

مفتی محمد رفیع
استاد
جامعہ اسلامیہ
مکملہ

عرفان حافظ

مجموعہ
حیاتِ نبویہ
در بیانِ نبوت

فهرست مطالب

مقدمه چاپ بیست و دوم.....	۷
راههای شناخت حافظ.....	۹
عرفان عملی.....	۱۰
عرفان نظری.....	۱۲
آیا حافظ عارف بوده؟.....	۱۸
حافظ از نگاه تاریخ.....	۲۰
حافظ از نگاه دیوانش.....	۲۷
فرضیه اول درباره حافظ: حافظ صرفاً یک هنرمند است.....	۲۹
فرضیه دوم: حافظ اشعار خود را در حالات مختلف گفته است.....	۳۵
حافظ، گلی از بوستان معارف اسلامی.....	۳۷
یزیدی‌گری.....	۳۸
محبی‌الدین عربی، پدر عرفان اسلامی.....	۴۵
مولوی.....	۴۸
شیخ محمود شبستری.....	۴۹
مغربی.....	۵۲

هاتف اصفهانی.....	۵۳
شیخ بهایی.....	۵۴
اشعاری از علامه طباطبائی.....	۵۵
حافظ گلی است از بوستان معارف اسلامی.....	۵۷
علت رمزگویی عرفا.....	۵۸

جهان‌بینی و ایدئولوژی حافظ، مطابق ظاهر اشعار او.....	۶۵
فرضیه سوم: حافظ اشعارش را در ادوار مختلف عمر خود گفته است.....	۶۵
فرضیه چهارم: اشعار حافظ یکدست است و ظاهر آن حقیقت است.....	۶۷
فرضیه پنجم: اشعار حافظ یکدست است و همه عارفانه است.....	۶۸
نقد فرضیه چهارم.....	۷۰
جهان‌بینی حافظ طبق این نظریه:	

۱. جبری‌گری.....	۷۱
۲. حیرت.....	۷۲
۳. پوچی‌گرایی.....	۷۴
۴. انکار قیامت.....	۷۵
ایدئولوژی حافظ طبق این نظریه:	

الف. دم غنیمت شمردن.....	۷۶
ب. شاهدبازی.....	۷۹
ج. گدایی و در یوزگی.....	۸۵
د. مدّاحی.....	۸۶

اصول جهان‌بینی عرفانی (۱).....	۹۱
وحدت وجود.....	۹۷
بیان اول از «وحدت وجود».....	۹۹
بیان دوم از «وحدت وجود».....	۱۰۱
بیان سوم از «وحدت وجود».....	۱۰۲
وحدت تجلّی.....	۱۰۹
عشق و عقل.....	۱۱۵

سریان عشق	۱۱۶
اصول جهان‌بینی عرفانی (۲)	۱۱۹
نظام احسن	۱۱۹
انسان در عرفان	۱۳۲
انسان قبل‌الدنیا	۱۳۵
غربت انسان در جهان	۱۳۹
فهرست‌ها	۱۴۷

باسمه تعالی

مقدمهٔ چاپ بیست و دوم

عرفان حافظ مجموعه‌ای است مشتمل بر پنج جلسه کنفرانس استاد شهید آیت‌الله مطهری در همین موضوع که در حدود سال ۱۳۵۰ هجری شمسی در دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران ایراد شده است. این کتاب، اول بار پس از شهادت استاد تنظیم و منتشر و چندین بار تجدید چاپ شد و در چند چاپ اولیه یعنی تا سال ۱۳۷۳ با نام «تماشاگاه راز» منتشر می‌گردید. نظر به اینکه تنظیم قبلی آن دارای اشکالاتی بود و از دقت کافی برخوردار نبود، مطالب استاد مجدداً از نوار استخراج و سپس به دقت و با حفظ امانت تنظیم شد و اکنون به صورت حاضر و با نام «عرفان حافظ» که عنوان اصلی کنفرانسهای مذکور بوده منتشر می‌گردد.

استاد شهید حاشیه‌هایی نیز بر دیوان حافظ داشته‌اند که همراه دیوان به صورت کتابی با نام «آیینۀ جام» منتشر شده است. در واقع این سخنرانیها و آن حواشی مکمل یکدیگر محسوب می‌شوند و در برخی موارد، مطالب این کتاب تفصیل آن حواشی است.

همچنین استاد مطهری در بخشی از مقدمهٔ کتاب علل گرایش به مادیگری تحت عنوان «ماتریالیسم در ایران» تحریف شخصیتها

و مادی جلوه دادن آنها را یکی از تشبّهات مضحک ماتریالیسم دانسته و آنگاه به بحث جامعی دربارهٔ حافظ پرداخته‌اند. کتاب حاضر همچون دیگر آثار استاد نشان‌دهندهٔ دقت و نکته‌سنجی ایشان در امر تحقیق است و به سبب موضوعش از حال و هوای لطیف عرفانی برخوردار می‌باشد - که بیانگر بعد عرفانی شخصیت استاد نیز هست - و شاید به همین سبب تاکنون مورد استقبال فراوان قرار گرفته است که تعداد چاپ آن حاکی از این حقیقت است.

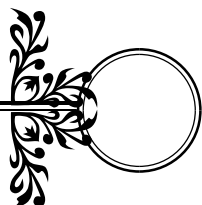
جهت بالا بردن کیفیت چاپ کتاب حاضر، این کتاب مورد بازبینی قرار گرفت و اشکالات جزئی از نظر علامت‌گذاری و نوع حروف و زیبایی صفحات و غیره برطرف و از نو حروفچینی گردید و در مجموع این چاپ با مزایای بیشتری نسبت به چاپهای گذشته منتشر می‌شود. باشد که مورد پسند علاقه‌مندان و شیفتگان آثار استاد شهید واقع شود.

امید است این اثر استاد - که در واقع یک معرفی اجمالی از عرفان اسلامی است - اهل دل و سوختگان عشق الهی را توشهٔ راه و آرام جان باشد. از خدای بزرگ توفیق خدمت مسئلت می‌نمایم.

تیر ۱۳۸۴

برابر با شعبان ۱۴۲۶

راههای شناخت حافظ



موضوع بحث «عرفان حافظ» است. دیوان حافظ از قدیم الایام یک دیوان عرفانی تلقی شده است. البته دواوین عرفانی در شعر فارسی زیاد است، ولی نه خیلی زیاد، و آنهایی که واقعاً عرفان شناخته شده است به معنی اینکه تلقی دیگران این بوده است که گوینده واقعاً مرد عارفی بوده است و ادراکات و احساسات عارفانه خودش را در شعرش منعکس کرده و وارد در عرفان بوده است، چنین دیوانهایی در زبان فارسی زیاد نیست، غالباً مقلدند نه عارف، ولی البته هست، دیوان عطار مسلم دیوانی است عرفانی، اشعار عراقی اشعاری است عرفانی، دیوان مغربی دیوانی است عرفانی، و از همه معروفتر و شاخصتر دو دیوان است: دیوان مثنوی و دیوان حافظ. ما اگر بخواهیم دربارهٔ عرفان حافظ بحث کنیم، اول باید به این نکته توجه کنیم که عرفان دو قسمت است: عرفان نظری و عرفان عملی. اول عرفان عملی را ذکر می‌کنیم.

عرفان عملی

عرفان عملی عبارت است از سیر و سلوک انسان، یا بیان سیر و سلوک انسان الی الله، و به عبارت دیگر بیان حالات و مقامات انسان در سیر به سوی حق، از اولین منزلی که عرفا آن را «منزل یقظه» نام می‌نهند، یعنی منزل بیداری، تا آخرین منزل که منزل وصول به حق است و آنها آن را تعبیر به «توحید» می‌کنند؛ یعنی از نظر عارف توحید حقیقی جز با وصول به حق حاصل نمی‌شود؛ عارف توحیدهای قبل از این مرحله را توحید واقعی نمی‌داند. شما اگر منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری را ملاحظه کرده باشید - و این کتاب اخیراً به فارسی هم ترجمه شده است - می‌بینید که منازل سلوک را به صورت صد منزل بیان کرده و ده منزل ده منزل کرده است، از بدایات شروع و به نهایتا منتهی می‌شود.

از نظر عرفا این مسئله یک مسئله تجربی و آزمایشی است. در میان علوم ما در گذشته داشته‌ایم، بیش از هر علم دیگری شبیه به علوم امروزی از نظر متکی بودن به نوعی آزمایش عملی، و از همه نزدیکتر، همین عرفان عملی است و احیاناً فرنگیها هم اینها را به عنوان «تجربیات درونی» تعبیر می‌کنند. در همین بحثهای آقای دکتر عبدالرحمن بدوی^۲ هم که تعبیرات ایشان غالباً تعبیرات فرنگی بود، یا تعبیراتی که اقبال لاهوری دارد، که باز تعبیراتی است که از فرنگیها گرفته است، در مورد این سیر و سلوک معنوی تعبیر به «تجربه درونی» می‌کنند، و این از نظر روان‌شناسی یک وادی ناشناخته‌ای است، و هر روان‌شناسی نمی‌تواند روان‌شناسی عرفانی را درک کند، زیرا تا کسی عملاً به دنیای روح وارد نباشد چه را می‌خواهد آزمایش کند؟ تنها یک عالم روان‌شناس عارف سالک می‌تواند

۲. [وی قبل از استاد شهید سخنرانی داشته است].

ادعا کند که من روان‌شناسی عرفانی را می‌توانم بیان کنم و توضیح بدهم. در میان روان‌شناسان جدید یک نفر است که تا حدی اطلاعات و مطالعاتی در همین زمینه دارد (شاید بیش از یک نفر باشد، من این یک نفر را می‌شناسم) و او فیلسوف و روان‌شناس معروف آمریکایی ویلیام جیمز است که قریب به زمان ما هم بوده و کتابی هم نوشته است که نام اصلی آن گویا «آزمایشهای عرفانی» بوده است. قسمتی از این کتاب را به زبان فارسی ترجمه کرده‌اند به نام دین و روان و این مرد شخصاً مذهبی و عارف مشرب بوده و روی مراجعه‌کنندگان خودش بیشتر، از نظر عرفانی مطالعه کرده و سخت هم به حالات روانی عرفانی معتقد است.

به هر حال این یک مسئله فوق‌العاده عظیمی است. مسئله عرفان عملی مسئله انسان و شناخت انسان است، انسان از اولین مرحله خاکی بودن تا آن مرحله‌ای که قرآن کریم آن را «لقاءالله» می‌نامد (یا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فُتْلَاقِيه)^۲، از کجا تا کجا!

اگر کسی بخواهد درباره عرفان حافظ بحث کند، یک قسمت این است که حافظ در این وادی که الآن ما به «وادی ناشناخته» تعبیر کردیم، در وادی سیر و سلوک، چه گامهایی برداشته است و چه حالات و مقاماتی از عرفان را در شعر خودش منعکس کرده است، یعنی در اشعار حافظ از مقامات سیر و سلوکی چه چیزهایی پیدا می‌شود، که اینها را باید انسان دقیقاً ابتدا با آنچه که عرفا در کتبی که در این موضوع صریح بیان کرده‌اند تطبیق کند، بعد ببیند که در هر جایی حافظ چه می‌گوید. اینها اصطلاحات خاصی دارند، کلمات خاصی به کار می‌برند و حافظ هم بدون شک تابع همان اصطلاحات و تعبیرات و الفاظ است؛ و بخشی از ارزش حافظ به این

درک می‌شود که این حالات معنوی را چگونه توانسته است در اشعارش منعکس کند. این یک قسمت بحث است.

عرفان نظری

قسمت دوم، عرفان نظری است. عرفان نظری یعنی جهان‌بینی عرفانی، بینش عرفانی، یعنی آن نظری که عارف و عرفان دربارهٔ جهان و هستی دارد که به طور مسلم با نظر هر فیلسوفی مختلف و متباین است، تا چه رسد به غیر فیلسوف؛ یعنی طبقهٔ عرفا یک جهان‌بینی خاصی دارند که با سایر جهان‌بینی‌ها متفاوت است. این بخش از عرفان، نظر است دربارهٔ خدا، هستی، اسماء و صفات حق، و دربارهٔ انسان. از جنبهٔ نظری اظهار نظر کردن، در واقع این است که خدا در نظر عارف چگونه توصیف و شناخته می‌شود و انسان در نظر عارف چگونه است، عارف در انسان چه می‌بیند و انسان را چه تشخیص می‌دهد.

پایه گذار بینش عرفانی - که بعضی از آن به «عرفان فلسفی» تعبیر می‌کنند - یعنی آن که عرفان را به صورت یک فلسفه و یک بیان و یک بینش دربارهٔ هستی و وجود درآورد، البته به طور متفرقه در کلمات عرفا کم و بیش از صدر اسلام پیدا می‌شود، ولی آن کسی که عرفان را به صورت یک علم درآورد و به اصطلاح متفلسف کرد و به صورت یک مکتب درآورد و در مقابل فلاسفه عرضه داشت و فلاسفه را در واقع تحقیر و کوچک کرد و روی فلسفه اثر گذاشت و فلاسفه‌ای که بعد از او آمدند چاره‌ای نداشتند جز اینکه به نظرهای او بااعتنا باشند، بدون شک «محبی الدین عربی» است. پدر عرفان نظری اسلامی محبی الدین عربی آن اعجوبهٔ عجیب روزگار است.

محبی الدین در عرفان عملی نیز قدم راسخ داشته است، یعنی اصلاً از

اول عمرش یک مردی بوده که اهل ریاضت و مجاهده بوده است. (البته ما الآن داریم توصیف می‌کنیم و کار نداریم که محیی‌الدین یا حافظ حرفشان درست است و معصوم‌اند یا جایز الخطا هستند؛ مسلّم این حرفها مطرح نیست، ما داریم بیان می‌کنیم که اینها چه دارند می‌گویند.) محیی‌الدین اول کسی است که عرفان را متفلسف کرد یعنی به صورت یک مکتب منظم درآورد، و اصلاً این مسئله «وحدت وجود» که محور عرفان است - و حتی در عرفان عملی هم همین طور است، که حالا یک بحثی درباره آن هست، چون آن توحیدی که عارف آخرش به آن می‌رسد همان وحدت وجود است در عرفان عملی - و این وحدت وجودی که در عرفان نظری بیان شد، اول بار توسط محیی‌الدین عربی بیان گردید و او بود که شاگردهای عظیم و بزرگی تربیت کرد و هرکس هم که از آن زمان به بعد آمده ریزه‌خوار محیی‌الدین است بدون شک، و اصلاً این مرد یک شور و غوغای عرفانی در جهان اسلام پیا کرد.

این مرد از نظر نژاد عرب است، یعنی طائی اندلسی است، به او می‌گویند «محیی‌الدین عربی طائی حاتمی اندلسی»؛ «عربی» می‌گویند چون عرب است، «طائی» می‌گویند چون از قبیله «طی» است، «حاتمی» می‌گویند چون از اولاد عدی بن حاتم است، نسلش به حاتم طائی می‌رسد، و «اندلسی» می‌گویند چون ساکن در اندلس بود. در آن وقت اندلس اندلس اسلامی بود و این اندلس اسلامی چه مرکز بزرگی بوده است برای تمدن و فرهنگ اسلامی در هر قسمتی، چه ادبیات، چه فلسفه، چه عرفان، چه طب، چه ریاضیات، و چه اشخاص بسیار بزرگی به وجود آورده و چه سرنوشت غم‌انگیزی هم دارد که عجیب است، و به چه جبری مسیحیها آمدند آنجا را احتلال کردند و از آن به بعد هم دیگر این اسپانیا روی سعادت ندید، که الآن هم دیکتاتوری‌ترین مرکزهای دنیا همین اسپانیای

جناب فرانکو است.

این مرد مسافرت‌های زیادی به دنیای اسلام کرد؛ اولاً سالهای زیاد مجاور مکه بوده و مجاورت مکه و بیت‌الله الحرام و مجاورت قبر مقدس پیغمبر اکرم، جزء چیزهایی بوده که عرفا برای خودشان لازم می‌دانسته‌اند که یک مدتی در این مکانها باشند و مجاور باشند و برای مجاورت این مکان یک آثار خاصی قائل بودند؛ نه تنها عرفا، غیر عرفا هم همین جور؛ شما می‌بینید زمخشری اهل ماوراءالنهر است، اهل شمال ایران قدیم، یعنی اهل سرزمین شوروی فعلی، سرزمین بسیار سردسیر؛ از آنجا حرکت می‌کند می‌آید سالهای زیاد مجاور سرزمین داغ مکه می‌شود، که من تعجب می‌کنم یک آدمی که عادتش بوده که در سرزمینهای سرد زندگی کند، این چه ایمانی بوده و این چه شوری بوده که سالیان دراز این مرد را مجاور بیت‌الله الحرام می‌کند که ملقب می‌شود به «جارالله» و در تفسیر کشاف در یکی از آیات سوره عنکبوت می‌گوید شما اثر مکانها را غافل نباشید و هرکسی که سالها مجاور خانه کعبه باشد می‌فهمد که یک آثار معنوی در این مجاورت هست که در غیر آن جا نیست. یا همین مجدالدین فیروزآبادی شیرازی صاحب قاموس، سالها مجاور مکه بوده.

غرض این است که اختصاص به عرفا ندارد و غیر عرفا هم از ادبا، فقها، شیعه، سنی [چنین بوده‌اند]. شما می‌بینید امین استرآبادی سالها می‌رود در مکه و مدینه مجاور می‌شود و فوائدالمدنیّه می‌نویسد، بحرالعلوم سالها مجاور در مکه بوده است. محیی‌الدین هم سالها در مکه مجاور بوده و فتوحات خودش را - که از یک نظر بزرگترین کتاب عرفانی است - در مکه نوشته است و به همین مناسبت فتوحات او فتوحات مکیه نامیده می‌شود. با سهروردی معروف (یعنی شیخ شهاب‌الدین سهروردی مقتول، صاحب حکمة الاشراق، که اینها معاصر هستند) در مکه ملاقات کرده است و

می‌گویند که اینها ساعتها با یکدیگر در خانه کعبه ملاقات داشتند و به احتمال بسیار قوی - که این جهت بیشتر مورد غفلت است - جناب سهروردی حکمت ذوقی و اشراقی را بیشتر تحت تأثیر محیی‌الدین عربی بوده است تا دیگران. غرض اینکه محیی‌الدین حتی در حکمت اشراقی اسلامی هم اثر فراوان داشته. می‌گویند وقتی از هم جدا شدند، از شیخ اشراق پرسیدند این مرد را چگونه دیدی؟ گفت: دریایی بی‌پایان؛ از محیی‌الدین پرسیدند سهروردی را چگونه دیدی؟ گفت: مرد صالحی بود. محیی‌الدین شاگردان زیادی داشته است که این کتب عرفانی علمی را اینها نوشته‌اند، از قبیل صدرالدین قونوی. صدرالدین قونوی ضمناً [پسر خوانده‌اش] یعنی پسرزنش هم هست. با مادر او ازدواج کرد و او شاگرد و مرید فوق‌العاده‌وی بوده و در واقع شارح گفته‌های محیی‌الدین، صدرالدین قونوی است.

ابن فارض مصری در میان شعرای عرب نظیر حافظ ماست؛ یعنی دیوان ابن‌فارض در شعر عربی نظیر دیوان حافظ است، با یک تفاوت که آنهایی که اهل فن‌اند مدعی هستند که حافظ از نظر لطف و ظرافت بالاتر است از ابن‌فارض ولی ابن‌فارض از نظر مقامات عرفانی بالاتر است از حافظ، یعنی چیزهایی را از مقامات عرفانی، او منعکس کرده است که حافظ در آن موضوعات سکوت کرده و در حافظ چیزی منعکس نیست. ابن‌فارض خیلی فوق‌العاده است، عمر زیادی هم نکرده، آن‌طور که تاریخ می‌نویسد، ۵۶ سال بیشتر از عمرش نگذشته که فوت کرده است. او هم گاهی در مکه بوده و گاهی در مصر. در کوه‌های مکه می‌رفت گردش می‌کرد، تنها و تحت تأثیر حالات عرفانی خودش بود، و در مصر همین‌طور، و می‌گویند در مکه بود با مصر مغالزه می‌کرد، در مصر بود با مکه مغالزه می‌کرد. او هم آدم عجیبی است، از عجایب دنیای اسلام است.

قصیده‌ای دارد، تائیه ابن فارض، در حدود هزار شعر است که همه آنها به «ت» ختم می‌شود، شعرهای معروفی است، که این شعرها از اوست:

وَإِنِّي وَإِنْ كُنْتُ ابْنُ آدَمَ صَوْرَةً وَلَكِنْ فِيَّ شَاهِدٌ بِأُبُوءَةٍ

و می‌گویند تمام این شعرها را در حالت بیخودی به اصطلاح گفته و دیگران نوشته‌اند.

داوود قیصری، شارح فصوص، از این طبقه است، یعنی از طبقه احیاشده‌ها و زنده‌شده‌های محیی‌الدین است. عبدالرزاق کاشانی، شارح دیگر است. مولوی بلخی رومی معاصر بود با صدرالدین قونوی و در قونیه با صدرالدین نشست و برخاست داشت. فوت ملای رومی در حدود چهل سال بعد از فوت محیی‌الدین است، یعنی محیی‌الدین در حدود سال ۶۳۵ فوت می‌کند و ملای رومی در ۶۷۲، که سال فوت ملای رومی و خواجه نصیرالدین طوسی یک سال است. بعد از او هم کسانی که آمدند، مثل محمود شبستری صاحب گلشن راز، جامی که از شارحین فصوص‌الحکم محیی‌الدین است، همه سخت تحت تأثیر محیی‌الدین عربی هستند و در اشعار شبستری انسان کلمات محیی‌الدین را کاملاً می‌تواند ببیند.

غرض این است که محیی‌الدین تأثیر عجیبی روی عرفای بعد از خودش گذاشته است و دیگران به این مطلب اعتراف کرده‌اند. در میان نویسندگان فارسی‌زبان، کسی که اگر در این مسائل اظهارنظر می‌کند تا اندازه‌ای روی مطالعات است و بی حساب حرف نمی‌زند، آقای دکتر زرین کوب است. وی در کتابی که به نام ارزش میراث صوفیه نوشته، این حرف را اعتراف می‌کند، می‌گوید:

محققان صوفیه بعد از محیی‌الدین، علی‌الخصوص شعرای صوفیه

ایران، از آن بهره بسیار یافته‌اند.^۱

محبی‌الدین شعر هم می‌گفته، البته شعرهایش در حد شعرهای ابن فارض در عربی یا حافظ در فارسی نیست ولی شعر زیاد گفته و اصلاً شعر برای او حالت شعری ندارد، در واقع موج است، و بعضی شعرهایش هم در آن حد اعلای از زیبایی است، که گاهی در اسفار شعرهایش را نقل می‌کند. دو سه تا شعر در هفته گذشته آقای دکتر بدوی خواند، گو اینکه ایشان این شعرها را خواند به اعتبار شعر آخرش و خوب هم توجیه نکرد، و شعری که آن به اصطلاح مقام آخر عرفانی توحیدی خودش را در آن شعر می‌گوید این است:

لقد صار قلبی قابلاً كل صورة فمرعی لغزلان و دیر لرهبان
و بیت لاوٹان و کعبه طائف و الواح تورا و مصحف قرآن
ادین بدین الحب انی توجہت رکائبه فالدین^۲ دینی و ایمانی
شعرهای عجیبی دارد، و از کسانی که سخت در مقابل محبی‌الدین خاضع و فروتن و کوچک است، صدر المتألهین است.

غرض این است که پدر عرفان نظری محبی‌الدین است و اگر ما درباره عرفان نظری حافظ بخواهیم بحث کنیم چاره‌ای نداریم جز اینکه همان مکتبی را که محبی‌الدین تأسیس کرده است مطالعه کنیم و ببینیم که اینها چگونه بیان کرده‌اند و آیا حافظ در این زمینه چیزی دارد و یا ندارد. ولی انسان وقتی که وارد بحث درباره عرفان حافظ می‌شود، می‌بیند که خیلی دامنه درازی دارد، و من حیفم آمد که یک قسمتهایی را اینجا بیان نکنم گو

۱. ارزش میراث صوفیه، ص ۱۱۶، امیرکبیر، ۱۳۵۶، چاپ چهارم.

۲. بعضی «فالحب» می‌خوانند.

اینکه ممکن است منجر شود به اینکه من همه حرفهایم را نتوانم بزنم.

آیا حافظ عارف بوده؟

بحث درباره «عرفان حافظ» که ما عنوان کرده‌ایم مفهومی است که ما حتماً حافظ را یک مرد عارف فرض کرده‌ایم، آنگاه در چگونگی عرفان حافظ بحث می‌کنیم که عرفان عملی حافظ در چه حد و مرتبه است و عرفان نظری حافظ چگونه است. ولی در عصر ما یک مطلب جدیدی به وجود آمده و خود ما ایرانیها این را به وجود آورده‌ایم و آن این است که اصلاً آیا حافظ واقعاً عارف بوده یا عارف نبوده؟ این اول حرف است برای ایرانیهای امروز. شما اگر اکثر قریب به اتفاق مقالاتی که امروز در جراید، مجلات، روزنامه‌های یومیه و غیر یومیه درباره حافظ می‌نویسند و حتی کتابهایی که اخیراً درباره حافظ نوشته‌اند بخوانید و اینها را مقیاس شناسایی حافظ قرار بدهید می‌بینید حافظ به هر چیزی شبیه است جز یک عارف. این را هم نمی‌شود سرسری گرفت و گفت بیخود گفته‌اند. شاید هم واقعاً این جور باشد و حافظ واقعاً عارف نبوده و بیخود با یک سلسله تأویلات آمده‌اند او را به صورت یک عارف جلوه داده‌اند. واقع مطلب چیست؟ آیا حافظ یک مرد عارفی بوده یا نبوده؟ امروز اغلب حافظ را به صورتی منعکس می‌کنند که هیچ نمی‌شود نام عارف روی او گذاشت. عرفان هم که یک امر اختراعی امروزی نیست، یک جریانی است که بیش از هزار سال در همان دوره اسلامی از آن می‌گذرد. آیا حافظ از تیپ خواجه عبدالله انصاری مثلاً، بوده یا نبوده است؟

عده‌ای اساساً این مطلب را سخت انکار دارند و لااقل قبول ندارند یا مشکوک می‌دانند که ما حافظ را یک مرد عارف واقعی بدانیم. حالا ما باید ببینیم که حافظ کیست؟ اول باید بفهمیم حافظ کیست، آیا می‌توانیم حافظ

را از اول به صورت یک عارف قبول کنیم؟ اگر نتوانستیم، در همین مرحله توقف می‌کنیم؛ اگر توانستیم، آنگاه می‌رویم ببینیم عرفانش چگونه عرفانی است.

برای شناختن حافظ، ما دو منبع داریم که این دو منبع می‌توانند کمک یکدیگر باشند. یکی تاریخ است. تاریخ حافظ، حافظ را چگونه معرفی می‌کند؟ یعنی آن مقداری که حافظ در تاریخهای معاصر خودش آمده است و به زبان مردمی که در آن زمان یا نزدیک به آن زمان بوده‌اند (چون هرکسی در زمان نزدیک به خودش هم بهتر شناخته است تا کسی که هفتصد هشتصدسال از او گذشته است) حافظ چگونه شناخته می‌شده است و چگونه شخصی بوده و چه شخصیتی داشته است. و دوم خود دیوانش؛ از راه دیوانش ببینیم حافظ چگونه بوده است. مرد را از راه سخنش می‌شناسند: *الْمَرْءُ مَحْبُوبٌ تَحْتَ لِسَانِهِ*^۱. کلام امیرالمؤمنین است: انسان در زیر زبانش پنهان است. انسان هرکار بخواهد بکند که خودش را مخفی کند و پرده روی زبان خودش بکشد، خیال نمی‌کنم صد درصد بتواند. به هر حال یک منبع دیگر، دیوان است.

این هر دو، منبع خوبی است برای شناسایی حافظ. در بعضی قسمت‌ها ممکن است هر دو توافق داشته باشند. در بعضی قسمت‌ها، از تاریخ حافظ یک چیزهایی - که البته بیشتر مربوط به جزئیات زندگی اوست - می‌شود فهمید که از دیوانش نمی‌شود فهمید. یک چیزهایی را هم از دیوانش می‌شود فهمید که از تاریخش نمی‌شود فهمید. مثلاً اوج عرفان حافظ را دیگر تاریخ نمی‌تواند بیان کند، یعنی کسی که «شرح حال نویس» بوده نمی‌تواند اوج عرفان حافظ را بیان کند و قهراً تاریخ هم در این قسمت

سکوت کرده است.

حافظ از نگاه تاریخ

حافظ را در زمان خودش چگونه شخصی می‌شناخته‌اند؟ اتفاقاً حافظ در زمان خودش به گونه‌ای شناخته می‌شده است که جنبه‌های دیگرش، هم بر جنبه شاعری‌اش غلبه داشته است، هم بر جنبه عارف بودن و درویش بودن؛ یعنی او را به صورت یک شاعر حرفه‌ای نمی‌شناخته‌اند و حافظ هم زیاد شعر نگفته است. شعرهایی که واقعاً از حافظ است و می‌شود ثابت کرد که از اوست، بر ایام عمر حافظ که تقسیم کرده‌اند - یک وقتی آقای محیط طباطبائی این را بیان می‌کرد - شاید در ماه یک غزل گفته باشد. او غیر از شاعرهای دیگری مثل نظامی یا فردوسی و حتی مولوی است، اینها به شاعر بودن در زمان خودشان بیشتر شناخته می‌شده‌اند. البته شعر حافظ با همه کمی، در همان زمان خودش شهرت پیدا کرده و نه تنها از دروازه‌های شیراز بیرون رفته بلکه از دروازه‌های ایران بیرون رفته است، ولی به هر حال شعر زیاد نگفته و در زمان خودش هم به نام یک شاعر معروف نبوده، همچنان که در زمان خودش به عنوان یک درویش و یک صوفی حرفه‌ای هم معروف نبوده است. متصوفه مردم پنهانی نبوده‌اند، سلسله‌ها و رشته‌ها داشته‌اند، استادهایشان همه مشخص بوده، این شیخش آن بوده، آن شیخش آن دیگری بوده، که سلسله‌های صوفیه را نوشته‌اند. و بعلاوه شما می‌بینید که اینها اغلب در لباس و در «زی» با دیگران تفاوت داشته‌اند، کلاهشان کلاه مخصوصی بوده، و در عصرهای اخیر کشکول و تبرزین و این جور چیزها بوده، سر نمی‌تراشیده‌اند، به قول خود حافظ «نه هر که سر بتراشد قلندری داند». ظاهراً حافظ حتی زی تصوف هم نداشته؛ اگرچه گاهی در تعبیرات خودش مثلاً می‌گوید: «حافظ این خرقة پشمینه بینداز و

برو» ولی اینها دلیل نمی‌شود که واقعاً حافظ عملاً هم خرقهٔ پشمینه می‌پوشیده است. این «خرقهٔ پشمینه» هم که لفظش آمده، مثل خیلی الفاظ دیگر حافظ است، که بعد روی آن بحث می‌کنیم. این را من صد در صد نفی نمی‌کنم که حافظ در زیّ اهل تصوف بوده، ولی تا آنجا که من مطالعه کرده‌ام قرینه‌ای به دست نیامده است که در زیّ اهل تصوف بوده و بلکه قرائن برخلاف است، و حتی با اینکه این مرد در دیوان خودش تکیهٔ زیاد دارد که بی «دلیل راه» - یعنی بی‌مربی، آن که متصوفه او را «مرشد» و احیاناً «شیخ» و «استاد» می‌گویند - [نباید طی طریق کرد و] تکیهٔ عجیب دارد که کسی بدون استاد و مربی محال است که این راه را بتواند طی کند:

قطع این مرحله بی‌همری خضر مکن

ظلمات است بترس از خطر گمراهی^۱

با این همه تکیه‌ای که این مرد روی این امر دارد، یک نفر هنوز نتوانسته نشان دهد که مرشد او چه کسی بوده، مسلم مرشد داشته ولی [مشخص] نیست. معلوم است که مربی او از این تیپ مشایخ معروف صوفیه و از این سلسله‌های معروف متصوفه نبوده و به طور کلی تصوف شیعی از تصوف سنی این امتیاز را دارد که این سلسله‌ها و این تشریفات بیشتر مال متصوفهٔ اهل تسنن است و متصوفهٔ شیعه، هم عمیقتر از متصوفهٔ اهل تسنن اند و هم

۱. بعد در جای خودش خواهیم گفت که حافظ اشعار زیادی در این زمینه دارد و این یکی از مسائل فوق‌العاده عظیمی است که این طبقه روی آن تکیه دارند که هرکسی در این طب روحی، یک پزشک مراقب مثل پزشک خانوادگی نه پزشکهای معمولی احتیاج دارد، یک کسی که همیشه بر روح او اشراف داشته باشد، نه کسی که یک وقتی اگر مشکلی بود برود سراغش حالش را به او عرضه بدارد، مثل طبیبی که ما احیاناً به او مراجعه می‌کنیم، نه فقط خواندن کتاب کافی نیست، مراجعه به پزشک کافی نیست، بلکه اینها معتقدند هرکسی باید یک پزشک معالج مراقب دائم داشته باشد و بدون آن محال است [تواند این راه را طی کند].

کمتر اهل این حرفها هستند که شیخ و استاد مطرح باشد و استادشان را نشان بدهند. بسا هست که اینها را در زمان خودشان هیچ کس نمی‌شناخته است که دارای عالیت‌ترین مقامات عرفان هستند؛ حتی همسایه‌خانه‌اش، زنش، بچه‌اش، شاگردانش نمی‌دانسته‌اند که این بالاترین مقامات عرفان را دارد، ولی واقعاً داشته، فقط همان معلم خاصش او را می‌شناخته، از غیر او همیشه پنهان بوده؛ و من یک قرینه‌ای هم پیدا کرده‌ام که بعد از ان شاء الله خواهم گفت: حافظ یک مدتی کوشش کرده که به اهتمام خودش، یعنی بدون استاد و معلم و مربی، این راه را طی کند. بعد که سالها زحمت می‌کشد، خون جگر می‌خورد و حتی به یک سلسله مکاشفات نائل می‌شود، می‌رسد به آنجا که نه، بدون «دلیل راه» امکان ندارد. می‌گوید که چنین کردیم و نشد، چنان کردیم نشد؛ آخرش می‌گوید که بدون دلیل راه اهتمام کردیم و نشد. معلوم می‌شود مدتی این جور بوده، ولی بعد مسلّم دلیل راه پیدا کرده است.

خوب، این هم خودش یک قرینه‌ای است که حافظ اگر یک کسی می‌بود که در زمان خودش خرقة‌ای داشت و کلاه چند ترکی و از این حرفها، مسلّم شیخش هم معروف و شناخته بود و می‌گفتند [او شاگرد فلان شیخ بوده است].

کسانی که حافظ را در زمان خودش یا نزدیک به زمان خودش توصیف کرده و القابی برایش ذکر کرده‌اند، نه لقب شاعری به او داده‌اند و نه لقب عرفانی، بلکه گویی اصلاً یک فقیهی را، یک حکیمی را، یک ادیبی را دارند تعریف می‌کنند، تمام عناوین هست جز این گونه عناوین. البته این نکته را دیگران توجه کرده‌اند، مرحوم شیخ محمدخان قزوینی در مقدمه‌ای که بر دیوان حافظ نوشته این نکته را ذکر کرده است. می‌دانید که دیوان حافظ را اول بار شخصی از معاصران و ظاهراً از همشاگردیهای حافظ - که

نزد استادهایی همین دروس ظاهری یعنی حکمت، کلام، منطق و تفسیر را می خوانده اند - بعد از وفات حافظ جمع کرده. اسمش را در بعضی از چاپها به نام «محمد گلندام» نوشته اند، ولی قزوینی و دیگران می گویند این اسم در نسخه های متأخرتر اضافه شده و در آن نسخه های خیلی قدیمی اسم «محمد گلاندان» نیست، ولی معلوم است که یکی از معاصران حافظ است، و آن معاصر می گوید غالباً استاد ما قوام الدین عبدالله (یکی از استادهایشان) به حافظ اصرار می کرد که این شعرها را جمع کن، حیف است این شعرها از بین برود، و حافظ تعلل می کرد (مثل اینکه یک حالت عرفانی به او اجازه نمی داده اینها را جمع کند). تا در سال ۷۹۲ وفات یافت. بعد از وفاتش ما آمدیم شعرها را جمع کردیم. این مرد که همشاگردی حافظ بوده است، وقتی که از حافظ نام می برد، به این عناوین نام می برد:

ذات ملک صفات، مولانا الاعظم السعید، المرحوم الشهید (مقصود شهید عرفان و عشق است) مفخر العلماء، استاد نحاریر الادباء، معدن اللطائف الروحانیة، مخزن المعارف السبحانیة، شمس الملة و الدین محمدالحافظ الشیرازی.

نه یک عنوان عرفانی دارد نه یک عنوان شعری. بعد هم می گوید: «طیب الله تربته و رفع فی عالم القدس رتبه.» گویی یک فقیهی را دارد توصیف می کند.

باز مرحوم قزوینی می گوید که یک نسخه از دیوان حافظ که یک کاتبی که یا خیلی نزدیک به زمان حافظ بوده و یا معاصرش بوده استنساخ کرده است، در آخر که از این مرد یاد کرده به این عناوین یاد کرده است:

تمّ دیوان المولی العالم الفاضل، ملک القراء و افضل المتأخرین، شمس الملة و الدین، مولانا محمد الحافظ روح الله روحه و اوصل فتوحه و نور مرقدہ.

مرحوم قزوینی می گوید:

از القاب و نعوتی که این کاتب بسیار نزدیک به عصر خواجه و شاید معاصر خواجه در حق او نگاشته بدون اینکه هیچ عبارتی دیگر دالّ بر اینکە وی از مشاهیر عرفا و صوفیّه عصر خود بوده از قبیل قطب السالکین، فخر المتألهین، ذخر الاولیاء، شمس العرفاء، عارف معارف لاریبی، واقف مواقف اسرار غیبی، و امثال ذلک - که در نسخ جدیدہ معمولاً بر اسم او می افزایند - در حق او استعمال کرده باشد، شاید بتوان استنباط کرد^۱ که خواجه در عصر خود بیشتر از زمره علما و فضلا و دانشمندان به قلم می رفته تا از فرقه عرفا و صوفیه، یعنی جنبه علم و فضل و ادب او بر جنبه عرفان و تصوف او غلبه داشته^۲ و علاوه بر این از نعت «ملک القراء» که کاتب در حق او استعمال کرده، به نحو وضوح معلوم می شود که خواجه از معارف قراء عصر خود محسوب می شده و به همین سمت مخصوصاً در زمان خود مشهور بوده و این بیت او که گوید:

عشقت رسد به فریاد ار خود به سان حافظ

قرآن ز بر بخوانی با چارده روایت

۱. مرحوم قزوینی همیشه جز مهابش را هم به صورت «شاید» می گوید.

۲. البته این نظر را ما به این معنا قبول نداریم که واقعاً غلبه داشته ولی در اشتها میان مردم مسلم غلبه داشته، شاید مقصود ایشان هم همین بوده.

در حق او صادق و به هیچ وجه این گونه تصریحات او از قبیل اغراق و مبالغه شاعرانه نبوده است و تخلص «حافظ» (یعنی حافظ قرآن) بکلی اسم با مسمی و صفت بارز او بوده است.

من از دیوان حافظ دو نسخه بیشتر ندارم، یکی نسخه مرحوم قزوینی، و دیگر نسخه‌ای که آقای سید ابوالقاسم انجوی شیرازی اخیراً چاپ کرده و جزو نسخ خوب حافظ است. البته این دو می‌توانند جامع باشند، از نظر اینکه مرحوم قزوینی تکیه‌اش بیشتر بر نسخ قدیم است و به ذوق و این حرفها هیچ اعتماد ندارد و آقای انجوی شیرازی و تپیش افرادی هستند که خیلی به نسخ قدیمه اعتنایی ندارند، می‌گویند ما هر شعری هم که در دیوانهای منسوب باشد، اگر ببینیم به تیپ شعر حافظ می‌خورد قبول می‌کنیم.

حافظ معلم رسمی هم زیاد داشته، یکی از استادهایش میر سید شریف جرجانی معروف است.

در مقدمه حافظ انجوی از حافظ شیرین سخن مرحوم دکتر معین نقل می‌کند^۱:

هرگاه در مجلس درس میر سید شریف علامه گرگانی شعر خوانده می‌شد، می‌گفت به عوض این ترهات به فلسفه و حکمت بپردازید، اما چون شمس‌الدین محمد می‌رسید علامه گرگانی می‌پرسید بر شما چه الهام شده است؟ غزل خود را بخوانید. شاگردان علامه به وی اعتراض

۱. مرحوم دکتر معین هم یک آدمی بود که همیشه مستند حرف می‌زد، هیچ وقت بی‌استناد حرف نمی‌زد.

می‌کردند این چه رازی است که ما را از سرودن شعر منع می‌کنی ولی
به شنیدن شعر حافظ رغبت نشان می‌دهی؟ استاد در پاسخ می‌گفت:
شعر حافظ همه الهامات و حدیث قدسی و لطائف حکمی و نکات
قرآنی است.

«لطائف حکمی با نکات قرآنی» تعبیر خود حافظ است که می‌گوید
آنچه من می‌گویم لطائف حکمی است با نکات قرآنی. این جمله میر سید
شریف در واقع از خود حافظ گرفته شده.
معلوم می‌شود که حتی در زمانی که حافظ هنوز جوان و شاگرد میر
سید شریف بوده، تلقی افرادی نظیر میر سید شریف از حافظ در این حد
بوده است.

یادم نیست من در کجا خواندم که این لقب «لسان الغیب» را که به
حافظ داده‌اند مال عصرهای متأخر نیست، از همان زمانهای قدیم به او
«لسان الغیب» می‌گویند. اگر این حرف درست باشد، قرینه دیگری است که
این مرد از همان زمان خودش به عنوان یک مرد عارف اهل معنا [شناخته
می‌شده] به طوری که اساساً او را زبان غیب می‌دانسته‌اند یعنی این جور
فکر می‌کردند که این شعرها را که او سروده، او نبوده به عنوان یک بشر که
بسراید، بلکه از غیب به زبان او جاری می‌شده است؛ چنین اعتقادی
داشتند.

از تاریخ حافظ، هرچه که ما مطالعه کنیم، این مطلب روشن می‌شود که
حافظ یک مردی بوده در زمره علما و البته در عین اینکه یک عارف بوده
(نزدیکانش او را به صورت یک عارف می‌شناخته‌اند اما نه به صورت یک
درویش و صوفی حرفه‌ای) بیشتر به عنوان یک عالم معروف بوده است. آن
محمد گلندام هم وقتی می‌خواهد عذر بیاورد برای اینکه حافظ خودش

فرصت نکرد و نخواست [دیوانش را جمع کند،] می‌گوید «اینقدر مشغول مطالعه کتب دواوین عرب و کشف و مفتاح و مصباح و... بود که فرصت نداشت.» گویی کسی مرحوم میرزا محمد تقی شیرازی را وصف می‌کند. مرحوم میرزا محمد تقی شیرازی اعلی الله مقامه، مجتهد و مرجع تقلید، از شعرای بسیار زبردست است، خواهرزاده قآنی هم هست، خیلی هم خوب شعر می‌گوید، ولی خیلی کم شعر گفته؛ حالا کسی بگوید آقای آمیرزا محمد تقی دیوانشان را جمع کرده‌اند یا نه؟ آدم می‌گوید ایشان آنقدر مشغله داشت که دیگر نمی‌رسید بیاید دیوانش را جمع کند. درباره حافظ این جور فکر می‌کردند که اینقدر مشغله علمی داشت که خودش دیگر نمی‌رسید بیاید شعرهایش را جمع کند.

پس چهره حافظ در تاریخ به این شکل منعکس است.

حافظ از نگاه دیوانش

اما بیاییم سراغ منبع دوم شناخت حافظ یعنی دیوان حافظ. در زمان ما بیشتر می‌خواهند حافظ را از روی دیوان و اشعار و گفته‌هایش بشناسند. این هم البته راه درستی است، خودش یک راه شناسایی است، ولی نظر به اینکه در میان همه شعرا - به نظر من اعم از فارسی و عربی، و شاید ابن فارض هم مثل حافظ نباشد - هیچ کس مثل حافظ این جور نیست که در شعرش یک دوگانگی ظاهری مشهود باشد، [لذا شناخت حافظ از راه دیوانش خالی از دشواری نیست.] در بعضی از اشعارش یک حالت لاابالی‌گری و فسق و فجور و پشت پا زدن به همه سنن و مقدسات، و دم غنیمت شمردن و بی‌اعتنا به همه چیز بودن منعکس است، و از آن طرف هم اشعاری دارد که بدون هیچ گونه توجیه و تأویلی منخّ عرفان و منخّ اخلاق است و نقیض اینها، یعنی درست نهی اینها. یک چنین دوگانگی در اشعار

حافظ مشهود است، و همین جهت سبب شده که حافظ در زمان ما به شکلی درآمده است که احدی نظیر ندارد؛ یعنی آن آدم لذت جوی لذت پرست میخواره‌ای که سروکارش جز با شراب و رباب و چنگ و این حرفها نیست، یعنی یک آدم به اصطلاح امروزیها اپیکوری، در کار خودش از حافظ مدد می‌گیرد، و در بسیاری از مجالس و بزمها دیوان حافظ، سوم شراب و رباب است، که می‌بینید، و از طرف دیگر همین دیوان حافظ در محافل دیگری همیشه بوده و هنوز هم هست، در محافلی که افرادی می‌آیند می‌نشینند، حالت مجرد به خودشان می‌گیرند، گناهان خودشان را یاد می‌کنند، عبادت می‌کنند، حالت ذکر به خودشان می‌گیرند، شعرهای حافظ را می‌خوانند، اشک می‌ریزند و می‌گریند، افراد خیلی بزرگی حافظ از سجاده‌شان جدا نمی‌شود؛ یعنی در بزم آنها سوم شراب و رباب است، و در محفل الهی و روحانی اینها سوم قرآن و صحیفه سجّادیه است. اینها دیگر صحبت «به خودبندی» نیست، و من چنین اشخاصی را سراغ دارم. افرادی نظیر مرحوم فیض مثلاً، به حافظ به این چشم و دیده نگاه می‌کردند. حالا این چگونه است؟ و واقعاً هم اگر ما به اشعار حافظ نگاه کنیم، لااقل در نظر ابتدایی این دوگانگی و دوگونگی را در آن می‌بینیم. پس حافظ کیست؟ حالا ما هستیم و می‌خواهیم از همین شعرهایش او را بشناسیم، فعلاً ما به تاریخش کار نداریم؛ حافظ کیست؟ از این شعرهایش می‌خواهیم بفهمیم که او کیست.

شناخت یک نفر از روی اثرش، دیوانش، کاری است منطقی، یعنی دیوانش را باید تحلیل کرد، حالا ممکن هم هست احياناً کسی برسد به جایی که آخرش نتواند او را بشناسد، ولی بالاخره اقدام به این کار، کاری است عملی، بعد ببینیم به نتیجه می‌رسیم یا نمی‌رسیم. اگر نرسیدیم که نرسیدیم، ولی اگر رسیدیم راه، راه صحیحی است، راه تحلیل دیوان و اثر

یک شاعر.

در مورد حافظ، فرضیه‌های زیادی هست. ما باید این فرضیه‌ها را یک یک بیان کنیم، بعد هریک از آنها را با قرائن موجود تطبیق بدهیم، ببینیم قرائن همین دیوان حافظ با آن تطبیق می‌کند یا تطبیق نمی‌کند، و احیاناً قرائن تاریخی هم ممکن است در بعضی موارد به کمک ما بیاید، درست مثل همین که علمای امروزی در مسائل طبیعی، اول یک فرضیه‌ای در ذهنشان برق می‌زند، به اصطلاح این مرحلهٔ تئوری است، بعد می‌آورند در مرحلهٔ پراتیک و عمل، ببینند این فرضیه با واقع انطباق پیدا می‌کند یا نمی‌کند.

فرضیهٔ اول دربارهٔ حافظ: حافظ صرفاً یک هنرمند است

اولین فرضیه دربارهٔ دیوان حافظ این است که حافظ در دیوانش صرفاً یک شاعر است به تمام معنی کلمهٔ شعر و شاعر، یعنی یک هنرمند است؛ حافظ در دیوان خودش هیچ هدفی نداشته جز اینکه می‌خواسته است یک شاهکار هنری به وجود بیاورد. هنرمند وقتی که می‌خواهد یک شاهکار هنری به وجود بیاورد تمام همتش این است که از چه موادی و برای چه هدفی یک شاهکار بهتر می‌شود به وجود آورد. او دیگر لازم نیست به آن ماده اعتقاد داشته باشد، [نگاه می‌کند] چه به درد کارش می‌خورد. یک مجسمه‌ساز هدفش این است که یک مجسمهٔ عالی بسازد، آنگاه دنبال سوژه می‌گردد. چه برای سوژه خوب است؟ و از چه ماده‌ای می‌شود ساخت؟ با گچ بهتر می‌شود ساخت یا با فلز و یا با سنگ؟ در مدرسهٔ سپهسالار شخصی به نام بهلول هست، بهلول معروف. برای این نقاشها بهترین سوژه این جناب بهلول است، خیلی قیافهٔ خوبی است که نقاشی‌اش را بخواهند بکشند یا مجسمه‌اش را بخواهند بریزند. حالا اگر کسی بیاید

مجسمه بهلول را بریزد، آیا این علامت ارادت فوق العاده‌ای است که به بهلول دارد؟ نه، هنرمند دنبال سوژه و موضوع می‌گردد که هنر خودش را به بهترین وجهی ظاهر کند.

شعر، خودش هنر است. ارسطو هم شعر را اول جزو منطق نشمرده بود، خطابه و شعر از «صناعات خمس» را جزو فنون یعنی جزو هنرها آورد، منتها بعد گفتند همه اینها جزو هنرهاست، هم علم است هم هنر، و لهذا اسم «صناعات خمس» گذاشتند، اینها صنعت است و هنر. در اینکه حافظ فوق العاده هنرمند است و شاعر به تمام معنی کلمه، یعنی از نظر هنری به تمام معنی کلمه شاعر است، و یک هنرمند فوق العاده مقتدر است، احدی بحث ندارد. این فرضیه می‌گوید حافظ یک هنرمند است و دیوان شعر او را هم از نظر محتوا نباید جدی گرفت، هیچ جایش را، نه آنجایی که دم از می و معشوق و این حرفها می‌زند و نه آنجایی که دم از خدا و عرفان و سلوک می‌زند، هر دو برای حافظ سوژه هستند و بس، او بابایی بوده هنرمند، و هنرمند عاشق هنرش است و دنبال سوژه می‌گردد، خصوصاً که از قدیم گفته‌اند: أَحْسَنُ الشُّعْرِ أَكْذَبُهُ. اصلاً شعر با دروغ درست شده. آن شعری هم که قرآن نهی می‌کند و پیغمبر فرمود: لَنْ يُمْلَأَ بَطْنُ الرَّجُلِ قَيْحاً خَيْرٌ مِنْ أَنْ يُمْلَأَ شِعْراً همین شعری است که محتوایش تخیل محض باشد. بعد هم فرمود: إِنَّ مِنَ الشُّعْرِ لِحِكْمَةً^۱ بعضی اشعار هم حکمت است. ولی اساس شعر [تخیل است]. در منطق هم شعر را به عنوان یک موضوع تخیل و یک امر تخیلی [می‌شناسند]، یعنی به نظم کار ندارند، که حالا خودش تعریف خاصی دارد.

اگر این جور باشد، از دیوان حافظ چیزی راجع به شخصیت حافظ

نمی شود استنباط کرد.

داستانی نقل می کنند که فرزددق یک وقتی در ضمن اشعارش این شعر را گفت:

فَبِئْسَ بِجَانِبِي مُصَرَّعَاتُ وَبِئْسَ أَفْضُ أَغْلَاقِ الْخِتَامِ^۱
 دارد وصف می کند یک عده زنهایی را که با آنها بسر می برده. خلیفه وقت گفت: تو در این شعرها اقرار به زنا کرده ای، باید حد بر تو جاری شود (چون می گوید این جماعت نسوان در دو طرف من راحت خوابیده بودند، کار من هم تا صبح جز قفل بسته باز کردن چیز دیگری نبود). فرزددق گفت: «إِنَّ كِتَابَ اللَّهِ يَذَرُّ عَنَّا الْحَدَّ» قرآن حد را از من برداشته. گفت: چطور؟ گفت: خداوند متعال می فرماید: وَ الشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ. أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ. وَ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ^۲، کار شاعر این است که کار نکرده را توصیف کند^۳. به خود حافظ هم چنین اعتراضاتی کرده اند. می گویند حافظ گفت:

اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را

به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را
 این فقط در منطق یک شعر درست است که یک شاعر آسمان جُل بگوید: «به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را». امیر تیمور به او گفت: این حرفها چیست که می گویی؟ من این همه جان کنده ام تا سمرقند و بخارا را فتح کرده ام، تو به یک خال سیاه می بخشی؟ گفت: این همه بخشش کرده ام که حالا چیزی ندارم و این جور جلنبر هستم! البته این افسانه است که به او نسبت می دهند؛ می گویند با امیر تیمور ملاقات نکرده.

۱. دیوان فرزددق، ج ۲ / ص ۸۳۶، چاپ و تحقیق عبدالله الصاوی، قاهره، ۱۹۳۶.

۲. شعرا / ۲۲۴-۲۲۶.

۳. کشکول شیخ بهایی، ج ۴ / ص ۹.

زبان، زبان شعر است و زبان، زبان هنرمند است.

یک داستان واقعی مطبوع الدوله حجازی در کتاب آینه^۱ نقل می‌کند که یک بیچاره‌ای که آثار شاعر بلژیکی^۲ را خوانده بود و مجذوب تخیلات لطیف و انسانی و اخلاقی او شده بود^۳، از فلان کشور بار سفر بست که برود به ملاقات او. رفت ملاقات کند، یک خانم سکرتری داشت، گفت: او ملاقات نمی‌دهد. گفت: من از راه دور آمده‌ام، چندین کشور را طی کرده‌ام، می‌خواهم چند دقیقه استاد را زیارت کنم. هرچه این زن بدبخت گفت: آقا برگرد، وقت ندارد، دید نمی‌شود (آن زن می‌دانست چه خبر است). تا آخر از بس او اصرار کرد، هر جور بود یک وقتی برایش گرفت. آن شخص می‌گوید که رفتم، تا در اتاق را باز کردم یک وقت دیدم یک آدم بدترکیب بدهیکلی با اخمهای درهم کشیده آمد بیرون و گفت: از جان من چه می‌خواهی؟! برو گم شو! و از این حرفها؛ عکس تمام آن چیزهایی که من در آثارش خوانده بودم. مات و مبهوت ماندم. بعد آمدم به آن زن گفتم: این همان است که این همه آثار می‌نویسد؟! گفت: بله. گفتم: همان است که این همه چیزهای خوب و زیبا نوشته است؟! گفت: بله. گفتم: من که باور نمی‌کنم. آن زن انگشترش را درآورد، گفت: این انگشتر من چگونه انگشتری است؟ خیلی زیباست؟ گفتم: بله. گفت: آیا چون این خیلی زیباست، دلیل بر این است که انگشتر ساز هم خیلی زیباست؟ گفتم: نه. گفت: آخر این هنر است، ممکن است او خیلی آدم بدترکیب بداخلاقی

۱. ص ۹۳-۱۰۰.

۲. ظاهراً نظرش به موريس مترلینگ است. [ولی به نظر می‌رسد که نظر نویسنده به موسیو پیرلاتوش بوده است].

۳. مترلینگ خیلی شاعر است، در نثر خودش هم شاعر است، یعنی نثرش هم شاعرانه است. او واقعاً شاعر است و فیلسوف نیست.

باشد از هر جهت، ولی این هنر را هم دارد که انگشتر زیبا می‌سازد. نویسنده فقط هنرمند است، هنرش این است که یک اثر زیبایی خلق کند، این که دلیل نمی‌شود که خودش زیبا باشد، تو اشتباه کرده‌ای.

عده‌ای دربارهٔ حافظ چنین اعتقادی دارند.

این مطلب را نمی‌شود با دلیل و برهان رد کرد. معنایش این است که ظاهر کلام حافظ در هیچ مقوله‌ای حجت نیست. این را نمی‌شود قبول کرد، البته نمی‌شود هم رد کرد؛ با دلیل و برهان نمی‌شود رد کرد، ولی کسی هم که آشنا با دیوان حافظ باشد نمی‌تواند این حرف را قبول کند که آن اشعار عرفانی حافظ را یک شاعر که صرفاً هنرمند بوده و اساساً واقف به رموز عرفان و سیر و سلوک و معنویت و اینها نبوده [سروده است] و او توانسته چنین اثر جاویدانی خلق کند که بعد از هفتصد سال اشکها را در خلوت‌های شب جاری کند.

عرض کردم این، برهان نیست، ولی برای خود من شخصاً هیچ وقت چنین چیزی قابل قبول نیست. دلیلش هم این است که امروز چرا حافظی به وجود نمی‌آید؟ آیا دیگر قریحه‌ها خشک شد، که حافظی نباشد، سعدی‌ای نباشد، جامی‌ای نباشد؟ دلیل ندارد قریحه‌ها خشک شده باشد؛ روحها در مسیر دیگری است، یعنی روح حافظ دیگر وجود ندارد که اثری مثل حافظ و حتی مثل جامی به وجود نمی‌آید. این دیگر یک امر شخصی است و «الْمَرْءُ مُحَبُّوْهُ تَحْتَ لِسانِهِ» در اینجا کاملاً مشهود است؛ همان طور که خود قرآن کریم - که گفتیم عده‌ای حافظ را سوم قرآن و صحیفه قرار می‌دهند از نظر مناجات‌ها و راز و نیازهاشان - اثر خودش را در دنیا روی زیبایی‌اش دارد، ولی یک زیبایی‌ای که از یک افق مافوق بشری برخاسته، و چقدر قرآن روی این موضوع تکیه می‌کند! اعجاز قرآن این است.

وَ إِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ بِمَا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ^۱.

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ^۲.

إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ^۳.

اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ^۴.

این دیگر یک امر ساختگی نبود. پیغمبر اگر یک هنرمند می‌بود نمی‌توانست چنین کاری را خلق کند. امام زین‌العابدین اگر فقط یک هنرمند می‌بود، محال بود اثر جاویدی مثل صحیفه خلق کند. یک هنرمند هرچه فصیح باشد، هرچه بلیغ باشد، محال است بتواند دعای کمیل خلق کند. به عقیده من: و همین‌طور یک آدمی که روحش روح سوخته و عرفان نباشد، خودش متأثر نباشد، امکان ندارد که یک چنین آدم بی‌خاصیت - نمی‌خواهم بگویم یک آدم فاسق فاجر، نه، یک آدم عادی، یک ملای معمولی، یک مدرس شرح مطالع^۵ و استاد کشف و از این حرفها - غزلی در

۱. مائده / ۸۳.

۲. انفال / ۲.

۳. زمر / ۴۵.

۴. زمر / ۲۳.

۵. همان‌طور که گفته‌اند حافظ شرح مطالع تدریس می‌کرده.

این حد بگوید:

طفیل هستی عشق‌اند آدمی و پری
ارادت‌ی بنما تا سعادت‌ی ببری
بکوش خواجه و از عشق بی نصیب مباش
که بنده را نخرد کس به عیب بی هنری
می صبح و شکر خواب صبحدم تا چند

به عذر نیم شبی کوش و گریه سحری
تا آخرش، که یکی از آن برازنده‌ترین غزلیات حافظ است. چنین چیزی
امکان ندارد، اینها حرف مفت است. ولی عرض کردم کسی بخواهد با دلیل
و برهان بگوید چنین چیزی نیست، [مشکل است]. بعلاوه با این همه
صراحتی که این مرد دارد می‌گوید، دیگر نمی‌شود کاری کرد. این یک
فرضیه.

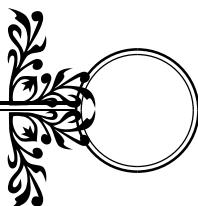
خوشبختانه این فرضیه امروز در زمان ما طرفدار ندارد که ما خیلی
بخواهیم یقه برای آن پاره کنیم. امروز نمی‌گویند که حافظ یک هنرمند
محض بوده. از بعضی گفته‌های همین آقای انجوی شیرازی این حرف
برمی‌آید که حافظ یک مردی بود که از زمان خودش رنجیده بود و چون از
عصر خودش و مردم و محیطش رنجیده بود به هنر خودش پناه آورده بود؛
ولی او هم به این شدت نمی‌خواهد این حرف را بزند.

فرضیه دوم: حافظ اشعار خود را در حالات مختلف گفته است
فرضیه دوم - که این هم فرضیه عجیبی است - این است که حافظ این
حرفهای ضد و نقیض را - که خیلی هم ضد و نقیض است و ما بعد درباره
تناقضهای ظاهری حافظ بحث خواهیم کرد - تحت تأثیر حالات مختلف
گفته؛ آنجایی که در حد اعلای اپیکوری گفته، در آن وقت حالتش هم

حالت اپیکوری بوده و خلاصه از هیچ چیز نمی‌گذشت اگر گیش می‌آمد، و آنجایی هم که در اوج عرفان گفته، در آن وقت حالت عرفانی داشته؛ یعنی این نوسانی که شما در دیوان حافظ می‌بینید، منعکس‌کننده نوسان روحی خود حافظ است، در این حد که بین المشرق و المغرب است؛ تا این حد روح حافظ در نوسان بوده. می‌گوییم چطور چنین چیزی می‌شود؟ ادوارد براون نظرش این است. او کتابش تاریخ ادبیات ایران را به انگلیسی نوشته؛ در جلد سومش - که از سعدی تا جامی است و علی اصغر حکمت ترجمه کرده - می‌گوید حافظ آنجایی که راجع به میخوارگی گفته مقصودش همین میخوارگی بوده، آنجایی هم که راجع به مخّ عرفان گفته واقعاً در آن وقت عارف بوده. بعد به انگلیسیها می‌گوید شما ممکن است تعجب کنید: مگر می‌شود یک نفر این طور باشد؟ می‌گوید ایرانیها را نشناخته‌اید، ایرانی یک چنین جنس آدمی است...^۱

۱. [ظاهراً اندکی از پایان این جلسه روی نوار ضبط نشده است.]

حافظ، کلی از بوستان معارف اسلامی



بحث ما رسید به اینجا که حافظ خودش در لحن اشعارش طوری هست که این امکان را به افراد داده که به اشکال گوناگونی تفسیر شود. یک نوع تفسیر او به اصطلاح تفسیر مادی حافظ است، یعنی آن چیزهایی را که در زبان حافظ آمده است از می و معشوق و شک و حیرت و دم غنیمت شمردن و امثال اینها - که به قول فرنگیها حافظ را یک شاعر اپیکوری معرفی می‌کند - به همین ظاهرش حمل کنیم و بگوییم مقصودش هم همین است. در جلسه پیش گفتیم که بسیاری حافظ را همین جور تفسیر می‌کنند ولی آنها هم به عمد و با توجه یا بدون عمد و توجه قسمتی از اشعار حافظ در این زمینه را به حساب می‌آورند، همان اشعار مادی به اصطلاح، که مفهومی این گونه دارد، و قسمت دیگر را [مسکوت می‌گذارند]. در واقع آن مقدار از مفاهیم ماده‌پرستی حافظ آورده می‌شود که خود این نویسندگان را بتواند توجیه کند، یعنی چیزهایی که حاضرند به خودشان نسبت بدهند و نه بیشتر، و اما در حدودی که حتی خودشان هم ابا دارند که به خودشان چنین نسبت‌هایی بدهند، در آن اشعار حافظ سکوت می‌کنند و ما گفتیم حالا

ببینیم چه از آب در می‌آید، و درآوردیم که اگر حافظ را این جور تفسیر کنیم، برای حافظ جز همان هنر شاعری چیزی باقی نمی‌ماند، بلکه یک انحطاط اخلاقی روحی در متنها درجه، متنها با هنر فوق العاده شعی. این یک گونه تفسیر.

البته اینجا ممکن است کسی بگوید که چه مانعی دارد؟ مگر ما قول داده‌ایم که حافظ این جور نباشد؟ ما باید ببینیم حافظ در واقع چگونه بوده است. سخن ما هم همین است. این طرز فکر، یعنی طرز فکر اینچنین مادی برای یک شاعر و هنرمند، در جهان اسلام سابقه دارد و بوده‌اند شعری که شعر و ادب و هنرشان در همین زمینه‌ها بوده و بی‌پرده و مکشوف این مدعای خودشان را بیان کرده‌اند. فرنگیها این جور افراد را «اپیکوریست» می‌نامند، البته خودشان - یعنی تاریخ فلسفه‌نویس‌ها - می‌گویند روی یک نسبت غلطی است که به اپیکور می‌دهند، و الا خود اپیکور هم به این معنا لذت پرست نبوده است، ولی اصطلاحی شده.

یزیدی‌گری

در جهان اسلام اول کسی که در شعر خودش مفاهیم معنوی و مذهبی و اخلاقی را به مسخره گرفت و بی‌پرده دم از لذت و عیش و شراب و شاهد و اینها زد و مقصود او هم جز همین امور ظاهری نبود یزید بن معاویه است، و آنچه که اروپاییها آن را «اپیکوریسم» می‌نامند مسلمین باید «یزیدی‌گری» بنامند، چون اول کسی که این باب را در جهان اسلام فتح کرد یزید بود. البته می‌دانید که یزید شاعری فوق العاده زبردست بوده، خیلی شاعر بلیغی بوده، و دیوانش هم شنیده‌ام چاپ شده، و معروف است که قاضی ابن خلکان معروف که از علمای بزرگ اسلام و مورخ بزرگی است و کتابش جزو اسناد تاریخی دنیای اسلام است و خودش مرد ادیبی هم هست، شیفته فوق العاده

شعر یزید بوده، به خود یزید ارادتی نداشته ولی به شعر یزید فوق العاده ارادتمند بوده، و در اشعار یزید همین مضامین تحقیر هرچه معنا و اخلاق و معانی دین و مذهب است در قبال لذات و بهره گیری از طبیعت، در کمال صراحت آمده است، مثل این اشعارش که می گوید:

مَعْشَرَ النَّدْمَانِ قَوْمُوا وَ اَسْمَعُوا صَوْتَ الْاَغَانِي
وَ اشْرَبُوا كَأْسَ مُدَام وَ اثْرُكُوا ذِكْرَ الْمَعَانِي
مخصوصاً وقتی که به این امور دعوت می کند، توأم می کند با نفی معانی.

شَعَلْتَنِي نَعْمَةُ الْعِيدَانِ عَنْ صَوْتِ الْاَذَانِ
وَ تَعَوَّضْتُ عَنِ الْحُورِ عَجُوزاً فِي الدَّنَانِ
اشخاصی که به مفاد عربی آگاه هستند می دانند چه دارد می گوید. حالا اندکی از آن را ترجمه می کنم. می گوید: «دوستان، ندیمان، بپایزید، صدای موسیقی را، اغنیه ها را گوش کنید، جام می دمدام بنوشید و ذکر معانی و آن حرفهای اخلاقی را رها کنید. من شخصاً کسی هستم که آواز عودها مرا از شنیدن آواز اذان بازداشته است و به جای حورالعین که در بهشت وعده می دهند، این پیرزنی را که در داخل خُم است انتخاب کرده ام.» کلمه «عجوز» در زبان عربی کنایه از خمر کهنه آورده می شود. یا مثلاً می گوید:

شُمَيْسَةُ كُرْمٍ بُرْجُهَا قَعْرُ دَنْهَا وَ مَشْرِقُهَا السَّاقِي وَ مَغْرِبُهَا فَمِي^۱
اِذَا نَزَلْتُ مِنْ دَنْهَا فِي زُجَاجَةٍ^۲ حَكْتُ نَفْراً بَيْنَ الْحَطِيمِ وَ زَمْزَمِ^۳

۱. شراب را می گوید. (این مسخره کردنش امور دینی و مذهبی را و به باد سخریه گرفتن اینها همیشه در اشعارش هست.)

۲. آنجا که از ظرف خودش قلقل کنان، زمزمه کنان می ریزد در شیشه.

۳. گویی حجاج هستند که میان حطیم و زمزم دارند حرکت می کنند.

فَإِنْ حَرَمْتَ يَوْمًا عَلَى دِينَ أَحْمَدَ فَخُذْهَا عَلَى دِينِ الْمَسِيحِ بْنِ مَرْيَمَ^۱
یا راجع به مساجد می‌گوید:

دَعِ الْمَسَاجِدَ لِلْعِبَادِ تَسْكُنُهَا وَاجْلِسْ عَلَى دَكَّةِ الْخَمَارِ وَاسْقِنَا
إِنَّ الَّذِي شَرِبَا فِي سُكْرِهِ طَرِبَا وَلِلْمُصَلِّينَ لَا دُنْيَا وَلَا دِينَا
مَا قَالَ رَبُّكَ وَيْلٌ لِلَّذِي شَرِبَا لِكِنَّهُ قَالَ وَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَا
همین مضامینی که ما می‌بینیم در کلمات عرفای خودمان طعنه زدن به
عبادت و مسجد و این جور حرفها زیاد پیدا می‌شود در مقابل عیش و
نوشی که خود آنها می‌گویند و در کلماتشان هست.

یا مثلاً بی‌دردی نسبت به اجتماع، که گور پدر اجتماع، هرچه بود بود:
«وظیفه گر برسد مصرفش گل است و نبید» پولی برسد و ما برویم آنجا،
گلی و نبیدی و از این حرفها، دیگر گور پدر دنیا، هرچه می‌خواهد بر دنیا
بگذرد.

در اثر این کارهایی که یزید می‌کرد، چون نامزد خلافت بود، معاویه که
در سیاست مرد پخته‌ای بود خیلی ناراحت بود، می‌دید اینها زمینه خلافت
او را بکلی خراب می‌کند، خصوصاً این بی‌دردی و بی‌علاقگی‌اش. برای
اینکه او را علاقه‌مند به سیاست و امور نظامی بکند، در یکی از جنگهایی که
با رومیها داشتند، مخصوصاً فرماندهی سپاه را به او داد. سپاه رفتند و یزید
دلش نمی‌خواست برود، بالاخره خودش چند منزل بعد از سپاه حرکت
می‌کرد، تا رسید به یکی از دیرها^۲. بعد از مدتی که لشکر در جایی اطراق

۱. ادیان یکی است، فرق نمی‌کند، اگر به دین احمد حرام است، به دین مسیح بنوش.

۲. شیوع شرابخواری و فحشا در میان مسلمین از دیرهای مسیحیت آغاز شد، چون مسئله
عفاف اسلامی و حجاب اسلامی و ممنوعیت شرب خمر عیاشی را اجازه نمی‌داد. مسیحیها
در صومعه‌ها و دیرهای خودشان راهیها به عنوان زنهای تارک دنیا داشتند، شراب هم
داشتند، همان جاها را مرکز عیش و نوش کرده بودند، و شام هم مجاور قسطنطنیه و در مرز

کرده بود، به او خبر دادند که یک بیماری خیلی سختی افتاده میان سپاهیان و اینها را مثل برگ خزان به زمین می‌ریزد. او در دیر، زنی به نام ام کلثوم پیدا کرده بود و با او مشغول عیش و نوش بود، اصلاً خیالش از این حرفها نبود؛ یک وقتی که سرش گرم شد این شعرها را در بی‌دردی نسبت به مردم گفت:

مَا أَنْ أَبَالِي بِمَا لَا قَتْ جُمُوعُهُمْ بِالْقَذْوَنَةِ^۱ مِنْ حُمَى وَمِنْ مَوَم
إِذَا اتَّكَأْتُ عَلَى الْأَنْمَاطِ مُرْتَفِقًا بِدِيرِ مُرَّانَ عِنْدِي أُمُّ كَلْثُوم

البته بعد هم شاعرهای دیگری به همین حال درآمدند. ابونواس که یک شاعر اهوازی‌الاصل است و شاعر بسیار توانایی است در عربی، یک چنین شاعری است. اینها بعدها به اصطلاح جزو عمال شهوت و خلوت خلفا شدند، یعنی جزو وسایل و ابزارهای عیش و نوش خلفا و اشراف و اعیان و رجال گردیدند، که وقتی می‌خواستند دستگاه عیش و نوش داشته باشند، از جمله کسانی که به آنها احتیاج داشتند، ندیمها، بذله‌گوها، شاعرها و کسانی بودند که مضمونهای عالی و لطیف می‌گویند برای اینکه عیش آنها را مکمل کنند.

آن مکتبی که حافظ را به نحو مادی تفسیر می‌کند، مطابق آن از حافظ چنین شخصیتی بیرون می‌آید و استفاده می‌شود. اتفاقاً در حافظ یک برگه‌ای هست که این برگه هم این بیچاره حافظ را بیشتر متهم می‌کند و آن این است که در یکی از غزلهایش که در ترتیب این دیوان (دیوان قزوینی) اولین غزل او قرار گرفته است، بلکه همان اولین بیتی که حافظ با آن شروع می‌شود، یک مصراعش از یزید است:

→ بود (آن وقت ترکیه جزو مسیحیت بود) و در خود شام هم -مخصوصاً در دهات اطراف شام - مسیحی زیاد بود.

۱. یا «بالفرقدونه»، ظاهراً اسم محل «قذقذونه» یا «فرقدونه» بوده؛ من در بعضی کتابها قذقذونه خوانده‌ام، در بعضی فرقدونه.

الا یا ایها الساقی ادر کأساً و ناولها
 که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلها
 مصراع اول می‌گویند از یزید است، منتها مصراع او این جور بوده:
 «ادر کأساً و ناولها الا یا ایها الساقی» و شعرش چنین است:
 انا المسموم ما عندی بتریق و لا راق

ادر کأساً و ناولها الا یا ایها الساقی
 اینجا یک برگه یزیدی‌گری علیه حافظ بیچاره درست می‌شود و لهذا
 بعدها شعرا آمده‌اند بعضی عذر خواسته‌اند، بعضی دیگر به حافظ ایراد
 گرفته‌اند که تو چرا این شعر را از یزید گرفته‌ای؟ در این شرحی که
 «سودی» بر حافظ نوشته^۱ می‌گوید که اهلی شیرازی خواسته برای این امر
 عذری از حافظ بیاورد؛ می‌گوید:
 خواجه حافظ را شبی دیدم به خواب

گفتم ای در فضل و دانش بی‌همال^۲
 از چه بستی بر خود این شعر یزید
 با وجود این همه فضل و کمال
 گفت واقف نیستی زین مسئله

مال کافر هست بر مؤمن حلال
 ولی کاتبی نیشابوری این حرف را قبول نکرده و به گونه دیگری در
 واقع بر حافظ نقد کرده است؛ می‌گوید:

۱. سودی یک مرد ترک‌زبانی بوده که با ادبیات فارسی آشنا بوده، دیوان حافظ را به فارسی
 شرح کرده، ولی شرحش شرح لغوی و ادبی است، شرح عرفانی نیست، به مقاصد حافظ
 هیچ کاری ندارد، فقط برای ترک‌هایی که با فارسی آشنا باشند در واقع ترکیب می‌کند: این
 مبتداست، این خبر است؛ چنین چیزی.
 ۲. او «بی حساب» نوشته ولی مسلم «بی همال» است، غلط از سودی است.

عجب در حیرتم از خواجه حافظ به نوعی کش خرد زان عاجز آید
چه حکمت دید در شعر یزید او که در دیوان نخست از وی سراید
اگرچه مال کافر بر مسلمان حلال است و در او قیلی نشاید
ولی از شیر عیبی بس عظیم است که لقمه از دهان سگ رباید
بالاخره این یک شعر هم برگه‌ای شده برای یزیدی‌گری در حافظ.

حالا ما برویم ببینیم که مطلب چیست؟ آیا واقعاً همین جور است؟
دیوان حافظ همین طور باید تفسیر شود؟ اگر دیوان حافظ یکنواخت
می‌بود و همه اشعار حافظ همان جورهایی بود که ما نمونه‌هایش را در
قسمتهای مختلف داده‌ایم، می‌گفتیم بله، چه مانعی دارد که بگوییم حافظ
این جور بوده؟ حالا از حافظ برای ما یک «لسان الغیب» و یک مرد خیلی
عالی و قدیس ساخته‌اند، خوب اشتباه کرده‌اند، چون تاریخ که چیزی را
نشان نمی‌دهد، عوام این حرف را می‌زنند، دیوانش هم که سراسر این است،
پس حافظ اساساً همین هم هست، بیش از این هم چیزی نبوده.

ولی این طور نیست و همه اشعار حافظ آن جورها نیست. اگر ما این
طور درباره حافظ قضاوت کنیم و حافظی پیدا شود بخواهد ما را به
محاکمه بکشد، جوابی در برابرش نداریم. اگر کسی بخواهد درباره حافظ
از روی دیوانش قضاوت کند (که بحث ما فعلاً در این است، ما تاریخ حافظ
را قبلاً بحث کردیم) مثل هر شاعر دیگری، باید تمام این دیوان را از اول تا
به آخر در نظر بگیرد، چون بلا تشبیه درباره قرآن کریم ما داریم که الْقُرْآنُ
يُفَسِّرُ بَعْضُهُ بَعْضًا (بعضی از قرآن مفسر بعضی هست) و خود قرآن برای
خودش «متدولوژی» بیان کرده (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ
مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا

تَشَابَهٌ مِنْهُ ابْتِغَاءُ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءُ تَأْوِيلِهِ^۱ و خود قرآن این باب را برای اولین بار باز کرده، باب متشابه‌گویی و محکم‌گویی و اینکه آن محک‌های ام‌الکتاب باشد یعنی مرجع همه کتاب باشد و مقیاسی باشد برای متشابهات. ما درباره قرآن هم اگر بخواهیم بعضی از آیات آن را استخراج کنیم و بعد همانها را مقیاس قرار بدهیم، چیزی در می‌آید غیر از آنچه که خود قرآن می‌خواهد، و اغلب کتابهای مهم همین‌طور است که نمی‌شود انسان قسمتی از آن را، بعضی از آن را بگیرد و تفسیر کند.

حافظ در کتاب خودش یک کلید به دست ما داده است و آن کلید این است که کلماتی به کار می‌برد که آن کلمات همه نشان می‌دهد که می‌خواهد بگوید من مردی از این تیپ؛ مثل کلمه عارف، کلمه صوفی^۲؛ کلمات مقدس در حافظ از قبیل سالک، عارف، طریق، طریقت، رونده، مرشد، پیر. اینها نشان می‌دهد که این دیوان از تیپ دیوانهایی است که عرفا تنظیم کرده‌اند، در زبان عربی و در زبان فارسی.

ما اول باید برویم سراغ عرفا به طور کلی. حافظ را ما نمی‌توانیم از عرفا جدا کنیم و تفسیر کنیم، چنین چیزی محال است. مولوی را ما نمی‌توانیم از عرفا جدا کنیم و تفسیر کنیم. تفسیر حافظ باید تفسیری باشد در ضمن تفسیر عرفا، خوبیه‌ها یا بدیهایش در همه باید سنجیده شود. پس ما باید یک نظر کلی به همه عرفا بکنیم، ببینیم اصلاً در میان عرفا این‌گونه حرف زدن بوده یا نبوده؟ ما می‌بینیم به اصطلاح امروز سمبلیک حرف زدن - یعنی با الفاظ و کلماتی که هر کدام رمز یک معناست سخن گفتن - امری بوده که قرن‌ها قبل از حافظ در میان عرفای اسلامی، اعم از عربی‌گوی و

۱. آل‌عمران / ۷.

۲. البته «صوفی» را خیلی اوقات نقد هم می‌کند. بعضی از اینها را نقد کرده ولی بعضی را نقد نکرده است.

فارسی‌گوی، رایج بوده، اختصاص به حافظ ندارد، قرن‌ها قبل از حافظ بوده و خودشان هم در جاهای دیگر تصریح می‌کرده‌اند که این کلمات، رمز و اصطلاح است و ما از اینها یک معانی خاصی در نظر داریم. این نه به حافظ اختصاص دارد، نه به قرن حافظ و نه به زبان فارسی، که اگر ما بخواهیم دنبال این مطلب را بگیریم خیلی دنباله پیدا می‌کند؛ من همان قدر که شما بدانید این مطلب به حافظ و قرن حافظ و زبان فارسی اختصاص ندارد برای شما عرض می‌کنم تا مطلب برایتان قطعی و یقینی بشود.

محیی‌الدین عربی، پدر عرفان اسلامی

قبلاً هم عرض کردیم که یکی از عرفایی که الهام‌دهنده همه نوابغ عرفانی است که از قرن هفتم به بعد آمده‌اند، محیی‌الدین عربی است. محیی‌الدین عربی خواه‌ناخواه پدر عرفان اسلامی است و او بود که تحول عظیم در عرفان اسلامی به وجود آورد. (در یکی از بحثهای آینده، در عرفان نظری که بحث می‌کنیم، قسمتی از آنها را عرض خواهیم کرد). عرفای بعد از او همه از او الهام گرفته‌اند. مولوی، حافظ، شبستری و امثال اینها شاگردان مکتب محیی‌الدین‌اند بدون شک. محیی‌الدین شعر هم می‌گفته و بعضی شعرهایش هم خیلی عالی است نه همه. اصلاً او یک آدمی است که همان طور که ما مولوی را می‌گوییم در قالب شعر نمی‌گنجد او باز بیشتر در قالب شعر نمی‌گنجد؛ یک چنین آدم عجیبی است. از جمله یک کتابی، یک عده اشعاری دارد به نام ترجمان الاشواق که خودش همانها را شرح کرده به نام ذخائر الاعلاق و چاپ شده و در دست است. این اشعار همه اشعار عاشقانه است و با اینکه خودش تصریح می‌کند که او برخوردی هم با یک خانم عارفه‌ای در مکه داشته - که داستانش را در مقدمه آن کتاب و در شرح حال او نقل کرده‌اند - و آن زن شاگردش بوده و خودش هم در ابتدا تصریح

می‌کند که این کلماتی که من می‌آورم، از همان زن کنایه می‌آورم، یعنی مفهوم لفظ و ظاهری که من دارم می‌گویم همین زن را دارم می‌گویم (فکل اسم اذکره فی هذا الجزء فمنها اکثی و کل دار اندیها فدارها اعنی: من هر اسمی اگر ببرم، سعاد بگویم، هند بگویم، مقصود اوست، و هر داری را که من ندیده‌ام دارم او را قصد کرده‌ام) ولی در عین حال معنای شعر سمبلیک این نیست که مثلاً وقتی می‌گوید شراب، از شراب [چیز دیگر اراده شده] مثل اینکه ما می‌گوییم «رأیت اسدا» و از «اسد» مستقیماً رجل شجاع اراده شده؛ نه، از شراب، شراب اراده می‌شود ولی شراب را وقتی که توصیف می‌کند هدفش از توصیف شراب چیز دیگر است، نه اینکه لفظ «شراب» که می‌گوید، مجازاً می‌گوید و به جای لفظ «شراب» باید یک چیز دیگر بگذاریم. در مجازاتی که ادبا به کار می‌برند این طور است که لفظی را به جای لفظ دیگر به کار می‌برند که اگر لفظ اصلی را بگذاریم معنا تغییر نمی‌کند، ولی در بیان سمبلیک چیز دیگر است و آن این است که درباره یک معنی بحث می‌کند، این مطلب او ظاهری دارد که ظاهرش هم درست است، یعنی یک معنایی دارد، ولی روحش [چیز دیگری است و] یک باطن دیگری در کار است. این عین اقتباس از همان کار قرآن است: ظاهر و باطن. «ظاهر و باطن» معنایش این نیست که لفظ قرآن وضع شده برای معنای باطنی و معنای ظاهری مجاز است، بلکه به این معنی است که در آن واحد بطون متعدده دارد؛ یک ظاهر دارد و یک باطن؛ اهل ظاهر ظاهرش را می‌فهمند و اهل باطن باطنش را. بعد می‌گوید:

ولم ازل فیما نظمتها فی هذا الجزء علی الایماء علی الواردات الالهیه و
التنزیلات الروحانیة و المناسبات العلویة جریا علی طریقتنا المثلی
فان الآخرة خیر لها من الاولى.

و بعد می‌گوید خود آن خانم هم می‌دانست: «و لعلمها (رضی الله عنها) بما اليه اشير و لا ينْبْهك مثل خبير و الله يعصم قارئ هذا الديوان من سبق خاطره الى ما لا يليق بالنفوس الایّية.» او خودش هم می‌دانست و مبادا کسی که این دیوان را می‌خواند خیال کند که مقصود ما فقط همین معنای ظاهری بوده.

بعد می‌گوید دیوان من که منتشر شد بعضی از علما نقد کردند، ایراد گرفتند، شاید بعضی از فقها تفسیق و تکفیر کردند. وقتی که مقصود اصلی را برای او شرح دادم او توبه کرد: «فلما سمعه ذلك المنكر تاب الى الله سبحانه تعالى و رجع عن الانكار على الفقراء» وقتی که آن منکر شرح مرا شنید توبه کرد از اینکه بر فقرا انکار کند «و ما يأتون به في اقاويلهم من الغزل و التشبيب» اینکه آنها در غزلیاتشان تشبیب می‌کنند کلیت دارد. «تشبیب» یعنی مطلب خودشان را به نام یک معشوق و یک محبوب آغاز می‌کنند ولی هدف چیز دیگری است. مثلاً قصیده بُرده که از بوصیری است و از عالی‌ترین و پرسوزترین و با اخلاص‌ترین قصایدی است که در اسلام گفته شده، چگونه شروع می‌شود؟ با غزل شروع می‌شود. یک مقدماتی دارد، هفت هشت قسمت است و بعد وارد مدح رسول اکرم می‌شود و خیلی قصیده عالی و عجیبی هم هست، ولی چگونه شروع می‌کند:

أَمِنْ تَذَكُّرٍ جِرَانٍ بِذِي سَلَمٍ مَزَجْتُ دَمْعًا جَرَى مِنْ مُقْلَةٍ بِدَمٍ
أَمْ هَبَّتِ الرِّيحُ مِنْ تِلْقَاءِ كَاظِمَةٍ وَأَوْمَضَ الْبَرْقُ فِي الظُّلُمَاءِ مِنْ إِضْمٍ

مثل کسی که درباره یک معشوق ظاهری دارد حرف می‌زند. همین شعرای خودمان که بعدها مدح حضرت امیر و حضرت امام حسین و... را گفته‌اند، اول از زلف و رخ و این حرفها می‌گویند، بعد وارد مدح علی می‌شوند. معلوم می‌شود همان وقت رایج بوده که عرفا غزل می‌گفته‌اند و تشبیب می‌کرده‌اند ولی مقصودشان چیز دیگر بوده. بعد خودش این شعر را

می‌گوید (و می‌گوید برای اینکه از مقصود ما آگاه بشوند):

كُلَّمَا أَذْكُرُهُ مِنْ طَلَلٍ^۱ أَوْ رُبُوعٍ أَوْ مَقَامٍ^۲ كَلَّمَا
وَكَذَا إِنْ قُلْتُ «هِيَ» أَوْ قُلْتُ «هُوَ» أَوْ «هُمْ» أَوْ «هِنَّ» جَمْعًا أَوْ «هُمَا»^۳
وَكَذَا إِنْ قُلْتُ قَدْ أَنْجَدَنِي قَدَرْتُ فِي شِعْرِنَا أَوْ أَتَهُمَا^۴
وَكَذَا السُّخْبُ إِذَا قُلْتُ بَكَتْ وَكَذَا الزَّهْرُ إِذَا مَا ابْتَسَمَا...^۵
أَوْ نِسَاءً كَاعِبَاتٍ نَهَدَتْ طَالِعَاتٍ كَشُمُوسٍ أَوْ دُمَى^۶
كُلَّمَا أَذْكُرُهُ مِمَّا جَرَى ذِكْرُهُ أَوْ مِثْلُهُ إِنْ تَفَهَّمَا
مِنْهُ أَسْرَارٌ وَ أَنْوَارٌ جَلَتْ أَوْ عَلَتْ جَاءَ بِهَا رَبُّ السَّامَا^۷
لِفُؤَادِي أَوْ فُؤَادٍ مَنْ لَهُ^۸ مِثْلُ مَايِي مِنْ شُرُودِ الْعُلَمَا^۹
صِفَةٌ قُدْسِيَّةٌ عِلْوِيَّةٌ إِعْلَمْتُ أَنَّ لِصِدْقِي قَدَمًا
فَاصْرِفِ الْخَاطِرَ عَنِ ظَاهِرِهَا وَ اطْلُبِ الْبَاطِنَ حَتَّى تَعْلَمَا

مولوی

مولوی خودمان با اینکه در مثنوی تغزل ندارد و با زبان دیگری حرف می‌زند، ولی به این مطلب توجه دارد و می‌گوید مبادا تو حرفی را که از

۱. یادگارهای محبوب، خرابه‌هایی که از منزل محبوب باقی مانده.

۲. ربوع و مقام یعنی منازل.

۳. هُوَ می‌گویم، هِيَ می‌گویم، هُمْ می‌گویم، هُنَّ می‌گویم، هرچه می‌گویم.

۴. اگر اسم نجد می‌برم، اسم تهامه می‌برم.

۵. از گریه ابر سخن می‌گویم، از خنده شکوفه سخن می‌گویم.

۶. یا از زنان کاعب - یعنی «پستان برآمده» - و از زنانی که مانند خورشید طلوع می‌کنند می‌گویم.

۷. می‌خواهد بگوید اینها اسرار و الهاماتی است که بر قلب من وارد شده و من به این صورت اینها را تجسم کرده‌ام. حالا چرا اینها به این صورت گفته‌اند، بعد در این باره بحث می‌کنیم.

۸. آن واردات بر قلب من وارد شده یا بر قلب کس دیگر.

۹. آنانی که مثل من از علماء بالله‌اند.

عارف می‌شنوی به ظاهرش حمل کنی. تشبیه خوبی می‌کند، می‌گوید آنها مرغ حق‌اند. مثل اینکه در کلمه «مرغ حق» اشاره دارد به منطق الطیر عطار و داستان اینکه مرغان همه جمع شدند به رهبری هدهد (و هدهد رمز پیر مرشد است و مرغهای دیگر سالک)، رفتند برای اینکه سیمرغ را به پادشاهی انتخاب کنند (که داستانش را اگر بخوایم شرح کنم، یک وقت دیگر در جای خودش باید شرح کنم). این است که سالکان را تشبیه به مرغان می‌کنند که حرکت می‌کنند برای رفتن به خانه سیمرغ. مولوی می‌گوید:

چون صفیری بشنوی از مرغ حق ظاهرش را یادگیری چون سبق
وانگهی از خود قیاساتی کنی مر خیال محض را ذاتی کنی^۱
اصطلاحاتی است مر ابدال را که نباشد زان خبر غفال را
با این تصریحات، ما چه می‌توانیم بگوییم؟

شیخ محمود شبستری

محمود شبستری در منظومه خودش که از عالی‌ترین قطعات عرفان اسلامی است - و افسوس که معانی اینها بکلی دارد فراموش می‌شود - [این اصطلاحات را توضیح می‌دهد.] می‌دانید سؤالاتی از خراسان کرده‌اند و آن وقت هم ظاهراً او در آذربایجان بوده و آن سؤالات را جواب داده و آن طور که خودش می‌گوید در یک شب هم جواب داده و این خیلی عجیب است:

رسولی با هزاران لطف و احسان رسید از خدمت اهل خراسان
جزو سؤالات آن آدم یکی این سؤال است:

۱. با این خیالات خود چیزی بسازی که چنین گفته‌اند.

چه خواهد مرد معنی زان عبارت
 که دارد سوی چشم و لب اشارت؟
 چه جوید از رخ و زلف و خط و خال
 کسی کاندر مقامات است و احوال؟
 معلوم است که برای اینها مطرح بوده که مقصود عرفا از این تعبیرات
 چه بوده؟ مفصل در این زمینه‌ها بحث می‌کند، شاید در حدود صد شعر
 داشته باشد. آنوقت این جور جواب می‌دهد (من چند تایش را برایتان
 می‌خوانم):
 هر آن چیزی که در عالم عیان است
 چو عکسی ز آفتاب آن جهان است
 جهان چون زلف و خط و خال و ابروست
 که هر چیزی به جای خویش نیکوست
 تجلّی، گه جمال و گه جلال است
 رخ و زلف آن معانی را مثال است
 صفات حق تعالی لطف و قهر است
 رخ و زلف بتان را زان دو بهر است
 چو محسوس آمد این الفاظ مسموع
 نخست از بهر محسوسند موضوع^۱
 ندارد عالم معنی نهایت
 کجا بیند مر او را چشم غایت

۱. می‌گوید الفاظ، اول برای معانی محسوسه وضع شده.

هر آن معنا که شد از ذوق پیدا^۱

کجا تعبیر لفظی یابد او را^۲

چو اهل دل کند تفسیر معنی

به ماندی کند تعبیر معنی^۳

که محسوسات از آن عالم چو سایه است

که این چون طفل و آن مانند دایه است

بعد به شرح می پردازد، خیلی شرح می کند که زلف یعنی چه، رخ یعنی

چه، ...

بعد سائل می گوید:

شراب و شمع و شاهد را چه معناست

خراباتی شدن آخر چه دعواست؟

جواب می دهد:

شراب و شمع، ذوق و نور عرفان بین شاهد که از کس نیست پنهان

آنگاه وارد بحث مفصلی در این زمینه می شود.

۱. معانی عرفانی، واردات قلبی.

۲. معانی عرفانی که در قلب آمده، اساساً لفظی ندارد که به آن لفظها بیان شود، چون این الفاظ

برای معانی ای وضع شده که بشر از راه حواس با آنها آشنا شده. در جای دیگر می گوید:

معانی هرگز اندر حرف ناید که بحر بیکران در ظرف ناید

یک شعر عربی هم هست که حاجی سبزواری نقل می کند:

ألا إنَّ ثوباً خیط من نسج تسعة و عشرين حرفاً عن معانيه قاصر

یعنی جامه ای که از این بیست و نه حرف بافته شده، به اندام او راست نمی آید، یعنی آن

معانی را هرگز با این الفاظ نمی شود بیان کرد.

۳. [یعنی] با تشبیه می گوید.

مغربی

یکی دیگر از شعرای بسیار زبردست عرفانی، که البته لطف حافظ را ندارد ولی از نظر معانی عرفانی یعنی رسیدن به عمق عرفان عده‌ای او را از حافظ جلوتر می‌دانند. عرض کردم نه از نظر شعری و ادبی و هنری، بلکه از نظر رسیدن به عمق عرفان. شاعری است به نام «مغربی» که دیوانش هم چاپ شده. مغربی در اول دیوانش [شعرهایی در این زمینه دارد] - که من در کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران این شعرها را از آنجا نقل کرده‌ام. بعضی از این اشعار را می‌خوانم (چون خیلی مفصل است)، می‌گوید:

اگر بینی در این دیوان اشعار

خرابات و خراباتی و خمار

بت و زنار و تسبیح و چلیپا

مغ و ترسا و گبر و دیر و مینا

شراب و شاهد و شمع و شبستان

خروش بر ربط و آواز مستان

می و میخانه و رند خرابات

حریف و ساقی و نرد و مناجات

نواى ارغنون و ناله نی

صباح و مجلس و جام پیایی

خُم و جام و سبوی می فروشی

حریفی کردن اندر باده نوشی

ز مسجد سوی میخانه دویدن

در آنجا مدتی چند آرمیدن

گرو کردن پیاله خویشتن را

نهادن بر سر می جان و تن را

گل و گلزار و سرو و باغ و لاله
حدیث شبنم و باران و ژاله
خط و خال و قد و بالا و ابرو
عذار و عارض و رخسار و گیسو
لب و دندان و چشم شوخ و سرمست
سرو پا و میان و پنجه و دست
مشو زنه‌ار از این گفتار در تاب
برو مقصود از آن گفتار دریاب
میچ اندر سرو پای عبارت
اگر هستی ز ارباب اشارت
نظر را نغز کن تا نغز بینی
گذر از پوست کن تا مغز بینی
نظر گر بر نداری از ظواهر
کجا گردی ز ارباب سرائر
چو هر یک را از این الفاظ، جانی است
به زیر هریک از اینها جهانی است
تو جاننش را طلب از جسم بگذر
مسّمّا جوی باش از اسم بگذر
فرو مگذار چیزی از دقایق
که تا باشی ز اصحاب حقایق

هاتف اصفهانی

یا مثلاً هاتف در آن ترجیع‌بند معروفش که با این بیت آغاز می‌شود:
ای فدای تو هم دل و هم جان وی نثار رخت هم این و هم آن

در یکی از آن ترجیع‌بندهایش مخصوصاً تصریح می‌کند:
 هائف ارباب معرفت که گهی مست خوانندشان و گه هشیار
 از دف و چنگ و مطرب و ساقی وز می و جام و ساقی و زَنار
 قصد ایشان نهفته اسراری است که به ایما کنند گه اظهار

شیخ بهایی

و بعلاوه، ما می‌بینیم افرادی در این زمینه‌ها شعر گفته‌اند که دربارهٔ هر که بشود احتمال داد، دربارهٔ آنها دیگر نمی‌شود احتمال این حرفها را داد. مثلاً شیخ بهایی، فقیه عصر و شیخ الاسلام زمان خودش، از این حرفهای رندی به اصطلاح، آن قدری که در کلمات حافظ آمده در کلمات او هم آمده، کمتر نیامده، مثل این شعرهای معروفش که می‌گوید:

دین و دل به یک دیدن باختیم و خرسندیم^۱

در قمار عشق ای دل کی بود پشیمانی

سجده بر بتی دارم، راه مسجدم منما

کافر ره عشقم، من کجا مسلمانی

ما ز دوست غیر از دوست مقصدی نمی‌خواهیم

حور و جنت ای زاهد بر تو باد ارزانی^۲

زاهدی به میخانه سرخرو ز می دیدم

گفتمش مبارک باد ارمنی مسلمانی

خانهٔ دل ما را از کرم عمارت کن

پیش از آنکه این خانه رو نهد به ویرانی

۱. راجع به این مسئله که می‌گوید دین را دادیم، مقصودشان چیست، بعدها ان‌شاءالله بحث می‌کنیم.

۲. البته این شعر تفسیر می‌کند، مثل شعرهای خود حافظ.

اشعاری از علامه طباطبایی

اگر شعرهایی که مجتهدها و فقهای زمان و مراجع تقلید زمان در این زمینه‌ها گفته‌اند، همانها را بخواهیم جمع کنیم، مثل شعرهای مرحوم میرزا محمدتقی شیرازی و شعرهای مرحوم نراقی^۱، خودش یک داستانی دارد، که دیگر خیلی معطلتان نمی‌کنم، ولی خوشم می‌آید که شعرهایی از استاد خودمان علامه طباطبایی سلمه‌الله تعالی را برای شما بخوانم، ببینید که این مفسرین مادی حافظ اینجا چه می‌گویند. ایشان می‌گوید:

همی گویم و گفته‌ام بارها

بود کیش من مهر دلدارها^۲

پرستش به مستی است در کیش مهر

بروندن زین جرگه هشیارها

به شادی و آسایش و خواب و خور

ندارند کاری دل افکارها

به جز اشک چشم و به جز داغ دل

نباشد به دست گرفتارها

۱. [و شعرهای امام خمینی (ره) که پس از رحلت ایشان منتشر شد و به عنوان نمونه یکی از آنها را می‌آوریم:

چشم بیمار تو را دیدم و بیمار شدم
همچو منصور خریدارِ سردار شدم
که به جان آمدم و شهره بازار شدم
که من از مسجد و از مدرسه بیزار شدم
خرقه پیر خراباتی و هشیار شدم
از دم رنند می‌آلوده مددکار شدم
من که با دست بت میکده بیدار شدم]

من به خال لب ای دوست گرفتار شدم
فارغ از خود شدم و کوس انا الحق بزدم
غم دلدار فکنده است به جانم شرری
در میخانه گشایید به رویم شب و روز
جامه زهد و ریاکندم و بر تن کردم
واعظ شهرکه از پسند خود آزارم داد
بگذارید که از بتکده یادی بکنم
۲. دین را از خودش یکجا سلب کرد!

کشیدند در کوی دلدادگان
 میان دل و کام دیوارها
 چه فرهادها مرده در کوهها
 چه حلاجها رفته بر دارها
 چه دارد جهان جز دل و مهر یار
 مگر توده‌هایی ز پندارها
 ولی رادمردان و وارستگان
 نیازند هرگز به مردارها
 مهین مهرورزان که آزاده‌اند
 بریدند از دام جان تارها
 به خون خود آغشته و رفته‌اند
 چه گلهای رنگین به جوبارها
 بهاران که شاباش ریزد سپهر
 به دامن گلشن ز رگبارها
 کشد رخت سبزه به هامون و دشت
 زند بارگه گل به گلزارها
 نگارش دهد گلبن جویبار
 در آیینه آب رخسارها
 رود شاخ گل در بر نیلوفر
 بر قصد به صد ناز گلنارها
 درد پرده غنچه را باد بام
 هزار آورد نغز گفتارها
 به آوای نای و به آهنگ چنگ
 خروشد ز سرو و سمن تارها

به یاد خم ابروی گلرخان
بکش جام در بزم میخوارها
گره راز جهان باز کن
که آسان کند باد دشاوارها
جز افسون و افسانه نبود جهان
که بسته است چشم خشایارها
به اندوه آینده خود را مبارز^۱
که آینده خوابی است چون پارها^۲
فریب جهان را مخور زینهار
که در پای این گل بود خارها
پیایی بکش جام و سرگرم باش
بهل گر بگیرند بیکارها

حافظ گلی است از بوستان معارف اسلامی
تا اینجا ما رسیدیم به این مطلب که حافظ گلی است از یک بوستان.
بوستانی را شما در نظر بگیرید که صد هزار متر مربع است و در آن دهها
هزار گل وجود دارد و یک گلش حافظ است و آن بوستان، بوستان معارف
اسلامی است که گسترده بوده، نیمی از جهان را فرا گرفته، به زبانهای
مختلف، تازه من عربی را آوردم، در زبانهای دیگر هم همین جور بوده،
اختصاص به آن ندارد. اینکه ما حافظ را تنها از این بوستان بچینیم، بعد
بخواهیم مطابق دل خودمان تفسیر کنیم درست نیست، حافظ را فقط در

۱. همان نقد حافظ که آن همه خواندیم، دم حافظ.

۲. انکار قیامت است آن طور که این آقایان از حافظ استفاده می کنند!

داخل همان بوستانی که رشد کرده - که آن، بوستان فرهنگ اسلامی است - می‌توانیم مطالعه کنیم. ما تا استاد‌های حافظ را، استاد‌های استاد‌های حافظ را، جوّ حافظ را، فضایی که حافظ در آن فضا تنفس کرده به دست نیاوریم محال است [شناخت درستی از او پیدا کنیم] و این کار، کار یک ادیب نیست. اشتباه این است که در عصر ما ادبا می‌خواهند حافظ را شرح کنند. بزرگترین ادیب جهان هم بیاید نمی‌تواند حافظ را شرح کند. حافظ را عارفی باید شرح کند که ادیب هم باشد و به همین دلیل این بنده با تمام صراحت عرض می‌کنم هیچ مدعی شرح حافظ نیستم چون نه عارفم نه ادیب، عارفی ادیب می‌باید که حافظ را شرح کند، آنهم ادیب به معنای جامع علوم عصر و زمان حافظ، ادیب زمان حافظ.

علت رمزگویی عرفا

برویم سراغ یک مطلب دیگر، و آن این است که حالا این چه داعی‌ای بوده است که این آقایان عرفا بیایند حرف‌های خودشان را این جور در پرده بگویند آنهم با یک پرده‌داریِ این گونه، پرده‌ای که پرده‌داری هم در آن هست، چرا با رمز حرف می‌زنند، چرا سمبلیک حرف می‌زنند؟ چرا حرف خودشان را صریح نمی‌گویند؟ «چون صغیری بشنوی از مرغ حق» یعنی چه؟! «اصطلاحاتی است مر ابدال را» یعنی چه؟! چه بیماری‌ای دارند که حرف خودشان را واضح و صریح نمی‌گویند؟!

اینجا هم باز تفسیر‌هایی شده. بعضی این جور تفسیر کرده‌اند که علت قضیه این بوده که در ابتدا عرفا حرف‌های خودشان را صریح می‌گفتند، بعدها چون دیدند این حرف‌های صریح و بی‌پرده و رُک برای اینها در دسر درست می‌کند، مجبور شدند که حرف‌هایشان را در پرده بگویند برای اینکه اهل ظاهر، فقها و پیروان فقها مزاحمشان نشوند؛ این بود که حرفشان را در پرده

گفتند. مرحوم دکتر قاسم غنی دو کتاب دارد، یکی به نام تاریخ تصوف در اسلام، و دیگری - که می‌گویند چکیده افکار اوست - به نام بحثی در تصوف که وقتی انسان از اول تا آخرش را مطالعه می‌کند می‌بیند این مرد چیزی از عرفان و تصوف درک نمی‌کرده، مطالعه زیاد کرده ولی چیزی نمی‌دانسته. ایشان اصرار دارد که مطلب را همین طور توجیه کند. اولاً ایشان مدعی است و خیال کرده^۱ که اصلاً این عرفان اسلامی همه‌اش حرفهای نوافلاطونیان است (یک حرفی از فرنگیها شنیده بوده، دنبال همان را گرفته). بعد می‌گوید بعد از اینکه این فلسفه نوافلاطونیان به شکل عرفان در میان مسلمین آمد:

تصوف به شکلی درآمد که مورد تکفیر واقع شد و جماعتی از بزرگان صوفیه به زحمت افتادند و بعضی به قتل رسیدند و این پیشامدها سبب شد که صوفیان اسرار خود را از نامحرمان مکتوم بدارند و کلمات خود را مرموز و ذو وجوه ادا کنند، ظواهر شرع را رعایت نمایند و مخصوصاً در صدد برآمدند که عرفان و تصوف را به وسیله تفسیر و تأویل با قرآن و حدیث تطبیق کنند و انصاف این است که از عهده این مهم به خوبی برآمدند و پایه تأویل را به جایی گذاشتند که دست فیلسوفان تأویل کننده تورات هم به آن نخواهد رسید^۲.

در جای دیگر هم باز همین حرف را به گونه دیگری می‌گوید.
این حرف یک حرف نامربوطی است. اتفاقاً اینها در عین اینکه

۱. حرفی که آقای دکتر بدوی هم طرح و رد کرد.

۲. بحثی در تصوف، ص ۱۰.

مدعای خودشان را در پرده گفته‌اند، از نظر ظواهر از قدمای صوفیه (یعنی صوفیه قرن دوم، سوم، چهارم) بیشتر پرده‌داری کرده‌اند. اگر مسئله اینها مسئله تقیه می‌بود، اینها نباید حرف خودشان را در زیر پرده همان چیزهایی بگویند که به حسب ظواهر شرع مکروه و مذموم است. خیلی حرف عجیبی است! عذر بدتر از گناه که می‌گویند همین است. اینها در پرده حرف زدند، چگونه در پرده حرف زدند؟ همه مدعای خودشان را به صورت چیزهایی گفتند که یا کفر است یا فسق! این چه جور در پرده گفتن به آن منظور است [که اهل ظاهر آنها را متهم به بی‌دینی نکنند؟] اگر به یک زبان دیگری می‌گفتند که مردم اشتباه می‌کردند، مثلاً به جای این حرفها کلماتی مانند وضو، غسل، تیمم، رکوع و سجود می‌آوردند و بعد می‌گفتند مقصود ما از سجود فلان معناست، از رکوع فلان معنا، از وضو و از تیمم فلان معنا، این نظریه قابل توجیه بود. اینها که از این الفاظ شرعی یا از الفاظ مقدس عرفی استفاده نکرده‌اند، از الفاظی استفاده کرده‌اند که مفهوم ظاهری‌اش یا فسق بوده یا کفر: «دین و دل به یک دیدن باختم و خرسندیم». می‌گوید دینم را باختم و خرسندم. آیا این خواسته در پرده حرف بزند که مردم عوام نفهمند؟ خیلی حرف عجیبی است! تعجب می‌کنم از این آدم که چطور چنین حرفی زده!

بعضی دیگر از این ناسیونالیستها چشمهایشان را باز کرده‌اند، خیال کرده‌اند که این حرفها اختصاص دارد به شعرای ایرانی و فارسی زبان و این اصطلاحات هم فقط اصطلاح می و مغ و مغچه است و یکدفعه افتاده‌اند به اینکه بله، یک چیز دیگر است و آن این است که این شعرای ما در زیر سلطه عرب و اسلام بودند، می‌خواستند به ایران قدیم و ایران قبل از اسلام اظهار علاقه کنند، راهی نداشتند، چاره‌ای نداشتند، آمدند این تعبیرات را آوردند برای اینکه اهل دل بفهمند که اینها دارند به ایران قدیم و ایران زمان

ساسانی علاقه نشان می‌دهند!

یادم است یک وقتی این کتاب عرفان و اصول مادی دکتر ارانی را می‌خواندم، در آنجا کسانی را که این حرفها را می‌زنند مسخره کرده بود، و نقل کرده بود که یک آقایی گفته که این شعر حافظ که می‌گوید:

بلبل ز شاخ سرو به گلبانگ پهلوی

می‌خواند دوش درس مقامات معنوی چون کلمه «پهلوی» اشاره به زبان پهلوی در ایران قبل از اسلام است، دارد علاقه‌اش را به زردشتی‌گری نشان می‌دهد و این نشانه احساسات ملی شاعر است. دکتر ارانی نوشته بود اگر این طور است پس شعر بعدش هم که می‌گوید:

یعنی بیا که آتش موسی نمود گل تا از درخت نکته توحید بشنوی
این هم تمایل یهودی‌گری شاعر است! و شعر بعدش که می‌گوید:

این قصه عجب شنو از بخت واژگون

ما را بکشت یار به انفاس عیسوی
این هم علامت مسیحی‌گری شاعر است!! این مزخرفات یعنی چه؟! یک حرفهایی که استعمار قرن نوزدهم در مغز ملت‌های اسلامی فرو کرده برای جدا کردن اینها از یکدیگر، اینها حالا می‌خواهند این حرفها را تا هزار سال پیش هم ببرند. اینها دروغ محض است. هزار دلیل تاریخی بر رد اینهاست و من در کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران در این قضیه هم بحث کرده‌ام.

پس قضیه چیست؟ قضیه را از خود عرفا باید پرسیم. به عقیده من مطلب دو دلیل داشته که یک دلیلش در کلمات عرفا نیامده است ولی حتماً بی‌اثر نبوده و آن این است: شعر و ادب و فصاحت و بلاغت و زیبایی بیان، خودش یک وسیله‌ای است برای بهتر رساندن هر پیام، حالا پیام هرچه می‌خواهد باشد. یک نفر سیاسی هم اگر بخواهد پیام سیاسی خودش را به

مردم برسانند، با شعر و ادب و این حرفها، با یک شعر خیلی عالی شما می بینید به اندازه صد کتاب در مردم اثر می گذارد، یعنی آن مطلب وقتی لباس زیبای شعر را بپوشد بهتر اثر می گذارد. خود قرآن کریم از همین معنا استفاده کرده. اعجاز قرآن که در فصاحت و زیبایی اش هست، یعنی قرآن هنر را در خدمت پیام الهی قرار داده و این جهت قرآن همیشه عامل فوق العاده مؤثری بوده در پیشرفت و پیشبرد قرآن. عرفا هم برای پیام عرفانی خودشان از زیبایی ادب، از این تشبیه ها، تمثیلها، شعرها، از این رمزی سخن گفتن ها [استفاده کرده اند]. این امر مسلّم مطالب را زیباتر می کند تا اینکه مطالب را همین طور مکشوف و بی پرده بگویند، لطف ندارد؛ یعنی برای تبلیغ حرف خودشان این وسیله را انتخاب کرده اند.

و دیگر اینکه (حرف اساسی این است، که در شعرهای شبستری هم بود) این معانی اساساً لفظ ندارد، الفاظ بشر کوتاه است از افاده این معانی، و تنها افرادی می توانند این معانی را درک کنند که خودشان وارد این دنیا باشند. این است که اینها تصریح می کنند که - به تعبیر خودشان - عشق قابل بیان نیست، زبان عشق زبان بیانی نیست. خود حافظ هم در خیلی جاها به این مطلب تصریح می کند، مثلاً در یک جا می گوید:

ای آن که به تقریر و بیان دم زنی از عشق

ما با تو نداریم سخن، خیر و سلامت^۱

در جای دیگر صریحتر می گوید:

سخن عشق نه آن است که آید به زبان

ساقیا می ده و کوتاه کن این گفت و شنفت

این حرفی است که اینها معتقدند که این معانی با بیان صریح گفتنی

۱. اینها به لفظ نمی آید.

نیست، فقط با رمز باید گفته شود و افرادی هم می توانند درک کنند که اهل راه و اهل سلوک باشند، غیر از اینها کسی نمی فهمد، به قول مولوی زبان مرغان است، منطق الطیر است، فقط کسی می داند که عَلُّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ^۱ باشد، دیگران اصلاً نمی توانند در این حریم وارد شوند. بنابراین [این معانی را] با زبان خود گفتن [معنی ندارد،] زبان ندارد که گفته شود، زبانش همینهاست، یعنی زبان زبان رمز است که اگر بخواهند به صورت غیر رمزی بگویند همه به گمراهی و اشتباه می افتند. اینها معتقدند که این راه را نه با قدم فکر و عقل می شود پیمود، و نه با بیانی که آن بیان مال فکر و عقل است می توان تقریر کرد.

سالها پیش مطلبی به ذهنم آمد، هنوز هم به عقیده خودم باقی هستم: حافظ یک غزل عارفانه ای دارد که خیلی عالی است. در این غزل، من خیلی شدید معتقدم که حافظ مخاطبش بوعلی است در آخر اشارات. بوعلی در آخر اشارات نمطی دارد (نمط ماقبل آخر) به نام «مقامات العارفين» و انصاف این است اینکه یک حکیم توانسته مقامات العارفين را این جور بیان کند خیلی عالی است، واقعاً شاهکاری است از این حکیم، ولی البته عارف قبول ندارد که یک حکیم با قدم حکمت و فلسفه بتواند به معانی و رموز عرفان و سلوک پی ببرد و لذا فلسفه و عقل را از این جهت که به راز مطلب پی ببرد نفی می کند^۲. می گوید:

صوفی از پرتو می راز نهانی دانست^۳

گوهر هرکس از این لعل توانی دانست

بعد می گوید:

۱. نمل / ۱۶.

۲. اگر فرصتی شد، این موارد را در شعرهای حافظ نشان می دهیم.

۳. عارف آن راز نهان را فقط از پرتو می (معلوم است که مقصود از می عارفانه چیست) می داند.

قدر مجموعه گل^۱ مرغ سحر داند و بس

که نه هرکو ورقی خواند معانی دانست
مقصود از «مرغ سحر» همان روح عارف است که سحرخیز است و
«سحر مناجات» است، که در موضوع سحرخیزی و مناجات سحر و گریه
سحر، هیچ کس از حافظ بهتر سخن نگفته، به قدری سوزناک، به قدری
مؤثر! و خودش مرد شب‌زنده‌دار و سحرخیزی بوده و مکرر تصریح می‌کند
که من هرچه دارم از سحرخیزی دارم.

قدر مجموعه گل مرغ سحر داند و بس

که نه هرکو ورقی خواند معانی دانست
اینها از کتاب خواندن به دست نمی‌آید، از کار مرغ سحر به دست می‌آید؛ از
سلوک، از تهذیب نفس، از تضرع، از زاری، از مناجات کردن، از رفتن به
درگاه الهی فقط، پیدا می‌شود.

عرضه کردم دو جهان بر دل کار افتاده

به جز از عشق تو باقی همه فانی دانست
آن شد اکنون که ز ابنای عوام اندیشم

محتسب نیز در این عیش نهانی دانست
سنگ و گل را کند از یمن نظر لعل و عقیق

هرکه قدر نفس باد یمانی دانست

آنگاه می‌گوید:

ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی

ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست
ای بوعلی که از دفتر عقل «مقامات العارفین» می‌نویسی، ترسم این نکته به
تحقیق ندانی دانست.

۱. در بعضی نسخ دارد: «وصف مجموعه گل» و این بهتر است.

جهان‌بینی وایدنلوثری حافظ، مطابق ظاهر اشعار او

فرضیه سوم: حافظ اشعارش را در ادوار مختلف عمر خود گفته است به اینجا رسیدیم که بعضی دیگر آمدند گفتند حافظ این اشعار را در ادوار مختلفی از عمر خودش گفته است و ادوار را هم تعیین کردند، گفتند آن اشعاری که دلالت می‌کند بر لابیالی‌گری‌های حافظ، بر دم غنیمت‌شمردن‌ها و شرابخواریها و شاهدبازی‌ها، اینها مال دوره جوانی است، خوب جوانی است دیگر، به قول سعدی: «در عنفوان جوانی چنان‌که افتد و دانی...»^۱ و ممکن است کسی بگوید روحیه ایرانیها اغلب همین جور است که در جوانی لامذهب‌اند و در پیری مسلمان می‌شوند؛ حافظ هم آن شعرهایش که دلالت می‌کند بر میخوارگی و شاهدبازی و لابیالی‌گری، همه راست و جدی است و مال دوره جوانی اوست و آن اشعاری که دلالت می‌کند بر پاکی و تقوا و فناء فی‌الله و سیر و سلوک و مراقبه و محاسبه و گریه‌های سحر و این حرفها، اینها هم همه جدی و

راست است و مال دوره آخر عمرش است.

یک کسی به نام محمدعلی بامداد - که من او را نمی‌شناسم - کتابی نوشته به نام حافظ‌شناسی. ایشان جدی است در این قضیه که این طور است. اولاً این به قول طلبه‌ها یک جمع تبرّعی است، یعنی یک توجیهی بلا دلیل است. خوب، ممکن است ایشان احتمال بدهد اما یک توجیهی است که دلیل ندارد. پس باید گفت احتمال هست، نه به صورت جد که حتماً اینچنین بوده، و بلکه دلایل برخلاف این است یعنی اگر ما باشیم و ظاهر اشعار حافظ، این توجیه کافی نیست، زیرا در همان اشعاری که دلالت می‌کند بر عیاشی و شرابخواری و عیش نقد و از این حرفها، قرائنی هست که مربوط به زمان پیری است. مثلاً این شعر حافظ را خود همین آقای بامداد هم گویا جزو شعرهای لایبالی‌گرانه حافظ دانسته است:

اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را

به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را

بده ساقی می باقی که در جنت نخواهی یافت

کنار آب رک‌ناباد و گـلگشت مـصلا را

فغان کاین لولیان شوخ شیرین کار شهر آشوب

چنان بردند صبر از دل که ترکان خوان یغما را

ز عشق ناتمام ما جمال یار مستغنی است

به آب و رنگ و خال و خط چه حاجت روی زیبا را

بعد می‌گوید:

نصیحت گوش کن جانا که از جان دوست‌تر دارند

جوانان سعادت‌مند پند پیر دانا را...

شعرهای دیگری از این واضح‌تر هم ما زیاد داریم، مثلاً می‌گوید:

پیرانه سرم عشق جوانی به سر افتاد
وان راز که در دل بنهفتم بدر افتاد
از راه نظر مرغ دلم گشت هواگیر
ای دیده نگه کن که به دام که در افتاد

در جای دیگر می‌گوید:
جامی بده که باز به شادی روی شاه
پیرانه سر هوای جوانی است در سرم
در جای دیگر می‌گوید:
دیدی دلا که آخر پیری و زهد و علم
با من چه کرد دیده معشوقه باز من
با این تصریحاتی که خودش می‌کند چطور ما می‌توانیم این توجیه را
به این شکل بپذیریم؟

فرضیه چهارم: اشعار حافظ یکدست است و ظاهر آن حقیقت است
توجیه چهارم توجیهی است که بسیاری از نویسندگان زمان ما در واقع
برای اینکه توجیهی از حافظ برای خودشان پیدا کرده باشند ذکر می‌کنند
که اصلاً توجیه و تأویل نمی‌خواهد، ظاهر اشعار حافظ که این‌همه
می‌ستایی و می‌پرستی کرده و از شاهد و شاهد بازی و از عیش و از دم
غنیمت شمردن سخن گفته است، همه حقیقت است و هرچه در این زمینه‌ها
گفته اصلاً فکر حافظ همین بوده و آن حرف‌های عارفانه که حافظ در فلان
شعر فلان نظر عرفانی را گفته یا در فلان شعر دیگر فلان مقام عرفانی را
گفته، اینها توجیه و تأویل است، کسانی که به شعر حافظ علاقه
می‌ورزیده‌اند و حافظ و شعر حافظ را دوست داشته‌اند و نمی‌خواستند
حافظ را به صورت یک فاسق و فاجر و مرد رند لاابالی معرفی کنند، ناچار

آمده‌اند به توجیه و تأویل شعرهایش پرداخته‌اند؛ نه، شعر حافظ همین است، باطن و ظاهرش همین است. اولاً شعر او جدی است نه تخیل و شعر به معنای منطقی (برخلاف نظر اول) و ثانیاً یک گونه و یکدست است از اول تا آخر (برخلاف نظر امثال براون که می‌گویند در حالات مختلف خودش گفته و برخلاف نظر کسی که گفته است در دو دوره از عمرش این شعرها را گفته)؛ همه یکدست است و مقصود هم همین است.

یک وقت مقاله‌ای - گویا در اطلاعات - خواندم. آقای محیط طباطبایی مقاله‌ای نوشته بودند تحت عنوان اینکه: چه اصراری هست بر اینکه ما حافظ را بی‌دین بدانیم؟ بعد شواهد و ادله‌ای تاریخی ذکر کرده بودند که این جور نبوده و اصلاً تاریخ زمان حافظ او را یک مرد متدین می‌شناسد، و ایشان معتقد است که حافظ را در عصر خودش و عصرهای بعد شیعه هم می‌دانستند. یکی دو روز بعد دیدیم که یک نفر از همین نویسندگان مجلات، مقاله‌ای نوشته و عکس خودش را هم چاپ کرده - که حافظ اگر آن عکس را می‌دید وحشت می‌کرد! - که ارزش حافظ در همین عصیان حافظ است، در همین است که اصلاً پایبند اصول و مقررات زمان خودش - و به قول او عادات زمان - نبوده؛ تمام ارزش حافظ در همین پشت پا زدن به اینها بوده است.

در این زمینه هم کتاب خیلی نوشته‌اند (فعلاً نمی‌خواهم اسمی ببرم، لزومی هم ندارد)، مقاله خیلی نوشته‌اند، در مجلات زیاد راجع به حافظ بحث کرده‌اند و همه قضاوتها هم در همین زمینه بوده است.

فرضیه پنجم: اشعار حافظ یکدست است و همه عارفانه است
نظر دیگر این است که شعر حافظ از اول تا آخر یکدست است و همه هم عارفانه است و تمام آن شعرهایی هم که در کمال صراحت در زمینه‌های

ضد عرفانی گفته شده است، یک سلسله اصطلاحات است که عرفا و شعرا این‌گونه دارند و مقصودشان از می، از شاهد، از زلف، از خط، از خال، از هرچه که در این زمینه‌ها هست، یک معانی دیگری است. اگر به اینها بگوییم به چه دلیل شما این حرف را می‌زنید؟ خواهند گفت که اولاً بعضی اشعار حافظ در کمال صراحت و بدون هیچ‌گونه توجیهی معانی عرفانی را در حد اعلیٰ گفته که همین قدر اگر ما آن را به صورت یک شعر - یعنی همین جور گفتن تنها - ندانیم و جدی بدانیم (که فرض بر این است) آنها را دیگر به هیچ شکل نمی‌توانیم به معانی جسمانی و مادی توجیه کنیم. به عبارت دیگر به قول اصولیین و فقها، اگر ما در کلام یک نفر که مطمئن هستیم تناقض نخواست به بگوید بلکه یک مطلب را خواسته بگوید، مطلبی را می‌بینیم که ظاهرش متناقض است، اگر یکی ظاهر باشد و دیگری اظهر، ظاهر را به اظهر حمل می‌کنیم نه اظهر را به ظاهر، یعنی اظهر را قرینه ظاهر می‌گیریم نه ظاهر را قرینه اظهر. و بعلاوه خود حافظ در اشعار خودش گاهی به این امر تصریح می‌کند. ما حافظ را دروغگو که نباید بدانیم، گاهی خودش تصریح می‌کند که شعر من معرفت است^۱، مثلاً:

شعر حافظ همه بیت‌الغزل معرفت است

آفرین بر نفس دلکش و لطف سخنش
این هم البته یک نظر است. ما آن سه نظر را که رد کردیم، حتی نظر اول را اگر یادتان باشد عرض کردم ما نمی‌توانیم دلیلی منطقی اقامه کنیم بر ضد آن که حافظ فقط یک شاعر بوده و غیر از شعر هدفی و ایده‌ای نداشته، یک صنعتگر و یک نقاش بوده است؛ ولی در مجموع اشعار حافظ - مخصوصاً شعرهای عرفانی و آن سوز و گدازهای عجیب - یک نفر آشنا با شعر حافظ

۱. این را بعدها استقصا و عرض می‌کنیم.

نمی‌تواند بپذیرد که این شعرها کار یک صنعتگر بی‌روح است، اما کسی هم اگر بگوید من قبول ندارم، با دلیل هم نمی‌شود حرفش را رد کرد. ما ماندیم و این دو بیان [که هر دو معتقد به] یک گونگی حافظ هستند ولی با صد و هشتاد درجه اختلاف، یا کاملاً از این طرف و یا کاملاً از آن طرف. ما اول می‌رویم سراغ آنهایی که شعر حافظ را یک گونه می‌دانند و هیچ‌گونه تأویل معنوی قائل نیستند، می‌گویند همین ظواهر مادی را باید گرفت، بلکه آن عرفانیاتش همه الفاظ بی‌محتواست. حال، ما می‌خواهیم روی این فرضیه تحقیق کنیم، ببینیم اگر ما حافظ را این جور بدانیم چه از آب در می‌آید. ما که نباید تعصب به خرج بدهیم، شاید هم حافظ این جور بوده، حالا اگر این جور بوده ببینیم چه از آب در می‌آید و حافظ این گونه چه جور موجودی هست؟

نقد فرضیه چهارم

بعضی قسمتهای این فرضیه مربوط می‌شود به فکر حافظ، یعنی به جهان‌بینی حافظ که طبق این فرضیه یک نوع جهان‌بینی مادی خواهد بود و یا او یک شکاک خواهد بود، آنهم شک بسیار بسیار تلخی، تحیر شدیدی که با این شک و تردید و تحیر نمی‌تواند چیزی از راز عالم بفهمد و مخصوصاً هرچه هم مواجه می‌شود، بیشتر در او تلقین بی‌ایمانی می‌کند و در نتیجه برای اینکه از زهر فکرهای مسموم خودش نجات پیدا کند به می‌پناه می‌برد، که بسیاری از میخوارگان همین طور هستند؛ در اثر شدت گرفتاری، آنهایی که غم و غصه زیادی دارند یا در عشق شکست می‌خورند یا یک شکستهای دیگری، به حالتی در می‌آیند که خودشان برای خودشان غیر قابل تحمل‌اند، یعنی عقلشان، فکرشان، اندیشه‌شان برای خودشان غیر قابل تحمل است، در این وقت برای اینکه این اندیشه مزاحم را از

خودشان دور کنند، به آن ضدّ اندیشه یعنی «می» پناه می‌برند که دمی بیاسایند، درست همان که گفت: «كَأَلُمُشْتَجِيرٍ مِنَ الرَّمْضَاءِ بِالنَّارِ»^۱. گفت در جهنم عقربهایی هست که مردم از آنها به مارها پناه می‌برند.

جهان‌بینی حافظ طبق این نظریه:

۱. جبری‌گری

همین اشخاصی که این فکر را دارند، یکی از چیزهایی که در موضوع حافظ می‌گویند - که قهراً او را عجیب بی‌تاب می‌کرده - مسئله جبری‌گری است، یعنی معتقد بوده که بشر هیچ‌گونه اختیاری ندارد و جبر مطلق حکمفرماست. در آن رساله انسان و سرنوشت گفته‌ام انسان وقتی احساس کند آزاد نیست این امر خیلی رنجش می‌دهد، خصوصاً اگر احساس کند که این عدم آزادی‌اش در مقابل یک قدرتی است که اندیشه تخلف در مقابل او را هم نمی‌شود در مغز راه داد. می‌گویند بسیاری از اشعار حافظ منعکس‌کننده همین آزاری است که از فکر جبری‌گری خودش می‌برده است، مثل شعر معروفش:

رضا به داده بده وز جبین گره بگشای

که بر من و تو در اختیار نگشادست

□

من اگر خارم و گر گل چمن آرایی هست

که به هر دست که می‌پروردم می‌رویم

□

۱. [مانند کسی که از گرمای زیاد به آتش پناه می‌برد].

مکن در این چمنم سرزنش به خودرویی
چنان که پرورش می دهند می رویم

□

در کار گلاب و گل حکم ازلی این بود
کاین شاهد بازاری وان پرده نشین باشد
در جای دیگر شعری می گوید که در واقع می خواهد بگوید آنهایی که
به مقامات رسیدند هم هنری نکردند چون آنها نرسیده اند، آنها را
رسانده اند:
فیض روح القدس ار باز مدد فرماید
دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد
یا:

گوهر پاک بیاید که شود قابل فیض
ورنه هر سنگ و گلی لؤلؤ و مرجان نشود
شعرهای دیگری نیز هست که آن شعرها را دلیل بر جبری بودن حافظ
گرفته اند. همان طور که گفتم فکر جبری گری خود به خود هر نوع نشاط و
امیدی را از انسان سلب می کند و قهراً نتیجه این فکر گزنده گدازنده این
است که در آخر کار به می و می پرستی و خلاصه فراموش کردن خود
منتهی می شود.

۲. حیرت

دیگر، که باز مربوط به جهان بینی حافظ می شود، مسئله حیرت است:
نمی دانم، نمی فهمم، سر در نمی آورم، از کجا آمدم و برای چه اینجا هستم و
به کجا می روم:

عیان نشد که چرا آمدم کجا رفتم
دریغ و درد که غافل ز کار خویشتم

□

چو هر دری که گشودم رهی به حیرت داشت
از این سپس من و رندی و وضع بی خبری
علاج و دوایش را هم پشت سرش گفته. می‌گوید هر راهی رفتم (حکمت و
فلسفه و منطق و دیانت و...)، هر جا که رفتم آخرش دیدم حیرت اندر
حیرت است، گفتم همه را رها کن، عمر ارزش این حرفها را ندارد، برویم در
عالم بی خبری.

از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود
زنهار از این بیابان وین راه بی نهایت

□

چیست این سقف بلند ساده بسیار نقش
زین معما هیچ دانا در جهان آگاه نیست
یا در همان غزلِ «اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را» یک
شعرش این است:

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

□

ساقیا جام می‌ام ده که نگارنده غیب
نیست معلوم که در پرده اسرار چه کرد

□

وجود ما معمایی است حافظ که تحقیقش فسون است و فسانه

□

ز سرّ غیب کس آگاه نیست قصه مخوان
کدام محرم دل ره در این حرم دارد

□

در کارخانه‌ای که ره عقل و فضل نیست
فهم ضعیف رأی فضولی چرا کند

□

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

□

حدیث چون و چرا دردسر دهد ای دل
پیاله گیر و بیاسا ز عمر خویش دمی

□

گفتی ز سرّ عهد ازل یک سخن بگو آنگه بگویمت که دو پیمانه درکشم

۳. پوچی‌گرایی

بالاخر، مسئلهٔ پوچی‌گرایی است (نیهیلیسم). این دیگر تقریباً شک و حیرت
نیست، بالاخر از شک و حیرت است، اندکی زیر صفر هم هست:

جهان و کار جهان جمله هیچ بر هیچ است
هزار بار من این نکته کرده‌ام تحقیق

□

حاصل کارگه کون و مکان این‌همه نیست
باده پیش آر که اسباب جهان این‌همه نیست

پنج روزی که در این مرحله مهلت داری
خوش بیاسای زمانی که زمان این‌همه نیست

بر لب بحر فنا منتظریم ای ساقی
فرستی دان که ز لب تا به دهان این همه نیست

۴. انکار قیامت

اشعار دیگری حافظ دارد که از آنها بوی انکار قیامت فهمیده می‌شود که اساساً معلوم نیست آخر کاری و قیامتی باشد و آدم نباید فکرش را به این جور چیزها متوجه کند، مثل این شعر معروفش:

خوشت از فکر می و جام چه خواهد بودن
تا ببینم که سرانجام چه خواهد بودن

غم دل چند توان خورد که ایام نماند
گو نه دل باش و نه ایام چه خواهد بودن

باده خور، غم مخور و پند مقلد منیوش
اعتبار سخن عام چه خواهد بودن

دسترنج تو همان به که شود صرف به کام
دانی آخر که به ناکام چه خواهد بودن

یا در آن شعری که می‌گوید:
دانی که چیست دولت، دیدار یار دیدن

در کوی او گدایی بر خسروی گزیدن

آنجا که می‌گوید:

بوسیدن لب یار اول ز دست مگذار
کاخر ملول گردی از دست و لب گزیدن

فرصت شمار صحبت کز این دو راهه منزل
چون بگذریم دیگر نتوان بهم رسیدن

پس یوم الجمعی که روز رسیدن به یکدیگر است و یوم الحشری که

روز رسیدن همه به یکدیگر است، در کار نیست: «چون بگذریم دیگر نتوان بهم رسیدن».

تا اینجا شعرها جهان‌بینی حافظ را تقریباً نشان می‌دهد. در این جهان‌بینی تنها چیزی که باقی مانده، انکار خداست که صریح دیده نمی‌شود اگر نه، چیزهایی که تقریباً در همان حد است وجود دارد. انکار معاد یا خود همان شک در این جهت، چیزی است که با توحید هم پُری سازگار نیست. از این که بگذریم، می‌آییم سراغ چیزهایی که به منزله نتیجه این جهان‌بینی و این افکار است. به اصطلاح آن جهان‌بینی اوست، این ایدئولوژی او؛ یعنی براساس آن فکر دستوری می‌دهد: حالا که کار جهان هیچ در هیچ است، حالا که جبر مطلق است، حالا که سر از اسرار کون نمی‌شود درآورد، حالا که اصلاً کی می‌داند ما در یک وقتی به همدیگر می‌رسیم یا نمی‌رسیم، و بلکه گاهی به صورت جزم می‌گوید اصلاً دو مرتبه به همدیگر نخواهیم رسید، این اصول جهان‌بینی که محرز شد، حالا وقت نتیجه‌گیری است.

ایدئولوژی حافظ طبق این نظریه:

الف. دم غنیمت شمردن

یکی از نتیجه‌گیری‌ها آن چیزی است که حافظ به صورت «دم» بیان می‌کند، کما اینکه این مسئله «دم» در شعر خیام هم زیاد است که دم را - یعنی زمان حال را - غنیمت بشمار، نه فکر گذشته بکن نه فکر آینده، نه غصه گذشته را بخور که چرا چنین شد، و نه غصه آینده، فکر گذشته و فکر آینده تو را از عیش نقد باز می‌دارد و برای اینکه حداکثر استفاده را از این عمر موقت کوتاه ببری نه فکر گذشته کن نه فکر آینده، دم غنیمت بشمار، و چقدر در شعر حافظ این مسئله حال و دم آمده:

ای دل شباب رفت و نچیدی گلی ز عیش
پیرانه سر مکن هنری ننگ و نام را
در عیش نقد کوش که چون آبخور نماند
آدم بهشت روضه دارالسلام را

□

پدرم روضه رضوان به دو گندم بفروخت
ناخلف باشم اگر من به جوی نفروشم

□

خوشر ز عیش و صحبت و باغ و بهار چیست
ساقی کجاست گو سبب انتظار چیست
هر وقت خوش که دست دهد مغتنم شمار
کس را وقوف نیست که انجام کار چیست
اینجا باز مسئله انجام کار و قیامت هم هست.

□

گر ز مسجد به خرابات شدم خرده مگیر
مجلس وعظ دراز است و زمان خواهد شد
می‌گوید پای وعظ و اعظ را رها کردیم، آن دیر نمی‌شود، فکر آن
چیزی باش که وقتش می‌گذرد.

□

ای دل ار عشرت امروز به فردا فکنی
مایه نقد بقا را که ضمان خواهد شد
نقد را که آدم به نسیه نمی‌فروشد.

□

ماه شعبان منه از دست قدح کاین خورشید
از نظر تا شب عید رمضان خواهد شد
گل عزیز است غنیمت شمردش صحبت
که به باغ آمد از این راه و از آن خواهد شد
گفت:

گل رویت بی‌ژمرد آخر وین طراوت در او نماند باز
در جای دیگر - که از آن غزل‌های بسیار عالی حافظ است - می‌گوید:
صبا به تهنیت پیر می فروش آمد
که موسم طرب و عیش و ناز و نوش آمد
هوا مسیح نفس گشت و باد نافه گشای
درخت سبز شد و مرغ در خروش آمد
تنور لاله چنان برفروخت باد بهار
که غنچه غرق عرق گشت و گل به جوش آمد
شعرهای بعدش خیلی عالی و عجیب عرفانی است، آنها را در جای
خودش خواهم گفت.

□

ساقیا عشرت امروز به فردا مفکن یا ز دیوان قضا خط امانی به من آر
یا یک نامه از آنجا بیاور که این وقت تلف نمی‌شود، عوضش را می‌دهند.

□

اعتمادی نیست بر کار جهان بلکه بر گردون گردان نیز هم
عاشق از قاضی نترسد می بیار بلکه از یرغوی دیوان نیز هم
«یرغو» اصطلاح مغولی بوده که برای عدلیه و استنطاق و این حرفها
می‌گفتند.

بالا تر از این، از بعضی شعرهای حافظ کاملاً استفاده می‌شود که او این

مسئلهٔ عیش نقد و این حرفها را یک نوع لاابالی‌گری و لاقیدی‌گری خاصی توجیه می‌کند، به شکل عجیبی. توضیح اینکه حافظ در زندگی‌اش معلوم نیست که چکاره بوده است. اغلب از همان مقدمه‌ای که محمد گلندام نوشته است استنباط می‌کنند. یک جمله‌ای آنجا هست که نسخ، متعدد نوشته و به دو تعبیر گفته‌اند. از یک تعبیر استفاده می‌شود که شغل دولت داشته است. می‌گویند او نمی‌رسید که دیوان خودش را تنظیم کند، از شدت اشتغال به مطالعهٔ کُشاف و مصباح و مطالع و مفتاح و... بعد یک جمله‌ای دارد که این جمله را نسخ، متعدد نوشته‌اند. بنا بر یک تعبیر می‌رساند که شغل دولت داشته، ولی البته هیچ معلوم نیست که این طور باشد. از بعضی شعرهای حافظ معلوم می‌شود که این مسئله «دم غنیمت شمردن» فقط مربوط به خودش هم نیست، درست مثل این کارندهای لاابالی دولت که یک ماه می‌روند کارمندی می‌کنند، منتظر اول ماهند که بیايد، تا حقوق را می‌گیرند چند روزه آن را صرف عیاشی و الدنگی می‌کنند و بعد تا آخر ماه با جیب خالی می‌گذرانند. می‌گوید:

رسید مژده که آمد بهار و سبزه دمید

وظیفه‌گر برسد مصرفش گل است و نبید^۱

و نظیر این باز هم هست.

حالا ببینید حافظی که اینها ساخته‌اند چه مکتبی به ما تحویل می‌دهد

و ما از او چه می‌توانیم بیاموزیم؟!

ب. شاه‌بازی

یکی دیگر از آن چیزهایی که استفاده می‌شود مسئلهٔ شاه‌بازی است. در

دیوان حافظ «شاهد» زیاد آمده، شراب و شاهد اینقدر آمده که الی ماشاءالله، که دیگر احتیاجی ندارد نمونه بیاوریم؛ مثل کلمه می و می پرستی و این چیزهاست که آن هم اینقدر هست که دیگر احتیاجی به اینکه ما شعری بخواهیم برایش بخوانیم نیست. اینهایی که حافظ را به این شکل توجیه کرده اند می گویند بله، حافظ شاهد باز بوده، اهل عشق بوده و باید هم باشد؛ و بعضی کار را به آنجا رسانده اند که حتی خصوصیات عشق بازی های حافظ را هم خواسته اند از روی شعرهایش به دست آورند. یکی از همین نویسندگان این گونه، در کتابی که اخیراً منتشر شده چنین استنباط کرده است که حافظ در مسئله عشق و زن و این حرفها خلاصه آن شهامتی را که یک آدم جسور باید داشته باشد نداشته (می گویند: «الحیاء مانع الرزق» خجالتی بودن خلاصه مانع رسیدن است؛ آدم اگر بخواهد برسد باید پررو هم باشد). او چنین استنباط کرده که حافظ در مسئله زن کم رو بوده، هم یک دل پر عشقی داشته و هم آن حالت جسوری را نداشته و زن ها هم از این جور مردها بدشان می آید، زن هم مردی را می خواهد که جسور و پررو باشد و از این جهت این بیچاره همیشه در سوز و گداز بوده و کمتر به عشق خودش می رسیده است، و او چنین استنباط کرده که گاهی زن ها هم سر به سر او می گذاشتند. ولی در اینجا مطلب دیگری هست که همه مفسران این گونه حافظ سکوت کرده اند و آن این است که اصلاً آیا در همه دیوان حافظ دلیلی هست که آن شاهدی که حافظ می گوید زن بوده؟ آیا زن بوده یا بچه بوده؟ درباره این، دیگر این مفسران سکوت کرده اند. اتفاقاً اگر بنا باشد که تفسیر همین ظواهر را بگیریم، بدون شک شاهد حافظ بچه بوده و اساساً یک جا هم ما دلیل نداریم که شاهد حافظ زن بوده. همان شاخ نباتی هم که برایش ساخته اند از تیپ بچه ها بوده. در بعضی اشعارش تعبیر «مغیچه» دارد. این دیگر

هیچ‌گونه توجیهی ندارد:

گر چنین جلوه کند مغیبه باده فروش

خاکروب در میخانه کنم مژگان را

جای دیگر می‌گوید:

ای نازنین پسر تو چه مذهب گرفته‌ای

کت خون ما حلالتر از شیر مادر است

در یک شعر معروفش که شیراز را مدح می‌کند - که معلوم می‌شود آن

بچه هم شیرازی بوده! - می‌گوید:

خوشا شیراز و وضع بی‌مثالش خداوندانگه دار از زوالش

تا آنجا که می‌گوید:

گر آن شیرین پسر خونم بریزد دلا چون شیر مادر کن حلالش

در بعضی اشعار دیگرش از قرینه عذار و خط و قبا و... معلوم می‌شود

که اگر بنا باشد همین ظواهر را بگیریم، آن شاهد پسر بوده است، یک

چیزهای پسرانه را ذکر می‌کند که هیچ دخترانه نیست، مثلاً می‌گوید:

بگشا بند قبا^۱ تا بگشاید دل من

که گشادی که مرا بود ز پهلوی تو بود

یا می‌گوید:

بگشا بند قبا ای مه خورشید کلاه

تا چو زلف سر سودا زده در پا فکنم

□

۱. «قبا» که می‌گوید، چون آن وقت کت و شلوار نبوده، اگر کت و شلوار می‌بود مسلّم کت و شلوازی‌ها بر قبایی‌ها مقدم بودند! (خنده استاد).

مجمع خوبی و لطف است عذار چو مهش
لیکنش مهر و وفا نیست خدایا بدهش
دلبرم شاهد و طفل است و به بازی روزی
بگشدد زارم و در شرع نباشد گنهش
طفل نابالغ هم هست. اینها را درباره زن مسلم کسی نمی گوید چون
زن نابالغ - یعنی از نه سال کمتر - که موضوع عشق نیست، این مسلم پسر
چهارده ساله است، محبوب چهارده ساله.

□

ز خط یار بیاموز مهر با رخ خوب
که گرد عارض خوبان خوش است گردیدن
«عارض» همان مویی است که تازه در روی تازه جوان می روید.

□

دل بدان رود گرامی چه کنم گر ندهم
مادر دهر ندارد پسری بهتر از این

□

خط عذار یار که بگرفت ماه از او
خوش حلقه ای است لیک بدر نیست راه از او

□

آمد افسوس کنان مغیچه باده فروش
گفت بیدار شو ای رهرو خواب آلوده

□

پدر تجربه ای دل تویی آخر ز چه روی
طمع مهر و وفا زین پسران می داری
گفتیم در هیچ جای شعر حافظ قرینه ای بر اینکه به نام زن تغزل کرده

باشد نیست. البته بعضی غزل‌های حافظ جوری است که معشوق به طور کلی قابل تطبیق است، اعم از زن و... در یکی از همین کتابهایی که در این زمینه‌ها نوشته‌اند و زن بودن معشوق حافظ را خیلی مسلّم گرفته، نوشته است: حافظ در عشق، مرد موفق نبوده است (خنده استاد) به دلیل اینکه در شعرهایش خیلی زاری سر می‌دهد، مثلاً می‌گوید:

دعای گوشه‌نشینان بلا بگرداند

چرا به گوشه چشمی به ما نمی‌نگری
حالا من بعد می‌گویم که این شعرهایی که این خدانشناسها به این زمینه‌ها حمل کرده‌اند در داخل چه غزل‌هایی است، در چه اوجی از عرفان، و اینها خجالت نکشیده‌اند - از چه بگویم - از علم، از فرهنگ، از ادب و این چرندها را قالب کرده‌اند. یا مثلاً گفته است:

ناز پرورد تنعم نبرد راه به دوست عاشقی شیوه رندان بلاکش باشد
لاید از نظر او این هم دلیل بر این است که او همیشه خودش نمی‌توانسته خلاصه راه پیدا کند.

□

سرّ سودای تو در سینه بماندی پنهان

چشم تر دامن اگر فاش نکردی رازم
من نمی‌توانستم خودم اظهار کنم بالاخره این گریه مرا رسوا کرد. و عجیب این است که می‌گوید حافظ در مقابل زیباییها دست و پای خودش را گم می‌کرده، در این جهت در عشق بازی بی‌شخصیت بوده:

به لابه گفتمش ای ماهرخ چه باشد اگر

به یک شکر ز تو دل خسته‌ای بیاساید

به خنده گفت که حافظ خدای را میپسند

که بوسه^۱ تو رخ ماه را بیالاید
می گوید که گاهی زنان، حافظ را دست می انداختند، برای اینکه
می گوید:

به عشوه گفت که حافظ غلام طبع توام

بین که تا به چه حدّ همی کند تحمیق^۲
بعد می گوید یک زن دیگری که می فهمیده حافظ عاشق اوست سر به
سر او می گذاشته و این جور به او می گفته:
گفتم آه از دل دیوانه حافظ بی تو

زیر لب خنده زنان گفت که دیوانه کیست؟
حالا می فهمد که من دیوانه او هستم، این جور مرا زیر لب مسخره می کند،
که اگر این طور حمل کنیم باید حافظ را خلاصه شکارچی مرغ خانگی هم
بدانیم یعنی زنی که اینجا سراغش را گرفته زن شوهردار بوده، برای اینکه
در مطلع این غزل می گوید:

یا رب این شمع دل افروز ز کاشانه کیست

جان ما سوخت بپرسید که جانانه کیست
پس حتماً زنی هم اگر بوده زن شوهردار بوده! این هم یک موضوع.
بنابراین از آن سه عنصر جهان بینی حافظ، ما رسیدیم به یک عنصر
ایدئولوژیک و دستوری، که مسئله شاهدبازی بود آنهم شاهدبازی به این
شکل.

۱. یعنی [بوسه] تو بد ترکیب کثیف [چهره ماه مرا آلوده می کند].

۲. این زن چقدر سر به سرم می گذارد، مرا احق می داند.

ج. گدایی و دریوزگی

دستور دیگر جناب حافظ گدایی و دریوزگی است (چون بناست ما دیگر تأویل و توجیه نکنیم). گفت: «گدایی کن تا محتاج خلق نشوی». بهترین راه گدایی است در دنیا^۱. مثلاً در آن غزلش می‌گوید (حالا اگر شعرهای قبل و بعدش را بخوانم می‌فهمید که چیز دیگری می‌گوید، اما چاره‌ای ندارم باید بگویم):

بر سر آنم که گر ز دست برآید

دست به کاری زخم که غصه سرآید

خلوت دل نیست جای صحبت اضداد^۲

دیو چو بیرون رود فرشته درآید

صحبت حکام ظلمت شب یلداست

نور ز خورشید جوی بو که برآید

بر در ارباب بی‌مروت دنیا

چند نشینی که خواجه کی بدر آید

ترک گدایی مکن که گنج بیابی

از نظر رهروی که در گذر آید

این غیر از این نیست که می‌گوید مردم در گذر راه می‌روند، بنشین

گدایی را رها نکن، یکوقت می‌بینی یک آدمی می‌آید آنجا یک پولی به تو

۱. اینها را البته این مفسران نمی‌گویند، ولی من می‌گویم. اینها چون می‌خواهند از حافظ توجیهی برای الدنگی و میخوارگی خودشان پیدا کنند فقط همان شعرهای میخوارگی را می‌آورند، درباره شعرهای دیگر سکوت می‌کنند. من می‌گویم اگر بناست که ما به ظواهر اشعار حافظ عمل کنیم، یعنی آنها را بر مقصودش حمل کنیم، مکتب حافظ این است، دستورش تنها میخوارگی و شک در قیامت و این حرفها نبوده، آنها این راه هم نتیجه داده؛ این حافظی که افتخار ایران است جهان‌بینی‌اش آن بوده، دستورهایش هم این بوده!

۲. یا «اغیار».

می دهد که تا آخر عمر خیالت راحت می شود.

این هم یکی از عناصر این گونه شعر حافظ است، تبلیغ فقر و گدایی، فقر نه فقط به معنی بی چیزی، بلکه به معنی درویشی؛ یعنی درویشی را که تبلیغ کرده درویشی به معنی فقر را تبلیغ کرده و علاوه بر این، درویشی به معنی گدایی و در یوزگی را هم این جناب تبلیغ کرده است. اگر انسان جهان بینی اش آن باشد، ایدئولوژی اش هم بالاخره به همین جا منتهی می شود چون واقعاً اگر انسان بخواهد شرافت و حیثیت خود را از دست بدهد درآمد گدایی از خیلی درآمدها بیشتر است. بعضی گداها به اندازه یک استاد دانشگاه درآمد دارند.

د. مداحی

یکی دیگر از آن چیزهایی که در اشعار حافظ هست که به عقیده من معما ترین عنصر در اشعار حافظ است مداحیهای حافظ است. شاید در همه دیوان حافظ چهل پنجاه تا مدح و یا بیشتر (من احصا نکرده ام ولی احصا کرده اند) پیدا می شود و بعضی از این مدحها در حدی است که [اغراق شمرده می شود]. این هم از آن چیزهایی است که مفسران حافظ درباره اش سکوت دارند چون از نظر آنها قابل توجیه نیست و واقعاً هم توجیهش خیلی مشکل است.

آقای انجوی شیرازی که دیوان حافظ را چاپ کرده اند و مقدمه خوبی هم بر آن نوشته اند، در یک جا مدح حافظ را حمل می کنند به تقیه، که در آن زمان حکامی جابر و جبار بودند و حافظ برای اینکه این مقدار آزادی داشته باشد که غزلهایش را بگوید گاهی هم لقمه ای جلوی آنها می انداخته که دهان آنها را ببندد.

بعضی دیگر گفته اند دوستان و علاقه مندان حافظ مایل نبودند که

نوک قلم حافظ آلوده شود به مدح افرادی نظیر شاه شجاع و ابواسحاق اینجو (مخصوصاً شاه شجاع که یک آدم ناهلی بوده) و بعضی دیگر، ولی متأسفانه آلوده شده.

اما مسئله نوک قلم مطرح نیست. اگر مدایح حافظ توجیه نشود و اگر راه حلی برایش پیدا نشود نه تنها نوک قلم حافظ آلوده است، سر تا پای حافظ آلوده است. حالا من یکی از آنها را برایتان می‌خوانم، از نوع مدحهایی است که علوم ادبی آنها را اغراق و مبالغه می‌داند در سرحدی که برای یک شاعر این گونه سخن گفتن را جایز نمی‌دانند. مثلاً ابن‌المعتر (یا شاعر دیگری) خطاب به یکی از خلفا و حکام زمان خودش می‌گوید:

مَا شِئْتَ لَا مَا شَاءَتِ الْأَقْدَارُ فَاحْكُمْ، فَأَنْتَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ

این را همه به او عیب گرفته‌اند که این حرف چرند و مزخرف است. مثلاً حافظ می‌گوید (این شعر حتی در نسخه قزوینی هم هست):

قسم به حشمت و جاه و جلال شاه شجاع

که نیست با کسم از بهر مال و جاه نزاع

این تعبیر جز در مورد خدا به کار نمی‌رود. یک نفر مسلمان هیچ وقت حاضر نیست به پیغمبر این جور قسم بخورد، بگوید: قسم به حشمت و جاه و جلال پیغمبر، قسم به حشمت و جاه و جلال علی. این تعبیرات، قسمی است که در مورد خدا به کار برده می‌شود. آنوقت آدم درباره یک مرد چنین و چنانی که اینقدر درباره‌اش نوشته‌اند، چنین بگوید! در یوزگی هم که بناست طبق فرضیه مورد بحث جزو تعلیمات حافظ باشد، باز در همین غزل هست:

به فیض جرعه جام تو تشنه‌ایم ولی

نمی‌کنیم دلیری، نمی‌دهیم صداع

اسباب زحمت نمی‌شویم ولی احتیاج داریم. حالا آخرش را ببینید:

جبین و چهرهٔ حافظ خدا جدا مکناد

ز خاک بارگه کبرای شاه شجاع
این دیگر به نظر من اوج اغراق و اوج پستی و دنائت است؛ مردی که
روی حساب توحید، هیچ شرکی را مجاز نمی‌داند چنین سخنی بگوید!
چرا عارف این همه با زاهد ریاکار دشمن است؟ چون عارف خودش را در
توحید حساس نشان می‌دهد یعنی غیور در توحید است، و حافظ هم که
این همه دشمنی با ریاکاری نشان می‌دهد، در واقع می‌خواهد غیرت توحید
خودش را نشان بدهد؛ آنوقت چنین آدمی چگونه می‌آید چنین حرفی را
می‌زند:

جبین و چهرهٔ حافظ خدا جدا مکناد

ز خاک بارگه کبرای شاه شجاع
گدایی و دریوزگی را شما ضمیمه کنید به تملق و چاپلوسی آنهم در
حد اعلای آن، مجموعاً چه می‌شود؟!
تا اینجا آن جهان‌بینی بنا بر آن تفاسیر و این هم ایدئولوژی و
دستورالعمل‌ها بر اساس آن. وقتی که آدم امیدی به درگاه خدا نداشته باشد،
همه چیزش را هیچ در هیچ و بی‌فایده بداند، بالاخره بندهٔ شاه شجاع
می‌شود. انسان وقتی که از بندگی خدا بُرد ناچار باید بندهٔ شاه شجاع
بشود.

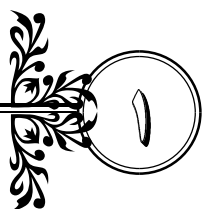
پس تا اینجا گفتیم اگر ما بخواهیم حافظ را تفسیر کنیم بر اساس آنچه
این مفسران گفته‌اند که ما باید همان ظواهر مادی شعر حافظ را بگیریم و
همان را مناط حافظ‌شناسی خودمان قرار بدهیم و مکتب حافظ را همان
بدانیم، حافظ همین در می‌آید که عرض کردم. (هنوز عناصر دیگری هم در
این زمینه‌ها دارد که دیگر عرض نمی‌کنم). حالا شما ببینید یک چنین
آدمی - گیرم دیوانش از نظر شعری و هنری در اوج باشد، یعنی بالاترین

شعر باشد - اصلاً ارزش دارد کسی اسمش را در جامعه‌ای ببرد؟ چقدر آن جامعه را فاسد می‌کند؟! جبری‌گرایی و حیرت و تردید و شک و انکار حشر و قیامت و حساب و کتاب و در نتیجه به عیش نقد چسبیدن و فکر گذشته و آینده نکردن و بچه‌بازی کردن و گدایی و در یوزگی کردن و تملق و چاپلوسی. بنا بر این منطق واقعاً حافظ ننگی خواهد بود برای ایرانی و مسلمان و زبان فارسی، و بالاترین ننگها، گو اینکه شعرش از نظر فصاحت و بلاغت در اوج زیبایی باشد.

حالا بیاییم ببینیم درباره‌ آن نظریه دیگر چه می‌توانیم بگوییم؟ آیا این شعرهای حافظ توجیهی دارد؟ یعنی واقعاً حافظ جبری‌گرا نبوده است؟ حافظ متحیر به آن معنا نبوده است؟ حافظ منکر قیامت نبوده است؟ حافظ از «عیش نقد» مقصود دیگری داشته؟ از «شاهد» مقصود دیگری داشته؟... آیا چنین چیزی هست یا نه؟ اگر هست به چه دلیل؟ قرائن و دلایلی در کار هست یا نه؟ البته من نمی‌خواهم ادعا کنم که هر غزلی از غزل‌های حافظ را کلمه به کلمه می‌شود [توجیه کرد] ولی این قدر قرائن هست که اگر احیاناً یک شعری هم باشد که نشود با قرینه توجیه کرد، به دلیل همه اشعار دیگر، آن هم وضعش روشن خواهد شد. بعد عرض خواهیم کرد که شاید در اکثر غزل‌های حافظ که شعرهای این‌گونه دارد خودش در همان شعرها قرائنی آورده که مقصود او را روشن می‌کند.

این قسمت از بحث ما اینجا تمام شد ولی بحث ما تمام نشد، تازه باید وارد اصل بحث خودمان بشویم راجع به عرفان حافظ، یعنی آن مکتب دیگری که حافظ را آن‌طور می‌داند، و قرائنی که اینجا هست که آن قرائن این اشعار حافظ را توجیه می‌کند، و آنگاه عرفانیات حافظ.

اصول همان‌مینی عرفانی



آنچه در جلسات پیش بحث کردیم در واقع جنبهٔ مقدّمی داشت برای آنچه که از این به بعد می‌خواهیم بحث کنیم، یعنی همان نفس عرفان حافظ. مقصود، بیانات و اشارات عرفانی است که در حافظ آمده است. جلسات گذشته همه برای اثبات و یا لاقلاً رفع مانع از این مطلب بود که اساساً حافظ را ما به عنوان یک عارف بشناسیم یا نه، دیوان حافظ را یک دیوان عرفانی بشناسیم یا نه؟ و عرض کردیم از وقتی که حافظ از دست هم تپ‌های خودش (عرفا) خارج شده و به دست ادبا و ادیباتی‌ها و بدتر به دست روزنامه‌نویس‌ها افتاده، اصلاً مسخ شده و یک چیز دیگر است. بحثهای گذشته همه برای این بود که تا اندازه‌ای آن چهرهٔ واقعی حافظ را بتوانیم نشان دهیم، لاقلاً آن پرده‌هایی که کشیده شده مقداری عقب بزنیم. البته لازم بود و هست که ما آن سلسله بیاناتی را که در حافظ هست که همانها سبب شده - و یا لاقلاً بهانه‌ای به دست می‌دهد برای افرادی - که حافظ را آنچنان تفسیر کنند توضیح دهیم که چگونه است؟ آیا این حیرتی

که در حافظ است مقصود چیست؟ همین چیزی است که اینها می‌گویند؟ آیا واقعاً حافظ یک انسان جبری‌گرا بوده با همهٔ لوازم و عوارضش؟ آیا در باب می و معشوق، شراب و شاهد، مقصودش چه بوده و چه هدفی از این سخنان داشته؟ آن مسئلهٔ نقدگرایی و بدبینی به آینده، منظورش چیست؟ ما دیدیم همهٔ اینها در کلمات حافظ بود، و حتی معانی‌ای از قبیل دعوت صریح به گدایی و در یوزگی. مقصودش از اینها چیست؟ و در بسیاری از جاها آن روش به اصطلاح یزیدی‌گری یعنی مقایسه کردن میان این عیاشیهای ظاهری و عبادات و بعد ترجیح دادن اینها بر آنها و تحقیر آنها، همهٔ این مضامین در اشعار حافظ هست.

شاید از یک نظر مناسب بود که ما الآن به توضیح آنها بپردازیم. ولی، تا ما این مراحل دیگر را طی نکرده‌ایم بهتر است به توضیح آنها نپردازیم؛ یعنی بعد از طی این مراحل، آنها بهتر قابل توضیح است.

قبلاً عرض کرده‌ایم که عرفان دو جنبه دارد: یکی جنبهٔ نظری و دیگر جنبهٔ عملی. جنبهٔ نظری آن، جهان‌بینی عرفانی است. عرفان در مقابل همهٔ مکتبهای فلسفی جهان از خود یک جهان‌بینی خاصی دارد یعنی یک دید خاص دربارهٔ هستی دارد که با دید هر تئیی از تئیهای فلاسفه مختلف است. این را اصطلاحاً می‌گوییم «عرفان نظری». قسمت دوم عرفان، عرفان عملی است. عرفان عملی یعنی طریقت به اصطلاح، سیر و سلوک انسان به سوی حقیقت، به سوی خدا که این خودش یک نوع روان‌شناسی خاصی است که لااقل به عقیدهٔ خود اینها تا کسی وارد این عوالم نباشد، نمی‌تواند آنها را درک کند. درک این مراحل از عهدهٔ یک فیلسوف یا یک عالم یا یک روان‌شناس عادی که می‌خواهد با مقیاسهای عادی تحقیق کند خارج است. عرفان نظری بی‌شبهات به فلسفه نیست، جهان‌بینی است، منتها جهان‌بینی‌ای که اصل بینشش بینش اشراقی و قلبی و معنوی است؛ بیانش

بیان فلسفی است، نه اینکه بینشش هم بینش فلسفی است. بینش، بینش اشراقی است منتها بعدها به بیان فیلسوفانه درآورده‌اند که عرض کردیم کسی که این کار را در جهان اسلام کرد و دیگران دنبال او را گرفتند، محیی‌الدین عربی است؛ از زمان اوست که جهان‌بینی اشراقی و معنوی عرفانی یک نوع بیان فلسفی پیدا کرد. اکنون ما اصول جهان‌بینی عرفانی را عرض می‌کنیم.

اصول جهان‌بینی عرفانی

محور جهان‌بینی عرفانی «وحدت وجود» است. این نکته را مخصوصاً توجه بفرمایید (این اشتباه را خیلی‌ها کرده‌اند): چون بیان فلسفی وحدت وجود در دوره‌های متأخرتر پیدا شده (همان‌طور که عرض کردم به وسیله محیی‌الدین و شاگردانش پیدا شد یعنی قبلاً نامی از وحدت وجود و از این اصطلاح در میان عرفا نبود) بعضی خیال کرده‌اند که در عرفان قبل از محیی‌الدین اصلاً وحدت وجود نبوده و به قول برخی وحدت شهود بوده نه وحدت وجود، وحدت وجود اساساً یک فکری است که بعدها پیدا شده.

ولی این درست نیست، قبل از محیی‌الدین هم وحدت وجود بوده منتها به نام «وحدت وجود» نبوده، عرفای دیگر آن را به بیان دیگر ذکر می‌کردند بدون آنکه نام «وحدت وجود» به آن بدهند، نه صرف وحدت شهود است و نه [با نام] وحدت وجود، منتها وحدت وجود بیان فلسفی همان مطلبی است که اینها از قدیم در بینشهای خودشان به آن معتقد بوده‌اند، که این خودش یک داستانی است اگر بخواهیم با کسانی که چنین خیالی کرده‌اند بحث کنیم. مثلاً عطار تحت تأثیر محیی‌الدین نیست چون تقریباً معاصر با محیی‌الدین است و شاید کمی جلوتر از محیی‌الدین باشد و به فرض اینکه معاصر با محیی‌الدین باشد، فلسفه و فکر محیی‌الدین به او

نرسیده بود. اگر کسی آثار عطار را بخواند می‌بیند وحدت وجود بدون آنکه نام آن آمده باشد به شدت در کلمات عطار آمده است. اساس و محور بینش عرفانی همان وحدت وجود است. این یکی. (این اصول را ما فقط برمی‌شماریم ولی بعد به تفصیل بیان می‌کنیم).

یکی دیگر مسئله وحدت تجلی است، یعنی اینکه جهان با یک تجلی حق به وجود آمده است، در مقابل نظریه فلاسفه و متکلمین که به شکل دیگر است؛ بعد توضیح می‌دهیم.

مسئله دیگر در جهان‌بینی عرفانی این است که راز خلقت جهان (آنها «خلقت» تعبیر نمی‌کنند، «تجلی» تعبیر می‌کنند) عشق است، جهان از عشق به وجود آمده و با نیروی عشق باز می‌گردد. اینها تکیه می‌کنند بر یک حدیث قدسی که کُنْتُ كُنْزاً مُخْفِياً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكُنِّي أُعْرَفَ و این مطلب را که فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ (یعنی اصلاً اینکه من خواستم خلق کنم چون می‌خواستم که معروف باشم) پایه حرفهایشان قرار داده‌اند و خیلی سخنان در این زمینه گفته‌اند، در صورتی که ما می‌دانیم در بیان فلاسفه، حتی فلاسفه الهی، مسئله علم مطرح است، علم عنایی، و در واقع در آنجا باز عقل و علم نقش خودش را بازی می‌کند، اما در عرفان عشق نقش اساسی را در خلقت بازی می‌کند.

مسئله دیگر، حیات و تسبیح عمومی موجودات و به تعبیر آنها سریان عشق در جمیع موجودات است. ذره‌ای در جهان نیست که از آنچه که آنها «عشق به حق» می‌نامند خالی باشد.

مسئله دیگر عدل و زیبایی و توازن کامل جهان است. البته این «جهان» که آنها می‌گویند، آن طوری که ما مغایر با ذات حق می‌بینیم، آنها نمی‌بینند، آن را به شکل دیگری معرفی می‌کنند که بعد عرض می‌کنم، ولی به هر حال جز جمال و زیبایی و جز عدل در جهان چیز دیگری حکمفرما

نیست، یعنی عالم مظهر جمال و جلال حق است و نقص و نایستنی در کار جهان وجود ندارد.

مسئله دیگر بازگشت اشیاء به حق است. اشیاء از همان مبدأ که به وجود آمده‌اند، از همان جا که آمده‌اند به همان جا باز می‌گردند، معاد در تعبیر عرفانی. در این زمینه، مولوی شعر خیلی خوبی دارد، می‌گوید:

جزء‌ها را رویها سوی کل است بلبان را عشق با روی گل است
آنچه از دریا، به دریا می‌رود از همان جا کامد آنجا می‌رود
از سرگه سیل‌های تندرو وز تن ما جان عشق‌آمیز رو
البته اینها هر موجودی را مظهر اسمی از اسماء حق می‌دانند و می‌گویند اشیاء از اسمی که به وجود آمده‌اند به همان اسم باز می‌گردند. پس مسئله دیگر مسئله معاد است با تعبیر خاص عرفانی آنها.

اینها که عرض کردم مربوط به کل جهان بود. آنگاه اینها راجع به انسان نظرات خاصی دارند. انسان در جهان‌بینی عرفانی نقش فوق‌العاده عظیمی دارد تا آنجا که انسان عالم کبیر است و جهان عالم صغیر، نه جهان عالم کبیر است و انسان عالم صغیر، قضیه برعکس است. مولوی در همین زمینه می‌گوید:

چیست اندر خم که اندر نهر نیست
چیست اندر خانه کاندر شهر نیست
این جهان خم است و دل چون جوی آب

این جهان خانه است دل شهری عجب
چون انسان را مظهر تام و تمام اسماء و صفات و مظهر کامل اسماء حق می‌دانند و به تعبیر دینی و قرآنی او را «خلیفه‌الله الاعظم» و مظهر روح خدا می‌دانند این است که برای انسان مقامی قائل هستند که هیچ مکتبی آنچنان مقام را برای انسان در جهان قائل نیست. در زمینه انسان سخنان

زیادی دارند از جمله همان که انسان عالم کبیر است و جهان عالم صغیر، و دیگر نظریه انسان کامل. نظریه انسان کامل را به این تعبیر، اول بار باز محیی الدین ابراز کرده یعنی این تعبیر از محیی الدین است و الا معنا از محیی الدین نیست. بعد از محیی الدین عرفای دیگری آمده‌اند و در این زمینه کتاب نوشته‌اند مثل الانسان الکامل نسفی، و یک نفر دیگر هم الانسان الکامل نوشته است، و در تعبیرهای فرنگیها هم، انسان کامل، ابرمرد و نظایر اینها، از همین حرفهای عرفا گرفته شده، ولی انسان کامل عرفا با انسان کامل حکمای الهی و با انسان کامل علمای امروزی، آنهم مکتبهای مختلف، از زمین تا آسمان فرق می‌کند. اینکه مناط انسان کامل چیست و کمال انسان در چیست، مسئله خیلی جالبی است، که اینجا باید مکتبهای مختلف فلسفی (اعم از الهی، مادی، قدیم و جدید) و عرفانی با هم مقایسه شود، و مسئله بسیار جالبی از آب درمی‌آید.^۱

مسئله دیگری که عرفا روی آن خیلی تکیه دارند و بسیار عالی است و امروز تازه فلسفه‌های جدید اروپایی روی آن تکیه می‌کنند - البته با یک مقدمات چرندی که از حرفهای خودشان در می‌آید - و در واقع تقلیدی است از مشرق‌زمینی‌ها (و الا آن فلسفه‌ها به اینجاها منتهی نمی‌شود) و در فلسفه اگزیستانسیالیسم روی آن تکیه می‌شود، مسئله «غربت انسان» است که انسان در این جهان یک موجود غریب و تنهاست، یک موجودی است که با اشیاء، نامتجانس است یعنی احساس عدم تجانس با همه اشیاء دیگر می‌کند، که این هم خودش یک مسئله بسیار جالبی است.

مسئله دیگر مسئله عقل و عشق در معرفت است، که اینجا باز طرف اختلاف عرفا حکمای الهی هستند. آیا کمال واقعی انسان در چیست؟

۱. [علاقه‌مندان می‌توانند به کتاب انسان کامل اثر استاد شهید مطهری مراجعه نمایند.]

حکما در پاسخ می‌گویند: «صیرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی» حداکثر کمال انسان - و انسان کامل - آن است که انسان نسخه‌ای بشود علمی از مجموع جهان؛ پس انسان با علم کامل می‌شود؛ وقتی انسان فیلسوف شد و یک تصور صحیح و جامع از کل عالم و از نظام عالم داشت عقلش به کمال رسیده و جوهر انسان هم همان عقل است. این است که می‌گویند فلسفه هم عبارت از همان «صیرورة الانسان عالماً عقلياً...» است. ولی عرفا هرگز به چنین حرفی معتقد نیستند که وقتی عقل انسان کمال یافت انسان کمال پیدا کرده. هرگز کمال انسان را در کمال عقلش نمی‌دانند، کمال انسان را در این می‌دانند که انسان به تمام حقیقت وجودش سیر کند به سوی حق تا - به قول اینها - برسد به حق (یا أَهْمَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فُتْلَاقِيه)¹.

برای رسیدن به این مقصود، حکیم قهراً از عقل و استدلال کمک می‌گیرد، ولی عارف استدلال را تحقیر می‌کند و از مجاهده و ریاضت و تهذیب نفس و عشق و سلوک مدد می‌گیرد و آن راه را کافی نمی‌داند و جایز الخطا می‌داند، که می‌گوید: «پای استدلالیان چوبین بود.» اینها چند قلمی است که مربوط به جهان‌بینی عرفانی می‌شود. حالا اینها را یک یک تا حدی که برایمان میسر باشد و وقت هم اجازه بدهد بیان می‌کنیم.

وحدت وجود

اول می‌آییم سراغ مسئله «وحدت وجود» که گفتیم محور جهان‌بینی عرفانی است. اصلاً وحدت وجود چیست؟ یک توضیح مختصر باید عرض کنم. وحدت وجود از آن اندیشه‌هایی است که کمتر کسی به عمق آن

پی برده و پی می برد (این را باید بدون تعارف گفت). به هرچه که می رسند فوراً می گویند این هم یک وحدت وجود است. حالا ما با لفظش کار نداریم، ممکن است اسم یک مکتبی را بگذارند «وحدت وجود». مثل اصالت وجودی است که در اگزیستانسیالیسم می گویند. ما خودمان یک مطلبی داشته ایم به نام «اصالت وجود»، یک چیز دیگری اینها دارند می خواهند اسمش را «اصالت وجود» بگذارند. در انحصار کسی نیست و کسی آن را به نام خودش در جایی ثبت نکرده ولی این اشتباه هم نباید بشود که این اصالت وجود همان اصالت وجود است. آن یک چیز است و این یک چیز دیگر. بسیار بسیار کمند افرادی که بتوانند تصور صحیحی از وحدت وجودی که عرفا دارند داشته باشند، از مستشرقین گرفته تا غیر مستشرقین. شما می بینید همیشه مستشرقین - و عده ای از غیر مستشرقین خودمان - وحدت وجود را چیزی تعبیر می کنند به نام حلول و اتحاد. آقای دکتر بدوی هم (چون بسیاری از همان حرفهای مستشرقین را می گوید) همیشه می گوید حلول و اتحاد، در صورتی که حلول و اتحاد ضد وحدت وجود است. به قول شبستری:

حلول و اتحاد اینجا محال است

که در وحدت دوئی عین ضلال است
منتها می گویند اگر اتحاد نیست پس او چطور گفته «انا الحق»؟ معنی «انا الحق» اتحاد است. نه، «انا الحق» هم معنایش اتحاد نیست، نه اتحاد است و نه حلول. مرحوم فروغی در سیر حکمت در اروپا هر جا به مسئله ای برخورد می کند که به نظرش غامض می رسد، فیلسوفی یک نظریه ای داده که خیلی پیچیده است، می گوید این نوعی وحدت وجود است، چون این وحدت وجود برای او یک امر نامفهومی بوده و به هر نامفهومی که می رسیده می گفته این نوعی وحدت وجود است، در صورتی که بعضی

مسائل را او گفته نوعی وحدت وجود است که اصلاً ربطی به وحدت وجود ندارد. مثلاً در باب «کلیات» یک کسی یک نظری داده، می‌گوید این نوعی وحدت وجود است.

بیان اول از «وحدت وجود»

وحدت وجود تعبیرات مختلفی دارد. کثرت وجود که خیلی روشن است: انسان می‌گوید که موجودات متعدده کثیره متباینه‌ای هستند که یکی انسان است، یکی حیوان است (حیوان هم مختلف است)، یکی جن است، یکی ملک است، آن یکی هم خداست، موجوداتی که بالذات از یکدیگر مباین هستند و به تعبیر نهج البلاغه بینونتشان بینونت عزلی است، منعزل از یکدیگرند و وجود هر موجودی با وجود هر موجود دیگر بالذات متباین است. شاید تصور اکثر فیلسوفان و غیر فیلسوفان همین است. متوسطین از عرفا احياناً می‌گویند وحدت وجود یعنی وجود منحصر است به وجود حق (لَيْسَ فِي الدَّارِ غَيْرُهُ دَيَّار) اما به این معنا که هر موجودی غیر از خدا هر چه از عظمت که داشته باشد بالاخره یک موجود محدودی است، ذات حق وجود لایتنه‌ای است، کمال لایتنه‌ای است، عظمت لایتنه‌ای است، قدرت لایتنه‌ای است، جمال لایتنه‌ای است. اگر موجودات را با یکدیگر مقایسه کنیم یکی بزرگتر است، یکی کوچکتر. مثلاً وقتی یک نهر را با یک دریا مقایسه می‌کنیم دریا بزرگ است و نهر کوچک. محدود با محدود می‌تواند نسبت داشته باشد اما محدود با نامحدود اصلاً نسبت ندارد. اینکه انسان در بینش خود اشیاء را بزرگ و کوچک می‌بیند با مقایسه می‌بیند. وقتی ما می‌گوییم این کوچک است و آن بزرگ، آن کوچک به مقایسه یک شیء دیگر کوچک است و این بزرگ به مقایسه یک شیء دیگر بزرگ است. در همین امور محسوسه، یک شیء که همیشه به نظر ما بزرگ می‌آید، وقتی

همان را در مقابل یک بزرگتر از خودش می بینیم خیال می کنیم کوچک شده. مثلاً یک آدم بلندقد که همیشه به نظر ما عجیب می آید، وقتی با یک آدم بلندقدتر از خودش - که یک سر و گردن از او بلندتر است - راه برود آدم خیال می کند کوچک شد. نظر انسان این است.

عارف وقتی که عظمت لایتنهای حق را شهود می کند (علم لایتنهای، قدرت لایتنهای، کمال لایتنهای) متناهی در مقابل لایتنهای اصلاً نسبت ندارد؛ حتی گفتن اینکه این بزرگتر است از آن، درست نیست، چون باید آن را یک چیزی حساب کرد و گفت این بزرگتر است. لهذا در حدیث هم هست که از امام سؤال کردند: آیا معنی الله اکبر «الله اکبر من کل شیء» است؟ خدا بزرگتر است از هر چیز؟ فرمود: نه، این حرف غلط است، الله اکبر من ان یوصف خدا بزرگتر است از اینکه به توصیف دربیاید نه بزرگتر است از هر چیز دیگر، که اشیاء قابل مقایسه با خدا باشند، بعد بگوییم ولی خدا از آنها بزرگتر است؛ نه، اصلاً قابل مقایسه نیستند.

این است که عارف که عظمت حق را شهود می کند (اینجا دیگر وحدت شهود می شود) قهراً غیر او را اساساً نمی تواند ببیند: اگر آن وجود است اینها دیگر وجود نیست، اگر آن قدرت است اینها دیگر قدرت نیست، اگر آن عظمت است اینها دیگر عظمت نیست، اصلاً او شیء است، اینها لاشیء هستند. سعدی یکی دو جا که خواسته موضوع وحدت عرفانی را بگوید تقریباً در همین سطح گفته نه بیشتر. یکی از شعرهای معروف بوستان است، می گوید:

ره عقل جز پیچ در پیچ نیست بر عارفان جز خدا هیچ نیست
این می شود وحدت وجود. بعد خودش اعتراض می کند، خودش هم جواب می دهد، می گوید:

توان گفتن این با حقایق شناس ولی خرده گیرند اهل قیاس

که پس آسمان و زمین چيستند بنی آدم و دیو و دد کیستند
جواب می‌دهد:

پسندیده پرسیدی ای هوشمند جوابت بگویم گر آید پسند
که خورشید و دریا و کوه و فلک پری و آدمیزاد و دیو و ملک
همه هرچه هستند از آن کمترند که با هستی‌اش نام هستی برند
این است معنای اینکه: «بر عارفان جز خدا هیچ نیست».

شعر دیگری دارد و شیرین می‌گوید:
چنین دارم از پیر داننده یاد
که شوریده‌ای سر به صحرا نهاد
پدر در فراقش نه خورد و نه خفت
پسر را ملامت نمودند گفت
به حقش که تا حق جمال نمود
دگر آنچه دیدم خیالم نمود
از آنکه که یارم کس خویش خواند
دگر با کسم آشنایی نماند
این یک نوع وحدت وجود است. این نوع وحدت وجود را هیچ کس
ایراد نمی‌گیرد.

بیان دوم از «وحدت وجود»

بیان دیگر در باب وحدت وجود این است که وحدت وجود نه به معنای این
است که وجود منحصر به ذات حق است بلکه معنایش این است که همه
موجودات موجودند به یک حقیقت که آن، حقیقت وجود است ولی
حقیقت وجود مراتب دارد، یک مرتبه او واجب است و یک مرتبه ممکن،
یک مرتبه غنی است و مراتبی از او فقیر، پس حقیقت وجود حقیقت واحد

است. بنابراین وحدت وجود نه این است که وجود منحصر به ذات حق است، بلکه حقیقت وجود حقیقت واحد است ولی این حقیقت، حقیقت ذی مراتب است که یک مرتبه اش که مرتبه غنا و کمال است مرتبه ذات حق است. آن شعر حاجی سبزواری همین را بیان می کند (به نام الفهلویون می گوید که البته این نسبت چندان درست نیست):

الْفَهْلَوِيُّونَ الْوُجُودُ عِنْدَهُمْ حَقِيقَةُ ذَاتٍ تَشْكُكِ تَعْمُ
مَرَاتِبَ غِنَى وَفَقْرًا تَخْتَلِفُ كَالنُّورِ حَيْثُ مَا تُقَوِّى وَضَعْفُ

البته این، بیان ابتدایی است که برای یک دانشجو در ابتدا این مسئله را این طور مطرح می کنند. ملاصدرا هم البته در ابتدا همین جور می گوید، ولی بعد با حفظ همین نظریه که حقیقت وجود حقیقت ذات مراتب است، این مطلب لطیف تر و لطیف تر می شود تا می رسد به جای دیگری که بعد عرض می کنم.

بیان سوم از «وحدت وجود»

نظر سوم در وحدت وجود همان نظریه خاص عرفاست و آن این است که وجود، واحد من جمیع الجهات و بسیط مطلق است، هیچ کثرتی در آن نیست، نه کثرت طولی و نه کثرت عرضی، نه کثرت به شدت و ضعف و نه به غیر شدت و ضعف، حقیقت وجود منحصرأً واحد است و او خداست. وجود یعنی وجود حق. غیر از حق هر چه هست وجود نیست، نمود و ظهور است (اینها دیگر تعبیر و تشبیه است). غیر حق هر چه را که شما ببینید او واقعاً وجود و هستی نیست، هستی ناماست نه هستی، حقیقت نیست رقیقه است به تعبیر خود عرفا، مثل مظهری است که در آینه پیدا می شود. اگر شما شخصی را ببینید و آینه ای در مقابل او باشد و او را در آینه ببینید، آنچه در آینه می بینید خودش برای خودش یک چیزی است، ولی آن واقعیتش این

است که عکس این است، ظلّ این است، نمی‌شود گفت این یک موجود است آن موجود دیگری، آن فقط ظهور این است و بس. این است که عارف وجود را از غیر حق سلب می‌کند و غیر حق را فقط نمود و ظهور می‌داند و بس. البته در این زمینه‌ها خیلی حرف‌ها هست. ما در جلد پنجم اصول فلسفه مقداری در این زمینه بحث کرده‌ایم.

اینجا یک اختلاف نظر شدید میان فلاسفه و عرفا پیدا می‌شود. فلاسفه هیچ وقت این جور نمی‌گفتند. آن نظری که صدر المتألهین در باب حقیقت وجود پیدا کرد - که حقیقت وجود را صاحب مراتب دانست - به ضمیمه یک اصل دیگری که تقریباً از آن قلل شامخ فلسفه صدر المتألهین است و به این صورت بیان کرد: «بسیط الحقیقة کل الاشياء و لیس بشیء منها» ذات حق که ذات بسیط الحقیقه است، همه اشياء است و در عین حال هیچ یک از اشياء هم نیست^۱، [تا حد زیادی جمع می‌کند میان نظر عرفا و نظر فلاسفه]. البته عرفا نیز در بیان خودشان بدون اینکه وجودی برای اشياء قائل شوند همین حرف را (بسیط الحقیقة...) زده بودند ولی نه به این تعبیر و نه با این پایه، اما ایشان این را با یک پایه فلسفی بیان کرد یعنی آن مطلبی که عرفا می‌گفتند فقط با اشراق قلبی قابل درک است و با عقل نمی‌شود آن را فهمید صدر المتألهین با بیان عقلانی همان مطلب را ثابت کرد. اینجا یکی از آن جاهایی است که ایشان توفیق داد میان نظر عقل و نظر عرفان، و یکی از آن نکات بسیار برجسته فلسفه اوست و این جمله «بسیط الحقیقة کل الاشياء...» مال اوست. در کتاب بحثی در تصوف دکتر غنی (من تعجب می‌کنم از اینها که چگونه شجاعت دارند در این حرف‌ها) نوشته که «اول

۱. تعبیر دیگری است از آن مطلبی که در نهج البلاغه زیاد تکرار می‌شود: لیس فی الاشياء بوالج و لا منها بخارج (خطبه ۱۸۴) نه در اشياء است و نه بیرون از اشياء، که در این زمینه مخصوصاً در نهج البلاغه خیلی تعبیّرات عجیبی هست.

کسی که این جمله را گفت حاج ملاهادی سبزواری بود» در صورتی که کتابهای ملاصدرا پر است از این جمله، اصلاً یک باب دارد تحت همین عنوان. چون فقط کتاب حاج ملاهادی سبزواری را احياناً در دست داشته یا از کسی شنیده، خیال کرده اول کسی که گفته او بوده است.

بنا بر این نظریه، تا حد زیادی جمع می شود میان نظر عرفا و نظر فلاسفه؛ یعنی صدر المتألهین برای وجود مراتب قائل می شود و در عین حال آن حرف عرفا هم تصحیح می شود که عالم ظهور است، چون او وجودی است که در عین حال این وجود ظهور است برای وجود دیگر. این یک مقدار بیانی بود در زمینه وحدت وجود. در این زمینه عرفا خیلی حرفها زده اند، زیاد گفته اند به تعبیرات مختلف. مولوی در اوائل مثنوی می گوید:

ما عدمهاییم هستیها نما تو وجود مطلق و هستی ما
ما که باشیم ای تو ما را جان جان تا که ما باشیم با تو در میان
صحبت ثانی، تو یکی ما یکی، تو یک شیء ما شیء دیگر، ما دوم تو باشیم، چنین چیزی نیست.

ما همه شیران ولی شیر علم حمله مان از باد باشد دم به دم
شیر علم یعنی شیر پرده که به شکل شیر است و باد از پشت سرش حمله می کند آدم خیال می کند از خودش است:

حمله مان پیدا و ناپیداست باد جان فدای آن که ناپیداست باد
باد ما و بود ما از داد توست هستی ما جمله از ایجاد توست
لذت هستی نمودی نیست را عاشق خود کرده بودی نیست را
یعنی ما باطل الذات هستیم.

لبید بن ربیعہ، شاعر معروف عرب، این شعر را در جاهلیت گفته بود:

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مُحَالَةَ زَائِلٌ

بعد مسلمان شد، مسلمان صادق‌الایمانی. از رسول اکرم نقل کرده‌اند که ایشان فرمودند: أَصْدَقُ بَيِّنَةٍ قَائِلُهُ الْعَرَبُ راست‌ترین شعری که عرب گفته همین بوده. عرفا به همین جمله «أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ» چسبیده‌اند که غیر از حق هرچه هست باطل‌الذات است و موجود است به وجود او و ظاهر است به ظهور او. این ترجیع‌بند هاتف را همه شما شنیده‌اید:

ای فدای تو هم دل و هم جان وی نثار رخت هم این و هم آن
تا می‌رسد به ترجیع‌بندش:

که یکی هست و هیچ نیست جز او و حــــــده لا اله الا هــــو
دومرتبه با یک قافیۀ دیگری:

یار بی‌پرده از در و دیوار در تجلی است یا اولی‌البصار

و باز ترجیع‌بندش:

که یکی هست و هیچ نیست جز او و حــــــده لا اله الا هــــو
از بهترین شعرهایی است که عرفا در باب وحدت وجود گفته‌اند. حافظ در این زمینه دارد ولی نه مانند مسائلی که به شکل یک جهان‌بینی روی آن تکیه کرده باشد، اما به شکل یک سلوک این مطلب را زیاد گفته (که این را ما در فصلهای بعد خواهیم گفت)، به شکل جهان‌بینی کم گفته است. از جمله شعرهایی که گفته و از غزلهای بسیار خوب حافظ است این شعر معروفی است که می‌گوید:

روشن از پرتو رویت نظری نیست که نیست

منت خاک درت بر بصری نیست که نیست

مصراع اول یعنی «به هیچ چیزی هیچ کس نگاه نمی‌کند الا اینکه به تو نگاه می‌کند». تقریباً از جهتی آن تعبیر کلام حضرت صادق است و به حضرت امیر هم منسوب است: مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ وَبَعْدَهُ وَمَعَهُ.

ناظر روی تو صاحب‌نظران‌اند آری

سرگیسوی تو در هیچ سری نیست که نیست

اشک غماز من از سرخ برآمد چه عجب

خجل از کرده خود پرده‌دری نیست که نیست

حاجی سبزواری همین غزل را استقبال کرده و خیلی عالی استقبال

کرده. البته حاجی سبزواری بعضی اشعارش خیلی خوب و در سطح بسیار

عالی است. در مجموع البته به پای حافظ که نمی‌رسد ولی چند غزل بسیار

عالی دارد در فارسی، یکی همان جاست که به استقبال این غزل آمده است.

مفهوم او هم از این غزل همین معنا بوده و خیلی هم خوب استقبال کرده، و

چند تا بیت در آن پیدا می‌شود که [بسیار عالی است، از جمله] یک شعر

خیلی معروفی دارد که می‌گوید:

موسیئی نیست که دعویٰ اناالحق شنود

ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست^۱

۱. اشعار حاجی سبزواری چنین است:

شورش عشق تو در هیچ سری نیست که نیست

منظر روی تو زیب نظری نیست که نیست

نیست یک مرغ دلی کش نفکندی به قفس

تیر بیداد تو تا پیر به پری نیست که نیست

ز فغانم ز فراق رخ و زلفت، به فغان

سگ کویت همه شب تا سحری نیست که نیست

نه همین از غم او سینه ما صد چاک است

داغ او لاله صفت، بر جگری نیست که نیست

موسیئی نیست که دعویٰ اناالحق شنود

ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست

چشم ما دیده خفاش بود ورنه تو را

پرتو حسن به دیوار و دری نیست که نیست

حافظ یک غزل دیگر دارد که به نظر من - این را من به طور جزم نمی‌گویم ولی به گونه‌ای که من معنی می‌کنم - همین درمی‌آید [یعنی ناظر به وحدت وجود است]. غزلی بسیار عالی است و ماده‌گراها آن را خیلی عجیب معنی کرده‌اند. می‌گوید:

حاصل کارگه کون و مکان این همه نیست

باده پیش آر که اسباب جهان این همه نیست^۱

از دل و جان، شرف صحبت جانان غرض است

غرض این است و گرنه دل و جان این همه نیست

منت سدره و طوبی ز پی سایه مکش

که چو خوش بنگری ای سرو روان این همه نیست

دولت آن است که بی خون دل آید به کنار

ورنه با سعی و عمل باغ جنان این همه نیست

همه چیز در نظر عارف نیست است جز او، «هست» مطلق و شایسته

مطلوبیت و محبوبیت فقط اوست.

در جای دیگر ابتدا می‌گوید:

در نظر بازی ما بی‌خبران حیرانند

من چنینم که نمودم، دگر ایشان دانند

→ گوش اسرار شنو نیست و گرنه «اسرار»*

برش از عالم معنی خبری نیست که نیست

* تخلص حاج ملاهادی سبزواری.

۱. ترکیب «این همه نیست» را دو جور می‌شود معنی کرد، یکی اینکه بگوییم: «این همه» نیست (یعنی «نیست» را به اصطلاح طلبه‌ها «لیسه تامه» بگیریم)، همه‌شان «نیست» اند، باطلند، که می‌شود همان: «لَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ». و ممکن است بگوییم «این همه نیست» یعنی این همه زیاد نیست، ولی این با «این همه نیست» مخصوصاً در همه قافیه‌ها درست نمی‌خواند.

تا آنجا که می‌گوید:

جلوه‌گاه رخ او دیده‌ من تنها نیست

ماه و خورشید هم این آینه می‌گردانند

یعنی ماه و خورشید هم آینه هستند که او را دارند نشان می‌دهند. آن شعر معروفش:

فاش می‌گویم و از گفته خود دلشادم

بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم

تا می‌رسد به اینجا:

نیست بر لوح دلم جز الف قامت دوست

چه کنم حرف دگر یاد نداد استادم

معمولاً خیال می‌کنند مقصودش این است که محبوبی غیر از او ندارم. این از نظر عارف شرک است. می‌گوید برای غیر او وجودی قائل نیستم. شبستری در اوایل گلشن راز خیلی عالی این موضوع را بحث کرده. از اشعار حافظ که از همه صریحتر به این معنا دلالت دارد غزلی است که با این شعر شروع می‌شود:

سحرگاهان که مخمور شبانه گرفتم باده با چنگ و چغانه

نهادم عقل را ره توشه از می ز شهر هستی‌اش کردم روانه

نگار می‌فروشم عشوه‌ای داد که ایمن گشتم از مکر زمانه

تا آنجا که می‌گوید:

که بدد طرف و صف از حسن شاهی

که با خود عشق ورزد جاودانه

خودش محب است، خودش هم محبوب است. از نظر عارف غیری در کار نیست.

ندیم و مطرب و ساقی همه اوست خیال آب و گل در ره بهانه

بده کشتی می تا خوش برانیم از این دریای ناپیدا کرانه
وجود ما معمایی است حافظ که تحقیقش فسون است و فسانه
یعنی وقتی تحقیق بکنی، وجود ما اصلاً خیال محض است، ظهور است،
حقیقت نیست، باطل است.

وحدت تجلی

مطلب دوم مسئله تجلی واحد است. در مسئله خلقت (حالا ما مکتب
الهیون را داریم می‌گوییم) از نظر متکلمین خدا فاعل اشیاء است و به عدد
اشیاء هم فاعلیت خداوند کثرت دارد: خدا این شیء را خلق کرده، آن شیء
را خلق کرده،... یک دفعه این را خلق کرده، یک دفعه آن را خلق کرده،... به
خلقتهای متعدد به عدد اشیاء، و همه مستقلاً و بلاواسطه آفریده شده‌اند.
حکما قائل به خلقتهای متعدّدند اما طولی، یعنی می‌گویند خداوند عقل اول
را خلق کرد، از عقل اول عقل دوم را خلق کرد، از عقل دوم عقل سوم را،...
یا به تعبیر دیگر خدا عقل اول را آفرید، عقل اول عقل دوم را آفرید، عقل
دوم عقل سوم را، تا می‌رسد به عقل فعال و بعد می‌رسد به جهان. البته اینکه
می‌گویند «عقل اول عقل دوم را آفرید» به این معنا نمی‌خواهند بگویند که
آن بی‌نیاز از خالق خودش است. به تعبیر دیگر معنایش این است که به
وسیله عقل اول و با عقل اول یا از مجرای عقل اول عقل دوم را آفرید، ولی
به هر حال قائل به کثرت در فاعلیت حق هستند، تکثر فاعلیت برای حق
قائلند، منتها متکلمین تکثر را بلاواسطه می‌دانند، اینها مع‌الواسطه و
بلاواسطه، یک خالقیت بلاواسطه و خالقیت‌های غیرمتناهی مع‌الواسطه قائل
هستند. عرفا بر عکس معتقدند تمام عالم یک تجلی بیشتر نیست، از ازل تا

به ابد با یک جلوه حق پیدا شد و بس، و آیه «وَمَا أَفْرُنَا إِلَّا وَاِجْدَةً»^۱ را همین طور تعبیر و تفسیر می کنند. حکما می گویند «علت و معلول»، عرفا اصلاً علت و معلول را غلط می دانند، می گویند علت و معلول در جایی است که ثانی برای حق وجود داشته باشد، اینجا باید گفت تجلی و متجلی، ظهور و مظهر. ولی در فلسفه صدر این قضیه حل شده یعنی او تحقیق در «علت و معلول» را رسانده به آنجا که نتیجه اش با تجلی یکی شده. حافظ در اینجا خیلی عالی و شیرین داد سخن داده، یکی آن غزل معروفش است، می گوید: عکس روی تو چو در آینه جام افتاد^۲

عارف از خنده می در طمع خام افتاد
این یک مطلب خیلی دقیقی است در عرفان، یعنی به اصطلاح «غلطه عارف» که یک تجلی بر عارف می شود و او در آن تجلی گاهی اشتباه می کند، یعنی مثلاً به حقیقت هنوز نرسیده، بین راه است، خیال می کند که به حقیقت رسیده، و آنهایی که پخته هستند می فهمند که به قول حافظ این طمع خام است، هنوز به حقیقت نرسیده اند.

یکی از بزرگان بسیار بزرگ عصر ما که البته از مجتهدین و مراجع تقلید بود^۳، حالات خیلی خوبی داشته. این حالت که برای خیلی ها پیدا می شود و خیلی ها که اشتباه می کنند همین است [برای او نیز رخ داده بود]. یک کسی که با ایشان بیشتر رفت و آمد داشته [از قول وی نقل کرده بود] که از حرم حضرت امیر علیه السلام بیرون آمدم و یکمرتبه احساس کردم که مثل اینکه تمام جهان از من ریزش می کند، یک ولایت کلی بر همه جهان دارم و

۱. قمر / ۵۰.

۲. مقصود از «آینه جام» به تعبیر عرفا اعیان ثابت است، ماهیات اشیاء است.

۳. چندین سال است که فوت کرده. چون نمی دانم راضی هست یا نه، اسمش را نمی برم. بسیار مرد بزرگواری بود و در نجف بود.

همه چیز از من فیض می‌گیرد. فهمیدم که من شایستهٔ چنین مقامی نیستم و این هر جا هست خلاصه یک غلطی و یک اشتباهی رخ داده که من چنین چیزی هستم. زمستان بود. از آنجا حرکت کردم مشرف شدم کاظمین (روی حسایی که پیش خودش داشته) و روی سنگهای پای ضریح حضرت آنقدر سرم را به زمین زدم و گریه کردم و اشک ریختم تا آخر حقیقت بر من روشن شد و فهمیدم چه بوده که من آن را این جور خیال کردم.

«عکس روی تو چو در آینهٔ جام افتاد»

اینجا آینهٔ جام خود انسان است، قلب انسان است (این تعبیر دومی است که می‌خواستیم بگوییم). در این حکایتی که نقل کردم ممکن است مقصود این باشد.

«عارف از خندهٔ می در طمع خام افتاد»

«می» خندید برای او، اشتباه کرد، خیال کرد خودش است؛ جلوه‌اش پیدا شد، خیال کرد خودش است، خیال کرد رسیده. محل شاهد من در این مطلب نبود، مطلب ما این بود که تجلی، واحد است. می‌گوید: حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد

این همه نقش در آئینهٔ اوهام افتاد

خیلی عجیب است، واقعاً این بیان در حد قریب به اعجاز است.

این همه عکس می و نقش مخالف که نمود

یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

غیرت عشق زبان همه خاصان ببرید

کز کجا سرّ غمش در دهن عام افتاد

عارف وقتی که به آن مقام کمال خودش می‌رسد، یکمرتبه می‌بیند

تمام اشیاء با او هم‌زبان‌اند، [با خود می‌گوید] از کجا همه او را می‌شناسند؟

تنها من عارف نیستم، همه عارف هستند.

من ز مسجد به خرابات نه خود افتادم

اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد

غزل دیگری دارد که با این شعر شروع می‌شود:

دردم از یار است و درمان نیز هم^۱ دل فدای او شد و جان نیز هم

بعد چند شعر دارد که این شعر محل بحث ماست:

هر دو عالم یک فروغ روی اوست گفتمت پیدا و پنهان نیز هم

غزل دیگری دارد، می‌گوید:

خمی که ابروی شوخ تو در کمان انداخت

به قصد جان من زار ناتوان انداخت

عرض کردیم اینها می‌گویند نیروی به وجود آورنده عالم عشق است

یعنی خداوند از آن جهت که عاشق و معشوق است نه از آن جهت که عالم و

معلوم است [جهان را آفرید] و جمال و زیبایی اوست که ظهور کرده. در

این زمینه جامی قطعه‌ای دارد که از آن قطعات عالی اوست، می‌گوید:

در آن خلوت که هستی بی‌نشان بود

به کنج نیستی عالم نهان بود

وجودی بود از نقش دویی دور

ز گفتم و گوی مائی و توئی دور

جمالی مطلق از قید مظاهر

به نور خویش بر خویش ظاهر

۱. این ترکیب را بعضی خواسته‌اند به حافظ عیب بگیرند که «نیز» را با «هم» آورده، ولی حافظ بالاتر از این حرف‌هاست.

دل آرا شاهی در حجله غیب
 میرا دامنش از تهمت عیب
 برون زد خیمه ز اقلیم تقدس
 تجلی کرد در آفاق و انفس
 ز هر آیینه‌ای بنمود رویی
 به هرجا خاست از وی گفتگویی
 از او یک لُمه بر ملک و ملک تافت
 ملک سرگشته را چونان فلک یافت
 همه سبّوحیان سبّوح جویان
 شدند از بی‌خودی، سبّوح گویان
 از آن لُمه، فروغی بر گل افتاد
 ز گل شوری به جان بلبل افتاد
 رخ خود شمع از آن آتش برافروخت
 به هر کاشانه صد پروانه را سوخت
 ز نورش تافت بر خورشید یک تاب
 برون آورد نیلوفر سر از آب
 ز رویش، روی خویش آراست لیلی
 به هر مویش ز مجنون خاست میلی
 جمال اوست هرجا جلوه کرده
 ز معشوقان عالم بسته پرده
 به هر پرده که بینی، پردگی اوست
 قضا جنیان هر دلبردگی اوست
 به عشق اوست دل را زندگانی
 به عشق اوست جان را کامرانی

دلی کو عاشق خوبان دلجوست
 اگر داند و گر نی، عاشق اوست
 تویی آیینه، او آیینه آرا
 تویی پوشیده و او آشکارا
 چو نیکو بنگری، آیینه هم اوست
 نه تنها گنج او، گنجینه هم اوست
 «من» و «تو» در میان کاری نداریم
 به جز بیهوده، پنداری نداریم^۱
 شاید سی سال پیش بود در قم که من اینها را نوشتم.
 بله، حافظ می‌گوید:

خمی که ابروی شوخ تو در کمان انداخت
 به قصد جان من زار ناتوان انداخت
 در واقع به منزله یک دامی است که انداخته برای کشیدن، چون «فَأَخْبِيتُ أَنْ
 أُعْرِفَ»، برای اینکه موجودات را بیافریند و بکشد به سوی خود. کمال
 اشیاء در این است که به سوی او برگردند.
 نبود نقش دو عالم که رنگ الفت بود^۲

زمانه طرح محبت نه این زمان انداخت
 خیال نکن که محبت چیزی است که بعدها پیدا شده، مثل این حرفهایی که
 طبیعین می‌گویند.

به یک کرشمه که نرگس به خود فروشی کرد
 فریب چشم تو صد فتنه در جهان انداخت

۱. هفت اورنگ، مثنوی یوسف و زلیخا.

۲. عالم نبود و عشق بود (تقدم عشق بر عالم).

این هم یک مسئله، حالا می‌رویم سراغ یک مسئله دیگر.

عشق و عقل

گفتیم که در پیدایش خلقت، عارف به عشق تکیه می‌کند نه به علم عنایی و عقل و این حرفها. اینها از آن جهت عقل را می‌کوبند و عشق را تقدیس می‌کنند که (این تعبیری است که من می‌کنم، کس دیگر چنین تعبیری نکرده) عقل یک نیروی محافظه‌کارانه است و عشق یک نیروی انقلابی، یعنی عقل مأموریتش حفظ است، آدم عاقل همیشه می‌خواهد احتیاط کند، می‌خواهد خودش را نگه دارد و همه چیز را برای خودش می‌خواهد. اصلاً کار عقل این است، مثل اینکه در نیروهای اجتماعی می‌گویند حزب محافظه‌کار و حزب کارگر (که معمولاً می‌گویند انقلابی است). نیروی عقل یک نیروی محافظه‌کار است که حکیم روی آن خیلی تکیه دارد. عشق برعکس است، اصلاً نیرویی است که می‌خواهد از خود بیرون بیاید، چه در ذات حق که می‌خواهد تجلی کند و چه در مخلوق که می‌خواهد به سوی او پرواز کند. این است که عارف تکیه‌اش بر نیروی عشق است که نیروی انقلابی است نه بر نیروی عقل که نیروی محافظه‌کارانه است. می‌گویند عالم را عشق به وجود آورده نه علم و عقل. یکی از بهترین شعرهای حافظ این شعر است:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد

عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
وقتی خواست ذات تجلی کند عشق پیدا شد یعنی این عشق بود که ظهور کرد. «آتش به همه عالم زد» یعنی همه اشیاء را عاشق تو کرد.

جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت

عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد

(بحث آدم را بخوانید ببینید چه می‌گویند) یعنی وقتی که ظهور کرد بر همه ماهیات و اعیان ثابته، نه در ملک عشق بود [و نه در آسمانها و زمین و کوهها] (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ أَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ)^۱، تنها موجودی که این استعداد را داشت انسان بود.

عقل می‌خواست کزان شعله چراغ افروزد

برق غیرت بدرخشید و جهان برهم زد

به عقل گفتند اینجا جای تو نیست، تو برو عقب.

مدعی خواست که آید به تماشاگاه راز

دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد

من خیال می‌کنم مقصود از «مدعی» همان عقل یا نفس یا قوای شیطانی و یا این جور چیزها باشد. در غزل دیگری ابتدا می‌گوید:

پیش از اینت بیش از این اندیشه عشاق بود

مهرورزی تو با ما شهره آفاق بود

تا به اینجا می‌رسد:

پیش از این کاین سقف سبز و طاق مینا برکشند

منظر چشم مرا ابروی جانان طاق بود

باز تقدم عشق بر خلقت و آفرینش را بیان می‌کند. در این زمینه البته باز مسائلی که این آقایان گفته‌اند زیاد است.

سریان عشق

مسئله دیگر «سریان عشق» است، یعنی عشق از طرف مخلوقات، که در

اینجا حافظ فوق‌العاده بحث کرده و زیاد گفته و من فقط به یکی از آنها اشاره می‌کنم، آنجا که می‌گوید^۱:

طفیل هستی عشقند آدمی و پری

ارادت‌ی بنما تا سعادت‌ی ببری

بکوش خواجه و از عشق بی‌نصیب مباش

که بنده را نخرد کس به عیب بی‌هنری

می‌صبح و شکر خواب صبحدم تا چند

به عذر نیم‌شب‌ی کوش و گریه سحری

تو خود چه لعبتی ای شهسوار شیرین‌کار

که در برابر چشمی و غایب از نظری

هزار جان مقدس بسوخت زین غیرت

که هر صباح و مساء شمع مجلس دگری

تا آنجا که می‌گوید (خیلی عالی و لطیف است، عجیب هم هست):

به بوی زلف و رخت می‌روند و می‌آیند

صبا به غالیه‌سایّ و گل به جلوه‌گری

بعد خطاب می‌کند به عارفی که هنوز مرحله‌اش نرسیده و نباید طمع

خام داشته باشد، می‌گوید:

چو مستعد نظر نیستی وصال مجوی

که جام جم نکند سود وقت بی‌بصری

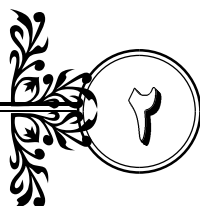
باز خطاب به معشوق است:

۱. البته قسمت اول آن مربوط به اصل خلقت است، نظیر همان «در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد».

دعای گوشه‌نشینان بلا بگرداند
 چرا به گوشه چشمی به ما نمی‌نگری
 بیا و سلطنت از ما بخر به مایه حسن
 وزین معامله غافل مشو که حیف خوری
 نسخه‌ای که الآن من می‌خوانم حافظ چاپ قزوینی است، در
 حافظهای دیگر این شعر را اضافه دارد:
 «مرا در این ظلمات آن که رهنمایی کرد
 نیاز نیم شبی بود و گریه سحری»
 طریق عشق طریقی عجب خطرناک است
 نعوذ بالله اگر ره به مقصدی نبری
 راجع به اینکه طریق عشق راه خطرناکی است، مکرر حافظ بحث
 کرده. بعد شعری در تخلصش دارد که گویا اشاره به این است که یک وقتی
 برایش تجلی‌ای رخ داده و به امید بازگشت آن است، می‌گوید:
 به یمن همت حافظ امید هست که باز

أَرَى أُسَامِرُ لَيْلَى لَيْلَةَ الْقَمَرِ
 در موضوع انسان نیز سخن زیاد است. در جلسه بعد موضوع بحث ما
 عرفان عملی حافظ است که حافظ بیشتر در آن باره سخن گفته و مسائل در
 آنجا خیلی زیادتر است و حافظ را بیشتر در آن قسمت می‌شود شناخت
 برخلاف ابن فارض که شاید بیشتر در این قسمت (عرفان نظری) شناخته
 می‌شود. آن را هم خیال نمی‌کنم در یک جلسه بتوانیم به پایان برسانیم. اگر
 مقتضی بود راجع به انسان در حافظ و در عرفان بحث می‌کنیم.

اصول جهان‌بینی عرفانی



نظام احسن

یکی از مباحثی که در جهان‌بینی عرفانی مطرح است و قبلاً اشاره کردیم مسئله‌ای است که فلاسفه آن را به عنوان مسئله «نظام احسن» عنوان می‌کنند. مسئله‌ای است در فلسفه و برای فیلسوفان که آیا نظام موجود نظام احسن است؟ معنی نظام احسن این نیست که در مقابل این نظام، نظام دیگری وجود دارد، این احسن است یا آن؟ معنایش این است که از آنچه که در حد امکان هست آیا [این نظام] نیکوترین نظام ممکن است و یا اینکه نظامی احسن از این نظام هم ممکن است؟ البته فلاسفه با ادله قاطع بیان می‌کنند که نظامی احسن و اکمل از نظام موجود ممکن نیست و محال است؛ هرچه را که انسان «احسن» فرض کند، یک خیال بیش نیست و تازه فرض یک امر محال است. این جمله می‌گویند از غزالی است: «لَيْسَ فِي الْإِمْكَانِ أَبَدُ عُمْمَاكَان» یعنی بدیعتی از آنچه هست امکان ندارد، و می‌گویند بعد از او دویست سال درباره این جمله بحث می‌کردند که آیا همین طور است یا نه؟ این یک مسئله‌ای است که در میان فلاسفه مطرح است و بعضی از

فیلسوفان یا نیمه فیلسوفان هم بوده اند که این مطلب را قبول نداشته اند، جمله هایی گفته اند که از آن جمله ها اعتراض به آنچه که هست استشمام می شود که غالباً اینها به زبان شعر است نه به زبان فلسفه و زبان جد. در عربی در اشعار ابوالعلاء معری از این جور مطالب هست و در فارسی در اشعار منسوب به خیام، که بعضی از اهل تتبع و تحقیق مدعی هستند که این اشعار از خیام ریاضی که نامش «ابوالفتح عمر خیام» است نیست و از شخص دیگری است به نام علی خیامی، حالا هر چه می خواهد باشد. ما در عدل الهی قسمتهایی از شعرهای خیام را در همین زمینه نقل کرده ایم:

گر بر فلکم دست بدی چون یزدان برداشتمی من این فلک را ز میان
از نو فلکی چنان همی ساختمی کآزاده به کام دل رسیدی آسان
همه حرفها آخرش به یک چیز خیلی پستی منتهی می شود: «کآزاده به کام دل رسیدی آسان». البته اینها بیشتر زبان به اصطلاح هزل و شوخی است نه زبان جد. خود همین خیام رساله ای دارد به نام «الکون و التکلیف» که موضوع آن همین است که نظام عالم نظام احسن است، یعنی موضوع رساله فلسفی اش ضد همان حرفهایی است که در این شعرها از او نقل شده و نقل می شود، اگر شعرها از او باشد.

در میان فلاسفه - البته فلاسفه لااقل مادی، نیمه مادی - افرادی بوده اند که همین حرفهایی که از ظاهر اشعار خیام مفهوم می شود از کلماتشان مفهوم می شود. در اروپا زیاد بوده اند، در دنیای خودمان هم کم و بیش افرادی بوده اند.

در میان عرفا اصلاً نمی توانسته چنین چیزی وجود داشته باشد، یعنی نمی توانسته یک کسی عارف باشد و در عین حال نظام را نظام احسن و نظام اجمل نداند. این اساساً تناقض است، مگر کسی اصلاً عارف نباشد، و الاً با عرفان جور در نمی آید. عرفا که این نظام را زیباترین نظام و احسن

نظامهای ممکن می‌دانند، نه از آن راه وارد می‌شوند که فلاسفه و فیلسوفان وارد شده‌اند چون فلاسفه بیشتر از راه خود عالم وارد می‌شوند یعنی نفس نظام عالم را نگاه می‌کنند و بعد با تحلیلهایی که می‌کنند به این نتیجه می‌رسند که نظام موجود نظام احسن است. البته فلاسفه از راه برهان لمّی هم وارد شده‌اند که در مثل اسفار هست یعنی از راه اینکه خداوند متعال کمال مطلق و خیر مطلق و جمال مطلق است و آنچه از او پدید می‌آید ممکن نیست غیر اینکه حداکثر کمال ممکن را داشته باشد، ولی عرفا اساساً حرفشان همین است. آنها در خلقت، تعبیر به علت و معلول و حتی نظام و این حرفها نمی‌کنند، سخنشان سخن تجلی است. در نظر عارف تمام هستی و تمام جهان یک جلوه حق است:

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد^۱

عارف از خنده می‌در طمع خام افتاد

[تمام جهان] مظهری از حسن روی اوست:

حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد

این‌همه نقش در آیینه او هام افتاد

یا در تعبیرهای دیگری که از خود حافظ خواندیم، پرتو حسن است:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد

عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

یک کرشمه است:

به یک کرشمه که نرگس به خود فروشی کرد

فریب چشم تو صد فتنه در جهان انداخت

بنابراین در منطقی که - اگر چه خودشان راضی به به کار بردن کلمه

«منطق» در اینجا نیستند، در واقع مافوق منطق، در شهودی که - تمام هستی را یکجا به عنوان یک جلوه از ذات کامل الصفات حق تعالی می بیند اصلاً عالم یعنی «خدا در یک آئینه». اگر فرض کنیم عارفی در عالم نقص ببیند معنایش این است که در خدا نقص می بیند، چون عالم در نظر عارف درست مثل صورت منعکس در آئینه است در نظر ما که از خودش چیزی ندارد، هرچه هست همان است، تمام آن است. اگر کسی چنین حرفی بزند او دیگر نمی تواند عارف باشد، چون هیچ عارفی تفوه نمی کند که ذات حق که وجود مطلق و کمال مطلق است و عدم و نقص نمی تواند در آن راه داشته باشد ناقص باشد، قهراً در تمام عالم و در مجموع عالم هم در عرفان چنین فرض نمی شود.

در اینکه حافظ مردی است عارف و خودش هم خودش را به صفت عرفانی می ستاید بحثی نیست، گو اینکه با «صوفی» - که یک اصطلاح تقریباً عرفی شده بوده یعنی یک تصوف حرفه ای در میان مردم پیدا شده بود که آن هم از نظر عارف یک نوع در و دکان بود - و با تصوف احیاناً مبارزه می کند نه همیشه، یعنی صوفی را تقسیم می کند به صوفی شایسته و صوفی ناشایسته، مثلاً:

نقد صوفی نه همه صافی بی غش باشد

ای بسا خرقة که مستوجب آتش باشد
ولی عارف را - چون هنوز مفهوم حرفه ای پیدا نکرده بود - هیچ وقت نقد نمی کند و همیشه ستایش می کند. بله، صوفی را یک جا ستایش می کند، یک جا نه؛ این برای آن است که صوفی در نظر او دو نوع است: صوفی ای که واقعاً همان عارف است، و صوفی حرفه ای که در و دکان درست کرده. به هر حال در اینکه حافظ خودش را عارف معرفی می کند بحثی نیست، و علاوه جمله هایش همه جمله های عرفانی است، تعبیراتش

راجع به عالم عرفانی است. بنابراین در منطق حافظ نمی‌تواند ناموزونی، خطا و امثال اینها در کار عالم فرض بشود. این یک جهت که اصلاً لازمهٔ مکتب حافظ این است و جز این نمی‌تواند باشد. بعلاوه حافظ در بسیاری از اشعارش به این مطلب تصریح می‌کند، مثلاً غزل معروفی دارد که می‌گوید:

در خرابات مغان نور خدا می‌بینم
این عجب بین که چه نوری ز کجا می‌بینم
خواهم از زلف بتان نافه‌گشایی کردن
فکر دور است همانا که خطا می‌بینم
سوز دل، اشک روان، آه سحر، نالهٔ شب
این همه از نظر لطف شما می‌بینم
هر دم از روی تو نقشی زنده‌ام راه خیال
با که گویم که در این پرده چه‌ها می‌بینم؟
کس ندیدست ز مشک ختن و نافهٔ چین
آنچه من هر سحر از باد صبا می‌بینم
تا این شعر که می‌گوید:

نیست در دایره یک نکته خلاف از پس و پیش
که من این مسئله بی‌چون و چرا می‌بینم
تعبیری عرفانی از آن تعبیر فلسفی است که می‌گوید: «لیس فی الامکان ابداع مما کان».

در غزل دیگری که با این بیت آغاز می‌شود:
دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما
چیست یاران طریقت بعد از این تدبیر ما
می‌گوید:

روی خوبت آیتی از لطف بر ما کشف کرد
 زان زمان جز لطف و خوبی نیست در تفسیر ما
 ما تو را که به عنوان یک جمال مطلق می بینیم، دیگر نمی توانیم غیر از
 خوبی ببینیم، معنی ندارد. در غزل دیگری که چنین آغاز می شود:
 چو بشنوی سخن اهل دل مگو که خطاست
 سخن شناس نه ای جان من خطا اینجاست
 سرم به دنیی و عقبی فرو نمی آید
 تبارک الله از این فتنه ها که در سر ماست
 یعنی ما خداجو هستیم؛ نه دنیا جو و نه آخرت جو، بلکه بالاتر.
 در اندرون من خسته دل ندانم کیست
 که من خموشم و او در فغان و در غوغاست
 می گوید:
 مرا به کار جهان هرگز التفات نبود
 رخ تو در نظر من چنین خوشش آراست
 باز در غزل معروفی که با این بیت آغاز می شود:
 بلبلِ برگ گلی خوش رنگ در منقار داشت
 واندر آن برگ و نوا خوش ناله های زار داشت
 می رسد به این بیت:
 خیز تا بر کلک آن نقاش، جان افشان کنیم
 کاین همه نقش عجب در گردش پرگار داشت
 در جای دیگر که ظاهراً ضمن یک مدیحه است می گوید:
 دور فلکی یکسره بر منهج عدل است
 خوش باش که ظالم نبرد راه به منزل
 بییتی دارد، می گوید:

عارفی کو که کند فهم زبان سوسن

تا بگوید که چرا رفت و چرا باز آمد
یعنی یک عارف این هستیها و نیستیها و این آمدنها و رفتنها را درک
می‌کند؛ غیر عارف می‌گوید چرا این اشیائی که می‌آیند، بعد می‌روند و فانی
می‌شوند؟ ولی یک عارف راز اینها را درک می‌کند. و باز هم اشعار دیگری
هست.

اما در حافظ اشعاری هست که بعضی گمان کرده‌اند و یا لااقل
مستمسک قرار داده‌اند که خیر، اصلاً حافظ به امر خلقت معترض بوده؛ او
در امر خلقت تأمل می‌کرده و بعد می‌دیده چیزهایی که نباید ببیند و ندیدنی
است و مورد اعتراض است، و هرچه هم که این طرف و آن طرف، به
حکمتها و فلسفه‌ها رو آورد نتوانست راه حلی پیدا کند، این بود که به قول
آنها به رندی رو آورد، ولی رندی‌ای که آنها حافظ را تفسیر کرده‌اند یعنی
خلاصه‌الدنگی و مستی و دم غنیمت شمردن و امثال اینها. آنگاه گفته‌اند که
در بعضی اشعار حافظ صریحاً اعتراض به خلقت هست. یک شعرش شعر
معروفی است در آن غزلی که با این بیت آغاز می‌شود:

صوفی ار باده به اندازه خورد نوشش باد

ورنه اندیشه این کار فراموشش باد
می‌رسد به این شعر که خیلی معروف هم هست و شنیده‌ام که مرحوم جلال
دوانی از حکما و فلاسفه رساله‌ای درباره این شعر نوشته ولی من ندیده‌ام و
شاید چاپ هم نشده باشد. می‌گوید:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد
آنها می‌گویند این شعر می‌گوید: پیر ما، استاد ما، معلم ما گفت که در

قلم صنع هیچ خطایی صورت نگرفته، هیچ چیزی که نبایست باشد وجود ندارد، آفرین بر نظر پاک خطا پوشش، نظر پاکی که روی خطا را می پوشد، یعنی خطا وجود دارد ولی لای سبیل می گذارد می گوید حرفش را نزن، وجود دارد ولی خوب، نگوییم، حرفش را نزنیم، بگوییم ان شاء الله گریه است. آنهایی که این شعر را این جور معنی کرده اند بعد گفته اند بنابراین با توجه به آن شعرهای دیگر حافظ که مثلاً می گوید:

نیست در دایره یک نکته خلاف از پس و پیش

که من این مسئله بی چون و چرا می بینم
ایندو را با همدیگر چگونه می شود توجیه کرد؟ گفتند یک وقتی آن جور فکر می کرده، یک وقتی هم این جور فکر می کرده. یعنی آنها شک ندارند که این شعر با آن اشعار جور در نمی آید، منتها گفته اند یک وقتی آن جور فکر می کرده، یک وقتی هم این جور، ولی نمی دانیم که اول آن را گفته بعد این را، یا اول این را گفته بعد آن را؟

یکی از کسانی که خیلی دلش می خواهد حافظ را مثل خودش توجیه کند، می گوید که به نظر من اصلاً حافظ این شعر را در دوره پختگی اش گفته، چرا؟ به چه دلیلی؟ برای اینکه او در حد کفر یک حرفی زده و اگر این حرف در دیوانش می بود آنوقت شاه شجاع که به او اعتراض کرد که تو چرا گفتی:

گر مسلمانی از این است که حافظ دارد

آه اگر از پی امروز بود فردایی
به این شعر نیز اعتراض می کرد. معلوم می شود این شعر را آن وقت نگفته بوده، بلکه در آخر عمر و بعد از مرگ شاه شجاع گفته است.

با آن بیانی که در باب «نظر عارف» عرض کردیم جواب این حرف خیلی واضح و روشن است. می خواهد بگوید که در دید عارف خطا اساساً

وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد، چطور؟ عارف از خدا عالم را می‌بیند، از بالا جهان را می‌بیند، غیر از فیلسوف و مردم عادی است که از پایین جهان را می‌بینند. آن که جهان را از پایین می‌بیند او قهراً تک تک و جزئی جزئی می‌بیند و تمام نظام را یکجا نمی‌تواند ببیند. در یک مجموعه، اجزاء را دیدن، یک جزء را انسان ببیند و تنها بخواهد روی آن قضاوت کند یک حکم دارد، در مجموع ببیند حکم دیگری دارد. شما زیباترین چهره‌ها را در نظر بگیرید؛ اگر همه این چهره را بپوشند، فقط دو رشته دندان پیدا باشد، با سر مرده هیچ تفاوتی ندارد، آدم از دیدنش وحشت می‌کند؛ یا فقط یک چشم را انسان ببیند، یا فقط یک ابرو را ببیند. حالا ذهن انسان از باب اینکه وقتی یک عضو را می‌بیند اعضای دیگر را مجسم می‌کند نمی‌گذارد که خیلی زشت به نظر جلوه کند ولی اگر انسان به آن قسمتهایی که در زیر پرده هست توجه نداشته باشد قهراً آنچنان که لااقل زیبا باید ببیند نمی‌بیند؛ وقتی زیبایی‌اش آنچنان که هست جلوه می‌کند که همه را با یکدیگر ببیند. آن که از بالا نگاه می‌کند دیدش کامل است، آن که از پایین نگاه می‌کند دیدش ناقص است. در دید ناقص خطا می‌آید. وقتی که «دید» کامل شد، دیگر در این دید تمام آنچه که خطا در دید ناقص وجود داشت از بین می‌رود. البته حافظ رسمش هم این است که همیشه مخصوصاً دوپهلو حرف می‌زند که این خودش داستان مفصلی است. ولی منظورش همین است که با دید پاک «کامل» [نقصی وجود ندارد]. پیر یعنی کامل (قرینه‌اش در خودش است). پس غیر کامل نقص می‌بیند ولی کامل است که هرگز نقصی نمی‌بیند. چرا نمی‌تواند نقص ببیند؟ از باب اینکه او همه را با هم می‌بیند، مجموع نظام را می‌بیند و در مجموع نظام نقصی اساساً وجود ندارد. مجموع نظام همانی است که خودش تعبیر کرده به جلوه ذات حق، سایه ذات حق؛ و به قول خودشان ظلّ «جمیل» جمیل است، سایه «زیبا»

زیباست، عکس «زیبا» زیباست. آن که دیدش جزئی است نمی‌تواند عکس «زیبا» را ببیند، او قطعه‌ای از عکس را می‌بیند، جزئی از عکس را می‌بیند. مخصوصاً که در یکی دو بیت بعدش اشعاری دارد که باز حکایت می‌کند از نهایت زیبایی و خوش بینی؛ می‌گوید:

چشم از آینه‌داران خط و خالش گشت

لبم از بوسه‌ربایان بر و دوشش باد
یعنی در چشم من آنچه که می‌بینم خط و خال است، اشاره به:

«جهان چون خط و خال و چشم و ابروست
که هر چیزی به جای خویش نیکوست»

نرگس مست نوازش کن مردم‌دارش

خون عاشق به قدح گر بخورد نوشش باد
از همه اشعار، آن که درباره آن بیشتر روی این جهت استدلال کرده‌اند همین شعر است (پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت...) که این هم تکلیفش همین‌طور که عرض کردم روشن شد.

یک عده اشعار دیگر هم بود که ما در گذشته صحبت کردیم، آنها هم عیناً مثل همین شعرهاست، که اکنون عرض می‌کنیم.

در بعضی از اشعار، حافظ چیزی می‌گوید که [برخی] چنین گمان کرده‌اند که [وی می‌گوید] بله، ما از راه فکر و فلسفه و این حرفها رفتیم (غیر از این هم که دیگر راهی نیست)، به جایی نرسیدیم، مأیوس شدیم، گفتیم دیگر عمر را به این حرفها نباید تلف کرد، پس لااقل حالا که به جایی نمی‌رسیم، از این فرصت چند روزه عمر استفاده کنیم و خلاصه بزنیم به در عیاشی. از جمله بیت معروفی هست که می‌گوید:

حدیث از مطرب و می‌گوی و راز دهر کمتر جو

که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را

اول غزل این است:

اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را

به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را

ز عشق ناتمام ما جمال یار مستغنی است

به آب و رنگ و خال و خط چه حاجت روی زیبا را

می‌خواهد بگوید جمال و زیبایی او بی‌نیاز از عشق‌ورزی ماست، او

گلی است که از نغمه‌سرای بلبلیها بی‌نیاز است (إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ حِينَ خَلَقَهُمْ

غَنِيًّا عَنْ طَاعَتِهِمْ)^۱، او بی‌نیاز مطلق است از طاعت ما، از عشق‌ورزی ما، از

عبادت ما و از همه چیز.

ز عشق ناتمام ما جمال یار مستغنی است

به آب و رنگ و خال و خط چه حاجت روی زیبا را

من از آن حسن روز افزون که یوسف داشت دانستم

که عشق از پرده عصمت برون آرد زلیخا را

اگر دشنام فرمایی و گر نفرین، دعا گویم

جواب تلخ می‌زیبد لب لعل شکرخارا

یعنی اگر مرا برانی باز هم از تو نمی‌رنجم. می‌خواهد بگوید که در بلای تو

هم نه فقط صابرم بلکه شاکرم.

نصیحت گوش کن جانا که از جان دوست‌تر دارند

جوانان سعادتمند پند پیر دانا را

آن پند چیست؟

حدیث از مطرب و می‌گوی و راز دهر کمتر جو

که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معمارا

اینجا حافظ چه می خواهد بگوید؟ خیلی واضح است. در دهها شعر دیگر قرینه دارد. ترجیح عالم عرفان است بر عالم فلسفه، ترجیح راه عشق است بر راه عقل. تنها حافظ این حرف را زده، همه عرفا این حرف را می زنند. اختلاف فیلسوف و عارف در این است. فیلسوف هم می خواهد به راز جهان پی ببرد، عارف هم می خواهد به راز جهان پی ببرد؛ او هم می خواهد به حقیقت برسد، این هم می خواهد به حقیقت برسد؛ اما فیلسوف بعد از سالهای خیلی زیاد، آخر عمرش که می رسد می بیند که اظهار عجز می کند، می گوید: «معلوم شد که هیچ معلوم نشد» (می گویند از فخر رازی است) یا بوعلی می گوید:

دل گرچه در این بادیه بسیار شتافت

یک موی ندانست ولی موی شکافت

اندر دل من هزار خورشید بتافت

آخر به کمال ذره ای راه نیافت

یا خیام می گوید:

آنان که محیط فضل و آداب شدند در جمع علوم شمع اصحاب شدند
 ره زین شب تاریک نبردند به روز گفتند فسانه ای و در خواب شدند
 عارف می خواهد بگوید که اگر کسی خیال کند از راه حکمت و فلسفه
 که راه عقل و فکر است انسان به آن هدف خودش که پی بردن به رمز و راز
 هستی است می رسد اشتباه می کند، راه عشق را باید طی کند که راه عرفان و
 سلوک است. در راه عقل، انسان خودش یک جا ایستاده فکرش می خواهد
 کار کند، در راه عشق انسان به تمام وجودش به سوی او پرواز می کند. این
 است که می گوید:

حدیث از مطرب و می گوی و راز دهر کمتر جو

که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را

تازه عارف هم دنبال راز دهر نمی‌رود، دنبال خود آن اصل مطلب می‌رود ولی او را که پیدا کرد راز دهر هم برایش کشف شده؛ و بعلاوه با اشعار قبل:

ز عشق ناتمام ما جمال یار مستغنی است
به آب و رنگ و خال و خط چه حاجت روی زیبا را
با این حرفها آیا اصلاً می‌شود احتمال داد که مقصودش این حرف مهملی
است که اینها دارند به این شعر حافظ نسبت می‌دهند؟
و باز اشعار دیگری در همین زمینه حافظ دارد. حافظ با دو طایفه در
این مسئله اختلاف نظر دارد، گاهی فیلسوف را مخاطب قرار می‌دهد و
می‌گوید از فلسفه انسان به جایی نمی‌رسد، گاهی زاهد را، می‌خواهد
بگوید از زهد خشک و عبادت خشک انسان به جایی نمی‌رسد، راه فقط
راه عشق است. مثلاً در یک شعرش می‌گوید:
نشوی واقف یک نکته ز اسرار وجود

تا نه سرگشته شوی دایرهٔ امکان را
این سرگشتگی همان سرگشتگی عشق یعنی جنون عشق است: تا از این راه
وارد نشوی امکان ندارد [به سرّی از اسرار وجود آگاه شوی]. گاهی
خطاب به زاهد می‌گوید:

برو ای زاهد خودبین که ز چشم من و تو
راز این پرده نهان است و نهان خواهد بود
«من و تو» که می‌گوید، چون انسان خودش را همیشه قاطی می‌کند؛ این
«من و تو» یعنی تو. در اشعار زیادی تصریح می‌کند که فقط یک نفر عارف
است که می‌تواند به راز پی ببرد. مثلاً می‌گوید:

راز درون پرده ز رندان مست پرس^۱

کاین حال نیست زاهد عالیمقام را

در این زمینه اشعار زیادی است که خودش تصریح می‌کند به این مطلب که از طریق عرفان، انسان موفق به حل معمای هستی و جهان می‌شود ولی از راه حکمت یا از راه زهد خشک انسان به جایی نمی‌رسد. عرفا همیشه با این دو طایفه طرف بوده‌اند: زاهد‌های خشک - مخصوصاً ریاکاران که دیگر واویلاست - و دیگر فلاسفه. این یک مسئله بود در جهان‌بینی عرفانی.

انسان در عرفان

مسئله دیگر مسئله انسان است که قبلاً عرض کردیم. در حافظ راجع به «بینش عرفانی درباره انسان» زیاد سخن آمده و خیلی عالی. باز نظر عارف درباره انسان با نظر فیلسوف خیلی متفاوت است. انسان در عرفان خیلی مقام عالی دارد، به تعبیر خود عرفا مظهر تام و تمام خداست، آئینه تمام نمای حق است و حتی آنها انسان را عالم کبیر و عالم را عالم صغیر یا انسان صغیر می‌نامند که قبلاً به این مطلب اشاره کردیم. حافظ در اینجا که می‌خواهد بگوید انسان مظهر تام و اتم و مظهر جمیع اسماء و صفات الهی است، از انسان به «جام جم» تعبیر می‌کند، یعنی از یک افسانه استفاده می‌کند (گاهی در شعر از افسانه استفاده می‌کنند). می‌گویند جمشید یک جامی داشت که جهان‌نما بود، وقتی به آن جام نگاه می‌کرد تمام جهان را می‌دید. می‌خواهند بگویند قلب انسان، روح انسان، معنویت انسان همان جام جهان‌نماست. اگر انسان به درون خودش نفوذ کند، اگر درهای درون

۱. همان که می‌گفت: «که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را».

به روی انسان باز شود، از درون خودش تمام عالم [را شهود می‌کند].
 درون انسان دروازه‌ای است به روی همه هستی و همه جهان، چون از اینجا
 این در به روی حق باز می‌شود و حق را که انسان ببیند همه چیز را می‌بیند.
 حافظ در اینجا خیلی شاهکار به خرج داده، یکی آن غزل معروفش است
 که می‌گوید:

سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد
 وانچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد
 گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است^۱
 طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد
 بیدلی در همه احوال خدا با او بود
 او نمی‌دیدش و از دور خدایا می‌کرد^۲
 مشکل خویش بر پیر مغان بردم دوش
 کو به تأیید نظر حل معما می‌کرد
 دیدمش خرم و خندان قدح باده به دست
 واندر آن آینه صدگونه تماشا می‌کرد
 «قدح باده» بدون شک یعنی قلب خودش، یعنی پیر مغان در قلب خودش
 مطالعه می‌کرد.

گفتم این جام جهان‌بین به تو کی داد حکیم
 گفت آن روز که این گنبد مینا می‌کرد

۱. یعنی خدا.

۲. سؤال: در بیت «گوهری کز صدف...» خدا را خارج از کون و مکان می‌داند ولی در شعر
 بعدش می‌گوید: «بیدلی در همه احوال خدا با او بود» آیا این تناقض نیست؟
 پاسخ: نه، چون خدا در صدف کون و مکان نیست، دل هم خارج از صدف کون و مکان
 است.

از اینجاها آدم می فهمد که جام حافظ، می حافظ، پیر مغان، اینها چه معنی می دهد.

این همه شعبده‌ها عقل که می کرد اینجا

سامری پیش عصا و ید بیضا می کرد

این، تحقیر عقل است در مقابل عشق. عقل در مقابل عشق چه می تواند بکند؟ عقل، سامری است در مقابل عشق که موسی است.

گفت آن یار کز و گشت سر دار بلند

جرمش این بود که اسرار هویدا می کرد

داستان حلاج را می خواهد بگوید که او رسیده بود به همان مرحله‌ای

که پیر مغان رسیده بود که در آنجا دیگر خودش فانی بود و او خود را

نمی دید، او «انا» که می گفت حلاج نبود که «انا» می گفت، او ذات حق بود

که «انا» می گفت ولی مردم که نمی توانستند تحمل کنند. این سر را او نباید

آشکار می کرد و آشکار کرد و غیرت حق او را به دار آویخت. «جرمش»

می خواهد بگوید جرمش پیش حق این بود نه جرمش پیش مردم.

گفت آن یار کز و گشت سر دار بلند

جرمش این بود که اسرار هویدا می کرد

فیض روح القدس از باز^۱ مدد فرماید

دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد

اگر فیض الهی، عنایت الهی برسد [دیگران هم آنچه را که حضرت مسیح

انجام می داد انجام می دهند؛] آن معجزه‌های عیسوی در اثر اتصال به حق

است.

۱. یا «یار» ولی اغلب «باز» می نویسند.

آن که چون غنچه دلش راز حقیقت بنهفت
ورق خاطر از این نکته محشّی می‌کرد
آن که اسرارِ پنهان داشت، در حاشیۀ قلبش این نکته‌ها را نوشته بود.
در این زمینه هم باز حافظ اشعار دیگری دارد، مسئلهٔ مظهریت اتمّ
انسان که در عرفان باب بسیار وسیعی است و حافظ هم بسیار در این
موضوع سخن گفته که همین شعرش در اینجا کافی است.

انسان قبل‌الدنیا

یکی دیگر از مسائل جهان‌بینی عرفانی در زمینهٔ انسان، مسئلهٔ انسان
قبل‌الدنیا است. در دید عرفانی، انسان یک موجود خاکی نیست، برخلاف
دیدهای مادی و برخی از دیدهای فلسفی که می‌گویند در طبیعت یک فعل
و انفعال‌هایی شد و انسان به وجود آمد و روح و روان انسان هم شیئی است
مولود این. در جهان‌بینی عرفانی انسان یک موطنی قبل از این دنیا دارد،
البته نه به آن معنای افلاطونی که حتماً این جور باشد که روح انسان به
همین صورت شخصی و فردی در یک جهان دیگری بوده، مثل مرغی که
می‌آید در آشیانه جا می‌گیرد و می‌خواهد پرود؛ نه، می‌خواهد بگوید
اصلش از آنجاست، پرتوی است که از آنجا تابیده و بعد به آنجا هم
بازگشت می‌کند. این هم در اشعار حافظ زیاد آمده است. حالا بعضی
اشعارش را برایتان می‌خوانم. غزلی خیلی عالی دارد که می‌گوید:

ما بدین در نه پی حشمت و جاه آمده‌ایم

از بد حادثه اینجا به پناه آمده‌ایم

اشاره به داستان آدم است با تعبیر عرفانی‌اش، داستان عصیان آدم و رانده

شدنش و...

رهر و منزل عشقیم و ز سر حد عدم

تا به اقلیم وجود این همه راه آمده‌ایم

گفتیم عارف هستی را مولود عشق می‌داند (كُنْتُ كَنْزاً مُحْفِيّاً فَأَخْبَيْتُ أَنْ
أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخُلُقَ لِكَيْ أَعْرِفَ).

سبزه خط تو دیدیم و ز بستان بهشت

به طلبکاری این مهر گیاه آمده‌ایم

ما از آنجا به اینجا آمده‌ایم.

با چنین گنج که شد خازن او روح امین^۱

به گدایی به در خانه شاه آمده‌ایم

در عین حال آمده‌ایم اینجا کامل شویم، به فعلیت برسیم و برگردیم.

لنکر حلم تو ای کشتی توفیق کجاست

که در این بحر کرم غرق گناه آمده‌ایم

آبرو می‌رود ای ابر خطاپوش ببار

که به دیوان عمل نامه سیاه آمده‌ایم

در یک غزل دیگرش همین مسئله «انسان قبل الدنيا» را به این

صورت می‌گوید:

فاش می‌گویم و از گفته خود دلشادم

بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم

نیست بر لوح دلم جز الف قامت دوست

چه کنم حرف دگر یاد نداد استادم

طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق

که در این دامگه حادثه چون افتادم

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود

آدم آورد در این دیر خراب‌آبادم

البته این که «آدم آورد» از نظر عارف یک نقصی است که مقدمه کمال

است، یک عصیانی است که منجر به مغفرت و توبه و بازگشت می‌شود.

اصلاً کمال آدم در عصیان بود ولی نه در عصیان از آن جهت که عصیان

است. عصیان اگر عصیان باشد و متوقف بشود، آن نزول است و انحطاط و

سقوط، ولی اگر منجر به توبه و بازگشت بشود، آن کمال است.

سایه طوبی و دلجویی حور و لب حوض

به هوای سرکوی تو برفت از یادم

آنچه که در آنجا بود همه را فراموش کردیم، حالا اینجا به جای خیلی

بالا تر می‌رویم. در غزل دیگری همین مطلب را می‌گوید، و حافظ روی این

مطلب خیلی تکیه دارد:

چه گویمت که به میخانه دوش مست و خراب

سروش عالم غییم چه مزدها داده است

که ای بلندنظر شاهباز سدره نشین

نشیمن تو نه این کنج محنت آباد است

تو را ز کنگره عرش می‌زنند صفیر

ندانمت که در این دامگه چه افتاده است

باز غزل دیگر:

حجاب چهره جان می‌شود غبار تنم^۱

خوشا دمی که از این چهره پرده برفکنم^۲

۱. تن را تشبیه کرده به غباری که روی این چهره را می‌گیرد.

۲. این تن را رهاکنم و بروم.

من حقیقتاً تعجب می‌کنم از یک عده مردمی که مثل اینکه دستی و دستگاهی هست که حالا هر جور هست امثال حافظ را به یک شکلی مسخ کنند که از این راه و به این وسیله بالاخره به جای اینکه فکر مردم را بالا ببرند و تعالی بدهند، مردم را به سوی فساد و تباهی و انحراف سوق بدهند. می‌گویند اصلاً حافظ معتقد به معاد و عالم بعد از مرگ نبوده؛ حالا خود بیچاره چه می‌گوید، آنها چه می‌گویند.

حجاب چهرهٔ جان می‌شود غبار تنم
خوشا دمی که از این چهره پرده برفکنم
چنین قفس نه سزای چو من خوش‌الحانی است
روم به روضهٔ رضوان که مرغ آن چمنم
تا آنجا که می‌گوید:

اگر ز خون دلم بوی شوق می‌آید^۱ عجب مدار که همدرد نافهٔ ختنم
جدا شدنش از آنجا [را بیان می‌کند]. می‌خواهد بگوید این نافهٔ ختن این
بوی خوشش را از چه دارد؟^۲ از این که همجوار آهو بوده، مدتی در زیر
شکم آهو - این موجود زیبا که ضرب‌المثل زیبایی است - بوده. اگر تو از
خون دل من بوی مشک می‌شنوی، آخر من یک روزی با او بوده‌ام.

طراز پیرهن زرکشم مبین چون شمع
که سوزهاست نهانی درون پیرهنم
در یک غزل دیگر در همین زمینه می‌گوید:

چل سال بیش رفت که من لاف می‌زنم
کز چاکران پیر مغان کمترین منم

۱. بعضی نسخه‌ها می‌گویند «بوی عشق می‌آید».

۲. البته در عالم شعر این تشبیه را به کار می‌برند.

هرگز به یمن عاطفت پیر می فروش

ساغر تهی نشد ز می صاف روشنم
می خواهد بگوید در تمام این مدتی که من در سلوک بودم همیشه فیض
می گرفتم و الهامات و اشراقات و مکاشفات داشته‌ام.

از جاه عشق و دولت رندان پاکباز پیوسته صدر مصطبه‌ها بود مسکنم
در شأن من به دُر دکشی ظنّ بد مبر کآلوده گشت جامه ولی پاکدامنم
این «آلوده گشت جامه ولی پاکدامنم» همان مسئلهٔ بدنامی است^۱، یعنی
شکستن نام و ننگ، یک روشی اندکی شبیه ملامتی که شاید در حافظ هم
بوده، یعنی تظاهر کردن به یک چیزهایی برخلاف آنچه که هست، یعنی
خوب باشد و به بدی در میان عوام تظاهر کند. این یک روشی بوده که اینها
داشته‌اند، حالا این روش خوب است یا بد، من کار ندارم، ولی چنین روشی
بوده. تا آنجا که می‌گوید:

شهباز دست پادشهم این چه حالت است

کز یاد برده‌اند هوای نشیمنم
البته این یک شعر را انسان احتمال می‌دهد که در آن واحد دو معنی
داشته باشد، هم نظر داشته باشد به پادشاه زمان خودش، روابط انسانی
خودش با او را بخواند بیان کند، و هم در عین حال معنی عرفانی خودش
را می‌گوید. این هم یک مسئله.

غربت انسان در جهان

به دنبال این مسئله دربارهٔ انسان، یک مسئلهٔ دیگر در میان عرفا مطرح
است که تابع این مسئله است و آن مسئله‌ای است که به نام «غربت انسان در

۱. اگر فرصتی شد، در مسئلهٔ نیکنامی و بدنامی سخن خواهیم گفت.

جهان» طرح می‌شود. می‌بینید در ادبیات عرفانی، انسان در دنیا حکم یک فردی را دارد که در بلاد غربت بسر می‌برد، چه جور احساس غربت و احساس بیگانگی و احساس عدم تجانس می‌کند؟ بعد از هزار سال که عرفا این حرفها را زده‌اند حالا تازه فرنگیها در فلسفه‌های جدید مسئله غربت انسان را مطرح کرده‌اند آنهم به یک شکل کثیف پلیدی. ولی این احساس واقعاً در انسان هست. انسان در این جهان یک نوع احساس بیگانگی با همه این عالم می‌کند و یک نوع احساس غربت در همه عالم می‌کند؛ چرا؟ می‌گویند برای این است که ما، آن که «ما»ی واقعی ماست که همان روح الهی (وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي)^۱ است، از جای دیگر به اینجا افاضه شده و باید برگردد، وطن اصلی‌اش اینجا نیست، جای دیگر است. از جای دیگر آمده و باید به آنجا برگردد، پس وطنش اینجا نیست، اینجا وطن سنگ است، وطن خاک است، وطن کلوخ است، وطن گیاه است، وطن سگ است، وطن حیوان است، یعنی موجودات صددرد صد طبیعی، ولی ما یک موجود صددرد صد طبیعی نیستیم، آن واقعیت ما واقعیت ماوراءالطبیعی است، وطن اصلی ما آنجاست، ما را از آنجا جدا کرده‌اند. این است که ما در اینجا غریب هستیم. آنوقت در این موضوع غربت چه سخنان عالی و لطیفی گفته‌اند!

داستان طوطی را در مثنوی شنیده‌اید که می‌گوید تاجری بود و یک طوطی داشت (و طوطی را معمولاً از هندوستان می‌آوردند). وقتی که می‌خواست به هندوستان برود بچه‌ها را جمع کرد، از جمله طوطی هم آنجا بود، گفت حالا هر سفارشی دارید بگویید تا وقتی از سفر برمی‌گردم برای شما سوغاتی بیاورم. هرکسی یک چیزی گفت و طوطی گفت من حرفی

ندارم غیر از اینکه آنجا وقتی می‌روی در باغستانها، طوطیها را که می‌بینی، فقط بگو که شما هم یک نفری از خودتان، یکی که هم جنس شماست اینجا نزد من در قفس است و شرح حال مرا برای آنها بازگو کن، من سفارش دیگری ندارم، آنوقت اگر آنها پیغامی داشتند پیغامشان را برای من بیاور. او رفت و سفرش را انجام داد و بعد برای اینکه پیغام طوطی را رسانده باشد رفت در جنگلی که طوطی خیلی زیاد بود و در مقابل طوطیها ایستاد و حرفش را زد که بله من طوطی‌ای دارم اینچنین و وضعیتش این طور است و من یک قفسی این‌گونه برایش تهیه کرده‌ام و وقتی خواستم بیایم چنین پیغامی داد، حالا اگر شما پیغامی دارید بگویید. می‌گوید تا این را گفتم دیدم تمام این طوطیها مثل اینکه ناگهان سکنه کردند و مردند، از روی درختها افتادند روی زمین. ای بابا این چه کاری بود من کردم، باعث مرگ هزارها طوطی شدم! وقتی که برگشت و سوغاتیها را آورد، به طوطی رسید، طوطی گفت: آیا پیغام مرا رساندی؟ گفت: بله رساندم ولی خیلی بد شد. گفت: چه شد؟ گفت: تا گفتم، همه آنها یکجا مردند. این هم تا شنید، همان جایی که بود همان طور از غصه افتاد و مرد. عجب کاری! باز یک مرگ دیگری! غصه‌اش افزون شد چون طوطی عزیزش مرد، ولی دیگر کاری نمی‌شد کرد، پای طوطی را گرفت و آن را از قفس بیرون انداخت. تا انداخت بیرون، طوطی پرواز کرد و رفت. معلوم شد آن درس بوده، گفتند تو اگر می‌خواهی از این قفس آزاد شوی باید بمیری.

بمیر ای دوست قبل از مرگ اگر می‌زندگی خواهی

که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما

موتوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا^۱.

أَخْرِجُوا مِنَ الدُّنْيَا قُلُوبَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُخْرَجَ مِنْهَا أَبْدَانُكُمْ^۱.

فهمید از مردن است که به حیات واقعی می‌رسد. انسان تا از طبیعت نمیرد - که خود حافظ در این زمینه سخنان زیادی دارد - به حقیقت زنده نمی‌شود. حافظ می‌گوید:

تو کز سرای طبیعت نمی‌روی بیرون

کجا به کوی طریقت گذر توانی کرد

غرض این است: این طوطی از آن طوطیستان (به اصطلاح) آمده بود، در قفس و غریب بود. این، ضرب‌المثل انسان است که از جهان دیگر آمده و این جهان برای او قفس است. خودش گفت:

چنین قفس نه سزای چو من خوش‌الحانی است

روم به روضهٔ رضوان که مرغ آن چمنم

این است که عرفا بحث بسیار شیرینی دارند راجع به غربت انسان.

جامی قطعه‌ای دارد که می‌گوید:

دلا تا کی در این کاخ مجازی کنی مانند طفلان خاکبازی

تویی آن دست‌پرور مرغ گستاخ که بودت آشیان بیرون از این کاخ

چرا زان آشیان بیگانه گشتی چو دونان مرغ این ویرانه گشتی

خلیل آسا دم از ملک یقین زن نواى لایح اب الـآفلین زن

و باز در این زمینه مولوی خیلی عالی گفته. اصلاً دیباچهٔ مثنوی با نالهٔ

غربت انسان آغاز می‌شود:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند از جداییها شکایت می‌کند

چه تمثیل عالی‌ای است! این نالهٔ نی، این ناله‌ای که به قول او شور در

همهٔ جهان فکنده و همه را به تب حرکت و به طرب و هیجان می‌آورد، نالهٔ

چیست؟ ناله غربت است، ناله شوق است، ناله هجران است، ناله میل به بازگشت است: من یک تکه چوب هستم؛ چون مرا از نیستان بردند و به اینجا آوردند این ناله غربت است که در میان شما تنها مانده‌ام؛ شما یک عده انسانها هستید، یک عده سنگ و کلوخ و از این حرفها، من که اینجا نیی نمی‌بینم، من باید برگردم به نیستان، من میان شما غریبم.

بشنو از نی چون حکایت می‌کند از جداییها شکایت می‌کند کز نیستان تا مرا بریده‌اند از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند سینه خواهم شرحه شرحه از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق دیباچهٔ مثنوی انصافاً شاهکاری است اما اگر انسان رموز عرفانی را بداند، و تا انسان به کتب عرفا آشنا نباشد، آنهم نه به کتابهای فارسی که کار ادبیاتی‌هاست (ادبیاتی‌های ما می‌روند چهار تا دیوان شعر را می‌خوانند، خیال می‌کنند که با رموز عرفانی آشنا هستند)، تا انسان کتب علمی عرفانی را - چه آنها که در سیر و سلوک نوشته شده و چه آنها که در عرفان به اصطلاح فلسفی نوشته شده مثل کتابهای محیی‌الدین - درست نخواند نمی‌تواند مثنوی یا حافظ را بفهمد، محال و ممتنع است، اصلاً درک اینها کار ادیب و ادبیاتی به هیچ شکل نیست.

یک تشبیه شیرین دیگری مولوی راجع به غربت انسان کرده است که عجیب است. مثلی آورده از فیل و هندوستان. می‌گویند فیل را از هندوستان می‌آورند، و همیشه به سر فیل می‌کوبند تا حواسش به اینجا باشد، همین قدر این را از سرش بردارید به یاد هندوستان می‌افتد، و می‌گویند فیل وقتی می‌خواهد هندوستان را خواب می‌بیند، چرا؟ برای اینکه اصلش از هندوستان است، از آنجا آمده، حب الوطن است^۱. می‌گوید

۱. شیخ بهایی قطعه‌ای دارد در نان و حلوا، در زمینهٔ «حب الوطن من الایمان» بحث می‌کند.

که فیل همیشه هندوستان خواب می بیند، ولی الاغ که هیچ وقت هندوستان خواب نمی بیند، چون الاغ چنین سابقه ذهنی ندارد، وطنش آنجا نیست. آنوقت می خواهد بگوید اینکه انسان آرزوی جاویدانی و خلود دارد و اینکه انسان جهان را با خودش بیگانه می بیند و آرزوهای خودش را آنچنان وسیع می بیند که تمام جهان برای آرزوهای او کوچک است علتش این است که اینها همه آن یادگارهایی است که از جهان دیگر دارد و آنچه در اینجا به صورت آرزو در انسان جلوه می کند مثل آن چیزی است که در عالم خواب بر فیل جلوه می کند. فیل آنچه که در بیداری دیده و به یادش هست وقتی می خوابد همان را خواب می بیند، انسان آنچه که در جهان ماقبل الطبیعه می دیده است و با آن آشنایی دارد، در این دنیا که برای او مثل خواب است - چون *الْإِنْسَانُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا*^۱ - به صورت آرزوها، میلها، دردها، شوقها و هجرانها در روحش منعکس می شود. غیر انسان اینچنین نیست. (خیلی عالی است!) می گوید:

پیل باید تا چو خسبد اوستان خواب بیند خطه هندوستان
 خر نبیند هیچ هندستان به خواب کو ز هندستان نکرده است اقتراب
 ذکر هندستان کند پیل از طلب پس مصور گردد آن ذکرش به شب
 می خواهد بگوید این حالتی که در انسان هست مولود آن سابقه ای است که از آنجا آمده است. حافظ هم که در این زمینه دیدیم که می گوید:

→ بعد می گوید ولی:

این وطن مصر و عراق و شام نیست این وطن شهری است کو را نام نیست
 و بعد در شعرهایش می گوید که پیغمبر هیچ وقت از این وطنهای خاکی مدح نمی کند:
 حب الوطن یعنی حب به آن بازگشت که بازگشت واقعی است.

که ای بلند نظر شاهباز سدره نشین

نشیمن تو نه این کنج محنت آباد است
باز انسان را مثل یک مرغی می‌داند که از آشیانه خودش آواره شده،
آمده در خرابه. آن آشیانه است این خرابه. در منطق حافظ، انسان مرغ
بیرون از آشیانه و جا گرفته در خرابه است.

در جای دیگر که به اصطلاح آن را «آهوی وحشی» می‌نامند - و زیاد
هم هست - اشعاری دوبیتی دوبیتی دارد که غزل نیست که همه ردیف و
قافیه داشته باشد. در آنجا به نظر من حافظ تمام سعیش همین است که
غربت انسان را نشان بدهد. انسان را تشبیه می‌کند به آن آهوی وحشی -
یعنی آهوی غیر اهلی - که او را گرفته‌اند و از خیل آهوان جدا مانده است،
می‌گوید:

الا ای آهوی وحشی کجایی	مرا با توسست چندین آشنایی
دو تنها و دو سرگردان دو بی‌کس	دد و دامت کمین از پیش و از پس
بیا تا حال یکدیگر بدانیم	مراد هم بجویم ار توانیم
که می‌بینم که این دشت مشووش	چراگاهی ندارد خرّم و خوش ^۱
که خواهد شد بگوید ای رفیقان	رفیق بی‌کسان یار غریبان
غریب فقط با غریب می‌تواند رفیق باشد.	آن شعر معروف امرؤ القیس چنین

است:

أَجَارَتْنَا أَنَا غَرِيبَانِ هِيْهُنَا	وَكُلُّ غَرِيبٍ لِلْغَرِيبِ نَسِيبٌ
---	-------------------------------------

یعنی غریب با غریب قوم و خویش است، دو تا غریب وقتی همدیگر را پیدا
می‌کنند مثل این است که دو تا قوم و خویش هستند.

که خواهد شد بگوید ای رفیقان رفیق بی‌کسان یار غریبان

۱. [یعنی] اینجا جای مناسبی نیست.

مگر خضر مبارک پی درآید ز یمن همتش کاری گشاید
مگر وقت وفا پروردن آمد که فالَم «لَا تَذَرْنِي فَرْدًا»^۱ آمد
«لَا تَذَرْنِي فَرْدًا» در تعبیر عرفانی یعنی خدایا مرا در طبیعت باقی
نگذار، یعنی به من توفیق بده که از سرای طبیعت عبور کنم. اگر انسان در
طبیعت بماند و نتواند خودش را به ماوراء طبیعت برگرداند، در واقع در
تبعیدگاه و در غربت بسر برده است، مثل «سیری» است.

چنینم هست یاد از پیر دانا فراموشم نشد هرگز همانا
که روزی رهروی در سرزمینی به لطفش گفت رندی ره‌نشینی
که ای سالک چه در انبانه داری بیا دامی بنه گر دانه داری^۲
جوابش داد گفتا دام دارم ولی سیمرغ می‌باید شکارم
من با این دام غیر از سیمرغ که پادشاه مرغان است چیز دیگر شکار
نمی‌کنم. می‌دانید سیمرغ ضرب‌المثل خداوند است. اصلاً منطق‌الطیر عطار
در همین زمینه سیمرغ است که مقصودش خداست. حافظ هم گاهی تعبیر
به «عنقا» می‌کند، خیلی جاها دارد و...^۳

۱. انبیاء / ۸۹.

۲. بیا یک دامی بیندازیم برای شکار.

۳. [چند دقیقه‌ای از پایان سخنرانی متأسفانه روی نوار ضبط نشده است.]

فهرست آیات قرآن کریم

متن آیه	نام سوره	شماره آیه	صفحه
و اذ قال ربّك للملائكة...	بقره	۳۰	۹۵
هو الذي انزل عليك...	آل عمران	۷	۴۳، ۴۴
و اذا سمعوا ما...	مائده	۸۳	۳۴
فلما... لا احبّ الآفلين.	انعام	۷۶	۱۴۲
انما المؤمنون الذين...	انفال	۲	۳۴
فاذا سوّيته و نفخت...	حجر	۲۹	۱۴۰
و... لا تذرنی فرداً...	انبیاء	۸۹	۱۴۶
و الشّعراء يتبعهم...	شعراء	۲۲۴	۳۱
الم تر أنّهم فی کلّ...	شعراء	۲۲۵	۳۱
وأنهم يقولون ما...	شعراء	۲۲۶	۳۱
و... علمنا منطق...	نمل	۱۶	۶۳
انا عرضنا الامانة...	احزاب	۷۲	۱۱۶
الله نزل احسن...	زمر	۲۳	۳۴
و اذا ذكر الله...	زمر	۴۵	۳۴
و ما امرنا الا...	قمر	۵۰	۱۱۰
يا ايها الانسان...	انشقاق	۶	۱۱

فهرست احادیث

متن حدیث	گوینده	صفحه
المرء مخبوءٌ تحت لسانه.	امام علی علیه السلام	۱۹، ۳۳
القرآن یفسر بعضه...	—	۴۳
لئن یملاً بطن الرّجل...	رسول اکرم صلی الله علیه و آله	۳۰
انّ من الشّعر لحکمة.	رسول اکرم صلی الله علیه و آله	۳۰
الحیاء مانع الرّزق.	—	۸۰
كنت كنزاً مخفياً...	حدیث قدسی	۱۳۶، ۱۱۴، ۹۴
...الله اكبر من أن...	—	۱۰۰
لیس فی الأشياء...	امام علی علیه السلام	۱۰۳
ما رأيت شيئاً إلا...	امام علی علیه السلام	۱۰۵
انّ الله خلق الخلق...	امام علی علیه السلام	۱۲۹
موتوا قبل ان...	—	۱۴۱
اخرجوا من الدّنيا...	امام علی علیه السلام	۱۴۲
حب الوطن من الايمان.	—	۱۴۳
الناس نيامٌ فاذا...	—	۱۴۴

□

فهرست اشعار عربی

مصراع اوّل اشعار	نام سراینده	تعداد ابیات	صفحه
اجارتنا انا غریبان هیهنا	امرؤ القیس	۱	۱۴۵
الا انّ ثوباً خیط من نسج تسعة	حاجی سبزواری	۱	۵۱

۱۰۴	۱	لبید بن ربیعہ	الاكل شيء ما خلا الله باطل
۱۰۷، ۱۰۵	—	لبید بن ربیعہ	الاكل شيء ما خلا الله باطل
۱۰۲	۲	حاجی سبزواری	الفهلویون الوجود عندهم
۴۲	۱	حافظ	انا المسموم ما عندی بتریاق ولا راق
۴۷	۲	بوصیری	أمن تذكر جيران بذي سلم
۴۰	۳	یزید	دع المساجد للعباد تسكنها
۳۹	۲	یزید	شغلتنی نعمة العیدان
۴۰، ۳۹	۳	یزید	شمیسة كرم برجها قعر دثها
۳۱	۱	فرزدق	فیتن بجانی مصرعات
۴۸	۱۰	بوصیری	كلما اذكره من طلل
۱۷	۳	محبی‌الدین عربی	لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
۴۱	۲	یزید	ما ان ابالي بما لاقت جموعهم
۸۷	۱	ابن المعتز	ما شئت لا ما شاءت الاقدار
۳۹	۲	یزید	معشر الندمان قوموا
۱۶	۱	ابن فارض	وانی وان كنت ابن آدم صورة

□

فهرست اشعار فارسی

مصرع اول اشعار	نام سراینده	تعداد ابیات	صفحه
آمد افسوس کنان مغیبه باده فروش	حافظ	۱	۸۲
آنان که محیط فضل و آداب شدند	خیام	۲	۱۳۰
از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود	حافظ	۱	۷۳
اصطلاحاتی است مرابدال را	مولوی	--	۵۸
اعتمادی نیست بر کار جهان	حافظ	۲	۷۸
اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را	حافظ	۱	۳۱
اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را	حافظ	۷	۱۲۹
اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را	حافظ	۵	۶۶
اگر بینی در این دیوان اشعار	مغربی	۱۸	۵۳، ۵۲
الای آهوی وحشی کجایی	حافظ	۱۲	۱۴۶
الایایها الساقی ادر کأساً و ناولها	حافظ	۱	۴۲
ای آن‌که به تقریر و بیان دم زنی از عشق	حافظ	۱	۶۲

۷۷	۱	حافظ	ای دل ار عشرت امروز به فردا فکنی
۷۷	۲	حافظ	ای دل شباب رفت و نچیدی گلی ز عیش
۵۴، ۵۳	۴	هاتف اصفهانی	ای فدای تو هم دل و هم جان
۱۰۵	۳	هاتف اصفهانی	ای فدای تو هم دل و هم جان
۸۱	۱	حافظ	ای نازنین بسر تو چه مذهب گرفته‌ای
۱۴۴	۱	شیخ بهایی	این وطن مصر و عراق و شام نیست
۸۵	۵	حافظ	بر سر آنم که گرز دست بر آید
۱۳۱، ۷۴	۱	حافظ	برو ای زاهد خودبین که ز چشم من و تو
۱۴۳، ۱۴۲	۳	مولوی	بشنو از نی چون حکایت می‌کند
۸۱	۱	حافظ	بگشا بند قبا ای مه خورشید کلاه
۸۱	۱	حافظ	بگشا بند قبا تا بگشاید دل من
۶۱	۳	حافظ	بلبل ز شاخ سرو به گلپانگ پهلوی
۱۲۴	۲	حافظ	بلبلی برگ گلی خوش‌رنگ در منقار داشت
۱۴۱	۱	سنایی	بمیر ای دوست قبل از مرگ اگر می‌زندگی خواهی سنایی
۸۴	۱	حافظ	به عشوه گفت که حافظ غلام طبع توام
۸۴، ۸۳	۲	حافظ	به لابه گفتمش ای ماه‌رخ چه باشد اگر
۱۲۱	۱	حافظ	به یک کرشمه که ترگس به خودفروشی کرد
۹۷	۱	مولوی	پای استدلایان چوبین بود
۸۲	۱	حافظ	پدر تجربه ای دل تویی آخر ز چه روی
۷۷	۱	حافظ	پدرم روضه رضوان به دو گندم بفروخت
۶۷	۲	حافظ	پیرانه سرم عشق جوانی به سرافتاد
۱۲۸	—	حافظ	پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت
۱۱۶	۲	حافظ	پیش از اینت پیش از این اندیشه عشاق بود
۱۴۴	۳	مولوی	پیل باید تا چو خسبد اوستان
۱۴۲	۱	حافظ	تو کز سرای طبیعت نمی‌روی بیرون
۶۷	۱	حافظ	جامی بده که باز به شادی روی شاه
۹۵	۳	مولوی	جزء‌ها را رویها سوی کل است
۱۲۸	۱	شبستری	جهان چون خط و خال و چشم و ابروست
۷۴	۱	حافظ	جهان و کار جهان جمله هیچ بر هیچ است
۱۲۸	۲	حافظ	چشمم از آینه‌داران خط و خالش گشت
۱۳۹، ۱۳۸	۵	حافظ	چل سال بیش رفت که من لاف می‌زنم
۱۰۱	۴	سعدی	چنین دارم از پیر داننده یاد
۱۴۲	۱	مولوی	چنین قفس نه سزای چو من خوش الحانی است

۱۲۴	۴	حافظ	چو بشنوی سخن اهل دل مگو که خطاست
۴۹	۳	مولوی	چون صفیری بشنوی از مرغ حق
۵۸	—	مولوی	چون صفیری بشنوی از مرغ حق
۷۳	۱	حافظ	چو هر دری که گشودم رهی به حیرت داشت
۵۱، ۵۰	۱۳	شبستری	چه خواهد مرد معنی زان عبارت
۱۳۷	۳	حافظ	چه گویمت که به میخانه دوش مست و خراب
۹۵	۲	مولوی	چیست اندر خُم که اندر نهر نیست
۷۳	۱	حافظ	چیست این سقف بلند ساده بسیار نقش
۱۰۷	۴	حافظ	حاصل کارگه کون و مکان این همه نیست
۷۵، ۷۴	۳	حافظ	حاصل کارگه کون و مکان این همه نیست
۲۱، ۲۰	—	حافظ	حافظ این خرقة پشمینه بینداز و برو
۱۳۸	۴	مولوی	حجاب چهره جان می شود غبار تنم
۱۲۸، ۷۳	۱	حافظ	حدیث از مطرب و می گوی و راز دهر کمتر جو
۱۳۱، ۱۳۰	۲	حافظ	حدیث از مطرب و می گوی و راز دهر کمتر جو
۷۴	۱	حافظ	حدیث چون و چرا دردسر دهد ای دل
۹۸	۱	شبستری	حلول و اتحاد اینجا محال است
۸۲	۱	حافظ	خط عذار یار که بگرفت ماه از او
۱۱۲	۱	حافظ	خمی که ابروی شوخ تو در کمان انداخت
۱۱۴	۳	حافظ	خمی که ابروی شوخ تو در کمان انداخت
۴۲	۳	اهلی شیرازی	خواجه حافظ را شبی دیدم به خواب
۸۱	۲	حافظ	خوشا شیراز و وضع بی مثالش
۷۵	۴	حافظ	خوشتتر از فکر می و جام چه خواهد بودن
۷۷	۲	حافظ	خوشتتر ز عیش و صحبت و باغ و بهار چیست
۷۵	۳	حافظ	دانی که چیست دولت، دیدار یار دیدن
۱۱۴ - ۱۱۲	۱۹	جامی	در آن خلوت که هستی بی نشان بود
۱۱۵	۴	حافظ	در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد
۱۲۱	۱	حافظ	در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد
۱۲۳	۶	حافظ	در خرابات مغان نور خدا می بینم
۱۱۲	۲	حافظ	دردم از یار است و درمان نیز هم
۷۴	۱	حافظ	در کارخانه‌ای که ره عقل و فضل نیست
۷۲	۱	حافظ	در کار گلاب و گل حکم ازلی این بود
۱۰۸، ۱۰۷	۲	حافظ	در نظر بازی ما بی خبران حیرانند
۸۳	۱	حافظ	دعای گوشه نشینان بلا بگرداند

۱۴۲	۴	جامی	دلالتاکی در این کاخ مجازی
۸۲	۱	حافظ	دل بدان رود گرامی چه کنم گر ندهم
۱۳۰	۲	ابن سینا	دل گرچه در این بادیه بسیار شتافت
۱۲۴	۱	حافظ	دور فلکی یکسره بر منهج عدل است
۱۲۴، ۱۲۳	۲	حافظ	دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما
۶۷	۱	حافظ	دیدی دلا که آخر پیری و زهد و علم
۵۴	۵	شیخ بهایی	دین و دل به یک دیدن باختیم و خرسندیم
۶۰	—	شیخ بهایی	دین و دل به یک دیدن باختیم و خرسندیم
۱۳۲	۱	حافظ	راز درون پرده ز رندان مست پرس
۴۹	۱	شبهی	رسولی با هزاران لطف و احسان
۷۹	۱	حافظ	رسید مژده که آمد بهار و سبزه دمید
۷۱	۱	حافظ	رضا به داده بده وز جبین گره بگشای
۱۰۶، ۱۰۵	۳	حافظ	روشن از پرتو رویت نظری نیست که نیست
۱۰۱، ۱۰۰	۶	سعدی	ره عقل جز پیچ در پیچ نیست
۸۲	۱	حافظ	ز خط یار بیاموز مهر با رخ خوب
۷۴	۱	حافظ	ز سرّ غیب کس آگاه نیست قصه مخوان
۷۳	۱	حافظ	ساقیا جام می ام ده که نگارنده غیب
۷۸	۱	حافظ	ساقیا عشرت امروز به فردا مفکن
۱۳۵ - ۱۳۳	۸	حافظ	سالها دل طلب جام جم از ما می کرد
۱۰۹، ۱۰۸	۷	حافظ	سحرگاهان که مخمور شبانه
۶۲	۱	حافظ	سخن عشق نه آن است که آید به زبان
۸۳	۱	حافظ	سرّ سودای تو در سینه بماندی پنهان
۶۹	۱	حافظ	شعر حافظ همه بیت الغزل معرفت است
۱۰۷، ۱۰۶	۷	سبزواری	شورش عشق تو در هیچ سری نیست که نیست
۷۸	۳	حافظ	صبا به تهنیت پیر می فروش آمد
۱۲۵	۲	حافظ	صوفی ار باده به اندازه خورد نوشش باد
۶۴، ۶۳	۶	حافظ	صوفی از پرتو می راز نهانی دانست
۱۱۸، ۱۱۷	۱۲	حافظ	طفیل هستی عشقتند آدمی و پری
۳۵	۳	حافظ	طفیل هستی عشقتند آدمی و پری
۱۲۵	۱	حافظ	عارفی کو که کند فهم زبان سوسن
۴۳	۴	کاتبی نیشابوری	عجب در حیرتم از خواجه حافظ
۲۴	۱	حافظ	عشقت رسد به فریاد ار خود به سان حافظ
۱۱۲، ۱۱۱	۵	حافظ	عکس روی تو چو در آینه جام افتاد

۱۱۰	۲	حافظ	عکس روی تو چو در آینه جام افتاد
۱۲۱	۲	حافظ	عکس روی تو چو در آینه جام افتاد
۷۳	۱	حافظ	عیان نشد که چرا آدم کجا رفتم
۱۰۸	۲	حافظ	فاش می‌گویم و از گفته خود دلشادم
۱۳۷، ۱۳۶	۵	حافظ	فاش می‌گویم و از گفته خود دلشادم
۷۲	۱	حافظ	فیض روح القدس از باز مدد فرماید
۸۸، ۸۷	۳	حافظ	قسم به حشمت و جاه و جلال شاه شجاع
۲۱	۱	حافظ	قطع این مرحله بی مهرهی خضر مکن
۱۴۵	۱	حافظ	که ای بلند نظر شاهباز سدره نشین
۱۳۲	—	حافظ	که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را
۱۲۰	۲	خیام	گر بر فلکم دست بدی چون یزدان
۸۱	۱	حافظ	گر چنین جلوه کند مغیبه باده فروش
۷۷	۱	حافظ	گر ز مسجد به خرابات شدم خرده مگیر
۱۲۶	۱	حافظ	گر مسلمانی از این است که حافظ دارد
۸۴	۱	حافظ	گفتم آه از دل دیوانه حافظ بی تو
۷۴	۱	حافظ	گفتی ز سر عهد ازل یک سخن بگو
۷۸	۱	—	گل رویت بیژمرد آخر
۷۲	۱	حافظ	گوهر پاک بباید که شود قابل فیض
۲۶	—	حافظ	...لطایف حکمی با نکات قرآنی
۱۳۶، ۱۳۵	۶	حافظ	ما بدین در نه پی حشمت و جاه آمده‌ایم
۱۰۴	۶	مولوی	ما عدم‌هاییم هستیها نما
۷۸	۲	حافظ	ماه شعبان منه از دست قدح کاین خورشید
۸۲	۲	حافظ	مجمع خوبی و لطف است عذار چو مهش
۵۱	۱	شبستری	معانی هرگز اندر حرف ناید
۱۳۰	—	—	... معلوم شد که هیچ معلوم نشد
۷۲	۱	حافظ	مکن در این چمنم سرزنش به خودروی
۷۱	۱	حافظ	من اگر خارم و گر گل چمن آرایی هست
۵۵	۷	امام خمینی (ره)	من به خال لب ای دوست گرفتار شدم
۸۳	۱	حافظ	نازپرورد تععم نبرد راه به دوست
۱۳۱	۱	حافظ	نشوی واقف یک نکته ز اسرار وجود
۱۲۲	۱	حافظ	نقد صوفی نه همه صافی بی غش باشد
۲۰	—	حافظ	نه هر که سر بتراشد قلندری داند
۱۲۶	۱	حافظ	نیست در دایره یک نکته خلاف از پس و پیش

۷۳	۱	حافظ	وجود ما معمایی است حافظ
۴۰	—	حافظ	وظیفه گر برسد مصرفش گل است و نبید
۵۷-۵۵	۲۲	علامه طباطبائی	همی گویم و گفته‌ام بارها
۸۴	۱	حافظ	یا رب این شمع دل افروز ز کاشانه کیست

□

فهرست اسامی اشخاص

۸۶، ۳۵	آدم عليه السلام : ۷۷، ۱۰۱، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۳۵، ۱۳۷
انصاری (خواجه عبدالله): ۱۸، ۱۰	ابراهیم عليه السلام : ۱۴۲
اهلی شیرازی: ۴۲	ابن المعتز (ابوالعباس عبدالله): ۸۷
بامداد (محمد علی): ۶۶	ابن خلکان (ابوالعباس احمد بن ابراهیم): ۳۸
بدوی (عبدالرحمن): ۱۰، ۱۷، ۵۹، ۹۸	ابن سینا (ابوعلی حسین بن عبدالله): ۶۳، ۶۴، ۱۳۰
بحرالعلوم (سید محمد مهدی): ۱۴	ابن فارض (عمر بن علی): ۱۵-۱۷، ۲۷، ۱۱۸
براون (ادوارد گرانویل): ۳۶، ۶۸	ابو اسحاق اینجو: ۸۷
بوصیری: ۴۷	ابوالعلاء معری (احمد بن عبدالله بن سلیمان): ۱۲۰
بهلول: ۲۹، ۳۰	ابونواس (حسن بن هانی): ۴۱
جامی (نورالدین عبدالرحمن): ۱۶، ۳۳	اپیکور: ۲۸، ۳۵-۳۸
۱۴۲، ۳۶، ۱۱۲	ارانی (تقی): ۶۱
جبرئیل (روح الامین) عليه السلام : ۱۳۶	ارسطو: ۳۰
جرجانی (میر سید شریف): ۲۵، ۲۶	استرآبادی (ملا امین): ۱۴
جعفر بن محمد، امام صادق عليه السلام : ۱۰۵	افلاطون: ۱۳۵
جمشید: ۱۳۲	اقبال لاهوری (محمد): ۱۰
جیلی (صاحب الانسان الكامل): ۹۶	امرؤ القیس: ۱۴۵
جیمز (ویلیام): ۱۱	ام کلثوم: ۴۱
حاتم طایی (ابن عبدالله بن سعد): ۱۳	امیر تیمور: ۳۱
حافظ شیرازی (خواجه شمس الدین محمد): در بسیاری از صفحات.	انجوی شیرازی (سید ابوالقاسم): ۲۵،
حجازی (مطیع الدوله): ۳۲	
حسین بن علی (سید الشهداء) عليه السلام : ۴۷	
حکمت (علی اصغر): ۳۶	
حلاج (حسین بن منصور): ۵۶، ۱۳۴	

عطار نیشابوری: ۹، ۴۹، ۹۳، ۹۴، ۱۴۶
 علی بن ابیطالب، امیرالمؤمنین علیه السلام: ۱۹،
 ۴۷، ۸۷، ۱۰۵، ۱۱۰
 علی بن الحسین، امام سجاد علیه السلام: ۳۴
 عیسی بن مریم، مسیح علیه السلام: ۴۰، ۷۲،
 ۱۳۴
 غزالی طوسی (ابوحامد محمد): ۱۱۹
 غنی (قاسم): ۵۹، ۱۰۳
 فخر رازی (ابوعبدالله محمد بن عمر):
 ۱۳۰
 فرانکو: ۱۴
 فردوسی (حکیم ابوالقاسم): ۲۰
 فردق (ابوفرأس همام بن غالب): ۳۱
 فروغی (محمد علی): ۹۸
 فرهاد: ۵۶
 فیروزآبادی شیرازی (مجد الدین): ۱۴
 فیض کاشانی (ملاحسن): ۲۸
 قآنی (میرزا حبیب الله شیرازی): ۲۷
 قزوینی (شیخ محمد): ۲۲ - ۲۵، ۸۷،
 ۱۱۸
 قوام الدین عبدالله: ۲۳
 قونوی (صدرالدین محمد): ۱۵، ۱۶
 قیصری (داود): ۱۶
 کاتبی نیشابوری (شمس الدین محمد بن
 عبدالله): ۴۲
 کاشانی (عبدالرزاق): ۱۶
 گلندام (محمد): ۲۳، ۲۶، ۷۹
 لاتوش (بیر): ۳۲
 لیلید بن ربیعہ: ۱۰۴
 لیلی (بنت سعد): ۱۱۳
 مترلینگ (موریس): ۳۲
 مجنون عامری: ۱۱۳
 محمد بن عبدالله، رسول اکرم صلی الله علیه و آله: ۱۴،

خضر علیه السلام: ۲۱، ۱۴۶
 خمینی (امام روح الله موسوی): ۵۵
 خیام نیشابوری (ابوالفتح عمر بن
 ابراهیم): ۷۶، ۱۲۰، ۱۳۰
 خیامی (علی): ۱۲۰
 دوانی (جلال الدین): ۱۲۵
 زرین کوب (عبدالحسین): ۱۶
 زلیخا: ۱۱۴، ۱۲۹
 زمخشری (ابوالقاسم محمود بن عمر):
 ۱۴
 سامری: ۱۳۴
 سبزواری (حاج ملاهادی): ۵۱، ۱۰۲
 ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۷
 سعدی شیرازی (شرف الدین مصلح بن
 عبدالله): ۳۳، ۳۶، ۶۵، ۱۰۰
 سودی بسنوی (محمد): ۴۲
 سهروردی (شیخ شهاب الدین، شیخ
 اشراق): ۱۴، ۱۵
 شاه شجاع (ابوالفوارس جلال الدین بن
 محمد): ۸۷، ۸۸، ۱۲۶
 شبستری (شیخ محمود): ۱۶، ۴۵، ۴۹ -
 ۵۱، ۶۲، ۹۸، ۱۰۸
 شیخ بهایی (بهاء الدین محمد بن حسین
 عاملی): ۳۱، ۵۴، ۱۴۳
 شیرازی (میرزا محمد تقی): ۲۷، ۵۵
 صدرالدین شیرازی (محمد بن ابراهیم
 قوامی، ملاصدرا): ۱۷، ۱۰۲ - ۱۰۴،
 ۱۱۰
 طباطبایی (سید محمد حسین): ۵۵
 طوسی (خواجہ نصیرالدین محمد): ۱۶
 عبدالله الصاوی: ۳۱
 عدی بن حاتم طایی: ۱۳
 عراقی همدانی (فخرالدین): ۹

- ۱۴۳
نراقی: ۵۵
نسفی (عزیزالدین): ۹۶
نظام (دختر مکین الدین): ۴۵ - ۴۷
نظامی گنجوی (ابومحمد الیاس بن یوسف): ۲۰
هاتف اصفهانی (سید احمد): ۵۳، ۵۴، ۱۰۵
یزید بن معاویه: ۳۸ - ۴۳، ۹۲
یوسف علیہ السلام: ۱۱۴، ۱۲۹
- ۳۰، ۳۴، ۴۰، ۴۷، ۸۷، ۱۰۵، ۱۴۴
محیط طباطبائی (سید محمد): ۲۰، ۶۸
محبی الدین بن عربی (ابوبکر محمد بن علی): ۱۲ - ۱۷، ۴۵ - ۴۷، ۹۳، ۹۶، ۱۴۳
معاویه (معاویه بن ابی سفیان): ۴۰
معین (محمد): ۲۵
مغربی اندلسی (ابومدین): ۹، ۵۲
موسی بن عمران علیہ السلام: ۶۱، ۱۰۶، ۱۳۴
مولوی (جلال الدین محمد): ۱۶، ۲۰، ۴۴، ۴۵، ۴۸، ۴۹، ۶۳، ۹۵، ۱۰۴، ۱۴۲

□

فهرست اسامی کتب، مقالات، نشریات

تائیه ابن فارض: ۱۶	آزمایشهای عرفانی: ۱۱
ترجمان الاشواق: ۴۷، ۴۵	آینه: ۳۲
تفسیر کشاف: ۱۴، ۲۷، ۳۴، ۷۹	ارزش میراث صوفیه: ۱۶، ۱۷
تورات: ۵۹	اسفار اربعه: ۱۷، ۱۲۱
چه اصراری هست بر اینکه... [مقاله]:	اشارات و تنبیهات: ۶۳
۶۸	اصول فلسفه و روش رئالیسم: ۱۰۳
حافظ شناسی: ۶۶	اطلاعات (روزنامه): ۶۸
حافظ شیرین سخن: ۲۵	الانسان الكامل (جیلی): ۹۶
حکمة الاشراق: ۱۴	الانسان الكامل (نسفی): ۹۶
خدمات متقابل اسلام و ایران: ۵۲، ۶۱	الکون و التکلیف (رساله): ۱۲۰
دین و روان: ۱۱	انسان کامل: ۹۶
دیوان ابن فارض: ۱۵	انسان و سرنوشت: ۷۱
دیوان حافظ: ۹، ۱۵، ۱۹، ۲۲، ۲۳، ۲۵،	بحار الانوار: ۳۰، ۱۴۱، ۱۴۴
۲۷ - ۳۰، ۳۳، ۴۱ - ۴۴، ۷۹، ۸۰، ۸۶،	بحثی در تصوف: ۵۹، ۱۰۳
۸۸، ۹۱، ۱۱۸، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۴۳	بوستان: ۱۰۰
دیوان عطار: ۹	تاریخ ادبیات ایران: ۳۶
دیوان فردوسی: ۳۱	تاریخ تصوف در اسلام: ۵۹

قرآن کریم: ۱۱، ۲۶، ۲۸، ۳۰، ۳۱، ۳۳، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۵۹، ۶۲، ۹۵
 کشکول: ۳۱
 گلستان: ۶۵
 گلشن راز: ۱۶، ۴۹، ۱۰۸
 مثنوی: ۹، ۴۸، ۱۰۴، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳
 مطالع: ۷۹
 مصباح الانس: ۲۷، ۷۹
 مفتاح الغیب: ۲۷، ۷۹
 منازل السائرین: ۱۰
 منطق الطیر: ۴۹، ۱۴۶
 نان و حلوا: ۱۴۳
 نهج البلاغہ: ۱۹، ۹۹، ۱۰۳، ۱۲۹، ۱۴۲
 ہفت اورنگ: ۱۱۴

دیوان مغربی: ۹، ۵۲
 دیوان میرزا محمد تقی شیرازی: ۲۷
 دیوان یزید: ۳۸
 ذخائر الاعلاق: ۴۵
 [رسالہ جلال دوانی]: ۱۲۵
 سیر حکمت در اروپا: ۹۸
 شرح سودی بر حافظ: ۴۲
 شرح مطالع: ۳۴
 صحیفۂ سجادیہ: ۲۸، ۳۳، ۳۴
 عدل الہی: ۱۲۰
 عرفان و اصول مادی: ۶۱
 فتوحات مکیہ: ۱۴
 فصوص الحکم: ۱۶
 فوائد المدنیہ: ۱۴
 قاموس: ۱۴

□