

راز دهر

مهدی فریور



مهندس مهدی فریرور علاوه بر آنکه در حوزه دانش تخصصی خود صاحب نظری فاضل و کار آمد است، در عرصه مقولات ادبی، فلسفی و اجتماعی نیز عالمی پژوهنده و باریک بین است. وی در کتاب حاضر کوشیده تا با استناد به ابیات و مصاریع خواجه شیراز، نشان دهد که لسان الغیب نه صوفی و عارف و درویش، بلکه فیلسوفی خردمند و تیزهوش است. این طرز نگاه به بزرگترین غزلسرای جهان که به باری دانش فلسفی ژرف و اطلاعات دقیق تاریخی و ادبی تعلیل و تحلیل گردیده، تازه ترین تلقی از شخصیت و جهان نگری شاعری است که تا به حال صدها مقاله و رساله و کتاب درباره او و آثارش نوشته اند. باشد که حاصل این تلاش عاشقانه و عالمانه، اهل نظر و دانش پژوهان را مقبول و مطلوب افتد.

مہدی فریور

بازار

ochlocracy حکومت مردمی
an'e'ocracy استبداد

واژ دهر

جستاری در فلسفه حافظ

نوشته

مهدی فریور

زمستان، ۱۳۷۵

نام کتاب: راز دهر، جستاری در فلسفه حافظ

نویسنده: مهدی فریر

چاپ اول: ۱۳۷۵

ویراستار: کاظم السادات اشکوری

طراح پشت جلد: فرامرز عرب‌نیا

حروفچینی: هادیان

لیتوگرافی متن: حافظ، کرمانشاه

لیتوگرافی جلد: کیهان گرافیک

چاپ: کاشفی، کرمانشاه

صحافی: سجّاد پارس، کرمانشاه

تعداد: ۳۲۰۰ نسخه

حق چاپ برای نویسنده کتاب محفوظ است.

انتشارات
کرمانشاه



کرمانشاه، خیابان معلم، پاساژ معلم

شماره شابک ۹۶۴-۹۱۴۲۵-۰۹

فهرست مطالب

مقدمه..... ۷

بخش نخست: حافظ در برابر فلسفه و عرفان

حافظ در برابر فلسفه و عرفان..... ۲۵

عارف یا فیلسوف؟..... ۳۶

بخش دوم: همراه حافظ

همراه حافظ..... ۷۱

پایان فصل..... ۱۵۵

بخش سوم: نظام فلسفی حافظ

نظام فلسفی حافظ..... ۱۶۱

الف - راز دهر..... ۱۶۹

نگاه حافظ به راز دهر..... ۱۸۴

معرفت و شناخت..... ۱۹۴

۲۰۳.....	ازل و ابد
۲۱۲.....	نگاه بر افلاک
۲۲۱.....	ب - انسان و اجتماع
۲۲۹.....	از دیدگاه حافظ انسان آزاده کیست؟
۲۳۷.....	قناعت و قلندری
۲۴۶.....	مسلمانی و وجودگرایی
۲۵۳.....	انسان و سرنوشت
۲۵۹.....	مرگ و آزادگی
۲۶۴.....	اجتماع و سیاست
۲۷۷.....	تعلیم و تربیت
۲۸۴.....	تعلیمات اجتماعی
۲۹۰.....	امساک و کرم
۲۹۷.....	ج - انسان خوشبخت
۳۰۲.....	فارغ شدن از غم
۳۰۵.....	رهایی از قیدهای زندگی
۳۰۸.....	گریز از بدی
۳۱۵.....	رهایی از غم
۳۲۳.....	بهره‌ور شدن از لذت
۳۲۹.....	زندگی با زیبایی
۳۳۹.....	سرشار شدن از عشق

تقدیم به روح پاک مادرم که نخستین
آشناییم با حافظ یادگار اوست و همواره
با این بیت مرا به زندگی دلخوش می‌کرد:
یوسف همگشته بازآید به کنعان غم مخور
کلبه احزان شود روزی گلستان غم مخور

مقدمه

غلام آن کلماتم که آتش انگیزد
نه آب سرد زند در سخن بر آتش تیز

انگار که صاحب نظر، صاحب اندیشه‌ای منسجم است. آنچه این قضیه را از صدق ساقط می‌کند خطایی است که در فرض نخستین روی می‌دهد. یعنی شخص، مدعی صاحب‌نظری است اما به واقع تهی از بصیرت و رای مستقل است. چنین تشخیص و تمیزی آسان نیست. باید تحقیق کرد و سنجید و بعد نظری مستدل و درست ابراز کرد. به محض قبول ضرورت تفحص و تحقیق، ذهن آدمی فعال می‌شود و با لذت ادراک تازه‌ها آشنا می‌گردد. معمولاً کسی که به چنین لذتی پی برده باشد از اندیشیدن و پژوهیدن دست نمی‌کشد، هر چند که در مرحله آغازین نیز، بخش بزرگی از نیت صاحب‌نظر برآورده شده است، یعنی نظراتش اثر گذاشته و در جان خواننده و شنونده سخنش آتش انگیزه است.

اما ابعاد پژوهش در اصالت صاحب‌نظر بودن کسی که به هر حال ما

را واداشته تا به نقد و واریسی مفهوم و منظور نهفته در کلامش بپردازیم، محدود نمی ماند و لاجرم پژوهنده را به ورطه تحقیقات فلسفی می کشاند. پس اگر صاحب نظری به شیوه فیلسوفان سخن نگفته باشد، نمی توان او را فاقد رای فلسفی انگاشت یا به دلیل عدم اشتهاش به حکمت و دانش و فلسفه، تحقیقات فلسفی او را نادیده گرفت. بلکه باید با دقت و وسواس رگ و ریشه آرای فلسفی را از لابه لای توده آثار و افکارش بیرون کشید. البته این کار بس دشوار و پرخطاست، اما اگر واهمه از خطا بر پژوهشگر غالب آید، ذهنش سترون می شود و کاری از پیش نمی برد.

نگارنده براین عقیده است که این گونه تحقیقات فلسفی در زمینه ادبیات فارسی ضرورت دارد. هرچند سرزمین ما به شاعرپروری شهره است و فیلسوفان صاحب اثرمان اندک اند، اما نمی توان نتیجه گرفت که صاحب نظران ما نیز کم شمارند. بسیاری تصور می کنند که شاعران نامدار ما با افکار فلسفی بیگانه و عارفان بزرگ ما از ساحت فلسفه گریزان بوده اند. دلیل عمده آن را هم ناسازگاری فکر فلسفی با روح شاعری و مسلک عرفانی می دانند. به حکم منطق، قضایای کلی و عام با ارائه یک نمونه مخالف از اعتبار ساقط می شود، ازاین رو می توان در رد این فرض تقریباً پذیرفته شده نمونه های بسیاری ارائه داد. مثلاً فردوسی، نظامی و ناصر خسرو هر سه در عصر خویش ملقب به حکیم بوده اند و ابن سینا برخی از آرای فلسفی خود را در قالب شعر بیان کرده و عارف شوریده ای چون شیخ اشراق، از ابراز عقاید و نظرات فلسفی خویش ابایی نداشته است. گذشته از نمونه های معروف و مشهور، می توان سیاهه ای از موارد خلاف فرض مذکور تهیه کرد که ثابت می کند به دلایل بسیار، که بحث درباره آنها در این

مقدمه به درازا می‌کشد، بیشتر صاحب‌نظران گرانمایه ما نظرات فیاسوفانه خود را به صورت شعر و شطح بیان کرده‌اند. هرچند در نظر ما حکیم بودن و فلسفی اندیشیدن وجهی ممتاز و ارزشمند است، لیکن نباید فراموش کرد که چنین داعیه‌هایی، در بسیاری موارد، می‌توانست به مرگ فجیع صاحب‌نظران بینجامد. وقتی که تعصب ورزیدن افتخار باشد، البته چنین رویدادهایی شگفت نیست. گفت آن یار کز و گشت سر دار بلند

جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد
از همین مدخل است که ناسر، خود را سره جا می‌زند و دعوی
کشف و کرامت و صاحب‌نظری می‌کند.
گوی توفیق و کرامت در میان افکنده‌اند

کس به میدان در نمی‌آید سواران را چه شد
مشکل تحقیق در تاریخ تطور اندیشه در ایران زمین، این قبیل
ناسره‌هاست که با اقتدار حکام و خامی پیروان و جاهت یافته و گاه با
چنان جوشن و زیوری مصون و آراسته شده که امکان تحقیق را از
پژوهشگر راستین سلب کرده است. به این اعتبار شاید مقدم بر تحقیق
در تاریخ فکر و فلسفه ایران، تفحص در فلسفه تاریخ و نحوه
شکل‌گیری تحولات فکر در این سرزمین ضرور باشد.

خوشبختانه با پژوهشهای ادبی چند دهه اخیر، کار تحقیق در آرا و
اندیشه‌های بزرگان ادب ما تا حدی فراهم آمده است. اما در پهنه
تفکرات فلسفی ادیبان و عارفان نامدار کار چندانی صورت نگرفته و
علاقه به مطالعات و تحقیقات ادبی و تاریخی و هنری بسی بیشتر از
رغبت به پژوهشهای فلسفی بوده است. ظاهراً این بی‌رغبتی مشکلی
نیافریده است. اما از دو دیدگاه زیر شاید آثار نامطلوب این بی‌میلی

آشکار شود:

الف - می‌گویند که فرهنگ ملی باید احیا گردد تا سدی شود برای هجوم فرهنگ بیگانه، و از شیفتگان آبادانی کشور نیز فریاد برمی‌آید که به‌منظور فراز آمدن بر مشکلات عقب - ماندگی و کم‌درآمدی و بیکاری، باید از تجربه‌های پیشروان صنعت و توسعه در جهان استفاده کرد. با تعمق در این خواسته‌های برحق، تعارض و تناقضی آشکار می‌شود. فرهنگ ملی، ذاتی مستقل از تجربه ندارد که از یک سو بتوان با احیای آن راه را بر بیگانه بست و از سوی دیگر آزمندانه پذیرای تجربه‌های بیگانه شد و هیچ مشکلی را نیز انتظار نکشید. فرهنگ مجموعه‌ای از تجربه‌هاست و پاسخگوی نیازهای مردمی در برشی از زمان. پس اساس آن حرمت نهادن بر تجربه است و اگر علم و هنر را در بطن خویش می‌پرورد، برای اعتلای تجربه‌ها و بهینه کردن شیوه‌های پاسخگویی به نیازهای رشد یابنده مردم است. اگر «تجربه»، چه خودی و چه بیگانه، به‌عنوان یک رویداد سودمند محترم و مفید تلقی می‌شود، پس حرمت نهادن و عنداللزوم به کار بستن آن لازم است. شاید گفته شود که انسان حق‌گزینش دارد و لذا تجربه‌های عاری از عیب و زیان را انتخاب می‌کند و به کار می‌بندد. این سخن، جز سفسطه نیست. حقیقت این است که مدعی چنین طریقتی در فهم درست تجربه دچار مشکل شده و نمی‌داند که در عرف، مراد از تجربه رویداد و عملی است که در زمانی گذشته واقعیت یافته است و ارزیابی امروز و فردای آن تجربه‌ها، خود تجربه‌ای دیگر است که دیگر بار، به‌مثابه اندیشه‌ای چاره‌ساز، زمینه تجربه‌های تازه‌تر برای

پاسخ گفتن به نیازهای فزاینده شده است. پس هیچ تجربه‌ای به یک معنا بد یا خوب نیست. میل به آماده‌خوری است که انسان نیازمند و حریص را، به جای تمرین و تجربه، به جستجو در تمرینها وامی دارد تا با ترس و ولع در اندیشه تفکیک و تمیز یافته‌های دیگران بیفتد و چاره‌آرزوهای قوام نایافته و سؤالهای پاسخ نگفته خود را در جعبه جادوی دیگران بیابد و آرام گیرد. واضح است که این تناقض، راه توفیق را می‌بندد: نه می‌گذارد فرهنگ خودی رشد کند و نه دریافت سنجیده‌ای از تجربه‌های موفق دیگران به دست آید. برای یافتن پاسخ، قدم اول طرح درست سؤال است. یعنی قبل از جستار برای چاره‌آرزوهای ملی، باید در اصالت و ضرورت آرزوها تأمل کرد و تحقیق نمود که آیا اصولاً برآوردن چنان آرزوهایی به واقع مشکل‌گشای دردهای فزاینده ما خواهد بود یا فریفته اندیشه‌های تجربه نشده خود شده‌ایم؟ اما برای این کار تحقیقاتی عمیق‌تر از پژوهشهای متعارف علمی و ادبی لازم است. اگر بخواهیم آرزوهایمان را به محک تجربه‌های بیگانه نقد کنیم، باید از دعوی اعتلا و احیای فرهنگ خودی دست بکشیم و اگر درد ما درد فرهنگ است، نباید سود جستن از تجربه‌های دیگران را اصل پیشرفت و سبب ساز تحقق آمال ملی بینگاریم. این نتیجه‌گیری، اگر از تجربه تحقیق و تحلیل اندیشه‌های بزرگانمان گریزان نباشیم، ناامیدکننده نیست. از این رو باید به پژوهش فلسفی دست زد تا نتایج تفکرات اندیشمندان ما در مقاطع مختلف تاریخی در حد امکان شناخته شود. اما این کافی نیست. باید گوش شنوا و جانی کوشا داشته باشیم و آرزو کنیم که از میان

خردمندانمان نظریه پردازانی سربلند کنند و به مدد نتایج چنان تفحصات و تجربیاتی، داروهایی برای درمان زخمها و دردهامان ارائه دهند. البته در این صورت می توان به دستیابی فکر و تجربه مورد نیاز امیدوار بود وگرنه با اصرار در تحقق آرزوها، «امید» پدید نمی آید و «چاره» صورت نمی پذیرد.

ب - نقد تجربه کار فلسفه است و حوزه تأثیر تجربه های نقد شده به زمان و مکانی که تجربه در آن شکل گرفته است، محدود می ماند. هرگز نمی توان گفت که نقد ادبی و جستار برای کشف معانی الفاظ و ترکیبات کلام سخنوران صاحب نظر ما به منظور فهم تجربه های گرانبه در آن بزرگان و اندیشه های شکل گرفته براساس آن تجربه ها، کافی است. همچنین مطالعات تاریخی و هنرشناختی با همه ضرورت و اهمیتی که به جهت تحلیل فکر صاحب نظران دارد، به سمتی می گراید که با نقد تحلیلی تجربه و تفکر همسو نیست. لذا از چنان پژوهشهایی نباید توقع چنین سودهایی داشت.

هزار نکته باریکتر ز مو اینجاست نه هر که سر بترشد قلندری داند
اگر از این دو دیدگاه به ماجرای بی پایان ارزیابی و نقادی آثار پرآوازه فرهنگ ایرانی بنگریم، درمی یابیم که جای خالی تحقیق فلسفی را هیچ کوشش دیگری پر نخواهد کرد و لذا بی رغبتی به آن مترادف است با چشم پوشیدن از حقایق سودمند و واسفاه زدن از فقدان آن حقایق.

اتفاقاً این بی تدبیری نیز تجربه ای است که به کرات در تاریخ ما رخ داده و شاید نقد همین تجربه شگفت آور تکرار شونده است که در ادب فارسی با عبرت گرفتن از طبیعت بیان شده است:

بلبل عاشق تو عمر خواه که آخر باغ شود سبز و سرخ گل به بر آید
 این بی تدبیرها را معمولاً به جباریت حکمرانان نسبت می دهند.
 هرچند ذهن ما آماده قبول بی چون و چرای این تناسب است، اما باید پذیرفت که هیچ رابطه علی و ضروری ای بین دیکتاتوری و منع تحقیق در تجربه و اندیشه صاحب نظران - به طور عام - اثبات کردنی نیست و بیشتر به سنت و عادت فرهنگی نزدیک است تا به آثار نامطلوب مزاحمت جباران. البته تحقیق در صحت و سقم این ادعا مجال دیگری می طلبد، اما نباید فراموش کرد که دوام و گسترش فرهنگ ایرانی برگفتار استوار است نه بر نوشتار و این واقعیت مقبول اهل تحقیق، زمینه بازدارنده رشد فلسفه و تحقیقات فلسفی است. هنوز هم در مدرسه و دانشگاه به گوش دادن دانش آموز و دانشجو بیشتر اهمیت می دهیم تا به مقاله نویسی و گزارشهای مکتوب از تجربه های آموزشی. در گذشته نیز طلبه علم و دانش به حفظ و نقل شفاهی مطالب و یافته های ذهنی و عملی خویش بیشتر رغبت داشته است. از این روست که آثار مکتوب ارزشمند صاحب نظران و اندیشه ورزان ما بسیار کمتر از آن چیزی است که از ملتی با پیشینه فرهنگی سترگ توقع باید داشت. بدیهی است که این سیاق برای توسعه فلسفه به مفهوم متعارف کافی نیست و در عین حال مترادف با فقر و فقد فکر فلسفی نیز نمی باشد. بلکه نشان می دهد چرا و چگونه اخلاف بزرگان صاحب اندیشه، پی جوی آرای اسلاف خویش نگشته اند و تاریخ فکر و علم در نزد ما با درخشش ستارگان در پهنه تاریک آسمان تشبیه و توصیف می شود.

حال که میراث نسبتاً اندکی از دگرگونیهای فکر و نظر در اختیار ماست، وظیفه مان برای تحقیق فلسفی نیز حساستر و آسانتر به نظر

می‌رسد. از آن رو که کم‌حجم بودن میراث فرهنگی امکان خطا در تحقیق را بالا می‌برد، عمل تحقیق حساستر است و باید از دیدگاه‌های مختلف و به‌همت صاحب‌نظران چند بعدی تکامل یابد. اما چون از میان آثار مکتوب برجای مانده فقط معدودی اثر اصیل و صاحب‌نظرانه است، لذا امر تحقیق در مدتی نسبتاً کوتاه انجام‌شدنی است. شاید بهتر باشد که پژوهش فلسفی در همین آثار اندک ولی ارزشمند گروهی متشکل از فلسفه‌دانان و اندیشه‌ورزان امروز و فردا مان به‌انجام رسانند. لیکن در مطالعات گروهی نیز دشواریهایی هست که بر اهل فن پوشیده نیست و از این رو باید آرزو کرد که صاحب‌نظران علاقه‌مند خود به کوششهای لازم بپردازند و از حمایت دولت نیز بهره‌مند شوند.



حافظ، بی‌گمان در زمره معدود صاحبان فکر و نظر است که اثری مکتوب از خود برجای گذاشته است^(۱) و پرداختن به ابعاد علمی و فلسفی اثر او کاری است که باید صاحب‌نظران به‌عهده گیرند. هرچند از میان کارهای پژوهشی انجام‌شده به شخصیت عالمانه و فیلسوفانه‌اش اشاره شده است، لیکن نگارنده به‌مطلبی که بتوان به آن تحقیق در ابعاد فلسفی و علمی شخصیت حافظ اطلاق کرد، برنخورده است. گویا دکتر غنی نخستین پژوهشگری است که

۱. گفتنی است که براساس مقدمه دیوان حافظ به‌روایت مرحوم دکتر غنی و علامه قزوینی، حافظ به‌کتابت دیوان اشعارش در زمان حیاتش رضایت نداده و این کار چند دهه بعد از درگذشت او صورت گرفته است. اما مسلم است که حافظ اشعارش را، ولو پراکنده، نوشته و آنچه در دیوانها مضبوط است، حاصل گردآوری همین نوشته‌ها و تنظیم و ترتیب آنها براساس رای راویان و کاتبان بعد از وی است.

به مفاهیم فلسفی در شعر حافظ اشاره می‌کند، و دکتر هومن نخستین کسی است که در گشودن این گره می‌کوشد. اخیراً آقای خرمشاهی نیز از این دیدگاه به شعر حافظ نگریسته است. اما تحقیق فلسفی، کاری سخت و پرخطاست و به اشاره‌های گذرا، در این زمینه، نمی‌توان و نباید بسنده کرد. اگر نگارنده جسارت ورزیده و در این وادی ناهموار گام نهاده است، باید شهامتش را به خامی و تلاشش را بر شیفتگی تعبیر کرد و با دیده اغماض بر اثرش نگریست.

تردیدی نیست که این کتاب دعوی کشف و کرامتی ندارد. براین عقیده‌ام که حافظ در گستره‌ای از مسائل طبیعی و مابعد طبیعی صاحب رای و نظر بوده، انسجام فکری و نظم عقلانی حاکم بر آن آرا و اندیشه‌ها را پی جو شده است. کوشش نگارنده متکی بر نظریه‌هایی است که تا حدی نظام فکر و فلسفه حافظ را می‌نمایاند. نظریه‌هایی که در این نوشتار مطرح می‌شود خالی از نقص و ایراد نیست و شاید اصلترین عیش پردازش این نظریه‌هاست که نوعی بدعت در تحقیق ادبی است.

لازم است توضیح دهم که از جمله روشهای مرسوم برای جستار در وادی اندیشه هر سخن سرایی، روش تطبیقی است که برای واری نظریه‌های مطرح شده در این کتاب نیز مورد استفاده قرار گرفته است. مراد از روش تطبیقی آن است که با قراین و شواهدی که از آثار سخن سرا به دست می‌آید، قرابت و همسویی وی با یک یا چند نحله فکری شناخته شده، معلوم می‌گردد و آنگاه پژوهشگر به حکم این تطبیق درمی‌یابد که در موارد دیگر سخن سرای مورد نظر چه گونه می‌اندیشیده و اگر می‌خواسته در آن خصوص نیز سخنی بگوید، چه می‌گفته است.

مأخذ این مکاشفه البته مبانی مشخص شده نحلۂ فکری ای است که سخن سرابدان منتسب می‌گردد. تا این جا فرقی میان رسم معهود و روش به کار گرفته شده نیست اما وجه افتراق از آن جا آغاز می‌شود که هنوز در ایران، چنان که بایسته است پژوهشی در زمینه تاریخ فلسفه و تفکر به عمل نیامده است و آثار معدود موجود به هیچ وجه پاسخگوی نیازهای تحقیقاتی نیست. به علاوه نمی‌توان به یک طبقه‌بندی تاریخی برای فکر و فلسفه متکی شد و به استناد آن، افکار تمامی صاحب‌نظران پرآوازه ایرانی را به محک زد و ادعای تشخیص و تمیز درست کرد. هنوز در کشورهای غربی که در زمینه تاریخ علم و فلسفه دارای مأخذ و منابع بسیارند، تحقیقات تفصیلی و چندجانبه برای تدوین انواع تاریخ تطور فکر و اندیشه ادامه دارد. هم‌از این رو نمی‌توان برای خاطر همراهی حافظ در یک یا چند موضوع با ابن عربی حکم کرد که او پیرو عارف اندلسی بوده یا به دلیل تعلق خاطر حافظ به فتیان و قلندران به این نتیجه رسید که او همچون قلندران می‌اندیشیده است. حتا اگر نخواهیم در اصالت چنین آرای تردید کنیم، معلوم نیست که تحولات فکر ابن عربی تا چه حد مورد توجه و تقلید حافظ قرار داشته است. و یا فتیان، که تا اضمحلال حکومت آل عثمان در ترکیه امروز و بسیاری جاهای دیگر صاحب نفوذ و حضور فعال بوده‌اند، در طول عمر دراز خود - به گفته «عبدالباقی گولپینارلی»^(۱)، از عصر ساسانیان تا انقلاب ۱۹۰۸ ترکیه - دچار چه تحولات فکر و اندیشه شده‌اند و حافظ با چه مباحثی از آرای فتیان و

۱. نویسنده کتاب «مولانا جلال‌الدین». این کتاب به ترجمه دکتر سبحانی، از انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی است.

پیش‌کسوتانشان - قلندران - موافق بوده‌است و آیا با این اندازه همفکری می‌توان نتیجه گرفت که حافظ قلندر دوران خویش بوده و رندیش نماد قلندری است؟

وقتی پوینده افکار حافظ به این نکات مهم توجه نکند و فقط خواهان کشف آرای او از طریق تطبیق با مندرجات گنگ و پرابهام کتابهای مدرسی عرفان و کلام باشد، یا به قطع و یقین اظهارنظر می‌کند که حافظ عارفی پیرو فلان نحله عرفانی است و یا اگر وسواس تحقیق مانع ابراز چنین فرضیه‌هایی باشد، زای می‌دهد که حافظ فیلسوفی التقاطی است. از همین عبارت معلوم می‌شود که کار تحقیق به بن‌بست رسیده و پژوهشگر جلوتر نرفته است. زیرا که اصولاً هر اندیشه‌ای که به‌هنگام ابراز، «نو» و «پیشرو» تلقی گردیده، آمیزه همگون و معقولی از آرای گذشتگان بوده که برای حل مسائل زمانه پیدایش آن اندیشه مؤثر و مفید ارزیابی شده است. پس التقاطی بودن نشانگر خصوصیت افکار حافظ نیست و از این توصیف چیزی دستگیر خواننده نمی‌شود. البته از این عبارت می‌توان به این قضاوت ابتدایی، ولی مرسوم درکشور ما، رسید که بهتر است حافظ را فقط شاعر دانست چرا که فیلسوف ناسره بودن به حیثیت والای شاعریش لطمه می‌زند. مبنای این حکم آن است که کلمه التقاط بیانگر ناسره‌گی و ناخالصی است و اصولاً ما براین عقیده‌ایم که همه چیز مثل زرنا ب، خالصش مطلوب و مقبول است.

دیگر آن که در تحقیق مقایسه‌ای و تطبیقی، ضرورت ندارد که آرای صاحب‌نظران را فقط در محدوده اندیشه‌های مرسوم و مکتوب پیشینیان یا هم‌عصران آنان مقید سازیم. چرا حافظ نمی‌توانسته است مانند اندیشمندان معاصر ما فکر کند؟ مگر پرواز فکر و خیال علمی را

حدی و مرزی هست؟ تاریخ نویسان علم و فلسفه موارد بسیاری از توارد ناهمزمان مکاشفات علمی و فلسفی را خاطر نشان کرده‌اند. به‌علاوه بسیار است اندیشه‌های نانوشته ولی نقل شده‌ای که قرن‌ها بعد عیناً یا با تنقیح و تبیین کافی از زبان متفکری نامدار بازگفته شده است. اتفاقاً در تحقیق پیرامون افکار و آثار سخن سرایان و صاحب‌نظران ایرانی باید به این نکته به‌ویژه توجه کرد، زیرا که فرهنگ ما نقلی است نه کتبی.

منوچهر بزرگمهر در کتاب «فلسفه تحلیل منطقی» خاطر نشان می‌سازد که تا چه اندازه می‌توان بزرگانی را که در فاصله دو قرن میان ابوریحان و امام فخر رازی به نقد و تحقیق در فلسفه یونان پرداخته‌اند، متقدمان مکتبه‌های فلسفی قرن اخیر اروپا دانست. مطالعات دانشمندان علوم تجربی معاصر نیز نشان داده است که بسیاری از اعتقادات و اندیشه‌های دیرپای ملت‌های کهنسال جهان با آخرین نتایج تحقیقات آنان سرسازگاری دارد. از جمله این موارد باید به نظریه آشوب (Chaos theory) اشاره کرد که به‌نحوی شگفت با این عقیده سرخپوستان که، سرنوشت هر انسان در هنگام تولد رقم زده می‌شود و نشانه‌هایش را برگزیدگان هر قوم از پیام طبیعت در لحظه ولادت نوزاد درمی‌یابند در یکی از اصول نظریه آشوب آمده است: «داده‌های اولیه با اختلافی جزئی برای بعضی سیستم‌ها ممکن است به حرکت‌های اساساً متفاوتی بینجامد».^(۱)

سازگاری آخرین نظریه‌های فیزیک هسته‌ای و ذرات اولیه با عقاید عارفانه بوداییان را تنی چند از فیزیکدانان صاحب نام جهان یادآور

۱. مجله فیزیک شماره ۳، سال دهم، نوشته ماکس درسدن ترجمه پاشائی‌راد.

شده‌اند.^(۱) پس شگفت‌انگیز نخواهد بود اگر حافظ به نظریه‌های مشابه عقاید علمی و فلسفی امروز رسیده باشد. این پرواز بر فراز زمان، از ویژگیهای نوابغ کمیابی چنوست. نگاه ژرف و منطقی او به دهر اسرارآمیز هزاران سؤال در ذهنش انگيخته که پاره‌ای را پاسخ گفته و در تحلیل برخی فقط کوشیده و بسیاری را نیز بی‌جواب گذاشته است.

چنین اندیشمند دشواریابی را نمی‌توان به نحله‌های شناخته شده منسوب کرد یا با اتصالش به طریقه‌های صوفیانه تلویحاً از پرواز بی‌انقطاع اندیشه‌هایش چشم پوشید. حافظم در مجلسی دردی‌کشم در محفلی

بنگر این شوخی که چون با خلق صنعت می‌کنم
پس کوشش صاحب این قلم مصروف وجوه گونه‌گون اندیشه او
شده بی‌آن که لحظه‌ای قصد خلاص شدن از ماجرای پریپیچ و خم
تحقیق در وادی پرابهام را در سر داشته باشد. از این رو می‌توان
پژوهش حاضر را ظاهراً کاری نو انگاشت لیکن نقصهای آن مطلبی
است که بدان معترفم و از صاحب‌نظران کلام و اندیشه حافظ انتظار
دارم که به نقد این کتاب پردازند. تنها از این رهگذر است که می‌توان
امیدوار بود که با تداوم تحقیق، گامهای بلندی برای شناخت ابعاد
فلسفی حافظ برداشته شود. زیرا که بی‌گمان هدف او و متفکرانی
چنو، جز این نیست که آشنایانش را به ورطه پرسش و تحقیق بیندازد

۱. از جمله باید به کتاب تائوی فیزیک اثر فریتوف کاپرا - ترجمه دادفرما اشاره کرد. از مطالب کتاب «تاریخ و فلسفه علم» نوشته هانری هال ترجمه آذرنگ نیز نظیر چنین نتایجی استنباط می‌شود.

تا از قید تعصب و خامی رها شوند و به وادی فرهیختگی گام نهند. راسل چه نیکو پند می‌دهد که: «برای رهایی از قید تسلط عادت باید نهایت سعی را بجا آورد تا حواس و عقل و اخلاقیات و خلاصه همه چیز مورد شک قرار گیرد».^(۱) به نظر می‌رسد جز تبعیت از اندرز او راهی برای نزدیک شدن به حقایق نیست، و این رهنمود چراغ راه این جستار بوده است.

از خلاف آمد عادت بطلب کام که من

کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

اما سه تذکار پایانی برای شناخت کیفیت ایجاد این وجیزه:

۱ - این کتاب به شیوه معمول آثار تحقیقی تدوین نشده، بلکه بیشتر حاصل تعمق و تفکر نگارنده در اندیشه حافظ است که نه فقط مرهون فهرست کوتاه پایان کتاب که مدیون مطالب پراکنده بسیاری است، که ذکر تمامی مأخذ را نوعی نمایش بی‌فایده می‌انگارم. اگر خواننده علاقه و حوصله تفحص در موضوعی مرتبط با مطالب کتاب را پیدا کند، می‌تواند به فهرست کوتاهی که در پایان کتاب آمده است مراجعه کند. اما از آنجا که خوشبختانه کتابشناسی آثار مکتوب مربوط به حافظ انتشار یافته امکان تحقیق جامع‌تر نیز فراهم شده است.

۲ - هرچند که از دیوانهای چاپ شده حافظ به جهات مختلف استفاده شده، اما مرجع اصلی ابیات، چاپ اول دیوان حافظ به سعی «سایه» از انتشارات توس، با همکاری انتشارات

۱. علم ما به عالم خارج، ترجمه منوچهر بزرگمهر، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب - تهران، ۱۳۰۳ ص

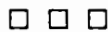
چشم چراغ است.

۳- این کتاب از سه بخش تشکیل شده است:

بخش نخست - حافظ در برابر فلسفه و عرفان

بخش دوم - همراه حافظ

بخش سوم - نظام فلسفی حافظ



این پژوهش بی‌یاری و همدلی همسرم نوین دخت بهمنش هرگز به‌انجام نمی‌رسید هرچند شوق آغازش را دوستانم ناصر حسن زادگان و محمد معلم در جانم ریختند. دقت نظر آقای کاظم - سادات اشکوری در ویرایش صوری کتاب، عیبهای آشکارش را کاست و البته از صاحب‌نظرانی که با حوصله بسیار دست‌نوشته‌ام را قبل از ویرایش خوانده‌اند و نکاتی را یادآور شده‌اند، تشکر می‌کنم. با این همه مسلم است که هیچ پژوهشی بی‌نقص نیست، و امیدوار است که نقصها با راهنمایی اهل فن در چاپهای بعدی برطرف شود.

مهدی فریور

اردی‌بهشت ۷۵ - کرمانشاه

بخش نخست

حافظ در برابر فلسفه و عرفان

حافظ در برابر فلسفه و عرفان

دفتر دانش ما جمله بشوید به می

که فلک دیدم و در قصد دل دانا بود

نه در تعریف فلسفه اتفاق نظر هست، نه در تعریف عرفان. خواست انسان این بود که بداند چرا آمده و به کجا خواهد رفت و تاچه حد مختار است و تاچه حد مسؤول؟ عیان نشد که چرا آمدم کجا بودم دروغ و درد که غافل ز کار خویشتم جستجو برای یافتن پاسخهای جهانشمول شروع می شود. می توان همه چالشهای آدمی را با این جستجوی پایان ناپذیر پیوند زد. بی گمان طرح این پرسشها برای دستیابی به آگاهیهای ست که آدمی را یاری دهد تا زندگی خویش را بسامان کند و برای جاودانگیش توشه ای فراهم سازد. بر اثر این کوششها، نتایج بسیاری حاصل می آید که دین و فلسفه و علم و هنر و ... بخشهای گوناگون آن است، کانون کوشش همواره انسان است و اگر عنایتی به سایر موجودات می شود از باب رابطه ای است که با انسان دارند.

اونامونو^(۱) در کتاب «درد جاودانگی» می‌گوید: «ما با انسانی سروکار داریم که گوشت و خون دارد. همین من و تو و ما و شما و ایشان که روی زمین راه می‌رویم. و این انسان عینی، انسانی که گوشت و خون دارد، در عین حال ذهنیت و عینیت والای تمام فلسفه‌هاست و این حرف به مذاق فلاسفه خودرای چه خوش آید چه نیاید».

آنچه از این موجود کانونی بیشتر مورد نظر فلسفه است همان قضیه پیچیده «وجود» است. شاید تا امروز کسی به اندازه مارتین هیدگر^(۲) آلمانی در این قضیه غور نکرده باشد. تقریباً آغاز سخن او با این پرسش است: «پس چرا به جای هیچ، موجودات یافت می‌شوند؟» او موضوع فلسفه را تحقیق برای یافتن پاسخ این سؤال می‌داند. البته بسیار پیش از او، و حتا قبل از افلاتون چنین کوششی در یونان آغاز شده است. این یک حدس است و شاید پیشتر از آن، در هند، چین، مصر یا ایران، اندیشمندان از خود پرسیده باشند که قبل از پیدایش عالم هستی، چه بوده است؟ عدم یا عالم ایجاد بدون وجود؟ عدم چیست و ایجاد کدام است؟ کسی نمی‌داند که چگونه ژرفای نادانسته‌ها بر اندیشه‌ورزان آشکار شده. آیا اساساً چنین اتفاقی افتاده است؟ مگر معرفت عدم میسر است؟

سلسله اندیشه انسانی در پهنه گیتی می‌چرخد و حلقه‌های تازه‌تر به آن متصل می‌شود. «در هر زمانه کسانی هستند که با آگاهی بر این

۱. اونامونو، نویسنده و فیلسوف اسپانیایی در سال ۱۸۶۴ به دنیا آمد و در سال ۱۹۳۶ درگذشت.

۲. مارتین هیدگر به سال ۱۸۸۹ در جنوب غربی آلمان متولد شد و به سال ۱۹۷۶ در فرایبورگ از دنیا رفت. او برای وجود معنایی ذاتاً زمانمند معلوم کرد. و «حضور» را دربردارنده معنای وجود می‌داند، هرچند برای وجود نامشهود مانده باشد.

مشرَب عقلی متمایز، آن را در قالب بیانی دست‌گام‌مند می‌ریزند یا در پی دگرگون کردن برخی رویه‌هایش برمی‌آیند. هم‌اینان‌اند که تفکر فلسفی واقعی را پیش می‌برند و سزاوار نام فیلسوف‌اند، زیرا به تحلیل آگاهانه روش‌های اندیشیدن و به تقریر آگاهانه جهان‌بینی ویژه‌ای دلمشغول‌اند»^(۱) فلسفیدن گونه‌ای نشخوار ذهنی دارای نظام است. از این دیدگاه فقط می‌توان مرزی مغشوش میان عرفان و فلسفه مشخص کرد.

هدف عرفان و فلسفه تقریباً یکی است، اما راهشان از هم سواست. هردو، یافتن پاسخ برای همان پرسش‌های اساسی را مدنظر دارند. عارف بر آن است که می‌توان حقیقت را چنان که هست دریافت، اما هرگز نمی‌توان بازگفت. آن کس که معرفت حق را بیابد، جهانی می‌شود، چون حقیقت واحد است و هر چیز که حقیقی باشد، جزیی از آن است. وحدت وجود از این دیدگاه مفهومی دوگانه می‌یابد: فیلسوفانه و شاعرانه.

فیلسوف درصدد برمی‌آید که بفهمد «همه‌شدن» به‌درستی چه ابعاد و آثاری دارد؟ می‌خواهد برای دیگر انسانها شرح دهد که این رویداد شگفت‌انگیز چگونه اتفاق می‌افتد و میان آنچه از این رویداد به‌دست می‌آید با آنچه انسان در پی‌اش دویده، چه ارتباطی هست؟ آیا حاصل این تجربه، عالیت‌ترین حد خوشبختی است؟ اگر نه این است، پس مرزهای خوشبختی کجاست؟ مگر نه اینکه انسان خواهان سعادت، آن هم نه گذرنده، که جاوید است؟ فرض کنیم که ابرانسانی بتواند حقیقت قصوی را درک کند و جهانی بشود و خوشبختی جاوید

را نیز بیابد، امور روزمره زندگانش چه می‌شود؟ آیا باید از آن عالم علوی به این دنیای دنی فرود آید و در غوغای گیتی برخود پیچد و برای لقمه‌ای نان و لختی استراحت، بخش بزرگی از عمرش را تلف کند؟ اگر این کار اجباری است و آن انسان با معرفت و اندیشه‌ورز ناگزیر است که «زمان» را صرف گذران روزمره کند، پس ارج و اهمیت حقیقت قصوی تا کجاست؟

لابد کسی خواهد گفت که این ادراک شگفت‌انگیز خصوصی است و گیتی سر خود دارد و جماعات انسانی راه خود را می‌روند. آه از نهاد آدمی بلند می‌شود وقتی که می‌بیند جهانی شدن و همه‌شدن خصوصی تلقی می‌شود؟ من که بالاخره به درک حقیقت نایل آمده‌ام و با پیوستن به آن در وجود همه موجودات داخل شده‌ام، چرا چنین بی‌مقدار شمرده می‌شوم و ناباورانه مرا به کار این جهان وامی‌دارند و مجال نمی‌دهند که این وجود متعالی شده‌ای که دیگر عین و عجبین حقیقت است، حقیقت را تقریر کند؟
سرم‌بر به دنی و عقبی فرو نمی‌آید

تبارک‌الله از این فتنه‌ها که در سر ماست

پس اندیشه فلسفی در نهایت به تجربه‌ای می‌رسد که همواره خصوصی تلقی می‌گردد. در این نقطه است که دیگر بار عرفان با فلسفه گره می‌خورد. عارف از ابتدای راه هشدار می‌دهد که معرفت حق، تجربه‌ای است که به گفتن و نمودن در نمی‌آید. آیا ره‌آورد این پرواز بلند و پرخطر دارای هیچ ارزش ذاتی نیست؟ اگر نیست، پس جان دادن بر سردار، چون حلاج، را باید جنون دانست؟ اگر هست، به این نمی‌ارزد که جهان هستی خدمتگزار چنین وجود جهان شمولی باشد و عرش و عالم مترصد بر آوردن نیاتش شود؟

دولتی را که نباشد غم از آسیب زوال بی تکلف بشنو دولت درویشان است
اما چنین نبوده است و نخواهد شد. در این جهان پر آشوب هر کس
سر خود می گیرد و راه خود می رود و آن عزیزتر است که در کار جهان
کوشاتر. آیا این واقعیت ساده و ابتدایی که به ذهن هر عامی نیز
می رسد، در اندیشه بلند جویندگان معرفت جایی ندارد؟ نه چنین
است که آن که توان همه شدن دارد، بسیار زودتر و پیشتر از دیگران به
این حقایق پیش پا افتاده رسیده است. گریز از گیتی و هواخواهانش از
اینجا آغاز می شود و طبعاً ویژه عارف نیست. هر دانایی می داند که
نمی تواند با نادان یک جا بنشیند. گوشه نشینی، عکس العمل ناگزیر
داناان است. اما حدی برای دانایی مجبور به اعتکاف تعیین نشده
است. آنان که گیتی را نه از روی تظاهر به دانایی که در عین وصول به
معارف اصیل رها می کنند، رابطه شان را با خدایی که حقیقت مطلق
است چندان گسترش می دهند که نیازمند هم سخنی هیچ کس
نیستند. «ذکر»، چه بر لب جاری شود، چه در دل، گفت و گوی انسان و
خداست. و شاید بهتر باشد بگویم گفت و گوی انسان با جهان و
جهانیان است. انسانی که با گره خوردن با حقیقت بحث، اکنون عین
جهان شده است، سینه ای دارد شرحه شرحه از فراق همه موجودات.
پس اگر یک حرف را هزاران بار بر زبان براند، هستند کسانی که کلامش
را به گوش جان بپذیرند. اما ذکر هر ذاکری را گفت و گوی با خالق و
مخلوقات نمی توان انگاشت و اعتکاف هر جهان گریزی را نمی توان
نشستن بر سفره خدا دانست. چرا که راه نشینان وصال بیشتر از وصال
یافتگانند و راهیان و رسیدگان همه ذکر گویند. شرط، رفتن نیست،
رسیدن است. کیست که بتواند سالک مؤمن را مطمئن سازد که روزی
در معرفت بر رویش گشوده خواهد شد؟ آیا نشستن در خانقاه و

عبادت روز و شب و پرهیز و فناخت به نهایت، کافی است تا انسان را به آن جایگاه عالی برساند؟

عارف می‌گوید، خواست خدا باید همراه سالک شود تا درک حقیقت حاصل آید. چنین اعترافی طریقت را در معرض تردید قرار می‌دهد.

گریه شام و سحر شکر که ضایع نگشت

قطره باران ما گوهر یکدانه شد

چنین توکلی کار هرکس نیست، ایمانی باید تا وحشت گم‌شدگی را بزدايد و چراغ راهی شاید تا راه بنماید. طریقت در پاسخ به این نیازها پدید آمده است. پیری که مستی ایمان در جان شیفتگان می‌ریزد تا تردیدهاشان را پاک کند و بتوانند مقامات را یک به یک بسپارند. هرکس که چنین ایمانی بیابد و شکش با اطمینان عجین گردد، حالاتی ناگفتنی بر او عارض می‌شود. تأویل خانقاه از احوال، آن قدر آرام‌بخش و امیدوارکننده است که دیوانگی مرتبه‌ای عالی از معرفت الهی جلوه می‌کند.

در خرمن صد زاهد عاقل زند آتش این داغ که ما بردل دیوانه نهادیم
عرفان، مکتب تفسیر و تأویل است. در این دنیای شگفت، خوب و بد و زشت و زیبا یکی است. دیوانگی عین عقل است و زشتی عین زیبایی. این سیالیت جایی برای استدلال باقی نمی‌گذارد. انسانی که می‌خواهد در چنین دنیای شگفتی سیر کند، باید که ترتیب دیگری برای دانایی خویش قائل شود. انتخاب قلب به عنوان مرکز معرفت و شناخت حقیقت، از این منظر توجیه می‌شود.

دلی که غیب نمای است و جام جم دارد

ز خاتمی که دمی گم شود چه غم دارد

«هیچکس به اندازه کسانی که ایمان و اعتقاد دارند در معرض از دست دادن ایمان و اعتقاد، نیست»^(۱) سبب این است که ایمان یافتن کافی نیست، تداوم و توسعه ایمان، مورد نظر عرفان است. اما ایمان برای دوامش نیازمند تأیید عقل است. اونا مونو ضرورت این امر را حتا با عقیده به وحدت وجود چنین اثبات می کند: «اگر نتوان برای اعتقاد به جاودانگی روح، از تجربه گرایی عملی و عقلانی تأیید پیدا کرد، تمسک به وحدت وجود نیز گرهی نمی گشاید. قائل شدن به اینکه همه چیز خداست و ما پس از مرگ به او ملحق می شویم، یا دقیقتر، هستی مان در هستی او ادامه می یابد، درد اشتیاق ما را دوا نمی کند. چه اگر واقع امر چنین باشد، ما پیش از زادن نیز در خدا وجود داشته ایم و پس از مرگ به همان جایی بازگشت خواهیم کرد که پیش از زادن بودیم. و به این ترتیب آگاهی فردی انسانی، فناپذیر است. و چون به خوبی می دانیم که خدا، خدای انسان وارو آگاهی که در توحید مسیحیت منعکس است، بخشنده و حتی ضامن جاودانگی ماست، وحدت وجود، چنانکه می گویند و درست هم می گویند، شرک تغییر شکل یافته و حتی به گمان من تغییر شکل نیافته ای بیش نیست.»

به این اعتبار، ایمان به امکان اتحاد با خدا، اگر به تأیید عقل نرسد، ضلالتی بیش نیست که در راه کسب سعادت نصیب سالک می شود. از این روست که قلب با عقل به ستیزه برمی خیزد و عارف دلسوخته، عاقل دوراندیش را به سخره می گیرد:

۱. این جمله از خطیب و موحد بزرگ، ویلیام چانینگ است.

قیاس کردم و تدبیر عقل در ره عشق

چو شبی می‌ست که بر بحر می‌کشد رقی

و مولانا فریاد بر می‌آورد که:

آزمودم عقل دوراندیش را بعد از این دیوانه سازم خویش را
اما جدال دل و سر و عشق و عقل را پایانی نیست. عقل در مقام ریاست نفس آدمی، حفظان جسم و هدایت افعال انسان را برعهده دارد و همه وقت هشیار است که کشتی وجود آدمی را در دریای عالم هستی چنان راهبر شود که به سلامت در ساحلی امن لنگر اندازد. قلب که رئیس روح انسانی است سردیگر دارد. نه از توفان می‌هراسد و نه از تاریکی دریا. بی‌باکانه فرمان می‌دهد که غوص کن و طلسم خوشبختی را که جایی در کف این دریاست، پیدا کن! عقل فریاد می‌زند که تنت خوراک ماهیان و نهنگان می‌شود، قلب فرمان می‌دهد که تن بار سنگینی بیش نیست، آن را رها کن و ادامه ده! دیگر بار عقل دوراندیش هشدار می‌دهد که وجودی که باید به طلسم برسد و از آن برخوردار شود، تخته‌بند تن است و اگر جسم آسیب ببیند، جان را یارای رفتن نمی‌ماند. قلب رکاب می‌زند که روح سزاوار لقای احدیت را از آسیب تن چه پاک؟ عقل، حافظ نفس و تن استدلال می‌کند و می‌پرسد که در این دریای توفان خیز و تیره، با کدام نشانی به جستجوی طلسمی نهفته در پناه صخره‌ای تاریک یا فرو شده در شکم نهنگی بزرگ می‌شتابی؟ و دل که توان افناع عقل را ندارد، روح را وعده می‌دهد که اگر پشت به عقل و رو به ایمان پیش روی، با معرفت حاکم بر این بحر خروشان متحد می‌شوی و چون معرفت مطلق شدی، بی‌پرس و جو طلسم را می‌یابی و بی‌نیاز عقل، جاودانگی را پذیری می‌شوی.

گریه حافظ چه سنجد پیش استغنائی عشق

کاندرین طوفان نماید هفت دریا شب‌نمی
این افسانه امیدبخش، ریاضت را توجیه می‌کند و جدال با نفس،
کلید کاخ سعادت می‌شود و عقل اسیرمانده در عالم خاکی تحقیر
می‌شود. مارکوت^(۱)، در کتاب درآمدی بر عرفان تطبیقی خلاصه این
داستان را چنین بازمی‌گوید: «و تو ای عزیز! حواس و عقل و هر
بود و نبودی را به دور افکن و آنگاه که از خود غایبی، مستعد اتصال
باش به آن که فوق همه کائنات و جمیع معلومات است. و چون از
ذات خود و هرچیز دیگر آزاد و رها شدی، عریان و وارسته به نور
الهی منتقل خواهی شد».

گر روی پاک و مجرد چو مسیحا به فلک

از چراغ تو به خورشید رسد صد پرتو
دین، که هرگونه اتحادی با خدای مجزای از عالم هستی را کفر و
شرک می‌داند، با عقل سازگارتر است و با عرفان ناسازتر. اما عقل در
وادی دین که همچون عرفان بر ایمان استوار است، ماندگار نمی‌شود.
عقل به استدلال قوام می‌گیرد و «دلیل» در وادی ایمان، موجب
خسران است. جولانگاه عقل، فلسفه است که علم را یدک می‌کشد و
هنر را بارور می‌سازد.

در میدان فلسفه، سخن از دلیل است و تجربه و تخیل، ابزار
استدلال‌اند. آنچه به حواس درمی‌آید، می‌تواند موضوع تجربه شود.
پس گروهی از فیلسوفان این وسیله را برای فلسفیدن برمی‌گزینند.
مرزهای تجربه اما به ذهن و خیال منتهی می‌شود. نقادی تجربه،

بالاخره از وادی حواس درمی‌گذرد و به عالم ذهن وارد می‌شود. فیلسوفان انگار گرا هم به این دلیل و هم به سبب آن که مفاهیم کلی با هیچ تجربه‌ای قابل تعیین و تعریف نیستند، وادی ذهن را برای فلسفیدن مناسب می‌دانند.

کوشش فیلسوفان برای برپاساختن نظامات فلسفی تلفیقی بی‌ثمر نیست. تنوع چشمگیر مکتبهای گوناگون فلسفی تا حدودی با میزان اختلاط تجربیات و ذهنیات تناسب دارد.

نخستین شرط حضور فعال در جولانگاه فلسفه، خالی شدن از هرگونه ایمان است که شرط حضور در ساحت دین و عرفان می‌باشد. در برابر این جبهه‌گیری است که دین و عرفان دست از اختلاف می‌کشند و رودرروی فلسفه می‌ایستند. عرفان که نرمش بیشتری برای پذیرش نظر دارد، دست در چننه فیلسوفان می‌برد و وجیزه‌ای برای خوراک ذهنی سالکان فراهم می‌آورد. یافته‌های فلسفی عرفان باید نخست قالب عرفانی بگیرد و سپس جلای مذهب بخورد، تا هم درد پیروان شیفته خود را التیام بخشد و هم حضور مسالمت‌آمیزش را درکنار مذهب به خطر نیندازد.

دین نیز از توشه فلسفه بی‌زار نیست. اگر مطالب فلسفی مؤید آرا و احکام دین باشد، استحکام و انسجام مذهبی را تضمین می‌کند. پس آمیزش محتاطانه دین و فلسفه به پیدایش علم کلام می‌انجامد و استدلال، این ابزار نیرومند جولانگاه فلسفه، در ساحت دین نیز جایگاهی ارزنده می‌یابد.

در نگاه نخستین، وجوه اشتراک دین و عرفان و فلسفه به قدری زیاد است که هیچ نشانی از تضاد و اختلاف به چشم نمی‌خورد. اما از نزدیک، تضادشان آشکار می‌شود. حافظ که با ذهن روشن خود

هرسه رودخانه عظیم اندیشه را به دقت می‌پاید آن قدر به آنها نزدیک است که گویی در هرسه جریان غوطه می‌خورد. از این روست که گفتارش نقادانه و همدلانه است.

چو بید بر سر ایمان خویش می‌لرزم

که دل به دست کمان ابرویی ست کافرکش

اگر ایمان را سرحد خدا ترسی بدانیم، نمی‌توانیم حافظ را مؤمن بشماریم. او از خدا نمی‌ترسیده است. حفظ کامل قرآن نشان چنین ایمانی نیست. او خدا دوست است و برای حفظ کلام معشوق چنان مولع است که چهارده روایت سخن‌اش را به خاطر می‌سپرد. عشق او به خدا بویی از طمع اتحاد و اتصال با او را ندارد. او به خدا متکی است و می‌خواهد از این طریق، حقیقت را دریابد. ویلیام هرمان می‌گوید: «شوق دینی انسان، اشتیاق به حقیقت است تا آنجا که به وجود بشری او مربوط است» شوق دینی یا حقیقت جوئی حافظ به جایی می‌رسد که گاهی از آن بوی کفر می‌آید. تندى او با مدعیان کشف حقیقت و ریزه‌خواران دیانت از این اعتقاد نیرو می‌گیرد. هم‌چنین حرکت چهل ساله‌اش به سوی حقیقت مطلق ریشه در همین اشتیاق سوزان دارد.

علم و فضلی که به چل سال دلم جمع آورد

ترسم آن نرگس ترکانه به یغما ببرد

بی‌گمان طی این راه دراز که یک سویش شوق دینی و سوی دیگرش جهان‌بینی فیلسوفانه اوست، از وادی تصوف و دریای علم گذر کرده است. تجربه‌های توقف و غور در این اقالیم ژرف است که اندیشه‌های فلسفی خواجه را نظامی ویژه می‌بخشد تا جایی که در نظرهای فیلسوفانه‌اش عطر عرفان و جلال علم احساس می‌گردد.

عارف یا فیلسوف؟

نه وصل بماند و نه واصل
آنجا که خیال حیرت آمد

تقریباً در سراسر دیوان همایون، عابد و زاهد معامله گر آخرت و متظاهر به دین معرفی شده‌اند و عارف و صوفی و درویش، نه با مفهومی ثابت به کار رفته است و نه قریب به یکدیگر. صرفنظر از دگرگونی‌هایی که معمولاً در کردار و اعتقاد اندیشه‌ورزان بزرگ رخ می‌دهد، به نظر می‌رسد که خواجه در ایجاد فاصله میان معانی این کلمات که عموماً با یک مفهوم به کار می‌روند، قصد و غرضی داشته است. مثلاً به چند بیت زیر نگاه کنید:

صوفی نهاد دام و سر حقه باز کرد بنیاد مکر با فلک حقه باز کرد

...

درویش نمی‌پرسی و ترسم که نباشد اندیشه آمرزش و پروای ثوابت

...

نقد صوفی نه همه صافی و بی‌غش باشد

ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد

...

عجب می‌داشتم دیشب زحافظ جام و پیما نه

ولی منعش نمی‌کردم که صوفی وار می‌آمد

...

ساقی ار باده ازین دست به جام اندازد

عارفان را همدر شرب مدام اندازد

...

از کران تا به کران لشگر ظلم است ولی

از ازل تا به ابد فرصت درویشان است

...

جفا نه شیوه درویشی است و راهروی

بیار باده که این سالکان نه‌مرد رهند

...

عکس روی تو چو درآینه جام افتاد عارف از خنده می‌در طمع خام افتاد

...

صوفی صومعه عالم قدسم لیکن حالیا دیرمغان است حوالت گاهم

...

عارفی کو که کند فهم زبان سوسن تا بپرسد که چرا رفت و چرا باز آمد

شاید خواجه قصد داشته‌است که از این طریق نشان بدهد که به

جنبه عملی تصوف یعنی درویشی، عنایت و توجهی ویژه دارد.

حقیقت این است که اشتیاق ملتهبش برای شناخت حقیقت و

ادراک راز دهر، سبب شده‌است تا از جهان تصویری چنان به دست

دهد. او قصد ندارد که از تشابه جهان اصغر به شناخت دنیای اکبر

برسد. براین عقیده است که چنین تلاشی راه به دهی نمی‌برد.

من خاکی که از این در نتوانم برخاست

از کجا بوسه زنم بر لب آن قصر بلند
تصوف خلاف این نظر را دارد. صوفیان انسان را نمونه‌ای از جهان
اکبر می‌دانند و از این روست که معتقدند مجاهدت، نفس آدمی را به
وحدت با خدا می‌رساند. اساس وحدت وجود بر این اعتقاد بنیاد
نهاده شده است. نتیجه تبعی این برداشت آن است که حافظ وحدت
وجود عارفانه را نمی‌پذیرد و بیت مورد مثال شاهی برای
مدعاست. او به ماندگاری و درماندگی انسان بر روی زمین چنان
معتقد است که نمی‌تواند خدای بدان عظمت را در این حقارت و
زیونی شریک بینگارد. همچنین اتحاد وجود با ذات احدیت به مفهوم
عارفانه آن را نیز نمی‌شاید پذیرا گردد. شاید خواهی نیازی نمی‌بیند که
وقوف بر راز دهر را موکول به چنان اتحادی با خداوند بداند. او که
خلود را گردن نمی‌نهد، نه چون زاهدان و واعظان طمع بهشت دارد و
نه چون عارفان شوق جاودانگی روح.
ای دل ارشورت امروز به فردا فکنی مایه نقد بقا را که ضمان خواهد شد

...

چو امکان خلود ای دل درین فیروزه ایوان نیست

سجّال عیش فرصت دان به فیروزی و بهروزی
می‌توان پنداشت که حافظ گه گاه یا در دوره‌ای از عمر، خیال آگاهی
از راز دهر را از سر به در می‌کند، در چند غزل چنین استنباطی را
به اشاره یادآور می‌شود.

حدیث از مطرب و می‌گو و راز دهر کمتر جو

که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را
به نظر می‌رسد در این بیت طنزی نهفته است و سبکباران

خوشگذران را به تداوم لاقیدی و خوشباشی تشویق می‌کند و از این که پا در کفش متفکران و پژوهشگران راستین کنند، زینهارشان می‌دهد. حتا اگر این بیت فاقد طنز و طعنه انگاشته شود، باز هم نشانی از گرایش عرفانی حافظ ندارد و به اظهارنظری عالمانه می‌ماند. این ادعا که کسی راز دهر را به حکمت نگشوده و نخواهد گشود بدان معنا نیست که حافظ از حکمت و فلسفه روگردان شده یا دیگر در پی کشف آن راز نیست. باید دید که محدودیتها و تواناییهای «حکمت» در عصر وی تا چه حد بوده است.

برخی فیلسوفان مسلمان و تذکره‌نویسان به تعریف «حکمت» همت گماشته‌اند. نگارنده بنابر ملاحظات و شواهدی، بر این عقیده است که شخصیت و جایگاه علمی و فلسفی ابن سینا بر حافظ اثری ژرف گذاشته و نظام فلسفی خواجه مشابتهایی با ساختار فلسفه شیخ‌الرئیس یافته است. حتا بدون توجه به این رای، مشکل بتوان تردید کرد که خواجه، کلمه «حکمت» را با مفهومی غیر از تعریف دقیق ابن سینا به کار برده است.

شیخ‌الرئیس در «منطق‌المشرقیین» دانشها را به دو گروه عمده تقسیم می‌کند: «یکی دانشهایی که احکام آنها برای همیشه ثابت نیست، بلکه در زمانهای معینی درست است و بعد ارزش خود را از دست می‌دهد. و دیگری علوم که همه اجزای زمان را فرا می‌گیرد و برای همیشه باقی است. و این گونه دانشهاست که باید آنها را حکمت نامید».

به اعتبار این تعریف از حکمت، می‌توان پذیرفت که حافظ معتقد بوده که راز دهر را به یاری علوم ثابت، از جمله علوم الهی که پایه‌هایی بی‌تغییر دارند، نمی‌توان گشود. شناخت دنیای متغیر با ابزار فکری

ثابت تقریباً محال است. اتفاقاً شواهد دیگری نیز برای این استنباط وجود دارد. از جمله:

بروای زاهد خودبین که ز چشم من و تو

راز این پرده نهان است و نهان خواهد بود

اگر زاهد متألّه راز عالم را می دانست، چنین پرخاشی از حافظ نمی شنید. به یقین او دعوی دانایی زاهد را در این بیت مردود دانسته است.

بازی چرخ بشکندش بیضه در کلاه زیرا که عرض شعبده با اهل راز کرد
و این سرنوشت از آن صوفی ای است که بنیاد مکر با فلک حقه باز
می کند. جهانی که چنین رنگارنگ و هزار نقش است، چگونه در
قاموس اندیشه ای ثابت و بی تغییر می گنجد؟ از این روست که
حکمت ناتوان از گشودن راز دهر است.

معرفت صوفیانه با فنا فی الله میسر است. ابن عربی معتقد است
که معرفت به مشیت الهی بستگی دارد «هر که را خواهد گمراه کند و
هر که را خواهد ره نماید. کفر و ایمان و طاعت و معصیت به مشیت و
حکم و اراده اوست» این عقیده متکی بر آیه ۲۵۵ سوره بقره است که
مطابق ترجمه استاد محمد مهدی فولادوند: «... کیست آن کس که جز
به اذن او در پیشگاهش شفاعت کند؟ آنچه در پیش روی آنان و آنچه
در پشت سرشان است می داند. و به چیزی از علم او، جز آنچه
بخواهد، احاطه نمی یابند. کرسی او آسمانها و زمین را دربر گرفته...»
ابن عربی که مخالف حلول و فنا فی الله است، معرفت را فیض الهی
می داند که نتیجه تقرب به خداست «یعنی هر کس که به خدا تقرب
جوید و او را دوست دارد، خداوند انوار معرفت خود بر او افاضه کند،
تا حقایق بر او مکشوف گردد و هر چیز را به نور این معرفت ببیند».

شهاب‌الدین سهروردی نیز در «حکمت‌الاشراق» نظری شبیه ابن عربی دارد. او علم را بردو قسم می‌داند: یکی علم صوری که نتیجه تلاشهای ارسطو و پیروان اوست و دیگر علم حضوری که به نظر شیخ همان حکمت اشراق است. در نگاه اول به نظر می‌رسد که مکاشفه بزرگ حافظ که به موجب آن خود را کامروا می‌یابد، معرفتی باشد از این نوع.

بیخود از شعله پرتو ذاتم کردند

باده از جام تجلی صفاتم دادند

من اگر کامروا گشتم و خوشدل چه عجب

مستحق بودم و اینها به زکاتم دادند

در این شهود با شکوه سخنی از عشق نیست و نیز خواجه خود را چنان سزاوار این معرفت می‌داند که بی‌پرده آن را فاش می‌کند.

همت حافظ و انقاس سحرخیزان بود

که زینند غم ایام نجاتم دادند

معرفت در نزد حافظ نه از فلسفه افلاتون تبعیت می‌کند و نه از افکار پیروان ارسطو. گاه او همچون غزالی دارای خصلتی میانی است که هرچند اظهار نظرش در باب معرفت به افلاتون نزدیکتر است اما از ابن‌سینا که بیشتر پیرو ارسطوست، نیز متأثر است.

می‌توان عمده‌ترین وجه مشابهت فکری میان حافظ و سهروردی را حاصل تأثیر افکار فلسفی ایران باستان بر این دو اندیشمند دانست. این افکار فلسفی برحسب مورد استفاده و نحوه تعبیر و تفسیر، هم عارفانه است و هم عالمانه. اگر دیدگاه «مانی» مورد نظر متفکر باشد، برداشتهای عارفانه بر تفکرات عالمانه می‌چربد. لیکن از دیدگاه «زردشت» و طبیعت‌گرایی مهربان، ابعاد علمی این افکار

تندتر به چشم می خورد. مشابهت پاره ای از آرای حافظ و غزالی امری طبیعی است. چرا که این دو متفکر، تجربیات فلسفی و عرفانی دارند و دغدغه اصلی ذهن هر دو، کشف حقیقت است. غزالی بر صفا دادن آینه دل اصرار می ورزد و آن را «علم معاملات» می خواند و معتقد است که اگر این معامله به درستی انجام شود و تن و عقل نیز در سلامت باشد، علم مکاشفت که همان ذوق صوفیانه و یا به تعبیر او، «الهام» است، بر شخص نازل خواهد شد و از این طریق است که معرفت ممکن می شود. در کتاب احیاء العلوم برای روشن کردن نظریه اش در باب معرفت، حوضی را مثال می زند که جویهایی بدان می ریزند و نیز کیفیت زمین در کف حوض چنان است که اگر آن را بکنند، آب خواهد جوشید. غزالی می گوید که اگر جویها را ببندیم و کف حوض را آن قدر بکنیم تا آب فواره زند، حوض از آب پر خواهد شد. از این مثال چنین نتیجه می گیرد که اگر انسان راههای ورود آگاهی را به درون سیستم معرفت خود ببندد و در خویش غور نکند، به نتیجه دلخواه می رسد. اما غزالی نمی تواند برای این اعتقاد خویش دلیلی اقامه کند و آن را از اسرار و عجایب «قلب» می داند. تجربه نشان می دهد که آب از هر زمینی بیرون نمی جهد. باید زمین آبدار باشد و ساختش اجازه عبور آب را بدهد تا تمثیل غزالی عینیت یابد. به دیگر سخن، آن کس می تواند از غور در خویش گوهر جوید که ذهن خود را به علم انباشته باشد به این سبب است که هیچ نوعی از معرفت صوفیانه مورد تصدیق حافظ نیست. او همت شخص و گرد آوردن علم و تجربه و استفاده از «تخیل عالمانه» را از ضروریات ادراک حقیقت می داند. به عبارت دیگر، حافظ درباره معرفت دارای بینشی عالمانه است که به دلیل همین خصلت، از آرای عرفانی و مذهبی

فاصله می‌گیرد و به اندیشه‌های فیلسوفان نزدیک می‌شود. در عین حال چون تمرکز را برای چنین مکاشفات عظیمی ضرور می‌داند، پس بر پاکی نظر و خلوص شخص به هنگام تمرکز تأکید می‌کند:

نظر پاک تواند رخ جانان دیدن که درآینه نظر جز به صفا نتوان کرد
زبان حافظ اما به نوشته‌های عارفانه نزدیک است. چنین رویدادی طبیعی و کاملاً عادی است. دکتر غنی که باب تحقیق عالمانه را برای شناخت حافظ گشوده است، بخش بزرگی از کتاب تاریخ تصوف در اسلام را ویژه بررسی تأثیر اندیشه‌های عرفانی بر ادبیات فارسی کرده است.

او تالیفات صوفیه را به دو بخش عمده تقسیم می‌کند. بخش نخست که عموماً به زبان عربی بوده و از بین رفته و نام آنها در الفهرست مانده است، رسالاتی هستند برای ارشاد مریدان و سرمشق مشایخ. این بخش فاقد نشانه‌های فلسفی است و بیشتر به ذکر مقامات و احوال و خرق عادات پرداخته است. در این آثار است که دریافتهای قبلی سالک به دو بخش اساسی «خواطر» و «وسواس» تقسیم می‌شود. صوری که در ذهن متبادر می‌شوند و ناپدید می‌گردند، اگر خوب باشند و شخص را به خیر فرا خوانند، خواطر خوب هستند و به آنها «الهام» گویند. مسبب الهام، «فرشته» است و محرک پیدایش صور بد و شر، «شیطان» است. خواطر بد و ناپسند را «وسواس» گویند. صوفیان متقدم، به آنچه قلب را آماده الهام می‌کند «توفیق» می‌گویند و آنچه قلب را مهیای وسواس می‌کند، «اغواء» اطلاق می‌کنند.

بخش دوم آثار صوفیه را نوشته‌هایی تشکیل می‌دهد که رنگ و بوی فلسفی دارد و مملو است از مباحث فلسفی و کلامی در دین و

مبانی عرفان. در این دوره است که نوعی تصوف مدرسه‌ای پیدا می‌شود و درکنار سایر علوم آن زمان می‌نشیند. ابن عربی و شاگردش صدرالدین قونوی از پیشوایان این نوع تفکر به‌شمار می‌روند.

دکتر غنی برای این عقیده است که بیشترین تأثیر افکار صوفیه در شعر به‌چشم می‌خورد: «زیرا صوفی قبل از همه چیز اهل دل است و در فضای ذوق و خیال و عواطف و احساسات و خوابهای خوش شاعرانه در طیران است. بدیهی است بهترین زبانی که بتواند ترجمان دل و مبین احساسات درونی و شور و شوق و وجد و حال او شود، زبان احساسات، یعنی شعر است». از تحولات عمده ادبیات منظوم ما، یکی کاربرد حکایتهای قصه‌های متفرقه به‌جای منظوم کردن داستانهای مشهور و منثور است. هدف سرایندگان صوفی مسلک از این جایگزینی، بیان مسائل اساسی تصوف در قالب حکایتهای گوناگون است تا خواننده متقاعد شود که از هر در که برود به همان نتیجه‌ای می‌رسد که سالک عارف رسیده است.

تحول دیگر، توسعه خمریات است: «خمیره صوفی گاه به‌اندازه‌ای در فضای وسیع خیال اوج گرفته و به حدی از حیث لفظ و معنی وسعت یافته که حدی بر آن متصور نیست. الفاظ می و میخانه و خرابات و دیرمغان و مغ و مغبچه و پیرمغان و اثر شراب و مستی و بیخودی و امثال آن در مقام اشاره به مسائل عارفانه به‌نحوی به‌کاربرده شده که هیچ شباهتی با خمیره‌های شعرای غیر صوفی ندارد».

تحول اصلی، پیدایش غزل صوفیانه است. علت این تحول آن است که: «تصوف مذهب عشق و محبت است و از اصل مهم وحدت وجود هزارها معانی لطیفه گرفته و در غزل به‌کار برده است. از قبیل استغنائی معشوق و نیاز عاشق و عزت محبوب و ذلت طالب و

پاکبازی و خاکساری و عجز و انکسار و ناله‌های جانسوز فراق و نعره‌های مستانه وصال و سرگردانی در بادیۀ طلب و صلح کل و پشت پا زدن به دنیا و آخرت و خوشی با غم و اندوه و تسلیم و رضا و امثال آن، که با تعبیرات مختلف بیان شده است و سبک غزلسرای صوفیه به حدی شایع شد که حتا بسیاری از غزلسرایان غیر صوفی، صرفاً از باب این که تصوف شعار رسمی غزل شده بود، پیرو آن شدند. و این که: «شعرای صوفی از اشکال شعر بیشتر به غزل و رباعی و مثنوی پرداخته‌اند و قصیده در بین آنها کمتر متداول بوده است.»

از این اشاره چنین نتیجه گرفته می‌شود که نمی‌توان به حکم سبک غزل و شیوۀ گفتار، حافظ را عارف انگاشت. گزینش این شیوۀ بیان، جلوه‌ای از رندی اوست. در ساحت شعر تنها حافظ است که می‌تواند دفتری را در بیتی بگنجانند. فضای ادبیات عرفانی، مناسبترین شرایط را برای ارائه‌ی نوترین و پیچیده‌ترین مفاهیم و نظامات فلسفی فراهم می‌آورد. فیلسوفان پدیدارشناس و اصالت وجودی نیز به لحاظ پیچیدگی مفاهیمی که بیان می‌کنند، ناگزیرند شیوۀ گفتاری نزدیک به ادبیات عرفانی را اختیار کنند. در چنین فضای سیال کلام است که می‌توانند به خواننده نزدیک شوند و حرفشان را تفهیم نمایند.

هیدگر در کتاب «فلسفه چیست» می‌نویسد که: واژه فیلسوفوس Philosophos را هراکلیت^(۱) ابداع کرده که به معنای «دوستدار دانش» است. اما هراکلیت کلمۀ دوست داشتن (Philon) را به معنای همسخنی و انطباق گفتار با لوگوس^(۲) (Logos) آورده است که مراد از

۱. هراکلیت یا هراکلیتوس اهل افسوس (۵۴۴-۴۸۴ ق.م) فیلسوف نامدار ایونی.

۲. لوگوس را هراکلیت به مفهوم عقل و قانون جهانی و نظام هستی نیز آورده است. مفهوم لغوی آن «کلمه» است.

آن «علم» است. مفهوم مورد نظر هیدگر از phillion هراکلیت با آن چه عارفان از همدل شدن استنباط می کنند بسیار نزدیک و تقریباً یکی است.

اساس تعلیم خانقاهی و پایه ارتباط مرید و مرادی بر مفهوم دوست داشتن استوار است که فایده اش هدایت مریدان به منزلگاهی است که مراد پیشتر بدان واصل گشته است. در حقیقت عارفان نیز راهی برای فهمانیدن یافته های خود جز همدل کردن دیگران با خویشتن نمی شناسند و این همدلی جز با دوست داشتن میسر نمی گردد.

از این دیدگاه راهیان ادراک فلسفه های «هست بودن» با سالکان طریقت همراه می شوند و در آغاز، این فکر پدید می آید که این دو جریان بزرگ اندیشه بشری یکی هستند، اما به راستی چنین نیست. از آنجا که هردو جریان فکری با عقل به معنای فلسفی آن همسو نیستند و با منطق ارتباطی ندارند و نیز تجربه شخصی و ایمان فردی در هر دو شیوه نگرش به جهان راهبر شناخت و ادراک است، اختلاف اصولی ای به چشم نمی خورد و باز این میل فزونی می گیرد که بستر هردو حرکت اندیشه، یکی است.

شاهد دیگر این مدعا آن است که پیروان هر دو نحله، یافته های خویش را نفیاً بیان می کنند نه اثباتاً و نیز ساختار بیانی مطالب، یافته ای است از تار و پودی متناقض که بیشتر به حدیث نفس مانده است تا ارائه اندیشه هایی حکیمانه. بی آن که قصد تحقیق در وجوه تشابه و افتراق این دو جریان اندیشه در کار باشد، نگاهی ژرف تر به مبانی هردو تفکر می اندازیم.

مقوله اصلی در فلسفه های هست بودن - که گاه به مکتب اصالت وجود یا اگزیستانسیالیسم نیز تعبیر می شود - وجود آدمی است.

هرچند این مقوله تعریف پذیر نیست، لیکن حدود شناخت آن بسیار نزدیک به اصلترین تعریف نفس در نزد ابن سیناست: «نفس کمال اول برای جسم طبیعی است». شیخ الرئیس نفس را مبداء حرکت می‌داند و چون مقوله حرکت در جهان را از یک جنس می‌انگارد لذا بی‌علاقه نیست که حرکت و اقسامش را به مقولات ده‌گانه ارسطو بیفزاید، اما نمی‌خواهد که در اصول فلسفی معلم اول بدعتی روا دارد. از این رو حرکت را مقوله «ان ینفعل»^(۱) می‌شمارد. بنابراین عامل و مبداء حرکت را عاری از تنوع ذاتی می‌انگارد ولی برحسب موجودات متحرک یعنی افلاک و گیاهان و جانوران و انسان، چهارگونه نفس قایل می‌شود که همگی بنیادی مشترک دارند. از مطالعه آثار فلسفی ابن سینا چنین برمی‌آید که وی با نظریه قدیمی «حرکت جوهری»، مقبول طبع عارفان نامداری چون ابن عربی و مولانا و ...، مخالف است. رای او به نظریه هراکلیتوس مانده‌تر است و حرکت جهشی از وضعیتی به وضعیت دیگر را می‌پسندد. از قضا پیشرفت علم نیز معلول تعمیم همین عقیده است.

همان اندازه که مفهوم وجود رازآلوده است، معنای نفس نیز نایافتنی است. همان‌گونه که کشف، و استقرار در وجود، حد تعالی هست بودن است، نفس نیز کمال موجود است، و استعلا همان اراده به حرکت بی‌وقفه است که مبداء و عاملی جز وجود یا نفس ندارد. شیخ الرئیس در رساله «النجاه» نفس انسانی را کمال او از جهت اعمال فکری که به اختیار انجام می‌دهد و استنباط به رای و از جهت ادراک کلیات، می‌شمارد و در کتاب شفا نیز تأکید می‌کند که آنچه مبداء

۱. منظور نظریه ارسطوست که حرکت عبارت است از تبدیل قوه به فعل.

صدور کارهایی است که همواره به یک روش نیست و از روی اراده است، نفس نامیده می‌شود.

با تسامح بسیار می‌توان مفهوم وجود و نفس را همانند ذات خمیری شکل پذیری انگاشت که به اراده و خواست خود در اشکال و ماهیات مختلف ظهور می‌کند. آدمی از آشنایی با این قابلیت است که پی به آن ذات می‌برد. در این مثال ساده، هست بودن معادل قابلیت شکل پذیری و تعالی به منزله گرایش این قابلیت و استعداد به سوی نمایانیدن حقیقت آن ذات است. امانوئل کانت^(۱)، متعالی شدن را حرکت به سوی شناخت وجود می‌داند و این نظر کم و بیش در نزد فیلسوفان «هست بودن» پذیرفته است. کرکگور^(۲) در مقام پیشگام فلسفه «هست بودن»، وجود را مطلق و حقیقتی می‌داند که فکر آدمی شیفته آن است و دائماً برگردد آن می‌گردد تا شاید آن را دریابد و بشناسد و بفهمد، ولی نصیبش همواره شکست است و اتفاقاً همین شکست مداوم، انسان را به نزدیکی حقیقت وجود راهبر می‌شود.

به همین جهت «تعالی» را باید مرادف اصالت این گرایش به سوی وجود انگاشت. اگر شناخت راستین وجود، کانون تلاش ذهن آدمی باشد، چه تعریفی جز حرکت پرشتاب به سوی این کانون می‌تواند در برابر لغت «تعالی» قرار گیرد؟

۱. فیلسوف نامدار آلمانی (۱۷۲۴ تا ۱۸۰۴) او عقل نظری و عملی را نقادی کرد و اثبات نمود که عقل نظری از درک حقیقت اشیا عاجز است و نیز با رای شکاکان که عقل را ناتوان از درک همه چیز می‌دانند، مخالف است.

۲. سورن کرکگور فیلسوف دانمارکی (۱۸۱۳ تا ۱۸۵۵) که بیش از ۴۰ اثر فلسفی خود را طی نه سال نوشت. او خود را «نویسنده‌ای درباره مسائل دینی» خوانده است و علما در نهضت فلسفی «اصالت هست بودن» است.

کاروان رفت و تو در خواب و بیابان در پیش

کی روی ره زکه پرسى چه کنی چون باشی
این تعبیر از مفهوم تعالی با آنچه حافظ می پذیرد و عارفان عین
خداشناسی و کمال مطلق اندیشه می شمارند، بسیار نزدیک و تقریباً
یکی است. خود را بشناس تا خدا را بشناسی، یک شعار ساده نیست،
تعبیری عمیق از عقاید دینی و عرفانی است که با فلسفه های «هست
بودن» نیز سازگاری دارد. خودشناختن، یعنی پی بردن به راز وجود،
حد تعالی و منزلگاهی است که کفر و دین یکی می شود و نتیجه آن
می شود که حلاج بر دار می رود.

یاسپرس،^(۱) معتقد است که انسان در موقعیتهای حدی، یعنی آن
گاه که در برابر مرگ، رنجهای طاقت فرسا، مبارزه و تضادهای ویرانگر
نفسانی قرار می گیرد، فراسوی خود قلمرویی را درمی یابد که آن
ساحت تعالی است. در این قلمرو، جایی برای اختیار و آزادی و
امکان احساس نمی شود. در این مطلق خاموش تعالی است که وجود
بر آدمی جلوه می کند.

هان مشو نومید چون واقف نیی از سر غیب

باشد اندر پرده بازیهای پنهان غم مخور

گرچه منزل بس خطرناک است و مقصد بس بعید

هیچ راهی نیست کان رانیست پایان غم مخور

و پایان جستار برای منزلگاه تعالی، رسیدن به خود است که رازی

۱. کارل یاسپرس (۱۸۸۳ تا ۱۹۶۹) روان پزشک و فیلسوف آلمانی که فلسفه اش در سه

زمینه جدا از هم بسط یافته: ۱- وجود متعین Dasein ۲- وجود من Ichsein ۳- وجود

فی نفسه An-sich-sein

سربه مهر و پرده‌ای هزارنقش است که جز خطرکردن و قرارگرفتن بر حالات مرزی، راهش نموده نمی‌شود و لاجرم جایی برای نومیدی نیست. چگونه می‌توان ساحت تعالی را شناسایی کرد؟ یاسپرس همانند نیچه معتقد است که تعالی، گذرگاهی است برای فرارفتن ازخویشتن خویش و به قول هیدگر، قرارگرفتن است در بیرون ازخود و در میانه گیتی. مفهوم این گفته هیدگر گریختن از زندان تن و سرکوب نفس و بی‌اعتنایی به جسم و جسد نیست. به این ترتیب با بنیادهای عرفان فاصله می‌گیرد، اما از طرف دیگر مبین آن است که وجود آدمی در برابر گیتی گشوده است و هر قدر هست بودنش جهانی تر باشد، متعالی تر است. این وجود گشوده اما رو به سوی آینده دارد و بدون تکیه بر این اصل، تعالی، کلمه‌ای نامفهوم می‌نماید. از این منظر شباهتی میان آرای او با نظریه‌های پاره‌ای از عارفان، که به اتحاد وجود و وصال و لقاءالله عقیده دارند، آشکار می‌شود.

بیرون جهیم سرخوش و از بزم صوفیان

غارت کنیم باده و شاهد به برکشیم

سر خدا که در تن غیب منزوی ست

مستانه‌اش نقاب ز رخسار برکشیم

برداشتن نقاب از سر خدایی که فراسوی تصور تعالی است، با بیرون جهیدن از خود و از حلقه افکار صوفیانه میسر تواند بود. حضور بی‌تکلف در پهنه گیتی که بیان حافظانه‌اش جفت شدن با نمودهای هستی و اراده معطوف به جسارت می‌باشد، خود راز تعالی است.

در فلسفه‌های «هست بودن» بویژه در نزد هیدگر، ارتباط با دیگری است که مدلول وجود حاضر می‌شود. بحث پیرامون «رابطه»، بخش بزرگی از آرای فیلسوفان این مکتب را شامل می‌شود.

شگفت‌انگیزترین نوع رابطه، عشق است که سارتر^(۱) از زاویه‌ای دیگر به آن می‌نگرد. از دیدگاه او، عشق کوششی است برای رام کردن دیگری بی آن که اختیار و آزادی آن دیگری از او سلب شود. امکان دستیابی به چنین هدفی تنها وقتی امکان‌پذیر است که آن دیگری، مرا چون موجودی بی‌تغییر همانند یک شیء بینگارد و در عین حال مرا عزیز و ارجمند بدارد. در این وضعیت است که من عاشق به عنوان یک شیء، هیچ تأثیری بر آزادی و اختیار معشوق خود نمی‌گذارم و در پناه این شعله درخشان که عشقش می‌نامیم، تمنای محبوب شدن عاشق در نزد معشوق نیز اجابت می‌گردد و آن دیگری نیز خواهان آن می‌شود که متقابلاً در برابر من عاشق به صورت شیء درآید تا آزادی و اختیار من خدشه نبیند.

این حدیث عشق اگر معشوق غایب از نظر باشد و یا فقط در خیال درآید، عشق عارفانه‌ای است که سالکان به مراد و پیران طریقت به خدای یکتا دارند.^(۲) حد عشق زمینی با این تعبیر، همانا عشق یک جانبه است که فرهاد کوهکن نماد سوگناک آن در ادب فارسی است. پرستش سرزمین و اندیشه‌های شوونیستی و تعصبات ایدئولوژیک را نیز می‌توان گونه‌های دیگری از عشق یک جانبه انگاشت.

اما عارفان عشق را تعریف ناپذیر می‌دانند. ابن عربی می‌گوید:

۱. ژان پل سارتر (۱۹۰۵-۱۹۸۰) نویسنده نامدار و فیلسوف بزرگ فرانسوی که تأثیر افکار و شهرت جهانی‌اش در دوران زندگی پرتلاشش کم‌نظیر بوده است. از چهل اثر او، تنها هفت مجلد کتاب فلسفه به معنای اخص می‌باشد.

۲. سهل تستری گوید: نخستین مرحله توکل این است که بنده در مقابل ذات پروردگار، چون مرده‌ای باشد در دست غسال، که هر سوی که خواهد او را بگرداند و او خود حرکتی و تدبیری نداشته باشد.

«هرکس که عشق را تعریف کند آن را نشناخته و کسی که از جام آن جرعه‌ای نچشیده باشد آن را نشناخته، و کسی که گوید من از آن جام سیراب شدم آن را نشناخته»، و به رغم تأکیدش بر وصف ناپذیری عشق، ویژگی عشق عارفانه را چنین شرح می‌دهد: «عشق الهی پرارجترین چیزی است در عالم معانی. از این رو طاقت از آدمی فروگیرد. عاشق از خود بی‌خبر گردد و در معشوق فنا شود، فناپی معنوی که تصور آن ممکن نباشد. چگونه توان چیزی را که فاقد صورت است تصور کرد؟ و معنویات را صورت نیست و این عشق عارفان است که آنان را از عوام مردم ممتاز سازد، از قیاس این نمونه‌ها با نظر سارتر درباره عشق، دقت و صحت تعبیر او آشکار می‌شود. حافظ مانند ابن عربی و بسیاری از بزرگان عرفان که عشق را وجه امتیاز عارف از عامی می‌دانند، نمی‌اندیشد و نیز این رابطه را نردبان رسیدن به خدا نمی‌انگارد. عشق در نزد او تعبیری قرین به رای سارتر دارد.

بر هوشمند سلسله نهاد دست عشق

خواهی که زلف یارکشی ترک هوش کن

تردیدی نیست که حافظ نیز، چون دیگر شاعران پیش از خود، در وصف هوسهای لطیف جوانی که مهر عشق بر آن می‌زنند، سخن گفته است.

حافظ چه شد ار عاشق و رند است و نظرباز

بس طور عجب لازم ایام شباب است

شاید در آثار فیلسوفان اروپایی تأکید نشده باشد که رسیدن به قلمرو عشق نیازمند تمرین است، لیکن در تصوف مدرسی عشق به انسان دروازه شهر باشکوه عشق به خدا و وحدت با اوست. برای

عروج تا خدا، باید پله‌ها را پیمود و عشق زمینی، حتا عشق شیخ صنعان به دختر ترسا تمرینی است برای صعود از پلکانی که به خدا منتهی می‌شود. بیابانگردی که فرو شدن در آب پاک را تجربه نکرده باشد، دریا نیز وسوسه‌اش نمی‌تواند کرد. اما اگر در حال بارانی ببارد یا رهگذری شوخ طبع آب بر او بپاشد حسی در او جان می‌گیرد که به پریدن در دل دریا منجر می‌شود. شور و اشتیاق عشق نیز حسی ناشناخته را در آدمی برمی‌انگیزد که غایتش خود به دریای بی‌کرانه عشق سپردن است.

راهی ست راه عشق که هیچ‌ش کناره نیست

آنجا جز آن که جان بسپارند چاره نیست

رابعه قزدارى به اختصار ولى به کمال سرود سوگناک عشق را سراییده است:

عشق دریایی کرانه ناپدید	کی توان کردن شنا ای هوشمند
عشق را خواهی که تا پایان بری	بس که بپسندید باید ناپسند
زشت باید دید و انگارید خوب	تلخ باید خورد و انگارید قند

در فلسفه‌های «هست بودن» آزادی و اختیار اصلی است که بی توجه به آن، ژرفای اختلاف میان فلسفه و عرفان آشکار نمی‌گردد. از دیدگاه عرفان، که اصل و تکیه‌گاهش ایمان مذهبی است، جایی برای اختیار نمی‌ماند و هست و بود و گذشته و آینده آدمی وابسته مشیت الهی است. در آرای عارفان اگر محدوده‌هایی از اختیار برای آدمی فرض شده، شرط استفاده از آن، اراده خداوندی است. به دیگر سخن، اختیار یا هست یا نیست و تحدید اختیار مفهومی جز فقدان آن ندارد. در فلسفه‌های «هست بودن» اختیار آدمی کامل و بی‌مرزاست و از آن رو که انسان نمی‌تواند از آزادی و اختیار خود به کمال بهره جوید،

همواره مقصر است. اما حضور همیشه گناهکار آدمی در پیشگاه خداوند است که موجب ارتباط انسان و خدا می شود و او را از میان توده گناهکاران بیرون می کشد و تنها و متعین در برابر خدا قرار می دهد و به این ترتیب، انسان هست بودن خود را درمی یابد و به راز وجود نزدیکتر می شود.

جایی که برق عصیان بر آدم صفی زد

ما را چگونه زسبد دعوی بی گناهی

حافظ که جویای خویشتن خویش است، نه ازگناه روی می گرداند و نه می پذیرد که پرهیزگاری ضامن سعادت و بهشتی شدن اوست.

دور شو از برم ای واعظ و بیهوده مگوی

من نه آنم که دگر گوش به تزویر کنم

* * *

از دل تنگ گنهکار برآرم آمی کاتش اندر گنه آدم و حوا فکنم

* * *

به عزم توبه سحر گفتم استخاره کنم

بهار توبه شکن می رسد چه چاره کنم

* * *

گدای میکده ام لیک وقت مستی بین که ناز بر فلک و حکم بر ستاره کنم

* * *

از نامه سیاه نترسم که روز حشر

با فیض لطف او صد از این نامه طی کنم

* * *

دیده بدبین بیوشانای کریم عیب پوش

زین دلیری ها که من در کنج خلوت می کنم

برای چنین انسان مختار و آزاده‌ای، تکلیف امری درونی است نه بیرونی، و آدم اخلاقی با انجام وظایف خویش است که خود را از توده انسانی جدا می‌کند و یگانه می‌شود. لیکن چنین تشخص و تعینی او را از آدمیت و کلیت انسان بودن جدا نمی‌سازد. از این دیدگاه، اخلاقیات سپهری از هست بودن انسان است که به اعتقاد کرگگور، فراسوی سپهر احساسی و استحسانی قرار دارد. در سپهر فرودین، زندگی همراه با لذت جویی و جمال پرستی و بی‌قیدی است. این سپهر همان عالم امکان است و انتزاعات و قصوراتی که آدمی از سپهرهای بالاتر - سپهر اخلاقی و سپهر دینی - در نظر می‌آورد، صرفاً برای لذت بردن از آن تصاویر و نظرگاه‌هاست، نه برای زیستن در سپهرهای بالاتر. کرگگور مؤمن عقیده دارد که در سپهر دینی است که آدمی به نهایت درجه هست می‌شود و به حقیقت وجود نزدیک می‌گردد، لیکن خصوصیت انکارناپذیر حضور در این سپهر اعلی که بنیادش برایمان استوار است، همانا محنت کشیدن و رنج بردن است. این دنیای مؤمنان راستین که جوایز خویشتن خویشند، به ساحت عارفان پاک‌باخته دوران نخستین تصوف مانده است، به زندگی جتید و حلاج و بایزید. شاید بتوان عمده‌ترین وجه افتراق این و آن را در نحوه تلقی دیانت در نزد آنان جستجو کرد.

کرگگور تصریح می‌کند که حضور در سپهر دینی فقط با شور و شوق ارادی ممکن است و نباید به همراهی عقل اعتنا کرد: «عقل را از دست دادن برای یافتن خدا، محض اعتقاد است، ترک فاهمه خود و استقرار ذهن و روح خود بر محال، همان ایمان است». اونا مونو معتقد است: «از ایمان به خدا، ایمان ما به بشرزاده می‌شود و از امیدواری به خدا، امیدواری به بشر». وی در جستجوی تعریف

مناسبی برای دیانت به سراغ شلایرماخر^(۱) می‌رود و دیانت را از قول او چنین نقل می‌کند: «دیانت عبارت است از احساس ساده‌ای از یک رابطه اتکایی و همبستگی با چیزی فراتر از بشر، و اشتیاق به برقراری رابطه بیشتر با آن قدرت مرموز». گابریل مارسل که دیدگاهی عارفانه‌تر از کرکگور و اوانامونو دارد می‌گوید: «آنچه به نظر من می‌آید این است که درنهایت، یک عهد و میثاق مطلق وجود خواهد داشت که آن را تمامیت من، یا دست کم واقعیتی از من، می‌بندد و هرگز انکار این واقعیت، جز در صورت یک انکار کلی، ممکن نیست. طرف این تعهد، تمامیت وکل وجود است و در حضور این کل و تمامیت انجام می‌گیرد، این ایمان است». می‌بینیم که سپهر دینی ساحت شورانگیز انعقاد پیمان با خداست. اگر چنین رویدادی را توفیق الهی و امری مقدر بینگاریم، شور آزادی و عظمت اختیار مثل مه، محو می‌شود و جز خشکی تعبد و ترس از عقوبت که هر لحظه فاصله انسان و خدا را ژرفتر می‌سازد، چیزی برجای نمی‌ماند. در این صورت اصلاً پیمانی درکار نبوده و التزامی صورت نبسته است. چرا که انسان به جای فاعل مختار، مفعول مجبور است و شرط پیمان این نیست. اصولاً وقتی ملتزم می‌شویم، اعتراف می‌کنیم به این که اختیار داریم و از آن آگاهیم. پس میثاق با خدا، ظهور متعالی وجود است و پیروی از موازین التزام، تبعیت از خویشتن.

در نزد عارفان، بویژه صوفیان نخستین، دردکشیدن و رنج بردن، ریسمان رابطه است، چنان که عطار می‌گوید:

۱. (Schliermacher) شلایر ماکر فیلسوف آلمانی و همعصر نیخته که در دانشگاه برلن استاد بود و شوپنهاور مشهورترین شاگردش می‌باشد.

درد بر من ریز و درمانم مکن زن که درد توز درمان خوشتر است
پاره‌ای از زاهدان برای مهار نفس و خفت تن کارهای شگفت
می‌کردند که جز شکنجه نامی بر آن نتوان نهاد. امساک در خورد و
خوراک و خواب و برهنه یا زنده‌پوش گشتن را برای تحکیم ایمان
خویش ضرور می‌دانستند. چنین زندگانی دردناکی با سپهر دینی در
نزد فیلسوفان «هست بودن» فاصله بسیار دارد و میان آن مفهوم
دینداری که هدفش بقای در بهشت بعد از مردن است با این تعبیرهای
دیانت که غایت قصوایش کشف وجود و تقرر ظهوری آن است، آن
قدر اختلاف هست که نیازی به برشمردن نیست.

حافظ نه اهل آن زهد و دیانت است و نه آن را راهی به دهی
می‌انگارد. ایمان مذهبی او نه جای انکار دارد و نه بوی تظاهر می‌دهد.
اگر بکوشیم ویژگیهای دینداریش را بنمایانیم، محدوده‌ای پدیدار
خواهد شد که تعریف و تعبیرهای فیلسوفان «هست بودن» در آن
می‌گنجد.

هر که شد محرم دل در حرم یار بماند

وان که این کار ندانست در انکار بماند

می‌بینیم که مجموعه آرای او و این فیلسوفان بر محور رازی است
به نام «وجود». هیدگر وجود را ذاتاً زمانمند و مکانمند می‌داند. زمان
انسان متناهی و محدود به دوران حیاتش می‌باشد، لیکن مکانش
دنایی است که وجود حاضر او در آن تعالی می‌جوید، و این دنیا
به گونه‌ای مقدم بر وجود حاضر، مجموعه‌ای است از موجودات که
آدمی قادر است با آنها ارتباط و نسبت برقرار کند. در واقع می‌توان
دنای انسان را وابسته به او و امری نفسانی تلقی کرد. اما از آنجا که
هیچ موجودی بر انسان آشکار نمی‌شود مگر آن که در دنیای او قرار

بگیرد، پس در عین نفسانی بودن، عینی و برون ذاتی هم هست. از دیدگاه هیدگر، پرتاب کردن خود به سوی ممکنات و مقدوراتی که در دنیای او قرار می‌گیرد، همانا اراده آزاد و اختیار بی‌مرزی است که وجود آدمی از آن برخوردار است و نام دیگرش تعالی است.

در چمن هر ورقی دفتر حالی دگر است

حیف باشد که زکار همه غافل باشی

می‌بینیم که راز وجود ناگشودنی است، هر چند عین حقیقت است. به تعبیر هیدگر، حقیقت پوشیده‌نبودن و آشکاربودن است. اما برداشتن پوشش از روی حقیقت امری مربوط به انسان آزاد و مختار است که با قیام ظهوری خویش از خود بیرون می‌شود و در نزد اشیا می‌نشیند و حقایق آنها را درمی‌یابد.

خواهم شدن به‌بستان چون غنچه بادل تنگ

وانجا به نیکنامی پیراهنی دریدن

که چون نسیم باگل راز نهفته گفتن

که سر عشق‌بازی از بلبلان شنیدن

پس کوشش آدمی برای کشف حقیقت وجود، که حد تعالی است، منوط به گشوده ماندن وجود در برابر دنیا و بهره‌وری از اختیار ذاتی است. بنابراین، اختیار همان وجود و حقیقت و تعالی محض است. تو را زکنگره عرش می‌زنند صغیر ندانمت که دراین دامگه چه افتادست یاسپرس براین عقیده است که هست بودن ما در وضعیتهای حدی به‌سوی تعالی می‌رود و این موقعیتهای مرزی، همانا سرنوشت آدمی است. چون سرنوشت است که ما را به تعالی می‌رساند، پس باید آن را دوست داشت.

زیرشمشیر غمش رقص کنان باید رفت

کان که شد کشته اونیک سرانجام افتاد

در این زاویه تنگ و حساس است که عرفان و فلسفه به هم می‌رسند. آندره مالرو^(۱) می‌گوید: مرگ، حیات را مبدل به سرنوشت می‌کند و چنان که هگل نیز گفته است، مرگ ذات انسان را آشکار می‌سازد و تنها پس از مرگ است که می‌توان دربارهٔ انسان قضاوت کرد. هیدگر عقیده دارد که مرگ، خاصترین امکان من است ولی سارتر معتقد است که مرگ ربایندهٔ تمام امکاناتی است که انسان می‌تواند درآینده داشته باشد و به عبارت دیگر، مرگ نفی امکانات من است و لذا نه می‌توانم خواهان مرگ باشم و نه درانتظارش بمانم، پس درنفس من، جایی برای آن نیست.

دریابان هواگم شدن آخرتاچند ره پیرسیم مگر پی به مهمات بریم
جامعیت اندیشهٔ حافظ چنان است که گویی دیدگاههای
فلسفی‌اش دربارهٔ وجود و هستی، چکیدهٔ افکار تمامی فیلسوفان
بزرگ مکتب اصالت وجود و هست بودن است. در بیتی که از او نقل
کردیم، نگران و مضطرب مرگ نیست، در پی کشف رازی است که
خود مجموعهٔ رازهای اصلی بسیار است، و از این رو آن راز را
«مهمات» می‌خواند.

فیلسوفان «هست بودن» نیز وجود را راز اصلی و نه مسألهٔ اساسی
بشر می‌دانند. فرق است میان راز و مسأله. مسأله را با به کارگیری روش
مناسب می‌توان حل کرد ولی راز امری است که جوایب کشفش را
درخود به بند می‌کشد. راز، فراتر از تمام فن‌هاست. هرکس بخواهد

۱. آندره مالرو نویسنده و اندیشمند برجستهٔ فرانسوی (۱۹۰۱-۱۹۷۶).

رازی را بگشاید، بی‌گمان به وجود آن راز معترف است و چون می‌داند که راز است، پس در پی فن و منطق و دیگر نمودهای عقل نمی‌رود. لاجرم به تفکر می‌نشیند و با راز همساز می‌شود تا شاید با همسو شدن و تمرکز یافتن، راز را بگشاید.

گابریل مارسل نیز با حافظ هم‌نظر است که راز وجود را باید «مهمات» دانست و می‌گوید: «جمله این رازها و اسرار جز جلوه‌ای از یک راز اساسی و بنیادی نیست، و آن راز اصلی و بنیادی، جز وجود نیست».

با چنین اعتقادات و اندیشه‌هایی است که حافظ را در پی راز دهر می‌یابیم که دست از حکمت می‌شوید و با وجود همساز می‌شود. شاید چنان که کرکگور بیان داشته، دنیای ما شامل سه سپهر مستقل احساسی و اخلاقی و دینی است و مابه‌موجب کمال جویی و استعلا‌ی ذاتی و مقدری که حدش کشف وجود است، در این سپهرها سرگردانیم. اگر این نظریه را بپذیریم حافظ را وجودی شگفت‌انگیز می‌یابیم که با جهشهای مداوم هر سه سپهر را درمی‌نوردد و ره‌توشه‌اش مجموعه‌ای از آرا و اندیشه‌های نو و شگفتی است که نظام فلسفیش را با آنها می‌سازد. به‌رغم بیشتر فیلسوفان قرون وسطا، حافظ مدعی کرامت و اکتشاف نیست. هرچند فلسفه‌اش از اصالت و تازگی برخوردار است، لیکن مخاطبش دارای اراده فهمیدن و تمایل راستین به رهایی از تحیر و تردید، که مشخصه قرون وسطاست، می‌باشد. حداکثر بهره‌ای که خواننده سخن حافظ می‌برد، رضایت نفسی شبیه توضیح یک مسأله علمی است. عالیت‌ترین جلوه فلسفه او اقرار به ناتوانی در حل مسأله سرنوشت بشریت و عالم هستی است. اگر حافظ را با فیلسوفان ژرف‌اندیش معاصر هم‌زمان می‌یابیم، از

این روست که او نیز در حقایقی از این دست به دقت اندیشیده و با نبوغ درخشانش به افق‌هایی دست یافته که نه فقط برای عصر تاریکش تازه بوده، بلکه برای ما و شاید تا آینده‌ای دور نیز بدیع و شگفتی آور است. تردیدی نیست که خمیره فلسفه‌های «هست بودن» نگرشهای اصیل فیلسوفان ایونی است که به گواه پژوهشهای دهه‌های اخیر، به شدت متأثر است از آنچه فلسفه ایران باستان خوانده می‌شود. بنابر این حافظ می‌توانسته است از چند جهت به نکاتی چنین رازآمیز دست یابد. تعلق خاطر وی به اندیشه‌های مهری و اسطوره آمیخته به تاریخ ایران که تبلور آن در شاهنامه فردوسی به چشم می‌خورد، همراه با ارادت و عشق به اندیشمند دل‌آگاهی که با نام مستعار «پیرمغان» از او یاد می‌کند، مجاری معتبری است که وی را با فلسفه ایران باستان پیوند می‌زند.

پژوهشگران ارجمندی که در زندگی و آثار وی پژوهش کرده‌اند به این نتیجه رسیده‌اند که وی با طیف گسترده‌ای از آثار معتبر اندیشمندان و ادیبان ایران و سرزمینهای عرب زبان آشنا بوده و با گذراندن سالها وقت در مدرسه و مکتب، بسیاری از آرای فیلسوفان و عارفان نامدار را زیرورو کرده است. باتوجه به این مطالعات و مباحثات مفصل و طولانی است که برای پژوهندگان جای تردید نمانده که وی با مکاتب فیلسوفان نامدار ایونی و آتن و اسکندریه کاملاً آشنا بوده و اشتیاق دانستن را با غور در آثار فلسفی پاسخ گفته و بنابر ایمان استوارش به وحدت و مذهب، نه فقط آثار متکلمان نامدار و پیشوایان مذاهب اسلامی را مطالعه کرده، بلکه در آیین مسیحیت و یهود نیز تتبع نموده و درباره مذاهب ایرانی نیز به دقت و وسعت کافی تحقیق کرده است. دکتر غنی در مقام پیشگام شناخت علمی حافظ در

آخرین اثری که پس از مرگش انتشار یافت، یک عمر تحقیق در افکار و اندیشه حافظ را چنین خلاصه می‌کند: «راجع به مفهوم حافظ شیرازی از تصوف و عرفان که چند غزل کاملاً صوفیانه دارد نیز اهتمام به عمل آمد که توضیح داده شود که قبل از همه چیز حکیم است و یک نوع فیلسوف التقاطی است. یعنی چیز خوب را از همه جا برچیده و التقاط کرده، به شخص کار نداشته بلکه با مطلب و موضوع سروکار داشته و از مجموع این التقاط ها دایره وسیعی ترتیب داده است، و از آن میان آن مقدار عرفان و تصوف را که پسندیده اخذ کرده است و مخصوصاً به ملامتیه و قلندریه تمایل خاصی داشته است و به قول خودش:

وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم

که در طریقت ما کافری ست رنجیدن
 پژوهشگر دیگری که حکم به فیلسوف بودن حافظ داده، دکتر هومن است که پس از بحث منطقی و استدلال کافی چنین نتیجه می‌گیرد: «از ترکیب فصل مشترک احکام مثبت و منفی چنین نتیجه می‌شود که حافظ شاعری فیلسوف بوده است و هیچ گونه ایرادی به این نتیجه منطقی وارد نیست».

شاید آخرین پژوهشگری که اعتراف به فیلسوف بودن حافظ کرده، بهاءالدین خرمشاهی است که چنین حکم می‌کند: «حاصل آن که اگر حافظ در عداد فیلسوفان رسمی و حرفه‌ای شمرده نمی‌شود، برحسب ظاهر درست است. اما حکمت سرشته در شعرا، بیش از هر چیز زمینه ذهن و زبان ما ایرانیان را شکل داده است. و مقام عشقی و عرفانی او که معزز و مسلم است، و در جنب آن مقام عقلی - فلسفی او نیز در تاریخ فکر و فرهنگ اسلامی - ایرانی محفوظ و

معلوم باد».

اما بحث برسر فیلسوف بودن یا نبودن حافظ نیست. مسأله شناخت نظام فلسفی اوست. اگر در مجموعه گفتار و منش و رفتار حافظ یک افق فکری قابل شناخت باشد، البته بی تردید باید او را فیلسوف دانست و گرنه به استناد پراکنده گوییهای اندیشمندانه می توان او را روشنفکر دانست، نه فیلسوف.

وقتی می بینیم حافظ، مثل پیشگامان فکری اجتماعاتی که به بن بست می رسند، می کوشد تا پروازی یا جهشی فراسوی بندها بنمایاند، او را نه یک روشنفکر، که متفکری بزرگ می یابیم. اگر راسل و هیدگر را برجسته ترین فیلسوفان قرن حاضر خوانده اند، از آن روست که وجهه همتشان، کوفتن مهر آزادی بر پیشانی پرگره انسان دریند دوران حاکمیت تکنولوژی است. تلاش تمام فیلسوفان اصالت وجود گسترش همین اندیشه نجات بخش و نمایاندن گریزگاههاست.

حافظ نیز چنین کرد. نخست در جان ناامید مردم گرفتار هوسهای جباران دوران خود نفحه امید دمید و پیام داد که میان آزادی و سرنوشت تناقض نیست. با اعتقاد به آزادی و قبول مهرآمیز سرنوشت است که تعالی و کمال انسانیت میسر می گردد:

جام می و خون دل هریک به کسی دادند

در دایره قسمت اوضاع چنین باشد

درکار گلاب و گل حکم ازلی این بود

کان شاهد بازاری وین پرده نشین باشد

و تأکید می کند که اگر این معنا فهمیده نشود، حقیقت وجود، که حد تعالی است، پنهان می ماند:

هرکو نکند فهمی زین کلک خیال انگیز

نقشش به حرام ارخود صورتگرچین باشد
 راه خواجه برای گشودن راز دهر ازاین تضاد آشکار آغاز می شود
 که بنابر فلسفه او، یگانه عامل شناخت و کمال است. در وادی تناقض
 که جای منطق نیست، عارض شدن تردید و ابهام بر اندیشمندی که
 در همه چیز به دیده شک می نگرد، درخششهایی از حقیقت است که
 راه را بر او می نماید.

دراین شب سیاهم گم گشت راه مقصود

از گوشه ای برون آی ای کوکب هدایت

جز وجود، که با ظهور خود در ترس آگاهی^(۱)، تعالی بخش انسان
 است، کدام ستاره راه می نماید؟ آن گاه که او با عقل علت جو درصدد
 حل معما برمی آید، برخلاف فیلسوفان متقدم درمی یابد که نظامی آن
 چنان عقلی که از آن سخن می گفتند، نایافتنی است.
 به چشم عقل در این رهگذار پر آشوب

جهان و کار جهان بی ثبات و بی محل است

اکنون او ایستاده بر سپهر احساسی، دورنمای جستار وجود در
 سپهرهای اخلاقی و دینی را در ذهن تجسم می بخشد و چون با عقل
 سازگار نمی یابد، به طنز و بی قید می گوید:

ساقی بیا که شد قلع لاله پر ز می طامات تا به چند و خرافات تابه کی
 دکتر هومن نخستین پژوهنده ای است که درصدد مرتب کردن

۱. دریافت وجود بر اثر هیبت عدم - هیدگر معتقد است که وجود محصول تفکر نیست بلکه برعکس، اندیشه حاصل وجود است. بنابراین با اندیشیدن نمی توان با راز وجود عجین شد. ترس ناشی از گریختن نمودارهای هستی یا هیبت عدم است که ما را در راز وجود فرومی برد.

اشعار حافظ، برحسب زمان سرایش، برمی آید. هرچند روش کار ایشان را نمی پسندم، لیکن امیدوارم ادعای فرنگیان مبنی بر امکان تعیین تاریخ آفرینش آثار ادبی، به وسیله نرم افزارهای تازه، خواست آن پژوهنده بزرگوار را برآورده سازد. البته راههای دیگری هم برای این کار می توان پیشنهاد کرد که شرح آن از حوصله این نوشتار بیرون است. به هر حال یکی از سودمندیهایی مرتب کردن اشعار حافظ برحسب تاریخ سرایش، پی بردن به روند تحولات فکری اوست که البته با تحلیل شرایط تاریخی هر دوره از عمرش، پشتروانه عملی استواری خواهد شد برای استخراج نظام فلسفی او، همراه با دقتی قابل قبول.

با تکیه بر نظریه کرکگور، در پی اوج گرفتن تلاشهای حافظ برای شناخت وجود و کشف راز دهر، باید انتظار جهش او به سپهر اخلاقی را داشت. اتفاقاً بخش بزرگی از آرای حکیمانه خواجه در این سپهر شکل گرفته که شاید رفیعترین قله اش غزلی است با مطلع زیر:

ما نگوئیم بد و میل به ناحق نکنیم

جامه کس سیه و دلق خود ازرق نکنیم
خواجه در همین سپهر است که باب رندی را می گشاید و نه در مقام
آموزگار اخلاق، که به عنوان یک هست تعالی جو و
اندیشه ورز شناسای وجود، شوخ طبعی می کند:

حافظم در مجلسی دردی کشم در محفلی
بنگراین شوخی که چون با خلق صنعت می کنم

...

گفت حافظ لغز و نکته به یاران مفروش

آه از این لطف به انواع عتاب آلوده

رندی حافظانه، حدیث بود و نمود و کشش و تنشهای او در سپهر اخلاقی است. او به متحرکی می ماند که از فرط حرکت ناپیدا و نایافتنی است. در این جستجو خواهان علتها و تحلیل مکانیسم هستی نیست. در دنیایی که محتوایش امکانات نموده های هستی اوست، جویای شناخت خویش است و نیک می داند که در همین دهری که به درونش پرتاب شده، می تواند به تعالی برسد. ابزار کارش، انواع رابطه هایی است که با موجودات دیگر گیتی برقرار می سازد. ژرف اندیشانه اعتراف می کند که یافته هایش قابل فهمیدن به معانی مصطلحشان نیست، اما با همدلی و هماهنگی، دریافتنی است و نشاید که به همگان بازش گفت.

من این حروف نوشتم چنان که غیر ندانست

تو هم ز روی کرامت چنان بخوان که تودانی

رندی حافظ، جلوه ای از فلسفه اوست. از آنجا که مسیح وار قصد مؤمن کردن دلها را دارد نه هدایت مردم را، لذا به جد و طنز تیشه بر ریشه مدعیان هدایت خلق می زند.

ریشه های فلسفه ایران باستان همواره در عمق باورش به «خویشکاری» نمایان می شود. سیاوش گونه تن به آتش تکفیر می سپارد تا مشیت فشرده تهمت زندگان مدعی را باز کند. اما از این کوشش نه قصد خودنمایی دارد و نه هوای جاه و مقام. می خواهد با افشای گناهانشان آنان را معترف به گناهکاری کند تا در ساحت دیانت به هست بودن خویش متوجه شوند و مؤمن و سعادتمند گردند. با این عقیده است که رندی را «خویشکاری»^(۱) خود می داند و ناگزیر از

۱. بنابر تعریف شاهرخ مسکوب از خویشکاری، انسان در نظام جهان و در نبرد نیک و

انجام آن است.

آن نیست که حافظ را رندی بشد از خاطر

کاین سابقه پیشین تا روز پسین باشد

آنچه در سپهر اخلاق می جوید، او را بسنده نیست. تشنه‌ای است
که آب چشیده، بیابانگردی است که باران براو باریده و لاجرم
می خواهد که تن به امواج خروشان دریای بی‌کرانه وجود بسپارد تا
شاید خود را چنان که هست، باز یابد. پس با جهشی بلند به سپهر
ایمان می‌رسد و خود را در ساحت پروردگار می‌یابد:

رخ تو در دلم آمد مراد خواهم یافت

چرا که حال نکو در قفای فال نکوست

رضایت و تسلیم و توکل بی‌مرزش در این سپهر فراز می‌آید و
شادمانه به سرنوشت لبخند می‌زند:

سر ارادت ما و آستان حضرت دوست

که هر چه بر سر ما می‌رود ارادت اوست

بخش دوم

همراه حافظ

همراه حافظ

حجاب چهره جان می شود غبار تنم
خوشادمی که از آن چهره پرده برفکنم

اکنون به حافظ روی می آوریم و پاسخ سؤالهای خود را درکلام او می جوئیم.

۱- مطلع غزل: الا یا ایها الساقی ادرکاساً و ناولها
بیت برگزیده:

به می سجاده رنگین کن گرت پیرمغان گوید

که سالک بی خبر نبود ز راه و رسم منزلها
آن گروه از اهل تصوف که اعتقاد حافظ به طریقت را بی نیاز از اثبات می دانند، در تعبیر این بیت دچار اشکال می شوند. یکی از پیشنهادهای آنان این است که در مصراع دوم کلمه بی خبر به «باخبر» بدل شود. پشتوانه این پیشنهاد در اصول عقاید صوفیه و اعتقاد به صوفی بودن حافظ است. حافظ پژوهان برای این بیت معانی و تعبیر دیگری نیز قائل شده اند که شاید نیاز به تکرار آنها در این جا نیست. تصور می شود که این غزل در دورانی از زندگانی شاعر آفریده شده

که دیگر به مبانی تصوف نظر مساعدی نداشته است. ازاین رو می‌توان معنای دیگری، با اتکا به مطالب بخش نخست کتاب، برای این بیت در نظر گرفت.

هرگاه بپذیریم که حافظ «می» را گاهی به معنای عقل و «پیرمغان» را حکیمی ژرف اندیش و شارح عقاید فلسفی ایران باستان به کار برده است، می‌توانیم بگوییم که منظور حافظ این است که وقتی فیلسوفی دانا (= پیرمغان) راهنمای تو باشد، اندیشه‌های مذهبی (= سجاده) را با عقل (= می) تأویل و تفسیر کن تا حقایق را دریابی، چرا که چنین پژوهنده معرفتی (= سالک) آگاه به آداب تفسیر می‌شود و از راه و رسم درک حقایق، که لاجرم منزل به منزل است، بی‌خبر نمی‌ماند. بنده پیرمغانم که ز جهلم برهاند پیر ما هرچه کند عین عنایت باشد

۲- مطلع غزل: دل می‌رود ز دستم، صاحب‌دلان خدا را

بیت برگزیده:

آینه سکندر جام می است بنگر تا بر تو عرضه دارد احوال ملک دارا
این مدح «می» نیست که سخن از اندیشه والایی است. می، که نزد همگان «نماد»ی است در مقابل عقل و آگاهی، در این بیت به مفهومی متضاد به کار رفته، یعنی معادل عقل. یک جلوه از نتایج چنین تعبیری این می‌تواند باشد که اصولاً برای شناخت و ادراک جهان، فرآیند قطعی و مسلمی در کار نیست. حقیقت را نمی‌شود چنان که هست، دریافت. همان گونه که آینه بازگوینده احوال و آثار قابل رؤیت جسم منعکس در آن است، هرآنچه در ذهن انسان می‌نشیند، مجموعه‌ای از نشانه‌های قابل ادراک حقیقت است و نه خود حقیقت. به این اعتبار، جهان محسوس عین هستی آفریده شده نیست و آنچه ما بدان هستی

می‌گوییم، روگرفت حقایق و مفاهیم کلی (= مثل) است. بنابراین اگر بپذیریم که «می» به مفهوم عقل ذاتی نادیدنی است و لاجرم تصویر قابل رؤیت با چشم نیست، پس می‌توان «مستی» را به مثابه تصویر بازتاب آن در ذهن انسانی تلقی کرد. از آن رو که مستی، احوال «می» است برجان آدم مست که در نزد ناظر آگاه با نشانه‌های ظاهری‌اش در مست قابل تشخیص است، پس باید وجود عقل در جهان را از روی آثار و دگرگونی‌های قابل فهم و شناختش دریافت. هرگاه به پیروی از فلاسفه مشایی، انسان همانند جهانی کوچک انگاشته شود، باید حضور عقل در وی را از روی نشانه‌هایش شناخت، همان گونه که وجود «می» در بدن آدمی با مستی و آثارش هویدا می‌گردد.

به این اعتبار احتمالاً منظور حافظ این بوده که هرگاه عقل در جسم (=جام) آدمی جا بگیرد، همانند آینه‌ای که اسکندر نصب کرده بود تا احوال جهان را ببیند، اوضاع جهان هستی بر صاحب خرد آشکار می‌گردد.^(۱)

۳- مطلع غزل: خمی که ابروی شوخ تو درکمان انداخت

بیت‌های برگزیده:

۱- نبود رنگ دو عالم که نقش الفت بود

زمانه طرح محبت نه این زمان انداخت

۱. در فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی تألیف دکتر محمدجعفر یاحقی، در توضیح کلمات آینه و اسکندر می‌خوانیم که اولاً آینه به مفهوم نیروی مشاهده در ذات انسان نیز آمده است و ثانیاً اسکندر آینه‌اش را برای آگاهی از رویدادهای نامنتظر و ناشناخته نصب کرده است و ثالثاً آینه با جام می و هردو با دل روشن‌بین مناسبت یافته‌اند.

۲- مگر گشایش حافظ در این خرابی بود

که بخشش از لاش در می مغان انداخت

درباره این اعتقاد که عشق و محبت مقدم بر آفرینش جهان و انسان بوده، در آخرین گفتار کتاب به تفصیل سخن رفته است. در اینجا به نکته‌ای اشاره می‌شود که احتمالاً حافظ به هنگام سرایش این غزل در نظر داشته است.

حیات، که برآیند اتفاق جسد و نفس است به مدد عقل، حاصل علاقه به اتحاد و اتفاق در این دو هیولا و لاجرم مقدم بر فعلیت یافتن هستی است. از نظام فلسفی حافظ چنین می‌توان نتیجه گرفت. با قبول این که میل به وحدت ازلی و ذاتی است، میل به کمال و حرکت نیز برای مخلوقات اجتناب ناپذیر می‌شود. از آن رو که وحدت، غایت صیوریت است و آغاز و انجام هستی، پس عین کمال نیز می‌باشد. چون میل به وحدت بر محبت استوار است پس کمال نیز بر عشق متکی است. از آنجا که حرکت، فعلیت یافتن قوه است و شدن رویدادی که نمی‌تواند نشود، پس حرکت نیز عارضه علاقه است. چون «شدن» صیوریت است و وحدت نهایت صیوریت، و آن، نتیجه محبت است، پس حرکت نیز عرض عشق و علاقه است. پهنه تأثیرات پی در پی علاقه و محبت، راز بی‌کرانه آفرینش را دلفریب می‌سازد و شوریدگانی باهر سودا را به خود مشغول می‌دارد. یکی چون شمس و مولانا بر می‌آشوبد و بانگ عشق سر می‌دهد و یکی چون ابن سینا، سنگلاخ منطق را در می‌نوردد تا ذهن خردگرای آدمی را به آن سو متوجه کند. و حافظ در میانه این و آن، جوای طریقتی تازه است برای دستیابی به راز دهر. تردیدی نیست که خواجه شیراز تقریباً هیچ زمانی دست از تحقیق و مطالعه پیرامون رازهای هستی

برنداشته و در اندیشه پاسخ گفتن به پرسشهای اساسی به هرسو روی آورده است. اما آنچه قابل توجه و تمیز است این که حافظ، عشق را به عنوان پاسخی سرسته و تحلیل ناپذیر در برابر پرسشهای اصلی فلسفه قرار نداده است و هرگز مانند عارفان نامداری چون عطار و مولانا براین عقیده پای نفرشده که به یاری عشق و تنها به یاری عشق است که می توان پرده از روی پوشیده سعادۃت برگرفت و حقیقت را عریان به آغوش کشید.

بی گمان حافظ برای رابطه میان عشق و صیرورت، عشق و هستی و عشق و... فرضیه هایی داشته و شاید بتوان بیت نخست را یکی از آن چند انگاشت و دراین غزل مفهوم و مراد زیر را برای آن فرض کرد:

مراد حافظ از کلمه «الف»، میل به ترکیب است اما نه هر ترکیبی، بلکه برهم کنشی که به پیدایش چیزی تازه بینجامد و شایسته عنوان خلاقیت باشد. از این دیدگاه، الف، مایه خلاقیت است. لذا می توان گفت که به عقیده حافظ، میل به ترکیب برای خلق تازه ها در اجزای کاینات نهفته است، چرا که این میل سبب خلقت هر کاینی است که در صدد ترکیب با کاین دیگری برآید تا چیزی تازه را پدید آورد. بنابراین، محبت نهاده ای ازلی در همه کاینات و امری لایتغیر و لایتجزاست و لذا آدمی نمی تواند در آن دخل و تصرف کند.

براین اساس، مقولاتی چون وصال و اتحاد، که انگیزه سالک در طریقت صوفیان است و با رهنمود مرشد ممکن و میسر تصور می شود، قابل قبول نیستند. زیرا که اگر هم چون عموم عرفا قائل به جبر باشیم، با کوشش، که همان سیر و سلوک است، نمی توان تحولی در میزان محبت نهاده شده در وجود ایجاد کرد و اگر معتقد باشیم که با ترک طبیعت انسانی و فروشدن در زهد و اعتزال و ارادت به مرشد

می‌توان محبت را به سود اتصال با حقیقت و اتحاد با غیرمنطق
تجمیع کرد به دو تناقض دیگر برمی‌خوریم. نخست آن که همین معنا
مترادف با دخالت در ازلیت محبت است که لاجرم مردود می‌شود و
دیگر آن که با حذف و ترک پاره‌ای از اعمال انسانی، جامعیت تکامل
را زیر پا می‌گذاریم و محبت را که عامل صیوررت است به عامل
بازدارنده‌ای بدل می‌کنیم که مانع می‌شود که به‌طور طبیعی پاره‌ای از
افعال خلاق انسان بودن از وی سر بزنند.

از این تعبیر نتیجه می‌شود که «محبت» به عنوان ودیعه و نهاده‌ای
ازلی در همه موجودات خلاق، و بر تارک همه «انسان» ها، امری
نیست که به هیچ تمهید و تلاشی دگرگونی یابد و طبعاً چنین کوشش
بی‌سودی لازم و ضرور نیز نیست.

بیت (۲) حکایتی کوتاه و فیلسوفانه است از چگونگی گسستن
شاعر از شوریدگیهای بی‌سرانجام عارفانه، که به پیدایش آبادی از پی
خرابی تشبیه شده است. در مصراع نخست آرزو می‌کند که از پی آن
خرابی، آبادانی درپیش آید و در مصراع دوم، غرقه شدنش در
اندیشه‌های خردمندانه ایرانیان باستان (= می‌مغانه) را مشابه با
بخشایش ازلی انگاشته است. وهم خیال‌انگیز کلام در تشابه الفت و
محبت با عقل و خرد، در آغاز و انجام غزل به اوج می‌رسد.

معنای «بخشش ازلی» در مصراع پایانی غزل با مفهوم اشراق بر اثر
تذکار در آرای افلاتون همانندی دارد. چرا که این رویداد (بخشش
ازلی) مایه معرفتی بوده که وی را از خرابی به آبادی راهبر شده و
معرفت نزد افلاتون، تنها با تذکار میسر بوده است.

۴- مطلع غزل: سینه‌ام ز آتش دل در غم جانانه بسوخت
بیت‌های برگزیده :

۱- خرقه زهد مرا آب خرابیات ببرد

خانه عقل مرا آتش خمخانه بسوخت

۲- ترک افسانه بگو حافظ ومی نوشدمی

که نخفتیم شب و شمع به افسانه بسوخت

در نگاه نخست از این دو بیت و چند بیت دیگر غزل تعلق خاطر حافظ به عرفان عملی و تصوف متداول عصرش مستفاد می‌شود. اما اگر غزل را از انتها بخوانیم دیدگاه‌های حکیمانه او آشکار می‌شود: ندامت از افسانه‌ای که بدان دلخوش بوده، نتیجه نهایی تجربه صوفیانه اوست.

در این غزل، «سوختن» به دو مفهوم به کار رفته است. در مصراع پایانی غزل، «سوختن شمع» حکایت پایان یافتن است و از فحوای کلام، بیهوده سوختن نیز احساس می‌گردد. اما در بیت نخست، «سوختن» به معنای روشن شدن «خانه عقل» آمده است. شاهد این نظر آن است که در بیت آغازین غزل، سوختن سینه در غم جانان منجر به روشنتر شدن اندیشه می‌گردد و این اصلی است از عقاید عرفا و صوفیه.

در این که حافظ به غایت پیرو عقل بوده و خانه‌ای شکوهمند از خرد پاک داشته، جای تردید و تعجب نیست. دور نیست که در این غزل خواسته باشد اهمیت عقل‌گرایی خویش را با دریغ‌گرایی برای تلف شدن عمر در وادی افسانه‌گون عرفان و تصوف مقایسه کند. از این رو، نباید تصور کرد که سوختن خانه عقل در مصراع دوم بیت اول با مفهوم آب بردن خرقه زهد در مصراع اول همان بیت، یکی

است. می شود پذیرفت که در لایه دیگر کلام خواجه، معنای بیت اول چنین است:

خرقه زهد که پشمینه‌ای پوشنده و کم بهاست با آب خرابات که مایعی اندک و حرام است، به آسانی می رود و اثری از آن برجا نمی ماند. لیکن خانه باشکوه عقل، از آتش خرد که در خاستگاه و زادگاهش همواره برپاست، روشن می گردد.

چنین استنباطی از معادل نهادن «می» با عقل و «خمخانه» با آفرینشگاه عقل، حاصل می آید. هرگاه دانایی و خرد پاک بر انسان استیلا یابد، نه خرقه پوشیدن را برمی تابد و نه خرافه را می پسندد. به معنایی دیگر، هزاران سال عبادت به یک گناه بی ارج می شود و زاهد عابد به گناهکاری روسیاه بدل می گردد، همچنان که پشمینه خرقه صوفی به جرعه‌ای می، از زهد و خلوص تهی می شود. استخدام کلمه «خرابات» در مصراع اول که صحبت از ویرانی و خرابی است، به خواننده ذهنیتی متفاوت از خمخانه می دهد که آتشش سبب سوختن می شود. خلاف نیست اگر بپذیریم اصطلاح مشهور «روشن شدن» که هنوز در نزد میخواران حکایت از به حالتی مطلوب دست یافتن است، در عصر حافظ نیز به کار می رفته. در این صورت، ایهام کلام خواجه سبب شده است تا روشنگری عقل با تأثیر می متشابه شود.

تردیدی نیست که حافظ همواره می را مترادف با عقل نیاورده، لیکن مفهوم عقل در اشعار وی نیز همیشه یکی نیست. شاید سخن گفتن پیرامون «عقل» نزد حافظ، نیازمند دفتری جداگانه باشد لیکن خواننده آگاه نیک می داند که معنای عقل در آثار مکتوب فیلسوفان و عارفان نیز یکی نیست. خواجه از طبقه بندی عقل به روش فارابی و

ابن سینا پرهیز کرده لیکن نه او که شاید هیچ فیلسوفی نتوانسته است «عقل» را به مفهومی ثابت و مستقل به کار گیرد. مفاهیمی کلی چون عقل، خوبی و...، به سبب کلیت ذاتی، دست نیافتنی هستند و حتی افلاتون که واضح نظریه مثل است، چندان تعابیر و مفاهیم مختلفی را به کار برده که شارحان نظریه هایش را به تحلیل‌های گوناگونی راهبر شده است.^(۱)

در بسیاری از ابیات دیوان همایون، عاقل به مفهوم دارنده عقل نیست، بلکه صفت کسی است که می‌کوشد عقل را همواره به کار بندد، یعنی طالب عقل. پس عاقل و جاهل، هر دو ممکن است از عقل بهره بگیرند چون عقل فیض است و نور و در پرتو آن می‌توان دید و شناخت. به این اعتبار، میان عاقل و عارف فرق است.

عارف حقیقی آن است که در معرض تشعشع نور آگاهی و مثال خیر قرار گرفته و به ادراک معقولات و مثالهای گوناگون نائل آمده است، لیکن «عاقل»، طالب این راه است که شاید برسد و شاید هرگز نرسد. حد نهایی خرد در نزد حافظ، وصول به مرحله معرفت است و برخورداری از خیر مطلق. از این دیدگاه میان او و عارفان عصرش

۱. از شارحان نظریه مثل، یکی Jowett است که معتقد به تطور این نظریه در طول عمر افلاتون می‌باشد ولی اساس نظریه را ثابت و بی‌تغییر می‌داند. عده‌ای چون Jackson معتقدند که وی در جوانی به تقلید سقراط میان محسوسات و مفاهیم کلی تفاوت قائل بوده و در عصر پختگی به این نتیجه رسیده که مثالها در ذات اشیا مستترند و اشیا را بدان مثالها می‌توان شناخت، یعنی کلیاتی مستقر در جزئیات‌اند. افلاتون خود مثالی فراگیر با نام «خیر» را به کار برد تا آگاه شدن از دنیای مثالها را حل کند. او «مثال خیر» را همچون خورشیدی که موجودات را قابل دیدن و شناختن می‌سازد، برای ادراک مفاهیم کلی و معقولات، ضرور می‌شمارد. در بسیاری جاها می‌توان مفهوم عقل در نزد حافظ را با «مثال خیر» در نزد افلاتون یکی انگاشت.

تفاوت نیست. اما او معتقد به کوشش برای آگاه شدن در پرتو عقل است و صوفیان دوران او، براین عقیده‌اند که اگر سینه صاف نگاهدارند و راه طریقت به صدق بپیمایند به فیض معرفت نائل می‌آیند. البته در این زمینه سخن بسیار است.

۵- مطلع غزل: ای نسیم سحر آرامگه یار کجاست

بیت‌های برگزیده :

۱- هرکه آمد به جهان نقش خرابی دارد

در خرابات می‌پرسید که هشیار کجاست

۲- آن کس است اهل بشارت که اشارت داند

نکته‌ها هست بسی، محرم اسرار کجاست

۳- حافظ از بادخزان در چمن دهر مرنج

فکر معقول بفرما، گل بی‌خار کجاست

تمامی بیت‌های این غزل پرسشهایی است پاسخ نگفتنی. قرن‌ها بعد هگل، فیلسوف نامدار، به این پرسشها پاسخ می‌گوید. حافظ، پاسخها را می‌داند و نمی‌گوید تا خواننده را وادارد به نتیجه‌ای که او رسیده است، برسد. آیا تقابل اضداد برای دوام هستی، شیرازه نامریی راز دهر نیست؟

در بیت اول، نظریه آفرینش بیان می‌شود. هر کایینی که وجود می‌یابد قالبی دارد و نقش آن قالب را می‌گیرد، اما چرا نقش، خراب است؟ پاسخ در مصراع دوم نهفته است: در خرابات، هشیار کجاست؟ ظاهراً انتظار نمی‌رود که در خرابات کسی هشیار باشد، لیکن اگر خرابات متضمن مفهومی دوگانه و متضاد باشد، قضیه فرق می‌کند. در این بیت، «خرابات» هم به مفهوم آفرینشگاه است و هم به

معنای طریخانه‌ای که می‌می‌نوشتند تا به مدد مستی زندگانی دیگری را، غیر از آنچه به‌طور روزمره می‌گذرد، باز یابند.

هوشیاری، به مفهوم آگاهی بر حیات، ذاتی موجود زنده است و خاصیت کارگاه آفرینش، در صورتی که مستی و بیهوشی با می و میخانه ملازمت دارد. حضور توأمان این دو ذات متناقض در جهان با ایهام مستتر در لفظ «خرابات» بیان می‌گردد و گویای آن است که به رغم انتظار آدمی، جهان که قاعدتاً باید عاری از نقص و خطا باشد، جایگاه تضادی است که ذات هر آفریده‌ای را منقص می‌سازد تا در روند حیات به یکی از دو مثال خوبی و بدی بگراید و در نهایت از قید تضاد رها گردد.

در فلسفه باستانی ما، «هستی» سه فصل دارد: ازل، که قبل از خلقت است و سراسر نیکی، و بهشت نماد آن است. در این فصل هنوز آفرینش روی نداده، اما هستی به حال ایجاد شدن است. حیات، که با آفرینش آغاز می‌گردد و با صیوروت جریان می‌یابد، اسیر منطق تقابل و تضاد است تا تداوم میسر باشد و زندگی جریان پذیرد. سرانجام یا ابدیت، با غلبه نیکی بر بدی و قضاوت نهایی بر اعمال مخلوقات در دوره زندگی، شناخته می‌شود و شکل می‌گیرد.

حافظ تمامی این فلسفه را نپذیرفته و در نظام فلسفی خویش، چنان که خواهد آمد، تعبیر تازه‌ای آورده است. او پذیرای منطق حاکمیت تضاد و تقابل بر حیات است، و بینش خویش را با نکته‌گویی و نه به صراحت، بیان می‌دارد. بیت دوم هم اشاره‌ای است بر این ذهنیت و این که نکته‌ها از راز دهر دانسته که در غیاب محرم راز پنهان مانده است. شبیه این گفته را در غزل‌های دیگری نیز بیان کرده است. از این رو این فرض را به یقین نزدیک می‌کند که ایهام و استعاره در کلام

او فقط صنعت ادبی نیست بلکه او یافته‌های خویش را در کلامی پر راز و رمز عرضه داشته است. شاید امیدوار بوده که روزی اندیشه‌هایش فاش گردد و به کار آید.

رواج اعتقاد به جبر در عصر حافظ، با رای او در تضاد است. «عقل» که شریفترین بعد جان است به مدد «علم» که ارزنده‌ترین اندوخته بشری است، شاید بتواند انسان گرفتار نقص وضعف و بدی را به وادی خیر و سعادت و شادی رهنمون شود. اگر عقل قادر نشود که چنین کند، از طریقه‌های پرتطرفدار چه کار می‌برآید؟ پس اهل بشارت را اشارت می‌دهد که به‌رغم بدیهای هولناک و نقصهای یأس‌آور وجود، باز هم هستی به‌سان گل خوشبویی است که با جلوه‌های دلربایش، دارای خارهایی آزارنده است.

در بیت سوم، ضرورت تجمیع ضدین را با تمثیل گل خاردار بیان می‌کند و حضور برگ در اوج زندگی را به‌باد خزان. هرچند نظیر این تمثیلات و مفاهیم را در شعر شاعران دیگر نیز می‌توان یافت اما میان کلام امیدوار حافظ و یأس دردآلود خیام فاصله بسیار است. مثلاً نظیر کلام حافظ در کلام خیام:

دارنده چو ترکیب طبایع آراست

پس از چه سبب فکندش اندر کم و کاست

گر نیک آمد، شکستن از بهر چه بود

ور نیک نیامد این صور، عیب کراست

در این رباعی اثری از امید نیست. سخن چنان تلخ است که حتی مرگ نیز از تلخی آن نمی‌کاهد. سخن حافظ، اما، سرشار از امید و ایمان به پایانی نیک است و مرگ تلخ را به باد خزان مانده می‌کند که سرشار از انرژی و توان جابجایی و دیگرگونی است و آدمی هنوز

امیدوار است که با باد به عرصه‌های دیگر سفر کند.

هر چند حافظ گاه به صراحت منکر سومین فصل هستی - سرانجام و خلود- شده است، لیکن نمی‌تواند و نمی‌خواهد درد جاودانگی را بی‌درمان بگذارد. نگاهها و تمثیلاتی از این دست، حاکی از چنین ذهنیتی است. نباید فراموش کرد که نگاه ناامیدانه به زندگی، با مسائل اخلاقی هماهنگ نیست و شاید حافظ، در مقام حکیمی اخلاقی، چنین تدبیر کرده باشد که با اعتقاد به جاودانگی انسان، او را به وادی اخلاق انسانی راهبر شود. او می‌کوشد که آدمی را به جای ستیزه‌بی‌حاصل با خشونت‌های حیات، به پذیرفتن واقعیات ساده حاکم بر آن دعوت کند. بی‌گمان این بینش نیز خالی از حکمت نیست. فرق است میان جدال یأس‌آلود خیام با خزان آفرینش و تسلیم امیدوارانه حافظ که می‌خواهد انسان را متقاعد کند که اگر مطلقاً از بدی بهره‌یزد و نیک باشد، شوکران را نیز با رضا و رغبت خواهد نوشید.

۶- مطلع غزل: چو بشنوی سخن اهل دل مگو که خطاست
بیت‌های برگزیده:

- ۱- مرا به کار جهان هرگز التفات نبود
رخ تو در نظر من چنین خوشش آراست
 - ۲- نخفته‌ام ز خیالی که می‌پزد دل من
خمار صد شبه‌دارم شرابخانه کجاست
 - ۳- از آن به‌دیر مغانم عزیز می‌دارند
که آتشی که نمیرد همیشه درد دل ماست
- پیشنهاد می‌کنم، «اهل دل» که در مطلع این غزل آمده به خیال

ورزانی اطلاق شود که بریال و هم آلود اندیشه‌های عالمانه سوارند و به طرفه‌العینی بیکرانۀ هستی را می‌پیمایند و ره‌آوردشان خوراک پژوهندگان و دانشمندان می‌شود.

در صورت قبول این پیشنهاد، مفهوم بیت اول چگونگی توجه شاعر است به راز دهر و کار جهان. در این بیت فاش می‌سازد که «تذکاری» در کار آمده و خواجه را شیفته جلال و عظمت هستی ساخته و لاجرم از آن رویداد آگاه‌کننده در پی تحقیق و تفحص در نظام هستی برخاسته است.

در بیت دوم نیز از آن «خیال» شگفت‌انگیز و کارساز سخن به میان می‌آورد، و بی‌تابیهای حکیمانه‌ای که ویژه چنین رخدادهایی است. می‌خواهد به سرچشمۀ این تأثیر برسد و از آن آگاهی سرمست‌کننده بنوشد تا تخیلات عالمانۀ و هم‌آلوده‌اش را که به «خمار صد شبه» تشبیه می‌کند، بپالاید و از گمان به یقین برسد.

در بارۀ بیت سوم سخنها رفته است و حق این است که بیشتر نیز گفته شود. هرگاه پیشنهاد نخستین مقبول افتد می‌توان برای اهل دلی چون حافظ، تذکاری چنین تشویش‌انگیز و قرارزدا را به سان آتشی جاودانه انگاشت که می‌سوزد و روشنی می‌آفریند. این آتش را هراکلیتوس از آرای ایرانیان باستان عاریت گرفت تا نظریۀ صیورورت هستی را در قالب بیانی اسطوره‌ای شرح دهد و رواقیون پیرو افکار او، اندیشۀ قانون جهانی را، که آتش یا کلمه باشد، در قالبهایی ریختند و مستقیم و غیرمستقیم به عصر حافظ پیوند زدند. پس دور نیست اگر خواجه با چنین برداشتی از آتش جاوید سخن بگوید و آن را در دل خود نهفته بداند از آن رو که به تذکاری آگاه‌بخش سردر پی راز دهر نهاده است.

یادآوری این نکته بی فایده نیست که تقدم خیال بر یافته‌های علمی مدتهاست که از سوی دانشمندان و مراکز علمی جهان پذیرفته شده است. حافظ نیز از آن گروه اندیشمندان و بزرگانی است که تخیلاتی عالمانه درباره جهان و هستی دارد و به گونه‌ای شگفت‌انگیز، بی‌نظمیهای پاره‌ای پدیده‌ها را جزیی از نظام حاکم بر جهان می‌انگارد. همو چون شیخ‌الرئیس براین عقیده است که لذت حقیقی عبارت است از درک رسیدن به آن چیز که نزد دریابنده عین کمال و خیر مطلق باشد، خواه دیگران او را تأیید کنند یا به سخره گیرند.

۷- مطلع غزل: شکفته شد گل حمرا و گشت بلبل مست بیتهای برگزیده:

- ۱- از این رباط دودر چون ضرورت است رحیل
رواق و طاق معیشت چه سربلند و چه پست
۲- به هست و نیست مرنجان ضمیر و خوش می‌باش
که نیستیست سرانجام هرکمال که هست
در این غزل اثری از بدعت حافظ در سرایش غزل نیست، بلکه مفهومی یکدست بر اثر حکمفرماست. بهار و مستی هزارستان را به نیستی و برخاک نشستن پیوند می‌زند تا باز گوید آنچه را که دریافته است. گویی چون سعدی بر آن است تا هر برگ درخت را ورقی از دفتر معرفت خداوندی بداند و همانند اپیکور معرفت بر طبیعت اشیا را سبب ساز آزادی بشمارد. لیکن اندکی فراتر از این اندیشه‌های سترگ، او بیانگر قانون طبیعت است تا اصلهای ماندگار اخلاقی را بر آن استوار سازد.

حافظ نیز چون اپیکور، خوشباشی را موکول به هیچ اصل و سببی نمی‌داند جز پذیرش ضرورت خوش بودن و شاد زیستن. این دو حکیم، اصول عقایدشان را بررهانیدن انسان از قید ترسهای بی‌پایانی استوار ساخته‌اند که حاصل جهل و خرافه است. از آنجا که مرگ و اندیشیدن به نیستی، عامل اصلی اضطراب انسان است، لذا حافظ، فهماندن ضرورت مرگ و تبیین مجهولات پیرامون آن را وجهه همت خود ساخته تا از این راه انسان را از درد و رنج التهاب و اضطراب مداوم برهاند و با آگاه کردن بشر، او را یاری دهد تا راه کمال را بجوید و بپوید.

در بیت اول با یادآوری ضرورت مردن، کم و کیف معیشت را بی‌ارج و ارزش می‌شمارد و ناگفته پیداست که خواننده را به سوی معنویت و رسالت انسان بودن که آن سوی کلام است، رهنمون می‌شود.

در بیت دوم نفس‌کشی و آزرزی را که بر اثر افراط در پرهیز و حرص حادث می‌گردد، مذمت و خوشباشی را سفارش می‌کند. منطق حاکم بر این قضیه آن است که نیستی، کمال هر باشنده‌ای است و این حکم، نتیجه تجربی زیستن و مردن همه جانداران قبلی است و چون استثنا ندارد پس اصل است و می‌تواند مبنای صدور حکم در قضایای متشابه باشد.

منطق استوار و نتایج حکیمانه‌ای که از تحلیل تجربه‌ها بیان می‌شود، هر خواننده دیوان همایون را متقاعد می‌سازد که سراینده این اشعار موجودی برتر از انسانهای معمولی است. آیا این حس، مؤید عمق فلسفه حافظ نیست؟

۸- مطلع غزل: بیا که قصر امل سخت سست بنیادست

بیت‌های برگزیده: تمام غزل

شاید هیچ یک از غزل‌های حافظ چون این غزل حاوی اندیشه‌های منطقی او نیست. به ظاهر چهره انکارگرای حافظ از پس کلمات غزل دیده می‌شود، اما دیدگاه مثبت و امیدوار او نیز طنین انداز است:

غم جهان مخور و پند من مبر از یاد

که این لطیفه عشقم ز رهروی یادست

به جستجوی رد پای اندیشه علمی و فلسفی در ذهن و زبان حافظ، در این غزل چنین استنباط می‌کنیم که: گرچه میدان آرزوها تنگ است و بنای خواسته‌ها ویران و آدمی را نه عمر جاوید میسر است و نه سعادت پایدار محتمل، با این همه باید از غم گریزان بود و شادی پیشه کرد و امیدوار بود که بی نظمیه‌های یأس آور بر پایه‌های نظام و قاعده‌ای استوار است که هستی‌اش می‌نامیم. می‌فرماید:

رضا به داده بده وز جبین گره بگشا که بر من وتو در اختیار نگشادست

از این غزل نمی‌توان چنین نتیجه گرفت که حافظ قدری مذهب بوده است. او به جهان‌بینی زرتشت که در آیین مهر جلوه‌ای درخشان دارد، آشناست. در این جهان‌بینی و تعلیمات زمینی مربوط به آن، انسان، آفریده‌ای مختار است، گرچه ولادت و مرگش خارج از اراده او روی می‌دهد. سبب ساز اختیاری که در او نهادین است، «خرد پاک» نام دارد، که دارای قابلیت ابلاغ و تحول است.

حافظ آن قدر که پیرامون مکانیسم هستی و نقش انسان در این مکانیسم پژوهش می‌کند، پروای چگونه آفریده شدن آدمی را ندارد. گویی میان دو مبحث ذهنی «چگونگی آفرینش» و «مکانیسم هستی» خطی کشیده است. مشغله اصلی ذهن او مبحث دوم است. مجموعه

اصولی را که انسان باید پیروی کند در هیچ محدوده مدونی نمی‌بیند. شاید اگر نام «اخلاق» برای این مجموعه نهیم به اندیشه رسای حافظ نزدیکتر شده‌ایم.

به هر حال انسان زاده شده‌ای که لاجرم روی در عالم هستی نهاده، دارای چنان اختیاری است که گاه تا عالم عالی می‌رسد. پرهیزکاری و خردگرایی و راست‌گویی، که در اندیشه‌های زرتشت و بنیادهای آیین مهر پی و زیربنا به حساب می‌آید، بسته به اراده انسان است. او می‌تواند اهریمن شود یا اهورایی بماند. سعدی نیز گفته است:

مگر آدمی نبودی که اسیر دیوگشتی که فرشته رهنماد به مقام آدمیت
انتخاب راه آسان است، لیک پایمردی در راه دشوار می‌نماید.
از این روست که حافظ می‌کوشد با یادآوری مسؤولیت و مکانت آدمی، او را به مجموعه اصول ساده‌ای که پیشنهاد می‌کند، رهنمون گردد:

ترا زکنگره عرش می‌زنند صغیر ندانمت که در این دامگه چه افتادست
گرچه نتیجه تبعی مجموعه اندیشه‌های اصولی حافظ، تعالی انسان است، لیکن هرگز به رسم صوفیان ادعای هدایت و بارکردن توشه سعادت ابدی را ندارد. شباهتهایی در نتایج گفته‌های او و صوفیان به چشم می‌خورد، که گاه مشرب فکری او را به اندیشه‌های عارفان بسی نزدیک می‌نمایاند.

حافظ، صرفاً با عنایت به توکل و خود را به دست قضا و قدر سپردن انسان را شایسته ارتباط با آفریدگار نمی‌داند، بلکه آدمی را آزاده‌ای خلاق می‌شمرد که نه آزادگیش را حدی است و نه خلایقش را مرزی. هم‌از این رو او را چنین موعظه می‌کند:

که ای بلندنظر شاهباز سدره نشین نشیمن تو نه این کنج محنت آبادست

چنین الوهیت و تقدسی برای انسان به چه تدبیر میسر است؟ کیست آن انسان وارسته و سزاواری که شادخوار و شادکام می‌زید و آسوده می‌میرد؟ پاسخ او بسی ساده است :

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزادست
بی‌گمان ، حافظ کوشیده است تا از تبار این آدمیان باشد. آنچه از علو طبع و همت او حکایت کرده‌اند، اگر نه حقیقت که روگرفت حقایق متعالی وجود ارزشمند اوست. «شاهباز سدره‌نشین» را نمی‌توان توصیف هر انسان پرهیزگار و نیک نهادی انگاشت. هر چند صوفیان بر این عقیده‌اند که اقطاب شان انسانهایی کامل و شایسته این توصیف‌اند و راهیان طریقت آنان نیز به چنین شایستگی‌هایی نزدیک و شاید نائل شوند، اما نمی‌توان به صرف دعوی کمال و ارشاد و چند نمونه قابل شناخت، پذیرفت که راه آن است و معرفت و حقیقت در راه طریقت و تصوف مشهود و میسور خواهد بود. بلند همتی و بزرگواری و کمال‌گرایی ویژه هیچ مسلک و طریقتی نیست.

می‌توان پذیرفت که آدمی بر اثر تکرار هر امری به انجام آن معتاد می‌شود و به این اعتبار، با تقلید از پیران طریقت، سالکان به پرهیزگاری و بی‌اعتنایی به مادیات عادت می‌کنند. و با رفتاری شایسته به اخلاق خوش می‌گروند. میان چنین رهرویی با آن کس که با پیروی از عقل و اندیشه علمی به این نتیجه می‌رسد که برای سعادت‌مندی و خوشدلی دست از بندگی و تعلقات مادی و معنوی بکشد، البته تفاوت از زمین تا آسمان است. حافظ ، چنین مردمان وارسته‌ای را سزاوار سدره‌نشینی می‌داند و آنان را از کنگره عرش صدا می‌کند و به سرای جاوید فرامی‌خواند. از همین مقام است که بر انسانهای اسیر مانده در قیود بندگی و تعبد، دل می‌سوزاند و

می پرسد: «ندانمت که در این دامگه چه افتادست؟»

از دیدگاه حافظ که آزادی انسان و اصالت وجود را زمینه ساز کمال بی مرز آدمی می داند، هرکس که به هر عنوان مقید باشد سزاوار سدره نشینی نیست. او کلید دروازه شادمانگی و آرامش را در راضی بودن به آنچه روی می دهد می انگارد، چرا که رویدادهای جهان را برآمده از مکانیسم هستی می داند و انسان را جزئی از آن. اگر انسان بداند که چرا باید آثار و تبعات این تحولات را بپذیرد، از جرگه آدمیان به عنوان یک نوع حیوان، جدا می شود و به تعالی روی می آورد:

نشان عهد و وفا نیست در تبسم گل بنال بلبل بیدل که جای فریادست
روی سخن او با گونه ای حیوان است که در برابر اصل میرایی و پژمردگی آفریده ها، چاره ای جز فریاد ندارد. اما وقتی می گوید:

رضا به داده بده وز جبین گره بگشا که بزم تو در اختیار نگشادست
با انسانی متفکر و متعقل حرف می زند و دیگر از نالیدن و فریاد کشیدن دم نمی زند. او را به خوشباشی و رضایت حکیمانه دعوت می کند. در بیت قبلی، بلبل شیفته گل را که از سرنوشت خود و دل بستگیهایش آگاه نیست در برابر بی نشانی عهد و وفا در تبسم گل - که نماد حیات گذراست - قرار می دهد تا تصویر غمگانه ای ترسیم کند. اما وقتی انسان خواهنده پرواز تا سدره المنتهی را مورد خطاب قرار می دهد، اصل عدم تعهد و تقید را بر جهان هستی می گستراند و چنین براو می نمایاند که:

مجو درستی عهد از جهان سست نهاد که این عجزه عروس هزار دامادست
نکته ظریف حافظانه در چنین طرز بیانی نهفته است. این گونه نتیجه گیریهای حکیمانه ما را متقاعد می کند که حافظ با نوعی بینش علمی به جهان می نگریسته که برای همعصرانش قابل ادراک نبوده

است. شاید تا آدمی بر کره خاکی زندگی می‌کند برتر از این گونه بینش عالمانه پدیدار نشود.

در نظر حافظ، جهان سست نهاد است، یعنی هر آنچه را که «قانون» بینگاری، روند دایمی ندارد. علوم جدید این موضوع را ثابت کرده‌اند. آنچه در علم فیزیک تا پایان قرن نوزدهم لایتغیر انگاشته می‌شد، با پیدایش فیزیک مدرن درهم ریخت، حتی تداوم حرکت، که اساسی‌ترین اصل مکانیک کلاسیک بود، بر حرکت ذرات بسیار کوچک تندرو حاکم نماند. چنین است که نمی‌توان برای هستی قاعده نوشت و آن را قانونمند کرد. حافظ که در جستجوی حد و حدود تأثیر قوانین پذیرفته عصر خویش بود، درمی‌یابد که به هرزه آب در هاون می‌کوبد. از رهگذر اندیشه‌های عالمانه به گونه‌ای نظم وصف ناشدنی می‌رسد که آن را حاکم بر عالم هستی می‌بیند. بخشی از این نظام شگفت همان نظریه آشوب است که به اختصار شرح داده شد و بخش دیگر قاعده سرنوشت و قسمت ازلی است که گاه با بینش عرفای نامدار نزدیک می‌شود. وصول به چنین عقایدی که از قاعده علیت و منطق فاصله دارد، نشان دوری حافظ از علم و فلسفه نیست، بلکه حکایت از نوعی بینش فلسفی دارد که در عصر ما و شاید تا قرن‌ها بعد هم جاذبه خود را فرونگذارد.

برخی از حافظ شناسان بر این عقیده‌اند که او پیرو آرای رواقیون بوده است. آری حافظ، در زمینه مباحث اخلاقی چنین است، اما در مبحث معرفت از اندیشه رواقی فاصله می‌گیرد. هرچند مشابهت آرای خواجه و رواقیون در این جهت که نظام دقیق و پیچیده‌ای بر عالم هستی حاکم است، پژوهندگان را به این خیال می‌کشانند که او نیز رواقی مذهب است. اما فرق است میان عقاید رواقیون که احساس

را اساس معرفت می دانند و رای حافظ که پیرو نظریه های مثل و تذکار افلاتونی است. آنان عقل را مقتبس و برگرفته از طبیعت می دانند و معتقدند که باید مطابق و موافق با طبیعت زیست، چرا که طبیعت و عقل یکی است، لیکن نظر حافظ درباره عقل گرچه صریح بیان نشده، اما با این عقیده سرسازگاری ندارد.

هرچند حافظ نیز چون رواقیون تشویش و اضطراب را ناشی از محروم ماندن از خواسته ها و یا پدید آمدن رویدادهای نامنتظر می داند، لیکن مانند آنان ترک شهوت برای رها شدن از اضطراب را توصیه نمی کند. همچنین، چگونگی برخورد او با اتفاقات ناخوشایند، از نحوه اندیشه رواقیون که ترک امید از خیالات خوش و قناعت ورزیدن و بی تفاوت شدن را چاره کار می دانند، فاصله می گیرد و لحظه ای دست از امید برنمی دارد و تلاش برای شدن و کمال را به هیچ مصلحت یا سببی ترک نمی گوید.

۹- مطلع غزل: درین زمانه رفیقی که خالی از خلل است
بیتهای برگزیده:

۱- نه من زبی عملی در جهان ملولم و بس

ملالت علما هم ز علم بی عمل است

۲- به چشم عقل در این رهگذار پر آشوب

جهان و کار جهان بی ثبات بی محل است

هرچند برای این عقیده ایم که حافظ عالم است، اما در بیت برگزیده اول خود را کنار کشیده و چون ناظری سخنگو، رازی را فاش کرده است: علم بی عمل، عامل ملالت است. آیا کسی که نخست خود را ملول از بی عملی می یابد و سپس علما را نیز گرفتار همان

ملالت می‌بیند، خویشتن را چون پیشرو و بزرگ علما به‌شمار نمی‌آورد؟ به‌نظر نمی‌رسد که او خود را نیازمند فروتنی آشکارتری دانسته باشد والا برای سخنوری چون او موم سخن نرمتر از آن است که نتواند نیت خویش را در لفاف کلام بپیچاند. پس او خود را نه تنها شایسته عالم بودن می‌دانسته، بلکه پیشرو عصر نیز می‌انگاشته است. اما قضیه علم بی عمل جای بحث و تجدیدنظر دارد. نگارنده براین عقیده است که علم نمی‌تواند بی عمل بماند و آنچه علم بی عمل خوانده می‌شود در واقع تصویری از علم است یا سخنی کنایی درباره کسانی که به راستی عالم نیستند، بلکه مدعی عالم بودن‌اند. اما در این بیت، به‌نظر می‌رسد که حافظ چاشنی طنزی را همراه این برداشت کرده است.

کیست که از ادعاهای شگفت مدعیان دانایی و آگاهی بررموز دهر و کاینات ملول نشود؟ حافظ، گرفتار این گروه عالمان ظاهر ساز و مدعی علم بوده و رای عام صادر کرده که هرکس آگاه و دانا باشد، از عالمی که نخواهد یا نتواند علمش را به عمل درآورد، ملول است. آیا ممکن است عالمی بخواهد و بتواند علم را با عمل درآمیزد اما از این کار روی بگرداند؟ به دلایل عقلی و عاطفی بسیار، چنین امری نامحتمل است. لیکن اگر به تصور داننده‌ای، یافته‌هایش «علم» باشد، اما واقعیت، چنان تصویری را مردود سازد، شخص گمان خواهد برد که شاید هنوز زمان درک یافته‌هایش فرا نرسیده، در صورتی که فی الواقع علمی در کار نبوده که انتظار عملی باشد. چنین داننده‌ای شاید واقعیت را هم بفهمد، ولی معمولاً از ادعای عالم بودن دست برنمی‌دارد. این گروه که شاید پیروانی نیز داشته باشند، عالمان بی عمل‌اند. مثلاً کسانی که مدعی ارتباط با نیروهای ناشناخته طبیعت‌اند

ولی نمی‌توانند به ادعای خود جامه عمل بپوشانند، در زمره این گروه محسوب می‌شوند.

دردم نهفته به ز طیبیان مدعی باشد که از خزانه غیبش دوا کنند
به تعبیری دیگر نیز می‌توان به این نتیجه رسید: اگر علما می‌توانستند علم‌شان را بی‌عمل بگذارند، چرا از بی‌عملی عالم دیگری ملول می‌شدند؟ هرطور بخواهیم به این سؤال پاسخی قانع‌کننده دهیم، به نوعی تناقض مواجه می‌شویم. چون این سؤال بی‌پاسخ بماند، چنین نتیجه گرفته می‌شود که عالم نمی‌تواند دانش خویش را بی‌مصرف و عمل رها سازد. بنابراین آن که چنین می‌کند، عالم نیست، بلکه مدعی علم و دانش است.

درباره نظریه مطرح شده در بیت دوم، باید بگوییم که در این بیت تأکید او بر فقدان رابطه علی در جهان است. به نظر می‌رسد که در این بیت، خواجه «چشم عقل» را قادر به شناخت روابط علت و معلولی دانسته و مرادش از این اصطلاح، بینش عالمانه بوده است. لیکن یادآور شده که جهان گرفتار چنان آشوب فزاینده‌ای است که عقل متعارف، قادر به فهم آن نیست.

این نظریه که بردنای علم در پایان قرن بیستم سایه افکنده، برای عصر حافظ بسی شگفت و دور از ذهن بوده است. حافظ در همین دنیای آشوبناک نیز نظامی را حاکم می‌بیند که خود دائم‌التغییر است، لیکن فراسوی این همه تحول و دگرگونی بی‌نظم نظامی استوار حاکم است. اندیشه فیلسوفانه حافظ در این آشوب هولناک طنین‌انداز می‌شود و به ما خاطر نشان می‌سازد که به رغم پاره‌ای وجوه اشتراک میان گفته‌های او با رواقیون و صوفیان و اپیکوریان و ...، وی صاحب رایی مستقل و نگاهی عالمانه و فیلسوفانه است.

متکلمان و صوفیان و دیگر صاحبان اندیشه و نظر در عصر حافظ، از عهده تشریح و توضیح دهر برنمی آمدند، اما جهان را دارای نظم بی تغییر می دانستند. پس از این دیدگاه نیز میان آنان و حافظ، فاصله ای ژرف وجود دارد. جز عقل فعال و اندیشه خلاق، چیست یاور این رند عالم سوز که تا بدین عمق و عرض، آشفتگی و آشوب حاکم بر جهان را می بیند و در میان چنین هیاهوی یأس آور، دست از امید نمی شوید و سردرپی کشف راز دهر می نهد؟

۱۰- مطلع غزل: اگر چه عرض هنریش یار بی ادبی ست

بیت برگزیده:

سبب می رس که چرخ از چه سفله پرور شد

که کام بخشی اورا بهانه بی سببی ست
کدام رهبر و مرشدی است که گرد یأس بر مریدان و پیروان خود
بپاشد و همچنان انتظار استمرار رهروی و پیروی آنان را داشته باشد؟
پس این بیت از چنان نظرگاهی برنخاسته است. اگر مؤمن بداند که
برخلاف وعده ای که به او داده شده عمل می شود، و به رغم عبادت و
پرهیزگاری ممکن است عاقبت به خیر نشود، دست از تعبد و پیروی
برمی دارد. اگر کوشنده هدفی بداند که شاید کام نجوید و برخلاف
انتظارش، تن پروران بی کوشش، کامروا شوند، او نیز دست از کار
و تلاش می کشد و تنبلی پیشه می کند. آیا حافظ از سرودن این بیت
قصد داشته که ناهنجاریهای دهر را نشان دهد؟

هرچند این مفهوم با روح انقلابی و آزادمنش حافظ نزدیک است و
دلیلی بر رد قیدهای جامعه تلقی می گردد، لیکن گمان می رود که حافظ
از سرودن این بیت سودای دیگری در سر داشته است. سخنش فیلسوفانه

است و کلید درک نظرش حاکمیت «بی سببی» بر روند جهان است. مراد حافظ از فقدان علت و سبب در رویدادهای عالم آن است که رابطه علیت، چنان که منطق پذیرای آن شده، برپیش آمده‌ها حاکمیت ندارد. لیکن همین نتیجه عقلی که حاصل تجربه و تحقیق بسیار است، حاکی از کشف حقیقتی است که از عهده تحلیل آن برنیامده‌اند. نه فقط برای دانش در عصر وی چنین کاری میسر نبوده بلکه هنوز هم به نحو احسن میسر نیست.

از «عالی» به «دانی» رسیدن، مثل پیدایش کثرت از وحدت، منطق هستی است. خاصیت خلقت، کثرت است و نتیجه‌اش - مخلوق - زائده‌ای است که از وی درجهان می‌ماند. پس به راستی دهر، سفله‌پرور است. اکنون بر همگان آشکار شده که روزی خواهد رسید که انسان در میان زائده‌های به جا مانده از صنعت خویش، فرو خواهد ماند. امروز دیگر طرفداران تمدن و پیشرفت تردید می‌کنند که آیا آنچه صنعت و تمدن نامیده می‌شود سیلی بنیان کن نخواهد شد و دنیای ما را نابود نخواهد کرد؟^(۱) فاش می‌گویند که دیری است در

۱. در تعاریفی که برای سیستم‌های باز و بسته بیان شده، به این نکته می‌رسیم که جهان به عنوان مجموعه‌ای از سیستم‌ها، خود سیستمی کلی را تشکیل می‌دهد. می‌توان هر موجود زنده و هر اکوسیستمی در جهان را یک سیستم باز به نسبت سیستم کلی، انگاشت و آن گاه سیستم کلی را که لاجرم نمی‌تواند با سیستمی دیگر رابطه داشته باشد، یک سیستم بسته فرض کرد. با این مقدمات، آشکار می‌شود که سیستم بسته جهان، ناگزیر است که پذیرای ضایعات و زوائد فزاینده سیستم‌های بازی باشد که در مجموعه جهانی جای می‌گیرند. می‌توان پذیرفت که سیستم‌های باز، با دفع زوائد و ضایعات خود، آنتروپی سیستم خود را بالا نمی‌برند، لیکن در مقابل بی‌تغییر بودن - یا افزایش اندک - آنتروپی سیستم‌های باز، بر مقدار ضایعات و آنتروپی جهان افزوده می‌شود. این تصویر و تحلیل نشان می‌دهد که جهان و حرکت جهانی، پرورنده ضایعات و آنتروپی می‌باشد.

آسمان علم و ادب و هنر، ستاره‌ای ندرخشیده و این جرقه‌ها که ارج‌شان می‌نهیم، لایق نشستن در کنار ستارگانی که تا اوایل این قرن درخشیده‌اند، نیستند. آیا نشانی آشکارتر از این رخدادهای نگران‌کننده لازم است تا باور کنیم که چرخ، سفته‌پرور است؟

۱۱- مطلع غزل: خوشتر زعیش و صحبت و باغ و بهار چیست

بیت برگزیده:

راز درون پرده چه‌داند فلک خموش ای مدعی نزاع تو با پرده‌دار چیست
فلک، نماد حرکت نایستای زمان و روزگار است و انگارهٔ زمان در چرخش آن پدید می‌آید. شاعر با تصویری زیبا نشان می‌دهد که جهان، سیستمی است مشتمل بر سیستم‌های تحول‌پذیر بسیار که در عین استقلال و پویایی، از کلیت سیستمیک جهان پیروی می‌کنند. فلک، نام این سیستم کلی است و مانند موجودی زنده، تنها بر زنده بودن خویش آگاه است ولی از چگونگی پیدایش خود و روند تحولات درونی خود اطلاعی ندارد.

این تخیل و تعبیر، علاوه بر دلنشینی و زیبایی، دقیق و فیلسوفانه است. تعلیل علمی این دیدگاه به مفهوم پیچیدگی در سیستم‌های بسته منتهی می‌شود. به‌طور خلاصه می‌توان گفت: «سیستم پیچیده، سیستمی است که اجزا و عوامل گوناگون دارد که هریک از آنها نقش معینی بازی می‌کند. این عوامل، بنابر طبقه‌بندی درونی خاصی، سازمان یافته‌اند. عوامل و همچنین طبقات و مراتب مختلف آنها، به انواع و شکلهای گوناگون با هم پیوند و رابطه دارند و به همین سبب در سیستم‌های پیچیده، ما با ارتباطات بسیار پیچیده و گوناگون روبه‌رو هستیم. کنش و واکنشهای میان عوامل تشکیل دهندهٔ یک

سیستم پیچیده، به شکل و نوع خاصی صورت می‌گیرد و عقیده جاری بر آن است که این کنش و واکنشها به صورت غیرخطی پدید می‌آیند.^(۱)

با چنین تعریفی از یک سیستم پیچیده، که می‌تواند یک سلول ناچیز باشد، آگاه می‌شویم که پیچیدگی جهان به مثابه یک سیستم کلی، تاچه اندازه غامض و تصورناشدنی است. آیا اگر آدمی لختی براین همه پیچیدگی اندیشه کند و عمق مفهوم را دریابد، به خود اجازه می‌دهد که با فلک به نزاع برخیزد و یا اصولاً باور کند که در این سیستم عظیم، حقی برای او منظور است و می‌تواند مدعی حق و حقوقی باشد؟

وقتی فلک نمی‌داند که براو چه خواهد رفت و در درونش چه خواهد گذشت، آیا انسان به عنوان جزء ناچیزی از این مجموعه عظیم یا به عنوان سیستمی معلق در میان بی‌نهایت سیستم‌های دیگر - که هر لحظه تحت تأثیر تبدلات آن سیستم‌ها به تحولی گرفتار می‌شود - می‌تواند پی به سرنوشت خود برد؟ پس فایده نزاع ما و سیستم جهانی چیست؟

۱۲- مطلع غزل: زاهد ظاهرپرست از حال ما آگاه نیست
بیتهای برگزیده:

۱- چیست این سقف بلند ساده بسیار نقش

زین معما هیچ دانا در جهان آگاه نیست

۲- هرچه هست از قامت ناساز بی اندام ماست

ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست
می توان ادعا کرد که اگر همین دو بیت شعر از حافظ برجای مانده بود، می شد حکم کرد که او صاحب رای و نظر علمی و فلسفی بوده است. نحوه طرح سؤال در بیت اول و نتیجه گیری در بیت دوم، حاکی از اشراف و تسلط سراینده بر موضوع مطرح شده است. حتی در عصر حاضر نیز به کسی که بر موضوعاتی چنین ژرف مسلط باشد، عنوان دانشمند و فیلسوف دادن، رواست، تا چه رسد به آن عصر و آن روزگار.

هنوز در عصر حافظ، نجوم بطلمیوسی حاکم بوده و زمین در مرکز جهان فرض می شده است. خورشید و ماه و ستارگان منظومه شمسی، هر کدام فلکی مختص به خود داشتند و فلکی بر تمام این افلاک محاط بود که، فلک الافلاک خوانده می شد. فلاسفه تا زمان حافظ چنین می انگاشتند که هر فلک حرکتی ویژه خود دارد که حاصل نفس آن فلک است و تمشیت امور و انتظام هر فلک با عقلی مختص آن فلک است، تا فلک اعلی که از عقل اول صادر می شود و «صورت» اش همانا نفس است و انتظامش با عقل دوم است که همراه با ابداع فلک از عقل اول، پدید آمده است. فارابی، دهمین عقل را سبب ایجاد نفوس زمینی می داند که از آن هیولای مشترک بین اجسام صادر گردیده است.

در نجوم بطلمیوسی و فلسفه فیض که بر آن اندیشه استوار شده بود، ظاهراً ابهام و اشکالی وجود نداشت و بشر قانع شده بود که نیازی به بازنگری به این سیستم فکری و فلسفی ندارد. مذهب که اصولاً با فرض ثبوت نظامات حاکم بر هستی موافق است، طرفدار

نیرومند این نظریه‌ها بود و لذا وقتی دانشمندانی چون برانو و گالیله، دریافتند که این فرضیات به کلی دور از حقیقت است، راهی دادگاه‌های تفتیش عقاید شدند.

حافظ، پیش از این دانشمندان شکاک دریافت که جهان و نظام حاکم بر او، چندان که گمان می‌رفت و فرض شده بود، قابل شناختن نیست. بیت اول ادعائیه خواجه شیراز بر ضد تمامی اندیشه‌های علمی و فلسفی مسلط عصر اوست. او، نه قائل به افلاک است و نه نجوم استوار بطلمیوس را می‌پذیرد. بر تمامی این افکار ابتدایی خط بطلان می‌کشد و بی‌طرح ادعایی که محل نزاع شود، می‌گوید که هیچ دانایی راز آسمان و اخترانش را نمی‌داند. نکته این است که حافظ، راه را بر آیندگان بسته نمی‌بیند و لذا ادعا نمی‌کند که آیندگان نیز از عهده شناخت آسمان و انجم برنخواهند آمد. اما وقتی درباره راز دهر سخن می‌گوید، قاطعانه اعلام می‌دارد: که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را. عمق نبوغ و دقت علمی حافظ از همین قیاس ساده قابل تشخیص است.

در بیت دوم، می‌گوید که فقدان آگاهی و دانایی انسان بر راز دهر، نباید موجب الحاد شود. انسان که ناساز و ناکامل است، قطعاً نمی‌تواند دعوی ادراک چون و چرای هستی را بکند و طبعاً صلاحیت تمیز و تشخیص علل و اسباب وقایع را ندارد و به این دلایل ساده، بی‌گمان نمی‌تواند ابعاد معمای هستی را بگشاید و بنماید، تاجه رسد به دعوی حل مشکلات.

او از این طریق به اصل عدم قطعیت نزدیک می‌شود، که عرصه‌ای نوین در علم و فلسفه علمی است. با این استدلال، جایی برای شک در تشریف خداوند بر جهان ایجاد نمی‌شود. حافظ نظم نخستین را در

خلق مفاهیم انتزاعی ازلی می‌بیند که بی‌تغییر و ثابت می‌مانند، هرچند نمادهای عینیت یافته آن مثالها، متنوع و کاستی می‌پذیرند. چنین عقیده‌ای^(۱) که از عصر افلاتون تاکنون مردود شناخته نشده، آشوب و نقص حاکم بر جهان محسوس را با وجود نظام بی‌تغییر ازلی قابل توجیه می‌سازد.

۱۳- مطلع غزل: حاصل کارگه کون و مکان این همه نیست
بیتهای برگزیده:

۱- حاصل کارگه کون و مکان این همه نیست

باده پیش‌آر که اسباب جهان این همه نیست

۲- بر لب بحر فنا منتظریم ای ساقی

فرستی‌دان که زلب تا به دهان این همه نیست

فیلسوفان و متکلمان کوشیده‌اند تا نظریه‌های مذهبی را با آرای فلسفی تحلیل و تعلیل کنند. در این کوشش درازمدت که فلسفه اسلامی شکل گرفته، نظریه‌های مختلفی دربارهٔ آفرینش و اسباب خلق کاینات و چگونگی اعمال و رفتار مخلوقات و ارائه شده‌است و کتابهای تاریخ فلسفه و عقاید مسلمانان به شرح و بحث

۱. البته دعوی بر رد این نظریه شده‌است، اما هر استدلالی که برای سست کردن اساس این نظریه ارائه گردد، لاجرم باید براساسی دیگر استوار باشد و از این تسلسل مبنا، به مقولات و مفاهیم کلی می‌رسیم، که همانا اثبات نظریهٔ افلاتون است. راه دیگری که برای مردود انگاشتن این عقیده وجود دارد گریز از زنجیرهٔ علیت و روابط است، که یا به شکاکیت محض منتهی می‌شود و یا به ضدیت و مخالفت با علم و فلسفه. ناگفته پیداست که بحث پیرامون هر مفهوم پایه‌ای یا طبقه‌بندی مفاهیم و مقولات، به نحوی منجر به نظریهٔ مثل افلاتونی می‌شود. لذا نمی‌توان این نظریه‌ها را مردودشدنی انگاشت.

این نظریه‌ها پرداخته‌اند. به‌طور خلاصه، دیدگاه اسلام و متکلمان بر آن است که قدرت و اراده‌ی خداوند بر تمام مراحل آفرینش و زندگی و مرگ مخلوقات حاکمیت دارد و نظرگاه فلاسفه‌ی مسلمان، که استوار بر آرای فلسفی یونان است، خداوند را کانون فیض وجود می‌داند و برای صدور افعال و اعراض موجودات مبادی و اسبابی قائل است و قوه‌ی ابداع را ذاتی عقول فیضان یافته از ذات احدیت می‌داند و به این ترتیب نیازی نمی‌بیند که تمام افعال و اعراض، به امر و اراده‌ی الهی صادر گردد.

بیت اول به اختصار، نظری مستقل از این دیدگاهها را عرضه می‌دارد. خواهی، نه نتایج دستگاه آفرینش را متعدد می‌بیند و نه دوام هستی را نیازمند اسبابی بسیار می‌داند. البته می‌شود این عقیده را به نظرگاه نفی سببیت در نزد اشعریان شبیه دانست و ادعا کرد که خواهی نیز چون باقلانی،^(۱) ائتلاف ذرات و تعاقب اعراض را موکول به اراده‌ی خداوندی می‌داند، و نتیجه گرفت که: «اسباب جهان این همه نیست». اما از آنجا که مفهوم مستفاد از مصراع نخست بیت اول با نظریه‌ی آفرینش^(۲) در نزد باقلانی همخوانی ندارد، می‌توان نتیجه

۱. قاضی ابوبکر باقلانی در بصره که زادگاه ابوالحسن اشعری، بنیان‌گذار علم کلام است، متولد شد و در سال ۴۰۳ هـ.ق در بغداد درگذشت. او از مذهب اتمی در نزد معتزله بنیادی برای عقاید خود ساخت.

۲. باقلانی نیز مانند اشعری معتقد است که همه‌ی کاینات از جواهر و اعراض تشکیل یافته‌اند و چون تفرید جوهر و عرض غیرممکن است، نتیجه می‌گیرد که هر دو مخلوق و حادث‌اند. اما باقلانی جسم را مرکب از اجتماع چند جوهر می‌داند و به‌رغم ضرورت تجمع جواهر برای حدوث جسم، خلق جسم و جوهر و عرض را در یک زمان میسر و ممکن می‌داند و معتقد است که اگر خداوند یک آن از آفرینش دست کشد، همه‌ی موجودات رهسپار عدم می‌شوند.

گرفت که او حرفی و نظری دیگر دارد.

نظریه حافظ به دیدگاه فلاسفه مسلمان نزدیکتر به نظر می‌رسد. اما چون خلقت را با نظریه مثل افلاتونی، که با نظریه فیض فارابی هماهنگی ندارد، موافق یافته لذا بعید است که مکانیسم ترتیب عالم وجود و تعدد نفوس در نزد فارابی و اعتقاد به قوه ابداع عطا شده به افلاک مختلف را - که فارابی از اسماعیلیه گرفته است - پذیرفته باشد. کسی که چنین دم از سادگی خلقت و حیات می‌زند، نمی‌تواند که این پیچیدگیها را قبول داشته باشد.

هرچند وی از آرای ابن سینا بهره بسیار گرفته است، لیکن میان مفهوم این گفته او با عقیده شیخ الرئیس که هر وجودی را موقوف به فراهم شدن اسباب ایجادش می‌داند و فراهم شدن را معادل واجب شدن به اراده الهی می‌شمارد، فاصله کم نیست. چرا که این عقیده به تکرر اسباب و علل می‌انجامد و حافظ تأکید می‌کند که «اسباب جهان این همه نیست».

نظریه برآمده از این بیت برگزیده، از آن رو نو و جذاب است که با نظریه‌های علمی معاصر قابل تطبیق است. از نظریه‌های معتبر درباره ذرات بنیادین، یکی آن است که جهان را حاصل مکانیسم قابل تحلیلی از برهم کنش دوازده یا سیزده ذره اولیه می‌داند و دیگری نظریه «نخ» است که قائل به یک ذره بنیادی است که فقط یک بعد دارد و لاجرم ترکیبش با ذرات دیگر فقط در یک امتداد میسر است. این نظریه که به تئوری نخ شهرت یافته، فعلاً مدلی سازگار و مطلوب شناخته شده و در بررسیهای توأمان و برهم کنشهای چهارگانه حیات - مغناطیسی، گرانشی، اتمی ضعیف و هسته‌ای - تحلیل کننده‌ای قابل قبول است. چنان که می‌بینیم، اسباب جهان نیز همین ۴ برهم

کنش اند که بنابر یک نظریه تازه، در عهد الست، یکی بوده اند و اکنون دانشمندان برآنند که این نظریه را تجربه کنند.

البته نمی توان ادعا کرد که حافظ یافته های پیچیده فیزیک معاصر را می دانسته و به اعتبار این دانش بوده که چنان بیتی را سروده است. لیکن می توان پذیرفت که علمی می اندیشیده و در قاموس اندیشه او، افکار نامعقول را راه نبوده است.

تصویری که حافظ در بیت دوم برای بیان نظریه اش درباره زمان ارائه می دهد، فراسوی یک کلام ادیبانه است و می توان این تصویر پرمعنا را حاصل بینش و تخیل علمی و شگفت انگیز او دانست. مدلی که در کوتاهترین کلام برای نمایش زمان ارائه می کند، همانند تصویر انسانی ایستاده بر لب پرتگاهی ژرف، به انتظار نوشیدن جامی شراب، نیست. حس و حالی که او در جان این تصویر ساده می ریزد، به مدل روح می بخشد و آنچه را باید می نمایاند. او با افزودن همان چند کلمه جادویی به تصویری که به کوتاهی نقش می زند، حرکت می دهد: آن پرتگاه ژرف، دریای توفنده عدم است، جایی که از آن نه چیزی می دانیم و نه می توانیم بدانیم. و تعجیل برای گذراندن زندگی در خوشی، آن هم بر لب این پرتگاه مخوف، چنان اضطراب آور است که خواننده نمی تواند مدتی طولانی خود را در آن شرایط احساس کند. مشکل دیگر این جاست که انسان برای خوشباشی نیازمند انسانهای دیگر است و این نیاز که باید برآورده شود تا خوشی مفهوم پذیرد، در لفاف اضطراب آلود خواهشی که از ساقی می باید کرد، پیچانده شده است. آن گاه که نمایش آماده اجراست، مفهوم زمان پدید می آید: احساس آدمی از زمان، در قالب تضاد شگفت انگیزی بیان می شود که میان لذت کامجویی و مرگ در راه، به تصویر کشیده شده است. لب که

با جام آشنا شود، کام و خواسته برآورده شده و لحظه کامجویی فرا رسیده است. اگر کام دل را برآورد و جام را در دهان خالی کند، لحظه سقوط در بحر فنا فرامی رسد و فرصت، پایان می پذیرد. بودن، همین لحظه کوتاهی است که میان لب و دهان، مسدود می شود. و این، انگاره زمان در نزد انسان است.

آیا می توان به زبان ریاضی، فاصله دو بی نهایت بودن و نبودن و مفهوم حقارت انسان در برابر زمان را چنین رسا بیان کرد؟

۱۴- مطلع غزل: زان یار دلنوازم شکری است باشکایت

بیتهای برگزیده:

۱- از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود

زنهار ازین بیابان وین راه بی نهایت

۲- این راه را نهایت صورت کجایان بست

کش صدهزار منزل پیش است در بدایت

بیت اول رامی توان مقدمه ای برای بیت دوم دانست. در این بیت، خواجه از کوششها و پژوهشهای بسیاری خبر می دهد که او را به جهل خویش آگاه ساخته است. علم به جهل، اوج دانایی است، و وحشتی که حافظ بدان گرفتار شده بر اندیشه ورزان دیگر نیز عارض گردیده و عرفا هم از این ترس، سخن گفته اند.

در میان فیلسوفان معاصر، هیدگر بیش از گذشتگان به این وهم دانایی^(۱) توجه کرده و آن را منشاء ادراک «عدم» و «ماوراء الطبیعه»

۱. اصطلاح ترس آگاهی را معادل ANGST آلمانی ساخته اند که به نظر نگارنده «وهم دانایی» رساتر است. هیدگر می گوید: «البته ترس آگاهی، ترسی است در مواجهه با ... اما نه در مواجهه با این یا آن چیز. بی تعینی آن چیزی که در مواجهه با آن و برای آن به

دانسته است. او معتقد است که بهنگام استیلای این حالت، آدمی از بودن غافل می‌شود و لاجرم به معرفت عدم و ماورای وجود می‌رسد. چه بسا حافظ چنین حالتی را تجربه کرده و به یاری آن معرفت، توانسته است به نتایجی دست یابد که در بیت دوم آورده است. از خود می‌پرسد که این هستی و پیاانش را چه گونه می‌شود نقش کرد و به تصور درآورد؟

در توضیح این پرسش فلسفی، از ناتوانی انسان برای ادراک روند هستی و سرانجام خلقت سخنی به میان نمی‌آورد. او همچون ناظری آگاه که به عملکرد سیستمی پیچیده می‌نگرد، از عدم تعین ذاتی رفتار سیستم و نامشخص بودن نتایج برهمکنشهای درونی آن خبر می‌دهد. نکته جالب آن است که وی تشخیص می‌دهد که شرایط آغازین برهمکنشها، بر نتایج فعل و انفعالاتی که بی نهایت مرتبه تکرار می‌شوند، چنان تأثیر می‌گذارد که نمی‌توان نتیجه هر مرتبه را پیش بینی کرد. وقتی تعدد منازل در بدایت را به عنوان دلیل بر عدم تعین رفتار سیستم حیات می‌آورد، به روشنی نشان می‌دهد که می‌دانسته در هر آزمایش، شرایط ابتدایی بر نتیجه آزمایش اثری سرنوشت ساز می‌گذارد. رویدادهای طبیعت که اعمالی تکرار شونده اند، قاعداً باید نتایجی همگون داشته باشند، لیکن چنین انتظاری بیهوده است.

طرح این نظریه علمی که اعتبارش به تأیید اهل تحقیق نیز رسیده، نشان می‌دهد که ذهن و آگاهی حافظ علمی بوده است.

حال ترس آگاهی می‌افزیم، صرف فقدان تعین نیست، بلکه بیشتر عدم امکان ذاتی تعین آن است.

۱۵- مطلع غزل: شراب و عیش نهان چیست کار بی بنیاد

بیت برگزیده:

گره زدل بگشا وز سپهر یاد مکن

که فکر هیچ مهندس چنین گره نگشاد

بنای این غزل بر «شادمانگی»، و آثار و ابعاد پیدایش و نهایت آن نهاده شده است. سؤال این است که میان اندیشه مهندسی و گشودن گره از دل، چه رابطه‌ای هست؟

هندسه، علم مساحی و اندازه‌گیری زمین است، و مهندس، عالم به این دانش و عامل کارهایی است که با کمک این علم انجام می‌گیرد. از گذشته تا امروز، دامنه دانش مهندسی و کاربردهایش گسترده بوده است. شاید حافظ به این ملاحظه، «مهندس»^(۱) را به مثابه دانشمندی که بر علوم نظری و تجربی احاطه دارد، در نظر می‌گیرد.

چنین به نظر می‌آید که حافظ نیز بر این علم وقوف داشته است، چرا که بعید است آدمی بی اطلاع از حدود توانایی مهندسان، حکم بر عجز آنان صادر کند. آگاهی وی بر علم نجوم نیز از بیهوشی بسیاری، از جمله همین بیت برگزیده، معلوم می‌شود. پس می‌توان یقین کرد که او، با اطلاع کامل از حیطة دانش و عملکرد مهندس و منجم، سخن گفته است.

در عصر حافظ، چنان که امروز، بر این عقیده بودند که هر کس ستاره‌ای در آسمان دارد و حرکت ستارگان و اشکال فلکی، راه زندگانی آدمیان را بر پهنه آسمان به تصویر می‌کشد. لیکن عقیده حافظ

۱. شاید حافظ، به هنگام استخدام کلمه «مهندس»، فیثاغورث و پیروان وی را در نظر داشته است.

چیزی دیگر و نظرگاه او در سپهر، جایی دیگر است.

فیثاغورثیان در اندیشه‌های فیلسوفان پس از خود تأثیر بسیار گذاشته‌اند. افلاتون، معتقد بود که ذرات بنیادین، ماده نیستند و تنها صورتهایی ریاضی هستند. جالب این نکته است که در آخرین نظریه‌های فیزیک مدرن نیز ذرات بنیادین، فقط صورتهایی ریاضی دارند، لیکن ذات نهفته در این صورتهای بسی پیچیده‌تر از ذاتی است که افلاتون، و قبل از وی، فیثاغورث می‌پنداشته است.

اگر حافظ از آوردن کلمه «مهندس»، اندیشمندی را مراد کرده باشد که با فیثاغورث همعقیده بوده است، مفهوم بیت برگزیده به مقصود نگارنده نزدیکتر خواهد بود.

دو مفهوم یادو برداشت برای مصراع نخستین متصور است: اول آن که عقده دل را بگشا و بیهوده به دنبال طالع خویش، سپهر را جستجو مکن. دوم آنکه در پی کشف راز دهر، نگاهی را به آسمان پرراز و رمز مدوز و از این که چیزی از آن در نمی‌یابی، عقده بردل میند. نگارنده مفهوم آخری را برمی‌گزیند، چرا که حافظ جوینده راز دهر است و خواهان نشانی است که به استناد آن، خویشتن و بشریت را از ابهام مطلق بیرون کشد. چنین است که او روی به سوی آسمان می‌کند و عالمانه بدان می‌نگرد، نه چون طالع بینی که با گمانها و عقاید بی پایه خویش، زندگانی مردمان را پیشگویی می‌کند.^(۱) گویی که حافظ از کنار همان ستارگان دوردست با آدمی سخن می‌گوید.

۱. در چند جای دیوان همایون خواجه از زبان اختران سخن می‌گوید. به نظر نگارنده، چنان ابیاتی را نباید دلیل عقیده فلسفی حافظ انگاشت. چرا که او چاره‌ای جز تظاهر به تبعیت از عرف عام نداشته و ضمناً همه سروده‌های وی نیز عالمانه و فیلسوفانه نیست.

به راستی گفتگوی او با «انسان» به مفهوم عام است. با این اسیران خاک روی سخن دارد، که عالم و اندیشمند را «مهندس» می‌گویند. شاید این شگرد حافظ باشد که برای حفظ تسلط و احاطه همیشگی اش بر خوانندگان گوناگون، کلام جادویی را با اندیشه‌های حکیمانه می‌آراید و به آنجا می‌برد که عقل را بدان دسترسی نباشد. و این بیت، شاید یکی از نمونه‌های اوج اندیشه حافظ است، که از کنار سحابیهای سرگردان و ستارگان شتابان درمی‌گذرد و سرودخوانان بر زمینیان همه اعصار پیام می‌فرستد.

ایهام نایاب حافظ را می‌توان در ربط شگفت‌آور گره دل با گره افلاک، دریافت. ظاهراً هیچ کدام گشوده نمی‌شوند، لیکن حافظ، گشایش گره دل را در گرو افشای راز افلاک نمی‌انگارد. به طور عادی، آدمی از پیچیدگیهای طبیعت دچار یأس می‌شود. حافظ اما، تسلیم را بر نمی‌تابد و بانگاهی امیدوار، سرتاسر دیوان همایون را می‌پیماید، و شیفتگان کلامش را به شادمانگی و امیدواری دعوت می‌کند. شکی نیست که این قدرت اندیشه و ایمان، از علم و حکمتی وسیع و عمیق سرچشمه می‌گیرد. او نیک می‌داند که یأس و تسلیم را به علم و تحقیق راهی نیست. لذا حیات را سرشار از نیرو و روشنایی می‌انگارد و فروتنانه می‌گوید که به مراد خویش واصل گردیده است. گرچه مصراع دوم بیت خبری است بدون قید زمان و این که فکر دانشمندان اهل تجربه و آگاه برراز و رمز ریاضیات نیز موفق به کشف پیچیدگی سپهر نخواهد شد، لیکن حافظ این خبر یأس‌آلود را دلیل می‌آورد برای ضرورت شادمانگی.

۱۶- مطلع غزل: صوفی از باده به اندازه خورد نوش باد

بیت برگزیده:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد
 درباره این بیت، سخنها رفته است و نظرهای عالمانه و ادیبانه بسیاری ابراز شده است. در این مختصر با دیدگاههای علمی، چنان که عقیده داریم حافظ از این زاویه به راز دهر نگریسته است، بیت برگزیده را می شکافیم. حافظ از ابراز نظر پیرامون شنیده خویش از «پیر»، خودداری می کند و تنها به مرجع گویی آن می پردازد. یک استنباط متعارف از مصراع دوم آن است که خواجه شمس الدین محمد با پیر خود هم عقیده نبوده است.

از طرفی می توان گفت که خواجه، همراه با پیر و علم خود هم صدا شده که آفرینش، بدون خطا و اشتباه صورت گرفته است. به نظر نگارنده، این نتیجه گیری با علم سازگارتر است.

شاید بتوان گفت که منشاء پیدایش فکر خطا پذیری در آفرینش، ذات کمال گرای انسان است. علاوه بر متکلمان، عارفان و صوفیای نیز در برابر چنین نگاه انتقاد آمیزی به خلقت، پاسخهایی متنوع، با محتوایی نزدیک به هم ارائه داده اند. محور بیشتر پاسخهایی که عرفا به مدعیان وقوع عیب و خطا در خلقت می دهند، این است که اندیشه انسانی فاقد جامعیت است. عیب این شیوه پاسخگویی، عاجز شمردن ذهن انسان از ادراک حقایق می باشد، که خود خطایی محسوس و قابل ذکر است و لاجرم، با اصل خطانا پذیری آفرینش که به دفاع از آن استدلال می کنند، تناقض دارد. در حقیقت این گونه استدلال، تأیید ضمنی امکان وقوع ضعف و خطا در خلقت است. هر چند پرسشگر را به این اتهام که موضوع را درست درک نمی کند

از میدان فکر و اندیشه طرد می‌کنند و این برای بسیاری از مدعیان علم و اندیشه مطلوب و مقبول است، لیکن با علم و منطق علمی سازگاری ندارد. از این دیدگاه نیز پاسخ عارفان و متکلمان به سؤوالهای ژرف پرسندگانی چون خیام و حافظ و ...، قانع‌کننده نیست. به هر حال پیروان نظریه خطاپذیری خلقت نیز شواهد و تجاربی ارائه می‌دهند که هم عینی و محسوس است و هم علمی و منطقی. بنابراین قاعدتاً نظری که پیر حافظ بیان داشته و اندیشمندی چون او را قانع کرده، باید مبتنی بر منطق بوده باشد.

همان طور که نظریه کمال و خطاناپذیری خلقت بالضروره یک قانون علمی نیست، رای مخالفان آن نیز وجاهت یک قاعده علمی را ندارد. در هر قانون علمی، موارد استثنا هم هست ولی مهم، عمومیت داشتن قانون و انطباق آن با قضایا و اصول علمی معتبر است. سرانجام این بحث به این پرسش می‌انجامد که «خطا» چیست و «کمال» کدام است؟ از آن جا که این مفاهیم اعتباری هستند و وجودشان موکول به ضدشان می‌باشد، لذا نمی‌شود به صورت مطلق از آنها بهره جست. هرگاه بپذیریم که پیر مغان حافظ، اندیشمندی آگاه بر فلسفه ایران باستان بوده و شرح نظریه‌های فلسفی را بر حافظ می‌خوانده است، می‌توان از گفته پیر چنین نتیجه گرفت که:

از آن جا که وجود با اجتماع ضدین ملازم است دارد، پس کمال هر چیز موکول به وقوع ضدش در آن چیز است. بنابراین منظور از این که در صنع خداوندی خطایی نرفته است اعتقاد به خلقت موجودات بی هیچ نقص نیست، بلکه هرچه خلقت به کمال نزدیک شود، احتمال وقوع عنصر موجد نقص و نابودی در آن فزونی می‌گیرد. پس آن چه خطای خلقت انگاشته شده، فی الواقع ضرورت خلقت بوده است و

به این اعتبار می توان گفت، «خطا بر قلم صنع نرفت».

از دیدگاه علم احتمالات نیز چنین می توان نتیجه گرفت که، آن چه ایجاد می شود، مثل رویدادی که اتفاق می افتد، ذاتاً دارای بیشترین احتمال است. به دیگر سخن، هرگاه آفرینش موجودات نتیجه عملکرد سیستم حیاتی (اکوسیستم) دانسته شود، کلیه موجوداتی که سیستم پدید می آورد، به هنگام پیدایش دارای بیشترین احتمال وقوع اند و در موقع مرگ، دارنده کمترین احتمال.

از آن جا که معیار قضاوت ما رفتار سیستم حاکم بر ماست، پس وجه احسن و اکمل هر پدیده همان است که پیدا می شود و از این دیدگاه نتیجه ای که علم می یابد، همان است که عرفا بدان رسیده اند: الخیر فی ما وقع.

۱۷- مطلع غزل: عکس روی تو چو درآینه جام افتاد بیت های برگزیده:

- ۱- عکس روی تو چو درآینه جام افتاد
عارف از خنده می در طمع خام افتاد
 - ۲- حسن روی تو به یک جلوه که درآینه کرد
ایسن همه نقش در آینه او هام افتاد
 - ۳- این همه عکس می و نقش نگارین که نمود
یک فروغ رخ ساقی ست که در جام افتاد
 - ۴- زیر شمشیر غمش رقص کنان باید رفت
کان که شد کشته او نیک سرانجام افتاد
- نمی توان به استناد بیت پایانی غزل نتیجه گرفت که حافظ به اقرار خود صوفی از جمله صوفیان بوده که گرفتار بدنامی شده است. او

خود را در نظر بازی همانند صوفیان دانسته است. به هر حال، شاهد اصلی ادعای متفاوت بودن دیدگاه حافظ و عرفا، سه بیت برگزیده یک تا سه است.

هرگاه می را معادل عقل، آینه را بیانگر احوال و نه حقایق ثابت، ساقی را خدای صانع و نقش را معادل مثال در نظریه افلاتون در نظر بگیریم، مفهوم فلسفی ابیات سه گانه چنین خواهد بود:

بیت اول: خنده می را می توان به موج شدن سطح مایع بر اثر افتادن شیء بر آن، ماننده دانست. زیرا که از نقطه تماس ذره با سطح مایع که کانون تولید موج است، دوایر متحد المركز موج بر سطح مایع به حرکت درمی آیند و از کانون دور می شوند. خنده، تکرار صدایی است نظیر «قه» و از این روست که «قهقهه» به صدای خنده یا خود خنده اطلاق شده است. هر حرکتی که تکرار شونده باشد، حرکت نوسانی است و از این دیدگاه، میان خنده و حرکت موج بر سطح مایع، تشابه وجود دارد. نکته ظریف در این بیت آن است که شاعر، پیدایش موج بر سطح آرام می درون جام را نتیجه افتادن عکس روی خدا بر سطح آن دانسته است. این شیوه بیان، تعبیرهای دیگری را به ذهن متبادر می کند. مثلاً می توان دریافت که او، «عکس» را با فروغ و جلوه و نقش، کاملاً متفاوت خواسته است. در این بیت و بیت سوم کلمه «عکس»، بیانگر اندیشه و افکاری است که در وجود آمده و عینیت یافته و در این جا، همراه با جسمیت احساس می شود. به نظر می رسد قصد این بوده که با پوشانیدن لباس جسم بر تن کلمه «عکس»، که ذاتاً نمی تواند جسمیت داشته باشد، چنین القا کند که عارف، به رغم ادعایش، فقط قادر به معرفت حسی است و چون در احوال خود دگرگونی محسوسی یافته، پنداشته که حلول یا اتحادی

حاصل آمده است. می توان تأکید پایانی بیت را که از این رویداد عارف به طمع خام افتاد، دلیلی بر صحت این تعبیر دانست. چرا که طمع، بیشتر خواستن مادیات است و اگر آن رویداد جنبه مادی نداشت شاید شوق و حال و عشق را برمی انگیخت، لیکن طمع را سبب نمی شد.

بیت دوم بیان شاعرانه نظریه مثل است که زیربنای الهیات فلسفه حافظ را تشکیل می دهد. مصراع اول این بیت خبر از یک جلوه می دهد که همانا جلوه حسن روی خداست. این جلوه واحد و پرشمول، مثال خیر است در فلسفه افلاتون، که روشنی بخش سایر مثالهاست. یادآور می شود که افلاتون برای رسیدن به وحدت مطلق، نظریه مثل خود را با وضع مثال ممتاز و بی همتای خیر یا نیکی، کامل کرد و آن را چون خورشیدی دانست که از پرتوش، سایر مثالها قابل رؤیت می شوند. به دیگر سخن، مثال خیر است که درک سایر مقولات را میسر و ممکن می سازد. همین دیدگاه فلسفی است که حافظ را واداشته تا «بدی» را مطلقاً مردود شمارد و همواره همه جا در پی نیکی مطلق باشد.

عیب درویش و توانگر به کم و بیش بد است

کار بد مصلحت آن است که مطلق نکنیم

افلاتون در جمهوریت تأکید می کند: «بارها به شما گفته ام که مفهوم نیکی والاترین دانشهاست و همه اشیای دیگر به برکت آن گرانقدر و سودمند می شوند».

با این توضیح، روشن می شود که مفهوم «جلوه» با معنای «نقش» از آن رو متفاوت است که «جلوه» را برای توصیف مثال خیر به کار برده، که خود روشنی بخش مثالهای دیگر است و «نقش» را برای وصف

موجودات آورده که هرچند از مثالهای گوناگون خبر می دهد لیکن تا روشنایی نباشد، نه مثالی درکار است و نه موجودی. پس تعبیر افتادن نقشها در آئینه اوهام را از آن رو به کار برده تا پیدایی مثل را در تجلی مثال خیر بنماید و نشان دهد که از هر مثال، اگر نوری و جلوه ای درکار باشد، بی نهایت موجود پدید می آید.

افلاتون حقیقت وجود را از آن مثالها می داند و موجودات را روگرفت آنها. به این تعبیر می توان گفت که استخدام ترکیب «آئینه اوهام» به جهت وصف خلقت امثال و کائنات بر اثر مثال خیر، بیان شیوایی است برای مفهوم نظریه مثل.

حافظ در جای دیگر نیز شبیه این تعبیر را به کار برده است:

خیال نقش تو در کارگاه دیده کشیدم

به صورت تو نگاری نه دیدم و نه شنیدم

بیت سوم، مفهوم بیت دوم را کامل می کند، که تمام احوالی که بر عرفا عارض می شود و تذکراتی که عقل و اندیشه آدمی را متوجه ازل می سازد و همه موجودات و مخلوقات عالم که چنین گونه گون می نمایند، حاصل تشعشات روشنی بخشی هستند که از جلوه نخستین خداوند در قامت مثال خیر، ساطع شده است.

بیت چهارم دارای مفهومی مستقل از سه بیت نخستین است و آن تکرار طنین امیدی است که حافظ آن را نتیجه آگاهی دانسته است. بی گمان، «مرگ» پایانی دردناک است و تصویری که خواهی در این بیت نقش می زند، هراس آور و یأس انگیز می نماید. صحنه ای غریب است. شمشیری برهنه بر فراز مسلخی آماده، برای محکومی که به سوی آن گام برمی دارد، حکایت ناگزیر مرگ را فریاد می کشد. در این صحنه رعب انگیز، حافظ می خواهد محکوم را رقص کنان و شادمانه

به جایگاه مرگ ببرد. ابزار کار او، آگاهانیدن محکوم است. به محکوم وعده جاودانگی نمی‌دهد، ساده ولی مؤثر، به او گوشزد می‌کند که مرگ سرانجامی خوش است.

خواجه نه این بیت را از سر تحمیق مردم سروده و نه تظاهر به سخنی کرده که خود بدان معتقد نبوده، بلکه او، نظریه فلسفی خود را عریان و استوار بیان داشته است: مرگ کمال زندگی است و به این اعتبار، حضور در مسلخ، یعنی بلوغ به کمال ممکن. از آن جا که «ممکن»، وجه احسن است، پس، باید شادمانه به سوی مرگ شتافت.

۱۸- مطلع غزل: کسی که حسن خط دوست در نظر دارد

بیت برگزیده:

کسی به وصل تو چون شمع یافت پروانه

که زیر تیغ تو هر دم سری دگر دارد

سخن حافظ در این بیت پرمعناست. می‌توان چنین برداشت کرد که او با خدای خود سخن می‌گوید: آن کس می‌تواند در شناخت تو صاحب مرید شود که برای درک و معرفت تو نوآور باشد و از اندیشه‌های تازه بهره جوید. به نظر می‌رسد که اشاره‌اش به صوفیان و ملایان است که اصولاً با بدعت و نوآوری مخالف‌اند و حصول معرفت را فقط بر اثر پیروی از آرای خود و متقدمان خویش می‌دانند. سعدی در رساله عقل و عشق می‌گوید: «عقل با چندین شرف که دارد، نه راه است بلکه چراغ راه است» خطا نیست اگر بینگاریم که حافظ، شمع را در توصیف عقل و دانش آورده است. هرگاه این فرض پذیرفتنی باشد، برداشت ما منطبق با نیت خواجه از سرودن این بیت تواند بود.

دوام روشنائی شمع با بریدن فتیله ملازمت دارد و هربار که شعله تازه می شود، انگار که شمع سری دیگر برای بریده شدن برمی آورد. تشبیه خردمند روشنگر به شمع، هم وصف ارزش وجود اوست و هم ضرورت تغییرپذیری ذهن اندیشه ورز را حکایت می کند. روش کوشش و خطا، که برای رسیدن به حدود جواب مسائل پیچیده علمی و فنی به کار می رود، براین اصل استوار است که مرتب باید پاسخهای فرضی را اصلاح کرد و دوباره مسأله را تا به آخر برد و از بررسی پاسخهای اصلاح شده با نتایج به دست آمده، باز به اصلاح فرض کوشید و این عمل را آن قدر تکرار کرد تا نتایج به دست آمده در پایان محاسبه با فرضهای به عمل آمده در آغاز، نزدیک شود. دقت رسیدن به جواب، متناسب با اختلاف نتایج محاسبه و پاسخهای فرض شده می باشد. این روش رسیدن به جواب، استخوانبندی کار برنامه هایی است که برای هوشمند کردن کامپیوتر به کار می رود. بیشتر مجهولات علم تنها از این طریق قابل کشف اند، که با تغییر مداوم ذهنیت شخص به هنگام کوشش برای یافتن پاسخها ملازمت دارد. به عنوان یک اصل، هر تجربه علمی، اندکی از حقیقت را می نماید و با تکرار تجربه هاست که احتمال نزدیک شدن به حقیقت به حدی می رسد که می توان با تقریبی مطلوب، آخرین نتیجه را حقیقت انگاشت، و تکرار تجربه های علمی نیز با طرح اندیشه های تازه ملازمت دارد.

۱۹- مطلع غزل: نه هر که چهره برافروخت دلبری داند

بیت برگزیده:

مدار نقطه بینش ز خال تست مرا که قدر گوهر یکدانه گوهری داند

این غزل از دو دیدگاه درخور بررسی است. دیدگاه نخست، مفاهیمی است که گمان ملامتی بودن حافظ را تقویت می‌کند. منظر بعدی، مفاهیمی است که می‌توان از این بیت برگزیده بیرون کشید و به استناد آن، داعیهٔ عالم و فیلسوف بودن حافظ را به حقیقت نزدیک کرد.

مصراع اول را می‌توان چنین تعبیر کرد که شاعر، خدا را همچون کانون حقیقت مطلق دانسته و از این رو او را به گوهری یکدانه و خال تشبیه کرده است. در برابر این مرکز جذاب، مدارهایی حلقه بسته‌اند که هر کدام آگاهی و دانایی معینی را می‌نمایانند. مجموعهٔ آگاهی - دانایی را می‌توان همسان تعریف اندازهٔ حرکت تصور کرد که حاصل ضرب جرم و سرعت ذرهٔ گردنده در مدار ثابت است. همان گونه که در مدل اتمی بوهر،^(۱) مدار چرخش الکترون ها تراز انرژی معینی را نشان می‌دهد و هر الکترون برای انتقال از مداری به مدار دیگر باید تغییری در انرژی همراه خود بدهد، در این مدل فلسفی که حافظ ارائه داده نیز برای آن که خواهندهٔ نزدیک شدن به کانون حقیقت بتواند تغییر مدار دهد، باید در محتویات ذهن خود که مجموعهٔ متشابه مجموعهٔ انرژی الکترون است، دگرگونی اساسی ایجاد کند. کوشش برای جهش از مداری به مدار دیگر به عهدهٔ طالب معرفت است تا به مرزی برسد که شایستگی جهش فراهم آید.

بنابر قوانین فیزیک اتمی، همراه با تحریک الکترون، لازم است که تغییر مدار صورت گیرد. اگر الکترون انرژی بگیرد، به مداری دورتر

۱. نلسون بوهر، دانشمند دانمارکی و واضع نظریهٔ کوانتومی به جهت توضیح اتم و حالات برانگیختگی و تشعشع آن.

می‌رود و اگر انرژی بدهد، به مداری نزدیکتر به هسته اتم می‌آید. بر روی کره زمین، برای تنگترین مدار الکترون، اندازه‌ای ثابت وجود دارد، لیکن معلوم نیست در سیاه چاله‌های آسمانی که بنابر تحلیل فیزیک دانان، فضای خالی میان ذرات متشکله جرم ستاره به حدی کم می‌شود و متقابلاً جرم ستاره به حدی بالا می‌رود که حتی پرتوهای نور را نیز جذب می‌کند، آیا تنگترین مداری که الکترون‌ها می‌توانند اشغال کنند دارای همان شعاع ثابتی است که می‌دانیم؟ اگر چنین باشد، مسأله افزایش جرم چگونه قابل تحلیل است؟ اگر شعاع مدارات الکترون قابل تغییر باشد، آیا به این معنا نخواهد بود که تعداد عناصر ثبت شده در جدول مندلیف را باید به تعدادی قریب به بی‌نهایت افزود؟

در مدل فلسفی حافظ باید گمان داشت که جذبه کانون به آن اندازه نیرومند هست که چرخنده‌های بی‌تاب را در مدارهای مختلف الشعاع، در حرکتی مداوم نگاه دارد. هرچند چرخش پیوسته ظاهراً عبث می‌نماید، لیکن ایستایی در تراز معینی از دانایی و آگاهی، کمترین شرط سلامت عقل انسان است. برای حصول این شرط، به‌طور تمثیلی می‌توان همان شرط تعادل الکترون در هر مدار را فرض کرد. یعنی مجموعه محتویات ذهن شخص تقریباً در یک میزان ارزشی بماند. البته با بالارفتن ارزشهای ذهنی، انسان نیز شانس برانگیخته شدن و تغییر یافتن مدار چرخش به دور کانون حقیقت را دارا می‌باشد. برخلاف انگیزش الکترون که به افزایش شعاع مدار حرکت می‌انجامد، آدمی با افزایش ارزشهای ذهنی خود به مداری نزدیکتر به کانون حقیقت می‌رود. جویای معرفت اما هر چه به کانون حقیقت نزدیکتر می‌شود و ابعاد عظمت آن را دقیقتر درمی‌یابد، در

عین شیفگی، در وحشتی فزاینده فرو می‌رود که ناشی از شناخت ابعاد جهل خویش است. بنابراین، اگر از بیرون به حرکت جوینده بنگریم، او را در حال نزدیک شدن به حقیقت و معرفت مطلق می‌بینیم. لیکن اگر از منظر جوینده ماجرای جستجوی او را پی گیریم، او را دورتر به حقیقت می‌یابیم. از هر طرف که رقتم جز وحشتم نیفزود

زنهار از این بیابان وین راه بی‌نهایت
بنابراین، از دیدگاه طالب حقیقت، با بالا رفتن دانسته‌ها و آگاهی‌ها، که به مثابه افزایش تراز انرژی الکترون است، او نیز خود را دورتر به کانون حقیقت می‌یابد، همچنان که الکترون نیز شعاع مدار خود را می‌افزاید.

احتمال این که حافظ، تصویری از چرخش الکترون و اتم ارائه داده باشد، قریب به صفر است، لیکن آگاهی او بر نجوم و علم الحركات، در حدی که بتواند به نتیجه‌ای قریب به آن چه گفته شد منجر شود، بعید نیست. حتا خیال عالمانه او کافی است تا به گونه‌ای مبهم از چنین تعبیری به چنان سخنی برسد.

۲۰- مطلع غزل: حسب حالی نوشتی و شد ایامی چند

بیت برگزیده:

عیب می‌جمله چو گفתי هنرش نیز بگو

نقی حکمت مکن از بهر دل عامی چند

مدعیان مسلمانی، در عصر حافظ، نه فقط بامی انگوری که با اندیشه فلسفی نیز در ستیز بودند. نگرش همگون به «می» و «حکمت» در این بیت، می‌تواند شاهدی برای گفتار ما باشد. «می»، گهگاه به

معنای عقل، دانش، آگاهی و نظیر این معانی در دیوان حافظ آمده است.

می انگوری اگر عیبها دارد و مذهب آن را منع کرده است، در عوض غمزدای انسان و گندزدای زخمها نیز می باشد. از خواص طبی شراب در کتابهای طب قدیم و جدید سخنها رفته است. حافظ خود جای دیگری حکمت را به مفهوم طبابت آورده است: «درد عاشق نشود به به مداوای حکیم» بنابراین معنای دیگری نیز می توان برای این بیت در نظر گرفت. لیکن نظر نگارنده واری دیدگاههای علمی و فلسفی حافظ است و از این منظر، چنین دریافته که یک لایه از مفاهیم این بیت نشانگر بعد علمی در شخصیت اوست. به این تعبیر که وی از حکمت دفاع می کند و مخالفان آن را عامی می خواند. در صورتی که می دانیم در عصر او و پیش و پس از دوران او، عده ای از عرفا و بزرگان طریقت و شریعت، و گاه حکام و شاهان و زبردستان شان، به جدال جدی با فلسفه برخاسته اند. پس حافظ، اگر در برابر بزرگداشت حکمت، آنان را تحقیر می کند، به مفهوم دفاع ذینفع است. از این رو می توان نتیجه گرفت که او از خود و هموعان خود دفاع کرده است.

۲۱- مطلع غزل دانی که چنگ و عود چه تقریر می کنند

بیت برگزیده:

فی الجملة اعتماد مکن بر ثبات دهر

کاین کارخانه ایست که تغییر می کنند

گفتگو درباره تغییر جهان از دیرزمان موضوع بحث علم و فلسفه است. از این رو حافظ سخن قدما را تکرار کرده است. به نحو دیگر نیز می توان تعبیر کرد که با چهره عالمانه حافظ سازگارتر است. خواهی

ناگزیر بوده که نظریه‌های علمی و فلسفی خود را به گونه‌ای ساده بیان کند ولی با صناعت ادبی رموز علمی‌اش را در پرده قرار دهد. اگر کلامش ساده نبود، کسی به خواندن آن رغبت نمی‌کرد و اگر در پرده نمی‌گفت، از هجوم شحنگان قداره‌بند و مردمان بی‌فرهنگ و عامی عصرش آسوده نمی‌ماند.

خواجه می‌خواهد با الگوی علمی نشان دهد که نمی‌توان بر ثبات روند هستی اعتماد کرد، و این رازی بزرگ از مجموعه اسرارآمیز دهر است. الگویی که ارائه می‌دهد یک کارخانه است. در عصر حافظ، کارخانه به مفهوم آسمان و دنیا بوده و خواجه نیز این کلمه را به این مفهوم به کار برده است. در کارخانه‌ای که ره عقل و فضل نیست

و هم ضعیف رای فضولی چرا کند
به الگوی خواجه بنگریم و حدس بزنیم که چه دیده و چه استنباط کرده است:

در کارخانه‌های قرن هشتم، البته ماشین به مفهومی که امروز مورد نظر است، یافت نمی‌شد. دستگاههایی می‌ساختند که اعمال معینی را در فواصل زمانی مشخصی تکرار می‌کردند. بدیهی است که نیروی محرکه این قبیل ماشینها قدرت عضلات انسان و حیوان و یا نیروهای طبیعی مثل باد و جریان آب و ثقل، بوده است.

آن چه در عصر حافظ کارخانه نامیده می‌شده، مجموعه‌ای تولیدی بوده مرکب از یک یا چند ماشین ساده، و احتمالاً کوره و ابزارهای لازم برای تولید صنعتی با دست. حال باید دید که حافظ اندیشمند باغور در چنین مجموعه تولیدی‌ای، چه وجوه تشابهی با جهان هستی یافته و چه گونه از این موارد مشابَهت برای تعلیل و تحلیل راز

دهر، بهره جسته است.

اگر در عالم خیال در نقطه‌ای بایستیم که همه حرکات این مجموعه تولیدی قابل رؤیت باشد، خواهیم دید که در بخشهای مختلف، عده‌ای انسان و حیوان و ابزار و دستگاه مشغول انجام اعمالی تکرار شونده‌اند و چیزهایی تولید می‌کنند که به‌رغم شباهت، عموماً متغیر و متنوع‌اند. با دقت بر این رویدادهای پی‌درپی و متداخل، متوجه می‌شویم که همه چیز حکایت از آن دارد که عزم، عقل، اراده و علم، باهم درآمیخته‌اند تا نیروهای پراکنده و استعدادهای متفرق را به‌نظم بکشند. حاصل این تلاش نظام‌بخش که حاکی از حسن تدبیر و اقتدار مدیر است، فرآورده‌هایی است که برای نوع بشر سودمند است و لاجرم خواهان و خریدار دارد.

پس ساده‌ترین و آشکارترین نتیجه از مشابَهت جهان هستی و چنین کارخانه‌ای، ایمان آوردن به نظم خلل‌ناپذیر و بی‌تغییر دهر و حرمت نهادن به هستی و نیکو دانستن هر آن چیزی است که روی می‌دهد. البته این مختصر، همه نتایجی که از فعالیت‌های ذهنی به‌دست می‌آید، نیست. آرای مذاهب گوناگون و بخش بزرگی از متون فلسفی مصروف شرح و بسط چنین نتایجی است.

قاعدتاً، حافظ باریک بین علم‌اندیش، نکته تازه‌تری یافته است، از آن رو که به شک رسیده و توصیه کرده است که بر دوام دهر اعتماد نکنیم. به‌رغم احساس آرامشی که معمولاً بر اثر ایمان به ثبات اوضاع و روشن بودن برنامه حیات تا روز قیامت، به انسان دست می‌دهد، خواجه سخن از تغییرپذیری و وقوع رویدادهای نامنتظری می‌کند که رباینده هر آرامشی است و چنان دهر را متحول و متغیر می‌بیند که هرگونه حسن ظن به ثبات دهر را مردود می‌شمرد. او چه‌گونه به چنین

نتیجه‌ای رسیده است؟

اگر در کنار هر دستگاه و هر کارگر و استادکار لختی درنگ کنیم، بی آن که بقیه مجموعه را در نظر آوریم، نخست به پوچی و بی حاصلی حرکات و رویدادهای مقطعی که در برابر دیدگانمان اتفاق می افتد، پی می بریم و می پرسیم، هدف از این همه تلاش و حرکت چیست؟ اگر راهنمایی ما را دلالت کند به این که آن چه در برابر ماست جزئی از مجموعه تولیدی بزرگی است که فلان و بهمان چیز را به این ترتیب و آن روش می سازد و ... ، شاید متوجه نکته تازه‌ای شویم: اگر برخی اجزای کوچک از این مجموعه به هم پیوسته، به هر دلیل آن کاری را که قرار بوده نکنند یا جور دیگری انجام دهند، سرنوشت تولید و کارخانه چه خواهد شد؟ وابستگی تنگاتنگی که میان آن همه اجزای دایم‌التغییر وجود دارد، با چه دقتی کنترل می شود؟ درست است که عواملی برای تنبیه و تشویق کارکنان کارخانه گمارده شده‌اند، لیکن آنان نیز گاه غیبت می کنند و بالاخره همه وقت و در همه جا نیستند و به این اعتبار نمی توان به کنترل بدون خطا و انحراف در عملکرد کارخانه اعتماد کرد. کارگران و استادان و نیروهای محرکه ماشین‌ها و مواد اولیه و توانایی خریداران و هزار عامل پنهان و آشکار دیگر هم وجود دارد که بر کم و کیف تولیدات کارخانه اثر می گذارد.

آگاه شدن از این همه احتمال منفی است که رفته رفته بر شک و تردید ما می افزاید و پس از گشتی در کارخانه، متقاعد می شویم که به رغم عظمت و نظام حاکم بر کارخانه، حقیقتاً نمی توان به عملکردش اعتماد کرد.

احتمالاً حافظ نیز از منظر بیننده‌ای دقیق در جهان غور کرده و به شیوه‌ای منطقی متوجه این نکته شده است که هر چند نظم دهر را

تردید نیست، اما میان مفهوم انتظام کاینات با آن چه ما نظم می‌پنداریم، تفاوت بسیار است.

۲۲- مطلع غزل: سالها دفتر ما در گرو صهبا بود

بیت برگزیده:

دفتر دانش ما جمله بشوید به می که فلک دیدم و در قصد دل دانا بود
از این بیت می‌توان نتیجه گرفت که خواجه برای خود ارزشهایی
ماندگار و جهانی قائل بوده است. همین تفاخر، حاکی از آن است که
موضوع تفکرات وی مقولات علم و دانایی بوده است، نه مسائل
روزمره زندگانی یا مفاهیم معمول عرفانی و ادبی. چنین تعلقات
ذهنی را فلک ستیز می‌بیند. شاید دهر، از آن رو که خواجه سودای
مکاشفه رازش را در سر داشته، به کمین وی نشسته و نهیب جنگ سر
داده است. دفاع شگفت‌انگیز حافظ جای هزار حرف دارد، هرچند به
شکست خود در این رویارویی نابرابر معتقد است، اما به سوگ
نمی‌نشیند و هیئات سر نمی‌دهد. می‌کمال‌آور غم‌زدا می‌طلبد تا
آنچه را که آموخته و اندوخته، با آن بشوید. آیا این اقدام را می‌توان به
مثابه تسلیم آن شوریده‌دوراندیش دانست؟

حافظ نیک می‌داند که دانایی و کوله بار علم فلک غدار را با او به
ستیزه‌داداشته، پس برآن می‌شود تا به عنوان آخرین دفاع، آن چه را
دشمن بی‌رحم هدف قرار داده، نابود کند و با نیستی دانش، بر فلک
نیز شکستی قاطع تحمیل شود. تقدیم پیروزی آسان و بدون لذت
ترفندی دیرینه است و خردمندی چند به این تدبیر بر خصم فایق
آمده‌اند. تولستوی در رمان جنگ و صلح، تصویر زنده شکست
ناپلئون را، به‌هنگام ورودش به شهر مسکو آتش گرفته، ارائه می‌دهد.

«مظفر»، نام اثری بی نظیر است از میکل آنژ، که غلبه جوان پیروزمندی را بر برده‌ای تسلیم شده تجسم بخشیده است. «بی چاره‌گی»، فقط بیان عجز درماندگان و ناتوانان نیست، گاه حکایت تلخ فیروزمندانی است که بر تسلیم شدگانی ذاتاً نیرومند، فایق آمده‌اند.

۲۳- مطلع غزل: تاز میخانه ومی نام و نشان خواهد بود

بیت برگزیده:

بروای زاهد خودبین که ز چشم من و تو

راز این پرده نهان است و نهان خواهد بود

مفهوم این بیت مشابه بیت زیر است:

حدیث از مطرب و می‌گو و راز دهر کمتر جو

که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را

در این بیت، روی سخن خواجه با ابنای روزگار است که گهگاه به سراغ حکمت می‌روند و جویای راز دهر می‌شوند، نه برای کشف آن، بلکه برای تفاخر یا به جهت تغییر ذائقه و یا دریافت نشان روشنفکری و به آنها می‌گوید که به کار خوشباشی خود مشغول بمانید و بدانید که راز دهر ناگشودنی است.

در بیت برگزیده نیز با چنین روحیه‌ای زاهد خواهنده تعلیل هستی و ازلت و ابدیت را نصیحت می‌کند که این کار از تو ساخته نیست. اما زیرکی خواجه در بیان این مفهوم جالب توجه است:

حافظ که جویای راز دهر است، چگونه خود را با زاهد ظاهر بین یکی می‌کند و حکم کلی صادر می‌نماید که از چشم من و تو راز این پرده نهان خواهد بود؟ مخاطب او «زاهد خودبین» است که حد

شناخت و معرفتش از محدوده تنگ باورهایش فراتر نمی‌رود. چنین آدمی سروکارش با محسوسات است و به وادی معقولات راهی ندارد. لیکن راز دهر مقوله‌ای حسی نیست که با چشم قابل رؤیت باشد. اگر معرفتی میسر گردد، لاجرم با چشم عقل است نه با چشم سر. البته هر دانشمندی بخواهد راز دهر را با چشم سر ببیند، دچار همان سرنوشتی می‌شود که زاهد خودبین شده است. پس وقتی خواجه از دید زاهد خودبین به جهان و رازهایش می‌نگرد، قاطعانه اعلام می‌کند که میان ما و حقیقت حاکم بر هستی، پرده‌ای آویخته شده که ما را یارای دیدن فراسوی آن نیست.

جای تذکار هست که هرچند علم پذیرفته است که نمی‌تواند واقعیات را چنان که هست آشکار سازد، لیکن میان چنین بینش عالمانه‌ای با بیان ساده‌دلانه کسانی که به برکت جهل خود شبیح حقایق را همچون حقایق ناب می‌انگارند، فاصله بسیار است. خواجه نیز در لفاف کلام پرابهامش این موضوع را در نظر دارد.

۲۴- مطلع غزل: یاری اندرکس نمی‌بینم یاران را چه شد
بیت‌های برگزیده:

- ۱- یاری اندرکس نمی‌بینم یاران را چه شد
دوستی کی آخر آمد دوستداران را چه شد
- ۲- آب حیوان تیره‌گون شد خضر فرح پی کجاست
خون چکید از شاخ گل بادبهاران را چه شد
- ۳- شهر یاران بود و خاک مهربانان این دیار
مهربانی کی سرآمد شهریاران را چه شد

۴- گوی توفیق و کرامت در میان افکنده‌اند

کس به میدان در نمی‌آید سواران را چه شد

۵- زهره‌سازی خوش نمی‌سازد مگر خودش بسوخت

کس ندارد ذوق مستی می‌گساران را چه شد

این غزل، چاووشی انقلاب عیاران، یا مرثیه‌ای بر آیین مهر و رسم عیاری است. دیدگاهی که چنین برداشتی را سبب می‌شود، به آگاهیهای بسیاری مربوط است، از آن جمله:

الف: ریشه کلمه عیار به درستی معلوم نیست. کلمه‌ای است عربی به معنای «بسیار آمد و شد کننده»^(۱). مجازاً به معنای کسی که با تردستی و زیرکی هدف خود را پیش می‌برد و مشخصاً به پیروان گروههای معین از حامیان توده‌های مظلوم گفته می‌شد که مرامنامه و اصول عقیدتی خاصی داشتند. مهندس احمد حامی در کتاب «بغ مهر» می‌گوید که این املائی عربی متناسب با مفهوم ایرانی آن نیست و تشدید حرف «ی» را که توجیه‌کننده تعلق کلمه به زبان عربی است، موجب تغییر نگارش کلمه از صورت «ای یار» به «عیار» می‌داند. دلیل قانع‌کننده‌ای بر رد این نظر نیست. ظاهراً کلمه «فتی» در زبان عربی معنایی قرین به مفهومی دارد که از کلمه عیار مستفاد می‌گردد. می‌توان حدس زد که این کلمه با چنین املائی از هنگام پیدایش گروههای عیاری در بغداد هویتی رسمی یافته است.^(۲)

۱. فرهنگ معین

۲. در کتاب یعقوب لیث ص ۱۰۵ چنین آمده است: عیاران در اواخر قرن دوم هجری در بغداد پیدا شدند و همین عیاران بودند که در ایجاد فتنه میان امین و مأمون دخالت بسیار داشتند و هنگامی که امین در بغداد محاصره شد و لشگریانش از دفاع عاجز ماندند، او به عیاران و زندانیان متوسل شد.

ب - مشهورترین نوشته درباره عیاران مجموعه داستانهایی است با عنوان «سمک عیار» که شرح جوانمردیها و اخلاق مرسوم و معمول عیاران را در قالب داستان باز می‌گوید. هرچند به تصریح مصحح ارجمندش، دکتر خاندلری، تاریخ نگارش متن موجود معلوم نیست، لیکن بیانگر اوضاع و احوال اجتماعی ایران در قرنهای ششم و هفتم هجری است و نقش عیاران در جوامع آن روزگار را می‌نمایاند. در صفحه هفتم مقدمه کتاب آمده است: «در حال ممکن است مشابهت این دو مورد [تشابه نام قهرمان اصلی داستان با یکی از نیاکان منوچهر کیانی] در دو کتاب سمک عیار و دینکرد، نشانی از ارتباط این داستان با داستانهای ایرانی پیش از اسلام دربرداشته باشد... نکته‌ای که بسیار درخور تأمل است آن که تاریخ سیستان از وجود دو فرقه به نامهای سمکی و صدقی خبر می‌دهد که هریک طرفدار یکی از دو نواده عمرولیث بوده‌اند».

ج - باتوجه به متون متعددی که پیرامون آیین مهری منتشر شده می‌توان یقین کرد که میان رسم عیاری و این آیین، ریشه‌های مشترک استواری وجود دارد. وفای به عهد و اعتقاد به نظارت جاودانگان مقدس بر پیمانها، اساسترین پیوند عیاری و مهرآیینی است. مراحل نامزدی، جنگی و شیرمردی که از مراحل هفتگانه آیین مهرند، هریک به گونه‌ای با این پیوند مشترک مربوط می‌باشند.

د : بنابر تاریخ ادیان، از دیدگاه ایرانیان دوران باستان، «وظیفه دینی هر انسانی عبارت از این است که به بهترین وجه ممکن کاری را که وظیفه اجتماعی و طبقاتی هر کس به عهده‌اش گذاشته است، انجام دهد».^(۱) این تأکید مذهبی که پایه دین زرتشت است، به اعمال

جوانمردانه و دادخواهانه کسانی که پشتیبانی از مظلومان و ناتوانان جامعه را وظیفه خود می‌انگارند، رنگ تند مذهبی می‌باشد و «خویشکاری» آنان تلقی می‌گردد. بدیهی است که این تایید الهی نیازمند تصویب و تأیید هیچ مقام و منصب این جهانی نیست. خویشکاری هرکس را خداوند تعیین می‌کند و با الهامی که همان کس درمی‌یابد، بدان ملتزم و متعهد می‌گردد. گویی پیمانی است میان انسان و خدا برای نجات جهان از شر اهریمن.

ه: تا زمانی که بزرگان جهان و شاهان که برگزیدگان بزرگانند نیز به خویشکاری خود که گسترش داد و آبادانی است پایبند بمانند، ظلمی رخ نمی‌دهد و کسی ناتوان نمی‌شود که دادخواه و پشتیبان ضرورت یابد. دریغا که جهان جولانگاه بیداد توانمندان است و از این رو، حامیان خلق و جاهتی مذهبی و اجتماعی می‌یابند و ستیزشان برضد حکومت جباران، خویشکاری آنان می‌شود. قیام مزدکیان برجسته‌ترین رویداد تاریخی و سوگناکترین دادخواهی ایرانیان عهد باستان است که البته آثاری شگفت بر ما و جهانیان برجای نهاد.^(۱) به دیگر سخن، آن اعتقاد آیینی و مذهبی ایرانیان در تمام مذهبهای جهان رخنه کرد و در قرنهای نوزده و بیست، با زره فلسفه و قانون روپین تن شد.

و: خویشکاری عیاران، نه فقط جدال با زورگویی جباران که افشای مشت فریبکاران و ستیزه بی‌امان با نیرنگ بازان در هر لباس

۱. اوتا کر کلیما تصریح می‌کند: "جنبش دینی - اجتماعی زرادشت از رادشت بن خورک بنیانگذار این جنبش] با گذشت زمان تغییر شکل یافت و تحت تأثیر وقایع متعددی به یک جنبش کاملاً اجتماعی و حتی انقلابی بدل گردید".

است. اما می‌بینیم که بنای این رسم بر فریب زیرکانه حریف و دستبرد محیلانه به گنجینه‌های ثروتمندان و ترور توانمندانی است که سد راه اهدافشان شوند. بنابراین تضادی آشکار می‌شود که توجیهش با احساس ممکن است لیکن با منطق و مبانی مذهبی سازگار نیست. چپ‌گرایان معاصر با تکیه بر اهمیت هدف، چگونگی و راه رسیدن به آن را توجیه‌پذیر می‌شمارند. اما این ساخت فلسفی و اجتماعی در دورانهای گذشته جایگاه و پایگاهی نداشت. بنابر اصول منطق، هر حکم حاوی تناقضی ناممکن و وصفی از عدم است. این نکته با اجتماع ضدین در موجودات که عامل صیورورت می‌باشد، فرق دارد. مثلاً نمی‌توان گفت زغال سفید است، اما ادعای سفید کردن زغال، عبارتی حاوی تناقض نیست و امری محال و ناممکن تلقی نمی‌گردد. در اسطوره‌ها خدایانی می‌یابیم که ذاتشان متناقض است. احتمالاً هدف از خلق چنین خدایانی، توجیه چنان تناقضهایی است.

از خدایان هند و ایرانی که با ظهور زرتشت و گسترش آیینش رفته‌رفته از نظرها محو شدند، یکی «وایو» Vayav/ Vayu اوستایی، یا وای Way پهلوی است. مهرداد بهار آن را فضا و ایزد جنگ می‌داند. به نظر وی در ادبیات زردشتی به دو موجود هرمزدی و اهریمنی، یعنی «وای نیک» و «وای بد» تقسیم می‌شود. در فرهنگ اساطیر، آن را ایزدهوا، جداکننده خرد مقدس از خرد خبیث، ایزد برکت و بالاخره خدای سربازان و مردگان معرفی می‌کند.

ویکندر در رساله‌اش خاطرنشان می‌سازد که رستم و زال، تجسم تاریخی اساطیر عامیانه وایو و زروان می‌باشند، که از کسان دیگر بیشتر عمر می‌کنند و آن که تجسم زروان است عمرش بیشتر است و به عکس رستم شکست نایافتنی و فعال، زال وجودی است آرام ولی

رایزنی است پر خرد که عقل ادبی زمان است. دوش کیمن می نویسد: «یک مؤمن آشکارا می دانست که وایو را دو جنبه است ... همه زندگی در خدمت اوست. هرگاه آدمی نیاز به کمک داشته باشد، وایو با سرعت به یاری او می شتابد و او جسور است. بدین گونه او نخستین تجسم ورثه است که خدای پیروزی باشد».

ز : از شش مورد مذکور چنین برمی آید که رسم عیاری برمبانی مذهبی - اجتماعی ایران باستان استوار می باشد و لذا علاوه بر ارتباطی که با آیینهای مهری و زرتشتی و مزدکی دارد، به نحوی نامشخص با آیین و عقاید پرستش «وای» نیز پیوند دارد. از آنجا که عیاری را نمی توان از پهلوانی جدا انگاشت، لذا می توان یقین داشت که رستم شاهنامه، مقتدای عیاران بوده است.

اکنون، پیشنهاد می کنم اصطلاح عیار را مرکب از دو کلمه وی و یار بدانیم که به مفهوم یاری شونده توسط ایزد «وای» و یاری دهنده دیگران به آیین پرستش وای باشد. در فرهنگ یاریگری در ایران آمده است که، «واژگان کهنی که معنای کار گروهی و یاریگری را در خود نهان دارند، اغلب با "یاری" ساخته و یا به آن ختم شده اند.» پس می توان از ترکیب «وای یار» یا «وی یار» چنین مفهومی را انتظار داشت. حذف تلفظ واو از اول این ترکیب مغایرتی با قواعد زبان شناسی ندارد و شاید گزینش املای عربی عیار برای این ترکیب تغییر شکل یافته تلفظی نزدیک به «وییار» باشد.

در بیت اول، شاعر غمگنانه نابودی رسم یاریگری - آیین اصیل عیاری - را تعزیت می گوید. در تاریخ عصر حافظ آمده است که کلوهای شیراز نقش مؤثری در اداره شهر و تحولات تاریخی آن دوران

داشتند. کلوها را می‌توان بازماندگان آیین عیاری در فارس انگاشت. لیکن به گواه تاریخ عصر حافظ و دریغاگویی او در همین بیت و بیت دوم، بایستی در اصالت رفتار و عقاید آنان تردید رواداشت. از سوی دیگر آن چنان که از کتاب سمک عیار برمی‌آید و نیز از پیوستن حسام‌الدین چلبی و دیگر عیاران پیرو او به مولانا، تا سلطه مغولان و تباهیهای ناشی از آن رویداد شوم، رسم عیاری با اصالتی مقبول طبع آزاده‌ای چون حافظ در ایران وجود داشته است و دریغاگویی خواجه شاهی برای مدعاست.

در بیت دوم خون چکیدن از شاخ گل، نشان شدت ظلم است و طلب باد بهاری به عنوان دادخواهی برضد بیداد طبیعت، با آرزوی آمدن خضر به عنوان فرمانده لشگری ظلم ستیز. در فرهنگ اساطیر پیشنهاد شده که دیدار با خضر یک اندیشه ایرانی تلقی گردد و نیز آمده است که «برخی منابع او را سرکرده لشگر اسکندر یا ذوالقرنین دانسته‌اند». حافظ نیز اسکندر و خضر را به هم پیوند زده است:

سکندری که مقیم حریم او چون خضر

ز فیض خاک درش عمر جاودان گیرد

این اسکندر که حافظ اشاره می‌کند، تجسمی از پشتون پسر فناپذیر و یشتاسب است که با افزایش فشار و شکنجه در پیشاپیش سپاهی پیروز، ترکان و عربان و رومیها را نابود می‌کند. آنچه به اسکندر افسانه‌ای نسبت داده شده، اعمالی است که از آن قهرمان اسطوره‌ای انتظار می‌رود. با این اختلاف که اسکندر میراست ولی پشتون نامیرا. پیوند خضر به اسکندر این نقیصه را جبران می‌کند و می‌توان چنین انگاشت که حافظ با استخدام ترکیب «خضر فرخ پی» چنین نییتی داشته و تیره‌گون شدن آب حیوان را به نشانه انتظار طبیعت برای

حملة لشگری دادگستر و جاودانی آورده است.

در بیت سوم خواجه به این حقیقت تاریخی اشاره می‌کند که شیراز و ملک فارس سرزمین عیاران راستین و مهرآیینان مؤمن بوده است. حامی در کتاب «بغ مهر» یادآور می‌شود که شاه چراغ برجای پرستشگاهی بنا شده که نزد مهر آیینیان و زرتشتیان مقدس بوده است.^(۱) این محل مکانی برای تحکیم عهد و پیمان و ادای سوگند وفاداری است و عنوان شاه‌چراغ نیز با پرستش مهر و تقدس آتش همبستگی دارد. بنابراینچه گذشت، دریغ‌گویی حافظ بر فنای رسم عیاری اصیل، با یادآوری این خاطرات تاریخی، زنده‌تر و دردناک‌تر می‌شود.

بیت چهارم، هم به صوفیان مدعی کرامت اشاره می‌کند و هم به کلوها که خود را برگزیدگانی صاحب رسالت پشتیبانی از مردم قلمداد می‌کردند. این کلوها عموماً تحت تأثیر مقدسین مذهبی عصر خود بودند و دعوی رهبریشان را همان بزرگان مذهبی صحنه می‌گذاشتند تا وجاهت و مقبولیت عام یابند. حافظ با این لوطی بازیها به شدت مخالف بوده و آن را تحریف شده رسم اصیل عیاری دانسته است و در چنین دغل بازاری است که می‌پرسد سواران پاک نهاد و برگزیدگان راستین را چه شد؟

در بیت پنجم زهره، همنوای چاووشی عیاران و مادر سترون شده مهر است. در فرهنگ اساطیر ذیل لغت زهره چنین آمده است: «از

۱. درباره نظر مهندس حامی، پژوهندگان دیگر آیین مهر نیز اشاره‌هایی کرده‌اند و پژوهشهای باستان‌شناسی نیز مؤید این نظر است. در موسیقی محلی فارس، رفتن به شاه‌چراغ و بستن عهد لااقل در یک دو بیتی آمده است.

شرحی که بیرونی در باب خواص و مظاهر زهره آورده چنین برمی آید که رابطه زهره با آب و سپیدی و رویدن و زایش و تولید مثل و طرب و زیبایی و عشق و مسائلی از این قبیل، انکارناپذیر است و روی هم رفته، قراین نشان می دهد که زهره همان ایزدبانوی آب است. تصویری که ابوریحان از این الهه به دست داده، به صورت زنی است بر آستری نشسته و پیشش بربط است و همی زند». حافظ که اهل ایهام است، چنین تصویر آسمانی از زهره را با شادمانگی آمدن عیاران راستین و با آرزوی زایش جاودانه ای چون مهر، که جهان را از ناپاکی بپالاید و راستی و درستی عهد را ضمان گردد و عیاران را برای رفع ظلم یاری دهد، پیوند زده است.

در مصراع دوم بیت پنجم، مستی و میگساری را می توان به نوشیدن شراب در آخرین خوراکی که مهر بر روی زمین خورد، مربوط دانست. آن چنان که مسیحیان در مراسم عشای ربانی معتقدند، با نوشیدن شراب که نماد خون مسیح است و خوردن نان، که نشان گوشت مسیح می باشد، خویشان را با مسیح جاودانه پیوند می زنند و ابدی می شوند. چیزی شبیه این آرزوی آیینی را از مفهوم مصراع آخر بیت پنجم می توان دریافت.

به هر حال، مستی زاییده تهور است و از این رو کسانی را که بی تعمق و بی دلیل کارهای دلیرانه می کنند، «مست» می خوانند. از سوی دیگر، ذوق مستی با حضور در مجلس میگساری ملازمت دارد. پس برداشتی به این مفهوم که آرزوی حضور میگساران با خواست پیدا شدن ذوق مستی ملازمت دارد و هر دو کنایه ای از ضرورت ظهور دلیر مردان است، از نیت حافظ بعید به نظر نمی رسد.

۲۵- مطلع غزل: دلم رمیده شد و غافلم من درویش
بیت برگزیده:

خیال حوصله بحر می‌پزد هیئات

چه‌هاست در سر این قطره محال اندیش
به نظر نمی‌رسد این بیت تفاخر شاعرانه باشد. هرگاه به تعبیر
فلسفی آن بنگریم، نیک معلوم می‌شود که با قاموس فلسفی حافظ
همخوان و همناست.

اگر قطره آب نیز چون انسان استعداد آگاه شدن داشته باشد، به یاد
می‌آورد که روزی جزئی از دریایی بوده و باز می‌خواهد که به دریا
برسد و خود را در آن بی‌کرانه واحد مستحیل سازد.

این حدیث بر انسان خردمند و اندیشه‌ورز نیز صدق می‌کند. بنابر
نظریه معرفت افلاتونی، آدم شایسته ممکن است با دریافت تذکاری
از ازل، به راز دهر آگاه شود. قطره آب اگر پاک باشد، صفاتی دارد
شایسته چنان آدمی، و محال بودن رسیدن قطره به دریا، با احتمال
دریافت نور اشراق و معرفت قابل مقایسه و تشبیه است.
حافظ با آن که چنین احتمالی را بعید می‌داند، لیکن پای از راه
نمی‌کشد و چنان که خود می‌گوید بالاخره کامروا می‌شود.

۲۶- مطلع غزل: گرچه از آتش دل چون خم می‌درجو شم
بیت برگزیده:

من که خواهم که ننوشم بجز از راقی خم

چه کنم گر سخن پیر مغان ننوشم
به نظر می‌رسد که این بیت علاوه بر معنای متعارف دارای مفهوم
فلسفی است. در تعبیر فلسفی کلام حافظ، باید «می» را به معنای

عقل و دانایی در نظر گرفت و به تبع این معنا، راوق خم را مترادف با منبع خرد و دانش انگاشت. چنین منبع قابل استفاده‌ای از عقل، در فلسفه ابن سینا معادل عقل فعال است که با زمین و زمینیان مربوط می‌شود.

با این مقدمات، بیت برگزیده گویای آن است که خواجه قصد کرده تا از طریق عقل فعال به ادراک هستی و شناخت دهر نایل آید. از آغاز غزل شوق و اضطراب ناشی از اشتیاق خود را بیان می‌کند و به رغم آن که می‌داند چنین رابطه‌ای به یک معنا قصد جان خویش کردن است، ولی دست نمی‌کشد و پا پیش می‌گذارد. ناگفته روشن است که چنین جوینده پرامید و اعتقادی، با پژوهش و درنگ کافی در این وادی خطر خیز گام نهاده است. بنابراین وقتی به این نتیجه می‌رسد که باید سخن پیرمغان را بشنود و پیروی کند، یعنی که او حرفهای شنیدنی و مؤثر بسیار دارد. قبول این فرض که پیرمغان شارح و استاد فلسفه ایران باستان بوده، بدون ایجاد مشکل و تناقض، ما را به نتایج سودمندی می‌رساند که برای آگاهی از نظام فلسفی حافظ به مثابه کلید است.

۲۷- مطلع غزل: حجاب چهره جان می‌شود غبار تنم

بیتهای برگزیده:

۱- حجاب چهره جان می‌شود غبار تنم

خوشا دمی که از آن چهره پرده برفکنم

۲- چنین قفس نه‌سزای چومن خوش‌الحانی‌ست

روم به گلشن رضوان که مرغ آن چمنم

۳- عیان نشد که چرا آمدم کجا بودم

دریغ و درد که غافل زکار خویشتم

- ۴- چگونه طوف کنم در فضای عالم قدس
که در سراجی ترکیب تخته بند تنم
- ۵- اگر زخون دلم بسوی مشک می آید
عجب مدار که همدرد آهوی ختم
- ۶- طراز پیرهن زرکشم مبین چون شمع
که سوزهاست نهانی درون پیرهنم
- ۷- بیا و هستی حافظ ز پیش او بردار

که با وجود توکس نشنود زمن که منم
از آن جا که همه ابیات غزل تعبیری فلسفی دارند، لذا به رغم عرف
غزلسرای حافظ، این شعر دارای مفهومی یک پارچه و مربوط به هم
است. از مجموعه غزل چنین استنباط می شود که پایه های نظام
فلسفی خواجه بر اشراق افلاتونی و وجودگرایی پیشرفته - نظیر آن
چه هیدگر می اندیشد - استوار شده است.

افلاتون برای دریافت تذکار معرفت، یعنی اشراق، شرطی قائل
بود که بعدها خمیرمایه رهبانیت و عرفان شد. این شرط پاکیزگی و
خلوص است که با تعبیرهایی گونه گون در اندیشه های فلسفی قرنهای
بعد رسوب کرده ولی هدف از آن، ثابت مانده است: آگاهی از راز دهر
و جاودانه شدن.

افلاتون تصریح می کند که «تا روح از جسد جدا نگردد، تطهیر از
آلایش میسر نخواهد شد». و دلیل این ضرورت همان عقیده استوار
انگارگرایان است که جان و تن جدای از یک دیگرند و جان آگاه از
جانهای دیگر، معرفت از جان جاناتان می یابد و چنین معرفتی، جهانی
شدن جان است که لاجرم با ویژه بودنش به جسمی معین منافات
دارد. پس باید توان جدا شدن حاصل آید، که این استعداد را

شایستگی و لیاقت می‌شمارند. به نظر نگارنده، آن چه در فلسفه ابن سینا بهتر است از نو پژوهیده شود، مفهوم نفس است که مورد نظر حافظ قرار گرفته و به صورتی در این غزل بازتاب یافته است. شیخ‌الرئیس با کوشش بسیار و تحلیل دقیق نفس توانسته است این عقیده را به اثبات برساند و از این حیث بر وجودگرایان قرن گذشته و حاضر دارای فضل تقدم است.

محورگفتگوی حافظ در این غزل «من» است که ابن سینا آن را نفس و اگزیستانسیالیست‌ها آن را «وجود» می‌خوانند. در اندیشه زرتشتی، نفس و وجود با فره‌وشی نمایانده می‌شود، که یاری دهنده انسان در جدال با اهریمن است. اهورایی دانستن نفس، که گاه مورد قبول فیلسوفان انگارگرا واقع گردیده است، ریشه در اندیشه ایرانی دارد. حافظ نیز پیرو چنین نظری است و امید بی‌انتهایش به رستگاری و سرمدی، ناشی از این عقیده است.

بیت‌های اول و دوم و چهارم با تفاوت‌هایی اندک، بیانگر این تعبیرهای فلسفی‌اند. نکته قابل توجه در این سه بیت، اراده رفتن به بهشت است که در بیت دوم بدان اشاره شده است. استعاره اثبات لیاقت، مرغ خوش‌الحن بودن است. از این استعاره درمی‌یابیم که او هم چون زرتشت، بهشت را خانه نغمه و سرود می‌داند.^(۱)

در بیت سوم، آن پرسش فلسفی که نشانه التهاب دانستن در اوست، مطرح می‌شود که، چرا آدم و کجا بودم. بیت پنجم مکمل

۱. جلال‌الدین آشتیانی در کتاب «زرتشت و قدرت» نشان می‌دهد که از صفات یاد شده برای بهشت در گات‌ها، لا اقل دو صفت، بیانگر این عقیده است که بهشت جایگاه سرود و لحن خوش است. صفات دوگانه عبارتند از: گرودمانه، به مفهوم خانه نغمه و سرود - هوشی تیش و نگه‌وش منگهو، به مفهوم سرای آرامش و سرود و سرای پاک منشی.

مفهوم این بیت است و شاعر با تصویری که از تشابه دل خود و نافه آهوی ختنی ارائه می‌دهد، هم شدت اشتیاق خود برای کشف راز دهر را می‌نماید و هم اعتقادش به توفیق را تأکید می‌کند. اگر قلب خون آلوده بتواند کیسه خوشبویی شود که شهره آفاق است، پس تبدیل انسان زمینی به وجودی روحانی و سرمدی نیز دور از ذهن نیست.

در بیت ششم داغ معرفت را با تشبیهی شاعرانه و دل‌انگیز، که حاکی از تسلط او به جزئیات حکمت و فلسفه است، بیان می‌کند. شعله سوزان شمع را به نقشی طلایی تشبیه می‌کند که معمولاً بر لبه جامه‌های بلند و فاخر زردوزی می‌کردند. لباسهای فاخر را از پارچه‌های زربفت یا به تعبیر حافظ، زرکش می‌دوختند که در این بیت، پراکندگی خواص آن نقش طلا دوخته را در تمام پهنه پارچه، نشان می‌دهد. با این تشبیه، خواجه این مفهوم را می‌رساند که تن حاوی جان روشن شده از اشتیاق، همانند جامه زربافته‌ای است که نقش شعله بر دامانش افتاده باشد و گویی از این آتش شعله ور گردیده است. چنین تعبیر شاعرانه‌ای، چگونگی سوز و گداز جسم در دوران اشتیاق جان معرفت طلب را به نیکوترین وجهی در ذهن نشان می‌دهد و این که این آتش اگر خاموش شود، بالاخره جسم را می‌سوزد و شعله برمی‌کشد و از قید غبار تن آزاد می‌ماند.

در باره بیت هفتم که قبلاً به تفصیل سخن گفته‌ایم، در اینجا اشاره می‌کنیم که پایان بخش غزل قضیه فلسفی معرفت و کشف راز دهر است. اگر ماهیت انسانی از وجود کمال‌گرا برگرفته شود، می‌تواند با عقل فعال مربوط شود و جهان شمول گردد ولی با وجود چنین ماهیتهای دست و پاگیری، کسی باور نمی‌کند که این شایستگیهای

شگفت‌انگیز در وجودی چنین محبوس و محصور، جای گرفته باشد.

۲۸- مطلع غزل: من ترک عشق و شاهد و ساغر نمی‌کنم

بیت برگزیده:

حافظ جناب پیرمغان جای دولت است

من ترک خاکبوسی این در نمی‌کنم

گزینش این بیت به دو منظور است: نخست آن که شاهدی است که پیرمغان در کلام فلسفی حافظ به معنای استاد و شارح اندیشه‌های فلسفی - قاعدتاً حکمت خسروانی - است و به مفهوم متداول آن، یعنی گرداننده خراباتخانه و بیت‌الطف نیست. دوم این که او اشراق را جدا از مفهوم مقبول عرفا به کار می‌برد.

معنای دولت و فره ایزدی را بسیاری از اهل ادب یکی دانسته‌اند و از این دیدگاه مفاهیم بسیاری در فلسفه شرق و غرب با این کلمه پیوند برقرار می‌کنند. هر نوع شایستگی که سرنوشت آن را به ثبوت برساند، معنای دولت می‌گیرد و از تقدس و الوهیت برخوردار می‌شود. نزد ایرانیان، چنین افرادی برگزیدگان‌اند و لایق رهبری و پیشوایی. پس خواجه از آن رو خاکبوسی درگاه او را ترک نمی‌گوید که او را در زمره چنین برگزیدگانی می‌شمارد. دولتمندی را هم‌ارز چنان افراد حقیری به حساب آوردن، از هر کس برآید، از حافظ که چنان تقدسی برای پیرمغان قائل شده است، بر نمی‌آید.

اشارت، همان تذکار افلاتونی است که آن را برترین نتیجه و ماحصل خدمات راهبری و آموزشی اهل نظر می‌شمارد و پیرمغان دولتمند را نماد آن کسان. چنین رویدادی نه با طی مقامات ملازمت دارد و نه موکول به احوال است. اگر چنین اتفاقی بیفتد، دریافت

کننده تذکار همسان دولتمندان، برگزیده و جاودانه می‌شود و اگر نیفتد، هیچ مرتبه‌ای بر طالب معرفت مترتب نمی‌شود. چنین عقیده‌ای با نظریه‌های عرفانی که قائل به مقامات و مراتب هستند، سازگاری ندارد.

۲۹- مطلع غزل: من نه آن رندم که ترک شاهد و ساغر کنم
بیت برگزیده:

عشق دردانه‌ست و من فواص و دریا میکند

سرفرو بردم در اینجا تا کجا سر برکنم
در این بیت، عشق هدف غور در عقل بحث است. خرد ناب، همان عقل فعال است که خواجه در جای دیگر نیز آن را به دریا مانده کرده است.

منظور از تشبیه جهان‌آفرینش به دریا و پیدا شدن اشکال مختلف بر اثر تلاطم بحر، وحدت وجود عالم در نزد عرفا بوده است.^(۱) در این بیت به صراحت از عقل سخن به میان نیامده است، اما اگر «می» را استعاره عقل در نظر بگیریم مفهوم فلسفی شعر کامل می‌شود. بادر نظر گرفتن چنین معنایی برای «می»، می‌توان مفهوم میکند را با میخانه - که احتمالاً تعبیر فلسفی‌اش نزد خواجه کارگاه آفرینش است - جدا کرد و این کلام را هم‌ارز هیولای عقل انگاشت که قبل و بعد از آفرینش هم یکپارچه و متصل به هم مانده است. چنین استنباطی از آنجا ناشی می‌شود که میکند را می‌توان محل تولید و نگاهداری نیز دانست، لیکن میخانه، نام مکانی است که در آنجا شراب را به قصد نوشیده

۱. علی دشتی می‌گوید که، چنین تشبیه و نظری را تلفنی از خواننده کتابهایش شنیده است.

شدن در ظرفهای گوناگون می‌کنند و می‌فروشند.
 با چنین برداشتی، عشق به صورت عالی‌ترین محصول غوص در دریای دانایی و ارتباط با عقل فعال جلوه می‌کند.
 از دیدگاه عرفان، چنین جستجویی باید بی‌حاصل باشد لیکن فیلسوفان فقط چنین ترتیبی را برای کسب معرفت تجویز می‌کنند. مشکلی که در این راه به چشم می‌خورد، غرابت عشق و عقل است که محل اصلی اختلاف افکار فلسفی و عرفانی نیز می‌باشد.
 حافظ برای عشق تعبیری ویژه دارد و یکی از سودمندیه‌های آن تعبیر این است که اگر کسی اندک معرفتی به حقیقت بیابد، مثل هر کاشفی به موضوع کشف خود علاقه پیدا می‌کند و این علاقه با امید به توسعه و کمال، به سوی عشق میل می‌کند. همان گونه که در علم ریاضی، بی‌نهایت را با تقارب دو خط موازی بیان می‌کنند، خواجه نیز عشق را بی‌نهایتی می‌داند که در اثر برخورد میل به کمال با علم محض، شکوفا می‌شود و راز دهر بر طالب معرفت آشکار می‌گردد.
 رسیدن به چنین بی‌نهایت شگفت‌انگیزی، بی‌شبهات به غوص در دریای ژرف در پی مرواریدی بی‌همتا نیست. هم هول راه به‌خطر خیزی دریا مانده است و هم تاریکی قعر آب به جهل قریب به علم شباهت دارد. شوق رسیدن به دردانه‌ای در انتهای چنین سفر پرمخاطره‌ای، جز عشق چه صفتی می‌پذیرد؟

۳۰- مطلع غزل: ما درس سحر در ره میخانه نهادیم

بیتهای برگزیده:

۱- در خرمن صد زاهد عاقل زند آتش

این داغ که ما بردل دیوانه نهادیم

۲- المنه الله که چوما بی دل و دین بود

آن را که لقب عاشق و فرزانه نهادیم «زاهد عاقل» صفتی است شایسته عارفان و ملایان و رهبانانی که به قصد تصفیه نفس و وصول به بهشت، زهد پیشه می کردند و اعتکاف می گزیدند. به نظر می رسد که این صفت مرکب با معنای فلسفی عاقل، به مفهوم خردگرا و اندیشه ورز و عقلمند، متفاوت است. آن عقل که زاهد دارد، عقل دوراندیش و مصلحت گرایی است که عوام و خواص به کار می برند و در ادب و اخلاق بدان حواله می کنند.

حافظ در چند جا داغ را به معنای تذکار و تجدید خاطره ازل به کار برده است. افلاتون در رساله قدر خاطر نشان می سازد که آدمی با یادآوری جمال حقیقی جلوه ای زمینی، به گونه ای از جنون یعنی نوع چهارم از انواع دیوانگی، گرفتار می شود. افلاتون توضیح می دهد که مردم با دیدن احوال کسی که با چنین تذکاری شیفته حقیقت محض می شود، او را دیوانه می شمردند و گرنه این مقام، عین فرزانگی و دانایی و عقل است. به اعتبار سخن واضح نظریه اشراق، می توان یقین کرد آن داغ که به گفته حافظ بر دل دیوانه نهاده شده، همان تذکار و اشراق است.

به عقیده حافظ، این داغ نشان معرفت است و سوزاننده مصلحت، و لذا چنان داغداری را دیوانه می خواند و در بیت برگزیده بعدی یادآور می شود که خود از جمله آن نشانداران است. به حکم آن که بر دیوانه حرجی نیست، جمله عاشقان حقیقت و فرزندگان معرفت یافته را دلدادگان بی دین لقب می دهد.

۳۱- مطلع غزل: سرم خوش است و به بانگ بلند می‌گویم
بیت‌های برگزیده:

۱- سرم خوش است و به بانگ بلند می‌گویم

که من نسیم حیات از پیاله می‌جویم

۲- تو خانقاه و خرابات درمیانه مبین

خدا گواست که هرجا که هست با اویم

۳- بیار می که به فتوای حافظ از دل پاک

غبار زرق به فیض قلع فرو شویم

سرخوشی را به غیر از شادی، می‌توان به دریافتی تازه و اندیشه‌ای نو تعبیر کرد. با چنین برداشتی مفهوم بیت اول حکایتی از پیدا شدن این فکر تازه است که می‌توان از پیاله، که هم ظرف شراب و هم نماد عقل و دانایی است، نسیم حیات را دریافت. باید فهمید که رابطه عقل و حیات چیست؟ از منظر خردگرایانی چون دکارت، اندیشیدن و زنده بودن یکی است. طیف گسترده انگارگرایان، کم و بیش بر این نظر اتفاق دارند که وجود داشتن چیزی از منظر آدمی، همانا تمثیل شدن آن چیز در ذهن است. پس کار عقل، حیات بخشیدن به چیزهایی است که پیش از حضور در ساحت ذهن، وجود نداشته‌اند. آن مرحله متعالی از پیشرفت که انسان بتواند انتزاعی بیندیشد و بدون سابقه و تجربه و صرفاً به قدرت خیال بتواند شرایط و روابطی را در ذهن خلق کند و در انتزاع محض ذهن، قادر شود که تحلیلی بر آن چه می‌بیند به دست آورد، همان مرحله ابداع و کشف حقایق است. بنابراین، دریافت حیات از دانایی و عقل، شایسته اندیشه‌ورزی چون حافظ است و بیان شیوای آن به این اختصار، حد وی.

آن کس که بتواند از پیاله می به زندگی برسد شایستگی آن را دارد

که از خانقاه و صومعه به خدا برسد. چنین تعبیری از بیت دوم، راهگشای ما به این واقعیت خواهد بود که حافظ با آزادی کامل و رها از قید و بند، جوای معرفت الهی بوده و به مدد عقل و دانش موفق شده است. به علاوه، او ما را آگاه می‌سازد که اصولاً مفاهیمی مثل صومعه و خانقاه و... را به صورت نمادین به کار برده و از پس هر کلمه، معانی ویژه‌ای از حقیقت جویی خویش را تعبیه کرده است.

در بیت سوم مقدمات نظریه معرفت را می‌بینیم و برای آگاهی بر تعبیر فلسفی بیت، لازم است معنای عقل را به جای می‌بنشانیم و فیض قدح را تأثیر دانایی بر آدمی بینگاریم. در این صورت است که شانس پاک شدن ضمیر از تعلقات دنیایی فزونی می‌گیرد و انسان به وادی معرفت گام می‌نهد.

در فرهنگ اصطلاحات عرفانی نیز شراب و پیاله گاه با معانی‌ای نظیر آنچه گفته شد، آمده است. از جمله: پیاله، «کاسه‌ای که با آن شراب نوشند و در اصطلاح سالکان، کنایت از محبوب است و گفته شده است هر ذره‌ای از ذرات موجودات، پیاله‌ای است که از آن مرد عارف شراب معرفت نوشد و نیز قرابه و پیاله به معنای صفای ظاهر و باطن آمده است، که هر چه در او باشد ظاهر گردد».

۳۲- مطلع غزل: ز در درآ و شبستان ما منور کن

بیت برگزیده:

حجاب دیده ادراک شد شعاع جمال

بسیا و خرگه خورشید را منور کن

از این بیت می‌توان به اندیشه شیخ اشراق^(۱) نقیبی زد. سهروردی حقیقت کلی و مبداء را کانون نور و آفتاب درخشنده می‌داند و عقل را نخستین نور یا نور اقرب دانسته که نورهای فلکی و زمینی از آن پرتو گرفته‌اند. نور فلک نهم که زمین را دربرگرفته است، در قلب و سر انسان پرتو می‌افکند و سبب درک معقولات می‌شود. در برابر این نورها که انوار جوهری‌اند، انوار عرضی نیز وجود دارد که خورشید و ماه و ستارگان دارای چنین پرتوی می‌باشند.

در مصراع اول، آنچه حجاب ادراک شده، نور فلک نهم است که بنا بر عقیده سهروردی باید سبب ادراک شاعر می‌شد. خواجه بر اثر این رویداد، از خدا می‌خواهد که خورشید را که نمادی محسوس از کانون نور است، منور کند. با غور در تناقضات تودرتوی مفاهیم فلسفی بیت برگزیده، می‌توان نتیجه گرفت که حافظ به نظریه شیخ اشراق با دیده انتقادی نگریسته و آن را مردود دانسته است.

از راه دیگری نیز می‌توان به این نتیجه رسید. فرض کنیم که خواجه با رای سهروردی موافق باشد، نور کدام جمال است که مانع ادراک و معرفت حقیقت است؟ قاعدتاً تابش نور مجاز می‌تواند خلط واقعیت کند و موجب گمراهی شود. به این تعبیر، جمالی که شعاع آن حجاب ادراک شده، باید همان خورشید باشد و به همین علت است که خواجه، طلب منور شدن آن را می‌کند. می‌دانیم که در نظام فلسفی شیخ اشراق، کانون نور جوهری همانا خدای واحد یا نور الانوار است

۱. شیخ اشراق، لقب یحیی بن حبش بن امیرک است که در سال ۵۴۹ تولد یافت و در ۵۸۷ به اتهام الحاد و به فرمان صلاح‌الدین ایوبی خفه شد. فلسفه او آمیزه عرفان و آرای ایرانیان پیش از اسلام است. او وجود را امری اعتباری و ماهیت را اصل می‌داند و مبداء کل را نور الانوار می‌شمارد.

و فلک هفتم و کره خورشید از انوار اسفهبیدی یا مرتبه‌ای از مراتب نور مقدس. به این اعتبار نمی‌تواند نورانی‌تر از آنچه هست بشود زیرا اگر بتواند پرنورتر شود، اشکال در خلقت آن پیش می‌آید و بدین معنا خلقت خورشید و فلک هفتم دارای نقص می‌شود و این نتیجه برخلاف اصل ایجاد بر اثر فیضان است که بری از نقص می‌باشد. تناقض دیگر ناشی از ضدیت ذاتی نور و گمراهی است، زیرا در فلسفه شیخ اشراق، گمراهی از نتایج و آثار سلطه ظلمت است و لذا مفهوم مصراع نخستین در مکتب شیخ، گرفتار تناقض می‌شود.

می‌توان نتیجه گرفت که با قبول آرای سهروردی نمی‌شاید چنان سخنی را برزبان راند و لابد خواجه با نظریه‌های شیخ اشراق موافق نبوده و نظام دیگری برای آفرینش و معرفت قائل بوده است. حافظ پژوهان در تأثیر آرای سهروردی بر اندیشه وی سخنها گفته و نشانه‌ها یافته‌اند. نظر نگارنده آن است که البته میان این دو نظام فلسفی فصلهای مشترک یافت می‌شود که ناشی از منشاء اندیشه‌هاست. به دیگر سخن، وجوه اشتراک عقاید حافظ و سهروردی، همانا عناصر ایرانی و افلاتونی است.

در بیت برگزیده، خواجه خواهان آن می‌شود که روشنایی خورشید که امری محسوس است، دلالت بر معانی و معارف هستی کند و راز دهر را بنماید. چنین آرزویی بر تجربه گرایان و عالمان طبیعت زبنده است و از این رو می‌توان حافظ را از این گروه اندیشمندان دانست، لیکن نظام فکری خواجه جامعیتی دارد فراتر از مکتب تجربه گرایان.

۳۳- مطلع غزل: مززع سبز فلک دیدم و داس مه نو

بیتهای برگزیده:

۱- گر روی پاک و مجرد چو مسیحا به فلک

از چراغ تو به خورشید رسد صد پرتو

۲- تکیه بر اختر شبگرد مکن کاین عیار

تاج کاووس بسبرد و کمر کیخسرو

۳- گوشوار زر و لعل ارچه گران دارد گوش

دور خوبی گذران است نصیحت بشنو

با توالی ابیات این غزل آن گونه که شاملو معتقد است، موافقم زیرا مفهوم این سه بیت به هم ربط دارند. برای تعبیر مناسب با نظام فلسفی حافظ، بهتر است که عکس ترتیب بالا خوانده شود.

بیت سوم مناسب بودن دوران سرایش غزل برای پند آموختن را از آن رو خاطر نشان می کند که داس ماه نو را دیده است که حکایت از آغاز دورانی تازه می کند. صرف نظر از احتمال تقارن زمان سرودن این شعر با رویدادی تاریخی در دوران زندگی حافظ، می توان یقین کرد که در مسائل اخلاقی مورد نظر خواجه، هیچ زمانی برای حرکت به سوی کمال و رهایی از بدیها دیر نیست. پس هر ماه نو یا سال تازه می تواند هشدار دهنده ای طبیعی تلقی گردد که ضمن خبر دادن از گذشت عمر و کوتاه شدن فرصت، نوید روزگاری تازه و ایجاد شرایطی مناسب برای تحول و پیشرفت را می دهد.

بیت دوم صدای زنگ خطر است و این که فرصت می گذرد و اعتماد و اتکا بر اقبال و بخت کردن، نابخردانه است.

بیت اول نوید فیروزی در طریق کمال و کسب معارف و وصول به حقیقت است. در این بیت مطلق جویی در راه خیر و گریز از ناپاکی را،

که پایه مسائل اخلاقی مورد نظر حافظ است، دوباره می بینیم. او ایمان دارد که انسان دارای استعداد و آزادی ذاتی برای صعود بر فراز هستی است و از این رو او را روشنگر ذات خورشید نیز می شمارد. به این ترتیب، درمی یابیم که یکی از وجوه اختلاف نظر خواجه با شیخ اشراق، تکیه شیخ است بر نظریه فیض، که به آن صورت که فلوتین گفته و فارابی و ابن سینا و او پذیرفته اند، مورد قبول خواجه قرار نگرفته است.

۳۴- مطلع غزل: خنک نسیم معنیر شمامه دلخواه

بیت برگزیده:

ز دوستان تو آموخت در طریقت مهر سپیده دم که هوا چاک زد شعار سیاه
در باره این بیت و معنای آن، سخنها رفته است. به دور از همه گفتگوها، خاطرنشان می سازد که تعبیر فلسفی بیت، حکایت از توجه خواجه به طبیعت و تضاد حاکم بر آن دارد. حافظ، از نظرگاهی عالمانه به طبیعت می نگرد و همه رویدادهای تکرارشونده آن را محل توجه و دقت قرار می دهد: از جمله روز و شب که در تقابل و تضادی آشکار، یادآور گذشت عمر است و این که جهان، میعادگاه این مبارزه بی انتهاست.

از آنجا که امید، زمینه همیشگی ذهن است، پیروزی اهورامزدا و هر آنچه را اهورایی خوانده می شود محتوم و ناگزیر می داند، در حالی که بر این عقیده است که رانده شدن اهریمن و اهریمنی ها نیازمند جنگ و جدال نیست. به محض آن که خیر حضور یابد، بدی پنهان می شود و میان گریز دیو و آمدن فرشته، هیچ درنگی درکار نیست.
در باره عناصر ایرانی در نظام فلسفی حافظ، قبلاً سخن گفته ایم و

این بیت یکی از نشانه‌های وجود چنان عناصری است. اما معنای بیت می‌رساند که شب، به عنوان نماد اهریمن، با دریافت خبر آمدن صبح، جا خالی می‌کند تا روز برجای آن بنشیند. گویی که نسیم صبا پیراهن شب را دریده است. نیازی به جدال نیست که آمدن روز با رفتن شب ملازمتی ذاتی دارد.

۳۵- مطلع غزل: سحرگاهان که مخمور شبانه

بیت برگزیده:

وجود ما معماییست حافظ که تحقیقش فسون است و فسانه
در این بیت، مسأله «وجود» به عنوان مقوله پیچیده‌ای که پژوهش در آن به افسانه‌ها مانده است، مطرح می‌شود و نشان می‌دهد که حافظ نه فقط به راز دهر و هستی که به «وجود» نیز توجهی بلیغ دارد. برای دستیابی به تعبیر فلسفی این بیت نخست ببینیم که آیا منظور از «وجود ما» در این بیت، نوع انسان است یا سخن از مفهوم فلسفی وجود ما، به عنوان وجودی خاص و ممتاز از سایر وجودهاست؟
اگر «وجود ما» به معنای حیات نوع انسان مورد نظر باشد، باز هم نشانگر غور علمی در علم الابدان یا بیولوژی انسانی است و حاکی از تعمق و تأمل او پیرامون آفرینش آدم می‌باشد. از این هردو، چهره حکیم و دانشمندی دیده می‌شود که می‌کوشد از میان مجموعه آرای مذهبی، فلسفی و علمی عصر خویش، نظریه‌های سازگاری را پیدا کند که برای خلقت و حیات انسان احکامی معقول و منطقی ارائه دهند.

از افسانه خواندن چنین تحقیقی درمی‌یابیم که حافظ نتوانسته است نظرهای سازگار و منسجمی پیدا کند. می‌دانیم که این کوشش

بی‌ثمر تا پایان قرون وسطا ادامه یافته و سرانجام قیده‌های مذهب از جان علم برگرفته شده و بشریت پا به عرصه‌های تازه دانش و پژوهش نهاده و عصر جدیدی آغاز شده است. به این اعتبار، می‌توان حکم کرد که حافظ دارای چنان ذهن ژرف اندیش و بینش عالمانه‌ای بوده که چند قرن پیش از پیشقراولان رنسانس، به عدم تطابق نظریه‌های علمی و فلسفی حاکم بر قرون وسطا، با واقعیات قابل احساس و منطقی علمی، پی برده است.

اگر باور کنیم که خواجه از دیدگاهی غیرمعمول عصر خویش، یعنی از دریچه‌ی رو به ابهام «وجود»، به جهان نگریسته است، می‌توانیم حدس بزنیم که چه مشکلاتی را پیش رو دیده که پژوهیدن این مقوله‌ی مهم را «افسون و افسانه» خوانده است؟

یادآوری این نکته ضروری است که لااقل از افلاتون به بعد، «وجود»، به عنوان آنچه در ماهیت قرار می‌گیرد، یعنی «بودن موجود»، موضوع فلسفه شده است. چنین میراث فیلسوفانه‌ای بر سرتاسر افکار و آرای مسلمین نیز سایه افکنده است. در عرفان نیز معنای وجود از روی موجود تعریف می‌شود. دکتر قاسم غنی در فرهنگ مصطلحات صوفیه، پیوست کتاب «تاریخ تصوف در اسلام»، وجود را چنین تعریف می‌کند: «از میان رفتن فرد است به واسطه پنهان شدن اوصاف بشریت و نیز به واسطه وجود حق، زیرا چون سلطان حقیقت ظهور کند بشریت باقی نماند».

نگارنده براین عقیده است که مهمترین ابهام در برابر مسأله «وجود» از دیدگاه حافظ، دست یافتن به مکانیسمی برای شرح و اثبات اصالت «وجود» و عرض بودن ماهیت است در انسان. همین تأکید بر ضمیر «ما» در بیت برگزیده، نشانگر دشواری مستثنا ساختن

انسان از سایر موجودات است. می توان حدس زد که متفکران بزرگی چون ابن سینا نیز به این دشواری گرفتار شده اند و احتمال دارد که کوشش شیخ الرئیس برای تشریح و توضیح نفس، به این خاطر بوده که بتواند مسأله «وجود» و اختلاف آن میان انسان و حیوان و نبات را حل کند.

به هر حال توجه به مسأله «وجود» و ممیز دانستن وجود انسانی از سایر موجودات زنده، حاکی از عمق افکار فلسفی و علمی حافظ است.

۳۶- مطلع غزل: آن غایه خط گر سوی ما نامه نوشتی

بیت برگزیده:

تا کی غم دنیای دنی ای دل دانا

حیف است ز خوبی که شود عاشق زشتی

مقوله شناخت، که دانایی حاصل آن است، کتابی است ناتمام که شاید دانسته نیست در کجا به پایان می رسد. هنوز در این مقوله اصلی فلسفه و علم، سؤالهای بسیاری هست که پاسخ به آنها به تعارض و تناقض ختم می شود. از ماهیت شناخت به درآییم و به خواص و آثارش بنگریم. نخستین پرسش این است که آیا دانایی خوب است یا بد؟ بر سر همین سؤال ظاهراً ساده نیز بحث به پایان نمی رسد. هنوز در قلب پیشرفته ترین کشورهای جهان، مشاهیری زندگی می کنند، با پیروانی متعدد و متعصب، که دانش را منفور و مردود می شمارند و اهل فن را هم ارز کاذبتر می خوانند. اینان، رهبران عرفان رنگارنگی هستند که ادعا می کنند انسان قرنهای آینده، با سر نهادن به تعلیمات آنان از قید رنجهای زندگی خواهد رست و حتا زنده از دنیا خواهد

رفت. امروز که جهالت دارای بازاری چنین پررونق است، تکلیف عصر حافظ، که به قول مورخان، از تاریکترین ادوار تاریخ ایران است، پیشاپیش معلوم است. اگر حافظ از دانایی به نیکی یاد می‌کند نه به قصد جلب توجه کسانی است که با او همصدا شوند و نه مطلوب جامعه و حکومت، به منظور رسیدن به جاه و مال. آنان که به این اصل معتقد بودند، بر اثر رنج و کوشش به آن پایه می‌رسیدند، و به این اعتبار باید پذیرفت که حافظ، کوشنده‌ای امیدوار و معتقد در راه علم و دانش بوده و از مرتبه‌ای عالی به مقوله دانایی نگریسته و چنین نتیجه گرفته است که دل دانا به حدی خوب است که عنایت آن به امور دنیای پست، باعث تأسف می‌شود.

پایان فصل

این شرح بی‌نهایت کز حسن یار گفتند

حرفی‌ست از هزاران کاندز عبارت آمد

آنچه آمد، مشتی بود از خروار. جلوه‌ای از آفتاب اندیشه حافظ،
ده راه می‌نماید و شبهه می‌زداید و ما را متقاعد می‌سازد که او
حکیمی بود فرزانه.

برای استنباط فکر فلسفی از کلام حافظ، شاید نیاز به این نمونه‌ها
نبود. تقریباً همه پژوهندگان افکار او به این نتیجه رسیده‌اند. نگارنده با
بررسی آماری از دهها علاقه‌مند حافظ به این نتیجه رسیده که اکثر
دوستان او نیز قبول دارند که در کلام وی معانی و مفاهیم فلسفی
پیچیده‌ای پنهان است.

شاید حق این بود که به عنوان یک کار تحقیقی، آرای حافظ
شناسان ایرانی و خارجی را درباره جهان بینی و افکار فیلسوفانه او
طبقه‌بندی و مقایسه می‌کردیم، و نگارنده نیز در حد بضاعت خویش
در این طریق کوشید، اما از آن روی ناامید شد که وجوه افتراق میان

نظرها بسیار بود. اگر فرصت دست دهد، حاصل این کوشش ناتمام در دفتری جداگانه عرضه خواهد شد تا شاید برای پژوهندگان مفید واقع شود. آنچه از این رهگذر عاید این قلم شد، نتیجه‌ای است بدین مضمون که چون بررسی کنندگان اندیشه‌های حافظ به ارزشهای ادبی کلام وی نیز نظر داشته‌اند، لذا آرای علمی و فلسفی او را به‌طور مستقل مورد توجه قرار نداده‌اند.

نگارنده از بررسی ابیات نمونه به‌نتایج زیر رسیده است :

۱- حافظ حکیم و عالم است.

۲- حافظ مانند دیگر فیلسوفان شاعر و نویسنده، تنها اندیشه‌های خود را بیان نکرده بلکه از استعداد درخشان هنری خود نیز برای انتشار آرای حکیمانه‌اش سود جسته است.

۳- استخراج بافت فکری حافظ از لابه‌لای شعرهایش، نیازمند تأویل و تفسیر است. هرگز نباید فراموش کرد که او ناگزیر بوده برای نجات از سوءظن بد اندیشان رنگ حکمت و فلسفه را از کلام خود بزداید.

۴- حافظ به مفاهیم و معانی کلمات و اصطلاحاتی که استخدام کرده وفادار نمانده است، به‌گونه‌ای که گاه در یک غزل از کلماتی مشابه، مفاهیم مختلفی مراد کرده است. این خصالت، دشواری پژوهش درباره عقاید فلسفی‌اش را چند برابر می‌کند.

۵- تحولات فکری حافظ در دوران زندگانش کار تحقیق را پیچیده‌تر می‌کند. از آنجا که تاریخ سرودن شعرهایش را در دست نداریم، نمی‌توانیم آرای فلسفی او را در سنین مختلف مشخص کنیم و تحولات فکریش را باز شناسیم. دراین خصوص تنها کسی که کوشیده، دکتر هومن است و اگر تلاش او پیگیری شود، احتمال رفع

این مشکل بسیار است.^(۱)

۶- حافظ نیز مانند بزرگان ادب جهان، خالق مفاهیم نو و گسترنده معانی و مفاهیم کلمات و اصطلاحات معمول در زمان خود است. درباره نوآوریها و ابداعات ادبی و توسعه‌های معنایی کلام او خوشبختانه تحقیقات ارزنده‌ای به عمل آمده است، لیکن از نتایج آن پژوهشها نمی‌توان انتظار گشایشی در این مشکل داشت. علت آن است که تحقیقات ادبی جدا از مکاشفه در تاروپود نظام فلسفی شاعر و نویسنده است. به این ترتیب می‌توان گفت که خلاقیت‌های ادبی حافظ، کار تحقیق پیرامون بافت اندیشه‌اش را بازهم دشوارتر کرده است.

۷- برای دریافت مفاهیم فلسفی جزئی و کلی در ابیات و غزلیات، باید فرضهایی کرد و سپس برای معاینه صحت یا سقم آن فرضها، ابیات را به یاری آن فرضها معنا کرد. هرگاه مفهوم حاصل گویای بافت فلسفی باشد و به حل مشکل کمک کند، می‌توان آن فرضها را معتبر انگاشت، وگرنه باید فرضی دیگر کرد و در پی آن، تلاشی دیگر. چنین شیوه‌ای در این نگرش ابزار کار نگارنده بود و آنچه نوشته شده، مناسبترین فرضها از میان بسیاری فرضهای مردود شده است. به همین سبب هرگز مدعی نیستیم که این فرضها غیرقابل رد کردن هستند. برعکس انتظار داریم که پژوهندگان با چالشهای تازه‌تر، به فرضهای درست‌تری برسند.

۱. چندی پیش در اختیار فرهنگی باخیر شدیم که توانسته‌اند با برنامه کامپیوتری معینی، تاریخ نگارش آثار ادبی را مشخص کنند.

بخش سوم

نظام فلسفی حافظ

نظام فلسفی حافظ

رتبت دانش حافظ به فلک بر شده بود
کرد غمخواری شمشاد بلندت پستم

هیوم^(۱)، فیلسوف و مورخ نامدار اسکاتلندی می‌گوید «اشکال ما در کشف حقیقت این نیست که ما باید از منظر خردمندان بیندیشیم و به زبان عوام سخن گوئیم. به عبارت دیگر اشکال ما معلول زبان نیست، بلکه در افتادن با اعتیادهای فکری کهنه است».

مردم ایران حافظ را شاعری رقیق احساس و عارفی شیفته می‌دانند که قرآن را با چهارده روایت از بر می‌خوانده است. مصلحت جویی مردم از دیوان حافظ (فال حافظ) با پندارهای معمولی و متداول سازگار نیست. اگر حافظ مانند دیگر شاعران بزرگ ایران از دست رفته انگاشته می‌شد، دیگر مرجع مردم برای مصلحت اندیشی

۱- هیوم - دیوید، از فلاسفه و مورخان معروف اسکاتلند، در ادینبورگ متولد شد (۱۷۱۱-۱۷۷۶).

در امور مختلف و تصمیمهای گوناگون نبود. خاصیت جادویی دیوان همایون را بسیاری از حافظ شناسان و اغلب حافظ دوستان به لطف کلام و ابهام سخن وی نسبت داده‌اند. پاره‌ای از حافظ شناسان که جویای اندیشه‌های نهفته در این دیوان شده‌اند، تحلیل قانع‌کننده‌ای از این خاصیت شگرف ارائه نداده‌اند. مگر نه این است که پیش و بعد از حافظ، شاعرانی توانمند به شیوه و طرز وی غزل سروده‌اند، پس چرا دیوان آنان مرجع مصلحت‌اندیشی و فال بینی نشده است؟ نمی‌توان تنها ابهام و زیبایی کلام را عامل چنین خاصیت سحرآمیزی پنداشت. رؤیابافی و الفاظی متأثر از همدمی و همدلی با حافظ، مجال نداده است تا خوشه‌چینان تحفه‌ای درخور فراهم آورند و پرسندگان را پاسخی بایسته گویند. استخاره با قرآن، ناشی از ایمان و اعتقاد مذهبی است، اما تفأل با حافظ مقوله‌ای گنگ و پیچیده است که به نظر نگارنده هنوز به دقت بررسی نشده است.

رایزنی با دیوان حافظ در واقع راهنمایی خواستن برای مشکلات و مبهمات است و مراجعه‌کننده فقط مشکل را می‌بیند و ابهام را. مسلم است که هر کسی را نمی‌توان هادی و دلیل راه دانست. شایستگان راهنمایی را پیرو بزرگ می‌خوانیم و تبعیت از آرای پیران دانا را نشان فرزاندگی و احترام به خرد می‌شماریم و رسیدن به مقصود را نتیجه قطعی این راه می‌انگاریم.

نصیحت گوش کن جانا که از جان دوستر دارند

جوانان سعادت‌مند پسند پیر دانا را

در حافظه فرهنگ ما، حافظ از جمله برترین خردمندان و دانایان است که بی‌تردید به او رو می‌آوریم. مشکل خود را با او در میان می‌گذاریم و از او طلب هدایت می‌کنیم. ولی به یاری ذهن و حافظه

می‌توان گفت که معمولاً فال حافظ درخواهندگان نظر از وی مؤثر افتاده است و بدان سخن که حسب فال آمده دل بسته‌اند و پند یا نظرش را آویزه گوش کرده‌اند. به‌راستی که داستانهای تفأل با حافظ، اگر گردآوری شود شاید حافظ شناسان را متقاعد کند که او اندیشمندی بوده است با ظرفیتهای علمی عالی. خردمندی و دانایی تعریف کردنی نیست، همان‌گونه که مفاهیم کلی و انتزاعی.

تدقیق معانی و ارائه تعاریف درست همواره ذهن فیلسوفان بزرگ را به خود مشغول کرده است: بخشی از کوششهای ارسطو، صرف تعاریف علمی و فلسفی و تحلیل مقولات دهگانه^(۱) شد تا اندیشه‌های علمی و فلسفی خود را در قالب تعریفهایی معین و به مدد تحلیل مقولات، نظام بخشد و بیان کند.

از متفکران بزرگ ایرانی نیز بسیاری به تعریف مفاهیم و معانی پرداخته‌اند، که ابن سینا از نامدارترین آنان است. میرسیدشریف جرجانی، معاصر حافظ نیز مجموعه‌ای از اصطلاحات علمی و فلسفی را در کتابی با عنوان تعریفات گرد آورده است.

با پیشرفت علم در اروپا، نیاز به تدقیق معانی و تعریفات، منجر به تشکیل «حلقه وین»^(۲) شد و از دل آن مکتب فلسفی اثبات‌گرایی مثبت بیرون آمد ولی موفق نشد به این نیاز علم و اندیشه بشری

۱. مقولات دهگانه در نزد ارسطو عبارتند از: جوهر - کمیت - کیفیت - اضافه - مکان - زمان - وضع - شرط - فعل - انفعال. این مقولات به واقعیت اشیاء کاری ندارند و فقط صفاتی هستند که برای وصف امور و اشیاء به کار می‌آیند.

۲. حلقه وین در سال ۱۹۲۸ از متفکران بزرگ معاصر چون کارناب، شلیک، نویرات، گودل، دیوئی، راسل، بوهر، موریس و تارسکی تشکیل شد. بنیانگذار این حلقه، شلیک بود. هدف شان تلاش درباره همبستگیهای علوم طبیعی، ریاضی و فلسفه بود.

پاسخی بایسته و کامل گوید. بنابراین نباید انتظار داشت که این کتاب برای مفاهیمی که مطرح می‌کند پاسخهای دقیق ارائه دهد. اگر به کلماتی چون خردمند و دانا و ... برمی‌خوریم، مفاهیم و معانی متعارف این کلمات مدنظر است، نه معانی خاص و دقیقی که نیازمند توصیف و تشریح است. مثلاً، «خردمند» کسی است که به یاری عقل و به مدد دانش می‌تواند در حد فهم پرسنده، مسائلی را که مطرح می‌شود تجزیه و تحلیل کند و پاسخ گوید. چنان که در دو بخش پیشین یادآور شدیم، حافظ نماد آشنای «خردمند فرزانه» است که گستره‌ای وسیع، از الهیات تا مسائل اخلاقی و روزمره انسان را، مورد توجه قرار داده و کوشیده‌است تا پاسخهای منطقی و معقول برای پرسشهایی از این دست، ارائه دهد.

نگارنده در این بخش نیز ناگزیر است با اعتیادهای فکری مردم و حافظ - شناسان درافتد، هم‌از این روکاری دشوار در پیش دارد و از آسیب‌ها و ایرادهای تند در امان نخواهد ماند. این نگرش فتح بابی است از منظری نو برای گلگستهای آیندگان و معاصران خردمند، در باغ پر بار شعر حافظ شیراز.

مراد از نظام فلسفی چیست؟

چنان که گفته شد، برای فلسفه تعریف واحد و معینی در دست نیست. فیلسوفان بزرگ هدفهای مختلفی را برای فلسفه تعیین کرده و بدان پرداخته‌اند، لاجرم تعریفهای مختلفی نیز برای فلسفه ارائه داده‌اند. به‌طور کلی می‌توان تبیین مفهوم واقعیت و کوشش برای کشف آغاز و انجام جهان و نتایج چنین تلاشهایی را فلسفه خواند. نظام فلسفی را می‌توان مجموعه یک‌دست و هماهنگ پاسخهایی

دانست که فیلسوف یا گروهی از فیلسوفان همعقیده برای پرسشهای اساسی و عمده‌ای که موضوع فلسفه دانسته شده، عرضه می‌دارند. بنابراین نمی‌توان هیچ نظام فلسفی را کامل انگاشت، زیرا که موضوع فلسفه و پرسشهایی که به فلسفه مربوط می‌شود بی‌مرز و انتهاست. تاریخ فلسفه اروپا، مؤثرترین نظام فلسفی غرب را به هگل نسبت می‌دهد.

تاریخ فلسفه قبل از هگل، برای تعریف و توضیح نظامهای فلسفی اندیشه‌ورانی بزرگ چون افلاتون نیز دچار اشکال و ابهام است. شاید بتوان ریشه این اشکال و ابهام را این‌گونه توجیه کرد که نگرش فیلسوف و نیز دانشمند به جهان و انسان متنوع بوده و گاه تضادهایی در افکار و کلام او ظاهر شده است. مثلاً ویل دورانت درباره آثار افلاتون می‌گوید: «در نوشته‌های افلاتون نظامی موجود نیست، و اگر در اینجا به خاطر نوعی نظم، عقاید او را تحت عنوانهای معمول منطق، مابعدالطبیعه، اخلاق، زیبایی‌شناسی، و سیاست خلاصه کرده‌ایم، باید به یاد داشته باشیم که طبع شاعرانه افلاتون اجازه نمی‌داد که افکار خود را در قالب معینی محدود کند. از آنجا که افلاتون شاعر است، منطق برایش آسان نیست، برای یافتن تعریفها دچار سرگردانی می‌شود، و در قیاسهای مشکل دست و پای خود را گم می‌کند. خودش می‌گوید: بعد گرفتار دالانهای پیچ در پیچ می‌شدیم، و وقتی خیال می‌کردیم به آخر رسیده‌ایم، سراز محل اول درمی‌آوردیم و می‌دیدیم مانند همیشه هیچ ندیده‌ایم». اظهار نظر این مورخ تاریخ تمدن و فلسفه درباره سقراط و اندیشه‌هایش نیز از بی‌نظمی و هرج و مرج حکایت می‌کند: «در پشت روش سقراط، فلسفه‌ای بود پر از گریز و طفره و تجاهل، مقدماتی و بی‌نظم، اما چنان

واقعی که فیلسوف عملاً برای آن جان خود را گذاشت». اما شاگردان و شارحان افکار این بزرگان، چندان در توسعه و تشریح اندیشه‌ها و آرای آنان کوشیدند تا آثار آن فیلسوفان بزرگ از ابهام به درآمد و به صورت نظامهای فلسفی جلوه گر شد.

اما کسی از همعصران حافظ در پی تشریح اندیشه‌هایش برنخاست و غبار قرن‌ها ذهن علاقه‌مندان و پژوهندگان را فروپوشید و حتی امروز اندیشه‌ورزانی که تحقیق در افکار آن فرزانه را وجهه‌همت و تلاش خود می‌سازند، می‌کوشند که تصویر او را در قالبهای دوران خودش بازسازی کنند و مفاهیم اشعارش را در همان قالبها توضیح دهند. بیشتر محققان ذهن و زبان حافظ براین نظر پای فشرده‌اند که او شاعری بوده آزاده و هنرمندی بزرگ، که در عصری تاریک با سختی و تنگدستی زیسته و به تبع بزرگان معاصر خود، به عرفان گراییده و از این منظر جهان و جامعه را نگریسته و عکس‌العملهای ذهن خویش را به شعر سروده است. در اثبات آرای پژوهندگان، نوشته‌های معاصران و اسلاف هم‌مشرّب او ملاک کار قرار گرفته و از قیاس مضامین ابیات با آن آثار، مفاهیم مورد نظر حافظ حدس زده شده است.

بی‌گمان این روشها مبتنی بر علم و معمول در ادبیات هست ولی یگانه راه معقول نیست. طرح فرضهای مقرون به واقع و جستار برای اثبات یا رد آن نیز شیوه‌ای علمی و درست است که اتفاقاً برای کشف آرای فلسفی از میان انبوه گفته‌های اندیشه‌وران نامدار، سودمند می‌باشد. چه اشکالی دارد که نقاب معمول نگرش به حافظ را از چشم برگیریم و شیوه دیگر را دنبال کنیم که فلسفه، خاص هیچ زمان و هیچ ملت و هیچ انسانی نیست.

ادراک فلسفی از شرایط جامعه و روزگاری که اندیشه‌ورز در آن می‌زید، حاصل می‌آید، و پاسخ انسان متعقل است به شکی که بر اثر توجه به مسائل و مطالب مطرح شده، در او پیدا می‌شود. این پاسخها اگر کلی و معقول باشد، فلسفه است و ماندگار، وگرنه کوششی است محدود و فردی، از قبیل تلاشهای انسان برای حل مشکلات روزمره. در واقع، جاودانگی اندیشه در گرو پاسخی است که اندیشه‌ورز به مسائل عام و اساسی جامعه و جهان عصر خود می‌دهد، و لذا باید از دقت در عین کلیت و جامعیت برخوردار باشد.

از این دیدگاه، بایستی پاسخهای کلی و عام حافظ به مسائل روزگارش و رفتاری را که او در برابر مشکلات زندگی درپیش گرفته، دوباره بررسی کرد و کوشید تا اگر نظامی منسجم در پس این گفتار و کردار نهفته است، آشکار گردد. چنین کوششی موضوع این نگرش است.

فصل‌بندی نظام فلسفی حافظ

گرچه گسترده‌ترین زمینه کلام حافظ اخلاق است، لیکن چنان که اشاره شد، علم و نگاه عالمانه او به جهان هستی نیز درخشان و چشمگیر است. از آنجا که عمده‌ترین هدف فلسفه تبیین واقعیت است و واقعیت بی‌معیارهای عقلی در ورطه رؤیا و خیال اسیر می‌ماند، لذا باید نخست نگاه عالمانه حافظ به هستی و ماورای طبیعت ارزیابی شود و سپس به مدد یافته‌های این چالش، دیدگاههای او درباره انسان به‌طور عام و انسان و اجتماع همعصرش، باز شناخته شود.

به‌راستی برای این گلگشت نمی‌توان طرح و برنامه دقیقی

پیش‌بینی کرد. شاید آیندگان پس از نقد و بررسی این نوشته، با غور و واریسی دقیقتر در آرای فلسفی حافظ، دریابند که فصل بندی نظام فلسفی او باید دیگرگون شود. نگارنده براین عقیده است که می‌توان مجموعه اندیشه‌های فلسفی حافظ را در سه فصل کلی به شرح زیر بررسی کرد:

الف - راز دهر.

ب - انسان و اجتماع.

پ - انسان خوشبخت.

الف - راز دهر

حدیث از مطرب و می گوی و راز دهر کمتر جو
که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را

کلیون^(۱) می گفتند: «طبیعت را از آن لحاظ مورد مطالعه قرار نمی دهیم که راز دنیا را بشناسیم، زیرا این امر غیرممکن است، بلکه به خاطر آن که دانش طبیعت را راهنمای زندگی خود قرار دهیم». احتمالاً این نظر فلسفی ساده که اسلاف و اخلاف دیوجانس^(۲) حکیم بیان کرده اند، مورد پسند حافظ قرار گرفته است. این حکیم همان فیلسوفی است که گفتگوی او با اسکندر کبیر، مشهور است. «اسکندر هنگامی که دیوجانس زیر آفتاب دراز کشیده بود، به سراغ او رفت.

۱. کلیون (سگی ها) پیروان مکتبی بودند که آنتیستنس، یکی از شاگردان سقراط، آن را بنیان گذاشت. جوهر فلسفه آنان تقلیل پیرایه جسم به حداقل نیاز است برای آن که روح تا آنجا که ممکن است آزاد باشد.

۲. دیوجانس حکیم، شاگرد نامدار آنتیستنس بود و بین سالهای ۴۲۰ الی ۳۲۳ قبل از میلاد می زیست. او آرای کلیون را در جهان پراکنده ساخت و مشهور کرد.

حکمران گفت: من اسکندر پادشاه بزرگم. فیلسوف جواب داد: من دیوجانس سگم! پادشاه گفت: هرچه می خواهی از من بخواه. دیوجانس جواب داد: از جلو من کنار رو تا آفتاب بتابد. جنگاور جوان جواب داد: اگر اسکندر نمی بودم، می خواستم دیوجانس باشم.^(۱) صحبت حکام ظلمت شب یلداست نور ز خورشید خواه بو که برآید حافظ درباره طبیعت و درک مفاهیم هستی، سخنی منسجم نگفته که بتوان با منظم کردن آن دریافت که او راز دهر را چگونه دیده است؟ از میان ابیات به جا مانده از او، آن چه به این مطالب مربوط می شود، در بخش دوم کتاب بررسی کردیم و تا حدی با دیدگاههای او درباره راز دهر آشنا شدیم. ابیاتی که به این مضمون مربوط است تنها به آن چه بررسی شد خلاصه نمی شود. علاوه بر غزلیات، در قصاید و قطعات و مثنویات و رباعیات نیز ابیاتی هست که از نگرش حافظ به راز دهر حکایت می کند و پژوهندگان را به شناخت فلسفه اولای او رهنمون می شود. از آن جمله است:

تویی که صورت جسم تو را هیولایی ست

چو جوهر ملکی در لباس انسانی

ز اتحاد هیولا و اختلاف صور

خرد ز هرگل و هر نقش صد نشان گیرد

روان را با خرد درهم سرشتم وزان تخمی که حاصل بود کشتم

فرح بخشی درین ترکیب پیدا است که نغز شعر مغز جان اجزا ست

من آنم که چون جام گیرم به دست بسینم در آن آینه هرچه هست
 به مستی توان در اسرار سفت که در بیخودی راز نتوان نهفت
 دگر رند مغ آتشی می زند ندانم چراغ که بر می کند
 درین خون نشان عرصه رستخیز تو خون صراحی به ساغر بریز

هر گاه در این ابیات، معانی و مفاهیم پیشنهاد شده در بخش دوم مورد استناد قرار گیرد، ما را به اندیشه های حافظ درباره هستی و آفرینش نزدیکتر خواهد کرد.

حقیقت این است که در پی بحث ادبی و جستجوی معانی و مفاهیم به طور قیاسی (چنان که اشاره شد)، نمی توان به نظام فلسفی حافظ دست یافت. اگر بپذیریم که در اشعار او مجموعه ای درهم از جهان بینی اش نهفته است، ناچار باید از بررسی کلی آثار موجود و رفتار او، ساختار ذهنی اش را حدس بزنیم و فرضیه ای بنا کنیم که در قالب منطق بگنجد و از اندیشه ها و آرای او سرشار باشد. از این رهگذر به مرز پیشرفته ترین شیوه علمی تحلیل مجموعه ها، یعنی «بینش سیستمی»، گام می گذاریم و می کوشیم از این طریق به طرح کلی نظام فلسفی حافظ دست یابیم. سپس به مدد اجزای شناخته شده سیستم فکری او، در حد بضاعت و استطاعت خود، به اصلاح و تکمیل طرح باز یافته می پردازیم.

جهان بینی سیستمی

دکتر فرشاد در کتاب «عرفان ایرانی و جهان بینی سیستمی» می نویسد: «نگرش کل بینانه برکیهان و هر آنچه در آن است از ویژگی های عرفان ایرانی است. در منظر عرفای ایرانی، وجود کلی، واحد است و هستی وحدت دارد و این وحدت نه تنها مشتمل بر اشیا

و پدیدارها، بلکه بر اصول آفرینش، عقول جهانی، و قوانین کیهانی نیز شامل می‌گردد». گرچه با فرشاد همعقیده نیستیم که این جهان‌بینی ویژه عارفان ایرانی است، لیکن از آنجا که حافظ موحد بوده و بی‌گمان از دیدگاه توحیدی به جهان نگریسته است، لذا باور می‌کنیم که طرح کلی فلسفه اولای حافظ از این شیوه نگرش کل‌بینانه دور نیست.

برای آن که با مبانی این شیوه کل‌بینانه آشنا شویم، لازم است که به اختصار از «نگرش سیستمی» سخن به میان آوریم: سیستم را می‌توان مجموعه‌ای از اجزای مربوط به هم دانست که اعتبار و ارزشی بیش از مجموع ارزشهای اجزای تشکیل دهنده دارد. سیستم، ممکن است از مجموع اجزا کم‌ارزستر و یا مساوی باشد، لیکن این سیستم‌ها را متعالی و فرارونده نمی‌شمارند. چون منظور ما فلسفه‌ای است که تعالی بخشی در ذات و هدفش نهفته است، لذا به سیستم‌های فرارونده می‌پردازیم، نه فرورونده یا ساکن.

از دیگر مفاهیم سیستمی، یکی جزء و کل است که به سادگی می‌توان عناصر تشکیل دهنده هر سیستم را جزء و مجموعه آنها را کل انگاشت. مفهوم دیگری که برای درک بینش سیستمی ضرورت دارد، «ارتباط» است. ارتباط نیز همان پیوند میان عناصر تشکیل دهنده سیستم است که ممکن است ساختاری، رفتاری و یا فرایندی باشد. مراد از پیوند ساختاری، رابطه‌ای است که اجزایی را کنار هم می‌نشانند تا ساختمان سیستم شکل گیرد، مثل اعضای بدن. منظور از پیوند رفتاری، رابطه‌ای است خودبه‌خودی میان اجزای سیستم، مثل ارگانیسم موجود زنده. پیوند فرایندی آن دسته از ارتباطات میان اجزای سیستم است که حاصل و بهره وجود سیستم را نتیجه می‌دهند، مثل فلسفه، نظریه‌های علمی و تمدن بشری.

آخرین مفهوم لازم، «محیط» است. هر آنچه خارج از سیستم باشد ولی به نحوی بر سیستم اثر بگذارد، محیط خوانده می شود. با شناخت کلی سیستم و مفاهیم اصلی و ضروری آن، حال ببینیم که مبانی تفکر سیستمی چیست؟ خلاصه آنچه فرشاد از بلوبرگ^(۱) نقل کرده، چنین است:

۱- اندیشه سیستمی برخلاف تفکر تجزیه گرایانه، کل هر پدیده را اساس کار قرار می دهد. در این شیوه تفکر عقیده بر آن است که از شناخت کل می توان به ادراک اجزا نایل آمد.

۲- مفهوم سیستم و تصور یک کل با مفهوم ارتباط بین اجزای سیستم قرین است. هر نوع ارتباطی میان اجزای یک مجموعه، آفریننده سیستم نیست. فقط پیوندهایی می توانند به آفرینش سیستم بینجامند که برآیند عملکرد اجزا را به سوی هدف سیستم راهبر شود. لذا فقط ارتباطهای سیستم آفرین می توانند از یک مجموعه، یک سیستم بسازد.

۳- تمامیت ارتباطهای یک سیستم در قالب مفهوم کلی «ساخت»^(۲) و یا «نظام»^(۳) بیان کردنی است. ساخت یک سیستم می تواند مؤلفه های عرضی و عمقی داشته باشد و یا از سطوح و طبقات و سلسله مراتب متشکل گردد.

۴- عمده ترین ارتباط سیستم آفرین، ارتباط کنترلی است. این ارتباط بویژه از آن جهت آفریننده سیستم است که پدیدآورنده سلسله

۱. BLAUBERG یکی از دو نویسنده کتاب تئوری سیستم هاست که در سال ۱۹۷۷ در مسکو منتشر شد.

2. Structure

3. Organization

مراتب در سیستم می باشد. یعنی اجزای مجموعه را چنان طبقه بندی می کند که بر اثر یک محرک طبیعی یا درونی، سیستم به فعالیت خود به خودی واداشته می شود و برحسب طبقه بندی در سلسله مراتب سیستم، هر جزء، وظیفه خود را به نحوی انجام می دهد که برآیند عملکرد طبقات و در نهایت سیستم، به ارتقا و پیشرفت سیستم منتهی و منجر می گردد.

۵- سیستم های دارای ارتباط کنترل کننده، همواره هدفی دارند که سیستم را به سوی آن هدف هدایت می کنند.

۶- بعضی از سیستم های هدف گرا، شخصیتی از خود بروز می دهند که براساس آن می توان آن سیستم ها را «خودنظام آفرین»^(۱) نامید.

۷- از ویژگیهای تفکر سیستمی آن است که امور و عقاید و باورها، هرگز مطلق گرا و پایا نیستند و برحسب شرایط و پارامترهای محیط پاسخهای متناسب ارائه می دهند.

فرشاد از قول بلودینگ^(۲) می نویسد: «جهان، سیستمی متشکل از مجموعه سیستم هاست، که در سطوح مختلف و سلسله مراتبی جای گرفته اند. مبنای این رتبه بندی، تشابه قوانین حاکم بر انواع سیستم ها و همگونی سیستم ها بوده است».

در پی آشنایی مختصری که با بینش سیستمی فراهم شد، باید دید که از این شیوه علمی چگونه می توان بهره جست؟ برای اندیشمند،

1. Self Organizing Systems

۲. بولدینگ (BOULDING) نویسنده کتاب «تئوری عمومی سیستم ها- اسکلت علم و مدیریت» در سال ۱۹۵۶، نظام نه مرتبه ای جهان را پیشنهاد کرده که جامدات در پایین ترین مرتبه آن است و سیستم های فرهنگی در بالاترین مرتبه اش جای دارد.

هدف از دیدن و توجه کردن، ادراک و شناخت نادیدنیها و ناشناخته‌هاست. به این اعتبار، بینش سیستمی بایستی به چنین هدفی نائل آید. گمان می‌کنیم که حافظ دارای چنین بینشی بوده و با قبول این فرض آیا حافظ می‌توانسته به چنان شناخت و آگاهی‌ای که ادعا کرده است، دست یابد؟

من اگر کامروا گشتم و خوشدل چه عجب

مستحق بودم و این‌ها به‌ذکاتم دادند

فرشاد می‌گوید: «شناخت سیستمی باید ترکیبی باشد. این شناخت ترکیبی البته در پی شناخت تحلیلی و به‌عنوان مکمل آن موردنظر نیست. بلکه مراد آن‌ست که رویکرد ترکیبی باید به‌عنوان پایه‌آغازین بررسیهای سیستمی مورد استفاده قرار گیرد». بدیهی است که برای شناخت علمی هر مقوله‌ای ابزاری لازم است. ظاهراً با استفاده از مبانی علوم کلاسیک و منطق قیاسی و استقرایی نمی‌توان از پس شناسایی یک سیستم برآمد و برای این کار باید از کوششهای جامعتری، مثل کل‌نگری^(۱) و همشکلیهای ریاضی^(۲) در پدیده‌ها، سود جست تا زبانی عام و همگانی که آن را «سیستم شناخت» می‌توان نامید، تدوین کرد.

سیستم شناخت علی‌الاصول باید دارای سلسله مراتب و ارتباطات و دیگر خواص یک سیستم تمام عیار باشد. اجزا و عناصر یک سیستم شناخت در واقع دانسته‌های شخص است، اعم از آنچه خواننده و آموخته و یا با تجربه و علم حضوری دریافته است.

1. Wholism

2. Isomorphism

باید دانست که شناخت سیستم‌های پیچیده با تکیه بر روشهای تحلیلی و علت یابیهای علمی ممکن نیست. شناختن هر سیستمی، یعنی فهمیدن آن سیستم و این مقوله‌ای است که بزرگان علم در عصر حاضر بدان توجهی بلیغ نموده‌اند. از جمله ورنر هایزنبرگ، فیزیکدان نامدار آلمانی و واضع اصل عدم قطعیت،^(۱) در کتاب جزء و کل چنین می‌نویسد: «فهمیدن یعنی داشتن تصورات و مفاهیم لازم برای پی بردن به این که پدیده‌های بسیاری اجزاء یک کل منسجم به‌شمار می‌آیند. وقتی تشخیص می‌دهیم که یک موقعیت خاص و ظاهراً آشفته جز یک حالت خاص از یک امر وسیعتر نیست و بنابراین می‌توان آن را بسیار ساده‌تر تنظیم و بیان کرد، ذهن ما کمتر سردرگم می‌شود. تلخیص پدیده‌های رنگارنگ متنوع در یک اصل ساده و کلی، یا به گفته یونانیان، تحویل کثرت به وحدت، همان چیزی است که ما به آن "فهمیدن" می‌گوییم.»^(۲)

در این مرحله از فهم و شناخت مسأله، شخص به صورت ناظری از بیرون به درون سیستم می‌نگرد ولی وقتی سیستم بسیار پیچیده

۱. اصل عدم قطعیت به‌طور خیلی خلاصه یعنی به‌طور ریاضی نمی‌توان در یک لحظه معین، مکان و سرعت ذره‌ای پرسرعت مثل الکترون را با چنان دقتی تعیین کرد که باعث ایجاد مشکلات تجربی نشود. به عبارت دیگر، همواره به هنگام تعیین این وضعیتها دچار تقریبهایی می‌شویم ولی براین تقریبها اصلی حاکم است که آن را اصل عدم قطعیت گفته‌اند و در مکانیک کوانتومی چنین تعریف می‌شود: حاصلضرب عدم قطعیت‌های مقادیر اندازه‌گیری شده مکان و اندازه حرکت (یعنی حاصلضرب جرم در سرعت) نمی‌تواند کمتر از ثابت پلانک باشد.

ثابت پلانک h برابر است با ۶.۶۲۶×۱۰^{-۳۴} ژول - ثانیه

۲. این بیان اصالتاً متعلق به هایزنبرگ نیست و قبل از او فیلسوفان بزرگ، از جمله کانت، به این تعریف رسیده‌اند.

شود و شخص با دانسته‌های متعارف خود نتواند به فهم آنها نایل آید، لاجرم اگر شناختی حادث شود، تنها از نوع اشراقی تواند بود. اما اشراق دارای مفهومی غیر از کشف و شهود عارفانه است. فارابی، با آن که گرایشهای صوفیانه دارد، لیکن در مقام فیلسوف، از اندیشه‌های صوفیانه فاصله می‌گیرد و «کمال» انسان را «ادراک عقلی» می‌داند و این که امکان اتحاد مطلق عقل انسانی با عقل فعال^(۱) را میسر و ممکن نمی‌داند. زیرا عقل مستفاد^(۲) را، که عالی‌ترین مرتبه

۱. عقل فعال: فارابی بیرون از محرک اول یا خدا، ده عقل قائل است که تا عقل نهم، هر کدام گرداننده یکی از افلاک نه‌گانه محیط بر زمین‌اند و عقل دهم که به عالم زیر فلک قمر می‌پردازد، همان عقل فعال است: در نظام فلسفی فارابی، عقل فعال به سبب وجود انسان و موجودات زمینی و با وساطت افلاک فوقانی، سبب وجود ارکان اربعه یعنی آب، هوا، آتش و خاک می‌باشد. فارابی سبب اول یا مسبب‌الاسباب را خدا یا «الله» می‌خواند که سبب وجود اسباب ثانیه است. از هریک از اسباب ثانیه، فلکی از افلاک ایجاد می‌شود و از عقل فعال آنچه زیر فلک قمر است صادر می‌گردد. فارابی، اسباب ثانیه را روحانیون و ملائکه و امثال می‌نامد و عقل فعال را روح‌الامین و روح‌القدس و اهب‌الصور می‌خواند. معقولات در عقل فعال موجودند و اوست که آنها را عقل انسانی ارزانی می‌دارد.

۲. عقل مستفاد: در نظام فلسفی فارابی، انسان دارای دو وجه عقلی است: عملی و نظری. عقل عملی برای آن است که انسان بتواند بسازد و کار کند و عقل نظری برای کسب معرفت است. عقل نظری سه مرتبه دارد: عقل هیولانی، عقل بالفعل و عقل مستفاد. تعاریف این سه عقل از منظر فارابی چنین است:

الف: در آرای اهل‌المدينة الفاضله (به نقل از تاریخ فلسفه در جهان اسلامی) عقل هیولانی یا عقل بالقوه چنین تعریف شده است: «عقل که در مراحل نخست، به طور طبیعی، در انسان پیدا می‌شود، هیأتی است در ماده‌ای آماده برای قبول تصاویر معقولات. این هیأت، بالقوه، عقل بالفعل است، و در این مرحله، عقل هیولانی». وظیفه عقل هیولانی این است که صور و ماهیات را از مواد انتزاع کند، تا همه در آن بالفعل موجود باشند. بدین معنی که معقولات قبل از آن که تعقل شوند، معقولات بالقوه‌اند و عقل، عقل بالقوه است. و چون تعقل شدند، معقولات بالفعل گردند و عقل، عقل بالفعل شود.

عقل انسانی فرض کرده است، در وظیفه و طبیعتی که برای آن قائل شده، با عقل فعال کاملاً مغایر می‌بیند. فارابی نیز از ارسطو متأثر شده و مانند وی، سعادت‌مند شدن را جز با ادراک و تأمل میسر نمی‌داند. از دیدگاه فارابی، اشراق، همانا ارتباط عقل مستفاد با عقل فعال است و نه حتی اتصال آن. ابن‌سینا نیز همین عقیده را دارد و او نیز مانند فارابی معتقد است که سعادت ناشی از این رابطه است و به شدت اتصال و وحدت عقل مستفاد و عقل فعال را رد می‌کند. مؤلفان تاریخ فلسفه در جهان اسلامی تصریح می‌کنند: «درست است که "اتحاد" از مقدمات تصوف نیست و بعضی از صوفیان آن را نفی کرده‌اند، ولی اتصالی هم که آنان آورده‌اند با آنچه ابن‌سینا می‌گوید فرق دارد. اتصال صوفیه از طریق قلب و ذوق حاصل می‌شود و آنچه ابن‌سینا می‌گوید از طریق معرفت و عقل».

از این بحث چنین نتیجه می‌گیریم که حافظ نیز می‌توانسته چون

ب: چون معقولات در عقل فعلیت یافتند، او را ملکه شوند و عقل نسبت به آن معقولات، «عقل بالفعل» شود. وقتی می‌گوییم عقل تعقل می‌کند پس عاقل است، چیزی جز آن نیست که معقولات برای عقل، صورت می‌شوند و عقل خود به عینه همان صوراست. پس معنی عاقل بالفعل و «عقل بالفعل» و معقول بالفعل یکی است.

پ: عقل مستفاد، عقل بالفعلی است که معقولات مجرد را تعقل کرده و به درک صور مفارقه قادر شده است. عقل بالفعل به درجه عقل مستفاد نمی‌رسد مگر وقتی که همه معقولات یا بیشتر آنها برای او به صورت معقول بالفعل حاصل شوند.

عقل بالقوه و بالفعل معقولات مجرد از ماده را درک نمی‌کنند و در هر حال محتاج به ماده هستند. اما عقل مستفاد به مرتبه‌ای رسیده که می‌تواند به‌طور مستقیم معقولات را از عقل فعال، که عقل انسانی نیست، بگیرد و از ماده بی‌نیاز باشد و طبعاً از فنای ماده، فانی نشود. بنابر رای فارابی، نفس آدمی جاویدان نمی‌شود مگر آن که عقل وی به مرتبه عقل مستفاد برسد و از ماده بی‌نیاز گردد و قدرت اتصال به عقل فعال را داشته باشد.

این فیلسوفان از «اشراق»، درکی عالمانه داشته باشد و با تفکری نزدیک به نگرش سیستمی به جهان بیندیشد. در سیستم شناخت انسان، نظام سیستم چنان حکم می‌کند که موضوع تحت بررسی به‌طور دائم با انبوه اطلاعات انباشته در ذهن، یعنی اجزای نظم یافته سیستم شناخت آدمی، محک زده شود. پس از چنین تجربه‌ای، سیستم شناخت در مرتبه‌ای بالاتر و متعالی‌تر به موضوع تحت شناسایی می‌پردازد و تجربه‌ای نو حاصل می‌آید. مثلاً اگر موضوع شناسایی یکی شیء باشد که با حواس ساده انسان قابل تشخیص است، سیستم شناخت از همین طریق، شیء را مطالعه و شناسایی می‌کند. هرگاه پس از نخستین تجربه چنین نتیجه شود که حواس آدمی برای شناخت موضوع نیازمند ابزار است، البته ابزار مناسب را به کار خواهد گرفت. مثلاً از میکروسکپ یا دوربین یا متر و غیره استفاده خواهد کرد. هرگاه پس تجربه‌ای دیگر معلوم شود که موضوع تحت بررسی با حواس و ابزار دقیق هم قابل شناسایی نیست، لاجرم باید آزمایشهایی ترتیب داد که شاید طی مراحل یک آزمایش و یا از تحلیل و استنتاج منطقی مجموعه‌ای از آزمایشها، بتوان به شناخت و درک موضوع تحت بررسی نائل آمد. البته هرگز نباید خوشبین بود که قطعاً از این طریق مشکل حل می‌شود و شناخت حاصل می‌آید. با تغییر در شرایط آغازین هر تجربه و آزمایشی، ممکن است نتیجه‌ای به دست آید که با نتایج قبلی به دست آمده از همان تجربه و همان آزمایش فرق داشته باشد. اگر موضوع تحت بررسی پیچیده‌تر از انتظار اولیه باشد، یا به زبان ریاضی، جوابهای توابع مفروض برای یک واکنش یا مجموعه‌ای از واکنشها، نسبت به مقادیری که متغیرها اختیار می‌کنند حساسیت بیشتری داشته باشند، طبعاً شناخت کلی آن

پدیده دشوارتر می شود. این امر در پدیده های تکرار شونده بررسی شده^(۱) و این نتیجه به دست آمده که شرایط پایدار به ازای تمام حالات اولیه پدیده تکرار شونده فراهم نمی آید، بلکه گاه با اندک تغییری در شرایط نخستین، حالات آشوبی در چرخه تکرار پدیده ها مشاهده می شود. فرمی، فیزیک دان نامدار می گوید: «باید به یک نظریه اثبات شده اعتماد کرد ولی نه همیشه. باید برون یابیها را آزمود، آنها را جدی گرفت، ولی باورشان نکرد». در این مراحل از شناخت موضوعات پیچیده است که درک عادی انسان نمی تواند به شناخت موضوع یا سیستم تحت بررسی بینجامد.

۱. مثلاً یکی از علمای بنام معاصر، «رابرت می» معادله بسیار ساده ای با جوابهای غیر منتظره ای، ارائه داد. فرض کنیم که N تعداد حیوانات در یک محیط معین در زمان t باشد. آن گاه تعداد $N + 1$ از رقابت بین رشد و نابودی به دست می آید که با رابطه ریاضی $N(t+1) = NC$ بیان می شود. این رابطه نمایش ساده یک فرایند پیچیده زیست محیطی است. کمیت C فقط نسبت بین رشد و نابودی را اندازه می گیرد. اگر $Nt = 1$ باشد N برابر یک باقی می ماند که این جواب حالت تعادل است. این معادله تا بخواهید تعینی (ترمیستی) است یعنی Nt بدون ابهام $Nt+1$ را تعیین می کند. سؤال این است که آیا جواب حالت تعادل جوابی پایدار است؟ $Nt = 1$ فقط در صورتی پایدار است که C بین ۰ و ۲ واقع باشد. برای C بین ۲ و $2/5$ ، سیستم می تواند ۲ چرخه پایدار داشته باشد. مثلاً اگر $C = 2/3$ فرض شود و با $No = 0/5$ شروع کنید، Nt های پیاپی بین اعداد نزدیک به $1/59$ و $0/4$ نوسان خواهد کرد. برای C های باز هم بزرگتر یک ۴ چرخه پایدار وجود دارد. برای $C > 3/102$ هیچ چرخه ای پایدار نیست. همه چرخه ها (از جمله ۳ چرخه) امکان پذیرند و سیستم به پیچیده ترین صورت رفتار می کند. همچنین اگر مقادیر اولیه N به طور دلخواه ولی نزدیک به هم اختیار شوند، تکامل به صورتهایی کاملاً متفاوت صورت می پذیرد و در واقع رفتار سیستم قابل پیش بینی نیست. محتوای اصلی در تحلیل معادله می (معجزه می) عبارت بود از مطالعات مربوط به آثار تکرار کردن تابعها روی مقدارهای اولیه گوناگون N .

از این مرحله به بعد با بینش سیستمی می‌توان در وادی شناخت مسائل و مبهمات پیش رفت. نظریه‌های فلسفی و مدل‌های ریاضی انسان را به شناخت سیستم‌های پیچیده نزدیک می‌کند. سیستم شناخت آدمی کوشش می‌کند تا با کل نگری، اطلاعات دریافتی از موضوع تحت بررسی را با نظریه‌های فلسفی و مدل‌های ریاضی محک بزند و به این ترتیب تجربه‌های علمی را گسترده‌تر کند و به تبع آن، مرتبه سیستم شناخت را ارتقا دهد. پس از هر تجربه علمی، سیستم شناخت به اصلاح خود دست می‌زند و در صورت لزوم نظام حاکم بر سیستم را تغییر می‌دهد و با تکرار این رفتار است که رتبه سیستم شناخت متعالی می‌شود و به مرحله‌ای از درک مفاهیم کلی می‌رسد که به گفته فارابی، میان عقل انسانی و عقل فعال رابطه برقرار می‌شود و نادیدنیها به ادراک درمی‌آید. این مرحله نهایی معرفت همانا اشراق است.

هایزنبرگ در کتاب جزء و کل می‌گوید که انیشتین در گفتگو با وی یادآور شده است که: «در نظر داشتن آنچه در واقع مشاهده می‌شود به عنوان راهنمای جستجو مفید است. اما علی‌الاصول، سعی در بنا کردن نظریه فقط بر پایه کمیت‌های مشاهده پذیر کلاً غلط است، و آنچه در واقع روی می‌دهد خلاف این است: نظریه است که حکم می‌کند چه چیز مشاهده پذیر است ... فقط با نظریه، یعنی شناخت قوانین طبیعت، می‌توان پدیده‌های پنهان از تأثرات حسی را استنباط کرد. وقتی ادعا می‌کنیم که چیز تازه‌ای را می‌توانیم مشاهده کنیم، در واقع باید منظور خود را بدین صورت بیان کنیم که گرچه قوانین طبیعی جدیدی را تنظیم می‌کنیم که با قوانین پیشین موافقت ندارند، با این حال فرض می‌کنیم که قوانین موجود - که سراسر مسیر، از پدیده‌ها تا

آگاهی ما، را می‌پوشاند - طوری عمل می‌کنند که می‌توانیم بر آنها تکیه کنیم و از این روست که می‌توانیم از "مشاهده" سخن بگوییم. گرچه نظریه پردازی درست‌ترین راه علمی برای شناخت پدیده‌ها و سیستم‌های پیچیده است، اما برای ارزیابی نظریه به آن چه از آزمایش حاصل می‌شود، نمی‌توان تکیه کرد. گاه نتایج آزمایشها، چه مؤید نظریه باشند و چه مغایر آن، موجب انحراف سیستم شناخت از ادراک واقعیات می‌شود. این سخن به معنای رد نظرانیشتم نیست، بلکه در توضیح آن است و منظور آن است که گاه اثبات نظریه، سالها بعد از طرح و ارائه آن عملی می‌شود و شاید یک حادثه نامنتظر به اثبات یا رد نظریه‌ای منجر شود.

به هر حال ... باتوجه به این که سیستم شناخت یک فرد چه اندازه کارآمد و فعال باشد، ممکن است در طی سلسله مراتب شناخت (به ترتیبی که گذشت)، ناگهان سیر صعودی و تعالی آغاز و به درک مسأله منتهی شود. فقط تمیز یا رابطه کنترلی کارآمد در سیستم شناخت یک اندیشمند کافی نیست تا به غایت تعالی ذهن دست یابد. سلسله مراتب اطلاعات و آگاهیهای انسان باید منظم و انبوه باشد تا رابطه کنترلی از عملکرد این اطلاعات به نتیجه‌ای برسد، وگرنه نظام دقیق و کنترل منظم دانسته‌های اندک نمی‌تواند به شناخت سیستم‌های پیچیده منتهی شود.

مثلاً کودکی نابغه، نمی‌تواند طرز کار یک ماشین پیچیده را به خوبی بفهمد، مگر آن که قبلاً مقدمات کار، که همان اطلاعات و آگاهیهاست، برای او فراهم شده باشد.

یک سیستم شناخت با ذخیره آگاهیهای زیاد، که در سلسله مراتب منظمی طبقه‌بندی شده و ارتباط کنترلی آن نیز به غایت دقیق و کارآمد

است، ممکن است نتواند به شناخت پاره‌ای از سیستم‌های پیچیده جهان نائل آید. حرکت سیستم شناخت به سوی تعالی پیش فرض دیگری هم نیاز دارد. آن پیش فرض همانا «کمال» سیستم است که بر اثر ممارست و تکرار تجربه‌ها، از طریق توسعه و تعمیق سیستم شناخت، حاصل می‌آید.

انسان از آن رو ناگزیر از کمال است که در برابر پیچیده‌ترین سیستم متصور، یعنی «دهر» قرار گرفته است. چون می‌خواهد که این سیستم بسیار گنگ و عظیم را بشناسد، لذا می‌کوشد تا مرتبه سیستم شناخت خود را بالا و بالاتر ببرد. بدین منظور باید به تعلیم و خودآموزی پردازد تا ذخیره اطلاعاتی سیستم را پربار سازد. برای ارتقای کارایی رابطه کنترلی سیستم و برقراری نظام مطلوب میان اجزای سیستم شناخت، از مدل‌های موجود و آشنا تقلید می‌کند و کمک می‌گیرد. این مدل‌ها، استادان و بزرگانی هستند که شخص می‌کوشد تا اندوخته‌های ذهن خویش را به سیاق آنان نظام بخشد. برای صیقل زدن به توان تمیز و تشخیص سیستم شناخت خود، ناچار است به آزمایشهای پیاپی و اندوختن تجربه‌های رنگارنگ دست زند و لذا سیستم را در معرض امتحان قرار می‌دهد. نتیجه جمعی این کوششهای آدمی، تعالی سیستم شناخت است و سیر تعالی، گرایش آدمی به کمال (کمال‌گرایی) است. چرا که فضیلت انسان با توان شناخت و قدرت ادراک او تناسب دارد.

این نکته که در داخل سیستم شناخت آدمی چه اتفاقاتی می‌افتد که امر شناخت حاصل می‌آید و سیستم با توفیق عمل می‌کند، موضوع بحث ما نیست.

نگاه حافظ به راز دهر

من خاکی که از این در نتوانم برخاست
از کجا بوسه زنم بر لب آن قصر بلند

شناسایی سیستم شناخت حافظ، از پس شش قرن و از طریق غزلهای پرراز و رمز و اندیشه‌های هنرمندانه او، چنان نیست که با روشهای متقدمان امکان‌پذیر باشد. نگارنده نیز ناگزیر است با ارتقای سیستم شناخت خود و با طرح نظریه‌ای بدین کار دست زند. در دو بخش قبلی گفتیم که حافظ، علاوه بر آشنایی با مبانی دین اسلام و فرهنگ و ادبیات فارسی و عربی و تفکرات فلسفی پیش از خود، با مکتبهای فلسفی و عرفانی و مذهبی شناخته شده عصر خود نیز کم و بیش، آشنا بوده و از پیوند آرای مختلف به نظام فلسفی ویژه‌ای رسیده است. از این رو باید اذعان داشت که هماهنگی و شباهتهایی بین افکار و آرای فلسفی او و متقدمان وجود دارد، لیکن نمی‌توان ادعا کرد که او فاقد نظام فلسفی مستقل بوده و از آرای صاحبان اندیشه متابعت کرده است.

پیش از آن که به فلسفه ماوراءالطبیعه حافظ اشاره کنیم، لازم است از قول «ماسکارنهاز» در تاریخ فلسفه شرق و غرب یادآور شویم که: «انسان معاصر نمی تواند بین حقیقت جهان و حقیقت مطلق فرق گذارد. بر همین سیاق، به خطا، ابدیت را به معنی دوام زمان می گیرد و بی نهایت را با نامعین و غیرقابل محاسبه مرادف می شمارد، حرکت طبیعی را همان حرکت متافیزیکی می داند، کلی را، همان کلی مفهومی و عقل را همان نیروی استدلال و شخصیت را همان فردیت می داند. در قرن سیزدهم اروپاییان بسیاری از مفاهیم و نظرات یونانی را که به وساطت زبانهای عربی و عبری دریافت کرده بودند، به خطا تفسیر کردند و این امر بر آشفتگی افکار افزود. از آن جمله است، نظریه دانشگاه پاریس درباره حقیقت. این دانشگاه معتقد بود که حقیقت بر دو نوع است: حقیقت فلسفی و حقیقت دینی. و این دو نوع حقیقت با یکدیگر تعارض دارند، یکی از عقل برمی خیزد و دیگری از ایمان». پس نمی توان از تعبیر امروزی ذهنیت پنهان در کلام حافظ به عمق فلسفه اش رسید. ما نیز چنین ادعایی نداریم. آنچه در پی می آید فرضهایی است قریب به واقعیت که با گفته های فیلسوفانه خواجه هماهنگ است.

با این مقدمه می پردازیم به طرحی برای فلسفه ماوراءالطبیعه حافظ:

او معتقد است که هستی از هیچ^(۱) به وجود آمده و جهان بی کرانه است و زمان و مکان لایتناهی است. به این ترتیب از الهیات ارسطو و پیروانش فاصله می گیرد:

۱. منظور از هیچ، عدم نیست، بلکه چیزی است که قبلاً وجود نداشته است.

میان او که خدا آفریده است از هیچ

دقیقه ای است که هیچ آفریده نگشادست

نبود رنگ دو عالم که نقش الفت بود

زمانه طرح محبت نه این زمان انداخت

در نزد او، خدا موجودی برکنار از جهان نیست ولی وحدت وجودی نیز نمی اندیشد. او خدا را با رابطه «من و تویی» می شناسد و براساس پاسخ و واکنش بدان می اندیشد نه براساس تعقل صرف. از این رو به واجب الوجود^(۱) بودن خدا می رسد و به این ترتیب میان اندیشه ها و افکار فلسفی و ایمان مذهبی خویش پیوند می زند:

مستور و مست مردو چو از یک قبیله اند

مادل به عشوه که دهیم، اختیار چیست؟

حافظ، دهر را به خدا مربوط می کند و خود (انسان) را در میان این ارتباط می بیند. از همین جاست که حیرت انسان را می نگرد و می نمایاند.

از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود

زنهار از این بیابان وین راه بی نهایت

انسان وقتی به جهان آفریده ها می نگرد، خدا را می بیند و هنگامی که در تفکر خالص غرق می شود تا خدا را بجوید، دهر را می یابد و می بیند. امانه خدا در دهر است و نه دهر در خدا. هر کدام تعینی

۱. واجب الوجود را ابن سینا چنین تعریف کرده است: واجب الوجود، موجودی است که فرض غیر موجود بودن آن محال باشد. نیز بر دو قسم است: واجب الوجود بالذات و واجب الوجود بالغیر.

دارند، چنان که هر کائن مشخصاتی دارد که با عقل و احساس قابل درک و شناخت است. اما پیوند آنها به یکدیگر و درکل هستی، مفهوم و معنایی دیگر پیدا می‌کند. گویی وقتی که با خدا درمی‌آمیزند، تعالی می‌پذیرند و به گونه‌ای دیگر جلوه می‌کنند.

حافظ خدا را خالق عالم می‌داند. از آن رو که واجب‌الوجود با لذات است و مبداء اول، تمام موجودات از او وجود یافته‌اند، اما خلقت را نظیر افلاتون می‌انگارد:

ز اتحاد هیولا و اختلاف صور

خرد زهرگل و هر نقش صد نشان گیرد

هیولای^(۱) اول، که ممکن‌الوجود و دارنده تمامی خواص حیات است، آفریده‌ای است تعین نیافته، چیزی مثل خیال بی‌شکل ولی دارای خواص شکل‌پذیری. هیولای دوم عقل است و عقل از دیدگاه حافظ دارای معنایی است نزدیک به آن که فارابی و ابن‌سینا بدان عقل فعال می‌گویند، لیکن عقل را مقدم بر ماده نمی‌داند و نظریه فیض را برای پیدایش نمی‌پذیرد. او به سادگی عقل را عاملی می‌داند که ماده آماده حیات را تعین بخشیده و به وجود آورده است.

حافظ به خیر بودن امر آفرینش معتقد است و به‌طور خلاصه آن را

۱. هیولا برطبق تعریف ابن‌سینا در رساله حدود یا تعریفات، چنین است: هیولی به معنی مطلق، جوهری است که تا شکل جسمانی پیدا نکند وجودش بالفعل تحقق نیابد، از آنجا که قابلیت صورت‌پذیری دارد و ذاتاً جز بالقوه، صورت و ویژه‌ای ندارد. چون بدان جوهر گوئیم مراد حصول جنبه فعلی آن است بذاته. و نیز ماده نخستین به هر چیزی گفته می‌شود که بتواند کمالی را که در آن نیست یا آنچه را فاقدست، واجد گردد. در نتیجه به نسبت با چیزی که در آن نیست هیولی و نسبت به چیزی که در آن هست موضوع می‌باشد. و موضوع هر چیزی است که در شأن او باشد که کمالی را احراز کند یا احراز کرده باشد.

تعین پذیرفتن هیولای اول به وسیله عقل و در قالب مثالهای افلاتونی می‌داند.

روان را با خرد درهم سرشتم وز آن تخمی که حاصل بود کشتم
امر آفرینش که خیر محض است، از دیدگاه حافظ مثال اول است و همه مثل در آن معنی می‌گیرند و تعین و تشخیص می‌پذیرند. از آنجا که او نظریه فیض^(۱) را نپذیرفته، پس عقل را هیولای ثانی انگاشته که همزمان با تعین هیولای اول، تحقق پذیرفته است.

ساقی به چند رنگ می‌اندر پیاله ریخت

این نقش‌ها نگر که چه خوش درکدو بیست

می‌بینیم که نظریه آفرینش در نزد حافظ ساده است و بیشتر به رای افلاتون می‌ماند و از این مرحله به بعد در واقع تداوم هستی است به این نحو که ممزوج دو هیولا در قالب مثل‌ها، موجودات را عینیت می‌بخشد. عامل ایجاد یا نیروی حیات، خاصیتی ذاتی است که به

۱. نظریه فیض یا مکانیسم صدور کائنات از واحد را ظاهراً نخستین بار فلوتین وضع و بیان کرده است. فارابی و ابن‌سینا دو اصل را از فلوتین پذیرفتند: یکی آن که چون خدا واحد است، جایز نیست که از او جز واحد صادر شود و دیگر آن که برای ایجاد و خلق چیزی، کافی است که خدا آن چیز را در وجود خود تعقل کند تا آن چیز به وجود آید. به مکانیسم آفرینی که بر این دو اصل استوار باشد، نظریه فیض گفته می‌شود که پیدایش تکثر از وحدت است. ابن‌سینا معتقد است که خدا، ذات خود را که تعقل می‌کند عقل واحد از آن ایجاد می‌شود و چون این عقل مبدء خود را تعقل می‌کند، عقل کلی از آن فایض می‌شود و چون ذات خود را تعقل می‌کند از آن فلک اقصی پدید می‌آید. فیضان افلاک و انفس از عقل کلی تا آخرین عقل آخرین فلک، یعنی عقل فعال و فلک قمر ادامه دارد و در اینجا متوقف می‌شود. این عالم در برابر عالم الهی، عالم کثرت است و در مقابل عالم ابدیت، عالم کون و فساد و مدیر این عالم، «نفس کونیه» است نه خداوند. نفس کونیه از عقل فعال صادر شده که شبیه نفس عالم در نزد افلاتون است.

موجودات مجال سکون و پایداری نمی دهد. این عامل همان است که هراکلیتوس^(۱)، آن را آتش می خواند.

حافظ این عقاید را که ریشه در فلسفه باستانی ایرانیان دارد، پذیرفته و نظام فلسفی خود را بر آن استوار ساخته است.

از آن به دیر مغانم عزیز می دارند

که آتشی که نمیرد همیشه دردل ماست

او شاید به تبعیت از افلاتون، که وحدت وجود را از پارمنیدس^(۲) و صیروت را از هراکلیتوس دریافت و درهم آمیخت، مفاهیم نظیر را از بستراندیشه های ایران باستان بیرون کشیده و درهم ادغام کرده باشد. تقابل و تداخل ذاتی «نیک» و «بد» در جهان که عالم هستی است، هم منطق طبیعت به شمار می آید و هم عامل تحول و دگرگونی و شور حیات. این اندیشه شگفت که زیربنای تمامی افکار و آرای فلسفی، چه طبیعی و چه ماورای طبیعی است، و شخصیت و رفتار انسان را

۱. فلسفه هراکلیتوس رمزی است و نمادین، اما نیرومند و ماندگار. عنوان اثرش معلوم نیست ولی شارحان افکار او را به سه بخش فلسفه طبیعت، نظریه های سیاسی و خداشناسی تقسیم کرده اند. مبنای فلسفه او مفهوم «واحد» است. واحد پیوسته کثیر می شود و کثیر خود واحد می گردد، بنابراین واحد، جوهری پایدار یا ذاتی ثابت نیست بلکه نیرویی است فعال یا اراده ای است منعطف به صیروت. روایان آرای او را پذیرفتند و معتقد شدند که انسان به منظور بزرگداشت و رعایت قانون طبیعت ناچار باید بکوشد تا به کمال دست یابد. نشانه های بسیاری حکایت از آن دارد که خمیرمایه افکار هراکلیتوس و سپس روایان، از افکار زرتشت و فلسفه ایران باستان گرفته شده است.

۲. پارمنیدس اهل الئا و متولد سال ۵۱۵ پیش از میلاد است. در ۶۵ سالگی به آتن آمد و با سقراط که در آن زمان حدود بیست سال داشت به مباحثه پرداخت. شاعری است توانا که آرا و اندیشه های خود را در شعری بلند و در قالب سفری خیالی نزد فرشته ای بیان می کند.

نیز می‌سازد، پیشینه‌ای به قدمت اندیشه بشری دارد. به نظر می‌رسد نخستین کسی که آن را در قالب آیینی طبیعی - الهی، برای توجیه عالم و آدم به کار گرفت، زرتشت باشد. حافظ هم می‌توانسته این افکار را از پیران مغ و موبدان زرتشتی برگرفته باشد که هنوز در فارس پراکنده بودند. البته آثار فیلسوفان مسلمان و مسیحی و یهودی نیز در دسترسش بوده است. به هر تقدیر، او نظیر هراکلیتوس به تحول و دگرگونی بی‌وقفه جهان نگریسته و همچون پارمنیدس به خدا و هستی نگاه کرده، و مانند هگل منطق دیالکتیک را بر جهان حاکم دانسته است.

بنابراین، مثال آفرینش که خیر محض است، پیچیده در لفافی اهریمنی است که شر مطلق می‌باشد. لاجرم تمام «مثال‌ها» که در این مثال وحدت می‌یابند و خلاصه می‌شوند، گرفتار همان تضاد خیر و شر هستند و به تبع آن، کلیه موجودات که از روی مثل آفریده شده‌اند، ناگزیر از مثال خویش که در عهد ازل پدید آمده، پیروی می‌کنند. لذا هم وجه خیر دارند، هم وجه شر. هم بالنده و کمال گرا هستند، هم پست شونده و فسادپذیر. به عبارت دیگر، موجودات در میان این دو حد گرفتار و در نوسان‌اند و وجه امتیاز انسان، به عنوان ابر موجودی که میان خدا و جهان قرار گرفته، بر سایر موجودات «خرد» است. همین عقل و خرد سبب ارتباط او با مبداء اول می‌شود، لیکن، نه خود به خود، بلکه در پی تمرین و آموزش بسیار که با تعقل کردن به معقولات بالقوه ملازمت دارد و انسان را به تدریج به مرحله‌ای می‌رساند که عقلش سرشار از معقولات بالفعل می‌شود و به مرحله عقل مستفاد می‌رسد و آن گاه می‌تواند با عقل فعال که عقلی عالی و الهی است، مربوط شود و به فیض اشراق نائل آید. مانع این کمال

ذاتی نمادهای اهریمنی است که به طور نهادین در انسان وجود دارند.
هر که آمد به جهان نقش خرابی دارد

در خرابات بگویند که هشیار کجاست
حافظ نه مانند ابن سینا و فارابی معتقد به دنیای پیچیده در افلاک و
انفس است و نه مانند ارسطو فقط اشیای جزیی مادی را که به حواس
درمی آیند، حقیقت وجود می شمارد. او تصویری نزدیک به آنچه گفته
شد برای ماورای طبیعت قائل است و از این دریچه به طبیعت یا دهر
می نگرد. از منظر حافظ، دهر، سیستمی ساخته شده از روی مدلی
است که خدا در ازل بدان پرداخته است. مدل آفرینش، همانا مثال ها
هستند که اندیشه های تعین یافته خداوندگارند:

حاصل کارگه کون و مکان این همه نیست

باده پیش آر که اسباب جهان این همه نیست
در این فلسفه اولی، جایگاه آدم بسیار اهمیت دارد، چنان که
حافظ، طبیعت را از منظر آدم می نگرد و ارزیابی می کند و آن را چنان
عظیم و پیچیده می بیند که فریاد برمی دارد:
شب ظلمت و بیابان به کجا توان رسیدن

مگر آن که شمع رویت بهر هم چراغ دارد
وقتی نگاهی به دیگر سو می افکند و خدا و خلقت را در نظر
می آورد و آن همه سادگی را در کارگاه کون و مکان درمی یابد، امیدوار
می شود که قطعاً نظامی بر دهر نیز حاکم است که به همان سهولت که
می آفریند، جهان را نیز اداره می کند. آنگاه آرام می گیرد و کوتاهی عقل
متعارف انسان را حجاب این نظم می پندارد.

هر چه هست از قامت ناساز بی اندام ماست

ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست

حافظ شاید به تبع قرآن انسان را خلیفه خدا می داند ولی نحوه حضور این موجود زمینی در سرتاسر فلسفه او پراهمیت و درخشان است. این جایگاه ویژه در سیستم پیچیده آفرینش با آنچه سوفسطائیان می گفتند بسیار نزدیک است.

قاعدتاً میان افکار پارمنیدس، واضع اندیشه «همه چیز یکی است و هیچ تغییر نمی کند» و مثل دکارت که می گوید «بودن و اندیشیدن، هر دو یک چیزند»، با عقاید سوفسطائی نامداری مثل پروتاگوراس که همانند جان لاک^(۱)، «احساس رایگانه وسیله آگاهی و معرفت می شمرد و هرگز به حقیقت ماورای احساس معتقد نبود» فاصله آن قدر زیاد است که نمی توان آنها را در یک سیستم شناخت گنجانند. لیکن چنان که گذشت، وقتی حافظ خدا را خالق عالم می داند و هستی را در پیوند با او معنی دار می بیند، در واقع گفته پارمنیدس را پذیرفته است، و هنگامی که انسان را درمیانه این رابطه قرار می دهد و این پیوند را از دیدگاه یک انسان، و نه مثال انسانیت، بیان می کند، در واقع انسان زمینی را محور شناخت می داند و مانند پروتاگوراس معتقد است که «مقیاس همه چیز انسان است و براین مقیاس هرچه هست، هست و هرچه نیست، نیست». این بعد از شخصیت انسان،

۱. جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴ مسیحی) فیلسوف بزرگ انگلیسی و یکی از صاحب نظران قرون جدید که هنوز تأثیرش بر افکار مردم غرب نمایان است. او از تجربه گرایان و از مدافعان بزرگ آزادی فردی است و در مسائل تربیتی صاحب افکاری مؤثر و پیشرفته. او معتقد است که دانش واقعی باید یقینی باشد و مراد او از یقینی آن است که منطقی و بی چون و چرا باشد. لاک به تصورات فطری انسان معتقد نیست و به این اصل می رسد که ذهن انسانی، پیش از تجربه، لوحی سفید و ساده بوده و همه تصورات ما از تجربه هامان سرچشمه می گیرند.

نگاه حافظ به راز دهر ۱۹۳

قاعدتاً با باورهای مذهبی حافظ سازگار بوده و در قالب برداشت او از قرآن نیز می‌گنجیده است. به استناد این واقعیت می‌توان گفت که حافظ در نظام فلسفی خود، جایگاه خلیفه خدا را بین خدا و جهان یا دیار و دهر تعیین می‌کند.

معرفت و شناخت

برو ای زاهد خودبین که ز چشم من و تو
راز این پرده نهان است و نهان خواهد ماند

با این تمهید حافظ به خود حق می دهد در سیستم شناخت خود، هم مانند سوفسطائیان احساس را ملاک بدانند و هم مانند افلاتون و اندیشمندان ایران قدیم اشراق را عامل معرفت و شناخت. سیستم شناخت حافظ به مدد یک عنصر کهن دیگر تعالی می پذیرد. آن عنصر، فهم دیالکتیکی است که زاینده اندیشه زرتشت بود، و این امکان را فراهم می کند تا شخص، پیدایش ضد غریبه ای در دامن خود و سپس درافتادن آن ضد با موجودش، و دست آخر پیدایش نوظهوری از درآمیختن خودی و بیگانه متضاد را نه فقط بپذیرد که اصل صیرورت بداند.

سلطه نظام دیالکتیکی و شور حیاتی بر دهر، جزیی از نظام فلسفی حافظ است. وقتی که کائنات به وجود می آید، باید جریان عالم دوام داشته باشد، و گرنه موجودات، یا باید جاوید و بی مرگ باشند و یا با

مرگ و فساد موجودات، عدم حادث خواهد گشت. مفهوم صیورورت در فلسفه اولای حافظ با عقیده جمع سازنده ضدین، تعین پیدا می‌کند.

«خیر»، مفهومی مطلق و همچون مثال اول است و در برابر آن «شر» قرار دارد. شر نمی‌تواند یک مثال باشد، چون مجموعه مثل باید در مثال خیر وحدت یابند. لذا مثال شر را در این مجموعه جایی نیست. اگر فرض کنیم شر نیز هم ارز خیر، مثال اعلی باشد، باید رابطه‌اش با واجب‌الوجودی که جز واحد نمی‌آفریند، به‌گونه‌ای تعریف شود. چون این امر متضمن تناقض می‌شود پس محال است که «شر» مثال اعلی باشد. فرض محتمل آن است که به تبعیت از فیلون^(۱) که لوگوس را آفریده‌ای دووجهی درمیان خدا و جهان قرارداد، مثال اول را دووجهی انگاشته باشد.

فیلون یهودی مسلماً این عقیده را از زرتشت گرفته و با آرای مانی،

۱. فیلون اسکندرانی یا فیلون یهودی (۳۰ ق.م تا ۴۰ ب.م) می‌خواست تورات را با فلسفه درآمیزد و افکار نوافلاتونیان را برای این نیت خود مناسب یافت. او از ترکیب مثل افلاتونی و لوگوس رواقی، نظامی یکتاگرا و مؤثر به‌وجود آورد. لوگوس فیلون اصل یا مبدئی الهی نیست، بلکه صرفاً نخستین آفرینش خدا به‌شمار می‌آید و نمایشگر سلسله مراتب جهان محسوس است و به عبارت دیگر طرحی است مخلوق ذهن خدا. او ذات دین را در حیات عقلی می‌جوید و معتقد است که فیلسوف حقیقی جویای خیر و صور خیر است چرا که کمال مطلوب فیلسوف، زیبایی است. او عشق به خدا را وسیله تقرب نمی‌داند بلکه غایت انسانی می‌شمارد و معتقد است که انسان «قادر به دوست داشتن خدا هست، اما توان دیدن او را ندارد». فیلون گفته است که هرکس از دنیای تن جدا شود و حس و نطق را ترک کند شاید که خدا را در ذهن خود بیابد. او الهام را محصول حقیقت جویی فیلسوفان می‌داند و آن را تحت عنوان تشعشع نور که از خدا افاضه می‌شود و با چشم جان دیده می‌شود، طرح می‌کند.

که او نیز ملهم از زرتشت بوده، درآمیخته است. در فلسفه زرتشت، اسپنتامینو مظهر اراده و اندیشه خلاق اهورامزداست که در حجاب اهریمن یا انگره‌مینو قرار دارد و بی آن که ثنویت در امر آفرینش واقع شود، حضور مداوم دو ضد خوب و بد در کنار هم جلوه‌گر می‌شود. حافظ چنین خاصیتی را برای مثال اول قائل شده است.

در واقع، حضور فعال این دو مفهوم متضاد در مثالی واحد که نماد آفرینش است، خودبه‌خود بیانگر و رسانای نیروی حیاتی در مخلوقات است. چرا که نفس آفرینش خیر است و اهریمن که مرگ و فساد نماد آن است، می‌کوشد که آن نفس آفریننده را نیز دستخوش عدم و نیستی سازد. پس آفرینش به ستیز نیستی برمی‌خیزد. به این ترتیب انگیزه حیات، که تقابل با مرگ است، ودیعه‌ای ازلی در جانداران می‌شود.

بر لب بحر فنا منتظریم ای ساقی

فرستی دان که زلب تابدهان این همه نیست

حفظ تعادل و دوام هستی، که ما از آن به «صبرورت» یاد می‌کنیم، تقابل پایان ناپذیر این دو جلوه مثال نخستین‌اند. هیچ آفریده‌ای بی نقص نیست، چرا که نقص عینیت جلوه اهریمنی حیات است. باوجود این، اصولاً آفریده‌ها، همه خوب و خیرند، زیرا که از مثال اول که خیر محض است، تبعیت می‌کنند:

پیرما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین برنظر پاک خطاپوشش باد
از آنجا که به تعبیر مذهب اسلام، شیطان از مخلوقات خداست، حافظ شیطان را مظهر اهریمن نمی‌داند، بلکه او را همانند دیگر فرشتگان، مثال و نماد صفاتی می‌داند که به او نسبت داده شده است. در این فلسفه اولی مسأله معرفت و شناخت، با بینش کل‌بینانه

(سیستمی)، مطرح شده است. ادراک ناشناخته‌ها تا مثال اول ممکن است و فراسوی آن خدا قرار دارد که نه دست یافتنی است و نه دیدنی، و معرفت واقعی بدان محال است. از لحاظ بینش سیستمی، تکامل و تعالی سیستم شناخت آدمی بدان حد که حافظ می‌گوید، غیرممکن نیست. هرگاه سیستم شناخت آدمی به چنان حدی از کمال رسیده باشد که بتواند مفهومی روشن و هشیارکننده از اندیشیدن به دهر حاصل کند، ممکن است بر اثر محرکهای محیطی به چنان مرتبه‌ای عروج کند که به دریافت مستقیم رازهای دهر و معرفت مثل نایل آید. به عبارت دیگر، وقتی سیستم شناخت انسانی متعقل و اندیشمند بر پیشرفته‌ترین سیستم محیطی یعنی دهر، که دارای متغیرهای بسیار و محرکهای نیرومند است، تمرکز یابد احتمال دارد که عواملی ناشناخته از محیط، آن سیستم شناخت متکامل و آماده را متأثر کند و اشراق دست دهد. لذا برای سیستم شناخت چنین انسانهای کمال گرای کوشنده‌ای، محدودیت معرفت از بین می‌رود. حافظ چندجا، بویژه در غزلی با مطلع «دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند»، خاطرنشان می‌کند که به چنین مراحل از معرفت واصل گردیده است.

احتمالاً حافظ میان «الهام» به تعبیری که فیلون کرده و «تذکار»، آن چنان که افلاتون بیان داشته و «اشراق»، آن گونه که فلوتین و فارابی و ابن سینا شرح کرده‌اند، فرقی نمی‌گذارد. بعید است که او به تبع مانویان^(۱) خدا را سلطان قلمرو نور پنداشته باشد و ادراک بی‌واسطه

۱. مانویان معتقدند دو ذات متضاد جاویدان وجود دارد، یکی قلمرو نور است که خدایا پدر برآن فرمانروائی می‌کند و دیگری قلمرو تاریکی است که سلطان شر برآن حاکم است. سلطان شر خدا نیست ولی ذاتی مستقل دارد و همچون خدا، نامیرا و ابدی است. مانویان

را بدان سبب تشعشع پرتو ذات خدا دانسته باشد. واقعیت این است که مسأله اشراق و تشعشع حقیقت که چون نور دل تاریک را روشن می‌کند، از دیرباز ذهن آدمی را به خود مشغول داشته است.

زرتشت نیز یافته‌های خود را که ناشی از الهام و اشراق است، عین حقیقت مطلق می‌داند و معتقد است که از این طریق با اهورامزدا مربوط شده و حقایق را چنان که هست دیده. در هات ۴۳ از گاتها چنین می‌گوید:

ای مزدا اهورا!

آنگاه که نخستین بار تو را در جهان مینوی نگریستم، پاک شناختم و دانستم که چگونه کردارها و گفتارها را مزدخواهی داد:

پاداش نیک به گفتار و کردار نیک و پادافره بد به گفتار و کردار بد.

تو در پایان گردش آفرینش با هنر خویش بدان را از نیکان بازخواهی شناخت. حافظ به اعتبار نظر زرتشت می‌تواند معتقد به اشراق و دریافت انوار حقیقت باشد.

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادن

و ندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند

ماده را قلمرو ظلمت و تاریکی و روح را قلمرو نور می‌دانند و این دو قلمرو را در حال پیکار مداوم می‌انگارند. مانویان برای توفیق یافتن نور بر تاریکی از پیروان خود می‌خواهند که ترک تن و تعلقات مادی کنند و با زهد خشک و پرهیز سخت و عبادت مداوم، تن را که قلمرو سلطان تاریکی است، منکوب سازند تا روح اعتلا یابد و کمال برانسان چیره شود. می‌شود تصور کرد که چون مانویان خدا را حکمران قلمرو نور می‌دانند، پس تشعشع ذات او مفهوم اشراق و وصول به معرفت را نوید می‌دهد. لیکن حافظ را با مانویان قرابتی نیست. او که آن چنان تلخ و تند با زاهد و صوفی، که هر دو متأثر از آموزش‌های مانویان‌اند، می‌ستیزد، ابدأ نمی‌تواند برای آرا و عقاید ماورای طبیعت آنان ارزش و ارجی قائل باشد، تا چه رسد به تابعیت از افکار آنان.

بی خود از شمعش پرتو ذاتم کردند
 باده از جام تجلی صفاتم دادند
 چه مبارک سحری بود و چه فرخنده شبی
 آن شب قدر که این تازه براتم دادند
 بعد ازین روی من و آینه وصف جمال
 که در آنجا خبر از جلوه ذاتم دادند
 من اگر کامروا گشتم و خوشدل چه عجب

مستحق بودم و اینها به زکاتم دادند
 این پنج بیت بازتاب فلسفه حافظ است و سه بیت آخر، تغزل
 است و هنر. حافظ نهایت دانایی و معرفت را غایت خوشبختی
 می داند. در فلسفه ایران باستان دانایی و خرد، اهورایی و جهل
 اهریمنی است. حافظ معترف است که پیرمغان او را از جهل رهانیده.
 بنده پیرمغان که زجهلم برهاند پیر ماهر چه کند عین ولایت باشد
 آیا او راه فلسفه را پیش پایش نهاد و به شناخت رازدهرش
 فراخواند و یا هشدار سقراط خردمند بود که می گفت: «نظم و نسق
 جهان و طرح و نقشه آن واضحتر از آن است که بتوان عالم وجود را
 ساخته تصادف و معلول علتی غیرعقل دانست»؟ به هر حال خواجه
 خواستار معرفت حقیقت شد و چهل سال کوشید تا بدان واصل
 گشت و شاید این غزل، خاطره آن توفیق بزرگ باشد که درهای
 سعادت را بر وی گشود و از غم ایامش رهانید.

برای روشن شدن مفاهیم فلسفی این ابیات لازم است که چند
 مفهوم فلسفی مندرج در آن تعبیر و تفسیر شود.

نخستین «شمعش پرتو ذات» است که به نظر می رسد در این غزل
 مراد از آن عقل فعال باشد که با عقل مستفاد شاعر مربوط شده است.

در تأیید این نظر می‌توان از توماس آکوئیناس شاهد آورد که بهترین توضیح را برای فهم «نور عقل»، که همان شعشۀ پرتو ذات باشد، داده است. می‌گوید:

«چون قوه عقلی مخلوق ذات خدا نیست، باید مخلوق (قوه عقلی) شباهتی به عقل اول داشته باشد. از این جاست که قوه عقلی مخلوق، "نور عقلی" نامیده شده است. خواه این قوه، قوه‌ای طبیعی باشد یا زاده فضل یا لطف خدا ... فضل یافتگان به وسیله این نور به خدا تشبه می‌جویند، چنان که در کتاب مقدس آمده است، هنگامی که او (خدا) ظاهر می‌شود مانند او خواهیم بود، زیرا که او را چنان که هست خواهیم دید».

با توضیح سن توماس می‌فهمیم که چرا حافظ اصطلاح شعشۀ پرتو ذات را به کار برده است. لازم به یادآوری است که سن توماس به تبعیت از ابن رشد و ابن سینا، عقل اول را نخستین فیضان واجب الوجود با لذات، یعنی خدا، می‌داند و سایر عقول راناشی از فیضان آن عقل می‌شمارد. اما چنان که در فلسفۀ ماورای طبیعت حافظ آمده، عقل، همچون هیولایی است که به لحاظ رابطه و نزدیکی به انسان، همانند عقل فعال در فلسفۀ ابن رشد و ابن سیناست.

بخش آخر نظر سن توماس، چگونگی جاودانگی برائت معرفت خدا را بیان می‌کند. حافظ که ابدآ به خلود معتقد نیست، شاید چنین جاودانگی‌ای را پذیرفته باشد که خود را کامروا و خوشدل خوانده است. چرا که برای هر انسانی جاویدان شدن، عین سعادت است.

گر روی پاک و مجرد چو مسیحا به فلک

از چراغ تو به خورشید رسد صد پرتو

وقتی انسان چون مسیح شایستگی دیدار خدا را می‌یابد، همانند

او می شود و عقل و دانایی چنان از او ساطع می شود که گویی چراغی، خورشید را نورباران کند.

مفهوم دیگر، باده و آب حیات است، که در این غزل هردو به معنای عقل آمده اند. درخصوص هم معنا بودن باده و می و شراب با عقل، در بخش دوم به تفصیل سخن رفته است. در باب هم معنا بودن آب حیات با عقل اشاره می کنیم که چون حافظ عقل را عامل فعلیت یافتن هیولای اول دانسته است، لذا عقل در فلسفه او، همان آب حیات است.

دیگر این که «صفات» ذات احدیت است، که از دیدگاه حافظ در واجب الوجود بودن او مستتر است. اندیشه واجب الوجودی که در آرای حافظ و ابن سینا و فیلسوفی چند، پایه و اساس الهیات واقع شده، مبنای وحدت صفات الهی با ذات خداوندگاری است.

بنابرآن چه گذشت، در نزد حافظ، تجلی صفات خدا که «عقل» بازرترین آن است، همانا تجلی ذات خداوندگاری است و «باده از جام تجلی صفات»، استعاره ای است برای آنچه از عقل سهم وی شده است. با قیاس به اندیشه های ابن سینا، این عقل همان عقل مستفاد است که نهایت عقل انسانی محسوب می شود و می تواند با عقل فعال مرتبط شود. مفهوم فلسفی غزل نیز گویای همین معناست. می گوید: به هنگام حلول سحر در دل شب، ظلمت ذهن من نیز از نور عقل سرشار شد و چنان جاودانه شدم که گویی اسکندر در ظلمات به آب حیات رسید. از تابش پرتوهای درخشنده ذات پروردگاری چنان از خود بی خود شدم که گویی از باده عقل مست و مدهوش بودم.

در بیت سوم (چه مبارک سحری بود و چه فرخنده شبی ...) از آن رویداد یاد می کند و آن حلول سحر در دل شب را مبارک می شمارد و

آن شب فرخنده را که مقدمه این رخداد شگفت بود، به شب قدر مانده می‌کند که هر خواسته‌ای در آن شب پذیرفته می‌شود و این رویداد را برات تازه جاودانگی می‌شمارد. در بیت چهارم، (بعد از این روی من و آینه ...) آینه وصف جمال، همانا اندیشه و ذهن شاعر است که این حقایق مست‌کننده در آن منعکس شد. رابطه عقل مستفاد و عقل را به انعکاس نور در آینه تشبیه کرده است. و بیت پنجم، (من اگر کامروا گشتم و خوشدل چه عجب ...) سخن از استحقاق خود می‌گوید که شایستگی رسیدن به این مرتبه از شناخت را داشته است. این ادعا اگر بجا نباشد، از حافظ بعید است و اگر بجاست، حکایت از آن دارد که بر اثر مطالعه و تحقیق بسیار بدین مرحله رسیده نه مانند عارفان صوفی مسلک و دنیاگریز که ساده‌دلانه می‌پندارند به نیروی ذکر به ادراک و معرفتی آن چنان خواهند رسید. انتظار موجه حافظ در این چند بیت آشکار است، چنان که توفیق خود را نتیجه شایستگیهای خویش می‌داند. در نزد عرفا و متصوفه، احوال خود به خود است و معمولاً دور از انتظار سالک دست می‌دهد. هر چند شباهتهایی میان اشراق علمی و فلسفی با احوال و مکاشفه عارفانه وجود دارد، لیکن این دو را نباید و نمی‌توان یکی انگاشت. هر چند تذکره‌الاولیا به روایت از سهل تستری نقل می‌کند که: «گفت اهل توکل را سه چیز دهند: حقیقت یقین و مکاشفه غیبی و مشاهده قرب حق تعالی. و گفت تجلی بر سه حال است: تجلی ذات و آن مکاشفه است و تجلی صفات و آن موضوع نور است و تجلی حکم ذات و آن آخرت است و مافیها».

ازل و ابد

هر که شد محرم دل در حرم یار بماند
وان که این کار ندانست در انکار بماند

از دیدگاه حافظ، جهان یکسر شدن است ولی «ازل» لحظه
شکوهمند آفرینش است، نه آغاز جهان.
جهان پیر است و بی بنیاد از این فرهادکش فریاد

که کرد افسون و نیرنگش ملول از جان شیرینم
چون ازل آغاز جهان انسانی است، از این رو مرجع نهایی شناخت
آدمی نیز هست و پیش از آن در خیال انسان نیز نمی تواند بگنجد.
افلاتون نیز بر این عقیده است که شناخت نهایی تا به تذکار مثل منتهی
می شود. و ابن سینا عالم را قدیم^(۱) می داند.
اگر فرض شود که عالم پس از خدا وجود یافته، پس میان وجود

۱. نظریه قدیم بودن عالم را ارسطو به تفصیل طرح کرده و فارابی و ابن سینا و دیگر
فیلسوفان به تبع وی آرای خود را آراسته اند.

خدا و وجود عالم فاصله زمانی ای پدید آمده که آن فاصله زمانی عدم بوده است. در عدم که وادی ناشدن است، بین شروع و ترک فاصله نیست پس چگونه می توان گفت که از جهت زمانی کدام بر دیگری مقدم است؟ اما اگر فرض شود که فاصله زمانی ای باشد که خدا در آن وقت محدث عالم نبوده و بعد از آن به حدوث عالم پرداخته، این حدوث را چگونه می شود تعلیل کرد؟

از دیدگاه حافظ، ازل لحظه شکوهمند آفرینش و بهشت سرمدی است. رانده شدن انسان از بهشت، همانا خلقت آدمیزاد از نسخه مثال انسان است و هبوطش به عالم، پیامد وابستگی ذاتیش به ماده و صیوررت جهان است، که به داستان خلق انسان برابر قرآن برمی گردد. این وابستگی ذاتی که طبعاً ناگسستنی است، جای مذمت هم ندارد و چنان که صوفیان و زاهدان پیرو آرای مانی می پندارند، با پرهیز سخت و ترک دنیا نیز قطع نمی شود. پس اگر درک بهشت از این طریق متصور باشد، از آن رو که با منطق حافظ سازگار نیست، مردود است. پدرم روضه رضوان به دو گندم بفروخت

ناخلف باشم اگر من به جوی نفروشم
نتیجه گیری او از فلسفه ماورای طبیعت طبعاً عقلانی و ساده است و از این روست که برای همگان مفهوم می شود. اجزای دیگر نظام فلسفی حافظ ملهم و متأثر از این بخش آغازین از فلسفه اوست. مثلاً او نمی تواند تصویری از فنای در خدا یا اتصال با او داشته باشد و حتی درک خدا را نیز محال می داند از آن رو که مرز شناخت آدمی معرفت مثل است، نه ادراک خداوند.

اینجاست که ظریفترین مرز میان انگار فیلسوفانه او و مجموعه عظیم اندیشه عرفانی معلوم می شود. چنان که گفته شد، عرفان را

نمی‌توان به‌گونه‌ای تعریف کرد که همه بپسندند. ادغام هنرمندان افکار فلسفی با الهیات ادیان را می‌توان عامترین تعریف عرفان انگاشت. به این اعتبار، سه عنصر در ساخت اندیشه‌های عرفانی دخالت می‌کند: دین، فلسفه و هنر. محتوای دین با هدفهای عملی فلسفه تفاوت چندانی ندارد به‌حدی که عده‌ای دین را فلسفه عملی دانسته‌اند.

از دیدگاه زرتشت، مفهوم دین یا «دئنا»، همان وجدان است که انسان را به سرنوشت نیک یا بد رهنمون می‌شود. آنچه اندیشه‌های دینی یا الهیات می‌خوانیم روشهایی است برای تعلیم وجدان به‌منظور حرکت در راه خوب و رسیدن به عاقبت خیر. این روش تعلیم نمی‌تواند درباره انسان مصداق داشته باشد زیرا که آدمی جائز الخطاست. فقط افکار الهی که به صورت وحی به برگزیدگان در روی زمین می‌رسد، می‌تواند ضامن سعادت انسان و عاقبت خیر وی شود. چنین است که خدا راه می‌نماید و انسان را با وجدان خویش آزاد می‌گذارد تا آن راه را برگزیند و بدان وفادار بماند، و یا به راه دیگری رود که در این صورت در سرای اهریمنی و شیطانی قدم خواهد نهاد و عاقبتی ناخرسند خواهد داشت. آن که راه خدا را می‌جوید و بدان عمل می‌کند مؤمن نامیده می‌شود، چون در کار خدا چون و چرا نمی‌کند و خود را به خدا می‌سپارد و بی شک و تردید هر آنچه را که گفته‌اند، انجام می‌دهد.

انسانها مثل هم نیستند و گاه دچار شک می‌شوند. اگر چه همه ادیان، «شک» را عامل شیطانی و اهریمنی دانسته‌اند، اما این حالت واقعیت دارد و انسان را در برابر سؤالهای بسیاری قرار می‌دهد که تا رسیدن به پاسخ قانع‌کننده‌ای آرام نمی‌گیرد. اگر شک، آدمی را به

ضدیت با دین خدا بکشاند، به او کافر گویند ولی مرحله شک ممکن است به یقین بدل شود و انسان باز به راهی که خدا نموده است بازگردد. به هر حال، «شک» آغاز اندیشیدن است و سبب پیدایش فلسفه.

البته می توان عرفان را اندیشه و افکاری فلسفی دانست که در برابر شک انسان منفعل و بر اثر محرکات محیط شکل یافته است. در آمیختن این نظامات فلسفی با الهیات دینی، علاوه بر بقای اندیشه ها، سبب تعدیل آداب مذهبی و انطباق آن با شرایط هر عصر نیز شده است. تردیدی نیست که چنین تداخل و آمیزشی آسان صورت نگرفته است. دین که برایمان استوار است، به لحاظ اصول هیچ سازشی با فلسفه که بر عقل و علیت متکی است، ندارد. ادغام این دو مقوله نامتجانس به نحوی که مورد پسند آدمی قرار گیرد و دوام آورد، فقط از طریق هنر ممکن و میسر است. به عبارت دیگر، تنها به مدد هنر می توان این دو مقوله را به هم نزدیک کرد و مفاهیم مشترک آنها را برجسته و نمایان ساخت و موارد اختلاف را کم کرد. از این رو، عنصر هنر، زمینه و بوم عرفان است.

افلاتون از آن رو توانست الهیات عصر خویش را با افکار فلسفی رایج زمان سازش دهد که شاعری توانمند و خیالپردازی نابغه بود. شاید وجه تشابه آرای حافظ و افلاتون در همین خصلتهای متشابه ذاتی نهفته باشد. اگر حافظ نیز توانست بین کلاف سردرگم اندیشه های عرفانی عصر خویش و یافته های علمی و عقلی خود پیوندی دلنشین و پذیرفتنی و ماندگار برقرار کند، در واقع از نبوغ شاعرانه خود یاری جست. این موضوع، که وی را مقبول همگان ساخت، حسادت معاصران و مدعیان را نیز برانگیخت:

حسد چه می‌بری ای سست نظم بر حافظ

قبول خاطر و لطف سخن خدادادست

نویسندهٔ مقدمهٔ جامع دیوان، انگیزهٔ خودداری حافظ از تدوین و نشر آثارش را هم این امر دانسته و می‌نویسد: «بنابر ناراستی روزگار کردی و به غدر اهل عصر عذر آوردی».

اگر حافظ از عرفای عصر می‌بود، لابد چنین نگرانی‌ای بی‌مورد بود. لیکن محمد قزوینی یادآور می‌شود که یکی از کاتبان قدیم‌ترین نسخه‌های دیوان همایون او را «المولی العالم الفاضل ملک القراء و افضل المتأخرین شمس الملک والدین» لقب داده است. و نتیجه می‌گیرد: «شاید بتوان استنباط کرد که خواجه در عصر خود بیشتر از زمرهٔ علما و فضلا و دانشمندان به قلم می‌رفته تا از فرقهٔ عرفا و صوفیه».

این نشانه‌های مکتوب ما را متقاعد می‌سازد که شک سبب شده است تا حافظ با نبوغ هنری و دانش گسترده‌اش مجموعه‌ای عقلی و استوار بنا کند. بنابراین موج شک در کلام وی را نمی‌توان به یک اتفاق هنری تعبیر کرد یا از نوع شکهای عامیانه انگاشت.

قدر مجموعه گل مرغ سحر داند و بس

که نه هر کو ورقی خواند معانی دانست

این شک عالمانهٔ بی‌پایان، هرگز نگذاشت که او به خلود نفس و عالم دیگر عقیده‌ای نزدیک به نظریهٔ ادیان الهی داشته باشد.

چه جای شکروشکایت ز نقش نیک ویداست

چو بر صحیفه هستی رقم نخواهد ماند

چرامکان خلودای دل‌درین فیروزه‌ایوان نیست

مجال عیش فرصت‌دان به‌فیروزی و به‌روزی

...

گر مسلمانی از این است که حافظ دارد

آه اگر از پی امروز بود فردایی

در تطبیق اندیشه‌های حافظ با افکار مذهبی و عرفانی، پژوهندگان بسیاری نکته‌هایی را خاطرنشان ساخته‌اند که علاقه‌مندان می‌توانند به یافته‌های آنان مراجعه کنند. چگونگی و چرایی اعتقاد حافظ به آرای خیام را نیز می‌توان از مطالعه پژوهشهایی که پیرامون اندیشه‌های خیام به عمل آمده، حدس زد. یک فرض هم این است که پیروی حافظ از افکار ناب زرتشت به تفسیر اندیشمند فرزانه‌ای بوده که از وی همه جا به «پیرمغان» نام برده است. زرتشت شناسان نیز بیان کرده‌اند که زرتشت بهشت و دوزخ را حالت‌های گذرا یا ماندگاری دانسته است که در این دنیا برانسان چیره می‌شود. جلال‌الدین آشتیانی می‌نویسد: «برخی معتقدند که علاوه بر پاداش روحی و درونی، در پیام زرتشت به حیات پس از مرگ و روز حساب رسی نیز اشاره شده و دیگر ادیان، روز رستاخیز را از زرتشت اقتباس نموده‌اند» وی آنگاه به تحلیل و بررسی گات‌ها می‌پردازد و به استناد آیاتی چون: «هنگامی که این دو گوهر به هم رسیدند نخست پدید آوردند زندگی و نازندگی را. چنین باشد به پایان هستی بدترین منش برای هواخواهان دروغ ولی بهترین منش برای طرفداران راستی» و «کسی که به سوی زندگی پارسایی آید جایگاه او در آینده روشنایی است ولی بدکاران زمانی دراز با شیون و افسوس در تیرگی به سر خواهند برد. به راستی زندگانی بدکاران وجدان آنها را به سوی کردار خودشان

خواهد کشاند» و نتیجه می‌گیرد که «سخن از بهشت و جهنم درونی است و نه تنها منبع و منشاء خیر و شر در اندیشه و منش ماست، بلکه پاداش و کیفر آن هم در ضمیر و خاطر و فکر ماست ... سرای زشت کاران، تیرگی درون و عذاب وجدان ناآرام توجیه شده و پاداش نیکوکاران جایگاه فروغ و روشنایی، که همان بهشت اندیشه نیک است. وجدان بدکاران به سوی کردارشان کشیده می‌شود، یعنی کردار بد آنها وجدانشان را معذب خواهد ساخت. برخی تحت تأثیر اوستای متأخر، از این بند نتیجه می‌گیرند که وجدان انسان در روز رستاخیز او را به سوی بهشت یا جهنم خواهد کشاند».

هرگاه حافظ به چنین نتایجی رسیده باشد، مسلم است که خلود روح و رستاخیز جسم را نیز ضرور نمی‌شمارد. از سوی دیگر پذیرش فنای مطلق، به اصل صیوررت لطمه می‌زند، چرا که تداوم حیات متناقض با فنای مطلق موجود زنده است و به پایان یافتن هستی می‌انجامد. بنابراین، حافظ که معتقد به تحول و تکامل است، نمی‌تواند مکانیسم دوام عالم موجودات را تعلیل کند و این حقیقت را رازنا یافتنی دهر می‌شمارد و نه تنها خود به جستجوی بیهوده دست نمی‌زند بلکه دیگران را نیز از این کوشش عبث باز می‌دارد.

سرود مجلس جمشید گفته‌اند این بود

که جام باده بیاور که جم نخواهد ماند

برین رواق زبرجد نوشته‌اند به زر

که جز نکویی اهل کرم نخواهد ماند

اگرچه حافظ خود را متقی و مؤمن به دین و قرآن دانسته و ابیات بسیاری در تأیید ایمان خویش آورده است، لیکن چنان که از سیر عقاید و افکار و اندیشه‌ها برمی‌آید ایمان مذهبی جنبه‌ی تبعیدی

مشخصی ندارد و نحله‌های مذهبی بسیاری از مسلمان و غیرمسلمان، مدعی ایمان و عقیده بوده‌اند و آداب دینی را آن چنان که خود معتقد بودند نه آن‌گونه که ملایان مذهب شان، اجرا می‌کردند. بنابراین، نمی‌توان حافظ را به این نشان که عقاید فلسفی‌اش با مفاهیم مقبول متکلمان سازگار نیست، ملحد و کافر انگاشت. هرچند از زندگانی‌اش چنین پیداست که گویا متهم به بی‌دینی شده و آزارها دیده است.

بی‌شک حافظ جاودانگی را در آگاهی می‌دانسته و در این عقیده به رای^(۱) فارابی نزدیک شده است. او به گونه‌ای نامتعیین عقیده داشته که هرگاه معرفت حاصل شود، انسان به سعادت کامل می‌رسد و جاودانه می‌شود. شاید او نیز مثل فارابی به دلیل عقاید مذهبی نمی‌توانسته آرای خود را تصریح و تبیین کند. فارابی به کسی می‌گوید «سعادت‌مند» که خوشبختی را شناخته و برای وصول آن کوشیده باشد. از دیدگاه فارابی این دسته از سعادت‌مندان، جاودانی خواهند شد. دسته دیگری از مردم، سعادت را می‌شناسند ولی برای رسیدن به آن کوشش نمی‌کنند. فارابی این گروه را اسیر ابدی «شقاوت» می‌شمارد. دسته سوم از مردم آنان‌اند که نه سعادت را شناخته‌اند و نه برای شناخت یا وصول بدان کوشیده‌اند. فارابی این گروه را، که اکثریت مردم را تشکیل می‌دهند، فانی و میرا می‌شمارد. آرای حافظ به این طبقه‌بندی فارابی بسیار نزدیک است.

۱. ابن رشد می‌گوید: فارابی منکر خلود نفس بود و می‌گفت که آدمی به وسیله معرفت و تحصیل علوم نظری به سعادت قصوی می‌رسد و این که می‌گویند نفس انسان جوهری مفارق خواهد شد، چیزی جز انواع خرافات نیست. زیرا چیزی که جان می‌یابد و می‌میرد نتواند که جاویدان باشد.

او با اکثریت مردم که تاحد دانایی رشد نکرده‌اند، کاری ندارد. اما آنان را که مدعی اندیشه‌اند، به خلود خویش از طریق معرفت و رفتار نیک فرامی‌خواند. جدال بی‌پایان او با جاهلانی که سعادت را می‌شناسند ولی برای دست یافتن به آن به راه غلط می‌روند، از آن روست که نمی‌خواهد هیچ انسانی تا ابد اسیر شقاوت باشد. او حتی رهبران عقاید گمراه‌کننده را به طریق درست نصیحت می‌کند تا خود را برهانند و به سعادت برسند و چون ناامید می‌شود، از آنان روی می‌گرداند و حیواناتشان می‌خواند.

رندی آموز و کرم‌کن که نه چندان هنراست

حیوانی که ننوشد می و انسان نشود

نگاه بر افلاک

فلک به مردم نادان دهد زمان مراد
تو اهل فضلی و دانش همین گناهت بس

جوزا سحر نهاد حمایل برابرم یعنی غلام شام و سوگند می خورم
دربارۀ وقوف حافظ بر علم نجوم می توان حدس زد که او با این علم
آشنا بوده است. وقتی «منجم باشی» تا عصر قاجاری از مشاغل معتبر
و محترم درباری بوده چه بسا عقیده تأثیر افلاک بر زمینیان، در عصر
حافظ نیز رواج داشته است.

ابن سینا مانند اخوان الصفا، افلاک نه گانه را ملائکه می خوانده و
فارابی برای عقول افلاک قوه ابداع قائل بوده است، هر چند این آرا با
قرآن قرابت ندارند. نویسنده چهارمقاله عروضی از پیشگویی
شگفت انگیز جوی خیام سخن به میان می آورد. مستندات بسیاری از
عقاید علما و شعرا به تأثیر ستارگان حکایت می کند و این که اگر حافظ
نیز پیرو چنین نظریه هایی بوده برخلاف عقل و علم و فلسفه عصر
خود گام برنداشته است.

بنابر شواهدی چند نمی‌توان گفت که او به تأثیر کواکب در سرنوشت زمینیان ایمان دارد. مهم‌تر از همه این که وی اصولاً پای‌بند علیت نیست.

سبب می‌رس که چرخ از چه سفله‌پرور شد

که کام‌بخشی او را بهانه بی‌سببی است
چنین ذهنی نمی‌تواند حرکات ستارگان را دلیل وقوع رویدادهای معلومی در زمین بداند. با وجود این باید پذیرفت که او گهگاه به چنین تعلیلهای شگفتی متوسل می‌شود و صور فلکی را دلیل و گواه می‌آورد که چنین است و چنان خواهد شد. آیا این استدلالها را می‌توان نشانه اعتقاد کسی دانست که هرگونه علت یابی را مردود می‌شمارد؟

مطربا مجلس انس است غزل خوان و سرود

چندگویی که چنین رفت و چنان خواهد شد
تقریباً هیچ کلام صریح یا بیتی که گویای چنین اعتقادی باشد از او برجای نمانده است. اشاره‌های حافظ به ستارگان و صورتهای فلکی را نمی‌توان نشانه عقیده او به اعتقادات عوام و خواص دانست. به یقین آن همه شک و علم که ذهن حافظ را به خود مشغول کرده است، جایی برای اعتقادات بی‌پایه باقی نمی‌گذارد و چون این عقیده‌ها با منطق ساده و فلسفه روشن او مغایر است، لذا باید پذیرفت که او برای رساندن منظور و هدف خود از اصطلاحات علم نجوم نیز بهره گرفته است.

بررسی نظریه

آنچه به اختصار نوشته شد، اظهارنظری بود برای تبیین ابعاد

اندیشه‌های فلسفی حافظ. برای این که ببینیم اظهارنظرهای ما تا چه حد کارساز است، غزلی را بررسی می‌کنیم:

دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند
 گل آدم بسرشتند و به پیمانه زدند
 ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت
 با من راه‌نشین باده مستانه زدند
 آسمان بار امانت نتوانست کشید
 قرعه کار به نام من دیوانه زدند
 جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه
 چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند
 شکر آن را که میان من و او صلح افتاد
 صوفیان رقص کنان ساغر شکرانه زدند
 آتش آن نیست که از شعله او خندد شمع
 آتش آن است که در خرمن پروانه زدند
 کس چو حافظ نگشاد از رخ اندیشه نقاب
 تا سر زلف عروسان سخن شانه زدند
 تصویری که در این غزل از چگونگی آفرینش انسان ارائه می‌شود، گویای فلسفه اولای اوست. در بیت نخست، «خاک» به نشانه هیولای اول آورده شده، از آن رو که قدرت حیات در آن است، می‌رویاند و ایجاد می‌کند. «می» نیز به نشانه عقل، که هیولای دوم است، آورده شده و میخانه، به نشانه کارگاه آفرینش، و ملایک، مثل هستند.

سرم خوش است و به بانگ بلند می‌گویم
 که من نسیم حیات از پیاله می‌جویم
 فرشتگان در قرآن فاقد قدرت ابداع و آفرینش‌اند ولی چنان

می‌نماید که در این بیت دارنده چنین استعدادی هستند. اما وقتی می‌بینیم که باید در کارگاه آفرینش را بزنند، متوجه می‌شویم که نیت حافظ آن نیست که فرشتگان را دارندگان قدرت خلاقیت قلمداد کند. آن که بی‌اجازه حق ورود به کارگاه کون ندارد، شایستگی ابداع نیز ندارد. اینان، خواهندگان خلق و آفرینش‌اند و اگر مجاز باشند، توانای آن خواهند بود. چنین صفاتی، مثل را شایسته است که به اذن و اجازه خدا، که دارای کارگاه خلقت است، می‌توانند از درآمیختن دو هیولا امر آفرینش را ادا کنند. در این تصویر، هدف نشان دادن خلقت انسان است و حافظ با این تصویر افکار خود را با آیات قرآن نزدیک و ازلی بودن آدم را بیان می‌کند.

در مصراع نخست، دیدن گویای مفهوم اشراق است. نه دیدن با چشم یا در رؤیا و شب، همانند غزل «دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند»، نمایانگر تجلی نور اشراق در تاریکی مستمر ذهن است. از سوی دیگر، شاعر می‌خواهد آنچه را که دیده به شکل رؤیای شبانه نشان دهد تا آثار و تخلیات فلسفی آن پوشیده و انکارپذیر بماند.

ساکنان حرم سترو عفاف ملکوت را می‌توان دو گروه مختلف انگاشت و از هر یک مفهوم مستقلی در نظر آورد. نخست آن که تصور کرد که اینان فرشتگان‌اند. در فلسفه ماوراء الطبیعه حافظ، فرشتگان همان مثالها هستند که همواره از منظر آدمی پنهان‌اند و مرگ و فساد را بر آنها راهی نیست و چون قوه ابداع و صنع ندارند، لاجرم از هر خطا و گناهی نیز مبرا می‌باشند. خطا و گناه آفریدگانی که از نسخه مثل به وجود می‌آیند ربطی به آنان ندارد.

فرض دوم برای معنای ساکنان حرم ملکوت آن است که اینان را مخلدان و جاودانگان بینگاریم. از آنجا که حافظ هیچ موجودی را

جاودانه و نامیرا نمی‌داند، لابد همچون فارابی، کسانی را که به درجات عالی معرفت نایل آمده باشند، و نیز نیکان و اهل کرم و انسانیت را شایسته سعادت جاوید می‌داند. گرچه خوشبختی همیشگی دقیقاً مترادف با جاودانگی نیست، لیکن چون حافظ بهشت را جایگاه اینان می‌شمارد و آن جا را فقط در ازل متصور می‌داند، شاید بهشتیان را ساکنان حرم سترو عفاف ملکوت به‌شمار می‌آورد. چنین برداشتی از حافظ بعید به نظر نمی‌رسد و با آرای فلسفی مطرح شده نیز منافات ندارد. به اعتبار این فرض می‌توان پذیرفت که حافظ، جاودانگی خود و نجات ابدی از غم و اندوه را ناشی از معرفتی می‌داند که خود را مستحق وصول به آن یافته است. با پذیرش چنین برداشتی، حافظ را باید در کنار مستوران حرم خداوندگاری انگاشت.

فارغ از مفهوم منتخب برای «ساکنان حرم سترو عفاف ملکوت»، مصراع دوم این بیت، تمثیلی است برای آشنایی نابهنگام و صمیمیتی نامنتظر از آن رو که اینان را جز با هموعان قرابتی نیست و به محض آن که دیدار دست دهد، صمیمیت ایجاد می‌شود، چنان که باده پیمایان با حریفان ناشناس نخست باده مستانه می‌زنند و آنگاه در سخن می‌گشایند. در هر حال معلوم است آنچه حافظ راه‌نشین^(۱) را شایسته دمخور بودن با ملائک یا معرفت یافتگان مخلد ساخته، دانش و شناخت او از کائنات و دستگاه خلقت بوده است.

۱. راه‌نشین را کولی نیز گفته‌اند و کولی همان «ناکده» است که پزشکان بدون پروانه آن روزگار رانیز می‌گفتند. آیا حافظ با نامیدن خویش به این شهرت قصد نداشته که خود را درمانگر دردهای نادانی و خطاهای جاهلانه قلمداد کند؟

در بیت سوم چگونگی شناخت این حقیقت و دریافت این اندیشه فیلسوفانه بیان می‌شود. دیوانگی، فقدان نسبی عقل است و این تمثیل در مقیاس با عقل انسان اندیشه‌ورز آورده شده تا معلوم سازد که چنین اتفاقی با عقل متعارف^(۱) انسانی میسر نیست. لذا خود را دیوانه می‌خواند تا عظمت اتفاق شناخت را برجسته کند. هم‌چنین معرفت حاصله را تصادفی می‌شمارد و آن را با افتادن قرعه کار به نام خود بیان می‌کند.

سیستم شناخت به طور متعارف به‌چنین حدودی دست نمی‌یابد، مگر آن که متغیرهای محیطی موجب تحولات سریع و تعالی بخش سیستم گردد. حافظ آن متغیر محیط را که بر سیستم شناختش مؤثر واقع شده تا چنین تعالی شگفتی روی دهد به بار امانت الهی^(۲) تعبیر کرده است. در این بیت بار امانت آسمان همانا عقل است، چنان که عزیز نسفی می‌گوید که مراد از امانت، عقل است. قرینه این برداشت آن است که در آغاز غزل، «می» به معنای عقل آورده شده و اکنون آن را ودیعه و امانت الهی قلمداد می‌کند. خاصیت عقل است که در این بیت امانت الهی تلقی شده نه جوهر عقل.

۱. عقل متعارف انسان، عقل مستفاد نیست و چنان که گفته شد، مادام که عقل مستفاد بر انسان چیره نشود، اتصال با عقل فعال محال است.

۲. درباره امانت الهی و صور متصور آن در فصل پایانی کتاب سخن خواهیم گفت. به عقیده دکتر محمد امین ریاحی، حافظ مفاهیم عرفانی را از کتاب «مرصادالعباد» نجم رازی اخذ کرده است، از آن جمله است «بار امانت». می‌گوید: «نجم رازی معرفت را هدف غایی از آفرینش انسان می‌داند». به نظر نگارنده استفاده از تمثیلات و اصطلاحات عارفانه به معنای اعتقاد حافظ به آن افکار و آرا نیست. چه بار امانت را عقل بدانیم، چه معرفت، مفهوم فلسفی غزل حافظ تغییری نمی‌کند. او برای بیان مطلب خود از تعبیر عارفانه بسیار بهره جسته است.

«می» دو خاصیت دارد، یکی مایع بودن است که مثل آب با هر چه خشک است در آمیخته می شود، از جمله با خاک که گل را پدید می آورد. خاصیت دیگرش سکرآوری است که در مفهوم فلسفی، حافظ آن را به معنایی معکوس با مستی و بی خبری، یعنی تعقل ناب و امکان ارتباط با عقل فعال آورده است. همان گونه که سکرآوری خاصیت یا عرض شراب است، لذا اشراق نیز خاصیت عارضی عقل مستفاد آدمی است، همان طور که می توان شراب بی تأثیر یا کم اثر را تصور کرد، عقل انسان نیز ضرورتاً به معرفت مفاهیم کلی دست نمی یابد. به عبارت دیگر چنین خاصیتی را می توان امانت تلقی کرد از آن رو که بازستدنی است.

از شرح بیت چهارم که در بخش دوم کتاب توضیح داده شده است، صرف نظر می کنیم. اما در بیت پنجم از «صلح» سخن به میان می آید و این که صوفیان به رقص درمی آیند و ساغر شکرانه می زنند. این صلح چیست؟

روشن است که پس از توضیح درباره علت جنگ و نزاع میان ملتها و ارباب عقاید، صلح نیز اتفاق افتاده است. این صلح، گونه ای اتفاق نظر است بر سر موضوعی معین و مشخص، میان شاعر و شخصی که مرتبط با صوفیان بوده است. از تأثیر این صلح بر صوفیان، می توان تصور کرد که شخص مورد اشاره حافظ، مرشدی عالی مقام و دارای پیروان بسیار بوده و موضوع مورد توافق نیز بحث انگیز و پراهمیت است.

می توان پذیرفت که این صلح و صفا که به وجد و پایکوبی صوفیان منتهی شده، چیزی جز برداشت متفق از دو مفهوم مختلف نیست و آنان که شادی می کنند از دشواری و دوری حقیقت و چگونگی

دستیابی به معرفت حقیقی آگاه نیستند.

زریاب خوبی مفهوم عارفانه دو بیت نخست غزل را بیان داشته و با قیاس به آن و برداشت فلسفی ما، می توان به عمق اختلاف پی برد. همچنان که می توان وجوه تشابه را نیز دریافت. شاید حافظ هرگز در صدد برنیامده باشد تا وجوه افتراق عقاید خود و عارفان صوفی مسلک را به صراحت بازگوید. به نظر می رسد که این امر نیز خواست او بوده و با نگاه او به انسان و اجتماع منطبق است.

بیت ششم قدرت ذهن و نبوغ هنری این رند عالم سوز را می نمایاند. او در این بیت، صوفیان رقصنده می زده را به شعله خندان شمع و خود را به پروانه همیشه چرخنده و عاشق مانده می کند. این بیت گویای این مفهوم است که عارفان مدعی آتش نهفته در سینه خویش اند از آن رو که عاشق خدای اند و به این تفاخر شهره اند و داعیه آن دارند که بر اثر همین آتش، به دیدار، وصال، اتحاد و دیگر ادعاهای عارفانه نایل می آیند. حافظ آتش دل آنان را چون شعله شمع غیراصیل و ناپایدار و لرزان می بیند ولی آتشی را که در جان پروانه ای چنو می افتد، عقل و سیستم شناخت او را تا پایان هستی بر گرد حقیقت محض و مطلق به رقص وامی دارد. این تمثیل، گفتگوی پروانه و شمع شیخ سعدی را در ذهن تداعی می کند.^(۱)

- | | |
|------------------------------|-----------------------------|
| ۱. شبی یاد دارم که چشمم نخفت | شنیدم که پروانه با شمع گفت |
| که من عاشقم گرسوزم رواست | ترا گریه و سوز باری چراست؟ |
| بگفت ای هوادار مسکین من | برفت انگبین یار شیرین من |
| چو شیرینی از من بدر می رود | چو فراهم آتش به سر می رود |
| همی گفت و هر لحظه سیلاب درد | فرو می دودش به رخسار زرد |
| که ای مدعی عشق کار تو نیست | که نه صبرداری نه یارای ایست |

آخرین بیت غزل، اعترافی است بر پرواز اندیشه تا بیکرانه هستی. چنان که می‌گوید، هدف او از سرودن این غزل، برداشتن نقاب از رخ اندیشه بوده است. این اعتراف دلیل آشکاری برای صحت این ادعاست که این غزل، فلسفی است و حافظ با سرایش آن جان اندیشه‌های پنهانی خود را در لباس سخنانی سرشار از ابهام و زیبایی بیان می‌کند، با این ادعا که از آغاز سخنوری کسی چنانچه اندیشمند نبوده و یا اگر بوده، چنانچه سخن سرا نبوده است.

من استاده‌ام تا بسوزم تمام	توبگریزی از پیش یک شعله خام
مرا بین که از پای تا سر بسوخت	تو را آتش عشق اگر پرسوخت
به دیدار او وقت اصحاب جمع	همه شب درین گفتگو بود شمع
که ناگه بکشتش پری چهره‌ای	نرفته ز شب هم چنان بهره‌ای
که این است پایان عشق ای پسر...	همی گفت و می‌رفت دودش به سر
وگر می‌روی تن به توفان سپار	به دریا مرو گفتمت زینهار

حافظ نیز عشق را چون شعله شمع پایان پذیر و خاموش شونده می‌داند، لیکن آتش خرمن پروانه را سبب تعالی و پرواز او می‌شمارد. میان معرفت عالمانه حافظ و افکار سعدی همین اندازه اختلاف، گویای هزار معناست.

ب - انسان و اجتماع

خبر بلبل این باغ بپرسید که من
ناله‌ای می‌شنوم کز قفسی می‌آید

انسان و اخلاق، موضوع اصلی فلسفه حافظ است. اهمیت اخلاق در نزد وی به حدی است که می‌توان او را «فیلسوف اخلاقی» نامید. در نظام فلسفی حافظ، «انسان»، واسطه خدا و جهان، خلیفه‌الله و دارنده روح^(۱) منطقی فعال است. گرچه تعالیم دینی برمباحث اخلاقی سایه می‌افکند اما در نظام فلسفی او، مسأله اخلاقی با سایر مبانی فکری‌اش مطرح می‌شود.

۱. ارسطو برای روح، سه مرتبه قائل است: تغذیه‌کننده، حساس و منطقی. گیاهان را دارنده روح تغذیه‌کننده می‌داند که با انسان و حیوان در این روح مشارکت دارند. در انسان و حیوان علاوه بر روح تغذیه، روح حساس نیز موجود است و به کمک این روح است که می‌فهمند و احساس می‌کنند. پاره‌ای از حیوانات مثل میمون، از روح منطقی انفعالی نیز برخوردارند و حیوان هوشمند نامیده می‌شوند. روح منطقی فقط ویژه انسان است که به کمک آن می‌تواند هر موضوعی را تعمیم بدهد و یا ابداع و مکاشفه کند.

در مقایسه با فیلسوفان نامدار، حافظ را بیش از همه به سقراط می‌توان شبیه دانست. کمال‌گرایی بی‌حد و مرز او، وظایف انسان در قبال خدا، خود و جامعه را به اندازه‌ای می‌گستراند که به هیچ وجه نمی‌توان او را حکیم «جبری» انگاشت.

در اندیشه حافظ، «خیر» و «زیبایی» محور است. خوشبختی و سعادت «باخوشی» و «امید» همان قدر همراه و همزاد است که بدبختی و اذبار با «غمگنی» و «یأس». در این باره سخن خواهیم گفت. اما اکنون به دیدگاه‌های حافظ درباره «انسان» اشاره می‌کنیم. «آزادی»، زمینه‌ای است برای آنچه حافظ به آن انسانیت اطلاق می‌کند. تردیدی نیست که آزادی با اختیار ملازم است و انسان مجبور را نه می‌توان «آزاد» خواند و نه «مسئول» در برابر آنچه از وی سر می‌زند.

در میان جبر و اختیار، حافظ چگونه آزادی انسان را تضمین می‌کند؟

در نظام فلسفی حافظ میان «بودن» و «موجودیت»^(۱) (وجود داشتن) فرق هست. همان‌طور که مثال انسان، «بودن» انسان را گواهی می‌دهد و هر فرد انسانی «موجودیت» یک انسان را حکایت می‌کند، در بحث‌های اخلاقی نیز حافظ میان «بود» و «وجود» افتراق قائل است. به عبارت دیگر، «انسان بودن» مانند ماهیت انسانیت، دارای موجودیتی غیر محسوس ولی ادراک‌کردنی است. همین مفهوم

۱. این مفاهیم از حکیمان مدرسی باقی مانده، آنان بودن (being) را مفهومی عام می‌دانند و وجود داشتن (existence) را مفهومی خاص. منظور از وجود داشتن، بودن چیزی است در خارج و در برابر حواس.

«انسان بودن»، نوع و خواص کلی انسان را معین می‌کند و از دیگر موجودات جدا می‌سازد. اما «وجود»، هم شخصیت انسان است و هم موجودیت او را در برابر حواس آدمی قرار می‌دهد. بنابراین «وجود» اصیلتر از «بودن» است. در واقع آنچه را که حافظ درخور فیض و متعالی می‌داند، «وجود» آدمی است. قبلاً نیز خاطر نشان گردید که میان حافظ و فیلسوفان اگزیستانسیالیست (وجودگرایان) به ویژه هایدگر، نوعی همفکری می‌توان قائل شد و با مقایسه افکار این فیلسوف و آنچه از مفهوم اشعار حافظ استنباط می‌شود، یک نظام اخلاقی و سیاسی در مجموعه فلسفی حافظ ارائه داد.

ابن سینا مانند فارابی، و هردو به تبعیت از افلاتون، ماهیت «بود» را مقدم بر وجود می‌دانند و در مورد مخلوقات وجود را بر ماهیت عارض شده می‌انگارند. از دیدگاه ابن سینا، «جوهر» همان «بود» یا «ماهیت» است و «وجود»، همان «انیت» یا «عرض جوهر» است. پس در قیاس با فلسفه افلاتون، می‌توان «جوهر» را معادل «مثل» دانست. اختلاف مفهوم میان نظر افلاتون و ابن سینا در آن است که افلاتون، مثل را قائم به ذات و خارج از اندیشه الهی می‌داند ولی ابن سینا برای مثل وجود بالذات قائل نیست و وجود را در ذات خداوندگاری می‌بیند. به هر حال وقتی انسان در وجود می‌آید، نفسی همراه اوست که به تعبیر فارابی، برای جسد در حکم صورت است. به این ترتیب ملاحظه می‌شود که در مفاهیم مورد استفاده هایدگر و فلاسفه قدیم، از جمله ابن سینا، به رغم شباهت بسیار در اندیشه، اختلافاتی وجود دارد که تا برطرف نشود، هماهنگی دیدگاههای حافظ و هایدگر معلوم و آشکار نخواهد شد.

هایدگر با چگونگی پیدایش انسان در نظامات فلسفی قدیم کاری

ندارد. او انسان را پس از پیدایش مورد ارزیابی قرار می‌دهد و می‌گوید: «هر شیء خارجی که به حواس ما عرضه شود، نخست ماهیت آن عرضه می‌شود و سپس وجود آن. در اینجا ماهیت امری اولی است و وجود امری ثانوی. این اصل در مورد همه موجودات غیر از نفس صدق می‌کند. توضیح این که من می‌توانم به حق پرسم که چیستم، ولی نمی‌توانم پرسم که وجود دارم یا نه؟ زیرا در هر دو سؤال وجود من مفروض است، یعنی برای من، وجود «من» اولی است و ماهیت من ثانوی. فقط در مورد نفس است که وجود را درست می‌توان تجربه کرد و همین تجربه است که وجود خوانده می‌شود. پرندگان و ددان، صندلی‌ها و میزها، حتی موضوعات ریاضی به نحوی از انحاء از هستی برخوردارند، اما بدون شک از آن هستی که من در خود تجربه می‌کنم، یعنی وجود، بهره ندارند. من هویت خود را به عنوان چیزی که هویت دارد تأیید نمی‌کنم، بلکه هویت من، هویت وجود من است و به همین نحو خود را متفاوت از دیگری می‌دانم بدون آن که بدانم در چه چیزی متمایز از دیگری هستم».^(۱) بنابراین هایدگر با جسد و نفس انسان سروکار دارد و کلمات «ماهیت» و «وجود» را به مفهوم «جسد» و «نفس» در فلسفه ابن سینا به کار می‌برد.

در فلسفه ابن سینا، خلقت انسان براساس مثل است و ابتدا قالب آدم آفریده می‌شود و سپس وجود آدم در درون آن قالب فعلیت می‌پذیرد. پس قالب، یعنی «مثال»، مانند جسد است و فعلیت یافتن، یعنی «کون» یا «وجود» آدم، مانند نفس آن است. آنگاه که نفس به

۱. تاریخ فلسفه شرق و غرب - جلد دوم ص ۴۲۰.

قالب افتاد و تعین پذیرفت، بنابر صیوررت حیات، از گوشت و پوست و استخوان، بدنی برایش آماده می شود و این نفس در آن بدن قرار می گیرد و «آدم» به معنای متعارف آن در وجود می آید. بنابراین روال خلقت انسان، آدمی همان خاطره ازلۃ پیدایش را با خود دارد و ناخودآگاه می داند که وجود دارد بی آن که نیاز باشد ماهیت خود را دریابد. از این روست که آدمی ذاتاً به تکامل تواناست.

طبق همان مدل نخستین که جان در قالب «مثال» افتاد و کمال یافت، در عالم هستی نیز «نفس» در قالب «تن» که قرار می گیرد مجموعه تن و نفس، یعنی موجود زنده، کمال می پذیرد. چنین است که ابن سینا می گوید: «نفس»^(۱) کمال اول برای جسم طبیعی است. به اعتبار این توضیح شیخ الرئیس همان مقوله ای را که هایدگر مطرح کرده است، ذات حیات و ضرورت وجودی موجودات زنده می شمارد و انسان نیز از آن جمله است. از آنجا که هایدگر، به تبعیت ماده گرایان، برای موجودات بی جان و زنده غیر از انسان، نفس قائل نیست، عدم تطابقی احساس می شود، ولی در مورد «انسان» که بنابر قول هایدگر، مالک نفس است، به تطبیق کامل میان آرای ابن سینا و هایدگر مبدل گردد.

«راس و یساری راس» در تاریخ فلسفه شرق و غرب می گوید: «فیلسوفان، مخصوصاً آنان که می خواهند وجود خدا را از روی "وجود" ثابت کنند یا وجود جهان را از وجود ایده ها یا مثل بیرون کشند، کمابیش میان "ماهیت" و "وجود" اتحاد برقرار می کنند. اما

۱. فرق میان نفس موجودات زنده (نبات - حیوان - انسان) را در فلسفه ارسطو قبلاً توضیح داده ایم.

هایدگر چنین اتحادی را قابل قبول نمی‌داند و مانند همه وجودگرایان اعلام می‌دارد که "وجود" مقدم بر "ماهیت" است و آن چه درخور تدقیق است همین است.

ابن سینا پیرو این قاعده نیست و حافظ که از وی تبعیت می‌کند، به نظرگاههای هایدگر نزدیک می‌شود.

حافظ مانند ابن سینا به نفس مفارق از جسد و تناسخ اعتقاد ندارد. گرچه شیخ‌الرئیس بالاخره به تناقض روی می‌آورد و خلود نفس را می‌پذیرد، ولی حافظ از وی پیروی نمی‌کند و از قاعده کلی حیات و دیالکتیک هستی متابعت می‌کند و انسان را موجودی میرا می‌شمارد و خلود را یکسره نفی می‌کند. در واقع کلید مباحث اخلاقی در نزد حافظ، این عقیده راسخ اوست. به سبب این عقیده که او را به کمال گرایی ذاتی انسان و حصول سعادت از طریق اخلاق متعالی و فضائل انسانی معتقد می‌سازد، مباحث اخلاقی که مطرح می‌کند درخشندگی ویژه‌ای می‌یابد. اگر حافظ خلود نفس و تناسخ را پذیرفته بود، اختلاف چندانی میان مباحث اخلاقی او و عرفا به چشم نمی‌خورد، در حالی که آنان انسان را «عبد» می‌دانند و حافظ، «آزاده». انسان، در نظام فلسفی حافظ یک مجموعه تکامل پذیر است و از این رو فقط به عقل و اندیشه او عنایت ندارد، بلکه همه ارکان وجود او را سالم و بالنده می‌خواهد. از دیدگاه او امکان ندارد که حرکت برخلاف طبیعت و عزلت زاهدانه، از آدم سالم، موجودی بیمار نسازد. لذا به لذتها و شادیه‌ها اهمیت می‌دهد و از اجتماع و طبیعت غافل نمی‌ماند. او نیز مانند فیلسوفان ایونی و اسلامی، انسان را موجودی اجتماعی می‌شمارد و معتقد است که محیط سبب تحریک سیستم وجودی انسان می‌شود و او را به سوی تعالی یا انحطاط سوق

می دهد. علاوه بر سیستم شناخت آدمی که بر اثر عوامل محیطی گاه سیر تعالی می گیرد و به معرفت حقیقت نایل می آید، حافظ پذیرفته است که سیستم وجودی انسان تحت تأثیر عوامل محیطی تحریک می شود و اگر از مسایل اخلاقی پیروی کند، از هر حیث متعالی می شود و از سایر موجودات زنده فاصله می گیرد و گرنه حیوانی بیش نیست.

صوفی شهر بین که چون لقمه شبهه می خورد

پاردمش درازباد آن حیوان خوش علف

بدین سبب است که می بینیم حافظ به محیط عنایت ویژه ای دارد. در کمتر غزلی از او طبیعت یا اجتماع فراموش شده است. توجه فراوان او به زیباییهای طبیعت و خفیات مردم روزگار خویش، ما را متقاعد می سازد که او برای تعلیم انتزاعی یا مغایر با طبیعت و شرایط اجتماعی اهمیت چندانی قائل نبوده است

دو یار زیرک و از باده کهن دومی فراغتی و کتایی و گوشه چمنی

یورش بی امان او به شیخ و زاهد و مفتی و محتسب و عارف و صوفی که از این واقعیات بدیهی روی می گردانیدند، شاید انعکاس همین نظریه و اعتقاد راسخ باشد. از نتایج و تبعات این رای یکی آن است که تناسخ را ابداً نمی تواند بپذیرد و هر وجود انسانی را ذاتی تکامل یابنده و منحصر به فرد می داند، و گرنه معلوم نیست که نفس درگذاره های قبلی در عالم هستی چه خاطره ها و تجربه هایی داشته و برای کمال به چه آگاهیها و تجربه های تازه ای نیازمند بوده است. در صورتی که عقیده تناسخ در کار باشد، دیگر بینش سیستمی کارآمد نتواند بود زیرا اجزای یک سیستم باید معین و قابل طبقه بندی شدن باشند. از آنجا که حافظ دارای ذهنی نظام یافته است و کل نگر و معتقد

به منطق دیالکتیک، پس نمی‌تواند برای کمال انسانی به تجربه‌های
تناسخی متکی شود و لاجرم تنها بر دانش و تجربه طبیعی و اجتماعی
آدم متعارفی که تنها یک بار حق حیات دارد، تکیه می‌کند.

از دیدگاه حافظ انسان آزاد کیست؟

نقد بازار جهان بتگر و آزار جهان
گر شمارانه بس این سود و زیان ما را بس

تا پاسخ این سؤال روشن نشود، درک رای و اندیشه حافظ محال است و هرگز نمی توان متقاعد شد که او دارای نظام فلسفی منسجمی بوده است.

گفتیم که نفس در جمله «من هستم» معنی می گیرد و به تبع همین ادعای «بودن»، مسؤولیت پذیر و مختار می شود. از این روست که نفس آدمی موضوع فلسفه می شود و اخلاق، به عنوان مجموعه تعلیمات نفس، با «وجود» انسان سروکار پیدا می کند. هوسرل^(۱) معتقد است «علوم با اشیاء موجود سروکار دارند ولی

۱. ادموند هوسرل (Edmund Husserl) (۱۸۵۹-۱۹۳۸) متفکر آلمانی، شاگرد برنتانو و استاد هایدگر بود. لقب پدر اگزیستانسیالیسم نو را گرفت. در دانشگاه وین تحصیل کرد. یهودی بود و مشمول تصفیه نازی ها شد. هوسرل مبدع نظامی فلسفی است که به پدیده شناسی معروف است.

فلسفه با خود "وجود". ما در فلسفه جویای ماهیت هستی هستیم. ماهیت یک شیء توسط عده‌ای خواص صوری یا صورتی محتوای ما داده می‌شود. و این صورت به کمک بعضی اعمال خاص شعور سازمان می‌یابند. بنابراین، مطالعه اعمال سازنده شعور یا آگاهی ما را به ماهیت شیء که به آگاهی ما عرضه شده است، می‌رساند. بدین ترتیب نظریه هستی جزو نظریه آگاهی است.

وقتی تعریف «ماهیت هستی» به روایت هوسرل را با تعریف «صورت» از ابن سینا مقایسه می‌کنیم، متوجه می‌شویم که هر دو تقریباً از یک مفهوم سخن می‌گویند. شیخ الرئیس در تعریفات می‌گوید: «[صورت] کلی است که در پاسخ "آن چیست؟" بر اشیا و اشخاص قابل حمل باشد... و مابه‌الاشتراکی است که با غیر خود دارد در جواب "آن چیست" ... هر آنچه در چیزی موجود است نه از آن روی که جزء آن چیز است بلکه آن چه بی آن، شیء هرگونه که باشد تحقیق و قوام نیابد».

ابن سینا از این تعریف به سراغ «کمال ثانوی» می‌رود که «هر نوع» می‌تواند احراز کند. این تعریف، کم و بیش با آنچه تکامل‌گرایان اروپایی گفته‌اند، سازگار است ولی با مفهوم امروزی «صورت» در علم و فلسفه فرق دارد. کمال ثانوی مفهومی است که از کمال‌گرایی ذاتی موجودات حکایت می‌کند. شیخ الرئیس این خاصیت را همانند صورتی برای وجود زنده کمال‌گرا تلقی می‌کند و می‌گوید: «چیزی که در شیء موجود است، نه از آن نظر که چیزی از آن است بلکه بی آن قوام نگیرد و به خاطر آن به وجود آمده است، مانند دانشها و فضیلتها برای انسان». می‌توان گفت که این تعریف صورت با تعریف ماهیت در فلسفه هایدگر مطابقت دارد. در واقع تلاش اصلی هایدگر برای تبیین

«ساختهای صفتی»^(۱) موجودیت انسان، مورد توجه شیخ الرئيس نیز قرار گرفته است. ابن سینا کوشیده برای گریز از دشواریهای تبیین آزادی انسان در میان انبوهی از صفات، راهی بجوید و آن طریق، همانا ذاتی دانستن صفات برای انسان است. وی نظیر این کوشش را برای حل تناقض صفات الهی با ذات احدیت نیز با موفقیت به کار برده است و شاید منحصراً این شیوه می تواند انسان را در قالبهای وصفی و مکانی آزاد نشان دهد.

ابن سینا تعریف چهارم صورت را به خواص طبیعی اختصاص داده می گوید «آن هستی که در چیزی دیگر باشد، نه چون جزیی از آن و نه وجودش جدا از آن راست آید، بلکه آنچه در آن بالفعل است اختصاص به او داشته باشد، مانند صورت آتش در ماده آتش. زیرا ماده آتش بالفعل جز به صورت آتش بودن، یا به صورت دیگری که باز حکمش همان صورت آتشین بودن است، نمی تواند تقوم حاصل کند».

در پی این تعریف، شیخ الرئيس به اصل انواع می رسد و می خواهد این اصل زیست شناختی را نیز در قالب تعریف صورت بیان کند، زیرا که تنوع را نیز خاصیت ذاتی موجود زنده می شمارد و نیز میان مفاهیم کلی یا مثل و مابه ازای عینی آنها، یعنی انواع موجودات ساخته شده در قالب یک اندیشه خدایی، رابطه تنگاتنگی می بیند، لذا تعریفی که ابن سینا در قالب «صورت» بیان می کند تا این اصل را تشریح و تعیین نماید، خود به خود با مفهوم مثل تداخل می کند و ایجاد ابهام می نماید. می گوید: «آن چه در چیزی موجود است نه بر سبیل جزیی

۱. ساختهای صفتی معادل Adjective Structure است.

از آن، و نه بی آن قوام یابد و نه بدون آن، آن چه را که در اوست تحقق حاصل کند جز این که به عنوان نوع طبیعی به وسیله صورت فعلیت می یابد، مانند صورت انسانیت و حیوانیت در جسم طبیعی، که به منزله موضع برای آن است.

در آخرین تعریف صورت، ابن سینا به همان مفهومی می رسد که هایدگر به آن «وجود» می گوید، زیرا که او نفس را صورت جسد می شمارد. شیخ الرئیس صورتی را که چون نفس، کمال مفارق است چنین تعریف می کند: «جزیی است غیر جسمانی که جدا از بدن است و همراه با جزء جسمانی به نوع طبیعی تمامیت می بخشد». می بینیم که این تعریف با نفس منطبق است.

حافظ که از نظر شیخ الرئیس پیروی می کند، به حدی با عقاید هایدگر نزدیک می شود که آدمی نمی تواند شش قرن فاصله زمانی را احساس کند:

حجاب چهره جان می شود غبار تنم

خوشا دمی که از آن چهره پرده برفکنم

تمامی غزل در صفحات قبل بررسی شده است و اکنون به منظور قیاس با نظر هایدگر این بیت را از نظر می گذرانیم. معلوم می شود که «جان» و «تن» موخر بر «من» هستند. به عبارت دیگر، برای حافظ وجود مقدم بر ماهیت قرار دارد. همچنین است در بیت آخر:

بیا و هستی حافظ ز پیش او بردار که با وجود تو کس نشنود زمن که منم

منظور از «با وجود تو»، «با ماهیت یافتن» توسست و «من» ثانوی، همانا وجود مقدم بر ماهیت است. من هستم که در کلمه «منم» خلاصه شده، همان جمله معروف هایدگر است، که او نیز معتقد به تقدم وجود بر ماهیت است.

در عقاید حافظ و هایدگر، اندیشه‌های قبل از افلاتون، بویژه هراکلیتوس، کاملاً مشهود است. هایدگر می‌گوید «هراکلیتوس و پارمنیدس فیلسوف نبودند، چرا؟ زیرا آنها متفکران بزرگتری بودند... در این مفهوم که با لوگوس هماهنگ بودند». وی معتقد به همنوایی و هماهنگی برای ادراک مفاهیم است و این شیوه‌ای خاص و قریب به عرفان است که با آرای حافظ همگون می‌باشد. حافظ نیز چون هایدگر به این گفته مشهور هراکلیتوس می‌نگرد «دانایی در این است که به لوگوس (سخن منطقی، عقل جهانی) گوش فرا دهیم و با آن هم‌سخن شویم که همه چیزها یکی است».

گوشوار زر و لعل ارچه گران دارد گوش

دور خوبی گذران است نصیحت بشنو

مراد حافظ از نصیحت شنیدن از دور روزگار، همنوایی و هماهنگی با لوگوس است. نکته درخور بررسی آن است که آیا حافظ این طریق استنباط از هستی را شخصاً از فلسفه ایران باستان دریافته و گسترده ساخته و جزیی از نظام فلسفی خود کرده است یا از طریق خواندن آرای فیلسوفان بزرگی چون ابن‌سینا به آن مقام عالی در فلسفه رسیده است؟

هایدگر می‌گوید: «من بی آن که بدانم چه خاصیت هویتی دارم، وجود خود را درمی‌یابم و این هویت من، هویت وجود است». و حافظ می‌گوید:

عیان نشد که چرا آمدم کجا بودم در یغ و درد که غافل ز کار خویشتم
استفاده مکرر از ضمیر اول شخص مفرد، تأکید بر وجود خویش است، در عین فقدان آگاهی بر خواص هویتی وجود خود، چنان که بدان معترف است.

هایدگر در جای دیگر می‌گوید: «به‌طور کلی کیفیات نفس نظیر خواص اشیا نیستند، زیرا این کیفیات، خاصیت نفس محسوب نمی‌شوند، بلکه وجوه وجود نفس‌اند. بنابراین، کیفیات "من"، نمودار نحوه‌های وجود من‌اند، یعنی امکانهای متحققی هستند که درکنار امکانهای فراوان تحقق نیافته قرار دارند. هر فرد دیگر در حکم امکان دیگری است برای وجود من. و ازاین رو من می‌توانم خود را به‌جای او بگذارم و خود را دارای کیفیات دیگر و ماهیت دیگر بپندارم. اما این کار از هیچ یک از اشیا برنمی‌آید. من می‌توانم شکوه کنم که چرا به جای همسایه خوشبخت خود نیستم، اما شکوه ازاین که چرا شیء، شیء دیگر نیست، امری بی‌معنی است».

حافظم در مجلسی دردی کشم در محفلی

بنگراین شوخی که چون باخلق صنعت می‌کنم



قسمت حوالتم به خرابیات می‌کند

هرچند کاین چنین شدم و آنچنان شدم
نتیجه‌ای که از این بحث عاید می‌شود، آزادی انسان است و
اختیاری که ذاتاً به او داده شده. انسانی که می‌تواند به جای هر انسان
دیگری بنشیند، دارای امکان بی‌نهایت برای تغییر ماهیت خویش
است. ازاین جاست که اختیار و درپی آن آزادی، مفهومی تازه در
فلسفه می‌یابد. به‌نظر می‌رسد که حافظ نیز از همین نظر به انسان
نگریسته باشد.

محمد تقی جعفری هفده نظر از متفکران اسلامی را نقل کرده است
که از آن میان، دیدگاههای جبر یون مطلق، مکتب وحدتی‌ها و گسپیون
و ابوالثناء، یعنی شش نظر قائل به مجبور بودن انسان است و این که

اگر اختیاری دارد بسیار محدود است و موکول به اراده خداوندگاری است. دو نظر از معتزله همراه با رای زمخشری یعنی سه نظر حکایت از اختیار کامل انسان می‌کند. آرای متفکران مشایی و اشراقیون و متکلمان و برخی فیلسوفان مسلمان، یعنی پنج نظر، قائل به اختیار مشروط می‌باشند و شرط اصلی را القای استعداد در انسان می‌دانند، پاره‌ای از متصوفه نظر مستقلی دارند که در واقع معنای اختیار ندارد و معتقدند که «هر عامل اصیلی که در انسان به عنوان عامل کار^(۱) جلوه کند، جلوه‌ای از خداوند یا معلول حقیقی خداوند است».

دو رای دیگر که از آن امام فخر رازی و امامیه است، به یکدیگر شبیه‌اند: «اصل قدرت و تمام وسائلی که عوامل طبیعی کار می‌باشند از خداوند است و بهره‌برداری اختیاری از آن قدرت و وسائل، مربوط به انسان می‌باشد». این رای با نظر معتزله و زمخشری که می‌گویند: «کار از خود انسان و با تأثیر قدرت خود او صادر می‌گردد و قدرت خداوندی در کار دخالتی ندارد، و اراده انسان در انجام کار احتیاج به داعی نیز ندارد»، کاملاً متضاد و مختلف نیست، و اگر این آرای ظاهراً مختلف کالبدشکافی شوند، به نقطه مشترکی می‌انجامند که همانا تعبیر «لا حول ولا قوه الا بالله» است.

باتوجه به پراکندگی آرای متفکران مسلمان درباره جبر و اختیار، برای حافظ منع و مانعی وجود نداشته که در عین مسلمانی، معتقد به اختیار و آزادی کامل انسان باشد. از سوی دیگر، چنان که گفته شد در فلسفه باستانی ایران، نه فقط آزادی انسان تأکید شده، بلکه آدمی مقید

۱. محمد تقی جعفری کار را چنین تعریف کرده است: فعالیت انسان برای جلب نفع و دفع ضرر.

و مسؤول بوده که از آزادی خود استفاده کند و از این حیطة نیز گام فراتر نهاده، انسان را مسؤول آزادی انسانهای دیگر می سازد و او را موظف می کند که برای رفع موانع آزادی انسانهای دریند مانده، حتی از بذل جان دریغ نکند. اصولاً رسم عیاری، زاییده این فلسفه است و تعلق خاطر حافظ به فلسفه ایران باستان و آیین مهر و رسم عیاری از این دریچه نیز تحکیم و توسعه یافته است. ظاهراً وی هیچ حدی برای آزادی انسان قائل نبوده، جز احترام به آزادی دیگران به یکی جرعه که آزار کسش در پی نیست

زحمتی می کشم از مردم نادان که می پرس

قناعت و قلندری

سوی رندان قلندر به ره آورد سفر
دلّی بسطامی و سجاده طامات بریم

قناعت و رها شدن از قید تعلقات این جهانی نیز ریشه در روح آزادی خواه حافظ دارد. ارادت او به دیوجانس، بی گمان از شناخت بی واسطه او از اندیشه های آن «سگ»^(۱) معروف ناشی می شود. همچنین رسوخ عقاید کلیبیون^(۲) در افکار عرفای صوفی مسلک همعصر وی و عارفان سلف او به حدی است که شرح آن مجالی دیگر می خواهد. مولانا، در غزلی با مطلع «بنمای رخ که باغ و گلستانم آرزوست»، از شیخی یاد می کند که چراغ به دست می گرفت و در شهر به دنبال انسان می گشت.

۱. معادل عربی «سگ»، کلب است و کلیبیون به پیروان آنتیستنس و دیوجانس گفته می شود.

۲. آرای کلیبیون در عصر هلنیسم مبنای فلسفه رواقیان را تشکیل داد و سپس در فرقه های مذهبی مسیحیان و یهودیان و مسلمانان تأثیر بسیار برجای نهاد.

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر

کز دیو و دد ملولم وانسانم آرزوست

این شیخ، همان دیوجانس^(۱) حکیم است. شمه‌ای از افکار و آرای کلیون، که دیوجانس مشهورترین شان بوده بدین شرح است:

- جوهر فلسفه کلیون تقلیل پیرایه‌های جسم به حداقل نیاز است برای آن که روح تا آنجا که ممکن است آزاد باشد

- بنیانگذار این مکتب، آنتیستنس^(۲) می‌گفت: مالک نمی‌شوم تا ملک نگرדם.

- دیوجانس، بانکدار ورشکسته‌ای بود که از روی ناچاری گدایی می‌کرد. وقتی شنید که غایت نیکی و عقل نیز همین است، بسیار خشنود شد و در صحن معبد کوبله در آتن مأواگزید. به زندگی ساده حیوانات رشک می‌برد و می‌کوشید که آن را تقلید کند. روی زمین می‌خوابید، هرچه در هرکجا می‌یافت، می‌خورد. وظایف طبیعی و مراسم عشق را در حضور دیگران انجام می‌داد.

- فلسفه کلیون ساده و روشن است. با منطق تا آنجا سروکار دارند که بتوانند نظریه مثل افلاتون را، که دنیای ادب و فضل آتن را

۱. ویل دورانت می‌گوید: «گاهی مشعل یا شمعی به دست می‌گرفت و می‌گردید و می‌گفت به دنبال آدم می‌گردم».

۲. آنتیستنس فرزند یک شارمند آتنی و برده‌ای تراکیایی بود. مدتی شاگرد گورگیاس بود و سپس مدرسه خویش را بنا نهاد ولی چون از درسهای سقراط باخبر شد، با شاگردانش نزد او رفت. در حوالی آتن می‌زیست و هر روز چند فرسنگ پیاده به آتن می‌آمد تا سردرس استاد حاضر باشد. بعد از مرگ سقراط، معلمی از سرگرفت و برای تدریس، ژیمنازیومی را انتخاب کرد که برای مردم طبقه پایین و خارجیان و کودکان نامشروع در نظر گرفته شده بود. نام کلی (زندگانی چون سگ) بیشتر برای خاطر شرایط محل، به آن مدرسه اطلاق می‌شد. تا به لحاظ اعتقادات و فلسفه آن.

مبهوت کرده بود، باطل سازند. ماوراء الطبیعه نیز در نظر آنان بازی پوچی بود.

می گفتند که طبیعت را از آن لحاظ مورد مطالعه قرار نمی دهیم که راز دنیا را بشناسیم، زیرا این امر غیر ممکن است، بلکه برای خاطر آن که دانش طبیعت را راهنمای زندگی خود قرار دهیم، بدان توجه داریم.

فلسفه کلبیون، فلسفه واقعی اخلاق است. به عقیده کلبیون، هدف از زندگی خوشی است. ولی خوشی را از راه کسب لذات توصیه نمی کنند، بلکه معتقدند باید در زندگی ساده و طبیعی، و حتی المقدور بدون کمکهای خارجی در پی لذت بود. درست است که کسب لذت، اگر از کار و کوشش خود شخص سرچشمه گیرد و ندامت به بار نیاورد، مشروع است، لیکن چه بسا که انسان در پی کسب لذت اغفال شود یا بعد از لذت بردن دلسرد گردد. بنابراین، زندگی پاک و معتدل تنها راه رسیدن به رضایت کامل است.

- ثروت صلح و آسایش و آرامش را ضایع می کند.
- امیال رشک آمیز، مثل زنگ، روح را می خورد.
- مرد عاقل از زندگی در بند اسارت نیز چون آزادی، لذت می برد.
- تنها آزادی روح است که مهم است و به حساب می آید
- آنان به زندگی پس از مرگ معتقد نبودند. وقتی راهبی برای آنتیستنس از خوبیهای بعد از مرگ سخن می گفت، وی پرسید: پس چرا خودت نمی میری؟
- به عقیده کلبیون هر چیز مذهبی جز اشاعه عمل خیر، خرافات است.

- فضیلت عبارت است از خوردن و تصرف کردن و خواستن به حد.

- از دیو جانس پرسیدند چگونه باید از خویشتن دفاع کرد، وی جواب داد: با راستی و درستی و حرمت نفس.

به نظر می‌رسد که حافظ غزل «بیا که قصر اهل سخت سست بنیاد است» را تحت تأثیر اندیشه‌های کلیون سروده است. رهروی که در مصراع «که این لطیفه عشقم ز رهروی یاد است» به آن اشاره می‌کند، همان دیو جانس حکیم است که به حرمت نفس و رضایت به ماحضری که طبیعت به راهش می‌گذارد، شهره آفاق می‌شود. حافظ، از زبان وی پند می‌دهد:

رضا به داده بده وز جبین گره بگشای

که بر من و تو در اختیار نگشادست

چنان که اثبات شد، حافظ به اختیار و آزادی انسان مؤمن بوده است. اگر نمی‌خواهد فاش بگوید یا به ضرورت کلام نمی‌تواند توضیح دهد که مرادش از اختیار نداشتن چیست، دلیل بر جبر بودنش نیست. یکی از مستندات کسانی که وی را جبری می‌انگارند، همین بیت معروف است. بنگریم که فقدان اختیار، در چه حد و چگونه است؟

نخستین نتیجه کلی، استنباطی است که از مجموعه غزل حاصل می‌آید. شاعر با اعتقاد به آزادی انسان، او را پندهایی ارزشمند می‌دهد. اگر بشر صاحب اختیار نباشد و هر آنچه باید بشود، در لحظه انعقاد نطفه‌اش، و شاید پیش از آن، معلوم باشد، دیگر جای پند و موعظه نمی‌ماند. انسانی که «درکنج محنت آباد» نشیمن می‌کند، تنها وقتی می‌تواند شاهباز سدره نشین شود که آزاد و مستقل باشد. آنان که

حسود بودن را ذاتی آدمهای حسود می‌دانند، چگونه می‌توانند مردم را از «حسد بردن» زینهار دهند. حافظ گام پیشتر می‌گذارد و همدوش دیوجانس و آنتیستنس، حتی علاقه به زنده ماندن را نیز اختیاری می‌شمارد،^(۱) وگرنه چگونه می‌تواند پند دهد که:

مجو درستی عهد از جهان سست نهاد

که این عجوزه عروس هزار دامادست^(۲)

عمده‌ترین تعارض در انکار جبر و حقیقت اختیار انسان از منظر حافظ، در همین بیت نیز آشکار است. جبریون به قطعیت و حتمیت احکام صادر شده قبلی معتقدند و رویدادی را که باید در لحظه و مکان معین اتفاق بیفتد، تغییرپذیر نمی‌انگارند. به عبارت دیگر، جبریون جهان را «درست عهد» می‌دانند و خلافتی در قرارش قائل نیستند، در حالی که حافظ در این بیت به صراحت آن رای را مردود می‌شمارد.

حکیمان کلبی نیز معتقد به جبر نبودند و آنچه از آرای آنان به ما رسیده، نه تنها برای جبری بودن دلیل نیست، بلکه نشانه‌ای است از آزادی و استقلال انسان تا مرزهای دست نیافتنی، که هیچ مؤمن به اختیار انسان، تا آن حد از توانایی بهره‌وری از اختیار و آزادی معتقد نیست. کلبیون، انسان طبیعی را مدل قرار می‌دهند و ارضای چنین انسانی را حد رضایت و خوشدلی می‌دانند، نه ارضای شهروند حریص را. بنابراین، از لحاظ جسمی به همان رضایت حیوانی قانع‌اند

۱. کلبیون معتقدند که حتی در مرگ نیز مرد بایستی استقلال خود را حفظ و زمان و مکان مرگ را تعیین کند.

۲. دکتر محمد امین ریاحی معتقد است که حافظ اصطلاح «عروس هزار داماد» را از مرصادالعباد برگرفته است.

که آدمی چون طعمه‌ای فراچنگ آورد و مأمنی که در آن بیارامد، در قید کیفیت و حتی کمیت نیست. آنان می‌خواهند تا هروقت که رضایت دارند زنده باشند، بقای جسم‌شان و نیازمندیهای آن را تأمین کنند، و البته به حداقل قانع‌اند.^(۱) در میان حیوانات، سگ، شاخص قناعت به لقمه، تحمل سختی و وفای به صاحب است. الفت انسان با سگ، بیشتر محصول وفاداری اوست. وفای سگ، انگاره اخلاق در آدم است. شاید کلیون به پیروی از این خصلت سگان، چنین تعبیر کرده‌اند که این حیوان برای معیشت خود اهمیتی قائل نیست، لیکن لحظه‌ای از معنویات چشم نمی‌پوشد. از این دیدگاه است که ربط معنویت و اخلاق با خورد و خوراک قطع می‌شود.

اساساً باید تعلق خاطر حافظ به ملامت کشی و خوش باشی و زندگانی چون قلندران و درویشان را در عقاید کلیبی او جستجو کرد. کسی که صحبت حکام را ظلمت شب یلدا می‌داند و سر به دنیا و عقبی فرود نمی‌آورد، مسلم است که نمی‌تواند مانند گدایان ملامتی به فقر و حقارت تن دردهد.

وقتی چنین می‌سراید:

وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم

که در طریقت ما کافری ست رنجیدن

از کلیون صاحب فلسفه و طریقت یاد کرده نه از ملامتی فاقد

اندیشه منسجم و تحزب. مفهوم بیت، وفای سگ را به یاد می‌آورد که

۱. برخی معتقدند که کلیون، متأثر از آرای جوکیان بوده‌اند. نگارنده این رای را نمی‌پذیرد و مهمترین دلیل، اختلاف در نتایجی است که این دو نحله فلسفی از کوشش عملی انسان متوقع‌اند.

تمثیلی از تعالی نفس در عین حقیر شمردن جسم است. سگ، به رخم جور و جفای صاحب و زیستن در شرایط دشوار، هرگز از صاحبش نمی رنجد و به مسؤولیتهای خود پشت نمی کند. حافظ در غزلی با مطلع «نه هر که چهره برافروخت دلبری داند»، از رند عافیت سوزی یاد می کند:

غلام همت^(۱) آن رند عافیت سوزم که در گدا صفتی کیمیا گری داند
 که منظور دیوجانس حکیم است. اگر عافیت سوزی را ناشی از بددینی یا بی دینی بدانیم، هموست که به هر مذهبی که جز اشاعه خیر کند، خرافات می گوید. از همت بلند او، همین بس که از اسکندر، حکمران مقتدر، خواست تا برای اجابت تقاضای او از جلو خورشید کنار رود. چه کسی را سراغ داریم که در همت بلند با او برابری کند؟ حافظ حق دارد که غلام چنین همتی باشد. از گدایان مشهور عالم جز او کیست که مس وجود انسان را به کیمیا ی گدایی، بدین پایه از درخشندگی و جاودانگی رسانیده باشد؟ از آدمیزاده جان دوست گریزان از مرگ، انسانی بسازد که تا آخرین لحظه حیات، مرگ را بر خود تحمیل کند در حالی که می داند که همان آن، می تواند به زندگی باز گردد.^(۲)

جز دیوجانس و گدایان هم طریقت او، کدامین ملامتی و قلندری را می شناسیم که دارای چنان افکار عمیق و ماندگاری باشد که پس از دوهزار و پانصد سال، هنوز پیروانی در پیشرفته ترین ملتهای جهان

۱. دکتر محمد معین عقیده دارد که «همت» در شعر حافظ از «هومت» اوستایی و «هومنشن» پهلوی است.

۲. می گویند که دیوجانس با حبس نفس در سینه، به زندگی خویش پایان داده است.

داشته باشد؟ ویل دورانت می‌گوید: «آنهايي که امروز نيز فلسفه بازگشت به سوی طبیعت را ترویج می‌کنند، فرزندان روشنفکر آن مردان و زنان شرق و یونان باستان‌اند، که خسته و درمانده از فشارهای غیرطبیعی و فلج‌کننده تمدن، می‌اندیشند که می‌توانند برگردند و با حیوانات زندگی کنند. هیچ زندگانی کاملی از این وهم و هوس خاص زندگی شهری خالی نیست».

هزار نکته باریک ترز مواینجاست نه هر که سر بتراشد قلندری داند و بدین سان، پیشاپیش به مدعیانی که گمان می‌کنند اگر کاسه گدایی به دست بگیرند و دلق درویشی به دوش افکنند و سر به کوه و بیابان بگذارند و هوس آلوده و حریص، جویای گوهر انسانی باشند، لابد بدان خواهند رسید، هشدار می‌دهد که هزار نکته باریکتر از مو در این کار هست. اگر همت آدمی آن قدر بلند باشد که سر به دنیا و عقبی فرود نیاورد و از هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد باشد و بداند که کار جهان بر مدار نیستی است و لاجرم باید به آنچه اتفاق می‌افتد رضایت بدهد، شاید که لحظه‌ای در غم جهان گرفتار نماند.

حافظ، اگرچه شاید بدین حد از فرهیختگی نرسیده باشد، لیکن فلسفه‌اش مشحون از هماهنگی و همدلی با آرای کلیون است. اصولاً حافظ اهل پیروی از هیچ کس و هیچ عقیده‌ای نیست. او ضد طریقت و تحزب است. پس ایرادی نمی‌بیند اگر اداهای کلیون را در نیاورد، ولی عقایدشان را به حدی که می‌پسندد، به عاریت بگیرد.

حافظ اندیشه ورزی صاحب نظر است نه شیخی صاحب خانقاه و طریقت. پس نمی‌توان او را به عمل نکردن به عقایدی که بیان می‌کند، متهم کرد. عمل او، بنای استوار فلسفه‌ای است که بنیاد نهاد و کلام زیبایی است که در قالب غزل سرود. مراد حافظ از قناعت و قلندری،

آزادگی و آزادی است. و معتقد است که انسان می‌تواند در همه حال آزاد بماند و مستقل از هرچه در جهان می‌گذرد، همان‌کند که همتش اجازه می‌دهد و اراده‌اش مدد می‌کند.

مسلمانی و وجودگرایی

رقم مغلطه بر دفتر دانش ننزیم

سر حق بر ورق شعبده ملحق نکنیم

در اسلام بهره‌مند شدن از نعمتها، نه فقط توصیه شده بلکه استفاده نکردن از نعمتها نکوهش شده است. این فکر، به مفهوم آزادی در اندیشه حافظ طنینی جذاب و پرائر داشته است. شاید قیاس حافظ و سقراط از جهت دیدگاه مشترکشان به مذهب بی‌مورد نباشد.

درباره سقراط به قدر کافی نوشته‌اند. اشاره می‌کنم که او با سحر کلام و طنز پرمغز خود چهره زشتش را در پس زیبایی کلام پنهان کرد. شاید این نیز از جلوه‌های فضیلت او باشد. گفته است که «فضیلت نه امری است طبیعی و نه امری است اکتسابی، بلکه فضیلت بصیرتی است که خدا به انسان می‌دهد».

سقراط بر استوارترین مرز دین و فلسفه گام برمی‌داشت. در دادگاهی که در آتن، به اتهام بی‌دینی و اغفال جوانان، برایش برپا

کردند می‌گوید: «... من اعتقاد دارم که هیچ خیزی بزرگتر از خدمت یا عبادت من برای خدا در این شهر اتفاق نیفتاده است. زیرا کار من جز این نبوده است که شما را، از پیر و جوان، برانگیزم تا مگر اندیشه‌ی لذت‌جویی جسمانی و مال و جاه را از خود دور کنید و در صدد بهبود نفس که بزرگترین کمال است برآیید. به شما می‌گویم که فضیلت از ثروت حاصل نمی‌شود، بلکه ثروت از فضیلت به دست می‌آید و تمام نعمتهای خصوصی و عمومی از این راه دست می‌دهد».

سقراط به خدا ایمانی استوار داشت و غایت‌گرایی آناکساگوراس^(۱) را چنان گسترده‌گی و ژرفا بخشید که در تمام نظامات انگارگرایی اروپا اثر گذاشت و چون با تمام مذاهب وحدانی نیز چندان هماهنگ بود که بتواند بر تحولات تاریخی ادیان نیز مؤثر باشد، لذا به صورت مختلف در فیلسوفان و متکلمان مذاهب توحیدی اثر گذاشت. اوست که پیش از مسیح می‌گوید: «نخست. ملکوت خدا و نیکی او را بجوی تا همه چیز بر تو ارزانی شود».

کمال سر محبت بین نه نقص گناه که هر که بی هنر افتد نظر به عیب کند
دین داری سقراط، دفاع جانانه‌اش از حقیقت و مبارزه
سرسختانه‌اش با دروغ است. فتوای جاودانه‌اش^(۲) را حکیم توس به نظم کشید و ماندگار کرد:

۱. آناکساگوراس فیلسوف بزرگ ایونی (۵۰۰ تا ۴۲۸ ق.م) نخستین کسی است در فلسفه یونان قدیم که صریحاً به ثنویت امور جسمانی و غیرجسمانی پی برد او هم‌عصر پریکلس بود و به دلیل آن که خورشید را سنگی گداخته و سرخ رنگ و ماه را ساخته زمین دانست او را محاکمه کردند. به نظر او، به کل وجود نمی‌توان چیزی افزود و نیز هیچ چیز از بین نمی‌رود و کون و فساد، در حقیقت ترکیب و تحلیل است.
۲. فتوای سقراط چنین خلاصه شده «دانایی توانایی است».

توانا بود هر که دانا بود ز دانش دل پیر برنا بود

سقراط در سایه عظمت روح خود توانست ماوراء الطبیعه سوفسطاییان و طبیعت‌گرایی اصیل فیلسوفان قدیم یونان را به گونه‌ای دلپذیر و ماندگار تلفیق کند. بزرگترین آفریده این تزویج عقیدتی، انسان‌گرایی است. سقراط، همچون غیبگوی معبد دلفی نخستین وظیفه انسان را شناخت خویش می‌داند و همانند سوفسطاییان انسان را میزان همه چیز می‌شمارد. اما با نظر سوفسطاییان مبنی بر این که انسان وابسته اجتماع و محیط خویش است، موافق نیست.

او به تفاوت قابل فهم و عینی میان خیر و شر ایمان دارد و معتقد است با «اعتدال» می‌توان ثبات اجتماع را تضمین کرد. اما «اعتدال» را به خودی خود قابل تشخیص و تحصیل نمی‌داند و معتقد است که میانه‌روی با فضایل^(۱) مربوط می‌شود و انسان با فضیلت، معتدل نیز هست. نگاه سقراط بر انسان چنان است که تمامی توجه خود را به کشف مفاهیم اخلاقی و فضایل مختلف متمرکز می‌کند. او از فضایل انسانی سخن می‌گوید ولی هرگز در صدد برنمی‌آید که مفاهیم مشخصی برای آنها ارائه دهد، بلکه می‌کوشد مردم را با فضایل

۱. سقراط، فضیلت را نصیب الهی می‌داند. دکتر محمد معین نیز معتقد است که عنایت ازلی در اشعار حافظ همان فره ایزدی است. در دین زرتشتی برای هر انسان فره‌وشی‌ای قائل‌اند که برای یاری دادن به آدم درگیر در عالم خاکی، از بهشت در کالبدش رفته‌است. فره‌وشی هر کس، کردار نیک روح را تأکید و تحسین می‌کند و از کار بد، زینهارش می‌دهد. در مدت زندگانی، فره‌وشی انسان را ترک نمی‌کند و او را راهنمایی می‌کند و پس از مرگ، حیات انفرادی خود را در بهشت از سرمی‌گیرد. تردیدی نیست که میان افکار سقراط و این اندیشه‌ها پیوندی وجود دارد. با توجه به ارتباط فرهنگی یونان و ایران، باید همواره به برگرفته‌های یونانیان از ایرانیان و بالعکس توجه داشت.

هماهنگ کند و منظور خود را بفهماند.^(۱) اما دست آخر به کامل نبودن تمام فضایل می‌رسد و نشان می‌دهد که به فضیلت جامعتری نیاز هست، و آن را عدالت می‌داند.

ساقی به جام عدل بده باده تا گدا غیرت نیاورد که جهان پر بلا کند
وی همچنین شجاعت را دربرگیرنده تمامی فضائل می‌شمارد، گرچه به این نتیجه می‌رسد که فضایل ممکن است بی‌شمار باشد، اما معتقد است که «فضیلت» یکی بیش نیست و آن را امری اکتسابی و طبیعی نمی‌داند، بلکه بصیرتی می‌داند که خدا تفضل می‌کند. گفته‌اند که مفهوم «معرفت فضیلت است» از آن سقراط است. در این قول جای شک هست اما نظری مبنی بر این که اگر کسی عمیقاً به چیزی عالم باشد، نمی‌تواند خلاف علم خود عمل کند، اصیل است. از این منظر، «سقراط برای عقل انسانی و تکامل انسان، امکانی عظیم قائل می‌شود».^(۲)

مسلمانی حافظ، همسان دینداری سقراط است، که در بسیاری اصول فکری نیز از او پیروی می‌کند.

حافظ از اهمیتی که اسلام برای انسان قائل است، بی‌انگار خرافاتیان و متعصبان مذهبی، آدم و فضایل‌اش را محور فلسفه خود می‌سازد و جهان را از منظر انسان آزاد و کمال‌گرا می‌نگرد. از چنین دیدگاهی است که صدایش طنین صدای سقراط را می‌گیرد و به نظری واصل می‌شود که بعدها هایدگر بیان کرده است. «معنای هر شیء

۱. هایدگر می‌گوید: «ما باید از راه تفکرمان در راهی که فلسفه در حرکت است، به دیدار آن رویم و گفتارمان بایستی در هماوایی و انطباق با آن چیزی باشد که فلاسفه را مخاطب قرار می‌دهد».

۲. تمام گفته‌های نقل شده از سقراط را از تاریخ فلسفه شرق و غرب انتخاب کرده‌ایم.

استفاده‌ای است که برای ما دارد و در این صورت، به یک معنی وجود انسان پیش فرض جهان است».

می‌بینیم که محور قرار گرفتن انسان در نظام فلسفی حافظ هم بعد مذهبی دارد و هم بعد فلسفی. از جمله ظرایف اخلاقی در نظام فکری حافظ، اقرار پیاپی او به جهل است. شگفتا که در این مورد نیز میان او و سقراط همسویی و همسازی دیده می‌شود. حافظ در عصری می‌زید که ملایان و زاهدان مسلمان از یک سو و شیخان خانقاهی از دیگر سو و شاهان ظل الهی از فراز سرآنان، به کشف و کرامت می‌پردازند و هریک به دلیلی و وجهی خویشتن را عالم براسرار غیب و صاحب معرفت به راز دهر و صفات خداوندگاری می‌دانند.

گوی توفیق و کرامت در میان افکنده‌اند

کس به میدان در نمی‌آید سواران را چه شد
و در این تنگنای حیرت است که با احساس مسؤولیتی عمیق برای
رهاندن انسان از جهل و خرافه، پا به میدان می‌نهد و با اقرار به جهل
خویش و اظهار به عجز مدعیان از دانستن چنان معماهایی، به ستیزی
بی توفیق ولی جاویدان دست می‌زند.

در تنگنای حیرتم از نخوت رقیب یارب مباد آن که گدا معتبر شود
دوست داشتنی‌ترین چهره حافظ از پشت پرده ابهامی به چشم
می‌خورد که بر علم و معرفت خویش می‌کشد و رندانه می‌سراید:

در کارخانه‌ای که ره عقل و فضل نیست

و هم ضعیف رای فضولی چرا کند
و آنچه عقلا خزعبلاتش می‌خوانند و جاهلان کرامتش
می‌شمارند، حافظ افسانه و افسون می‌نامد و چنین به سخره‌اش
می‌گیرد:

برو فسانه مخوان و فسون مدم حافظ کزین فسانه و افسون مرابسی یادست
آنگاه بر هر چه مدعی می گوید خط بطلان می کشد و راه را بر خود و
غیر می بندد و لاجرم یافته هایش نیز مستور و مسکوت می ماند.
مصلحت نیست که از پرده برون افتد راز

ورنه در مجلس رندان خبری نیست که نیست
تظاهر به جهل، که بعدی فلسفی نیز دارد، همان طریقی است که
سقراط پیشه کرد تا پاسخ دندان شکنی به سوفسطاییان متظاهر بدهد.
در عصر سقراط نیز بازار ادعای کشف و کرامت داغ بود. گروهی از
متفکران سوفسطایی و عده ای فیلسوف نمای دارای پیروان
متشخص، چنین وانمود می کردند که بر همه مجهولات و اموری که بر
انسان پوشیده است، آگاهی و تسلط دارند. سقراط برای بی رنگ کردن
حنای آنان، لبخند زنان همه جا می گوید که چون من به جهل خویش
معترفم، مرا خردمند خوانده اند. غیب گوی معبد دلفی که همواره
از میان اندیشمندان انتخاب می شد اما او را خردمندترین مرد عصر
خویش خوانده است.

انسان متفکر امروز، خوشوقت است که پاسدار حقوق بشر و
آزادی انسان خوانده شود. حقیقتاً «آزادی»، ارزشمندترین محصول
تمدن است. تثبیت چنین مقامی برای انسان و آزادی انسان، بدون
قبول تمامی مسؤولیتهای ناشی از آزادی، امکان ندارد. از این جهت
که انسان، مسؤول آزادی انسانهاست، با هر محدودیتی، ولو انگ
اخلاق، باید مقابله کند. حافظ بر خود فرض می داند که با سنتهای
دست و پاگیر جامعه و قیود اخلاقی بی پایه، به ستیزه برخیزد.

در میخانه بیستند خدایا میسند که در خانه تزویر وریا بگشایند
از هر امر و نهی اخلاقی می گریزد و هیچ کس را تحت هیچ مصلحت و

بهانه‌ای شایسته امر به معروف و نهی از منکر نمی‌داند و هر دلیلی را برای نفی استقلال انسان مردود می‌شمارد.
من اگر نیکم و گریه تو برو خود را باش

هر کسی آن درود عاقبت کار که کشت
و چون می‌داند که آرای حکیمانه در بازار آشفته عصر او خریدار
ندارد، شاهد از قرآن می‌آورد.

نه من از پرده تقوی به در افتادم و بس پدرم نیز بهشت ابد از دست بهشت
حافظ، رندانه «معصیت» را ناشی از آزادی ذاتی انسان می‌شمارد
و آن را به هیچ وجه قابل سرزنش نمی‌داند.

جایی که برق عصیان بر آدم صفی زد بر من چگونه زبید دعوی بیگناهی
در برابر دفاع از آزادی، لحظه‌ای از مسؤولیت انسان بودن نیز غافل
نمی‌ماند و آن نفی و این قبول، محور مباحث اخلاقی در نظام فلسفی
حافظ است.

سرکش مشو که چون شمع از غیرت بسوزد
دلبر که در کف او موم است سنگ خارا

انسان و سرنوشت

چه جای شکر و شکایت ز نقش نیک و بد است
چو بر صحیفه هستی رقم نخواهد ماند

تاریخ فلسفه گواهی می دهد که مفهوم سرنوشت (Destiny) از ایران به میان اروپاییان و سامیان رفته است. عربان آن را «قضا» و یونانیان «توخه» اش خوانده اند. منشاء این مفاهیم، «فره» یا «خوره» ی ایزدی در زبان فارسی است که در کلام حافظ به «عنایت ازلی» یا «قسمت ازلی» تبدیل شده است. درک درست این مفهوم به طور انتزاعی ممکن نیست. ر- وادیا نویسنده کتاب «زرتشت، زندگی و تعلیمات او» و مقاله «فلسفه در دین زرتشتی»، انسان را، به اعتقاد زرتشت، مرکب از تن و نیروهایی می داند که مانند ذاتهای مستقل، زندگی و شخصیت او را شکل می دهند. این نیروها عبارتند از دئنا یا وجدان، اوروان یا روح و فره وشی. دئنا یا وجدان که به انسان کمک می کند تا سرنوشت سعادت‌مندانه یا بدبختانه خود را تعیین کند و به این تعبیر، نقش مشاور و یاور انسان را در دوران زندگی ایفا می کند و

شخصیت آدم را شکل می‌دهد. این کلمه در قرآن به «دین» بدل شده است و تقریباً به همان مفهوم است. دین با دستورهایی معرفی می‌شود که راه راست سعادت‌مندی از اینجا تا ابدیت را می‌نمایانند.

اما بدن وسیله روح یا اوروان است و روح دارای همان مفهومی است که ارسطو معتقد است. اوروان روحی است که زندگی جاوید دارد ولی روز چهارم پس از مرگ، بسته به بدی یا خوبی آن، با دختری زیبا یا پیرزنی زشت مواجه می‌شود که از آن پس اسیر او می‌ماند. این دختر یا پیرزن، تجلیات دثنا یا وجدان انسان‌اند. به این ترتیب، دثنا یا وجدان گویای مفهوم سرنوشت می‌شود. پاسدار نیک ماندن اوروان، فره‌وشی است. در اندیشه زرتشتی فره‌وشی مفهومی غریب است و نوعی فرشته نگهبان را تداعی می‌کند که فقط به ارواح خوب تعلق دارد. به این دلیل است که مردم در دعا‌های خود از فره‌وشی نیکان یاد می‌کنند و به فره‌وشی پاکان سوگند می‌خورند و به آن توسل می‌جویند. به این اعتبار می‌توان فره‌وشی را مرتبه‌ای پایین‌تر از «فره ایزدی» دانست که از آن برگزیدگان است.

کیست که خود را بد بداند؟ زرتشت نیز ما را مطمئن می‌سازد که «این تضاد بین دو جوهر واقعی نیست، بلکه تضادی است بین دو اصل فکری». خلقت، بد نمی‌شود و خیر محض است «و از نظر فلسفی می‌توانیم بگوییم که شر همانا نفی خیر است، و چون این نفی تجسم یابد به صورت انگره مینو ظاهر شود». پس قاعداً همگان دارای فره‌وشی‌اند و مسؤول در برابر آنچه انجام می‌دهند. در کتاب تاریخ جامع ادیان آمده است که «زرتشت همان گونه که دائماً در عالم طبیعت به تنزیه و تطهیر از عناصر بد و وجودهای ناپاک دعوت می‌کند، در حیات انسانی نیز آدمیان را به روشن راستی و نیکی و پرهیز

از بدی و دروغ می خواند و بر آن است که این ضدیت و دوگانگی بین دو عنصر بدی و نیکی هم از ابتدای خلقت وجود داشته است. در واقع جسم انسان به مدد اوروان یا روح، مجری رهنمودهای دثنا یا سرنوشت است. حافظ این سرنوشت را چه بد و چه خوب، عنایت و قسمت ازلی^(۱) می داند و بدان رضایت می دهد.

چو قسمت ازلی بی حضور ما کردند

گر اندکی نه به وفق رضاست خرده مگیر

همچنین، وی معتقد است که برگزیدگان و شاهان شایسته، که معادل ایرانیان نیچه اند، دارندگان فره ایزدی می باشند. وقتی می گوید:

گوهر پاک بیايد که شود قابل فیض

ورنه هر سنگ و گلی لؤلؤ و مرجان نشود

اشاره به این معنی دارد. زیرا فقط برگزیدگان از فیض معرفت

حقایق برخوردار می شوند.

هایدگر نیز چون حافظ معتقد به تبعیت اجباری انسان از سرنوشت

است و آن را به مفهوم محدودیت آزادی آدمی می داند. «آزادی فلسفی من عملاً محدود است و هیچ گاه مطلق نیست. چنان که خود را در وضع خاصی از اوضاع جهان «افکنده» می بینم. به این معنی که به

۱. اگر عنایت و قسمت ازلی را دقیقاً در مقابل استنباط فلسفی از مفهوم «دثنا، سرنوشت، فره‌وشی» بگذاریم باید توضیحی برای گفته حافظ قائل شویم. به این معنا که کلمه «ازل» در این ترکیبها (قسمت ازلی - عنایت ازلی) گویای زمان آفرینش انسان معینی است و با «ازل» به مفهوم لحظه آفرینش مجموعه هستی و کائنات، که مفهومی مطلق است متفاوت به نظر می رسد. معنای نخستین «ازل» نسبت به مفهوم دوم آن، جنبه نسبی دارد. اما چون حافظ «انسان» را به طور عام به کار می برد و از آدم معینی سخن نمی گوید، این دو مفهوم به یک معنای واحد تحویل می شوند و ابهام از میان می رود.

نژادی خاص بستگی دارم و اسیر خلق و هوش معینی هستم. من این وضع را برای خود برگزیده‌ام، هرچه بر من رفته است بدون اطلاع و شرکت من بوده است». می‌بینیم که تشابه نظر آن قدر هست که می‌توان به اعتبار توجیهات فلسفی هایدگر به درک پاره‌ای مفاهیم فلسفی اشعار حافظ نایل آمد. در بیتی که نقل شد، «پاک بودن» برای وجود (گوهر)^(۱)، به مثابه محدوده آزادی و بخشی از سرنوشت آدمی است. متقابلاً، مفهوم افکنده شدن در وضع خاصی از جهان، همان مفهوم سرنوشت در کلام حافظ است.

به راستی، انسان به جهانی که براو محیط است توجه دارد ولی غایت قصوای افعال آدمی، نفس یا خودی خود انسان است. اما نمی‌توان به یقین گفت که چه نسبتی از کارهای روزمره را با توجه کامل به نفس خویش انجام می‌دهیم. قطعاً آگاهی ما نسبت به خویشتن آن قدر نیست که بتوان گفت: «ما آگاهانه برای خود می‌کوشیم»، لیکن باید پذیرفت که هرکاری می‌کنیم یا برای نفع خود می‌کنیم و یا برای جلوگیری از زیان خویش انجام می‌دهیم. هرگاه خود را شناخته باشیم، لابد منفعت و ضرر خود را نیز به درستی تشخیص می‌دهیم و گرنه به راه خطا خواهیم رفت. کسانی که در شناخت وجود خود نمی‌کوشند و به مجبور بودن خود، ولو نسبی، دلخوش می‌شوند و آسودگی موقت خاطر را به دست می‌آورند، در نهایت به جایی می‌رسند که خود را در برابر هیچ رویدادی، چه خطا و چه ثواب،

۱. گوهر در معنای فلسفی همان است که ابن سینا در تعریفات می‌گوید: «به هر موجودی که بذاته در تحقق بالفعل خود به ذات دیگری نیازمند نباشد، جوهر گفته می‌شود... و به هرچه متصف به چنین صفتی بوده و پیاپی پذیرندگی اضداد را داشته باشد، جوهر گفته می‌شود».

مسئول نمی‌دانند. این نتیجه‌گیری، بنیاد مذهب و اخلاق و اجتماع را سست می‌کند. تناقض ذاتی این نتیجه‌گیری با احساس واقعی درد و لذت است که آدمی را هشیار می‌سازد و رفته‌رفته به این نتیجه می‌رساند که انسان در محدودهٔ سرنوشت خود آزاد است و چون کسی را از سرنوشته‌اش آگاهی نیست، پس نمی‌تواند و نباید آزادی خود را محدود بینگارد.

برخی معتقدند که درد و لذت، مقدم بر جلب منفعت و دفع ضرر است. محمدتقی جعفری مبنای کار را بر لذت دایم می‌گذارد و معتقد است که این عوامل سبب می‌شوند که «حوادث و موضوعات را به دو شکل نافع و مضر درمی‌آورند» و این واقعیت را ناشی از «اصل علاقه به من» می‌داند. به این ترتیب، به گفتهٔ هایدگر نزدیک می‌شود: «همهٔ افعال من بی‌گمان متوجه اشیای جهان‌اند ولی غایت قصوای همهٔ آنها، خود من است».^(۱) به قول محمدتقی جعفری، یک عده معتقد به جبر مطلق انسان و فقدان آزادی او هستند و عده‌ای دیگر معتقدند که پاره‌ای از کارها اختیاری و پاره‌ای اجباری است. جبریون دو قسم استدلال ارائه می‌دهند، یکی طبیعی و دیگری ماورای طبیعی. منظور از استدلال طبیعی آن است که ملاحظه در امور طبیعت، تسلیم محض انسان به قانون علت و معلولی را گواهی می‌دهد و مراد از استدلال ماورای طبیعی آن است که چون انسان آفریدهٔ خداست پس کارهای او نیز به خدا مربوط می‌شود و از مشیت الهی پیروی می‌کند، که بر همهٔ شئون انسان و جهان حکمفرماست. اما نظر دیگری هم در کار هست و آن ملاحظهٔ کارهای انسانی در مجموعهٔ حوادث سیستماتیک

۱. به نقل از تاریخ فلسفه شرق و غرب.

و هماهنگ جهان است.

نگارنده براین عقیده است که حافظ نمی‌پذیرد که اگر علت باشد، معلول ناگزیر هست. حقیقت این است که شناخت علت واقعی نیز همه‌وقت برای انسان ممکن نیست و تازه آنچه علم امروز بدان رسیده، حاکی از آن است که شناخت ما از علتها امری تجربی است و تجربه عاری از خطا نیست. شرایط اولیه هر تجربه‌ای، بویژه اگر تکرارشونده باشد، در نتیجه و پاسخ آن تأثیر مستقیم دارد. لذا نمی‌توان به قید علت، مطالبه معلول کرد.

همان‌طور که از قول محمدتقی جعفری نقل شد، نظرهای گوناگونی از فیلسوفان مسلمان درباره جبر و اختیار ارائه شده است، از جمله نظر معتزله که اختیار کامل برای انسان قائل است. دورنیست که حافظ از این منظر دینی - فلسفی نیز به مقوله «وجود» و «آزادی انسان» نگریسته باشد.

مرگ و آزادی

وگر رسم فنا خواهی که از عالم براندازی
برافشان تا فرو ریزد هزاران جان ز هر مویت

نکته دیگری که گاه پژوهنده را گمراه می‌کند، تعبیر حافظ از مرگ و احساس انسان از آن است. تقریباً هر جا که از مرگ سخن به میان می‌آورد، غم و اندوهی احساس نمی‌شود و برعکس، علاقه به زندگی در کلام او موج می‌زند. انگار که مرگ را به یاد می‌آورد تا ارزش زندگی و مفاهیم آن آشکار گردد.

اما این شیوه نگریستن ویژه حافظ نیست و شاعران و اندیشمندان گذشته ایران زمین، از جمله رودکی، خیام، سعدی و خاقانی نیز به انسان در لب پرتگاه نیستی توجه خاص کرده‌اند و از آن تصویرهایی جاندار برای هدایت انسان به سوی خیر و صلاح ارائه داده‌اند. وقتی هایدگر «عدم» را وجودی فعال می‌داند که بر وجود انسان اثر می‌گذارد و حتی آن را وجود بحث انسان می‌شمارد که در وهم دانایی دریافت - شدنی است، دچار تعجب نمی‌شویم زیرا گذشتگان

خردمند ما نیز چنین استنباطهایی از «عدم» داشته‌اند، و حافظ از آن جمله است.

نکته‌ای که برخی از اگزیستانسیالیست‌ها بدان توجه خاصی کرده‌اند این است که «مرگ، انسان‌ساز است» و سبب درک واقعی وجود می‌شود. همین شناخت دقیق از «خود» است که ماهیت آدمی را تعین می‌بخشد و تصمیمهای بزرگ زندگانی را شکل می‌دهد. بسیاری از عهود و میثاقهایی که ابرانسان‌ها باخود بسته‌اند و در نتیجه آن سرنوشت اجتماعات بشری تغییر یافته است، ناشی از شناخت مرگ و نیستی بوده است.

در اسلام نیز وصیت نامه که قاعدتاً با کاملترین درک نیستی همراه است، به عنوان عالیترین سند زندگی انسان، معتبر شناخته می‌شود و وراثت مکلف به اجرای آن هستند.

در لحظاتی که آدمی از اندیشیدن به مرگ دچار حیرت و اضطراب می‌شود (وهم‌دانایی)، ممکن است به شناخت وجود و عدم مطلق نایل آید. لیکن به هر حال این اضطرابها برانسان آثاری عمیق و ماندگار می‌گذارد. یکی از تعالیم اسلام، سفارش برای رفتن به گورستان و خواندن فاتحه و دادن خیرات برای مردگان است. این تعلیمات که ریشه در آیین کهن ایرانی دارد، بی‌گمان خالی از حکمت نیست. قرار گرفتن انسان در حالت تحیر و اضطراب را، که به شناخت وجود و نفس می‌انجامد، می‌توان حاصل و حکمت این تجربه انگاشت.

برخی از شعرای اندیشه‌ورز ما در این بخش از تفکرات مابعدالطبیعه که امروز اگزیستانسیالیست‌ها بدان عنایت خاص دارند، با حافظ مشترک‌اند. باید دانست که ریشه‌های فلسفه «اصالت وجود» یا «وجودگرایی» بسیار کهن است و «برخی از محققان در

جستجوی ریشه وجودگرایی عقب تر می‌روند و آن را در فلسفه‌های باستانی می‌یابند.^(۱) اکنون در برابر این سؤال قرار می‌گیریم که متفکران شاعر پیشه ما از سر تفنن به ذکر مفاهیم این فلسفه کهن پرداخته‌اند یا شرایط حاکم بر اجتماع آنان را به این سمت کشانیده است؟

به این پرسش چنین می‌توان پاسخ گفت که اندیشه‌های انسان گرایانه حافظ، به عنوان مثال، حاصل ارج و قرب قایل نشدن برای انسان است، که در شیراز آن زمان به چشم می‌خورد. نه روحانیت برای انسان، به عنوان خلیفه خدا، ارزش قایل بود و نه مرشد صوفی مریدش را به عنوان جلوه گاه حق دوست می‌داشت. انسان به ابزار قدرت حاکم و زاهد و صوفی بدل شده بود و به سیاهی لشکر صرف از برای قدرت - طلبان. حافظ برای تعالی نفس و ارزش انسانیت قیام کرد. نخست خود را از تمام قیود سیاسی و اجتماعی و عقیدتی رها کرد و آن گاه به ستیز با دشمنان راستین انسان و آزادی انسان برخاست.

اگر سخنان رادا کریشنان را بپذیریم که «فلسفه محصول سست شدن سنتهای اجتماعی و ظهور شک است» چنین نتیجه می‌گیریم که چون شرایط حکومتی و به تبع آن شرایط اجتماعی در عصر حافظ به سرعت تغییر می‌کرد، و تغییرات چنان شگفت‌انگیز بود که از حد پیش‌بینی و گمان آدمی درمی‌گذشت، لذا چیزی به عنوان سنت معتبر اجتماعی وجود نداشت و هر انسان متعلقی، در همه چیز به شک می‌افتاد. این اوضاع به پیدایش نظام فلسفی حافظ انجامید و چون

۱. روس و یاری روس، نویسنده مقاله وجودگرایی در تاریخ فلسفه شرق و غرب.

نظیر این رویدادها در اعصار مختلف و در دیگر نقاط ایران نیز اتفاق افتاده است، نظیر آرای حافظ را در کلام دیگر متفکران نیز کم و بیش می‌توان یافت.

مکانیسم رشد وجودگرایی را در تقابل با طبیعت‌گرایی^(۱) و انگارگرایی، از کتاب تاریخ فلسفه شرق و غرب پی می‌گیریم: «در طبیعت‌گرایی انسان جزیی است ناچیز در میان اجزای فراوان هستی و هستی سریه‌سر شناختنی است. انسان می‌شناسد و تکامل می‌یابد ولی آزادی حقیقی ندارد. اما انگارگرایی می‌کوشد که دعاوی طبیعت‌گرایی را موهوم شمارد. از دیدگاه آن، اندیشه انسانی مقدم بر همه تجارب عینی است و از همه فعالیت‌های انسانی مهمتر است. در این صورت، اساس واقعیت، مفهوم شعور است و مراد از شعور، شعور فردی نیست. انسان چون از این شعور کلی بهره‌ای دارد، مکان مهمی را در واقعیت اشغال می‌کند... با این وصف، انگارگرایی نمی‌تواند فردیت و آزادی انسانی را جدی بگیرد، زیرا وجود انسان واسطه تحقق عقل است و خود واقعیت بنیادی ندارد... ملاحظه می‌شود که هم نظام طبیعت‌گرایی و هم نظام انگارگرایی برای آزادی واقعی فردی و بلندپروازی و رمزجویی، جایی باقی نمی‌گذارد و احساس آزادی و مسئولیت را به‌عنوان نتیجه فعالیت نیروهای غیرانسانی، تبیین می‌کند. ایده‌آلیسم بیش از طبیعت‌گرایی احساس ما را از مرگ طرد می‌کند و با متحد ساختن ما با ایده‌آل، ما را فراتر از مرگ قرار

۱. طبیعت‌گرایی وجهی از ماده‌گرایی است که جهان را مرکب از ماده و تابع قوانین مکانیکی می‌داند و می‌خواهد همه چیز را با قوانین علی ماده توجیه کند. این فلسفه میان ماده و حیات ذهن فرق می‌گذارد ولی حیات ذهن را نیز مراتبی از ماده می‌داند.

می دهد. نظام وجودگرایی، قیامی است ضد این تکذیب وجود واقعی انسان.

اگر غم لشکر انگیزد که خون عاشقان ریزد

من وساقی بدو تا زیم وین یادش براندازیم

از آن رو که حافظ وجودگراست، مرگ و نیستی در فلسفه اش با مفهوم وجود قابل درک است و هرگز نمی توان به استناد شعرهایش، مرگ را نتیجه غم انگیز زندگی انگاشت. نگاه او به مرگ با این گفته کیرکه گور نزدیک است: «فرد انسانی هیچ گاه چیزی پایان یافته نیست، بلکه همواره خود، خوشتن را می سازد و دگرگون می شود. لهذا مسأله انسان، مسأله کوشش دایمی است و چنین کوششی از عشق او به آزادی برمی خیزد».

کمتر از ذره نه ای پست مشو مهر بورز

تا به خلوتگه خورشید رسی چرخ زنان

اجتماع و سیاست

رند عالم سوز را با مصلحت بینی چه کار
کار ملک است آن که تدبیر و تأمل بایش

حافظ نگران بقاء و دوام حکومتها نیست. عدالت در همه ابعادش، دغدغه اصلی ذهن اوست و چون حاکمان را عاجز از ادای این وظیفه الهی می بیند، برآشفته فریاد می زند:

صحبت حکام ظلمت شب یلداست نور زخورشید خواه بوکه برآید
مدخل نظام فلسفی او در باب اجتماع و سیاست، این درگاه است.
حافظ در مقام یک فیلسوف خود را متعهد می بیند که به تبعیت از سقراط «گاه گاه درباره امور بشری سخن بگوید، در حقیقت دینداری و بی دینی تأمل کند، عدل و ظلم را از هم جدا گرداند، معقول را از نامعقول باز شناسد، حدود شجاعت و جبن را معین سازد، در ماهیت حکومت بر انسان تحقیق کند، صفات کسی را که ماهرانه بر مردم حکومت می کند معلوم دارد، و درباره سایر موضوعات اندیشه

کند»^(۱). به شاه یحیی چنین می گوید:

تعظیم تو بر جان و خرد واجب و لازم

انعام تو بر کون و مکان فایض و شامل^(۲)

دور فلکی یکسره بر منهج عدل است

خوش باش که ظالم نبرد راه به منزل

چند سالی قبل از سلطنت شاه شیخ ابواسحق، در اوج جوانی، به

مسعود شاه می گوید:

خسرو دادگرا شیر دلا بحر کفا ای جلال تو به انواع هنر ارزانی

و شاه شیخ ابواسحق را می گوید

از امتحان تو ایام را غرض آن است که از صفای ریاضت دلت نشان گیرد

و گرنه پایه عزت از آن بلندتر است که روزگار براو حرف امتحان گیرد

و نظیر این اندیشه ها را به صورت مدیحه یا رهنمود، در دیوان

همایون می بینیم که حاصل تعمق و تأمل فیلسوفانه او بر همان

مضامینی است که سقراط و اندیشمندان پیرو او بارها گفته اند. او

مانند ابن سینا معتقد بوده که «نیازمندترین مردم به اصلاح، رؤسا

هستند، زیرا ایشان به سبب غفلت شان از خود، و تملق گویی مردم و

اندرزناپذیری، و امتناع مردم از اظهار بدی هاشان و آگاه ساختن آنان بر

عیوب شان از صالحان فاصله بسیار دارند» بر اثر این اعتقادات، چند

مورد در آرای سیاسی حافظ تشخیص دادنی است:

نخست: به تغییرات ناگهانی حکومت بسیار بدبین است و شانس

۱. به نقل از تاریخ تمدن.

۲. به نظر نگارنده معنای بیت چنین است که: بر تو تعظیم به عقل و خرد و وجود آدمی (

= جان) واجب و لازم است و در این صورت است که پاداش خداوند برای تو (= انعام

تو) به عالم هستی حواله می گردد.

تفویض قدرت به دانایان و نیکان را ناچیز می‌شمارد.

فلک به مردم نادان دهد زمام مراد

تو اهل فضلی و دانش همین گناهت بس

دلایل تاریخی برای حصول چنین نظرگاهی در ذهن حافظ کم نیست. کافی است به سیر تحولات زمان او بنگریم که آغازش دوران خوشباشی و آزادی «اینجو» بود و پایانش لشکرگشی «تیمور». هر امکان بدتری نیز برای حکومت متصور بود، پس حافظ خردمند را چاره جزاین نبود که به اندک نسیم آزادی و مختصر رفاه و امنیت اجتماعی دلخوش شود و از ترس بدتر شدن وضع، به تثبیت موجودیت حکومت کوشا گردد. در سالهای آخر عمر است که ناامید از بهبود اوضاع می‌سراید:

شهر خالی ست ز عشاق بود کز طرفی

مردی از خویش برون آید و کاری بکند

وقتی شاه شجاع به جای امیر مبارزالدین به حکومت می‌نشیند و میخانه‌ها گشاده و بوی آزادی در فضا پراکنده می‌شود. وی را مدح می‌گوید:

شد عرصه زمین چو بساط ارم جوان از پرتو سعادت شاه جهانستان

آن‌گاه که شاه منصور دلیر بر تخت می‌نشیند، همه امیدها در دلش

غنج می‌زند:

بیا که رایت منصور پادشاه رسید نوید فتح و بشارت به مهر و ماه رسید

دوم: به رغم ارادت حافظ به صاحب نظرانی چون افلاتون و

فارابی، در امر سیاست، واقع بین و اجتماعی است. انسان اجتماعی را

با خون و گوشت و پوست و نیازهای روزمره و انسانیش احساس

می‌کند و برای چنین شارمندانی، که گاه خود را نیز جزو آنان می‌داند،

به حداقل‌های شایستگی شاه و وزیر و قاضی و محتسب هم رضا می‌دهد. همان‌گونه که شارمندان عوام همعصرش را به‌عنوان همشهری و همسایه می‌پذیرد، شاهکان شیراز و ولایات دیگر را نیز در مقام حکمران گردن می‌نهد و محترم می‌دارد. اما هرگز خود را فریب نمی‌دهد و در دامان رؤیا غرق نمی‌شود. نه این حاکمان را شایستگان پادشاهی و دازندگان فره ایزدی می‌داند و نه عوام الناس همعصرش را انسانهایی آزاده می‌شمارد.

آدمی در عالم خاکی نمی‌آید به‌دست

عالمی دیگر بیاید ساخت و زنو آدمی

سوم: چون جامعه و زندگی اجتماعی را بی‌قانون و نظام برنمی‌تابد، لاجرم در مقام یک فیلسوف دلسوز ملک و ملت، برخورد فرض می‌داند که لحظه‌ای از راهنمایی حکام و زینهار دادن به آنان غفلت نرزد و در عین حال نظر بر حکومت مطلوب و حاکم دلخواه داشته باشد. هرچند نمی‌توانسته از حکومت مطلوبش به صراحت چیزی بگوید.

به‌عنوان اندیشه‌ورز آزادی خواه باید با آنچه خلاف عقیده‌اش باشد، بستیزد یا لااقل موافقت نشان ندهد. میان این دو راه فاصله کم نیست. راهنمایی و هدایت، روندی دوستانه دارد و ستیزه و قیام برضد حکومت، راه انقلاب است. حافظ آن قدر رنج انقلابهای پیاپی را تحمل کرده بود که از این راه روگردان بماند. به‌علاوه انقلاب در ابهام محض اتفاق می‌افتد و معلوم نمی‌کند که نتیجه آیا مطلوب خواهد شد یا نه؟ و دیدیم که حافظ به دور روزگار اطمینان ندارد و به‌روند تحولات حکومت بدبین است. لذا انقلاب را به مثابه قرعه‌کشی برای حکمران آینده می‌بیند و از آن به‌شدت روی

می‌گرداند و چنان‌که دیدیم خواهان عدالت و عزت انسانیت است. لاجرم چنین نتیجه می‌گیرد که با بسیاری از شاهان و عوامل مؤثرشان در حکومت دوستی کند و با زبان محبت و اندرز، افعال نیکو و بینش معقول را در مغزهای پر باد و ذنه‌های مهجورشان بنشانند. گاه در میان حکام و دولتمردان دوستان ارزشمندی می‌یابد که به آنان دل می‌بندد. پس همه وقت بدی در مقابل نیست و امید توفیق در میان هست. فرق عمده حافظ و فارابی از همین نقطه آغاز می‌شود. معلم ثانی از حیطة نظریه‌پردازی و انگارگرایی، پا فراتر نمی‌گذارد ولیکن حافظ وجودگرا، خود را موظف می‌داند که عرصه عمل را رها نکند و با عمل خود به هر نحو که میسر باشد گامهایی به سوی هدفهای فلسفی خود بردارد.^(۱) فراموش نباید کرد که فیلسوف در دنیای اندیشه و میدان عمل یک جور رفتار نمی‌کند.

افلاتون، وقتی جمهوریت را نوشت بیشتر اسیر خیال و تصور بود و لذا مدینه فاضله را چنان بنا کرد که هیچ عنصری از آن بنای زیبا خالی از هماهنگی و روح انسانیت نبود. اما وقتی قرار شد اندیشه‌هایش به مرحله عمل درآید، در رساله نوامیس، به ناچار چهره‌ای دیگر نشان داد و در مقام قانونگذار مدینه فاضله،

۱. فارابی هدف از اجتماع را نیل به تعالی و کمال انسانی می‌داند که همانا سعادت محض باشد و شهری را که چنین نیتی را برآورده سازد، «مدینه فاضله» می‌خواند که با اتوپیای متفکران اروپایی بسیار فاصله دارد. فارابی به خواص قدرت و سلطه‌گری توجه نمی‌کند و درحالی که حافظ حکومت را از این زاویه می‌نگرد. چون برق شمشیر را درمشت حاکمان می‌بیند، صحبت از مدینه فاضله را عبث می‌داند و خواهان ناشناسی می‌شود که شمشیر به دست به میدان آید و کاری بکند.

خیز تا خاطر بدان ترک سمرقندی دهیم کز نسیمش بوی جوی مولیان آید همی

درخشانترین بناهای شهر رویایی اش را ویران کرد و خشتترین الگوهای حکومتی را برای جباران تاریخ به ارث گذاشت. او اهرمهای حکومتی را نه فقط بر افعال شارمندان، که بر اندیشه های آنان نیز حاکم ساخت و نظارت بر همه چیز شارمندان را وظیفه حکومت شمرد. ویل دورانت، دریغاگوی ویرانگری نظریه مدینه فاضله افلاتون و آثار زیانبارش بر تاریخ دیپلوماسی جهان، چنین می گوید:

«زندگی دراز همیشه نعمت نیست. برای افلاتون، بهتر بود اگر قبل از این که این سند محکومیت سقراط، یا پیشگفتار تمام تفتیشهای عقیده در آینده را می نوشت، مرده بود».

حافظ، اما، چنین بازگشت یأس انگیز و تأسف باری ندارد. او توانست میان مدلهای دلخواهش برای حکومت و رفتار کم ایرادش با حکمرانان و دولتمردان معاصر خود، به تعادلی قابل قبول دست یابد. نه ننگ تملق گویان را به جان خرید و نه انگ آشوبگری را بر عقایدش پذیرفت. او به فضیلت دوستی^(۱) و اعتدال رو آورد.

درخت دوستی بنشان که کام دل به بار آرد

نهال دشمنی برکن که رنج بی شمار آرد

۱. در میان یونانیان میانه روی از فضائل بزرگ بود و مراد از آن تأمین اعتدال و هماهنگی در زندگی بود. سقراط نظر مردم را به این نکته جلب کرد که اعتدال عبارت از سکوت یا فروتنی و به کار خود مشغول بودن نیست و انجام دادن کارهای نیک و خویشتن شناسی نیز اعتدال به شمار نمی آید. او روشن کرد که اعتدال به خودی خود قابل درک نیست بلکه رابطه ای نزدیک با سایر فضایل دارد. افلاتون در رساله خارمیدس به این نکات از زبان سقراط می پردازد. همچنین افلاتون در رساله اوسس، نظر سقراط درباره دوستی را به عنوان فضیلتی عمده تحلیل می کند. و بالاخره در رساله لائس، به نظرات سقراط درباره شجاعت، به عنوان دربرگیرنده تمام فضایل می پردازد.

فکر خود و رای خود در عالم رندی نیست

کفر است درین مذهب خودبینی و خودرایی

چهارم: حافظ معتقد به تمدن است و شهرنشینی در آن دوران پرآشوب را بر زندگی در روستایی خوش آب و هوا ترجیح می‌دهد. در حالی که یقین است وی اهل سیاست نبوده و از جاه‌طلبی فاصله داشته است.

همواره دو بینش مختلف بر انتخاب جای زندگی هر انسان آزادی اثر می‌گذارد. یکی از عقیده مدنیت سرچشمه می‌گیرد و دیگری از نظرگاه «انسان طبیعی»

سقراط معتقد به شهرنشینی بود و کلیون را، که بازگشت به طبیعت را تبلیغ می‌کردند، مسخره می‌کرد. ولتر نیز در برابر ژان ژاک روسو، همین عقیده را ابراز کرد «تمدن با همه عیب هایش، ارزش بسیار دارد، و نباید آن را ترک گفت و سادگی ابتدایی را برگزید».^(۱)

پیروان نظریه انسان طبیعی نیز طیف گسترده‌ای دارند و علاوه بر کلیون، اپیکوریست‌ها، جوکیان هندی، پیروان روسو، قلندر و هیپی‌ها و بسیاری از مردم عصر ما را نیز شامل می‌شود. حکیم فردوسی نیز شاهکار جاویدان خود را در روستایی نزدیک توس آفرید. جذابیتهای طبیعت، بویژه برای هنرمندان و شاعران، آن قدر هست که حتی حافظ شهرنشین را به کنار آب رکناباد بکشاند و آن همه شعر زیبا در توصیف طبیعت بسراید.

اکنون چنین می‌توان نتیجه گرفت که حافظ شهرنشینی را براساس عقاید فلسفی‌اش برگزیده است و بنابراین بخشهایی از آرای فارابی و

۱. به نقل از تاریخ تمدن.

افلاتون و ارسطو و ابن سینا را در مورد سیاست و اجتماع پذیرفته است. دکتر مصطفی رحیمی بر این عقیده است که، حافظ به آن حد از علم اجتماع و علم سیاست آگاه بوده که خود را شایسته رایزنی حکام و شاهان می دانسته ولی «امرا هیچگاه از حافظ و امثال او در امر ملک نظر نمی خواستند و این گفته حافظ که «رند عالم سوز را با مصلحت بینی چه کار»، اشاره ظریفی به این امر دارد. از شعر/ رموز مصلحت خویش خسروان دانند/ گدای گوشه نشینی تو حافظا مخروش /، نیک پیداست که شاعر دخالت در کار ملک را حق مسلم خود می پنداشته و البته از اعمال آن محروم بوده است».

پنجم: قضاوت پژوهندگان افکار حافظ نسبت به مداخل او یکدست نیست. عده ای این اشعار را نقطه ضعف اخلاقی او قلمداد کرده اند. گروهی در دفاع از او برخاسته اند و رفع حاجات زندگی را علت مدیحه سرایی اش دانسته اند. برخی از مورخان هم گفته اند که او از ترس خشونت حکام ناچار از مدح و ثنای آنان بوده است.

بی گمان حافظ مفتخور نبوده و برای گذران زندگانش خدمت دیوانی^(۱) هم کرده است. در غزلی با مطلع:

رسید مژده که آمد بهار و سبزه دمید

وظیفه گر برسد مصرفش گل است و نبید

طلب اعانه نمی کند، بلکه حقوق معوق دیوانیش را مطالبه می کند، که بر اثر هرج و مرج اوضاع تا نوروز پرداخت نشده بود. البته

۱. دکتر زرین کوب در کتاب از کوچه رندان این نکته را روشن ساخته و یادآور شده که حافظ در دوران جوانی صاحب ثروتی ارثی نیز بوده که لابد بر اثر ولخرجی آن را تلف کرده و به خدمت دیوان درآمد است.

حافظ نیز به رسم ادب و سنت شاعری در ایران، هدایای شاهان ولایات و بزرگان فارس را می‌پذیرفته و متقابلاً بیت یا غزلی به نشانه تشکر، که خواه‌ناخواه با ستایش و تقدیر صاحب کرم توأم بوده، می‌فرستاده است. چنین روابطی نه در ایران، که در هیچ جای دنیا مذموم نیست و معنای در یوزگی نمی‌دهد. پس برخلاف عقیده معطوف به آزادیش رفتار نکرده است.

دکتر زرین کوب و پژوهندگان دیگری دربارهٔ مدایح حافظ تحقیق کرده و به تحلیل شرایط تاریخی و اجتماعی هر مدیحه پرداخته‌اند و نتایج ارزشمندی نیز به دست آورده‌اند. از بررسی نتایج تحقیقات این پژوهندگان می‌توان چند نکته را یادآور شد:

الف - سرایش چند مدیحه، ناشی از علاقهٔ شدید حافظ به ممدوح است:

ز شوق روی تو شاه‌ها بدین اسیر فراق همان رسید کز آتش به برگ کاه رسید
یا

بوی خوش تو هر که ز باد صبا شنید از یار آشنا سخن آشنا سی
ب - چند مرثیهٔ مدح‌آمیز برای دولتمردان در گذشته نشانه وفاداری و قدرشناسی است:

آصف عهد و زمان جان جهان تورانشاه
کدرا این مزرعه جز دانهٔ خیرات نکشت
یا

رحمن لایموت چو آن پادشاه را دید آنچنان کزو عمل الخیر لایفوت
یا

نخست پادشهی همچو او ولایت بخش
که جان خویش پیرورد و داد عیش بداد

پ- حافظ طالب نظم و نگران هرج و مرج بود، ازاین رو چند مدیحه‌ای به روزگار پیری و بروز هرج و مرج سروده که در واقع مدح کسی است که اوضاع را امن کند:

دارای جهان نصرت دین خسرو کامل

یحیای مظفر ملک عالم عادل

ت- در بسیاری از این قبیل شعرها، حافظ را در لباس استادی کامل عیار می‌بینیم که می‌خواهد شاگردش را آموزش دهد و او را به وظایفش آشنا سازد. فراموش نباید کرد که یکی از مهمترین ویژگیهای مدیحه سرایی در تاریخ ادبیات ایران، هدایت حکام به سوی خیر و صلاح است. به قول دکتر شفیع کدکنی در کتاب مفلس کیمیا فروش، نباید مدیحه را یکسره بی‌ارزش و فاسد انگاشت. صرف نظر از ارزشهای شعری، باید به خاطر سپرد که با حکام بی‌معرفت و عوامل قداره‌بندشان باید به حسن تدبیر رفتار کرد و در اصلاحشان کوشید و راه صواب را گردن بارشان کرد تا شاید به خیر مردم کاری بکنند.

اکنون دیگر بیشتر روان شناسان و متخصصان تعلیم و تربیت متقاعد شده‌اند که تشویق و گردنبار کردن کار خوب، راهی آسان و اغلب سودمند برای اصلاح و تربیت است. حافظ نیز همین راه را، به تبع سنت و مرتبه مدیحه سرایی در ایران، برگزیده تا آنچه را که به صلاح جامعه می‌داند به ممدوحان خویش یادآور شود. هم ازاین روست که او فضایی بسیار و فراتر از همه، عدالت را، به ممدوحان خود نسبت می‌دهد، به این امید که به‌خود آیند و کاری کنند که آن فضیلتها زبنده‌شان باشد:

خورشید ملک پرور و سلطان دادگر دارای دادگستر و کسرای کی نشان

یا

طراز دولت باقی ترا همی زیبد که همت نبرد نام عالم فانی
و گرنه فاش می گوید که از سر بندگی، مدیحه نگفته است
پند حکیم محض صواب است و محض خیر
فرخنده بخت آنکه به سمع رضا شنید
حافظ برو که بندگی بارگاه دوست

گر جمله می کنند تو باری نمی کنی
و کلام آخر این که در زمینه سیاست و رفتار با حکام، گاه میان عمل
و گفته حافظ تفاوت احساس می شود که شاید جای دفاع هم نداشته
باشد. ریشه این تفاوتها در اختلاف میان آرزو و واقعیت متبلور
می شود. او نیک می داند که مبارزه اش بر ضد ظلم بی حساب به
انسانها، در جولانگاه اندیشه ممکن و موفق است اما در عرصه عمل
محال. اینجا است که ناامیدانه روی از مردمان برمی گرداند و به ابر
انسانها چشم می دوزد. عیارانی که جان برکف و پا در رکاب با ظلم
می ستیزند و ناتوانان و درماندگان را بی چشمداشت مدد می رسانند.
آب حیوان تیره گون شد خضر فرخ پی کجاست

خون چکید از شاخ گل باد بهاران را چه شد
آنگاه که به جای آن دلیران فرزانه، لوطیان پاچه پاره شیراز را
می بیند، روی برمی گرداند و دست سوی درویشان تهی دست دریا
دل می گشاید و آنان را به ستیز با ظلم فرا می خواند:
از کران تا به کران لشکر ظلم است ولی

از ازل تا به ابد فرصت درویشان است
از این قلندران متظاهر نیز کاری ساخته نیست ولی امید نیز از دل
حافظ کنده نمی شود. او جاودانه به پیروزی اهورمزدا بر اهریمن چشم
دوخته است و یقین دارد که ظلم پاییزی به عدل بهاری بدل خواهد

شد.

بلبل عاشق تو عمرخواه که آخر باغ شود سبز و سرخ گل به برآید
چنین است که آرای سیاسی و افکار اجتماعی حافظ به دور فلک و
گذشت زمان پیوند می خورد و تداوم می پذیرد. او همه وقت و همه
جا نگران «انسان» است و آدمی را به کوشش برای حفظ آزادی و
انسانیت فرامی خواند:

سفله طبع است جهان بر کرشم تکیه مکن

ای جهانانیده ثبات قدم از سفله مجوی
چون به بهبود اجتماع و حکومت نمی تواند دلخوش باشد، تکیه بر
فرد می کند و لاجرم گرفتار تناقض می شود و دست آخر با اعتراضی
چندپهلوی، به مقوله سیاست و اجتماع و تناقضهای ناگزیرش مهر پایان
می زند:

گفتی از حافظ ما بوی ریا می آید

آفرین بر نفست باد که خوش بردی بوی
البته می توان از منظری دیگر نیز به شخصیت سیاسی حافظ نگاه
کرد. وقتی قاطعانه فریاد می کشد که
آسایش دوگیتی تفسیر این دو حرف است

با دوستان مروت با دشمنان مدارا

چه نظریه ای را ارائه می دهد؟ برای بیت حرفهاتوان زداز جمله:
به عنوان یک قاعده کلی حکومت در ایران، معمولاً اطراف شاه و حاکم
را دوستانی می گیرند و از خوان کرشم تابتوانند بهره می جویند. حکمران
نیز می اندیشد که به اتکای این دوستان می تواند از پس دشمنان برآید
ولذا هیچ مخالفتی با افراط و تفریط این دوستان ندارد. طبیعی است
که آن دولت خرواهان متظاهر نیز برای حفظ خود و منفعت بسیاری که

از این قاعده ناسالم عایدشان می شود، می کوشند تا دشمنان بیشتری برای حکمران بتراشند. همین دشمن تراشی هاست که به گواه تاریخ، ریشه حکومت را می خشکاند. به نظر می رسد که حافظ از این قاعده کلی که در عصر او نیز باب روز بوده به این نظریه سنجیده امروزی رسیده که وجود دشمن فی حد ذات، نه فقط مغل به امور دوام دولت نیست، بلکه از ضروریات بقاء حکومت و ضامن سلامت آن است. حافظ می دانسته که دولت بی دشمن محال است. اما اگر حکومت، به جای دشمن تراشیدن به وسیله دوستان نااهل و نابخرد، در اندیشه دشمن پروریدن باشد، هم از عده دشمنانش کم می شود و هم جلوی زیاده روی دوستان را می گیرد. به دیگر سخن، حافظان قدرت حکومت که خود را سپه‌ربلای حکمران و دولتش در برابر ضربه‌های دشمن حقیقی و خیالی می شمارند، گاه عامل نابودی حکومت اند و این معنا را نه فقط از تاریخ عصر حافظ بلکه از تمامی تاریخ این سرزمین می توان دریافت. بدیهی است که این معنا مترادف با بی لطفی به دوستداران حکومت نیست، مترادف است با حفظ تعادل میان دوست و دشمن.

تعلیم و تربیت

مکن درین چمنم سرزنش به خودرویی
چنانکه پرورشم می‌دهند می‌رویم

از اندیشمندان مسلمان کمتر کسی شاید چو حافظ از حدیث «ز
گهواره تا گور دانش بجوی» پیروی کرده باشد. پژوهندگان آثار و عصر
وی، همه براین قول صحه می‌گذارند که او چندان دل مشغول
آموختن بوده که گهگاه از درس و مدرسه ابراز خستگی می‌کرده است:
از قیل و قال مدرسه حالی دلم گرفت

یک چند نیز خدمت معشوق و می‌کنم
حتی اگر حافظ، فیلسوف نبود، به صرف این که یک عمر صرف
طلبگی کرده، باید او را صاحب نظر تعلیم و تربیت دانست. او، درنگ
در حرکت به سوی کمال را برنمی‌تابد. پس اگر می‌گوید:
دفتر دانش ما جمله بشوید به می که فلک دیدم و در قصد دل دانا بود
یا

سالها دفتر ما در گرو صها بود رونق می‌کده از درس و دعای ما بود

قصدهش مذمت فرهنگ و آموزش نیست. می خواهد منظور دیگری را بیان کند. او کمال را به هر دو مفهوم ابن سینایی، یعنی فعلیت یافتن «آنی» و «تدریجی»، قبول دارد، و این نکته یکی از وجوه افتراق او و عرفاست. عارفان صوفی مسلک عصر وی که با صوفیان خرقه پوش آن زمان چندان تفاوتی ندارند، تزکیه نفس و ذکر مداوم و اعتزال در خانقاه را ترویج می کردند و چنین عقیده داشتند که از این طریق، آدمی استحقاق کشف و شهود می جوید و دفعه‌تاً به کمال می رسد. حافظ اما، چنین شایستگی ای را موکول به کمال تدریجی انسان می داند که بر اثر ممارست و زحمت در علم و دانش حاصل آید.

من اگر کامروا گشتم و خوشدل چه عجب

مستحق بودم و اینها به زکاتم دادند

یا

علم و فضلی که به چل سال دلم جمع آورد

ترسم آن نرگس ترکانه به یغما ببرد

پس میان این بعد از عقاید وی با بقیه نظام فلسفی اش هماهنگی برقرار است، بویژه آن که حافظ، درس را فقط موکول به مدرسه نمی داند. برای او بودن در کنار طبیعت و انسان، چه منفرد و چه مجتمع، دانشگاه و مدرسه و بهشت است.

گرازان آدمیانی که بهشت هوس است

عیش با آدمی چند پری زاده کنی

بانگاهی فیلسوفانه، هر پدیده طبیعی را نماد کمال و نظام نادیدنی جهان می شمارد و از آن چیزها می آموزد که در دفتر و مدرسه یافت نمی شود.

درچمن هر ورقی دفتر حالی دگر است

حیف باشد که ز کار همه غافل باشی
آنگاه که در احوال مدعیان آموزش و هدایت مردم خیره می شود و
به باد سخره شان می گیرد، به راستی نمی خواهد دشمن بتراشد و مردم
آزاری کند. او نگران دانشجویانی است که از این معلمان ناشایست
شعبده باز توقع علم دارند. از ریاکار مدعی چه می توان آموخت جز
حقارت انسانی؟

رقم مغلطه بر دفتر دانش ننزیم سر حق بر ورق شعبده ملحق نکنیم
مقام استاد نزد حافظ، با آن چه فارابی برای رئیس مدینه فاضله
قائل است تفاوت چندانی ندارد. او استاد راستین را ملهم از عقل
فعال می داند و از این رو برایش قداست قائل است و چنان از او سخن
می گوید که گویی در برابرش به پرستش ایستاده است.

بنده پیر مغانم که ز جهلم برهاند پیر ما هرچه کند عین ولایت باشد
در نزد ما ایرانیان، آموزگار، پدر روحانی است و معلمان از
برگزیدگان جامعه اند.^(۱)

در آیین مهر، پیر راهنما، به راستی پرستیدنی است. مراتب هفت
گانه آیین مهر بدین شرح است: کلاغ، نامزد، جنگی، شیرمرد، پارسا،
پیر و پدر.

از مرحله شیرمردی که عالترین پله عمل به عقاید است، رفته رفته
توان جنگیدن با ظلم و بی عدالتی از آزادمرد مهرآیین سلب می شود،

۱. در طبقات چهارگانه اخوان الصفا نیز مقام علم و دانش و مربی و معلم بسیار متعالی
بوده است. طبقات چهارگانه عبارت بودند از مریدان، معلمان، پیشوایان و مقربان. به طور
کلی تمام اخوان طبقات دوم به بالا ملزم بودند مریدان را آموزش دهند و مشکلات
معنوی و اخلاقی شان را برطرف سازند.

و او به وادی معنویت گام می‌نهد و «پارسامرد» می‌شود. در این مرحله است که از کوله‌بار تجربه‌هایش برای درک معارف بشری سود می‌جوید و با پرهیز و پارسایی و فروشدن در خود و روکردن به کتاب و برخورداری از محضر پیران والامقام، به درجات عالی انسانی می‌رسد. از هر آنچه و سوسه‌اش کند روی می‌گرداند و با حضور در خویشتن و گریز از آلاینده‌ها، به پرهیزگاری دانش پژوه بدل می‌شود. گامی فراتر از این مرحله دشوار، «پیری» است. پیری، حد تکامل انسان است و بزرگ پیران، پدر مهرآیینان است. نسبت پدر به پیروان مهر، شبیه نسبت پاپ است به کاتولیک‌ها.

درکشور ما، مزار پیران هنوز زیارتگاه است. پس چرا حافظ ازبندگی آنان چشم‌پوشد؟

بندۀ پیر خراباتم که لطفش دایم است

ورنه لطف شیخ و زاهد گاه هست و گاه نیست

پیر خرابات و مغان، که حافظ دوستش می‌دارد، چنین انسانی است. شخصیت‌گیرای چنین مردانی، هر انسانی را به تعظیم وامی‌دارد. پیرمغان است که حافظ را شیفته می‌کند تا او از عالم و آدم ببرد و به راه تعالی و ادراک حقیقت و معرفت رازهای دهر هدایت شود. پیرمغان، آمیزه‌ای است از شهامت شیرمرد و پرهیزگاری یک پارسای واقعی، با اندوخته‌هایی گرانقدر از دانش بزرگان علم و فلسفه ایران.

عجیب است که هنوز مجموعه‌ای از آداب تعلیم و تربیت در ایران، از گذشته‌های دور تا امروز، فراهم نشده؟ از اندوخته‌های تاریخی‌مان، این قدر می‌دانیم که تا همین قرن اخیر، «استادی» مقامی والا بود. داوطلب استادی، چه در علوم نظری و چه در صناعات،

باید شایستگیهای اخلاقی اثبات شده‌ای می‌داشت و گرنه با وجود استعداد و تخصص، استاد نمی‌شد. این طور نبود که هرکس با دریافت مدرک فوق لیسانس و دکترا و گذراندن «برد» یا داشتن چند سال سابقه تدریس در مدرسه‌ای و دانشگاهی، بتواند جامعه استادی برتن کند و روح جوانان را در اختیار بگیرد.

بیشتر نوشته‌های تاریخی ایران مربوط به بعد از اسلام است. درباره آداب تعلیم و تربیت در دوره‌های پیش از سلطه اعراب، جز آن چه در تحقیقات ایران شناسان معلوم شده یا به قرینه از متون تاریخی به دست می‌آید، چیزی نمی‌دانیم از جمله آگاهی‌ها مان این است که از گذشته‌های دور، رسم بر این بوده که شاهان و بزرگان، برای فرزندان نوبالغ خود لله و دایه می‌گرفتند تا در تمام لحظه‌ها همراه فرزند باشد و با تکرار و تذکار، آداب زندگی و اخلاق را به او بیاموزد و از گرایشهای نوجوانی به سوی پلیدیها به‌دورش بدارد. این مربیان، فرزندان بزرگان و شاه‌زادگان را برای مسؤولیتهای آتی آماده می‌کردند و ایمان مذهبی‌شان را از شک و شبهه می‌پالودند. متقابلاً دست - پروردگان به استادان خود ارادتی عمیق می‌یافتند. تاریخ ما از روزگار فریدون تا امروز، شواهد بسیاری از روابط شگفت‌انگیز بد و خوب را میان استادان و شاگردان نامدار ثبت کرده است.

تلاش مربیان شاه‌زادگان واجد سلطنت، برای نهادن تاج شاهی بر سر دست پروردگان شان از فصلهای خواندنی تاریخ ایران است. گاه منذرین نعمان^(۱) را می‌بینیم که لشکر به پشتیبانی بهرام گور می‌آورد و

۱. آرتور کریستین سن در تاریخ ساسانیان (ترجمه رشید یاسمی) خبر می‌دهد که یزدگرد اول قبل از سال ۴۲۱، پسرش بهرام را به نعمان و پسر او منذر سپرد تا او را تربیت کنند.

زمانی چهره‌های درخشانی چون قائم مقام و امیرکبیر را مشاهده می‌کنیم که تاج بر سر دست پروردگان‌شان می‌نهند.

عشق و علاقه متقابل مراد و مرید در میان عارفان و صوفیان و اسماعیلیان، به احتمال زیاد رسوب عقاید مهربان است. تجلی آداب تعلیم و تربیت در نزد مهرآیینان در تمام ارکان فرهنگ ایران رسوخ یافته و در اروپای پهن‌آور و شمال آفریقا نیز آثاری ماندگار برجای نهاده است. سلطه عشق و علاقه پدر و فرزندی بر روابط استاد و شاگردی را خواجه عبدالله انصاری در یک جمله بیان کرده است: «دود از آتش و خاک از باد، چنان خبر ندهد که مرید از مراد و شاگرد از استاد». و این، راز پیر مغان حافظ است.

پیر مغان، اندیشمندی پارسا از تبار مهرآیینان راستین است که مثال انسان در چشم حافظ و راهبر اوست به گنجینه‌های فکر و فلسفه ایرانیان. چنین شخصیتی می‌تواند الهام بخش آزاده‌ای چنوباشد و لاجرم آن تعبیرات شگفت که پیر مغان را در حد معانی عادی تصویر می‌کند، از ساحت پاکیزه آن معبود حافظ بسی دور است.

پیر مغان با معلم مدرسه فرق دارد. هموست که برای رهایی از غمهای بی‌پایان، به حافظ شراب می‌نوشاند و یادش می‌دهد که با بال موسیقی از عالم خاکی بگریزد. آنگاه که دل از غمان می‌شوید و پا از زمین برمی‌کند، جان شیفته‌اش را با علم و دانش ناب صیقل می‌زند و هزاران هزار پرسش او را پاسخ می‌دهد. اما معماهای حیات و عقل را پاسخ نباید جست که این راز دهر و خلق است. به قول هایدگر برای فهم این معارف اساسی باید هماهنگ و همسان با موضوع شد، و با علم حضوری، «بود» را از «نمود» دریافت. این همان کلیدی است که پیرمغان به دست حافظ می‌دهد و او شاگردانه فریاد می‌زند:

بنده پیر مغانم که ز جهلم برهاند پیر ما هر چه کند عین ولایت باشد
و چون متقاعد می شود که به قاعده معمول حکمت نمی توان
فهمی درست از خلقت و کائنات داشت، ولی با همدلی و هماهنگی
پیرمغان، شاید که معرفت به مفاهیم کلی دست دهد، شادمانه و شاید
به سخره می سراید:

حدیث از مطرب ومی گو و راز دهر کمتر جو
که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را

تعلیمات اجتماعی

اگر رفیق شفیقی درست‌پیمان باش
حریف حجره و گرمابه و گلستان باش

از آن رو که حافظ به انسان متوجه است، به اخلاق فردی توجه دارد و درس اجتماع نمی‌گوید. برای او، اجتماع عبارت از سیستمی است که اعضایش مردمی با روابط تعریف شده سنت و مذهب باشد. حکومت و عمالش، رابطه کنترل سیستم را تمشیت می‌کنند و مدرسه و خانقاه و مسجد، آموزشگاههای اذهان اعضای سیستم‌اند. حافظ درمی‌یابد که رابطه‌های کنترلی و آموزشی این سیستم فلج است. پس چشم از تعالی سیستم به طریق متعارف و منتظر می‌پوشد و به کمال فردی امید می‌بندد.

براساس این عقیده و نظر است که تعلیمات اجتماعی حافظ دو وجه کاملاً مشخص می‌یابد: نقد و ایراد متولیان روابط کنترلی و آموزشی از یک سو و کوشش برای هدایت و آگاهی فرد فرد جامعه از سوی دیگر.

در صفحات قبل دیدیم که حافظ چه سان حکومت را می‌نگرد و در بهبودش می‌کوشد. از نقد و ایرادش به روابط آموزشی اجتماع، دیگران به حد کافی سخن گفته‌اند. کلام تیزو تندش، بهترین گواه و روشنگر آرای اوست:

واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می‌کنند

چون به خلوت می‌روند آن کار دیگری می‌کنند

...

می‌خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب

چون نیک بنگری همه تزویر می‌کنند

...

یارب این نودولتان را باخر خودشان نشان

کاین همه‌ناز از غلام ترک واستر می‌کنند

اما فرد و تعلیماتش برای او چنان مسؤولیت‌آور است، که تنها به آموزش انسان می‌پردازد. جایی نخوانده و نشنیده‌ام که متخصصان تعلیم و تربیت به اندیشه‌های او نقصی دیده یا ایرادی گرفته باشند. او مانند سقراط فضیلت‌گرا بود و مانند او می‌کوشید تا مردم را با فضایل عمده بشری آشنا کند و چون سقراط می‌دانست که تعریفی برای فضایل نمی‌توان به دست داد، لذا با تمثیل و توضیح و شرح و عمل به این کار بزرگ همت گماشت. سرفصلهای عمده چالشهای او بدین قرارند:

نخست: عفو و رد انتقام‌جویی از نکاتی است که بسیار به آنها می‌پردازد. در این زمینه می‌توان دفتری جداگانه تألیف کرد و نشان داد که این فضیلت را چگونه و با چه ترفندهایی در عصر انتقام‌جویی و وحشی‌گری تعلیم می‌داد و تبلیغ می‌کرد. اگر دل تاریخ عصر او را

بشکافیم، سیل خون از انتقام جاری می شود. خشونت و وحشی گری در پناه حق طبیعی انتقامجویی، به آیینی همه گیر بدل شده بود، که اسلام، با قانون قصاص و قبیله گری، با عرف عربی «نار» به آن مشروعیت بخشیده بود. در چنان روزگار تیره و تاری است که حافظ مسیحاوار، مردم را از خشونت زینهار می دهد و خود به رغم رنجها که از امیر مبارزالدین کشیده است، برایش مرثیه ای می سراید:

شاه غازی خسرو گیتی مستان آنکه از شمشیر او خون می چکید
 سروان را بی سبب می کرد حبس گرد نان را بی خطر سر می برید
 آنکه روشن بد جهان بینش بدو میل در چشم جهان بینش کشید
 قدر روزگار را ناشی از انتقام می داند و با تصویر آن خشونت رانفی
 می کند و چنین نتیجه می گیرد که «بدی» را جز «خوبی» پاسخی نباید
 داد:

بر تو خوانم ز دفتر اخلاق آیتی در وفا و در بخشش
 هر که بغرا شدت جگر به جفا هم چو کان کریم زر بخشش
 کم مباش از درخت سایه فکن هر که سنگت زند ثمر بخشش
 از صدف یاد دار نکته حلم هر که برد سرت گهر بخشش
 دوم: شجاعت، چه در میدان جنگ و چه در جرگه قلم، فضیلتی
 است که از آن غافل نمی ماند. هر کجا مدحی می گوید از شهادت
 ممدوح سخن می گوید و بی گمان علاقه اش به شاه منصور، ناشی از
 شجاعت بی نظیر آن جوان بوده است. برای او ساقی نامه
 جاویدانی اش را می سراید:

به جای سکندر بمان سالها به دانا دلی کشف کن حالها
 یکی تیغ داند زدن روزگار یکی را قلم زن کند روزگار
 سوم: دوستی و وفاداری در نزد حافظ ادعا نیست، بلکه حقیقت

است. وقتی شاه شیخ محبوبش کشته می شود، نه یک بار که بارها از او و آثارش یاد می کند و نه پوشیده که فاش به دوستیش می بالد. اصولاً حافظ قدرشناس است و هرکس به او محبتی می کند، مهرش را به دل می گیرد و به نحوی شایسته پاسخ دوستیش را می دهد. مرثیه ها، مدیحه ها و اشارات بسیاری این واقعیت را اثبات می کند

به عهد سلطنت شاه شیخ ابواسحق

به پنج شخص عجب ملک فارس بود آباد

نظیر خویش نبگذاشتند و بگذشتند

خدای عز وجل جمله را بیامرزاد

حافظ، دوستی را برآورنده آرزوها می داند و رعایتش را فرض:

درخت دوستی بنشان که کام دل به بار آرد

نهال دشمنی برکن که رنج بی شمار آرد

چهارم: وفای به عهد پایه آیین مهر است و حافظ برای این فضیلت اهمیتی ویژه قائل است. تمثیلهای او از بی وفایی روزگار، مذمت پشت کردن به عهد و پیمان است.

عهد و پیمان فلک را نیست چندان اعتبار

عهد با پیمانه بندم شرط با ساغر کنم

و خود جز شکستن پیمان «ترک می»، از سر هیچ پیمانی نمی رود.

حافظ خلوت نشین دوش به میخانه شد

از سر پیمان برفت با سر پیمانه شد

وفای به عهد را نشان راستین دوستی می داند:

اگر رفیق شفیقی درست پیمان باش

حریف حجره و گرمابه و گلستان باش

پنجم: کوشیدن و کار کردن برای نایل شدن به مرتبه ای متعالی

است نه شیوه گرد کردن مال. حافظ نه فقط این نظر را پند می گوید بلکه خود بدان عمل می کند. او هر یافته ای را حاصل تلاش می داند: ای بی خبر بکوش که صاحب خبر شوی

تا راهرو نباشی کسی راهبر شوی

...

دهقان سالخورده چه خوش گفت با پسر

کای نورچشم من بجز از کشته ندروی

ششم: حافظ، تعلیم را، مقوله ای که فقط در مدرسه آموختنی باشد، نمی داند. همدمی و همنشینی با نیکان و خردمندان را آموزشی مؤثر می شمارد و لذا دقت در معاشرت را گوشزد می کند و به رای سعدی تمسک می جوید:

جوانا سرمتاب از پند پیران که رای پیر از بخت جوان به

...

با اهل هنرگوی گریبان بگشای وز نااهلان تمام دامن درکش

هفتم: استعداد و قابلیت تربیت در نظر حافظ اکتسابی نیست. از نیز چون سعدی، نااهلان را لایق معرفت و تربیت نمی شمارد. این عقیده که پیشینه ای دراندیشه ایرانی دارد حافظ را نیز متقاعد می سازد که افراد باهم فرق دارند و لذا حساسیت شان در برابر تجربه های علمی و اجتماعی مختلف است و طبعاً دریافت هاشان از آموخته ها نیز یکی نخواهد شد. این عقیده که رکن مباحث اخلاقی نزد اکثر متفکران ماست، با نظر فیلسوف تکامل گرای معاصر، وایتهد،^(۱) بسیار نزدیک است. وی می گوید: «هیچ واقعه ای، حتی

۱. وایتهد (۱۸۶۱-۱۹۴۷) براین عقیده است که، فلسفه نقد انتزاعات است و تمدنی که

واقعۀ‌های غیرزنده، صرفاً منفعل نیستند. بلکه در مقابل تأثیراتی که از حوادث دیگر برمی‌دارند، فعالانه واکنش می‌کنند و برخی از آن تأثیرات را انتخاب و اخذ می‌کنند و موافق هدف ذهنی خود به سوی امکانات خاص پیش می‌روند. به زبان دیگر، مطابق ذات خود که شامل گذشته و نیز آینده آنهاست، عمل می‌کنند. بدین سبب است که مغناطیس در برابر میدان الکتریسته و شیشه عکاسی در برابر نور به واکنش می‌پردازد ولی عکس این عمل ممکن نیست».

حافظ در این باره بسیار سخنهاى شنیدنی دارد از آن جمله:

چو مستعد نظر نیستی وصال مجوی که جام جم نکند سود وقت بی‌بصری

تواند انتزاعات جاری خود را مورد خرده‌سنجی قرار دهد پس از تکاملی کوتاه، نازا می‌شود. او می‌خواهد فلسفه زمینه‌بینشی را فراهم آورد که با وجود ابهام بتواند انسانهای خواهان ارزشهای غیرحیوانی را رستگار کند.

امساک و کرم

چه دوزخی چه بهشتی چه آدمی چه ملک
به مذهب همه کفر طریقت است امساک

امساک به مفهوم عام خودداری و خست است که در مقابل آن سخاوت و کرم قرار دارد. حافظ این صفات را اکتسابی می‌داند و براین عقیده است که انسان را به کریم بودن و بخشایشگری پند می‌دهد. بخشندگی صفتی الهی است و هر بار که سخن آغاز می‌کنیم خدای را به آن صفت می‌ستاییم.

بی‌تردید تمام حکیمان جهان، آدمی را به سخا و گشاده‌دستی زینهار گفته‌اند. هستند صاحب نظرانی که این صفت را خصلتی ذاتی می‌دانند و کم نیستند کسانی که برای توجیه خست خود، فقر و بی‌برگی را بهانه می‌کنند. حقیقت این است که نیاز آدمی حد ندارد و لذا حدیث مشهور «چراغی که به خانه رواست به مسجد حرام است»، هر خسیسی را خوشدل می‌سازد که کار بدی نمی‌کند، چرا که خود نیازمند آن بخشایشی است که دیگری آن را طلب کرده، هر چند

آگاه است که دیگری مستحق است و خود به واقع بی نیاز.

طریق کام بخشی چیست، ترک کام خود کردن

کلاه سروری آن است که از این ترک بردوزی

درست است که ناداری و بی برگی سبب تباهی اخلاق و فقر نفس می گردد، لیکن به این بهانه نمی بایست دست از کرامت کشید و به بهانه پیروی از حکیم توس، امساک پیشه کرد.

مبادا که در دهر دیرستی مصیبت بود پیری و نیستی

آنان که صاحب ثروت اند، فقط آن گاه می توانند خود را شایسته صفت اشرافیت بدانند که شرف خود را بر دیگران با بذل و بخشش اثبات کنند، چنان که حکیم فردوسی فرموده:

فریدون فرخ فرشته نبود ز مشک وز عنبر سرشته نبود

به داد و دهش یافت این نیکویی تو داد و دهش کن فریدون تویی

حافظ از این منظر عقلی به مقوله امساک و کرم نگریسته و به این جهت نیز کلامش رنگ فلسفه گرفته است. وی با قبول آثار مصیبت بار فقر، حرمت اختیار آدمی و عزت نفس و آزادگی انسان را زایل شدنی نمی انگارد. تن دادن به اندیشه حکیمی چنو، به حرف آسان و به عمل بسی دشوار است. هیچ آدمی بدون سلطه کامل عقل نمی تواند دل از مال دنیا برکند و آن را نثار نیازمندان و دوستان کند. اما این پاسخ حافظ است

چو بر روی زمین باشی توانایی غنیمت دان

که دوران ناتوانی ها بسی زیر زمین دارد

از دیدگاه سیستمی، که احتمالاً حافظ از این منظر به جهان نگریسته، مقوله امساک و کرم چنین توضیح دادنی است:

یک سیستم زنده و پویا مثل انسان، قابلیت های مصرفی معینی دارد

تا به حیات خود ادامه دهد و مراتب تعالی را ببیماید. ارتقای مادی این سیستم، مالا به مرگ منتهی می شود. زیرا که آخرین حد واکنشهای بیوشیمیایی و بیولوژیکی موجود زنده، ایست مکانیسم حیات و آغاز واکنشهای تلاشی گراست، یعنی مرگ. بنابراین پویش این سیستم منحصرأ جنبه ذهنی و عقلانی دارد. اما در امتداد تعالی روحانی سیستم که تقریباً حد و مرزی ندارد، باید دید که آیا با افزایش مصرف امکانات مادی در درون سیستم، می توان سرعت پیشرفت سیستم را شتاب بخشید؟

لازم نیست تردید کنیم زیرا علم پزشکی ما را مطمئن کرده که حفظ تعادل انرژی مصرفی و دریافتی، سبب تداوم حیات است ولی خروج از حد اعتدال آدمی را به سوی مرگ می کشاند. اصولاً میل به افزایش مصرف و اقدام در آن سمت، سبب بیشتر شدن حرص و تنشهای ناشی از آن می گردد. این روند به عدم سلامت روانی می انجامد نه ارتقای روح. کاهش بیش از حد مصرف، یعنی ایجاد کمبود در جسم و جان، که طبعاً به ضعف اخلاقی و جسمانی می انجامد، در سیستم ایجاد اختلال می کند و اختلال، یعنی کند شدن یا متوقف ماندن پیشرفت سیستم.

اگر مازاد بر نیاز را از سیستم خارج کنیم و بر محیط بیفزاییم، چه نتایجی به بار خواهد آمد؟

تنش درست و دلش شاد باد و خاطر خوش

که دست دادش و یاری ناتوانی داد

گفتیم که سیستم های دیگری که در بیرون سیستم مورد نظر فعال هستند، مجموعاً به عنوان «محیط» برای آن سیستم به شمار می آیند. بنابراین، انسانهای دیگر که به نحوی با فرد معین در ارتباط هستند،

مجموعاً «محیط» را برای سیستم مورد نظر ما تشکیل می دهند. وقتی می گوییم فلان آدم نیازمند است، یعنی سیستم وجودی او، به عنوان عضوی از محیط، دچار اختلال شده است. شدت و ضعف نیاز و مدت نیازمندی ممکن است آن سیستم زنده را راکد یا کند کرده باشد، که در هر حال به معنی تنزل رتبه آن سیستم است.

اگر از مازاد امکانات سیستم خود، به اندازه ای که سیستم مختل شده پیرامون مان را به حرکت پیش رونده بازگرداند، به آن سیستم بیفزاییم، اقدام ما نسبت به محیط، به منزله محرکی مثبت تلقی می گردد و بر آن اثر می گذارد. این که آن سیستم در مجموعه سیستمی محیط ایفاگر چه نقشی باشد، یعنی در نظام طبقه بندی شده محیط به عنوان یک سیستم، عضو مزبور در چه رابطه ای فعال باشد، تأثیر اقدام ما بر محیط طیفی احتمالی را طی می کند. آنچه مسلم است با فعال شدن یک عضو، سیستم مربوط، گامی به پیش می رود و بنابراین، حداقل اندکی از احتمال رکودش کاسته می شود، یا به عبارتی احتمال بروز ناهنجاری و تأثیرات مخرب کمتر می شود. نتایج این رویدادهای محتمل بر وجود ما به عنوان سیستمی مستقل چنین ارزیابی می گردد.

اولاً: احتمال تأثیر پارامترهای مخرب از محیط بر سیستم ما، کم می شود. زیرا که بر اثر تسلسل تأثیرات سیستم مختل شده ای که ما به کمکش شتافتیم، احتمالاً «محیط» تنزل مرتبه می داد. اصولاً این دسته رویدادها سبب ایجاد عوامل کندکننده بر سیستم ما می شود.

ثانیاً: به سبب پیشرفت نسبی مرتبه محیط، احتمال دریافت پارامترهای محرک مثبت از محیط افزایش می یابد. زیرا با افزوده شدن یک عضو پیشرو فعال (به جای عضو راکد و پس - گرا) به محیط،

به عنوان یک سیستم فراگیر و نیرومند، شانس ارتقای مرتبه آن بیشتر می شود، یعنی احتمال بیشتر شدن پارامترهای محرک مثبت در محیط فزونی می یابد و خود به خود سیستم ما شانس بیشتری برای دریافت متغیرهای محرک تعالی بخش، پیدا می کند.

بنابراین از دیدگاه سیستمی، به عنوان بینشی علمی و مقبول امروز و فردا، یقین حاصل می شود که: «به مذهب همه کفر طریقت است امساک». همچنین روشن می گردد که ضعفای یک جامعه را نباید به چشم عناصر آزاردهنده و مزاحم نگریست. احتمال دارد که همین اعضای ناتوان و راکد سیستم اجتماع، بر اثر یاری ما و دیگر اعضای توانمند جامعه، به عضوهای سودمند بدل شوند.

به خواری منگرای منعم ضعیفان و نحیفان را

که صدر مجلس عشرت گدای ره نشین دارد

یا

بلاگردان جان و تن دعای مستمندان است

که بیند خیر از آن خرمن که ننگ از خوشه چین دارد

یا

توانگرا دل درویش خود به دست آور که مخزن زرو گنج درم نخواهد ماند
تحلیل فلسفی آنچه گفته شد، به کمک مقوله های کمال و نفس در فلسفه ابن سینا و فلسفه ارگانیسم و ایتهد نیز امکان پذیر است، و همین نتایج به دست می آید.

چنان که گفته شد، ذهن حافظ کل نگر است و علت غایی را به عنوان منشاء نظام عالم از نظر دور نمی دارد. لذا یقین است که مسأله امساک و کرم را از این منظر نگریسته و با تحلیلی سیستمی به آن نتایج قطعی رسیده است. نگاه حافظ به این مقوله، با زاویه دید سقراط به

امکانات دست یافتنی یا موجودش، بسیار نزدیک است. وقتی می‌خوانیم که سقراط گفته «چه بسیارند چیزهایی که مرادان‌ها نیازی نیست» انگار که پژواک صدای حافظ به گوش مان می‌رسد.

ظاهراً اپیکور نیز چنین عقایدی ابراز کرده، لیکن آرای فلسفی او با حافظ یکی نیست. اپیکور دیدگاهی منفی دارد و از تعلقات دنیوی می‌گریزد ولی حافظ با اعتدالی ستایش‌آمیز، دنیا را و هرچه در آن است دوست می‌دارد و از داشتن بیزار نیست، بلکه آن را برای یاری رساندن به دیگران می‌خواهد. او اهل کرم است. از منظر حافظ، بخشندگی، فضیلت است. در عصری که او می‌زیسته، چنان که آگاهیم، درخشش این فضیلت به مراتب بیشتر از دوران ما بوده است. او به‌راستی معتقد است که تجربه «بخشیدن»، یک رویداد تعالی بخش برای بخشنده است. او به آثار ذهنی این تجارب در انسان عنایت دارد و آن را مایه رضایت می‌داند. حافظ آن اندازه که بخشندگی را توصیه می‌کند، به سپاسگزاری از بخشش توجه ندارد. علت آن است که او، به ماهیات متعالی انسان آزاد یعنی انسان فاعل نظر دارد و می‌فهماند که حتی اگر دریافت‌کننده کمک نتواند یا نخواهد از برآورده شدن نیازش تشکر کند، اثر ذهنی تجربه نیکی چون بخشش، تأثیر نیروهای شرور را در انسان عقب می‌راند. تکرار این تجارب، توانمند را تعالی می‌بخشد و احتمال آسیب عوامل مخرب محیط را می‌کاهد. عقیده حافظ به سخن سعدی نزدیک است:

بنی‌آدم اعضای یکدیگرند که در آفرینش ز یک گوهرند
چو عضوی به‌درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار

ج - انسان خوشبخت

هر آنکو خاطری مجموع و یاری نازنین دارد
سعادت همدم او گشت و دولت همنشین دارد

انسان خوشبخت کیست؟ آیا به‌راستی، خوشبختی در یار خوب
و خاطر مجموع تجلی می‌یابد؟
تا آنجا که از تاریخ علم و اندیشه بشری برمی‌آید، هیچ مفهومی
به اندازه خوشبختی برای انسان جاذبه نداشته است. شاید در ذهن
خداوند «ایده‌ای» از خوشبختی نهان باشد، لیکن نمی‌توان مخلوق
این «مثال» را نشان داد.

تمام کوشش ادیان، تأمین سعادت جاویدان برای انسان است.
نسخه‌های بی‌شماری را فلاسفه نوشته‌اند و با دلائلی معقول برجای
نهاده‌اند. عوام فریبان اعصار، اما، کوشیده‌اند با نوشتن انواع دعاها و
ترکیب انواع داروها، همای سعادت را در قفس کنند و تحویل
مشتریان ساده‌دل خویش دهند.

چنین است که خوشبختی به چالشی پایان ناپذیر بدل می‌شود و

هر دلمشغولی را به دوری باطل می افکند. خوشبختی، مثل وجود که با عدم مفهوم می یابد، با بدبختی معنا می گیرد. چون سیاه روزی انسان نه حد دارد و نه تعریف، لاجرم سپید بختی آدمی نیز مشمول هیچ تعبیر قابل دریافتی نیست.

انسان در آنات مختلف حیات خویش به آرزوهایی دلبسته است و از چیزهایی موجود یا مفروض، گریزان. اگر باور کند که به آرزوهایش رسیده یا از شر چیزهای آزارنده رهایی یافته، احساسی شگفت مثل سبک شدگی و پرواز در اعماق زیبایی و سرور و آرامش، بر او چیره می شود و می پذیرد که سعادتمند است.

خردمندی گفته است: «خوشبخت کسی است که خوشبخت بمیرد»^(۱)، ولی روشن نساخته که مرگ با همه ذات اهریمنی اش، چگونه آستانه ای خوشبخت تواند داشت؟ حقیقت این است که هر کوششی برای تعیین مشخصات و محدودیتهای انسان خوشبخت، به تناقض می انجامد و این امر از دیدگاه منطق یعنی «ناشدن». اما چنین استنباطی از خوشبختی با ذات انسان سازگار نیست. آدمی به واقعیت خوشبختی مثل حقیقت وجود، نیازمند است. شاید بتوان گفت «بودن» همانا خوشبختی است، زیرا که سعادت تن پوش وجود است به پیرایه عدم. و به این ترتیب، خوشبختی با وجود عجین می شود و در دور تسلسل فلسفی اسیر می ماند.

۱. این جمله به وزیر کرزوس، پادشاه لیدیا نسبت داده شده است. گفته اند وقتی کرزوس اسیر کوروش بزرگ شد، این کلام خردمندانه را به او خاطر نشان ساخت و یادآور شد که تا چند روز پیش می اندیشیدم که سعادتمندترین انسان روی زمین ام و در این مسأله از وزیرم پرسشی کردم و او چنین پاسخی به من داد. و امروز که اسیری در دستان تو هستم، خود را بدبخت ترین انسان روی زمین می دانم.

آن گونه که در فهم عام رسوب کرده، خوشبختی، نظری است که دیگران دربارهٔ ما می دهند، و آن نظر وقتی ارزش دارد که مجموعهٔ زندگی ما را نگریسته باشند، نه بخشی از آن را. از این منظر، کلام آن خردمندی که خوشبخت مردن را برابر با خوشبخت بودن دانسته، معتبر است. به دیگر سخن، مرگ، جوهر نگارش حکم خوشبختی یا بدبختی انسان است.

جمعیت خاطر، آرام بخش و تعالی آفرین است و مکمل فرصت داشتن. از پیغمبر اسلام نقل شده که فرصت داشتن از مواهب بزرگ خداوند است. به این اعتبار، جمعیت خاطر، موهبتی بزرگ است. کیست که یار نیکو را کلید گنج خوشبختی نداند؟ پیامبران و پیشوایان داشتن همسر خوب را وجهی از وجوه سعادت دانسته اند. جلوهٔ این وجه درخشان بر آن خاطر عالی، سبب تعمیق و توسعهٔ جمعیتش می شود و آن را متعالی می سازد. متقابلاً، خاطر مجموع، موجبی است برای درک لذت از موهبتی که حافظ آن را «یار نازنین» می خوانند. همسر خوب، مثل هر داشته نیکویی، به فرصتی باز و خاطری جمع نیازمند است تا اهمیتش درک شود و لذت برخورداری از آن لطف الهی، بر جزء جزء وجود آدمی چیره گردد.

پراکندگی خیال و غلبهٔ خشونت و نفرت، اضداد پرتوان خاطر مجموع و لذت داشتن یار نازنین اند. هیولای غم، خالق پراکندگی و عملة نفرت است. هرچه انسان بیشتر در اسارت غم بماند، از دروازه های سعادت دورتر می شود. انسان غمگین نه پروای یار دارد، نه سودای خیال. غم، حقیقت کوری می آورد و فرزند خلفش، یأس است.

انسان غمین، جهان را سربه سر یأس و درد می بیند و به راستی

اسیر اهریمن می شود. چنین است که زرتشت غمگنی را مردود می شمارد و همگان را به شادی فرامی خواند، و خشایارشا در کتیبه گنج نامه، خدا را به آفرینش «شادی» می ستاید.

لذت بردن، هدف زندگی و غایت دین و فلسفه است. آن قدر که برای توضیح و تشریح مفهوم کلی «لذت»، کوشش عقلی به عمل آمده و برای فراهم ساختن اسباب «لذت بردن» و «کامروا شدن»، سعی و ثروت مصرف گردیده، در پی هیچ مفهوم دیگری نشده است. آخرین یافته های علم پزشکی پس از سالها تحقیق و تلاش ثابت می کند «تحریک دستگاههای عصبی مربوط به لذت، خود به خود مانع از کار دستگاههای عصبی مربوط به خشنونت می شود».^(۱)

با مطالعه مغز بیماران روانی و عصبی، دریافته اند که «در ناحیه دیواره ای مغز آنها، امواج مرضی وجود دارد».^(۲) همچنین، محققان نشان داده اند که در مغز ما دو مجموعه فعال، مثل دو مرکز، در کنار هم پیچیده در یکدیگر وجود دارد که یکی دستگاه درک لذت است و دیگری مرکز درک بیزاری و نفرت. هر عاملی مثل دارو و مواد مخدر که برای تحریک دستگاه درک لذت به کار رود، گرچه در کوتاه مدت اثرگذار است، لیکن در درازمدت به اختلال هر دو مجموعه درهم شده می انجامد. اکنون مدتهاست که محققان مغز و روان به همراه جراحان عالی مقام و فیلسوفان اندیشمند، می کوشند تا رازهای مفاهیم کلی را در مغز انسان بیابند و مکانیسم ادراک و معرفت را فراچنگ آورند. این تلاشهای ارزشمند که تاکنون درخششهایی

۱ و ۲. مجله جامعه سالم - شماره ۱۷ مهرماه ۷۳ - مقاله «برمودای خشنونت» نوشته دکتر حسن رفیعی.

خیره کننده داشته است، هنوز راه درازی در پیش دارد و کسی نمی داند که اصلاً با توفیق قرین خواهد شد یا نه؟

مدتی است که مسلم شده تجربه های محبت آمیز عامل سلامت روح و جسم است و محرومیت از محبت، موجب اختلال مغز و سیستم عصبی می شود. اگر به قول ابن هوازن نیشابوری،^(۱) عشق را افراط در محبت بدانیم، باید آن را شاه داروی روان آدمی بخوانیم.

حافظ، با نگاه کل بینانه اش به خوشبختی نگریسته و به طور پراکنده در ابیات مختلف، یافته های خود را انعکاس داده است. برای فهم بهتر آرای او، ناگزیر از طبقه بندی گفتارش هستیم و از این رو، اندیشه هایش را در سه بخش با عنوانهای: فارغ شدن از غم، بهره ور شدن از لذت، و سرشار شدن از عشق بررسی می کنیم.

۱. دکتر منوچهر مرتضوی در کتاب مکتب حافظ (انتشارات توس) از رساله القشیری اثر ابن هوازن القشیری نیشابوری چنین نقل می کند: «عشق از افراط در محبت حاصل شود و نسبت افراط به خدا ناممکن است. پس وصف خدای به عشق محال بود و آنچه خدای بدان نرسد، بنده را رسیدن بدان چگونه بود و چون چنین بود، نه محبت خدای را به بنده و نه محبت بنده را به خدای، "عشق" نتوان نامید...» قشیری در باب تقدم محبت بر معرفت چنین می گوید: «اکثر اهل تحقیق، معرفت را به محبت مقدم می دارند در حالی که سمون محبت را بر معرفت مقدم می دانست. نزد محققین، محبت، استهلاک در لذت است و معرفت، شهود در حیرت و فنا در هیبت».

فارغ شدن از غم !

مغنی نوای طرب ساز کن
به قول و غزل قصه آغاز کن
که بار غم بر زمین دوخت پای
به ضرب اصولم برآور ز جای

همه ایران شناسان براین نظر اتفاق دارند که فلسفه و آیین باستانی ما، غم را پدیده‌ای نامیرا و اهریمنی شمرده است. حافظ آزاده، با چنان نظام فلسفی در برابر غم چه بایست می‌کرد؟ او به این مقوله کلی در صور جزیی نمی‌نگرد، بلکه این پدیده را در یک مجموعه می‌بیند و به تبع افکار خود، به‌طور سیستمی با آن به جدال برمی‌خیزد، زیرا که معتقد است سرانجام اهورامزدا و هر آنچه اهورایی است، بر اهریمن و هر آنچه اهریمنی است، پیروز خواهد شد. پس درونمایه اصلی مبارزه او با غم، فراگیر کردن جدال است تا نیروی مهاجم ویرانگر را بپراکند و انسانیت را نجات دهد یا آدمی را در این مبارزه پایدار و استوار سازد.

اگر غم را به صورت متغیرهای محیطی نیرومندی در نظر آوریم که بر اثر تحریک سیستم وجودی انسان، موجب سقوط آن به ماهیات یا رتبه‌های پایین‌تر می‌شوند، به راه خطا نرفته‌ایم. حقیقت این است که وقتی انسان اسیر غم می‌شود، از هرگونه حرکت و تلاش سازنده بازمی‌ماند و استمرار این حالت نزول مقام انسانیت است که با نمودهای دردآوری چون اعتیاد و ناهنجاریهای روانی مشخص می‌شود. چنین مراتب حقیری برای ماهیت اعتلاپذیر انسان به منزله تنزل مرتبه سیستم وجود آدم است.

از آنجا که به عقیده حافظ، ذات انسان کمال گراست، لذا تنزل مرتبه سیستم وجود را تحمل نمی‌کند و کمال گرایی ذاتی، به عنوان عاملی فعال، در برابر عوامل محیط، می‌کوشد که سیستم از حرکت نیفتد و پویش به سوی کمال سرعت گیرد. کنش و واکنش عوامل بیرونی (محیط) و درونی سیستم‌های پویا و اصلاح شونده خود به خودی، سه وجه مشخص دارد:

اولاً: سیستم وجود به پدید آوردن روابط تازه‌ای میان اجزای سیستم اقدام می‌کند تا با آرایش تازه رابطه‌ها، حساسیت سیستم در برابر محرکهای محیط را بکاهد. برآیند این واکنشها، رهایی از قیدهای زندگی و تعلقات دنیوی است، چرا که بدون این ره آورد حساسیت سیستم کاسته نمی‌شود.

ثانیاً: تحکیم روابط میان اجزای سیستم وجود، سبب پایداری سیستم در مقابل هر عامل خارجی است که تأثیرش به نحوی پویندگی سیستم وجود را مختل سازد. برآیند واکنشهایی که در برابر عوامل مخرب سبب پایداری سیستم وجود می‌شود، باعث افزایش مرتبه سیستم می‌گردد، و بنابراین «خوب» تلقی می‌شود. از آنجا که در

بینش سیستمی مفهوم مطلق وجود ندارد، پس «خوب» همانا «رهایی از بدی» است.

ثالثاً: پذیرش محرکهای اثربخش برای حصول برآیندهای دوگانه مذکور یعنی «رهایی از قیود» و «رهایی از بدی» ضروری است. همان گونه که انسان بیمار، بدون دریافت دارو از رنج بیماری نمی‌رهد، از آن رو که بیماری «غم» نام دارد، پس مجموعه محرکهای مدد رساننده برای سلامت سیستم وجود همانا «رهایی از غم» است.

حافظ، همانند هر طبیبی که به شفای بیمارش همت می‌گمارد، به یاری این سه واکنش و کنش سیستمی وجود و محیط، می‌کوشد که نفس انسان را از قید اسارت دیو غم برهاند و آزادگی و پویش به سوی کمال را بر او ارزانی دارد.

ز جور چرخ چو حافظ به جان رسید دلت

به سوی دیو محن ناوک شهاب انداز

رهایی از قیدهای زندگی

جمشید جز حکایت جام از جهان نبرد
زینهار دل میند در اسباب دنیوی

در نگاهی بر امساک و کرم، از دیدگاه سیستمی، گفتیم که گرد کردن مال و دل بستن به آن، محرکهای تنزل دهنده یا بازدارنده سیستم وجود انسان را افزایش می دهد. دیدگاه حافظ دریچه ای است روشن به جهان پویایی که نظام فلسفی او بر ما آشکار می سازد. این دریچه، دو پنجره دارد: قناعت و سادگی.

بنشین بر لب جوی و گذر عمر ببین کاین اشارت ز جهان گذران مارا بس
نقد بازار جهان بنگر و آزار جهان گر شمارانه بس این سودوزیان مارا بس
دیو جانس می گوید: «هدف زندگی خوشی است، ولی خوشی را نباید از راه کسب لذت به دست آورد، بلکه باید در زندگی ساده و طبیعی و حتی المقدور مستقل از کمکهای خارجی، یافت. زیرا درست است که کسب لذت اگر از کار و کوشش خود شخص سرچشمه بگیرد و ندامت به بار نیاورد، مشروع است، لیکن چه بسا که

انسان در دنبال کسب لذت، اغفال شود یا پس از آن دلسرد گردد». این سخنان شگفت‌آور، فریاد است که اخلاقیات متعالی مذهبی و عرفانی را جلا می‌دهد. درک «لذت» از طریق ترک لذت و خوشی، یک معماست ولی واقعیت دارد. بخش بزرگی از تلاش ذهن بشر، مصروف پیدا کردن حد اعتدالی شده که آن سوی لذت و کامروایی باشد و سمت دیگرش رنج و عذاب.

بودا و اندیشمندانی دیگر از هندوستان و شرق آسیا، ترک همه چیز و قناعت برای تداوم حیات را تنها راه نجات بشریت دانسته‌اند. مانی، شاید تحت تأثیر آن افکار، مذهبی شگفت و ماندگار بنیاد نهاد در فلسفه یونان، اپیکور را می‌توان نماد ترک و نفی دانست. او زندگی را جستجوی سعادت و خوشبختی را غرقه شدن در لذت می‌داند. ظاهراً میان آرای او و هندیان و مانویان فرق چندانی نیست، اما واقعیت جز این است. سادگی و صراحتی را که در افکار آنان موج می‌زند در اندیشه‌های اپیکور^(۱) نمی‌توان سراغ کرد. شاید سبب آن باشد که مفهوم «لذت» در فلسفه اپیکور پیچیده است.

اپیکور دوگونه لذت قائل است، یکی برای جسم و دیگری برای روح. امنیت، آرامش خاطر و آسایش را از لذات روحانی می‌داند و اصولاً این گروه لذت را به دو بخش متحرک و ساکن تقسیم می‌کند: لذت متحرک بهره‌ور شدن است ولی لذت ساکن «بی‌دردی» است و خوشبختی انسان در پناه این لذت متصور است و بس. تحصیل بی‌دردی، همانا گریز از درد است و توضیح آن کار چندان آسانی

۱. اپیکور فیلسوف یونانی، مؤسس طریقه اپیکوری (۳۴۱-۲۷۰ ق.م). شاگرد افسنو قراطیس و پیرو ذیمقراطیس بود.

نیست.

اپیکور معتقد است که فیلسوف نباید دنیا را توضیح دهد، زیرا که این توفیق هرگز دست نخواهد داد. فیلسوف باید انسان را به سوی خوشبختی و کامرانی رهبری کند. وی بر سر در باغش چنین نوشت: «ای میهمان، به تو در این جا خوش خواهد گذشت، زیرا در این جا خوشی والاترین نیکی ها دانسته می شود». اپیکور، همان گونه که برای لذت و سعادت، گریز از قیدهای زندگی را ضروری می داند، فرار از معصیت و بدی را نیز لازم می شمرد.

وجه اشتراک عقاید حافظ با این دو حکیم نامدار که هر کدام به راهی جدا رفتند و مکتبی مستقل برجای نهادند، در اعتقاد راسخ به ضرورت ترک تعلقات دنیایی است. حافظ نیز از درد و غم و هرآنچه اهریمنی است، می گریزد. اما چون اپیکور نفی گرا نیست. حافظ فیلسوفی خوشبین و مثبت و امیدوار است. عقیده دارد که برای انسان جویای خوشبختی کافی است که عاقل و اندیشه ورز باشد و از این منظر با اپیکور همگرا می شود که می گوید «مرد عاقل با چه سهولت و ارزانی می تواند راضی و شاد باشد: هوای خوب، غذای ارزان، پناهگاه مناسب، یک رختخواب، چند کتاب و یک دوست».

دو یار زیرک و از یادۀ کهن دومی فراغتی و کتابی گوشۀ چمنی
من این مقام به دنیا و آخرت ندهم اگر چه در پی ام افتند مردم انجمنی

گریز از بدی

عیب درویش و توانگر به کم و بیش بد است
کار بد مصلحت آن است که مطلق نکنیم

گریز از بدیها در نظام فلسفی حافظ مانند صدای طبل در یک قطعه بلند موسیقی بیانگر چند معنی است و با چند هدف نواخته می شود. حافظ هیچ مصلحتی را بالاتر از ترک بدی نمی داند و مبارزه با بدی را به سان سرنوشت محتوم انسان تلقی می کند. از آنجا که امر آفرینش را نیکی محض می داند، وجود بد مطلق را انکار می کند.

چون باور دارد که خطا بر قلم صنع نرفته است، لذا بدی را که نقص آشکار رویدادها و پدیده هاست، همچون تکه ای از حجاب هزار تکه اهریمن می داند که چهره درخشان اهورامزدا را پوشانیده است. پس دریدن بدی، نقب در حجاب اهریمن به سوی اهورامزداست، و این مسؤولیت بر دوش هر انسان آزاده ای سنگینی می کند.

آن گاه که خواجه در این سمت اندیشه اش ایستاده، حتی انتساب دیگران به بدی را نکوهیده می داند و آن را مصداق مثال «آب به

آسیاب دشمن ریختن» می بیند. اصولاً از نظر او، مسایل اخلاقی اموری اکتسابی اند و همان گونه که کمال تا حد معرفت بر حقایق مکتوم و رازهای دهر میسر و ممکن است، سقوط در قعر بدی تا دیو شدن انسان نیز ممکن است و مسؤولیت انسان در همین نوسان، معلوم و مفهوم می گردد.

خانه خالی کن دلا تا منزل سلطان شود

کاین هوسناکان دل و جان جای لشگر می کنند

به این اعتبار، باید شگفت زده شد که چه طور ناگهان مدارا با بدان را توصیه می کند و طعنه حسودان را مایه خیر پنهان می شمارد:

غمناک نباید بود از طعن حسود ای دل

شاید که چو وایی خیر تو درین باشد

آیا خواهی دچار تناقض شده و در نظام فلسفی اش خللی وارد آمده که طریق صلح و سازش با بدیها را پیش گرفته است؟ تا این نکته روشن نشود که در دیدگاه حافظ رابطه انسان و بدیها بر چه پایه هایی استوار است و دارای چه ابعادی است، ابهام از فلسفه او دور نخواهد شد.

تقریباً همه ادیان و تمام فیلسوفان اخلاقی، بدیها و خوبیها را طبقه بندی کرده اند و بر حسب تأثیرشان بر وجدان (دئنا) فرد و جامعه، در حال و آینده، بدان پرداخته اند، و حافظ نیز از این قاعده پیروی کرده است. او نیز بر این عقیده است که بدی و خوبی، در سه وجه وجود آدمی، یعنی کردار و گفتار و پندار، نمایان می شود و هر وجه بر حسب رابطه انسان با انسان دیگر و یا با اجتماع، دارای تأثیرهای درخور ارزیابی است. ارزیابی این تأثیرها و راههای مقابله با آن و چگونگی صدور احکام اخلاقی و اجتماعی، موضوع علمی

گسترده است که از روان - شناسی انسان آغاز و به حقوق بین الملل ختم می شود.

تسامح و تساهل حقوقی و اجتماعی، که ریشه در گذشت و چشم پوشی فرد از خطاها و بدیهای اندک و کم اثر ممنوعان دارد، از این اصل آغاز می شود که عفو بر انتقام ارجح است، مگر آن که بخشودن بزهکار در حکم ظلم و تجاوز به حقوق دیگران باشد.

ترحم بر پلنگ تیز دندان ستمکاری بود برگوسفندان

در فلسفه حافظ نیز همین قواعد اخلاقی - اجتماعی پذیرفته شده است و او، به عنوان مصلح جامعه و بشریت، هدفی والاتر برای مدارا و تسامح قایل است. او جلوگیری از انحراف اذهان و اتلاف توانها برای مقابله با بدیهای اصلی و ویرانگر را مدنظر دارد.

طنین فلسفی این سخنان ساده چندان گسترده و ژرف است که ذهن و اندیشه انسان را از هزاره های پیش تا کنون در بر می گیرد. سقراط قصد داشت که برای مسایل اخلاقی، نظامی عقلی ارائه دهد تا انسان به دور از احساس تغییر پذیرش، به حکم خرد بدان گردن نهد.

کوشش او و بزرگان دیگری چنو، به مفاهیمی کلی ختم می شد که بدان «فضیلت» گفته اند. هیچ کوششی برای تعریف و تدقیق فضیلت به نتیجه نرسیده است. سقراط و پیروانش دریافته اند که تنها از طریق گفت و شنود و شرح و بسط می توان ذهن بشر را با این مفهوم آشنا و هماهنگ کرد. حافظ نیز از همین منظر می نگرد و فضایل را نیکی و مقابل آنها را بدی می شمارد. به این قرار، فضایل و نیکیهایی چون شجاعت، جوانمردی، دوستی، اعتدال، بخشندگی و ... در برابر رذایل و بدیهایی چون ترس، نامردی، دشمنی، افراط، خست و ... قرار می گیرد.

حافظ این فضایل را در سایه سه فضیلت بزرگ و جامع می بیند. آن فضایل اعظم عبارتند از راستی، عدل و زیبایی که در برابرشان سه پلیدی و بدی ناگذشتنی چون دروغ، ظلم و زشتی قرار می گیرد. همان نسبتی که بین فضیلت های اعظم و فضایل انسانی برقرار است، بین بدی های بزرگ و رذالت های بشری نیز برقرار است. نتیجه این قضیه آن است که نمی توان از شجاعت و دوستی به عدالت رسید، اما در سایه عدالت، شهامت و مزدانگی و انسان دوستی و بسیاری خیرات دیگر فراهم می شود.

ساقی به جام عدل بده باده تا گدا غیرت نیاورد که جهان پر بلا کند
زیبایی، جلوه خیر مطلق و نماد آفرینش است و خدا به زیبایی ستوده می شود. هر خاصیتی که برای آفرینش قابل شویم، در زیبایی نهفته است. از جمله، جلال و جاودانگی و محبت و ایمان.
عابدان آفتاب از دلبر ما غافلند

ای ملامت گو خدا را رو بین و رو بین
زشتی در مقابل زیبایی است و حاوی تمام صفاتی است که برای نیستی و نابودی تصور می توان کرد. صداقت و راستی، افشاگر نقص و بدی و نشانگر خیر و کمال مطلق است.
به صدق کوش که خورشید زاید از نفست

که از دروغ سیه روی گشت صبح نخست
و دروغ، اثر گذارترین بدی بر اجتماع و انسان است و فریب و تزویر و ریا جلوه های آن. دروغ، حجاب مابقی بدیهایی است که در انسان می روید و رشد می کند. اگر پرده دروغ کنار رود، درمان جامعه مریض و گرفتار و فرد بیمار آسان می شود. بخش بزرگی از علوم انسانی به مسایلی از این دست مربوط می شود.

حافظ نیز چون زرتشت، میان حجابی که اهریمن بر چهرهٔ اهورامزدا کشیده و دروغ که پوشانندهٔ ضمیر انسان است، تشابهی می‌بیند. از این منظر، دروغ بزرگترین دشمن انسان و اجتماع است و تحمل و مماشات با دروغ و جلوه‌های فریبنده‌اش، مطلقاً جایز نیست. فضایل اعظم چنان مطلق‌اند که در ساحت شان امکان حضور هیچ مخالفی نیست، و از همین منظر فهم این فضیلتها در برابر مفاهیم کلی مخالف تا حدودی میسر می‌شود. برای ادراک کاملتر باید به گفتگوهای پردامنهٔ فیلسوفانه دل سپرد و کوشید با علم حضوری به معرفت آنها نایل آمد. حافظ براین عقیده بود که خلوت دل (وجدان = دثنا) جای حضور توأمان فضیلتها و رذیلتها عظیم نیست. او که برای نشان دادن نیت خود از مثال دیو و فرشته سود می‌جوید، به گونه‌ای نمادین، نظرگاه فلسفی خویش را بیان می‌کند:

خلوت دل نیست جای صحبت اضداد

دیو چو بیرون رود فرشته درآید

از این اضداد اعظم ازلی و ابدی که درگذریم، چشم پوشیدن از عیب و گناه انسان، در حدی که تجاوز به حقوق اجتماع تلقی نشود، لازمهٔ سلامت و دوام جامعه و هدایت انسان به سوی خیر و کمال است.

کمال سر صحبت ببین نه نقص و گناه که هر که بی‌هوا افتد نظر به عیب کند

برای درک عدم تناقض در گفتار حافظ، باید گفت که ظلم، به عنوان یکی از سه بدی بزرگ، ویرانگر انسان و اجتماع است و خواجه برای گریز از آن به عیاران و درویشان و شاهان و بزرگان متوسل می‌شود و انسان را برضد این بدی می‌شوراند.

از کران تا به کران لشگر ظلم است ولی

از ازل تا به ابد فرصت درویشان است

شکایت او از دور روزگار حاکی از فقدان عدل است و بس.

جهان پیر است و بی بنیاد ازین فرهادکش فریاد

که کرد آشوب و نیرنگش ملول از جان شیرینم

داوری از آن رو اهمیت دارد که ظلم و عدل را از هم تمیز می دهد و
بر اجرای عدالت پای می فشارد. این امر خطیر باید که از هر شایبه ای
به دور باشد و از آن رو که با فضیلتی چون عدل مربوط است، از شمول
مصلحت گرایی و مدارا خارج است. لذا خواجه هیچ حدی از
بی عدالتی و ناحقی را تحمل پذیر نمی داند، حتی تمایل به ظلم را
مردود می شمارد.

ما نگویم بد و میل به ناحق نکنیم

جامه کس سیه و دلق خود ازرق نکنیم

او برخلاف انوشیروان، که به دادگری شهرت یافت، ظلم را بنایی
که اول اندک بود و هر که آمد بدان افزود تا بدین غایت رسید،
نمی داند. ظلم یک پارچه و گسترده است و از ازل بوده و تا ابد امتداد
خواهد یافت. از این منظر، ظلم، ولو در قضاوتهای فردی به منزله غرق
شدن در بدی مطلق و بی انتهاست. انسانی که در نزدیکی ساحل غرق
شود، در حقیقت مغروق تمامی دریاست. حافظ بر این عقیده است
که هر کس بر مسند قضا می نشیند و خود را شایسته داوری در احوال
مردم می داند، باید با وسواس و احتیاط در عدل بکوشد و با مراقبت و
دقت بد را از خوب باز شناسد تا قضاوتش در خور اعتبار و احترام
گردد. خواجه برای نشان دادن حد، دقت نظر لازم در امر قضاوت را
چنین می نمایاند:

عیب درویش و توانگر به کم و بیش بداس

کار بد مصلحت آن است که مطلق نکنیم

درست است که داوری در احوال مردم، قضاوتی فردی و فاقد حکم و اثر است، لیکن چون نفس عمل قضاوت اهمیت دارد، لذا نباید از حیطة عدالت خارج شد. از این دیدگاه است که خواجه، احکام سرسری را که از قضاوت به ظاهر امور نتیجه می شود، کاری بد می شمارد، و این کار بد را مطلقاً مردود می دارد.

رهایی از غم

حافظا چون غم و شادی جهان در گذر است
بهتر آن است که من خاطر خود خوش دارم

«ای مردمان! اگر از حکم ازلی که مزدا برقرار داشته است برخوردار گشتید و از خوشیها و شادیهای این گیتی و دیگر سرای بهره‌ور شدید، و از رنج جاودانی و زیان دروغ پرستان و نیز از سود و موهبت دوستداران به درستی آگاه گشتید، آنگاه، هماره در آینده جهان به سعادت و شادمانی خواهید زیست».^(۱)

این فتوای آیین و فلسفه باستانی ماست از برای سعادت جاویدان. چرا حافظ این اندیشه متعالی را برای چاره خوشبختی برنگزیند؟ شادی، مفهومی جز گریختن از غم ندارد. این راز نیست، که به کشفش برخیزیم. بیگانه نیست که به خانه راهش ندهیم. پنهان نیست که پیدایش کنیم. این حقیقتی است که اگر آن را نپذیریم به جهل خود

۱. یسنای ۳۰ بخش ۱۱ به نقل از کتاب «حافظ اندیشه»

اعتراف کرده‌ایم. هرکس در شادمانگی را برخورد ببندد، در اندوه را برخورد گشوده است.

عبوس زهد به وجه خمار بنشیند مرید خرقة دردی کشان خوش خویم
همانند مفاهیم کلی دیگر، «شادی» را تعریف نمی‌توان کرد و در برابر ضدش، «غم» درک می‌شود و از میان تمثیلات و گفتارهای بسیار مفهوم می‌گردد. اما معرفت حقیقی بدان، جز از طریق همدلی و همسانی ممکن نیست. باید دل به خوشی سپرد تا با علم حضوری، حقیقت شادی را ادراک کرد. از همین دیدگاه فلسفی است که حافظ در صدد تعریف و تشریح شادی بر نمی‌آید و از عمل آغاز می‌کند.

بر سرآرم که گرز دست برآید دست به کاری زنم که غصه سرآید
در فرهنگ ایرانی، که مفاهیم کلی در قالب مثالها و نمادها بیان می‌گردد، «غم و غصه» به سان دیو و دد، «خوشی و شادی» با جلوه فرشته و پری، نمایان می‌شود.

ز جور چرخ چو حافظ به جان رسید دلت

به سوی دیو محن ناوک شهاب انداز

خواجه نیز از این مثال آشنا سود می‌جوید و غم را چون دیوی می‌بیند که هجوم می‌برد و هرچه را در نهاد آدمی ارزش دارد می‌رباید و از آنچه تعالی بخش است، تهی می‌کند. برای حافظ «غم» یک حادثه نیست، یک محرک نیرومند «محیط» است و یک ذات جاویدان. اگر هماره آماده گریختن از یورش او نباشیم، اگر خانه دل را به او بسپاریم، دیو غم چنگ در جانمان می‌افکند. این زخمها را نوشدارویی نیست. اینها همان زخمهایی است که به قول هدایت «مثل خوره روح را آهسته و درازوا می‌خورد و می‌تراشد» و درد، درد مداوم عارضه ناگزیر این جراحات است. «این دردها را نمی‌شود به

کسی اظهار کرد، چون عموماً عادت دارند که این دردهای باورنکردنی را از اتفاقات و پیش آمده‌های نادر و عجیب بشمارند». ولی این دردها نه اتفاقی است، و نه نادر. هرکس از غم نگریزد، دل خراشیده و پریش، سردرگربان می‌کند و دست از دنیا می‌کشد و همزاد غم می‌شود.

صالح و طالع متاع خویش نمودند تا که قبول افتد و چه در نظر آید
اگر انسان خردمند باشد، اگر سیستم شناخت آدمی در مرتبه‌ای قرار گیرد که صدای پای دیو غم را بشنود، باید بی‌درنگ هر آنچه را که شایسته شادمانگی است فراز آورد و باروی دل بر اندوهان فروبندد و با غم به جدال برخیزد.

اگر غم لشکر انگیزد که خون عاشقان ریزد

من و ساقی بدو تازیم و بنیادش بر اندازیم

مجلس شادی، رزمگاه حافظ است در ستیز با دیو اندوه

بیا تا گل برافشانیم و می در ساغر اندازیم

فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو در اندازیم

شراب ارغوانی را گلاب اندر قدح ریزیم

نسیم صطرگردان را شکر در معجر اندازیم

چو در دست است رودی خوش بزن مطرب سرودی خوش

که دست افشان غزل خوانیم و با کویان سر اندازیم

چنین است که حافظ در گریز از غم، به «سپرغم» می‌رسد.

سپرغم

برای شناخت سپرغم، از اسطوره‌های ادب فارسی مدد می‌جویم. در فرهنگ اساطیر درباره این لغت آمده است:

«سپرغم گیاهی است که آن را ریحان یا نازبو یا ضیمران گویند.

دماغی کو ببوید آن سپرغم های خوشبویت

پس گوش افکند حالی حدیث غم چو اسپرغم»

از این تعریف چنین استنباط می شود که ایرانیان، برای یافتن کیمیای شادی به گیاهان جادویی روی می آوردند و براین عقیده بودند که به یاری چنین گیاهانی می توان خانه دل را از اندوهان شست. همچنان که از اثر گریستن شادمانه «آدم» به سبب پذیرفته شدن توبه اش نزد خداوند، «همه گل و اسپرغم و بوهای خوش برست». قصه ماری که دانه سپرغم (هسته انگور) به نشانه سپاس از عدل انوشیروان به نزدش آورد، نظیر داستانی است که برای کشف «می» در نوروزنامه آمده است: «یکی از خویشان جمشید به نام شمیران، پادشاه هرات بود. روزی در اثنای چوگان همایی را از دست مار برهانید و سال دیگر در همان مکان، این هما دانه ای به شکرانه آن سلامتی برای شاه آورد، که چون آن را بکاشتند و میوه اش به ثمر رسید و آب آن بگرفتند و درختم کردند، رنگ و حال آن آب بگشت، به گونه ای که می پنداشتند زهر است. از آن به یک خونی محکوم به مرگ خورانیدند و چون حال او بهتر شد و خرمی یافت، دانایان به فایده آن متفق گشتند و رو به بزم ها نهاد و آیین ها آورد و تخم انگور در جهان پراکنده گشت».

همچنین، شراب را «شاه دارو» و نماینده پیشه سلطنت و دارنده دو خاصیت متضاد مرگ آوری و زندگی بخشی دانسته اند. در کتاب مینوی خرد، در خواص می آمده است: «که هرگوهر نیک و بد به می آشکار می تواند شد. اما در خوردن آن باید هوشیار بود و اندازه نگاه می باید داشت و هرکس بیش از اندازه خورد، چندین عیب در او پیدا

شود، جگرش را تباه کند و هوش و حافظه‌اش را کاهش دهد». بی‌گمان این قصه‌ها برای علاج درد غم ساخته شده و حاکی از آن است که آدمی نه یکباره، که به تدریج دریافته که برای گریختن از غم، نیازمند محرکهای نیرومند است. این کشف کهن از این روح جالب توجه است که آدمی به عنوان برترین آفریده جهان، از گیاهان، که پست‌ترین جاندارانند، یابوری می‌جوید و به ستیز با نیرومندترین دشمنان روح و روان می‌شتابد.

غم زمانه که هیچش کران نمی‌بینم دواش جز می چون ارغوان نمی‌بینم
اگر نه باده غم دل زیاد ما ببرد نهیب حادثه بنیاد ما زجا ببرد
حافظ، شراب را چون داروی درد می‌شمرد و از نوشیدن «می»، قصدش لهو و لعب و کارهای زشت و اهریمنی نیست. او غم‌زدایی می‌جوید و آن را در جام شراب و آوای آرام‌بخش موسیقی می‌یابد:

مغنی سلولم دوتایی بزن به یکتایی او که تایی بزن
درین خونفشان عرصه رستخیز تو خون صراحی به ساغر بریز
به راستی که می و مطرب، سپر غم‌اند و اندوه‌زدای جان. اگر از این دوکاری برنیاید، سیل غم بنیان هستی را می‌روید.

جام مینایی می سد ره تنگدلی ست منه از دست که سیل غمت ازجا ببرد
دل سپردن به آوای جان بخش موسیقی، مددگر انسان برای گریز از غم است و مکمل بزم شراب.

مغنی بساز آن نوآیین سرود بگو با حریفان به آواز رود
مرا باعدو عاقبت فرصت است که از آسمان مژده نصرت است
مغنی نوای طرب ساز کن به قول و غزل قصه آغاز کن
که بار غم بر زمین دوخت پای به ضرب اصولم برآور ز جای
ابن سینا نیز به یاری می و مطرب از رنج غم رهایی می‌جسته،

چنان که خود گوید: «چون از کار فراغت می یافتیم مغنیان از هر دست می آمدند و بزم شراب آراسته می شد».

سخن ابن خلدون درباره حرام نبودن شراب خرما، خواندنی است. گویا در میان اعراب شراب خرما مرسوم بوده و نوشیدن این شراب منع و نهی نداشته است: «اکابر و اصحاب پیغمبر (ص) در مورد تحریم نبید اختلاف نظر داشته اند». ابن خلدون در رد اتهام میخوارگی هارون الرشید چنین می گوید: «رشید فقط نبید خرما می نوشیده و بنابر مذهب اهل عراق، نوشیدن نبید حرام نبوده و فتاوی آنان در این باره معروف است»^(۱).

سقراط، که به پرهیز و اندیشه تابناک، نمونه انسان متعالی بوده، درباره شراب می گوید: «اما درباره باده نوشی، رای من آن است که شراب به راستی روح را شاداب می سازد و غمها را از یاد می برد... اما گمان دارم که بدن آدمیان نیز چون جسم نباتات باشد، اگر خداوند نباتات را در آب غرقه و غوطه ور سازد، از پای می افتند و نسیم از میان شان نمی گذرد. ولی هنگامی که به اندازه حاجت خود بنوشند، رشد می کنند و بلند می شوند و بار می دهند»^(۲).

صوفی از باده به اندازه خورد نوشش بباد

ورنه اندیشه این کار فراموشش بباد

اشاره به اثر مطلوب شراب است که آن را چون شاه دارو، هم برای گریز از اندوهان می خواهد و هم برای رهایی از جهل و نادانی. آنچه ما را متقاعد می سازد که شراب در شعر حافظ به دو معنا به کار رفته

۱. مقدمه ابن خلدون.

۲. نوشته گزنغون به نقل از تاریخ تمدن.

است،^(۱) به نظام فلسفی او مربوط می شود. حافظ رهایی از آنچه را که به اهریمن مربوط می شود، که غم در متن و جهل در تارک آن است، هرگز ترک نکرده است. ابزار مبارزه با اهریمن و جلوه هایش، چندان متنوع نیست. مکانیسم انفعالی انسان، به عنوان یک سیستم زنده و پویا و کمال گرا، در همه مواردی که متغیرهای بازدارنده (محرکهای منفی) به سیستم وارد می شود، برطبق همان اصولی رفتار می کند که در مقابله بدن با بیماریها از خود نشان می دهد. می کوشیم که رابطه های بیرونی سیستم را به حداقل برسانیم به ویژه، عوامل حساسیت آور را از خود دور کنیم، سیستم تدافعی و عملکردی بدن را با تمرین و آگاهی ارتقا دهیم، و از محرکهای مثبت محیط یعنی دارو، سرم، اشعه و ... در حد نیاز سودجوییم.

در رزمگاهی به هولناکی جدال با غم، حافظ چنان آماده می رود که اسیر نشود و پیروز باز گردد. از این رو، شاه دارو را تنها به کار نمی برد که مبدا اثرش کم شود. از آنجا که موسیقی دان^(۲) است، با توان این سپهر غم نیز آشنایی دارد و در تلخکامترین اوقات از جادوی طبیعت نیز بهره می جوید. با چنین لشگری آراسته از ارواح اهورایی، دیدار غم را امید دارد و رجز می خواند:

بیا ساقی آن می که حور بهشت عبیر ملایک در آن می سرشت
بده تا بخوری در آتش کنم مشام خرد تا ابد خوش کنم

۱. احتمال دارد معانی عارفانه نیز در خمريات مدنظر حافظ باشد، لیکن دو معنای مسلم شراب، یکی «می» زمینی و دیگری عقل و دانایی و گاه دانش، قابل تردید به نظر نمی رسد.
۲. به نظر حسینعلی ملاح در کتاب حافظ و موسیقی: حافظ موسیقی دان حرفه ای نبوده است ولی این دلیل بر آن نمی شود که ما وی را موسیقی شناس و یا دوستار موسیقی و یا احتمالاً موسیقی دان، ندانیم. حافظ ذاتاً موسیقی شناس و موسیقی دان بوده است.

بده تا روم بر فلک شیرگیر	بهم برزنم دام این گرگ پیر
مغنی کجایی به گلبانگ رود	بیاد آور آن خسروانی سرود
که تا وجد را کارسازی کنم	به رقص آیم و خرقه بازی کنم

بهره‌ور شدن از لذت

ز باده هیجت اگر نیست این نه بس که ترا

دمی ز وسوسه عقل بی‌خبر دارد؟

برای حافظ هرآنچه خوب است نشانه‌ای از خلایق و زیبایی است. از این روست که خیر و زیبایی محور اندیشه و کلام او می‌شود. در جدال با اهریمن چون پزشکی به نجات روح بیمار می‌پردازد و آنگاه که به سرزمین دلکش اهورامزدا می‌رسد و جز خیر و زیبایی نمی‌بیند، دامن از دست می‌نهد و شیفته می‌شود. او را بر روی زمین نمی‌بینی، درحالی که صدایش را در جان خویش می‌شنوی. همه جا هست و جایی را ازو تهی نمی‌بینی. کلام حافظ در این وادی از مرزهای عقل و فراست می‌گذرد و او «شاعر» می‌شود و هم‌آوا با خوبی و زیبایی می‌سراید.

بر سفینه شیدایی و در دریای اهورایی سیر می‌کند. اگر او را می‌جویی، باید جان در تیر و هم بگذاری و به سوی او که بر خیزابهای خیال‌انگیز می‌سراید، پرتاب شوی. اگر به او برسی، نیروی بازگشتن

نداری و اگر او را نیایی، در تاریکی فرو می شوی و جز پژواک فریاد گمشده‌ای، چیزی نخواهی یافت.

برای شیفته جانی چنو، «لذت» فقط یک بعد دارد: «اهورایی» غرق شدن در این فضای دلخواه، لاجرم انسان را به بهشت، همان حالت خوش رهاشدگی و سرمستی، همان لحظه شکوهمند دیدار دوباره آفرینش و ادراک مفاهیم کلی، خواهد رساند. برای بهشتی شدن باید با دو بال پرواز کرد: روح و جسم، و حافظ براین هردو، ژرف و راست نگریسته است.

جنت نقد است اینجا عیش و عشرت تازه کن

زانکه در جنت خدا بر بنده ننویسد گناه

از درخویش خدا را به بهشتم مفرست

که سرکوی تو از کون و مکان ما رابس

پرواز روح

در نظام فلسفی حافظ، از تجزیه انسان به جسم یا جسد، روح یا روان، وجدان یا دُنا و فره‌وشی به صراحت سخن به میان نیامده است. مفاهیم را درهم آمیخته و به معنای تازه‌ای از انسان رسیده که پیشتر بدان پرداختیم. می‌توان گفت که در نظام فلسفی حافظ، روح و نفس یکی است. پرواز روح به مفهوم وصول ماهیتی عالی برای وجود آدمی است. نهایت تعالی ماهیت نفس، همانا ادراک مفاهیم کلی و معرفت بر مثل است که با حضور در بی‌دردی و شادمانگی محض قرین می‌باشد. پروازی چنین بلند، البته هم استعداد پریدن می‌خواهد و هم نیروی شگرفی که پرواز را میسر سازد. حافظ که از نبوغ خویشتن آگاه است، در حد خود می‌بیند که چنین پروازی بلند را آغاز کند.

لاجرم از آن روز که بدین واقعیت پنهان می‌رسد، خرقه وا می‌نهد و پای برپی علم می‌فشارد و به تعالی ذهن و اندیشه خود می‌پردازد و چنان که خود می‌گوید، چهل سال در این راه می‌کوشد تا کامروا می‌شود.

شکر خدا که هرچه طلب کردم از خدا

بر منتهای همت خود کامران شدم
نظام فلسفی او، نفس را به ماهیات عالی هدایت می‌کند. برای آن که کوشش آدمی در این راه به نتیجه برسد باید قواعدی را رعایت نماید که «آداب تربیت» نامیده می‌شود.

خواستن، کوشیدن، امید داشتن و توجه به موضوعهای آموزشی از آداب تربیت است که این همه، بی‌هدایت استاد امکانپذیر نیست. حافظ که به سرنوشت و عنایت ازلی عقیده دارد، لاجرم تردید نمی‌کند که با فراهم شدن این همه شرط و رعایت آن همه آداب، چه بسا پروازی صورت نگیرد.

چو مستعد نظر نیستی وصال مجوی که جام جم نکند سود وقت بی‌بصری

• • •

فیض روح القدس اربازمدد فرماید دیگران هم بکنند آنچه مسیحامی‌کرد
به این ترتیب، عقیده حافظ به سرنوشت به عنوان «شرایطی که انسان در آن افکنده می‌شود»، او را به مفهوم پرواز روح می‌رساند. پس او عقیده دارد که همه کس میل و توان پرواز را بالقوه داراست، زیرا که انسان است و آزادی انسان و امکان «شدن» او حد و مرزی ندارد ولی باید شرایط هم فراهم باشد. پس امکان پرواز هست اما لحظه پریدن و حد پرواز نامعلوم است.

باید در آسمان ذهن انسان نوری بتابد که راه بنماید و فرمان پرواز

را صادر کند. اگر آدمی آماده پرواز نباشد نه از تابش نور سودی می برد و نه به صرف فرمان پریدن، امکان پرواز فراهم خواهد شد. برای آماده شدن و آماده ماندن هم تربیت لازم است و هم همت، و هم دلیل راه. می گوید که سالها می خواستم به معرفت مفاهیم کلی نایل آیم و گمان می کردم که باید از توانمندی آگاه بخواهم که مرا یاری کند:

سالها دل طلب جام جم از ما می کرد

آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می کرد
 «دل» همه وقت به مفهوم کانون عشق نیست. این عضو به مثابه مرکز علم و دانایی نیز آمده است:

علم و فضلی که به چل سال دلم جمع آورد

ترسم آن نرگس ترکانه به یغما ببرد
 لحظه ای که عقل بر انسان مسلط شود و آدمی دریابد که از همه قیدها آزاد و رهاست و برای رفتن توانا، در آن لحظه درخشان است که می فهمد باید این آرزو را از همت خویش طلب کند و به مدعیان ارشاد دل نبندد، چرا که آنان گمراهانی نیازمند هدایت اند.

گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است

طلب از گمشدگان لب دریا می کرد
 تردیدی نیست که این آگاهی نیاز به تأیید استادی صاحب نظر و باصلاحیت دارد تا آدمی با اعتماد به تلاشی چنین سترگ و سرنوشت ساز قیام کند. پس به سراغ دانای بی ادعایی می رود که عقل و علم و تجربه را به هم آمیخته است. چنین شخصیتی، جز پیر مغان نیست. پیرمغان، که در باده عقل و دانش رازها می بیند و به یک نگاه معما را می گشاید، معتقد است که انسان، نه به عنوان یک فرد، که در مقام نوع انسان، قادر به درک مفاهیم کلی هست و به رغم اعتراف به نادانی و

ناتوانی خویش، می‌تواند معرفت یابد. هرگاه انسان به این استعداد ذاتی خود آگاه نباشد جوینده چیزی است که آن را در جایی نخواهد یافت.

مشکل خویش بر پیرمغان بردم دوش
کوبه تأیید نظر حل معما می‌کرد
دیدمش خرم و خندان قلع باده‌به‌دست
ونسر آن آینه صدگونه تماشامی‌کرد
گفتم این جام جهان بین به‌تو کی داد حکیم
گفت آن روز که این گنبد می‌نامی‌کرد
بیدلی در همه احوال خدا با او بود

او نمی‌دیدش و از دور خدایامی‌کرد
این آگاهی شگرف و ساده کافی نیست. رازی دیگر باید دانسته شود تا آدمی از پرواز بازماند، و آن پنهان نگاهداشتن یافته و اسرار است. این واقعیت ساده همان راز سر به مهری است که نابودی عده‌ای از دانایان بشریت را سبب شده است.
عقوبت فاش کردن دانسته‌ها لزوماً به بالای دار رفتن نیست. اما نباید فراموش کرد که فریبکاران و عوام فریبان بسیارند و جهل، تقریباً همیشه فاجعه می‌آفریند. اگر بگویی که دلیل راه می‌خواهی، مدعی برای دلالت و راهنمایی بسیار است که تصویر «مار» می‌کشند تا نادانان باور کنند که او می‌داند «مار» را چگونه باید نوشت. اگر آدمی یافته‌های علم و اندیشه خویش را بی‌موقع و نابجا فاش کند، شاید کسانی پیدا شوند و ادعای برابری با او کنند، چنان که ساحری در برابر اعجاز موسی چنین کرد.

آن همه شعبده‌ها عقل که می‌کرد آنجا ساحری پیش عصا وید بیضا می‌کرد

حافظ از آن گروه اندیشمندانی است که حتی الامکان به گفته‌های خویش عمل می‌کنند. تمام عمر مفیدش را صرف آموختن و آفریدن شاهکاری از کلمه مقدس^(۱) کرد و آنچه آفرید، در پرده پنهان داشت و فاش نساخت.^(۲) عقاید فلسفی‌اش را در ایهام شگفت‌انگیز کلام پوشیده گذاشت و گوشه عزلت‌گزید تا بر اندیشه‌هایش تمرکز یابد و از پیرمغان پیروی کرد که دلیل راه بود و سرانجام پروازی چنان بلند و جاودانه کرد که تا پایان تاریخ زمین، نامش از زبانها نخواهد افتاد.

ولی تو قالب معشوق و جام می‌خواهی

طمع مدار که کار دگر توانی کرد

۱. منظور از کلمه مقدس، لوگوس است که فیلون آن را جانشین خدا، بین خدا، و جهان دانست و در آرای فلسفی فیلون، لوگوس ابزاری غیر مادی است که خداوند خلایق خود را از آن طریق اعمال می‌کند.

۲. گفته‌اند که سفینه غزلی را حافظ به خط خود نوشته بود. بعد از آتش گرفتن کتابخانه دانشگاه اصفهان گفته شد که سفینه غزلی حاوی دست خط حافظ در آن جا بوده و گویا طعمه حریق شده است. به‌مرحال اگر قول کاتب دیوان همایون را بپذیریم، نباید مجموعه شعری به خط او یا به خط دیگری در عصر او وجود داشته باشد. از طرفی بعید نیست که خواجه از فرط بی‌اعتمادی به ابنای روزگار، مجموعه اشعارش را نوشته ولی حسب وصیتش پس از مرگ در اختیار کاتبان گذاشته شده است.

زندگی با زیبایی

در چمن هر ورقی دفتر حالی دگر است
حیف باشد که ز کار همه غافل باشی

«بودن» زیباست و جهان هستی، نمایشگاه زیبایی. زیبایی کمال صورت است و کمال نفس و به گفته شیخ الرئیس، کمال اول برای جسم طبیعی است. پس «زیبایی» کمال ماهوی است که وجود، که خود کمال موجودی با نام انسان است، ممکن است بدان ماهیت درآید. زیبایی، فضیلتی عظیم است. زیبایی غایت وجود و موجود است. به گفته شاهرخ مسکوب: «جهان، صورت اندیشه خدا و جلوه روی دوست، آینه‌ای از دیدار و صورتی از صورت اوست». حافظ که مایه آفرینش هنری در او به اعلی درجه تصور است، دریافتهايش از «زیبایی» را در کلامی چنان دل‌انگیز می‌ریزد که خواننده درمی‌یابد که او از عالیت‌ترین فضیلتها سخن می‌گوید.

مسکوب، زایش «کلام» از دیدگاه حافظ را چنین می‌انگارد:
«اندیشه را با سخنی می‌اندیشد، مثل ستاره که در سپهر و سبزه که در

گیاه و ارغوان که در آتش باز می شود. سخن جایگاه اندیشه است. صبح در دمیدن و گل در شکفتن زاده می شود و اندیشه در گفتن. برای آن که اندیشه ای هستی پذیرد، اندیشنده ناچار باید آن را - در درون یا بیرون - بگوید و به سخن درآورد و گرنه اندیشه، دانه ای مدفون و بودی بی نمود می ماند، خوابی بدون رؤیا. این برداشت با فلسفه حافظ منطبق است. چنان که دیدیم، ماهیت، صورت ممکن وجود انسان است، همان گونه که سخن، صورت ممکن اندیشه آدمی است. در خیال این همه لعبت به هوس می بازم

بو که صاحب نظری نام تماشا ببرد
گفتیم که حافظ برای هر حادثه که «موردی بالفعل» است، دو قطب قایل می شود، یکی واقعیت آن مورد یا حادثه، است و دیگری ذهنیت حاصل از آن مورد. به این ترتیب، حافظ میان موجود زیبا، و انسانی که آن وجود زیبا را به عنوان یک حادثه دلبذیر می بیند و تشخیص می دهد، پیوستگی و تداومی قایل است. قطب ذهنی درک زیبایی در ارتباط با موجود زیبا قرار می گیرد و شخص با آنچه می بیند و می فهمد، پیوند برقرار می کند. حاصل این رابطه تجربی - ذهنی، آن است که آدمی با فضیلت و غایتی به جلال زیبایی پیوسته می شود و از این طریق لذت می برد و مستفیض می گردد.^(۱)

تأثیر این فیض و لذت تعریف و تعیین کردنی نیست. این هنر حافظ است که آنچه را که درک کند در قالب سخنانی زیبا می ریزد و صورتگر نقاش چین هم برای رسیدن به این مقام شاید ترک صورتگری کند.^(۲)

۱. این نکات یادآور عقاید وایتهد است که با آرای حافظ قرابتی دارد.

۲. سعدی در غزلی با مطلع «آخر نگاهی بازکن وقتی که برما بگذری»، بیتی دارد که با

زرین کوب، درباره جمال پرستی حافظ که به نظر بازی تعبیر شده است، چنین می نویسد: «در واقع این که صوفیه مظاهر جمال پرستی را شاهد خوانده اند و از هرچه زیباست نیز به شاهد تعبیر کرده اند، نه فقط به خاطر آن است که هرچه زیباست در دل می آویزد و صورتش شاهد قلب و ناظر احوال آن می ماند، بلکه نیز از آن روست که آنها در هر صورت زیبا شاهی یافته اند از جلوه جمال - جمال الهی، شاهی که در عین حال گواه است بر ائتلاف و اتحاد آن با عاشق» نویسنده یادآور می شود که این دلستگی به جمال زیبا، دو وجه دارد، یکی لغزش و سقوط به ورطه گناه و دیگری درک زیبایی محض، و از غزالی چنین نقل می کند: «اگر کسی از زیبایی آن گونه لذت ببرد که از نظر در سبزه و آب روان لذت می برد، نشانه آن است که شهوت در وی فروکش کرده است، و براین تقدیر «نظر» بر او مباح است، اما اگر لذت دیگری می باید که مبدء حرکت شهوت تواند شد، «نظر» بر وی حرام است. این رای البته نمی تواند گویای عقاید حافظ درباره زیبایی و عشق باشد. آن بخش از کلام خواجه در ستایش زیبایی که شطح وار جاری شده، البته همین رنگ و بو را دارد و جلوه ای از زیان زیبای اوست. اما بعد دیگر کلامش جمال شناسی از دیدگاه مجموعه افکار نظام یافته فلسفی اوست.

کسی نمی تواند مدعی شود که یک زن زیبا مبدء شهوت حافظ شده که اگر شده باشد هم عیبی نیست، چرا که اول لذت جویی را برای

موسیقی درآمیخته است و چنین در خاطره ها ثبت است:

صورتگر نقاش چین رو صورت یارم ببین

یا صورتی برکش چنین یاترک کن صورتگری

خوشبختی انسان لازم می‌شمرد. این که لذت با کامجویی جنسی ملازمت دارد یا با ادراک زیبایی تمام لذت عاید می‌شود، موضوع بحثهای فلسفی و روان‌شناختی بسیاری بوده است. به هر حال حافظ انسانی عادی بوده و مثل دیگر انسانها دارای نیازهای جسمی و عاطفی.

کسی که زهد را به‌سخره می‌گیرد و ریا می‌شمرد، بی‌گمان از برآوردن نیازهای جسمی و روحی خود نیز شرمگین نمی‌شود. آگاهیهای ما از نحوهٔ زندگانی و آرای فلسفی او حکایت از آن دارد که با واقعیات طبیعی هماهنگ و همساز بوده و هم از این رو طرز تفکر او با مشرب فیلسوفان تکامل‌گرا، به‌ویژه وایتهد، نزدیک است. هماهنگی اصول اخلاقی او با فلسفهٔ وجود‌گرایی هایدگر، حاکی از فاصله‌ای است که از این حیث بین افکار او و انگارگرایانی چون افلاتون و نوافلاتونیان وجود دارد. بنابراین هر کوششی برای پیدا کردن دلایل وحدت میان جمال‌شناسی او و عارفان انگارگرا، که متأثر از اندیشه‌های فلسفی نوافلاتونیان هستند، تناقض در پی خواهد داشت. برخی از عارفان ایرانی، از جمله شیخ اشراق، فلسفهٔ باستانی ایران را به مدد نبوغ هنری خود با الهیات اسلامی درآمیختند و اندیشه‌های بدیع در عرفان برجای نهادند که پیروانی استوار دارد. در میان عقاید این گروه از عارفان با دیدگاههای فلسفی حافظ وجوه اشتراکی هست. نگارنده برای عقیده است که همین وجوه اشتراک سبب شده است، بیشتر حافظ شناسان او را عارف بدانند. این نظر از آن جاقوت می‌گیرد که پای شمارش ابیات و تکرار مضامین به میان می‌آید و چون بیشتر ابیات دیوان همایون دارای مضامینی قریب به عقاید شیخ اشراق و پیروان اوست، لذا پژوهندگان در عارف بودن

حافظ کمتر تردید روا داشته‌اند.^(۱)

از آنجا که حافظ شاعر است و مثل هر هنرمندی شیفته عشق و زیبایی، پرواضح است که بیشترین بخش گفتارش معطوف به این مضامین باشد. بنابراین جای تأسف است که اجزای فلسفه حافظ نادیده مانده اما جای ایراد نیست، چرا که نگرش فلسفی با دیدگاه متعارف تحقیق ادبی در ایران مغایر است.

دکتر زرین کوب به این سؤال عام که آیا حافظ به تبع اخلاق ناپسند زمانه‌اش، امردباز بوده یا نه؟ می‌نویسد: «درست است که عشق به مظاهر در نزد وی مثل عراقی و اوحالدین کرمانی گهگاه به صورت اظهار علاقه به همجنس تظاهر می‌کند، اما این گرایش به جوانان نوحط در غزل وی - و در آنچه تغزل و تشبیب خوانده می‌شود پیش 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 قرون وسطایی برای عامه تحمل پذیرتر می‌کرده است از این رو که نام سرپوشیدگان حرماشان برسر زبانها نیفتد». با وجود چنان شرایط عقب افتاده‌ای، حافظ راضی نشد که عشق سودایی خود را به سروی که در خانه دارد و نیز بت چهارده ساله‌اش پنهان سازد. همین واقعیت کم‌نظیر، حکایت از اعتقاد راسخ وی به آزادگی انسان و حرمتی است که هر آدم به عنوان نوع انسان، دارا می‌باشد.

۱. در اثنای نگارش این کتاب، بهاءالدین خرمشاهی در نظر خود پیرامون تبعیت حافظ از ابن‌العربی تعدیل داده در شماره ۶۲۳ سال سوم روزنامه همشهری اظهار داشته‌اند: «من در جای خود در مقدمه حافظ نامه یا کتابهای دیگر به تفصیل نشان داده‌ام که حافظ از فیلسوفان حرفه‌ای مانند فی‌المثل قطب الدین شیرازی و ملا جلال دوانی و حاج ملا هادی سبزواری، فلسفی اندیش تر و ژرف‌اندیش تر است».

مرا درخانه سروی هست کاندر سایه قدش

فراغ از سرو بستانی و شمشاد چمن دارم
در همین غزل، شوق بوسه همسر دلبنده را چنان رویایی می‌سراید
که رمانتیک‌ترین شعرهای گوته را، که از زیان «ورتر» جاری می‌شود،
به یاد می‌آورد:

خدا را ای رقیب امشب زمانی دیده برهم نه

که من بالعل خاموشش نهانی صد سخن دارم
و خود را از آن روی خوشبخت و کامروا می‌داند که چو دلبری
در خلوت دارد:

به کام و آرزوی دل چو دارم خلوتی حاصل

چه فکر از خبث بدگویان میان آن چمن دارم
آنگاه که این معشوقه خانگی او راتنها می‌گذارد، در سوگش چنین
پرسوز می‌نالد:

جدا شد یار شیرینت کنون تنهانشین ای شمع

که حکم آسمان این است اگر سازی و گرسوزی
می‌بینیم که عنایت خواجه به زیبایی، رنگ و بوی جمال پرستی
عارفان را ندارد:

چهارده ساله بتی چابک و شیرین دارم

که به جان حلقه به گوش است مه چهاردهش
او برخلاف رسم زمانه، نه فقط از زنان مورد علاقه اش سخن
می‌گوید و آنان را می‌ستاید، بلکه حرمت آنان را نگاه می‌دارد و از
فیلسوفان سلف خود، از جمله ابن‌سینا، پیروی نمی‌کند. گرچه
شیخ‌الرئیس هم شاعر و عاشق پیشه بود و از لذات دنیایی دریغ
نمی‌ورزید، لیکن تاریخ فلسفه در جهان اسلامی چنین گواهی می‌دهد

که: «زن در نظر او به منزله خادمه مرد است. کسی است که باید وضع خانه او را مرتب کند. و هدف اول مرد از اختیار همسر، همین است». شیخ الرئیس توصیه کرده که «نباید به زن اعتماد کرد».

به ابن سینا نمی توان ایراد گرفت که چرا به تساوی حقوق مرد و زن معتقد نبوده، چون در قرون وسطا چنین عقیده ای ناپسند بوده، حتی در نزد زنان. اما از درخششهای فلسفه حافظ، یکی هم ارج نهادن او به همسرش می باشد.

بی آن که از منظر حافظ به زیباییهای طبیعت بنگریم، این بخش را نمی توانیم به پایان ببریم.

دکتر مصطفی رحیمی می نویسد: «بیش از ۱۷۵ بیت از اشعار خواجه به وصف طبیعت اختصاص دارد و این در شعر فشرده و کم حجم حافظ مقدار کمی نیست. آوردن شاهد از ستایش طبیعت، سبزه، باغ، صحرا، ... سخن را به درازا می کشاند. این رازی پنهان نیست که نیازی به کشف داشته باشد». منوچهر مرتضوی می نویسد: «حافظ به بیست و دو نوع گل و گیاه اشاره می کند و از آنها یکصد و پنجاه ترکیب می سازد».

به راستی، گرایش او به طبیعت به چه منظور بوده و چه هدفی را دنبال می کرده است؟ دل بستگی او به زیباییهای طبیعی، گویای چه مفهومی در نظام فلسفی اوست؟

بی آن که به تجزیه و تحلیل ۱۷۵ بیت و ۱۵۰ ترکیب ادبیانه خواجه پردازیم، در یک نگاه کلی به محتوای این ابیات و ترکیبات، چنین درمی یابیم که او بیش از آن که انگارگرا باشد، طبیعت دوست و وجودگراست و این دل بستگی ریشه دارش به طبیعت سبب شده که او به فلسفه علاقه مند گردد و از این منظر به ساخت عقایدش پردازد.

لذا می بینیم که تا می خواهد در وادی ایده ها و انگارهای فیلسوفانه گم شود، به طبیعت باز می گردد و شاهدی از آن می طلبد تا پیامش را برساند. گاه به یاری زیباییهای طبیعت، به بیان آرای فلسفی اش می پردازد. مثلاً نظیر همان تصویر زیبایی که از آفرینش انسان ارائه می دهد، که در این غزل نیز آمده است :

کنون که در چمن آمد گل از عدم به وجود

بسنفشه در قدّم او نهاد سر به سجود

در قالب طبیعت و زیباییهایش، نظر خود را درباره خلود و جاودانگی به آسانی بیان و اثبات می کند:

جهان چو خلد برین شد به دور سوسن و گل

ولی چه سود که در وی نه ممکن است خلود

در جای دیگر نیز بانگاه به طبیعت عقیده خود را در رد خلود ابراز

می کند:

چو امکان خلودای دل درین فیروزه ایوان نیست

مجال عیش فرصت دان به فیروزی و بهروزی

تردیدی نیست که حافظ، فقط ماهیتهای متعالی وجود انسان را شایسته جاودانگی می داند، نه موجودیت انسان را. بی توجهی به این نکته فلسفی، پژوهندگان آثار و اندیشه های خواجه را به اشتباه انداخته است. بدیهی است که او مفاهیم کلی، «مُثَل»، را بی مرگ می داند، اما جاودانگی ماهوی انسان که قرین فضایل، بویژه فضیلت های اعظم باشد، موضوعی دیگر است.

به نظر می رسد که گاه خواجه دریغاگوی زیباییهای میرای طبیعت می شود. اصولاً چنین برداشتی غلط نیست. اما می توان دیدگاه حافظ را چنین تعبیر کرد که او، جلوه زیبایی طبیعت را چون حادثه ای

جاویدان می‌بیند. از آن رو که «زیبایی» فضیلتی بزرگ است، تجلیات زیبایی نیز جاودانه است. این برداشت، پیوند عقیدتی میان وایتهد و خواجه را مستحکم می‌سازد و به این اعتبار می‌توان گفت که بیت، به دورگل منشین بی‌شراب و شاهد و چنگ

که همچو دوریقا هفته‌ای بود معدود
گویای ماندگار بودن قطب ذهنی حادثه «نشستن با شراب و شاهد و چنگ به دورگل» است. پس اگر چنین حادثه‌ای رخ دهد و ماهیتی از وجود انسان با این حادثه ماندگار پیوند بخورد، آن ماهیت نیز جاویدان خواهد شد. از این منظر، خواجه راهی دیگر برای تعالی وجود انسان می‌نمایاند: حضور حقیقی در جلوه‌های زیبای طبیعت. گاه برای شعرا، طبیعت جولانگاهی است تا به یک بیت، یک کتاب حکمت را بازگوید:

خواهم شدن به بستان چون غنچه بادل تنگ

وانجا به نیکنامی پیراهنی دریدن
غنچه ناشکفته را تمثیل می‌آورد تا بسته بودن دهان خویش و انزوای ناگزیر خود از جامعه را توجیه کند. در تفسیر این مصراع که در ابجاز، رنگ اعجاز دارد، می‌توان مقاله‌ای نوشت، ولی شاید به این حد گویای مفهوم و منظور خواجه نشود. در مصراع بعد، سبب انزوا و بسته بودن دهان را باز می‌گوید: می‌خواهد نیکنام بماند. در این بیت، آرزوی «نیکنام ماندن» در قالب حادثه «رفتن غنچه‌ای به بستان»، رنگ جاودانگی می‌گیرد، زیرا که نیکنام شدن یک ماهیت متعالی برای وجود انسان است.

در بیت دیگر این غزل، گه چون نسیم با گل راز نهفته گفتن / گه سر عشق بازی از بلبلان شنیدن، ما را آگاه می‌کند که او، یک گردش‌کننده

معمولی نیست که در باغ سیر کنند. بلکه اندیشمند با احساسی است که می‌خواهد از حادثه عشقبازی بلبلان باگل، «سر عشق» را دریابد، که مفهومی کلی است و دریافتش نیازمند اشراق و علم حضوری است.

همچنین، حادثه گفتگوی پنهانی نسیم باگل، نماد راز ورزی طبیعت است و هر حاضر دانایی در این حادثه درخواهد یافت که خود نیز چنین باید کرد. و این اصلی است که در نظام فلسفی حافظ مقبول افتاده است.

به این قرار، حافظ زیباییهای طبیعت را سبب جاودانگی ماهوی وجود انسانی می‌داند که نه شاهدهی گذرا، که حاضری دانا باشد. او بشریت را زینهار می‌دهد که برای لذت بردن از زندگی و بقای کمالات انسانی، باید زیباییهای طبیعی را به شایستگی دریابد و پاس بدارد و چنان به طبیعت نزدیک باشد که این نمایشگاه عظیم، به عنوان محیط اثرگذار بر سیستم وجودی انسان، همواره محرکهای مثبت به سیستم بفرستد. و تعالی نوع بشر را سبب گردد.

سرشار شدن از عشق

فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی
بخواه جام و گلابی به خاک آدم ریز

... آن خطاط ،
سه گونه خط نوشتی :
- یکی او خواندی، لاغیر!
- یکی را، هم او خواندی، هم غیر!
- یکی، نه او خواندی، نه غیر او،
آن، منم!^(۱)

این اعجاز شمس است که مولانا را به پروانه چرخنده عشق تبدیل
می کند. هر قلمزنی که می خواهد در وادی بی انتهای عشق قلم بزند،
اندیشه را می گستراند تا در انتهای بی کرانگی، «عشق» را زیارت کند و
از آذرخش این دیدار، تندرکلامش به صدا درآید و هفت گوشه جهان

۱. شمس تبریزی به نقل از کتاب خط سوم.

را درنوردد، چنان که در هیچ بیغوله‌ای، پلکی به هم زده نشود و از حیرت، لبی نجنبد.

اما عشق ساده است و همه عظمتش در مثلث سه حرفش می‌گنجد و رازش این است که:

یک قصه بیش نیست غم عشق و وین عجب

کز هرزبان که می‌شنوم نامکرر است

اگر نه این بود، دیگر لبی نمی‌جنبید تا سخن از عشق بگوید و قلم بر کاغذی نمی‌چرخید تا قصه عشق بنویسد. اما تا دنیا دنیاست و انسان در این بی‌کرانه که جهانش نام است، حضور دارد، زیباترین سخن، همانا سخن عشق است.

از صدای سخن عشق ندیدم خوشتر یادگاری که درین گنبد دوار بماند برای رهایی از گمشدگی باید پرسید که عشق چیست و عاشق کدام است؟

حقیقت این است که در این معامله، معامل و متعامل یکی است. در یک رابطه عاشقانه معلوم نیست که کدامین جانب فعل عشق را ادا می‌کند و کدام سمت آن را می‌پذیرد. از همین ابهام پایان ناپذیر است که عشق آغاز می‌شود. و اگر بخواهیم آن را برطرف کنیم، مثل مه که از آفتاب می‌گریزد، ذرات عشق از هم دور می‌شوند و چیزی برجای نمی‌ماند. چنین است که نمی‌شود از سر عقل و از دیدگاه منطق به این معامله گنگ عاطفی پرداخت زیرا که عشق همان خط سوم است، «من».

قیاس کردم و تدبیر عقل در ره عشق

چو شبی ست که بر بحر می‌کشد رقی

عاشق وقتی درباره معشوق سخن می‌گوید، خود را در نظر دارد و

هیچ لحظه‌ای میان دوسر محور عشق جدایی نمی‌افتد، مگر آن لحظه که پایان پذیرد و عشقی در میان نماند. بنابراین، عشق نقطه‌است، فارغ از بعد و حرکت.

میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست

تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

این نقطه ساکن و بی‌بعد، چه خاصیتی دارد که این همه حرکت می‌آفریند و چنین تلاطمی درد و قطب عشق القا می‌کند، که دیگران از وجودش آگاهند و عاشق و معشوق در رامنش و بی‌زبانی مغروق؟ آنان که از شگفتی عشق به نفی آن می‌رسند، بی‌گمان گمراه‌اند. اگر عشق نبود، ادبیات نبود، هنر نبود، فرهاد نبود، مجنون نبود، حافظ نبود، و شاید مانیز نبودیم. مگر نه این که برخی از اندیشمندان معتقدند که عشق، انگیزه آفرینش است؟

پیروان این نظر می‌گویند که خدا بی‌نیاز است و خلقت امری است برای رفع نیاز. انسان، ابزار می‌سازد تا حاجات خود را برآورد و از این رهگذر، راه ترقی علم و صنعت گشوده می‌شود. می‌گویند، اما خدا که بی‌نیاز است جز عشق چه انگیزه‌ای برای آفرینش داشته است؟

بر اساس این عقیده فلسفی، ازل، زمان تکوین عشق است و گرنه عشق، پیش از آن هم بود، پس عشق خداست، عشق علت غایی است.

به این ترتیب، از نقطه بی‌بعد عشق به آفرینش هزار بعدی می‌رسیم و به خدا، با هزاران صفت. این فکر ساده می‌تواند طرفدار بسیار داشته باشد و هرکس بیندیشد که با عشقی که نه زحمت دارد و نه خرج، می‌تواند از ازل تا ابد را طی کند. اما چنین نیست. که اگر بود، خدایی که عشق است، ما را به زیستن در قالب انسانی مان فرمان نمی‌داد.

اگر بگوییم خدا را قبول داریم و می‌پذیریم که عشق اوست و مانیز خواهان رسیدن به او هستیم تا با او جاودانه شویم، اما از پیروی پیامهایش غافل بمانیم و طبیعت را انکار کنیم و عقل را مردود شماریم و خوش باشیم بر باطل خویش، بی‌گمان به ورطهٔ تناقض گرفتار شده‌ایم.

کافران که منکر آفرینش الهی‌اند، و ماده‌گرایان که برای آفرینش نیازی به علت غایی نمی‌بینند، نمی‌توانند عشق را با مفهومی که گفته شد بپذیرند. پس عقل حکم می‌کند که رابطهٔ عشق و آفرینش را، که در ذهن پاره‌ای اندیشه‌ورزان لانه کرده، رابطه‌ای غیرمنطقی بدانیم، چرا که دارای نقیضی ذاتی است، و مؤمن‌اش را به اشتباه می‌اندازد و منکرش را آسان توفیق می‌دهد.

هر سخن که از حیطهٔ منطق بیرون می‌شود، رفته‌رفته رنگ تعصب می‌گیرد. لاجرم آنان که مقام عشق را در حد انسان و طبیعت نمی‌بینند و بر الوهیت آن پای می‌فشرند، ناگزیرند که آرای خود را با عقلا طرح نکنند و یا یکسره بر عقل خط بطلان بکشند.

در هر آدمی، حتی خردمند امروزی، نوعی میل و عقیده به قدرت عشق وجود دارد که نمی‌خواهد از آن دست بکشد. این عقیده به انسان کمک می‌کند تا گهگاه به آرامش مطبوعی دست یابد، لحظه‌هایی را در پرواز بر فرا سوی ذهنیتهای متعالی خویش بگذراند، و خود را وابستهٔ نظامی پایدار احساس کند، و چنین پندارد که این عقیده او را از هر چه بیهودگی و ناامیدی است، می‌رهاند. هنوز عشق اعجاز می‌کند و سحر عشق نمی‌گذارد که انسان از عقیده به عشق دست بشوید.

آدمی که تن به آب زده باشد می‌خواهد بیشتر در آب فرو رود و

هرچه ظرف آب بزرگتر باشد میل فروشدن در آب در او شدیدتر می‌شود. عشق در نزد انسان مثل این خواست، میلی ثانوی است. نخست دل از دست می‌دهیم و آن گاه در محبتی که وجودمان را فراگرفته غرق می‌شویم. احساس می‌کنیم که عاشق شده‌ایم. این احساس، این تمایل شگرف، ویژه انسان نیست، همان گونه که خاص افلاتون هم نبود. این خواست کنترل ناپذیر را حافظ به خوبی شناخته و به ترتیبی در نظام فلسفی اش جای داده که هیچ لحظه‌ای نمی‌توان عشق را جدا و یا متصل به آن اندیشه‌ها انگاشت. او پیدایش عشق را چنین تصویر کرده است:

در ازل پــــرتو رویت ز تجلی دم زد

عشق^(۱) پیدا شد و آتش به همه عالم زد

جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت^(۲)

عین آتش شد از این غیرت و برآدم زد

عقل می‌خواست کزان شعله چراغ افروزد

ببرق غیرت بدرخشید و جهان برهم زد

مدعی خواست که آید به تماشا گه راز

دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد

۱. دکتر امین ریاحی که معتقد به تأثیر گسترده مرصادالعباد بر حافظ است، در خصوص نظر نویسنده آن کتاب (نجم رازی) درباره عشق، می‌نویسد: «جان کلام نجم رازی که در سراسر مرصاد آمده این است که رابطه خدا و انسان، رابطه عاشق و معشوقی است». به نظر نگارنده این استنباط نجم رازی در غزل حافظ به چشم نمی‌خورد.

۲. درباره عشق نداشتن فرشتگان، در مرصادالعباد آمده است: «خدا، انسان را آفرید برای این که او را دوست داشت، و می‌خواست که انسان هم او را دوست بدارد... خدا جسم انسان را از خاک آفرید که خاصیت عشق ورزی دارد... چون ملائک تعلق با قالب جسمانی نداشتند، تخم محبت ایشان، هرگز به کمال تربیت نیافت».

به تصویر آفرینش آدم نگاهی دوباره می‌افکنیم: هیولای اول، یعنی هرآنچه برای وجود لازم است، به واسطه هیولای دوم، یعنی عقل، از قوه به فعل درمی‌آید و آفرینش تحقق می‌پذیرد. مفهوم کلی در خلقت، همانا «مثال» آفرینش است. اما موجودات هرکدام در قالب «مثال» خود ایجاد می‌شوند و حیات آغاز می‌گردد. گفتیم که حافظ، اندیشه هراکلیتوس، یعنی اصل تداوم و پویش حیات را وارد نظام فلسفی خود کرده و با نظریه مثل افلاتون درآمیخته است. از این مجموعه فلسفی چنین برمی‌آید که به عنوان یک هیولا، «عقل» بایستی در اجزای هستی حضور داشته باشد، چرا که فعلیت وجود به مدد آن صورت پذیرفته است و لذا نمی‌توان تصور کرد که نظامی غیر عقلی بر عالم حاکم باشد. اما از انسان نیز نمی‌توان غافل ماند، پس اندیشه سوفسطاییان درباره انسان را وارد نظام فلسفی خود می‌کند و آدم را در میانه خدا و جهان قرار می‌دهد. حافظ، این نظام را که ریشه در فلسفه باستانی ایران دارد و از منطقی عالی به سان دیالکتیک «هگل» برخوردار است، با روح فلسفه طبیعی درمی‌آمیزد و اندیشه شور حیاتی را، نظیر آن چه «برگسون» عرضه داشته، در فلسفه خود راه می‌دهد.

عشق، به عنوان گوه‌ری مؤثر، در کجای این نظام فلسفی قرار دارد؟ حافظ خود در تصویری که در سه بیت نخست غزل ارائه می‌دهد، نظرش را بیان می‌کند و در بیت چهارم صراحتاً می‌گوید که این رای که رازی جذاب و تماشایی است در دل نامحرمان نمی‌نشیند، و به این ترتیب خود را از قید استدلال و توضیح برای مدعیان می‌رهاند. رندی نه همین بس که تا بگویی: چرا چنین است و چنان نیست، پس نامحرم رازی و نه من، که دست غیب تو را از منظر این راز شگفت دور

خواهد کرد؟

حافظ در نخستین مصراع غزل، زمان پیدایش عشق را در ازل و در لحظه‌ای که آفرینش رخ داد، می‌داند. آن هنگام شکوهمند و زیبایی که حسن خدا تجلی یافت و عالم جلوه‌گاه آفریدگار شد، در آن دم عشق نیز پدید آمد.

در مصراع دوم جایگاه عشق را در نظام آفرینش یادآور می‌شود: عشق را نمی‌توان در جایی یافت، زیرا عشق که پیدا شد، آتش برعالم فرو ریخت. از دیدگاه هراکلیتوس، «آتش» همان خرد جهانی و قانون و نظام هستی، و کمال وجود است، و عشق از دیدگاه حافظ، راز ضرورت، نظام گیتی و شور حیات است، زیرا که هر چه آتش را بپا سازد لاجرم از جنس آتش است.

در اندیشه هراکلیتوس آتش می‌سوزاند ولی هیمة نیز می‌آفریند. پس نابود می‌کند تا خلق کند، و چنین است که شعله هستی خاموش شدنی نیست و حافظ هر مرده‌ای را به آتش عشق زندگی می‌بخشد و هر زنده‌ی تهی از عشق را مرده می‌بیند.

هر آن کسی که درین حلقه نیست زنده به عشق

بر او نمرده به فتوای من نماز کنید

در مصراع نخست از بیت دوم، نظر خود را درباره فرشتگان فاش می‌گوید و ما را مطمئن می‌سازد که مثالها و مفاهیم کلی را ملائک می‌داند. زیرا که در فلسفه افلاتون، مثل، اندیشه‌های خداوندند^(۱) و لاجرم جاودانه و نامیرا می‌باشند و نیازی به عشق ندارند تا دوام آورند

۱. درست است که فلسفه ماورای طبیعت ابن‌سینا نیز براساس آرای افلاتون پی‌ریزی شده‌است، لیکن مثل افلاتونی ذاتیایی مستقل از خداوند دارند در صورتی که ابن‌سینا، مثل را اندیشه‌های خداوند می‌داند که در او مفهوم وجودی دارند و مستقل نیستند.

و ماندگار شوند. بنابراین خداوند شیرهٔ عشق را در مثل فرو نریخت و به این تعبیر، راز جاودانگی شان، بیگانگی با عشق است

از آنجا که در نظام فلسفی حافظ، خدا علت غایی است، پس خود نظام حاکم بر جهان است و از این منظر، خدا همان عشق است و همان آتش که عالم را شعله ور کرده است. فرشتگان تغییرناپذیر، از چنین نظام دائم‌التغیری به کلی بیگانه‌اند و از این رو، به جای آن که آتش در آنها افکنده شود، به آدم می‌خورد که موجودی آتش‌پذیر و سوزنده است. در مصراع دوم این بیت، خبر می‌دهد که انسان نخستین موجودی است که در آتش افکنده می‌شود و عشق در او عینیت می‌یابد. چنین تصویری با نظام فلسفی حافظ کاملاً هماهنگ است، زیرا که آدم، واسطهٔ خدا و جهان است و اندیشهٔ الهی از طریق او قابل فهم و شناخت است. تعبیر حسی واسطه بودن انسان در قضیهٔ پراکنده شدن عشق، به سان آتشی جاوید در عالم هستی، آن است که نخست، «آدم» به شکل مشعلی فروزنده درآمد و سپس به وسیلهٔ این مشعل، آتش در جان جهان زده شد. خواجه این تعبیر حسی را در جای دیگری نیز آورده تا سبب جاودانگی خویشتن را به عنوان انسانی کامل و نمونه، بیان کند

هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق

ثبوت است بر جریدهٔ عالم دوام ما

یادآور می‌شود که نظرات مطرح شده دربارهٔ «امانت الهی» متفق و متحدند. زیرا که امانت خداوند خواه عشق و خواه عقل و خواه معرفت، چون واسطهٔ رساندنش به عالم هستی انسان است، لذا بار آن بر دوش آدم خواهد ماند. از این منظر، تناقضی در بیان خواجه مشهود نیست و بر حسب مورد، شاید نظرش را در مورد امانت الهی تغییر

داده باشد، ولی اصل آن است که امانت دار، همراه انسان است و لاغیر.

نتیجه آن که ذات الهی، در مقام آفریدگار، بیرون از عالم هستی جای دارد، لیکن ماهیات وجودش^(۱) که به تعبیر ابن سینا، صور الهی و تجلیات ذات احدیت اند، به عشق و عقل و آتش و شور حیاتی و منطق حاکم بر عالم، تعبیر می شوند. بنابراین خداوند هم در جهان هست و هم ذاتی است خارج از عالم.

در مصراع نخست از بیت سوم، شاعر به عقل می پردازد که چون هیولایی جاودانه شکل نمی پذیرد، هرچند شکل می دهد. از قوه شاعریش مدد می گیرد تا گریزپایی و روشنگری عقل را در قالب فهم آدمی بیان کند. لذا حس غیرت و حسادت را به میان می کشد و چنین می نماید که «عقل»، آن هیولای شکل ناپذیر به هیولای اول که شکل می یابد، حسادت می ورزد و از خدا می خواهد که او را نیز با همان آتش که در جان هیولای اول زده شد، شعله ور سازد تا او نیز تعین و تشکل پذیرد. چون این خواست در پیشگاه خداوند پذیرفتنی نیست، لاجرم حسادت و غیرت عقل نیز به هیأتی درخشنده و جاویدان درمی آید.

به این نکته ظریف توجه شود که «برق»، خود موجد آتش است و جرقه آتش که برق است همانا عالیتین و بلندپروازترین نمود آتش است. این قیاس عینی میان آتش و برق، بیانگر اختلاف ماهوی

۱. قبلاً گفته شد که هایدگر برای وجود، ماهیاتی قایل است که با تعبیر صورت در فلسفه ابن سینا نزدیک است. از دیدگاه انسانی و تمایزش برای تصور شباهت میان انسان و خدا، می توان گفت که پروردگار که وجودی کامل و واحد است ماهیاتی دارد که تجلیات ذات اوست، همچنان که انسان نیز وجودی با ماهیات مختلف است.

تحولاتی است که در پی آفرینش کائنات در دو هیولای ازلی رخ داد. یکی در آتش می‌افتد و می‌سوزد و نابود می‌شود و دیگر بار هیمه می‌شود و شعله‌ور می‌گردد تا هستی دوام یابد، و دیگری یک بار مثل برق می‌جهد و جاودانه می‌درخشد و روشنایی می‌بخشد. این است جایگاه عقل در نظام فلسفی حافظ.

این اسطوره زیبا، حکایت دلنشینی از فلسفه ماوراءالطبیعه حافظ را بیان می‌کند و ما را آگاه می‌سازد که جایگاه عشق و عقل در نظام فلسفی او کجاست و درمی‌یابیم که او عقل را چون هیولایی می‌بیند که موجد عینیت هست اما خود پذیرای ماهیت و وجود نمی‌شود. به این ترتیب، میان مفهوم «عقل» در نظامهای فلسفی ابن سینا و حافظ هماهنگی برقرار است. خواجه بی آن که نیازی به پیروی از شیخ‌الرئیس، برای توزیع و تفکیک عقل به عقول گوناگون، داشته باشد، به یاری این مفهوم خاص برای عقل، به همان نتیجه می‌رسد و در آرای او، در مقام یک فیلسوف طبیعی و یک حکیم مابعدالطبیعی، تناقضی به چشم نمی‌خورد.

حافظ نیازی نمی‌بیند که چون ابن‌العربی و پیروانش کائنات را صاحب عقل بدانند، یا منحصرأ به وحدت وجود بگراید. به نظر می‌رسد که «عقل»، به سان گوهری که به احساس در نمی‌آید، با «عشق» و «شور حیات»، آن مثلثهای هستی را تشکیل می‌دهند که افلاتون اعتقاد داشت کوچکترین اجزای ماده می‌باشند.^(۱) خواجه با

۱. افلاتون در رساله تیمائوس توضیح می‌دهد که به نظر او، کوچکترین ذرات ماده، مثلثهایی قائم‌الزاویه متساوی‌الساقین‌اند که بر اثر ترکیبشان با هم، تشکیل مثلثها و مربعها و دیگر اشکال منظم هندسه مسطحه و فضایی را می‌دهند. چهار شکل فضایی از میان صور ترکیبی مثلث، نماد چهارعنصر اصلی حیات، یعنی خاک و هوا و آتش و آب است.

این تصویر فلسفی، مشکلات فهم کلامش را آسان می‌کند. مثلاً ضدیت و تقابل عقل و عشق، حضور همیشگی عشق در همه جا و میان همه رابطه‌های حیات بخش و کمال‌گرا با نگاه بر این تصویر، درک می‌شود.

به این ترتیب در نظام فلسفی حافظ، عشق هم الهی است، هم زمینی. برای هر رابطه‌ای که «نیاز» در آن حضور داشته باشد، جای پای عشق نیز پیدا می‌شود. اگر نیازی در کار نباشد، هیچ رابطه‌ای زنده و پویا نمی‌شود، زیرا که زندگان، نیازمندان همیشگی غذا و هوا و لذت و آرامش‌اند. پس عشق، همان نظام کلی حیات در مکتب هراکلیتوس و شور زندگی در اندیشه برگسون و عامل نامعلوم تکامل در فلسفه داروین و اسپنسر و روح منطق هگل است، و در مکتب حافظ، جان کلام.

طریق عشق طریقی عجب خطرناک است

نعوذ بالله اگر ره به مقصدی نبری

باید کشتی باشد تا کوششی در وجود آید، و بی این نظام حیاتی، عشق پدیدار نخواهد شد، چرا که عشق از جنس همان قوه و نیروست. به محض این که نیاز پیدا شود، عشق جوانه می‌زند. بچه، مادر را می‌خواهد و با افزایش نیازش به مادر، عشق در او، اوج می‌گیرد و با پیوستنش به زندگی زناشویی، سستی می‌گیرد و دگرگونه می‌شود. پدر و مادر عاشقان فرزندند، زیرا که عشق در ذات آفرینش

که عبارتند از مکعب، چهاروجهی منتظم، هشت وجهی و بیست وجهی. باید به خاطر سپرد که افلاتون در اواخر عمر کوشید که به‌رغم فیثاغورس ثابت کند «مثل»، لزوماً شکل ریاضی ندارند.

نهفته است. همان گونه که مادر شیفته زاده خویش است، هنرمند نیز به اثر خود عشق می ورزد و باغبان به درختی که می کارد دل می بندد، و سخنور شیفته کلامش می شود.

در این تصویر جهان شمول است که شعرهای عاشقانه معنا می یابند، آثار هنری جاودانه می شوند و موسیقی که نوای عشق است، نجات بخش انسان می گردد. از این دیدگاه، البته داعیه های عرفای وحدت وجودی و اتحاد وجودی، بی هیچ تفاوتی قابل طرح اند. هم خدا را در جهان می توان دید و هم می شود با خدا یکی شد. در هردو، نگاه عارفانه به طبیعت و مابعدش، «عشق» زمینه فکر عارف است، چون می خواهد که میان انسان و فراسویش تا خدا، رابطه ای برقرار کند، از تعبد و تعصب به دور.

آنان که مدعی اند عارف بینش سیستمی دارد و با این فرض به اندیشه های عرفانی می نگرند و یافته های خویش را اثبات شده می انگارند، از دیدگاهی چون منظر حافظ، دهر و دیار را می بینند، از آن رو که عشق، وجهی از سه وجهی حیات بخش خداست، از یک منظر، هر سه بعد عالم دیده می شود و عارف انگارگرا، بسان فیلسوفی وجودگرا به نظر می رسد و همگان صدای پای بایزید را می شنوند وقتی می گوید:

به صحرا شدم

عشق باریده بود

و زمین تر شده بود

چنان که پای مرد به گلزار فرو شود،

پای من

در عشق فرو می شد.

و چنین است که «من»، این وجود ماهیت پذیر کمال‌گرا، عشق می‌شود. اما کتاب عشق، هم‌چنان گشوده می‌ماند.

منابع و مآخذ

برای نوشتن این کتاب از کتابها و مقاله‌های زیر نیز استفاده شده است:

الف - دیوانها

- ۱ - دیوان مولانا شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی / بانضمام کشف‌الغزل، شرح‌حال، فرهنگ، ترجمه و تفسیر اشعار و تصحیح دیوان به اهتمام حسین پژمان - چاپ سوم - تهران: فروغی، ۱۳۶۶
- ۲ - دیوان خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی / به تصحیح عبدالرحیم خلخالی - چاپ سوم.
- ۳ - دیوان حافظ / به تصحیح محمدعلی فروغی - تهران: اقبال، ۱۳۶۳.
- ۴ - حافظ شیراز / به روایت احمد شاملو - چاپ اول - تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۵۴.
- ۵ - دیوان خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی / با تصحیح و

- تحشیه از پرویز ناتل خانلری - تهران: بنیاد فرهنگ ایران [و] فرهنگستان ادب و هنر ایران، ۱۳۵۹.
- ۶ - دیوان خواجه حافظ شیرازی / به اهتمام سید ابوالقاسم انجوی شیرازی - تهران: انتشارات جاویدان علمی، ۱۳۴۵.
- ۷ - حافظ / به سعی سایه - تهران: توس و چشم و چراغ، ۱۳۷۲.
- ۸ - دیوان خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی / به اهتمام محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی - چاپ چهارم - تهران: کتابفروشی زوار، ۱۳۶۲.
- ۹ - دیوان حافظ شیرازی / از روی چاپ قدسی، مقدمه به قلم علی‌اصغر حکمت - تهران: ابن‌سینا، ۱۳۴۲.
- ۱۰ - حافظ / از محمود هومن؛ به کوشش اسماعیل خویی - چاپ ۲ - تهران: طهوری، ۱۳۴۷.
- ۱۱ - دیوان کهنه حافظ / تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸.
- ۱۲ - دیوان سعدی / محمد علی فروغی و عباس اقبال آشتیانی با مقدمه علی‌زین قلم - تهران: کتابفروشی فروغی، ۱۳۵۴.
- ۱۳ - دیوان شمس تبریزی [با دو مقدمه از دشتی و فروزانفر] - چاپ سوم - تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۵.

ب - کتابها

- ۱ - اهور، پرویز، کلک خیال‌انگیز یا فرهنگ جامع دیوان حافظ / تهران: زوار، ۱۳۶۳.
- ۲ - خرماهای، بهاء‌الدین، حافظ نامه / تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی [و] انتشارات سروش، ۱۳۶۶.
- ۳ - سودی، محمد، شرح سودی بر حافظ / ترجمه عصمت ستارزاده -

- چاپ پنجم - تهران: زرین و نگاه، ۱۳۶۶.
- ۴ - خداپرست، اکبر (گردآورنده)، مجموعه مقالات درباره حافظ / تهران: هنر و فرهنگ، ۱۳۶۳.
- ۵ - خرمشاهی، بهاءالدین، ذهن و زبان حافظ / چاپ اول - تهران: نشر نو، ۱۳۶۱.
- ۶ - پورجوادی، نصرالله (گردآورنده)، برگزیده مقاله‌های نشر دانش درباره حافظ / چاپ دوم - تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰.
- ۷ - زرین کوب، عبدالحسین، از کوچه زندان / چاپ هشتم - تهران: انتشارات سخن، ۱۳۷۳.
- ۸ - غنی، قاسم، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ / [جلد اول: تاریخ عصر حافظ] - چاپ چهارم - تهران: انتشارات زوار، ۱۳۶۶.
- ۹ - غنی، قاسم، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ / [جلد دوم: تاریخ تصوف در اسلام] - چاپ چهارم - تهران: انتشارات زوار، ۱۳۶۶.
- ۱۰ - رحیمی، مصطفی، حافظ اندیشه / چاپ اول - تهران: نشر نور، ۱۳۷۱.
- ۱۱ - مسکوب، شاهرخ، درکوی دوست / چاپ دوم - تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۱.
- ۱۲ - اسلامی ندوشن، محمدعلی، ماجرای بی‌پایان حافظ / چاپ دوم: انتشارات یزدان، ۱۳۷۴.
- ۱۳ - دشتی، علی، نقشی از حافظ / زیر نظر مهدی ماحوزی - چاپ هفتم، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۶۴.

- ۱۴ - دشتی، علی، در دیار صوفیان (دنبالهٔ پرده پندار) / تهران: جاویدان، ۱۳۵۴.
- ۱۵ - رجایی، احمدعلی، فرهنگ اشعار حافظ [شرح مصطلحات صوفیه در دیوان حافظ] / تهران: زوار، ۱۳۴۰.
- ۱۶ - غنی، قاسم، بحثی در تصوف / تهران: زوار، ۱۳۳۱.
- ۱۷ - فرزاد، مسعود، مقالات تحقیقی دربارهٔ حافظ / به اهتمام منصور رستگار فسایی - چاپ اول - شیراز: انتشارات نوید، ۱۳۶۷.
- ۱۸ - فرزاد، مسعود، سیر ذهنی حافظ / شیراز: ایران ما، ۱۳۳۹.
- ۱۹ - فرزاد، مسعود، کشف مغنی‌نامه حافظ / تهران: مجلهٔ موسیقی، ۱۳۱۸.
- ۲۰ - کسروی، احمد، حافظ چه می‌گوید / چاپ چهارم، ۱۳۳۵.
- ۲۱ - خرمشاهی، بهاء‌الدین، حافظ / چاپ اول - تهران: طرح نو، ۱۳۷۳.
- ۲۲ - مرتضوی، منوچهر، مکتب حافظ: یا مقدمه بر حافظ‌شناسی / چاپ دوم - تهران: انتشارات توس، ۱۳۶۵.
- ۲۳ - مطهری، مرتضی، تماشاگه راز / چاپ دوم - قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم - دفتر انتشارات سروش، ۱۳۶۳.
- ۲۴ - معین، محمد، حافظ شیرین‌سخن / تهران: پروین، ۱۳۱۹.
- ۲۵ - ملاح، حسینعلی، حافظ و موسیقی / تهران: وزارت فرهنگ و هنر، ادارهٔ کل نگارش، ۱۳۵۱.
- ۲۶ - نفیسی، سعید، حافظ چه می‌گوید / تهران، ۱۳۲۲.
- ۲۷ - نیاز کرمانی، سعید (گردآورنده)، حافظ‌شناسی / تهران: گنج‌کتاب؛ پازنگ، ۱۳۶۴-۱۳۶۵ جلد‌های ۱ الی ۳ در یک مجلد.
- ۲۸ - معین، محمد، فرهنگ فارسی (جلد پنجم) / چاپ ششم - تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳.

- ۲۹ - دهخدا، علی اکبر، لغتنامه (زیر نظر محمد معین و جعفر شهیدی) / تهران: سازمان لغت نامه، ۱۳۲۵.
- ۳۰ - سجادی، سید جعفر، فرهنگ مصطلحات عرفا و متصوفه / چاپ اول - تهران: انتشارات کتابفروشی مصطفوی.
- ۳۱ - عمید، حسن، فرهنگ بزرگ دوجلدی مصور فارسی به فارسی / تهران: کتابخانه ابن سینا، ۱۳۳۷.
- ۳۲ - طبری، احسان، برخی بررسی ها درباره جهان بینی و جنبش های اجتماعی در ایران / تهران: ۱۳۵۸.
- ۳۳ - شفیع کدکنی، محمدرضا، موسیقی شعر / چاپ چهارم - تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۷۳.
- ۳۴ - منزوی، علینقی، سیمرغ و سی مرغ / چاپ اول - تهران: انتشارات سحر، ۱۳۵۹.
- ۳۵ - کینی، جان جی، افلاتون / ترجمه عزت الله فولادوند - از مجموعه نسل قلم - چاپ اول - تهران: انتشارات کهکشان، ۱۳۷۳.
- ۳۶ - افلاتون، دوره آثار [هفت جلد] / ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی - تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷.
- ۳۷ - کراتیس، استیون، سورن کیرگگور / ترجمه خشایار دیهیمی - از مجموعه نسل قلم - چاپ اول - تهران: انتشارات کهکشان، ۱۳۷۳.
- ۳۸ - هایزبرگ، ورنر، جزء و کل / ترجمه حسین معصومی همدانی - چاپ اول - تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۸.
- ۳۹ - ارجانی، فرامرز، سمک عیار / با مقدمه و تصحیح پرویز ناتل خانلری [جلد اول] - چاپ سوم - تهران: بنیاد فرهنگ ایران،

۱۳۴۷.

۴۰ - هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش [با تفسیر الکساندر گوزو]،

خدایگان و بنده / ترجمه حمید عنایت - چاپ چهارم - تهران:

انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۸.

۴۱ - ستیس، والتر ترنس، فلسفه هگل / ترجمه حمید عنایت - چاپ

پنجم - تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱.

۴۲ - دشتی، علی، پرده پندار / چاپ چهارم - تهران: سازمان انتشارات

جاویدان، ۱۳۶۳.

۴۳ - رضی، هاشم، زروان در قلمرو دین و اساطیر / چاپ اول - تهران:

انتشارات فروهر، ۱۳۵۹.

۴۴ - راسل، برتراند، قدرت / ترجمه نجف دریابندری - چاپ دوم -

تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷.

۴۵ - راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب / ترجمه نجف دریابندری

[ویرایش ۲] - چاپ ششم - تهران: کتاب پروانه، ۱۳۷۳.

۴۶ - راسل، برتراند، مسائل فلسفه / ترجمه منوچهر بزرگمهر - چاپ

سوم - تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۶.

۴۷ - راسل، برتراند، علم ما به عالم خارج / ترجمه منوچهر بزرگمهر -

چاپ دوم - تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹.

۴۸ - راسل، برتراند، عرفان و منطق / ترجمه نجف دریابندری - چاپ

دوم - تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۶۲.

۴۹ - محمودی، سید محمد، در قلمرو شناخت / چاپ اول - تهران:

سروش، ۱۳۶۱.

۵۰ - حنا الفاخوری، خلیل ابهر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی / ترجمه

عبدالمحمد آیتی - چاپ اول - تهران: کتاب زمان، ۱۳۵۵.

- ۵۱- بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران / چاپ اول - تهران: انتشارات توس، ۱۳۶۲.
- ۵۲- هیدگر، مارتین، فلسفه چیست؟ / ترجمه مجید مددی - چاپ اول - تهران: نشر تندر، ۱۳۶۷.
- ۵۳- هیدگر، مارتین، مابعدالطبیعه چیست؟ / ترجمه محمد جواد صافیان - چاپ اول - اصفهان: نشر پرسش، ۱۳۷۳.
- ۵۴- حامی، احمد، بَغ مهر / تهران: ۱۳۵۵.
- ۵۵- یاسپرس، کارل، زندگینامه فلسفی من / ترجمه عزت الله فولادوند - چاپ اول - تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
- ۵۶- جعفری، محمد تقی، جبر و اختیار، از دیدگاه علمی و فلسفی و متافیزیکی / چاپ سوم - تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۲.
- ۵۷- فورت، م. ک.، نظریه شناخت / ترجمه فرهاد نعمانی و منوچهر سناجیان - چاپ دوم - تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۶.
- ۵۸- اشیبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف، تا آغاز سده دوازدهم هجری / ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو - چاپ دوم - تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۴.
- ۵۹- عمید زنجانی، عباسعلی، پژوهشی در پیدایش و تحولات تصوف و عرفان / چاپ اول - تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۶.
- ۶۰- اینشتین، آلبرت، حاصل عمر / ترجمه ناصر موفقیان - چاپ اول - تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
- ۶۱- دورانت، ویل و آریل، تاریخ تمدن، جلد یازدهم / مترجمان: اسماعیل دولتشاهی، علی اصغر بهرام بیگی - چاپ اول، ۱۳۶۵.
- جلد دوم / مترجمان: امیرحسین آریان پور، فتح الله مجتبابی،

- هوشنگ پیرنظر - چاپ اول، ۱۳۶۵.
- جلد دهم در دو بخش / مترجم: ضیاءالدین علایی طباطبایی - چاپ سوم، ۱۳۷۰.
- جلد چهارم - بخش اول / مترجمان: ابوطالب صارمی، ابوالقاسم پاینده، ابوالقاسم طاهری - چاپ اول، ۱۳۶۶.
- جلد چهارم - بخش دوم / مترجم: ابوالقاسم طاهری - چاپ اول، ۱۳۶۷ - تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ۶۲ - مگی، بریان، فلاسفه بزرگ، آشنایی با فلسفه غرب / ترجمه عزت‌الله فولادوند - چاپ اول - تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲.
- ۶۳ - دوستخواه، جلیل، اوستا نامه مینوی آیین زرتشت / چاپ پنجم - تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۶۶.
- ۶۴ - ورنو، روزه - وال، ژان و دیگران، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن / برگرفته و ترجمه یحیی مهدوی - چاپ اول - تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲.
- ۶۵ - هیئت نویسندگان زیر نظر سروپالی رادا کریشنان، تاریخ فلسفه شرق / ترجمه خسرو جهانداری - چاپ اول - تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷.
- تاریخ فلسفه غرب / ترجمه جواد یوسفیان - چاپ اول - تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷.
- ۶۶ - صاحب‌الزمانی، ناصرالدین، خط سوم / تهران: مطبوعات عطایی، ۱۳۵۱.
- ۶۷ - فرشاد، مهدی، عرفان ایرانی و جهان‌بینی سیستمی / چاپ اول - تهران: نشر بلخ وابسته به بنیاد نیشابور، ۱۳۶۸.

- ۶۸- دو روسنی، روئل - بیشون، جون، روش تفکر سیستمی / ترجمه امیرحسین جهاننگلو - چاپ اول - تهران: پیشبرد، انتشارات مفهرس، ۱۳۷۰.
- ۶۹- کلیما، اوتاکر، تاریخ جنبش مزدکیان / ترجمه جهانگیر فکری ارشاد - تهران: انتشارات توس، ۱۳۵۹.
- ۷۰- اونا مونو، میگل، درد جاودانگی / ترجمه بهاءالدین خرمشاهی - چاپ دوم - تهران: نشر البرز، ۱۳۷۰.
- ۷۱- فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا / تهران: کتابفروشی زوار، ۱۳۴۴.
- ۷۲- دورانت، ویل، تاریخ فلسفه / ترجمه عباس زریاب - چاپ یازدهم - تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۳.
- ۷۳- ملکشاهی، حسن، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا (۲ جلد) / چاپ اول [ویرایش دوم] - تهران: سروش و انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- ۷۴- ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون [جلد اول] / ترجمه محمد پروین گنابادی - چاپ سوم - تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲.
- ۷۵- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه از فیثته تا نیچه / ترجمه داریوش آشوری - چاپ اول - تهران: سروش و انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.
- ۷۶- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه از بتام تا راسل / ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، چاپ اول - تهران: سروش و انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
- ۷۷- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه از ولف تا کانت / ترجمه

- اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر - چاپ اول - تهران: سروش و انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
- ۷۸ - ناس، جان بی، تاریخ جامع ادیان / ترجمه علی اصغر حکمت - چاپ چهارم - تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
- ۷۹ - زرین کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوف ایران / چاپ چهارم - تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹.
- ۸۰ - گولپینارلی، عبدالباقی، مولانا جلال الدین لزندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها / ترجمه و توضیح توفیق سبحانی، چاپ دوم - تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- ۸۱ - موله، ماریان، ایران باستان / ترجمه ژاله آموزگار - چاپ چهارم - تهران: انتشارات توس، ۱۳۷۲.
- ۸۲ - استپس، والتر ترنس، عرفان و فلسفه / ترجمه بهاء الدین خرمشاهی - چاپ سوم - تهران: سروش، ۱۳۶۷.
- ۸۳ - زرین کوب، عبدالحسین، فرار از مدرسه [در باره زندگی و اندیشه ابو حامد غزالی] / چاپ چهارم - تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹.
- ۸۴ - یاحقی، محمد جعفر، فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی / تهران: سروش و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۹.
- ۸۵ - نصر، سید حسین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق / چاپ دوم - تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- ۸۶ - اقبال لاهوری، محمد، سیر فلسفه در ایران / ترجمه امیرحسین آریان پور - تهران: مؤسسه فرهنگی منطقه‌ئی، ۱۳۴۷.
- ۸۷ - ساعدی، غلامحسین، ایلخچی / چاپ اول - تهران: امیرکبیر،

۱۳۵۷.

- ۸۸ - هایزنبرگ، ورنر، فیزیک و فلسفه / ترجمه محمود خاتمی - چاپ اول - تهران: شرکت چاپ و انتشارات علمی، ۱۳۷۰.
- ۸۹ - کاپرا، فریتوف، تائوی فیزیک / ترجمه حبیب الله دادفرما - چاپ دوم - تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۶۸.
- ۹۰ - براگ، لارنس، فیزیک: اندیشه‌ها و یافته‌ها / ترجمه محمدرضا خواجه‌پور - چاپ دوم - تهران: انتشارات دنا، ۱۳۶۹.
- ۹۱ - تاسی، ال. جی، فیزیک ذرات بنیادی / ترجمه مهدی بارزی، حسین بقایی - چاپ اول - تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷.
- ۹۲ - وایدنر، ریچارد - سلز، رابرت، مبانی فیزیک نوین / ترجمه علی اکبر بابایی، مهدی صفا - چاپ دوم - تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
- ۹۳ - مدرسی، سید محمدرضا، فلسفه اخلاق / چاپ اول - تهران: سروش، ۱۳۷۱.
- ۹۴ - کافمن، ویلیام جی، کهکشانها و اخترنماها / ترجمه فریدالدین امیری - چاپ اول - تهران: نشر گستره، ۱۳۶۲.
- ۹۵ - آشتیانی، جلال الدین، زرتشت، مزدیسنا و حکومت / تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ۹۶ - هلزی هال، لوئیس ویلیام، تاریخ و فلسفه علم / ترجمه عبدالحسین آذرنگ - چاپ دوم - تهران: سروش، ۱۳۶۹.
- ۹۷ - فرشاد، مهدی، تاریخ مهندسی در ایران / چاپ دوم - تهران: نشر بلخ، وابسته به بنیاد نیشابور، ۱۳۶۲.
- ۹۸ - باستانی پاریزی، ابراهیم، یعقوب لیث / چاپ سوم - تهران: انتشارات نگاه، بی تاریخ.

- ۹۹ - فرهادی، مرتضی، فرهنگ یاریگری در ایران (جلد اول) / چاپ اول - تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳.
- ۱۰۰ - ابن سینا، حدود یا التعریفات / ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- ۱۰۱ - صفا، ذبیح الله، مقدمه‌ای بر تصوف / چاپ چهارم - تهران: کتابهای سیمرخ وابسته به امیرکبیر، ۱۳۵۵.
- ۱۰۲ - امین ریاحی، محمد، گلگشت در شعر و اندیشه حافظ.
- ۱۰۳ - زریاب خویی، عباس، آینه جام / شرح مشکلات دیوان حافظ - چاپ اول - تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۸.
- ۱۰۴ - کریستن سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان / ترجمه رشید یاسمی - چاپ دوم - تهران: کتابفروشی ابن سینا، ۱۳۳۳.
- ۱۰۵ - هدایت، صادق، بوف کور / چاپ چهاردهم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۱.
- ۱۰۶ - نیکنام، مهرداد (گردآورنده)، کتاب شناسی حافظ / چاپ اول - تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.
- ۱۰۷ - نظامی عروضی، احمد، چهارمقاله / تصحیح عبدالوهاب قزوینی، زیر نظر علی حصوری - تهران - کتابخانه طهوری، ۱۳۴۳.

ج - مقاله‌ها

- ۱ - رفیعی، حسن، برمودای خشونت / مجله جامعه سالم، شماره ۱۷ مهرماه، ۱۳۷۳.
- ۲ - حصوری، اندوخته‌های تاریخ / مجله جامعه سالم، شماره ۱۷، مهرماه ۱۳۷۳.

- ۳ - درسدن، ماکس، آشوب: باب علمی جدید/ ترجمه جلال الدین پاشایی راد، مجله فیزیک، سال ۱۰، شماره ۳ و ۴.
- ۴ - وفا، کامران، مروری بر فیزیک ذرات/ مجله فیزیک، سال ۱۰، شماره ۴.
- ۵ - داوری، رضا، ملاحظاتی در باب فلسفه تطبیقی/ مجله خردنامه صدرا - شماره اول - اردیبهشت ۷۴.

THE COSMIC SECRET

An Investigation in Hafiz Philosophy

By:

Mehdi Farivar

