

مبانی عیش و خوشدلی در غزلیات حافظ شیرازی

علی اکبر باقری خلیلی

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران

چکیده

شادی یکی از ویژگیهای هویت ایرانی است و در ایران بعد از اسلام تا عصر حافظ در اشعار فردوسی، منوچهری، خیام، مولانا و حافظ بیشترین نمود را دارد. عیش و خوشدلی در غزلیات حافظ به دو نوع ابژکتیو یا بیرونی یا آفاقی و سوژکتیو یا درونی یا انفسی تقسیم می‌شود. خوشدلی بیرونی بر عواملی مانند باغ و بهار، طرف جوئیبار و می خوشگوار و... بویژه بر سه عنصر می، مطرب و معشوق زمینی یا نمادین استوار، و نتیجه آن، احساس آرامش ناپدیدار درونی است. خوشدلی درونی، محصول عواملی چون پیوند با امر قدسی و تبدیل شدن حالت شادی به مقام است و بر احساس حضور معشوق حقیقی در دل، اشراق و روشنی ضمیر تکیه دارد و موجب آرامش پایدار درونی می‌شود. مبانی عیشها و خوشدلیهای حافظ را می‌توان به پنج دسته تقسیم کرد: ۱. روانشناختی ۲. فلسفی ۳. دینی ۴. سیاسی - اجتماعی ۵. عرفانی. این مقاله به بررسی و تحلیل هر یک از این مبانی پرداخته است.

کلید واژه‌ها: شعر حافظ، خوشدلی در عرفان، غزلیات حافظ، شعر کلاسیک.

۱. درآمد

زندگی آدم (ع) پس از هبوط بر زمین با غم و رنج همراه شد و از آن پس، آدمی کوشید تا از رنج به راحتی و از غم به شادی پناه برد؛ اما حصول بدین مقصود جز با شناخت خاستگاه غم و رنج میسر نبود؛ لذا درصدد کشف خاستگاه رنج برآمد. گذشتگان و به تعبیر مدرن‌ها، سنت‌گرایان چهار خاستگاه برای رنج قایل شدند: ۱. گناه ۲. جدایی از امر قدسی ۳. تعلق خاطر ۴. ناهماهنگی با قانون و نظم طبیعت. متجددان نیز چهار خاستگاه متجددانه برای آن ذکر کردند: ۱. نابه‌سامانی ذهنی - روانی ۲. محرومیت از حقوق بشر ۳. محرومیت از منابع طبیعی ۴. اینجایی و اکنونی نزیستن (ملکیان، ب۱۳۸۵: ص ۲۰ تا ۴۰). در تحلیل این خاستگاه‌ها آرای سنت‌گرایان بر تهی بودن درون از فضایل معنوی تأکید دارد و آرای متجددان بر محرومیت از مواهب دنیوی؛ لیکن هرکدام می‌کوشند تا با مشی‌های متناسب با جهان‌بینی خویش، رنج را به راحتی و غم را به شادی بدل کنند. اپیکور در سده^۱ سوم پیش از میلاد، نظام اخلاقی خود را بر لذت بنا نهاد و فروید نیز در قرن نوزدهم، لیبیدو را عامل اصلی حیات انسانی و نیز موجب تنش رنجبار دانست که تخفیف آن تنها با رهایی جسم امکانپذیر است. او رهایی از این تنش رنجبار را لذت خواند و «این روند پویا را که از تنش به رهایی و باز به تنش می‌رسد، اصل لذت نامید» (فروم، ۱۳۸۴: ص ۵۶) و «شاید مارکوزه نیز در این درک نادرست عمومی شریک است که: منظور از اصل لذت همان شادخواری بوده و هدف زندگی لذت است» (همان، ۱۳۸۳: ص ۳۳-۳۴)؛ اما آنچه لذت را از خوشدلی و شادمانگی متفاوت می‌گرداند، جنبه‌های مادی، جسمانی و آنی آن است. شاید افلاطون شادی را در حقیقت، خیر و زیبایی یافته بود که در ۲۵ قرن قبل، بشر را خواهان آن سه‌گم‌شده معرفی می‌کرد (خرم‌شاهی، ۱۳۸۳: ص ۱۳۳)؛ چنانکه نوافلاطونیان آن را در هنر، عشق و حکمت می‌جستند و بودا آن را یکی از مهمترین مقامات سلوک برای نیل به نیروانا به‌شمار می‌آورد و از همین منظر «اسپینوزا^۲ شادی را معادل تقوا و اندوه را در حکم گناه می‌دانست» (فروم، ۱۳۸۵: ص ۶۶).

ایرانیان برای شادی اهمیت فراوانی قائل بودند.

در بینش این ملت شادی به‌معنای دلبستگی به خود و دیگران و نقطه آغاز حرکت‌هایی است تازه به‌سوی افق‌هایی دوست‌داشتنی و خوش‌فرجام و تعبیری مثبت است از موافق‌بودن جریان حیات با نیازهای انسانی. به‌همین دلیل، شادی از ارکان هویت ایرانی

است. بند اول کتیبه‌ای از داریوش در شوش، چنین می‌گوید: بغ بزرگ است اهورامزدا که این جهان را آفرید؛ که آن جهان را آفرید؛ که مردم را آفرید و شادی را برای مردم آفرید. این تلقی که آفرینش شادی را با آفریدن جهان مادی و جهان دیگر و انسان، همسنگ می‌کند، شأن شادی را در میان ایرانیان نشان می‌دهد (رستگار فسایی، ۱۳۸۱: ص ۵۶).

ایرانیان در هر ماه تقارن نام روز و نام ماه را جشن می‌گرفتند و در سال، ۱۲ جشن برپا می‌کردند و علاوه بر آنها جشنهای ۱. نوروز ۲. مهرگان ۳. سده ۴. تیرگان ۵. یلدا ۶. آذر ۷. مزدگران (مژده‌گیران) ۸. خرم روز ۹. گاهنبارها ۱۰. فروردگان ۱۱. بهمنجته از جشنهای مهم ایرانیان به شمار می‌آمد که برجسته‌ترین خلقیات آنان در پنج اصل می‌گنجید: خداپرستی، خردورزی، دادگری، نام و شادی. فردوسی آنجا که از ده اهریمن در کمین ارزشهای ایرانی نام می‌برد، ده پهلوان زورمند مبارز را در برابر آنها قرار می‌دهد که یکی از آنها شادی است و توصیه فردوسی به شادی به معنای دل‌بستن به زندگی، امیدوار بودن و بزرگداشت هستی و اغتنام فرصت است (همان: ص ۲۲ تا ۶۴).

بعد از فردوسی، روح طبیعت پرست و نگاه زیبایی‌پسند منوچهری با سازوآواز و شادی و طرب به شعرش حیات و حرکت بخشید؛ اما بدون تردید خیام نیشابوری بیش از هر شاعر فارسی زبان از چیستی جهان، گذر زمان، جور آسمان و مرگ عزیزان نالیده و ناله‌هایش را با اغتنام فرصت و شادخواری قرین کرده و مولانا وجد و سرور عاشقانه‌اش را بویژه در کلیات شمس طنین‌انداز نموده است؛ اما حافظ شیرازی با وجود غمخواری معشوق، یکی از شادمانترین و خوشدلترین شاعران تا عصر خود نیز است. او با تأثیرپذیری از جهان‌بینی فردوسی (ریاحی، ۱۳۷۴: ص ۱۹۰)، شادایانه‌های منوچهری (استعلامی، ۱۳۸۳: ص ۳۱) و «فضای طبیعت پرست طربناک آکنده از بانگ نوشانوش» اشعار او (خرم‌شاهی، ۱۳۷۴: ص ۳۲) و توصیه خیام در به خوشی گذراندن مهلت پنج‌روزه عمر، روح عیش و عشرت، شادی و خوشدلی، اغتنام وقت و فرصت و خوشباشی عیاران را در کالبد غزل‌هایش می‌دمد و با دمیدن نسیم بهشت از بوستان، شراب فرح‌بخش و یار حورسهرشت آرزو می‌کند^۳ (ص ۱۳۵) و در مقابل غم ایام، جرعه بر افلاک می‌فشاند (ص ۳۴۸) و از حسرت اینکه باز گُل بدمد و او در گُل باشد در نوبهار به خوشدلی می‌کوشد (ص ۳۴۶) و عشرت امروز را به فردا نمی‌افکند (ص ۱۸۳) و برعکس خیام که

هیبت مرگ، بانگ نوشانوش شعرش را غمناک می‌نماید، عبرت‌گیری حافظ از مرگ، شعرش را طربناک می‌گرداند.

۲. پیشینه پژوهش

تا جایی که نگارنده جستجو کرده درباره شادی یا عیش و خوشدلی در غزلیات حافظ شیرازی، کتاب یا مقاله مستقلی نیافته و حتی کتابی که فصل یا گفتاری از آن را به این موضوع اختصاص داده باشد، مشاهده نکرده است. بنابراین به علاقه فردی به پژوهش در این باره همت گماشته و چون لازمه آن، آگاهی از پیشینه شادی و شادمانگی در فرهنگ ما بوده، ابتدا به سیر شادی از پیش از اسلام تا عصر حافظ پرداخته و آن را با عنوان و نشانی ذیل به چاپ رسانده است:

- باقری خلیلی، علی اکبر؛ «شادی در فرهنگ و ادب ایرانی»؛ *فصلنامه مطالعات ملی*، سال هشتم، شماره ۲، ص ۵۳ تا ۸۰، ۱۳۸۶.

نویسنده در این مقاله ضمن بررسی عوامل مؤثر در شادی، بویژه وضعیت سیاسی - اجتماعی و آیین و سنن ملی، انواع شادی و تلقیهای شاعران مختلف از شادی را تا قرن هشتم بررسی کرده و در پایان به توصیف و تحلیل اجمالی «سه ساحت شادی در اشعار سه شاعر نامی» یعنی مولوی، سعدی، و حافظ پرداخته است.

مشخصات دومین مقاله نگارنده در ارتباط با این موضوع به این شرح است:

- باقری خلیلی، علی اکبر؛ «مبانی فلسفی عیش و خوشدلی در غزلیات حافظ شیرازی»؛ *فصلنامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء*، سال هجدهم، شماره ۷۳، ص ۱ تا ۲۴، ۱۳۸۷.

مبانی فلسفی عیش و خوشدلی در غزلیات حافظ شیرازی، که یکی از محورهای این مقاله نیز هست به دلیل گستردگی موضوع به صورت جداگانه ارائه شد. نویسنده در این مقاله ضمن تشریح رنجهای هستی‌شناسانه حافظ از قبیل چون و چرا در کار خلقت، گذر زمان، بی‌اعتباری جهان و فناپذیری و مرگ اندیشی، به توضیح مبانی فلسفی عیش و خوشدلی، تحت عناوینی چون اغتنام وقت، عشق‌ورزی، این جایی و اکنونی زیستن و برخورداری از طبیعت پرداخته است.

علاوه بر این، سومین مقاله مرتبط با عیش و خوشدلی حافظ عبارت است از:

باقری خلیلی، علی اکبر؛ «آموزه‌های شاد زیستن با تکیه بر غزلیات حافظ شیرازی»؛ *فصلنامه مطالعات ملی*، سال دهم، شماره ۲، ص ۱۰۱ تا ۱۲۶، ۱۳۸۸.

نگارنده در این مقاله با تکیه بر غزلیات حافظ، پس از ذکر تفاوت میان لذت و شادی به طرح هدفمندی در کنش هستی‌شناسانه و ضرورت تغییر جهان بیرون و درون پرداخته است. او شرایط تبدیل اخلاق برای دستیابی به آرامش و شادی را ۱. آموزش ۲. باور ۳. اراده ۴. عمل ۵. تمرین ۶. زمان دانسته و به تشریح آنها همت گماشته است.

۳. حافظ و عیش و خوشدلی

خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی (م. ۷۹۲ هـ. ق.) را از یک‌طرف، رند، وسیع‌المشرب، تناقض‌گرا، عشرت‌طلب، عافیت‌طلب، زندگی‌دوست و زندگی‌گرا (خرم‌شاهی، ۱۳۷۴: ص ۱۹ و ۵۹)، متفکر مسئول، مبارز سیاسی و اجتماعی، فیلسوف (استعلامی، ۱۳۸۳: ص ۲۰ و ۲۷) و پرستنده زیبایی (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۴: ص ۸۱) نامیده‌اند و از سوی دیگر، عده‌ای بر آنند که «البته حافظ ما انقلابی اجتماعی نیست که در طلب زیر و زبر کردن بنیاد اجتماع باشد. او نه سخنور خشمگین یمگان است و نه شاهین بلند الموت» (مسکوب، ۱۳۵۷: ص ۸۳) و نیز معتقدند او مبارز سیاسی نبوده بلکه «مبارز نستوهی است، اما عرصه مبارزه‌اش سیاست نیست» (خرم‌شاهی، ۱۳۷۴: ص ۵۶)، بلکه مظاهر سه نهاد شریعت، طریقت و مدرسه است و سلاحش طنز و خوشباشی (همان: ص ۱۷۶).

این ابعاد ضد و نقیض شخصیتی حافظ، منبعث از کنش و واکنش هستی‌شناسانه اوست و کنش هستی‌شناسانه او چندبعدی است ولی در همه ابعاد، خدا، جهان و انسان را پیوسته به هم می‌بیند، نه گسسته از هم و در این نگاه، حیات ناسوتی و لاهوتی انسان را نیز در طول هم می‌نگرد، نه در عرض هم. چنانکه سحر از هاتف غیب می‌شنود که به عشرت کوشد (ص ۱۸۸) و با این الهام غیبی، هم خود عیش و صحبت و باغ و بهار را خوشترین کارها می‌یابد (ص ۱۲۷) و هم دیگران را به عشرت می‌خواند (ص ۱۶۰) و با اینکه معنی آب زندگی و ارم را در طرف جویبار و می خوشگوار می‌جوید (ص ۱۲۷) از اینکه عیش شبگیری در خواب سحرگاهی گذشته، دریغ می‌خورد (۳۵۹) و عکس رخ یار در پیاله، او را به لذت شرب مدام می‌خواند (ص ۱۰۲) و بدین طریق، مایه خوشدلی را در کوی یار می‌یابد (ص ۲۸۲) و در شیوه رندی و خوشباشی عیاران (ص ۱۱۷)؛ لذا عیش و خوشدلی یکی از ابعاد مهم شخصیتی حافظ به‌شمار می‌آید و در کنار اغتنام فرصت یکی از موضوعات پنجگانه مهم دیوان او را تشکیل می‌دهد (خرم‌شاهی، ۱۳۸۳: ص ۲۲۷).

از این رو، غزل‌هایش ترجمان نگاه‌های ژرف و تجربه‌های روح‌طربناک او در زندگی است و عیش و خوشدلی حاصل این نگاه‌ها و تجربه‌ها.

عیش و خوشدلی حافظ به دو نوع تقسیم می‌شود: الف) ابژکتیو یا بیرونی و آفاقی ب) سوژکتیو یا درونی و انفسی.

الف) ابژکتیو یا بیرونی و آفاقی: یک قسم از عیشها، عشرتها، ناز و نوشها و خوشدلیهای حافظ حاصل عوامل بیرونی مانند باغ و بهار و طرف‌جویبار و می‌خوشگوار و... است و می و مطرب و معشوق زمینی یا نمادین، سه عنصر و شاخصه اصلی آن را تشکیل می‌دهد:

ساقی و مطرب و می جمله مهیاست ولی عیش بی‌یار مهیا نشود، یار کجاست
(ص ۱۰۶)

چنانکه با دمیدن نسیم بهشت از بوستان، شراب فرح‌بخش و یار حورسرسشت آرزو می‌کند (ص ۱۳۵) و گل را بی‌رخ یار خوش نمی‌بیند و بهار را بی‌باده (ص ۱۸۲). گوشش همه بر قول نی و نغمه چنگ است و چشمش همه بر لعل لب و گردش جام است (۱۱۸) و توصیه‌اش اینک:

مفروش به باغ ارم و نخوت شکراد یک شیشه می و نوش لبی و لب کشتی
(ص ۳۳۳)

این نوع از عیشها و خوشدلیهای حافظ، گذرا و ناپایدار است؛ چنانکه عیش در اصطلاح عرفانی عبارت از:

همان لحظه‌هایی است که صوفی احساس می‌کند با محبوب یا حق است... چون گذراست و دوام ندارد، امنیت عیش برای سالک حاصل نمی‌شود. این لحظه‌های حال و عیش می‌تواند به مقام تبدیل شود به شرط اینکه سالک راه دشوار طریقت را به پایان برساند و حاکم بر وقت گردد (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ص ۳۹۸).

از این رو، نتیجه عیش گذرا و ناپایدار، آرامش ناپایدار درونی است و به همین دلیل نمی‌تواند سبب رضایت حقیقی خاطر شود.

ب) سوژکتیو یا درونی و انفسی: نوع دیگری از عیشها و خوشدلیهای حافظ محصول عواملی چون مهرورزی، نوعدوستی، نیکی و خوبی و... است و احساس حضور معشوق حقیقی در دل، اشراق و روشنی ضمیر، شاخصه‌های اصلی آن است و از همین منظر، رخ معشوق جهان را در نظر حافظ خوش می‌آراید (ص ۱۰۷) و دل به عشق دادن را در هر زمان که باشد، کار خیر و دمی خوش می‌یابد (ص ۱۳۱) و در این

سلوک عاشقانه، کلید گنج سعادت را قبول اهل دل می‌داند (ص ۱۹۵) و از طیب انفاس هواداران خوش می‌شود (ص ۱۱۷) و از انفاس سحرخیزان ز بند غم ایام نجات می‌یابد (ص ۱۹۳). از این رو، زمانی که اثر و ارزش عیش انفسی را با عیش آفاقی می‌سنجد، نتیجه می‌گیرد که:

نیست در بازار عالم خوشدلی ور زآنکه هست

شیوه رندی و خوشباشی عیاران خوش است

(ص ۱۱۷)

بنابراین در مشرب حافظ، اموری مانند شیوه رندی و خوشباشی عیاران به سبب ماهیت درونی، پیوند با امر قدسی و تبدیل شدن حالت به مقام، عیش مدام یا پایدار شمرده می‌شوند و نتیجه آنها ایجاد آرامش پایدار درونی و احساس رضایت خاطر در زندگی است:

عیشم مدام است از لعل دلخواه کارم به کام است الحمدلله

(ص ۳۲۲)

و لازمه دستیابی به مقام عیش، تحمل رنج و بلاست:

مقام عیش میسر نمی‌شود بی رنج بلی به حکم بلا بسته‌اند عهدالست

(ص ۱۰۹)

با توجه به این مطالب، پرسش اصلی این مقاله این است که مبانی عیش و خوشدلی در غزلیات حافظ چیست؟

۴. مبانی عیش و خوشدلی

با تأمل و تعمق در غزلیات حافظ شیرازی روشن می‌شود که او برای عیشها و خوشدلیهایش مبانی خاصی قائل است و هرکدام از این مبانی در بینش و جهان بینی عمیق و وسیع او نسبت به جهان، انسان و خدا ریشه دارد. این مبانی را می‌توان در پنج دسته جای داد: ۱. روانشناختی ۲. فلسفی ۳. دینی ۴. سیاسی - اجتماعی ۵. عرفانی.

۴-۱ مبانی روانشناختی

نتیجه عیش و خوشدلی را در پیوند با عوامل بیرونی و درونی، رسیدن به آرامش درونی ناپایدار یا پایدار ذکر کردیم. از این نظرگاه می‌توان غایت کمال و وصول به وحدت را هم در آرامش پایدار درونی جستجو کرد؛ زیرا عیش و شادی در حقیقت مفهوم

بهره‌مندی از آرزوها، داد، خرد و برخورداری از الطاف ایزدی را دارد که جزئی کوچک از آن را دست‌افشانی و پایکوبی و خنده و نشاط تشکیل می‌دهد (رستگار فسایی، ۱۳۸۱:ص ۶۳). از این‌رو برای تحلیل دقیقتر مبنای روانشناختی عیش و خوشدلی حافظ باید به بررسی سرشت و طبیعت انسان پرداخت.

۱-۱-۴ سرشت و طبیعت انسان

انسان در جستجوی آرامش است و می‌توان هدف از زندگی را معطوف بدان دانست؛ زیرا سرشت و طبیعت انسان، یگانه و در هر حالت، جامعه و موقعیتی غیرقابل تغییر است. گوته در کار شناخت هر فرهنگی بر عنصر مشترک میان انسانها یعنی طبیعت انسانی تأکید داشت و از آن آغاز کرد. لوی استروس^۴ نیز هدف نهایی از انسان‌شناسی را جستجوی طبیعت انسانی ذکر کرد (احمدی، ۱۳۸۵:ص ۴۱ تا ۶۸) و «در میان فیلسوفان، اسپینوزا، پدر روانشناسی پویای نوین، تصویری از سرشت انسان ارائه کرد که مبنای آن الگویی از سرشت بود... این تصویر، انسان را پیکری واحد می‌داند که در همه زمانها و مکانها قوانین یکسانی بر او حاکم است» (فروم، ۱۳۸۴:ص ۵۲) و نقطه اشتراک اصلی نوع انسان از نظرگاه طبیعت و سرشت، پاکی است. شناخت حافظ از انسان نیز این‌گونه است:

تویی آن گوهر پاکیزه که در عالم قدس
ذکر خیر تو بود حاصل تسبیح ملک
(۲۵۴)

او گوهر پاک را قابل فیض الهی می‌داند(ص ۲۱۶) و نهاد نیک را برآورنده کام(ص ۱۴۷).

۲-۱-۴ اعمال و حالات سرشتی

اگرچه «اگزیستانسیالیست‌های الحادی مثل سارتر^۵ و بویژه کامو معتقدند زندگی معنا ندارد و ما باید به زندگی معنا دهیم» (ملکیان، الف ۱۳۸۵:ص ۲۲۵)، روانشناسانی چون اریک فروم (فروم، ۱۳۸۴:ص ۱۱۲؛ ۱۳۸۵:ص ۴۱-۴۲) و ویکتور فرانکل، بنیانگذار مکتب لوگوتراپی یا معنادرمانی، ویلیام جیمز^۶، هاپواکر و حتی فیلسوفی مثل پاسکال^۷ (ملکیان، الف ۱۳۸۵:ص ۲۲۷-۲۲۹) و بویژه دانشمندان حوزه فلسفه اخلاق برای زندگی معنا قائلند و وظیفه انسان را کشف معنای زندگی می‌دانند و معنا و عناصر معنادار زندگی را در سرشت و طبیعت پاک انسان می‌جویند. آنان با این عقیده، راه معنوی زیستن را در پیش

می گیرند و با هر آنچه معنای زندگی را به مخاطره اندازد به مقابله برمی خیزند. از اینجاست که ستیز پاکی طبع با معاش اندیشی و انحصار طلبی عقل آغاز می گردد برای اینکه «زندگی نمی تواند خود را تسلیم عقل کند؛ زیرا غایت زندگی، زیستن است نه دانستن» (اونامونو، ۱۳۸۳: ص ۱۶۷).

بنابراین در تحلیل معنای زندگی بر مبنای روانشناسی، می توان عناصر معنادار زندگی را تحت عنوان کلی گرایشها، نیازها، اندیشه ها یا ذهنیتهای مثبت و یا ارزشهای جهان شمول - به شرط اینکه به قوم محوری نینجامد - جای داد؛ عناصری مثل عشق و مهرورزی، شفقت و مهربانی، همدردی و نوع دوستی، پاک بینی و عیب پوشی، تواضع و فروتنی، صلح و مدارا، آزادگی و عدم تعلق خاطر و... از این رو، موضوعات یاد شده صرفاً دینی نیست بلکه جزئی از طبیعت و زندگی انسان است.

حافظ اصلی ترین معنای زندگی را در مهر و خوبی می یابد و زندگی بدون آن دو را باطل و بیهوده تصویر می کند:

هر کو نکاشت مهر و ز خوبی گلی نچید در رهگذار باد نگهبان لاله بود

(ص ۲۰۹)

و از همگان می خواهد تا در دیگران، کمال سرّ محبت را ببینند، نه نقص گناه را و عیب بینی را کار بی هنران می خواند (ص ۱۹۵). در مقابل دل و دین بردن حسن مه رویان مجلس از لطف طبع و خوبی اخلاق بحث می کند (ص ۲۹۴) و ادب و شرم را از فضایل مهم خسرو مه رویان برمی شمارد (ص ۳۶۵) و صید اهل نظر را فقط به خلق و لطف مقدر می داند (ص ۹۸). از این رو، توانگران را به دلجویی نیازمندان برمی انگیزد و نکویی و مردم نوازی را باقی، و مخزن زر و گنج درم را فانی ذکر می کند (ص ۱۹۱):

بدین رواق زبرجد نوشته اند به زر که جز نکویی اهل کرم نخواهد ماند

و آزادگی از همه تعلقات را برمی گزیند و به ستایش آن می پردازد:

غلام همت آنم که زیر چرخ کی بود ز هر چه رنگ تعلق پذیرد، آزاد است

(ص ۱۱۴)

منوچهر مرتضوی درباره این گونه گرایشها و اندیشه های حافظ می نویسد: «این عقاید و افکار لزوماً ناشی از تصوف نیست و ممکن است... مولود سرشت انسانی و ژرفی اندیشه و لطف فطرت و پاکی طینت باشد» (مرتضوی، ۱۳۶۵: ص ۹۳). آراسته شدن بدین فضایل، عیش و خوشدلی را پدید آورده، آرامش را در نهاد انسان برقرار می کند و

عاری بودن یا شدن از فضایل مذکور، اسباب رنج و غم را فراهم می‌آورد. مطابق مشرب حافظ «طبیعت زندگی، اتکای متقابل است» (کاوی، ۱۳۸۵:ص ۴۱) و به همین دلیل از انزوا و استکبار کناره جسته به زندگی اجتماعی و همنشینی و همصحبتی با دیگران روی می‌آورد. درخت دوستی می‌نشانند و نهال دشمنی را برمی‌کند (ص ۱۵۳) و جفا را پیشه درویشی و راهروی نمی‌دانند (ص ۲۰۲) و عشوه بانگ گاو سامری را هم نمی‌خرد (ص ۱۶۲)؛ اما از این نکته هم غافل نیست که خوپذیری جزء طبیعت انسان است و انسان مسئول طبیعت خود؛ زیرا «دهقان سالخورده چه خوش گفت با پسر/ کای نور چشم من بجز از کشته ندری» (ص ۳۶۶). لذا خلوت دل را جای صحبت اضرار نمی‌پسندد (ص ۲۱۸)، دلق ریایی را به سبب صحبت ناجنس چاک می‌زند (ص ۲۹۳) و فریاد بر می‌دارد که:

نخست موعظه پیر صحبت این حرف است

که از مصاحب ناجنس احتراز کنید
(ص ۲۲۴)

و می‌کوشد تا:

بیاموزمت کیمیای سعادت ز همصحبت بد جدایی، جدایی
(ص ۳۷۱)

بنابراین حافظ در دفع و رفع رذایل اخلاقی، که موجب غم و رنج و نابه‌سامانی ذهنی و روانی است، می‌کوشد و به تحصیل و ترویج فضایل اخلاقی، که عامل شادی و راحتی و آرامش روحی و روانی است، می‌پردازد.

۲-۴ مبنای فلسفی

فلسفه در صدد تحلیل و تبیین عقلی رابطه میان انسان، جهان و خدا و پاسخگویی به پرسش‌های هستی‌شناسانه آدمی است. حافظ شیرازی در وادی خودشناسی یا معرفت‌الذات، اگرچه خود را از خدا و جهان جدا نمی‌بیند به طرح سؤالی فلسفی می‌پردازد و از پاره‌ای قضایای عقلی، راه و رسم زندگی را برمی‌گزیند. مهمترین سؤالی‌ها و درباره انسان و جهان عبارت است از:

چرا آدمم؟ به کجا می‌روم؟ (ص ۲۷۸) راز دهر چیست؟ (ص ۹۸) «چیست این سقف بلند ساده بسیار نقش؟» (ص ۱۳۹) نگارنده غیب در گردش پرگار و پرده اسرار چه کرد؟ (ص ۱۶۹) و مهمتر از همه، وجود ما چیست؟ (ص ۳۲۸).

اما برای سؤالهایش، پاسخهای ایجابی نمی‌یابد و بدین نتیجه می‌رسد که: (۳۲۸)
وجود ما معمایی است حافظ که تحقیقش فسون است و فسانه
(ص ۳۲۸)

همچنین چون نمی‌تواند راز دهر را به حکمت بگشاید به جای آن به عیش و شادی
می‌پردازد:

حدیث از مطرب و می‌گو و راز دهر کمتر جو
که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را
(ص ۹۸)

و علاوه بر این، بی‌اعتباری و فناپذیری جهان که حافظ هزار بار آن را آزموده:
جهان و کار جهان جمله هیچ بر هیچ است هزار بار من این نکته کرده‌ام تحقیق
(ص ۲۵۳)

و گذر عمر بویژه گذر عمر به بی‌حاصلی و بوالهوسی (ص ۳۴۵) و به غلط صرف شدن
ایام جوانی (ص ۱۰۴) و از همه دردناکتر، هول و هراس از اینکه «این جهان خراب بر آن
سر است که از خاک ما بسازد خشت» (ص ۱۳۵) و یا «آخر الامر گل کوزه‌گران» مان
سازد (ص ۳۶۲)، او را به پختگی می‌رساند و به اغتنام وقت فرا می‌خواند:
بر برگ گل به خون شقایق نوشته‌اند کان کس که پخته شد، می‌چون ارغوان گرفت
(ص ۱۳۹)

از این رو، حافظ می‌کوشد تا در «حال» زندگی کند و عشرت امروز را به فردا
نیفکند (ص ۱۸۳) و از دولت، داد عیش بستاند (ص ۳۵۷) و از مواهب طبیعت و زیباییهای
خلقت برخوردار گردد:

نوبهار است در آن کوش که خوشدل باشی که بسی گل بدمد باز و تو در گل باشی
(ص ۳۴۶)

و به دیگران توصیه می‌نماید که:
نشاط و عیش و جوانی چو گل غنیمت دان که حافظا نبود بر رسول غیر بلاغ
(ص ۲۵۳)

مبنای فلسفی عیش و خوشدلی حافظ به دلیل گستردگی موضوع، توسط نویسنده به
صورت مقاله جداگانه‌ای تدوین شده و به چاپ رسیده است (ر.ک: «مبانی فلسفی عیش و
خوشدلی در غزلیات حافظ شیرازی»؛ فصلنامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء، سال هجدهم، شماره ۷۳،
پاییز ۱۳۸۷، ص ۱ تا ۲۴).

۳-۴ مبنای دینی

در تعریف دین گفته‌اند:

دین نظام اندیشگی‌ای است که از جهان و موضع انسان از جهان هستی تفسیری ارائه می‌کند و علاوه بر آن براساس آن تفسیر، شیوه زندگی خاصی را توصیه می‌کند و آن تفسیر و این توصیه را در قالب یک سلسله مناسک و شعایر به صورت رمزی و نمادین جلوه‌گر می‌کند (ملکیان، الف ۱۳۸۵:ص ۲۷۵).

یونگ دین را یکی از قدیمی‌ترین و عمومی‌ترین تظاهرات روح انسان می‌داند و آن را چنین تعریف می‌کند:

دین عبارت از حالت مراقبت و تذکر و توجه دقیق به بعضی از عوامل مؤثر است که بشر عنوان قدرت قاهره را به آنها اطلاق می‌کند و آنها را به صورت ارواح، شیاطین، خدایان، قوانین، صور مثالی، کمال مطلوب و غیره مجسم می‌کند (یونگ، ۱۳۸۲:ص ۵).

پیام باطنی دین، تصویر جهانی معنادار و هدفمند است (ملکیان، ب ۱۳۸۵:ص ۱۳۵) و رستگاری یا ره‌ایش که ویژگی کاملاً مشترک همه ادیان بوده، «عبارت است از یک کیفیت کاملاً بهتر هستی و تحول حال از خودمداری به حقیقت‌مداری» (خرم‌شاهی، ۱۳۷۶:ص ۱۷۹). اریک فروم با تمرکز بر ساختار رستگاری‌بخش دین معتقد است «مسئله دین، مسئله خدا نیست، بلکه مسئله انسان است» (فروم، ۱۳۸۵:ص ۱۴۵) و آنچه در تحلیل روانشناسانه دین برای روانکاو اهمیت دارد «این است که یک دین بیان‌کننده چه طرز فکر نوع‌خواهانه‌ای است و چه تأثیری بر روی انسان دارد» (همان:ص ۴۲).

یونگ^{۵۰} در روانشناسی و دین می‌نویسد «کاملاً متقاعد شده‌ام که اعتقادات و مناسک دینی لااقل از لحاظ روش بهداشت روانی اهمیت خارق‌العاده‌ای دارند» (یونگ، ۱۳۸۲:ص ۵۰) اما چگونگی روش بهداشت روانی نیازمند توضیح بیشتری است:

دین در بهداشت روانی تأثیر مثبت یا منفی ندارد، بلکه تدین یعنی التزام نظری و عملی به دین است که می‌توان از تأثیرش در بهداشت روانی سخن گفت تا تعالیم و احکام دینی به آستانه آگاهی آدمی پا نگذارند و موجب تغییر پاره‌ای از عقاید، احساسات و عواطف، نیازها و خواسته‌ها و اعمال او نشوند؛ در او هیچ‌گونه تأثیری ندارند و از جمله در بهداشت روانی او نیز اثری، اعم از مثبت و منفی نخواهند داشت... (با توجه به تدین) می‌توان گفت که چهار نوع متدین قابل تصور است: الف) متدین نهادی بیرونی مثل اکثر متدینان به هر دین و مذهب که دین و مذهب خود را از راه توارث و تقلید و تبعیت از عرف جامعه پذیرفته‌اند. ب) متدین نهادی درونی مثل اعضای فرقه‌های دینی

و مذهبی‌ای که به نوعی سیر و سلوک اختصاصی می‌پردازند. ج) متدین فردی درونی مثل عارفان هر دین و مذهب. د) متدین فردی بیرونی مثل کسانی که دین را وسیله نیل به اهداف اقتصادی، سیاسی و حیثیتی خود می‌دانند (ملکیان، ب ۱۳۸۵: ص ۴۰۴ و ۴۰۸) بدین طریق تفاوت میان اعتقاد و ایمان روشن می‌گردد. «معتقد به دین، کسی است که خود را صاحب حقیقت می‌داند؛ اما مؤمن به دین کسی است که خود را طالب حقیقت می‌بیند، نه صاحب آن» (ملکیان، الف ۱۳۸۵: ص ۱۴۸) و از اینجاست که «کانت از نقادی عقل محض به نقادی عقل عملی جهیده است... جهشی که کیرکگور بدان قائل است؛ جهیدن از عقل به دامن ایمان است» (اونامونو، ۱۳۸۳: ص ۳۴).

دین در نگاه حافظ شیرازی، نظامی مبتنی بر پاکی سرشت و پاکیزگی گوهر و دارای ساختار معنابخش زندگی است؛ چه اینکه پیوند با امر قدسی و التزام نظری و عملی به دین، پلیدیها را می‌شوید و رنجها را زایل می‌کند و پاکی را پدیدار می‌سازد و آرامش را برقرار. «ایمان حافظ از نوع معتقدان عالی مشرب و وسیع‌المشرب است که سخت‌کیشی و سختکوشی ندارد و خوشباش و خندان و آسانگیر و حقیقت‌بین است و در عین حال توأم با طنز و ظرافت است» (خرم‌شاهی، ۱۳۷۴: ص ۱۵۴). اگرچه «پرواز اندیشه او را ضوابطی که نامش دینداری، بی‌دینی یا انتساب به یک سیستم خاص فکری و فلسفی است، مهار نمی‌کند اگر برای دین حقیقتی و جوهری قائل باشیم از هر متدینی، متدین‌تر است» (استعلامی، ۱۳۸۳: ص ۲۶). آنچه دین را در دل حافظ می‌نشانند، نتایج پاک و تابناک و آرامش‌بخش و خرسندساز اعمال دینی یعنی تدین فردی درونی است و از آنچه بیش از همه بی‌زاری می‌جوید، تدین فردی بیرونی یعنی ابزارسازی دین است و بر همین اساس، تعصب متشرعان، تظاهر متصوفان و فتوای مفتیان را به استهزا می‌گیرد. دین از چند جهت اسباب عیش و خوشدلی و آرامش و قرار حافظ را فراهم می‌آورد که عبارت است از:

۱-۳-۴ پیوند با امر قدسی

پیوند حافظ با ذات اقدس حق در محورهای زیر بیشترین نمود را دارد:
۱. خداوند را رزاق، مسبب‌الاسباب (ص ۲۰۴)، پناهگاه آدمیان (ص ۱۶۴) و کارساز دردمندان می‌داند و رنج و رحمت، هردو را به او منسوب می‌کند (ص ۱۹۴).

۲. بر آستان جانان سر تسلیم می‌نهد (ص ۱۷۸) و تنها آن می‌کند که خداوندگار فرماید (ص ۲۱۷).

۳. از آستین کوتاه و دست دراز (ص ۱۶۴)، بی‌رحمی مدعی (ص ۱۹۴)، تلبیس وحیل دیو (ص ۲۱۶) و دام سخت شیطان (ص ۲۹۴) و حتی از صد هنر راهرو (ص ۲۴۰) فقط به خدا پناه می‌برد (ص ۱۶۴) و به او توکل می‌نماید.

۴. بر اساس تدین فردی درونی، عامل و کوشاست. وردش دعا و درس قرآن است (ص ۲۲۹) و کارش دیدن کمال سرّ محبت (ص ۱۹۵) و کاشتن مهر و چیدن خوبی (ص ۲۰۹).

۵. الطاف خداوندی واثق (ص ۳۳۶) و مطمئن است و به لطف و رحمت او عشق می‌ورزد.

بنابراین، این‌گونه پیوند با امر قدسی در درون آدمی، خوشدلی برمی‌انگیزد و در روح و روان، آرام و قرار ایجاد می‌کند و «کاروانی که بود بدرقه‌اش حفظ خدا/ به تجمل بنشیند به جلالت برود» (ص ۲۱۳) و:

به‌جان دوست که غم پرده بر شما ندارد
گر اعتماد بر الطاف کارساز کنید
(ص ۲۲۳)

۲-۳-۴ اعتدال دینی

میان‌روی و اعتدال در مسائل دینی یکی دیگر از اسباب عیش و خوشدلی حافظ است. او براساس آموزه‌های قرآنی و دینی، انسان را موجودی برزخی و صاحب امیال ناسوتی و لاهوتی می‌شناسد و کمالش را به ارضای هردوگونه از تمایلاتش باز بسته می‌داند و خود «از هیچ یک از این دو در نمی‌گذرد و فراموش نمی‌کند که از دروازه جسم به‌جانب روح می‌توان رفت» (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۴: ص ۸۱). از این‌رو، هم دیرمغان، حوالتگاه این صوفی صومعه عالم قدس می‌شود (ص ۲۹۰) و هم حسن جوانان مهوش، زنجیر عشق او (ص ۲۷۶) و لذا «انسانی که در شعر حافظ زندگی می‌کند، حقیقی‌ترین نمودگار و واقعی‌ترین تصویر انسان است. او هم فرشته است و هم حیوان؛ هم نور است و هم ظلمت؛ هم جسم است هم جان؛ هم آسمانی است و هم زمینی» (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ص ۴۲). از یک‌طرف می‌کوشد تا از مواهب زندگی بهره‌مند گردد و از عیشهای گذرا هم نگذرد و از سوی دیگر، سعی دارد تا با ترک خواب و خور و تابش

نور عشق بر جان و دل از آفتاب فلک هم خوبتر شود (ص ۳۶۷). حافظ اعتدال را عامل سعادت و سلامت و افراط و تفریط را آفت آن دو می‌داند و: اولاً اعتدال را در همه عناصر، پدیده‌ها و حالات می‌بیند: در گل و خار (ص ۳۵۲)، شوق زیارت کعبه و سرزنش خار مغیلان (ص ۲۲۹)، دل خونین و لب خندان (ص ۲۴۶)، غم غیبت و لذت حضور (ص ۲۲۸)، به‌زاری کشتن و نظر نهانی داشتن (ص ۲۰۷)، ناوک نگاه زیرچشمی و خنده زیرلبی (ص ۱۱۲)، عتاب چشم و لطف شکر لب (ص ۲۰۳)، مباحثات نکردن به فسق و نفروختن زهد (ص ۲۴۴) و بالاخره در حافظ بودن در مجلسی و دُردی کشیدن در محفلی (ص ۲۸۵).

ثانیاً به اعتبار آیاتی نظیر «يَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ وَ يُحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ» (اعراف، ۱۵۷) و «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتُ مِنَ الرِّزْقِ» (همان، ۳۲) از خوشی‌هایی که برای بدن، روح و جامعه عواقب ناگواری ندارند و نیز زیورها و رزقهای پاکیزه سود می‌جوید (مطهری، ۱۳۷۶: ص ۱۴۶) و با ایمان به برخورداری از نعمات الهی و مواهب طبیعی، زیبارویان دنیا و حوران رضوان را یکی می‌داند (ص ۱۷۳) و اطمینان دارد کسی که در اینجا سبب زرخندان شاهدهی را نگزید، ذوق دریافتن میوه‌های بهشتی را هم ندارد (ص ۲۲۱) و نیز براساس آموزه‌های دینی به عیش و خوشدلی آفاقی همان اندازه گرایش دارد که به عیش و خوشدلی انفسی و می‌توان گفت با عنایت به «مَنْ لَامَعَاشَ لَهُ، لَامَعَادَ لَهُ: کسی که دنیای خوبی ندارد، آخرت خوبی هم ندارد» (خرم‌شاهی، ۱۳۷۴: ص ۶۹). امروز، ساقی مه‌روی و جام می را از آن انسان متدین می‌داند و فردا شراب کوثر و حور را (ص ۳۲۹).

ثالثاً براساس ایمان به اعتدال دینی با متدینان نهادی بیرونی، متدینان نهادی درونی و بویژه با متدینان فردی بیرونی - که شیخ، واعظ، امام و مفتی مظاهرشان هستند - به چند دلیل ستیزه می‌کند:

۱. تحریم خود از نعمات الهی و مواهب طبیعی و ترویج سختگیری و سختکوشی.

حافظ بدین سبب شیخ را به استهزا می‌گیرد:

بیا ای شیخ و از خمخانه ما شرابی خور که در کوثر نباشد

(ص ۱۸۲)

و مفتی و امام را که به عُجب علم، خویش را از اسباب طرب محروم کرده (ص ۳۴۵) و سرگرم قیل و قال مدرسه شده‌اند (ص ۲۸۴)، سرزنش می‌کند.

۲. تظاهر به دینداری با تمسک به شعایر و مظاهر دین، مثل سجاده و تسبیح به قصد فریب:

زره‌ام می‌فکن ای شیخ به دانه‌های تسبیح که چومرغ زیرک افتد، نفتد به هیچ دامی (ص ۳۵۴)

۳. فسادنهایی. حافظ از اینکه مفتیان شهر مال اوقاف را به نام خود می‌کنند (ص ۳۵۶) و تحریم کنندگان استماع سماع به ناله چنگ، رقص کنان از هوش می‌روند (ص ۲۵۰) و امام سجاده به دوش شهر را از کوی میکده به دوش می‌برند (ص ۲۴۴) و شیخ و قاضی هم در شرب الیهودشان می‌کوشند (ص ۲۴۵) و واعظان در محراب و منبر جلوه‌ای می‌فروشدند و در خلوت، آن کار دیگر می‌کنند (ص ۲۰۱) به خروش می‌آید که: «واعظ ما بوی حق نشنید...» (ص ۲۸۴).

۴. بی‌عملی عالمان و واعظان (ص ۳۰۸) که با قلبی تیره در این خیال باطلند که اکسیر می‌کنند (ص ۲۰۱) و مدعی هستند که حقیقت را یافته‌اند.

بنابراین، حافظ در غزلیاتش با تمام قدرت با سه رذیلت می‌ستیزد: تعصب، تملق و تحکم؛ با تعصب متشرعان و متصوفان با تملق واعظان و مفتیان و با تحکم حاکمان و فرمانروایان که ناپاکی روح و غمناکی درون را به دنبال دارند و ایمان دارد که اعتدال در دینداری مایه عیش و خوشدلی و گریز از آن سبب رسوایی و تباهی است.

۴-۴ مبنای سیاسی - اجتماعی

اریک فروم می‌نویسد: «ریشه فکر و احساس مردم در شخصیت آنان قرار دارد و شخصیت آنان نیز به وسیله نحوه عمل آنها در زندگی و به عبارت دقیقتر به وسیله ساخت اجتماعی - اقتصادی و سیاسی جامعه آنها شکل می‌گیرد» (فروم، ۱۳۸۵: ص ۷۱). بدین ترتیب، چون رفتار مردم از منش و اوضاع اجتماعی حاکم بر جامعه‌شان تأثیر می‌پذیرد در سازماندهی منش اجتماعی فقط فعالیتهای متقابل نهادها و سازمانهای اجتماعی و انسان نباید اساس قرار گیرد، بلکه فعالیتهای و مناسبات اجتماعی باید با واقعیت وجودی انسان و طبیعت پاک آدمی سازگار باشد. تنها در این صورت است که تعامل فرد و جامعه، اسباب سلامت روحی و به تعبیر دقیقتر، زمینه‌های بهداشت روانی انسان را فراهم می‌سازد.

خواجه شیراز در چهار دوره مهم زندگیش: ۱. دوران دهساله سلطنت شیخ ابواسحاق ۲. دوران شش ساله حکومت مبارزالدین محمد ۳. دوران بیست و شش ساله شاه شجاع ۴. دوران شش ساله بعد از مرگ شاه شجاع (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۴:ص ۲۹۳) با اوضاع و منتهای اجتماعی متفاوت و متضادی روبه‌رو بوده است. اوضاع اجتماعی عصر شاه شیخ ابواسحاق و شاه شجاع، که از منش فردی آن دو، پدید آمده بود بر عیش و عشرت و خوشدلی و شادخواری مبتنی بوده و حافظ در این دوران در شادی و خوشی و امن و آرامش می‌زیسته است. بویژه عصر شاه شجاع که اوضاع خارجی دگرگون می‌شود و تناسبات منش اجتماعی مبارزالدین به هم می‌ریزد و «شکافی ایجاد می‌شود که نقش منش را از عنصر وحدت‌بخش به عنصر وحدت‌شکن و از عامل پیوست اجتماعی به عامل گسست اجتماعی تغییر می‌دهد» (فروم، ۱۳۸۴:ص ۱۱۱) و مژده هاتف غیب به گوش حافظ می‌رسد که مبارزالدین رفت؛ دور شاه شجاع است؛ اوضاع اجتماعی عوض شد؛ ترسی در کار نیست؛ می‌دلیر بنوشید و حکایت‌هایی را که از نهفتن آن دیگ سینه می‌زد جوش به صوت چنگ بگویند (ص ۲۴۳-۲۴۴) و حافظ نیز بوی بهبود ز اوضاع جهان می‌شنود (ص ۱۸۸) و بشارت می‌دهد که محتسب نماند «وز می جهان پُرت و بت می گسار هم» (ص ۲۹۱). بنابراین، وضع بی‌ثبات دوران و اوضاع نابه‌سامان زمان، او را به عشرت می‌خواند:

وضع دوران بنگر ساغر عشرت برگیر
که به هر حالتی این است بهین اوضاع
(ص ۲۵۰)

لیکن اینکه این عشرت و شادی تا چه اندازه ای می‌تواند عینیت پیدا کند به اوضاع سیاسی - اجتماعی دوره جدید باز بسته است، اما پسندیدگی چنین واکنش ذهنی، تسلیم ناپذیری در برابر وضعیت موجود است.

۱-۴-۴ نامنی زمانه

اوضاع و منش اجتماعی عصر مبارزالدین محمد و دوران شش ساله بعد از مرگ شاه شجاع نیز عمدتاً از منش فردی حاکمان وقت بویژه مبارزالدین پدید آمده بود؛ زیرا «افکار حاکم بر هر عصر، افکار طبقه حاکم آن عصر بوده‌اند» (ملکیان، ب ۱۳۸۵:ص ۲۱۸). دوره مبارزالدین بدترین و غمناکترین دوره زندگی حافظ و معاصران اوست. زمانه‌ای ناامن و ایامی فتنه‌انگیز با محتسبی تیز (ص ۱۱۶) و رهگذاری پر آشوب که «جهان و کار

جهان بی‌ثبات و بی‌محل است» (ص ۱۱۸) و شکایت‌های حافظ از جامعه‌ای است که «یک اقلیت نیرومند در رأس آن قرار دارد و توده‌ها در تحت انقیاد آنها به‌سر می‌برند فرد طوری مرعوب می‌شود و طوری از احساس قدرت و استقلال تهی می‌گردد که تجربه دینی او تجربه‌ای خودکامه» (فروم، ۱۳۸۵: ص ۷۲) می‌شود و ترس و تسلیم، عصاره آن. از این رو، محورهای عمده ناامنی زمانه را چنین برمی‌شمارد:

۱. انقلاب زمانه و دگرگونی‌های سیاسی و اجتماعی (ص ۱۴۶) و بدعهدی بعد از اینکه اختناق و استبداد سلطه می‌یابد و صبر و قرار به‌یغما می‌رود (ص ۲۱۷).
۲. حق‌ناشناسی مردم به‌دلیل ناامنی سیاسی، تعصب دینی و فقر اقتصادی (ص ۱۸۶)؛ چنانکه این دوره، دوره قحط جود و کرم (ص ۱۹۵ و ۲۲۱) و ترویج تزویر و ریاست (ص ۲۰۲) و مروت، نشاط عیش، درمان دل و درد دین در کسی نیست و درونها تیره است (ص ۳۶۴).

او اگرچه از تأثیرگذاری اوضاع اجتماعی بر روحيات آدمی سخن می‌گوید، آنرا تعیین‌کننده نمی‌داند؛ لذا با عدم تسلیم محض در برابر اوضاع اجتماعی عصر مبارزالدین و اعتقاد به تأثیر و تغییر آن از عیش و خوشدلی غافل نمی‌ماند؛ از فتنه‌های زمانه، آستین فشان به کوی مغان پناه می‌برد (ص ۱۳۹) و شرابی تلخ و مردافکن می‌طلبد (ص ۲۴۱) و ندا در می‌دهد که:

درین غوغا که کس، کس را نپرسد
من از پیر مغان منت پذیرم
(ص ۲۷۳)

بنابراین، عیش و خوشدلی حافظ از یک‌سو، متأثر از منش و روحيات فردی و واکنش انتقادی او در برابر اوضاع همراه با ترس و تسلیم زمانه است تا بر فضای سرد و تیره عصرش تأثیر مثبت نهد و از سوی دیگر، گویای این واقعیت است که عیش و خوشدلی براساس اوضاع سیاسی - اجتماعی ظهور و بروز پیدا می‌کند.

۲-۴-۴ چون و چرا در عدالت سیاسی - اجتماعی

انقلابات و تحولات سیاسی - اجتماعی، ساختارها و منشهای خود را بر جامعه حاکم می‌کند و این منش‌های فردی و گروهی حتی اگر با طبیعت و ارزشهای انسانی سازگار نباشد، افراد و طبقات در صورت همسازی با آنها برکشیده می‌شوند و در صورت ناسازی به زیر کشیده و طرد می‌گردند.

فرد همساز شده، کسی است که خود را به صورت کالایی در آورده و هیچ چیز پایدار و مشخصی جز نیاز به اقناع و آمادگی به تغییر دادن نقش ندارد؛ تا هنگامی که در تلاش خود کامیاب است تا اندازه‌ای احساس ایمنی و آرامش می‌کند؛ اما خیانت او به من عالیت‌تر و به ارزشهای انسانی، یک احساس بیهودگی و پوچی در او به وجود می‌آورد که هنگامی که مبارزه و تلاش او برای موفقیت دچار ناکامی می‌شود، ظاهر می‌گردد (فروم، ۱۳۸۵: ص ۹۹).

از دیدگاه حافظ «سقوط واقعی انسان، بیگانگی از خویشتن، تسلیم او در برابر قدرت و برگشتن او بر ضد خویش است؛ اگرچه این امر در زیر نقاب خداپرستی صورت پذیرد» (همان: ص ۷۳). از این رو در برابر کج رویهای صاحبان قدرت به مقابله برمی‌خیزد و طغیان او علیه طبقات سیاسی - اجتماعی غالباً به دلایل زیر است:

۱. بی‌لیاقتی و ناحقی طبقات حاکم: او از طبقات حاکم با نمادهای دیو، زاغ، زغن و خرف یاد می‌کند و از افراد با کفایت و طبقات لایق اجتماعی با نمادهای پری، طرب آشیان بلبل، طوطی و لعل و از اینکه «پری نهفته رخ و دیو در کرشمه حسن» (ص ۱۲۷)، دیدگانش از حیرت می‌سوزد و از نشستن زاغ بر طرب آشیان بلبل، چون ابر بهمن می‌گیرد (ص ۱۱۳).

۲. بی‌عدالتی شاهان: او بی‌عدالتی شاهان را سبب بخشی از رنجها و ناهنجاریهای اجتماعی می‌داند و آنان را به عدالت دعوت می‌کند و عدالت را برتر از طاعت ذکر می‌نماید:

شاه را به بود از طاعت صدساله و زهد
قدر یک ساعته عمری که درو داد کند
(ص ۱۹۵)

۳. دشمنی با دانایان: حافظ به دلایل خاص سیاسی و اجتماعی، خصلت دانایی ستیزی قدرتمندان را به فلک و روزگار نسبت می‌دهد تا هم با زبان غیرمستقیم به سازندگی و اصلاح ساختار اجتماعی بپردازد و هم خطر کمتری را متوجه خود سازد.

دفتر دانش ما جمله بشوید به می
که فلک دیدم و در قصد دل دانا بود
(۲۰۳)

بنابراین، عیش و خوشدلی حافظ در مقابل بی‌عدالتیها و نابرابریهای سیاسی - اجتماعی، نوعی اعتراض و انتقاد شمرده می‌شود و ناسازی او با طبقات سیاسی - اجتماعی در قیاس با افراد همساز، نشانه سلامت فردی و رسالت اجتماعی اوست و با اینکه خوشیهای ناشی از انتقاد از مسائل سیاسی - اجتماعی در اعماق درون ریشه

نداشته، آرامش درونی را با خود ندارد به دلیل ایستادگی و تسلیم ناپذیری در برابر اوضاع سیاسی-اجتماعی، مثبت تلقی می‌شود.

۴-۵ مبنای عرفانی

حافظ از یک سو تدین خویش را با فن شریف عشق (ص ۲۱۶) پیوند می‌زند و از حرمان رهایی می‌یابد و از سوی دیگر در خرقه‌اش آتش می‌زند و از سلسله عارف سالک می‌گریزد تا در بند شطح و طامات نماند و سر حلقه رندان جهان باشد (ص ۲۳۸) و بدین ترتیب، عشق و رندی را دو ویژگی بنیادی مشرب خود می‌سازد؛ عشق را سرمایه رستگاری و رندی را سرمایه خوشباشی (خرم‌شاهی، ۱۳۷۴: ص ۱۹۲). در کنش هستی‌شناسانه او، معمار هستی بر اساس طرح محبت، دو عالم را نقش می‌زند (ص ۱۰۴) و آتش خاموش‌نشدنی عشق را جوهر آن می‌سازد (ص ۱۷۶)؛ چنانکه آتش خاموش‌نشدنی یکی از صفات معروف الوهیت است و زندگی نیز به استعاره، آتش همیشه‌زنده خوانده می‌شود (یونگ، ۱۳۸۲: ص ۴۲).

۴-۵-۱ عشق و مهرورزی

حافظ در سیر شناخت خود بدین‌راز واقف می‌گردد که با عشق، زندگی معنا می‌یابد و ترس از مرگ رنگ می‌بازد و جاودانگی پرتو می‌افشاند:

هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق ثبت است بر جریده عالم دوام ما

(۱۰۲)

از نظر منطق قرآن کریم هم ممکن است انسان ویژگیهای فیزیولوژیکی حیات را دارا بوده و زنده باشد ولی در عین حال مرده باشد. قرآن در آیاتی نظیر «لَیْسَ مِنَ الْکَانَ حَیًّا» (یس: ۷۰) و «یا ایها الذین آمنوا استجبوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم» (انفال: ۲۴) مردم را به دو دسته زنده و مرده تقسیم می‌کند و کسانی را که نور فطرت حق جوئی و حقیقت‌طلبی در آنان خاموش شده، مرده می‌خواند و قرآن را بر آنان بی‌تأثیر ذکر می‌کند (مطهری، ۱۳۷۶: ص ۱۱۶ تا ۱۱۸). از این‌رو، حافظ با تأثیر از آموزه‌های قرآنی، شناخت خود را به طبیعت و ارزشهای انسانی معطوف می‌دارد و «واقعیت انسانی در پس مفهوم عشق انسان به خدا در ادیان نوع‌خواهانه، توانایی و ظرفیت انسان در عشق سازنده، عشق خالی از شائبه حرص و طمع، عشق بدون تمکین و تفوق‌طلبی

و عشق ناشی از کمال شخصیت اوست. درست به همان نحو که عشق خدایی مظهر عشق ناشی از توانایی است و نه ناشی از ضعف و عجز (فروم، ۱۳۸۵: ص ۱۱۴). او انواع عشق و مهرورزی، نظیر زیبایی‌پسندی، طبیعت‌پرستی، نوع‌دوستی، خیر و خوبی، دیدار یار، مهر مه‌رویان، لب خندان، دل خرم، باغ و بهار، سبزه و گل و... را «نه تنها انگیزه، بلکه هدف آفرینش» (مسکوب، ۱۳۷۵: ص ۹۴) می‌داند و عشق الهی یا عرفانی را کاملترین نوع آن برمی‌شمارد که هدف نزدیک آن تخلق باخلاق الله و غایت قصوای آن اتحاد با ذات اقدس الهی است (خرم‌شاهی، ۱۳۷۴: ص ۱۹۳-۱۹۴). این عشق اگرچه با داغ غم و درد فراق همراه است، همان، سرچشمه پیختگی هاست و بزرگی وصل در هجر است (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۴: ص ۱۰۶) و عاشقان، عیش خوش در بوته هجران می‌کنند (ص ۲۰۰). علاوه بر این، غم معشوق را در دل شاد می‌توان یافت و حافظ به امید غم معشوق، خاطر شاد می‌طلبد (ص ۲۹۴). بنابراین، عشق از نظرگاه حافظ بنیان همزیستی و همبستگی است و مصدر دانایی و توانایی؛ چنانکه عشق شارح معانی منقول از خرد است (ص ۲۰۵) و درگاهش بسی والاتر از عقل (ص ۱۵۸). حافظ را تعلیم سخن می‌کند (ص ۲۱۱) و عاشقان را شهان بی‌کمر و خسروان بی‌کلاه می‌گرداند (ص ۲۰۲).

۲-۵-۴ صفا و پاکی

لازمه عشق‌ورزی و رسیدن به مرتبه انسانیت و اتحاد با ذات احدیت، تهذیب و تصفیه است؛ مانند قطع پیوندهای خاکی و تعصبهای خونی که حقیقت‌بینی و عدالت‌محوری را خدشه‌دار ساخته، استقلال و آزادی را به مخاطره می‌اندازد؛ چنانکه حضرت ابراهیم (ع) به امر الهی و وطنش را ترک می‌کند. حضرت موسی (ع) در محیط و خانواده‌ای ناآشنا پرورش می‌یابد و اسرائیلیان چهل سال در صحرا سرگردان می‌شوند و پیامبر اکرم هجرت می‌کند و در دنیای جدید رهایی از وابستگی به قبیله، ملت، نژاد، حکومت، طبقه اجتماعی و احزاب سیاسی که آزادی واقعی را سلب می‌کنند، فعالیت خود را آغاز می‌نماید (فروم، ۱۳۸۵: ص ۱۰۶ تا ۱۱۰).

حافظ انسان را گوهر پاکیزه و آینه جمال الهی می‌داند و پاکی و تجرید را لازمه تابش انوار الهی در آن (ص ۳۱۶ و ۳۴۹). از این رو، توصیه می‌کند: «روی جانان طلبی آینه را قابل ساز/ ورنه هرگز گل و نسرين ندمد ز آهن و روی» (ص ۳۶۶). به علاوه، معتقد است

که بدون شستشو، خرامیدن در خرابات، بی‌فایده است (ص ۳۲۵) و چشم آلوده نظر از رخ جانان دور (ص ۲۳۴) و برای خانه‌کردن فرشته در خلوت دل و فرود آمدن یار در دل بی‌قرار، باید دیو و دشمن را از خانه بیرون کرد (ص ۲۱۸ و ۳۲۴)؛ اما چگونه؟ با عشق و رندی.

نفاق و زرق نپخشد صفای دل حافظ طریق رندی و عشق اختیار خواهیم کرد
(ص ۱۶۵)

۳-۵-۴ اشراق و روشنی ضمیر

نتیجه عشق و مهرورزی و تهذیب و تصفیه، رسیدن به اشراق و روشنی ضمیر است که با از بین رفتن جهل و شک و سایر موانع وصول به شناخت مطلق حاصل می‌گردد. در آیین بودایی از آن به **نیروانا** یا حالت نیکبختی سرشار از سرور تعبیر می‌شود (لاما، ۱۳۸۴: ص ۹۱). در مکاتب روانشناختی آن را آخرین مرحله چرخه زندگی ذکر می‌کنند. اریکسن^۹ آن را **فرزانگی**، مزلو^{۱۰} **خود شکوفایی** و یونگ **تفرّد** می‌نامند (ملکیان، ب ۱۳۸۵: ص ۴۳۹) و دکارت^{۱۱} آن را **یقین متافیزیکی** نام می‌نهد (احمدی، ۱۳۸۵: ص ۱۳۹). این مرحله در مشرب حافظ و سایر عرفا، **اشراق** یا **شهود** خوانده می‌شود و تحت‌عنوان تجربه درونی یا دینی، پایه همه آیینهای مبتنی بر مکاشفه‌های جهان دیگر را تشکیل می‌دهد (همان: ص ۷۸). در این تجربه به‌عنوان نمود عالیترین ارزشهای معنوی، فاصله میان پیروان ادیان به صفر می‌رسد (ملکیان، الف ۱۳۸۵: ص ۲۸۳ تا ۲۸۴) و حاصل آن، همزیستی، همبستگی، صفا و روشن‌بینی و شادی و خوشدلی است که سبب آرامش پایدار درونی می‌گردند.

حافظ به برکت صحبت روشن‌رای (ص ۳۶۹) و با سیر و سلوک پاک و مجرد، اشراق و روشنی ضمیر را کشف می‌کند و برای گفتن آن با بریط و پیمان به در صومعه می‌رود (ص ۲۹۰ و ۳۱۶) و در پرتو این نور هدایت چون شمع خنده‌زنان ترک سر می‌کند (ص ۱۹۲). تابناکترین غزل مکاشفه‌آمیز حافظ، غزل:

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند واندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند
(ص ۱۹۲)

است که در آن، اسباب، حالات و برکات شهود را بیان می‌کند و نجات از بند غم ایام و وصال به کامروایی و خوشدلی را از آثار پربرکت اشراق ذکر می‌کند:

من اگر کامروا گشتم و خوشدل چه عجب مستحق بودم و اینها به زکاتم دادند (ص ۱۹۲)

۴-۵-۴ تقابل با تصوف زاهدانه

زهد در فرهنگ لاروس «ترک کردن راحت دنیا به منظور طلب کردن راحت آخرت» (جُرّ، ۱۳۷۲: الزُّهد) معنی شده و در المنجد به «ترکُ الدُّنْیا للعباده» (معلوف، ۱۳۷۴: زهد). این تلقی از زهد، کار دنیا و کار آخرت را از یکدیگر جدا کرده به ترک زندگی دنیا برای عبادت آخرت منجر می‌گردد. خاستگاه زهد به این معنی مسیحیت است و منطبق با تعالیم دین مبین اسلام نیست (مطهری، ۱۳۷۶: ص ۱۳۹ تا ۱۴۲). آثار این نوع زهد در تصوف زاهدانه کاملاً مشهود است. اصول تصوف زاهدانه ترک دنیا، ترس و تسلیم در برابر خداست و اعتقاد به اینکه فرمانبرداری تقوای اصلی و نافرمانی بزرگترین معصیت است. در این تصوف همان قدر که خدا قادر مطلق است، انسان ناتوان است و در حالت اندوه و احساس گناه به سر می‌برد. تصوف زاهدانه با مبانی و اصول ادیانی سازگار است که از آنها به ادیان خودکامه تعبیر می‌شود (فروم، ۱۳۸۵: ص ۵۲ و ۵۵).

حافظ شیرازی به سبب ماهیت تصوف زاهدانه بویژه دنیاگریزی و آخرت‌جویی با آن و اعمال زاهدان به ستیز برمی‌خیزد. اعتراض و انتقاد حافظ را درباره زاهدان می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. ترک دنیا ۲. دعوت به بهشت و فریفتن به حور و قصور و سیب بوستان و شهد و شیر ۳. عجب و غرور ۴. خشکی و عبوسی ۵. بدخویی و تندخویی ۶. دو رویی و ریا و تزویر و نفاق ۷. بی‌خبری ۸. طامات‌بافی ۹. لقمه شبهه‌خواری ۱۰. بی‌عشقی و بی‌دردی.

پشمینه پوش تندخو از عشق نشنیده‌ست بو / از مستی‌اش رمزی بگو تا ترک هشیاری کند (ص ۱۹۶)

بدین ترتیب، تصوف عاشقانه در برابر تصوف زاهدانه ظهور می‌کند. عشق و محبت، اصول تصوف عاشقانه است و انسان در صدد شناخت خویش و تبیین رابطه‌اش با جهان و خداست. او باید حقیقت را بشناسد؛ به خدا و همنوعانش عشق بورزد و با همه موجودات همبسته شود و با خدا به وحدت برسد. بدین شیوه، انسان به حداکثر دانایی و توانایی می‌رسد و درحالی‌که همراه با خوشی و شادمانی به سر می‌برد. مبانی و اصول تصوف عاشقانه با ادیان نوع خواهانه سازگار است (فروم، ۱۳۸۵: ص ۵۴-۵۵).

حافظ به میمنت عشق از زهد ریایی در تاب می‌شود (ص ۳۷۰)، از دست زاهد توبه

می‌کند (ص ۳۲۲)، خرقه زهدش را به آب خرابات می‌شوید (ص ۱۰۵) و محصول زهد و علم خویش را در کار چنگ و بربط و آوازی می‌کند (ص ۲۸۴) و از خانقاه می‌گریزد. مرغ زیرک به در خانقاه اکنون نپرد که نهاده است به هر مجلس و عطفی دامی (ص ۳۵۳)

با گریز از زهد و ریا و تزویر و نفاق به می و معشوق یا مستی و عشق پناه می‌برد و مستی و راز و نیاز شبانه را بر عجب و نماز زاهد (۱۸۰ و ۳۱۲) و سبب زنخدان شاهد را بر میوه‌های بهشتی (۲۲۱) برتر می‌نهد و بهشت نقد امروز را به جای وعده فردای زاهد برمی‌گزیند. بنابراین، حافظ با می و معشوق، دل را از ترس و غم می‌شوید و خوشی و شادمانی را جایگزین آن می‌گرداند.

بر تو گر جلوه کند شاهد ما ای زاهد / از خدا جز می و معشوق تمنا نکنی (ص ۳۶۲)

۵. نتیجه‌گیری

عیش و خوشدلی یکی از ویژگی‌های هویت ایرانی است و در ایران بعد از اسلام تا عصر حافظ در اشعار فردوسی، منوچهری، خیام، مولانا و حافظ بیشترین نمود را دارد. عیش و خوشدلی در غزلیات حافظ شیرازی به دو دسته تقسیم می‌شود: ۱. ابژکتیو یا بیرونی یا آفاقی که گذرا و ناپایدار است و می و مطرب و معشوق زمینی یا نمادین، سه عنصر و ویژگی اصلی آن و احساس آرامش ناپایدار درونی نتیجه آن است. ۲. سوژکتیو یا درونی یا انفسی که محصول عوامل درونی است و احساس حضور معشوق حقیقی در دل، اشراق و روشنی ضمیر، ویژگی‌های اصلی آن. شادی انفسی به سبب پیوند با امر قدسی و تبدیل شدن حالت شادی به مقام، موجب آرامش پایدار درونی می‌گردد و در مشرب حافظ عیش مدام هم خوانده می‌شود.

عیشها و خوشدلیهای حافظ دارای پنج مبناست: ۱. مبنای روانشناختی که بر سرشت و طبیعت پاک انسان، کشف معنای زندگی و عناصر معنادار آن مبتنی است. ۲. مبنای فلسفی که بر چون و چرا در کار خلقت، گذر زمان و بی‌اعتباری جهان تکیه دارد و اغتنام وقت، متعالی‌ترین مصداق عیش و خوشدلی فلسفی حافظ است. ۳. مبنای دینی که بر پیوند با امر قدسی و اعتدال دینی استوار است. ۴. مبنای سیاسی - اجتماعی که بر ناامنی زمانه و چون و چرا در عدالت سیاسی - اجتماعی مبتنی است. ۵. مبنای عرفانی که بر عشق و محبت و تقابل با تصوف زاهدانه تکیه دارد و نتیجه آن رسیدن به روشنی

ضمیر است که در مکاتب روانشناختی از آن به فرزائگی، خود شکوفایی و تفرّد تعبیر می‌شود. دکارت آن را یقین متافیزیکی نام می‌نهد و در مکتب عرفان و مشرب حافظ، اشراق یا شهود خوانده می‌شود و حاصل آن، همزیستی، همبستگی، صفا و روشن بینی و شادی و خوشدلی است که سبب آرامش پایدار درونی می‌گردد.

پی‌نوشت

۱. اپیکور: Epikour (۲۷۰ - ۳۴۱ ق.م). «فیلسوف یونانی مؤسس طریقه ابیقوری ... او لذت را غایت مطلوب بشر می‌دانست و می‌گفت لذت، خیر مطلق است» (معین، ۱۳۷۱: ذیل ابیقور).
۲. اسپینوزا: Spinoza (۱۶۳۲ - ۱۶۷۷ م). «فیلسوف هلندی که شاخصترین شارح همه خدایی عقلی تلقی می‌شود» (ملکیان، ب ۱۳۸۵: ۸۸).
۳. تمام اشعار نقل به مضمون داخل متن و نیز عین بیتهایی که فقط به شماره صفحه، مثلاً (۱۳۵) ارجاع داده شده، منبع آنها «دیوان حافظ شیرازی»، و مشخصاتش در منابع آمده است.
4. Levi - Strauss.
۵. سارتر: Sartre (۱۹۰۵ - ۱۹۸۰ م). «فیلسوف، نمایشنامه‌نویس و رمان‌نویس فرانسوی که در ۱۹۶۴ برنده جایزه ادبیات نوبل شد» (ملکیان، ب ۱۳۸۵: ۷۷).
6. William James .
۷. پاسکال: Pascal (۱۶۲۳ - ۱۶۶۲ م). «نویسنده، فیلسوف، طبیعی‌دان و مهندسی فرانسوی» (معین، ۱۳۷۱: ذیل دکارت)
۸. کارل گوستاو یونگ Carl Gustav Jun (۱۸۷۵ - ۱۹۶۱ م). «روانشناس سوئیسی که در سال ۱۹۱۳ مکتبی در روانکاوای بنیاد نهاد» (ملکیان، ب ۱۳۸۵: ۴۲۵).
۹. اریکسن Erikson (۱۹۰۲ - ۱۹۷۰ م). «روانکاو دانمارکی تبار آلمانی» (همان: ۳۹۵)
۱۰. مزلو Maslow (۱۹۰۸ - ۱۹۷۰ م). «آبراهام مزلو، یکی از معروفترین روانشناسان امریکایی که متعلق به جنبش یا نیروی سوم روانشناسی، یعنی روانشناسی انسان‌گرایانه است و تعریف نمو، رشد و خود شکوفایی را پذیرفت» (همان).
۱۱. دکارت Descartes (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰ م). «فیلسوف، ریاضیدان و فیزیکدان فرانسوی... تفکرات وی موجب ایجاد مابعدالطبیعه جدید شد [و خلاصه‌اش این است که]: برای وصول به حقیقت، باید به یک بار در زندگی خود، خویشتن را از همه عقایدی که پذیرفته‌اند، خلاص کرد و از نو و از پایه، همه دستگاه‌های معارف خود را بنیاد نهاد» (معین، ۱۳۷۱: ذیل دکارت).

منابع

۱. قرآن مجید؛ ترجمه‌ی مهدی الهی قمشه‌ای؛ انتشارات اسوه.
۲. احمدی، بابک؛ کتاب تردید؛ چ ششم، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۵.
۳. استعلامی، محمد؛ درس حافظ؛ ۲ جلد، چ دوم، تهران: سخن، ۱۳۸۳.

۴. اسلامی ندوشن، محمدعلی؛ ماجرای پایان‌ناپذیر حافظ؛ چ دوم، تهران: یزدان، ۱۳۷۴.
۵. اونا مونو، کیگل؛ درد جاودانگی؛ ترجمه بهاء‌الدین خرّم‌شاهی؛ چ ششم، تهران: ناهید، ۱۳۸۳.
۶. پورنامداریان، تقی؛ گمشده لب دریا؛ تهران: سخن، ۱۳۸۲.
۷. جرّ، خلیل؛ فرهنگ لاروس؛ ترجمه سیدحمید طبیبیان؛ ۲جلد، چ چهارم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۲.
۸. حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد؛ دیوان؛ تصحیح علامه قزوینی و قاسم غنی، به‌کوشش عبدالکریم جریزه‌دار، چ ششم، تهران: اساطیر، ۱۳۷۷.
۹. خرّم‌شاهی، بهاء‌الدین؛ حافظ؛ چ دوم، تهران: طرح نو، ۱۳۷۴.
۱۰. _____؛ سیربی سلوک؛ چ سوم، تهران: ناهید، ۱۳۷۶.
۱۱. _____؛ حافظ حافظه ماست؛ چ دوم، تهران: قطره، ۱۳۸۳.
۱۲. رستگار فسایی، منصور؛ فردوسی و هویت‌شناسی ایرانی؛ چ اول، تهران: طرح نو، ۱۳۸۱.
۱۳. ریاحی، محمدامین؛ گلگشت در شعر و اندیشه حافظ؛ چ دوم، تهران: علمی، ۱۳۷۴.
۱۴. شایگان، داریوش؛ افسون‌زدگی جدید؛ چ چهارم، تهران: فرزانه روز، ۱۳۸۴.
۱۵. صلیبا، جمیل؛ فرهنگ فلسفی؛ ترجمه منوچهر صانعی درّه‌بیدی؛ چ اول، بی‌جا: حکمت، ۱۳۶۶.
۱۶. فروم، اریک؛ فراسوی زنجیرهای پندار؛ ترجمه بهزاد برکت؛ چ سوم، تهران: مروارید، ۱۳۸۴.
۱۷. _____؛ روان‌کاوی و دین؛ ترجمه آرسن نظریان؛ چ دوم، تهران: مروارید، ۱۳۸۵.
۱۸. کاوی، استفان؛ هفت عادت مردمان مؤثر؛ ترجمه گیتی خوشدل؛ چ هفدهم، تهران: پیکان، ۱۳۸۵.
۱۹. لاما، دالایی؛ زندگی در راه بهتر؛ گردآورنده رنو کاسینگ؛ ترجمه فرامرز جواهری‌نیا؛ چ دوم، تهران: ماهی، ۱۳۸۴.
۲۰. متیوس، اندرو؛ راز شاد زیستن؛ ترجمه وحید افضل‌ی‌راد؛ چ سی و چهارم، تهران: نیریز، ۱۳۸۴.
۲۱. مسکوب، شاهرخ؛ در کوی دوست؛ چ اول، تهران: خوارزمی، ۱۳۵۷.
۲۲. مرتضوی، منوچهر؛ مکتب حافظ؛ چ دوم، تهران: توس، ۱۳۶۵.
۲۳. مطهری، مرتضی؛ حق و باطل به ضمیمه احیای تفکر اسلامی؛ چ شانزدهم، تهران: صدرا، ۱۳۷۶.
۲۴. معلوف، لوئیس؛ المنجد؛ چ چهارم، بی‌جا: پرتو و پیراسته، ۱۳۷۴.
۲۵. معین، محمد؛ فرهنگ فارسی، شش جلد، چ هشتم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۲۶. ملکیان، مصطفی؛ مشتاقی و مهجوری؛ چ اول، تهران: نگاه معاصر، الف ۱۳۸۵.
۲۷. _____؛ مهر ماندگار؛ چ اول، تهران: نگاه معاصر، ب ۱۳۸۵.
۲۸. یونگ، کارل گستاو؛ روان‌شناسی و دین؛ ترجمه فؤاد روحانی، چ سوم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.