

بازار حافظ‌شناسی هنوز گرم است و پرمشتری، و هرچند که دیگر اندیشمندان و بزرگان شعر و ادب، فراموش شده‌اند اما ناگفته‌های اساسی در ذهن و زبان این متفکر زندگی‌شناس و بی‌بدیل در عالم فکر و شعر، بسیار است، به ویژه جا دارد درباره اندیشه‌های کلامی فلسفی و اجتماعی وی، پژوهش‌های جدی صورت گیرد.

دانش‌پژوه و استاد گرانمایه دکتر مهدی پرهام در کتاب جدیدشان، **حافظ و قرن بیست و یکم**^۱ درصدد «شناساندن حافظ به زبانی ساده» هستند و به ویژه «عشق و عرفان» از منظر نویسنده محترم، اهمیتی خاص می‌یابند، کما اینکه ۱۴۰ صفحه از مجموع ۳۶۲ صفحه، یعنی بیش از یک سوم کتاب به این دو موضوع اختصاص داده شده است. به جز این دو مبحث، کتاب از مجموع مقالات چاپ شده در نشریات تشکیل شده و در مباحثی چون «حافظ کیست»، «حافظ، متصرف زمان»، نقد برخی کتابها درباره حافظ و... به افکار و تأثیرات حافظ بر دیگران پرداخته‌اند. در مقاله «رندی از شیراز» به درستی تذکر می‌دهند که معنی برخی ابیات حافظ بدون توجه به آداب و رسوم و اصطلاحات مردم شیراز، ناممکن و یا دشوار است و در همین باب، تاریخچه «گنج روان» را نزد شیرازیان توضیح می‌دهند؛ طبق افسانه‌ای در شیراز، گنجهای خسرو پرویز در خاک فرورفته ولی همچنان در حرکت است و گهگاه هنگام عبور، شاید صدای برخورد سکه‌های آن شنیده شود. و اگر کسی آن صدا را بشنود میخ قطوری

در محل بر زمین می‌کوبد و گنج متوقف می‌شود. سپس کندن زمین آغاز می‌گردد، و چه بسا خانه‌ها که با این کندن بی‌حساب، خراب شده است. اکنون با این تذکار بدیع و کارگشا مفهوم بیت زیر به زیبایی آشکار می‌شود:

سایه‌ای بردل ریشم فکن ای گنج روان

که من این خانه به سودای تو ویران کردم
یکی دیگر از اصطلاحات زبان محاوره‌ای شیرازیها، آوردن پیشوند «باد» در افعال مختلف است که معنی سرعت و شتاب می‌دهد، مثلاً:

چو باد عزم سر کوی یار خواهم کرد

نفس به بوی خوشش مشکبار خواهم کرد
چون خاک راه پست شدم همچو باده و باز
تا آبرو نمی‌رودم نان نمی‌رسد

چون باده باز بر سر خم رفت کف زنان

حافظ که دوش از لب ساغر شنید راز
به درستی باده را در بیت اخیر نامفهوم می‌شمارند و ضبط درست را «چون باد باز بر سر خم رفت کف زنان...» می‌دانند که مراد «به سرعت باد بر سر خم رفتن حافظ» است.

نویسنده محترم، سخت شیفته حافظ است و در این مقام، وی را چون روشنفکری قرن بیستمی معرفی می‌نماید که راه حلی برای مشکلات قرن اخیر و ایدئولوژی زیستی برای جهانیان ارائه داده و در

● حافظ و قرن بیست و یک

ابراج امیرضیایی

● نشر شالوده، چاپ اول، ۱۳۷۹

می آورد:

از خلاف آمد عادت بطلب کام که من
کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

و نیز:

گفتم که کفر زلفت گمراه عالمم کرد

گفتا اگر بدانی هم اوت رهبر آید
«که با آنچه انگلس محتملاً دریافت کرده بود تفاوت چندانی
ندارد» و از این بیشتر، کتاب مدعی است که انگلس، دیالکتیک رانه از
هگل و دیگر پیشینیان فیلسوف، بلکه از همان بیت «از خلاف آمد
عادت...» حافظ، آن را استنتاج کرده است.^۴

بر اهل ادب پوشیده نیست که استفاده از متناقض گویی به منظور
جلب روح و ذهن شنونده و خواننده، در ادبیات ما سابقه دارد و
حافظ در این مقوله، سعدی و مولوی را پیش رو داشته است:
«درویشی را گفتند که دلت چه خواهد، گفت آنکه هیچ نخواهد.»
(نقل به معنی از سعدی)

- گفته بودم غم دل با تو بگویم چو بیایی

چه بگویم که غم از دل برود چون تو بیایی
(سعدی)

- گفت قائل در جهان درویش نیست

ور بود درویش آن درویش نیست
(مولوی)



این «ایدئولوژی زیستی»، فرمول ایده آل بین المللی یا همان همزیستی
مسالمت آمیز و دوری از آزار و گزند مردمان را توصیه و پیشنهاد کرده
است. نویسنده در این شیفتگی چندان چون باد می روند که می گویند
مقام حافظ چنان والاست که دانایان و رندان جهان باید فارسی بدانند
و حافظ بخوانند تا شاید روزی درکی از زندگی بدانان دست دهد،
همچنانکه گوته و متعاقب آن انگلس کمونیست و... چنین کردند.^۲
در مقاله «ابعاد جهانی حافظ»، پا را از این هم فراتر گذاشته و
می گوید: «سطح معرفت جهانی با آگاهی بر احوال و شخصیت حافظ
یا عدم آگاهی بر آن، کاهش یا افزایش می یابد»^۳، اینشتین، افلاطون و
فروید را آینه گردانان حافظ و متأثر و مقتبس از او می داند. در همین
مبحث می گوید حافظ قرنهای پیش از انگلس به تنوری دیالکتیک که
تغییر و تضاد اساس آن است بی برده بود و بیت زیر را دلیل مدعا

- هرکسی رویی به سویی برده‌اند

وان عزیزان رو به بی سو کرده‌اند

هرکیوتر می پرد ذی جانبی

وین کبوتر جانب بی جانبی

مانه مرغان هوانه خانگی

دانه مادانه بی دانگی

(مولوی)

جانب بی جانبی، دانه بی دانگی و مرغی که نه اهلی است و نه وحشی، از متناقض‌گویی‌های صوری و محتوایی، نزد مولوی است که البته ناظر بر انهدام مرز طبیعت و ماورای طبیعت در عالم صوفیانه است و نمی‌توان با این تضاد مدعی شد که مولوی و سعدی هم پیش از انگلس به کشف دیالکتیک تغییر و تضاد رسیده بودند. در اصل، مقایسه شاعر با فیلسوف، منطقی و معقول نمی‌نماید، شاعر با عالم خیال سروکار دارد و از احوال شخصی سخن می‌گوید و از فحوای سخنان او نه فلسفه و نه کلام و نه تئوری می‌توان برکشید. چرا که احوال، تغییر می‌یابند و کلام شاعر هم بدان تاسی می‌نماید، گاه قبض است و گاه بسط، زمانی شاعر خود را در پنجه جبر گرفتار می‌بیند و گاهی هم از اختیار و تغییر جهان ندا در می‌دهد... اما کار فیلسوف ارائه برهان و ساختن دستگاه منسجم فکری و توضیح جهان است. از این گذشته شاعر جهانی - آنگونه که کتاب، حافظ را می‌نمایاند - چه معنی دارد؟ هیچ معیار معینی برای جهانی بودن شاعر وجود ندارد. به گفته دکتر ضیاء موحد، آخرین شاعری که غربیها می‌توانند شعرش را بفهمند - اگر هرگز بتوانند بفهمند - حافظ است.^۵

دامنهٔ مکاشفات حافظ، بسی فراتر می‌رود: ضمیر ناخودآگاه فروید، همان مفهوم جام‌جم حافظ است؛ و پس از این کشف روان‌شناسانه، نوبت به تئوری نسبیت اینشتین می‌رسد که باز هم حافظ خودمان، این تئوری را تنها پانصد سالی مقدم بر اینشتین کشف کرده بود! بیت مستند نویسنده بر این ادعا و در نفی منکرین چنین است:

آن دم که با تو باشم یک سال هست روزی

واندم که بی تو باشم یک لحظه هست سالی

می‌نویسد «حافظ اصل نسبیت رابه این سادگی دریافته...»

عجیب است که مدعی نشده‌اند اینشتین هم پس از خواندن این بیت حافظ، به تئوری نسبیت رسیده است! رشتهٔ مکاشفات علمی، فیزیکی، روان‌شناسی، فلسفی و... حافظ هنوز ادامه دارد: «اگر افلاطون نیز سر از خاک برمی‌داشت و به دیوان حافظ نظری می‌انداخت می‌دید مدینه فاضله او و حکومت خردمندان و... را **خطور این رند با مهارت (تحت عنوان پیرمغان) بیان کرده است.**»

گذریم که حافظ صدها سال پس از افلاطون زندگی می‌کرده و با آرای او آشنا بوده و صد البته احتمال اقتباس و یا تأثر حافظ از افلاطون، امری است خلاف عقل!

مخلص کلام اینکه دانش و کشفی نیست که حافظ از آن بی‌خبر بوده و حتی علوم جدید، مدیون مکاشفات این نابغه فرازمینی است. در همین مقاله به دو بیت زیر اشاره می‌کنند:

- فی الجمله اعتماد مکن بر ثبات دهر

کاین کارخانه‌ایست که تغییر می‌کنند

- از خلاف آمد عادت بطلب کام که من

کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

و سپس چنین می‌آورند که انگلس با خواندن این ابیات عظیم، «به تأمل می‌نشیند و در بنیان اندیشه خود، جنبش موربانه تردید را احساس می‌کند و می‌بیند که ای داد! موتور تئوری او یعنی دیالکتیک... در یک سطر گفته شده است... و از خواندنش بر سر ذوق آمده و مارکس را از وجود زندگی جهان بین آگاه کرده که پانصد سال قبل از آنها آنچه ایشان بدان صورت علمی داده‌اند به وضوح در تخیلی شاعرانه بیان داشته است»^۶.

بیت «فی الجمله اعتماد مکن بر ثبات دهر...» عمدتاً مضمون اجتماعی دارد و ناظر بر بی‌ثباتی و بی‌معیاری کار جهان است که شاعر در غزل مربوطه با طنزی گزنده بدان می‌پردازد و از اختناق جامعه و عشق‌ناشناسی خواص و رهبران و نیز از تزویر شیخ و حافظ و مفتی و محتسب می‌نالند:

دانی که چنگ و عود چه تقریر می‌کنند

پنهان خورید باده که تعزیر می‌کنند

ناموس عشق و رونق عشاق می‌برند

منع جوان و سرزنش پیر می‌کنند

در بیت «فی الجمله اعتماد مکن بر ثبات دهر / کاین کارخانه‌ایست که تغییر می‌کنند»، در واقع «تغییر» در مصرع دوم از نوع مذموم است که مانع ثبات اجتماعی شده و بی‌اعتمادی به نظم و اتساق جامعه را موجب می‌شود، لذا در این بیت، ثبات - (ثبات ممدوح) - در مفهوم قانونمند بودن و معیار و سبب داشتن ارکان زندگی و روابط مردم با حکومت، مراد شده است. اما اگر هم بپذیریم که منظور حافظ، تغییر و تضاد در جهان بوده، باز هم این کشف او نیست و دست کم از زمان هراکلیت به بعد، تغییرپذیری جهان از مباحث فلسفی محسوب می‌شده که از قضا در زمانهٔ حافظ هم همین بحث تغییر یا ثبات عالم، از موضوعات مورد نزاع متکلمین و فیلسوفان بوده که با عنوان «نظام احسن»، توسط غزالی تدوین شده است. اشاره‌وار باید گفت که غزالی نظام موجود عالم را بهترین نظام می‌دانست: «لیس فی الامکان ابداع من ماکان» در این نحوه نگرش، دنیا نمی‌توانست محل تغییر باشد، چرا که تغییر عالم با بهترین بودن زمانی، ناسازگار است. با اینهمه، رأی غزالی در عصر حافظ نظر غالب بوده، اما حافظ در ایبائی ایهام‌آمیز این رأی را نپذیرفته و با مصداق «خلاف آمد عادت»، حکم به تغییر نظام داده است؛ و به هر طریق، قرنهای پیش از حافظ، مسأله تغییر یا ثبات عالم، در دستور کار فیلسوفان و متکلمین قرار داشته است:

- پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت

آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

- آنکه فکرش گره از کار جهان بگشاید

گو درین کار بغرما نظری بهتر از این

دربارهٔ بی‌ثباتی و بی‌سببی کار جهان که سفله را بر سر کار و قدرت می‌آورد و زمام امر را از اهل فضل و دانش می‌گیرد، حافظ در جاهای بسیاری سخن گفته است:

- سبب مپرس که چرخ از چه سفله پرورشد

که کام بخشی او را بهانه بی‌سببی است

- فلک به مردم نادان دهد زمام امور

تو اهل فضلی و دانش همین گناهت بس

این بیتها و بیت منظور نویسنده، گویای سفله‌پروری جامعه و چرخ، و فرودستی فاضلان و عالمان بوده و جهانی بی‌معیار و جبری

کور را نمایان می‌سازد و خبر از زندگی اجتماعی‌ای می‌دهد که کوشش و فضل و دانش به نتیجه کام‌بخشی و راحتی منجر نمی‌شده و لذا جامعه متوقع کرم و جود چرخ و بزرگان بوده است. غزل فوق سرشار از مفاهیم بی‌عدلی، اختناق و استبداد، عشق ناشناسی، دل‌شکنی خوبان، بی‌وفایی سالکان و تزویر خواص است که جمله منجر به بی‌ثباتی دهر و بی‌اعتمادی بر روال زندگی می‌گردد که همان تغییر بی‌علت و یا سفله‌پروری بی‌سبب است. اینکه نویسنده محترم چگونه از ابیات فوق، دیالکتیک و تغییر و تضاد بیرون کشیده و انگلس را آشنا با مفاهیم جمع و تفرقه صوفیانه و روش «خلاف آمد عادت» به مثابه شیوهٔ اعتراض قلندریان و ملامتیان دانسته‌اند حکمی است که جز از یک ذهن خودمحوربین و آشفته بیرون نمی‌تراود. اگر هم ادعای نویسنده را بپذیریم که مارکس و انگلس و گروه و دیگر بزرگان غرب، بی‌به عظمت حافظ برده و برای شناخت او فارسی یادگرفته بودند حاکی از بزرگی آنان است و رنجی که در راه تدوین نظریه‌های دنیای جدید به خود هموار می‌کردند، یعنی آنان از دنیای قدیم بهره برده و به استقبال جهان نوین می‌شتافتند. اما در مقابل، ما ایرانیها تنها به متفکری در دنیای کهن می‌بالیم و چشم و گوش جان را به تغییر و قانونمندی و معیار عادلانه فلسفی دنیای نوبسته‌ایم.

اما بعد، در همین مقاله با اشاره به ریاستیزی حافظ و دشمنی او با زاهدان ریایی و ظاهرپرست، به دوبیت حافظ استناد کرده و مفهوم ریاکاری و عجب زاهد را از بیتها برکشیده‌اند:

۱- بسوز این خرقهٔ تقوی تو حافظ

که گر آتش شوم در وی نگیرم
اما نه در بیت و نه در غزل مربوطه، نشانی از زهد ریایی یافت نمی‌شود، بلکه غزل هجرانی است و خطاب به معشوق کنایی - ادبی که حافظ در طلب وصل اوست و پیرخرابات را به یاری می‌خواند و خطاب به معشوق از کمال عشق و جان بازی عاشقانه اش می‌گوید و سرانجام هم خرقهٔ تقوی را مانع وصول دیده و آن را به نشانهٔ گذشتن از اعتقاد و مشرب - که بسی سخت‌تر از فرو نهادن تعلقات مادی است - می‌سوزد و معشوق را به تغییر فکر و باور خود توجه و تفتن می‌دهد؛ به تیغم گر کشد دستش نگیرم

و گر تیرم زند منت پذیرم

برای ای آفتاب صبح امید

که در دست شب هجران اسیرم

به فریادم رس ای پیر خرابات

به یک جرعه جوانم کن که پیرم
این پیری به گفته حافظ، پیری سال و ماه نیست بلکه ناشی از هجران است و جوانی‌ای هم که از جرعهٔ پیرخرابات دست خواهد داد، جوانی فکر و طریق عشق است که تنها با رد و رفع مانع زهد، دست می‌دهد و با این خرقه سوختن و ترک تعلق، خود را مستحق برآمدن صبح و آفتاب امید می‌یابد. به هر روی زهد و تقوای منظور حافظ در این بیت و غزل، نه از جنس ریایی بلکه زهد واقعی است که از دید حافظ، راهی کژ برای نیل به حقیقت و معشوق است.



۲. عبوس زهد به وجه خمار بنشیند

مرید خرقة دردی کشان خوشخویم
در این بیت هم برخلاف نظر نویسندۀ «غرض اصلی، کوبیدن زاهد ریایی» نیست بلکه سخن از عبوسی زهد واقعی است که چون دنیا را فرومی گذارد و خود را تخته بند تن در سراچه ترکیب می بیند لذا ترش رویی می کند.

در اشعار حافظ باید بین زهد واقعی و زهد ریایی تمییز گذاشت. حافظ زهد را فلسفه درستی برای زندگی نمی داند و به همین دلیل، جای جای، تعریضی به غزالی - سرسلسله زاهدان خائف از خداوند - دارد:

بیاموزمت کیمیای سعادت

ز هم صحبت بد جدایی جدایی
که برخلاف کیمیای سعادت غزالی، سعادت را در دنیا گریزی و اختیار طریق زهد نمی بیند، بلکه در همان غزل، هم صحبتان نیکو را مانند پارسایان، همدمان، ساقی و کوی مغان، و رفیقان باوفا پاس می دارد و مفتاح مشکل گشایی را در تنعم - البته تنعم بدون نفس طامع - می یابد. می توان حتی چنین ادعا کرد که مراد حافظ از هم صحبت بد، همان کیمیای سعادت غزالی و نیز زهد ریایی است (می صوفی افکن کجا می فروشد / که در تابم از دست زهد ریایی)، که مانع زندگی سعادت مند هستند.

در غزلی دیگر نیز، حافظ کیمیای سعادت غزالی را نقد و نفی می کند:

مقام امن و می بی غش و رفیق شفیق

گرت مدام میسر شود زهی توفیق

دریغ و درد که تا این زمان ندانستم

که کیمیای سعادت رفیق بود رفیق
در اینجا هم توفیق را در کامروایی از نعمات دنیا می داند (مقام امن، می بی غش، رفیق شفیق، لعل نگار...) و در مخالفت با شیوه زهد و دنیاگریزی خانفانه و ترک دوست و خان و مان غزالی، کیمیای سعادت را در اختیار رفاقت و بهره جویی از لذات دنیوی می انگارد.

رسم بر این است که در مخالفت حافظ با زهد، ذهن شارح عادتاً متوجه ریا و تظاهر می شود، حال آنکه دشمنی حافظ علی الاصول با زهد واقعی است که آن را فلسفه ای معیوب و نارسا برای زندگی و وصول به حقیقت می داند. فهرست وار دلایل تعارض بسیار اساسی حافظ را با زهد می توان چنین برشمرد: حافظ زهد را از دو منظر نقد می کند، یکی به مثابه فلسفه زندگی که آن را نارسا می داند و دوم فساد ضروری و آفات ناگزیر در آن می یابد، مانند ریا، جلب مرید، طلبکاری از مردم و خدا به دلیل طاعات، و بی دردی و بی غمی نسبت به مسائل جامعه.

۱- در نقد و نفی زهد واقعی، حافظ معتقد و عامل به خوشخویی عاشقانه و طربناکی زندانه است که زاهد عبوس و گرانجان به جهت روح منقبض، و تعارض درونی، فاقد آن است - تعارض به دلیل پرهیز از نعمات باوجود میل نفسانی جلیلی بدن.

- پشمینه پوش تندخو کز عشق نشنیدست بو

از مستی اش رمزی بگو تا ترک هشیاری کند

- بر و روی چنین دلکش تو گویی چشم از او برگیر

برو کاین وعظ بی معنی مرا در سر نمی گیرد

۲- در ابیات فوق، عشق ناشناسی زاهد، سخت مکروه می نماید و افزون بر آن، دیگر لذات نیز مانند حظ مستی و به ویژه زیبایی شناسی، مغفول زهد واقع می شود؛ پس زاهد به دلیل عدم حساسیت به زیبایی نیز مورد عتاب حافظ قرار می گیرد:

- زهد گران که شاهد و ساقی نمی خردند

در حلقه چمن به نسیم بهاربخش

- بالا بلند عشوهِ گر نقش باز من

کوتاه کرد قصه زهد دراز من

۳- زاهد به علت پرهیز از گناهان و لذات دنیوی، دچار غرور و خودخواهی می شود:

- ساقی بیار جامی از چشمه خرابات

تا خرقة ها بشویم از عجب خانقاهی

- یارب آن زاهد خودبین که به جز عیب ندید

دود آهیش در آینه ادراک انداز

۴- طاعات زاهد، موجب طلبکاری او از خدا و مردم و بهشت طلبی او می شود، اما حافظ می گوید که آخرت بر هیچ کس معلوم نیست و اگر برق غیرت معشوق برجهد، نه زاهد و نه غیر آن، ایمن نخواهند بود:

- تکیه بر تقوا و دانش در طریقت کافری است

راهرو گر صد هنر دارد توکل بایدش

- به هوش باش که هنگام باد استغنا

هزار خرمن طاعت به نیم جو نخرند

۵- زاهدان بر این باورند که تمام فضایل شان را مختارانه به دست آورده اند و نیز دیگران هم در کسب رذایل، همگی صاحب اختیار و مسئولیت بوده اند، حال آنکه در هر دو حال باید شرایط و مقتضیات و جبر بیرونی محدودکننده و حتی جبر درونی را منظور داشت، و تازه مگر نه این است که سرنوشت ها در ازل رقم خورده است، پس یکی را زاهد آفریده اند و دیگری را زنده. البته روشن است که این استدلال از باور ثابت حافظ نشأت نمی گیرد بلکه آن را همچون ابزاری در نفی و محکومیت زاهد به کار می گیرد، به اضافه اینکه صفت غفاریت خداوند در تجلی آموزگاری اش، گنهکاران را خواهد بخشید:

عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت

که گناه دگری بر تو نخواهند نوشت

نامیدم مکن از سابقه لطف ازل

تو چه دانی که پس پرده چه خوب است و چه زشت

نه من از خلوت تقوی به در افتادم و بس

پدرم نیز بهشت ابد از دست بهشت

۶- حافظ طرفدار فلسفه برخورداری از دنیاست و زهد را به مثابه اسلوبی دنیاگريزانه بر نمی تابد:

- من دوستدار روی خوش و موی دلکشم

مدهوش چشم مست و می صاف بی غشم

- صوفی برو که طالع اگر طالع منست

جامم به دست باشد و زلف نگار هم

- در نمی گیرد نیاز ما و ناز و حسن دوست

خرم آن کز نازنینان بخت برخوردار داشت

۷- زهد سبب خامی انسان می شود زیرا که دنیا مدرسه تجربه است و واجد اصالت، حقیقی است نه مجازی. باید متعانه زندگی کرد و تجربه اندوخت و از خامی به درآمد و پخته شد؛ و این همان مفهوم و معنی زندگی است: رفتن از خامی به پختگی از طریق کامروایی:

- زاهد خام که انکار می و جام کند

پخته گردد چون نظر بر می خام اندازد

- ز میوه های بهشتی چه ذوق در یابد

هر آنکه سبب زرخندان شاهدهی نگزید

- گراز آن آدمیانی که بهشتت هوس است

عیش با آدمی ای چند پریزاده کنی

از منظر حافظ، راه بهشت، ضرورتاً از تجربه دنیوی زمینی می‌گذرد.

۸. زاهد، زندگی دنیوی را شایسته التفات نمی‌بیند و آن را مانعی بزرگ در راه وصول به آخرت اصیل می‌شمارد. و لذا به مسائل جامعه و مشکلات مردم بی‌اعتناست.

- درین صوفی‌وشان دردی ندیدم

که صافی باد عیش دردنوشان

- فرصت نگر که فتنه چو در عالم اوفتاد

صوفی به جام می‌زد و از غم کران گرفت^۷

در تمامی مواردی که برشمرده شد، نقد حافظ متوجه زهد و

تصوف واقعی است. افزون بر اهمیت برخورد با زهد و تصوف به

مثابه شیوه‌ای از زندگی، بسامد ابیات حافظ در این باره هم شایان

توجه است. برابر فرهنگ واژه‌نمای حافظ^۸ از مجموع ۶۴ بیت حافظ

که تصریح یا اشاره به زهد و مشتقات آن دارد ۴۹ بیت در نقد زهد

واقعی است یعنی تقریباً دوسوم موارد. برای پرهیز از اطاله کلام به

آفات ناگزیر زهد مانند ریا و تزویر از دید حافظ، پرداخته نمی‌شود و

البته این موضوع، اهمیتی درجه دوم در رویکرد حافظ به زهد دارد.

رابطه عاطفی بین مردم و اعتلای روح تساهل و بی‌نیازی، نامردم در کنار هم با آرامش زندگی کنند، رسالت عرفان و فلسفه جز این دو مهم چیز دیگری نیست^{۱۱}.

در سخنان بالا خلط فلسفه و عرفان مشخص است: اگر صوفیان

اولیه آشنایی چندانی با فلسفه نداشتند^{۱۲}، اما در قرون بعدی، تصوف

به کوشش صوفیانی چون حلاج و ابن عربی و حکیم ترمذی واجد

مبانی نظری نیرومندی گشت که با فلسفه پهلو می‌زد.

نگاهی به تعاریف فلسفه و عرفان، خط فاصلی به اندازه زمین و

آسمان، بین آنها ترسیم می‌کند، فلسفه را چنین تعریف کرده‌اند: «علم

به حقایق اشیا و روابط آنها با یکدیگر، و فهم ارزشها و مفاهیم، و

شناختن نفس انسان، و کسب بصیرت در تعیین مقاصد او»^{۱۳}.

نیز در تعریفی دیگر از فلسفه، چنین می‌خوانیم: «تفکر فلسفی در

پی آن است که زندگی آدمی را در رابطه‌ای خرسندی بخش و

معنی‌دار با جهانی که بشر خویشتن را در آن می‌یابد بنهد، و گونه‌ای

فرزانگی در راهبرد امور انسانی فراهم آورد. انتقاد تأمل‌آمیز از

باورهای دینی و اخلاقی، سرآغاز تاریخی فلسفه است... فلسفه به

لحاظ روشپایش بیشتر پیوسته علم بوده است»^{۱۴}.

این درست است که فلسفه نگاه از بالا داشته اما علم ناظر از

پایین به بالاست، با اینهمه در پیوند فلسفه با علم جای تردید نیست.

فیلسوف با برهان سروکار دارد، اما عارف در پذیرش حق، برهان

را یابوه می‌شمارد. کار فلسفه رازگشایی از عالم و مدیریت اجتماعی

است اما عرفان، نظر به آخرت و ماورای طبیعت داشته و عالم صنع را

جاودانه پیر راز می‌بیند که البته خداوند در رأس رازهاست و

ناگشودنی. شاید به جرأت بتوان گفت عرفان بدون راز، مفهومی

ندارد، زیرا معرفت عرفانی حتی در معنی لغوی آن نیز شناختی است

مبتنی بر راز. به همین دلیل هم هست که اطلاق صفت عالم

بر خداوند رواست اما او را عارف نمی‌توان خواند چون که در برابر

خداارازی وجود ندارد. در بیت زیر از مولوی نسبت ماهوی عرفان و

راز مشخص است:

عارفان که جام حق نوشیده‌اند

رازها دانسته و پوشیده‌اند

«عرفان در اصطلاح حکما و صوفیه معرفت قلبی (است) که از

طریق کشف و شهود، نه بحث و استدلال، حاصل می‌شود... صوفیه

علم رسمی را که حاصل بحث و استدلال عقلی و نقلی است مؤدی

به کشف حقیقت نمی‌دانند»^{۱۵}.

استیسی در کتاب پیر ارزش خود **عرفان و فلسفه** می‌گوید:

«شخصیت عرفای اروپا در کشاکش بین عقل و برهان از یکسو و

عشق و عرفان از سوی دیگر شکاف برداشته است... احوال عرفانی

ذاتاً - و نه صورتاً - فراتر از منطق و ادراک عقلانی است». همو دو نوع

عرفان را متمایز می‌کند: عرفان آفاقی یا برون‌نگر و عرفان انفسی یا

درون‌نگر، که البته عرفان آفاقی نسخه ناکاملی است از کمالی که در

نوع انفسی تحقق یافته است. عارف برون‌نگر، حیات کلی جهان را

درمی‌یابد حال آنکه عارف درون‌نگر به تحقق آگاهی کلی یا استشعار

جهانی دست می‌یابد. استیسی مهم‌ترین ویژگی عرفان را چنین بیان

می‌کند:

«آگاهی وحدانی که هیچ یک از تکثرات محسوس یا معقول یا

سایر محتویات تجربی در حریم آن راه ندارد و در ساخت آن فقط

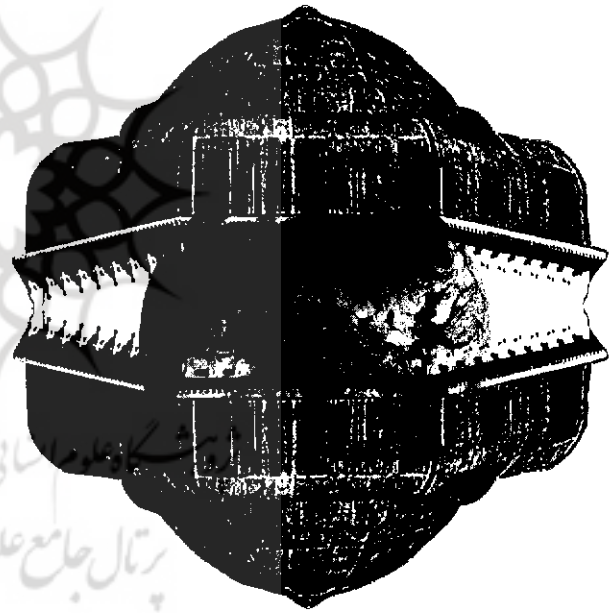
خلاء یا وحدتی خالی است»^{۱۶}.

با این تفصیلات می‌توان تفاوت‌های عرفان و فلسفه را با قید مسامحه

چنین بیان کرد: فلسفه به رابطه انسان (نفس جزئی) با انسان و طبیعت

می‌پردازد و از طریق علم تجربی در پی مدیریت اجتماعی است. اما

عرفان به رابطه انسان (نفس جزئی) با ماورای طبیعت (نفس کلی)



بخش مهمی از کتاب به عرفان اختصاص دارد، به زعم نویسنده

محترم «در اغلب غزلیات حافظ بُعد عرفانی او محسوس است...»

عشق و عرفان محور اشعار حافظ است... نقش اصلی عرفان استحالة

ترس به عشق است... نقش دوم (آن) ایجاد ارتباط میان انسانهاست

بدون نگرش به اعتقادات و نژاد و ملیت آنان...»^۹. رسالتی هم که

نویسنده برای خود قائل است «بیرون کشیدن عشق و عرفان از زیر

پوششهای بسیار ضخیم قرون و ارائه آن به جوانان امروز است تا از

این طریق پی به عظمت جامعه ببرند و وجدان سلیم بیابند»^{۱۰}.

در مقاله «کیست حافظ» دیدگاه‌های اصلی نویسنده در باب

عرفان و عرفان حافظ بیان می‌شود: «دنیای فلسفه و به خصوص

دنیای عرفان، دنیایی آنقدر بغرنج و پراسرار نیست که وانمودش

می‌کنند. حاصل گفتارها و کردارها درین دو امر خلاصه می‌شود: یکی

آگاهی به بخشی از حقایق عالم است... و دیگری اهتمام در ایجاد

ناظر است و با روش کشف و شهود در پی اتحاد و اتصال بی تکلیف با خداوند است.

پیش من آوازت آواز خداست

عاشق از معشوق حاشا کی جداست

اتصالی بی تکلیف بی قیاس

هست رب الناس را با جان ناس

دشمنی غزالی صوفی با فیلسوفان برکسی پوشیده نیست و همو بر این باور بود که «در مجموع، علوم عقلی برای مسلمانان خالی از فایده است»^{۱۷}. جدال عشق و عقل نزد عرفا و برتری عشق بر عقل در کشف حقیقت، در تمامی آثار عرفانی موج می زند، حتی حافظ هم که عارف به معنای متعارف آن نبوده در نظر به سلوک شخصی عرفانی، عقل را ناتوان می یابد:

- ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی

ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست

- حریم عشق را در گه بسی بالاتر از عقل است

کسی آن آستان بوسد که جان در آستین دارد

- عاقلان نقطه پرگار وجودند ولی

عشق داند که درین دایره سرگردانند

به منظور ادای حق مطلب باید یادآوری کرد که حافظ عقل را به سان ابزاری توانا در زندگی دنیوی و کشف قوانین طبیعت، و نظم اجتماعی کارساز می داند، آن را در درک ماورای طبیعت ناکاراً می نماید.

- سالها پیروی مذهب زندان کردم

تا به فتوای خرد حرص به زندان کردم

- مشورت با عقل کردم گفت حافظ می بنوش

ساقی می ده به قول مستشار مؤتمن

ستیز و مخالفت مولوی نیز با فلسفه به کرات در مثنوی دیده می شود:

فلسفی خود را از اندیشه بگشت

گو بدو کو راست سوی گنج پشت

گو بدو چندانکه افزون می دود

از مراد دل جداتر می شود

فلسفی منکر شود در فکر و ظن

گو برو سر را بر آن دیوار زن

و اما نقش دومی که کتاب برای عرفان قائل شده همانا اعتلای

روح تساهل و زندگی آرام مردمان است. این حکم نیز سخت نادرست و غیرمنطقی به شواهد تاریخی تصوف است. صوفیان و عرفا عموماً متشرعینی صلب بودند؛ معروف است که ابن عربی در نامه ای به خلیفه وقت، درباره تبلیغات دینی مسیحیان به وی هشدار داده و خواستار شدت عمل بر علیه آنان گردیده است.

ابوالقاسم قشیری صوفی معروف، جنازه فردوسی را به گورستان مسلمانان راه نداد. مولوی نیز در مثنوی با درستی و گذرندگی از زرتشتیان سخن می گوید. البته مقوله صلح کل عرفا را می توان از باب صلح و تساهل در مقام عشق دانست که در این مقام خانقاه و خرابات شرط نیست و همه جا پرتو روی حبیب هست. لکن این عشق نه عشق انسانی (یا به قول عرفا مجازی)، بلکه عشق به خالق است که نقطه کمال حرکت صعودی سالک را تشکیل می دهد. صوفی و عارف برخلاف رأی نویسنده محترم هیچگونه اعتنایی به دنیا ندارند و اساساً مهم ترین روش وصول و سلوک را نفی تعلقات می دانند، یعنی درگذشتن از لذات دنیوی اعم از مال و جاه و خانواده و غیره. در تمامی پنجاه هزار بیت مثنوی و غزلیات شمس، شاید حتی

چند بیت حاکی از مسائل زندگی اجتماعی مانند نبود عدل، حکومت استبداد، فقر و بدبختی مردم و... نتوان یافت، که نشان می دهد پیام مهم عرفان، ناچیز شمردن حب دنیا است. این بیت مولوی را هم که مطابق مد روز، حاکی از همزیستی مسالمت آمیز عرفان، به معنی تساهل عقیدتی گرفته اند ناشی از تعبیر نادرست است.

سختگیری و تعصب خامی است

تا جینی کار خون آشامی است

باتوجه به ابیات پیشین، روشن می شود که سختگیری و تعصب منظور مولوی، سخت گرفتن دنیا و تعلق داشتن بدان است نه تعصب فکری و یا تساهل عقیدتی:

این جهان همچون درخت است ای کرام

مابرو چون میوه های نیم خام

سخت گیرد میوه ها مر شاخ را

زانکه در خامی نزیید کاخ را

چون بپخت و گشت شیرین لب گزان

سست گیرد شاخه ها را بعد از آن

سخت گیری و تعصب خامی است

تا جینی کار خون آشامی است

اما حافظ که یک متفکر زندگی شناس و حساس به مسائل جامعه و مردم است. بازتاب دهنده اوضاع جامعه زمان خود بوده و از ناپسامانی و بی قاعدگی زندگی اجتماعی، بی وفایی خاص و عام، ظلم قدرتمندان، تصوف منحط، نبود عدل و بی ثباتی دهر می نالد.

- ساقی به جام عدل بده باده تا گدا

غیرت نیاورد که جهان پربلا کند

- دانی که چنگ و عود چه تقریر می کنند

پنهان خورید باده که تعزیر می کنند

- فلک به مردم نادان دهد زمام امور

تواهل فضلی و دانش همین گناهت بس

هر اندازه که حافظ از بی عدلی فریاد برآورده و خواهان نظمی قاعده مند و فضیلت گرامی شود مولوی همچون عارفی عاشق تمام عیار، نظر به آسمان دارد و با تمام توان در عرش سیر کرده و در پی اعتلای جان فردی و فنای فی الله است. او حتی به تعالیم مذهبی نیز با دیده ای می نگرد که گویی توان عروج به سالک را نمی دهد و عاشق، کسی است که از دین هم فراتر رود. چه مذهب به دنبال پرهیز مردم از گناه و فضیلت بخشی بدانان است.

که فتوت بخشش بی علت است

پاکبازی خارج هر ملت است

زانکه ملت فضل جوید یا خلاص

پاکبازانند قربانان خاص

دو پیام اصلی عرفان، یعنی بی اختیاری انسان و بی مقداری دنیا بهترین فرمول برای انحطاط تاریخی و زوال اندیشه ما ایرانیان را تشکیل می دهد. شاید به جرأت بتوان گفت که ویرانی جامعه و زوال تفکر ما از زمانی آغاز شد که به گفته دکتر داوری، صوفیان بدل به متفکران قوم شدند و فلسفه در برابر تصوف عقب نشینی کرد. حتی اگر انسان را مختار هم بدانیم زندگی و دنیای ناچیز که مانع حقیقت جویی انسان و عروج او به سمت آسمان می گردد شایسته اعتنا و برنامه ریزی و مدیریت نیست. عزیز نسفی می گوید: «یک بت بزرگ است و باقی بتان کوچک اند. آن بت بزرگ بعضی را مال است و بعضی را جاه است و بعضی را قبول خلق»^{۱۸}. عزیز نسفی هم مانند دیگر صوفیان و عارفان از نفی تعلقات اعم از جاه و مال و

مناسبات اجتماعی می‌گوید و دعوت به تعطیل زندگی می‌نماید. با چنین مشی و مشربیتی که نافی ثروت و مدارج و مشاغل اجتماعی و احترام به مالکیت و مدیریت سامان اجتماعی است، نه تمدن و نه دولت و نه نظمی زندگی‌ساز برپا می‌شود و چنین است که تحت سیطره تصوف و عرفان که در زندگی جمعی مایرانیهارسوخ و نفوذ فراگیر کرده، قرن‌ها از جهان نوین عقب مانده‌ایم و هنوز هم متفکران ما در پی احیای عرفان و عشق به عنوان نظم و قاعده اجتماعی و مدیریت هستند.

ابن‌الوقتیی صوفیانه و اغتنام وقت و «دم» از مفاهیم مهم تصوف به شمار می‌رود. نویسنده محترم کتاب، در این باره احکامی متناقض و عجیب صادر می‌کند. می‌نویسد: «عرفان شرق زندگی در «حال» و «دم» را توصیه می‌کند اما انسان باید گذشته را به عبرت بنگرد و آینده را نیز موهوم نداند، جهان‌بینی حافظ عبارت است از آگاهانه به عظمت دم اندیشیدن و از آغاز و انجام جهان فارغ گردیدن و آینده را امتداد حال دانستن...» در نهایت هم امیدوارند «که مزیت زندگی در دم، روزی آگاهانه بر ما معلوم گردد و آن را شیوه زندگی قرار دهیم»^{۱۹}. نخست به منظر صوفیان در باب «ابن‌الوقتیی» و «دم» اشاره‌ای کوتاه کرده و سپس به رأی نویسنده باز می‌گردیم: از مولوی شنیده‌ایم که صوفی هرگز نگاه به گذشته و آینده نمی‌کند، او در حال و وقت می‌زید. آن کس که کند می‌رود نظر به گذشته می‌کند و آنکه حقیقت‌جو و عشق‌شناس نیست به فردا توجه می‌نماید:

صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق

نیست فردا گفتن از شرط طریق

تو مگر خود مرد صوفی نیستی

هست را از نسبه خیزد نیستی

البته این ابن‌الوقتیی با آنچه ما امروزه مراد داریم یعنی فرصت‌طلبی سودجویانه، تفاوتی ماهوی دارد. ابن‌الوقتیی صوفیانه از نظر مولوی یعنی به حکم وارد قلبی عمل کردن، و زیستن مطابق همان حکم. اگر وارد صحو است یا محو یا سکر، همان میزان رفتار خواهد بود.

قدر وقت ار نشناسد دل و کاری نکند

بس خجالت که از این حاصل اوقات بریم

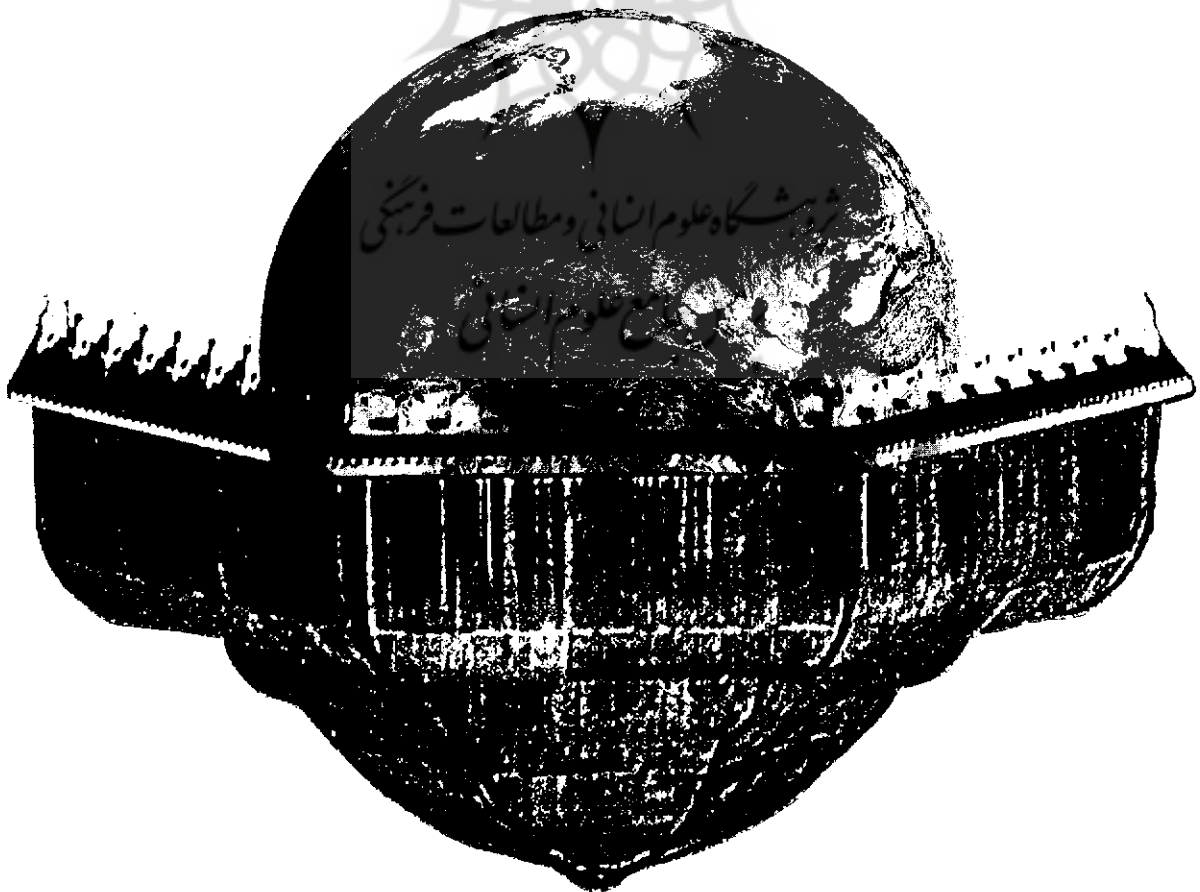
(حافظ)

شناختن قدر وقت (یا همان ابن‌الوقتیی) یعنی آتش زدن در گذشته و آینده، و زندگی در وقت کنونی. نه اینکه به گفته کتاب، گذشته را به عبرت بنگریم و آینده را موهوم ندانیم. اینگونه توصیفات از مفهوم «دم» و «وقت» صوفیانه متکی به متون صوفیه نیست و انصاف حکم می‌کند که تعریفها و توصیفات خودمان را جایگزین واقعیات تاریخی تصوف نماییم. مولوی هم نگاه به گذشته را مردود و مانع وصول به حقیقت می‌داند و هم نگاه به آینده را: فرخ آن ترکی که استیزه نهد

اسپس اندر خندق آتش جهد

گرم گرداند فرس را آنچنان

که کند آهنگ اوج آسمان



چشم را از غیر و غیرت دوخته

همچو آتش خشک و تر را سوخته

گر پشیمانی بر او عیبی کند

اول آتش در پشیمانی زند

خود پشیمانی نروید از عدم

چون ببیند گرمی صاحب قدم

پیداست که در این مفهوم «دم صوفیانه» جایی برای برنامهریزی و ارزیابی خطا و اداره علمی جامعه وجود ندارد، چرا که نگاه به گذشته و آینده، سالک را از شتاب حرکتی و سلوک معنوی اش باز می‌دارد. به ویژه عاشق پرانی چون مولوی از بس شتاب حرکت، مجال نگاه به عقب و یا تفکر درباره آینده را نداشت. اما مولوی و عرفان عاشقانه او به کار سامان اجتماعی و ساختن نظم دنیای نو نمی‌آید، حتی در دنیای کهن نیز عشق عرفانی مولوی استثنایی بود غیرقابل پیروی. عرفان، تنها در سلوک فردی و برای خواص معنی و مفهوم پیدا می‌کند و هیچ نظم اجتماعی را نمی‌توان با اصول عشق و پاکبازی و افنای شخصیت و بی‌اعتنایی به نظر مردم ساخت. عشق، مقام ویرانگری تمامی آداب و ارزشهاست و در هر خانه‌ای در آید آن را می‌سوزد و ویران می‌سازد:

عشق و ناموس ای برادر راست نیست

بر در ناموس ای عاشق مایست

وقت آن آید که من عریان شوم

نقش بگذارم سراسر جان شوم

تا نسوزم کی خنک گردد دلش

ای دل من خاندان و منزلش

خانه خود را همی سوزی بسوز

کیست آنکس کت بگوید لایجوز

پیداست که مطابق این ابیات مثنوی، عشق و ناموس دو مفهوم مخالف و نافی هم هستند (ناموس به معنی هر نوع تعلقی اعم از جاه و مال و خانواده و قبول خلق و غیره)، و برای تحقق عشق باید ناموس (تعمات و تعلقات) را فرو گذاشت و خانه (زندگی) را ویران کرد.

اما چگونه می‌توان با بی‌تعلقی و نفی تمام ارزشها و آداب، تمدن ساخت؟ ما نیازمند تعقل و فلسفه و مدیریت علمی اجتماعی هستیم و این کار جز با نقد عرفان و مقومهای آن مانند عشق و کرم و ایثار به عنوان موازین مناسبات جمعی، شدنی نیست. البته اگر سعادت‌تمندی در سلوک فردی، مشرب عرفان را پیشه سازد و به مدارج سیر آفاقی و انفسی نایل آید زهی شرف و علو مرتبه؛ اما این از مقوله زندگی خواص در محدوده فردی است و مطلقاً به کار اجتماع و مدیریت آن نمی‌آید، مدیریت اجتماعی با عدل و عقل میسر است و بس.

نویسنده محترم به لحاظ اهمیتی که به عرفان قائل است مقاله‌ای مستقل با عنوان عرفان و عصر انفورماتیک در بیست و هفت صفحه آورده است که صد البته هیچ ارتباطی با حافظ ندارد و بلکه بیانگر درد دلها و نصایح و این شاخ و آن شاخ شدن افراطی نویسنده است.

خلاصه مقاله چنین است: در جهان جدید، علوم پیشرفت نمایانی کرده و در نهایت فیزیک کوانتومی بر اساس احتمالات، نظریه «وحدت موجود» را به اثبات رسانده است، دال بر اینکه تمام موجودات، انرژی متراکم اند. از طرفی نظریه عرفانی وحدت وجود هم روی دیگر نظریه وحدت موجود دانش کوانتومی است، اما پایه پای علم، عرفان هم باید دستخوش تغییر گردد و آموزش کوانتوم را جایگزین اشراق و شطح بنماید. دنیای متمدنی (غرب) ظالم است و فاسد، و تنها چاره این است که با ارائه عرفان عصر انفورماتیک (عرفان کوانتومی)، سیستم اقتصادی غرب را دگرگون کنیم

خوشبختانه این زیربنای ضروری تغییر، در قانون اساسی ما به عنوان تعاون، پیش‌بینی شده که از این طریق می‌توان دنیای غرب را دگرگون کرده و عدالت را اجرا نمود. «پس چنانچه سیستم تعاونی در حوزه مادی، و عرفان در حوزه معنوی با یکدیگر تلفیق گردند شاید روزی گره‌گشای غرب هم واقع گردد»^{۲۱}. یارب ز چشم زخم زمانش نگاه‌دار! چنین افاضات گره‌گشای غرب و شرق را جز شطحیاتی از عارفی انفورماتیک - کوانتومی، چه می‌توان نامید؟

دیریست که دلدار پیامی نفرستاد

تنوشت سلامی و کلامی نفرستاد

سوی من وحشی صفت عقل ریمده

آهوروشی کبک خرامی نفرستاد

چندانکه زدم لاف کرامات و مقامات

هیچم خبر از هیچ مقامی نفرستاد

از آنجا که عشق و عرفان، مقولاتی جاندار نزد نویسنده محسوب می‌شوند لذا در دو بخش «دیباچه» و «عشق زیربنای جامعه» - مجموعاً



۸۵ صفحه - بدان پرداخته است. در دیباچه قصد بر این است تا مبحث عشق با وضوح و بدون پیچیده‌گویی - که به زعم نویسنده، کار گذشتگان چنین بوده - به جوانان عرضه شود تا «عرفان و عشق از صورت مرموز و پیچیده آن برون آید و درک آن برای همگان میسر شود... شناخت عرفان و قانون آن یعنی عشق به (جوان) یاری می‌دهد تا در ساخت جامعه آگاهانه قدم بردارد»^{۲۲}.

هجده صفحه مظلوم به همین نیت اختصاص داده شده، اما البته مراد فوق در فصل دیگر برآورده خواهد شد و اگر کسی سطری در ارتباط با حافظ در این نوشته بیابد کاری نمایان کرده است. اما از این گذشته در مفروضات این مبحث، دو خطای مهم وجود دارد: اول اینکه برخلاف رأی نویسنده، راز از مقدمات عرفان است و عارف در بی‌کشف سرغیب و درک حقیقت، گام در راه عشق می‌گذارد:

برو ای زاهد خودبین که ز چشم من و تو

راز این پرده نماند و نماند خواهد بود

ز سر غیب کس آگاه نیست قصه مخوان

کدام محرم دل ره درین حرم دارد
- نگارم دوش در مجلس به عزم رقص چون برخاست
گره بگشود از ابرو و بر دل‌های یاران زد
البته رازها با کشف آن نیز همواره راز باقی می ماند حتی اگر
افشا شوند، اما کار اصلی عرفان، کشف رازهای حق و استغراق در
معشوق پرراز است که هرگز به تمامی گشوده نخواهد شد:
- گفتم گره نگشوده ام زان طره تا من بوده ام
گفتا منش فرموده ام تا با تو طراری کند
- در ره عشق نشد کس به یقین محرم راز

هر کسی بر حسب فکر گمانی دارد
از منظر عرفا معشوق، خود، جهان را رازآلود آفریده و طرآرانه،
حلقه هایی از طره پر پیچ و خم صنع را می گشاید.
شیدا از آن شدم که نگارم چو ماه نو
ابرو نمود و جلوه گری کرد و رو بیست
عرفان بدون راز، همان فیزیک کوانتومی است که نویسنده در
پی آموزش آن به عرفاست، و البته با این معیار، اینشتین جزو اولیای
خداوند است!

اما نکته دوم که مغفول نویسنده واقع شده این است که عارف
دنیا را مجاز و مانع وصول به حق می داند:
- تو کز سرای طبیعت نمی روی بیرون
کجا به کوی حقیقت گذر توانی کرد
(حافظ)

- تراز کنگره عرش می زنند صفیر
ندانمت که درین دامگه چه افتادست
(حافظ)
- در زمین مردمان خانه مکن
کیست بیگانه؟ تن خاکی تو
کز برای اوست غمناکی تو
تا تو تن را چرب و شیرین می دهی

جوهر خود را نبینی فریبی
(مولوی)
در حاشیه باید گفت چنین ابیات و غزلهایی که متضمن ناچیز
شمردن دنیا و ترجیح آخرت بر دنیا است در شعر حافظ اندک شمار و
غیر معنادار و مربوط به مرحله آغازین سلوک اوست که رنگ و بوی
زهد و عرفان مرسوم دارد.

مکتب تصوف و عرفان، بدون درگذشتن از تعلقات دنیوی و
حقیر شمردن طبیعت، گذر به ماورای طبیعت و آخرت اصیل را
ممکن نمی داند. عرفایی مانند نجم رازی که در امور اجتماعی شرکت
می ورزیده اند - اگر این موضوع تاریخاً درست باشد - استثناهایی
هستند در تأیید قاعده عامی که عارف دنیا را دامگه حادثه می انگارد و
نه شایسته اعتنا و زیست. از طرفی هر زمان که تصوف و عرفان در
حیات اجتماعی بسان شیوه ای از زندگی وارد شده، تاجر و آفات
عظیم به آن جامعه و تاریخ تحمیل گشته است. یک دلیل امر را
می توان چنین گفت که عرفان مشربی است برای نجات اخروی
انسان در فردیت او؛ دیگر اینکه از اصول مسلم عرفان، پیروی بی چون
و چرای مرید از مراد و تسلیم عقل وی به شیخ است که در این حالت،
تمامی معیارهای عاقلانه بشری فرو نهاده شده و شیخ بدل به معیار و
ارزش می شود:

- چون گرفتت پیر هین تسلیم شو

همچو موسی زیر حکم خضر رو
دست پیر از غایبان کوتاه نیست
دست او جز قبضه الله نیست
(مولوی)

- به می سجاده رنگین کن گرت پیرمغان گوید
که سالک بی خبر نبود ز راه و رسم منزلها
(حافظ)

در ادبیات عرفانی آمده است که گناه و فساد و خطای پیر از
تصمیم شخصی عاقلانه مرید بهتر است، حتی فقیه دقیق و
محافظه کاری چون غزالی هم حکم بر نفی عقل مریدان و تسلیم
مطلق به مراد داده است. لذا در نظر آوریم که تسلیم محض مریدان به
مراد، اگر به عرصه سیاست کشیده شود چه بلا یا و بدبختیها و استبداد
سیاهی را در پی خواهد داشت، مانند دوران صفویه.

چندین پژوهشگر تاریخ فلسفه و عرفان ایران، بر این باورند که
عقب ماندگی تاریخی و استبداد قرونی مانندی از سلطه تصوف به
عنوان مکتب حاکم بر زندگی سیاسی - اجتماعی ایران بوده است.
بی مناسبت نیست اشاره شود که اقبال لاهوری بزرگمرد فلسفه و
سیاست جهان اسلام، از زاویه همین مخالفت با عرفان، با حافظ و
افلاطون دشمنی می ورزیده و سخنان گزنده ای هم در قدح هر دو در
منظومه اسرار خود آورده است. اقبال، افلاطون را پیامبر صوفیان
می دانست:

هو شیبار از حافظ صهبا گسار

جامی از زهر اجل سرمایه دار

نیست غیر از باده در بازار او

از دو جام آشفته شد دستار او

آن فقیه ملت میخوارگان

آن امام امت بیچارگان

نعمه چنگش دلیل انحطاط

هاتف او جبرئیل انحطاط

بی نیاز از محفل حافظ گذر

الحذر از گوسفندان الحذر

اما طولانی ترین بخش کتاب یعنی «عشق، زیربنای جامعه» اوج
آشفته نویسی و استطراد نویسنده را نمایان می سازد. ۸۶۰ صفحه
مطلب نوشته شده است اما در بیخ از سطری درباره حافظ! ابتدا از
عشق مولوی و شمس سخن گفته و سپس تاریخ تولد عشق و انواع
آن را بیان می کند و البته بی هیچ معیاری از هر دری سخنی به میان
می آورد. فرویدیسیم و داروین و مارکس هم نصیبی در این بازار شام
دارند. همین طور است فیزیولوژی جنسی، عشق افلاطونی، رابطه
عرفان با سوسیالیسم، و سرمایه داری و عشق! حقیقتاً پس از خواندن
این مبحث که جز سطحی نویسی دانش آموزی بیش نیست جز
حیرت و تأسف، دستگیر خواننده نمی شود که چگونه می توان همه
چیز گفت و هیچ چیز نگفت.

نویسنده محترم در مبحثی دیگر از کتاب، «قرن بیست و یکم،
قرن آرمانی حافظ»، باز هم بنای درد دل و نصیحت دارد و از اقتصاد
جهانی، نفی مارکسیسم توسط چینی ها، انقلاب دوم شوروی،
گزارش بانک جهانی به نام شمال جنوب، آشتی چین و شوروی و
معضلات قرن بیست و یکم، داد سخن می دهد و صد البته جز مطالبی
عامیانه در آن پیدا نخواهید کرد. از آنجایی هم که نویسنده در ابتدای
کتاب تصریح کرده اند که کتاب مستند نیست لذا نمی توان برای دهها
حکم ماورای پست مدرن نویسنده، دلیل و مدرک خواست. هر چه

ملت و قومی، گویای این است که آن جامعه و تاریخ، با استبداد چرخیده و فرهنگ زمانه نیز بازتاب انتظار و خواست مردم از کرم جباران خودکامه است. اینهمه مفاهیم گسترده ثواب و کرم و بخت در ادبیات ما نیز حاکی از سیطره تاریخی استبداد و نبود میزان عاقلانه عدل است، چه اگر عدل قانونمند، مبنای مناسبات اجتماعی قرار گیرد مقولات اقبال و کرم، لاغر و کم دامنه خواهد بود. آنچه هم نویسنده محترم مادرباره عشق برتر از عقل، و نیز ثواب و رحم دارایان، داد سخن می دهد نشان از همین فرهنگ شکست خورده استبدادزده ما دارد که در تمامی تاریخ خود - تا مقطع انقلاب - اثری از عدل را به خود ندیده

می خواهد دل تنگ بگوا به هر حال هیچ کدام از این مباحث عریض و طویل - که هر کدام می تواند موضوع کتابی مستقل باشد - ربطی به حافظ ندارد، مگر اینکه گاه بیتی مبنی بر همزیستی مسالمت آمیز در وسط پراکنده گویی ها سبز می شود و بشارت حل مشکلات قرن بیست و یکم و قرون بعدی را به دست حافظ می دهد. نیز تأکید بر این نکته که حافظ قرنها پیش، از مشکلات فعلی ما آگاه بوده و نیز علمی در قدیم و جدید یافت نمی شود که حافظ دستی در آن نداشته باشد. جوهر مقاله این است که برخلاف پندار جنگ طلبان - که جنگ را ضرورت می شمارند - و همان گونه که قرنها پیش حافظ مطرح کرده، می توان با داشتن بینشهای گوناگون، در صلح و مسالمت زیست. دیگر اینکه احترام به مالکیت و آزادی بیان، رمز پیشرفتی است که دنیای کمونیسیم بحران زده، سرانجام آن را پذیرفته و اعمال می نماید. خلاصه اینکه با چنین مشخصاتی جهان آماده ورود به قرن بیست و یکم می شود، یعنی «عصری که حافظ ششصد سال قبل آن را طراحی کرده است.» اگر می خواهید بدانید حافظ چگونه طرح این قرن را ریخته است به ابیات مستند نویسنده توجه کنید:

یک حرف عارفانه بگویم اجازت است

ای نور دیده صلح به از جنگ و داوری^{۲۲}

آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است

با دوستان مروت با دشمنان مدارا

همین و بس.

مشکلات قرن بیست و یکم را افزون طلبی سرمایه داری، مشکل فرهنگی، افزایش جمعیت و مشکل زیست محیطی می دانند که از میان اینها مهم ترین همانا عقب ماندگی فرهنگی نسبت به پیشرفت فنی است. چون مشکل، جهانی است لذا راه حل جهانی هم می طلبد، که همان همزیستی مسالمت آمیزی است که هفتصدسال پیش، حافظ برای چنین عصری طراحی کرده بود. جالب توجه است که در تمامی این بیست صفحه تنها حدود سه سطر به حافظ اختصاص داده شده و از این گذشته پرسیدنی است که مثلاً افزایش جمعیت و مشکل زیست محیطی را چگونه می توان با فرمول همزیستی مسالمت آمیز حافظ حل کرد.

اما نکته مهم و بسیار بدآموز و ویرانگری که در این نوشته آمده عبارت است از نفی عقل در برابر عشق در مدیریت این جهانی. می نویسد مشکلات جهانی و از جمله معضلات سرمایه داری را با نفی عقل و جلب عشق می توان حل کرد، چه اگر دوست داشتن دیگران را مقدم بر خود بداریم دیگر مشکلی فراروی بشریت نخواهد بود.^{۲۳} در پاسخ نویسنده محترم باید گفت که نظام انسانی، چه مملکتی و چه جهانی، مجبور است بر پایه قاعده و معیار عاقلانه و پیش بینی پذیر استوار گردد و تن به برنامه ریزی بدهد، اگر بنا بر ثواب و کرم و محبت باشد هیچ نظم و سازمانی متحقق نمی شود. بیتی از حافظ در انتقاد از «دنیای کور و کر سرمایه داری و ترجیح نفع آبی بر نفع آتی» مثال زده اند:

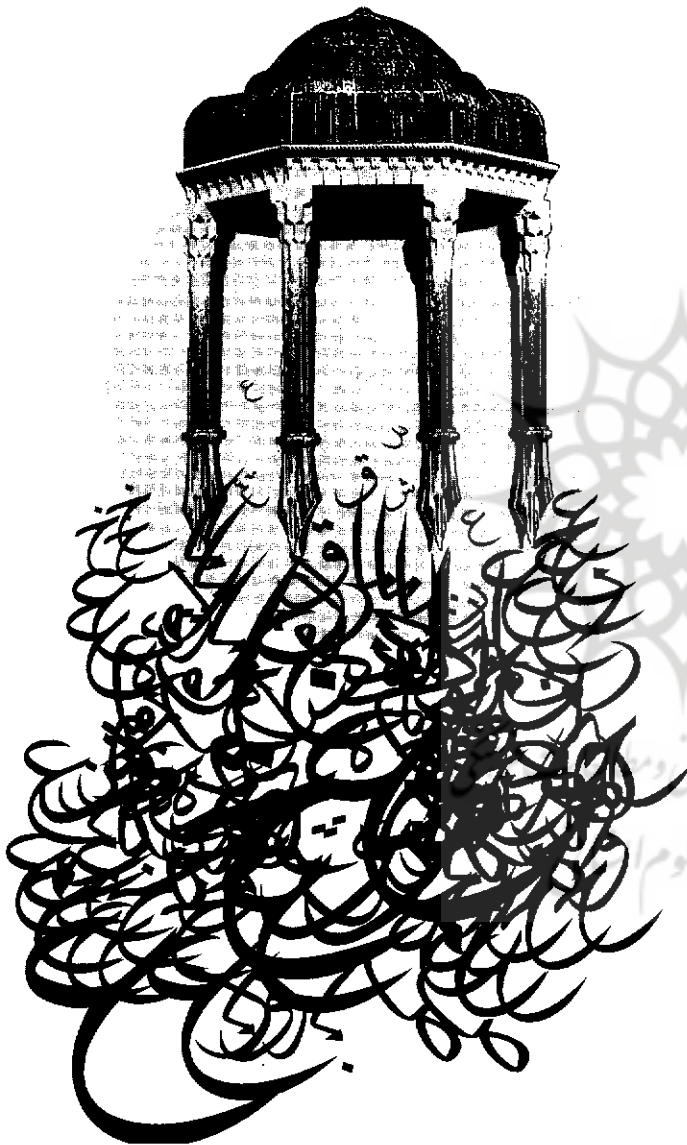
ثوابت باشد ای دارای خرمن

اگر رحمی کنی بر خوشه چینی

و نوشته اند که «ثواب یعنی درک نفع مآلی که عقل کلی (عشق)

آن را ارزیابی می کند و عقل جزئی (فلسفه کانت) قادر بر این ارزیابی نیست.»^{۲۴}

دل بستن به کرم و لطف و ثواب و مقولاتی از این دست - که همگی بی قاعده اند و به نیت و لطف دهند، راجع می شوند. فرونهادن عقل فلسفی که رنگی از عدل و معیار دارد، نشانه فرهنگی معین است که از مقدمات آن، نبود عدل و معیار پیش بینی پذیر در جامعه است و فریه بودن مقولاتی از قبیل بخت، اقبال، کرم و طالع در ادبیات هر



است و لذا ناخودآگاه و تحت تأثیر فرهنگ عقب مانده و باستانی، فریاد و استغاثه کرم و رحم برمی دارد. نظام مدیریتی کریمانه، نظامی است باطل و غیرانسانی که چشم بر رحمت مستبد دارد نه عدل حاکم بر جامعه. البته کرم و ایثار مفاهیمی والا و انسانی اند اما با ابتنای بر آنها نمی توان سازمان ساخت و مدیریت کرد. اگر هم کسی ادعای کرم و رحمت در نظام مدیریتی دوران جدید داشته باشد باید پذیرفت که ادعای خدایی می نماید چرا که تنها نظام آفرینش باری، کریمانه

است و لا غیر:

آن یکی جودش گدا آرد پدید

وان دگر جودش بدو بخشد مزید

مانبودیم و تقاضامان نبود

لطف تو ناگفته ما می شنود

چون تقاضا بر تقاضا می رسد

موج آن دریا بدینجا می رسد

مولوی در این ابیات به کرم و لطف خداوند اشاره می کند که ابتدا نیازمند را می آفریند و سپس نیاز او را برآورده می سازد؛ خلقت ما اساساً ناشی از کرم اوست زیرا ما نبودیم تا واجد استحقاقی عادلانه باشیم و خواهان اعمال عدل خداوندی. بنابراین هرچند که نظام صنع، کریمانه است اما کرم، تنها دستگاه آفرینش خداوند را می زیبد و بس. عرصه جهان انسانی نباید متکی بر کرم باشد بلکه باید عادلانه و عاقلانه سامان داده شود.

باری به تکرار و تأکید می توان چنین نتیجه گیری کرد:

۱- کرم و جود و لطف، از صفات باری و جزو رفتارهای خداوندی است.

۲- در اخلاق و رفتار و سلوک فردی، تخلق به اخلاق کریمانه و ثواب و رحم و... بسیار نیکو و متعالی است، اما چنین رفتاری را نمی توان تحت نظم و قاعده درآورد و تنها در محدوده رفتار فردی پیش بینی ناپذیر جاری است.

۳- در مناسبات اجتماعی و مدیریت این جهانی، تنها معیار مطلوب، عقل و عدل است که برنامه ریزی و پیش بینی را بر می تابد. اگر حکم نویسنده کتاب به نفع انتخاب ثواب و کرم و عشق، و فرو نهادن عقل و مدیریت علمی می چرخد، دلیل را باید در شکست و انحطاط تاریخی و زوال اندیشه ایران زمین جست که در روایات و افکار متفکرین و نویسندگان به صورت غروری ناشی از گذشته افتخار آفرین، ظاهر می شود و از پذیرش عقب ماندگی از دوران جدید امتناع می کند و پیشرفت های دنیای نوین را یکسره به بهانه فساد آن دنیا، منکر می شود.

حافظ متعلق به دنیای قدیم است و هیچ نایفه دنیای کهن، نمی تواند مسائل تجدد جهان نوین را حتی درک کند چه رسد به ارائه راه حل. عالم شعر، عالم خیال است نه فلسفه و علم و برنامه ریزی. باید البته اذعان کرد که متفکری چون حافظ، فیلسوفانه می اندیشیده و حتی اثرهای انحطاط جامعه و زوال اندیشه را در اشعار خود به زیبایی بیان کرده و در مقام یک ناقد اجتماعی به دلیل اصلی انحطاط پی برده و در این موضع، ستیزی عظیم با تصوف منحنط - که خصیلت اصلی فرهنگ جامعه روزگار حافظ و قرنهای پس از آن بوده - به پیش برده است. جامعه ای که پری نهفته رخ و دیو در کرشمه حسن است، چرخ سفله پرور بوده و خرف بازار لعل را می شکسته، از سلطان طمع وفا خطاست و در کل در آن عهد وفا نبوده است، خاص و عام فاسد و ریاکار بودند، هیچ سالکی به عهد امانت وفا نمی کرده و... اما متأسفانه این هشدارهای زوال فکر و انحطاط جامعه، گوش شنوایی پیدا نکرد و اصلاً مفهوم متفکرین واقع نشد. اکنون هم متفکر قرن بیستمی ما که تحصیلات عالی غربی نیز دارد نسخه تحجر و فخر فروشی بیهوده می پیچد تا باز هم به شکست عقل در برابر سنت و باورهای دنیاگریزانه عارفانه متفطن نباشیم و به اندیشمندی منحصر به فرد در دنیای کهن، دل خوش کنیم. راستی آقای دکتر پیرهام اندیشیده اند که در سازندگی تمدن نوین و پیشرفتهای علمی، فلسفی، هنری جدید، سهم ما چه اندازه است؟ ما حتی مصرف کنندگان هوشیار علم و

مدیریت غرب نیستیم، و شاید دلیل مهم آن همانا برتر دیدن عشق نسبت به عقل و شکست فلسفه باشد که متفکرینی چون نویسنده محترم کتاب نیز سهمی در آن دارند.

نوشته به درازا کشید و هنوز حق کژتابی ها و «قامت ناسازی اندام» کتاب ادا نشده است، که این خود حجمی برابر با کتاب می طلبد. همین قدر باید گفت که کتاب مجموعه ای از افکار و آرای سطحی و عامیانه و نیز استطراداتی درباره حافظ است که عموماً اندیشه های ناصواب و ممل و مضرند.

نه هر که چهره برافروخت دلبری داند

نه هر که آینه سازد سکندری داند

پانوشتها:

۱. حافظ و قرن بیست و یکم، تولدی دیگر، دکتر مهدی پیرهام، نشر شالوده، چاپ اول ۷۹.
۲. همانجا، ص ۵۱.
۳. همانجا، ص ۵۵.
۴. همانجا، ص ۱۰۲.
۵. مجله کیان، شماره ۵۳، ص ۶۰.
۶. حافظ و قرن بیست و یکم، ص ۵۸.
۷. روش صوفی در سلوک معنوی همانا زهد است؛ - صوفی گلی بچین و مرقع به خار بخش
وین زهد خشک را به می خوشگوار بخش
- می صوفی افکن کجای فروشند
که در تابم از دست زهد ریایی
- صوفی بیا که آینه صافی است جام را
تا بنگری صفای می لعل فام را
- راز درون پرده زرنندان مست پرس
کاین حال نیست زاهد عالی مقام را
۸. فرهنگ واژه نمای حافظ، دکتر مهین دخت صدیقیان، امیرکبیر، چاپ اول.
۹. حافظ و قرن بیست و یکم، صص ۱۷-۲۷.
- ۱۰ و ۱۱. همانجا، صص ۲۷-۴۷.
۱۲. تاریخ فلسفه در اسلام، م. م. شریف، جلد اول، مرکز نشر دانشگاهی، ص ۴۴۹.
۱۳. دایرة المعارف فارسی، جیبی، ۱۳۵۶.
۱۴. درآمدی به فلسفه، جاوید هرمین رندل، ترجمه جلال الدین امیراعلم، نشر سروش، ۱۳۷۵، ص ۱۵.
۱۵. دایرة المعارف فارسی.
۱۶. عرفان و فلسفه، و.ت. استیس. ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، سروش، ۱۳۷۵، صص ۱۱۱-۱۳۵-۱۷۸-۱۷۹.
۱۷. ابن خلدون و علوم اجتماعی، جواد طباطبایی، طرح نو، چاپ اول، ص ۱۱۹.
۱۸. حافظ اندیشه، مصطفی رحیمی، نشر نور، ۱۳۷۱، ص ۲۵۸. (به نقل از انسان کامل، ص ۱۵۹)
۱۹. حافظ و قرن بیست و یکم، صص ۲۲-۳۳-۳۵.
- ۲۰ و ۲۱. همانجا، صص ۲۲۹-۲۴۷.
۲۲. ضبط «یک حرف عارفانه» در هیچ نسخه معتبر دیده نشد. قزوینی، خانلری، پژمان، انجوری، سایه، جلالی نائینی، دیوان کهنه حافظ، سودی و قدسی همگی «یک حرف صوفیانه» آورده اند.
- ۲۳ و ۲۴. حافظ و قرن بیست و یکم. صص ۱۹۷-۱۹۸.