

۵. ص ۱۰۰۲. ۶. دیوان ملك الشعراى بهار، اميركبير، ص ۴۵۱.

۷. به نقل از بانك جرس، ص ۴۱

۸. يا «انى اسلمت شيطانى بىدى». نقل از صحبت خصوصى با جناب دكتور زوياب خويى. اين بيت مولوى نيز به حديث فوق اشاره دارد: گرنگشتى ديوجسم آن را اقول، اسلم الشيطان نغمودى رسول

۹. رك. بانك جرس، ص ۷۹

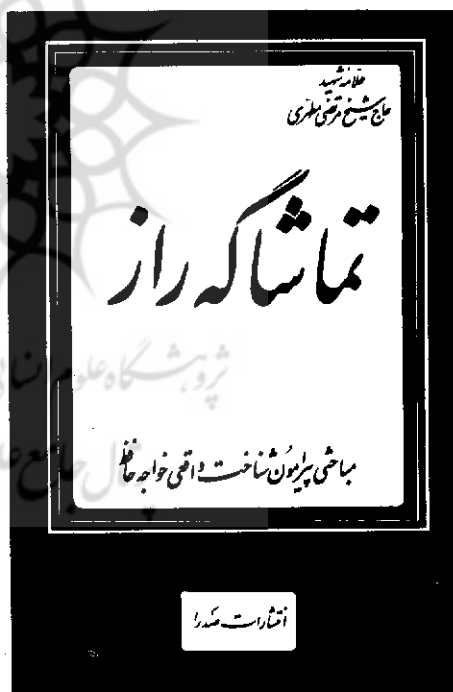
۱۰. با استفاده از راهنماى كشف اللغات حافظ انجوى شيرازى

حافظ شناسى يكى از زمينه‌هاى تحقيقاتى است كه در سى چهل سال اخير در نزد ادبا و شعر دوستان و محافل روشنفكرى تا حدودى بصورت يك تفنن مرسوم شده است. حافظ قرنهاست كه دردل ايرانيان، از مسلمان گرفته تا گبر و يهود و ترسا، جا داشته و ديوان او در کنار قرآن و كتاب دعا تقريباً به هر خانه و كاشانه‌اى راه يافته است؛ لکن در نيم قرن گذشته كه توجه ما از فرهنگ خود به بيرون معطوف شده، حافظ و اشعارش مانند بسيارى ديگر از مآثر قومى و دينى ما مورد ارزشيابىهاى گوناگون واقع شده است. گاه توسط كوردلان كج انديش مورد انتقادهاى شديد و حملات سخت واقع شده و گاه از جانب كسانى كه ظاهراً حسن نيت داشته و مدعى روشنفكرى و شعر دوستى و هنرپرورى بوده‌اند مورد ستايش و تكريم قرار گرفته است، لکن رويهم رفته در همه اين احوال بايد گفت كه لسان الغيب توسط هر دو فرقه مورد كم لطفى و ظلم واقع شده است. نمونه بارز اين كج انديشان احمد كسروى و بيروان او بودند. در مقابل ايشان و ساير قشريون و مخالفان حافظ، فعاليت اديبان و شعر دوستان و نقدنويسان و مصححان نسخ خطى ديوان حافظ بوده كه سعى كرده‌اند تا از اين شاعر بزرگ به دفاع برخاسته به زعم خود حق اشعار او را ادا نمايند. لکن اين فعاليتهاى تحقيقى غالباً در حواشى و ظواهر اشعار بوده و از حد پاره‌اى از تحقيقات تاريخى و تفاسير صورى و اشتغال به الفاظ تجاوز نكرده است. به استثنائى معدودى از شارحان با ذوق و اهل معنى كه خود در محافل روشنفكرى گمنام مانده‌اند، اغلب اين به اصطلاح حافظ شناسان و محققان خود از زمره زنديقان و فراماسونها و ماديون زيون انديش بوده‌اند.

تصويرى كه بسيارى از اين حافظ شناسان از حافظ ترسيم كرده‌اند تصوير شاعرى است لاابالى و اپيكورى مذهب يا به قول مطهرى «بى‌بىدى» و مى‌خواره و عياش و شاهد باز و يا عاصى و طغيان گر و ملحد و زنديق كه گهگاه حتى از مدح فتودالهاى بزرگ و حكام و امرائى جائز و ظالم نيز ابائى نداشته است. بعضى‌ها نيز كه نمى‌توانستند همه اشعار حافظ را در قالب اين تصوير بگنجانند، كمى تخفيف داده گفته‌اند گاهى هم حافظ در اواخر عمر تحت تأثير حالات عرفانى قرار گرفته و اشعارى صوفيانه سروده است. در کنار اين به اصطلاح تحقيقات و نقدها و بررسيها، گروهى از مصححان نيز كوشيده‌اند تا ديوان اين شاعر را كه در زمان حيات او جمع‌آورى نشده بود امروزه به كمك نسخه‌هاى اقدم و گاه به سلبه خود «تصحیح» كنند و غبار تحريفات نساخ و كاتبان را از چهره ابیات اصیل بزدايند. حافظ دوستان نيز الحق استقبال

دل دردمند حافظ

نصرالله پورجوادی



مطهرى، مرتضى. تماشا گه راز (مباحثى پيرامون شناخت واقعى خواجه حافظ). با مقدمه عبدالعظيم صاعدى. تهران، صدرا، چاپ اول، ۱۳۵۹، ۱۹۷ ص. ۱۲۰ ريال.

سر درس عشق دارد دل دردمند حافظ
كه نه خاطر تماشا نه هواى باغ دارد

شایانی از این تصحیحات کرده‌اند، بطوری که بسیاری از آن تصحیحات تا کنون چندین بار چاپ شده و جدیدترین تصحیح دیوان که توسط دکتر خانلری انجام گرفته است همه نسخه‌های آن حتی پیش از آنکه به پشت و پیرترین کتابفروشان برسد به فروش رفت.

مسئله تصحیح دیوان حافظ خود داستان جداگانه‌ای است، اما تصویری که توسط حافظ شناسان از لسان الغیب ترسیم شده است بطور قطع نمی‌توانسته است خوشایند کسانی باشد که با اشعار این شاعر قلباً انس داشته‌اند، و گرچه اغلب آنان در برابر این برداشتهای غلط و کج‌اندیشیها بی‌اعتنا بوده‌اند، لکن انتظار می‌رفته است که افرادی پیدا شوند و پاسخ این یاره‌گویی‌ها را بدهند.

مرحوم مرتضی مطهری - رضوان الله علیه - که از روی غیرت دینی و تعهدی که به معنویات داشت و سالها وقت خود را صرف مبارزه جدی با کفر و زندقه جدید کرده بود یکی از کسانی بود که در برابر این قشری‌گریها و زبون‌اندیشیها و دکانداريها سکوت را شکست و گرچه مجال آن را نیافت که بطور عمیق و گسترده با این مسئله مواجه شود، گهگاه به مناسبت‌هایی زبان اعتراض نسبت به این تفاسیر بی‌اساس می‌گشود و بی‌مغزی و بطلان سخنان یاره‌گویان را برملا می‌ساخت. مقدمه‌ای که وی به چاپ هشتم کتاب علل گرایش به مادیگری در سال ۱۳۵۷ نوشت یکی از همین اعتراضات بود.

سه چهار سال پیش از نوشتن آن مقدمه نیز در طی پنج سخنرانی در دانشکده الهیات سعی کرده بود برداشتهای گوناگونی را که در سالهای اخیر از اشعار حافظ و تفکر او شده است اجمالاً مورد بررسی و نقد قرار دهد. تماشاگاه راز مجموعه همین سخنرانیها به انضمام بخشی از مقدمه مطهری به علل گرایش به مادیگری است که در آن پیرامون نظر یکی از مدعیان حافظ شناسی بحث کرده است. روی سخن مطهری در این بخش از مقدمه با احمد شاملو است که دیوان حافظ را به خیال خود تصحیح کرده و در مقدمه‌ای که به آن نوشته است برداشتی که از معانی اشعار دارد بیان نموده است. برداشت شاملو برداشتی است الحادی و مرحوم مطهری در کتاب خود بطور کلی دیدگاه ماتریالیستی را مورد انتقاد قرار داده می‌نویسد:

«ماتریالیستهای ایران اخیراً به تشبثات مضحکی دست زده‌اند. این تشبثات بیش از پیش فقر و ضعف این فلسفه را می‌رساند. یکی از این تشبثات تحریف

شخصیتهاست. کوشش دارند از راه تحریف شخصیتهای مورد احترام، اذهان را متوجه مکتب و فلسفه خود بنمایند. یکی از شاعران باصطلاح نوپرداز، اخیراً دیوان لسان الغیب خواجه شمس‌الدین حافظ شیرازی را با يك سلسله اصلاحات که داستان «شدرسنا» را به یاد می‌آورد به چاپ رسانیده و مقدمه‌ای بر آن نوشته است.» (ص ۴۱).

در مقدمه‌ای که شاملو به چاپ خود از دیوان حافظ نوشته است، ادعا کرده است که حافظ کافری است منکر شریعت و حتی منکر اصول دین اسلام من جمله رستاخیز. این مطلب که براستی از تأسف بارترین سخنان روشنفکران عصر زندقه زده جدید است مطهری را عمیقاً متأسف نموده است. وی در مقدمه مزبور همین قدر اظهار می‌کند که «جای بسی تأسف است که مردی آنچنان، این چنین تفسیر شود.» لکن در همانجا به سخنرانیهایی اشاره می‌کند که قبلاً در دانشکده ادبیات و معارف اسلامی در باره عرفان حافظ ایراد کرده است. سخنرانیهایی که اینک از نوار به روی کاغذ آمده و تحت عنوان تماشاگاه راز به چاپ رسیده است. امثال آقای شاملو متأسفانه در میان باصطلاح «روشنفکران» روزگار ما کم نیستند. و همچنین کسانی که حافظ را نشناخته و ادعای حافظ شناسی کرده‌اند شمارشان اندک نیست. مطهری بطور کلی تفاسیری را که از حافظ نموده‌اند در طی سخنرانیهای پنجگانه خود در این کتاب به پنج قسم تقسیم کرده است.

۱- حافظ صرفاً يك شاعر است و در سرودن اشعار خود «هیچ هدفی نداشته است بجز اینکه می‌خواسته يك شاهکار هنری به وجود بیاورد.» (ص ۷۶).

۲- حافظ اشعار خود را تحت تأثیر حالات مختلف سروده است، بدین معنی که گاهی وی حالات عرفانی داشته، و لذا اشعار عارفانه سروده و گاهی حالات غیرعارفانه و لایابالی گراانه و اپیکوری داشته و بالنتیجه اشعار متناسب با این احوال گفته است. نماینده این نوع برداشت ادوارد براون انگلیسی است.

۳- این برداشت کم و بیش مانند برداشت دوم است و بنابراین گفته‌اند که حافظ اشعار خود را در دو دوره مختلف از عمر خویش یعنی در جوانی و پیری سروده است: در دوره نخست به اقتضای هوسهای جوانی اشعاری گفته که دلالت داشته است «بر لایابالی‌گریها و بر دم غنیمت شمردنها و شرابخواريها و شاهد بازیها.» ولی وقتی به پیری رسیده اشعاری سروده که دلالت داشته است «بر پاکی و تقوی و فناء فی‌الله و سیرو سلوک و مراقبه و

محاسبه و گریه‌های سحر». (ص ۸۰) نماینده این برداشت هم بقول مطهری، محمد علی بامداد نویسنده کتاب حافظ‌شناسی است.

۴- حافظ شخصی بی‌دین و لامذهب بوده و اشعارش هیچگونه معنای عرفانی ندارد، بلکه منظور او از می‌خواری و شاهدپرستی و عیش و نوش چیزی جز اعمالی که اشخاص فاسق و فاجر و لاابالی مرتکب می‌شوند نبوده است. این نظر اشخاصی چون علی دشتی و دار و دسته او است.

۵- حافظ حقیقتاً یک سالک راه رفته و یک عارف کامل بوده و اشعارش همگی بر حالات و مقامات سالکان راه حق و عاشقان الله دلالت دارد، «و تمام آن شعرهایی هم که با تمام صراحت در زمینه‌های خلاف شریعت و ضدعرفانی از او می‌بینیم به دلیل آن است که اینها همه یک سلسله اصطلاحات است که عرفا و شعرای عارف مسلک دارند و مقصودشان از می، از شاهد، از زلف، از خط، از خال یک معانی دیگری است» (ص ۸۴). نویسنده پس از بررسی یک‌یک این برداشتها، یا بقول خودش فرضیه‌ها؛ چهارتای اول را با دلائل عقلی رد کرده و پنجمین برداشت را حق دانسته و سعی کرده است با استناد به اشعار خود حافظ و به کمک مطالبی که سایر عرفا از قبیل محی‌الدین ابن عربی و شیخ محمود شبستری و شمس‌الدین مغربی بالصراحه در خصوص معانی مصطلحات صوفیه گفته‌اند اثبات نماید.

یکی از سؤالات مهمی که مطهری در این سخنرانیها مطرح کرده این است که چرا این چنین تفاسیر گوناگون و ضدو نقیضی از اشعار حافظ شده است. پاسخ این سؤال در نوع اصطلاحات و تعبیراتی است که حافظ در اشعار خود استعمال کرده است. اصطلاحاتی چون می و جام و خم و خمخانه و ساقی و خرابات و معشوق و شاهد و شاهد بازی و نظایر آنها که در هر یک از غزلها مشاهده می‌شود هر خواننده ظاهربین را به این فکر می‌اندازد که آنها را به صورت ظاهری معنی کند. البته ابیاتی هم در دیوان او وجود دارد که به زحمت می‌توان معنی غیر عرفانی برای آنها در نظر گرفت. این خصوصیت از نظر مرحوم مطهری در کمتر شاعری چه در زبان فارسی و چه در عربی دیده می‌شود. «گاهی یک حالت لاابالی‌گری و فسق و فجور و پشت‌پازدن به همه سنن، به همه مقدسات، و دم‌غنیمت شمردن و بی‌اعتنا به همه چیز بودن در اشعارش منعکس است و از طرف دیگر اشعاری دارد که بدون هیچگونه توجیه و تأویلی مخ عرفان و مخ اخلاقی است یعنی درست مغایر آن دسته اشعار دیگر» (ص ۷۴).

ادعیه و قرآن و اینها همه باهم هستند. این عرفا و شعرای عارف مسلک و فلاسفه و اینها همه یک مطلب را می‌گویند. مطالب مختلفه نیست. تعبیرات مختلفه است و زبانها مختلف. زبان شعر خودش یک زبانی است. حافظ خودش یک زبان خاصی دارد. همان مسائل را می‌گوید که آنها می‌گویند، اما با زبان دیگری.

امام خمینی، تفسیر سوره جمند

بنابراین آنچه که باعث پدید آمدن تفاسیر و برداشتهای گوناگون از اشعار حافظ شده ماهیت خود آنهاست، یعنی این اشعار طوری بیان شده است که موجب می شود خواننده یا شونده لااقل بعضی از آنها را مبین چیزی جز روح لاابالی گری و بی قیدی و دنیا دوستی و شهوت پرستی شاعر قلمداد نکند. لکن همان اشعار بظاهر مادی و غیر معنوی هم توسط کسانی که با زبان عرفا آشنایی دارند مانند سایر اشعار حافظ بیان کننده حقایق معنوی و دقائق سیر و سلوک و حالات عرفانی تلقی می شود. درست است که ظاهر این الفاظ حکایت از شاهد دوستی و می گساری و عیش و عشرت دارد، ولی حقیقت آنها نه امور پست دنیوی است بلکه اموری است معنوی و عشق در آنها عشقی است الهی که شاعر برای اظهار آن وسیله ای جز این الفاظ نداشته است.

در این خصوص مطهری می نویسد که معانی عرفانی و حالات عاشقانه عرفا را اصلاً نمی توان به لفظ خاصی بیان کرد. «این معانی لفظ ندارد. الفاظ بشر کوتاه است از افاده این معانی. و تنها افرادی می توانند این معانی را درک کنند که خودشان وارد این میدان باشند و وارد این وادی و این عالم باشند. این است که اینها تصریح می کنند که عشق قابل بیان نیست. زبان عشق زبان بیانی نیست.» (ص ۱۲۸).

و آنگاه به این شعر حافظ استناد می کند که فرمود:
ای آنکه به تقریر و بیان دم زنی از عشق
ما با تو نداریم سخن خیر و سلامت
و یا در جای دیگر می گوید:

سخن عشق نه آن است که آید به زبان
ساقیا می ده و کوتاه کن این گفت و شنفت

اگرچه این حالات و مقامات را نمی توان صریحاً بیان کرد، لکن رموزی هست یا الفاظی هست که به عنوان رمز می توان برای این منظور از آنها استفاده کرد. مطهری به حق اظهار می کند که این خود هنر شاعر است که بتواند به زبان اشارت و با استفاده از سمبها مطالب خود را به خواننده یا شونده برساند.

«عرفا معتقدند که این مطلب (یعنی عشق و معانی عرفانی) با بیان صریح گفتنی نیست. فقط باید به رمز گفته شود و افرادی هم می توانند درک بکنند که اهل راه و اهل سلوک باشند. غیر از اینها کسی نمی فهمد.» (ص ۱۲۹).

در اینجا هم نویسنده از قول حافظ نقل می کند که:
قدر مجموعه گل مرغ سحر داند و بس
که نه هر کس ورقی خواند معانی دانست

همین يك بيت از دیوان حافظ در واقع برای پاسخ گفتن به مدعیان مادی حافظ شناسی که صرفاً با خواندن ورقی چند از دیوان لسان الغیب زاغ صفت به تقلید مرغ سخن نوا سر داده اند کافی است.

مطهری پس از این مقدمات که در واقع موضوع سه سخنرانی نخستین او را در بر می گیرد، سعی می کند در دو سخنرانی دیگر خود به توضیح پاره ای از ابیات حافظ و مبانی عرفانی تفکر او مبادرت ورزد.

کاری که مطهری در مورد حافظ کرده است بی سابقه نیست. قبل از آن مرحوم ویلبرفورس کلارک (H. Wilberforce Clarke) مترجم انگلیسی دیوان حافظ برای اینکه مقدماتی برای درک معانی اشعار حافظ به انگلیسی فراهم کند گزیده ای از مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه محمود بن علی کاشانی را در سال ۱۸۹۱ میلادی به انگلیسی ترجمه کرد. دلیل کلارک برای این کار این بود که عقیده داشت درک ابیات حافظ بدون آشنایی کلی با اصول معتقدات صوفیه ممکن نیست. مرحوم مطهری نیز بر همین اعتقاد است. وی پس از رد آراء مدعیان ماتریالیست و ظاهر بین حافظ شناسی، در چهارمین سخنرانی خود سعی کرده است پاره ای از معتقدات صوفیه را که دانستن آنها برای خواننده جدی دیوان حافظ واجب است مورد بحث قرار دهد.

اگرچه کلارک و مطهری هر دو بحق معتقداند که شناخت حافظ مستلزم دانستن مقدمات عرفان است، انتخاب آن دو باهم فرق دارد، به این معنی که هر يك به مکتب خاصی روی می آورد. مطهری سعی می کند مبادی تفکر حافظ را در عرفان ابن عربی جستجو کند، همان کاری که عبدالرحمن جامی بطور مشروح درباره لمعات عراقی انجام داده ولی کلارک کتابی را انتخاب کرده است که بهیچ وجه متأثر از عرفان محی الدین نیست.

یکی از مباحثی که مطهری در چهارمین سخنرانی خود درباره آن سخن گفته است بحث وحدت وجود است که از زمان محی الدین ابن عربی در عرفان نظری پیش کشیده شده است. البته آن مرحوم بحق اذعان می کند که این اعتقاد با ابن عربی آغاز نشده بلکه قبل از او نیز این عقیده در میان صوفیه وجود داشته است. این اعتقاد تحت عنوان «توحید» که اصطلاحی کاملاً

اسلامی است مطرح می‌شده است. لفظ وجود و مفهوم فلسفی آن تا قبل از محی‌الدین نزد فلاسفه اسلامی رایج بوده، ولی صوفیه غالباً از استعمال آن در کتابهای خود، به معنایی که فلاسفه به کار برده‌اند، خودداری کرده‌اند. سؤالی که در اینجا پیش می‌آید این است که آیا می‌توان اشعار حافظ را بطور کلی در حال و هوای عرفان محی‌الدین تفسیر کرد؟

برای پاسخ گفتن به سؤال فوق بهتر است به خود حافظ رجوع کنیم و الفاظ او را با اصطلاحات مکتب محی‌الدین مقایسه نماییم. اشعار حافظ خود حکایت دارد از این که سلیقه حافظ، که اساساً یک شاعر است نه فیلسوف، به سلیقه صوفیه پیش از این- عربی، مثلاً بزرگانی چون ابوسعید ابوالخیر و عطار و سنائی و احمد غزالی نزدیکتر است تا به ابن عربی و بیروان او، این حکم در مورد شیخ محمود کاشانی نویسنده مصباح‌الهدایه نیز صادق است و می‌دانیم که وی حدود دوسل پس از ابن عربی می‌زیسته است، و بر خلاف همشهری و دوست و همشاگردیش عبدالرزاق کاشانی که یکی از بزرگترین شارحان عرفان ابن عربی است، بهیچ وجه بحثی تحت عنوان وحدت وجود در کتاب خود مطرح نکرده است. صاحب مصباح بطور کلی متعلق به مکتبی است که بزرگانی چون جنید بغدادی و ابوسعید ابوالخیر و غزالی و سنائی و عطار بنیان‌گذاران آن بودند و همانطور که کلارک حدس زده است کتاب او که در واقع ترجمه گونه‌ایست از عوارف المعارف شهاب‌الدین عمر بن محمد سهروردی برآستی می‌تواند مقدمه‌ای باشد برای کسانی که بخواهند با جنبه‌های نظری تصوف حافظ آشنا شوند. همان‌طور که اشاره شد، در این کتاب، همانند دیوان حافظ، اصلاً بحث وجود و وحدت آن مطرح نیست. این نشان می‌دهد که بحث وجود، اگرچه اسماً از زمان ابن عربی آغاز شده، این‌طور نیست که با همین عنوان نزد همه عرفا و صوفیه مقبول واقع شده باشد، بلکه می‌دانیم که مکتبی قبل از مکتب ابن عربی وجود داشته که بعداً نیز بیروان آن همانند اسلاف خود از استعمال الفاظ و اصطلاحات خاص محی‌الدین و شاگردانش احتراز کرده‌اند. محمود کاشانی و همچنین مولانا جلال‌الدین، که مرحوم مطهری اشعارش را به وفور نقل کرده است، از این قبیل افرادند.

بعضی‌ها به هر دو طرف متمایل بوده‌اند، مانند فخرالدین عراقی صاحب لمعات و شمس‌الدین مغربی. اما حافظ جزو دسته اول است، یعنی از جمله کسانی است که تقریباً کمتر تحت تأثیر محی‌الدین و اصطلاحات خاص او قرار گرفته است، اگرچه حافظ یک قرن پس از فوت محی‌الدین متولد شده است. بنابراین،



برای تمهید مقدمات بمنظور درک معانی اشعار حافظ لزومی هم ندارد که ما مباحثی را که مختص مکتب ابن عربی و بخصوص فلاسفه متأخر است طرح کنیم. به جای بحث وحدت وجود می توان از نظریه صوفیه در خصوص توحید استفاده کرد. اشعاری هم که مرحوم مطهری برای توضیح نظریه وحدت وجود از حافظ نقل می کند همه متناسب با بحث توحید و اصطلاحات صوفیه در این باره است. مثلاً در این ابیات که مطهری نقل می کند:

که بندد طرف وصل از حسن شاهی
که با خود عشق ورزد جاودانه
ندیم و مطرب و ساقی همه اوست
خیال آب و گل درره بهانه

و یا آنجا که می گوید:

جلوه گاه رخ او دیده من تنها نیست
ماه و خورشید هم این آینه می گردانند

حافظ يك کلمه که دال بر تأثیر ابن عربی در او باشد به کار نبرده است. این اشعار که حکایت از تجلی حسن در آینه موجودات و مرتبه کمال عشق که رفع تعینات یا اشتقاق عاشقی و معشوقی دارد می توانست توسط یکی از بزرگان قرن پنجم سروده شده باشد و لذا با توسل به اصطلاحات و معانی ای که اشخاصی چون ابوسعید ابوالخیر و ابوالحسن خرقانی و غزالی و عین القضات و سنائی و عطار به کار برده اند بخوبی می توانیم مراد حافظ را درک و آن را بیان کرد.

البته، منظور این نیست که تفسیر حافظ براساس سخنان و اصطلاحات نیمه فلسفی محی الدین و قونبوی و قیصری و جامی و صدرالدین شیرازی غلط است، بلکه مسئله برسر یافتن حوزه اصلی تفکر حافظ و مکتب خاصی است که وی بدان تعلق داشته است و شواهد نشان می دهد که این حوزه تفکر و مکتب عرفانی، مکتب ابن عربی نیست. بنابراین گرچه سخنان مرحوم مطهری در خصوص وحدت وجود به عنوان یکی از اصول تفکر حافظ صحیح است، این نوع تعابیر و اصطلاحات منطبق با زبان حافظ نیست.

بحث دیگری که استاد در همین سخنرانی پیش می کشد بحث تجلی است که در ضمن آن پاره ای از ابیات حافظ بخصوص ابیاتی از دو غزل معروف خواجه شرح شده است. یکی از آنها غزلی است که بیت دوم آن این است:

حسن روی تو به يك جلوه که در آینه کرد
اینهمه نقش در آئینه اوهام افتاد
و دیگر غزلی است با این مطلع:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد
عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

مطهری در بخشی از سخنان خود با توجه با بیت ذیل که می گوید:
نبود نقش دو عالم که رنگ الفت بود
زمانه طرح محبت نه این زمان انداخت

نتیجه می گیرد که حافظ در مورد پیدایش عالم خلقت «به عشق تکیه می کند، نه علم و عقل» (ص ۱۶۰).

در اینکه حافظ مانند سایر هم مسلکان خود وجود محبت یا عشق را قبل از خلقت این عالم می داند هیچ بحثی نیست، ولیکن حافظ و سایر عرفا عشق را جانشین عقل فلاسفه به آن معنی که مرحوم مطهری می گوید، نمی سازند. عقلی که فلاسفه به عنوان صادر اول می شناسند همان چیزی است که عرفا آن را روح می خوانند که به حکم آیه قرآن از عالم امر است و معتقدند که این روح درست همزمان (اگر بتوان لفظ زمان را در اینجا به کار برد) با عشق به وجود آمده است، چنانچه گفته اند:

با عشق روان شد از عدم مرکب ما
روشن ز چراغ وصل دایم شب ما

و مراد از «مرکب» در این شعر دقیقاً همان روح و یا به اصطلاح فلاسفه عقل است.

در مورد سخنی که درباره علم گفته شده است و آن را در مقابل عشق نهاده اند نیز مشکلی پیش می آید. در ابیات حافظ سخن از تجلی و جلوه گری حسن در آینه است. در يك جامی گوید «عکس روی تو چو در آینه جام افتاد» که مطهری آینه جام را با اصطلاح خاص ابن عربی تفسیر کرده می گوید مراد از آن اعیان ثابت است. ولی در مصرع دوم حافظ می گوید: «عارف از خنده می در طمع خام افتاد». اکنون سؤالی که پیش می آید این است که اگر در مصرع اول مراد از جام می اعیان ثابت است، چرا بلافاصله سخن از تجربه عرفانی به میان آمده است؟ بحث مراتب وجود و تجلی حق در حضرت اعیان ثابت (در قوس نزول) دیگر است و حدیث کشف و شهود و رؤیت حسن معشوق در مرآت دل عارف (دلی که غیب نمایست و جام جم دارد) دیگر. بحث تجلی در اعیان ثابت کم و بیش بحث فلسفی است (که البته رنگ عرفان محی الدین به خود گرفته) و يك شاعر تمام عیار مانند حافظ علاقه ای به آن ندارد. شاعر کسی است که زبانش زبان دل اوست و سخنش بیان احوال

و واجید او. لهذا شعر او مربوط به تجربه شخصی او (یعنی به يك معنی سوپژکتیو) است. این نکته را از بیت دوم همین غزل هم می توان بخوبی دریافت، آنجا که می گوید:

حسن روی تو به يك جلوه که در آینه کرد

این همه نقش در آئینه اوهام افتاد

آئینه اوهام را در این بیت چگونه باید تفسیر کرد؟ هرگاه به بحث شناسایی در آثار صوفیه رجوع کنیم ملاحظه می کنیم که وهم در نزد ایشان مرتبه ای است از مراتب شناسایی که آن را خیال نیز خوانده اند، و آنچه را که حافظ آئینه اوهام خوانده، دیگران پرده خیال یا عالم خیال هم نامیده اند، و این به دلیل انعکاس صور خیالی در آن است. در این مرتبه معشوق صورتگری است که بقول مولوی «هر لحظه بتی سازد» و سالک را اصطلاحاً بت پرست می گویند، چون معشوق را به لحاظ صورتهایی که از او در پرده خیال تجلی کرده است می پرستد.

اگرچه اینها همه صور علمی است و مرتبه ای است که عده ای معدود از اهل الله بدان می رسند، ولی باز از نظر اولیاء و کاملان طریق حق مرتبه ای است ناقص و درست به همین دلیل است که حافظ با مقایسه با مراتب بالاتر شناسایی عرفانی آن را آئینه اوهام می خواند. مراتب بالاتر را روح و سر گفته اند، و کمال معرفت را، یا به عبارت دقیقتر کمال عشق را که عین نقطه توحید است، مرتبه ای دانسته اند که حتی علم هم به آنجا راه ندارد، چون در آنجا صورتی نیست.

زجیب خرقه حافظ چه طرف بتوان بست

که ما صمد طلبیدیم و او صنم دارد

به این معنی است که می توان گفت عشق بالاتر از علم است. عشق صمد طلبیدن است و علم صنم پرستیدن.

مطهری در پنجمین سخنرانی خود مسائل دیگری را که بیشتر جنبه فلسفی دارد مطرح می کند، از قبیل مسئله نظام احسن که در خلال آن تفسیر دقیقی از بیت ذیل نموده است:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت

آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

مسئله انسان و غربت او در این عالم که حافظ و سایر صوفیه از آن سخن گفته اند، و مقایسه آن با احساس غربتی که امروزه در بعضی از فلسفه های غربی مطرح است، و نیز مسئله وجود انسان قبل از این عالم از دیگر مباحثی است که در این فصل که آخرین سخنرانی است مطرح شده است.

ظاهراً آن شادروان قصد داشته است که مطالب دیگری را نیز احتمالاً در سخنرانیهای دیگر مطرح کند، ولی متأسفانه مجال برای آن نیافته است. به هر حال این سلسله سخنرانیها علاوه بر آنکه پاسخی جدی است به کسانی که بویی از عرفان نبرده ادعای حافظ شناسی می کنند، برای همه کسانی که بخواهند بطور جدی با حافظ و دیوانش برخورد کنند می تواند مقدمه ای سودمند باشد. خدایش بیامرزاد.

پوپر، منتقد زنده مارکسیسم

بهاء الدین خرمشاهی

مگی، بریان. پوپر. ترجمه منوچهر بزرگمهر. تهران، خوارزمی، ۱۳۵۹، ۱۵۰ ص، ۲۴۵ ریال.