» فردوسی است؛ هر یک به جایگاه تاریخی خود، فردوسی یا مفهوم اندیشگی و ایدئولوژیک خرد (که حتماً معادل عقل نیست و فراتر از آن است) کاری می‌کرد و حافظ با مقوله‌ی عشق کاری دیگر، اما هر دو با این کار به مقاومت اجتماعی روشن‌اندیشانه‌ی عصر خود متعهد بودند.

هدف حافظ چیست؟ حمله به ریاکاری. چرا؟ زیرا تصیب بخش مهمی از سرزمین ایران، خاصه خطه‌ی فارس، عوام‌فریبی و

صوفی‌مسلمکی و تسلیم‌شدگی به مثابه‌ی پوشش غالب فرهنگی و ایدئولوژیک بر جریان خراج‌گیری، بهره‌کشی، فساد و ریاکاری بود که آخری تدبیر محوری حکومت را تشکیل می‌داد.

ریاکاری (هیپوکریسی) در برهه‌های زمانی زیادی نیز از قرن چهارم هجری به این سو رایج و از ابزار رهیافتی و کارآمد دولت‌های وابسته به خلفا یا ترکان ایران نشین شده به تدبیری راهبردی تبدیل شده بود. ریاکاری سیاسی و ایدئولوژیک در عهد قاجار سر بر آورد و در مشروطه رسوا شد، اما سپس باز به ابزاری رهیافتی و به تدریج باز به تدبیر نهادی بدل گردید.

ریاکاری سیاسی شیوه‌ی ذهنی حکومتی بود که در کنار سرکوب و قلدری و ستمگری نهادینه‌شده، محتوای مذهبی به خود می‌گرفت،

تا عبودیت، قضا و قدری بودن سلطه‌ی طبقاتی، بی‌چارگی و تسلیم را تبلیغ کند. در این کار، واعظان حرفه‌ای به‌جد مشغول ایفای نقش و کارکرد اجتماعی خود بودند. به هر حال در جنبش سرداران، تشیع محتوایی کاملاً مخالف جریان وادادگی به دست قیام‌گران داد و از آنان نیروی تحول‌خواه گسترده‌ی اجتماعی ساخت که البته با به دار آویخته شدن رهبر آنان، شیخ حسن جوری، در نزدیک به میانه قرن چهاردهم از میان نرفت، گرچه استحاله یافت. به هر روی تا آن‌جا که به حافظ و خطه‌ی فارس مربوط است، بیت زیر نشان از داوری حافظ نسبت به سالوسان دارد:

گرچه بر واعظ شهر این سخن آسان نشود

تا ریا ورزد و سالوس، مسلمان نشود

خطه‌ی فارس در میان مناطق جنوب، شرق و جنوب‌شرق

مغولستان از فتنه‌ی مغول در امان

ماند. در واقع این را می‌توان به

حساب حسن تدبیر اتابکان فارس

گذاشت؛ اما نباید روش‌های

تهاجم و جنگ مغولان را فراموش

نکرد. مغولان پیش از حمله‌های

اساسی خود، فرصت می‌دادند تا

ملوک و سران اقوام و طوایف در

سرزمین‌های شرقی قبول ایلخانی

کنند، تسلیم شوند و التزام عملی

به پرداخت خراج و مالیات را نشان

دهند. اگر چنین می‌کردند، امان

داشتند وگرنه عقوبتی سخت را

باید انتظار می‌کشیدند. حمله‌ی

مغولان به نحوی صورت

می‌گرفت که بتواند قاطعانه جنگ

را پایان دهد و نیاز به تکرار و

وقت‌کشی و کشتارهای بعدی

نداشته باشد، چنان‌که ترومن در

جنگ دوم جهانی با بمباران‌های اتمی

مطلقاً نالازم ژاپن چنین کرد،

تا گویا رنج جنگ را زودتر پایان دهد.^۷

خطه‌ی فارس در قرن سیزدهم و چهاردهم، شاید از حیث

پیشرفت کشاورزی، رونق کسب و کار، شهرنشینی، تولید

غیرکشاورزی، اصلاحات و جز آن، به اندازه‌ی خراسان آباد نبود، اما از

قلمروهای پر رونق ایران محسوب می‌شد (و شاید مرتبه‌ی دوم یا

سوم را داشت). خراسان در حمله‌ی مغول ویران گشت، نیشابور شهر

صدها هزار نفری با خاک یکسان شد و نظام آبیاری نابود گشت و

روستاییان دست به فرار گسترده و فراگیر زدند. فارس، اما، با وجود

منابع طبیعی و امنیت نسبی می‌توانست رشدی درون‌زا را تجربه کند،

اما نکرد، زیرا به رسم شیوه‌ی تولید غالب آن زمان مازاد ناشی از این

در ایران، عرفان در یک جا به تصوف و «افیون توده‌ها» اما در جای دیگر به «آه خلق‌های ستم‌دیده» تبدیل شد. حافظ در فارس در این قرن آمیزه‌ی عجیبی از مقاومت و بیداری فکری فردی و ذهنی اجتماعی بر بستر تصوف خواب‌آور عصر خود بود.

رشد به جریان باز تولید و فن‌شناسی هدایت نمی‌شد. یا به اندازه‌ای ناچیز می‌شد. این مازاد به حکام و ایلخانان وابسته تعلق می‌گرفت و راهی خارج از منطقه می‌شد،^۸ یا همان‌جا به مصرف عیش و عشرت و کاخ‌سازی می‌رسید.

ایجاد تعادل میان نظم درونی و وحشت بیرونی راه حل توأمان قهر و نیرنگ یا سرکوب و ریا و به کار بردن ابزار شمشیر را همراه با مخدر تحمیق برای به اطاعت واداشتن رعایا ضروری می‌ساخت. این تعادل شگرد حکومتی در فارس شد. شیراز، مرکز فارس، هم به مرکز علم و ادب و هنر و هم به مرکز پشتیبانی و جمع‌آوری مازاد کشاورزی پر رونق تبدیل شده بود. با این وصف، وحشت مستولی شمشیر و مرگ و شکنجه و حبس زنده‌به‌گوری را در کنار ریاکاری و عوام‌فریبی تجربه می‌کرد.

به زودی صاحبان منصبان و هنرمندان وابسته و مدیحه‌گو به لایه‌های اجتماعی ضروری برای قدرت تبدیل شدند. اما این وضعیت واکنش‌های مقاومت‌آمیز خود را داشت که ناگزیر ترکیبی از تقدیرگرایی در مسیرهایی از سرنوشت و نقد و مقاومت ایهام‌آمیز یا مستقیم علیه ریاکاری آزارسان زمانه در مسیر زندگی اجتماعی بود و در کسانی چون حافظ و عبید زاکانی در بیرون از خطه‌ی فارس متبلور بود. حافظ، هم در عهد خاندان اینجو و هم در عهد آل مظفر، تنها به امرا و ملوکی که از ریا به‌دور و رفاه رعیت را وجهه همت خود قرار می‌دادند، عنایت داشت و مدح می‌کرد. به جز آن، او در قالب ماندگارترین غزل‌سرایی فارسی و همه‌ی جهان با نیروی عشق و آزادگی، با ترکیب‌بندی بی‌نظیر شعری و وام‌گیری سیال و آفرینشگرانه از تمامی سرایان پیش و هم‌زمان خود، به ریاکاران حمله‌ور می‌شد و باده‌ی صافی را می‌ستود.

ما مرد زهد و توبه و طامات نیستیم

با ما به جام باده‌ی صافی خطاب کن

این رویکرد همیشگی، از راز و رمزهای اصلی ماندگاری حافظ است، اما اگر کسی این سهم را تنها و با نادیده گرفتن غنای بی‌نظیر شعری، ناب بودگی تغزل، توانمندی حیرت‌آور در حیطه فراخوان وازگان و مضامین، خیال‌سازی ایهام‌گونه، چند بعدی کلامی و تسلط عمیق زبانی او که در کنار دانش گسترده دینی، نجوم، حکمت و فلسفه بود، مورد توجه قرار دهد، به همه راز حافظ ماندگی حافظ در دل‌های مردم ایران پی نخواهد برد.

حافظ آبروی شعر و ادب فارسی، فرشته‌ی نگاهبان شیوایی و شیرینی سخن پارسی‌گویان و خداوندگار ایهام و تخیل است. اما به‌جز آن، او آزاده‌ی پاک‌دلی است که در رسوا کردن خودکامگان فریبکار و صوفیان توخالی و به فضاحت کشیده شده وابسته که نظریه‌پردازان و مبلغان منش تسلیم به قدرت بودند، یادگار ادبی - انسانی جاودانه‌ای باقی گذاشت. او سرود:

در این صوفی و شان دردی ندیدم

که صافی باد عیش دردنوشان

یا سرود:

می صوفی افکن کجا می فروشد

که در تابم از دست زهد ریایی

او از شر سموم نفس ریاکاران تنها به خوش‌باشی‌گری پناه نمی‌برد. گرچه او طبع و باورمندی خاص خیام را نداشت و گرچه تقدیر را در نهایت سرنوشت پذیرفته بود، اما مبارزه‌ی ادبی خود را به‌گونه‌ای خاص، بی‌وقفه ادامه می‌داد و در این رهگذر هرگز «بیهانه‌های ساده خوشبختی» را فراموش نمی‌کرد.

دلَم از صومعه و صحبت شیخ است ملول

یار ترسا بچه کو؟ خانه‌ی خمار کجاست؟

و بالاخره بی‌واهمه‌ای می‌گفت:

ما شیخ و زاهد کمتر شناسیم

یا جام باده یا قصه کوتاه

او در افشای ریاکاران تنها نبود، هم‌زمان عبید زاکانی، خواجوی کرمانی و دیگران نیز بودند. عبید در خطه‌ای دیگر گفته بود:

ز کنج صومعه از بهر آن گریزانم

که در حوالی آن بوریا ریایی هست

شاملو^۹ به درستی حال و روح حافظ را بررسی کرده و به‌درستی می‌گوید که: [حافظ] به صرف این‌که «گروهی ذی‌نفع از این شیوه‌ی تفسیر جهان سود می‌برند که خود عملاً نسبت به آن اعتقادی نشان نمی‌دهند، کوشیده است با اثبات این ناکارایی حقیقت را **انحیثات بخشند** و احتمالاً توفیق نیافته و در دیگر خبرها به دنبال آن گشته است.»

ما را به مستی افسانه کردند

پیران جاهل، شیخان گمراه

حافظ هرچه کرد به هر حال نه گریبان سالوسان و صومعه‌نشینان مجیزگوی قدرت نابکار را رها کرد و نه به باورهای «ابلهانه‌ی محیط فریب‌خورده»^{۱۰}ی خود گردن نهاد. خرمشاهی^{۱۱} می‌گوید که در پی تحقیق چهل ساله‌اش یافته است که حافظ رندی را به نوعی مقاومت (بیش‌تر منفی) تبدیل کرده بی‌اعتقادی خود به نظام را با نوعی قناعت‌پیشگی و هیچ‌انگاری عقل و علم همراه کرده است. او البته خوش‌باشی‌گری حافظ را، چونان بخشی از مقاومت منفی، یادآور نمی‌شود. خرمشاهی هم‌چنین به نقل از **کیمیای سعادت** می‌آورد که پیامبر گفته است که از هیچ چیز به اندازه‌ی ریا نمی‌ترسم و به همین سبب در نظر حافظ هم هیچ فسق و گناهی بزرگ‌تر از ریا نیست. به‌نظر می‌رسد ارج والای حافظ برای آن کسی که در وصفش گفته بود:

نگار من که به مکتب نرفت و خط نوشت

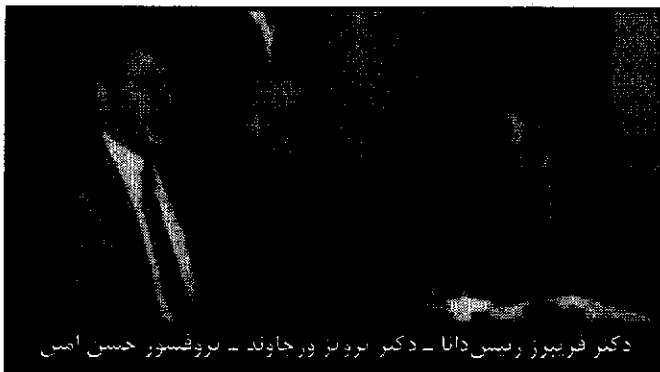
به غمزه مساله‌آموز صد مدرّس شد

و نیز سروده بود:

پیر پیمان‌کش من که روانش خوش باد

گفت پرهیز کن از صحبت پیمان‌شکنان





دکتر فریبرز رئیس دانا - دکتر پرویز پور جاوید - پروفسور حسن امین

از همین رو بوده باشد. به یافته‌ی من، وقتی پیامبر و یارانش در بازگشت مجدد از مدینه برای گستراندن دین در مکه، نخست به جای شکستن بت‌های مورد اعتقاد مردم، با آن‌ها پیمان همزیستی بستند و سپس با پیمان شکنان روبرو شدند. کماکان راه پرهیز - و براساس استاد قابل اتکاء، نه راه حمله به دگر آیین‌ها - را برگزیدند. این بیت به‌طور جدی می‌تواند اشاره به این واقعه و راه و روش داشته باشد. حافظ در کنار این ارج‌گذاری‌ها می‌گوید:

می‌خور که صد گناه از اغیار در حجاب

بہتر ز طاعتی که به روی و ریا کنند

او تنها با واعظ و زاهد ریایی در نیفتاده است، بلکه بی‌هیچ وحشتی - مگر آن‌جا که مستقیماً با خطر باخت قطعی تعزیرگران روبرو می‌شود و توصیه به «می‌خواری پنهان» می‌کند - هر کجا لازم است، محتسب این نماینده‌ی زور و قهر ایلخانی را نیز در کنار آن به زیر تازیانه‌ی تند طنز و ملامت می‌کشد.

می‌خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب

چون نیک بنگری همه تزویر می‌کنند
در جریان مبارزه با زاهدان و محتسبان، او تا آن‌جا می‌رود که امیر مبارزالدین، حاکم چهل سال وابستگی ایلخانی را که از وحشت جباریت او مو بر تن‌ها راست می‌شد و از فرط ریاکاری و جانماز آب کشیدن و تقدس‌نمایی همه صوفیان را از پای درمی‌آورد، زیر تازیانه‌ی طنز کلام می‌کشد و دورویی او را با ارائه‌ی چهره‌ی محبوب انتزاعی خود، «رند»، چنین بیان می‌کند:^{۱۲}

ای دل طریق رندی از محتسب پیاموز

مست است و در حق او کس این گمان ندارد

و در این‌جا به طعنه می‌گوید که محتسب می‌خواهد ادای «رند» را درآورد و طعنه‌ی او متوجه محتسب است و ریاکاری زمانه. او تردید خود به شاه شجاع را که در آغاز قرار بود در عهدش همگان «می‌دلیر بنوشند» اما آخر کار او نیز به همان شیوه حکومتی سرکوب‌گرانه و فسادآمیز رایج تسلیم شد، چنین گفت:

قسم به حشمت و جاه و جلال شاه شجاع

که نیست با کسم از بهر مال و جاه نزاع

و تا این‌جا به شاه می‌گوید که مبادا خیال کنی نظری به حشمت

و مال تو داریم و سپس می‌افزاید:

خدای را به میم شست و شوی خرقه کنید

که من نمی‌شنوم بوی خیر از این اوضاع

حافظ از آن‌روی که غزل‌های ناب و منسجم و با ترکیب‌بندی‌های خیال‌انگیز دارد و عصاره‌ی ادبیات زیبای شعری پیش از خود است و الگوی زیباشناختی شعری است را دل‌نوازان در راه عواطف انسانی و مفاهیم و روابط عاشقانه زمینی فرا می‌خواند، همان چیزی را می‌گوید که کارل مارکس درباره‌ی راز جاودانگی تراژدی‌های یونان گفت: «آن‌ها از زمان آفرینش تاکنون به نیازهای

اساسی و ماندگار انسانی پرداخته‌اند و با آنان پیوند داشته‌اند». این است راز ماندگاری حافظ. او ظلم را متعلق به پهنه‌ی جغرافیا و مقاومت و استغنیای طبع را متعلق به پهنه‌ی تاریخ می‌یابد:

از کران تا به کران لشکر ظلم‌ست ولی

از ازل تا به باد فرصت درویشان است

در همان حال در حیطة‌ی عشق و زندگی دنیایی این تحفه‌ی

همیشه بهاری را نیز به ما می‌دهد:

تاب بنفشه می‌دهد طره‌ی مشک‌سای تو

پرده‌ی غنچه می‌درد، خنده‌ی دلگشای تو

تهران - نوروز ۱۳۸۳

پی‌نوشت‌ها

- ۱- لوی زرمان، تئودور، *مسائل تاریخ فلسفه*، ترجمه‌ی پرویز بایابی، تهران، موسسه انتشارات نگاه، ۱۳۷۷، ص ۳۷.
- ۲- ریاحی، محمدامین، *گلگشت در شعر و اندیشه‌ی حافظ*، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۶۸، ص ۳۰۸.
- ۳- انجوی شیرازی، سید ابوالقاسم، *دیوان خواجہ حافظ*، تهران، انتشارات جاویدان، ۱۳۶۱، صص ۸۹-۹۱.
- ۴- بطروشفسکی، ایلیا پاولویچ، *کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول*، ترجمه‌ی کریم کشاورز، تهران، انتشارات نیل، ۱۳۵۳، فصل دوم.
- ۵- کریمی، بهمن، (به کوشش)، *جامع‌التواریخ رشیدی*، چاپ شرکت نسبی حاج محمدحسین اقبال و شرکا، تهران، بی‌تا، جلد دوم، صص ۱۰۲۱ و ۱۰۲۲ (نیز به نقل از انجوی شیرازی، همان، ص ۷۰).
- ۶- انجوی شیرازی، سید ابوالقاسم، همان، ص ۸۹.
- ۷- مراجعه کنید به:
- مورگان، دیوید، *مغول‌ها*، ترجمه‌ی عباس مخبر، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۱، صص ۱۱۱ و ۱۱۲.
- ۸- مثلاً مراجعه کنید به:
- بطروشفسکی، ایلیا پاولویچ، *کشاورزی و مناسبات ارضی ایران در عهد مغول*، جلد اول، صص ۹۹-۳۹۲ (به نقل از انجوی شیرازی، همان).
- ۹- شاملو، احمد، *حافظ شیراز*، تهران، انتشارات مروارید، چاپ سوم، ۱۳۵۹، ص ۳۹.
- ۱۰- خرمنشاهی، بهاءالدین، *حافظ*، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۸، ص ۷۷.
- ۱۱- خرمنشاهی، بهاءالدین، *حافظنامه*، بخش دوم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۶۶، صص ۲۰-۸۱۸.
- ۱۲- نقل از انجوی، همان، صص ۱۰۰-۹۸.

