



شخصیت‌های مثبت و منفی دیوان مانند پیر مغان، رند، صوفی، واعظ، زاهد و... نیز میثاق‌الست، عشق، بار امانت الهی، شراب نوشی و... سخن می‌رود. در همین بخش است که نگرش و جهان بینی حافظ مورد توجه قرار می‌گیرد.

بخش دوم «صورت و ظرایف هنری در شعر حافظ» به شیوه بیان، موسیقی شعر حافظ، صناعات شعری مانند تناسب، تناظر، ایهام و تداعی مضامین و غیره می‌پردازد.

بخش سوم «ساختار، پیوند معنایی، تأویل» اساساً در پی آن است که انسجام معنایی و پیوند باطنی ابیات و ساختار غزل حافظ را مسجل سازد.

در بخش «شعر کلاسیک و شعر حافظ...» تحلیلی جامعه‌شناسانه از شعر کلاسیک و شعر عرفانی و عرفان مطرح می‌شود و با رویکردی ساخت‌شکنانه شعر حافظ با سعدی و مولوی و... به قیاس درمی‌آید و پاره‌ای اشعار حافظ با مبنای فوق مورد تأویل و «خوانش» قرار می‌گیرد. در این مبحث نیز امتهات تفکر حافظ بیان می‌شود.

نویسنده، از زمره ادبای صاحب فکر و نظر محسوب می‌شود و ظاهراً این کتاب نخستین اثر حافظ‌شناسی ایشان است و به هر حال ورود متفکر

ادیب گرانمایه و خوش فکر دکتر تقی‌پور نامداریان در کتاب **گمشده لب دریا**^۱ به «تأملی درمعنی و صورت شعر حافظ» پرداخته است. بازار حافظ‌شناسی همچنان گرم است و پرشمتری، و البته هنوز هم جای پژوهش‌های جدی و کارگشا درباره تفکر و مکتب حافظ خالی است. در حقیقت باید گفت که در این جهت، کاری اساسی صورت نگرفته و هم از این‌روست که حافظ را عارف محض، تک‌لاقبای کفرگو، شاعری بزرگنمایی شده و... دانسته‌اند. کتاب اخیر نیز او را «گمشده لب دریا»، «ایستاده در برزخ میان خاک و آب»، «هم فرشته هم حیوان»، «وضع برزخی در عالم هستی»^۲، «مقام عدل یا مقام برزخی انسان»... می‌نماید.

کتاب در پنج بخش و در ۵۱۴ صفحه تدوین شده است: «معنی و زمینه‌های آن در جهان شعر حافظ؛ صورت و ظرایف هنری در شعر حافظ؛ ساختار، پیوند معنایی، تأویل؛ شعر کلاسیک و شعر حافظ، گفتگو با متن و تأویل؛ و تفسیر و تأویل نخستین غزل دیوان». در بخش «معنی و زمینه‌های آن» از شخصیت حافظ و مقام برزخی انسان که گویا انسان هم حیوان است و هم فرشته، و پیر مغان حافظ مظهر اعتدال بین این دو مقام^۳ اسفل السافلین و اعلی علیین است - و نیز اوصاف



دکتر ایرج امیرضایی

اثبات پیوند معنایی غزل حافظ می‌پردازد. در این زمینه کتاب‌های ارزنده‌ای از حافظ‌شناسان با بحث‌هایی کارگشا و بسنده به چاپ رسیده است: مکتب حافظ نوشته دکتر مرتضوی که هنوز هم مفیدترین کتاب درباره ذهن و زبان حافظ است و یکی از فصول پر بارش به ایهام و انواع آن در شعر حافظ ناظر بوده و مستند کتاب ارجمند دیگری در همین موضوع گشته است: **ایهامات دیوان حافظ** نوشته خانم طاهره فرید که در نوع خود اثری است یگانه و پرمطلب. دیگر کتاب فرهنگ **واژه‌های ایهامی در اشعار حافظ** تألیف دکتر ذوالریاستین که به تفصیل به بحث ایهام حافظ پرداخته است.

در **نقش آفرینی‌های حافظ** نگارش دکتر فرشیدورد، استادانه تحلیل زیبایی‌شناسی و زبان‌شناختی اشعار حافظ در موضوعات تشبیه و استعاره با عنایت به «زیبایی و رسایی»، انسجام، موسیقی، مراعات النظر، تجنیس، ارسال مثل، ایهام، تکامل و انحطاط تشبیه در شعر حافظ... آمده است.

دکتر شفیعی کدکنی در کتاب **کلاسیک موسیقی شعر** در فصل «این کیمیای هستی»، عامل موسیقایی در تکامل جمال‌شناسی شعر حافظ را شرح می‌دهد، همچنین در ده‌ها جای دیگر کتاب، رمزهایی از

صاحب نظری چون استاد فرزانه دکتر پورنامداریان را به جرگه حافظ‌شناسی باید مبارک و معتنم شمرد. نگارنده در مقام شاگردی ایشان بسا نکته‌های بدیع از نوشته‌های استاد به ویژه **رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی** آموخته است و با ادای احترام به ساحت علمی استاد، نقدگونه‌ای بر کتاب **گمشده لب دریا** تقدیم می‌شود:

بخش‌های سه‌گانه «صورت و ظرایف هنری...»، «ساختار و...» و «شعر کلاسیک و شعر حافظ...» عمدتاً به زبان حافظ راجع است و در ۲۶۲ صفحه به بحث‌هایی درباره سبک شعر، ایهام، مراعات النظر و یا

موسیقی شعر حافظ را وصف می‌کند. این فهرست را می‌توان بسیار مفصل‌تر نوشت و تأثر حافظ از دیگر شاعران را هم بدان افزود. اما تصور می‌کنم با همین مختصر نیز بتوان حکم کرد که موضوعات مندرج در بیش از نصف کتاب گمشده لب دریا بیش‌تر در ادبیات حافظ‌شناسی موشکافی شده است.

برای خواننده عادی نظارایف هنری و صناعات شعر حافظ اهمیتی

هرزه در کفر آمدن و بر بطن کافر

گمشده لب دریا مقام برزخی انسان میان فرشته و حیوان را تبئه

می‌دهد و بر این کشف خود دلایلی قرآنی و کلامی و روایی هم می‌افزاید. درنگ متکلفانه در این معیار - یا بی‌معیاری - شناخت حافظ، سبب می‌شود تا کتاب در بازگشودن فکر و مکتب حافظ ناتوان و حتی کزتاب باشد. مگر نه این است که همگی انسان‌ها اعم از عوام و خواص و متفکران و فیلسوفان و متکلمان همین مقام برزخی را دارند پس چگونه است که هفتاد و دو ملت شیوه جوداریم، و حافظ در کجای این ستیزگاه ایستاده است؟ اشعری است یا اعتزالی، عارف است یا شکاک و خوشباش، متحیر است یا متیقن، پلورالیست است یا متجزم، طرفدار وحدت وجود این‌عربی است یا مانند حلاج طبیعت دوگانه حق را باور دارد و... اینهاست پرسش‌هایی که هر حافظ‌شناس جدی باید بدانها پاسخ دهد، و گرنه ضدیت حافظ با صوفیان و زاهدان ریایی که سخت مطلوب کتاب افتاده، اظهر من الشمس است، و ای بسا چندان اهمیتی هم در شناخت افکار او و یا تاریخ ادبیات ما نداشته باشد. ریا در هر جامعه و نزد هر فرد و جمعی محکوم است و اگر به قول کتاب «کانون تأثرات عاطفی حافظ ریاستیزی وی است» پس باید پذیرفت که حافظ شاعری سطحی‌نگر و عامی بوده و جز به ظاهر پدیده‌ها تفتن نداشته است.

می‌نویسد: «چهره حافظ در شعرش درست همان چهره «پیرمغان» است که محبوب‌ترین و ارجمندترین شخصیت شعر اوست که... تمثیل انسان طبیعی و ایستاده در برزخ میان فرشته و حیوان... و جمع اضداد... و به کمال معنوی رسیده... و مستغرق در لذات مادی و دنیوی و متعلقات زمینی است... بارزترین صفت رند و پیرمغان و «من» حافظ دوری از ریاست است»^{۱۰} اگر در اینجا بارزترین صفت پیرمغان دوری از ریاست جای دیگری از کتاب می‌خوانیم که «حافظ مهمترین صفت پیرمغان را همین عیب‌پوشی می‌داند»^{۱۱} و سرانجام «پیرمغان حافظ برجسته‌ترین صفتش عیب‌پوشی و ریگریزی و ریاستیزی است»^{۱۲}. تصور می‌کنم برجسته‌ترین باید یکی باشد و نه سه صفت متمایز. اما به هر حال منع منطقی در داشتن همزمان صفات سه گانه فوق نیست و حتی با پذیرش این موضوع، اشکال مهم این است که پیرمغان در دیوان حافظ هرگز ستیزی با ریا نداشته و مطلقاً توصیه به گریز از آن به حافظ

ندارد، حافظ خوان‌های جدی و بالاتر نیز از مطالب تکراری کتاب طرفی نمی‌بنند و به ویژه که برای تمامی تکرارهای کتاب، منابع و مستندات غنی موجود است.

حافظ گمشده لب دریا چگونه آدمی است و جهان او چه مشخصاتی دارد؟

انسان حافظ و حافظ انسان «هم واجد بُعد مادی و جسمانی است و هم بُعد الهی و روحانی، و نیز چون انسان طبیعی ایستاده در برزخ میان فرشته و حیوان که گاهی به این سو و گاهی به آن سو نوسان دارد... عدم تمکین ذهن حافظ به یک باورداشت و اعتقاد خاص و یکسو نگرانه همچون زمینه و نظرگاه غالب ذهن، ناشی از استقرار وی در مقام عدل و طبیعی انسان و پرداختن و توجه به نوسانات و کشمکشهای روحی این موجود نیمه فرشته و نیمه حیوان است»^۴

نویسنده با این دید و کشف به سراغ حافظ می‌رود و دوگونه حافظ می‌یابد و از خلط این دو سخت بر حذر می‌دارد، «حافظی که در شعرش زندگی می‌کند» و «حافظی که در عالم برون و واقع در میان مردم زندگی می‌کرده است»^۵ از طرفی «شعر حافظ آینه تمام‌نمای حال او... در مقام حقیقی انسان» است^۶ و نیز شعر او «محصول جبر تجربه صمیمانه شاعرانه» است^۷. این نوع نگرش، البته شاعری اسکیزوفرن و یا ریاکار و یا اختلال هویت تجزیه‌ای را پیشنهاد می‌کند و حل این تضاد بر عهده نویسنده است. اما حتی با فرض پذیرش این هویت تجزیه شده، باز هم گرهی از فکر و ذهن حافظ گشوده نمی‌شود. چرا حافظ عالم شعر نباید واجد باور خاصی باشد؟ درست است که شعر عالم خیال است و به مانند فلسفه، ارائه برهان نمی‌کند و از تجربه‌ها و احوال متناقض شاعر خبر می‌دهد اما باز هم در زمینه فکری وی خط مسیر یک اندیشه و یا فلسفه را می‌توان جست. به ویژه اگر توجه کنیم که شعر ما تفکر ما را در طول تاریخ نمایندگی کرده است و تا قرن نهم یعنی سرآغاز انحطاط ادبی ایران، شعر فارسی بزرگانی چون رودکی، فردوسی، خیام، سعدی، حافظ و جامی بر تأملی فلسفی تکیه داشت.^۸

نموده است. پیر در دیوان حافظ تصحیح خانلری ۸۸ بار به کار رفته و در رجوع به تک تک آیات و غزل‌های مربوط به پیر مغان اعم از پیر گلرنگ، پیر میکده، پیرمیخانه، پیر مناجات و هر پیر با مفهوم پیر مغان حتی یک بیت هم موافق ریاستیزی و ریازگری و برزخ میان فرشته و حیوان، مستغرق در لذات مادی و دنیوی به دست نیامد و اگر نویسنده محترم حتی یک بیت موافق ادعایشان سراغ دارند معرفی کنند. صفات مربوط به پیر مغان مطابق بیت و غزل به ترتیب دیوان چنین است: با خبر از راه و رسم سلوک دانا - خارق عادت - مجرب - دولت‌مند و گشایش‌گر - دارای لطف دائم - دانای اسرار حق - توصیه کننده به دفع غم و خوش‌باشی - خطاپوش، دردی کش و بی‌زر و زور - صاحب نظر مؤید و حلال معما - به جای آورنده رستگاری و خوشبختی - مخالف دلق (نه ریا) - رهاننده از جهل - صاحب عنایت - ولی - رازدار - اهل شراب و خرقه (خرق عادت) - بی‌اعتنا به زرو گنج و متمم - دارای محبت عام و نیک بین - اهل مبارز با مخالفان - عیب پوش (بوسما) - توصیه کننده تهذیب نفس - پناهگاه - راز دار و عیب پوش - واقف عالم معنی - فرزندان - باور سخنی‌ها - پرعاطفه و کریم - دارنده جام جهان بین و راز آگاه و آگاهی بخش بنانها - دلیل راه قدیم (نه محبت) - توصیه گر وفاداری و رویگرد به بزبان - وفادار - عشق شناس - صاحب‌الرای .

چنانکه پیداست ریازگری و ریاستیزی کوچک‌ترین جایی در صفات پیر مغان ندارد، اما البته عیب‌پوشی از ویژگی‌های بارز اوست که به گفته کتاب بنی‌طیبر مکتب حافظ در کنار سه صفت برجسته دیگر، مشخصات اساسی پیر مغان را تشکیل می‌دهد: «پیر می‌فروش حافظ که به حکمت آفرینش و اسرار کائنات آشنا تر از هر کسی است رسم و راه بهترین زندگی را در «عشق و محبت» و «بی‌اعتنایی به نظر مردم» و «آسان‌گیری» و «رازپوشی» می‌داند:

دوش با من گفت پنهان کردانی تیزهوش

وز شما پنهان نشاید کرد سر می‌فروش

گفت آسان گیر بر خود کارها کز روی طبع

سخت می‌گیرد جهان بر مردمان سخت کوش

و چون این وسعت نظر و سعه صدر و آسان‌گیری و بی‌اعتنایی در امور دنیوی جز از عشق و معرفت نمی‌زاید، «جام عشق و معرفت» به حافظ می‌دهد:

وانگهم در داد جامی کز فروغش برفلک

زهره در رقص آمد و بریط زنان می‌گفت نوش

به تدبیر حافظ به راه و رسم عشق و معرفت پی می‌برد و آشنا

می‌شود و از پیر مغان رمز و راز مکنون عشق را می‌آموزد:

تا نگردی آشنا زین پرده رمزی نشنوی

گوش نامحرم نباشد جای پیغام سروش

ولی تا چشمش را باز می‌کنند لبش را می‌دوزند، و تا گوشش را

می‌گشایند زبانش را می‌بندند:

پیر میخانه چه خوش گفت به دردی کش خویش

که مگو حال دل سوخته با خامی چند

و چنین تعلیم می‌دهند:

در حریم عشق نتوان زد دم از گفت و شنید

زانکه آنجا جمله اعضا چشم باید بود و گوش»^{۱۳}

گمشده لب دریا پیر مغان را تمثیل انسان طبیعی و «ایستاده در برزخ میان فرشته و حیوان» و «تصویر حقیقی انسان و حقیقت انسان» می‌داند،^{۱۴} یعنی اینکه هرگز خروج از حیوانیت برای انسان میسر نیست و تنها باید به اعتدالی بین حیوان و فرشته بسنده کرد. اینکه غرض کتاب از جنبه‌های حیوانی چیست به درستی معلوم نمی‌شود، آیا مراد غرایز نظیر خور و خواب و شهوت است و یا پرخاشگری و جاه‌طلبی و مال‌اندوزی و عقل‌گرایی و ریا هم جزو حیوانیت به حساب می‌آید؟ می‌دانیم که حیوانات بری از ریا، تجمل، خوشگذرانی، مال‌اندوزی و پرخاشگری هستند، آیا به نظر نویسنده چنین صفاتی از آن جنبه فرشتگی انسان است؟ روانشناسی جدید دو دسته پاداش‌های اجتماعی را تمیز می‌دهد: پاداش‌های محرک و پاداش‌های عاطفی، گروه اول به طور خود به خودی در اجتماع انسانی وجود دارند و در تعاملات انسانی سبب رشد شخصیت می‌شوند و عبارتند از: «بودن دیگران» - «توجه دیگران» - «پاسخ‌دهی» و «آغاز رابطه» .

در میان حیوانات تنها سگ‌ها در این نوع پاداش تا حد پاسخ‌دهی و گاهی آغاز رابطه توانایی دارند. اما پاداش‌های عاطفی یعنی تحسین، احترام، همدردی و محبت، ویژه انسان اجتماعی است و حیوان و فرشته را در این مقام راه نیست. چگونه می‌توان این ابعاد و دیگر ممیزات روانشناختی انسانی مانند: سلطه، پرخاشگری (اعم از ابزاری و خشمگین، که نوع اخیر ویژه انسان هاست)، تأثیر گذاری مدبرانه (Impression managment)، عشق، نفرت، ضداجتماعی بودن، تشکیل خانواده و... را بر حیوان یا فرشته حمل کرد؟ این ویژگی‌های انسانی، جامعه‌زادند و هر چند برخی گرایش‌های ژنتیک را دربردارند اما هم دارای شدت و ضعف‌اند و هم دچار تغییر و تقلب می‌شوند.

آیا حافظ و مولوی نیز همچون «گمشده لب دریا» انسان و حقیقت انسانی را برزخی میان فرشته و حیوان می‌دانند؟ مستند کتاب بر این کشف بی‌وجه و محل معنی، آیاتی از قرآن کریم، ابیاتی از هثنوی و سخنانی از ابن عربی، نجم‌الدین رازی و عطار است. آیات کریمه چنین‌اند: إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِیْنٍ ، فاذا سَوَّیْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِیْهِ مِنْ رُوْحِیْ فَقَعُوْا لَهٗ سٰجِدِیْنَ . چنین بود که پروردگارت به فرشتگان فرمود همانا من آفریننده انسانی از گل هستم پس چون او را استوار بپرداختم، و در آن از روح خود دمیدم برای او به سجده درافتید.^{۱۵} روشن است که انسان بر ساخته از گل و روح خداوندی است و نه برزخ بین فرشته و حیوان. مگر اینکه روح الهی را همان فرشته بدانیم، اما تصریح آیه کریمه اجازه چنین مسامحه‌ای را نمی‌دهد. فرشته کجا و روح خدایی کجا. از همین سنخیت و جنسیت انسان و روح الهی اوست که «صوفیه می‌گویند حرکت و میل هر ذره به طرف جنس خود و اصل خود است. انسان عبارت است از چیزی که دوست میدارد، صفات محبوب و معشوق حقیقی یعنی خدا به دست آر تا در او محو شوی و او شوی».^{۱۶}

در جهان هر چیز چیزی جذب کرد

گرم گرمی را کشید و سرد سرد

ناریان مرناریان را جاذبند

نوریان مرنوریان را طالبند

با همین مبنای نظری است که مولوی در جدایی از نیستان وحدت
نفیر برمی آورد و طالب وصل اصل خویش می شود:
بشنو این نی چون شکایت می کند

وز جدایی ها حکایت می کند

کز نیستان تا مرا بیریده اند

در نفیرم مرد و زن نالیده اند

این باز گشت آگاهانه و مجاهدانه و عنایت آمیز ، هم به سوی خداست

و نه فرشته .

دیگر مستند کتاب ، حدیثی از حضرت علی (ع) است: «إِنَّ اللَّهَ رَكِبَ
فِي الْمَلَائِكَةِ عَقْلًا بِلَا شَهْوَةٍ وَ رَكِبَ فِي بَنِي آدَمَ كِلْتَهُمَا فَمَنْ غَلَبَ عَقْلُهُ
شَهْوَتُهُ فَهُوَ خَيْرٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَ مَنْ غَلَبَ شَهْوَتُهُ عَقْلُهُ فَهُوَ شَرٌّ مِنَ الْبَهَائِمِ» ،
خداوند در فرشتگان ، عقل بدون شهوت نهاده است در حالی که در
آدمیزادگان ، عقل و شهوت را توأمان سرشته است . پس کسی که
عقلش بر شهوتش غالب آید ، او برتر از فرشتگان است ، و کسی که
شهوتش بر عقلش چیره گردد او فروتر از حیوانات است . ۱۷ با کمال
حیرت از برداشت نویسنده محترم ، در این حدیث گرامی و انسان ساز
هم برزخی بین فرشته و حیوان دیده نمی شود و بلکه به صراحت تام ،
انسان عاقل را که چیره بر شهوت شده ، برتر از فرشتگان (خَيْرٌ مِنَ
الْمَلَائِكَةِ) می داند . و مگر انسان هایی که واجد چنین صفاتی باشند کم
داشته ایم؟ خود امیرالمؤمنین ، اولیا و پیر مغان حافظ جزو چنین
انسان های بالاتر از فرشته اند ، حال آنکه با معیار کتاب ، باید این
انسان های کامل را دعوت به نزول از شأن بالاتر از فرشته (یعنی شأن
الهی) کرد تا به مقام برزخی و اعتدالی - زبانم لال - میان فرشته و
حیوان نائل آیند .

نویسنده به نقل از ابن عربی و نجم الدین رازی و عطار ، انسان را
«برزخی میان نور و ظلمت» ، قالبی از «اسفل السافلین» و روحی از «اعلی
علیین» و «بلند و پست» می نماید، حتی با پذیرش این سخنان نیز ، اثری
از برزخ میان حیوان و فرشته در این گفته ها نمی یابیم . چرا نور و
ظلمت ، اسفل السافلین و اعلی علیین و پست و بلند ، نمادهای حیوان و
فرشته اند؟

و اما آخرین مستند کتاب در این باب ، هشتوی مولوی است .
ابتدا باید گفت ماهیت ابیات شاهد کتاب ناظر به انتخاب آدمی بین
نزول به مرتبه حیوانی و یا صعود به مجرد «عقل و علم وجود» و
رستن از صفات انسان زمینی است و نه تقسیم بندی انسان ها . در
عین حال مولوی مقام انسان را بالاتر از فرشته می داند ، مثلاً در
داستان معراج پیامبر ، ابتدا پیامبر از مشاهده جبرئیل بیهوش
می شود اما بعد به جایی می رسد که جبرئیل را یارای بالاتر رفتن
نبوده و لذا نبی اکرم خود به تنهایی به اوجی می رسد که جبرئیل را
حتی تصور چنان جایگاهی نمی رود:

احمدار بگشاید آن پر جلیل

تا ابد بیهوش ماند جبرئیل

(۳۷۹۹/۴)

باز گفت او را: بیا ای پرده سوز

من به اوج خود نرفتستم هنوز

(۳۸۰۲/۴)

گفت بیرون زین حدای خوش فرمن

گر زخم پری بسوزد پرمن

(۳۸۰۳/۴)

شاید گفته شود که این مقام ، تنها پیامبر راست ، اما مولوی در
همان جا از زبان پیامبر جمله ای می آورد تا نشان دهد که سخن بر سر
انسان کلی است:

آدمی را هست حسن تن سقیم

لیک در باطن یکی خلقی عظیم

(۳۷۵۹/۴)

همچنین در دفتر سوم در داستان عاشق بخارایی و صدر جهان ، سیر
و سلوک عاشقی را شرح می دهد که در نهایت گاو نفس را با تیغ عشق
کشته و حیاتی دیگر گونه یافته و سیرالی الله می یابد ، در همین جا
بیت های درخشان مقام فراتر از فرشته انسان را می گوید:

از جمادی مردم و نامی شدم

وز نما مردم به حیوان بر زدم

(۳۹۰۰/۳)

جمله دیگر بمیرم از بشر

تا بر آرم از ملائک پروسر

(۳۹۰۲/۳)

بار دیگر از ملک قربان شوم

آنچه اندر وهم ناید آن شوم

(۳۹۰۴/۳)

و اما حافظ در باب برزخ انسانی چه نظری دارد؟ به کوتاهی باید گفت
که حافظ بر این باور است که انسان دیوانه (جهول) ، بار امانت الهی را
به دوش می کشد ، باری که حتی آسمان هم طاقست کشیدن آن را نداشت .
این امانت چه عشق باشد (عاشقان زمره ارباب امانت باشند) چه پیمان
روز الست (میثاق) :

مطلب طاعت و پیمان و صلاح از من مست

که به پیمانه کشی شهره شدم روز الست

باری همان وجود و جان انسانی است که به خود او امانت داده شده

و لذا باید به امانتدار (خالق - معشوق) برگردانده شود :

این جان عاریت که به حافظ سپرد دوست

روزی رخس ببینیم و تسلیم وی کنم

صد البته این امانت باید در کوره تجربه زندگی زمینی آبدیده و پخته
شده و با روح و جانی معطوف به معشوق ، گوهر معرفت را به دست آورد:

گوهر معرفت اندوز که با خود بیری

که نصیب دگران است نصاب زر و سیم

حافظ نیز مانند عرفا عشق را ابزار نیل به معشوق و شیوه ای برای

زندگی زمینی آرمانی می داند:

من آدم بهشتی ام اما درین سفر

حالی اسیر عشق جوانان مهوشم

چیزی که هست اینکه او عشق زمینی را هم امتداد عشق عرفانی
می بیند و لذا برخلاف عرفا عشق مجازی را نه منظره حقیقت بلکه جلوه

حقیقی می داند . یکی از متفکرین حافظ شناس تصوف ایرانی را به سه
دوره تقسیم می کند:

دوره اول یا تصوف عابدانه با حکومت بلامنازع زهد خائفانه تا قرن ششم که در دیدگاه خداترس و تارک دنیای غزالی نمودار می‌شود؛ اما دوره دوم یا تصوف عاشقانه که با احمد غزالی آغاز شده و در مولوی به اوج می‌رسد، خدای محب و محبوب کیمیای عشق را به انسان ارزانی می‌دارد که در آفات زندگی عارف حاضر است.

دوران سوم تصوف ایرانی با تصوف متنعمانه مشخص می‌گردد که ویژگی آن زندگی بهره‌مندانه زمینی و نیز عشق عرفانی با رویکرد به و از مبدأ تعلمات دنیوی است: «مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلَّ سَبِيلًا...»

دو دنیا ادامه همدند و عشق زمینی هم به مانند عشق عرفانی سبب پختگی وجود انسان می‌شود، تاشایسته می‌ارغوانی گردد:

بربرگ گل به خون شقایق نوشته‌اند

کان کس که پخته شد می چون ارغوان گرفت

ز میوه‌های بهشتی چه ذوق دریابد

هر آنکه سیب زنخندان شاهدهی نگزید

حافظ با این پختگی زمینی به دیدار معشوق ازلی می‌رود و در این

راه همانند عرفا طالب عنایت ازلی است:

دلیل ماهیت عشقی است که ملک تسبیح آدم می‌گوید، پس منطقاً نفخه الهی را هم باید همان عشق تلقی کرد.

در دیگر ابیات مربوط به فرشته هم به عشق شناسی و غیریت غیر آرمانی او از انسان اشاره می‌رود:

فرشته عشق نماند که چیست ای ساقی

بخواه جام و شرابی به خاک آدم ریز

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد

عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت

عین آتش شد از این غیرت و برآدم زد

مدعی خواست که آید به تماشاگاه راز

دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد

روشن است که آدم عاشق محرم راز می‌شود اما ملک عشق ناشناس

را به تماشاگاه راز راه نمی‌دهند.

مقام آدم بسی بالاتر از فرشته است و در هیچ جای دیوان حافظ،

فرشته همچون آرمان حافظ مطرح نمی‌شود، تنها در بیتی حافظ ظاهراً

به ملک بودنش اشاره‌ای می‌کند:



از نامه سیاه نترسم که روز حشر

با فیض لطف او صد ازین نامه طی کنم

مقام وصل و وصول، تنها انسان امانتدار را شاید، و فرشتگان عشق

شناس فروتر از انسان و تنها پرستنده حق‌اند که در آفرینش انسان به

دلیل داشتن نفخه الهی ساجد آدم نیز می‌شوند:

ملک در سجده آدم زمین بوس تو نیت کرد

که درحسن تو چیزی یافت بیش از طور انسانی

بر در میخانه عشق ای ملک تسبیح گوی

کاندر آنجا طینت آدم مخمر می‌کنند

در این بیت زیبا به دو بعد انسانی طین (گل) و خمر اشاره می‌شود و

از آن مهم‌تر اینکه مکان چنین آفرینشی میخانه عشق است، یعنی جوهر

آدمی همانا عشق نهاده شده در وجود گلین اوست که لابد به وسیله خم

(اعم از بهشتی و انگوری و یا توسعاً تنعم) منحقق می‌گردد، و هم به

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود

آدم آورد در این دیر خراب آبادم

اما مراد حافظ جایگاه فردوس برینی‌اش در بدو آفرینش و تا زمان

نافرمانی حضرت آدم است یعنی من مانند ملک و چون آنان پرستنده

خداوند و ساکن فردوس بودم؛ حتی اگر فرض کنیم که آدم نیز فرشته

بوده و پس از نافرمانی، مقام ملکی را از دست می‌دهد باز هم در معنی

آدم با سرنوشت غیر فرشته، تفاوتی ایجاد نمی‌کند.

و سرانجام به حکم گمشده لب دریا در همین مضمون توجه کنید:

«حافظ ترجیح یکی از این دو جنبه وجود برزخی انسان را برطرف دیگر

نمی‌پذیرد.» بگذارید با بیتی از حافظ پاسخ این حکم داده شود:

من که ملول گشتمی از نفس فرشتگان

قال و مقال عالمی می‌کشم از برای تو

تا اینجا نظر نویسنده درباره پیرمغان که گویا همان انسان شعر حافظ

و یا خود حافظ است و نیز مقام برزخی این انسان بررسی شده و محور نقد بر این بود که نظرهای کتاب در این مقولات، مسامحه آمیز بوده و هیچ گرهی از افکار حافظ باز نمی کند، اکنون به کوتاهی به باور و جهان بینی حافظ مطابق نظر نویسنده می پردازیم، می نویسد:

«انسانی که در شعر حافظ زندگی می کند حقیقی ترین نمودگار و واقعی ترین تصویر انسان است، او هم فرشته است و هم حیوان... ایستاده در برزخ میان خاک و آب یا گمشده بر لب دریا، فرزانه سرگردان بیگانه با جام جمی که جام جم با اوست».^{۱۸}

چنین برمی آید که حافظ و پیر مغان و هر انسان واقعی و حقیقی، تا قیام قیامت در این برزخ سرگردان مانده و به جام جمی که بالقوه از آن اوست دست نخواهد یافت و البته نگرش برزخی، جز این هم نمی تواند ببیند. اما دست کم در غزل مستند نویسنده که حافظ به جام جم و گمشده لب دریا اشاره می کند قدر مسلم این است که حافظ در تعقیب رهنمود پیرمغان - که اصل به حق بوده و در آن وادی به سر می برد - به جام جم دست می یابد و حتی مدعی می شود که هر انسانی می تواند عین حقیقت گردد:

سأله دل طلب جام جم از ما می کرد

و آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می کرد
طلب خود می از بیگانه بدین معنی است که باید خودشناسی و خویش کاوی کرد و از این مسیر دنبال کشف حق بود:

گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است

طلب از گمشدگان لب دریا می کرد
فرارفتن از کون و مکان به معنی تجربه عرفان انفسی و فرو گذاشتن تمامی معقول و محسوس و تجربی و رسیدن به وحدتی خالی است که در این وحدت خالی بی تعین، «من» یا نفس تجربی عرفان آفاقی بدل به «من» یا نفس بحث بسیط شده و شناخت وحدت بی تمایز یا آگاهی وحدانی به دست می آید. این وحدت بی تمایز که بی زمان و بی مکان است. همانا کنه تجربه عرفان انفسی است.^{۱۹}

مشکل خویش بر پیرمغان بردم دوش

کاو به تأیید نظر حل معما می کرد

دیدمش خرم و خندان قدح باده به دست

واندر آن آینه صدگونه تماشا می کرد

گفتم این جام جهان بین به تو کی داد حکیم

گفت آن روز که این گنبد مینا می کرد

فیض روح القدس از باز مدد فرماید

دگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد

ابیات غزل چنان روشن است که هر خواننده ای می تواند دریابد که خدای حکیم، پیر مغان را که مؤید حق است و نظر مؤید دارد پیش از آفرینش، توسط جام جم (یا همان وجود راز آگاه) از اسرار صنع آگاه ساخته است و یا به قول عرفای ما اینان در لوح محفوظ به سان اولیاء الله، خصلتی قدیم دارند و نه حادث. حافظ هم وقتی می گوید «گفتم این جام جهان بین» مرادش از «این» و نه «چنین»، اشاره مشخص به درک و داشتن جام جهان بین است در مفهوم نیل به «یقین». و دیگر نکته بسیار مهم غزل اینکه هر انسانی در صورت جهد و اجتهاد و درون نگری، اگر مشمول عنایت و فیض واقع شود همچون مسیحا به

مقام قرب الهی می رسد، پس دیگر چه جای برزخ میان حیوان و فرشته که دلمشغولی نویسنده کتاب گمشده لب دریا است. نویسنده فاضل، که ظاهر آبر لب دریای معانی حافظ گمشده است در تفسیر غزل زیر چنین می گوید:

سحرگاهان که مخمور شبانه

گرفتم باده با چنگ و چغانه

نهادم عقل را ره توشه از می

ز شهر هستی اش کردم روانه

ندیم و مطرب و ساقی همه اوست

خیال آب و گل در ره بهانه

بده کشتی می تا خوش برانیم

ازین دریای ناپیدا کرانه

«حافظ... می گوید که ما انسانها هیچ نیستیم و در این عالم در

حقیقت هیچ نقشی نداریم و همه اوست... انسانها چون تصویری در

آینه تنها وجودی مجازی دارند.»^{۲۱}

در این غزل با انسجام معنایی، داستان سلوک فردی حافظ تصویر

شده است که با دو ابزار عقل و عشق (نگار می فروش)، قدم در طریق

حقیقت می گذارد و با بهره گیری از می و موسیقی (که همچون سماع

مولوی تسهیل کننده تجربه مکاشفه ای حافظ هستند) به دریای ناپیدا

کرانه حق می رسد و کشتیران ابدی آن بحر خوش معشوق می گردد،^{۲۲}

یا به نقل از ادبیات عرفانی پس از مقام فنا و درک عرفان آفاقی (همه

چیز یکی است: ندیم و مطرب و ساقی همه اوست...) به سیر الی الله

می پردازد: بده کشتی می تا خوش برانیم...

اگر انسان کشتیران وجودی مجازی دارد پس دریای ناپیدا کرانه

حق را هم که کشتیرانی در آنجا اتفاق می افتد باید مجازی دانست.

به نظر می رسد این غزل با وجود ابیات مشکل مانند:

برو این دام بر مرغی دگر نه

که عنقارا بلند است آشیانه

وجود ما معمائی است حافظ

که تحقیقش فسون است و فسانه

به تفکر وحدت وجودی راجع می شود که با افکار ابن عربی قابل

توضیح است: «هستی، در جوهر و ذات خود، جز یک حقیقت نیست که

تکثرات آن به اسما و صفات و اعتبارات و اضافات است و چیزی است

قدیم و ازلی و تغییرناپذیر... وقتی به این حقیقت گسترده ازلی و ابدی،

به اعتبار ذات او بنگری، حق است و چون از چشم انداز مظاهر و اعتبارات

و اضافات نظر کنی، خلق است. پس هم اوست که هم «حق» است و

هم «خلق»، هم «واحد» است و هم «کثیر»، هم «قدیم» است و هم

«حادث»، هم «اول» است و هم «آخر»، هم «ظاهر» است و هم «باطن»،

و همه این تناقض ها به اعتبارات است و به تفاوت چشم اندازها».^{۲۳}

حرف حافظ در این غزل این است که قدیم و حادث، و واحد و کثیر یکی

است و لذا این هستی واحد حتی از منظر حدوث هم حقیقی است و نه

«هیچ» و «مجازی».

گمشده لب دریا «از طرح جهان ذهنی حافظ» به دریافت های زیر

می رسد:

۱- عشق نصیبه ای است ازلی که کسانی از این قسمت محروم اند.

۲- معشوق حق است با دو صفت تنزیه و تشبیه ۳- چهره تشبیهی حق «به مثابه یک معشوق انسانی... صورت بدون ماده است... که مثل تصویری در آینه یا صورتی در رویا» برای عرفا دینی و وصف کردنی است. ۴- تجلی حق بی‌نهایت است اما این تجلیات کاملاً ذهنی «و ناشی از اندیشه و تصور و آرزوی صاحب مکاشفه» است. ۵- «دیدار

جمال معشوق را می‌توان در هر سرابی سرورتر است» لذا این دیدار با رمزهای شراب یلغی و کلمات مترادف آنها بیان می‌شود ۶- عشق ملازم با «بلا و ملامت کشی» است و گروه بی‌نصیبان از عشق که اهل سلامت و خوشنامی اند صوفی و شیخ و مفتی و محتسب و زاهد و عابد و پیر را شامل می‌شوند که عموماً ریاکارند، نویسنده پس از توضیح این اصول شش‌گانه جهان‌بینی حافظ در نهایت شگفتی می‌گوید که این اندیشه‌ها «عقاید برساخته حافظ نیست»، اما او بر این مایه‌ها با تأکید بیشتری نظر دارد و این مجموعه خطوط برجسته طرح‌های اصلی ساختار معنایی و عقیدتی ذهن او را تشکیل می‌دهد. ۲۴

چنانکه می‌بینیم حافظ به هیچ لحاظ تفاوتی با عرفایی مانند مولوی، سنایی، عطار، ابن عربی و غیره ندارد الا اینکه این مایه‌ها مؤکد واقع شده‌اند. درباره احکام فوق می‌توان گفت اولاً عموماً مخدوش و نارسا و گاهی نادرست‌اند، ثانیاً در جهان‌بینی حافظ خطوطی کمرنگ را تشکیل می‌دهند:

۱- عشق نصیبه ازلی تمامی آدمیان است اما هر کسی می‌تواند از سر اختیار نحوه وجود، در این مسیر قرار بگیرد و یا خلاف آن:

عاشق شو ار نه روزی کار جهان سر آید
ناخوانده نقش مقصود از کارگاه هستی

پس مقصود از آفرینش و غایت آن درک عشق و اختیار این وجود است:
طفیل هستی عشقند آدمی و پری

ارادتی بنما تا سعادت بیبری

بکوش خواجه و از عشق بی‌نصیب مباش
که بنده را نخرد کس به عیب بی‌هنری

در اینجا هم خطاب به عام و خاص (خواجه و بنده) می‌گوید ارادتی بنما تا سعادت عشق نصیب گردد، پس رویکرد به عشق ارادی است هر چند که مستلزم خالی کردن خانه دل از تعلقات غیر عاشقانه است تا پس از رفع تنگی خانه دل، یار در آن فرود آید. یک نکته مهم دیگر اشاره به هنر عشق است و می‌دانیم که در ادبیات قدیم «هنر» فضیلتی است اکتسابی در برابر «گهر» که موروثی و موهوبی است:

- عاشق و رند و نظر بازم و می‌گویم فاش
تا بدانی که به چندین هنر آراسته‌ام

عشق و موهب

- عاشق که شد که یار به حالش نظر نکرد

ای خواجه درد نیست و گرنه طیب هست

- می‌خور که عاشقی نه به کسب است و اختیار

این موهبت رسید ز میراث فطرتم

- غیرت عشق زبان همه خاصان ببرید

کز کجا سر غمش در دهن عام افتاد

از این ابیات نیز برمی‌آید که همه کس می‌تواند دردمند عشق باشد و اینکه عشق موهوبی و موروثی است و نیز سر عشق در دهن عام و خاص افتاده است.

- به عزم مرحله عشق پیش نه قدمی

که سودها کنی ار این سفر توانی کرد

- حسن بی‌پایان او چندان که عاشق می‌کشد

زمره دیگر به عشق از غیب سر بر می‌کنند

- بر در میخانه عشق ای ملک تسبیح گوی

کاندر آنجا طینت آدم مخمر می‌کنند

وقتی طینت آدم را با خمر عشق (و خود طین) برساخته‌اند پس دیگر چه جای ادعای اینکه «کسانی... از این نصیبه و قسمت ازلی محروم‌اند و هرگز عشق را تجربه نخواهند کرد.» به قول حافظ عشق قدیم است و ذاتی طینت آدمی که از دو جزء طین و خمر عشق ساخته شده است:
عشق من با خط مشکین تو امروزی نیست

دیرگاهی است کزین جام هلالی مستم

این جام هلالی هم عجب خوش افتاده که هم یادآور ماه آسمانی (معشوق عرفانی) و هم موهب جام می‌هلالی شکل (عشق زمینی) است.

۳- در این معیار ارسطویی نویسنده، حق هم به مثابه انسان و هم صورت بدون ماده است. به نظر ارسطو «صورت هر چیز ذات و جوهر نخستین آن چیز است... خدا صورت محض و فعل محض است...» ۲۵
گم‌شده لب دریا می‌نویسد: «حق مشبه را می‌توان به مثابه یک معشوق انسانی دانست که اگرچه همه قادر به دین او نیستند چون صورت بدون ماده است اما صاحبان مکاشفه‌های عرفانی او را درست مثل تصویری در آینه یا صورتی در رویا می‌بینند.» اگر عارفی بتواند «صورت بدون

ماده» را در مکاشفه خویش دریابد دیگر چرا شهود حق را فرو گذاشته و صورت با ماده (انسان - معشوق) را منظر مکاشفه قرار دهد؟ مگر اینکه قائل باشیم که «خدا انسان را به صورت خود آفرید»، آیا منظور نویسنده چنین است؟

آیا حافظ در غزل‌های عرفانی از معشوق انسانی و حق مشبه سخن می‌گوید؟ پاسخ این است که در پاره‌ای غزل‌های عرفانی از نوع آفاقی، تجلی حق به مثابه معشوق انسانی و به ویژه با اشارات به زلف و رخ و چاه زرخدان و ابرو نمودار می‌شود، اما در غزل‌های دیگر که به ویژه به دوران پختگی حافظ مربوط است تجربه‌ای از سنخ تجلی غیر معشوقانه انسانی را می‌یابیم:

– الا یا ایها الساقی ادر کأساً و ناولها ...

– دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند ...

– دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند ...

– سال‌ها دل طلب جام جم از ما می‌کرد ...

۴- تجلی حق بی‌نهایت است اما «کیفیت صورت تجلی ناشی از اندیشه و تصور و آرزوی صاحب واقعه و مکاشفه است» معنی این حکم چنین است که تجربیات عرفانی ماهیتی از سنخ «ذهنی» و غیرواقعی دارند و به آرزوی عارف راجع می‌شوند. بگذارید بحث عینیت یا ذهنیت تجربه عرفانی را از زبان استیس در کتاب **عرفان و فلسفه** پی بگیریم. استیس می‌گوید: «من به عنوان فیلسوف این کتاب را می‌نویسم، نه به عنوان عارف»، و نیز «برداشت فلسفی من، تجربی و تحلیلی است»،^{۲۶} استیس که فیلسوفی تجربه‌گرا و طبیعت‌گراست کتاب را با نقد نظر راسل مبنی بر ذهنی بودن عرفان آغاز می‌کند:

«راسل ممکن است در این استنباطش که عرفان ذهنی است ... بر حق باشد و این خود یکی از مسائل عمده بحث ماست. ولی بهتر است دیگران به ایشان اقتدا نکنند و قیاس صوری سطحی او را که بر مقدمه‌ای سست و بی‌پایه مبتنی است و معتقد است که حالات عرفانی ذهن همانا عاطفی است، مسلم نینگارند».^{۲۷}

مراد استیس از دو صفت عینی و ذهنی «از این قرار است که ادراکات حسی متحقق را «عینی» و توهمات و رویاها را «ذهنی» شمرده است».^{۲۸} فصل دوم کتاب مسئله وجه مشترک عرفای چهار گوشه جهان در تمامی ادوار و فرهنگ‌ها و مذاهب را بررسی کرده و چنین حکم می‌دهد: «وحدت یا واحد، تجربه و مفهوم کانونی تمامی عرفان‌های گوناگون است ... وحدت چیزی است که ادراک یا مستقیماً دریافته می‌شود، به عبارت دیگر اگر بتوان بین تجربه و تعبیر تفاوت قائل شد، متعلق تجربه است، نه تعبیر ... ادراک این وحدت از نظر عارفان دارای ما بازاء خارجی [= متعلق عینی] است و صرفاً حالت ذهنی روانی انسانی نیست».^{۲۹}

در همین فصل دلکش و فربه کتاب، استیس دو نوع عرفان آفاقی و انفسی را در بین عرفای ادوار گوناگون تاریخ، فرهنگ‌ها و سرزمین‌های مختلف (حتی عرفای غیر مذهبی و خدانشناس)، تشخیص می‌دهد و در یک بررسی جامع و علمی و طاقت فرسا ویژگی‌های مشترک احوال عرفان آفاقی و انفسی را فهرست می‌کند. مهم‌ترین ویژگی عرفان آفاقی «بینش وحدت‌نگرانه» است ...

واحد در عرفان آفاقی به توسط حواس جسمانی ... دریافته می‌شود و اما جزو ویژگی‌های مشترک هر دو نوع عرفان، «احساس عینیت یا واقعیت» (در عرفان آفاقی) و «احساس عینیت یا حقیقت داشتن» در عرفان انفسی است.^{۳۰}

تا اینجا از کتاب نادر و مغتنم **عرفان و فلسفه** روشن شد که برخلاف ادعای کتاب **گمشده لب دریا** عرفان «ناشی از اندیشه و تصور و آرزوی» عارف (ذهنی) نبوده و بلکه برعکس «عینی» و «متعلق تجربه» است و نه تعبیر و تأویل. و اما از **مثنوی و دیوان شمس** و نیز غزل‌های عرفانی حافظ نیز شواهد فراوان بر له عینی بودن تجربیات آنان می‌توان ارائه داد که برای پرهیز از اطاله کلام به سه نمونه اشاره می‌شود: غزل حافظ با مطلع:

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند

وندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند

حکایت از یک تجربه عارفانه حافظ می‌کند. غزل بیشتر خبری است تا شاعرانه، و بیانگر تجلی ذات و صفات حق و کامروا و خوشدل گشتن حافظ. دلایلی که داستان غزل برای استحقاق کامروایی و مکاشفه حافظ برمی‌شمارد صبر بر جور و جفا و صبر بر شیرینی است که از نامرادی و جفا و نیز درک شیرینی بی‌دوام، عنان از کف نمانده و با این ثبات توانسته مزده دولت وصال را از هاتف بگیرد. گفته‌اند که این معنی را حافظ از مولوی دریافته است:

گر سخن خواهی که گویی چون شکر

صبر کن از حرص و این حلوا مخور

(۱۶۰۳/۱)

هر که صبر آورد گردون بر رود

هر که حلوا خورد واپس تر رود

(۱۶۰۵/۱)

درباره این غزل استطراداً باید گفت که به قول یکی از حافظ‌شناسان به قرینه استفاده حافظ از اصطلاحات رایج عرفانی مانند ششمه پرتو ذات و تجلی صفات که تنها همین یکبار در **دیوان حافظ** به کار رفته‌اند، می‌توان به قوت اظهار نظر کرد که غزل مربوط به دوران تقلیدی حافظ است که هنوز زبان ویژه خود را نیافته و لذا تجربه شخصی عرفانی‌اش را با زبان دیگر عرفا بیان می‌دارد و از اصطلاحات دیگران بهره می‌برد. این تقلید نشانه ناپختگی حافظ بوده و دلیلی است بر تعلق غزل به اوائل سلوک فکری حافظ.

بیت مقطع غزل باز هم تأکیدی است بر دلیل پایان غصه و کشف آب حیات در ظلمت بی‌خبری و قبض و هجر.

در این غزل غیراشعری، حافظ با لحنی خبری و نه غنایی و تغزلی، مقدماتی را فراهم آورده و به نتیجه می‌رسد و معتقد است که کوشش سالک (صبر بر جور و وفا، صبر بر شیرینی و همت حافظ و انفاس سحر خیزان) به عنوان مقدمه، به درک (آب حیات و تجلی ذات و صفات حق و سخن شیرین) به سان نتیجه منجر می‌شود یعنی اینکه در صورت کوشش مناسب، کشش حتمی خواهد بود. اگر تجلی ذات و صفات و درک آب حیات و مزده هاتف را همه خیال و

رویای حافظ یعنی «ذهنی» بینگاریم اما دست کم یک دستاورد عینی در این مکاشفه فراچنگ حافظ آمده که آن هم همانا سخن شیرین اوست .

در پایان فصل ماقبل آخر کتاب ، خلاصه‌ای از «جهان‌بینی کلی حافظ» و «اندیشه‌ها و دیدگاه‌های» وی «در باره عالم ، آدم ، تقدیر انسان و کیفیت آفرینش و سرشت هستی وی و جهان» فهرست می‌شود که همان مواردش گانه مذکور در صفحات پیشین به اضافه تأکید بر انسان به مثابه موجودی میان فرشته و حیوان یا همان مقام برزخی و نیز ریاکاری به سان صفت عام زاهدان و صوفیان و دین فروشان عصر حافظ است . در این بخش نویسنده می‌گوید: «مقام برزخی انسان ... استعداد بالقوه عاشق شدن را در انسان سبب می‌شود...»^{۳۱} این حکم با دیگر حکم کتاب در تناقض می‌افتد آنجا که می‌نویسد: «عشق نصیبه‌ای است ازلی ... و کسانی از این نصیبه و قسمت ازلی محروم‌اند...»^{۳۲} و اما درباره ریای ماهوی زاهد و صوفی و واعظ و شیخ اشاره‌وار گفته می‌شود که البته **دیوان حافظ** را شاید بتوان ریا و زهدستیزترین دیوان‌ها دانست که نشان از جامعه‌ای استبدادی و ایدئولوژیک دارد (همچنان که در

- بر برگ گل به خون شقایق نوشته‌اند
کان کس که پخته شد می چون ارغوان گرفت
- گوهر معرفت انلوز که با خود ببری
که نصیب دگران است نصاب زر و سیم

این منظر حافظ درست در تقابل و تضاد با فلسفه رایج چند صد ساله جامعه ایرانی و شرق اسلامی قرار می‌گیرد که تحت تأثیر غزالی زاهد خائف و واقعی ، دنیا‌گریزی و ترک تمتعات - زهد - را به مثابه کیمیای سعادت در سرلوحه منش و منظر جامعه اسلامی قرار می‌داد و قرن‌ها فلسفه مقبول جوامع اسلامی بوده حافظ در دو مورد **کیمیای سعادت** غزالی را نفی می‌کند و به گفته یکی از متفکرین حافظ شناس حملات و نقادی حافظ به زهد واقعی به احتمال زیاد متوجه و خطاب به غزالی است . و اما صفات زاهد و صوفی واقعی که محکوم حافظ واقع می‌شوند عبارت‌انداز:

۱- بی‌دردی
- در این صوفی و شان دردی ندیدم
که صافی باد عیش درد نوشان

زهد در کلام و عیش در کلام

گلستان و بوستان سعدی و آثار عبید می‌بینیم) ، اما نکته محوری ستیز حافظ با زهد و تصوف ، نه ریای آنان بلکه دیدگاه و اندیشه زهد به عنوان نحوه‌ای از وجود و فلسفه است . چنانکه پیشتر آمد حافظ زندگی را ارج می‌نهد و باور دارد که انسان‌ها برای بهره‌مندی از نعمات و تمتعات به دنیا آمده‌اند تا پخته شوند و با این پختگی دنیوی به آخرت - که ادامه دنیاست - بروند .

- من آدم بهشتی‌ام اما درین سفر
حالی اسیر عشق جوانان مهوشم
- ز میوه‌های بهشتی چه ذوق دریابد
هر آنک سبب زنخندان شاهدهی نگزید

چنین انسان مجرب و پخته‌ای است که لذت و ماهیت دو جهان را درک می‌کند:

- که ای صوفی شراب آنکه شود صاف

که در شیشه برآرد اربعینی

.....

نمی‌بینم نشاط عیش در کس

نه درمان دلی نه درد دینی

۲- عبوسی

عبوس زهد به وجه خمار ننشیند

مرید خرقة دردی کشان خوشخویم

۳- عجب و خودپسندی

- ساقی بیار آبی از چشمه خرابات

تا خرقة‌ها بشویم از عجب خانقاهی

- یارب آن زاهد خودبین که به جز عیب ندید

دود آهیش در آئینه ادراک انداز

۴- بهشت طلبی زاهد

- بهوش باش که هنگام باد استغنا

هزار خرمن طاعت به نیم جو نخرند

- زاهد چو از نماز تو کاری نمی رود

هم مستی شبانه و راز و نیاز من

۵- ادعای کمال و عیب جویی از دیگران

عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت

که گناه دگری بر تو نخواهند نوشت

۶- قائل شدن اهمیتی عظیم به گناهان فقهی فردی و نادیده گرفتن

شور اجتماعی

ریا حلال شمارند و جام باده حرام

زهی طریقت و ملت زهی شریعت و کیش

۷- زهد سبب خامی می شود .

زاهد خام که انکار می و جام کند

پخته گردد چو نظر بر می خام اندازد

۸- عشق شناسی و زیبایی شناسی

- شیخ به طیره گفت که رو ترک عشق کن

محتاج جنگ نیست برادر نمی کنم

- زاهد دهم پند ز روی تو زهی روی

هیچش ز خدا شرم و ز روی تو حیا نیست

- زاهد ار راه به رندی نبرد معذور است

عشق کاری است که موقوف هدایت باشد

۹- ظاهر پرستی

زاهد ظاهر پرست از حال ما آگاه نیست

در حق ما هر چه گوید جای هیچ اکراه نیست

...

این ویژگی‌ها به فلسفه زهد که ماهیت تصوف را تشکیل می‌دهد راجع است و حافظ با درک نکته اصلی در تضاد جامعه زمانه‌اش، یعنی سلطه تصوف بر ارکان جامعه و نشستن آن به جای فلسفه، جدالی دردمندانه و آگاهانه را با این عامل اصلی عقب‌ماندگی و انحطاط تاریخی و زوال اندیشه به پیش می‌برد. توضیح کوتاهی در این باب شاید سودمند باشد:

سده‌های سوم تا پنجم هجری را «عصر نوزایش» یا زرین تاریخ ایران نامیده‌اند که در این دوران فرهنگ خردگرایی ایرانی در چالش با اندیشه یونانی و دیانت اسلام جان دوباره گرفت و بنیاد استوار تجدید وحدت سیاسی و فرهنگی ایران زمین برپا شد، اما چیرگی ترکان و

فرهنگ قبیله‌ای و انحطاط اخلاقی و بی‌رسمی‌های آنان در کنار اختلاط با تازیان، این خردگرایی و فرهنگ ایرانشهری را برای ده قرن قرین شکست گردانید. «البته هویت ایران زمین مانند بسیاری از سرزمین‌هایی که به قلمرو امپراتوری اسلامی پیوسته بودند، یکسره به باد فنا نرفت»،^{۳۳} اما واکنش ایرانیان در برابر قشریت و سختگیری دینی و زرفای فساد اخلاقی ترکان، رویکرد به معنویت و حقیقت باطنی و انتقاد بی‌امان از سالوس و قشریت بود که دو وجه مهم این معنویت عرفان و شعر فارسی است. در این دوران رویکرد به فلسفه و تعقل، توسط شریعت‌مدارانی چون غزالی متحمل ضربات مهلکی شده و به تعطیل آن و جایگزینی‌اش با تصوف و تفسیر قشری دین انجامید و چنانکه حیدر آملی گفته «تصوف حقیقت فلسفه» تلقی شد و به گفته دکتر رضا داوری صوفیان به متفکران قوم تبدیل شدند. این وضعیت جانشینی متفکران با صوفیان، و فلسفه با تصوف یکی از اسفناک‌ترین تحولاتی است که در تاریخ فرهنگ ایران زمین به وقوع پیوسته است. ^{۳۴} پژوهشگر ارجمند تاریخ اندیشه ایرانی دکتر جواد طباطبایی بر این باور است که از سده سوم تا نیمه نخست سده پنجم، تضاد اصلی فرهنگ اسلامی، بین تفسیر شرعی شریعت با دریافت عقلی فلسفی آن بوده که تا اواسط قرن پنجم تفسیر عقلی فلسفی شریعت متأثر از فیلسوفانی چون ابن سینا، فارابی، مسکویه، رازی و... چیرگی داشته است، اما پس از چیرگی ترکان بر ایران زمین و گذار از تعقل به تصوف، فرهنگ ایرانی ناگزیر در سراسیمگی هبوط می‌افتد. در این دوره که فلسفه و تعقل دچار شکست می‌شود دو عامل تصوف و شعر فارسی پشتوانه فرهنگی آیینی ایران زمین را تشکیل می‌دهد. از دوران زرین فرهنگ ایرانی تا جامی (قرن نهم)، شعر فردوسی، سعدی، مولوی، حافظ و... متکی بر تأمل فلسفی بود اما «با زوال تدریجی اندیشه فلسفی در ایران، شعر نیز به عنوان استوارترین پشتوانه وحدت ملی و تداوم ایران زمین دچار انحطاط شد.» در این دوران یگانه شاعری که درباره انحطاط ایران به تأمل جدی پرداخته کسی جز حافظ نیست^{۳۵} که با درک مشکل اصلی زمانه یعنی چیرگی تصوف و تفسیر شرعی ظاهری شریعت و پیوند این دو با هم و نیز با حکومت‌های مستبد، چالش عظیم را با این ظاهر بینی شرعی و تصوف و جامعه منحط منتجه آنان درمی‌افکند. جامعه‌ای که به قول حافظ پری نهفته رخ و دیو در کرشمه حسن است، عام و خاص بی‌وفایند و وفا در حکم سیمرغ و کیمیاست، چرخ سفله پرور و بی سبب بوده و مزاج دهر تبه شده و فکر حکیم و رای برهنم و رستم رهاننده مفقود است،^{۳۶} چشم آسایش داشتن از سپهر، خیالی است خام، صعب روزی بوالعجب کاری و پریشان عالمی است و خلاصه عالمی دیگر بیاید ساخت و ز نو آدمی.

با چنین توصیفی از تاریخ عصر حافظ، او را متفکری فلسفی اندیش می‌یابیم که:

نخست، تصوف و تفسیر شرعی شریعت و قشریت دینی را عامل عمده انحطاط تاریخی و زوال اندیشه می‌بیند.

دوم، با فلسفه زهد یا دنیا‌گریزی غزالی به مثابه شیوه زیستی مطلوب جامعه مخالفت می‌ورزد و نحوه وجودی کامروایانه و مردم‌نیاز را به عنوان شیوه زندگی مسعود معرفی می‌کند.

سوم با تصوف و عرفان خانقاهی به مثابه رویکرد اجتماعی شدیداً دشمنی می‌ورزد اما البته عرفان شخصی بدون پیر را یکی از بهره‌های عظیم حقیقت جویانه حیات می‌داند.

چهارم، به پلورالیسم یا اختیار نحوه‌های وجودی گوناگون و جمع ناپذیری آنها باور دارد:

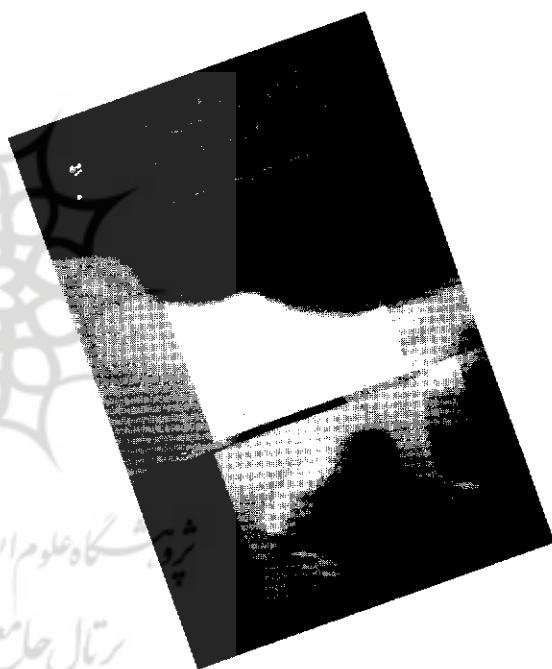
عیب حافظ گو مکن واعظ که رفت از خانقاه

پای آزادی چه بندی گر به جایی رفت رفت
پنجم، گناهان اخلاقی را مانند مردم آزاری، بی‌وفایی، تظاهر، ریا، استبداد (اعم از دینی یا فردی) و... موجب انحطاط جامعه دانسته و گناهان فقهی را که به نسبت خلق و خالق راجع است کمتر اهمیت می‌دهد:

– مباش در پی آزار و هر چه خواهی کن

که در طریقت ما غیر از این گناهی نیست

(مردم‌نیازاری)



– وفا مجوی ز کس ور سخن نمی‌شنوی

به هرزه طالب سیمرخ و کیمیا می‌باش

(بی‌وفایی)

– دانی که چنگ و عود چه تقریر می‌کنند

پنهان خورید باده که تعزیر می‌کنند

(استبداد دینی)

– گر خود رقیب شمع است اسرار از او بیوشان

کان شوخ سر بریده بند زبان ندارد

(استبداد)

– آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است

با دوستان مروت با دشمنان ملارا

(پلورالیسم)

– نشان اهل خدا عاشقی است با خوددار

که در مشایخ شهر این نشان نمی‌بینم

(نفی پیر اعم از صوفی و عارف)

– رطل گر انم ده ای مرید خرابات

شادی شیخی که خانقاه ندارد

(نفی خانقاه)

آنچه گفته شد تنها کلیاتی درباره مکتب و اخلاق حافظ بود اما هنوز تا شناخت ذهن حافظ فاصله‌ای عظیم هست. درباره حافظ گفته‌اند که در جوانی طلبه‌ای زاهد بوده و بعدها به خوشباشی روی آورده و یا اینکه از الحاد آغاز کرده و به دینداری رسیده است؛ کسانی نیز او را اهل عرفان محض و جزو معصومین دانسته و برخی نیز برعکس وی را لذت جویی محض یافته‌اند. صاحبان این عقاید همگی به دیوان حافظ استناد می‌کنند و حقیقتاً نیز هیچ کدام دست خالی بر نمی‌گردند و شواهد محکمی از اشعار حافظ برای ادعایشان به دست می‌آورند. از طرفی تاریخ سروده شدن غزل‌های حافظ هم مشخص نیست و سی چهل غزل تاریخ‌دار هم کمکی به فهم سلوک فکری حافظ نمی‌کند.

رفتن از ایمان به کفر و یا از الحاد به ایمان امکانی است بری از توالی و تقدم و تأخر منطقی. یعنی اینکه در این مسیرها هیچ‌گونه منطقی و قانونی وجود ندارد و سیری است اتفاقی. پس چگونه می‌توان سیر فکری حافظ را به دست آورد؟

یکی از متفکرین حافظ شناس سیری ناگزیر و منطقی را پیشنهاد می‌کند که می‌تواند به مثابه قانونی عام در سلوک روحی فکری هر کس رخ دهد. در این سیر منطقی بر اساس انواع باور و دینداری می‌توان به مینایی روشن و محکم در جهت تعیین سیر فکری دست یافت:

در هر عصر و جامعه‌ای دین معین و یا باور مشخصی حاکم است و عموم مردم به طور موروثی و خود به خودی پذیرای آن دین یا عقیده هستند و معمولاً در اصول آن دین یا باور کمتر چون و چرایی به خود راه می‌دهند. این نوع دین یا باور را دین و باور عامیانه می‌توان خواند که معمولاً دارای خصلتی جمعی و تقلیدی و جزمی است. در چنین دورانی جزم حاکم بوده و متدین یا معتقد حاضر به بحث و گفت‌وگو نیست چرا که خود را متیقن می‌داند. برعکس ایندولوژی زده و دعوت‌گر به دین و باور خود است و تأمل و شک در آن دین و باور را معادل بی‌دینی و یا ناباوری می‌شمارد. مشخصات مهم چنین دین و باور جازمانه را می‌توان چنین برشمرد:

۱- روشنایی ظاهری و ساده دینداری انسان، طبیعت، و ماورای طبیعت؛ یعنی اینکه هر مسئله‌ای در گزاره‌های روشن جامی گیرد و پاسخ خود را می‌یابد و هیچ موضوع لاینحل و حیرت‌آوری وجود ندارد، اگر هم بسیاری، پاسخ مشکلات را ندانند مراجعی هستند که به عنوان حل المسائل از همه چیز آگاهند، یعنی به زعم این متدینین یا معتقدین متجزم، دین و یا باور ایندولوژیک تکلیف تمامی مسائل جهان را روشن کرده است. این همانا دین فقهی، قشری و ایندولوژیک بوده و دیگر انواع باور هم واجد همین ویژگی‌های تقلیدی، جزمی و ایندولوژیک است (چه جامعه مارکسیستی و چه هر نوع جامعه ایندولوژیک که در آن یک باور خاص خود را به جامعه تحمیل می‌کند).

۲- مشخصه دوم چنین دین و باور جازمانه همانا نبود حیرت است زیرا همه چیز را در پرتو روشنایی ظاهری می بیند و لذا نمی تواند از ساده به مرکب و از سطح به عمق پدیده ها راه پیدا کنند؛ و به هر حال خود را متیقن می پندارند پس دیگر چه جای حیرت در امور دنیا! اما مشخص است که اینان جزم را به جای یقین گرفته اند، به قول دهخدا:

شک نیاور دگان کرده یقین

ان و لوشان به جای رای رزین ۳۷

۳- و اما سومین ویژگی دین و باور جازمانه ، خط کشی فارق بین خود و دیگران است . در این سوی خط سعادت مندان و رستگارانند و در آن سو گمراهان و تیره دلان . این طرف ایمان و حقیقت و آن طرف دروغ و استکبار

این توصیف از دین و باور جازمانه مختص عوام نبوده و بلکه اکثریت خواص را هم شامل می شود و حتی می توان گفت که عوام در پذیرش این خصال ، متأثر از خواص متعجز هستند . و اما اگر معدود کسانی نتوانند پاسخ پرسش های جامعه شناسانه و هستی شناسانه را از دین یا باور جازمانه دریابند ممکن است از مرحله جزم عبور کرده و به دوران بعدی یعنی مرحله شک و حیرت عالمانه پا بگذارند . در چنین دورانی روشنایی ظاهری جای خود را به پیچیدگی و ظلمات راز آلود می دهد . متفکر مرحله دوم نگاه دوباره به هستی می کند و در پس هر پدیده و مسئله ای ، تو برتویی ها و ژرفناهای حیرت آوری می یابد ، اگر در مرحله اول مقلد بود ، در این وهله محقق می شود و در جست و جوی حقایق دست به کشف و شهود شخصی و تحقیق عالمانه می زند ، در اسرار صنع حیران می شود و وقتی در شب سیاه ، مقصود را گم می کند امید به کوکب هدایت می بندد ، حلقه های زلف اسرار آمیز را یک به یک باز می کند و تا بی نهایت به حلقه های پریبج و خم تر و شناخت ژرف تر می رسد و باز هم می پوید

آیه شریفه «فَارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ» به زیبایی معرف چنین دورانی است: چون در عالم نظر کردی دوباره نظر کن . وجود شکاک و متحیر را می توان وجود پرسشگر نیز خواند و اساساً رفتن از دوران جزم به شک و حیرت ، به دلیل پرسش هایی است که متدین یا باورمند ، پاسخی درخور با ابزار دین یا باور جازمانه نمی یابد و لذا پا به مرحله پرسش گری و حیرت می گذارد .

پس تا اینجا سیری ناگزیر و منطقی را می بینیم که یک سو به است و برگشت ناپذیر ، یعنی رفتن از وجود جازمانه به سمت وجود شکاکانه متحیرانه و یا رفتن از دین و باور جازمانه به دین و باور عالمانه سیری است منطقی و شدنی؛ اما برگشت از حیرت و شک به جزم شدنی نیست و این مسیر یک طرفه است . این وجود می تواند متدین و یا هر نوع باورمندی باشد لیکن در مقوله طی این مسیر یک سو به تفاوتی ایجاد نمی کند . اما مرحله سومی هم هست که منطقی و نه تاریخی می تواند پس از مرحله شک و حیرت ، بر سالک عارض شود و آن هم یقین است .

یقین یعنی هماهنگی و یگانگی با هستی ، شنیدن صدای هستی از نزدیک و بدون واسطه و حجاب . اهل یقین - که نادر انسان هایی در تاریخ بشریت هستند - اهل بسط ، منارا ، صلح و تعادل اند . خوشخویند و سر نزاع و تخالف ندارند و نگاهی از بالا به آفرینش دارند ، در مقابل اهل جزم متعصب ، سختگیر ، بی قرار و نزاع طلب هستند . طبیعی است

که فیلسوفان را نمی توان از سنخ متیقین دانست چرا که آنان با روش علمی به تحلیل شناخت دست می یازند و علم نیز هر آن دستخوش تغییر می شود و لذا فیلسوف نیز فلسفه اش را غنی تر و علمی تر می سازد ، پس اینان در مقوله شکاکان و حیرتمندان (مرحله دوم) جا می گیرند . گاهی هم هست که بختیارانی بدون گذر از مرحله دوم سلوک فکری یا به مرحله یقین می گذارند ، مانند مولوی که توسط شمس از دوران زاهدی و فقیهی ، چشم یقینی به هستی باز کرد:

- من که صلحم دائماً با این پدر

این جهان چون جنت استم در نظر
(۳۲۶۳/۴)

- آفتاب آفتاب آفتاب

این چه می بینم مگر هستم بخواب
(۲۸۱۳/۳)

پس به کوتاهی تکرار می شود که سیر فکری و سلوک روحی انسان ها را در زمان ها و مکان ها و به طور عام می توان در سه مرحله منطقی و نه لزوماً تاریخی یک سو به و بدون برگشت گنجانند: دینداران و باورمندان ابتدا از جزم دینی و یا اعتقادی که دین و باور عامیانه است آغاز می کنند و در صورت مطرح شدن پرسش ، به دوران شک و حیرت گذر کرده و اگر بختیار باشند ندرتاً پا به دوران یقین می گذارند . این سیر از جزم به شک و حیرت ، و از شک و حیرت به یقین جاده ای است یک طرفه و امکان برگشت از یقین به شک و یا از شک به جزم وجود ندارد . البته پیداست که این سیر و سلوک حتمیت و تاریخت ندارد بلکه تنها امکانی است منطقی که در صورت بروز ، ناگزیر از آن مسیر طی خواهد شد و لا غیر .

آیا این فرمول درباره حافظ راهگشاست؟ پاسخ مثبت است و هر سه مرحله جزم ، شک ، حیرت و یقین را می توان در **دیوان حافظ** باز جست و ظاهرآ از هیچ مسیر دیگری نمی توان متفکری چون حافظ را شناخت . در باب اگزیستانس کسانی چون حافظ و مولوی و خیام و غیره به کوتاهی هر چه تمام تر باید گفت که اینان پیرو مکتبی از مکاتب و مبدع فلسفه رسمی ای نبودند بلکه خود دارای تفکری ویژه بودند که با فلسفه های رسمی کل نگر که ناظر به قوانین عام است شناختنی نیستند . به همین دلیل هم گروهی از حافظ شناسان بر آنند که با فلسفه اگزیستانس ، بهتر می تواند چنین بزرگانی را درک کرد . در اگزیستانسیسم ، متفکر خود بازیگر فلسفه اش است و وجودشناسی خود را در فلسفه اش دخالت می دهد ، حال آنکه در فلسفه رسمی اعم از افلاطونی ، ارسطویی ، هگلی و مارکسی و غیره فیلسوف ناظر است و به کلیات و قوانین عام می پردازد . اگزیستانس به ویژگی ها و نفرد و تنوع باور دارد و انسان را آنی می داند که ویژگی های اوست و نه مشترکاتش با دیگران . و آخرین نکته اینکه اگزیستانسیسم هستی و انسان را راز می داند . حال با معیار سیر از جزم به شک و حیرت و از اینجا به یقین ، به سراغ **دیوان حافظ** برویم . در صورت درستی این مسیر باید بتوان غزل هایی جازمانه ، زاهدانه - صوفیانه در دیوان حافظ یافت و چنین نیز هست . حدود سه چهارم غزل زاهدانه ، صوفیانه در دیوان حافظ وجود دارد که بر مشخصات محوری تصوف یعنی بی مقدار دیدن جهان و بی اختیاری انسان مشعر است . دین زمانه حافظ تدین قشر ظاهری

بیمودنی است و اثری از نور حق در زندگی متنعمانه یافت نخواهد شد.

غزل دوم زاهدانه:

حجاب چهره جان می شود غبار تنم

خوشا دمی که از آن چهره پرده برفکنم

چنین قفس نه سزای چو من خوش الحانی است

روم به گلشن رضوان که مرغ آن چمنم

چگونه طوف کنم در فضای عالم قدس

که در سراچه ترکیب تخته بند تنم

.....

باز هم زندگی تحقیر شده و بسان قفس و تخته بند تن ، بی ارزش و

بی اعتبار معرفی می شود. تنها زمانی سعادت و حقیقت دست خواهد داد

که از این قفس و اسارت تن (زندگی دنیوی) رهایی یابد.

غزل سوم زاهدانه:

۱- بیا که قصر امل سخت سست بنیاد است

بیار باده که بنیاد عمر بر باد است

۳- چه گویمت که به میخانه دوش مست و خراب

سروش عالم غییم چه مزدها دادست

۴- که ای بلند نظر شاهباز سدره نشین

نشیمن تو نه این کنج محنت آباد است

۵- ترا ز کنگره عرش می زنند صغیر

ندانمت که درین دامگه چه افتادست

۸- رضا به داده بده وز جبین گره بگشای

که بر من و تو در اختیار نگشادست

در این غزل نیز اصول تصوف عابدانه یعنی بی مقاری دنیا (آیات

۱-۴-۵) و بی اختیاری انسان (بیت ۸) موعظه می شود، دنیا محنت آباد

و دامگهی بیش نیست و اصالت نه با زندگی و فرش بلکه با سدره و عرش

است و حال که مجبورانه در این محنت آباد محکوم به زیستن شده ایم

پس هر آنچه قسمت مان است بپذیریم و سودای تغییر و مدیریت را از

سر بیرون کنیم. به راستی این دو شمار بی مقاری دنیا و بی اختیاری

انسان بهترین فرمول برای نابودی تمدن و انحطاط تاریخ و زوال اندیشه

است و از همین روست که برخی متفکرین غلبه تصوف را بر تعقل در

تاریخ ایران زمین عاملی عمده در زوال تمدن ایرانی می دانند.

غزل چهارم زاهدانه:

عمر بگذشت به بی حاصلی و بلهوسی

ای پسر جام میم ده که به پیری برسی

چه شکرهاست در این شهر که قانع شده اند

شاهبازان طریقت به مقام مگسی

بال بگشای و صغیر از شجر طوبی زن

حیفه باشد چو تو مرغی که اسیر قفسی

....

زندگی متنعمانه را بی حاصل می بیند و هر کس که دنبال شیرینی های

زندگی و خوشی باشد (نه مذموم بلکه حلال چون شکر ...). از مقام



فصلنامه علمی و پژوهشی «مطالعات فلسفی و فلسفه ادبی»

گامی دینی و زمانی فردی) حاکم بود، عرفان منزلتی

و زهد بر جامعه و حتی حاکمان مسلط بود و

دین و مکتب متیان داشت.

حافظ میرزا با ایجاد گرایش به خانقاه و تصوف و زهد بوده و در

این دوران به راهبانه های بسیار با بهایی واقف می داد.

روایات و آثار میرزا با بهایی و زاهدانه حافظ که به دوران جزم اندیشی

در ایران اشاره می کند، مطابق تعریف - راجع است:

«... خیر شوی که خیر شوی

تا راهرو نباشی کی راهبر شوی

حجاب و حرمت ز من پیش دور کرد

آنکه رسی به خویش که بی خواب و خور شوی

از پای است همه نور خدای خود

در راه ذوالجلال چو بی پای و سر شوی

....

در این آیات و دیگر بیت های غزل بی ارزشی دنیا و فرو گذاشتن آن

تبلیغ و وعظ می شود و اینکه راه حق تنها با زهد - بی خواب و خور شدن -

شاهبازی طریقت به هیبوط مگس وار دچار خواهد شد . این دنیا و خوشی های آن جز قفسی برای روح انسان نیست و باید خوشی و شیرینی را ترک ، و زندگی را تعطیل کرد .

احتمالاً دوسه غزل صوفیانه دیگر هم از حافظ موجود است اما همین اندک شمار غزل های صوفیانه - واعظانه بیانگر این است که حافظ به برکت وجود پرسشگر و شکاک و ای بسا تجربه مستقیم زندگی خانقاهی و نیز وجود محب ، به سرعت مرحله جزم را پشت سر گذاشته و وارد دوران طولانی شکاکانه متحیرانه می شود . شواهد متعددی از دیوان و نیز شناخت دقیق و موشکافانه حافظ از صوفیان و خانقاهیان ، گویای این است که حافظ مدتی در میان آنان زیسته و به صفات واقعی و ریایی آنان آشنایی کامل به هم رسانده است:

- سر ز حسرت به در میکده ها بر کردم

چون شناسای تو در صومعه یک پیر نبود

- در میخانه ام بگشا که هیچ از خانقه نگشود

گرت باور بود ورنه سخن این بود و ما گفتیم

- عیب حافظ گو مکن واعظ که رفت از خانقاه

پای آزادان نیندند گر به جایی رفت رفت

□

مرحله دوم سلوک ذهنی حافظ یعنی حیرت را می توان طولانی ترین دوران زندگی او دانست و این ادعا را غزل های پر شمار متحیرانه و پرسشگرانه حافظ تأیید می کند به اضافه اینکه غزل های یقینی حافظ نیز اندک شمارند . در این عصر است که حافظ زبان ویژه خود را می یابد و هر چند که از خیام شکاک متأثر است اما به تدریج وجود خاص و تفکر منحصری را برمی سازد و بدل به رند بخته می شود . از این به بعد است که دیگر او را نمی توان اشعری یا اعتزالی یا عارف رسمی و یا پیرو هیچ مرام و فلسفه ای دانست؛ او خود متفکری ویژه است و با بهره مندی از عقل و عشق ، دین ورزی عالمانه تجربی و فردی ویژه ای را پیش می گیرد ، دیگر دین و باور جمعی و فقیهانه ، اشتباهی حقیقت جویانه او را سیراب نمی سازد لذا سلوک فردی را پیشه می کند و با هر نوع قشری گری و دین فقهی و ظاهر گرایی به مخالفت برمی خیزد . در دوران اول ، او ، حافظ قرآن بود و درس دین می خواند اما اکنون به جای قرآنی در سر ، آن را درونی دل کرده و درد دین دارد :

ای چنگ فرو برده به خون دل حافظ

فکرت مگر از غیرت قرآن و خدا نیست

غزل زیر را شاید بتوان «منشور و اعلامیه» ورود حافظ به دوران دوم سلوک فکری او دانست:

۱- زاهد ظاهر پرست از حال ما آگاه نیست

در حق ما هر چه گوید جای هیچ اکراه نیست

۲- در طریقت هر چه پیش سالک آید خیر اوست

در صراط مستقیم ای دل کسی گمراه نیست

....

۴- چیست این سقف بلند ساده بسیار نقش

زین معما هیچ دانا در جهان آگاه نیست

۵- این چه استغناست یارب وی چه قادر حکمت است

کاین همه زخم نهران هست و مجال آه نیست

۱۰- بنده پیر خراباتم که لطفش دائم است

ورنه لطف شیخ و زاهد گاه هست و گاه نیست

حافظ ، زاهد را ظاهر پرست و اهل قال خواننده و بین دنیای بر حق خود (اهل حال) و دنیای زاهد تقابلی می افکند ، در یک سو دنیای ظاهر و ناحق و در سوی دیگر دنیای باطن و حق . وقتی حافظ پا به دوران سلوک ذهنی اش گذاشته و هم صحبتان پیشین یعنی زاهدان و صوفیان و قشربون را ترک می کند و بنای مخالفت فکری و افشای ناحقی آنان را می گذارد ، طبیعی است که آنان نیز بیکار ننشسته و «در حق» حافظ «هر چه» توانسته اند گفته باشند . با این قرینه و نیز اعلام اصول اعتقادی شکاکانه - متحیرانه در این غزل است که می توان آن را منشور ورود حافظ به دوران دوم دانست . بیت های ۴ و ۵ بیانگر پرسش های حافظ درباره آفرینش و نسبت انسان با خداست که رنگ و بوی خیامی هم دارد . بیت دوم نشان از پختگی حافظ می دهد که فراز و نشیب راه را خیر سالک می داند و سبب ورزیدگی او ، به قول مولوی:

یک لحظه داغم می کشی یک دم به باغم می کشی

پیش چراغم می کشی تا او شود چشمان من

تمامی ابیات غزل حاوی ارزش های مرحله دوم حافظ هستند که برای رعایت اختصار تنها به چند بیت اشاره شد . بیت دهم نیز مقایسه انسان آرمانی و خلاف آمد عادت حافظ است با شیخ و زاهد که اولی لطف دایم و فیاضانه دارد و نظر به موافق و مخالف نمی کند در حالی که شیخ و زاهد لطفشان مشروط به موافقت و تبعیت است . با اشاره به مطلع چند غزل از غزلیات پر شمار دوران شک و حیرت حافظ ، از این مرحله هم در می گذریم:

- صلاح کار کجا و من خراب کجا

بین تفاوت ره کز کجاست تا به کجا

- خمی که ابروی شوخ تو در کمان انباخت

به قصد جان من زار ناتوان انباخت

- روزه یک سو شد و عید آمد و دل ها بر خاست

می ز خمخانه بجوش آمد و می باید خواست

- زلفت هزار دل به یکی تار مو بیست

راه هزار چاره گر از چارسو بیست

- اگر چه عرض هنر پیش یار بی ادبی است

زبان خموش ولیکن دهان پر از عربی است

- کنون که می دمد از بوستان نسیم بهشت

من و شراب فرح بخش و یار حور سرشت

- عیب رنجان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت

که گناه دگران بر تو نخواهند نوشت

- زان یار دنوازم شکر یست با شکایت

گر نکته دان عشقی خوش بشنو این حکایت

- صوفی ار باده به اندازه خورد نوشش باد

ور نه اندیشه این کار فراموشش باد

(۱)
 - دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما
 چیست یاران طریقت بعد از این تدبیر ما

 روی خوبت آیتی از لطف بر ما کشف کرد
 زان زمان جز لطف و خوبی نیست در تفسیر ما
 این غزل درباره تبدیل وجود شیخ صنعان از زاهد به عاشق پاکباز و
 رفتن او از مسجد به میخانه است .
 بیت اخیر از وصال مستقیم و ورود به مرحله یقین حکایت می کند .
 (۲)
 - دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند
 و ندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند
 بیخود از شعشه پرتو ذاتم کردند
 باده از جام تجلی صفاتم دادند
 این غزل نیز از رفع حجاب ظلمت و درک تجلی ذات و صفات خیر
 می دهد که به فرینه استفاده از فرهنگ رایج تصوف مانند شعشه پرتو

- من ترک عشق و شاهد و ساغر نمی کنم
 صد بار توبه کردم و دیگر نمی کنم
 - سینه مالامال در دست ای دریغا مرهمی
 دل ز تنهایی به جان آمد خنرا هرهمی
 - دو یار زیرک و از باده کهن دومی
 فراغتی و کتابی و گوشه چمنی
 همچنین است غزل هایی که در آنها اشاره به رازی رفته
 است:
 - گفتم گره نگشوده ام زان طره تا من بودم
 گفتا منش فرموده ام تا با تو طراری کند
 - معشوق چون نقاب ز رخ بر نمی کشد
 هر کس حکایتی به تصور چرا کنند

تا اینجا نشان داده شد که حافظ از دینداری عامیانه تقلیدی موروثی
 قشری به سرعت به مرحله دینداری فردی عالمانه و متحیرانه گذر کرده
 است . او که در ابتدای مسیر ، طلبه ای فاضل با گرایش های زاهدانه -
 واعظانه و احیاناً اهل رفت و آمد به خانقاه بود در تدین ظاهری فقیهانه ،
 پرسش های هستی شناسانه اش را بی پاسخ می یافت و لذا تقلید و زهد و
 ظاهر دین را فرو گذاشته و از خانقاه به میخانه می رود و در تحقق دین
 عالمانه ، صنم و صمد می طلبد . چنین گذری از دین جمعی عامیانه به

دین فردی عالمانه (یا گذار از تجزم به تحیر) سیری است برگشت ناپذیر
 و یک طرفه و منطقی .

آیا حافظ روشنایی یقین و حقیقت بلاواسطه و بدون حجاب را درک
 کرده و عروج به مرحله طمأنینه و «من بحت بسیط» را آزموده است؟
 ابیات و غزل های یقینی در دیوان حافظ هر چند بیشتر از غزل ها و ابیات
 واعظانه جزمی اند اما فراوان نیستند . اگر بپذیریم که غزل های با شروع
 «دوش» عموماً نشان از مکاشفه عرفانی حافظ دارند منطقاً باید در چنین
 غزلیاتی دنبال «یقین» حافظ بگردیم و دست بر قضا در مراجعه به
 غزل های با مطلع «دوش ...» که در نسخه های خانلری و قزوینی به
 تعداد یازده غزل هستند شش غزل با مفاهیم یقین دین ورزانه تحقیقی
 (در مقابل دین تقلیدی و به معنی متحقق گشتن یقین در وجود متحیر و
 پویای حق) به دست آمد:



ذات و تجلی صفات - که تنها یکبار در دیوان حافظ به کار رفته اند -
 احتمالاً مربوط به دوران اول سلوک روحی حافظ باید باشد که هنوز زبان
 ویژه خود را نیافته است .^{۲۸}

(۳)
 - دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند
 گل آدم بسرشتند و به پیمان زدن
 حافظ در این غزل دلکش نگاهی از بالا به آفرینش انسان ، رابطه
 او با خدا و ابلیس ، مناسبات نحله های گوناگون بشری و جنگ غیر
 حقیقت جویانه آنان و ... می کند . منظر غزل سرشار از مفاهیم یقینی
 انسانی واصل به حق و پخته است .

(۴)
 - دوش با من گفت پنهان کاردانی تیزهوش
 وز شما پنهان نشاید کرد سر می فروش

وانگهم در داد جامی کز فروغش بر فلک

زهره در رقص آمد و بریط زنان می گفت نوش

تا نگردی آشنا زین پرده رمزی نشنوی

گوش نامحرم نباشد جای پیغام سروش

دیگر بیت‌های غزل نیز بیانگر ارزش‌هایی است که از طریق آنها

انسان به وجود متیقن نایل آمده و اسرار هستی را کشف می‌کند.

(۵)

– دوش بیماری چشم تو برد از دستم

لیکن از لطف لب صورت جان می‌بستم

در ره عشق از آن سوی فنا صد خطر است

تا نگویی که چو عمرم به سر آمد رستم

از ثبات خودم این نکته خوش آمد که به جور

در سر کوی تو از پای طلب ننشستم

بوسه بر درج عقیق تو حلال است مرا

که به افسوس و جفا مهر وفا نشکستم

غزلی است غیر اشعری با مفاهیم بلند نسبت نفس جزئی و نفس کلی،

رابطه علی بین مقدمه و نتیجه، قدم عشق و تداوم عشق عرفانی در عشق

زمینی و حقانیت رندی و با بیت‌های محکم یقینی.

(۶)

– دوش رفتم به در میکده خواب آلوده

خرقه‌تر دامن و سجاده شراب آلوده

آمد افسوس کنان مغبجه باده فروش

گفت بیدار شو ای رهرو خواب آلوده

پاک و صافی شو و از چاه طبیعت به در آی

که صفایی ندهد آب تراب آلوده

گفتم ای جان جهان دفتر گل عیبی نیست

که شود فصل بهار از می ناب آلوده

آشنایان ره عشق درین بحر عمیق

قرقه گشتند و نگشتند به آب آلوده

در این غزل نغز و فربه، حافظ متیقن در دوران آرامش و هماهنگی

با هستی، درک خود را از زندگی و شیوه کامروایانه و نیز تحقیق حقیقت

باز گو می‌کند. زاهد و واعظ در لباس مغبجه باده فروش، توصیه ترک

دنیا و زهد و تعطیل زندگی می‌نماید و دنیا را چاه آلاینده می‌بیند، اما

حافظ زندگی را بحر عمیق و دفتر گل و بهار و می ناب می‌داند و با

تجربه‌ای غنی، نحوه‌ای از وجود متحقق به حقیقت را در برابر واعظ

تارک دنیا می‌نهد که صد البته برای او ناشناس است. افزون بر معرفی

آشناگر (شناگر) بحر عمیق زندگی، یعنی حیات کامروایانه از نعمات

عشق و زیبایی و طبیعت، برخوردار حافظ با واعظ هم تفاوتی عظیم با

دوران دوم او دارد، در اینجا زاهد بیش از آنکه مطرود و محکوم باشد

نماینده نوعی از تفکر درباره زندگی یعنی فلسفه زهد است که ای بسا

شیرینی‌ها و جذابیت‌های ویژه‌اش را هم دارد. پلورالیسم صلح‌جویانه

حافظ در این غزل به زیبایی خود را نشان می‌دهد و می‌توان ادعا کرد که

محبت عام پیرمغان در حافظ جلوه‌گر شده است. نکته بسیار مهم دیگر

غزل، به انسان‌شناسی بدیع حافظ راجع می‌شود آنجا که دو صفت عام

خواب آلودگی و تردامنی را برای تمامی انسان‌ها و در طول تاریخ

برمی‌شمارد. ما همه دنیا را با چشم خواب‌آلوده می‌بینیم یعنی شناخت،

همیشه تیره بوده و آفرینش همواره برای ما راز خواهد بود.

حقیقت مشهود، تنها بخشی از حقیقت است. البته می‌توان از

منظری دیگر چنین گفت که عموم مردم شناختی سطحی و غیر واقعی

دارند. ویژگی عام دیگر آدمیان همانا تردامنی و یا به عبارت دقیق‌تر

وسوسه‌پذیری و معصوم نبودن آنان است. حافظ از این انسان‌شناسی

اولاً به پلورالیسم و ثانیاً به گزینش جامعه اخلاقی و آزاد و نفی جامعه

فقهی تقلیدی متشرعانه می‌رسد.

از این استطرادات بگذریم؛ در بین غزل‌های یازده‌گانه حافظ با مطلع

«دوش...» یک غزل حاوی یقین عارفانه شاعرانه است:

– دوش سودای رخس گفتم ز سر بیرون کنم

گفت کو زنجیر تا تدبیر این مجنون کنم

من که ره بردم به گنج حسن بی‌پایان دوست

صد گنای همچو خود را بعد از این قارون کنم

بیت اخیر از یقین عارفانه خبر می‌دهد.

غزل دیگری هم هست که از یقین شاعرانه و نه هستی‌شناسانه،

دین‌ورزانه – تحقیقی سخن به میان می‌آورد:

– دوش آگهی ز یار سفر کرده داد باد

من نیز دل به باد دهم هر چه باد باد

از دست رفته بود وجود ضعیف من

صبحم به بوی وصل تو جان باز داد باد

دو غزل دیگر «دوش می‌آمد و رخساره برافروخته بود...» و «دوش

از جناب آصف پیک بشارت آمد...» غزل‌های بسطی و یا عارفانه –

واصلانه هستند.

آخرین غزل اینچنینی «دوش در حلقه ما قصبه گیسوی تو بود...»

است که عارفانه – عاشقانه و بیشتر قبضی است.

و اما واپسین غزل یقینی حافظ که اشاره می‌شود با مطلع زیر است:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد

عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

این غزل معرفت‌شناسانه نیز حکایت از نگاه به هستی و جایگاه عقل

و عشق و عالم راز و محرمان و نامحرمان راز می‌کند و از یقین هستی

شناسانه حافظ خبر می‌دهد.

البته غزل‌ها و بیت‌های یقینی حافظ به موارد فوق محدود نمی‌شود،

اما شاید بتوان گفت که یقین برای حافظ، حال بوده و نه مقام وجودی؛

یعنی اینکه حافظ در این دوران توقف نمی‌کرده بلکه حالات گذرایی را

از سکنه درک نموده و باز به دوران حیرت برمی‌گشته است.

در این باره باید غور دقیقی در دیوان حافظ انجام شود اما دلایلی در

تأیید ادعای فوق می‌توان به دست داد:

نخست اینکه یک غزل یقینی حافظ یعنی غزل با مطلع «دوش وقت

سحر از غصه نجاتم دادند...» به قرآنی که اشاره شده مربوط به دوران

اول سلوک روحی حافظ است.

دوم ، اگر رندی - رند منتهی - را کمال مطلوب و آرمانی حافظ بینگاریم دست کم در سنین حدود سی سالگی اش از شهره شدن به رندی خبر می دهد:

به رندی شهره شد حافظ میان همدمان لیکن
چه غم دارم که در عالم قوام الدین حسن دارم

(در گذشت حاجی قوام الدین حسن وزیر شیخ ابواسحاق در سال ۷۵۴ ه. ق روی داده که در این زمان حافظ حداکثر سی و دو ساله بوده است). البته رند حافظ از ابتدا ولی الله نبوده اما در طی سلوک کوچک رندانی اش از رندریایی و رندبازاری به رند منتهی تبدیل وجود یافته و آنات حق را در این کوچک درک و تجربه کرده است .
سوم ، در غزل های پایان عمرش ، حافظ از صعب روز ، پریشان عالم ، مقام حیرت ، طلب فکر حکیم و رای برهمن ، بخت خواب آوده ، شک خیامی و اغتمام وقت سخن گفته است که حکایت از مقام تحیر می کند .



مطلب به درازا کشید اما به دلیل ناشناختگی و تازه بودن تقسیمات دوران های سلوک فکری حافظ ، از بسط موضوع گزیری نبود ، هر چند که در هر رسی نگرش حافظ باید بیت نغز این متفکر وارسته نابغه را مد نظر داشت:

مهر کشتی سینه تو معلوم نه
که در کجای کوه و مایل افسانه کیست



۲- همانجا ، صص چهار ، پنج ، ۱۱-۲۴-۱۸۱ .

۴- همانجا ، ص دو .

۵- همانجا صص ۲۵۲ .

۶- همانجا ، ص دو .

۷- همانجا ، ص پنج .

۸- زوال اندیشه سیاسی در ایران ، سید جواد طباطبایی ، انتشارات کویر ، چاپ دوم ، ۲۸۴ .

۹- حافظ پژوهی ، دفتر دوم ، به کوشش کورش کمالی سروستانی ، بنیاد فارس شناسی ، صص ۱۱۷-۱۱۸ .

۱۰- گمشده لب دریا ، صص ۱۰-۱۱-۲۵ .

۱۱- همانجا ، ص ۳۲ .

۱۲- همانجا ، ص ۶۲ .

۱۳- مکتب حافظ ، منوچهر مرتضوی ، انتشارات ستوده ، چاپ سوم ، صص ۲۸۰-۲۸۱ .

۲۸۱-۲۸۲-۲۸۳ .

۱۴- گمشده لب دریا ، ص ۱۱ .

۱۵- قرآن کریم ، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی ، سوره «ص» ، آیات ۷۱-۷۲ .

۱۶- بحث در آثار و افکار و احوال حافظ ، دکتر قاسم غنی ، انتشارات زوار ، چاپ

پنجم ، صص ۳۳۹-۳۴۰ .

۱۷- شرح جامع مثنوی معنوی ، دفتر چهارم ، کریم زمانی ، انتشارات اطلاعات ، چاپ

دوم ، ص ۴۴۰ .

۱۸- گمشده لب دریا ، ص ۴۲ .

۱۹- عرفان و فلسفه ، و.ت. استیس ، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی ، انتشارات سروش

۱۳۷۵ ، صص ۸۲-۱۱۰-۱۱۱ .

۲۰- شاید اشاره حافظ به مسیحا برگرفته از دیدگاه حلاج باشد که معتقد به دو طبیعت

خداوند ، روح الهی و روح انسانی است که در حالی از اتحاد صمیمانه بسان دو محب با یکدیگر نجوا دارند . حلاج مثل اعلائی انسانی را که به مقام قرب رسیده و در روح خداوند حلول کرده است در عیسی می جوید که تجلی گاه ذات خداوند است که از درون خود حق را ظاهر می کند .

به نقل از تصوف اسلامی صص ۶۵-۶۶ .

۲۱- گمشده لب دریا ، صص ۵۷-۵۹ .

۲۲- یادآور ابیات مثنوی:

ما چو کشتی ها به هم برمی زنیم

تیره چشمیم و در آب روشنیم

ای تو در کشتی تن رفته به خواب

آب را دیدی نگر در آب آب

آب را آبی است گو می راندش

روح را روحی است گو می خواندش

حافظ در غزل فوق از تیره چشمی کشتی تن به روح آب می رسد و آشنای آن بحر بیکرانه

می شود .

۲۳- تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا ، رینولد ا. نیکلسون ، ترجمه دکتر

محمدرضا شفیعی کدکنی ، انتشارات سخن ، چاپ دوم ، ص ۱۴۱ .

۲۴- گمشده لب دریا ، صص ۱۶۵-۱۶۶ .

۲۵- تاریخ فلسفه غرب ، جان ا. کورنیلوس ، چاپ انتشارات نیجف دریابندری ،

۲۲ و ۲۳- زوال اندیشه سیاسی در ایران ، سید جواد طباطبایی ، انتشارات کویر ،

چاپ دوم ، صص ۲۸۱-۲۸۲-۲۸۳ .

۲۵- همانجا ، صص ۲۸۲-۲۸۳-۲۸۵ .

۳۶- مزاج دهرتیه شد درین بلا حافظ

کجاست فکر حکیمی و رای برهمنی

به راه حل مشکل تباهی روزگار توجه کنید:

فکر حکیم یعنی حکمت را چاره درد می داند . در حقیقت به دلیل نبود حکمت است که

مزاج دهرتیه شد .

۲۷- این تقسیم بندی و تعریف های مربوط ، منقول از سخنرانی دکتر عبدالکریم سروش

است .

۳۸- زیر نویس شماره ۳۷ .