

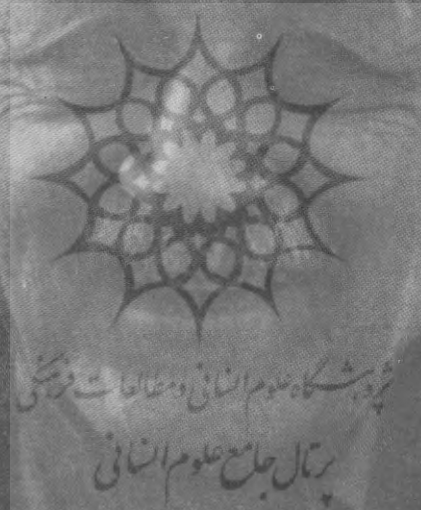
عشق، کدام عشق؟

عبدالحسین زرین کوب

اگر بعد از قرن‌های دراز که از خاموشی حافظ می‌گذرد، صدای او که از کوچه‌رندان بر می‌آید، هنوز تمام ضعف و عظمت انسانیت را منعکس می‌کند از آن روست که پیام او پیام عشق است - عشق که در اندیشه او تمام انسانیت را خلاصه می‌کند.

تمام جهان‌بینی حافظ در واقع بر عشق مبتنی است، بر مفهوم از خود رهایی که عشق خود جز آن حاصلی ندارد، همین قوت و وسعت تجربه غنایی شاعر بود که بعدها در اروپای رمانتیک از یک سو گوته، شاعر آلمانی را وا داشت در وجود وی به یک «حافظ مقدس» سلام دهد و در دیوان شرقی غربی، پیروی از شیوه او را آرزو کند و از سوی دیگر ژان لاهور، شاعر فرانسوی را وادار کرد تا در مجموعه پندار، او را همچون روح سوزنده و بی‌قراری بستايد که تشنه عشق بود و لذتی برتر از درد عشق نمی‌شناخت.^۱

بدون تردید عشق و تجربه غنایی بارزترین جنبه تفکر حافظ به‌شمار است و سایر جنبه‌های تفکر او نیز با همین رشته مضمون با یکدیگر ارتباط دارد. به علاوه وقتی حافظ از



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

عشق سخن می‌گوید، هیچ چیز کمتر از یک تجربه شخصی در صدای او انعکاس ندارد و شک نیست که آن چه در این زمینه ورای تجربه شخصی اوست، نیز باید از مطالعه و تحقیق در سخنان اهل حکمت و عرفان ناشی باشد. از این روست که زندگی درونی او در قلمرو ذوق و دنیای عمل، هردو، با عشق ارتباط می‌یابد و منتقد اگر بدین هردو نکته توجه نکند، نمی‌تواند در عمق اندیشه و زندگی او به درستی نفوذ کند. درست است که خود او ورای تجربه شخصی از این که با «فکر» و «دانش» مشکل عشق را «حل» کند، خویشتن را مأیوس نشان می‌دهد و «حل این نکته» را مربوط به امری می‌داند که «نه در حوصله دانش ماست» لیکن از همین اظهار عجز او پیداست که ورای تجربه شخصی از راه دانش و اندیشه هم می‌بایست در صدد حل اسرار عشق برآمده باشد و شک نیست که او یگانه متفکر دنیای خویش نیست که درباره عشق به «تحقیق» و «نظر» پرداخته باشد، چرا که این بحث در دنیای اسلام سابقه‌ای طولانی دارد و حتی حدیث هست که هرکس عشق ورزد و پاکدامنی جوید و راز خویش هم پنهان دارد و بمیرد، شهید است و نیز حدیث هست که در قیامت انسان با آن که دوست دارد، خواهد بود و هم حدیثی هست در این باب که خداوند آنان را که به جای یکدیگر دوستی می‌ورزند، در قیامت در سایه خویش پناه می‌دهد.^۲ هم چنین از سخنانی که مسعودی از جمله اقوال معتزله در این باب نقل می‌کند، پیداست که در دوره خلافت هارون دنیای هزار و یک شب از همان آغاز گیر و دار مجادلات معتزله نسبت به «عشق» که محرک بسیاری از ماجراهای افسانه‌آمیز و نهانی بغداد خلیفه بوده است، نمی‌توانسته است بی تفاوت مانده باشد. از رساله جاحظ درباره عشق و زنان، از کتاب «مره محمد بن داود اصفهانی درباره احوال عشق و عاشقان، از رساله ابن سینا راجع به عشق، از آنچه در رساله اخوان الصفا در باب عشق هست و هم چنین از نام‌هایی که در کتاب الفهرست ابن‌الدیم در این باب آمده است، می‌توان دریافت که از قرن‌ها قبل از حافظ، ادب دنیای شرق تا چه حد با مباحثی که با عشق و عاشقی مربوط است، آشنایی داشته است^۳ و حتی یک اثر معروف ابن حزم اندلسی نامش طرق الحسان، به احتمال قوی در پیدایش آنچه در اروپای قرون وسطی به نام «آداب عشق و

عاشقی» خوانده می‌شده است و در ترانه‌های خنیاگران دوره گرد آن ایام (= تروبادور) منعکس بوده است، تأثیر داشته است.^۴ رساله ابوالحسن‌الدیلمی به نام «عنه‌الان الماثرون هم که بی‌شک در روزگار حافظ در شیراز مشهور بوده است و اینک یک اثر دیگر همین مؤلف در سیرت استادش ابو‌عبدالله بن الخفیف نیز در همین سال‌ها در شیراز از عربی به فارسی نقل شده است، این ادعا را تأیید می‌کند، نشان می‌دهد که در شیراز عهد حافظ آنچه امثال افلاطون و ارسطاطالیس و جالینوس و قلادیوس و بقراط و دیگران در باب عشق گفته بودند، در نزد ادبا و اهل عرفان ناشناخته نبود^۵ و اگر حافظ در باب عشق از روی «تحقیق» هم به بررسی پرداخته باشد، بعید نیست که با این گونه اقوال آشنایی حاصل کرده باشد. به علاوه در ادبیات ایران عشق در شعر کسانی چون سعدی و مولوی و عطار و عراقی و سنایی درخشندگی و جلایی خیره‌گر یافته است و حافظ که با آثار آنها و شاید نیز با آنچه در سراج احمد غزالی و عبرالماتین روزبهان و نعمت فخرالدین عراقی در باب جنبه عرفانی عشق هست، آشنایی داشته است، نمی‌توانسته است دریافت «کار افتادگان» را نیز در باب عشق و عاشقی بر تجربه شخصی خود نیافزاید. ادب صوفیه که حافظ به نحو بارزی با آن پیوند آشنایی داشت، سراسر عبارت بود از اسرار عشق و عاشقی - درست است که عشق صوفی غالباً فقط متوجه حق به نظر می‌رسد و در نهایت آن بین عاشق و معشوق، گه گاه چنان پیوستگی و یگانگی هست که منی و تویی هم در آن نمی‌گنجد و پاره‌ای وقت‌ها نیز چنان دوگانگی و جدایی ظاهر می‌شود که جز با فنای کامل وجود عاشق امکان هیچ نوع اتصال در آن به تصور در نمی‌آید، اما بیان این عشق در شعر صوفیه و در شطحیات آنها چنان است که این عشق را گه گاه جز به عشق انسانی تعبیر نمی‌توان کرد. به علاوه عشق انسانی و التذاذ از جمال ظاهری نیز برای بعضی از صوفیه مقدمه و وصول به عشق الهی و وسیله لذت از جمال غیبی تلقی می‌شده است - نه فقط از لحاظ اخلاق که عشق را بوته امتحان و مایه تزکیه نفس و رهایی از خودخواهی و تمرین ایثار و غیر پرستی می‌کند، بلکه نیز از لحاظ تجربه ذوقی و زیبا شناخت که ادراک حسن و جمال ظاهری و التذاذ از مظاهر زیبایی، ذوق صوفی را جلا

می‌دهد و وی را مستعد می‌کند برای ادراک لطایف حسن و جمال غیبی. از این رو بود که صاحب‌دلان به هر دو نوع عشق - الهی و انسانی - اهمیت می‌داده‌اند و از این روست که ادب صوفیه در آگنده است از عشق و تجربه عاشقی. حافظ نیز، همچون وارث سنتی پرمایه، با این تجارب صوفیه و هم با اقوال حکما و ادیبان در باب عشق آشنایی داشت و عجب نیست که مخصوصاً نشان اندیشه صاحب‌دلی چون شطاح بزرگ شیراز، روزبهان بقلی، که چند سالی قبل از ولادت سعدی رساله *عبرالعاشقین* را نوشت، در کلام او به نحو بارزی پدید آمده باشد. دربارهٔ ارتباط او با روزبهان که بیش از یک قرن با حدود ولادت وی فاصله دارد، احتمال آن که حافظ به سلسله‌ای که منسوب به روزبهان خوانده شده است، منسوب باشد ممکن هست به خاطر پژوهنده‌ای بیاید، اما هیچ برگی‌ای که آن را تأیید کند و مایهٔ اطمینان مورخ باشد، در این باب در دست نیست، حتی وجود سلسله‌ای هم به نام روز «بهائیه» در عصر حافظ مسلم نیست و آنچه زبیدی و سودی در باب چنین سلسله‌ای گفته‌اند^۶ نیز درست به نظر نمی‌رسد و قبول آنها دشواری‌ها دارد - بسیار. در عین حال اگر در کلام حافظ عشق مفهوم دوگانه‌ای دارد و دایم بین آنچه عشق مجازی نام دارد و آنچه عشق الهی خوانده می‌شود، نوسان پیدا می‌کند، ناشی از این نکته است که برای وی نیز مثل روزبهان مجاز پلی است که واقعیت محسوس را با حقیقت معقول ارتباط می‌دهد. اگر شیخ شطاح خاطر نشان می‌کند که عشق به هر حال که پدید آید اگر طبیعیات و اگر روحانیات (را) باشد، در مقام خود محمود است زیرا که عشق طبیعی منهاج عشق روحانی است و عشق روحانی منهاج عشق ربانی،^۷ حافظ نیز غالباً می‌کوشد تا ما را مطمئن کند که عشق انسانی هم مثل عشق الهی است، آنچه در خرابات رندان هست با آنچه در خانقاه صوفی است، هیچ تفاوت ندارد، چنان که مسجد و کنشت نیز هر دو جلوه گاه یک معشوق است و در تمام احوال و عوالم، هر جا که هست پرتو روی حبیب هست و البته کسی که در قید تعلقات حسی نماند، در مظاهر هم متوقف نمی‌شود و با عشق بزرگتر سر و کار پیدا می‌کند - در آن سوی مظاهر. در حقیقت آن عشق هم که حافظ، مثل تعدادی از عارفان، آن را مایهٔ کمال انسانیت می‌داند و

رنگ خاصی به غزل عرفانی - نه غزل عادی - او نیز می‌بخشد، عشق یک روح غریب، یک روح دور افتاده است که برای بازگشت به موطن اصلی و برای اتصال به معشوقی که وی همچون تبعید شده‌ای از او جدا افتاده است، هیجان و اشتیاق دارد. چون این اتصال هم که هدف عارف است و مخصوصاً در «سنت ادبی» مولوی با شور و نوایی خاص و مؤثر مجال بیان دارد فقط از راه عشق دست می‌دهد، عارف در هر جا نشانی از زیبایی می‌یابد آن را همچون جلوه‌ای از وجود معشوق، موضوع عشق و اشتیاق خویش می‌شناسد. از این جاست که عشق انسانی برای حافظ نیز - مثل روزبهان - همچون پلی به نظر می‌رسد که به عشق الهی راه می‌نماید. درست است که عشق به مظاهر در نزد وی نیز مثل عراقی و اوحدالدین کرمانی گه گاه به صورت اظهار علاقه به هم جنس تظاهر می‌کند، اما این گرایش به جوانان نوخط در غزل وی - و در تمام آنچه تغزل و تشبیب خوانده می‌شود - بیش از آن که حاکی از یک نوع «انحراف جنسی» باشد، حاکی از یک نوع «سنت ادبی» است که تغزل به یاد پسران را در جامعه «بسته»^۸ی قرون وسطایی برای عامه تحمل پذیرتر می‌کرده است، از این که نام سر پوشیدگان حرم هاشان عشق به پسران ناشی از نوعی سنت ادبی باشد که شیوه بیان غزل‌سرایان فارسی زبان را از گویندگان دیگر مشخص می‌کرده است. در واقع از قرن‌ها قبل از حافظ، سنت ادبی در شعر فارسی اقتضا کرده است که در شعر عاشقانه، عاشق و معشوق هر دو مرد باشند^۹ و ممکن هست که حافظ به این گونه اشعار بیشتر همین سنت شاعرانه را منعکس کرده باشد. در جامعه اسلامی که روزگاران، اشاره به نام زن و اظهار علاقه به یک زن غریبه که محبوبه شاعر و نه زوجه او باشد، چنان غریب به نظر می‌آمد که حتی ابن عربی، یک قرن قبل از حافظ مجبور شد مجموعه اشعار عاشقانه‌ای را که تحت عنوان ترجمان «شواق برای یک زن ساخته بود، با تأویل‌های عرفانی از آنچه ظاهر آن اشعار اقتضا داشت به معانی دیگر بازگرداند تا عرضه خشم و پرخاش و بدگمانی نشود.^۹ در هر حال اگر در جامعه شیراز عهد حافظ آن گونه که مخصوصاً از جای جای لطایف عبید زاکانی و از احوال کمال خجندی و دیگران بر می‌آید، هم جنس گرایی هم رواج دارد، این را

نمی‌توان نشانی گرفت بر اینکه ذکر نام «شیرین پسر» و «شیرین پسران» در کلام حافظ هم حتماً باید برگه‌ای تلقی شود در اثبات هم جنس گرایی او چرا که انعکاس این گونه افکار در باب عشق به مظاهر در غزل صوفیه و غیر صوفیه از قرن‌ها پیش از حافظ به قدری رایج بوده است که تشبیب مذکر از دیرباز جزو مضمون‌های عمده سنتی شعر محسوب می‌شده است و در سراسر دوران ادبیات گذشته اجتناب‌ناپذیر. ممکن هست که ذکر این الفاظ در عین حال حاکی از این گونه تمایلات در بین بعضی از آنها باشد، لیکن در جامعه اسلامی نمی‌توان به مجرد این گونه اعتراف‌ها، حکم به هم جنس گرایی و انحراف جنسی کسانی که مردم، از روی آنچه در قرآن در باب آنها آمده است، در حق آنها اعتقاد دارند که - آنچه گوینده نه آن است که در فعل آرند.^{۱۰}

نزد حافظ عشق به هر صورت که هست مایه کمال انسانی است، چرا که انسان را با معشوق وی پیوند روحانی می‌دهد و چون عاشق وجود معشوق را با همه کاینات برابر یا خود از همه کاینات برتر می‌یابد پیوندی که از راه عشق با معشوق حاصل می‌کند، چنان است که او را با تمام کاینات با تمام آنچه ماورای کاینات و با تمام آنچه برتر از کاینات تصور می‌شود پیوند می‌دهد، وجود او را در ماورای خود وسعت و افزونی می‌بخشد. که می‌تواند شک کند که این احساس فزونی، احساس بالندگی و احساس فزاینده‌گی عاشق می‌تواند منشأ لذتی باشد که در عشق عرفانی حاصل می‌شود و حتی عشق انسانی و طبیعی را که مربوط به مظاهر جمال است نیز می‌توان با همین نکته توجیه و تبیین کرد؟ به علاوه عشق، حتی عشق جسمانی و مجازی، از آنجا که راه به خیر دارد و در هر حال به نحوی سبب تزکیه نفس و آمادگی آن برای رهایی از خودپرستی می‌شود، نمی‌تواند شر و گناه تلقی شود و از اینجاست که در مورد آنچه بی‌دردان در ملامت اهل عشق می‌گویند، حافظ با انکار و بی‌اعتنایی می‌پرسد: اعتبار سخن عام چه خواهد بودن؟ نقش عشق را در تصفیه اخلاقی، بدون شک باید با اهمیت تلقی کرد چرا که ظاهراً امثال حافظ - و شاید عراقی و روزبهان نیز - آن را بیشتر از مقوله آن امری تلقی می‌کرده‌اند که در زبان ارسطو، کئارسیس نام دارد و

شاید این نکته که اینان درد عشق را از طبیبان مدعی «نهفته» می‌داشته‌اند و کتمان عشق را غالباً شرط عشق واقعی می‌پنداشته‌اند و آن کس را که عشق خویش پنهان دارد تا در آن بمیرد به موجب یک حدیث پیغمبر شهید می‌شمرده‌اند، ناشی از همین باشد که این پنهان کاری مایه تصفیة قلب می‌شود و آن که می‌گوید «هر که عاشق نشد پاک نشد... و هر که عاشق شد و عشق را آشکار گردانید، پلید بماند و پاک نشد، از جهت آن که آن آتش که از راه چشم به دل وی رسیده بود، از راه زبانش بیرون کرد، آن دل نیم سوخته در میان راه بماند، از آن دل من بعد هیچ کار نه کار دینی و نه کار عقبی و نه کار مولی^{۱۱} به همین نکته نظر دارد. شاید نیز به خاطر نوعی پنهان کاری بوده است که اینان عشق خود را برای آنکه موضوع و ماهیت آن از بوالفضولان پنهان بماند، عمداً منسوب به پسران - پسران بی‌نام و نشان که احوال آنها غالباً تعبیری از آنچه «شخص نامتعمین» خوانده می‌شود به شمار تواند آمد - می‌کنند. به علاوه این که عرفا گاه عشق را دام بلا، بونه امتحان و مایه تصفیة دل و جان خوانده‌اند، فقط از این روست که مقاومت در برابر جاذبه آن دشواری دارد و به قول ابوحمزه بغدادی (م ۲۶۹) مشاهده آن چه «مطلوب» است و در عین حال «محظور» نوعی ریاضت محسوب است که آن میل و طلب را از بین می‌برد.^{۱۲} بلکه چون عشق انسان را به «غیر پرستی» می‌خواند، خودخواهی را در وی مهار می‌کند و از دد خود پرستی که در نهان‌گاه وجود وی هست «انسان» واقعی می‌سازد و آنچه حب عذری - عشق آمیخته با عفت که با رازداری و خاموشی و مرگ و سوگ هم پیمان است - را امری شریف و در واقع هم‌پایه فرجام یک شهید واقعی می‌کند، همین نقش اخلاقی است که در عشق هست.

مع هذا حافظ نه فقط درباره عشق الهی که موضوع غزل‌های عرفانی اوست، بلکه در مورد عشق انسانی هم که شاعر در غالب غزل‌ها آشکارا از لب لعل و خط زنگاری معشوقان جسمانی و مادی صحبت می‌کند، نیز خاطر نشان می‌کند که عشق وی با «خط مشکین» معشوق «امروزی نیست» و آن را همچون امری که به یک سابقه ازلی ارتباط دارد، جلوه می‌دهد. این سابقه ازلی که شاعر در مورد عشق انسانی نیز مثل عشق الهی از آن صحبت

می‌کند، چیست؟ بدون شک اگر این گونه اشعار را هم بر معنی عرفانی که سابقهٔ ازل در آنها اشارت به «میثاق الّست» است نتوان تأویل کرد، باید آن را اشاره دانست به سابقهٔ معرفتی که به موجب حدیث، در عالمی که هنوز ارواح با اجساد پیوند نیافته بودند، در بین ارواح وجود داشته است و برخورد آنها در این دنیای اجساد، یادآور آشنایی‌های دیرینه است در بین آنها - سابقهٔ معرفت.^{۱۳} این اعتقاد که صوفیه و عرفا آن را مخصوصاً از یک حدیث نبوی استنباط کرده‌اند، در عین حال منسوب به فلاسفه هم هست. چنان که ابن داود و مسعودی از قول فلاسفه نقل می‌کنند که خداوند ارواح را مدور و بر هیأت گویی ساخت، آن گاه آنها را دو نیمه کرد و هر نیمه را در تنی دیگر نهاد، از این روی هر تن که درین جهان دیرینه با او عشق می‌ورزد و شک نیست که مردم در این باب بر حسب رقت طبع نیز تفاوت دارند.^{۱۴} این گفتار منسوب به فلاسفه که دیلمی در علم الّان آن را به افلاطون نسبت می‌دهد^{۱۵} و با توجه به احتمال آشنایی حافظ با کتاب او به نظر می‌آید منشأ تصور حافظ در باب سابقهٔ توافق بین عاشق و معشوق نیز باشد در واقع همان تمثیل معروف است که افلاطون در رسالهٔ مهمانی آورده است و این نکته نشان می‌دهد که وقتی حافظ به کنایه می‌گوید از طریق «دانش» و یا از «دفتر عقل» نیز دربارهٔ عشق و اسرار عشق بررسی کرده است، نباید سخنش را تنها یک دعوی شاعرانه تلقی کرد. به علاوه همان تناسب که در عشق انسانی بین عاشق و معشوق هست و در عالم اجساد هم ارواح آنها را به یکدیگر جلب می‌کند، در عشق الهی نیز عارف آن را می‌جوید چرا که در این مورد نیز عشق ناشی است از توجه به تناسب به قرابتی که بین جزء الهی وجود انسان - روح و امانت - هست با کل وجود الهی و اینجاست که باز عشق مجازی پل می‌شود و انسان را از راه واقعیت محسوس که عشق انسانی است به حقیقت معقول که عشق الهی است می‌برد. *لما له لعلی بالذکر یفعل فی مه بالسالفة* در واقع این که؛ صوفیه مظاهر جمال را شاهد خوانده‌اند و از هر چه زیباست نیز به شاهد تعبیر کرده‌اند نه فقط به خاطر آن است که هر چه زیباست در دل می‌آویزد و صورتش شاهد قلب و ناظر احوال آن می‌ماند بلکه نیز از آن روست که آنها در هر صورت زیبا شاهدهی

یافته‌اند از جلوه جمال - جمال الهی: شاهدهی که در عین حال گواه است بر ائتلاف و اتحاد آن با عاشق.^{۱۶}

اما وقتی دل سالک از یک پسر زیبا برای خود «شاهد» می‌سازد، نشان آن است که سالک هنوز در عالم صورت سیر می‌کند. نهایت آن که این سیر ممکن هست نزد وی مقدمه‌ای شود برای گرایش به مراتب بالا - عشق بزرگ، عشق بزرگ‌تر. این نظر به خوبرویان که ممکن است فقط مقدمه‌ای سیر روحانی عارف باشد البته در نزد عرفا گاه یک لغزش‌گاه، یک دام و یک پرتگاه هم تلقی می‌شود و غزالی خاطر نشان می‌کند که، اگر کسی از زیبایی آن گونه لذت بیاورد که از نظر در سبزه و آب روان لذت می‌برد، نشانه آن است که شهوت در وی فروکش کرده است و بر این تقدیر «نظر» بر او مباح است اما اگر لذت دیگری می‌یابد که مبدأ حرکت شهوت تواند شد، نظر بر وی حرام. به نظر می‌آید که در مسئله «نظر» حافظ نیز همان رأی سعدی و شیخ روزبهان را دارد که مثل غزالی می‌پنداشته‌اند وقتی از روی شهوت و هوس نباشد، در آن ایراد نیست. اما آیا رند کار افتاده‌ای مثل حافظ هم توانسته است این را به خود بقبولاند که «نظر» باشد و حتی در اعماق ورطه‌های درون انسان هم هیچ انگیزه هوی وجود نداشته باشد؟ در هر حال اگر حافظ برای «نظر» اهمیت خاصی در «طریقت» و سلوک روحانی قایل هست، مخصوصاً برای آن است که آن را همچون مقدمه عشق می‌یابد و «دلی را که مدام از پی نظر نرود» از دغدغه هوی آسوده می‌شناسد، اما کدام دل هست که با عالم حس و دنیای خودی مربوط باشد و ناچار نباشد که مدام از پی نظر برود؟ با این همه وقتی حافظ مایه واقعی حسن را «که عشق از آن خیزد»، «لطیفه» ای «نهانی» می‌یابد که از آن تعبیر به «آن» می‌کند و این نکته را به قول کسی منسوب می‌دارد که در علم نظر بینا بود، نشان می‌دهد که نزد وی در مسئله نظر اسرار و رموزی هست و «علم نظر» نیز چیزی هست که البته هر کسی را از آن بهره‌ای نیست. این نیز خود، آشنایی وی را با مباحث و اقوال دیگران در باب عشق و هوی و مخصوصاً در باب «نظر» نشان می‌دهد.

این مسئله نظر - نظر به خوبرویان - در نزد فقیهان و صوفیان که حافظ به حکم رابطه‌ای

که در مدرسه با آنها داشت، با افکارشان آشنا بود، نیز سابقه‌ای دراز داشت. ابن داوود معروف که بعد از پدر در رأس فرقه «ظاهریه» باقی ماند و در واقعه محاکمه حلاج رای به تکفیر او داد. نظر بر زن بیگانه و بر کودک موی نارسته را مباح می‌دید و زندگی و مرگ خود او یک نمونه از عشق پاک عاری از آرایش شهوت را مجسم می‌کند. ابوحمزه بغدادی هم در این باره اشکالی نمی‌دید و آن را بدان سبب که میل شهوانی را در انسان در مجرای دیگر می‌اندازد و از بین می‌برد، همچون نوعی ریاضت تلقی می‌کرد - محمد بن طاهر مقدسی (م ۵۰۷) هم کتابی در این باب نوشت و به جواز آن رأی داد.^{۱۷} چنان که از صوفیان نیز کسانی چون احمد غزالی، اوحدالدین کرمانی، و شیخ عراقی ظاهراً طلعت خوبرویان را مظهر جمال غیبی می‌دیده‌اند و گه گاه اسراری که در «نظر بازی» داشته‌اند، چنان با گستاخی و بی‌پروایی همراه می‌شد که حتی مریدان و معتقدان آنها را نیز به انکار یا تردید وامی‌داشت.^{۱۸} حافظ نیز اگر آشکارا خاطر نشان می‌کند که «در نظر بازی ما بی‌خبران حیرانند» بی هیچ شک می‌بایست در مسئله «نظر» صحبت می‌کند و با ابهام ظریف زیرکانه‌ای که خود یک ویژگی عمده در طرز بیان او به شمار است، از آن «چیزی مثل علم» می‌سازد ناچار می‌توان پنداشت که باید در این تعبیر تمام آنچه را چنین لفظی در فرهنگ عصر او می‌توانست القا کند، به جد و هزل به هم در آمیخته باشد. در عین حال در علم کلام هم مفهوم «نظر» بی آن که ربطی به تعبیر صوفیانه و شاعرانه آن داشته باشد، چنان وسعت و غنایی دارد که میرسید شریف جرجانی در شرح بر آن خود تنها در باب آنچه مربوط به کلام می‌شود، فصل مبسوطی به «نظر» اختصاص می‌دهد^{۱۹} و این امر نشان می‌دهد که آنچه لفظ «نظر» در ذهن یک شاعر عارف مسلک اهل مدرسه می‌توانسته است القا کند، تا چه حد گونه‌گون و سرشار و پرمایه بوده است. در حقیقت اگر برای یک متکلم آنچه «نظر» یا «علم نظر» خوانده می‌شود. معرفت کسبی است در مقابل معرفت فطری و دریافت آن نیز از طریق استدلال حاصل می‌شود،^{۲۰} برای یک قاضی این لفظ غالباً مفهوم فصل خصومت و اظهار فتوی دارد و وقتی حافظ در طی یک قطعه کوتاه و لطیف به مناسبت ذکری که از خاطره سفر یزد خویش می‌کند، درباره قاضی

یزد خاطر نشان می‌سازد که سرای قاضی اگر چند منبع فضل است خلاف نیست که علم نظر در آن جا نیست نه فقط به تمام آنچه متکلم و قاضی از لفظ «نظر» ممکن است به خاطر آورند، نظر دارد بلکه بی هیچ شک در ضمن انتقادی که می‌خواهد از خشکی و خشونت قاضی کرده باشد، به آنچه در نزد صوفی نظر و نظر بازی خوانده می‌شود هم بی نظر نیست، چنان که در لفظ خلاف هم که این جا با هاله‌ای از ابهام به کار برده است، ظاهراً تعریض گونه‌ای هست به آنچه «علم خلاف» نام دارد و هر جا که مذهب شافعی و حنفی هر دو در بین خلق شایع باشد تبحر در آن برای یک قاضی ضروری است.^{۲۱} درست است که ورای ادراک شاعر و فقیه و قاضی و متکلم در لفظ «نظر» معنی‌های دیگر نیز قابل ادراک هست و عارف که «نظر» بر «وجه کریم» دارد و آن را برترین لذت‌ها می‌یابد،^{۲۲} البته دیگر «نظر» خویش را در عشقی که محدود به تنگنای قلمرو حس و خیال است مقید نمی‌کند، اما در اندیشه حافظ تمام آن چه به عشق متعلق است، مثل خود آن همواره بین جمال انسانی و جمال الهی نوسان دارد و پژوهنده را دایم از آفاق حس تا دنیای ماوراء حس به دنبال می‌کشد. از جمله وقتی با لحن ابهام‌آمیز رندانه خاص خویش می‌گوید: «اهل نظر دو عامل در یک نظر ببازند» در همین یک نظر فاصله‌ای را که بین دو عالم - عامل انسانی و عالم الهی - هست در می‌نوردد و عشق خود را همچون عقربه‌ای که بین دو قطب مغناطیسی سرگردانی می‌کشد، در حالتی از نوسان دایم نشان می‌دهد.

به علاوه، جمال انسانی نیز برای حافظ در واقع جز تجلی حق نیست و زاهد که آن را چون دام شیطانی تلقی می‌کند، نمی‌تواند تصور کند که با اجتناب از آن در واقع خود را از حوزه نفوذ یک تجلی خدایی کنار می‌کشد. قبل از وی روزبهان بقلی، فخرالدین عراقی و سعدی هم غالباً با همین طرز دید به زیبایی و عشق نگرسته‌اند و اگر در غزل‌های عرفانی حافظ عشق مجازی همچون پرده‌ای به نظر می‌آید که عشق الهی در ورای آن پنهان است این طرز تعبیر، از گوینده‌ای که با میراث سنت‌های مربوط به عشق و عرفان آشنایی تمام دارد، غریب نیست چرا که لغات عربی و عبرانی روزبهان و قسمت عمده‌ای از اقوال سعدی در بیان عشقی است که

از مجاز به حقیقت راه می‌برد و از جمال انسانی به جمال الهی. این ارتباط بین عشق انسانی با عشق الهی که شعر حافظ را پله پله از این انسان‌ها تا فراز آسمان‌ها بالا می‌برد، در واقع بر یک تصور عرفانی مبتنی است که در تصدیق آن غالباً بین متشرعه با بعضی از اهل عرفان اختلاف روی داده است. این که بعضی از قدما هم این تصور را به زندقه و تعلیم مانویه منسوب داشته‌اند، ظاهراً باید ناشی از این گمان باشد که نزد مانویان چون روح که از اجزاء نور است، در زندان ماده مقهور ظلمت می‌شود، انجذاب آن به مبدأ نور که عشق به خداوند تعبیر آن است در واقع پیوستگی تدریجی این جزء نورانی وجود انسان است با مبدأ تمام انوار وجود خدا.^{۲۳}

مع هذا صوفیه، که حافظ با مقالات آنها غالباً هم‌داستانی دارد. اگر چه نمی‌خواهد نسبت به مشایخ معاصر آنها ارادت نشان دهد. این عشق انسانی را نه فقط وسیله‌ای برای نیل به عشق الهی تلقی می‌کرده‌اند، بلکه هدف واقعی سیر و سلوک روحانی خویش را همان عشق الهی می‌خوانده‌اند و غزالی حتی می‌کوشید نشان دهد که آن چه شایسته عشق ورزی است، تنها خداست. البته تصور آن که دنیا و زیبایی‌های آن خاصه زیبایی‌های بشری هر چه هست تجلی الهی است، در تفکر باستانی ایرانی هم سابقه دراز دارد. وقتی در تعلیم زرتشت هر آن چه خیر و زیبایی است، به اورمزد مربوط است و هر چه زشتی و بدی است ناشی از اهریمن است، آیا باید تعجب کرد که در نزد حافظ - و تعدادی از پیشروان طریقه او - «چهره» «مه طلعتی» که انسان می‌تواند طره او را بگیرد و «سعد و نحس»، «زهره و زحل» را فراموش کند، تجلی حق، تجلی خدایی که زیبایی و نیکی همه از اوست و زشتی و بدی با او هیچ ارتباطی ندارد، قرار گیرد؟ در حقیقت نه همان شیخ اشراق که حکمت او محیی حکمت «فهلویه» است این تصور را در مثنوی عشق خویش با بیان خاص می‌پرورد، بلکه حتی آن نیز که از قول قدما فکر «جمال پرستی» صوفیه را گه گاه منسوب به مانویه کرده‌اند،^{۲۴} می‌تواند تعبیری باشد از سابقه آن ارتباط که بین عشق و جمال ظاهری هست با عشق و جمال الهی. مع هذا این فکر که طلعت زیبا رویان جلوه گاه حق و محل حلول جمال اوست، هر چند صورت شاهدان را

برای بعضی صوفیان و قلندران یک نوع محراب کرد و حتی بوده‌اند کسانی که هر جا خوب روی می‌دیده‌اند به گمان آن که خداوند در وی حلول کرده است، پیش وی سجده می‌کرده‌اند،^{۲۵} لیکن غالب مشایخ این دعوی را انکار می‌کرده‌اند و بدین گونه، با آن که قول به حلول را قابل دفاع نمی‌دیده‌اند، تجلی حق را که البته غیر از حلول است ممکن می‌شمرده‌اند.

در هر صورت، این فکر تجلی که در ادب عرفانی ایران لفظ «شاهد» را مرادف مفهوم زیبا کرده است در قرآن هم سابقه دارد و آشنایی حافظ با مفهوم قرآنی آن نیز می‌بایست در آنچه وی از آن اراده می‌کند، انعکاس بیابد و وقتی وی از «تجلی» و «ازل» صحبت می‌کند، نمی‌توان تصور کرد که با مفهوم عرفانی آن و آنچه مخصوصاً در بیان عراقی و ابن عربی هست، بیگانه باشد. درحقیقت آشنایی او با آثار عراقی حلقة ارتباطی است که او را با ابن عربی و ابن فارض نیز پیوند می‌دهد. وقتی یک عارف مشهور دیگر روزگار وی - شاه نعمه‌الله - نیز در همین زمان‌ها به تعلیم و تفسیر آراء ابن عربی علاقه نشان می‌دهد و یک دانشمند جوان عصر، به نام میرسید شریف جرجانی بعضی آراء وی را در تعریفات خویش می‌گنجاند، این انعکاس تعلیم ابن عربی در کلام حافظ به کلی غریب به نظر نمی‌رسد. درواقع ممکن هست لحن مساعدی هم که حافظ درباره قلندر و راه قلندر دارد، تا حدی ناشی از علاقه‌ای باشد که وی در حق عراقی نشان می‌دهد چرا که عراقی نیز چنان که از سرگذشت وی پیداست و جای جای دیوانش نیز آن را تأیید می‌کند، با قلندران رابطه نزدیک داشته است و حتی می‌گویند در جوانی همراه آنها یک بار هم از همدان تا به هند رفته است، البته حافظ نیز مثل عراقی در عین آن که با نوعی علاقه و همدلی از قلندران سخن می‌گوید، برگه‌ای که حاکی باشد از آن که شیوه زندگی آنها را می‌ورزیده است، به دست نمی‌دهد سهل است خرقة پوشی او نیز به آراء قلندر میانه‌ای ندارد. با این همه در این که مشرب قلندر مخصوصاً در آنچه مربوط به برداشت از عشق و نظر بازی است بین هر دو شاعر توافقی پدید آورده است، ظاهراً جای تردید نیست و شاید گرایش هم که حافظ به گریز از آداب و رسوم نشان می‌دهد ناشی از تأثیر طریقه قلندران باشد که عراقی نیز دیوانش از آن تأثیر

نشان‌ها دارد. به علاوه دیوان و مخصوصاً نعت عراقی که حافظ به احتمال قوی با آنها آشنایی کافی دارد، ممکن است، حلقهٔ اتصالی باشد که قسمتی از دنیای معنوی حافظ را با تعلیم ابن عربی پیوند می‌دهد. از جمله وقتی وی در طی یک غزل جوهردار خویش که «عرفان محض» در آن تَلَأَلُو دارد از عشق و حسن و تجلی صحبت می‌کند و نشان می‌دهد که در ازل چون پرتو حسن محبوب از تجلی دم زد - عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد، کدام خوانندهٔ راز آشنا هست که به یاد تعلیم محیی الدین و آن چه عراقی در لمعهٔ سیم و چهارم لمعات خویش در باب تجلی و وحدت حسن و عشق می‌گوید، نیافتد؟ در این غزل، حافظ نه فقط یک بار دیگر نشان می‌دهد که عشق مزیتی است که «آدم» را از همهٔ کاینات جدا می‌کند، بلکه مخصوصاً خاطر نشان می‌کند که آن چه «جان علوی» را در کثرات عالم که شاعر از آن تعبیر به «زلف خم اندر خم» می‌کند، گرفتار کرد هوس و علاقه‌ای بود که روح به فنای در محبوب داشت - در «چاه» زنخدان محبوب. آن چه در پردهٔ این استعارت‌های شاعرانه بیان می‌شود، در واقع همان است که عرفا از آن به سیر در کثرات تعبیر می‌کنند و احوال روح را بیان می‌کند در سیر مراتب خویش بین کثرت و وحدت. این سیر روحانی که روح عارف را «از دم صبح ازل تا آخر شام ابد» در جستجوی وصول به نقطهٔ وحدت می‌دارد، در واقع زبدهٔ تمام آن تعلیم است که عرفان نام دارد. حافظ که مراقبت از قلب و ایمان به آنچه ماوراء حس است او را با قلمرو مکاشفات عرفانی می‌پیوست و در عین حال مثل یک پژوهندهٔ اهل مدرسه با تعلیم محیی الدین آشنایی داشت و اگر از این تعلیم جزرگه‌هایی مبهم و نامحسوس در کلام او پیدا نیست، از آن روست که وی در عین حال هم از این که به فکر دیگران تسلیم شود، ابا دارد و هم از این که فکر خود را بی پرده و خالی از ابهام و ابهام عرضه کند، اجتناب می‌ورزد، با این همه، وقتی وی از این که دلش «ز ازل تا به ابد عاشق رفت» سخن می‌گوید و از این که همچون یک «رهرو منزل عشق» از «سرحد عدم» تا «به اقلیم وجود این همه راه آمده است» یاد می‌کند، نه فقط به آن چه مکتب محیی الدین در باب فیض اقدس و فیض مقدس و اعیان ثابت می‌گوید، نظر دارد بلکه نیز به مسئلهٔ «امانت» که «جامعیت آدم» وی را به قبول آن واداشت و در واقع

ظلم و جهول بودنش هم که لازمه همین جامعیت بود، بیش از آن که قدح وی باشد، مدح به شمار می‌آید،^{۲۶} نیز توجه دارد و در مجموع این سخنان تفکری شبیه به تعلیم ابن عربی، منتها با بیانی که به شیوه خاص حافظ از ابهام و ابهام مشحون است، عرضه می‌کند. هم چنین وقتی صحبت می‌کند از دوره‌ای مربوط به پیش از آن «کاین سقف سبز و طاق مینا بر کشند» و خاطر نشان می‌کند که از همان وقت‌ها، چشم وی جز «طاق» «ابروی جانان» منظری نداشت، اشارت به این نکته را نیز لازم می‌داند که این عنایت معشوق در حق عاشق غریب نیست چرا که در آن تجلی‌گاه ناز و نیاز «ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود» و بدین گونه، کلام عراقی را که ترجمان تعلیم محیی‌الدین است، به خاطر می‌آورد که یک جا در لمعات خویش در بیان همین نکته می‌گوید: «هم چنان که نیاز و عجز محب را ناز و کرشمه معشوقی دریابد، هم چنین کرشمه و ناز او را طلب و نیاز عاشق به کار آید، این کار بی یکدیگر راست نیاید»^{۲۷} آیا آنچه ابن داود و مسعودی از اقوال حکما در باب منشأ آن پیوند آشنایی که بین ارواح هست نقل کرده‌اند و در حقیقت از رساله مساز افلاطون مأخوذ است، نیز این نکته را نشان نمی‌دهد که حتی در عشق انسانی نیز عاشق و معشوق به یکدیگر حاجت دارند و در واقع یکدیگر را کامل می‌کنند؟ در هر حال تعمق در آنچه حافظ در باب عشق می‌گوید نشان می‌دهد که لا محاله در پاره‌ای از غزل‌های وی عشق می‌بایست از مظاهر حسن ظاهری به دنیای زیبایی روحانی نفوذ کرده باشد و حتی رسیده باشد به آن سوی پل. اما وجود این پل که دایم شعر حافظ را بین عشق انسانی و عشق الهی در نوسان نگه می‌دارد، در عین حال نشان می‌دهد که نفی هر گونه مفهومی عرفانی از عرصه غزل وی غیر ممکن است. ذکر الفاظ و اقوال عرفانی جای جای در کلام وی آن قدر جاندار و طبیعی افتاده است که فکر آن که وی اندیشه اهل عرفان را برای مقاصد و اغراض مربوط به زندگی عادی به کار برده باشد، با آن که در نظر بعضی از پژوهندگان پذیرفتنی آمده است،^{۲۸} اصلاً معقول به نظر نمی‌آید و نفی تجارب عرفانی او در واقع به نفی پیوندش به فرهنگ عصر وی منجر می‌شود که قبول آن به کلی غیر ممکن است. اگر حافظ تقریباً در تمام غزل‌های خویش با شیخ و زاهد

قطع ارتباط می‌کند، نباید این امر را در حکم قطع رابطه با هر گونه تفکر روحانی شمرد و نشانه‌ای تلقی کرد از گرایش وی به اندیشه نفی و الحاد. قول به تجربه شخصی - بدون اتکا بر ارشاد یک مرشد خاص - نه ارتباط وی را با عوالم عرفانی که مشایخ بزرگ قبل از آغاز دوران دکانداری‌ها و سلسله بازی‌های ادوار بعد بر آن تکیه داشته‌اند، نفی می‌کند نه با معارف و اقوال عرفا که آثار آنها معرف بینش و ادراک عرفانی آنها خواهد بود - بینش و ادراکی شخصی و تجربی. این که پاره‌ای از این غزل‌ها با الفاظ صوفیه و با نام احوال و مقامات سالکان طریقت مشحون است نه فقط نشان می‌دهد که حافظ در آثار و اقوال اهل عرفان مطالعات دقیق دارد، بلکه در بعضی موارد هم نشانی از تجربه شخصی اوست: تجربه شخصی او در مورد احوالی که ادراک آنها جز با ذوق و دریافت شخصی ممکن نیست.

بدون شک و رای تجربه عرفانی که می‌بایست در طی خلوت‌های طولانی برای وی حاصل شده باشد، تأثیر تعلیم صوفیه نیز در آن چه وی راجع به عشق - عشق الهی - می‌گوید، درخور توجه است و همین نکته است که مخصوصاً رنگ تازهای به کلام او در باب عشق و عاشقی می‌دهد. از جمله وقتی وی، در آغاز یک غزل مشهور خویش از ساقی شراب می‌خواهد و برای آن که عذری برای این گناه خویش آورده باشد، بهانه می‌کند که عشق آسان نمود اول، ولی افتاد مشکل‌ها، انسان این را حس می‌کند که شاعر واقعاً با مشکل‌هایی روبه‌روست و این حرف را تنها به خاطر آن نمی‌گوید که عذری بدتر از گناه آورده باشد، برای درخواست شراب. اما خواننده نکته بین این جا ممکن هست از خود بپرسد که مشکل برای چه؟ عشق واقعی برای عاشق واقعی چگونه ممکن است مشکل باشد یا مشکل به وجود بیاورد؟ درست است که سیمای آکنده از نوعی رنج و دلهره که در دیدار بسیاری از عاشقان جهان هست، عشق را گه گاه کاری دشوار نشان می‌دهد و وقتی متنبی شاعر عرب درباره عشق جسمانی می‌گوید، هرکس عشق را آسان می‌پندارد اگر به من بنگرد عشق را بیم رسان خویش خواهد یافت و حلاج هم که شاید هیچ کس عشق عرفانی را مثل او نمی‌شناسد،

خاطر نشان می‌کند که عشق اولش سوختن است و آخر کشتن،^{۲۹} تصور عشق ممکن هست که پاره‌ای دل‌ها را به لرزه و اضطراب در آورد. لیکن حقیقت آن است که انسان میل دارد تصور کند که عشق هر مشکلی را آسان می‌کند، کدام عاشق واقعی هست که حتی در میان دلهره‌های طوفان شکسپیر ادعای لطیف شاهزاده فردینان را تصدیق نکند که می‌گوید بانویی که وی به خاطر او خدمت می‌کند، رنج او را برای او تبدیل می‌کند به لذت.^{۳۰} حتی فرهاد افسانه‌ها نیز، کندن کوه را به خاطر شیرینی که او را بدین کار وا می‌داشت، آسان می‌یافت. در واقع عاشق تا از خویش غایب است و فقط معشوق را می‌نگرد هیچ کاری را دشوار نمی‌یابد، هر سختی را تحمل می‌کند و هر دشواری را آسان تلقی می‌کند. مثل آن شتر مست که سعدی می‌گوید به خاطر همین مستی بار گران را می‌کشد و فقط وقتی به خود می‌آید فاصله را که بین او و معشوق هست می‌بیند و در می‌یابد که با دشواری روبه‌روست. در چنین حالی است که احساس می‌کند آن چه عشق را نزد وی آسان جلوه می‌داده، از خویش غایب بودن، از خود فانی گشتن و خویشتن را نیست انگاشتن بوده. اگر هنرمندانی که به آنچه «عقدۀ نرگسی» نام دارد، دچارند در شکنجۀ واقعی به سر می‌برند برای این است که زیاده خود را می‌بینند. هر رنج و سختی که انسان دارد از خود او شروع می‌شود - از خودی او. البته عاشق تا خودی خود را - بیش و کم نفی نکند، تا خویشتن خویش را نابود بیانگارد و تا وجود خود را در قبال معشوق مختصر و نفی کردنی نیابد، نمی‌تواند از خود غایب شود و عشق را همچون یک منبع لذت و آسایش تلقی کند. از این روست که عاشق وقتی قدر خود، قدر خودی خود را قیاس می‌گیرد و آن را در مقابل معشوق فدا کردنی می‌یابد، در عشق هیچ چیز دشواری به نظرش نمی‌رسد و به قول عطار - «ورا این عشق آسان می‌نماید. اما این حالی نیست که ثباتی داشته باشد چون به محض آن که باز وجود «خود» را در میان ببیند، نفی «خود» برایش مشکل می‌شود و عشق را دشوار می‌یابد. در چنین حالی معشوق را فقط برای «خود» طلب می‌کند، خود را در مرکز عشق می‌یابد، به خود «حاضر» می‌شود و از معشوق «غیبت» پیدا می‌کند. آن وقت است که احساس می‌کند عشق آسان

نیست. به قول عطار «مدار کار عاشق دار بازی است» و آن را نباید بازی ساده‌ای پنداشت و البته وقتی «خودی» انسان در معرض بازی است آن را نمی‌توان به آسانی به خطر انداخت و به آسانی نفی کرد. در حقیقت کسی هم که برای او مثل مولوی، عشق از اول سرکش و خونی بود، آن را نه در حال بی‌خودی، نه در حال غیبت از خویش، بلکه در حال خودی، در حالی که «هوشیار حضورست» درک کرده است، تمام عظمت و جلال خردکننده‌اش را ارزیابی کرده است و آن را با خواست خویش پیش باز رفته است. در واقع، حافظ نیز که در صحبت از عشق و مشکل‌هایش به یک نوع عشق عرفانی نظر دارد، با ما از «حضور» و از غایب شدن خویش صحبت می‌کند و این نکته نشان می‌دهد که در بررسی مشکل‌ها به مسئله «خودی» نظر دارد و حتی آن جا که می‌گوید مرا در منزل جانان چه امن و عیشی هست، چون هر دم: جرس فریاد می‌دارد که بر بندید محمل‌ها، باز اشارت به این نکته دارد که حال بی‌خودی، حال بی‌خودی از خویش که وصال روحانی است، دوام ندارد و دایم بانگ جرس که از دنیای تعلقات می‌آید عاشق را به دنیای «خویش» می‌خواند و او می‌داند که از عشق و معشوق به نزد «خود» باز گردد و عیش و وصل روحانی را بر وی منغص می‌کند. در واقع این جرس که وحی پیغمبر نیز گاه با چیزی شبیه به بانگ آن بر وی نازل می‌شد، در عین حال آن خطاب الهی بود که با نوعی قهر بر قلب سالک در می‌آمد^{۳۱} و شاعر خشونت این بانگ را مخصوصاً آن جا در می‌یافت که وی را به خود، به دنیای خودی باز می‌خواند. این همه، نشان می‌دهد که آن چه حافظ آن را نخست آسان یافت و بعد، فقط بعد، به مشکل‌هایی که در آن هست پی برد عشق مجذوبان بود که مربوط به «میثاق الست» می‌شد، اما آنچه مولانا جلال‌الدین آن را از همان آغاز کار سرکش و خونی می‌یافت، تا گریزد هر که بیرونی بود، عشق سالکان بود که عبارت بود از تجدید عهد با میثاق الست.

حافظ در آنچه راجع به عشق «آسان» می‌گفت، راجع به مسئله «امانت» الهی می‌گفت، راجع به قرعۀ فالی که به نام انسان در آمد می‌گفت، نظر به همین عشق «الست» داشت که انسان چون ظلم جهول بود، چون دیوانه بود، چون فقط به حد و قدر بی‌اهمیت خویش

می‌نگریست، آن را پذیرفت و فقط بعد، فقط بعد، بود که در دنیای واقعیت، در لحظه‌های عادی که خود را باز می‌یافت، به دشواری آن پی برد. اما مولوی از عشقی صحبت می‌کند که در دنیای واقعیت، دنیای شمس تیریزی و حسام الدین چلبی او را به هیجان در می‌آورد و تسلیم به آن از وی طلب می‌کرد که تمام آداب و رسوم، تمام واقعیت‌ها را نفی کند و بر هر چه جز وجود معشوق است خط بطلان بکشد. چنین عشقی است که از همان ابتدا خود را سرکش و خونی نشان می‌دهد و از همان آغاز تمام آن «مشکل‌ها» را که بعد از میثاق الست و فقط بعد از سقوط در شبکه‌ی تعلقات برای روح پیش آمد ظاهر می‌نماید. این سلوک از دنیای حقیر و واقعیت به دنیای شگرف حقیقت، از دنیایی که عشق در آن از همان اول سرکش و خونی است، به دنیایی که در آن عشق فقط در اول آسان می‌نماید، تمام دشواری‌های مخوف و خون‌آلودی را در بردارد که تنها شکایت آتشین نی، در کلام مولانا، می‌تواند آن را به درستی تعبیر کند. مشکل‌هایی هم که حافظ در راه وفای به «عهد» - وفای به عهد مربوط به میثاق الست - می‌یابد در واقع از همین تعلقات پدید می‌آید و اگر برای رهایی از آنها از «ساقی» کمک می‌خواهد از آن روست که احساس می‌کند فقط وقتی «نقش خود پرستیدن» را «خراب» کند، ممکن هست بتواند گرانی بار عشق را بر دوش خود حس نکند و آن را مایه‌ی آسایش و رمز خوشدلی بیابد. این عهد الست هم که عشق را برای حافظ، به یک سرنوشت ازلی، به یک حکم آسمانی، به قبول امانت. این بار امانت که آن را بر آسمان‌ها و زمین عرضه کردند و همه از زیر آن شانه خالی کردند، جز دوش انسان تکیه‌گاه نیافت و انسان هم از آن رو پذیرای آن گشت که به قول قرآن جهول بود - خود کامه‌ای دیوانه. بدون شک، این گونه تعبیر از «امانت الهی» قبل از حافظ نیز در نزد اهل عرفان رایج بود، چنان که عزیز نسفی هم یک جا در رساله‌ای راجع به بهشت و دوزخ خاطر نشان می‌کرد که «ای درویش! آن امانت که بر جمله‌ی موجودات عرض کردند، جمله ابا کردند و قبول نکردند و آدمی قبول کرد، آن امانت عشق است. اگر آدمی بدانستی که عشق کار سختی است و بلای عظیمی است هرگز قبول نکردی». ^{۳۲} هم چنین شاید شباهت این تعبیر حافظ با آنچه در کلام نجم رازی آمده است،

آن‌گونه که بعضی محققان گفته‌اند، واقعاً بیش از یک توارد باشد^{۳۳} اما این که وی انسان را که قرعۀ این فال به نام وی آمد گاه به «خودکامی» و «بدنامی» منسوب می‌کند از نوعی همدردی وی نسبت به این ظلوم جهول حکایت دارد. به نظر می‌آید که وی این عنوان ظلوم و جهول را نه به عنوان یک عیب، بلکه یک هنر انسان تلقی می‌کند چرا که شاید وی نیز مثل شبستری تصور می‌کند که این ظلوم جهولی چون لازمة استقرار انسان در آخرین مرتبۀ تنزلات وجود است، سبب می‌شود که چون ورای وی وجودی دیگر نیست نور خدا در وجود وی به تمامی تجلی کند و بدین‌گونه همین وصف ظلوم جهول منشاء ارتباط بیشترش با خدای خویش می‌شود^{۳۴} یا خود شاید مثل مولانا جلال‌الدین می‌پندارد که همین بی‌خودی، همین دیوانگی و خودکامگی بود که به انسان طاقت داد تا این عشق الهی را بپذیرد چرا که اگر به هوش بودی بشکافدی ز شادی.

این که حافظ مثل حلاج عشق را امری مربوط به عهد ازل می‌داند و سر آن را که به تعبیر وی ورای ادراک امثال «شافعی» است، نکته‌ای می‌داند که فقط «حلاج بر سردار آن نکته خوش سراید» نشان می‌دهد که این امانت در نزد وی جز امری که نوعی همانندی بین انسان و خدا به وجود می‌آورد، نیست و سر دعوی حلاج هم که در واقع «اسرار هویدا می‌کرد» از همین جاست. البته زاهد و فقیه از این عشق خالص، از این عشقی که می‌خواهد مثل رابعه بهشت و دوزخ را بسوزد و نابود کند تا خلق، خدا را جز برای خود او دوست ندارند، نمی‌توانند تصویری در خاطر بپرورند چرا که نزد آنها محبت و عشق از مقوله اراده است و اراده انسان که جز بر جزییات تعلق نمی‌گیرد، ممکن هست بتواند امر خدا، عبادت خدا و نعمت خدا را دوست بدارد اما البته ذات خدا را نمی‌تواند^{۳۵}. با چنین تصویری که فقیه از محبت خدا دارد عجب نیست که حافظ او و حتی «شافعی» را هم که پیر و استاد اوست، از ادراک محبت قاصر بیابد. از آن که برای حافظ این عشق در واقع یک گونه تعهد است که انسان بودن و مخصوصاً جامع بودن وی، او را به قبولش ملتزم کرده است و او خود جز با رجوع به حق - ترک خودی و نیل به از خود رهایی - هم نمی‌تواند آن چه را مقتضای این تعهد هست،

به انجام رساند. این رجوع به حق نیز همان است که منشا جاودانگی انسان است و وقتی حافظ خاطر نشان می‌کند که «هرگز نمیرد آن که دلش زنده شد به عشق» مخصوصاً برای آن است که این عشق الهی، جنبه لایتناهی وجود انسان را از آن چه متناهی است، جدا می‌کند و در کل لایتناهی فرو می‌ریزدش و بدان بقای سرمدی می‌بخشد. از این رو با تمام «مشکل‌ها» که در سر راه این عشق هست، حافظ با شوق و علاقه آن را استقبال می‌کند، آن را مایه امتیاز انسان بر همه کاینات می‌شمرد، حتی آسمان را که از قبول آن سرباز زد با تمام عظمت که دارد ناچیز می‌یابد و تمام آن چه را وی به خاطر آنها عظمت می‌فروشد به یک دو جو بیش ارزیابی نمی‌کند و با آن که از «شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین هایل» که در راه عشق هست صحبت می‌کند، باز بر سبکباران ساحل‌ها که دنیاشان دنیای غیرانسانی است و طبعاً از بار این امانت سبکبار مانده‌اند، طعنه‌ای فخر فروشانه دارد. بدین گونه، در همین اولین غزل دیوان که سخن از «عشق» و «مشکل‌ها» در میان است، حافظ تقریباً تمام راز عرفان خود را که عبارت از عشق مجذوبان، عشق «بی‌دلان» و عشق کسانی است که جاذبه عهد الست آنها را به سوی حق می‌کشد، بیان می‌کند و این یک غزل به تنهایی در بیان تعلیم عرفانی حافظ می‌تواند حکم ابیات «نی‌نامه» آغاز مثنوی را داشته باشد در بیان تعلیم عرفان مولوی.

عشقی چنین بلند پرواز، آسمانی و تصعید یافته که جز در تعدادی معدود از غزل‌های عرفانی حافظ رنگ نگذاشته است، البته معرف لحظه‌های عادی زندگی شاعر نیست فقط رسوبی است از لحظه‌های درخشان اما دیرپای تجربه‌های بی‌خودی که اگر در بین تمام سال‌های فعالیت آفرینندگی او پخش شود، شاید به زحمت فرصت یافته باشد که در هر سال بیش از یک دو غزل از این دست سروده باشد. شک نیست که در یک دنیای آکنده از خشم و کین و هیاهو، در میان جنگلی وحشی از شهرها و شهریارهای بی‌لجام و تجاوزگر، می‌خواهد زندگی را تا آخرین قطره‌اش بنوشد، می‌خواهد از بزم عشرت سلطان و وزیر تا حلقه‌ی اوراد شیخ و صوفی، هیچ گوشه‌ی زندگی را ناآزموده باقی نگذارد، می‌خواهد از خرابات شیراز، از سرای مغان، از شرب الیهود شیخ و قاضی، از عشق و جسم دلبران شهری که

«معدن لب لعل است و کان حسن» تا آن جا که برایش دست می‌دهد، هر بهره‌ای که ممکن هست بگیرد، می‌خواهد لحظه‌های عمر را بین مطالعه و تفکر، بین خواب و لذت‌جویی تقسیم کند و می‌خواهد آن جا که فراغتی و کتابی و گوشه‌ی چمنی دست می‌دهد، لذت‌های ساده اما نشناخته‌ای را که «ارباب بی مروت دنیا» در حریم آن نامحرم مانده‌اند، ادراک کند، فراوان نیست و وی البته دیگر نمی‌تواند مثل یک شبلی، مثل یک بایزید و مثل یک حلاج واقعی تمام عمر خویش در کمین این لحظه‌های درخشان خلسه و مکاشفه باشد. این نکته که حتی اولیای بزرگ نیز لحظه‌های داشته‌اند که در نوعی تجربه‌ی «کلمینی یا حمیراء» با انسان‌های عادی همدمی می‌جسته‌اند^{۳۶} نشان می‌دهد که حتی از یک لسان‌الغیب شیراز هم توقع آن که تمام لحظه‌هایش از برق تجلی و مکاشفه روشن باشد، بیهوده است. مع هذا این تجربه‌های دیرپاب، در زندگی عادی او که مطالعه در عرفان و آثار صوفیه هم یک اشتغال عمده‌ی آن بود، این اندازه تاثیر داشت که نور رنگ‌پریده‌ای از آن لحظه‌های درخشان را در سرتاسر آثارش بپاشد و حتی در آن چه وی تحت تاثیر عشق‌های انسانی، تحت تاثیر هیجان‌های عصبی و تحت تاثیر تجربه‌های خالص هنری می‌سراید، نیز رنگ نامحسوسی از عرفان وارد کند و مجموع اثر او را به صورتی در آورد که بدون توجه به جنبه‌ی لایتناهی فکر او ارزیابی درست آن غیرممکن باشد. بی‌شک تصور ساده لوحانه‌ای است اگر گمان رود حافظ نه تحت نفوذ مطالعات یا تجربه‌های شخصی، بلکه به خاطر آن چه زندگی در یک زمانه‌ی دشوار اقتضا داشته است، عمداً خواسته باشد شکایت‌ها و ناخرسندی‌هایی را که سکوت آهنین محیط بر وی تحمیل کرده است، با زبان عرفان بیان کند. نشان عرفان در آثار سراسر عمرش - شاید جز سال‌های جوانی وی - هست و سراسر این دوران البته برای وی یک دوران ممتد عسرت نبوده است. به علاوه وقتی در عسرت بارترین دوران‌های زندگی نیز فرصت آن را داشته است که تا مبارزالدین ریاکار را بی‌نقاب کند و زین‌العابدین پرخاشگر را با لحنی پدرانانه از خیره‌سری برحذر دارد و به صلح و مصلحت دعوت نماید، دیگر چه حاجت داشته است که آلام و ناخرسندی‌های یک زندگی عادی را در قالب اندیشه‌های عرفانی به بیان آورد؟

آیا در آخرین سال‌های عمر که شاعر پیر باقی‌مانده یک راه دراز پرپیچ و خم و آکنده از فراز و نشیب را از بن‌بست کوچه رندان تا سر منزل لحد طی می‌کرد، ایمان یک مسلمان واقعی عصر خویش را نیز از دست داده بود؟ پاره‌ای از دوستداران امروزینه حافظ که گویی در وجود وی بیشتر، پندارهای دلاویز خویش را می‌پرستند دوست دارند از حافظ، تصویر یک روشنفکر «روز» را بسازند که هر چه را تعلق به سنت دارد، رد می‌کند و هر چه را در حد ادراک او نباشد «نیست» می‌انگارد و این‌ها در اعتقاد خوش‌بینانه‌ای که به داوری خویش دارند، گمان می‌کنند که حتی عرفان - عرفان که خود شورش گستاخانه‌ای بر ضد سنت‌پرستی‌های جامعه راکد آن روزگاران است، نیز چیزی نیست که شاعر محبوب آنها، این حافظ شیراز که دیروز زیاده آسمانی بود و امروز که گاه زیاده زمینی شده است، بتواند به آن سر فرود بیاورد. قهرمان‌پرستی، خواه آگاهانه باشد و خواه ناخودآگاه، همیشه ستایشگران را شیفته تصویرهای خیالی می‌سازد و این شوق و هیجان تب‌آلود بی‌شک اختصاص به پرستش‌گران امروزین حافظ ندارد.

بدون شک تلالو هاله‌هایی که در طی نیم‌قرن اخیر به این تصویر رمانتیک‌پسند حافظ در ایران جاذبه خاصی بخشیده است، مرهون انطباق‌پذیری او با روح و حیات امروزی است. تردید درباره ارزش‌هایی که غالباً کورکورانه تقدیس می‌شوند، نفرت از ادعاهایی که احیاناً انسانیت را محدود و کوچک می‌کند، گرایش به لحظه‌های پراوج زندگی و گریز از ابتذال‌هایی که در آن هست، اعتماد بر انسانیت و اطمینان به پیروزی حقیقت که بر رغم ترکتازی‌های باطل‌پرستان سرانجام باز به مسند خویش می‌نشیند، تصورهای آرمان‌پرستانه‌ای است که امتیاز خاصی به اندیشه و گفتار حافظ می‌دهد و این همه ناچار از اسباب عمده است که مایه رواج و قبول بی‌مانند سخن او است. شک نیست که شور و علاقه ستایش‌گران امثال گوته نیز که از وی تصویر یک شاعر آلمانی درست کرده است، در ایجاد این تصویر آفاق‌گیر تاثیر فوق‌العاده‌ای داشته است. به علاوه لحن متعالی اما دردناک صدایی که مثل کلام پیغمبران تورات از رمز و ابهام آکنده است و عطر ملایم اما سحرانگیز عرفانی که محیط اندیشه او را

از هوای مقدس اما ناشناخته‌ای سنگین می‌کند، حالتی شبیه به یک محراب قدس به دیوان او می‌بخشد که غالباً انسان را در لحظه‌ای که می‌خواهد در فضای مرموز آکنده از ابهام آن قدم گذارد، دچار ترس یا سرگیجه می‌کند. علاقه آمیخته به حرمت وارداتی که شاعران بعد از وی، از جامی و صائب گرفته تا نشاط و وصال در حق وی نشان داده‌اند، اصرار و توجه خاصی که امثال جلال‌الدین دوانی و محمد دارابی در عرفانی یا در فلسفی نشان دادن قسمت عمدهٔ اشارات او ورزیده‌اند و رسم فال‌گشایی که از دیوان وی دریچه‌ای برای نفوذ در دنیای غیب ساخته است، روی هم رفته حالت ابهام و تقدس توصیف‌ناپذیری را که در دیوان او، طی قرن‌ها اندک اندک پدید آمده است، می‌افزاید. به علاوه، سایهٔ درد جهانی و عقلی هم که خیام را از آستانهٔ شک و یاس به قلمرو لذت‌گرایی و فرصت‌شماری معمول در نزد روشنفکران عصر ما کشانیده است و کلام او نیز جای‌جای هست و بی‌جهت نیست که بعضی صاحب نظران روزگار ما نیز هنوز مثل منتقدان دو سه نسل پیش اروپا^{۳۷} می‌کوشند تا در وجود او بیشتر یک شاعر شکاک از نوع خیام و ابوالعلاء معری بجویند و در اندیشهٔ او تقریباً ورای شک و نفی چیزی نشان نمی‌دهند. این طرز تلقی از حافظ تصویری از او درست می‌کند که بی‌شک با بینش‌های فلسفی کافه‌ها و بیستروها هماهنگی بسیار دارد اما اگر پاره‌ای وقت‌ها نیز چیزی از اندیشهٔ واقعی حافظ را منعکس می‌کند، اندیشهٔ لحظه‌های ضعف و رمیدگی اوست. شاید گه‌گاه نیز تصویری دلاویز هست اما در هر حال فقط تجسم یک لحظهٔ حیات اوست و کسی که می‌خواهد تمام حیات او و تمام اندیشه‌ای را که در آثار او هست، ادراک کند باید او را در دگرگونی‌های زندگی جستجو کند و در ارتباط با دنیای واقعی او. شاید آنچه ستایش‌گر امروزینهٔ حافظ را و او می‌دارد که از وی جز چنین تصویری را در خاطر راه ندهد، این است که عرفان در نزد پاره‌ای از امروزینگان نه فقط نوعی فعالیت ذهنی ضد منطق تلقی می‌شود بلکه در عین حال آن را نشانه‌ای از تأثیرپذیری و فعالیت‌گریزی شرقی تلقی می‌کنند در مقابل تأثیر گذاری و فعالیت‌گرایی امروز غربی. اما این پندار بیشتر ناشی از نوعی عقدهٔ حقارت نفس است که مخصوصاً کسانی را که در پردهٔ پندار، بردهٔ پندار خویش

مانده‌اند آزار می‌دهد و مخصوصاً آن جا که می‌خواهد عرفان و تفکر عرفانی را همچون خط فاصلی بین شرق و غرب - بین دو فرهنگ آنها - تلقی کند به حقیقت گرفتار سوء تفاهم دردناکی است. تفکر عرفانی در نوع خود بیش از هر چیز یک گونه تفکر فلسفی است که در غرب نیز از جامعه یونانی گرفته تا نظام حیات اروپایی، خواه در جامعه گذشته فئودال و خواه در فرهنگ بورژوازی امروز، با صورت‌های گونه‌گون اما در عین حال مشابه مجال تظاهر یافته است و بدون شک تفکر امثال افلاطون، فلوطین، پاسکال، مالبران، اسپینوزا، برکلی، هگل و برگسون همان اندازه غربی است که تفکر امثال ارسطو، بیکن، دکارت، لاک، هلسیوس، فویرباخ، مارکس، اسپنسر و راسل هست و مجموع این اندیشه‌هاست که فرهنگ گذشته انسانی را از جامعه دوران نظام بردگی تا جامعه دوران ماشین تعیین و هویت می‌بخشد. در تکامل انسانی ظهور و بروز این تفکر به اسباب و جهات خاص خویش مدیون است. چنان که ضعف و انحطاط شرق هم که یگانه مهد عرفان جهان نیست، اسباب و جهات گونه‌گون مادی و طبیعی دارد و نفی عرفان هم مانع از ادامه انحطاطی که اسباب و موجباتش فراهم باشد، نخواهد بود. با این همه اگر فهم درست کلام حافظ و مولوی به فهم درست عرفان و مخصوصاً به اجتناب از سوء تفاهم در ارزیابی درست آن نیاز دارد، لازمه این فهم و تفاهم نیز تسلیم به تعلیم عرفانی و طامات و کرامات شگفتی که حافظ نیز آنها را نمی‌پسندیده است، نیست. در واقع دنیایی که به جنبه‌های ضعف و نفی عرفان آگاهی درست دارد، از شناخت جنبه‌های قوت و عظمت آن که در کلام حافظ و مولانا جلوه دارد چه زیان می‌برد؟ اگر واقعیت این است که در قرن حافظ و در فکر او گرایش‌های عرفانی از هر گونه تفکر دیگر بارزتر است آیا باید به خاطر آن که حافظ در نزد کسانی که از عرفان فقط یک تصویر نفرت‌انگیز در ذهن خویش دارند، هم چنان محبوب بماند واقعیت را فدا ساخت و حافظ را از فرهنگ او که زمینه واقعی وجدان آفرینش‌گر او نیز هست جدا کرد؟ به علاوه تصور آن که سیر تفکر حافظ، در نهایت کمال خویش به نفی همه چیز - حتی دین و عرفان - منتهی شده باشد، برای آن عده از روشنفکران، که نفی همه ارزش‌ها را شرط آزادی

می‌شمردند، البته تصور دلپذیری است اما چه باید کرد که این تصور با آنچه پژوهش‌گر بی‌طرف از بررسی دیوان و تاریخ عصر شاعر به دست می‌آورد، تفاوت بسیار دارد؟ در حقیقت درست است که در شعر حافظ دلزدگی از عقاید جزمی، بی‌زاری از خشکه مقدس‌های سنت گرای و سرخوردگی از جستجوهای نومیدانه‌ای که عقل در کشف حقیقت می‌کند، همه جا پیداست لیکن قطع رابطه با عرفان - و با دنیای قلب و ایمانی که دستخوش تجاوزهای فقیهان، حکیمان و حاکمان وقت نیست - در کلام او هیچ جا به چشم نمی‌خورد و جوینده‌ای که می‌خواهد سیر و سلوک فکری حافظ را از روی غزل‌های وی دنبال کند، در آخرین اشعار وی که جای پای تاریخ و گذشت روزگار عمر شاعر در آنها پیداست، هیچ برگه‌ای که آن را در پایان عمر نسبت به عوالم مربوط به عرفان و ایمان قلبی بی‌اعتقاد نشان دهد، نمی‌یابد.

وقتی در پنج شش سال پایان عمر خویش زین العابدین جوان پسر شاه شجاع را برای نیل به «توفیق» به «نذر خیر» اندرز می‌دهد و سپس چون از وی قطع امید می‌کند، در گاه رقبیش شاه یحیی را همچو یک «درگه اسلام پناه» می‌ستاید؛ وقتی در غلبه شاه منصور وی را همچون یک «مهدی دین پناه» ستایش می‌کند و خود را در همین ایام مثل یک عارف زاهد مسلک «بحر توحید و غرقه گنه» می‌خواند و مخصوصاً وقتی در یورش هولناک تیمور لنگ که دو سه سال پایان عمر شاعر را در امواج یک رؤیای خون آلود غوطه می‌دهد با لحنی که نشان اخلاص و توکل عارفانه از آن پیداست به لطف «حق» که به گمان وی نخواهد گذاشت با سقوط شیراز «چنین عزیز نگینی به دست اهرمنی» بیافتد پناه می‌جوید^{۳۸}، دیگر نمی‌توان تصور کرد که شاعر در پایان عمر خویش با ایمان قلبی و با عرفان خالی از دعوی که محصول همین ایمان قلبی اوست قطع ارتباط کرده باشد و یا این گونه سخنان را بر خلاف اعتقاد خویش و تنها به خاطر دلنوازی و خوش آمدگویی گفته باشد.

نه فقط پیوند روحانی و قلبی عامه فارسی زبانان قرن‌های دراز که کلام این حافظ قرآن را همچون زبان غیب «گویای اسرار» تلقی کرده‌اند حکایت از اطمینان به پاکی و پارسایی وی در پایان عمر دارد بلکه حرمت و علاقه‌ای که مشایخ محتاج تقدیس مآب عصر بلافاصله بعد

از وی - حتی جامی و خواجگان ماوراءالنهر - در حق وی اظهار کرده‌اند، نشان می‌دهد که در زمان شاعر و چندین نسل بعد از او تصویری که از حافظ در اذهان ترسیم می‌شد تصویر یک عارف راستین بود، دور از روی و ریای صوفیان و برکنار از حرص و آز فقیهان اما سرشار از ایمان به حق، ایمان به قلب و ایمان به غیب که نشان عرفان واقعی است.

اگر برای یک ستایش‌گر امروزی حافظ دشوار است که شاعر محبوب خویش را به آنچه خود وی بدان اعتقاد ندارد پای بند ببیند باید به یاد بیاورد که بین او و شاعر رؤیاهایش غیر از تفاوت در بینش شخصی - که لابد فاصله کوچکی نیست - قرن‌ها فاصله زمانی و فرهنگی هم هست و در دوران حافظ که شعر او معرف پیشرفته‌ترین اندیشه عصر اوست هنوز نه ولتر در آنچه تعلق به مذاهب دارد به روشنگری پرداخته بود، نه مارکس در آنچه تعلق به معیشت و طبقات انسیان‌ها دارد نظریه خویش را عرصه کرده بود؛ نه داروین انسان را از قلمرو «جامعیت» و «امانت» به اعماق غار و جنگل بوزینگان کشانیده بود، نه فروید ژرفنای روح انسان را با ورطه‌های کامجویی‌های جنسی پیوسته بود. کسی که امروز می‌خواهد نقشی درست از سیمای حافظ ترسیم کند، اگر نتواند گرد و غبار روزگاران را از شیشه عینک خویش بزاید بسا که از سیمای پاک یک انسان واقعی نقشی خواهد پرداخت مثل تصویر خویش - یک نوع تصویر دوریان‌گری، به علاوه، آخر که می‌تواند امروز از فکر علمی و نظم فکری دم بزند و از یک شاعر روشنفکر مسلمان در عهد قاضی عضد و میر سید شریف جرجانی انتظار داشته باشد مثل یک آزاد اندیش اروپایی و ضد مسیح دوران نیچه، راسل و سارتر بر هر چه رنگ ایمان و عرفان دارد به چشم نفی بنگرد؟

پی نوشت:

۱. دیوان شرقی گوته، به وسیله شجاع‌الدین شفا به فارسی ترجمه شده است. راجع به ارتباط گوته و حافظ هم تحقیقات بسیار در زبان آلمانی و فارسی هست. از آن جمله رجوع شود به مقاله نگارنده، گوته و ادبیات ایران، در مجموعه یادداشت‌ها و اندیشه‌ها ص ۲۰۰-۲۹۰. راجع به ژان لاهورهم، رجوع شود به: دکتر جواد حدیدی، مجله دانشکده ادبیات مشهد ۹ ص ۲.
۲. عن أنس بن مالک أن أعرابياً قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم: متى الساعة؟ قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما أعددت لها؟ قال: حُبَّ الله ورسوله، قال: أنت مع من أحببت. صحيح مسلم ۸ ص ۴۲ مقایسه شود با کتاب الزهره ص ۶۶ عن ابن عباس أن النبي صلعم قال من عشق فمف وكتّم فمات مات شهيداً، عطف اللانث ص ۵۶. حدیث اخیر که با اندک تفاوت در کتاب صوفیه و حتی بعضی کتاب‌های

ادب مکرر آمده است، تفسیری است از آنچه الحُبُّ المُذْرِي (=عشق آمیخته باعفت) خوانده‌اند و در توصیف آن باید رجوع کرد به هزار و یک شب، طبع کلاله خاور ۳ ص ۷۸.

۳. تلقی حکما و عرفای مسلمین از عشق، حاکی از آشنایی آنهاست با اقوال و تعالیم یونانیان در این باب، راجع به اقوال مسلمین در باب عشق، مقاله H.Ritter, Philologika III, Der Islam P.21 که در فصل حاضر نیز از آن استفاده شده است در عین حال، نیاز به اصلاح و تکمیل دارد.

۴. در باب Troubadours و مسئله Amour Courtois رجوع شود به تواریخ ادبیات اروپایی در قرون وسطی. راجع به احتمال تأثیر طوق الحمامه در پیدایش سنت غنایی تر و بادورها رجوع شود به: شر. بی. دورخ / ۱۶۷۱.

۵. از آن جمله است گفت و شنود منسوب به ارسطاطالیس و شاگردانش درباره عشق و آن چه از اقوال افلاطون، ارسطاطالیس و قلائیوس نقل شده است در باب ماهیت محبت. کتاب عطف الالف المأثور ص ۴۱-۴۰ و ۷۷-۷۸.

۶. محمد معین، مقدمهٔ صبرالماضین ص ۶۲-۶۳.

۷. همان ص ۴۲.

۸. مقایسه شود با ملاحظات الطاف حسین حالی، حیات سدی (به زبان اردو)، ترجمهٔ سید نصرالله سروش، طبع طهران ۱۳۱۶ ص ۱۳۸ - ۱۳۷ که تفاوت شعر فارسی، عربی، و اردو را از این دیدگاه نشان می‌دهد.

۹. ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم ص ۱۱۱.

۱۰. تعبیر مأخذ است از قرآن کریم: والشعراء يتميهم الغاؤون، ألم تر أنهم في كل واديهيمون وأنهم يقولون مالا يفتنون. سورة الشعراء ص ۲۲۷ - ۲۲۴.

۱۱. عزیز نسفی، اسان کامل ص ۱۱۸.

۱۲. السراج (ابومحمد)، مصارع المشاق ص ۸۸، ۱۳۲.

۱۳. حدیث نبوی: الأرواح جنودٌ مجندةٌ فما تعارفٌ منها اتلفٌ وما تفاكرٌ منها اختلفٌ، صحیح مسلم ۸ ص ۴۱.

۱۴. مروج الذهب ۲ ص ۲۸۵، عبارت ابن داود بدین گونه است: وَزَعَمَ بَعْضُ الْمُتَفَلِّسِينَ أَنَّ اللَّهَ جَلَّ تَنَاوُهُ خَلَقَ كُلَّ رُوحٍ مَدْرُورَةٍ الشُّكْلِ عَلَى هَيْئَةِ الْكَرَّةِ ثُمَّ قَطَعَهَا أَيْضاً فَجَعَلَ فِي كُلِّ جَسَدٍ نَصِفاً وَكُلَّ جَسَدٍ لَقِيَ الْجَسَدَ الَّذِي فِيهِ النُّصْفُ الَّذِي قَطَعَ مِنَ النُّصْفِ الَّذِي مَعَهُ، كَانَ بَيْنَهُمَا عَشَقٌ لِلْمُنَاسِبَةِ الْقَدِيمَةِ وَتَتَفَاوَتْ أَحْوَالُ النَّاسِ فِي ذَلِكَ عَلَى حَسَبِ رِقَّةٍ طَبَعَتْهُمْ. کتاب الزهره ص ۱۵.

۱۵. دیلمی، کتاب عطف الالف ص ۴۰ شمارهٔ ۱۴۴ مقایسه شود با:

Garcia Gomez, EL collar de la Paloma, Madrid 1922 p.39-40

۱۶. برای مفهوم شاهد رجوع شود به: تعریفات جرجانی ص ۱۰۹ مقایسه شود با کتاب عطف الالف ص ۱۱۰ - ۱۰۹، النصفی فی احوال المتصرفه، به تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی ص ۲۱۲.

۱۷. ابن قیم الحوزیه، روضة المحیین و نزهة المشتاقین، طبع دمشق ۱۳۴۹ ص ۱۵۰ - ۱۰۱ تفصیل اقوال فقها و مستند آنها را در مسئله النظر الی المرد و مسئله غض النظر نقل می‌کند. از کتاب محمد بن طاهر المقدسی که ابن الجوزی هم در تیس ابیسی پاره‌ای اقوال از آن را نقل کرده است، اطلاعی در دست نیست. ممکن هست ابن قیم الحوزیه آن چه را به عنوان مستند حکم فقیه‌ای که قایل به جواز نظر بوده‌اند، بدون ذکر مأخذ یاد می‌کند از کتاب مقدسی گرفته باشد. رجوع شود به:

Ritter, H. Philologika VII, Der Islam p.21

۱۸. دربارهٔ اوحدالدین کرمانی و عراقی وجود این گونه تمایلات در نفعات جامی تصریح شده است. از مقالات شمس و از مقدمهٔ قدیم

- دیوان عراقی نیز این نکته تأیید می‌شود. هم چنین رجوع شود به براون، از سعدی تا جامی ص ۱۴۶ و ۶- ۱۵۵ مقایسه شود با کلیات عراقی، مقدمه ص ۵۷- ۵۵، بدیع الزمان فروزانفر، زندگی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، چاپ دوم ص ۵۴- ۵۳.
۱۹. شرح موافق ص ۲۰۱- ۱۸۹.
۲۰. درباره مفهوم نظر از جهت علم شناخت نگاه کنید به تعریفات جرجانی ص ۲۱۶ و الردعی المنطقی ابن تیمیه ص ۱۳ و ۸۸ غزالی نیز در معیار العلم، معارج القدس و احیاء العلوم به تفصیل در این باب سخن گفته است.
۲۱. درباره علم خلاف و مأخذ آن رجوع شود به: جلال همایی، غزالی نامه ص ۲۳- ۱۷، مقایسه شود با: فرار از مدرسه ص ۷۳، ۸۴، ۳۷۳.
۲۲. غزالی، احیاء العلوم ۴ ص ۳۰۳- ۲۹۹.
23. Massignon, L., Passion d' al - Halladj. i P. 161-3.
24. Ritter, H., Das Meer der Seele P. 454.
۲۵. از ابوحلیمان دمشقی و فارس دینوری هم این سیرت نقل شده است و ممکن است تعبیر مبالغه‌آمیزی باشد از یک نظریه آنها. رجوع شود به: ابومنصور بغدادی، الفرق بین الفرق ص ۲۵۹، مقایسه شود با: بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف ۱ ص ۳۲- ۳۰.
۲۶. برای توجیه این نکته که ظلم و جهول را عرفا نه در معنی قدح بلکه در معنی مدح برای انسان تفسیر کرده‌اند، رجوع شود به: لاهیجی، شرح گلشن راز ص ۲۰۰، ۱۹۹.
۲۷. کلیات عراقی، به کوشش سعید نفیسی، چاپ دوم ص ۴۰۲.
28. Ethe, H., Neupersische Litteratur, im Grundriss der Iranischen philologie II P. 303
۲۹. برای شعر متنبی رجوع شود به فصل ۵، سرود زهره: یادداشت شماره ۲۶. مقایسه شود با کلام منسوب به حلاج: قال الخَلَّاجُ الحُبُّ أَوْلَهَا حَزْفٌ وَأَخْرَها قَتْلٌ. مکاشفة القلوب ص ۲۸.
30. Shakespeare, *The Tempest* III. 1,7
۳۱. الجَزَسُ اجْمالُ الخطابِ الالهِيِّ الواردِ عَلَى القلبِ بِضَرْبِ مِنَ القَهْرِ و لِذالِكَ شَبَّهَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ النُّوحِي بِصَلْصَلَةِ الجَزَسِ...
ترجمت جرجانی ص ۶۶
۳۲. عزیز نسفی، رساله بیست و دوم در بیان بهشت و دوزخ کتاب الانسان الكامل ص ۲۹۹ مع هذا اینکه نسفی یک جای دیگر در رساله نوزدهم از کتاب الانسان الكامل ص ۲۵۲ راجع به این امانت می‌گوید که مراد عقل است، ظاهراً از آن روست که در مورد اخیر نظر به قول اهل رسوم دارد.
۳۳. دکتر محمد امین ریاحی، مقدمه مرصاد العباد ص ۷۳- ۷۲.
۳۴. قول محمود شبستری: ظلومی و جهولی ضد نورند / و لیکن مظهر عین ظهورند، گلشن راز ص ۷۳۶ مقایسه شود با شرح گلشن ص ۲۰۱- ۱۹۹.
۳۵. ابن تیمیه، مجموعه الرسائل و المسائل، طبع قاهره، مطبعة المنار ۲ ص ۵- ۱۶۲.
۳۶. «کَلْمِیْنِی یا حُمَیْرَاء یا کَلْمِیْنِی یا عایشة» حدیث نبوی است در خطاب به عایشه که به قول مولوی پیغمبر در این بیان با وی همدمی ساخته است و در توجیه آن در مثنوی شرحی هست:
- مصطفی آمد که سازد همدمی
کَلْمِیْنِی یا حُمَیْرَاء زد دمی
- برای مأخذ حدیث و شرح آن رجوع شود به فروزانفر، شرح احادیث مثنوی ص ۲۱- ۲۰.
۳۷. برای نمونه این گونه تلقی‌ها از شعر حافظ رک به:

Carra DE Vaux, Les Penseurs de l' Islam, V/277 - 288.

۳۸. ابیات ذیل که در غزل‌های مربوط به سال‌های اواخر عمر شاعر آمده است، حاکی است که از این طرز تفکر در مسایل راجع به ایمان و عرفان:

نیل مراد بر حسب فکر و همت است از شاه نذر خیر و ز توفیق داوری

ای درگه اسلام پناه تو گشاده بر روی زمین روزنه جان و در دل

کجاست صوفی دجال فعل ملحد شکل بگو بسوز که مهدی دین پناه رسید

هوشیار حضور و مست غرور بحر توحید و غرقه گنهم

به صبر کوش تو ای دل که حق رها نکند چنین عزیز نگینی به دست اهرمنی

دیوان ص ۳۱۵، ۲۰۷، ۱۶۳، ۳۳۸.

و نظایر این گونه معانی که در اشعار مربوط به اواخر عمر شاعر بسیار است این تصور را که تطور نهایی فکر شاعر از ایمان به شک و الحاد منجر شده باشد، قابل تصدیق نشان نمی‌دهد.

۳۹. جامی در نجات الانس درباره وی می‌گوید: «یکی از عزیزان سلسله خواجگان - قدس الله تعالی اسرارهم - فرموده است که هیچ دیوان به از دیوان حافظ نیست اگر مرد صوفی باشد» و نیز می‌نویسد: «هر چند معلوم نیست که وی دست ارادت پیری گرفته و در تصوف به یکی از آن طایفه نسبت درست کرده باشد» اما سخنان وی چنان بر مشرب این طایفه واقع شده است که هیچ کس را آن اتفاق نیافتاده». نجات الانس ص ۶۱۴

رتال جامع علوم انسانی