



Irano-Islamic Research in Politics, Vol.1, No1, 1-24.

The political phenomenology of Hafez's divan in the context of the semantic structures of ancient Mazdaean wisdom¹

Rohollah Eslami²

Fatemeh Zolfagharian³

Abstract

In this article, the phenomenological method has been chosen to study the psychoanalysis of Hafez's divan, because in the phenomenological method, different forms of thought appear and the phenomenologist's job is to identify identity, linguistic and structural backgrounds that relate different signs and symbols to cultural backgrounds. Phenomenologists believe that human behavior has meanings that have been inherited throughout history as a world of self-evident in the tradition. All texts are immersed in intentions that can be interpreted according to the algebraic procedures of language and customary and cultural compulsions. This article intends to examine the emergence of political unwritten in Hafez's divan and show the meaning of politics in Hafez's thought. It is hypothesized that Hafez's divan represents the Mazdaean micro-structures of antiquity. The article examines the phenomenological method of Hafez's thought, how he reluctantly transfers ancient politics to his time.

Keywords: Phenomenology, Hafez thought, intention, psychoanalysis

¹ . Received: 2022/04/22; Accepted: 2022/07/16; Printed: 2022/08/19

² . Assistant Professor, Department of Political Science, Ferdowsi University of Mashhad (Corresponding Author)

³ . PhD student in political science, Ferdowsi University of Mashhad
f.zolfagharian@um.ac.ir



سیاست‌پژوهی اسلامی ایرانی، سال اول، شماره اول، بهار ۱۴۰۱، ۱-۲۲.

پدیدارشناسی سیاسی دیوان حافظ در بستر سازه‌های معنایی خرد مزدایی باستان^۱

روح‌اله اسلامی^۲
فاطمه ذوالفقاریان^۳
چکیده

در این مقاله منظور برای بررسی روان کاوانه دیوان حافظ، روش پدیدارشناسی انتخاب شده است؛ چراکه در روش پدیدارشناسی شکل‌های مختلف اندیشه بروز پیدا می‌کند و کار پدیدارشناسی شناخت پس‌زمینه‌های هویتی، زبانی و سازه‌ای است که نشانه‌ها و نمادهای مختلف را به پس‌زمینه‌های فرهنگی ارتباط می‌دهند. پدیدارشناسان بر این اعتقادند که رفتارهای انسان دارای معانی است که این معانی در طول تاریخ به صورت جهان‌زیست‌های بدیهی انگاشته شده در سنت به ارث رسیده است. همه متون در قصدیت‌هایی فرورفته‌اند که این قصدیت‌ها با توجه به رویه‌های جبری زبان و اجبارهای عرفی و فرهنگی قابل تفسیر است. این نوشتار قصد دارد پدیدار نانوشته‌های سیاسی در دیوان حافظ را بررسی کرده و نشان دهد سیاست در اندیشه حافظ به چه معنایی به کار رفته است. فرضیه بر این است که دیوان حافظ سازه‌های خرد مزدایی دوره باستان را بازنمایی می‌کند. مقاله با روش پدیدارشناسی اندیشه حافظ را بررسی می‌کند که چگونه رندانه سیاست باستان را به عصر خویش منتقل می‌کند.

واژگان کلیدی: پدیدارشناسی، اندیشه حافظ، قصدیت، روان‌کاوی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۲/۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۲۵؛ تاریخ چاپ: ۱۴۰۱/۵/۲۸
۲. استادیار، گروه علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) eslami.r@um.ac.ir
۳. دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد f.zolfagharian@um.ac.ir

بیان مسئله

جریان‌های اندیشه سیاسی در ایران به فقه سیاسی، حکمت سیاسی، عرفان سیاسی، اندرنامه سیاسی و ایدئولوژی سیاسی تقسیم می‌شود. فقه برداشتی نقلی و آرمانی بر اساس نظر و عمل بر پایه وحی و زندگی پیامبر و ائمه و گونه‌ای مصلحت‌اندیشی در عصر انتظار برای رسیدن به آرمان‌شهر در پایان تاریخ شیعه است. حکمت سیاسی تطابق نقل و عقل و راه میانه اعتدالی است مبتنی بر جذب خوبی‌های تجارت، عرف و سایر عقول تمدن‌ها در اسلام، یونان و ایران. اندرنامه سیاسی، گونه‌ای مصلحت‌گرایی و خردگرایی باستانی و تداوم آن در سنت وزیری و اخلاق پادشاهی و سپه‌ملوک در ادب و تاریخ فارسی است (روزنتال، ۱۳۷۷: ۶۷). ایدئولوژی سیاسی رویکردی معاصر بر پهنه ارث سنت قدیمی ایران در برخورد با تجدد و فراجدد است که از مشروطه تاکنون در قالب ملی‌گرایی متجدد و انقلابی‌گری محافظه‌کار ادامه دارد. عرفان شاهره‌ای محتوایی ادب، تاریخ، فقه، حکمت و حتی ایدئولوژی است. عرفان سیاسی عمیق‌ترین، جبرگراترین، نانوشته‌ترین و زنده‌ترین اندیشه سیاسی در ایران است. حافظ، خیام، فردوسی، فارابی، عطار و... آینه‌ها و سنت ذخیره‌ای و تاریخی، فرهنگی و سیاسی مردم ایران هستند که پتانسیل مطرح‌شدن در سطح جهانی را دارند. اعتقاد به انسان کامل، شهرهای آرمانی، گذرگاه‌بودن دنیا، روش‌های تأویلی، پوچ‌گرایی‌های عمیق، تقدیرگرایی‌های صوفی‌منشانه و حفظ سنت و ادب فارسی در تمام گرایش‌های فقهی، حکمتی، اندرنامه‌ای و حتی ایدئولوژیک اندیشه ایرانی به‌خصوص در مواجهه با شرایط بین‌المللی و ساختار رام‌نشده داخلی دیده می‌شود (رضایی‌راد، ۱۳۷۸). هرچه امید کم شود و ساختار محکم و سازه‌ای‌تر شود، اندیشمندان سیاسی ایران عالمی دیگر را در قالب عرفان نشانه می‌روند (خاتمی، ۱۳۷۶: ۸۰).

عرفان سیاسی دولت-ملت، جامعه مدنی، شهروند (رعایا)، حق اعتراض و شیوه سامان‌مندی زیست جمعی سیاسی مبتنی بر اخلاق عمومی را تنظیم نمی‌کند، بلکه به صورتی خود را در ناخودآگاه زبانی در گونه‌های اعتراض و شورش زبانی به نحو زنده‌کردن کمبودها، عقده‌ها و شکل‌دادن نموده‌های متعارض نظم موجود نشان می‌دهد که به خاطر سابقه فرهنگ باستانی ملی و هویتی است (ملاح، ۱۳۸۵: ۷۷). سیاست در عرفان سیاسی ایران خود را در قالب دال‌های زبانی، هویت‌های ملی، سنت‌های ملی به صورت برهم‌زدن زبان رایج، شورش‌های زبانی (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰) و آوردن فلسفه‌های ناخودآگاهی عشق، شادی و راستی در

قالب وحدت وجود است. گرایش به صلح، راستی، اعتقاد به تساهل و مدارا، نوعی فیلتر و روکش تقدیری در جریان عرفان سیاسی در ایران است که حتی عاقلان قوم نیز در جو آن قرار می‌گرفتند. عرفان سیاسی با واژگان مبهم و داستانی تکه‌تکه و شورشی علیه زبان است که به راحتی به چنگ قواعد علمی سوژه‌گرایی خودآگاه در نمی‌آید. برای شکل‌دادن و فهم اندیشه سیاسی عرفان ایرانی نیاز به روشی تفهیمی از یک سو و انتقادی از سوی دیگر است. در این نوشتار به دنبال پدیدار سیاست در دیوان حافظ هستیم و برای این مهم تداوم اندیشه ایرانی در دیوان حافظ را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

روش پژوهش

یکی از کیفی‌ترین و درعین‌حال عمیق‌ترین روش‌ها برای تحلیل اندیشه سیاسی در هر دوره‌ای، پدیدارشناسی است. پدیدارشناسی روشی کیفی است که به دنبال کشف تبلور پدیدارها، سازه‌ها و هویت‌های فرهنگی است که در هر دوره‌ای شکل می‌گیرد. این روش توسط مارتین هایدگر و ادموند هوسرل پایه‌گذاری شد و پژوهش‌های آنان در نقد روش پوزیتیویسم و پارادایم‌های کشف حقیقت به زبان مکانیک، ریاضیات مدرن و فرمول‌های علوم طبیعی بود که باعث شد پدیدارشناسی مورد اجماع محققان قرار بگیرد.

حیطه کار روش پدیدارشناسی، بررسی و نقد اندیشمندان و مکاتب دوره مدرن و پسامدرن به همراه نقد شدید بر تکنولوژی، صنعت، اطلاعات، علم و هر مسئله‌ای است که در دوره جدید به نام عقلانیت غرب در حال مطرح شدن است. روش پدیدارشناسی از آنجا که بر نقد عقلانیت دنیای مدرن پافشاری می‌کند، گرایش‌های محیط زیست و صلح‌طلب آن را رویکردی درونی و خودی به حساب می‌آورد.

پدیدارشناسی در ابتدا به لحاظ متنی در دهه‌های ۳۰ و ۴۰ قرن بیستم توسط ادموند هوسرل در فضای سرخوردگی از عقل غربی شکل گرفت. ادموند هوسرل به نقد سوژه‌محوری مدرنیته که توسط دکارت آغاز شده بود، پرداخت و اظهار کرد: شکاکیت دکارت برای عبور از سنت متصلب قرون وسطی نقطه بسیار خوبی بود، اما در ادامه خطایی توهمی را شکل داد (هوسرل، ۱۳۸۱: ۷۸). وی نشان داد با تسلیم شدن عقلانیت به علم به همراه قصدیت ریاضی کردن جهان طبیعی و انسانی، بلایای جنگ، مریضی، خشونت و ناآرامی افزایش پیدا کرد. او در فضایی آکادمیک

به نقد عقل مدرن و علمی پرداخت و تمام تلاشش این بود که با اپوخه و تعلیق کردن علم و تکنولوژی و بازکردن جای فلسفه، بحران در عقلانیت غرب را نشان دهد (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۶۹).

طبق نظر هایدگر، یکی دیگر از پدیدارشناسان معروف، انسان یا موجود، دازاین پرتاپ شده در هستی است و هر کنشی از سوی انسان به طبیعت و خود انسان دارای عکس العمل‌هایی است که نباید نادیده گرفته شود. تمام درختان، اشیا و موجودات هستی دارای شعور هستند و زمین، آسمان و تمام هستی حق زیستن دارند و انسان باید دانشی تولید کند که با همدلی و عشق نگهبان و شبان هستی باشد (جمادی، ۱۳۸۵: ۶۴۷).

در روش پدیدارشناسی شکل‌های مختلف اندیشه بروز پیدا می‌کند و کار پدیدارشناس شناخت پس‌زمینه‌های هویتی، زبانی و سازه‌ای است که نشانه‌ها و نمادهای مختلف را به پس‌زمینه‌های فرهنگی ارتباط می‌دهند و بر این اعتقادند که رفتارهای انسان دارای معانی هستند که این معانی در طول تاریخ به صورت جهان‌زیست‌های بدیهی انگاشته‌شده در سنت به ارث رسیده است (اسلامی، ۱۳۹۴: ۷۴). همه متون در قصدیت‌هایی فرورفته‌اند که این قصدیت‌ها با توجه به رویه‌های جبری زبان و اجبارهای عرفی و فرهنگی قابل تفسیر است.

اما نکته پراهمیت در الگوی پدیدارشناسی برای فهم سیاست در اندیشه ایران باستان این است که اسطوره‌ها معنا و مفهوم مضامین اصلی زندگی سیاسی و در رأس آن شاه آرمانی، شهر آرمانی، ساختار طبقاتی، نظام خویشکاری، فرّه ایزدی، فرّه شاهی و فرّه پهلوانی را معین می‌کردند (رضایی‌راد، ۱۳۷۸: ۴۰۹-۲۵۰) و (هینلز، ۱۳۸۵). حتی برخی نویسندگان برآنند که این مبانی بارها در دوره بعد از اسلام نیز تکرار شده است؛ به طوری که تداوم خرد مزدایی و اندیشه مینوی ایرانیان را می‌توان در عرفان، فقه شیعی و حتی ادب فارسی کم‌وبیش مشاهده کرد (ملاح، ۱۳۸۵: ۹۲-۴۹). رویکرد پدیدارشناس، همدلانه و تفهیمی بوده و کمتر نگاهی انتقادی به موضوع دارد، بلکه با هم‌زبانی و جذب شدن در متن در جهت فهم معنای نهفته در لایه‌های زیرین متن می‌کوشد.

به هر تقدیر روش پدیدارشناسی که در آثار متفکرانی همچون هانری کربن، فتح‌الله مجتبابی، فرهنگ رجایی، شاهرخ مسکوب، محمد کریمی‌زنجانی اصل و محمد رضایی‌راد قابل ردیابی است، به‌رغم آنکه برای فهم مبانی دینی و اسطوره‌ای

اندیشه سیاسی ایران باستان روش مؤثر و کارآمدی است، ولی مهم‌ترین نقطه ضعف آن این است که نمی‌تواند پرتو روشنی بر بخش زیادی از حوزه وسیع سیاست در ایران باستان بیفکند. به‌عنوان نمونه شناخت ساخت و روابط قدرت در بخش‌های اجرایی، نهادی و تکنیک‌های اعمال قدرت از دایره بررسی‌های پدیدارشناسانه بیرون است. حتی علل و اسباب صعود و نزول‌های سلسله‌های ایرانی در قدرت را نمی‌تواند تبیین کند (احمدوند، اسلامی، ۱۳۹۶: ۲۴).

از آنجا که عرفان سیاسی حافظ تداوم اندیشه سیاسی ایران باستان است که در شکل ناخودآگاه جمعی و سنتی نشان داده شده، بنابراین این نوشتار به دنبال ترسیم پدیدار سیاست در دیوان حافظ است.

پیشینه تحقیق

سیاست در ایران به لحاظ اندیشه‌گانی، فرهنگ سیاسی، نهادی و سازمانی رویه‌ای وحدت‌گونه و در ارتباط با اقتصاد، مذهب و اجتماع است که آن را از داشتن زبان و قلمرو واژگانی مجزا محروم می‌کند. در مورد اندیشه سیاسی حافظ تنها یک مقاله وجود دارد (شاهکوهی، ۱۳۷۵: ۶۷-۱۰۸)، اما ادیبان، حکیمان، مورخان و عالمان علوم دینی زیادی از جمله قاسم غنی (غنی، ۱۳۴۰)، دکتر خرمشاهی (خرمشاهی، ۱۳۸۲)، داور اردکانی (اردکانی، ۱۳۵۰)، احمد کسروی (کسروی، بی‌تا)، ابراهیمی دینانی (دینانی، ۱۳۷۹)، دکتر آشوری (آشوری، ۱۳۷۷)، خسرو ملاح (۱۳۸۵)، مهدی پرهام (پرهام، ۱۳۷۹)، شجاع‌الدین شفا (شفا، ۱۳۸۶)، علی دشتی (دشتی، ۱۳۶۴-۱۳۸۵)، مرحوم قزوینی (قزوینی، ۱۳۶۷)، عبدالحسین زرین‌کوب (۱۳۷۹) و مرتضی مطهری (بی‌تا)، شرح‌ها و تفسیرهای ارزشمندی از خود به یادگار گذاشته‌اند که در زیر به تقسیم‌بندی محتوایی آنها می‌پردازیم.

الف- روش ناخودآگاه سنتی: اکثر تحلیل‌های ادبی، حکمتی و تاریخی در این رویکرد جای می‌گیرد؛ رویکردی ادیبانه و تفسیری هم‌دلانه و کلاسیک که به شرح واژگان و گزاره‌های عرفانی می‌پردازد و جذب آنها می‌شود. اعجاز درونی کلام و نظم شگفت‌آور سخن در جاودانه دیوان حافظ به‌عنوان اوج عشق تحلیل می‌شود. روش‌های ناخودآگاهی در حد و حتی کمتر از خود حافظ می‌ماند و گرفتار سنت فقهی، حکمتی و اغلب عرفانی به صورت توجیهی و تأویلی می‌شوند (دینانی، ۱۳۸۰-خانلری، ۱۳۸۵: ۱۶۱-۱۸۲).

ب- روش ناخودآگاه جمعی: برخی عینی‌تر شده به هویت ملی و فرهنگ جمعی-ارثی ایران و تداوم ادب ایرانی به صورت پدیدار اشرافی و حکمتی در اندیشه حافظ می‌پردازند. این رویکرد میانه‌روتر و واقع‌گراتر است و اقبال عمومی و تاریخی به دیوان حافظ و کنار قرآن گذاشته شدن آن در سنت ایرانی را نشانه هویت و ناخودآگاه جمعی ایرانیان می‌دانند (خرمشاهی، ۱۳۷۲-۱۳۸۲-۱۳۶۱-۱۳۶۶).

ج- روش خودآگاه سنتی: برخی محققان از ناخودآگاه دیوان حافظ عبور کرده و با نگرش‌های عقلانی سمت و سوی اشرافی و عرفانی حافظ را به سمت و سوهای ملی‌گرایی سلطنتی یا فقهی شیعی تغییر می‌دهند. رفتن به متن دیوان و تفسیر مجدد کردن آن به سوی سنت‌هایی غیر از عرفان، ویژگی این روش است (مطهری، بی‌تا).

د- روش خودآگاه نوگرا: محققانی که با نگاه ابزاری و کارآمد به دیوان حافظ آن را در جهت نوسازی ملی‌گرا یا تکثر، تساهل و شادی متجددانه کشانده‌اند، در این دسته جای می‌گیرند. تحقیقات در این زمینه رشته‌های جامعه‌شناسی، تاریخی و اندیشه‌های جدید به خود می‌گیرد و حافظ شاعری شاد، لذت‌گرا با میراث ایرانی و همین‌طور زنده‌کننده ادبیات و زبان فارسی قلمداد می‌شود که با روکش عرفانی و فیلتر مدارای صوفی‌گرانه و مأیوسانه ایران باستان بسیاری از اندیشه‌های دگم، غمگین و ریاکار را در سنت شرعی و فرهنگ سیاسی حاکمه و عامه به چالش می‌کشد. این زمینه از تحقیقات گاهی حافظ را به سمت اوج هنر نوگرایی می‌کشاند (ملاح، ۱۳۸۵) و گاهی او را باعث خراب شدن جریان عقلانیت و نوگرایی در ایران می‌داند (کسروی، بی‌تا).

ه- روش‌های خودآگاه پسانوگرا: برخی از محققان پسانوگرا با درهم‌ریختن سنت و تجدد و کناره‌گیری از مسئله عین و ذهن و ساختار و کارگزار، حافظ را فیلسوف، عارف و شاعری جهانی می‌دانند که در هیچ مکتبی جای نمی‌گیرد و خود زبانی جهانی دارد که برای صلح و عشق‌ورزی جهانی به نحو معنوی کاربرد دارد. این تحلیل‌گران وجوه زبانی و اعجاز‌آمیز اشعار حافظ و پتانسیل نگاه او را مناسب برای دنیای جدید می‌دانند و از نگاه حافظ به مدرنیته و همین‌طور سنت نقد وارد می‌کنند (پرهام، ۱۳۷۹).

تمامی تحقیقات انجام‌گرفته، ذهنیت‌ها و پژوهش‌های ارزشمند متفکران و تلاشگران حوزه ادب و اندیشه ایران معاصر است. هر کدام وجوهی از حقیقت را نشانه رفته‌اند. در نوشتار از تمام دستاوردهای ارزشمند این متفکران استفاده

می‌شود. مقاله حاضر از این جهت که از وجوه پدیداری اندیشه سیاسی حافظ را مدنظر قرار می‌دهد، افقی جدید، مقدماتی و خلاقانه است که به شکل ابتدایی مطرح می‌شود.

بنیادی‌ترین نظریه سیاسی تاریخ ایران که هیچ‌گاه دچار گسست نشده و در تمام ادوار تاریخی ایران به نوعی تداوم داشته، نظریه ایرانشهری است. این نظریه، حاکم یا به‌طور دقیق‌تر شاه را اصلی‌ترین نیروی عرصه سیاسی ایران باستان می‌داند و کل امر سیاسی را در جامعه پیرامون او شناسایی می‌کند.

اصحاب این رویکرد برای فهم اندیشه سیاسی ایران باستان به تحلیل ذهنیت‌ها و استنتاج معانی رو آورده‌اند که در سنگ‌نوشته‌ها، اسطوره‌ها و متون مذهبی منعکس شده است. پدیدارشناسان اندیشه سیاسی ایران باستان را اسطوره‌ای، متافیزیکی و مذهبی می‌دانند که الگویی کامل از نظام هستی را ترسیم می‌کند. این الگو در تداوم این هستی‌شناسی کیهانی قلمروی زمینی را با استناد به آن الگوی کیهانی ترسیم می‌کرد که رابطه نهادها و نیروهای سیاسی به‌ویژه شاه آرمانی، طبقات اجتماعی و نیروهای فعال در شهر آرمانی درون آن سامان می‌یابد. بر این اساس واقعیات بیرونی همچون جنگ‌ها، شکست‌ها و پیروزی‌ها، غارت‌ها، خیانت‌ها و به قدرت رسیدن و فروافتادن شاهان و سلسله‌ها، برای پدیدارشناسان اهمیت چندانی ندارد. در عوض آنچه برای آنها مهم است، سازه‌های ذهنی است که به شکل جمعی و البته برساخته به دوره بعدی منتقل می‌شود. پدیدارشناسان با ستایش زیاد ایران باستان از منظری همدلانه در آن نگرسته و تمرکز اصلی خود را بر تفسیر متون دینی و اسطوره‌ها گذارده‌اند. از منظر ایشان هیچ‌گزاره سنتی خرافات و پوچ نیست، بلکه در متن خود متضمن معناست و فهم این معنا و کارکردهای آن بسیار دشوار است. از این زاویه جهان مینوی ایرانیان، جهانی آرمانی است که انسان ایرانی در عرصه گیتی همواره به دنبال خلق این جهان است. در این سیر ایرانی به‌عنوان هویتی متواضع، راست‌گرا و متعهد همواره با نیروهای انبرانی که هویتی غیرخودی دارند در مبارزه است (قریشی، ۱۳۸۹: ۱۵۱). بدین‌سان فلسفه تاریخ ایرانی در تعارض میان دو نیروی خیر و شر معنا پیدا می‌کند (بویس، ۱۳۸۸: ۶۱). این نبرد در نهایت با غلبه خیر و نیکی بر شر و بدی هم‌زمان با ظهور زرتشت و جانشینان او خاتمه پیدا می‌کند و زندگی معناداری را برای ایرانیان رقم می‌زند (آموزگار، ۱۳۸۵: ۸۳).

اما نکته پراهمیت در الگوی پدیدارشناسی برای فهم سیاست ایران باستان این است که اسطوره‌ها معنا و مفهوم مضامین اصلی زندگی سیاسی و در رأس آن شاه آرمانی، شهر آرمانی، ساختار طبقاتی، نظام خویشکاری، فرّه ایزدی، فرّه شاهی و فرّه پهلوانی را معین می‌کردند (رضایی‌راد، ۱۳۷۸: ۴۰۹-۲۵) و (هینلز، ۱۳۸۵).

رویکرد پدیدارشناسی، همدلانه و تفهیمی بوده و کمتر نگاهی انتقادی به موضوع دارد، بلکه با هم‌زبانی و جذب‌شدن در متن، در جهت فهم معنای نهفته در لایه‌های زیرین متن می‌کوشد.

به هر تقدیر روش پدیدارشناسی که در آثار متفکرانی همچون هانری کربن، فتح‌الله مجتبابی، فرهنگ رجایی، شاهرخ مسکوب، محمد کریمی‌زنجانی‌اصل و محمد رضایی‌راد قابل ردیابی است، به‌رغم آنکه برای فهم مبانی دینی و اسطوره‌ای اندیشه سیاسی ایران باستان روش مؤثر و کارآمدی است، ولی مهم‌ترین نقطه ضعف آن این است که نمی‌تواند پرتو روشی بر بخش زیادی از حوزه وسیع سیاست در ایران باستان بیفکند. به‌عنوان نمونه شناخت ساخت و روابط قدرت در بخش‌های اجرایی، نهادی و تکنیک‌های اعمال قدرت از دایره بررسی‌های پدیدارشناسانه بیرون است. حتی علل و اسباب صعود و نزول‌های سلسله‌های ایرانی در قدرت را نمی‌تواند تبیین کند (احمدوند، اسلامی: ۱۳۹۶: ۲۴).

مؤلفه‌های اندیشه سیاسی ایران‌شهری

در این مقاله منظور از شاخص‌های ایران‌شهری همان مؤلفه‌هایی است که از منابع اصلی اندیشه ایرانی از خرد مزدایی تا شیعی تداوم داشته است و عناصر اصلی اندیشه ایران به حساب می‌آیند که در زیر به صورت مختصر تحلیل می‌شود.

آرمان‌گرایی: ایرانیان دارای نظام فلسفه معناگرای آرمانی هستند. در این نظام که تجمیع امشاسپندان است، جهان آن‌گونه که در روایت پوزیتیویستی تفسیر می‌شود، مورد نقد قرار می‌گیرد. عالم خلق‌شده توسط وجودی مقدس است که غایت به هستی بخشیده است. به یک معنا جهان پدیداری آرمانی از نوع خرد مزدایی دارد و ماهیت و محتوای مادی توسط اهورامزدا برتر جهت‌دهی می‌شود. راستی، وفای به عهد، آبادانی و مهر از آرمان‌های غیر قابل نقض ایرانیان است که در اوستا بر آنها تأکید شده است.

تاریخ و جغرافیای قدسی: آرمان‌گرایی روایتی شکل می‌دهد که در آن خدایان نیک به رهبری اهورامزدا و خدایان شر به رهبری اهریمن رودرروی یکدیگر قرار می‌گیرند. با خلق کیومرث و شروع شدن تاریخ اسطوره‌ای، انسان اختیار محض دارد که جبهه خیر یا شر را انتخاب کند و هرگونه پیروزی خشکسالی، دشمن یا دروغ نشان‌دهنده ضعف تلاش انسان‌ها به حساب می‌آید. ایران مرکز عالم است و ایران‌ویج دارای فلسفه و تاریخی است که برآمده اساطیر و روایت‌های قدسی است. بار متافیزیکی زمان تاریخی و مکان جغرافیایی ایران را خاص ساخته است تا از ابتدای آفرینش تا ظهور سوشیالیسم را در تاریخ و جغرافیای قدسی ترسیم کند.

تداوم ایران‌شهری: ایران به معنای سرزمین نیکی‌ها، نجیب‌زادگان و پاک‌نهادها، تداومی به اندازه تاریخ تمدن بشر دارد. همه عناصر اندیشه ایران‌شهری از واژه ایران تا شاخص‌های ماهوی و ظاهری آن در تاریخ تداوم داشته است. انسان آرمانی، ارض ملکوت، انتظار، هستی‌شناسی اندوهبار، متافیزیک اشراقی در تاریخ ایران همیشه وجود داشته است. این شاخص‌ها در خرد مزدایی سامان‌دهی می‌شوند و با آنکه چندین حمله ویرانگر در تاریخ به لحاظ نظامی و سیاسی ایران را از شکل می‌اندازد، اما فرهنگ و اندیشه ایرانی در خرد شیعی، اشراقی، باطنی و... تداوم پیدا می‌کند.

فرهمندی: کاملاً طبیعی است که از تاریخ، فلسفه، جغرافیا و روایت قدسی متافیزیکی ایران، آنچه برای رأس هرم حاکمیت تجویز می‌شود، انسانی کامل و آرمانی است که به نیروی خرد و توانمندی و بر اثر کارآمدی و تأیید الهی، سرنوشت جامعه را به دست می‌گیرد. در اندیشه ایرانی به چنین کارگزار حکومتی‌ای انسان فرهمند می‌گویند؛ فردی که نژاد، تبار، تربیت و تأیید الهی و مردمی را دارد و سعادت کشور به او گره خورده است. اندیشه ایرانی همیشه در تمام طول تاریخ خردی کیهانی داشته است که در آن ولی، امام، شاهنشاه، سلطان یا پادشاه بر مسند سیاست‌گذاری کلان جای داشته است.

چرخه عدالت: اساس حکمرانی ایرانی بر عدالت است. عدالت به معنای کنار هم قرارگرفتن شاخص‌هایی است که رابطه علت و معلولی با یکدیگر دارند. در نگاه محافظه‌کار و واقع‌گرای ایرانی، هدف حکومت ایجاد امنیت و شکل‌دهی به دولتی قدرتمند است. این دولت تنها با داشتن ارتش نیرومند و منظم می‌تواند جان رعیت را حفظ کند. سپاه و ارتش سامان‌مند به خزانه سرشاری برمی‌گردد که از مالیات‌های مردم گرد آمده است. مالیات‌ها به زمین‌های آباد، رونق تجارت و شکوفایی اقتصاد

ربط دارد و همه به عدل سیستم قضائی و دادستانی رعیت باز خواهد گشت. این چرخه دارای تکنیک‌های جزئی در امر سیاسی و اجرایی است که در رساله‌های اندرزنامه نویسی تحلیل شده است.

نظام خویشکاری: جامعه یکجانشین و تولیدکننده ایرانی نیازمند رویه و قواعد یکسان بود تا طبقات مختلف با کارویژه‌های خاص خود به نظام اجتماعی و سیاسی سامان بخشند. در این نظام طبقات مختلف دربار، وزیران، سفیران، قضات، خزانه‌داران به‌عنوان کارگزاران حکومتی فعالیت می‌کردند. همین‌طور مغان و دبیران و طبقات صنعتکار، تاجر و دهقان نیز در جای خود کارویژه تخصصی داشتند. امکان تحرک طبقاتی اندک بود و به‌خصوص لایه‌های سیاسی و عادی از یکدیگر جدا بودند. این خویشکاری کارآمدی اجتماعی را شکل می‌داد و نظام تربیت نظری و عملی را خودجوش تداوم می‌بخشید.

تکنیک‌های عقل معاش: در اندیشه ایرانی شهری علاوه بر وجوه متافیزیکی و صورت‌های معرفت‌آرمانی، به امور معاش و توجه به امر روزمره تأکید شده است. هدف اصلی آبادانی دنیا و ساختن شرایطی است که قلعه، قنات، نظامیه، مسجد، راه، کاروانسرا، و... برپا باشند. بر همین اساس ایرانیان در اندرزنامه‌ها متون کاربردی و اجرایی، فنون و تکنیک‌های واقع‌گرای پیچیده‌ای طراحی کرده‌اند تا ایران کشوری آباد شود. این عقلانیت سر در آسمان‌ها ندارد، بلکه زمین را می‌نگرد و راجع به مالیات‌ستانی، خزانه‌گردانی، برقراری امنیت، سیستم اطلاعاتی و جاسوسی، نظام جنگ، تشریفات حکومتی و... فنون جایگاهی دارد.

همراهی دین و دولت: گزاره مبنایی همزادی دین و دولت از شاخص‌های اصلی اندیشه سیاسی است که در عین سادگی یا کلیشه‌ای شدن مفهومی، در اجرا سطح پیچیده‌ای دارند. در اندیشه ایرانی، دین و دولت یکدیگر را حمایت می‌کنند؛ به‌گونه‌ای که دینداران بدون حمایت دولت نمی‌توانند شایست و ناشایست را تشخیص دهند و از سوی دیگر حکمرانی بر مردم بی‌اعتقاد و بی‌دین امکان‌پذیر نیست. علاوه بر این گزاره‌های شرطی همزادی دین و دولت، اصل اندیشه ایرانی چنین است که دولت بر دین برتری دارد و هسته سیاست چنان مغناطیسی دارد که هیچ دستگاه معرفتی نمی‌تواند بر آن غلبه یابد.

اشه و سلسله‌مراتب: هدف غایی اندیشه ایرانی شکل‌دهی به جامعه اشمند است؛ یعنی جامعه‌ای که در آن فضیلت، سعادت و اخلاق وجود دارد و هر امری

در جای خود است. اشون‌بودن معنایی خیالی و توهمی نیست، بلکه همنوایی با طبیعت یا همان اندیشه اشراقی است که از عهد زرتشت تا سهروردی طراحی شده است. فردوسی، به‌عنوان یکی از حکیمان سیاسی اندیشه ایرانشهری، با تأکید بر شاهنشاه فرهمند، چرخه عدالت و نظام خویشکاری، اشته از دست‌رفته روزگار باستان را آرزو می‌کند. اشته با تشریفات، ادب، حفظ جایگاه‌ها و سلسله‌مراتب ارتباط دارد و هرگونه عوام‌گرایی و خارج‌سازی غیرتخصصی امور سیاسی از جریان عادی نوعی بحران محسوب می‌شود.

شاخص‌های اندیشه سیاسی ایرانشهری

تعریف و کاربرد	مفاهیم ایرانشهری
تفسیر قدسی و آرمانی از هستی و رویکرد متافیزیکی به تاریخ	آرمان‌گرایی
دیالکتیک تاریخی خیر و شر و انتظار ظهور منجی در پایان تاریخ	فلسفه تاریخ و جغرافیای قدسی
تداوم فرهنگ ایرانی از خرد مزدایی تا خرد شیعی	تداوم ایرانشهری
پدیدار سیاسی ایرانیان در مورد مشروعیت حکمران	فرهمندی
وابستگی قدرت به سپاه، خزانه، دادگری و مؤلفه‌های عینی کارکردی آنها	چرخه عدالت
تقسیم مشاغل و اصناف و نظام سلسله‌مراتبی	نظام خویشکاری
یکجانشینی و داشتن عقلانیت معاش جهت آبادانی دنیا	تکنیک‌های عقل معاش
نزدیکی شاه و مغان به یکدیگر و مشروعیت مذهبی حکومت با اولویت سیاست	همراهی دین و دولت
پادشاه فرهمند و مشروعیت سلسله‌مراتبی جهت ایجاد نظم اشون	اشه و سلسله‌مراتب

اندیشه سیاسی ایران باستان که به‌عنوان خرد مزدایی یا اندیشه سیاسی ایرانشهری شناخته می‌شود، مؤلفه‌هایی دارد که در دیوان حافظ تبلور یافته است.

حافظ مفسر روزگار خویش است. او جان مردم زمان‌های گوناگون خود می‌شود و فرای زمان خویش زبان برمی‌گزیند. او نمی‌توانست مستقیم بنالد و از روابط عینی و ساختارها بگوید. عقل ساختاری مبنا و اصولی دارد که بر پایه آنها پیش‌بینی صورت می‌گیرد. عرفان ماهیتی ضد ساختار و عقلانیتی پیش‌بینی‌ناپذیر است. این‌گونه روایت فردگرایی کیفی در ادبیات سیاسی خود را به صورت پوچ‌گرایی عمیقی نشان می‌دهد. حافظ جهان و کار جهان را جمله هیچ در هیچ می‌داند که با هزار بار تحقیق به این نتیجه رسیده است. دال‌های معنایی تهی‌ای که هریک بر اثر نام نهی غیر شکل گرفته‌اند. جهان پیر است و بی‌بنیاد و حافظ از فرهادکشی آن می‌نالد. دل حافظ گرفته از زندان سکندر دنیاست و غم هجران او را هیچ‌کس چاره‌ساز نیست. او ز سرحد عدم رهرو منزل عشق است و تا به اقلیم وجود راه زیادی را پیموده است، خرم می‌شود اگر روزی از این منزل ویران برود. غم، یأس و ناامیدی از توصیف‌های اعجاز‌انگیز او است که ناشی از رام‌نشدن تحولات و رژه‌رفتن آنها در جلوی چشمان تیزبین او بوده و مدام از سقف مقرنس فتنه می‌بارد. جهان پیر هیچ‌گونه ترحمی ندارد. حافظ می‌گوید اگر تابش خورشید و سعی باد و باران نیز طبیعی کار کرده بود، بدون زحمت انسان‌ها سنگ‌ها اکنون لعل شده بود. زمانی این سرزمین شهر یاران بود و دیار مهربانان، اما اکنون جهانی بی‌ثبات و بی‌اعتماد به وجود آمده است که کار حافظ مدام دست‌گزیدن و آه‌کشیدن است. او به دنبال راهی است تا رخت خویش از این ورطه بیرون بکشد. عقل روایت سامان‌بخش دارای امنیتی است که وقتی حافظ آن را با عشق مقایسه می‌کند، می‌گوید: چون قلمی است یا قطره‌ای ست بر بحر و سؤال پشت سؤال که نمی‌دانم در این دام‌گه چه افتاده است؟ تنها باید بر غم این روزگار خاک بر سر کرد. حافظ بسیار از مردم نادان زحمت می‌کشد و روایت می‌خواند که عاقلان دیوانه می‌گردند از بی‌وفایی‌ها و بی‌مهری‌های روزگار بی‌ثبات.

آشفته‌گی، سیال‌بودن، حیرانی عقل، عدم قطعیت و ایجادشدن رنج‌ها، بلاها و ملامت‌های مداوم هیچ صفت خوش و ذاتی را باقی نمی‌گذارد. یک وجه دیوان حافظ، نشانه روی این روزگار بی‌وفا است و وجه دیگر توصیف احوال ذهنی و روحی خود است که در حال زیست در این شرایط است؛ زیستی که عیش از روزگار نمی‌خواهد و عجب نمی‌دارد که با فتنه‌ای، به‌ناگاه هر دو جهان به هم ریزد. انقلاب پشت انقلاب و آمدن هیئت‌حاکمه‌های گوناگون و ایجادشدن خلق‌وخوهای مداوم و پسر، پدر، برادر و عموکشی‌ها و قتل عام و بیماری‌های مهلک، نفرین زمانه زیست حافظ است. هیچ تعریف و توصیفی بر جای نمی‌ماند که بتواند دنبال علت و دلیل

این شرایط باشد و عشق واژه و سرمایه زبانی حافظ است برای شرح پریشانی و سرگردانی؛ چراکه عشق داند که در این دایره سرگردانیم (سروش، ۱۳۷۳: ۲۴۵). به‌طورکلی، توصیف وضع موجود بر اساس نابسامانی کیهانی و آسمانی و حتی جبر زیستی، فلکی و در برخی مواقع متافیزیکی و دینی یعنی عرفان غمگین شرح داده می‌شود. دنیا دام‌گهی پر از حادثه و روزگار سست‌عهدی و بی‌وفایی است که همه را با تمام آرزوها و آرمان‌ها در خود فرو می‌برد. جبرگرایی ناامیدانه و تقدیرگرایی صوفی‌مشربانه‌ای، وصف حال حافظ از روزگار خویش را در بر می‌گیرد. نقطه عقلانی‌ای برای ایستادن و تحلیل کردن وجود ندارد، هرچند عاقلان نقطه پرگار وجودند. او در بیتی می‌گوید:

زین دایره مینا، خونین جگرم می‌ده/ تا حل کنم این مشکل در ساغر مینایی
(حافظ، ۱۳۷۹: ۳۸۵).

۲- شناخت دردها

اندیشه حافظ در دیوان او چندان سیر منطقی ندارد. برای منظم‌کردن، به‌روزکردن، به حرف درآوردن و گذاشتن آن در قالب نااندیشه‌های متن‌نیامند آن هستیم که گونه‌ای بازخوانی روان‌کاوانه از متن داشته باشیم. این روان‌کاوی بر اساس اندیشه سیاسی نمی‌تواند پراکنده باشد. ابتدا شرح او از دوران و غم و غصه، از پوچی و زودگذری و بی‌وفایی روزگار را شرح دادیم. چون متن را بیشتر می‌کاویم، نشانه‌های بیشتری از اعتراض عینی در اندیشه او می‌یابیم. اعتراض به وضع موجود و زمانی که قلمروهای ابتدایی، ازلی و بی‌نهایت آن را در قالب کلمات مبهم شعری کنار می‌زنیم، او را می‌یابیم که بر جهان تکیه نمی‌کند؛ چراکه عاقبت منزل ما وادی خاموشان است. حال به وضعیت عینی و مشخص‌تری می‌رسیم؛ وجه سیاسی به لحاظ چینش طبقاتی در این ابیات دیده می‌شود. حافظ از روایت‌های انتقادی رادیکال که جهان را پوچ می‌داند و سر قهر دارد که از رسوم عقلانی بگوید، می‌برد و به‌ناگاه می‌گوید که از چه دلش گرفته و چرا نالان است. کلید فهم اندیشه سیاسی او به لحاظ روان‌کاوی، ریاکاری است.

سازوبرگ اندیشه حافظ به صورت غیرمستقیم طبقات جامعه را ترسیم می‌کند. از شاه، وزیر، امام شهر، محتسب، دهقان، عارف، صوفی و... (روح‌الامینی، ۱۳۷۵). او اعتراض دارد چرا محتسب که باید وظایف امنیت عمومی و شرعی جامعه را بر عهده بگیرد، پیوسته مست است. مسلمانان قرآن‌خوان به نحوی قرآن

می‌خوانند که دیو از آنها می‌گریزد. واعظان که مدام سروکارشان با منبر و محراب است، در خلوتگاه‌ها کارهایی خلاف گفته‌های خویش انجام می‌دهند. امام شهر که شهره خوبی و پاکی است، از بس مست کرده، مردم او را به دوش می‌برند. هیچ‌کس تا ریاکاری و سالوس‌مشری نکند، مسلمان نمی‌شود. همه چیز به هم ریخته است؛ میخانه‌ها تعطیل شده‌اند و مساجد جای ریاکاری و تزویر گشته‌اند.

در واقع حافظ روبنا و زیربنای جامعه را یکدست رسم می‌کند. روبنا به‌ظاهر اخلاقی، شرعی، یکدست و مطابق با فقه، قرآن و مسلمانی است، اما در باطن شاهد طغیان انسان‌ها، غرایز آنها و رفتن به سوی لذت‌ها هستیم. جامعه‌ای که هر فرد چندین جایگاه و نقش دارد. حافظ از یک سو به‌هم‌ریزی نقش‌ها و جایگاه‌ها را می‌بیند و آنها را به نقد و طنز می‌کشد و تناقض‌های محتسب، امام شهر، مسلمانان و فرهنگ عامه ریاکارانه را بیان می‌کند و از سوی دیگر از نبود شادی و مکان‌های تخلیه غرایز به صورت‌های گوناگون می‌نالند. او فرهنگ عبادی خویش را مبتنی بر مستی و نیاز می‌داند و عابد را به خاطر عجب نماز نقد می‌کند. ظاهرگرایی اخلاقی را او مبتنی بر نادانی می‌داند که البته زمام امور را می‌تواند به دست آورد، ولی حافظ خود را اهل فضل و دانش می‌داند که همین گناه برای او کافی است.

هر انسان در وجه شخصیتی خویش سه بخش دارد؛ من اخلاقی او، من غریزه و لذت‌گرایی او و شخصیتش که همیشه میان این دو در نوسان است (Frosh, 1999:87). حافظ از غلبه ظاهری من اخلاقی و شرعی می‌ترسد و با عبارت‌ها و جمله‌های بسیار زیبا که واقعیت را بیان می‌کند، تناقضات حاکم‌شدن یکدست این اندیشه را که شادی، عشق و خالی‌شدن غرایز زیبایی را از آدمی می‌گیرد، به نقد می‌کشد. او این منظرگاه را به صورت رندانه تفسیر می‌کند. هویت خود را خراب می‌کند تا به صورت رندی ملامتی درآید که درک می‌کند شادی، لذت و عشق چیست. او اعتراف‌نامه‌ای از دوست‌داشتن آنچه گناه است، می‌نویسد. البته در شراب و می نوشیدن، مست‌شدن، توبه‌نکردن و شرب مدام تفسیر خودآگاه در وجه مدرن و پسامدرن آن را طبیعی و واقعی تفسیر می‌کند (کسروی، بی‌تا- ملاح، ۱۳۸۵) و تفسیر ناخودآگاه سنتی آن را به ساقی، وحی، سنت و معرفت‌دهی خداوند وصل می‌کند (آشوری، ۱۳۷۷). دیدگاه روان‌کاوی این وجه را ناشی از نبود شادی و طغیان عقده‌های سرکوب‌شده اجتماعی و نبود لذت می‌داند که در وجه ناخودآگاهی خود را به صورت مبارزه با دال‌های رسمی و آمدن به سطوح شعری تجربه می‌کند (ساراپ، ۱۳۸۲: ۱۶۷). مهم نیست عشق زمینی است یا آسمانی (سالومون، بی‌تا:

۱۵-۹) یا اینکه حافظ اهل شرع بوده است یا نه، مهم زبان شعری، طغیانی و اعتراضی اوست که چندان در دست او نیست (موللی، ۱۳۸۳) و این وجه زبانی، کلی، جمعی و مبارزه‌ای است علیه آنچه با روابط قدرت از سطح نمایش عمومی حذف شده‌اند.

۳- ایجاد نظم آرمانی

اندیشه سیاسی حافظ در رویکرد عرفان سیاسی خویش نوعی انسان‌شناسی ضد سیاست و واقع‌گرایانه را شامل می‌شود. تا زمانی که خودآگاه است، مدح می‌کند و ستایش شاه زمان را «دارای جهان نصرت دین خسرو کامل...» اما چون به هوش ناخودآگاه می‌سراید، می‌گوید: زلف بر باد مده تا ندهی بر بادم. نوسان او بر اساس نوعی انسان‌شناسی است که روزگاری ملک بوده است و فردوس برین جایگاه او. دیگر هیچ چیز او را آرام نمی‌کند. پدرش بهشت را به گندی بفروخت. حافظ فلسفه سیاسی‌ای دارد که غایتش ابتدا و انتهای ندارد. او در بهشت بوده است و بر اساس گناه از آن اخراج شده و اکنون دنیا‌گذرگاه است. زمانی که ملائک در میخانه را می‌زدند، گل او را بسرشتند و به پیمان زدن. او از مستی، شور و عشق پدید آمد. جریان و نیروی هست و وصل‌کننده هستی، عشق است؛ عشقی که ضد خرد است و حافظ نمی‌ترسد از منع عقل و می‌طلب می‌کند؛ چراکه در ولایت عشق عقل هیچ‌کاره است.

وصال و طلب عشق زمانی به قرائت شادی و زمانی به انتهای خرد ناخودآگاهی نزدیک می‌شود. انتهای لذت هر دو عالم یک فروع روی اوست. ساقی می‌تواند می‌دهد و پایان دهد گفت‌و شنود را و می‌تواند بیاید و هستی حافظ را از پیش او بردارد. هرگز نمیرد آن که زنده شد دلش به عشق. او جان سوختن خود را می‌بیند و از زلف آشفته، طلب جمعیت می‌کند و مباحث مجلس جنون را فرای عقل می‌یابد. او بر صف زندان می‌زند و می‌گوید هرچه بادا باد. و رای طاعت دیوانگان طلب نمی‌کند و یاد می‌کند از روزگار وصال که اگر روی بنماید، خلقی واله و حیران می‌شوند و باز می‌نالد و عقل که بخواهد از آن شعله چراغی برافروزد، بیرون رانده می‌شود، محروم می‌شود؛ چراکه گوهری است که از صدف زمان و مکان بیرون است (عشقی، ۱۳۷۹: ۶۹). در چنین جوی، حافظ عقل خود را از شهر هستی روانه کرده است؛ چراکه می‌داند طفیل هستی عشق‌اند آدمی و پری. حافظ در این روایت نمی‌ماند، بلکه گاهی عاقل می‌شود و اعتراف می‌کند و می‌گوید طریق عشق عجب خطرناک است. او عشق را در اول آسان می‌داند و خود را اهل زهد، توبه و طامات نمی‌بیند.

هر کجا که ظاهر گریان سنگ و خانه و کعبه می‌بینند، او خانه خدا می‌بیند. او به ناگاه می‌سراید که نقش جور و نشان ستم نخواهد ماند. حافظ مدح می‌کند، می‌نالد و از وصال دور می‌شود. دیگر نمی‌تواند خود را فریب دهد. واقعیت‌ها بر او غلبه پیدا می‌کند. او می‌داند کمان ابروی جانان نمی‌پیچد سر از حافظ، اما باز به بازوان بی‌زور خودش خنده‌اش می‌گیرد (حافظ، ۱۳۷۹: ۲۱۵). او دوست داشتن یار را که می‌گوید: حافظ غلام طبع توام، می‌شنود و در دلش می‌گوید تا به چه حدم همی کند تحمیق (همان: ۲۳۰).

حافظ تسلیم ناخودآگاه نمی‌شود. او در نوسانی از وصال شورانگیز، شاد و شوق‌محور تا غمگینی هجران، دیدن واقعیت‌ها و فریاد خودآگاهانه همیشه در نوسان است. در همین نوسان است که می‌توان راز جاودانگی او را فهمید. من حافظ، میانه‌ای از لذت، عشق، وادادگی زبان، زیبایی محض و بریدن از زبان رسمی جامعه مثل مولوی و دوباره آمیختن با جامعه و سمت اخلاقیات و فرمان او یعنی مصلح اجتماعی را در بر می‌گیرد. او در میان این دو روایت زندگی می‌کند (سروش، ۱۳۷۳: ۲۷۳). او وجدان معذب و در رفت‌وآمد و روح در عذاب و رنج ایرانی است. عدم تطبیق نسبی و رضایت‌بخش واقعیت با افکار ایرانی چنین آشفتگی‌ای را رقم زده است. خیام و مولوی از یک سو و زکریای رازی و سعدی از سوی دیگر روایت یکدستی را برای زیستن در شور، عشق و مستی با عقلانیت و زیست جمعی انتخاب کرده‌اند. حافظ مردد است و نمی‌تواند در عرفان خویش میان این دو یکی را برتری دهد. از یک سو نظم زبانی را با طغیان خویش به هم می‌ریزد، دال‌های ملی و باستانی و شادی‌های رایج به‌یغمارفته را برمی‌گرداند و در عقلانیتی در تبعید از تمام‌نداری‌ها و شادی‌های به‌انحراف‌رفته دم می‌زند. حافظ ریاکاری، دروغ، غم و نبود عشق را با رادیکال‌ترین زبان فارغ از زمان و مکان می‌کوبد و تناقضاتش را نشان می‌دهد. از سوی دیگر، دلش راضی نمی‌شود و در عین صحبت از جمال، یار، وصال، می، معشوق و عشق به میان واژگان عینی و مردمی می‌آید و در برابر فرهنگ عامه و عقاید راکد شده زمان خویش، دال‌های باستانی و فرهنگ ملی ایران زمین را دوباره یاد می‌کند. حافظ حافظه مردم ایران و زبان او ریاکاری، رندی، شادی و عذاب ایرانی است. هر کس آنچه در دل دارد و می‌خواهد برداشت کند، برداشت می‌کند. حافظ نسبی نیست و تناقض‌گویی و چندپارگی مخصوص دیوانش نیست. او در پای فهم دو عاشق، حکیم، عامی، باسواد، عالم، دانشمند و سیاست‌مدار ظرفیت معنا دارد. حافظ تنی گشوده و دنیایی پر از سؤال‌ها و موقعیت‌هایی است که در زندگی بشر وجود دارد و در متن تمدن ایرانی به نحو آشکارتری خود را نشان داده است. او خود می‌گوید:

من این حروف نوشتم چنان که غیر ندانست / تو هم ز روی کرامت چنان بخوان
که توانی (حافظ، ۱۳۷۹: ۳۷۰).

۴- ارئه راهکار

عرفان برخلاف فقه و اخلاق که با مبانی کلامی و فلسفی رویکردی تجویزی را دنبال می‌کنند، از این جنبه به دور است. عرفان حافظ با توجه به تصویر گیج و پریشانی که از عالم رسم می‌کند و دردهای آن که بر روی ریاکاری، غمگینی و بی‌مهری دنیا و انسان‌ها دست می‌گذارد و جامعه آرمانی که از فلسفه تاریخ عرفان قدسی رسم می‌کند، به سمت نوع خاصی از اخلاق ایرانی گرایش پیدا می‌کند که در دیوان او وجود دارد. تمام تجویزهای او را می‌توان بر اساس چهار شاخص تقسیم کرد:

الف- رضایت، تقدیر، تسلیم: اولین اصل متافیزیکی حافظ به لحاظ هنجارمندی کنشی است که ریشه در هستی‌شناسی او دارد. او جهان آشفته و بی‌مهر و بدون وفا را می‌بیند و عدم قطعیت در پدیده‌ها برایش طبیعی است. اینکه هیچ دلیل و علتی برای کارهای انسانی و طبیعی وجود ندارد. البته او در متافیزیک مذهبی فکر می‌کند و خداوند در اندیشه‌اش جایگاه اول را دارد. او بر این اساس به آرامش، راحتی، تقدیر و رضایتی می‌رسد که ناشی از تفکر فلسفی در هستی‌شناسی اوست. در دایره قسمت ما نقطه پرگاریم. پرگار را خداوند می‌چرخاند و لطف، نعمت و عذاب را او به انسان‌ها می‌دهد. اگر به تیبی حافظ را گردن بزنند، او گردن می‌نهد. اگر از کوه سنگی پایین آید، حافظ بلند نمی‌شود. او واثق به الطاف خداوندی است. او در یک کلام درویش است و اخلاق درویشی دارد. درویش، مالک نیست و علاقه‌ای به زیستن فعالانه و معاش‌اندیش ندارد. حافظ رضا به داده، داده است و هیچ غم دنیا را نمی‌خورد. در دنیایی که جایگاه‌ها به هم ریخته است، محتسب، شیخ و امام شهر مست هستند و مسلمان ریاکار و هیچ‌کس به گفته‌های خود عمل نمی‌کند، جان انسان‌ها ارزش ندارد و قدرت‌ها مدام عوض می‌شوند و غم، بی‌وفایی و بی‌اخلاقی در جامعه موج می‌زند، حافظ دنبال هیچ تکیه‌گاهی نیست. او هیچ‌گاه آبروی فقر و قناعت را نمی‌برد و دعا می‌کند که خداوند دولت فقر به او ارزانی کند؛ چراکه سرکشی نتیجه‌ای ندارد.

ب- تساهل و مدارا: نتیجه اخلاق درویشی، تساهل و گذشت از خطاهای دیگران است. جهان در حال گذر است و انسان‌ها در جبر قرار دارند. منابع محدود است و لذت‌های نامتناهی ناعادلانه تقسیم شده‌اند. رویه حافظ در تقدیرگرایی چنان است که می‌گوید: باید از سخن‌های درشت و سخت خویش عبور کنیم. نباید

جهان را بر خود تنگ و سخت گیریم. او راه نجات را در آرام بودن و جام می را دیدن و عیب پوشیدن می‌داند. همه اعمال ریشه در نیت‌های خوب دارند، عشق سخن‌های گوناگون و وجوه گوناگون دارد که همه آثار خداوند است، پس باید تساهل داشت و شاد بود.

ج- راستی و یکرنگی: از تساهل ریشه هنجاری دیگری به نام خراب کردن خودپرستی و گرایش به اعتراف و نشان دادن ذات خود نیز بیرون می‌آید. رندی حافظ در این است که او گرایش به خیرها ندارد و خیر را وجهی سلبی می‌داند. اصل شرها هستند که لذت بخش‌اند و باید متناسب پخش شوند، نه اینکه با خیرهایی که وجود ندارند سرکوب شوند. او می‌گوید دست زهدفروشان را نباید بوسید. می، می خورد تا نقش خودپرستیدن را خراب کند. خرقه پشمینه به کنار می‌اندازد. حافظ، غلام همت دردی‌کشانی است که یکرنگ هستند. دنبال مصلحت نیست؛ چراکه مصلحت مخصوص سیاست است. به در میخانه می‌رود که فضایی یکرنگ دارد و از خودفروشی متنفر است. طالب وحدت و اتفاق است و می‌خواهد از هرچه رنگ تعلق پذیرد، آزاد باشد.

د- شادی و عشق: در معنای آخر به اصل عرفان و هسته اصلی اخلاق ایرانی می‌آییم. یکی از عقل می‌لافد یکی طامات است، بیاکین دآوری‌ها به پیش داور اندازیم. حافظ در پی این پوچ‌گرایی تلخ و طنزآمیز به سمت عشق می‌رود. او اوقات خوش را آن می‌داند که با دوست به سر می‌شود و بقیه همه بی‌حاصلی و بی‌خبری است. عشق هنری است که باعث حرمان نمی‌شود و هرکس آن را یاد ندارد، اگرچه زنده است باید بر او نماز گزارد. عشق دریایی است که کناره ندارد و باید در آن جان سپرد. مطرب عشق ساز و نوایی خوش دارد، هرچند در ابتدا کسی باید هدایتش کند. از صدای سخن عشق خوش‌تر نیست و حافظ تمام عمر را سودای بتان دارد و دلش جز مهر مهرویان هیچ راهی بر نمی‌گیرد.

اخلاق حافظ با دوستان مروت و با دشمنان مدارا کردن است. هنگام تنگ‌دستی در عیش کوشیدن و به اخلاق درویشی افتخار کردن است. اندیشه حافظ تقدیرگراست و اعتقاد دارد چون رخت از آن توست، به بیغما چه حاجت است. اخلاق عرفانی که توصیه به شادی، عشق، مدارا، راستی و رضایت می‌کند، مجموعه اخلاق هنجاری حافظ را تشکیل می‌دهد و مجموعه اندرزی محافظه‌کار و عاشقانه‌ای را فراهم می‌کند که در فرهنگ ایرانی ملموس است و نزد ادیبان، حکیمان

و عارفان گوشه‌گیر و حتی هرم‌نشین دیده می‌شود. آدابی که در دنیا این گزاره را پیش می‌گیرد:

مباش در پی آزار و هرچه خواهی کن/ که در طریقت ما غیر از این گناهی نیست (حافظ، ۱۳۷۹: ۶۳).

نتیجه‌گیری

گرایش‌های آرمان‌گرای اندیشه سیاسی در ایران به صورت توجه‌نکردن به واقعیات، نقد دنیا، اقتصاد و سیاست به وجه بسیار رادیکالی خود را نشان می‌دهد. عرفان تقدیرگراست و گونه‌ای از اراده‌گراف (دینانی جلد اول، ۱۳۷۹: فصل ابن تیمیه) را بدیهی می‌انگارد که انسان‌ها در سایه آن از ابتدا تا انتهای زندگی‌شان را در برنامه و سیر مشخصی می‌پیمایند. حتی تقدیرگراترین اعمال نیز از فلسفه خاصی پیروی می‌کنند. عرفان در ظاهر امر کاملاً غیرسیاسی است که با سیاست سرستیز دارد (روح‌الامینی، ۱۳۷۵). از وجه نخست در رابطه با قدرت و وجوه ایجابی آن که خود را به صورت اخلاق و اندرزهای حکیمانه و تا حدی انزوآگرایانه یا ترساندن پادشاهان، وزرا و حکومت‌مداران نشان می‌دهد (سعدی، ۱۳۷۹: ۳۵-۸۲). این جنبه در سیرالملوک‌ها و سیاست‌نامه‌ها و کتب تاریخی و تفسیری عرفا مورد بحث قرار گرفته است (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۱۱۱). آنچه در مقاله حاضر بررسی شد، وجوه غالب ایدئولوژی‌ای بود که عرفان در آن تولید می‌شود. رابطه معرفت و قدرت خود بازتولیدکننده جریانی از گزاره‌های سیاسی است؛ گزاره‌هایی که از فرهنگ سیاسی تا مشروعیت سیاسی و حتی هنجارهای سیاسی خرد وکلان را در ایران شکل می‌دهد. اعتقاد به رهبر، امام، ولی و انسان کامل و توجه به یک سیوریت در رسیدن به غایت نیک، تاریخ و دنیا را گذرگهی پرشتاب و بی‌وفا قلمدادکردن و بی‌توجهی به اقتصاد، شهوت و قدرت و دل در آرمان‌شهرها در تضاد بنیادین خیر و شر تاریخ به صورت تقدیری یا انقلابی بستن از ویژگی‌های عرفان سیاسی است (رضایی‌راد، ۱۳۸۷- عشقی، ۱۳۷۹: ۸۴). بسیاری از اندیشمندان قصد داشتند این وجوه را از منظرهای گوناگون اصلاح و نوسازی کنند؛ از عطار، مولوی، فردوسی، سعدی و... که حافظ یکی از نوگرایانی است که با زبانی جوششی و تفهیمی در این متن فرورفت و با جاذبه‌های زبانی و اعجاز سخنوری خود توانست روح قوم خویش باشد. حافظ جنبه‌های سیاسی زیادی در اشعار خود دارد؛ چراکه بر ضد قواعد رسمی زبان که ریشه در فهم فرهنگ شعری ظاهری حکومت و عامه بود، طغیان کرد و در مقابل تمام دال‌های رسمی، غمگین و ریاکارانه، دال‌هایی راست‌گرایانه، عشق‌محور و شاد

تولید کرد. او درد اساسی جامعه را نبودن هرکس در جایگاه خود و چندچهرگی مردم زمانه خویش یعنی ریاکاری‌بودنشان می‌دانست؛ ریاکاری‌ای که الزاما به دروغ، خودپسندی و حرص ختم می‌شود که رضایت، تساهل و مدارای جامعه را از بین می‌برد و اعتماد انسان‌ها را سلب می‌کند. او از این وضعیت ناراضی است و گاهی بر عشق وصال مولوی‌وارانه و عاشقانه می‌سراید و دل در دنیای دیگر و شور و هیجان فردگرایانه می‌زند و گاه به دنیا می‌آید و می‌نالد و می‌بیند و از مردم و از اطراف خویش با دیدی عقلانی می‌سراید. حافظ همیشه در این رفت و برگشت است. او شاعری سیاسی است؛ چراکه توانسته هویت و زبان ملی ایران را با تمام افسانه‌ها و اسطوره‌هایش دوباره در قرائت شاد، عشق‌محور و راست بریزد. اغلب پادشاهان را نقد می‌کند و گاه مدح می‌گوید. او در بسیاری از این مواقع، دل از مصلحت‌ها می‌کشد و شعر بر او غلبه پیدا می‌کند. حافظ، حافظه فرهنگ، زبان و ادب در حال انحطاط ایرانی است. او می‌داند که گردابی در پیش‌رو دارد و زوال اخلاقی مدنی اتفاق افتاده است. او وضع فرهنگ، ادب و سیاست جامعه خویش را که به غم، یأس، سیاهی و ریاکاری افتاده است، می‌نگرد و در آن روزگار وحشی، قبیله‌ای بی‌سروسامان از مفاهیم عمیق بشری و اعجاز تمدنی می‌سراید که ماندگارش کند در روح و جان ایرانیان تا در کوچه، بازار، خانه‌ها، دربارها، شهرها و روستاها در کنار شادی و جشن و روزهای سرورشان باشد. حافظ تعبیر می‌شود در زبان حکیمان، آموزگاران، روحانیون، سیاست‌مداران، فال‌فروشان، عاشقان و... و هرکس از دریای ژرف و بیکران معانی و دال‌های شناور آن برداشت کند آنچه را که می‌خواهد. او با قدرت زمان خویش در شکل نرم و اندیشه‌ای آن جنگید و یأس، ریا، ناامیدی و ترس قوم خود را در نمادهای دیگری به صورت شادی، عشق، راستی و تساهل بازسازی کرد. حافظ ناخودآگاه رام‌نشده فرهنگ ایرانی است.

اگر اندیشمندان و مکاتبی در اندیشه سیاسی ایران بودند که وجوه عقلانیت را به سمت نوسازی بر متن ظاهری، قدسی، فرهنگ عامه و جهل و خرافات می‌زدایدند و قدرت داخلی و خارجی نیز به آنها بازی می‌داد، اکنون هنوز در ناخودآگاه نمی‌زیستیم. حافظ نتوانست؛ هرچند او تصویرگر و نقاشی چیره‌دست بود، اما خود مغلوب ساختار شد. او آمد که فرهنگ ایرانی را به نقد بکشد، اما خود مغلوب آن شد. حافظ نتوانست از ناخودآگاه جذاب و مردابی قدرتمند ایرانی سر برآورد و در آن غرق شد. او تنها به زیبایی، لطافت و قدرت اعجاز‌رایز سخن خود آن را به نظم ماهرانه کشید. او تقدیر، رضایت و دل‌سپردن به قضا و قدر و پذیرفتن اراده بالای عقلانیت را در روزگار، خداوند و طبیعت پذیرفت و سر تسلیم فرود آورد و روح

کنجکاو، عقلانی و انتقادی خود را نابود کرد. حافظ نه تنها در جهت نوسازی عقل سیاسی در ایران حرکت نکرد، بلکه باعث تشدید و افزایش خردستیزی و رواج فرهنگ سیاسی خرافه‌ای و تابعیت‌گرایی شد که توانایی ایستادن بر روی پای خود را نداشت. حافظ زیبا سرود و روایتی جذاب از خردگریزی، فرهنگ مدارا با بن‌مایه‌های تنبلی پوچ‌گرا را تثبیت کرد و به جای اینکه خود عامل عقلانیت سیاسی ایران شود، در زبان عرفانی و نمادهای خردگریز آن غرق شد و خود قسمتی جاودانه و حافظه ناخودآگاه رام‌نشده ایرانی شد.

فهرست منابع

۱. اسپریگنز، توماس (۱۳۸۲)، **فهم نظریات سیاسی**، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: آگه.
۲. آشوری، داریوش (۱۳۷۷)، **هستی‌شناسی حافظ**، کاوشی در بنیادهای اندیشه او، تهران: نشر مرکز.
۳. پاک‌نهاد جبروتی، مریم (۱۳۸۱)، **فرداستی و فرودستی در زبان**، تهران: گام نو.
۴. پرهام، مهدی (۱۳۷۹)، **خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی و قرن بیست‌ویکم**، تولدی دیگر، تهران: نشر شالوده.
۵. خاتمی، سیدمحمد (۱۳۷۹)، **آیین و اندیشه در دام خودکامگی**، تهران: طرح نو.
۶. خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۶۱)، **ذهن و زبان حافظ**، تهران: نشر نو.
۷. خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۶۶)، **حافظ نامه، شرح الفاظ اعلام مفاهیم کلیدی ابیات دشوار حافظ**، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۸. خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۳)، **حافظ**، تهران: طرح نو.
۹. خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۸۲)، **حافظ حافظه ماست**، تهران: قطره.
۱۰. داوری‌اردکانی، رضا (۱۳۵۰)، **شاعران در زمانه عسرت**، تهران: انتشارات نیل.
۱۱. دشتی، علی (۱۳۶۴)، **نقشی از حافظ**، تهران: اساطیر.
۱۲. دشتی، علی (۱۳۸۵)، **کاخ ابداع اندیشه‌های گوناگون حافظ**، تهران: زوار.
۱۳. دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰)، **دفتر عقل و آیت عشق**، تهران: طرح نو.
۱۴. دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹)، **ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام**، تهران: طرح نو.
۱۵. رضایی‌راد، محمد (۱۳۷۸) **خرد مزدایی**، تهران: طرح نو.

۱۶. روح الامینی محمود (۱۳۷۵)، *نمودهای فرهنگی و اجتماعی در ادبیات فارسی*، تهران: آگه.
۱۷. روزنتال، اروین جی (۱۳۸۷)، *اندیشه سیاسی در اسلام میانه*، ترجمه علی اردستانی، تهران: قومس.
۱۸. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹)، *از کوچه زندان*، تهران: امیرکبیر.
۱۹. ساراپ، مادن (۱۳۸۲)، *راهنمای مقدماتی بر پسا ساختارگرایی و پسامدرنیسم*، ترجمه محمدرضا تاجیک، تهران: نی.
۲۰. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳)، *قصه ارباب معرفت*، تهران: مؤسسه صراط.
۲۱. سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۷۹)، *گلستان*، تصحیح محمدعلی فروغی، تهران: به نشر.
۲۲. شاهکوهی، محمدحسن (۱۳۷۵)، *خرد عشق در تاریخ ایران*، تهران: نشر نشانه.
۲۳. شفا، شجاع‌الدین (۱۳۸۶)، *دیوان حافظ*، تهران: نخستین.
۲۴. طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۴)، *خواجه نظام‌الملک*، تبریز: ستوده.
۲۵. عشقی، لیلی (۱۳۷۹)، *زمانی غیر زمان‌ها*، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران: باز.
۲۶. غنی، قاسم (۱۳۴۰)، *بحث در آزا و احوال حافظ*، تهران: زوار.
۲۷. قزوینی، محمد (۱۳۶۷)، *حافظ از دیدگاه محمد قزوینی*، تهران: انتشارات علمی.
۲۸. کرین، هانری (۱۳۷۹)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه سیدجواد طباطبایی، تهران: کویر.
۲۹. کسروی، احمد (بی‌تا)، *حافظ چه می‌گوید؟*، بی‌جا.
۳۰. مطهری، مرتضی (بی‌تا)، *عرفان حافظ*، تهران: دانشگاه تهران.
۳۱. ملاح، خسرو (۱۳۸۵)، *حافظ و عرفان ایرانی*، تهران: فروزان.
۳۲. مولی، کرامت (۱۳۸۲)، *مبانی روان‌کاوی فروید و لکان*، تهران: نی.
۳۳. ناتل‌خانلری، پرویز (۱۳۸۵)، *حافظ شیرازی*، مقاله برگرفته از کتاب *روح ایران* هانری کرین، رنه گروسه، لوئی ماسینیون و...، ترجمه، محمود بهروزی، تهران: روح آفرینش.
۳۴. ویتگنشتاین، لوودینگ (۱۳۸۰)، *پژوهش‌های فلسفی*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.
۳۵. منشی‌زاده، کیومرث (مصاحبه)

۳۶. www.Aftabnews.ir/vdcfydc.w6dyvagiw.htm

۳۷. سالومون، روبرت (پی‌تا)، فضیلت عشق اروتیک، ترجمه آرش نراقی،

برگرفته از Ethical theory, character and virtue Midwest

studies in philosophy. B.PP.12-31.

انگلیسی

38. Frosh, Stephen (1999): **The Politics of Psychoanalysis:**
Macmillian Press (LTD) AND London.

