

# حافظی که از نو باید شناخت

## پاسخ به استاد شریعت

محمود درگاهی عضو هیئت علمی دانشگاه زنجان



ادبیات فارسی است و در همان دنیای سنت‌های ادبی کهن می‌اندیشد و بدیهی است که یکی از مهم‌ترین میانی این‌گونه اندیشیدن‌ها، هراس و نگرانی از چون و چرا کردن در کار خداوندان شعر فارسی و به‌ویژه حافظ است! او از نسل و تبار ادیبانی است که همیشه هاله‌یی از تقدس و حرمت ادبی بر گرد حافظ و سعدی می‌تنند، و ادبیات را امام‌زاده‌ی مقدسی می‌دانند که وظیفه‌ی اهل ادب تعظیم و کرنش در برابر آن است و نه نقادی و تردید و چون و چرا کردن، در حالی که ترقی و پیشرفت اندیشه و فرهنگ در گرو انتقاد و چون و چراست، هم‌چنان که تمدن و فرهنگ غرب از این چون و چرا تغذیه می‌کند، و درس بزرگ آن این است که: «اگر بنا باشد این تمدن به هستی خود ادامه دهد، باید عادت دم بستن و سر فرود آوردن در برابر مردان بزرگ را از خود دور کنیم»<sup>۲</sup>

اما این گروه از استادان بی هیچ اعتنایی به اقتضائات اندیشه در دنیای جدید، آرام و بی‌اضطراب در دنیای ادبیات کهن آرمیده‌اند و در آن دنیا به همه‌ی آمال و آرزوهای خود دست می‌یابند، نه دغدغه‌ای دارند و نه احساس کمبودی! و در نتیجه بدیهی است که با کسانی مانند من که در دوره‌ی فرهنگی متفاوتی تحصیل کرده‌ایم، تفاوت سلیقه و مذاق داشته باشند. آنان به دنیای دستور زبان و نسخه‌شناسی و تاریخ ادبیات و تصوف سنتی و صرف و نحو عربی بسنده کرده‌اند، در حالی که دنیای ما را هرمنوتیک و نظریه‌ی ادبی و سکولاریسم و... احاطه کرده است.<sup>۳</sup> نه این دو دنیا، شباهتی با یکدیگر دارند و نه من و استاد شریعت همه‌ی حرف‌های هم‌دیگر را می‌فهمیم! این است که نه حافظ و الهیات رندی من به کار ایشان می‌آید و نه نقدی که ایشان بر این‌گونه نوشته‌ها می‌نویسند، کسانی مانند مرا قانع می‌کند! پس چه بهتر که این اختلاف اندیشه را به حضور خوانندگان آن نقد و این پاسخ ببریم و داوری را از آنان بجوییم، و برای این کار من می‌خواهم نشان دهم که در انبان نقد استاد شریعت چه مایه‌ای وجود داشته است:

۱- اولین دعوی استاد شریعت این است که من نیز مانند بسیاری از مفسران اندیشه‌ی حافظ در تفسیر شعر او، خودم را تفسیر کرده‌ام و نه حافظ را، و این دعوی را متکی می‌کنند به این سخن

□ چند سال پیش

نوشته‌یی از استاد دکتر محمد

جواد شریعت در نشریه‌ی «حافظ»

انتشار یافت که با دیدگاه‌های سنتی

حافظ‌شناسی به نقد و نکته‌گیری از کتاب

حافظ و الهیات رندی پرداخته بود، من آن

نوشته را با قدری تأخیر خواندم و پاسخ آن را به

فرصتی مناسب موکول کردم، از قضا تأخیر من منتهی

شد به تعطیلی نشریه‌ی حافظ، و در نتیجه پاسخ به استاد

شریعت هم‌چنان معوق ماند و ماجرا به درازا کشید. اکنون که از

انتشار غیر رسمی ماهنامه‌ی حافظ اطلاع یافته‌ام آن پاسخ را

ارسال می‌دارم و امیدوارم به دست کسانی که نوشته‌ی استاد شریعت

را خوانده‌اند، برسد.

انتشار کتاب حافظ و الهیات رندی با آن که مانند بسیاری

از کتاب‌های دیگر، با یک واکنش سرد و خاموش مواجه شد، اما در

این میان، تحرکات محدودی نیز برانگیخت. این تحرکات دو گونه

بود: در یک‌سو، کسانی - بویژه از روشنفکران - در برخورد با

نگارنده از بابت آن امتنان و قدر دانی نشان دادند، و در سوی دیگر

برخی از اعضای گروه‌های راکد ادبیات فارسی، با تعصب و

قشری‌گری از آن استقبال نمودند. دو نمونه از این واکنش‌ها که به

صورت مکتوب درآمده، از سوی دو تن از مدرسان دانشگاه‌های

شیراز و اصفهان اظهار شده است. در شیراز یکی از مدرسان دانشگاه

- آقای دکتر محمد حسین کرمی - جلسه‌یی برای نقد این کتاب

برگزار کرد و «با حضور» خود در آن مجلس، پنبه‌ی حافظ و

الهیات رندی را زد و گزارش آن را نیز در مجموعه مقالات

حافظ‌شناسی شیراز انتشار داد<sup>۱</sup> که من نیز پاسخ آن را به نشانی

همان مجموعه ارسال نمودم. اما استادی که در اصفهان به نقد

حافظ و الهیات رندی دست یازید، استاد پُرسابقه و بازنشسته‌ی

آن دانشگاه، آقای دکتر محمد جواد شریعت بودند که طی یک

نوشته در ماهنامه‌ی حافظ،<sup>۲</sup> سخنان پراکنده و پر از تناقض در نقد

کتاب یاد شده انتشار دادند. استاد شریعت از تیپ استادان سنتی

به قول ایشان یکی از حافظ‌شناسان که: « یکی از فواید دیوان حافظ، خود شناسی است » (مقاله‌ی یاد شده) حال باید دید که این سخن و دعوی متکی بر آن تا چه حد استواری و استحکام دارد. این دعوی مستلزم آن است که استاد شریعت، هم با اندیشه و خلق و خوی من آشنا باشند و هم شعرو اندیشه‌ی حافظ را، خود، درست‌تر از همه‌ی حافظ‌شناسان شناخته باشند، و آن‌گاه بتوانند بگویند که آن‌چه در کتاب **حافظ و الهیات رندی** آمده است، تفسیر اندیشه‌ی حافظ نیست، توصیف اندیشه و شخصیت نویسنده‌ی آن است. در حالی که اگر هم استاد حافظ را درست و دقیق شناخته باشند که البته قرینه‌ای برای اثبات آن وجود ندارد دست کم، اندیشه و احوال مرا که نمی‌شناسند! پس چگونه دعوی می‌کنند که من در تفسیر حافظ خودم را نشان داده‌ام؟ شاید خلق و خوی من درست بر خلاف آن چیزی باشد که در گزارش رندی‌های حافظ نشان داده‌ام! آیا چنین تعبیری از حافظ‌شناسی من جز یک دشنام یا طنز و نیشخند چیز دیگری هم می‌تواند باشد و می‌توان آن را حائز هیچ اعتباری شمرد؟ هم‌چنان که سخن آن حافظ‌شناس نیز بیش از این دعوی نمی‌ارزد، زیرا مطابق با آن، مفسران حافظ، تیپ‌های فکری شگفتی پیدا می‌کنند و حتی برخی از آنها نه یک تیپ فکری بلکه چند تیپ فکری متعدد خواهند داشت، زیرا که از حافظ نه یک شخصیت، بلکه دو یا سه شخصیت متفاوت نشان داده‌اند. برای نمونه می‌توان به تفسیر حافظ‌شناسانی مانند، اسلامی ندوشن، منوچهر مرتضوی، خرم‌شاهی و حتی زنده یاد زرین‌کوب از حافظ اشاره کرد. مثلاً زرین‌کوب هم به اندیشه‌های عرفانی حافظ اشاره کرده است، و هم او را یک رند در شیراز عصر شاه شیخ ابواسحاق و امیرمبارز مظفری و شاه‌شجاع تصویر کرده است و هم با جرات و جسارتی که در کار ادبای سنتی اثری از آن دیده نمی‌شود گفته است که: « حافظ با همه‌ی نارضایتی که از زاهدان ریا کار داشت، خود گه‌گاه، رندانه ریا می‌کرد. »<sup>۵</sup> و هم... از این رو، او باید هم صوفی بوده باشد، هم رند، هم ریاکار و هم چیزهای دیگر! تصوف‌شناس مشهور ایران، بدیع الزمان فروزان‌فر هم که گفته است « اگر همه‌ی شعرهای حافظ تصوف و عرفان باشد، پس کدام شعر هست که مفهوم عرفانی ندارد؟ »<sup>۶</sup> یا استاد شفیعی کدکنی که استفاده‌ی حافظ از تعبیرات و مفاهیم عرفانی را مانند استفاده‌ی او از اصطلاحات بازی شطرنج می‌دانند،<sup>۷</sup> همه‌ی این‌ها، در شرح اندیشه‌ی حافظ، خود را شرح کرده‌اند که لابد اولی هیچ بویی از فرهنگ عرفانی و صوفیانه به مشامش نخورده بوده و دومی هم احتمالاً شطرنج باز ماهری است و در استفاده‌ی ابزاری از شعر حافظ نیز بسیار چیره دست و تواناست! هم‌چنان که مرتضوی و اسلامی ندوشن هم که تفکر حافظ را آمیخته‌بی از فلسفه‌ی خیام و چاشنی عرفان خوانده‌اند،<sup>۸</sup> خود التقاطی بوده‌اند و نه حافظ! و مهم‌تر از همه‌ی اینان داریوش آشوری است که چون اندیشه‌ی حافظ را متأثر از مرصادالعباد و برآمده از عرفان نجم‌الدین رازی می‌داند،<sup>۹</sup> خود یک صوفی از نوع

نجم‌الدین رازی خواهد بود، و هلم جراء و حال داوری در باب این سخن را به آشنایان اندیشه و شخصیت حافظ شناسان یاد شده و می‌گذارم، تا اندازه‌ی اعتبار آن را خود بسنجند!

۲- پس از این راه‌گشایی‌های مقدماتی، استاد

شریعت به سوی نقد موضوعات کتاب **حافظ و الهیات**

**رندی** می‌روند این کار را با شرح عجیب و غریبی از زمان شروع می‌کنند که در آن همه چیز را از مسائل اجتماعی گرفته تا موضوعات روان‌شناسی در هم می‌آمیزند و تعبیر گله‌گشادی از زمان ارائه می‌دهند که تعبیری است بدعت‌آمیز و چنان کالایی در طبله‌ی هیچ عطاری یافته نمی‌شود: « زمان مقوله‌ای بسیار وسیع و حساس است که جوانب مختلفی دارد و کمتر کسی است که به همه‌ی جوانب آن نظر و تسلط داشته باشد. زمان از یک طرف مربوط به گذشته است و از طرف دیگر مربوط به آینده. زمان از طرف دیگر با مکان ارتباط دارد. یعنی زمان نمی‌تواند بر کل کره‌ی زمین، حتی یک مملکت حتی یک شهر اشراف داشته باشد. یعنی در همین زمان، تفاوت‌های اجتماعی زیادی، بین اصفهان و شیراز یا کرمان و تهران وجود دارد. زمان از طرف دیگر با افراد مختلف و اشخاص متفاوت ارتباط دارد. زمان از سوی دیگر با شخصیت افراد ارتباط دارد، یعنی حالات یک وزیر و یا یک تاجر و یا یک معلم و یک شاعر و یا یک گدا در یک زمان معین تفاوت دارد. زمان از سوی دیگر با وضع اجتماعی هر ناحیه‌ی ارتباط دارد. وقتی کشوری با نظام استبدادی اداره می‌شود، وضعیتش با کشوری که در همان زمان با نظام مردمی و آزاد اداره می‌شود تفاوت دارد. حتی زمان با وضع روحی افراد و وضع جسمی آنها هم دارای تفاوت است » (همان‌جا) از این معجون هفت رنگ همه چیز می‌توان در آورد جز زمان! و بهتر بود استاد شریعت به جای این همه حاشیه رفتن و دراز گفتن، بسیار ساده و روان می‌گفتند که ما یک زمان تقویمی و عددی داریم، یک زمان فرهنگی، و آن‌گاه این همان حرفی می‌شد که من سال‌ها پیش در آثار زنده یاد شریعتی خوانده بودم که بارها به تفاوت فرهنگ نسل‌های حاضر در یک عصر تاکید کرده و همین تعبیر از زمان را مبنای حرکت فکری و فرهنگی خود در ایران پیش از انقلاب قرار داده بود.<sup>۱۰</sup> اما استاد شریعت همین تعبیر ساده را به قدری می‌پیچانند که مفهوم آن در لابه لای جمله‌های پی در پی گم می‌شود و با آوردن برخی عبارات نا رسا در ابهام می‌رود. مثلاً از این جمله‌ی « زمان نمی‌تواند بر کل کره‌ی زمین، حتی یک مملکت، حتی یک شهر، اشراف داشته باشد. » هیچ مفهومی در نمی‌آید جز محدودیت حوزه‌ی تأثیر زمان! در حالی که زمان هم بر یک شهر احاطه دارد، هم بر یک کشور و هم بر کل کره‌ی زمین! اما بدیهی



را به یاد آورده و دامان شاعر خود را از ننگ آن بری می‌داشته‌اند. از این رو باز هم در میان آوردن زمان اجتماعی و جغرافیایی و غیر آن گرهی از این مشکل نخواهد گشود!

انوری که یک روز با سربلندی و غرور، خود را پیامبر شاعران خوانده بود، و قرآن پیامبری خود را هم دیوان مملو از مدح و ستایش خود می‌دانست،<sup>۱۱</sup> پس از تأمل در این شیوه از شاعری کردن، آن را سی سال بطالت و بیپهوه کاری یافت<sup>۱۲</sup> و فروتر از کار یک کناس، یعنی کسی که فاضلاب خانه‌ها را تخلیه می‌کند! خاقانی، مسعود سعد و شاعران دیگر نیز هر یک به گونه‌ای بر کراهت این کار وقوف یافته بودند، و در نتیجه بارها بر بیزاری خویش از این شیوه‌ی شاعری پای فشرده‌اند. اما حافظ هیچ‌گاه نیازی به این تأمل و تردید در مدیحه‌گویی ندید و تا آخرین روزهای زندگی بر در ارباب بی‌مروت دنیا نشست، هر چند که می‌دانست: «گر از سلطان طلب کردم خطا بود.» و یا این که «صحبت شاهان ظلمت شب یلداست» و باید نور را از خورشید جست.

۳- استاد شریعت مقایسه‌ی حافظ و خیام را یک مقایسه‌ی مع الفارق می‌دانند، به این دلیل که «خیام در زمان خود بیش از آن که به عنوان شاعر شناخته شده باشد، به عنوان دانشمند و منجم شناخته می‌شد، و با تحقیق محققان قابل اعتماد مجموعه‌ی رباعیات او بیش از ۸۲ رباعی نیست. آن گاه تکیه‌گاه بزرگ او پادشاه سلجوقی است و پادشاه مزبور به تنها چیزی که اعتنا ندارد تعصب مذهبی است که می‌تواند خیام را به دست اجامر و اوپاش بیندازد، و با در نظر گرفتن کندی انتشار شعر و نثر در آن زمان، نباید خیام را فردی بی‌پروا و از جان گذشته دانست و حافظ را به جهت بیان ابهام آمیزش ترسو شمرد و ملامت کرد.» (همان‌جا) اما اگر هم خیام منجم و دانشمند بوده باشد، و تعداد رباعی‌های او هم بیش از ۸۲ رباعی نباشد، چرا نباید اندیشه و رفتار حافظ را با اندیشه و رفتار او سنجید؟ آیا موقعیت علمی خیام وضعیت اجتماعی او را متفاوت از وضعیت اجتماعی حافظ کرده بود و یا ۸۲ رباعی قابل اعتماد او، غیر از آن رباعی‌های حاوی شک و انکار او بود و در این رباعی‌ها مثلاً از دین‌داری و پرهیز و پارسایی سخن گفته بود و یا این که اندک بودن تعداد این رباعی‌ها او را از خطر بازتاب اندیشه‌هایش محفوظ می‌داشت؟ مهم‌تر از همه‌ی این نکته‌ها این که استاد شریعت از کدام قرینه دریافته‌اند که انتشار شعر و نثر در عصرخیام کند بوده و در عصر حافظ سرعت و شتاب بیش‌تری گرفته است؟ و در نتیجه شعر خیام منتشر نشده می‌مانده و خطری برای او ایجاد نمی‌کرده است، در حالی که انتشار شعر حافظ او را مواجه با خطر می‌ساخته است؟ استاد شریعت بی‌اعتنایی ملک‌شاه سلجوقی به قیود مذهبی و آزادی او از تعصبات دینی را زمینه‌ی مناسب برای سرودن رباعی‌های خیام می‌دانند، اما فراموش می‌کنند که این پادشاه وزیری به نام نظام الملک داشت که دستگاه تفتیش عقاید راه انداخته بود و در

ترویج آن‌چه که سنت پیامبر و حقیقت شرع می‌دانست و ریشه‌کن کردن هر آن‌چه که بدعت و بد مذهبی می‌شمرد، تردیدی به خود راه نمی‌داد، و در این کار شدیدترین شیوه‌های خشونت سیاسی را به کار می‌گرفت! تا جایی که کم‌تر وزیری در تاریخ ایران مانند خواجه نظام الملک سخت‌گیری و تعصب نشان داده است. او هم مدارس نظامیه را برای ترویج اعتقادات دینی خود تأسیس می‌کرد، و هم پادشاه را برای برچیدن آثار مذاهب و حتی ادیان دیگر تحریک می‌نمود<sup>۱۳</sup> و هم مأموران خود را برای این کار گماشته بود! و باتوجه به این که در تعیین سیاست‌های اعتقادی کشور نقش و نفوذ او بیشتر از ملک شاه سلجوقی بود،<sup>۱۴</sup> می‌توان اندازه‌ی اعتبار این تحلیل سیاسی استاد شریعت را نیز تخمین زد! از آن گذشته، اساساً مشکل این دو شاعر پیش از آن که با زمامداران سیاسی باشد، با سران شریعت و مترسّمان زمانه بود که بی‌تردید قدرت آنها در عصر خیام کمتر از آنچه در زمانه‌ی حافظ داشتند، نبوده است؛ و از این طریق خطری که از سوی اجامر و اوپاش در کمین حافظ بوده است، خیام را نیز تهدید می‌کرده است!

۴- مقایسه‌ی نادرست دیگر از نظر استاد شریعت، مقایسه‌ی حافظ و ناصرخسرو است زیرا که «حافظ ادعای تبلیغ و مبلغ بودن مانند ناصرخسرو را ندارد و اصولاً ادعای مصلح اجتماعی و معلم اخلاق بودن را هم ندارد.» (همان‌جا) اما مگر من گفته‌ام که حافظ ادعای تبلیغ دینی داشته است و از این چشم‌انداز او را با ناصرخسرو سنجیده‌ام؟ اصلاً حرف من این است که در شعر حافظ هیچ دعوتی، حتی دعوت به عرفان هم وجود ندارد، او فقط به باده و میکده دعوت می‌کند! در باب مصلح اجتماعی نبودن حافظ هم من با استاد شریعت هم سخن و هم عقیده‌ام و در این کتاب در پی انکار دعوی خود حافظ مبنی بر مصلح اجتماعی بودن او برنیامده‌ام، و اگر استاد شریعت دقت و تأمل بیشتری می‌کردند، مشاهده می‌نمودند که من دعوی کسانی را که از حافظ یک مصلح اجتماعی ساخته‌اند، نادرست دانسته‌ام و بنابر این در این باب نیازی به مناقشه با استاد نیست. اما استاد شریعت با آن که مقایسه‌ی حافظ و ناصرخسرو را نادرست

می‌دانند، خود به شباهت آن دو در برخی از زمینه‌ها

اقرار کرده‌اند: «ناصرخسرو مداح کسانی است که

به آنها اعتقاد قلبی دارد، وقتی از این بعد به

حافظ بنگرید، حافظ هم به شاه ابو اسحاق

و شاه شجاع به همین چشم نگاه می‌کند

و می‌بینید که پس از قتل شاه ابو

اسحاق در مرگ او می‌گریید.»

(همان‌جا) هر چند که من این دو

اعتقاد را از یک نوع

نمی‌دانم، زیرا که

# بند جهان و حافظ را «شاعری در صدد گرفتن وظیفه و صلح برای خرید گل و نبید» بدانیم، این درست همان تصویری

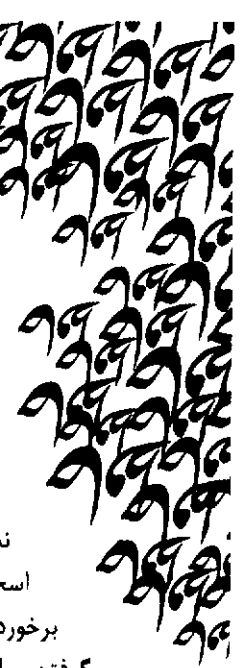
خواهد بود که من از این دو ارائه داده‌ام، و در نتیجه هیچ انگیزه‌ای  
برای مناقشه در این مورد باقی نمی‌ماند. مناقشه‌ی من با کسانی  
است که مولوی و عارفان دیگر را پله‌های پایین نردبانی نشان  
می‌دهند که حافظ از آن نردبان به آسمان عرفان عروج می‌کند!  
در اینجا چگونه باید داوری کرد؟ آیا نمی‌توان با استناد به  
اندیشه‌های بلند عارفانه یعنی همین «وارستگی از جهان» از یک  
سو و «دل بستگی به وظیفه و صلح» از سوی دیگر، اندیشه‌ی  
حافظ را چیزی متفاوت از عرفان مولوی دانست و از شیفتگان حافظ  
خواست که مرزهای این دو اندیشه را از یک دیگر جدا کنند، و برای  
اثبات عظمت‌های حافظ تدبیر دیگری پیش گیرند؟

من با چنین تصویری از حافظ هیچ مخالفتی ندارم، اما دریغ که  
استاد شریعت به این تصویر خود از حافظ پای بند نمی‌مانند، و بی  
درنگ تغییر رأی می‌دهند و موضوع «وظیفه و خرید گل و نبید»  
را فراموش می‌کنند و این بار، شراب و عیش و نوش حافظ را یک  
سره شاعرانه و ادبی و ایده آلیستی می‌خوانند، که هیچ ما به ازای  
زمینی و واقعی ندارد! من نمی‌دانم چنین تناقضی را چه گونه  
می‌توان گشود؟ از این رو گشودن آن را به استاد وا می‌گذارم و به  
نکته‌های مهم تری که در این بخش از سخنان ایشان آمده است،  
می‌پردازم.

استاد شریعت می‌فرمایند که: «حافظ علاوه بر این که حافظ  
قرآن در چهارده روایت است، از کتب تفسیر مانند کشف زمخشری  
و کشف کشف فارسی قزوینی استفاده‌ها برده و کتاب مواقف  
عضدالدین ایچی را نزد او و نزد میر سید شریف جرجانی تلمذ کرده  
است و از کل این مطالعات به این نتیجه رسیده است که خداوند  
متعال هر گناهی به جز شرک را می‌بخشد و ریا و نفاق اصل و  
ریشه‌ی شرک است، زیرا وقتی کسی عملی را که برای رضای خدا  
باید انجام دهد، برای جلب نظر مردم و کسب و جاهت و اعتماد آنان  
به انجام رساند، در حقیقت برای خدا شریک قائل

شده است و سراسر دیوان حافظ را می‌توان دفتر مبارزه با ریا  
دانست... حافظ که مبارزه با ریاکاران را سرلوحه‌ی کارهای خویش  
قرار داده است، برای دهن کجی به آنان دم از شراب و شراب خواری  
و می و میخانه و خرابات می‌زند.» (همان‌جا)

سراسر عبارت فوق، توضیح واضحی است که تعدادی از  
مفسران حافظ بدان‌ها اشاره کرده‌اند و باده‌نوشی حافظ را چه  
واقعی باشد و چه شاعرانه و مجازی - یک واکنش در برابر



اعتقاد ناصر خسرو به  
خلیفه‌ی فاطمی، یک اعتقاد  
دینی عمیق است در اینجا با حق  
بودن یا ناحق بودن این اعتقاد کاری  
نداریم اما گرایش حافظ به شاه ابو  
اسحاق و شاه شجاع به انگیزه‌ی  
برخورداری از بذل و بخشش‌های آنان و  
گرفتن صلح و وظیفه است، و در نتیجه او بی  
هیچ دشواری می‌تواند پس از مرگ یک شاه، در کنار یک شاه دیگر  
قرار گیرد و حتی در صدد جلب دوستی قاتلان همان شاه بر آید! این  
کاری است که با مبانی اعتقادی ناصر ناسازگار است. او نه تنها از  
قبل شاعری خود صلح نمی‌گیرد، بلکه خطر ستایش خلیفه‌ی  
فاطمی را در حوزه‌ی خلافت عباسی پذیرا می‌شود، و اندیشیدن به  
سازش یا حتی سکوت در برابر دشمنان فاطمی‌ها برای یک لحظه  
هم در ذهن او خطور نمی‌کند!

۵- استاد شریعت، مقایسه‌ی حافظ را با مولوی هم نادرست  
دانسته و نوشته‌اند که: «مولوی سال‌ها رهبر مذهبی شهر قونیه  
بوده است که با ملاقات با شمس تبدیل به عارفی می‌شود که پروای  
هیچ یک از جنبه‌های مادی را ندارد و خرج خانقاه و زندگی  
خانوادگی او را مردم و اطرافیان او تأمین می‌کنند و اندوخته‌های  
دوران تشرع او وفا می‌شود... او عارفی است که از بند  
جهان رسته است، در حالی که حافظ فقط یک شاعر است و همواره  
با مفلسی دست به گریبان است و وظیفه‌اش هم اگر برسد به  
اندازه‌ی خرید گل و نبید است.» (همان‌جا)

حقیقت این است که من با چنین تصویری از حافظ و مولوی  
هیچ اختلاف نظری ندارم، و این استدلال استاد شریعت نیز نتیجه‌ی  
عدم عنایت کافی ایشان به آن چیزی است که من در مقایسه‌ی این  
دو گفته‌ام، و البته این مقایسه نیز در پاسخ به حافظ‌شناسانی آورده  
شده که حافظ را در مقام وارستگی

عارفانه، برتر از همه‌ی عارفان وارسته و از آن جمله جلال الدین  
مولوی می‌نشانند! من در نقد چنین تصویری از حافظ، نشان داده‌ام  
که چرا نباید اندیشه و آیین حافظ را از نوع اندیشه و آیین عارفان  
وارسته‌یی مانند مولوی شمرد. اما اگر مولوی را «عارفی رسته از

ریاکاری‌های سران شریعت دانسته اند. اما این تعبیر از باده نوشی حافظ چند پرسش جدی پیش می‌آورد که من آنها را در برابر استاد شریعت می‌گذارم:

الف- حافظ از خواندن تفسیرهایی مانند کشاف زمخسری و کشف کشاف و مواقف عضالدین ایجی و نیز حفظ قرآن در چهارده روایت، چه گونه آموخت که باید در برابر ریا و نفاق، از شراب و مستی سخن بگوید؟ آیا اگر از قرآن و تفسیرهای یاد شده برمی‌آید که خداوند هر گناهی را به جز شرک می‌بخشد و ریا و نفاق هم ریشه‌ی کفر است، این تدبیر هم برمی‌آید که «پس در برابر ریا و دروغ باید به شراب روی آورد» و نفاق و تزویر را با آن چاره کرد؟ آیا اقتضای اعتقاد و ایمانی که از مطالعه‌ی قرآن و تفسیرهای آن برمی‌آید، چنین واکنشی است؟ سخن استاد شریعت تا نیمه‌ی نخست آن- روی آوری حافظ به باده در برابر ریا و

دروغ- درست و پذیرفتنی است، اما نیمه‌ی دیگر آن را با این استدلال ضعیف نمی‌توان پذیرفت. وقتی که ما در حوزه‌ی یک فرهنگ دینی از حافظ دفاع می‌کنیم لازم است که همه‌ی مبانی این دفاع دینی باشد، و این شیوه‌ی تفسیر از باده‌نوشی حافظ در حیطه‌ی اندیشه‌ی دینی نمی‌گنجد. اما چنان که کسی به دور از این گونه توجیحات دینی، باده‌نوشی‌های حافظ را نوعی واکنش در برابر ریا و دروغ نشان دهد، تفسیر و توجیه او را بهتر می‌توان پذیرفت.

ب- اگر در اندیشه‌ی حافظ ریا و نفاق ریشه‌ی شرک است، پس چه گونه است که حافظ خود را نیز ریا کار می‌خواند و به تعبیر استاد زرین کوب که من تفسیر او را از حافظ استوارتر از تفسیرهای همه‌ی حافظ شناسان دیگر می‌دانم «حافظ با همه‌ی ناراضیاتی که از ریاکاران دارد، خود، گه گاه زندانه ریا می‌کند.» آیا می‌توان گفت که چنین کسی نگران آن است که ریا موجب شرک شود؟

ج- چنان که در **حافظ و الهیات رندی** به تفصیل آورده‌ام، حافظ به دلیل پایبندی شدید به جبر و تقدیر، نمی‌تواند با ریا و نفاق هم که تقدیر و سرنوشت ریا کاران بوده است، مخالفت کند، زیرا این کار با نظام اندیشه‌ی او ناسازگاری آشکار دارد.<sup>۱۵</sup>

۶- عدم تأمل استاد شریعت در نوشته‌های من موجب شده است که گاهی آراء مرا با همان استدلالی رد کنند که در همان نوشته و حتی با همان تعبیر آمده است. برای مثال این نکته‌گیری استاد را ملاحظه کنید: «جناب درگاهی گویا آگاهی ندارند که رمضان ماهی است که واعظان بازار پر رونقی دارند و حافظ که واعظان را جلوه کنندگان بر محراب و منبر و پنهان کاران ریا کار می‌داند، طبق برنامه‌ی خود یعنی مبارزه با ریا و تزویر و نفاق این ماه را از این جهت ناپسند می‌شمارد.» حال این عبارت را بگذاریم در برابر آنچه که در **حافظ و الهیات رندی** آمده است و ببینیم مناقشه بر سر چیست: «حافظ رمضان را به گونه‌ی که در حکومت‌های مذهبی نظیر حکومت امیر مبارز الدین برگزار می‌شد، و شکل دولتی و بخش نامه‌ای آن سبب می‌شد که کردارهای محتسب گونه فضای شهر را آکنده از ترس و اختناق و دروغ بسازد، و در نتیجه زمینه‌های شیوع تعصب و ورزی‌ها و تقدس‌سازی‌های چندش آوری را فراهم آورد، قبول نداشته است، زیرا چنین فضایی، به هیچ رو مطلوب رندان و سازگار با زندگی زندانه نبوده است.»<sup>۱۶</sup>

این شتاب کاری و عدم تعمق در آراء من، هم چنان انگیزه‌ی نکته‌گیری‌های دیگری است که در نقد استاد شریعت بر کتاب **حافظ و الهیات رندی** دیده می‌شود. باز هم به گمان استاد، با آن که من حافظ را یک عارف و صوفی نمی‌دانم او را با شیخ ابوالحسن خرقانی سنجیده‌ام، و سرکشی عارفانه‌ی خرقانی در برابر محمود غزنوی را با بندگی حافظ در برابر شاه شجاع و شاه یحیی و سلطان اویس دو رفتار متفاوت دانسته‌ام که از دو آیین متفاوت ریشه می‌گیرد. (همان‌جا) و این همان نکته‌ی است که در مقایسه‌ی حافظ و مولوی هم دیده می‌شود، و نشان می‌دهد که استاد نوشته‌ی مرا بسیار سرسری خوانده اند، در حالی که امعان نظر دقیق تر سبب می‌شد که استاد از این نکته‌گیری‌های بی‌اساس پرهیز کنند و عنایت داشته باشند که من تصویر عارفانه‌ی او را که مفسران حافظ از اندیشه‌ی او ترسیم کرده اند، با اندیشه و رفتار برخی از عارفان و آشنایان اندیشه‌ی توحیدی سنجیده‌ام تا همین تفاوت آنها را نشان دهم. تناقض این کار در کجای آن است؟ من در سراسر این کتاب درصدد بوده‌ام تا با آوردن قراین متعدد، اندیشه‌ی حافظ را از اندیشه‌ی عارفانه جدا کنم، چیزی که اقتضای شناخت درست اندیشه‌ی زندانه‌ی حافظ و نیز اندیشه‌های عارفانه است! زیرا برای نشان دادن نادرستی این گونه تفسیرها، باید دید که یک عارف و صوفی راستین، چگونه می‌اندیشد و چگونه رفتار می‌کند؟ و پایبندی به اندیشه‌ی توحیدی و اقتدار بالامعارض خداوند، چگونه موجب می‌شود تا او در برابر قدرت‌های زمینی سر فرود نیابد؟ استاد



شریعت توصیه می‌کنند که من در برابر شعرهای ستایشی حافظ، بخش‌های دیگری از اشعار او را هم که در آنها از بی‌نیازی و غرور خود سخن می‌گوید، به غفلت سپرده ام و در تفسیر اندیشه‌ی حافظ آن‌گونه اشعار را دخالت نداده ام. در حالی که باز هم شتاب زدگی می‌کنند، زیرا که من درست همین کار را کرده‌ام<sup>۱۷</sup> و حتی با اتکا به این‌گونه شعرهاست که آن ستایش‌های بنده‌وار را ناروا دانسته‌ام و مگر از ملاحظه‌ی این دو گونه شعر و اندیشه، نتیجه‌ی دیگری هم می‌توان گرفت؟ آیا باید گفت که حافظ آن رفتارهای ستایش‌گرانه را با این شعارهای بلند و بزرگ، جبران کرده است؟ یا این که بر عکس، چون او با این‌گونه اندیشه‌های بلند آشنایی دارد از او باید چشم‌داشت بیشتری داشت؟

۷- استاد شریعت با نفی «صوفی یا عارف بودن حافظ در معنی معمول کلمه» که البته نشانه‌ی روشن بینی ایشان در مقایسه با کسانی است که بر صوفی و عارف بودن حافظ تعصب می‌ورزند، در نتیجه اندیشه‌ی مفتنم و ارزشمند است او را پیش از هر چیز یک هنرمند شمرده و تأثیر قافیه را در سرودن اشعاری مانند «حافظ اگر قدم زنی در ره خاندان به صدق / بدرقه‌ی رهت شود همت شکنه‌ی نجف» تعیین‌کننده‌تر از اعتقادات دینی حافظ دانسته اند، اما چنانچه این اصل را در تفسیر برخی از شعرهای حافظ دخالت دهیم، چرا در همه‌ی شعرهای او چنین نکنیم؟ از کجا می‌توان دانست که حافظ تنها در برخی از ابیات شعر خود، در تنگنای قافیه و از سر اضطراب سخنی را بر زبان بیاورد که بدان اعتقادی نداشته است و نه در بیشتر آنها؟ چرا این قاعده را به همه‌ی اشعار او سرایت ندهیم؟ و اگر چنین کنیم از اندیشه و اعتقاد حافظ چه می‌ماند که استاد بر سر برخی از آنها به مجادله برخاسته اند؟ و آیا کسی که به تأسی از اقتضای قافیه دست از هر گونه اعتقادی بکشد و یا به هر گونه اعتقادی تظاهر بجوید، می‌توان بر اساس چند بیت از اشعار او درباره‌ی او نوشت که: «حافظ علاوه بر این که حافظ قرآن در چهارده روایت است و از کتب تفسیر مانند زمخشری و... استفاده‌ها کرده و... به این نتیجه رسیده که خداوند متعال هر گناهی به جز شرک را می‌بخشد و ریا و نفاق ریشه‌ی شرک است و در نتیجه، مبارزه با ریا را سرلوحه‌ی زندگی خود قرار داده است؟» چرا در این‌گونه اشعار هم او را هنرمند و پای‌بند اقتضای قافیه و یا هنر شاعری ندانیم؟ و گذشته از آن، چنانچه کسی هم بیت‌های دیگری از حافظ را چنین تفسیر کند، آیا می‌توان بر کار او خرده گرفت؟

۸- استاد شریعت، اشاره به تاریخچه‌ی فرهنگ رندی و

تحول معنایی آن تا عصر حافظ را در کتاب یاد شده یکسره زاید و بیهوده دانسته اند و بر آنند که حافظ رند خود را معرفی کرده است و این رند «یکی از اولیاء الله است.» چیزی که هیچ یک از حافظ‌شناسان با آن توافق ندارند و از ابداعات استاد شریعت است، باید از استاد پرسید که برای درک این نکته که «چرا حافظ یا هر شاعر دیگری خود را رند خوانده است؟» دانستن مفهوم رندی و تحول معنایی آن و شیوه‌ی تلقی جامعه از آن، کاری زاید و بیهوده است یا مقدمه‌ی ضروری شناخت رند حافظ حتی در مقام یکی از اولیاء الله؟ مگر ممکن است که حافظ یا سنایی یا هر شاعر دیگری، بدون امعان نظر به مفهوم رند و جایگاه او در جامعه‌ی خود، خویشتن را رند خوانده باشند و رندی را در برابر زاهد و صوفی و مفتی و محتسب برگزیده و یا برکشیده باشند؟ از آن گذشته معنی اولیاء الله در این میان از کجا سر بر می‌آورد؟ مگر تنها به صرف آمدن رند در بیت «رندان تشنه لب را آبی نمی‌دهد کس / گویی ولی شناسان رفتند از این ولایت» می‌توان آن را معادل با اولیاء الله گرفت و یک مفهوم بی‌ارتباط با اندیشه، زندگی، شیوه‌ی سلوک و بنیان‌های تفکر حافظ برای آن تراشید؟ چرا مفهوم رند را از بیت‌هایی مانند ابیات زیر بیرون نیاوریم؟

ساقیا می‌ده که رندی‌های حافظ فهم کرد

خسرو صاحب قران جرم بخش عیب پوش

\*\*\*

عاشق و رند و نظر بازم و می‌گویم فاش

تا بدانی که به چندین هنر آراسته‌ام!

۹- طرح کلی کتاب حافظ و الهیات رندی بر اساس دین‌داری حافظ فراهم آمده است و در نتیجه نیازی ندارد که در نقد آن گفته شود «کسی که در دوران جوانی و نوجوانی خود با قرآن و حدیث و محیط مذهبی و خانوادگی دین‌دار بار آمده، اگر چه از دین‌داران قشری فاصله گرفته باشد، باز هم همان دین‌داری را در سرشت خویش نگاه می‌دارد.» (همان جا) هر چند که این استدلال به خودی خود، چندان هم استوار نیست؛ زیرا بسیار بوده اند کسانی که در این‌گونه محیط‌ها و شرایط خانوادگی تربیت یافته‌اند، اما در دوره‌های متأخر زندگی خود با آن وداع کرده‌اند! با این وصف، در ماجرای زندگی حافظ، قضیه یک چیز دیگر است و چنان که در این کتاب نشان داده‌ام، دین‌داری حافظ، نوعی دین‌داری رندانه است. او عناصری از دین را مطلوب خود می‌داند که با زندگی و سلوک رندانه اش انطباق بجوید.<sup>۱۸</sup> در اینجا «سحر خیزی و تهجد» دیگر جایی ندارد و چنانچه در دوره‌های آغازین زندگی حافظ هم وجود داشته باشد، آن دوره‌ها دیگر سپری شده و

اقتضانات دوره‌ی رندی حافظ تفاوت پیدا کرده است.

۱۰- به گمان استاد شریعت حافظ یک اشعری است و این وضعیت فکری «ذهن او را با جبر آمیخته است» اما گاهی هم جبرگرایی را «برای دفاع از اندیشه‌های ضد ریایی خود به کار می‌برد.» من در نیمه‌ی اول این تعبیر از اندیشه‌ی حافظ باز هم موافق با رأی استاد شریعت هستم و در اینجا نیز واقع بینی استاد شریعت را می‌پسندم، بویژه که برخی شعارهای حافظ در زمینه‌ی اختیار را « آثار ذهن شاعرانه‌ی او » شمرده اند، اما با نیمه‌ی دیگر آن هیچ توافقی ندارم و تفصیل موضوع را در بخش جبرگرایی حافظ در کتاب مورد مناقشه آورده ام، و خاطر نشان کرده ام که اگر حافظ، باده نوشی یا به تعبیر خود، « پوشیدن خرقة‌ی می آلود » را به جبر و تقدیر حواله دهد، در این صورت هیچ گاه نمی‌تواند بر کار زاهد ربا کار و «پوشیدن خرقة‌ی تزویر» خرده بگیرد، زیرا که او نیز در مقابل حافظ می‌تواند به همین دست آویز متوسل شود، و کردار روزانه‌ی خود را حاصل کار قضا و قدر جلوه دهد و از این طریق سلاح از دست حافظ بگیرد و او را به سکوت وادار کند! این عرصه، عرصه‌ی نیست که حافظ بتواند با سلاح جبری‌گری از آن بیرون و پرتوفیق بیرون آید!

۱۱- برخی نقطه نظرهای استاد شریعت برآمده از واقع بینی ایشان در کار حافظ‌شناسی و نیز تأمل در کتاب من است، و بسیاری از آنها نیز حاصل شتاب‌زدگی و عدم تعمق در تفسیرها و استدلال‌های آن کتاب است و دریغ که این شتاب‌زدگی گه‌گاه با طعن و کنایه نیز در می‌آمیزد و از این لحاظ به شأن علمی استاد آسیب می‌زند، مثلاً در هیچ جای کتاب حافظ و الهیات رندی من نگفتم که حافظ باید یک انقلابی بوده باشد، بلکه فقط به کسانی پاسخ داده ام که شعر حافظ را حاوی «سبک انقلابی!» و یا منویات و آمال مصلحانه دانسته اند، و نمی‌دانم که از کجای آن، این اندیشه بیرون آمده است که من جبرگرایی را بدین دلیل برای حافظ یک نقطه ضعف دانسته‌ام که «انقلاب را به عقب می‌اندازد.» در توضیح این نکته و برای تنویر ذهن استاد و خاطر جمع کردن ایشان اضافه می‌کنم که من نه به هنگام نوشتن کتاب یاد شده و نه امروز، هیچ اعتقادی به انقلاب، آن هم به گونه‌ای که منجر به تغییر یک حکومت به حکومت دیگر شود، نداشته‌ام و بویژه پس از خواندن کتاب‌هایی مانند «کالبد شکافی چهار انقلاب» از «کریل برینتون» و «جامعه‌ی باز و دشمنان آن» از «کارل پوپر» و کتاب‌های

مشابه آن، و نیز تأمل بر روی واقعیت انقلاب‌ها و پی آمد های ناخواسته‌ی آنها، هیچ اعتقادی به انقلاب سیاسی ندارم، و اگر هم به انقلابی بیندیشم، آن فقط انقلاب فکری و تحول فرهنگی است که هیچ گاه با جبرگرایی و نوشتن هر پیش آمدی به پای تقدیر حاصل نخواهد شد! ۱۲- با آن که هیچ قرینه‌ی برای دوره بندی شعر حافظ، و انتساب بخش‌هایی از آن به دوره‌های نخستین و بخش‌هایی دیگر به ادوار متأخر حیات او وجود ندارد، و این نکته را نیز به تفصیل در نوشته‌ی خود آورده‌ام، باز هم استاد شریعت سخن از اشعار دوره‌ی خامی و پختگی حافظ در میان آورده اند- البته بدون این که اندکی استدلال یا حجتّ موّجه در این کار ارائه داده باشند- در حالی که چنین تفکیکی، با تکیه بر اسناد موجود در زمینه‌ی حافظ‌شناسی، آن هم با قاطعیت و اطمینان خاطر می‌که استاد به کار گرفته‌اند، ناممکن است، معلوم نیست که استاد، چگونه چنین رأیی را صادر کرده‌اند؟ تنها تفکیکی که در شعر حافظ می‌توان پذیرفت، این است که معدودی از اشعار سست و خام او را به آغاز کار شاعری او منسوب بدانیم و ابیات پخته و پرمایه‌ی او را به دوره‌های متأخر آن، آن هم تنها به دلیل پخته و یا خام بودن آنها و نه هیچ قرینه‌ی دیگر! و بدیهی است که چنین تعبیری برای توجیه تناقضات شعر حافظ کارایی چندانی ندارد. همان‌گونه که توجیهات دیگر استاد، در تبیین این موضوع و اقتناع منتقدان حافظ، وافی به مقصود نیست. مثلاً در بیت:

چه جای شکر و شکایت ز نقش نیک و بد است  
که بر صحیفه‌ی هستی رقم نخواهد ماند  
اگر مطابق با توصیه‌ی استاد، شکر را نماد شادی از قضای موافق، و شکایت را نماد اندوه از قضای ناموافق بدانیم، باز هم گره تناقض‌گویی حافظ گشوده نخواهد شد. زیرا نه تناقض‌گویی او منحصر به همین یک مورد است، و نه این شعر را همه‌ی مفسران حافظ به شیوه‌ی استاد شریعت معنی می‌کنند! البته بهتر بود که استاد نیز به جای آن که شکر و شکایت را نماد شادی و اندوه از قضای موافق و ناموافق بخوانند، خود نقش نیک و بد را، قضای نیک و بد می‌خواندند، آن‌گونه که در برخی از شرح‌ها مانند شرح استعلامی یکی از دو مفهوم حاصل از دو واژی یاد شده، خوانده شده<sup>۱۶</sup> و نه تنها معنی مورد اجماع آن، و تفسیرهای دیگر نیز در این بیت نقش را در معنی « اثر و نشان » گرفته‌اند،<sup>۲۰</sup> و در نتیجه نقش نیک و بد را آثار زندگی و رفتار انسان‌ها دانسته‌اند که در جای خود تعبیر درستی از مفهوم این دو واژه است. اما فرض



کنیم که در این بیت، مقصود حافظ همان چیزی است که استاد شریعت گفته‌اند، در این صورت با تعبیر دیگری از جبرگرایی حافظ مواجه می‌شویم که باز هم با اقرار به آن نمی‌توان انسان‌ها را به نکویی یا کرم که حافظ در بیت دیگر این غزل بدان دعوت می‌کند، فرا خواند، زیرا که نیک و بد، حاصل قضا و تقدیر است و نه نقش ارادی و آگاهانه‌ی انسان!

این تدبیر که به شیوی دیگری برای رفع تناقض از دو بیت متناقض دیگر حافظ آورده شده، باز هم کارسازی ندارد. یعنی در تفسیر بیت:

کسی که از ره تقوی قدم برون نهداد

به عزم می‌کده اکنون ره سفردارد  
هم بدون هیچ قرینه‌یی نمی‌توان گفت که: «اشاره به داستان شیخ صنعان دارد که پس از طی مراحل عرفان به سوی معشوقه‌ای ترسا و میخانه عزم سفردارد.» برای این تعبیر نه قرینه‌یی در خود غزل وجود دارد، و نه این اندیشه‌ی حافظ، تنها در این یک بیت آمده است تا با ارجاع آن به شیخ صنعان قضیه خاتمه بیابد! حافظ بارها با این تعبیر از اندیشه و آیین خود سخن گفته است، و نمونه‌هایی از این دست را در دیوان شعر او می‌توان یافت.

۱۳- اشکال دیگری که استاد شریعت در تفسیر من از حافظ نشان داده‌اند، این است که «همه‌ی اشعاری را که در آنها کلمه‌ی حافظ وجود دارد و یا کلمه‌ی من و یا ضمیر یا شناسه‌ی «م» و یا هیچ کدام، همه را مربوط به خود حافظ دانسته‌ام» در حالی که در این گونه موارد، به تعبیر استاد «حافظ رو بنای قضیه است و زیر بنای آن زاهد است» اما باید از استاد پرسید که در تشخیص مصداق این نام‌ها و یا ضمائر و شناسه‌ها، معیار ما چیست؟ آیا باید همه‌ی این نام و ضمیرها را به غیر حافظ ارجاع داد؟ در این صورت باز هم در دیوان حافظ سنگ روی سنگ بند نمی‌شود، زیرا که در بیت‌های مورد استناد استاد یا دیگر مدافعان حافظ هم نمی‌توان مصداق روشنی پیدا کرد. و مثلاً از بیت‌های زیر نمی‌توان به سحرخیزی و تهجد حافظ راه یافت چنان که استاد شریعت راه یافته است:

صبح خیزی و سلامت طلبی چون حافظ

هر چه کردم همه از دولت قرآن کردم  
و یا این که مقصود استاد فقط برخی از ابیات شعر حافظ است، و آن هم بیت‌هایی که باید به سود دین‌گرایی حافظ و تفسیر استاد شریعت از اشعار او توجه و تعبیر معنی داده شود؟

۱۴- با استناد به این که «بعضی‌ها در قنوت نماز، غزل حافظ را خوانده‌اند و یا با شنیدن غزلی از حافظ از خود

بی‌خود شده‌اند» کدام حقیقت را می‌توان به اثبات رسانید؟ اگر بناست تکلیف معنی و مقصود شعر حافظ را چنین کسانی معین کنند، در این صورت همه‌ی شارحان و مفسران اندیشه‌ی او ول معطل‌اند! این گونه عادت‌ها در برابر هر شاعری ممکن است مجال بروز پیدا کند، چنان‌که من هندی‌های فارسی‌زبانی را دیده‌ام که در برابر شعر بیدل از خود بی‌خود می‌شوند، و از شاعران دیگر به اندازی او متأثر نمی‌شوند. هم‌چنان که کسانی هم شعر خیام را صوفیانه خوانده و از آن سرمست شده‌اند، و در برابر کسانی هم بوده‌اند که شعر مولوی را نجس و ناپاک دانسته و از لمس مثنوی او پرهیز می‌کرده‌اند! با اتکاء به این گونه عادت‌های عامیانه نمی‌توان با منتقدان اندیشه‌ی حافظ سخن گفت، مگر این که انسان در استدلال و برهان آوری احساس تنگ‌دستی بکند!

۱۵- استاد شریعت که در آغاز نوشته‌ی خود مرا «

شخصی عالم و باسواد و محقق» دانسته بودند که «علاوه بر آن چه درباری حافظ نوشته شده از دیسکت‌های حافظ شناسی» نیز در فراهم آوردن «حافظ و الهیات رندی» استفاده کرده‌ام. (همان‌جا) در پایان این نوشته توصیه می‌کنند که «پیش از دست بردن به قلم به مطالعه‌ی حافظ بپردازم» زیرا که «هنوز به شعر حافظ تسلطی ندارم.» (همان‌جا) این یک بام و دو هوا را چه گونه می‌توان توجیه کرد، جز آن بگوییم آن توصیفات و تعارفات آغاز مقاله، همه کشک بوده است و نه اعتقاد قلبی و حرف دل استاد! احتمالاً حرف دل استاد همین بخش اخیر سخنان ایشان است و این کار در حقیقت پس گرفتن همه‌ی آن تعارفات است! چگونه ممکن است که من همه‌ی شروح و تفسیرهای حافظ حتی دیسکت‌های آن را دیده باشم اما خود او را مطالعه نکرده باشم؟ منظور استاد از مطالعه‌ی حافظ چیست؟ البته پس گرفتن همه‌ی آن تعارفات هم برای من چندان اهمیتی ندارد، آن‌چه که مهم‌تر است تردید و انکار ایشان نسبت به مدرک دانشگاهی من و استادان راهنمایی‌کنندی آن است که استاد شریعت ندیده و ندانسته و شاید هم با اطلاع و وقوف به ماجرا آنان را کسانی دانسته‌اند که «نه تنها در حد همایی و معین و فروزان فر نبوده‌اند، بلکه شاگردان آن استادان هم به حساب نمی‌آیند.» (همان‌جا) البته مدرک تحصیلی و دانش ادبی من هر نقصی که داشته باشد، در وهله‌ی اول مربوط به خود من است و نه استادانی که در نزد آنها تحصیل کرده‌ام و یا از دست آنها دکترا گرفته‌ام، به ویژه که برخلاف تصور استاد شریعت، یکایک استادانی که مدرک



مجموعه‌ی مقالات: نشریه‌ی داخلی  
شماره‌ی ۵۸ - بهمن و اسفند ۱۳۸۷

دکترای مرا تأیید کرده‌اند، هم از حضور معین و فروزان فر و همایی و دیگران برخوردار شده‌اند، و هم برخی از آنها در نظر من بسی برتر از استادان یاد شده بوده‌اند.

راهنمای رساله‌ی دکتری من زنده یاد استاد زرین کوب بوده است که از نظر من در تاریخ ادبیات دانشگاهی، یک استثنا بوده است و هر چند که او از محضر استادانی مانند فروزانفر بهره برده بود، اما من فروزان فر را که در حوزی علمی خاصی تخصص و مطالعه داشت، در قد و قواری دکتر زرین کوب که حوزه‌های ادبی و عرفانی و تاریخی و دینی و همهی «آفاق هنر را زیر پر داشت» نمی‌دانم؛ زرین کوب در رشته‌ی ادبیات فارسی نرخ‌ها را خیلی بالا برده است، هیچ یک از استادان ادبیات فارسی احاطه و اشراف او را بر فرهنگ و ادبیات و اندیشه‌ی ایرانی نشان نداده است! این است که در وصف او این تعبیر یکی از منتقدان غرب در حق هری ولفسن را به کار می‌گیرم که: «چیزی نیست که او ندانسته باشد.»

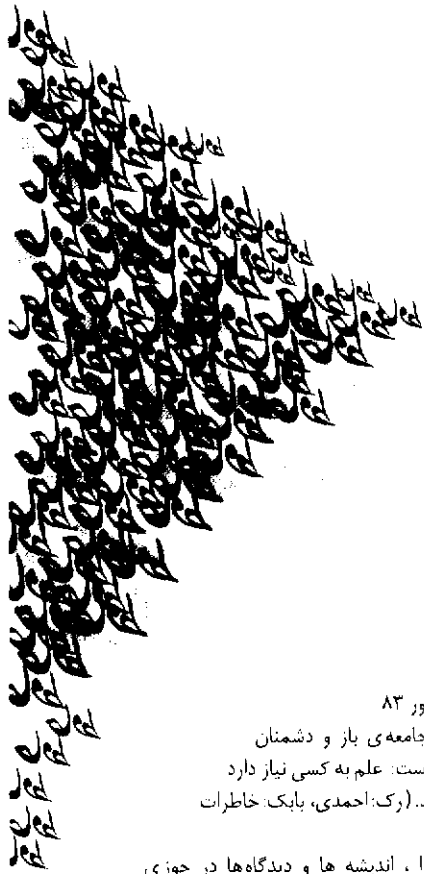
از این رو چنان که در جای دیگری هم آورده‌ام نشریه‌ی **حافظ**، شماری ۳۱ - استاد شریعت یا نمی‌دانسته‌اند که استادان راهنمای چه کسانی بوده‌اند و در این صورت نباید چنین قضاوت نادرستی را در حق آن‌ها می‌کردند و یا این که احياناً با برخی از آنها خرده حساب شخصی داشته‌اند که در این صورت مجادله با ایشان بی‌فایده است.

۱۶- و آخرین سخن این که، استاد شریعت بدون آن که از طرح اصلی کتاب من سخنی در میان آورند و آن‌گاه آن را مورد نقد و بررسی قرار دهند، چند موضوع فرعی و جزئی آن را به طور پراکنده و گسسته از یک‌دیگر مورد نقادی قرار داده‌اند و با این کار طرح و ساختار آن را در هم ریخته‌اند. از این رو من خوانندگان نوشته‌ی ایشان را به مطالعه‌ی آن کتاب توصیه می‌کنم، تا آن‌چه را که به صورت پراکنده و گسیخته در نوشته‌ی استاد خوانده‌اند، با نظم و ارتباط علمی و پیوسته با بافتار متن در خود کتاب ملاحظه کنند.

با این حال نقد ایشان را یکی از نقدهایی می‌دانم که در حد مقذور، ادب نقد نویسی را مراعات کرده و آن را چندان با دشنام و توهین نیامیخته است، اما افسوس که همین نقد نیز گه‌گاه با بعضی تعبیرهای کنایی و نیش‌دار آمیخته می‌شود که آوردن آنها در شأن استاد بازنشسته‌ی دانشگاه اصفهان نیست، تعبیرهای طعن آمیزی مانند «درگاه محمودی» و «محمود درگاهی» یا «درباری و درگاهی»، بازی کردن با اسم و عنوان حریفان فکری است که گره از هیچ مشکلی نمی‌گشاید، و گرنه می‌توان با هر اسم و عنوانی از این گونه بازی‌ها درآورد، از جمله با اسمی مانند «شریعت»، اما این گونه بازی‌ها در یک بررسی علمی چه جایگاهی می‌تواند داشته باشد؟ ■

### پی‌نوشت‌ها

۱- حافظ پژوهی، دفتر هشتم، ۱۳۸۴.



۲- شماری ۶، شهریور ۸۳

۳- رک: دیپاچه‌ی جامعه‌ی باز و دشمنان آن، آدورنو هم گفته است: علم به کسی نیاز دارد که از آن اطاعت نکند. (رک: احمدی، بابک: خاطرات ظلمت، ۱۶۱)

۴- البته این‌گونه آرا، اندیشه‌ها و دیدگاه‌ها در حوزی ادبیات و نقد ادبی دست‌آوردهای ارزشمندی برای جهان ما به همراه آورده است، که از جمله‌ی آنها گشودن گره معنایی برخی از متون ادبی و از آن جمله دیوان حافظ است. از این رو نادیده گرفتن آنها در پژوهش‌های ادبی کاری است دور از آیین پژوهش و تحقیق.

۵- با کاروان حله، ۲۷۵

۶- به نقل از مرتضوی، منوچهر: مکتب حافظ، ۹۴.

۷- موسیقی شعر، ۴۳۵-۴۳۶.

۸- مکتب حافظ، ۶۸ و نقشی از حافظ.

۹- رک: عرفان و رندی در شعر حافظ.

۱۰- رک: شریعتی، علی: **مجموعه‌ی آثار** ۲۴، ۲۱، ۲۰ و... این رهنمود شریعتی مورد توجه و تأیید یکی از پژوهندگان سیاسی سال‌های اخیر قرار گرفته و به ره‌گشا بودن آن در بررسی برخی معضلات فرهنگی ایران امروز اشاره شده است. (رک: رجایی، فرهنگ: مشکله‌ی هویت ایرانیان امروز، ۲۴)

۱۱- توری، دیوان

۱۲- همان جا

۱۳- رک: **سیاست‌نامه**، فصل چهل و یکم

۱۴- نهاد وزارت و صدر اعظمی در تاریخ ایران به قدری قدرتمند بوده است که تاریخ‌شناسی معاصر آن را «هم‌نای نهاد شاهی» خوانده است. (طباطبایی، سید جواد: **دیپاچه‌ی بر نظریه‌ی انحطاط ایران**، ۲۰۵) و برچیده شدن آن را مهم‌تر از فروپاشی نظام شاهی می‌داند. (رجایی، فرهنگ، همان، ۲۴۵)

۱۵- رک: **حافظ و الهیات رندی**، صص ۲۳۰ - ۲۳۷

۱۶- همان، ۸۲

۱۷- همان، ۱۴۳

۱۸- همان، ۶۱

۱۹- رک: **درس حافظ**، ذیل بیت یاد شده.

۲۰- **کلک خیال انگیز**، ص ۲۲۸۶