

حافظ و افلاطون

دکتر خسرو ملاح

استاد پیشین دانشکده شهید بهشتی

□ یکی از برجسته ترین فیلسوفان قرن بیستم لودویگ ویتگنشتاین Ludwig wittgenstein بارها تکرار می کرد که: «بهتر است درباره ی چیزی که نمی توان سخن گفت خاموش باشیم» منظورش البته در مرز فلسفه بود و معتقد بود که فلسفه باید ما را به «دانش مطلق و کامل» رهبری کند و در واقع به این هدف رسیده و از این پس وظیفه ی علم است که حقایق خلقت و جهان را کشف کند. افلاطون (۳۴۷-۳۲۷ پیش از میلاد) برعکس عقیده داشت که فلسفه باید با شیوه ی فکر درست و کامل ریاضی ما را به چیزی رهبری کند که با تعاریف فکری و عقلی قابل بیان نیست و شاید تنها با زبان شعر بتوان بدان اشاره کرد. به عبارت دیگر حقیقت ماورای آن چه با احساس قابل درک و احیاناً با منطق عقلی و تفکر غیرقابل درک را کوشش کند به ما بفهماند.

وی نخستین فیلسوفی است که آثارش تقریباً دست نخورده به ما رسیده است. شیوه ی نگارش «گفت و گو» مانند او یا دیالوگ Dialog که از آن ها بیش از سی و سه گفت و گو موجود است و به احتمال قوی بیست و پنج گفت و گو به قلم خود اوسته به خبر Nomoi یا «قوانین» که به طرز رساله است و باید آخرین کار او در اواخر عمر هشتاد ساله اش باشد. شیوه ی شاعرانه ی لطیفی است که شباهتی عجیبه با شیوه ی شاعرانه ی لطیف حافظ دارد.

به این جمله ی او توجه کنیم: حقیقت مطلق با زیبایی و نیکی همزاد است. کشتی نشستگان جست و جوی عشق و نیکی در دریای ناپیدا کرانه ی زیبایی است که باید سفر کنند؛ سفری که با تحول روح آغاز و به زیبایی و نیکی پایان می پذیرد و این وصلت تنها با رهایی از این تن خاکی میسر است. مراحل این سفر ابتدا عشق به روی و تن زیبا، سپس عشق به نفس زیبایی تن و زیبایی روح و کردار و قوانین اجتماعی انسانی و بالاخره عشق به درک حقیقت می تواند باشد و درک فلسفی ذات نیکی و زیبایی جز این راه ندارد.

استاد او سقراط (۳۹۹-۴۷۰ پیش از میلاد) تحت تاثیر فلسفه ی مزدائی معتقد بود که نیکی و زیبایی را نمی توان به تمایلات فردی انسان ها محدود کرد و عدالت و عفت و صداقت را تنها از طبقه ی فقیر و ضعیف جامعه انتظار داشته بلکه زیبایی و نیکی حتی اگر به ریشه ی جنسی آن توجه کنیم در اوج به عشق و فداکاری در راه معشوق می رسد. در نتیجه نیکی تنها صفتی برای عدالت و دلیری و فداکاری و عشق نیست بلکه از زبان افلاطون در ورای واقعیات تصادفی جهان، واقعیتی حقیقی است که حیات ما را در لوای خود حفظ می کند.

فکر تعبیر نیکی و زیبایی به عاملی خلاق و موجود به جای تنها حرف و تعریف و صفت را سقراط بیش تر از این نظر به میان کشیده بود که ثابت

کند نیکی را نمی توان از نظر اخلاقی صرفاً به تمایلات و منافع فردی و آن انسان ها اطلاق کرد و شمول انسانی و اجتماعی آن را ندیده گرفت. در پیگیری از این فکر پیش از مرگ او افلاطون بیست و هشت ساله هم برای فرار از وضع معشوش آن و حکومت ارذل و لوباش که دموکراسی آئینی را در واقع تبدیل به اوخوکراسی Ochlocracy کرده بودند دوازده سال به سیر و سفر و تکمیل آموزش خود پرداخت. ابتدا به Megara در Saron یونان رفت و نزد شاگرد قدیم سقراط، اقلیدس Eukleides فکر و مفهوم «مثل» یا ایده را از او گرفت. امروز ما به «مثل افلاطونی یا ایده»، فکر می گوئیم؛ حال آن که در آن زمان به یونانی ایده از واژه ی «دیدن» گرفته شده بود و بنابراین معنای «نظر» و «نظرگاه» می داد. در شمال آفریقا در Kyrene (امروزه شهر شحات در لیبی) نزد ریاضی دان مشهور تئودوروس Theodoros با مفهوم واقعی ریاضیات آشنا شد. در ایتالیا در عمق فلسفه ی وجود پارمینیدس Parmenides به کاوش پرداخت. ضمناً ترادیسون و سنت و شیوه ی تدریس مکتب و مدرسه ی پیتاگوری را از نظر گرفتند. در سیراکوس جزیره ی سیسیل یا دیون Dion جوان که در واقع عشق بچه حیات را در او زنده کرده دوست شد. دیون برادر زن پادشاه دیکتاتور و هیپوزیوس اول بود. با یاری او افلاطون که خود از خانواده یی از سیاستمداران معروف آن بود توانست تز سیاسی حکومت خود را که بر پایه ی ایدئولوژی عفت و عدالت اجتماعی سقراط بنا یافته بود، به پادشاه بقبولاند و به اجرا گذارد. ولی با تحریکات درباریان رو به رو و شاید به فرار به آن مجبور گشت.

در آتن در ۳۸۷ پیش از میلاد مدرسه ی فلسفه ی خود را به نام آکادمی چهل ساله تأسیس کرد. در این سال هاست که کتاب «دولت» که مفصل ترین کتاب دیالوگ و با اوسته نوشته شده است و رساله های «گفتگو مانند» او که بیش تر افلاطونی هستند تا سقراطی به وجود آمده اند. در این دیالوگ ها نیز شیوه ی اصلی ظاهر ارزشمند او و پاسخ دهنده سقراط را حفظ کرده است. ولی پیداست خود را به جای سقراط گذاشته و پرسشی کوتاه شاگرد را سقراط به تفصیل پاسخ می دهد. هدف او تحت تاثیر اعتقاد بودایی این بود که شاگردانش را وادار کند آن چه در حیات سابق خود منفرط دریافته اند به خاطر بیاورند. به عبارت دیگر وظیفه ی فلسفه برای او این بود که این خاطرات ازلی را توجیه کند.

به عقیده ی او «مان گونه که هر ریاضی خط و نقطه و سطح و دایره هیچ واقعیت مکتبی ندارند موجودیت حقیقی دارند؛ ایده ی زیبایی و نیکی نیز «مظهریست» (یا مثالیست) که تنها با احساس و درک به اصطلاح غیراستدلالی می توانند به منصفی ظهور برسند و این را با یاری تقریب علمی می توان به عنوان جزئی از کل فضیلت زیبایی و نیکی توجیه کرد. ولی چون کل فضیلت ها سهمی از زیبایی و نیکی می توانند داشته باشند، دایره هم به عنوان یک «مظهر ریاضی» موجودیت می باید و این موجودیت واقعی تر از هر دایره ی رسم شده است. چون هیچ موجودی اعم از جاندار و بیجان کامل نیست در پس هر چیز حتی یک مظهر یا ایده و یا نمونه و مثل موجودیت واقعی دارد. تحت عنوان میز، «مظهر میزشکلی» انواع میزها اعم از گرد و چهار گوش و چهار یا سه پایه وجود دارد و هنگامی که نام میز برده می شود بلافاصله به ذهنمان آن مظهر میزشکلی می رسد. هر چند تعریف صد در صد واقعی از میز غیرممکن

است. از او پرسیدند پس اگر در ماورای این حیات واقعی و موجود مظهر زیبایی و نیکی یا مثال تمام موجودات و هستی وجود دارد مسلماً باید نقطه‌ی مقابل آن‌ها زشتی، پستی و بدی نیز وجود داشته باشد. به عبارت دیگر دوگانگی یا دیوالیسم زرتشتی یا فرزندان دو قلوب آهورا مزدا و تضاد درونی همه هستی واقعی تر است. البته در آن زمان‌ها از نظر مباحثه و جدل فلسفی در برابر مطلق زیبایی و نیکی یا تز سقراط و افلاطون که مبتکران آن شناخته می‌شدند. این فلسفه‌ی دوگانگی به‌طور وسیع مطرح بوده است و افلاطون در پاسخ به این پرسش زیاد هم موفق نبوده و در نتیجه اعتقاد به دوگانگی را به او به این شکل نسبت داده‌اند که فلسفه‌ی او از دو دنیای کاملاً متفاوت تشکیل یافته: دنیای ذهنی-ایده آل و کامل که درک آن دشوار است و دنیای مادی ناقص، ولی برای احساس بشری قابل فهم و درک و موجود. اما باید پذیرفت که قصد او یافتن راه ارتباط بین این دو دنیا یعنی دنیای خالص ذهنی و فکری و دنیای حسی تصویری یا دنیای عناصر بوده است. او این ارتباط را «اشتراک» دنیای حسی در جهان مظاهر و مثل می‌داند. مثال غار او و زندانیانی به زنجیر کشیده که حتی سر خود را به چپ و راست نمی‌توانند بگردانند و خیره در برابر خود به سایه‌هایی می‌نگرند که در دیوار روبه رویشان در حرکتند. آن‌چه از دنیای پشت سر خود می‌توانند درک یا تصور کنند همین سایه هاست که می‌توانند از حرکت آتشی که آن‌جا پشت سر ایشان روشن است از چیزهایی که در آن‌جا در حرکتند، باشد که به چشم آنان حقیقت جلوه می‌کند. ولی در این غار در آن سوی آتش راه به خارج غار هست و در آن جاست که روشنی روز حقیقت جهان را جلوه می‌دهد. منظور او از این مثال اثبات تز فلسفی اوست که آن‌چه ما با حواس خود به عنوان حقیقت درک می‌کنیم، بوجهی مغلوطی از پایه‌های جهان حقیقی است. ولی درک ما کاملاً و کلاً خطا نیست، تنها اشتراک سایه ماندنی از درک حقیقت است. مثال غار او به این‌جا پایان نمی‌یابد بلکه وی چنین ادامه می‌دهد که چنان که یکی از زندانیان به نحوی خود را از بند رها کند و به نور آفتاب برسد نخست خیره و مبهوت خواهد ماند، مدتی می‌گذرد تا برایش مسلم شود که دنیای در نور آفتاب روشن مقابل او واقعی‌تر از دنیای سایه‌هایی است که در غار می‌دید. هنگامی که از شادی این کشف به درون غار برمی‌گردد. تا یاران دیگرش را آزاد کند و از دنیای نور و واقعیت برایشان بگوید، آنان به او می‌خینند و دیوانه‌پس می‌خوانند که نور بیرون غار چشمانش را تخریب کرده است. طبیعی است که زندانی رها شده و به نور رسیده به نظر افلاطون فیلسوفی است که کوشش تلرد آدمیان را به سوی نور حقیقت هدایت کند. او نیز چون سقراط مورد استهزا قرار خواهد گرفت ولی به خاطر درک حقیقت هستی و جهان دست از این کوشش برندخواهد داشت. اما نقص این تز مثالی او در این است که درک یک زندانی یا فیلسوف درک تصادفیست. اما افلاطون از طرفداران درک آتی و تصادفی و الهام و غیره نبود. در رسالات دیگرش تأکید می‌کند که حتی فیلسوف یا سقراط با تعمق و تفکر و استدلال چه و چه از دنیای ناقص و مغلوط درک حسی خود به سرنمزل مقصود و حقیقت رسیده یا می‌رسند. از هم آهنگی مثلاً زیبایی تن به عالم جنسی و از آنجا به عالم عشق و فناکاری و نیکی و زیبایی خواهند رسید.

مسئله‌ی بی که از نظر شباهت فلسفه‌ی افلاطون و حافظ شاید در

درجه‌ی دوم اهمیت قرار گرفته باشد ترکیب فلسفه یا عدالت اجتماعی است. افلاطون در اوج این کاوش‌ها و تعمق فلسفی در آکادمی به خاطر اعتقاد و آرزویش به تطبیق فلسفه‌ی نیکی با نظام عقالت اجتماعی به سیراکیوس نزد دوستش دیون رفت که از او خواهش کرده بود این ایده‌ی آتش را در آن‌جا به اجرا درآورد. این بار چون دیون که خود علیه دیونیزوس دوم کودتا کرده و به حکومت رسیده بود در یک انقلاب سیاسی کشته شد. افلاطون را هم به عنوان برده فروختند. یاران آکادمی او را خریدند به سر کارش در آکادمی نشانند. این بار تمام کوشش خود را برای تکمیل تز فلسفی خود مصروف کرد. در جست و جوی یافتن عامل اصلی که انسان را به سوی حقیقت و نیکی می‌کشاند به این نتیجه رسید که آن‌چه به عنوان وجه مشترکی از حیات جسمی و حسی ما با دنیای ذهنی مثل یا ایده هاست «روح» می‌تواند باشد.

اگر روح در جهان ذهنی و مثل شرکت نمی‌داشت ما را به سوی اعتلا سوق نمی‌داد. پس روح را چنان‌چه عامل محرک ما به سوی نیکی و عشق و اعتلای عالم انسانیت بنانیم باید مسلماً جلودان باشد. ولی به سبب تخته بند تن و اسیر جسم ما بودن نمی‌تواند کامل باشد. در *Timos* برای اثبات این مطلب از خصوصیت خنثی بودن روح سخن می‌گوید و آن را با عرابه‌ی بی که دو اسب بالدار می‌بهرندش مقایسه می‌کند. که یکی بال به سوی نور و بالا می‌زند و دیگری بال به سوی پایین و تاریکی. اگر عرابه ران دهنه را به موقع و محکم نکشد صعود به سوی نور حقیقت ناممکن خواهد بود. رانده‌ی عرابه به منزله‌ی روح است. که افلاطون آن را *Logistikon* نام نهاده که مبنای ادراک و فهم نظم دهنده باشد.

اسب خوب بخشی از روح است که وی *Thymos* به معنای جسارت و جرات و یا نیروی روانی که عقل به منظور عملی کردن افکارش بدان نیازمند است و بالاخره بخش دیگر روح شامل غرائز و تمایلات و شهوات است که آن را نیز *Epithymetikon* می‌خوانند. به معنای کشش خواست‌ها و آرزوها. کنترل و اداره‌ی این بخش سفلاوی روح وظیفه‌ی عقل که به زبان حافظ:

مرا گر تو بگناری ای نفس طامع بسی پادشاهی کنم در گدایی
در رساله‌ی «حکومتش» این سلسله مراتب را افلاطون عیناً خواسته است در نظام سیاسی و اداری جامعه رعایت کند. دهنه و لگام در دست اندیشمندان و فیلسوفان، سازمان اجرایی در اختیار رزمندگان، به اصطلاح ارتش و این دو نیرو با هم بر کشاورزان و کارگران (در اصل طبقه‌ی مولد جامعه) فرمانروایی دارند. به این ترتیب از نظر سیاست اجتماعی او را دموکرات نمی‌توان نامید. در کلیه‌ی سازمان‌های کشور و بر تمام افراد جامعه باید عقل حاکم باشد و بس؛ زیرا بشر تنها برای لذت و دفع شهوات و خوش گذرانی به دنیا نیامده بلکه برای عروج به مراتب بالا خلق شده است و یا دست کم به جهان آمده تا گروه محدودی یعنی فیلسوفان را در آن مسیر یار و یاور باشد. در نتیجه آن‌چه را در مورد روح افراد بشر صادق است می‌توان عیناً در مورد «روح جهان» معتبر دانست. افلاطون درباره‌ی این روح جهانی در رساله‌ی گفت‌وگویش به نام *Timaios* (که مانند انجیل از پایه‌های اصلی تئولوژی یا علم الهیات مذهب مسیح شده است) به تفصیل بحث کرده است. خالق، خدا یا به زبان او *Demiurg* با روح

جهانی زیربنای جهان را خلق کرده است که در آن یک وجود غیرقابل تفکیک و تجزیه به قالب های گوناگون درآمده و در عالم تحول ۱- جهان مظاهر (مثل) و نور ۲- جهان اندیشه ۳- جهان مادی به وجود آمده اند. همراه این روح جهانی، بدی، زشتی و عیب نیز خلق شده اند. لیکن چون روح جهانی ریشه در نیکی و خیر و خرد، یعنی هستی خالص و پاک دارد یا تمام روح های انسان هایی که جزئی از او هستند (به زبان زرتشت فرهوشان) به هستی باز خواهند گشت (رونوشتی از مذهب زرتشت) چون منطق عقلی چنین حکم می کند که زندگی و مرگ یا پس و پیش رفتن جهان واقعی تنها تحول است نه حیات. افلاطون در این رساله اش بیش تر از همیشه شاعرانه اندیشیده است. در واقع افسانه گویی به علوم طبیعی امروزی نزدیک تر است. این که ما این شیوهی تحلیل فلسفی را نوآوری و تازه کردن فلسفه ی او بدانیم یا این که بگوییم طبیعیات به زنجیر شیوهی فکری افلاطون گرفتار شده است. مطلب دیگری است.

حافظ در ۷۹۱ یا ۷۹۲ هجری در گذشته و اگر نخستین بار که به دربار سلطان جلال الدین مسعود شاه اینجو راه یافت حداقل بیست ساله بوده باشد (مسعودشاه در ۷۴۳ کشته شد و حافظ در مرگ او سروده: در سه سال آن چه بیندوختم از شاه و وزیر همه بر بود به یکدم فلک چو گلابی) بنابراین ولادت او باید ۷۲۰ هجری باشد و بنابراین ۷۲ سال در تاریخ ترین دوره ی تاریخ ایران، در عصر پس از به آتش و خون کشیدن تمام کشور به دست چنگیزیان، عصر کله منار سازی های تیمور و دوران ظلم حکام محلی و آلودگی و وارونه ساختن مذهب از سوی شیخان و زاهدان و واعظان و صوفیان و محتسبان زیسته است. در کتاب حافظ و عرفان ایرانی درباره ی فلسفه ی او به تفصیل سخن گفته ام. این جا خواستم تشابهات و اختلافات فلسفه ی او را با فلسفه ی افلاطون فشرده طرح کرده باشم. این که از کجا آمده ایم و به کجا می رویم و نظام جهان هستی بر چه پایه است و چون و چراهای جهان را جادوگران به شیوه یی و مذهبیان به طریق دیگر، فلسفه به زبانی و عرفان به اصطلاح درک حسی و اشراقی به بیانی دیگر پاسخ می دهند و راهنمایی می کنند. عرفان الهی را حافظ مسلمان از مکتب دین می گیرد. از آیه ی «انا عرضا الامانه... آسمان بار امانت نتوانست کشید - قرعه ی کار به نام من دیوانه زند» چون در آن آیه نیز انسان... «کان ظلوما جهولا» بوده است. اما می بینیم مدتی نیز به سوی عرفان عملی کوتاه توجه داشته و آزمایشی کرده و زود آن را ترک کرده است: «عیب حافظ گو مکن زاهد که رفت از خانقاه- پای آزادی چه بندی گر به جانی رفت رفت» سپس عرفان عاشقانه را برمیگزیند البته باید دقت کرد که مباحث نظری تصوف و عرفان به قول هروی: «طوری یا ادب فارسی آمیخته شده که هر شاعری باید به نحوی از آن ها یاد کند و در عین عشرت طلبی کشتن نفس اماره را هم توصیه نماید و داروی آرام بخش شاعر برای همه ی آن ها که درد ماورای طبیعه دارند فراموشی و نیندیشیدن و نپرداختن به این گونه مسایل است. ولی برای حافظ عشق عرفانی آسمانی الگو نیست از عشق زمینی و مستی زیبایی الهی او در زیبایی زمینی در هر لباس خواه در جلوه ی گل یا در طلوع صبح یا در پیگر و چهره ی معشوق انسانی، در ماده و معنی منعکس است. فلسفه ی او ریشه در فلسفه ی وحدت دارد. ابن عربی صد سال پیش از حافظ منطق فلسفه ی افلاطون را با این جمله کامل و قابل فهم کرد که: «ارتباطات بین

خالق و مخلوق اعم از عرضی و طولی چون وجود یکی است و تمام موجودات نمودی هستند از هستی مطلق بی فاصله و بی واسطه. بنابراین به هیچ وجه فاصله یی بین خالق و مخلوق نیست.» به زبان حافظ «میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست- تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز» حافظ هم به زبان ساده تمام جهان را به سبب جلوه ی زیبایی محصول عشق می داند، چنان که گفته است: «در ازلی پرتو حسنت ز تجلی دم زد- عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد» در نتیجه عشق را به زبان فیزیک دانان امروزی معادل «انرژی» معرفی می کند که فقط قبل تغییر است و گرت از زمین رفتنی نیست. برای او عشق یا انرژی خالق است. اگر از چون و چرایی خلقت جهان و راز پیدایش هستی و کلیه ی موجودات و موارد زمین و آسمان ها سخن می گوید یعنی از فلسفه ی خود پرده برمی دارد. او معتقد است که پیش از به وجود آمدن «ازل» یا پیش از این دو عالمی که افلاطون از آن سخن گفته است عشق یا انرژی وجود داشته که باعث انفجار نخستین و پیدایش عالم شده است. حالا اگر خود عشق از تجلی حسین و زیبایی به وجود آمده است این به قول حافظ با منطق عقلی قابل درک نیست «عقل می خواست از آن شعله چراغ افروزد- برق غیرت بدرخشید و جهان برهم زد» بنابراین زیبایی برای او وقتی به وجود می آید که در پیگری یا به قول افلاطون در مثالی در مظهری تجلی کند. پس به نظر خودش پیش تر معتقد می شود که: «نبود نقش دو عالم که رنگ الفت بود- زبانه طرح محبت نه این زمان انداخته.»

از طرفی دیگر اگر برای خود شب قدری می سازد صرفا به خاطر این است که خود را از زنجیر اسارت غار و سایه های به دیوار افکنده ی مذاهب و مکاتب فلسفی و عرفانی گوناگون رها کند و به منشا نور و جهان ششمه ی پرتو ذات که تنها شکل تجلی صفات زیبایی و نیکی افلاطون می تواند باشد برسد و با این دیدار از ظلمت شب غار با نوشیدن آب حیات چشمه ی عشق در آغوش حق و حقیقت عمر جاودان بی غم و غصه بیاید، آن هم چنین:

دوش وقت سحر از «غصه نجاتم دادند» / و ندر آن «ظلمت شب» آب حیاتم دادند / بیخود از «ششمه پرتو ذاتم» کردند / باده از «جام تجلی صفاتم» دادند / بعد از این روی من و آینه «وصف جمال» / که در آن جا خیر از «جلوه ی ذاتم» دادند

در اینجا او ذات را به عنوان مطلق خدا و از طرفی دیگر او را خالق تجلی صفات، به زبان افلاطون «مثل» می داند و پس از این آگاهی به حقیقت راز خلقت به پرستش زیبایی (آینه وصف جمال) می پردازد زیرا آن جاست که خیر از جلوه ی زیبایی ذات یافته است. و اما چون اعتقاد به وحدت وجود دارد برخلاف افلاطون تنها روح را سهمی از خدا و در نتیجه جاودان نمی داند بلکه او خود را منصوروار جزئی از او می خواند: «خدا گو است که هر جا که هست با اویم.» یا «پیدای در همه احوال خدا با او بود.» یا حتی «در خریات مغان نور خدا می بینم.» یا به معشوقش چنین می گوید: «در روی خود تفرج صنع خدای کن / کلینده ی خدای نمای می فرستم» تا معشوق با نگرستن در آینه خود را یعنی خدا را ببیند. دیده ی حافظ هم «آینه دار طلعت» خداست.

این مسایل را حقایق متقن می داند نه «شطح و طامات» که او مدت هاست آن ها را به «بازار خرافات» برده. اگر معتقد به فلسفه ی وحدت

عقاب کجا

ثالثا معتقد می شود که گویا «عاقبت منزل ما وادی خاموشانست» و پیش نهاد می کند که «به می عمارت دل کن که این جهان خراب - بر آن سر است که از خاک ما بسازد خشت» به عبارت دیگر: «چون عاقبت کار جهان» به قول خیام هم نیستی است و به نظر او اصولاً چون «حاصل کار که کون و مکان این همه نیست». در نتیجه قباله پیش از که اسباب جهان این همه نیست. و چون با مبارزه می او «نوبت زهد فروشان گر ایشان بگذشت» وقت شادی و طرب کردن رندان پیداست. از این رو فلسفه بی حیات انسان در این عمر کوتاه می تواند شادی و عشرت معقول باشد. باید که در آخر عمر از می و معشوق گرفت زیرا واقعا «حیف اوقات که یکسر به بطالت برود» لیکن در آن نظام ظلم و جور و دیکتاتوری فقهی محض هائو زاهدان و صوفیان و شیخان و قاضیان که حافظ آن را از این توصیف می کند: «عقاب جور گشتندست بال در همه شهر» طرح فلسفه بی شادی او تنها به منظور دهان کشی به این عاقلان منعب مختار نیست. او از طریق استدلال منطقی که ابتدا چندان مفید نمی دانست، اکنون به این نتیجه رسیده است که: اساس حیات تحول شایه است و چنانچه در حیات و نیکی و زیبایی و محصول آنان در مراحل بعدی رفعت و فداکاری و وفا و صداقت را منشا مثل افلاطونی یا اعتقاد فلسفی خود را به عبارات دیگر سرچشمه می بینی و وجود بدلتیم پس از آن انفعال نخستین یا اثر «طبی پر تو حسن» در مسیر تحول طبیعت (یا جهان)، حالا می خواهد به سبب جبر تحول باشد و یا به قول افلاطون خاطره ای دیگر زیبایی حق و مثل او در ازل باید قاعدا ریشه ای این حیات جهول و ظلم و ستم و پست «مواطفت حیوانی» کم کم پویانده شده و بشر «انسان» شده را وارد که بکوشد «حرص» را که وجه مشترک و اساس تمام پایدی های «حیوانیت یعنی حرص سیاحت، حرص تسلط جنسی، حرص تملک و جاه و قدرت و غیره را به زنجیر کشیده به زندان کند به زبان حافظ «سال ها پیروی مذهب رندان کردم - تا به فتوای خرد حرص به زندان کردم» در نتیجه او نیکی و بدی، زیبایی و زشتی و هوشیاری و مستی را فرزندانی به هم چسبیده ای آهورا مزده عشق یا خفا می داند. به قول فردوسی فید و نیک هر دو ز زندان بوده را معتقد است و خود گفته است «هر کس طالب یار است چه هشیار و چه مست. همه جا خالهی عشق نیست چه مسجد چه کنشست» حرص در وجود اوست که زندانی می کند و به عالم انسانیت می رسد و به سوی نور حقیقت و نیکی بال و پر می زند. این حرص در تمام موجودات و دیمه تحول و تکامل است و این تنها انسان است که با زنجیر کردن آن به سوی نیکی و کمال و عشق باید در حرکت باشد تا بتوان او را انسان تولید نه یکی از همومواییین ها پس به سبب این که منطق فلسفی او پایه ای خرد یافته است مجبور است فلسفه ای هفتاد و نو ملت و فرق مختلفی که حقیقت و تحول عشق و مستی هستی را درک نکرده و ندیده و نهمیده اند مطرود و بلند و به دل خود چنین فرمان دهد:

«ای دل منباش یکدم خالی ز عشق و مستی

و تگه برو که رستی از نیستی و هستی

گر خرقة پوش بینی مشغول کار خود باش

هر قبله ای که بینی بهتر ز خودپرستی»

او رسماً آن خودپرستان را که شمشیر تکفیر به دست در کار گردن

و خود را «عقاب» می نامد و خلق جهان چشم او تنها به طاق ابروی عالم نظر می کند. عوشت برده است «پیش از این کاین سقف سبز و خلق من با کلفت - نظر چشم مرا ابروی جنان طاق بود» در نتیجه «حسن روی تو آفتاب» به یک جلوه که در آینه کرد - این کلمه نقش در آینه ای او تمام آفتاب به عبارت دیگر در حقیقت مادی جهان این نوع به وجود آمد.

ولی با وجود چنین محکم از تر فلسفی خود دفاع کردن ها. اعتقاد به این که عقل و استدلال عقلایی بتوانند واقعیت را از خلقت را و شیوه ای یافتن حقیقت را از این به وجود آوردن جهان خبر از انرژی و عشق بیابند به هیچ وجه مطلوب نیست. «ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی - ترسم این نیکه به دست تو خالی گشت» و بعد: «چیز است این سقف بلند سانه ای بسیار نقش زین صفت صریح دانا در جهان آگاه نیست. حافظ چون خبر عشق همه چیز را پیش چشم تو جهان را فانی می داند. به طور مثال: «عرضه کردم دو جهان بز دل کار - لوفتاده - بجز از عشق تو باقی همه فانی دانست» او یا: «هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق» ثبت است بر چهره ای عالم دوام مانا به این دلیل لولا دعوا و دعوت زاهدانی که در آن دوره با نیرنگی و تزویج و زیا و سالوس الفسانه خوانی می کردند را تقریباً در هر غزلی تغییر و مشخصه می کند: «می ده که شیخ و حافظ و مقفی و محضیب - چون نیک بنگری همه تزویج می کنند دنیا با نظامی که برای او اهریمنی است. یعنی نظام شریعت تازی و ترک و مقبول زمان خود بی پروا مخالفت می کند و اینان را یا مدعیانی را که همواره خواسته اند حقیقت را از خلقت یعنی خلقی را وارونه جلوه دهند و «دست قیاب آمده بر سینه ای نامحرمه ایشان خورده و طردشان کرده است خودپرست، نه انسان و حقیقت پرست می خواهد: «با مدعی مگویند انزار عشق و مستی - تا بی خبر بمیرد در جود خودپرستی» او پرچم مخالفت خود را با این نظام از میان تنها چیزی که حاکم ایران توانسته بود. و لولفا از فرهنگ میهنش تر این هجوم های قرن های بی در عرب و ترک و مغول زنده نگاهدارد یعنی خرابیات تمدن و من و میخانه و پیر سخن بزرگزیده و چنین به افتخار در آورده است و خود را در لباس رند پرچمدار این نهضت کرده است:

تا ز میخانه و می نام و تشنه خواهند بود / سر ما خاک ره پیر معان خواهد بود / حلقه ی پیر معان از لزم در گوش است / بر همانیم که بودیم و معان خواهند بود / بر سر تربت ما چون گدزی همت خواه / که زیارتگه رندان جهان خواهند بود / برو ای زاهد خودبین که ز چشم من و تو / راز این پرده نهان است و نهان خواهد بود

حافظ تا آن جا این مبارزه را عمیق می بیند که نه تنها مذهب خود را مذهب عشق می خواند: «من نخواهم کرد ترک اهل یار و جام می» زاهدان مطرود را هم که اینم مذهب است» و طهارت نماز و زیارتش چنین می شود: «به آب روشن می عارفی طهارت کرد - علی الصباح که میخانه را زیارت کرده و اوست که می گوید: «متم که گوشه ای میخانه خانقاه من است - دعوی پیر معان ورد صبح گاه من است» برای او اگر مقایسه می لازم باشد چنین است. ذیر معان: شمع آفتاب و صومعه و خرقة ای سالوسیان چراغ مرده:

«مهر ز صومعه بگرفت و خرقة ای سالوس / کجاست پیر معان و شراب ناب کعبه / ز روی دوست دل دشمنان چه کریابد / چراغ مرده کجا شمع

ز دقت و در حرص اعتقاد به خود و درک نادرست مذهبی خویش غرق شد
اند اصولاً انسان به معنای عارف به حقیقت عشق نمی داند
«رندی آموز و کرم کن که نه چندان هنر است»

حیوانی که ننوشد می و «انسان» نشود»
اگر آنان «ناموس عشق و رونق عشاق می برند» و «عیب جوان و سرزنش پیر می کنند» و می گویند که «رمز عشق مگویند و مشنوبه» ولی برای حافظ از طریق رمز عشق گفتن و شنیدن تنها به این نتیجه می توان رسید که مظهر خدایی در عشق است. بنابراین عشق را در دل آدمیان و در تمام جهان جستن، یافتن و پروراندن وظیفه‌ی فیلسوف است. این جاست که در انطباق فلسفه‌ی «ملورا» اقلیون خودش یا افلاطون با نظام سیاسی و اداری جامعه تفاوت اصلی او با افلاطون مشهود می گردد. اگر افلاطون از رژیم دیکتاتوری فیلسوفان و ارتش و تسلط این دو دسته بر طبقات کارگر و دهقان و پیشه ور نه تنها دفاع می کند بلکه رسالات و کتاب می نویسد و دوبار خود مأمور اجرای آن می شود، حافظ برای طبقه‌ی رنجبر و فقیر و کارگر و کشاورز که گاه آنان را همه درویشان می نامند فرمانروایی و صیارت می طلبید: «در مقامی که صدارت به فقیران بخشند - چشم دارم که به جاه از همه افزون باشی» یا «درویشم و گنا و بزرگ نمی کنم - بشمین کلاه خویش به صد تاج خسروی» و معتقد است که از همت طبقه‌ی کارگر است که رفاه و ثروت جامعه تعیین می شود «ای توانگر مغرور این همه نخوت که تو را - سر و زر در کف همت درویشان است» و درست است که «از کران تا به کران لشکر ظلمست ولی - از لزل تا به ابد فرصت درویشانست» در جامعه‌ی آینده‌ی او ضمن این که «بیدگویی» و «به ناحق میل کردن» و بر «ظفر علم و کائنات رقم مقلطه زدن» «سر حق و عشق را با ورق شنبه الحاقی کردن»، «عیب درویش و توانگر به کم و بیش گفتن جرم و عیب و گناه است. هدف اصلی به عالم انسانیت رساندن مردم است. راحت دیگران رضای انسان باشد. وفا و درست عهدی و مهرورزی، کم آزاری یا بجز بی آزاری، مروت، راستی، یکرنگی، خوش اخلاقی به مردم آموختن و این ها را هدف قوانین اجتماعی قرار دادن.

وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم / که در طریقت ما کفریست رنجبین / خواهی که سخت و سست جهان بر تو بگذرد / جرم گذشته عفو کن و ماجرا مبرس / مباحث در پی آزار و هرچه خواهی کن / که در شریعت ما غیر از این گناهی نیست / آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است / با دوستان مروت، با دشمنان ملأرا / به صلح کوش که خورشید زاید از نفست / که از دروغ سیه روی گشت صبح نصیبت / بر در میخانه رفتن کار یکرنگان بود / خود فروشان را به کوی می فروشان راه نیست / حسن مهرورزان مجلس گر چه دل می برد و دین / بحث ما در لطف طبع و خوبی اخلاقی بود / و...

و اما اگر حقیقت جهان «برای انسان» درک زیبایی و پرستش آن و از طریق عشق به رفتن و مهربانی و گذشت و فناکاری و وفا و صداقت رسیدن است و چنان چه احياناً واقعا آخر کار جهان فنا و نیستی بآیند و به قول حافظ «عاقبت منزل ما وادی خاموشانست» پس باید در هر حال «حالیا غنله در گنبد افلاک» بیندازیم و در طی این راه تا فنا و نیستی، امروز از حیات و نعمات آن لذت بردن و شادی درک وصال را با خدایی که درون جسم و روح داریم با شعر و رقص و موسیقی و می همراه با معشوق

و نگار زیبایی هم سنگ و هم ارز و هماهنگ خود در مجلس انس دوستان و دوستان و همکاران در جهان به نمایش بگذاریم. این با عربده کشی و فحشای حیوانی فرسنگ ها فاصله دارد. آن مجلس انس را حافظ برای ما چنین مجسم و تعریف کرده است:

عشق بازی و جوانی و شراب لعل فام
مجلس انس و حریف همدم و شرب مدام
ساقی شکر دهان و مطرب شیرین سخن
همنشین نیک گزار و ندیم نیک نام
شاهدی در لطف و خوبی رشک آب زندگی
کلبری در حسن و خوبی غیرت ماه تمام
بلاده‌ی گلرنگ تلخ تیز خوشخوار سبک
نقلش از لعل نگار و نقلش از یاقوت خام
بزمگاهی دلنشین چون قصر فردوس برین
گلشنی بیرامتش چون روضه‌ی دارالسلام
صف نشین نیکخواه و پیشکاران با ادب
دوستداران صاحب اسرار و حریفان دوستکام
غمزه‌ی ساقی به پشمای خرد آهیخته تیغ
زلف جانان از برای صید دل - گسترده دام
هر که این عشرت نخواهد خوشدلی بروی تبه

و آنکه این مجلس نجوید زندگی بروی حرام
در این «مجلس انس و صحبت و عشرت» صفات انسان های به هم آمده از زیادهترین خصائل شناخته‌ی «انسانیت» است نه محشای معمول در جهان همدان و این مجلس از مجالس وعظ زاهدان زیاکار نیست. در این مجلس انس حریف همدم، ساقی شکردهان، مطرب شیرین سخن، همنشین نیک گزار، ندیم نیکخواه، شاهد خوب، دلبر زیبا، بلاده‌ی گلرنگ با آن صفات بزمگاه دلنشین، گلشن بهشت مانند، صف نشین نیکخواه، پیشکار باادب، دوست صاحب هنر، حریف دوست کام، غمزه‌ی ساقی و زلف جانان برای «تیزی های خلق شده و این حلال و حرام حافظ است در مقابل خلل و خرام ضلالت حاکمان و گردانندگان موزر آن. برای حافظ این مفهوم اصلی حقیقت جهان می تواند باشد و درس او از این تحقیق چنین است:

فرصت نگر که فتنه چو در عالم لوقت / عارف به جام می زد و از غم کران گرفت / می خور که هر که آخر کار جهان بدید / از غم شبک برآمد و رحل گران گرفت

ولی اگر دقت کنیم در بیت اول از فتنه‌ی عرب و ترک و مغول است که عارف از دین این ظلم و جور سنگین و استثمار مادی و فرهنگی میهنش فرصتی می طلبد تا به جام می بزند و از غم کناره گیرد و در بیت دوم فیلسوفی است که آخر کار جهان را منزل خاموشان و نیستی می داند و به این سبب رحل گران می گیرد تا از غم این نظم نامربوط جهان که دلش می خواست «فلک را سگفت می شکفت» و «طرح نویی» می ریخته سبک برآید.

فرق فلسفه‌ی خلقت او و فلسفه‌ی اجتماعیش با فلسفه‌ی افلاطون این هاست. او تنها بزرگترین شاعر ملی ما نیست بلکه بزرگترین فیلسوف و عارف ایرانی است. ■