

## سیرت صوفیان در شعر حافظ

دکتر نصر الله امامی

استاد دانشگاه شهید چمران



حضور صوفیان و مضامین و احوال ایشان در شعر فارسی به چند قرن پیش از حافظ بر می گردد؛ همچنان که نخستین نمود های مربوط به صوفیان و سرشت و مسلک آنان در ادبیات فارسی، متعلق به چندین دهه پس از استقرار این قشر در جامعه ی ایرانی است. صوفیان که در آغاز کار به سبب نوعی هنجارگریزی فکری و رفتاری نسبت به جامعه ی روزگار خود، جاذبه ای در میان مردم حاصل کرده بودند، به فاصله زمانی اندکی مبدل به حرکتی شدند که می توانست در تلطیف یا تعدیل مشی و منش جامعه ی موجود و گاه حاکمان و امیران جامعه، اثرگذار باشد.

مطالعه در تاریخ تصوف نشان می دهد که بسیاری از جنبه های فکری و رفتاری صوفیه از روزگاران کهن، در میان فرهنگ ها و ادیان مختلف شرق، موجود بوده است و همین نکته نیز موجب می شد که در جامعه ی ایران بعد از اسلام، تصوف نه به عنوان پدیده ای بیگانه بلکه به عنوان مسلک و مشربی آشنا، مقبولیت پیدا کند. این نکته که گاه با مبالغه ی بسیار، به عنوان تأثیر ادیان و مذاهب مختلف در تصوف مورد اشاره قرار گرفته است، در واقع نمودهای تصوف در نحله های فکری و فلسفی و ادیان مختلفی است که هر کدام رنگی از مشی و باور صوفیانه را در خود نشان می دهند و گر نه امری بعید است که به فاصله ی زمانی کوتاهی

دفعاً سیره ی اصحاب صغه ، توتیمیزم هندی ، عرفان بودایی ، اندیشه های نو افلاطونی ، حکمت هرمسی ، عرفان یهودی و مسیحی و اشراق خسروانی دست به دست هم دهند و همگی یکجا پدید آورنده ی نحله ای فکری و رفتاری در جامعه ی قرن اول و دوم اسلامی شوند ؛ هر چند که تأثیر تمامی آن ها در طی زمانی دراز بر تصوف اسلامی قابل انکار نیست ؛ زیرا تردیدی وجود ندارد که پس از ظهور تصوف ، هر کدام از این اندیشه ها می توانند است که در سایه ی پیوند ها و ارتباط های اجتماعی ، بخشی از باور های خود را به تصوف تزریق کرده باشد ولی این گونه نیست که نطفه ی تکوین صوفیه را در تأثیرگذاری کوتاه مدت این نحله ها و مذاهب جستجو کنیم .

هنگامی که نخستین اندیشه ها و باورهای صوفیانه در جامعه ی ایرانی نمودار گردید ، در مناطق شرقی ایران شامل خراسان بزرگ و در منطقه ی بین النهرین و عراق عرب با استقبال بیشتر و گسترش شدیدتری روبرو شد و این امر چنان که اشاره شد ، به سبب وجود همان زمینه های فرهنگی خاصی بود که در باورهای گذشته ی مردمان این مناطق وجود داشت و تصوف را به عنوان پدیده ای آشنا و مقبول به آنان نشان می داد .

#### نخستین جاذبه های تصوف

عینی ترین جاذبه های تصوف در گریز از دنیا پرستی و محبت متقابل انسان ها به یکدیگر ، برادری و اغماض همراه با روحیه ی تسامح و حب الهی و سرخوشی و خرسندی باطنی ، به فاصله ی زمانی کوتاه ، دل از مردمان خسته از ظلم و خشونت ربود و سبب شد تا بزرگان صوفیه با اعجاب و اقبال توده روبرو شوند . هنگامی که بزرگانی از صوفیه در ایران نظیر ابوسعید ابوالخیر ، اندیشه های صوفیان را با زندگی روزمره ی مردم درآمیختند و قرائت جدیدی از حیات عملی صوفیه را در زندگی مردم به دست دادند ، و صوفیان عراق مانند حسن بصری و رابعه ی عدویه و دیگر صوفیان عراق ، الگوهای تازه ای از زندگی مردم را برای آن ها ترسیم کردند و دستگاه رعب آور ، پرشکوه خلفا و امیران را به چیزی نگرفتند ، مقبولیت صوفیان در میان مردم افزون تر شد و شمار زوایا و تکایا و خانقاه های صوفیه رو به فزونی گذاشت .

خراسان و عراق عرب به عنوان دو کانون بزرگ صوفیه در شرق و مرکز مناطق اسلامی، گرایش های صوفیانه را هر روز فعال تر و ریشه دار تر از دیروز در میان مردم منتشر می کرد، و تصوف را در آمیزه ای از ترهدی تلطیف شده در میان اقشار مردم گسترش می داد.

اندیشه های تندروانه ی برخی از بزرگان صوفیه که بعدتر سخن از استغراق در حب الهی و سرّ وحدت و اتحاد به میان می آوردند، اگرچه یک چندی فقها و متشرعان را از صوفیه بیمناک ساخت و تأویلات آنان را در محل انکار نهاد و حتی به رد و قتل صوفیانی مانند منصور حلاج و بایزید بسطامی انجامید؛ ولی نتوانست از مقبولیت عامه ی مردم نسبت به صوفیان بکاهد، زیرا صوفیان همواره منفذها و گریزگاه هایی در مقابل تنگناهای موجود را برای آنان می گشودند و زندگی دشوار و آینده ی مبهم را برایشان تحمل پذیرتر می کردند.

#### انعکاس تصوف در شعر فارسی

تصوف که حتی در جلوه های زاهدانه ی خود، آب و رنگی از ذوق باطنی را به همراه داشت، نمی توانست از عوالم شعر و شاعری بیگانه باشد و به همین سبب، الفت کهن ترین صوفیان خراسان و عراق با شعر را می توان در منابع و آثار صوفیه به فراوانی مشاهده کرد؛ ولی البته الفت صوفیان خراسان با شعر بیشتر بود و تصوف در میان شاعران فارسی زبان خراسان به گونه ی افزون تری با شاعری آمیخته شد و به فاصله ای نه چندان زیاد، شعر به صورت رسانه ای پر قدرت برای نشر اندیشه های صوفیانه و عرضه کردن ابعاد ذوقی و تعلیمی صوفیه به کار گرفته شد و بعدها هنگامی که گرایش های صوفیانه جای خود را به اندیشه های فلسفی تر و دریافت ها و تلقی های عارفانه داد، این آمیختگی و الفت بیشتر شد، تا جایی که می توان گفت که تصوف بدون شعر فارسی و دست مایه های تصویری و القایی آن، هرگز نمی توانست تا این اندازه در میان مردم مقبول شود؛ همان گونه که شعر فارسی هم نمی توانست بدون مایه های مضمونی صوفیانه و عارفانه، عمق و ژرفایی ذوقی و تعلیمی تا بدین پایه را حاصل کند.

مشروعیت حضور شعر در قلمرو تصوف و جواز تأویل شعر بر مشرب صوفیه در ادبیات فارسی مدیون ابوسعید ابوالخیر و معدودی سراینندگان کم نام و گم نام پیش از اوست (رک: درآمدی بر هرمنوتیک در ادبیات فارسی / ۶۲) ولی این سخن بدان معنا نیست که

صوفیان خراسان پیش از ابوسعید و معاصرانش با شعر بیگانه بوده اند. با این حال، هنگامی قشرهایی از مردم خراسان، زیستن با عوالم صوفیانه را آموختند و سماع صوفیه رونق بیشتری یافت، مقبولیت شعر نیز در میان صوفی مشربان، بیشتر شد و مضامین صوفیه با لطافت بیشتری در شعر ظاهر گردید.

شعر صوفیه همواره در دو جلوه ی ذوقی و تعلیمی عرضه شده است که در این میانه، گونه ی ذوقی آن از بار هنری و ادبی بیشتری برخوردار بوده است.

### تصوف تشکیلاتی و آغاز انحطاط

تصوف که خود در آغاز کار، به پشتوانه ی ترک تعلقات و وابستگی های دنیایی و گریز از صاحبان زر و زور در میان مردم محبوبیت یافته بود، با حمایت امیران و وزیران شاهان، و بهره هایی که این کسان می توانستند از قبل صوفیه در میان مردم حاصل کنند، به سرعت رو به سوی تشکیلاتی شدن گذاشت و تصوفی که خود روزی از تعلق می گریخت و شعار ترک تعلق می داد، چنان نظام و آدابی به خود گرفت، که از فرط پرداختن به ظواهر، از بواطن احوال معنوی باز ماند. جلوه هایی از این آداب و نظام را می توان در آثاری مانند اورادالاحباب سیف باخرزی مشاهده کرد که در آن، سخن از احوال معنوی، فروع کار شده و ادب خلل کرد و دست و روی شستن و حمام رفتن و سقایی و طبخ و فراشی و ضیافت گستری در خانقاه از جمله اصول گردیده است (رک: اورادالاحباب / ۱۶۷ - ۱۳۷). در هر حال دیری نپایید که خانقاه نشینی نه در میان مردم بلکه در میان زنان هم در شمار تفریحات به اصطلاح سالم روزگار خود در آمد و حتی رجال سیاسی نیز برای رواج این سلیقه ی خاص، خانقاه هایی برای زنان خود ترتیب می دادند (رک: خانقاه نشینی در ایران / ۲۵۶ - ۲۵۷). هنگامی که خانقاه به جهت تسهیلات و فراغ معاشی که در آن وجود می داشت، مأوای آوارگان و تن پرورانی شد که از تصوف تنها لباس و ظاهر آن را داشتند، انواع فسادها و ظاهر سازی ها نیز به خانقاه ها راه پیدا کرد.

از زمانی که حمایت کسانی چون نظام الملک و دستگاه سلجوقیان از صوفیه، رفته رفته برخوردار ناخوشایند امیران دوره ی غزنوی اول نسبت به آنان را از یاد می برد (بنگرید به ماجرای ملاقات طغرل سلجوقی و باباطاهر در *راحه الصدور* / ۹۹ - ۹۸) و حمایت فقیهان و

مشرعانی مانند امام محمد غزالی، جوازی به دست دولت مردان می داد تا حمایت خود را از صوفیان بیشتر کنند، دیری نپایید که خانقاه ها آشکارا در سایه ی حمایت دستگاه های حکومتی در آمدند تا جایی که حمایت و حرمت شاهان در حق صوفیان و تأیید آنان به وسیله ی صوفیان، پدیده ای کاملاً عادی گردید و هر چه این تأیید بیشتر می شد، توان مالی و تشکیلاتی صوفیه توسعه ی بیشتری می یافت و به همان اندازه فاصله ی صوفیان از واقعیت های زندگی توده ی مردم نیز بیشتر می شد. بعد از حمله ی مغول، خانقاه ها نه تنها از رونق نیفتاد بلکه از حمایت بیشتر شاهان و امیران برخوردار گردید و بر رونق حال اهل خانقاه افزوده شد. سیاهه ی کالاها و هدایای امیران و وزیران ایلخانی به خانقاه شیخ صفی الدین اردبیلی که تفصیل آن در مکتوبات رشیدی آمده است، نمونه ای مختصر از این حال است. عنایت و توجه ایلخانان به خانقاه ها تا جایی بود که خانقاه هایی به خرج سلاطین ایلخانی ساخته می شد که از جمله ی آن ها خانقاه غازانی است که از محل اوقاف غازانی (= منسوب به غازان خان) ساخته شده و از این راه تغذیه می گردید و تولیت آن با رشید الدین فضل الله همدانی وزیر غازان خان بود و نیز خانقاه رشیدی منسوب به خود او در تبریز. توصیف این خانقاه ها را در آثار سیاحان، بیشتر از هر جای دیگری می توان دید، چنان که مشاهدات سیاحی چون ابن بطوطه تنها گزارش هایی موردی از این فراخی نعمت و فراغ خاطر اصحاب خانقاه را نشان می دهد. گفتنی است که بسیاری از فتوحاتی که نصیب صوفیه می شد، از حاکمان و ظالمان و باج-گیرانی حاصل می شد که برای جلب محبوبیت خود، آن ها را بر این طایفه ارزانی می داشتند و ایشان هم بی هیچ پروایی، این فتوحات را می ستاندند و از خوردن مال و لقمه ی شبهه ترسی نداشتند. نقل می کنند که صوفی ای به امیری ظالم وارد شد و او را اندرز می داد. امیر در پایان چیزی به او داد و او هم پذیرفت. امیر گفت که کار هر دوی ما صید است؛ جز آن که توها و دام های ما با هم تفاوت دارد (بنگرید به: دنباله ی جستجو در تصوف / ۱۳).

### شروع ریا در کار صوفیه

طبیعی است که دستگاه اهل خانقاه برای فتوحات و نذورات بیشتر و عنایت

افزون تر شاهان و صاحبان قدرت نیازمند نشان دادن معنویت بیشتر و ایجاد مقبولیت افزون تری در میان مردم بود. صوفیان که در پی جلب توجه عوام بودند، برای حصول این کار به ظاهرسازی و ریاکاری کشیده می شدند و همین نکته یکی از کاری ترین نقدهایی را رقم می زد که امثال ابوالفرج بن جوزی در آثاری مانند تلبیس ابلیس بر آنان وارد می کردند و باز از همین رهگذر است که دعوی کشف و کرامات و ادعای برخوردارگی از قدرت و توانی فوق بشری برای پیران و مشایخ صوفیه و نوشتن کتاب ها درباره ی مقامات بزرگان صوفیه و آنگدن آن ها از گونه های کلان اغراق، متداول گردید تا جایی که تعداد کتاب هایی که در مقامات صوفیه بعد از حمله ی مغول نوشته شده با شمار این نوع آثار، در پیش از حمله ی مغول قابل مقایسه نیست.

#### علمی شدن تصوف و رواج تصوف نظری در قرن ششم و هفتم

هنگامی که از اواخر قرن ششم و در طی قرن هفتم اندیشه های صوفیانه در سایه ی اشتغالات صوفیان و عارفانی چون محی الدین عربی و جلال الدین رومی و صدرالدین قونوی و دیگران و شارحان آثار آن ها، ماهیت علمی و فلسفی به خود گرفت و علم عرفان و تصوف نظری در مراکز تعلیمی رو به گسترش نهاد و آثاری چون *فصوص الحکم* و *فتوحات مکیه* و *قصاید ابن فارض* در شمار متون درسی صوفیه و عرفا درآمد، بر عظمت و اعتبار صوفیه افزوده شد و زمینه را برای قدرت نمایی و مسند نشینی مشایخ صوفیه مهیاتر کرد و بسیاری از صوفیان ظاهری بی آن که از پشتوانه ی فکری و معنوی صوفیه ی متقدم و راستین بهره ای برده باشند، از تصوف اسم و آداب آن را گرفتند و حقیقت حال را وانهادند تا جایی که با کمال شگفتی، شیخ الشیوخی خانقاه در شمار مناصب دولتی و حکومتی درآمد و خانقاه از مراکز جهت دهنده ی افکار اجتماعی شد (بنگرید به: *مسایل عصر ایلخانان / ۳۱۴*) و مشایخ و مقامات خانقاه با حکم سلاطین ایلخانی تعیین می شدند و امر به احداث خانقاه ها یکی از اقدامات رایج ایلخانان و اخلاف آنان بود و هر خانقاهی به گونه ای منسوب به یکی از بزرگان دربار بود و حتی زنان درباری نیز گاه خانقاه هایی به نام خود می ساختند. رعونت صوفیان در قرن هشتم و نهم در اثر این اقبال عام بدان جا کشید که از فرط تن آسانی، تقید به احکام شریعت را کار عوام می پنداشتند و کار خود را فراتر از تقید به ظواهر شریعت تصور می

کردند. جامی در نفعات الانس با تکیه بر همین موضوع بر این صوفی نمایان می تازد و ایشان را در شمار اباحیه و مبتلانی می داند که به کسوت تصوف درآمده اند.

زوال معنوی صوفیان پس از ایلخانان و با روی کار آمدن صفویه شدت بیشتری گرفت. در آغاز سلسله ی صفویه، صوفیان که خود در روی کار آمدن و رواج کار شاه اسماعیل صفوی که او را مرشد اعظم می گفتند نقش داشتند، اعتبار بسیار یافتند و در خدمت به مرشد اعظم سخت می کوشیدند تا جایی که فوجی از قشون صفویه را صوفیان تفنگچی تشکیل می داد (احسن التواریخ / ۶۱۰)؛ همچنان که صنف صوفیان آدم خوار و اساساً آدم خواری صوفیان مزدور، اعم از پخته خواران و خام خواران، پدیده ی غربی نبود و اساساً در دستگاه صفوی به کسی که قصوری در خدمت به شاه داشت، "ناصوفی" می گفتند (رک: عالم آرای صفوی ۲ / ۱۰۷) ولی به تدریج و به ویژه از عصر شاه عباس بزرگ از نفوذ و قدرت صوفیان کاسته شد. با کاهش منزلت صوفیان که بیشتر به سبب بی اعتقادی علمای دین نسبت به آنان پدید آمده بود، این قشر در دوران شاه عباس چنان تنزل جایگاهی پیدا کردند که به مشاغلی چون جاروکنشی و دربانی و مشاغل پست تر گماریده می شدند (رک: سفرنامه سانسون / ۵۶ و ۱۰۵).

شوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

حافظ و تصوف راستین

حافظ که چند قرنی پس از رواج کار صفویه می زیست، و حال زار صوفیان پس از خود را ندیده بود و در میانه ی زوال های معنوی صوفیان، زبان به نقد آنان می گشود؛ در حالی که خود او بی آن که رسماً در خیل صوفیان باشد یا بتوان او را به معنای دقیق کلمه، عارف نامید، از مشرب صوفیان و همدلی با حقیقت تصوف و تصوف حقیقی دور نبود و به همین سبب است که او را نباید در تقابل با نفس تصوف پنداشت. زیرساخت گرایش مشربی حافظ نمی توانست از تصوف بیگانه باشد؛ چه بسیاری از مفاهیم و تعبیر شعری او به نوعی برخوردار از ماهیتی صوفیانه است و حافظ بارها صرف نظر از رندانه گویی های خاص و بار منتقدانه ی شعرش، خود را به صوفیان متشبه می کند و خویشتن را صوفی می خواند و بی آن که پیری خاص را اقتدا کند، از لزوم تربیت پیر در حق مریدان سالک، سخن می گوید.

گذشته از آن چه آمد، در بسیاری از غزل های حافظ، شیخ صوفیان راستین گذشته، به ویژه منصور حلاج، شیخ صنعان و ابو سعید ابوالخیر را می توان احساس کرد. حافظ چگونه می تواند از تصوف بیگانه باشد و از حلاج با تعبیر " یار " و از سخنانش با واژه ی " اسرار " یاد کند:

گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند

جرمش این بود که اسرار هویدا می کرد

(غ / ۱۳۶)

و یا از طریقت و توکل و راهرو (= سالک) سخن گوید:

تکیه بر تقوی و دانش در طریقت کافرست

راهرو گر صد هنر دارد، توکل بایدش

(غ / ۲۷۱)

و یا به واسطه، کسی چون شیخ صنعان را الگوی خود و پیر آرمانی خود بداند:

گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن

شیخ صنعان خرقه رهن خانه ی خمار داشت

وقت آن شیرین قلندر خوش که در اطوار سیر

ذکر تسبیح ملک در حلقه ی زنار داشت

(غ / ۷۹)

غرض از بیان این سخن ها آن است که نقد حافظ در حق صوفیان روزگار خود را نباید

از مقوله ی ستیز با اصل تصوف، تلقی کنیم و از راه به بیراه رویم.

### تصوف در روزگار حافظ

در روزگار حافظ و در عصر ایلخانی و تیموری، مشایخ صوفیه نه تنها به ارشاد مریدان

بلکه به وعظ و اندرز عامه ی مردم نیز می پرداختند و مجالس وعظ می نهادند و تعبیر حافظ

از واژه ی واعظ که گاه همراه با خانقاه یا قرینه ای از این دست می آید، بیشتر اشاره به همین

مشایخ صوفیه است.



در دستگاه صوفیان، آن گاه که بازار شعر و سماع و قوالی و آوازخوانی هم گرم می شد، خانقاه می توانست مکان بسیار جالب و جذابی شود که نه تنها توده ی مردم بلکه بزرگان و صاحبان مناصب را نیز به سوی خود بکشاند تا ساعاتی را در کنار صوفیان بیارامند و به فراغ بگذرانند؛ و مشایخ خانقاه از این طریق خصوصیت و الفتی با اصحاب قدرت به هم می رساندند که بر هیبت دنیایی آنان در چشم عوام و مریدان خام، می افزود. حافظ در توصیف این اوضاع سروده است:

- واعظ شحنه شناس این عظمت گو مفروش

زان که منزلگه سلطان دل مسکین منست

(غ / ۵۳)

- حدیث عشق ز حافظ شنو نه از واعظ

اگر چه صنعت بسیار در عبارت کرد

(غ / ۱۲۷)

- عیب حافظ گو مکن واعظ که رفت از خانقاه

پای آزادان نیندند ار ز جایی رفت رفت

- مرغ زیرک به در خانقه اکنون نپرد

که نهاده است به هر مجلس وعظی دامی

(غ / ۴۵۸)

عرفان حافظ چنان که از شعرش بر می آید، عرفانی کاملاً اجتماعی و فاعلی است و بر خلاف مشرب قلندریه و یا ملامتیه ماهیتی انفرادی و انفعالی ندارد تا صرفاً با هدف تهذیب نفس، بی اعتنا به حال دیگران و اجتماع باشد، که اگر چنین می بود، ستیز حافظ با ریای صوفیان ظاهری و اهل تقشر و نیز حاکمان جائر، معنا و موردی نداشت. حافظ بر این باور بود که تصوف و عرفان باید در مسیر و حرکتی تهذیبی باشد، و هر آن چه مخرب و مزاحم این تهذیب باشد، باید برداشته شود. تعریض های ظریف و هنرمندانه و صریح و غیر صریح حافظ نسبت به ریا و سالوس، تکبر و رعونت، دنیا پرستی، علم بی عمل و زهد ظاهری، دستاویز قرار دادن شریعت و طریقت، به همین سبب است و در اینجاست که می کوشد تا خود را هر چه بیشتر از صوفی و شان مسند طلب و خورندگان لقمه ی شبهه و وقف و اهل

ظاهر و ریاورزان و عالمان بی تقوا و بی عمل دور سازد و خویشان را به لوٹ همنشینی و مجالست با آنان نیالاید (بنگرید به: مکتب حافظ / ۱۳۲ و ۱۳۳). حافظ با این حال، در کنار هر آن چه از این قشر و جماعت می گوید، باز احساس می کند که آن چه گفته است، اندکی از بسیارهاست:

— خدا زان خرقه بیزارست صد بار

که صد بت باشدش در آستینی

(غ / ۴۷۴)

### نقد صوفیان در منابع گذشته

باید اشاره کرد که ستیز حافظ با صوفیان در عین حال ریشه در نقدها و انکارهای گذشته نیز دارد و او در این میدان تنها از حال دل خود سخن نمی گوید؛ بلکه سفره ی دل سرایندگان و منتقدان صوفی مشرب و عارف مسلک پیش از خود را نیز می گشاید و به زبان دیگر، انکار حافظ درباره ی ریای صوفیان تنها شامل صوفیان روزگار او نمی شود بلکه حافظ در حقیقت انحطاط صوفیه و نظام خانقاهی در طی سه سده قبل از خود را نیز به نقد می کشد. جلابی هجویری (در گذشته به سال ۶۶۵) صاحب کشف المحجوب درباره ی صوفی و شان روزگار خود می نویسد:

اهل تصوف سه قسم اند: یکی صوفی، دیگر متصوف و سه دیگر مستصوف. صوفی آن است که از خود فانی و به حق باقی بود و از قبضه ی طبایع رسته و به حقیقت حقایق پیوسته باشد. متصوف آن است که به مجاهدت، این درجه را می طلبد و اندر طلب، خود را بر معاملات ایشان درست می کند. مستصوف آن است که برای مثال و جاه و حظ دنیا خود را مانند ایشان کرده باشد و از این هر دو، و از هیچ معنا خبر ندارد تا جایی که گفته اند: المستصوف عند الصوفیه كالذباب و عند غیرهم كالذئاب، یعنی مستصوف در نزد صوفیه مانند مگس است و در نزد غیر صوفیه همانند گرگ پرفساد است (رک: کشف المحجوب / ۴۰). سنایی غزنوی شاعر درگذشته در نیمه ی اول قرن ششم، نمونه ی یکی از شاعران صوفی مسلکی است که زبان به نقد احوال صوفیه گشوده است و حقیقت حال صوفی نمایان و صوفیان ظاهری روزگار خود را آشکار می کند:

- صوفیان را ز پی راندن کام

قبله شان شاهد و شمع و شکم است

(دیوان سنایی / ۸۲)

مولوی عارف شاعر و متفکر نامدار قرن هفتم، با توجه به حال برخی از صوفی نمایان روزگار خود و پیش از خود، می گوید:

- هست صوفی آن که شد صفوت طلب

نه لباس صوف و خیاطی و دبّ

- صوفی گشته به پیش این لثام

الخیاطه و اللواطه و السلام

(مثنوی، دفتر پنجم)

نجم رازی معروف به نجم دایه که خود از بزرگان صوفیه است و در نشر افکار صوفیانه در اواخر قرن ششم و نیمه ی اول قرن هفتم جایگاه ارجمندی داشته است، در نقد حال صوفی نمایان روزگار خود می گوید:

بسی مدعیان بی معنی در میان این طایفه (= اهل تصوف) پدید آمده اند و به غرور شیطان و مکر نفس مغرور گشته و به حرفی چند پوسیده که از افواه گرفته اند، پنداشته اند که به کمال مقصد و مقصود این راه رسیده اند و ذوق مشارب مردان یافته و خود را در مملکت، جایز التصرف دانسته و به اباحت و زندقه در افتاده:

پوشیده مرقع اند ازین خامی چند

بگرفته ز طامات، الف لامی چند

نارفته ره ره صدق و صفا گامی چند

بدنام کننده ی نکونامی چند

(مرصاد العباد / ۳۱۷)

اوحدی که در واقع معاصر حافظ است و شعر او را باید متعکس کننده ی اوضاع قرن هشتم دانست، در بیان حال همین صوفیان سروده است:

گشت کار طریقت آشفته شد جهان از مجردان رفته

(جام جم، دیوان اوحدی / ۵۵۸)

و در یکی از قصاید خود می آورد :

ای صوفی سرد نارسیده  
گفتی که مرید پرورم من  
چون پیر شدی جهان ندیده ؟  
گفتی که شراب شوم باشد  
آه از سخن نیرووریده  
و آن کس که شراب را مزیده  
هم ذرد خوری و هم چکیده  
این خود گویی ولی به خلوت

( دیوان اوحدی / ۶۱ )

اوحدی با وصف آن که در جام جم خود در ستایش صوفیان راستین گذشته چون بایزید بسطامی و دیگران سخن ها دارد ، در توصیف حال و حلقه های صوفیان روزگار خویش می آورد :

پیر شیاد دانه پاشیده  
ریش را شانه کرده ، پرّه زده  
گرد او چنبد ناتراشیده  
سرکه بر روی نان و ترّه زده  
پنج شش جا نشانده حلقه ی ذکر  
سر خود را فرو کشیده به فکر  
تا که می آورد ز در خوانی  
یا که سازد برنج و بریانی  
کم بری زر ، ز زرق نپذیرد  
پر بری ، زود در بغل گیرد ...

( جام جم ، دیوان اوحدی / ۶۱۱ )

### حافظ و نقد حال صوفیان روزگار

خانقاه و صوفی و همه ی متعلقات آن ها در نظر حافظ هویتی آمیخته با تردید و انکار دارند . رفاه بسیار خانقاه ها و بی دردی و بی کاری اهل خانقاه در روزگار حافظ کار را به جایی کشانده بود که امردبازی و نظربازی صوفیان در برخی از مناطق ، شهره بود و بسیاری از کسان از ترس آلوده شدن اعتبار خود از تردد به خانقاه ها می ترسیدند و حتی خرابات و بیت اللطف را با خانقاه در یک ردیف می نهادند ( رک : از کوچه ی رندان / ۱۶۳ ) و همین حال سبب شده بود تا عبید زاکانی شاعر معاصر حافظ در رساله ی تعریفات خویش بنویسد :  
الصوفی : مفتخوار ( کلیات عبید زاکانی / ۱۵۹ ) و در جای دیگر ، می آورد : الصوفی : قاطع الطریق ( همان / ۱۶۳ ) و نیز در توصیف صوفی می گوید : از سگ کمتر : صوفی کج خلق ( همان / ۱۶۷ ) و هم او در رساله ی دلگشا می گوید : قیل لبعض الصوفیه : بع جبتک فقال اذا

باع الصیاد شبکته ، فبأی شیئی یصید / به یکی از صوفیه گفتند که خرقه ی خود را بفروش . گفت اگر صیاد دام خود را بفروشد ، پس با چه صید کند ؟ ( کلیات عبید زاکانی / ۹۹ ) . حافظ که شاید خود در اوان و آغاز حال ، تجربه ی مستقیمی از معاشرت با خانقاهیان داشته و حتی در مقام خرقه پوشی متشبه به صوفیان هم بوده است ، فساد احوال صوفی و شان روزگار خود را نیک دریافته بود و به همین جهت ، سرخوردگی و نومیدی او از خانقاه را باید در کنار تأثیرات یاد شده ی پیشین ، محصول تجربه ی مستقیم خود او نیز بدانیم .

از ۳۵ موردی که ذکر نام صوفی در دیوان حافظ آمده است ، تنها دو سه مورد آن برخوردار از تلقی و بار مفهومی مثبت است و از هشت مورد کاربرد خانقاه حتی یک مورد آن هم دارای بار مفهومی مثبتی نیست ( رک : فرهنگ واژه نمای حافظ / ۳۹۴ و ۷۷۷ ) . حافظ نظام خانقاهی و ضرورت تعلق به خانقاه را شرط تصوف و سلوک نمی داند و در واقع ، دیر مغان و خرابات نیز فضایی ذهنی است که او در مقام انکار نسبت به خانقاه آفریده است :

رطل گرانم ده ای مرید خرابات      شادی شیخی که خانقاه ندارد

( غ / ۱۲۳ )

حافظ در مقام انکار صوفیان ، همواره رندانه عمل کرده و نقدهای خود را از صوفیان در لباس تعریض های ظریف در کار کرده است . این امر شاید بدان سبب است که صوفیان با نفوذی که در میان امیران و حاکمان داشتند و تأیید خود نسبت به آنان را به بهایی گزاف می فروختند ، به راحتی می توانستند انواع تهمت ها بر او ببندند و افکار عامه و توده را نسبت به او بدبین سازند و البته چنین هم می کردند و اگر روایت مربوط به پایان عمر شاعر و ماجرای تدفین وی صحت داشته باشد ، آنان در کار خویش بی توفیق هم نبوده اند و به هر حال خواجه شیراز در طول حیات شعری و ادبی خود ، هرگز خویشتن را از بطش صوفیان ایمن نمی دانسته است. با این مقدمات روشن می شود که چرا حافظ غالباً در مقام نقد حال صوفیان ، ابتدا خود را در سلک صوفیان می نمایاند و سپس باران طعن و تعریض های پیدا و پنهان خویش را بر سر آنان می ریزد .

کاربرد واژه ی صومعه برای خانقاه ها هم اگر چه از روزگار سعدی و شاید پیشتر نیز رایج بوده است ، اما در شعر حافظ پیامی از بی اعتقادی شاعر نسبت به صوفیان را می رساند ( مثلاً رک : غ / ۲۳۸ و ۲۸۰ ) . خرقه که بیش از شصت بار در دیوان حافظ به کار رفته است ،

از منفی ترین واژه هایی است که تعیین ذهنی ریا را در ذهن خوانندگان شعر حافظ تداعی می کند :

- نقد صوفی نه همه صافی بی غش باشد

ای بسا خرقره که مستوجب آتش باشد

(غ / ۱۵۵)

- حافظ این خرقره که داری تو ببینی فردا

که چه زنار ز زیرش به دعا بگشایند

(غ / ۱۹۷)

- شرمم از خرقره ی آلوده ی خود می آید

که بر او پاره به صد شعبده پیراسته ام

(غ / ۳۰۵)

صفات و ویژگی هایی که حافظ برای صوفیان روزگار خود برمی شمارد ، به خوبی

گویای حال ناخوب آنان است و از زمره ی این صفات است :

● ریاورزی با دعوی تقوا :

- مرغ زیرک به در خانقه اکنون نپرد

که نهاده است به هر مجلس وعظی دامی

(غ / ۴۵۸)

- خوش می کنم به باده ی مشکین مشام جان

کز دلق پوش صومعه بوی ریا شنید

(غ / ۲۳۸)

- دلم ز صومعه بگرفت و خرقره ی سالوس

کجاست دیر مغان و شراب ناب کجا

(غ / ۲)

● بی دردی و باده نوشی افراط آمیز اما پنهانی صوفیان ، بارزترین صفتی است که حافظ

در تمامی دیوان خود برای آنان بر می شمارد . این تأکید شاید بدان سبب است که صوفیان

همه ی مخالفان خود را به عنوان بارزترین نمود فساد و گناه آلودگی ، به باده نوشی متهم

می کردند و آن را تجسم واقعی فساد می‌پنداشتند و مخالفت با آن را عینی‌ترین نشانه‌ی دین‌داری و تشرع می‌دانستند؛ در حالی که خود به سختی آلوده‌ی باده نوشی بودند:

صوفی ار باده به اندازه خورد نوشش باد

ور نه اندیشه‌ی این کار فراموشش باد

(غ / ۱۰۱)

حافظ به زیر خرقه قدح تا به کی کشی

در بزم خواجه پرده ز کارت برافکنم

(غ / ۳۳۵)

باده نوشی صوفیان تا بدان حد بود که دیگر به آسانی مست باده نمی‌شدند و هر باده‌ای زورمست کردن آنان را نداشت و برای مست شدن، نیازمند "می صوفی سوز" و "می صوفی افکن" بودند:

- می صوفی افکن کجا می فروشند

که در تابم از دست زهد ریایی

(غ / ۴۸۳)

- شراب تلخ صوفی سوز بنیادم بخواهد برد

لبم بر لب نه ای ساقی و بستان جان شیرینم

(غ / ۳۴۸)

- در این صوفی و شان دردی ندیدم

که صافی باد عیش درد نوشان

(غ / ۳۷۹)

● حرام خواری و خوردن مال اوقاف و لقمه‌ی به اصطلاح شبهه:

صوفی شهر بین که چون لقمه‌ی شبهه می خورد

پاردمش دراز باد این حیوان خوش علف

(غ / ۲۹)

● عُجب و کبر خانقاهی؛ که در سایه‌ی مقبول بودن در دستگاه صاحبان قدرت برای

صوفیان نو دولت حاصل شده بود:

- یا رب این نودولتان را با خر خودشان نشان

کاین همه فخر از غلام ترک و استر می کنند

(غ / ۱۹۴)

- ساقی بیار آبی از چشمه ی خرابات

تا خر قه ها بشویم از عجب خانقاهی

(غ / ۴۸۰)

● دور بودن از حقیقت عشق و اسرار حبّ الهی :

در خانقه ننگد اسرار عشق بازی جام می مغانه هم با مغان توان زد

(غ / ۱۵۰)

صوفیان روزگار حافظ که همواره کسانی چون شیخ احمد جام و عماد الدین کرمانی و شاه نعمت الله ولی را الگوی خود قرار می دادند ، می کوشیدند تا در تقشر و زهدورزی از اسلاف و معاصران خویش دور نمانند و تقدس و کراماتی همانند آن چه برای آنان برشمرده اند ، از برای خویش محسوب دارند یا مدعی شوند ؛ و از همین رو گاه شأنی چون انبیا برای خویشان قائل می گردیدند و گاهی نیز مدعی ارتباط با غیب و حتی تسخیر اجنه می شدند و آثار آنان آکنده از این قسم دعوی های بی بنیاد بود و البته به یاد بیاوریم که الگوی اعلای آنان یعنی شیخ احمد جام نامقی نیز در این طریق تا بدان جا پیش رفته بود که تبدیل شوخ پیشانی شیخ به زر ناب ( مقامات ژنده پیل / ۱۸۰ ) و رقصیدن کوزه ی آب به اشارت شیخ ( همان / ۱۸۵ ) و حتی کثرت مباشرت شصت باره ی او در یک شب را نیز از زمره ی کرامات وی منظور کرده بودند و این قسم مطالب در مقامات ژنده پیل سخت خواندنی و مایه ی عبرت است ( هم بنگرید به مقامات ژنده پیل / ۲۰۴ ) . به هر حال شاید مجموعه ای از این همه دیدنی ها و خواندنی ها بوده که حافظ در شاه بیت خود می گوید :

پیر گلرنگ من اندر حق ازرق پوشان

رخصت خبث نداد ار نه حکایت ها بود



## گزیده ی منابع

- امامی ، نصرالله : درآمدی بر هرمنوتیک در ادبیات فارسی ، نشر رسش ، اهواز ۱۳۸۶ .
- اوحدی مراغه ای : دیوان کامل اوحد الدین مراغه ای ، تصحیح امیر احمد اشرفی ، انتشارات پیشرو ، تهران ۱۳۶۲ .
- باختری ، ابوالمفاخر یحیی : اوراد الاحباب و فصوص الآداب ( جلد دوم ) ، به کوشش ایرج افشار ، دانشگاه تهران ۱۳۴۵ .
- حافظ ، شمس الدین محمد : دیوان ، تصحیح پرویز ناتل خانلری ، خوارزمی ، تهران ۱۳۶۲ .
- رازی ، نجم الدین ابوبکر : مرصاد العباد ، به اهتمام محمد امین ریاحی ، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ، تهران ۱۳۶۱ .
- راوندی ، محمد بن علی بن سلیمان : راحه الصدور آیه السرور ، تصحیح محمد اقبال ، امیر کبیر ، تهران ۱۳۶۴ .
- زاکانی ، عبید : کلیات عبید زاکانی ، تصحیح عباس اقبال ، انتشارات اقبال ، تهران ۱۳۴۶ .
- زرین کوب ، عبدالحسین : ارزش میراث صوفیه ، انتشارات نیل ، تهران ۱۳۴۴ .
- سیوری ، راجر : ایران عصر صفوی ، ترجمه ی کامبیز عزیزی ، نشر مرکز ، تهران ۱۳۸۰ .
- غزنوی ، سدید الدین محمد : مقامات ژنده پیل ، به کوشش حشمت مؤید سنندجی ، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ، تهران ۱۳۴۵ .
- صدیقیانی ، مهین : فرهنگ واژه نمای حافظ ، امیرکبیر ، تهران ۱۳۶۴ .
- مرتضوی ، منوچهر : مسایل عصر ایلخانان ، انتشارات آگاه ، تهران ۱۳۷۰ .
- مرتضوی ، منوچهر : مکتب حافظ یا مقدمه ای بر حافظ شناسی ، انتشارات ستوده ، تبریز ۱۳۷۰ .
- هجویری غزنوی ، ابوالحسن علی بن عثمان : کشف المحجوب ، تصحیح و وژکوفسکی ، افست طهوری ، تهران ۱۳۷۵ .