

راز بقای ایران درس‌سخن حافظ

دکتر محمد جعفر جعفری لنگرودی

انتشارات گنج‌دانش

**HAFEZ
&
IRAN'S SURVIVAL**

by
Professor
M. J. JAFARI-LANGROUDI

**به یاد ششصدمین سالگرد
وفات خواجه حافظ شیرازی**

جهان قرن بیستم، شاهد رهائی خلق از چنگال ایدئولوژی‌های بزرگ است؛ حافظ در قرن هشتم هجری بقدرت اندیشه خود را از چنگ ایدئولوژی عصر خود نجات داد؛ چه تقارن شگرف! اوفیلوف و متفکری بزرگ بود که شعری سرود تا با مردم از هر طبقه انس بگیرد و با دلها همراه باشد. سی سال پیش شرحی بر دیوان خواجه نوشتیم که بارها چاپ شد، اما آن شرح، جدا از تاریخ قرن حافظ بود. شرحی که اکنون در دست دارید از متن تاریخ قرن حافظ (قرن هشتم) برخاسته است. اندیشه‌های حافظ در اخلاق، به اندیشه‌های اپیکور Epicurus فیلسوف قرن چهارم میلادی یونان (۳۴۱-۲۷۰) شباهت بسیار دارد که با «دروغ‌های شرافتمندانه» مبارزه میکرد؛ هر دو فیلسوف با اندیشه کاهنان درافتادند. یک فرق عمده بین اپیکور و حافظ بود، اپیکور، جانشین خود را معین کرد، و مدرسه‌اش را به هرامارخوس سپرد، ولی حافظ جانشین نداشت چنانکه تا امروز هم جانشین پیدا نکرد!

دکتر جمفری لنگرودی

انتشارات گنج دانش

تهران - باب‌هایون - شماره ۳۱ - تلفن ۳۱۰۵۷۵

راز بقای ایران در سخن حافظ

دکتر محمد جعفر جعفری انگریزی

ادبیات
فارسی

۱

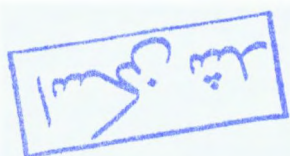
۳

۱۴

راز بقای ایران در حافظ

اسکن شد

دراز بقای ایران درسخن حافظ



دکتر محمد جعفر جعفری لنگرودی

راز بقای ایران در سخن حافظ
تألیف دکتر محمدجعفر جعفری لنگرودی
تیراژ : ۳۰۰۰ جلد
چاپ : چاپخانه احمدی
نوبت چاپ: اول - ۱۳۶۸
ناشر : کتابخانه گنج دانش
تهران - باب‌همایون شماره ۳۱
تلفن ۳۱۰۵۷۵

فهرست

۷	 مقدمه
۱۳	 رژیم سیاسی و اجتماعی در عصر حافظ
۲۹	 آزادی داریم تا آزادی
۵۱	 سماع
۵۵	 تصوف
۷۱	 تصوف و نهضت های سیاسی
۸۳	 تعصب
۹۱	 خانقاه
۱۰۵	 علم از دیدگاه تصوف
۱۱۱	 عرفان
۱۱۵	 انسان کوچک و مسائل بزرگ
۱۲۱	 مکتب سالکان
۱۳۱	 رنسانس حافظ
۱۴۱	 مکتب مجذوبان
۱۴۵	 مُغان
۱۵۱	 رازوارگی (لسان الغیب)
۱۵۵	 سبک ادبی حافظ
۱۶۱	 مآخذ و منابع
۱۷۳	 فهرست الفبائی مطالب
۱۸۵	 فهرست اعلام

سخن به خلوت دل بود در نقاب حجاب چرخ بر هم زخم از غیر مرادم گردد
حروف و صوت، نقاب از رخش برافکندند من نه آنم که زبونی کشم از چرخ فلک
(مؤلف) (حافظ)

مقدمه

۱- تا سال ۷۳۵ هـ که شیخ صفی الدین اردبیلی عارف و صوفی مشهور وفات یافت هیچ اثری هنری در تصوف ایران پدید نیامده بود. مقدّر این بود که در آغاز قرن هشتم، کودکی به دنیا بیاید که تنها اثر بزرگ تصوف را به شعر فارسی پدید آورد. او خواجه شمس الدین محمد، معروف به حافظ است. می گویند:^۱ پدر او بهاء الدین نام داشت و از مردم اصفهان بود. حافظ هم در اصفهان متولد شد و با پدرش که مردی بازرگان بود در عصر اتابکان فارس به شیراز رفت. شیراز از عصر سلطنت عضدالدوله دیلمی (۳۲۴-۳۷۲ هـ = ۹۴۶-۹۹۴ میلادی) تا زمان حافظ به مدت پانصد سال یکی از مراکز علم و ادب در سراسر جهان اسلامی بود، به ویژه آنکه پس از حمله مغول و از بین رفتن مرکز علمی بزرگ مسلمانان در گرگانج خوارزم، جمعی از بزرگان علم و ادب و تصوف رو به فارس آوردند. شیخ صفی الدین اردبیلی هم برای اینکه مدارج تصوف را طی کند به شیراز رفت و با عده ای از صوفیان بزرگ و سعدی شیرازی ملاقات کرد.^۲

۲- حافظ خردسال بود که پدرش را از دست داد و کودکی را به زحمت گذراند. به مکتب رفت و قرآن آموخت و علم قرائت قرآن را از قوام الدین عبدالله فرا گرفت که از قاریان معروف بود.^۳ به همین جهت حافظ را «فخر القراء» می خواندند. او برای اینکه قرآن را حفظ داشت بخود می بالید، در دیوان خود

بارها از این هنر خود یاد کرده است در غزل‌های مختلف، چنانکه می‌گوید:

ندیدم خوشتر از شعر تو حافظ به قرآنی که اندر سینه داری
 عشقت رسد به فریاد گر خود ز بر خوانی قرآن به سان حافظ با چارده روایت
 حافظا می‌خور و رندی کن و خوش باش ولی دام تزویر مکن چون دگران قرآن را
 حافظ به حق قرآن، کز شید و زرق بازای باشد که گوی عیشی در این جهان توان زد
 حافظا در کنج فقر و خلوت شب‌های تار تا بود وردت دعا و درس، قرآن غم‌مخور
 ز حافظان جهان کس چو بنده جمع نکرد لطائف حکما با نکات قرآنی
 صبح خیزی و سلامت طلبی چون حافظ هر چه کردم همه از دولت قرآن کردم
 ای چنگ فرو برده بخون دل حافظ فکرت مگر از غیرت قرآن و خدا نیست

حافظ در ادبیات عرب، استادی مسلم بود چنانکه می‌گوید:

اگرچه عرض هنر، پیش یاری ادبی است زبان، خموش ولکن دهان پر از عربی است
 از برخی اشعارش پیدا است که علوم دینی را آموخته بود و اصول و فقه
 شافعی را خوانده بود، چنانکه گفته است:

چگونه دعوی وصلت کنم به‌جان که شده است تنم و کیل قضا و دلم ضمان فراق
 اما سرانجام از فقه شافعی برید و به خانقاه و تصوف و عرفان پیوست و
 چنین گفت:

حلاج بر سر دار این نکته خوش سراید از شافعی نپرسند امثال این مسائل
 ۳- مدت‌ها در مکتب سالکان تمرین کرد و ریاضت کشید (راجع به
 مکتب سالکان بحث مستقلی خواهد آمد) اما هنر جاویدان او به سراغش آمد:
 او تنها «پیکرتراش سخن فارسی» است، هیچ کس با او برابری نمی‌کند. هر
 غزل از غزل‌های او یک تابلو نقاشی بی‌ظیر و جاویدان ادبی است که
 صاحبان نظر نمیدانند چه قیمتی بر آن بگذارند. شعر حافظ فقط از ترکیب
 کلمات و عبارات و اوزان شعری بوجود نیامده است و گرنه فرق با مثنوی
 نداشت، بلکه حافظ با قلم خود، به تراش کلمات و عبارات پرداخته است و
 پیکره‌ای خوش تراش ساخته است. این کاری است که دیگران نتوانسته‌اند
 بکنند.

مثال - خاقانی مادرش مسیحی بود و او را از کودکی با اصطلاحات دین

مسیح و کلیسا آشنا کرده بود؛ قصیده‌ای ساخته است که با این بیت آغاز میشود:

فلک کجروتر است از خط ترسا مرا دارد مسلسل، راهب آسا
این قصیده را «قصیده مسیحائیه» نام داده‌اند. معانی آن گره و تاب خورده است، اصطلاحات دینی مسیح را معنی نکرده مانند یک انسان عهد حجر از سنگ ناتراشیده چهاردیواری ساخته است تا جایی که چند نفر مجبور شدند که آن قصیده را شرح کنند که مردم بفهمند او چه می‌خواهد بگوید! حافظ هم در مکتب تصوف با اصطلاحات صوفیه آشنا شد، و همه آن اصطلاحات را در غزل‌های خود به خدمت گرفت ولی چنان صیقل و تراش به آن اصطلاحات داد که ایرانیان تا امروز در خود احساس احتیاج نکردند که دیوان او را شرح کنند. مقایسه غزلی از حافظ با قصیده مسیحائیه خاقانی، همه چیز را روشن می‌کند و هنر حافظ را برجسته نشان میدهد.

غزل‌های حافظ به عنوان اثر هنری (چون مجسمه‌های ظریف و تابلوهای نقاشی) در محافل سطح بالا و متوسط جامعه، خریداران باذوق و حال پیدا کرد، و آنها را دست بدست می‌بردند، و وسیله طرب و شادی در مجالس سرور بود چنانکه خود حافظ گفته است:

به شعر حافظ شیراز می‌رقصند و می‌نازند سیه‌چشمان کشمیری و ترکان سمرقندی
در این باره غزلی در دیوان حافظ هست که خوانندگان باید تمام آن را در دیوان او بخوانند. دو بیت آخرش چنین است:

نکته دانی بذله گو، چون حافظ شیرین سخن بخشش آموزی جهان افروز چون حاجی قوام
هر که این عشرت نخواهد، خوشدلی بروی تباه وانکه این مجلس نجوید زندگی بروی حرام

۳- بنظر من نفوذ این هنر حافظ در جامعه، و تشویق مادی و معنوی که خریداران آن، از وی می‌کردند و از هند و بغداد (یعنی از حکومت جلایریان) او را بسوی خود فرا می‌خواندند، علت اصلی جدا شدن حافظ از خانقاه بود که از مکتب سالکان جدا شد؛ پس از این، زندگی و معاش او از همین راه و این هنر می‌گذشت و احساس کمبود کمتر می‌کرد بلکه اظهار موفقیت می‌نمود و می‌گفت:

شکر خدا که هر چه طلب کردم از خدا بر منتهای همت خود کامران شدم
و با اعتماد به نفس می سرود:

چرخ بر هم زخم از غیر مرادم گردد من نه آنم که زبونی کشم از چرخ فلک
بیشتر اتابکان فارس، قدر او را می دانستند و از وی حمایت می کردند،
چنانکه حافظ گوید:

منصور بن مظفر غازی است حرز من وز این خجسته نام بر اعدا مظفرم
بر من فتاد سایه خورشید سلطنت و اکنون فراغت است ز خورشید خاورم

۴- از دو بیت ذیل معلوم میشود که نغمه داودی هم در صدای او بوده

است:

ز چنگ زهره شنیدم که صبحدم می گفت غلام حافظ خوش لهجه و خوش آوازم
سخنرانی و خوش خوانی نمی ورزند در شیراز بیا حافظ که تا خود را به ملکی دیگر اندازیم

جهانگرد معروف مسلمان به نام ابن بطوطه (۷۳۲-۸۰۸ هـ) که همزمان
حافظ بود به شیراز رفت ولی به اقرار خودش فقط قصد دیدار قاضی بزرگ فارس،
شیخ مجدالدین را داشت، به همین جهت ملاقاتی بین او و حافظ روی نداد.
حافظ در غزلی آن قاضی را ستوده است.

۵- سبک ادبی و ویژه حافظ، سبک پیام است، او پیام همه طبقات جامعه
را به یکدیگر می رساند. حتی پیام انقلاب سر بداران کرمان را که روستائیان و
اصناف بر پا کرده بودند به گوش شاه شجاع و دولت رساند و گفت:

ساقی به جام عدل بده باده تا گدا غیرت نیاورد که جهان پر بلا کند
حقا کزین غمان برسد مرده امان گر سالکی به عهد امانت وفا کند

کرمان در آن وقت جزو کشور شاه شجاع بود که ممدوح حافظ است و
پایتخت او در شیراز بود. شاه شجاع پس از نه ماه محاصره شهر کرمان قیام مردم
کرمان را در هم شکست.

۶- چون غزل های حافظ دست به دست می گشت و وصف الحال دل مردم
بود شاید بتوان آنها را تنها رسانه گروهی آن عصر شمرد! او اندیشه های مردم را
با این غزل ها بیکدیگر نزدیک می کرد. هدف او در این غزل ها، رساندن پیام
است؛ کسانی که در دو طرف یک پیام قرار داده شده اند گاه واقعی و گاه

فرضی است. این نکته کلید رمزی است که در شناخت حافظ و غزل‌های او بکار می‌آید. ولی چون با سبک رازواره‌ای کار کرده است ما که اکنون از روزگار او دور شده‌ایم ای بسا که طرفین پیام و یا یک طرف پیام را بطور قطع و حتی احتمال نمی‌توانیم حدس بزنیم که کیست. این میتواند موضوع تحقیق جداگانه‌ای باشد. دیوان حافظ از جهت اینکه ابعاد مختلف زندگی مردم قرن هشتم هجری را زیر نگین و سلطه دارد می‌تواند وسیله‌ای برای تحقیق در شناخت روابط اجتماعی و زندگی مردم در آن قرن باشد، اگر شهرت جهانی حافظ را هم بر این مطلب اضافه کنیم می‌توانیم قرن هشتم هجری را قرن حافظ بنامیم، تصور نمی‌کنم که این دور از صواب باشد. این نکته را هم باید افزود که در قرن هشتم و نهم هجری (قرن چهاردهم و پانزدهم میلادی) عقاید صوفیان در اوج گسترش خود بود و دیوان خواجه حافظ در این دو قرن از نظر زبان فارسی و ادبیات صوفیانه مقام اول را دارا است.

۷- چیزی که ما را وادار به نوشتن این کتاب (به صورت شرحی غیرمستقیم بر دیوان حافظ) دربارهٔ قرن هشتم هجری می‌کند شهرت جهانی دیوان حافظ است که دو جهت روشن در آن است:

نخست اینکه او تنها پیکرتراش سخن فارسی است.

دوم آنکه او شجاع و موفق است. در جستجوی حقیقت درونی، از نظر حافظ نمی‌توان پرده‌ای فرسوده دید که روی تسلیم و زبونی و تن دادن به بدی‌ها و کثری‌های برونی و ظاهری را به پوشاندن زیرا او هنوز با صدای رسا می‌گوید:

چرخ بر هم زنم ار غیر مرادم گردد من نه آنم که زبونی کشم از چرخ فلک

دکتر محمد جعفر جعفری لنگرودی

از این سموم که بر طرف بوستان بگذشت
عجب که بوی گلی هست و رنگ نسترنی
(حافظ)

۱

رژیم سیاسی و اجتماعی در عصر حافظ

۸- از مورخان ایران، کسی را ندیدم که تاریخ تولد حافظ را ضبط کرده باشد اما تاریخ وفات او را سال ۷۹۲ هـ (مساوی ۱۳۸۹ میلادی) نوشته اند. برخی از مورخان خارجی،^۴ تاریخ تولدش را سال ۷۰۰ هـ (یا ۱۳۰۰ میلادی) به تخمین و بی ذکر مأخذ نوشته اند، پس سال تولد او برابر اواخر عمر شیخ صفی الدین اردبیلی عارف معروف است. پس عمر حافظ حدود ۹۲ سال بوده است، هر چند طولانی است اما به عمر سعدی (۵۸۰ - ۶۹۰ هـ = ۱۱۸۴ - ۱۲۹۱ میلادی) نمی رسد. پس اشکالی ندارد که قرن هشتم هجری را بنام قرن حافظ بخوانیم که تابناک ترین چهره شعر و عرفان در این قرن است، و شاید مشهورترین شخصیت این قرن هم باشد با وجود اینکه جبار مشهوری چون تیمور لنگ معاصر او بوده است یا مشاهیری چون ابن خلدون معاصر او بوده اند، اما شهرت ابن خلدون به تازگی آغاز شده است.

یکی از پدیده های مغولی که با نام فارس در هم آمیخته است و با دیوان حافظ، ربط پیدا کرده است پدیده ای به نام «اینجو» است که حکایت از وضع سیاسی و اقتصادی می کند. پس لازم است مختصری درباره آن، توضیح بدهیم:

اینجو

۹- ایلخانان نام سلسله‌ای از سلاطین مغول است که از ۱۲۶۵ میلادی تا ۱۳۴۵ میلادی بر ایران حکومت کردند. ابوسعید بهادرخان یکی از پادشاهان این سلسله بود که معاصر با حافظ است. وی در ۳۰ نوامبر ۱۳۳۵ میلادی وفات یافت؛ و چون فرزند ذکور نداشت کشور ایران تجزیه شد یعنی پنج پادشاه در پنج قسمت آن سلطنت می‌کردند (ملوک الطوائف) که دائماً با هم در ستیز بودند.^۵ یکی از این ملوک الطوائف، دولت «آل اینجو» در فارس و اصفهان بودند. همگی معاصر حافظ بوده‌اند. حافظ یکی از شاهان این سلسله را به نام شیخ ابواسحاق اینجو (سلطنت: ۷۴۲ - ۷۵۴ هـ) که پایتخت او در شیراز بوده است ستایش کرده است.^۶

۱۰- اینجویک لغت مغولی است که مجموع عوامل ذیل را در خود جمع کرده است:

اول - یک سرزمین وسیع که افراد قبائل صحرانشین در آنجا در فصول سال، برای نگهداری و چراندن دامهای خود جابجا شده و دائماً در حال کوچ هستند. طول این سرزمین ها گاه تا ۵۰۰ کیلومتر می‌رسید.

دوم - بردگانی که رئیس اتحادیه آن قبائل، مالک آنها بود، و نیز افراد آزادی که وابسته به اینجو شده بودند و تعهدات و حقوقی از این رهگذر بسود و زیان آنان پدید می‌آمد.

سوم - آرات‌ها. یعنی انسان‌هایی که تولیدکننده بدون واسطه دام و محصولات دامی، در آن سرزمین (یعنی زمین اینجو) بوده‌اند. این که گفته شد در واقع، تعریف اینجو است. زمین اینجو، ملک آزاد رئیس اتحادیه قبائل بود با همه اشیاء و انسان‌هایی که وابسته بآن زمین بودند. این انسان‌ها مرکب از برده و آزاد بودند. اینجوبا همین وضع به ارث می‌رسید.

۱۱- زمین اینجو غیر از زمین‌های دولتی (خالصجات - اراضی خراج - ضیاع‌الخلافة) و املاک خصوصی و املاک وقفی بود. مالک اینجو مالیات نمیداد. صاحب اینجو اگر غیر از ایلخان (خان کل) بود به هنگام بروز جنگ برای کشوری که ایلخان، پادشاه آن بود باید سپاه به ایلخان میداد و هزینه سپاه

را هم به عهده می گرفت. ایلخان اینگونه زمین ها را از آن جهت به امیران قبائل میداد که حکومت خود را بر شانه آنها استوار می کرد، زیرا امیران اتحادیه قبائل، متعهد بودند که به او کمک نظامی بدهند.^۷

مورخان^۸ می گویند: در فارس، املاک اینجوبسیار بود که آنها را خوانین فتودال، اداره می کردند، و یا عملاً در تصرف و مالکیت آنان بود ولی بهر حال اوصاف و خواص اینجورا که گفتیم داشت. این املاک در دیوان و یژه ای به نام «دیوان اینجو» ضبط می شد (مانند املاک خالصه در این زمان) رؤساء دیوان اینجو از بین فتودال های نیرومند انتخاب می شدند. مثلاً امیر چوپان که داماد سلطان محمد خدابنده بود و خواهر سلطان ابوسعید بهادرخان را داشت در عصر پادشاهی غازان، مدتی حاکم فارس بود تا بتواند اینجوها را اداره کند و بهره کشی نماید.^۹ او بعد در زمان ابوسعید به مقام امیرالامرائی رسید ولی یکی از ملازمان املاک اینجورا که شرف الدین محمود نامیده می شد به وزارت فارس و کرمان و یزد و کیش و بحرین گماشت، و به این ترتیب سلطه شخصی خود را بر املاک اینجو و تیول فارس و نواحی مذکور همچنان حفظ کرد. ابوسعید در سال ۷۳۴هـ محمود مذکور را از آن سمت برکنار کرد و میخواست او را اعدام کند اما خواجه غیاث الدین رشیدی (فرزند خواجه رشیدالدین فضل الله) مانع آن شد، زیرا غیاث الدین با محمود و خانواده او، خویشاوندی سببی داشت، و از وی شفاعت کرد تا سلطان ابوسعید از خون وی درگذشت و او را تبعید کرد.^{۱۰} این را باید بخاطر سپرد که حمایت غیاث الدین از محمود، حمایت رئیس باند «فتودالهای شهری» از یکی از فتودال های عضو آن باند بود. این مسئله برای شناخت وضع سیاسی و اقتصادی عصر حافظ، ضرورت دارد.

فتودالهای شهرنشین - فتودالهای صحرانشین

۱۲- در عصر فتودالیسم در ایران به ویژه در دوران ایلخانان (و سلاجقه) دو گروه فتوادال در دستگاه دولت دیده می شدند که با یکدیگر مبارزه داشتند، گاه پنهانی و گاه آشکارا:

اول - دسته ای از فتودال ها که محل اقامت ثابت نداشتند یعنی اشراف

سپاهی صحرانشین بودند که غالباً مغول و ترک و کرد بودند. این ها در یورت ها (یعنی مراتع) خود می زیستند.

دوم - دسته ای که فئودال مقیم شهرها بوده و مکان ثابت داشتند. خواجه رشیدالدین فضل الله و پسرش غیاث الدین محمد رشیدی در رأس این گروه، قرار داشتند. این گروه کارهای اداری مملکت را می گردانند و سیاست کشورداری را به ایلخان بزرگ، دیکته می کردند. محمود اینجو که شرح حال او در بالا گفته شد و سلاطین آل اینجو همگی جزو فئودالهای ثابت مکان بودند و با مردم شهری، آمیزش داشتند، و اصول تمدن و فرهنگ ایران را کم و بیش می شناختند. دوام و بقاء این گروه هم بستگی داشت به حمایت از فرهنگ ایران و مردم دانشمند و اصناف و کسبه و روستائیان در حدی که بتوانند بنیه ای داشته باشند و درآمدی بچنگ آورند و مالیات دولت را بدهند. در واقع این، جناح میانه رو فئودال ها بودند. وجود املاک اینجوی بسیار در فارس، حکایت از نفوذ فراوان اینگونه فئودال ها در فارس می کند زیرا املاک اینجو غالباً مال پادشاه و نزدیکان او بود که قدرت خود را در اداره مملکت، روی شانه فئودالهای میانه رو می نهاد، و این فئودال ها سیاست تمرکز قدرت دولت را دنبال می کردند، بعکس فئودال های صحرانشین که طالب خودمختاری و تجزیه کشور بودند. پس اتابکان فارس از عصر سعدی تا حافظ که مباشر املاک اینجو بودند در واقع، مباشر دستگاه سلطنت مرکزی (که مقرآن در تبریز بود) بودند و ه از فئودال های میانه رو و آشنا به اصول فرهنگ و تمدن ایران بودند. پس از مرگ ابوسعید بدلیلی که گفته شد دم از استقلال زدند.

۱۳- فئودال های صحرانشین نمی خواستند محل اقامت ثابتی داشته باشند، برای چنین کاری انگیزه ای نداشتند زیرا آنان در تولیدات کشاورزی نقش مستقیم نداشته و باین مقدار قناعت می کردند که حصه ای از محصولات دهات واقع در تیول خود را از روستائیان بگیرند و در این راه هر چه می توانستند احجاف هم می کردند. این فئودال ها در مدت سال گاه در یورت های خود وقت می گذرانند و گاه در اردوهای ایلخانان و شاهزادگان و امراء بزرگ، و

گاه در جنگ بر سر می بردند، و گاه نیز به شهرها سر می زدند.^{۱۱} این ها غالباً می خواستند که دارای قدرت مستقلی باشند، و به سوی تجزیه کشور کشانده می شدند. هدف عمده این گروه از فئودال ها، غارت افراد و سکنه تیول (یعنی روستائیان و کسبه و اصناف) بود؛ به نام مالیات و هدایا و اسامی دیگر چون پیشکش و غیره از آنان مال می گرفتند؛ حتی آبادی ها را خراب می کردند تا تبدیل به مراتع گردد.

مبارزه بین دو دسته فئودال شهرنشین و صحرانشین، سنگین بود؛ چنانکه خواجه رشیدالدین فضل الله و پسرش، فدای این مبارزه شدند و جان خود را از دست دادند. اصلاحات غازان که در تاریخ ها معروف است همگی در زمینه اجراء سیاست فئودال های شهری بود. طراح اصلی این سیاست، شخص خواجه رشیدالدین بود. پادشاهان مغول و تیموریان غالباً سیاست او را دنبال می کردند ولی هرگز به میزان موفقیت خواجه رشیدالدین نرسیدند. مستوفیان و منشیان و کارمندان ادارات کشوری که ایرانی بودند وابسته به دستگاه فئودال های شهری بودند.^{۱۲} قسمتی از یک نطق سیاسی غازان که خطاب سختی به فئودال های صحرانشین است چنین است:

«من جانب رعیت تازی یک (ایرانیان) نمیدارم؛ اگر مصلحت است تا همه را غارت کنیم در این کار از من قادرتر کسی نیست، به اتفاق بغارتیم! لکن اگر من بعد، تغار (یعنی معاش و آذوقه لشکر) و آتش توقع دارم و التماس نمائید با شما خطاب عنیف کنم. باید که شما اندیشه کنید که چون بر رعایا زیادگی نمائید و گاو و تخم ایشان و غله ها بخورانید من بعد چه خواهید کرد...»^{۱۳}

۱۴- معلوم است که صلاح غازان و پادشاهانی چون او، در تمرکز قدرت و وحدت کشور بود نه در تجزیه آن، ملت را باید نگاه میداشتند تا مالیات دولت، وصول می شد و کشوری یکپارچه برای ایلخان می ماند. به همین جهت پادشاهان ایلخانی و فئودال های شهری مانند اتابکان فارس می کوشیدند که عناصر تمدن را از هر قبیل که باشد گرد خود جمع کنند. اگر در تاریخ می بینید

که دانشمندان متعدد و بی شمار گرد خواجه رشیدالدین جمع شده اند تعجب نکنید زیرا این لازمهٔ سیاستی بود که فتودال‌های شهری در مبارزه با فتودال‌های صحرانشین، الزاماً باید آن را دنبال می کردند. اگر ایلخانان و ایادی آنان، نواله و حواله به خانقاه‌ها مانند خانقاه شیخ صفی الدین اردبیلی می فرستادند نه بخاطر کرامات صوفیان بود و نه بجهت دین داری خان مغول، بلکه به این جهت بود که خانقاه‌ها در آن روزگار قدرت داشتند و فتودال‌های شهری، این قدرت‌ها را بسوی خود جذب می کردند. به همین جهت می بینیم که علاءالدوله سمنانی عارف و صوفی معروف را به سلطانیة زنجان دعوت کردند و او هم به کشاورزان توصیه می کرد تا حد ممکن، زمین را بدون کشت نگذارند! خواجه احرار که شیخ بسیار معروف صوفیان بود در مجلس سلطان ابوسعید تیموری (۸۵۵ - ۸۷۴ هـ = ۱۳۵۰ - ۱۳۶۹ میلادی) ضمن وعظ کردن می گفت: «نجات این جهان و آن جهان به چهار چیز است: حمد خداوند، عمل به سنت پیامبر، رحم به مخلوق، مراقبت از زراعت!»^{۱۴}

اگر امثال سعدی و حافظ گرد اتابکان فارس، جمع می شدند این ربط به درایت اتابکان نداشت بلکه سیاست عمومی فتودال‌های شهری بر این بود که امثال سعدی و حافظ و فقهاء و متکلمان مانند عضدالدین ایجی و غیره را در دستگاه خود احترام کنند و مراکز علم و دین مانند مدرسه‌ها و خانقاه‌ها را رونق بخشند. در نتیجهٔ اجراء چنان برنامهٔ سیاسی از جانب فتودال‌های شهری بود که ناموران بزرگ ادب چون سعدی و حافظ در این دوره از تاریخ سیاه مغول، جایی برای ظهور و بروز یافتند؛ چنانکه فلاسفه و صاحبان علوم در عصر عضدالدوله، مجالی برای گسترش علوم، پیدا کردند.

۱۵- دو نظر دیگر دربارهٔ علت ظهور نوابغ ادب و شعر فارسی در دورهٔ اتابکان و ایلخانان ابراز شده است که خوب است مورد توجه و بحث واقع شود:
اول - می گویند: ۱۵ یگانه سبب اینکه شعر در ایران تا پیش از دورهٔ تیموریان، روزافزون، در ترقی بود و از آن دوره به بعد، راه انحطاط را پیمود این است که در ادوار پیش از تیموریان، ایرانیان وسیلهٔ دیگری جز شعر و معماری و خوش نویسی، برای پروراندن حس ذوق و زیبایی شناسی خود نداشته اند،

همه ذوق‌ها و قریحه‌ها به شعر می‌پرداخته است. در دوره تیموریان، موسیقی و نقاشی و تذهیب که پایه آنها پس از برچیده شدن دستگاه خلافت بغداد، در دوره ایلخانان مغول، استوار شده بود رواج عمومی یافت، و ذوق‌هایی که پیش از آنها تنها وسیله تظاهرشان شعر بود به این هنرهای دیگر متوجه شدند؛ قهراً اقبال به شعر کم شد. و پس از حافظ، دیگر، سخن‌سرایان بزرگی که با او و پیشینیان برابری کنند پیدا نشدند. جواب این نظر آن است که:

اولاً — عامل اقتصادی مذکور را از نظر انداخته است و آن قابل قبول

نیست.

ثانیاً — چرا در عصر عضدالدوله که شیراز را مرکز علم آن روزگار کرد شاعری چون سعدی و حافظ پدید نیامد. فردوسی هم در هوای غزنه بود نه شیراز؛ غزنه پایتخت محمود غزنوی بود (و حکومت او از جنس حکومت سلاجقه و ایلخانان) و شیراز پایتخت عضدالدوله دیلمی؛ تنها شاعر معروف دربار عضدالدوله منتبّی بود که عرب بود و از سوریّه و شام به شیراز آمده بود! او هم عضدالدوله را رها کرد و رفت و در بیابان کشته شد.

علاوه بر این، معلوم نیست که ذوقی که شعر از آن می‌جوشد بتواند نقاش زبردستی شود و یا به عکس، یا موسیقی‌دان ماهری گردد یا به عکس. این قاعده در کجا بطور کلی ثابت شده است؟

دوم — بعضی از متشرقین^{۱۶} گفته‌اند: «در ایران در زمان اختلال و اغتشاش، همواره بهترین و نفوذترین اشعار فارسی سروده شده است. در حالی که در ایام آرامش که کشور، زیر سرپرستی حکومتی ثابت و قوی بوده میدان ادب بکلی تهی می‌شد؛ چنانکه در دولت صفویه (۱۵۰۲ - ۱۷۳۶ میلادی) که دولت قوی و منظم بود به زحمت یکتا شاعر با اسم و رسم پدید آمد و حال آنکه در دوره هفتاد ساله (۱۳۳۵ - ۱۴۰۵ میلادی) سیاه سیاسی، شعراء نام‌داری چون خواجه حافظ، ظاهر شدند. محتمل است که وجود دربارهای کوچک سلاطین متعدد محلی که با یکدیگر رقابت می‌کردند و سعی داشتند بر یکدیگر سبقت جویند زمینه مساعدی برای بروز و تکامل قریح شعری بوده باشد. زیرا هر شاعر که نزد ممدوحی و پادشاهی، با بخت و اقبال، قرین

نمی شد می توانست به آسانی از نزد او به دربار دیگری رفته و در آنجا خریدار بهتری برای کالای ادب خود بیابد. اما اگر همه کشور زیر نفوذ یک پادشاه بزرگ قرار می گرفت، اگر استادی در دستگاه او (نه بعثت کمی استعداد بلکه شاید در نتیجه بدی بخت یا حسد رقیبان) از نظر سلطان می افتاد دیگر برای او امید پیشرفت نبود و هیچ کس او را نمی شناخت...» به این نظر هم دو ایراد میتوان کرد:

اولاً — عامل اقتصادی مذکور را در نظر نگرفته است که قابل قبول نیست.

ثانیاً — پادشاهان محلی متعدد در زمان دیالمه هم بودند ولی بجای پیدا شدن ادباء و شعراء بزرگ، فلاسفه و پزشکان و ستاره شناسان نامور در شیراز گرد آمدند و در بیمارستان های عضدی مشغول تدریس و کارهای علمی شدند زیرا زمان دیالمه نزدیک به زمان ترجمه علوم یونان بود و هنوز محمود غزنوی کتابخانه مجدالدوله دیلمی را در ری آتش زده بود بدست او یزاینکه در آنجا کتب فلسفه وجود دارد و اسباب گمراهی است؛ اما شعراء را در دربار خود گرد آورده بود. بهر حال اگر تعدد و کوچکی در بارهای سلاطین محلی، موجب پرورش قریحه ها است چرا فقط قریحه شعر را می پرورد و دیگر قریحه ها را نمی پرورد؟ بهتر است گفته شود که در روزگار فتودالیسم و حکومت عشایر شرق و مرکز آسیا بر ایران، مردم ایران بجهت حسن وطن پرستی (مانند فردوسی) شعر و ادب را وسیله استقلال و حفظ هویت فرهنگی ایران قرار میدادند. در واقع آنان، زبان فارسی را سنگر دفاع از فرهنگ ایران قرار داده اند و این را خوب فهمیده اند. اکنون که بحث از اینجودر فارس ما را به فتودالیسم عصر حافظ کشانید کمی درباره فتودالیسم بحث می کنیم:

فتودالیسم

۱۷- در زبان فارسی کنونی آن را تیولداری می گویند. در صدر اسلام به آن، اقطاع داری می گفتند. فتود Feod یا فیف Fief زمینی وسیع بود که رئیس کشور آن را به امیری میداد، او را فتودال می خواندند؛ پیمانی با او می بست که باید نسبت به او امر رئیس کشور مطیع و وفادار باشد و موقع جنگ

به او سپاه بدهد و هزینه سپاه را هم تحمل کند. فتودال حق داشت که به عنوان وصول مالیات دولت، از آن سرزمین بهره‌برداری کند. مالکیت فتودال، نسبت به تیول، شرط پیدایش تیولداری نیست هر چند که عملاً پس از گذشت چند نسل، تیولدار، با آن اراضی، مانند یک ملک موروثی رفتار می‌کرد: تدریجاً علاوه بر استقلال نظامی، اختیارات قضائی و انتظامی (پلیس) را هم در حوزه تیول خود بدست می‌آورد، یعنی قضات را معین می‌کرد، و کارمندان را به کارهای اداری (یا عمل) می‌گماشت. به همین جهت در زبان فارسی، وضع حقوقی یک فتودال را در یک جمله خلاصه کرده بودند که این است: «قلم و قدم کشیده». یعنی از سوی حکومت مرکزی نسبت به حوزه تیول دستوری صادر نشود و مأموری فرستاده نشود.

در فتودالیسم، مسئله مهم وابستگی افراد ساکن تیول Vassalage مطرح است، یعنی روستائیان ساکن در تیول، حق مهاجرت به نقاط دیگر را ندارند. این مطلب تا هشتاد سال قبل هم در ایران بود.^{۱۷} روش تیولداری در عصر سعدی و حافظ بر فارس مستولی بود. می‌گویند:^{۱۸} «از سال ۶۸۳ تا ۷۱۹ هـ وضع فارس، مغشوش بود: ابوسعید بهادرخان (سلطنت: ۷۱۶ - ۷۳۶ هـ) در سال ۷۱۹ هـ شاهزاده خانم «کردوجین» دختر «آبش خاتون» را امیر فارس کرد و فارس را به او به مقاطعه داد (علامت فتودالیسم) او زنی مدیر و عاقل بود. ایلخان ابوسعید، فرمان ترخانی به نام کردوجین صادر کرد. بموجب این فرمان، تیولدار از دادن مالیات به دولت مرکزی معاف است، و از تعقیب قضائی مصون است.^{۱۹} کردوجین با شحنة مغولی شیراز ازدواج کرد؛ سپس به عقد امیر چوپان درآمد. این ازدواج بین فتودال‌ها بود. وی تا سال ۷۲۹ هـ بر شیراز حکومت کرد. آنگاه امیر چوپان، شرف‌الدین محمود اینجورا بر فارس گماشت که قبلاً درباره او سخن گفته شد.

مسئله دیگری (غیر از اینجو) که به تاریخ سیاسی و اجتماعی فارس، مربوط است مسئله اتابکان است که سعدی و حافظ در عصر اتابکان فارس زیسته‌اند. اکنون به بررسی پدیده اتابک در تاریخ ایران می‌پردازیم:

اتابک

۱۸- در تاریخ ایران به ویژه در زمان سلاجقه و مغول و ایلخانان، به این عنوان برمی خوریم که ریشه فتودالی دارد. توضیح آن از این قرار است: پادشاهان سلجوقی وقتی که دشت قبیچاق و خزر را تصرف کردند عده بسیاری از غلامان ترک قبیچاقی را از گرجستان و آران با خود به سرزمین های اسلامی و ایران آوردند. برخی از این غلامان که استعداد داشتند در ادارات دولتی به مقامات عالی رسیدند. عادت سلاجقه و ایلخانان این بود که چون شاهزادگان خردسال را نامزد یک تیول می کردند از غلامان مذکور هر کس را که شایستگی داشت به سرپرستی آن شاهزاده معین می کردند که به ترکی، آنان را «آتابیک» می گفتند یعنی پدر بزرگ. ابن بطوطه^{۲۰} می نویسد: «هریک از خاتون ها (یعنی زنان دائمی ایلخانان) شهرها و ولایت ها و عوائد فراوان در دست خود دارند.» سلطان محمد خدا بنده پسرش ابوسعید بسیار جوان را حاکم خراسان کرد و امیرسونج را اتابک وی قرار داد. بدیهی است که گردآوری عائدات و منافع این شهرها و ولایات با همان غلامان (یعنی اتابکان) بوده است که مباشر شاهزادگان و خاتون های دربار (تیولداران) بوده اند.^{۲۱}

۱۹- در اواخر عصر سلاجقه که ناتوان شده بودند بیشتر اتابکان از مقام و قدرت خود استفاده کرده و در ناحیه زیر سلطه خود، دولت مستقل تشکیل دادند یعنی از پیشکاری تیولداران سلجوقی به سلطنت محلی رسیدند مانند اتابکان دمشق، اتابکان موصل، اتابکان آذربایجان، اتابکان فارس^{۲۲} (دوران سلطنت ۵۴۳-۶۸۴) پس اتابکان در زمان استقلال، بصورت فتودال های ملوک الطوائف عمل می کردند و در واقع بندگان و بنده زادگان سلاطین سلجوقی بودند. سلاجقه وقتی که فارس را از دست دیالمه درآوردند آن را به اتابکان خود سپردند.

۲۰- از زمان الب ارسلان (۴۶۵ - ۴۸۵ هـ) تا ۸۵ سال پنج اتابک بر فارس حکومت کردند و همگی لقب اتابک داشتند.^{۲۳} آخرین اتابکی که از سوی سلاجقه بر فارس حکومت کرد «بوزابه» خوانده می شد که به دست مسعود سلجوقی (۵۲۹-۵۵۴۷ هـ) کشته شد. برادرزاده بوزابه که سنقر نام داشت

سلاجقه را از فارس برانند و خود حاکم آنجا شد (۵۴۳-۵۵۵۸ هـ) و خود را اتابک نامید. این نشان میدهد که عنوان اتابک تدریجاً معنی قدیمی خود را از دست داد و مانعند عنوان خاقان، قیصر، کسری عنوان عام سلطنتی (برای سلاطین محلی) گردید. حافظ لغت اتابک را در این معنی به کار میبرد زیرا در دوره او عصر اتابکان واقعی سپری شده بود، چنانکه گفته است:

ای صبا بر ساقی بنم اتابک عرضه دار تا از آن جامه زرافشان جرعه ای بخشد به من
فرزندان سنقر از نژاد ترکمان، و از نسل مردی به نام «سلغور» بودند. به همین جهت اتابکان فارس را اتابکان سلغوری هم خوانده اند که از سال ۵۴۳ تا ۶۸۴ هـ بر فارس حکومت کردند. سعدی در عصر این اتابکان متولد شد (سال ۵۸۰ هـ) اتابکان سلغوری همیشه خراجگزار خوارزمشاهیان، مغولان و ایلخانان بودند. یک قرن تمام، فارس را از گزند هجوم ترکان شرق آسیا حفظ کردند. هر چند که قدرتی بهم نرسید اما در راه ایجاد امنیت فارس کوشیدند، و همین کار باعث رونق ادبیات و علوم دینی در فارس شد و تصوف هم جزو علوم دین در آنجا رشد بسیار کرد.^{۲۴} پس از سنقر، سه اتابک دیگر حکومت کردند؛ آنگاه نوبت به اتابک سعد بن زنگی (۵۹۹-۶۲۳ هـ) رسید که پادشاهی با قدرت بود. او بود که مانند چند نفر دیگر از پادشاهان کوچک در برابر تقاضای هلاکودر سال ۶۵۳ هـ اظهار اطاعت کرد و فارس را از حمله مغول رهائی بخشید (برتولد اشپولر، ترجمه فارسی، ۵۳-۱۴۵). پسرش اتابک ابوبکر (۶۲۳-۶۵۸ هـ) پس از وی پادشاه فارس شد و فارس را آباد کرد. او در برابر اوکتای قاآن مغول (۶۳۹ هـ) اظهار اطاعت می کرد و مانند پدرش فارس را از هجوم مغول نجات داد. دانشمندان در زمان او به فارس پناهنده می شدند. این سابقه تا عصر حافظ هم ادامه داشت. سعدی شاعر معروف، کتاب بوستان را به نام ابوبکر کرد و گفت:

که سعدی که گوی بلاغت ربود در ایام بوبکر بن سعد بود
برآمد همی بانگ شادی چو رعد چو شیراز در عهد بوبکر سعد

ابوبکر، مشرب صوفیانه داشت.^{۲۵} نام پسرش سعد بود که سعدی تخلص خود را از نام وی گرفت. او فقط دوازده روز سلطنت کرد و مرد، لکن در زمان

پدرش با قدرت بود و بین شیراز و پایتخت او کتای قآن مغول به عنوان سفیر رفت و آمد می کرد، حامی دانشمندان و ادیبان و سعدی بود. دیباچه گلستان سعدی به نام او است؛ چنانکه گفته است:

علی الخصوص که دیباچه همایونش به نام سعد ابوبکر سعدبن زنگی است
گر از سعد زنگی مثل مانند یاد فلک یاور سعد بوبکر باد
امید امن و سلامت به گوش دل می گفت بقای سعد ابوبکر سعد زنگی باد

بیت اخیر را پس از فوت ابوبکر گفته است که به پسرش سر سلامت باد می گوید. در وفات سعدبن ابوبکر این بیت را گفته است:

نمرد سعد ابوبکر سعدبن زنگی که هست سایه امیدوار فرزندش
پس از سعدبن ابوبکر، سه نفر از دودمان سلغوریان به اتابکی رسیدند؛ آنگاه مغولان، اتابکی فارس را به «آتش خاتون» دختر سعدبن ابی بکر بن سعد سپردند. هلاکو خان مغول، آن زن را به عقد نکاح پسرش منکوتیمور درآورد و این تزویج به سال ۶۶۳ هـ بود و فارس رسماً جزو دیوان ایلخانان شد. ابش خاتون در سال ۶۸۴ هـ وفات یافت. سعدی که به سال ۶۹۰ هـ فوت کرد ناظر همه این آشفته‌گی‌های سیاسی بود.^{۲۶}

سلاطین معاصر حافظ

۲۱- در این مورد کلیاتی را ذکر می کنیم که با آنها بتوان محیط سیاسی و اجتماعی عصر حافظ و قرن هشتم را دانست، قصد نداریم که اسامی یک یک شاهان کوچک محلی را ببریم. اگر سال تولد حافظ ۷۰۰ هـ باشد در زمان سلطنت خداپسند (اولجایتو) متولد شده است. در زمان سلطنت ابوسعید (۷۱۶-۷۳۶ هـ) از اوضاع سیاسی ایران که هنوز تجزیه نشده بود چیزها میدانست. پس از وفات ابوسعید، کشور ایران دچار تجزیه شد که این وضع تا سال ۷۸۹ هـ ادامه یافت و حافظ شاهد دوران تجزیه کشورش بوده است. در این سال تیمور لنگ اولین حمله خود را به فارس کرد و می گویند طبق عادت که داشت و با دانایان و بزرگان ملاقات می کرد، با حافظ در شیراز دیدار کرد. او بار دوم در سال ۷۹۵ هـ به شیراز حمله ور شد و شاه منصور را بقتل رساند که

در این موقع حافظ وفات یافته بود.^{۲۷} پس از تجزیه ایران، کشور بین آل مظفر (در فارس و اصفهان) و آل جلایر و سربداران و پادشاه کرت (در افغانستان) افتاد.^{۲۸} آل جلایر، طائفه ای از مغول بودند که پایتخت آنان در بغداد بود، بعد آذربایجان را هم گرفتند. حافظ عصر کوتاه سلطنت آل اینجورا دیده بود و با شیخ ابواسحاق پادشاه اینجور وابط نیکو داشت. درباره او سروده است:

به عهد سلطنت شاه شیخ ابواسحاق	به پنج شخص، عجب ملک فارس بود آباد
نخست پادشهی همچو او ولایت بخش	که بود داخل اقطاب و مجمع اوتاد
دگر مربی اسلام، شیخ مجدالدین	که قاضی به از او آسمان ندارد یاد
دگر چو قاضی فاضل، عضد که در تصنیف	بنای شرح مواقف به نام شاه نهاد
دگر کریم چو حاجی قوام دریا دل	که او بچود چو حاتم همی صلا در داد

درباره کوتاهی دوران سلطنت او (۷۴۲-۷۵۴ هـ) هم گفته است:

راستی خاتم فیروزه بواسحاقی خوش درخشید ولی دولت مستعجل بود^{۲۹}

۲۲- یکی دیگر از سلسله های محلی شاهان معاصر حافظ، آل مظفر است که اصلاً از نژاد عرب بودند، و قرن ها در خراسان سکونت داشتند؛ هنگام هجوم مغول به یزد آمده و در خدمت اتابک یزد وارد شدند. از ایلخانان اطاعت می کردند، و در خدمت آنان بودند. یکی از پادشاهان این سلسله امیر مبارزالدین محمد (۷۱۳-۷۶۱ هـ = ۱۳۱۳-۱۳۵۹ میلادی) شهرت بسیار یافت. او در جوانی شهر میبد یزد را که مقر حکومت پدرش بود از وی به ارث برد؛ در سال ۷۱۹ هـ = ۱۳۱۹ میلادی فرمان حکومت یزد را از سلطان محمد خدابنده گرفت. می گویند مدت ها به راهزنی اشتغال داشت. مردی مستبد، حریص، منافق، متظاهر به دین داری و بی رحم بود. در سال ۷۵۴ هـ شیراز را از شیخ ابواسحاق اینجو گرفت، و لرستان و اصفهان و کرمان را هم به حکومت خود ضمیمه کرد و قدرت مغولان را در جنوب ایران از میان برداشت. سپس بدست پسرانش دستگیر شد و او را کور کردند.^{۳۰} آنگاه شاه شجاع (۷۸۶-۷۶۱ هـ = ۱۳۵۹-۱۳۸۴ میلادی) به سلطنت رسید که حافظ را با وی روابط نیکو بود و او را ستوده است.^{۳۱}

حافظ و نهضت سربداران کرمان

۲۳- از وقایع بسیار مهم عصر حافظ رویداد نهضت سربداران در سبزوار و خراسان بود (۷۸۵-۷۳۷ هـ = ۱۳۳۷-۱۳۸۳ میلادی) تمام این مدت در عمر حافظ بوده است و شاعر از آن آگاه بوده است. شاخه‌ای از این نهضت در کرمان در زمان سلطنت شاه شجاع پدید آمد (۷۷۵ هـ = ۱۳۷۳ میلادی) مردم شهری کرمان یعنی اصناف و کسبه قیام کردند؛ پهلوان اسد که ظاهراً از جوانمردان بود در رأس این نهضت قرار داشت. طرفدارانش، گروهی از تیولداران بزرگ محل را اعدام کردند و گروهی را زندانی کردند؛ تیول‌ها و املاک ایشان را مصادره نمودند؛ عمال مادرشاه شجاع را که مباشر تیول‌ها و املاک او بودند شکنجه و آزار دادند تا محل دفینه‌ها و خزائن را نشان دهند؛ خواجه شمس الدین محمد زاهد بزرگترین تیولدار کرمان را زهر دادند و دارائی او را گرفتند. با آنکه علی مؤید طوسی پادشاه سربدار خراسان، سپاه به یاری پهلوان اسد فرستاد شاه شجاع در سال ۷۷۶ هـ (= ۱۳۷۴ میلادی) پس از نه ماه محاصره مقاومت دلیرانه مردم کرمان را درهم شکست و شهر را تصرف کرد و پهلوان اسد اعدام شد.^{۳۲}

۲۴- میدانیم که سربداران، از نوعی اشتراک در اموال جانب‌داری می‌کردند اما ظاهراً آن را به اموال غیر منقول سرایت نمیدادند. زیر عنوان «خانقاه» شرح بیشتر را می‌توان دید. در دیوان خواجه حافظ درباره نهضت سربداران و اشتغال شاه شجاع در کرمان دو بیت ذیل دیده میشود:

ساقی به جام عدل بده باده تا گدا غیرت نیاورد که جهان پر بلا کند
حقاً کزین غمان برسد مژده امان گر سالکی به عهد امانت وفا کند

یعنی اگر عدالت باشد روستائیان و بینوایان دست به انقلاب نمی‌زنند، و اگر پادشاهان، امانت مردم را به خودشان بدهند امنیت برقرار میشود.^{۳۳} حافظ درباره اشتراک اموال منقول که خانقاه با نظر مساعد به آن نگاه می‌کرده گفته است:

چه دوزخی چه بهشتی چه آدمی چه پری به مذهب همه، کفر طریقت است امساک
غلام هست آنم که زیر چرخ کبود ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است

با دوستان مضایقه در عمر و مال نیست صد جان فدای یار نصیحت نبوش کن
 ۲۵- بانو گرتروید بل بر حافظ از این رو خرده گرفته است که چرا به
 حوادث سیاسی زمان خود توجه نکرده است. اما ادوارد براون^{۳۴} آن ایراد را رد
 کرده و می گوید: «از اینکه از حیات شخصی او در سخن وی زیاد، اثر دیده
 نمی شود نباید از حافظ انتقاد کنیم زیرا در سخن بلند وی اندیشه های عمیقی
 نهفته است که حتی زمان ما را فرا گرفته است. او به منزله نغمه سرائی است
 که آواز دلکش او هم مست و هم هوشیار، و مردم حال و استقبال، هر دورا به
 طرب در آورده است.» این دو مستشرق بخود زحمت نداده اند یکبار دیوان
 حافظ را تجزیه و تحلیل کنند و گرنه دیدید که درباره سربداران کرمان سخن
 روشن دارد و از آنان جانبداری کرده است. به یاد داشته باشیم که او درباره
 مرگ فرزند جوانش هم سخن گفته است اما نه مانند سعدی که او هم در مرگ
 فرزندش در شهر «صنعا» به تفصیل سخن گفته است ولی حافظ به دوبیت
 ذیل قناعت کرده است:

طوطی را به خیال شکری، دل خوش بود ناگهش سیل فنا نقش امل باطل کرد
 قرة العین من آن میوه دل یادش باد که چه آسان بشد و کار مرا مشکل کرد

اشعار دیگری نیز در این موضوع به او نسبت داده اند که ثابت نشده است.
 خلاصه: روزگار سیاسی حافظ بسیار تیره و آشفته و پرهرج و مرج بود؛ از
 آزادی، سهم او و مردم همان بود که زیر عنوان «آزادی داریم تا آزادی» بحث
 مستقل شده است، و گرنه در مورد مالکیت خصوصی هم آزادی نبود. چنانکه
 عبید زاکانی در «رساله تعریفات» درباره مالکیت، این عبارت را نوشته
 است:

«الصدیک — آنچه از مرزوعات به مالک نرسد!»

او عبارت «صدیک» را آن طور تعریف کرده است یعنی همه محصول را
 تیسولدار و غیره می برند و به مالک خرده پا چیزی نمی رسد. معلوم نشد که حافظ
 پس از ملاقات با تیمور لنگ در سال ۷۸۹ هـ تا سال وفات خود (۷۹۲ هـ)
 چگونه زیست و سال های آخر عمر را چگونه گذراند؟ مورخان^{۳۵} گفته اند:
 «وی در شیراز با فقر و مسکنت وفات یافت.»

عیب حافظ گو مکن واعظ که رفت از خانقاه
پای آزادی چه بندی گربجائی رفت رفت
(حافظ)

۲

آزادی داریم تا آزادی

۲۶- نگاهی کوتاه به دوران برقراری حکومت بنی امیه و بنی عباس تا زمان دیالمه که شیراز را مرکز علمی کردند لازم است: در تاریخ زیاد اتفاق افتاده که چند قبیله با هم متحد میشوند و اتحادیه ای پدید می آورند که می توان آن را «اتحادیه عشایری» خواند. مغولان از این اتحادیه ها داشتند که آن را «اولوس» می خواندند. چنگیز رئیس یک اولوس بود. بنی امیه هم اتحادیه عشایری داشتند؛ فقط یک قبیله نبودند. نفوذ دین اسلام در این اتحادیه هر چند که عقائد اعضاء این اتحادیه را دگرگون کرده بود اما فرهنگ عشایری در بنی امیه ریشه کن نشده بود؛ دلبستگی آنان به آداب عشایری، موجب شد که افراد عشایر وابسته تعاون بین خود را شدت بخشیدند. ابن خلدون،^{۳۶} نام این تعاون را «عصبیت» نهاده است. بر اثر همیاری و تعاون و هشیاری توانستند در مدت کوتاهی قدرت امپراطوری اسلامی را به تصرف خود در آورند و نظام عشایری عقب افتاده را دوباره زنده کردند که غارت مردم و گرفتن غنائم جنگ از آن جمله بود. حکومت خود کامه بوسیله بنی امیه برقرار گردید؛ طبع فرهنگ عشایری همین است. سیاست شوم برتری نژادی Racism را برقرار ساختند و نژاد عرب را برترین نژادها شمردند. زیان این سیاست متوجه ایران و ایرانیان

گردید. بازتاب‌ها و شورش‌ها در ایران علیه بنی امیه و بنی عباس آغاز گردید و در عصر دیالمه یک جنبش سری که فلاسفۀ ایران آن را رهبری می‌کردند موجب شد که غرب ایران آزاد گردید و بین النهرین ضمیمۀ ایران شد. معزالدوله دیلمی بغداد را گرفت و خلیفه را خانه‌نشین کرد و به او مستمری ماهانه میداد. دیالمه^{۳۷} از تعصبات دینی دوری می‌جستند، دانشمندان و پزشکان و فلاسفه و ادباء را در دربار خود گرد آوردند. علوم Sciences در زمان آنان چنان رونق گرفت که در بیمارستان عضدی شیراز و بغداد مشهورترین پزشکان به کار معالجه و تدریس پرداختند و در واقع هر بیمارستان یک دانشکده پزشکی هم بود. جندی شاپور رونق سابق خود را بازیافت.^{۳۸}

۲۷- بزرگترین خدمت دیالمه به ایران علاوه بر استقلال غرب ایران، این بود که شیراز را مانند بغداد یک مرکز علمی کردند. پس از دیالمه، اجراء تعصبات خلفاء عباسی و حکومت‌های دست‌نشانده آن (مانند غزنویان، سامانیان، سلاجقه) به قسمت علوم صدمه زد اما معارف دینی در شیراز تا عصر حافظ رو به رشد بود؛ تا آنجا که می‌بینیم مردان بزرگ چون فیروزآبادی (مؤلف قساموس در لغت عرب) که معاصر حافظ بوده است (۷۲۹-۸۱۷ هـ = ۱۳۲۶-۱۴۱۴ میلادی) از همین مرکز علمی برخاسته‌اند،^{۳۹} و هم‌چنین است عبید زاکانی (وفات ۷۷۲ هـ = ۱۳۷۱ میلادی) نقاد اجتماعی باارزش ایران، که او هم معاصر حافظ بوده است. بهر حال بدون شک، شیراز ۵۰۰ سال به طور مستمر یک مهد علمی بسیار باارزش بود، تا آنجا که شهر گرگانج خوارزم که مرکز علمی درجه اول جهان اسلام بود چون بر اثر حمله مغول ویران شد بسیاری از دانشمندان، شیراز را برای ادامه کار علمی خود برگزیدند که این خود تحقیق جداگانه و جالبی خواهد بود. بهر حال از زمان دیالمه تا عصر حافظ، آزادی در علوم وجود نداشت. کتابخانه‌های عمده که کتب راجع به علوم در آنجا گرد آمده بود مانند کتابخانه ری و شیراز و نسابور، در عصر تعصب سوخته شد. این تعصب علیه علوم را عباسیان، هدایت می‌کردند و به سامانیان و غزنویان و سلاجقه (۴۲۱ تا ۵۹۶ هـ = ۱۰۳۰-۱۲۰۰ میلادی) دیکته می‌کردند. سلاجقه هر قدر که پیش می‌رفتند نسبت به مسیحیان و یهودیان و

زردشتیان و شیعه و معتزله و خوارج و مانویان و مزدکیان و خرم دینان، تعصب و سخت گیری بیشتر نشان میدادند.^{۴۰} این نمونه ای از وضع آزادی از آغاز حکومت اعراب بر ایران تا سال ۶۵۶ هـ است که مغولان، بغداد را گرفته و حکومت عباسیان منقرض شد.

۲۸- حکومت ایلخانان (که شاخه ای از حکومت کلی مغولان است) در سال های ۱۲۵۸-۱۳۴۵ میلادی در ایران برقرار شد که بنیادگزار آن هلاکو خان بوده است و او نوه چنگیز بود و دین بودائی یا شمنی داشت که می گویند شاخه ای از شرک است اما اشپولر (تاریخ مغولان، ترجمه فارسی، ۱۷۴) می گوید آنان عقیده به توحید داشته اند و معتقد به رستاخیز هم بوده اند؛ معلوم نشد که هلاکو بودائی شده است. وی بسال ۱۲۶۵ میلادی فوت کرد و پسرش اباقا خان (۱۲۶۵-۱۲۸۲ میلادی) به سلطنت رسید. او هم بودائی بود و طرفداری از مسیحیان می کرد. در هنگام جلوس او، خواجه نصیرالدین طوسی ریاضی دان و فیلسوف ایران خطابه ای خواند و خوبی های او را برشمرد.^{۴۱} احمد تکودار برادرش پس از وی به سلطنت رسید (۱۲۸۲-۱۲۸۴ میلادی) که در جوانی، مسیحی بود سپس مسلمان شد. پس از او ارغون پسر اباقا خان به سلطنت رسید (۱۲۸۴-۱۲۹۱ میلادی) که دین بودا داشت اما هواخواه یهود و مسیحیان بود. آنگاه گیخاتوپسر دیگر اباقا خان به سلطنت رسید (۱۲۹۱-۱۲۹۵ میلادی) وی تمایل بیه اسلام نشان میداد اما با مردم همه ادیان، مهربان بود. سپس بایدو خان نوه هلاکو خان به سلطنت رسید (وفات ۱۲۹۵ میلادی) که مسیحی بود ولی با مسلمانان مهربان بود. نوبت پس از او به غازان رسید (۱۲۹۵-۱۳۰۴ میلادی) که نخست بودائی بود سپس مسلمان شد و میل به تشیع داشت. پس از وی برادرش محمد خدا بنده به سلطنت رسید (۱۳۰۵-۱۳۱۶ میلادی) او نخست مسیحی بود سپس مسلمان در مذهب اهل سنت شد و سرانجام مذهب شیعه را انتخاب کرد.^{۴۲} این نشان می دهد که تشیع در ایران از روزگار تحصن علویان در کناره دریای خزر پیوسته در حال رشد بود و به محض اینکه در عصر ایلخانان، آزادی مذهبی پدید آمد تشیع که در عصر دیالمه خودنمایی کرده بود بار دیگر پا به صحنه نهاد؛ به قول یکی از مورخان:^{۴۳}

«گذشت مذهبی ایلخانان در مشرق زمین و مغرب زمین، امری بس نادر بود.»

۲۹- پس از محمد خدا بنده باقی ایلخانان همگی مسلمان بودند اما نظر به سوابق دین اجدادی خود از یکطرف، و گرایش به مسیحیت از طرف دیگر (که جنبه سیاسی داشت) سرانجام فهمیدند که باید دین مردمی را انتخاب کنند که بر آنان حکمروا هستند. به همین جهت برخلاف سلاجقه و غزنویان و سامانیان به یک نتیجه دیگر هم رسیدند که نسبت به فرقه‌های مذاهب اسلامی نباید تعصب نشان دهند و حتی در اجراء مقررات اسلامی هم پافشاری زیاد نمی‌کردند. این‌ها همه برخلاف سنت سیاسی خلفاء عباسی بود. بنابراین، مذهب اهل سنت، قدرت قدیمی خود را در امپراطوری ایلخانان از دست داد. اقلیت‌های مسلمان مذهبی مانند شیعه پس از قرن‌ها، نفس راحتی کشیدند و به آزادی عقیده دست یافتند، و عقاید خود را آشکارا تبلیغ می‌کردند. همین جریانات بود که به قیام مسلحانه سربداران شیعه کمک کرد و حکومت صفویه را به دنبال آورد.

در زمان ایلخانان، آزادی مذاکره و گفتگو بین دانشمندان همه مذاهب اسلامی، جانشین تعصبات خشن گذشته گردید. ایلخانان پس از گرویدن به اسلام، روحانیون بودائی را مرخص کردند تا به وطن اصلی خود باز گردند، اجازه دادند که دانشمندان مذهب اسلامی در دربار آنان، رفت و آمد کنند و راجع به عقاید دینی خود مباحثه و استدلال نمایند. یکی از بزرگترین دانشمندان، علامه حلی بود که مذهب شیعه داشت و در علم کلام چیره و استاد بود. او از عراق عرب به ایران آمد، مدتها در سلطانیة زنجان مقرب بوده اقامت کرد؛ و قسمتی از اثر جاویدان خود را (به نام تذکرة الفقهاء) در آن شهر نوشت؛ او بسیار مورد احترام بود، خواجه رشیدالدین دستور داده بود که نام آن مرد بزرگ را در لیست اسامی بزرگان و دانشمندان فرقه‌های مذاهب اسلامی بنویسند و برای هر یک، مستمری نقدی و جنسی قابل ملاحظه مقرر کرد.^{۴۴} از اسامی دانشمندان مذاهب گوناگون اسلامی در این لیست می‌توان به آزادی عقاید مذهبی که برتولد اشپولر در بالا گفته است پی برد؛ زیرا چنین لیستی یک سند رسمی اداری است که از عهد ایلخانان بر جا مانده است و برای

اثبات آزادی عقاید مذهبی، مدرک مهمی است. این آزادی در عصر دیالمه تا اندازه‌ای بود ولی نه باین اندازه. بنابراین از برخورد عشایر مغول با خلافت عباسی، مقداری آزادی نصیب جامعه مسلمان ایران گردید که گفته‌اند در شرق و غرب یک حادثه استثنائی بوده است.

۳۰- شاید یادآوری یک نکته در این جا مهم باشد و آن، موقعیت^{۴۵} مستحکم دین بودا در قلمرو امپراطوری ایلخانان تا زمان سلطان محمد خدابنده است زیرا در این روزگار ایلخانان یا بودائی بودند و یا دست کم به روحانیون بودا هم اذن داده بودند که فعالیت در ایران داشته باشند. تصوف ایران رابطه نزدیک با مذهب بودا دارد و هنوز بزرگان صوفیه ایران از «نیروان» بحث می‌کنند و «نیروانا» یکی از مسائل دین بودا است. پس بعید نیست که در عصر حافظ (قرن هشتم) که معاصر ایلخانان و ایادی آنان است دین بودا باعث رونق تصوف شده باشد.

هدف سیاسی ایلخانان که آزادی عقاید مذهبی را به مردم داده بودند این بود که آنان را یکپارچه پشت سر خود داشته باشند تا بتوانند علیه دشمن خود در مصر و شام بجنگند. باید بدانیم که سلاطین آل جلایر (یا ایلکانان) که پایتخت آنان در بغداد بود، و سلاطین آل اینجو (که در باره آنان در بخش یک سخن گفته شد) و سلاطین آل مظفر که در فارس و اصفهان و یزد سلطنت می‌کردند از شاخه‌های سلاطین مغول و ایلخانان بودند.

۳۱- حافظ (۷۰۰-۷۹۲ هـ) با ایلخانان مغول و آل جلایر و سلاطین اینجو و آل مظفر همزمان بود. از این آزادی که در بالا شرح داده شد سهمی هم به او می‌رسید زیرا او هم با علوم دینی آشنائی داشت، و سهم بزرگ در تصوف یافته بود. این آزادی در اشعار او به ویژه در روزگار جوانی (چنانکه افتد و دانی) اثر عمیق نهاده است، تا جائی که آن اشعار بدون مانع از دروازه شیراز (بقول خود او) خارج شده و عراق و فارس و کشمیر و سمرقند و بنگاله و تبریز و بغداد را گرفته بود. برای شناخت قرن حافظ (قرن هشتم) باید دیوان او را در رابطه با محیط سیاسی او، و آن آزادی که شرح داده شد مورد بررسی قرار داد تا معانی غزل‌های او در رابطه با واقعیات و حقائق خارجی، روشن گردد.

اما تصور نکنید که آزادی بیان مانند دموکراسی های روزگار ما وجود داشت. وقتی که باو اعتراض می کردند که چرا به راز و رمز سخن می گوئی؟ با همان راز و رمز، جواب داد که بیش از این آزادی ندارم، پای اغیار در میان است و ممکن است اسباب زحمت شوند! به این بیت دقت کنید:

من این حروف نوشتم چنانکه غیر ندانست تو هم ز روی کرامت چنان بخوان که تودانی!
به احتمال قوی، این بیت، در پاسخ دوستی که حافظ داشته گفته شده است که با معذرت خواهی همراه است و نمی خواهد او را برنجاند، ولی در عین حال از نبودن آزادی کافی، بگونه ای رمزی که سبک ادبی او است اظهار ناخشنودی کرده است. بعداً که «سبک ادبی حافظ» را مورد بررسی قرار میدهیم، این موضوع را روشن تر خواهیم کرد (بخش شانزده).

یک نکته را هم باید افزود که آزادی مذهبی عصر ایلخانان، همراه با آزادی های سیاسی نبود، مردم نمی توانستند در برابر ستم دولت و عمال او دم برآورند. تنها امرای بزرگ مغول (تیولداران) که صحرانشین بودند گاه سودای استقلال به سرشان می زد ولی زود، سرکوب می شدند. دولت مرکزی در برابر این اشخاص، تعصب سخت نشان میداد و مواظب حرکات و رفتارشان بود. به همین جهت برای حفظ قدرت مرکزی، روی حاجت به مردان کاردانی چون نظام الملک، جوینی، نصیرالدین طوسی، رشیدالدین فضل الله همدانی و مانند آنها می آوردند. به این جهت است که عنوان بخش دوم این کتاب را که روبروی خود دارید، نهادیم «آزادی داریم تا آزادی».

۳۳- اما همین اندازه آزادی در خارج ایران (یعنی در کشور مصر و شام) نبود؛ زیرا می بینیم که ابن بطوطه جهانگرد معروف می گوید:^{۴۶} «ابن تیمیه (فقیه حنبلی) عقیده داشت که سه طلاق در یک جلسه، فقط یک طلاق بشمار می رود. او که این نظر و مانند آن را در جلسه ای علنی گفته بود مورد تعقیب دولت واقع شد و به زندان افتاد، و همان جا بود تا وفات یافت.» این ثابت می کند در مصر و شام آن مقدار آزادی عقاید دینی که در مملکت ایلخانان بود وجود نداشت.

۳۴- پادشاهان مغول و ایلخانان و تیموریان در اجراء مقررات دینی چندان

خود را مقید نمی دانستند، خودشان مرتکب نوشیدن شراب می شدند و بسیاری از منکرات را بجای می آوردند؛ کلاویجو^{۴۷} Clavijo سفیر اسپانیا که در تاریخ ۳۱ اوت ۱۴۰۴ میلادی به دربار تیمور در شهر سمرقند رفته بود دربارهٔ مصرف خوراک و نوشابه های الکلی زیاد، در دستگاه تیمور چنین نوشته است: «میگساری به اندازه ای بسیار بود که برخی از حاضران در حضور زن تیمور، مست و لایعقل می افتادند، و این کار را تنعم و عیش میدانستند و می پنداشتند که عیش و نوش جز با نوشیدن باده میسر نمی شود.» خود تیمور هم در سفری که برای حمله به چین رفته بود به علت افراط در نوشیدن شراب مرد. گیخاتوایلخان ایران (۶۹۰-۶۹۴ هـ = ۱۲۹۱-۱۲۹۵ میلادی) عشرت طلب، اسراف گر، اهل لواط و عشق بوده است (برتولد اشپولر، تاریخ مغول در ایران، ۹۲). سلطان احمد پسر او پس از شاهان آل جلایر که از دودمان ایلخانیان در عراق عرب بود خودش شاعر و نقاش و موسیقی دان و هنرمند بود، بارها کوشید که حافظ را به دربار خود ببرد ولی موفق نشد. حافظ در مدح او گفته است:

احمدالله علی معدلة السلطان	احمد شیخ او یس حسن ایلخانی
از گل فارسیم غنچه عیشی نشگفت	حبذا دجلة بغداد و می روحانی
بر شکن کا کل ترکانه که در طالع تست	دولت خسروی و منصب چنگیز خانی ^{۴۸}

«می روحانی» را که حافظ در این شعر به کار برده است دلیلی است بر اینکه می و میخانه و مانند این کلمات را بطور کلی در اشعار او نمی توان شراب انگوری دانست. آنجا که صراحت دارد که مقصود، افشرد انگور است نیز باید سبک پیام را که سبک ادبی حافظ است (و در بخش شانزده از آن بحث شده است) برای تفسیر اشعار او در نظر گرفت. در همین جا هم در چند سطر بعد نمونه هایی را مورد بحث قرار میدهم.

۳۵- در چنین دور و روزگاری، معلوم است که فتودال ها و امیران بزرگ با قدرت هم، پای خود را جای پای ایلخان می نهادند؛ آنگاه شحنة ها و برخی از قضاات و محتسبان هم بهمان راه می رفتند؛ و طبعاً در برابر میگساری کوتاه

می آمدند. حافظ در این باره می گوید:

با محتسبم عیب مگوئید که اونیز پیوسته چوما در طلب عیش مدام است
محتسب، شیخ شد و فسق خود از یاد برد قصه ما است که بر هر سر بازار بماند
حدیث حافظ و ساغر، که می کند پنهان؟ چه جای محتسب و شحه؟ پادشه دانست
یعنی محتسب و پادشاه هم این کار را می کنند. عمده پیام شاعر هم، بیان کار
آنان است باقی جزو رسوم شاعران است که در صحنه خیال، خود را هم وارد
می کنند مانند این شعر:

میخواره و سرگشته و رندیم و نظر باز وان کس که چوما نیست در این شهر کدام است؟
در دوبیت ذیل حافظ اصرار می ورزد که درویش خانقاه (= زاهد) و
محتسب شهر، هر دو مرتکب شرب خمر میشوند:

دوستان دختر رز، توبه زمستوری کرد شد سوی محتسب و کار به دستوری کرد
این پیامی است بین مردم شهر شیراز و محتسب: مردم بوسیله شعر حافظ به او
پیام میدهند که این کار با گذشت و اغماض تو صورت می گیرد و توازن آن
آگاهی!

نهبه هفت آب، که رنگش به صد آتش نرود آنچه با خرقه زاهد، می انگوری کرد
۳۶- کلمه زاهد در اصطلاحات صوفیان در قرن هشتم کسی است که در
خانقاه در مکتب سالکان مشغول طی دوره سلوک است و معنی دگر ندارد؛ این
یک اصطلاح اهل تصوف بوده است. حال با میزان و معیاری که در بالا بدست
آمد شما می توانید اشعار ذیل را معنی کنید:

راه پنهانی میخانه نداند همه کس جز من و زاهد و شیخ و دوسه بدنام دگر
در عهد پادشاه خطابخش و جرم پوش حافظ، قراچه کش شد و مفتی پیاله نوش
ساقی چویار، مهرخ و از اهل راز بود حافظ بخورد باده و شیخ و فقیه هم

۳۷- دلیل قطعی در دست نیست که شاعر در این اشعار، خود را هم
شریک جرم قلمداد کند زیرا در سبک پیام، هدف، بیان بدی کارهای
مقامات دولت وقت و اشخاص معتبر بوده است، و چون رسم شاعران است که

خود را در صحنه خیال، صاحب نقش قرار دهند نمی توان یقین کرد که جریان کار واقعاً منسوب به شاعر بوده است یا آنکه او مشغول پرداختن صحنه خیال است که حرفه هر شاعری است. سنت حرفه، غالب است: دیوان شعر، محضر دادگاه نیست که بگویند: ای منشی دادگاه! این اقرار را بنویس که موقع صدور حکم به آن چنگ بزنیم! صحنه دادگاه با صحنه خیال شاعرانه که اساس حرفه شاعر است دودستگاه مختلف است. برای روشن شدن صحت نظر بالا به دو بیت ذیل نگاه کنید که شاعر همان مطالب بالا را تکرار کرده است با این فرق که خود را وارد صحنه خیال نکرده است:

بی خبرند زاهدان، نقش بخوان ولا نقل مست ریا است محتسب باده بده ولا تخف
صوفی شهر بین که چون لقمه شبهه می خورد پاردمش دراز باد آن حیوان خوش علف
این حمله سخت و بی پروا به محتسب و درویش خانقاه (هم پالکی و رفیق غار) مانع از این است که بگوئیم اشعار ذیل از آن خود حافظ است:

فرض ایزد بگذاریم و بکس بد نکنیم وان چه گویند روا نیست نگوئیم روا است
چه شود گرمین و توچند قدح باده خوریم باده از خون رزان است نه از خون شما است
به یکی جرعه که آزار کش در پی نیست زحمتی می کشم از مردم نادان که مه پرس
۳۸- ولی سبک پیام حافظ وسعتی دارد که حتی این اشعار را هم با آن سبک میتوان وصف الحال کسانی (غیر شاعر این اشعار) دگر شمرد. عمده این است که سبک پیام او تا کنون ناشناخته مانده است. به این بیت خوب نگاه کنید:

ساقی چو شاه، نوش کند باده صبوح گوجام زربه حافظ شب زنده دار بخش
حافظ می خواهد پیام مردم را به گوش سلطان برساند و بگوید: در حالی که ما مشغول شب زنده داری و عبادت هستیم تو مشغول طرب هستی و چنین و چنان می کنی، و می را در جام زر می نوشی، که اگر ساقی هم از مغان باشد آن وقت مطابق شعر آن شاعر می شود:

می اندر جام زر از دست کافر حرام اندر حرام اندر حرام است!
ضمناً چشم داشت صله غزل را هم می رساند، اما نه به آن جام؛ زیرا آن جام را عادتاً نمی بخشند؛ برای مالک آن نگاه میدارند؛ علاوه بر این، آدم شب زنده دار

فرضاً که صله هم بخواهد چه کاری به چنان جام دارد؟! این است بک پیام و سبک رازواری حافظ. تا کسی خصوصیات این سبک ادبی را که حافظ به اوج آن رسیده است خوب حلاجی نکند یکی از پنج ستون ادبیات فارسی را نخواهد شناخت.

۳۹- به طور کلی برای دانستن محتوای اشعار حافظ در کتاب حاضر به سه مطلب توجه باید کرد:

اول - چون خود حافظ، عبارت «می روحانی» را در شعر خود به کار برده است بنابراین در هر مورد که بدون زحمت و تأویل بتوان این معنی را فهمید نباید از آن گذشت.

دوم - اگر ظاهر یک شعر، می معمولی باشد باید آن را روی سکوی «سبک پیام» نهاد؛ سبک پیام سبک ادبی مخصوصی است که حافظ در آن به اوج رسیده است. شاید بعلمت تحول سریع امیران محلی فارس و ذائقه این امیران و هرج و مرج های ناشی از این وضع، حافظ که بحکم هنر خود پا به جامعه نهاده بود ناگزیر بود که در سبک پیام بیشتر ورزش کند و از این رهگذر به خانه طبقات مختلف جامعه راه یابد آن چنان که امروز در خانه اغلب ایرانیان دیوان او وجود دارد.

هر پیام دو طرف دارد، و گاه شاعر بطور فرضی خود را طرف یک پیام قرار میدهد، خطاب را به در می کند که دیوار هم بشنود. در زمان حافظ، طرفین (یا طرف) واقعی یک پیام را در غزل حافظ باسانی می شناختند اما امروز که ششصد سال گذشته است این شناخت غالباً مقدور نیست و گاه به زحمت دانسته میشود. پیام که از این جهت وضع بغرنج پیدا کرده است به جای خود، اصطلاحات عصر حافظ هم با روزگار ما فرق کرده است. من دو مثال می زنم:

۴۰- الف - زاهد در عصر حافظ به کسی گفته میشود که در فرقه تصوف

زیر نظر پیری مشغول تمرین و سلوک است. آیا امروز همان معنی را دارد؟

ب - شیخ در عصر حافظ همان پیر خانقاه درویشان بود که خود صوفی و استاد آن خانقاه بوده است. امروز اصلاً شیخ باین معنی نیست. پس اگر اصطلاحات حافظ را مطابق عصر او معنی نکنیم اصلاً مقاصد او را درک

نخواهیم کرد. بعضی از معاصران ما را در این کلمه اشتباهی بزرگ دست داده است (نصرالله فلسفی، زندگی شاه عباس اول، چاپ پنجم، دیپاچه (ط)، ص ۴).

سوم — دیوان شعر حافظ علاوه بر سبک پیام که گفته شد مانند هر دیوان شعر دیگر صحنه تخیلات است، همه عبارات آن را نباید جدی گرفت آنگونه که در دادگاه همه سخنان طرفین دعوی را جدی می گیرند. این سه مطلب که گفته شد یکطرف، در اصالت نسخه ای که علامه قزوینی آن را درست ترین نسخه ها شمرده است جای تردید هست که هنگام بحث از سبک ادبی حافظ (بخش شانزده) بررسی می کنیم. حال به ادامه بحث برگردیم یعنی بحث آزادی در عصر ایلخانان و به ویژه در قرن هشتم که حافظ در آن زیسته است:

عمل و عکس العمل

۴۱ — برای اینکه بدانیم که در عصر حافظ مردم در چه کارهائی تا حدودی آزادی یافته بودند از قاعده ای استفاده می توان کرد که آن را «عمل و عکس العمل» می نامند. یعنی از عکس العمل های تاریخی مسلم میتوان به عمل پی برد، عملی که متناسب با آن عکس العمل است. این عمل را میتوان در عیش و عشرت خلاصه کرد که گونه های مختلف دارد. سماع و نظر بازی هم دو گونه از آن بود. اکنون سه عکس العمل یکدست تاریخی را مطالعه کنیم:

اول — فخرالدین گزت از ایرانیان حاکم بر افغانستان و نواحی بود، همزمان با سلطان محمد خدا بنده. او معروف بود به خشونت و سختی؛ اجازه نمیداد زنان از خانه ها بیرون آیند؛ از شرب خمر و موسیقی به سختی جلوگیری می کرد.^{۴۹}

دوم — ابوسعید بهادر خان ایلخان پسر خدا بنده است که از ۷۱۶ تا ۷۳۶ = ۱۳۱۷-۱۳۳۴ میلادی سلطنت کرد، در سال ۱۳۱۸-۱۳۱۹ میلادی قحطی در آسیای صغیر روی داد، سال بعد طوفان شد و تگرگ بسیار آمد. ابوسعید وحشت کرد و از زاهدان و علماء یاری خواست. آنان سبب این بلاها را اشاعه فحشاء و منکرات و رواج شرب خمر و زنا دانستند زیرا در بیشتر شهرها، میخانه ها و

طربخانه‌ها در جوار مساجد و مدارس وقع شده بود. ابوسعید دستور داد تمام میخانه‌ها و اماکن فحشاء را بستند و مقدار زیادی شراب را تلف کردند؛ گفت در هر محله یک شراب فروشی برای رفع نیاز مسافران باز باشد! ^{۵۰} با این سند تاریخی وضع آزادی در عیش و عشرت ثابت میشود.

سوم - امیر مبارزالدین محمد که معاصر حافظ بود به محض اینکه شیراز را از آل اینجو گرفت دستور داد میخانه‌ها را بستند و به سختی، میگساری را منع کرد. در سال ۱۳۵۴ میلادی مردم شیراز بروی شور یدند ولی او بزودی دوباره شهر را تصرف کرد. حافظ در باره آزادی مردم در عیش و عشرت‌ها ابیات صریح دارد:

جمال دختر رز نور چشم ما است مگر که در نقاب زجاجی و پرده عنبی است
برسان بندگی دختر رز گوید رآی که دم همت ما کرد ز بند آزادت

امیر مبارزالدین را محتسب Proctor خواند و در باره او گفت:

اگر چه باده فرج بخش و باد گل‌بیز است به بانگ چنگ مخور می که محتسب تیز است
در آستین مرقع پیاله پنهان کن که همچو چشم صراحی زمانه خونریز است
به آب دیده بشوئیم خرقه‌ها از می که موسم ورع و روزگار پرهیز است
و نیز سروده است:

بود آیا که در میکده‌ها بگشایند؟ گره از کار فرو بسته ما بگشایند؟
در میخانه ببستند خدایا مپسند که در خانه تزویر و ریا بگشایند
اگر از بهر دل زاهد خود بین بستند دل قوی دار که از بهر خدا بگشایند
و در جای دیگر گفته است:

در میخانه بسته‌اند دگر افستح یا مفتح الابواب
این چنین موسمی عجب باشد که ببندند میکده بشتاب
وقتی که پسر امیر مبارزالدین به نام شاه شجاع (سلطنت ۷۵۹-۷۸۶ = ۱۳۵۷-۱۳۸۴ میلادی) به سلطنت رسید و اندک اندک همان آزادی را بمردم داد حافظ چنین گفت:

سحر ز هاتف غیبم رسید مژده بگوش که دور شاه شجاع است می دلیر بنوش!
شد آنکه اهل نظر بر کناره می رفتند هزار گونه سخن بر زبان و لب خاموش

ببین که رقص کنان می رود به ناله چنگ کسی که اذن نمیداد استماع سماع
 ۴۲- راستی برگردیم به سبک پیام حافظ که در بالا گفته شد. این پیام ها
 را که در اشعار بالا دیده شد برای چه کسانی فرستاده است؟ ابیات بالا
 وصف الحال جماعتی از مردم از هر طبقه است اما آیا خود شاعر هم جزو آن
 طبقه است یا آنکه چون غزل های او در محافل ادب یا طرب، خریدار داشت
 پیام مردم را بین خودشان مبادله کرده است یعنی عقیده شخص او ممکن است
 در ابیات ذیل باشد:

شراب و عیش نهان چیست کاربی بنیاد زدیم بر صف رندان هر آنچه بادآباد
 غفلت حافظ در این سراچه عجب نیست هر که به میخانه رفت بیخبر آید
 اگر این طور باشد که گفته شد، خرده گیران ممکن است بر وسعت مشرب
 شاعر، ایراد داشته باشند. حتی اشعار ذیل را هم نمی توان مربوط به روزگار
 جوانی شخص حافظ دانست بلکه وصف الحال جوانان روزگار او است نه
 وصف الحال خود او:

سبز است در و دشت بیا تا نگذاریم دست از سرآبی که جهان جمله سراب است
 در کنج دماغم مطلب جای نصیحت کاین گوشه پر از زمزمه چنگ و رباب است
 حافظ چه شد ارعاشق و رند است و نظرباز بس طور عجب، لازم ایاب شباب است

۴۳- نتیجه: بازتاب های سلاطین مذکور علیه اهل عشرت در زمان
 ایلخانان، نشانه وجود گونه ای از آزادی در بین مردم بوده است. این آزادی، در
 گفته ها و سروده های گویندگان دیگر که متقدم بر حافظ بوده اند نیز دیده
 میشود و بهتر است مختصری از آنها را بررسی کنیم:

جلوتر از عصر حافظ

عبید زاکانی که در شیراز تحصیلات خود را به پایان رسانده در سال ۷۷۲هـ
 (= ۱۳۷۱ میلادی) وفات کرده است احتمالاً ممکن است بزرگ تر از حافظ
 بوده باشد چون حافظ در ۷۹۲هـ وفات کرده است. عبید زاکانی از اخلاق و
 رفتار مردم روزگارش در کتاب خود به نام «اخلاق الاشراف» انتقاد کرده
 می نویسد: ۵۱

«فصل هفتم — در شراب و متعلقات آن

«الشراب — مایه آشوب

«النرد و الشاهد و الشمع و النقل — آلات آن

«الچنگ و العود و المزمر — ساز آن

«الشوربا و الکباب — اغذیه آن

«الچمن و البستان — موضع آن

«هادم اللذات — رمضان

«لیلة القدر — شب عید

این گوشه‌ای از اخلاق اشراف و اعیان آن زمان بود که بدون پیچ و خم شعری و بدون رازوارگی بیان شده است.

ابن یمین فریومدی (وفات ۷۶۹ هـ) شاعر معاصر حافظ و سربدران است که وضع عصر خود را مانند حافظ شرح داده است و با همان سبک حافظ سخن گفته است و این شعر ابن یمین است:

کنجی که در او گنجش اغیار نباشد	بر کس ز تو و بر تو ز کس بار نباشد
رودی و سرودی و حریفی دوسه یاری	باید که عدد بیشتر از چار نباشد
نردی و شرابی و کبابی و ربابی	شرط است که ساقی بجز از یار نباشد
عقل است که تمییز کند نیک و بد از هم	او نیز در این کار به انکار نباشد
وانکس که شود منکر این کار که گفتم	از عالم ارواح خبردار نباشد
این دولت اگر دست دهد ابن یمین را	با هیچکس در دو جهان کار نباشد ^{۵۲}

حافظ مقداری از مضمون این شعر را گرفته و گفته است:

دویار زیرک و از باده کهن دومی	فراغتی و کتابی و گوشه چمنی
من این مقام بدنیا و آخرت ندهم	اگرچه در پیم افتند خلق انجمنی

چنان که ملاحظه می کنید آزادی در عشرت و عیش در عصر ایلخانان همان طور است که در اشعار این شعراء و مانند آنان دیده میشود. بدیهی است که قید و بند هم در این زمان چندان استوار نبوده است و این لازمه آن آزادی است حتی شاهدبازی (به قول سیف الدین باخرزی) زیر عنوان نظر بازی، معمول بوده است که باخرزی و دیگران سخت از آن، انتقاد کرده اند و عبید

زاکانی هم از آن انتقاد کرده است زیرا هیچ انسان آزاده‌ای بر دیگران نمی‌پسندد آنچه را که بر خود نمی‌پسندد؛ چه فرق است بین فرزند شما و فرزند دیگران؟

منازعه بر سر آزادی

۴۵- صوفیان واقعی چون سیف باخیزی و مانند او دل به آداب شرع بسته و میگساری و شاهدبازی را نهی می‌کردند. طرف‌های مخالف آنان هم می‌گفتند: هر جا که آزادی از بین برود راستی و راستگوئی از بین می‌رود! ۵۳ چنانکه سلمان ساوجی هم گفته است:

درون صافی از اهل صلاح و زهد مجوی که این نشانه رندان دردی آشام است!
و حافظ هم می‌گوید:

باده‌نوشی که در او روی و ریائی نبود بهتر از زهدفروشی که در آن روی و ریاست
می‌خور که صد گناه ز اغیار در حجاب بهتر ز طاعتی که به روی و ریاست کنند
باده در ده، چند از این باد غرور خاک بر سر، نفس نافرجام را

۴۶- اما سبک پیام و رازواری حافظ کار را دشوار می‌کند زیرا او در جای دیگر گفته است:

به طهارت گذران منزل پیری و مکن خلعت شیب به تشریف شباب آلوده
آلودگی خرقه خرابی جهان است کوراهروی اهل دلی پاک سرشتی؟

این دو بیت، به آن مشاجره بالا پایان میدهد و نیز به مشاجره‌ای که از اصول عقیده ابوالحسن اشعری الهام گرفته‌اند: حافظ در اصول دین، تابع اشاعره بود که عقیده به آزادی اراده انسان در کارها ندارند. مولوی نیز جزو اشاعره است که در این مورد یک تابلو جاویدان ساخته است. اهل عشرت به مخالفان خود که اهل شریعت بودند می‌گفتند: کار ما به اختیارمان نیست پس چرا ما را سرزنش می‌کنید؟! حافظ می‌گوید:

بارها گفته‌ام و بار دیگر می‌گویم که من دلشده این ره نه بخود می‌پویم
در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند آنچه استاد ازل گفت بگویی گویم
در کوی نیکنامی ما را گذر ندادند گر تو نمی‌پسندی تغییر ده قضا را

حافظ بخود نپوشید این خرقة می آلود ای شیخ پاک دامن معذور دار ما را
 برو ای ناصح و بردرد کشان خرده مگیر کارفرمای قدر می کند این من چکنم؟
 این را باید دانست که این قضا و قدر به این معنی که حافظ می گوید با
 معتقدات صحابه (مانند علی و عمر) و معتقدات شیعه مطابقت ندارد زیرا آنان
 عقیده به اصل آزادی اراده دارند. عنوان علمی بحث اشاعره «کسب و اختیار»
 است که بخشی بسیار پیچیده است و حافظ که علم کلام را خوب میدانست
 می گوید:

می خور که عاشقی نه به «کسب است و اختیار» این موهبت رسید ز میراث فطرتم

۴۷- هر چند که می گویند: ابن یمین، شیعه و شاعر سربداران است ولی
 این شعر او نشان میدهد که او شیعه نبوده و مانند حافظ از اشاعره است. وی
 می گوید:

خدائی که بنیاد هستیت داد	به روز الست اندر افکند خشت
قلم را بفرمود تا بر سرت	همه بودنی ها یکایک نوشت
نزیبید که گوید ترا روز حشر	که این کار خوب است و آن کار زشت
ندارد طمع، رستن شاخ عود	هر آن کس که بیخ شتر خار کشت
چو از خط فرمانش بیرون نیند	چه اصحاب مسجد چه اهل کنشت
خرد را شگفت آید از عدل او	که آن را دهد دوزخ این را بهشت

حافظ از این مشاجره هم راضی نبوده و در یک بیت نظرش را گفته است:
 گناه اگر چه نبود اختیار ما حافظ تودر طریق ادب باش گو گناه من است!
 این بحث را درباره آزادی خاتمه میدهیم ولی درباره سماع و نظر هم از این
 آزادی ذیلاً بحث می کنیم:

سماع

۴۸- ساز و طرف صوفیانه را گویند خواه همراه با رقص صوفیان
 باشد خواه نه. سراینده ای که قوال نامیده میشود با صدائی خوب، اشعار
 گزیده ای را که مضمون های اخلاقی و عرفانی داشته باشند می خواند. حافظ
 گوید:

مطرب چه پرده ساخت؟ که در پرده سماع بر اهل وجد و حال، درهای و هو به بست علماء اهل سنت در باره شنیدن موسیقی، اختلاف نظر دارند.^{۵۴} ابن بطوطه^{۵۵} جهانگرد می نویسد که در آسیای صغیر بارها در مجالس سماع بوده ام، نه تنها در این مجالس ها درهای و هو بسته بود بلکه درویشان در حال سماع، بی حال می شدند و وسط آتش می رفتند و آسیبی نمی دیدند، حتی آتش را در دهان خود می گذاشتند. هم اکنون نیز در آناتولی دور از چشم مأموران دولت، مجالس سماع برقرار می کنند. صوفیان بین الهامات صوفیانه و میترائیزم، رابطه برقرار کرده اند؛ این رابطه را در رقص خود نشان میدهند به این صورت که صوفی به هنگام چرخ زدن، دستی به سوی خورشید و نور دارد و دستی به سوی زمین، گوئی که می خواهد نور و روشنائی را به زمین خاکی و وجود خاکی خود ربط و پیوند دهد. ابن بطوطه^{۵۶} ضمن گردش در آسیای صغیر در شهر «بروسه» از یک مجلس سماع، دیدن کرده چنین می نویسد: «در شهر بروسه در خانقاه اخی شمس الدین که از بزرگان جوانمردان بود منزل کردیم روز عاشوراء، تهیه فراوانی دیده، وجوه لشکریان و اهل شهر را برای افطار، دعوت کرده بود؛ در این مجلس، قاریان، به آواهای خوش، قرآن خواندند. آنگاه مجدالدین قونوی واعظ به سخنرانی پرداخت و بسیار خوب از عهده برآمد. سپس رقص و سماع آغاز شد، شب خوشی بود...»

۴۹- در آن روزگار عده ای هم بودند که خود را در حلقه تصوف گنجانده و بدون اینکه مجاز باشند در سماع، شرکت می کردند. شرط شرکت در سماع، وجد و حال است که خودبخود، عارض گردد نه اینکه بطور مصنوعی (و گاه با استعمال بنگ) آن را در خود پدید آورند که نام آن، تواجد است نه وجد، یعنی تظاهر به وجد است نه وجد واقعی. عبید زاکانی در کتاب «رساله تعریفات» می نویسد:

«البنگ - آنچه صوفیان را به وجد آورد!
زیر عنوان سماع (بخش سوم) بحث جداگانه ای خواهد آمد.

نظربازی

۵۰- آن را شاهدبازی هم گفته اند. در ادبیات جدید فارسی، عشق

افلاطونی خوانده‌اند. مسلماً بازار داغ برده فروشان مخصوصاً در خوارزم و خجند، به آن دامن می‌زد. ^{۵۷} حافظ گوید:

میخواره و سرگشته و رندیم و نظر باز	وان کس که چوما نیست در این شهر کدام است؟
صوفیان جمله حریفند و نظر باز ولی	زین میان، حافظ دلسوخته بدنام افتاد
در نظر بازی ما بیخبران حیرانند	من چنینم که نمودم دگرایشان دانند
صنم لشکریم غارت دل کرد و برفت	آه اگر عاطفت شاه نگیرد دستم
حافظ چو ترک غمزه ترکان نمی‌کنی	دانی کجا است جای تو؟ خوارزم یا خجند

۵۱- عشق افلاطونی چیست؟

جورج سارتن ^{۵۸} می‌گوید: این دو معنی دارد:

الف - پیوند و یگانگی انسان با زیبا و مشاهده کمال مطلوب.

ب - دوستی و پیوند روحی دو انسان بدون دخالت میل جنسی.

اما افلاطون نظرش به رفاقت یک مرد و یک پسر بود (که بین اشراف یونان آن روزگار رسم بوده است). افلاطون هشتاد سال عمر کرد و زن نگرفت و از زنان بیزار بود. اما عقیده حافظ در این باره در پشت ابر ضخیمی از سبک پیام و رازواریگی او پنهان شده است. زیرا او در ابیات ذیل با شاهد بازی مخالفت کرده و می‌گوید:

در مقامات طریقت هر کجا کردیم سیر	عافیت را با نظر بازی، فراق افتاده بود
چشم آلوده نظر، از رخ جانان دور است	بر رخ او، نظر از آینه پاک انداز
غسل در اشک زدم کاهل طریقت گویند	پاک شو اول و پس دیده بر آن پاک انداز

سرشناس‌ترین شاعران ایران در نظر بازی فخرالدین ابراهیم همدانی معروف به عراقی است. درباره او نوشته‌اند: ^{۵۹} «اشعار او غالباً عاشقانه است. او را میتوان یک قلندر تمام عیار دانست که به کلی در بند نام و مقام خود نبوده است، و هر صورت یا موجود زیبا را آئینه‌ای از طلعت دوست دانسته است، و در آن، عکسی از زیبایی مطلق (خدا) می‌دیده است... از همین رو بعضی از منتقدین اروپائی که دارای سرشت جدی بوده‌اند مانند Sprenger این کار را بر عراقی خرده گرفته‌اند. غافل از آنکه آنچه را که درباره افلاطون، ستایش می‌کنند در مورد عواطف یک ایرانی نباید عیب بدانند!»

وقتی که امثال جورج سارتن، کار افلاطون را به شدت انتقاد می کنند طبعاً از کار عراقی و مانسند او نیز انتقاد می کنند. وانگهی اگر مثلاً صوفی نظر باز دیگری، دنبال پسر عراقی راه می افتاد و سخن عراقی را بهانه می کرد، عذر عراقی و واکنش او چه بود؟ کسی که خود را مسئول عفت جوانان نمیداند برای کدام جامعه کتاب می نویسد؟ به همین جهت سیف الدین ابوالمفاخر سعید باخرزی (وفات ۶۵۹ هـ) به شدت از نظربازی انتقاد کرده و گفته است: «این نظر بازان مردمی شکمباره هستند که خود را در صف صوفیان جا زده اند.» در روایات آمده است که: «نگاه از سر صدق، عیب ندارد.» جنید بغدادی گوید: «اگر شیطان را میدیدم می گفتم: هر که سماع از حق بشنود، و چون نظر کند به حق نظر کند تو بر او چیره نشوی.» نیز گفته اند: هر نظری که دل، آن را دوست دارد در آن، خیری نباشد. یحیی معاذ رازی یکی از صوفیان مشهور است، و می گوید: «سه چیز را گم کردیم و باز نمی یابیم و دائماً روبه کاهش است: اول - نظربه روی خوب، با صیانت!»

۵۲- صوفیان، نظربه روی زیبا را مشاهده جمال خدا شمرده اند (البته نه همه صوفیان) سعدی می گوید:

محقق همان بپسند اندر ابل که در خوبرویان چین و چگل
چگل نام شهری در نزدیک طراز (در ترکستان) بوده که بردگان نیکوروی از آن جا به شهرهای ایران می آوردند. ^{۶۱} یکی از بزرگان صوفیه می نویسد: ^{۶۲}
«آدم چون در جمال حوا نگرست پرتو جمال حق دید بر مشاهده خود ظاهر شده است. کل جمیل من جمال الله.» شاید این روایت را هم ساخته باشند: «الله جمیل یحب الجمال» یعنی خداوند، خود زیبا است و هر زیبائی را دوست دارد. در این زمینه به مقدمه ^{۶۳} کتاب «عبر العاشقین» نگاه کنید. خواجه عبدالله انصاری ^{۶۴} می گوید: اصل وصال، دل است؛ باقی، زحمت آب و گل است!

سعدی در نظربازی شاید بیش از هر کس شعر سروده است. اینک نمونه هائی از اشعار او:

نام سعدی همه جا رفت به شاهدبازی وین نه عیب است، که در ملت ما تحسین است

مرا به صورت شاهد، نظر، حلال بود که هر چه می نگرم شاهد است در نظر
 دو چشم در سر هر کس نهاده اند ولی تو نقش بینی و من نقشبند می نگرم
 ولی او هم در آخر کار به شگ افتاد و دست کم حال او دگرگون شد و
 نمونه هائی از ابیات او چنین است:

گفتم از وی نظر بپوشانم تا نیافتم بدیده، در خطری
 چاه صبر است و احتمال فراق چون کفایت نمی کند نظری!
 من اگر نظر حرام است بسی گناه دارم چه کنم نمی توانم که نظر نگاه دارم^{۶۵}

۵۳- حافظ هم مانند سعدی بلکه قوی تر از او با آزادی های مذکور
 به مخالفت برخاست و گفت:

دلا ز نور هدایت گر آگهی یابی چو شمع، خنده زنان ترک سر توانی کرد
 ولی تو تا لب معشوق و جام می خواهی طمع مدار که کار دگر توانی کرد
 عرض و مال از در میخانه نشاید اندوخت هر که این آب خورد رخت به دریا فکش

تاریخ پیدایش آزادی مورد بحث و علت آن

مدارک موجود نشان میدهد که پیش از دوره غزنویان (۳۸۸-۴۲۱ هـ = ۹۹۸-۱۰۳۰ میلادی) این گونه آزادی آغاز شده است. قدیمی ترین سند آن، از خواجه عبدالله انصاری هروی (۳۷۶-۴۸۱ هـ) است که ۳۲۴ سال پیش از حافظ متولد شده است. دلیل وجود این آزادی، حکومت اقوام ترک آسیای مرکزی و شرقی است که برای یافتن مراتع و غنیمت به فلات ایران سرازیر می شدند. آنان از آغاز، شمنی و یا بودائی بودند؛ علاقه ای به مقررات اسلام نداشتند؛ از میان مقررات اسلامی به جهاد بیشتر پای بند بودند آن هم بخاطر گرفتن غنیمت. طبعاً امراء زیر دست آنان هم از سران خود پیروی می کردند. تسامح دینی از مقامات بالای دولتی به طبقات دیگر سرایت می کرد. در این میان، عده ای هم که خود را در میان صوفیان و خانقاه ها جا زده بودند از این آزادی بهره مند می شدند؛ صوفیان واقعی چنین نبودند. حافظ می گوید:

نقد صوفی نه همه صافی و بی غش باشد ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد
 ۵۵- خانقاه ها تشکیلات دینی شده بود؛ تشکیلات چون وارد صحنه ادیان

شود موجباتی پدید می‌آید که صفای فضیلت را که روح ادیان است از بین میبرد یا ضعیف می‌کند. خانقاه‌ها وضع مالی خوب داشتند، به مردم سرویس‌هایی میدادند. ناگزیر مردمی حریص و بیخبر از همه چیز بدست‌آور تصوف وارد صف صوفیان می‌شدند و فساد را رواج میدادند. حافظ به راز و رمز درباره این گروه می‌گوید:

خرقه‌پوشی من از غایت دین‌داری نیست	پرده‌ای بر سر صد عیب نهان می‌پوشم
من این مرقع پشمینه بهر آن پوشم	که زیر خرقه کشم می‌کس این گمان نبرد

گر از این دست زند مطرب و مجلس ره عشق
شعر حافظ ببرد وقت سماع، از هوشم

۳

سماع

۵۶- سماع عبارت از ساز و طرب صوفیانه است، خواه همراه با رقص صوفیان (که چرخ گویند) باشد یا نه. سراینده‌ای که در این بزم صوفیانه می‌خواند «قوال» نامیده می‌شود که با صدائی خوب، اشعاری گزیده با مضمون اخلاقی و عرفانی می‌خواند. این کار ویژه پیروان مولوی (مولویه) نبوده است.^{۶۶} بلکه جزو آداب صوفیان ایرانی بود. در بخش دوم کمی درباره آن گفتگو داشتیم آن را تکرار نمی‌کنیم. نجم رازی^{۶۷} می‌گوید: «مرید باید در سماع، خود را مضبوط دارد؛ بی‌حالت و وجد، حرکت نکند؛ در وقت حالت، از مزاحمت یاران ز دوری جوید. تا تواند سماع، در خود فروخورد؛ و چون غالب شود، حرکت به قدر ضرورت کند؛ چون وجد، کم شود خود را فروگیرد و مبالغت نکند...»

۵۷- می‌گویند:^{۶۸} «در تصوف عراق، سماع نیست. در تصوف مغرب، سماع ناروا است. طریقه مولوی، به سماع و رقص، جنبه عبادت داده است. غزالی نیز آن را روا شمرده است.» دو آیه قرآن را دلیل بر سماع گرفته‌اند که دلالت بر مقصودشان ندارد. در مجلس سماع، قوال و نوازنده ممکن است یک نفر باشد. مؤلفان درباره سماع، کتب جداگانه نوشته‌اند.^{۶۹}

بزرگان صوفیه به هر کسی، اذن نمیدادند که از سماع بهره ور گردد. می گفتند: ^{۷۰} «سماع، سر پوشیده است، راز آن، پوشیده باید داشت. عوام بیچاره طاقت آن را ندارند.» مولوی گفته است:

بر سماع راست، هر کس چیر نیست طعمه هر مرغکی انجیر نیست

۵۸- این گوشه و کنایه ها ثابت می کند که در خانقاه ها و به نام تصوف، بساط فساد بدستاویز سماع، گسترده بودند، و آن را وسیله سرگرمی قرار داده بودند. حافظ چون پیکر تراش سخن است در غزل ها، مشغول هنر خویش است؛ هنر او بین ما، در این زمان، و خصوصیات پشت پرده سماع در عصر حافظ، فاصله شده است و اطلاعات لازم را درباره سماع بما نمیدهد. فقط رمزی گفته است که خواهد آمد. چون درباره تصوف قرن هشتم بحث می کنیم؛ ناگزیر دست بدامن عارف معاصر حافظ یعنی اوحدالدین مراغی (وفات ۷۳۸ ه ق) شده و مختصری از سروده او را درباره فساد در جامعه سماع، می آوریم:

د ف چه باید که زخم پنجه خورد	نی زدست و زدم شکنجه خورد
تسا تو در چرخ، وای وای زنی	همچو مصروع، دست و پای زنی
لب آن، از دمیدن آبله کرد	کف این از کفیدنش گله کرد
تو اگر واصلی، وسیلت چیست؟	وگرت حالتی است حیل چیست؟
سعی، وجدی و حالتی باشد	نه به سازی و آلتی باشد
این تفاوت ز بهر خام بود	پخته را یک نفس، تمام بود
د ف قوال را دریدی تو	ز چه بر می جهی چه دیدی تو؟
با چنین آتش و شربت و بریان	چیست آن چشم خیره گریان
زین سماعت چه چیز نظم شود؟	بجز این لوت ها که هضم شود
این سماعی که عرف عادات است	پیش ما مانع سعادات است
عارفی را است این سماع، حلال	که بود واقف از حقیقت حال ^{۷۱}

۵۹- خواجه عبدالله انصاری را از رقص و حرکات بدن در حال سماع دل، خوش نبود، شنیدن را کافی می شمرد و می گفت: «اصل سماع، دل است؛ باقی، زحمت آب و گل است.» تصوف ایرانی، از دین مانی چیزهایی را وام کرده است، از جمله آنکه در دین مانی، غنا و موسیقی روا بود، و هدیه ای

آسمانی شمرده می شد.

۶۰- حال به بینیم که حافظ درباره سماع چه گفته است: یک غزل تمام را اختصاص به شرح مجلس سماع، داده است؛ برای اینکه روح آن غزل را در اختیارتان قرار بدهیم چند سطری از چگونگی مجلس سماع را از کتاب مرصاد العباد (صفحه ۳۶۵) می آوریم زیرا حافظ عیناً همان وضع را در غزل گنجانده است. در کتاب مرصاد العباد چنین نوشته است: «چون مرید صاحب ریاضت، در این حالت و مقام باشد (مقام الهام) شاید که وقت وقتی به سماع دف و نی حاضر شود، بشرط آنکه در خدمت شیخ خویش باشد، یا در صحبت جمعی یاران که همدرد او باشند، و از صحبت اغیار تا تواند احتراز کند...» حال به غزل خواجه بنگرید:

معاشران گره از زلف یار باز کنید	شبی خوش است به این قصه اش دراز کنید
حضور خلوت انس است و دوستان جمعند	وان یکساک بخوانید و در فراز کنید
رباب و چنگ به بانگ بلند می گویند	که گوش هوش به پیغام اهل راز کنید
نخست موعظه پیر صحبت، این حرف است	که از مصاحب ناجنس، احتراز کنید

تمام غزل را در دیوان ببینید؛ روح غزل، همان است که پیش از وی در کتب مهم تصوف، تعلیم داده شده است و حافظ استادانه آن درس را در شعر آورده است. از این مطلب روشن می شود که اگر اصول تصوف، دانسته شود تا حد زیادی معانی غزل های حافظ، مفهوم و روشن خواهد شد. در این مورد به بخش شانزده این کتاب درباره سبک ادبی حافظ نگاه کنید.

نقد صوفی نه همه صافی و بی غش باشد
ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد
(حافظ)

۴

تصوّف

پیدایش تصوّف

۶۱- یکی از معیارها و مقیاس‌ها که در طبیعت به رایگان، در اختیار هر انسان نهاده شده است «قدرت داوری سرشت» او است. ندائی که از اعماق وجدان آدمی برمیخیزد جاودانه‌ترین نداها است که تا کنون شناخته شده است. حافظ گوید:

در اندرون من خسته دل ندانم کیست که من خموشم و او در فغان و در غوغا است
سرشت انسان در رابطه با انسان دیگر چنین می گوید: چیزی را که بر خود روا
نمیداری بر دیگری روا مدار! نیز همان سرشت می گوید: خود را برتر از دیگران
مدان! چه بسیارند کسانی که از تو برترند و تو آنان را نمی شناسی. سعدی
گوید:

به چشم عجب و تکبر نگه مکن در خلق که بسندگان خدا ممکنند در او باش
خواجه عبدالله انصاری^{۷۲} در باره پیران روشن ضمیر چنین عقیده دارد و
می گوید: «نه خود را شیخ گوید نه مولانا.» ابن بطوطه^{۷۳} می نویسد: «روزی
در یکی از کوچه‌های دمشق می گذشتم غلام بچه‌ای را دیدم که از دستش یک
کاسه چینی افتاد و بشکست. مردم گرد او جمع شدند؛ یکی گفت: غم مخور،

شکسته‌های کاسه را جمع کن، ببریم نزد رئیس اوقاف ظروف! غلام، خرده‌ها را جمع کرد و آن مرد، پیش رئیس اوقاف ظروف رفت و پول ظرف را گرفت و به او داد. این یکی از کارهای بسیار خوب مردم دمشق است. اگر چنین وقفی نبود طفل را می‌زدند و دشنام میدادند و میرنجانند. خداوند، بانیان این گونه خیرات را جزای خیر دهد.» غازان مغول که در محله «شنب» تبریز برای خود گوری ساخت اوقافی برای کارهای نیک (ابواب البر) مقرر کرد؛ یکی از مصرف‌های آن موقوفات را چنین مقرر کرد:^{۷۴} «عوض سب و کوزه‌ای که غلامان و کنیزکان و کودکان بشکنند، متولی امینی را در شهر تبریز نصب گردانند که تا هرگاه آن جماعت، آب کشند و سبوی ایشان بشکند و از خداوندگان بترسند، تحقیق کرده ایشان را آن امین، عوض دهد.» این کارها ندای وجدان و سرشت انسان است. در این باره گفته‌اند:

تا توانی دلی بدست آور دل شکستن هنر نمی‌باشد

۶۲- خمیرمایه اصلی تصوف، در آغاز پیدایش آن، این گونه کارها بوده است؛ معلوم نیست که از چه تاریخی و از کدام قوم و ملتی سرچشمه گرفته است. بی‌فائده است که به حدس و گمان، برای آن، تاریخ تقریبی یا مکان و خاستگاه گمانی و ظنی، در اقوام یا نژادها و یا ادیان و سرزمین‌ها جستجو کنیم، هر جستجو که شده تا کنون نتیجه‌ای نداده است. آن خمیرمایه تصوف، بر ادیان، مقدم بوده است، ولی حقیقت این است که هر دینی کوشیده است تا حصة بیشتری از آن را در اختیار بگیرد. خمیرمایه تصوف، پدیده مستقلی است و به همه بشر، تعلق دارد.^{۷۵}

۶۳- بر پایه‌ای که گفته شد، حقیقت تصوف، چنین بود که نخست، کسی خود را تربیت می‌کرد و گام‌هایی به سوی سرشت انسانی برمیداشت و بارها کعبه سرشت را طواف می‌کرد، سپس به دستگیری شاگردان می‌پرداخت. کار تصوف، کار فن و عمل بود نه کار علم و دانش. اگر قبل از عمل، سخنی بین استاد و شاگرد (پیر و مرید) مبادله می‌شد، برای نوشتن نبود و برای ساختن رشته‌ای از دانش‌ها بر زبان جاری نمی‌شد؛ خود را نیازمند به ساختن رشته‌ای از علوم نمیدیدند؛ زیرا تصوف در واقع، علم نبود بلکه عمل

بود. ابونصر سراج (وفات ۳۸۷ هـ = ۹۸۸ میلادی) از عارفان قدیم است و می گوید: «بر فرزنانگان زمان ما واجب است که چیزی از اصول و مقاصد این گروه بدانند، و طریق اهل صحت و صاحبان فضیلت را در میان آنان بشناسند... مشایخ و بزرگان اولیۀ صوفیه که دربارهٔ اینگونه مسائل سخن می گفتند و نکته ها و اشارات آن را بر زبان می آوردند پیش از آنکه به این امور پردازند نخست با تحمّل مشقت ها و ریاضت ها و طی منازل و مقامات، علائق خود را از امور دنیوی بریده و نفوس خود را از آلائش امیال، پاک کرده بودند؛ و از هر چیز که آنان را از خداوند، غافل میکرد دوری می جستند... اینگونه مشایخ بودند که سرمشق و نمونهٔ کامل و ارستگی از قیده‌های دنیوی به شمار می رفتند و در ارتباط با حق می زیستند.»^{۷۶}

نتیجه — نمی توان جزمی بود و گفت: هر پدیدهٔ اجتماعی (مانند عرفان و تصوف) حتماً باید رابطه‌ای با تضادها و نهضت های اجتماعی داشته باشد. چنین قاعده‌ای ثابت نشده است. این قاعدهٔ بی بنیاد را رها می کنیم. نمی توان گفت: صوفیگری، نتیجهٔ سیر تکامل طبیعی دین اسلام، در شرایط جامعهٔ فئودالی بوده است. این ریشه‌یابی که پطروشفسکی^{۷۷} برای پیدایش تصوف در اسلام کرده است ثابت و مسلم نیست بلکه با توضیحی که از آغاز این بحث تا این جا دادیم، عکس آن، روشن و بدیهی به نظر می رسد. با ذکر مثالی از وجود تصوف در یونان (قبل از میلاد مسیح) این مطلب را کمی روشن تر کنیم:

مثال: دربارهٔ تصوف پیروان فیثاغورس حکیم یونانی نوشته‌اند:^{۷۸} «یکی از مظاهر نوسازی زندگی دینی در قرن ششم پیش از میلاد، این بود که انجمن‌هایی پدید آمده بودند و هریک، اصول عقائد خاصی را مقدس می شمردند. این اجتماعات به صورت انجمن‌های برادری و اخوت بود؛ زیرا مردان و زنانی که دربارهٔ اسرار الهی و سلوک معنوی، فکر مشترک داشتند مانند اعضاء یک خانواده، برادر و خواهر می شدند، و میراث مشترک خود را از هجوم بیگانگان، محفوظ نگاه میداشتند. فیثاغورس و شاگردان او، در شهر کروتون، چنین گروهی را تشکیل داده بودند و توجه به نوع تازه‌ای از قدس و طهارت داشتند. برای اینکه به آن برسند ریاضت می کشیدند و پاره‌ای از

محرمات (تابوها Taboos) را مرتکب نمی شدند؛ چنانکه گذشت و ماهی و شراب نمی خوردند و لباس پشمی نمی پوشیدند (بعکس صوفیان مسلمان) در اجتماعات خود، زنان را هم راه می دادند زیرا در انجمن های قدیم زنان، نقش مهم داشتند. اخوان طریقت، لباس خاص می پوشیدند و پابرهنه راه می رفتند، و زندگی را به سادگی و درویشی می گذرانیدند... آنان زندگی این جهان را نوعی غربت و تبعید Apodemia تصور می کردند، چنانکه حافظ هم آن را گفته است:

مرغ باغ ملکوتم نیم از عالم خاک چند روزی قفسی ساخته اند از بدنم
خوب! حال این مشال را اگر بدست آقای پطروشفسکی بدهیم قطعاً خواهد کوشید با مراجعه به تاریخ قرن ششم پیش از میلاد، رابطه این نهضت صوفیانه را با تضادهای اجتماعی و دیگر نهضت های اجتماعی بیابد؛ و اگر نیافت، چیزی بگوید که عین رازواری (اسرارگوئی) و تاریک اندیشی است زیرا روشن نمی کنند و واضح نمی گویند: آن دو چیزی که با هم تضاد دارند و تضاد آنها باعث بروز تصوف در جامعه ای میشود چیست؟ بیهوده نیست که برخی از مؤلفان،^{۷۹} آن تضاد را «تضاد مکتوم» نام نهاده اند، تضادی که خود مارکس، تعریفی از آن نداده است و باید از مجموع گفته های او یک نفر دیگر، یک تعریف، استخراج کند. چنین مستخرجه ای تا چه اندازه می تواند تعلق به مارکس داشته باشد؟

۶۴- بعضی از محققان ایرانی^{۸۰} بین تصوف ایرانی و تصوفی که از عراق (بین النهرین) برخاسته است فرق می گذارند و می گویند: تصوف ایرانی، بازتاب سیاست تبعیض نژادی بنی امیه علیه ایران است، و تصوف عراقی، از تارکان دنیا و راهبان مسیحی دیرنشین سواحل دجله و فرات در اواخر دوره ساسانی، برخاسته است.

همانطور که در مقدمه این بخش گفته شد: تصوف در ریشه و نهاد و سرشت انسان بوده و پیدایش آن به هزاران سال قبل از ساسانیان و مسیحیت می رسد؛ مانی بخشی از تصوف را از غرب آسیا و بخشی را از هند گرفته و آمیزه ای پدید آورده است بنابراین مذهب بودا از راه مذهب مانی در تصوف

عراقی اثر نهاده است، این را نباید نادیده گرفت. در مورد تصوف ایرانی و تبعیض نژادی، در بخش پنجم توضیح خواهیم داد. بهر حال، تعیین مبداء تاریخی برای تصوف، کار نادرستی است؛ ربط دادن تصوف به تضاد اجتماعی هم نادرست است. بحث در اشتقاق کلمه تصوف و صوفی هم دردی را دوا نمی کند.^{۸۱}

علم اشارات (فن تصوف)

۶۵- تصوف را در قدیم، علم اشارات می دانستند که در واقع به معنی فن است. پس تصوف، یک فن است نه یک علم. در آغاز هم کاملاً بصورت فن وارد صحنه شد؛ مطالب و اصول کلی که در کتابچه ای ضبط شده باشد در بین نبود. روش های سلوک، و بازسازی انسان، بسیار ابتدائی و نامنظم بود که برخی از پیران برای تربیت شاگردان خود در نظر می گرفتند. کم کم تعلیمات کلی پدید آمد که همه رهروان (سالکان) باید رعایت آنها را می کردند. جنبه نظری تصوف، از همین تعلیمات کلی پدید آمد، و خلقی بآن ها مشغول شدند. به گفته کلاباذی (وفات ۳۸۰ هـ قی) پیش از وی هفده صوفی مسلمان در باب «علوم اشارت» و یازده صوفی در باب «معاملات» کتاب نوشته بودند. این علوم اشارت همانا گفته پیران، در فن تصوف بوده است. در این فن، اشاراتی از سوی پیر به شاگرد (سالک) می شد که چون جرقه ای وجود او را روشن می کرد (بخش پانزده).

مثال: می گویند مسلمانی با یهودی در بازار دعوی می کرد و به یهودی گفت: ای سگ یهودی! یکی از پیران تصوف آن را شنید و به آن مسلمان گفت: «سگ نفس خود را به عوعو کردن وادار مکن!» این بگفت و رفت. آن مسلمان اندکی بعد متوجه بدی کار خود شد، پس دنبال آن پیر رفت و توبه کرد که دیگر از این کارها نکند. این است یک اشارت، یک جرقه، یک استارت صوفیانه، و بقول ورزشکاران کشتی: یک اجراء فن از طرف پیر، روی سالک. این چیزی نیست که بتوان آن را یک مسئله علمی دانست و در ردیف مسائل نظری ضبط کرد.^{۸۲} حال ببینیم که حافظ در این مورد چه گفته است:

آن کس است اهل بشارت که اشارت داند نکته‌ها هست بسی، محرم اسرار کجاست؟
 من این حروف نوشتم چنان که غیر ندانست تو هم ز روی کرامت، چنان بخوان که تودانی
 مصلحت نیست که از پرده برون افتد راز ورنه در مجلس زندان، خبری نیست که نیست

اجراء فنّ در تصوّف به صورت رمز و راز، نه از باب تاریک اندیشی بود بلکه برای جرقه زدن (استارت صوفیانه) بود آن چنان که در مثال مسلمان و یهودی دیدید. در این مثال، هیچ اثری از تاریک اندیشی و یا تسلیم و زبونی دیده نمی‌شود. بلکه اصلاح نفس یک انسان است و علاج یک بیمار که خود را از هر چه یهودی است برتر شمرده است. آیا علاجی از این ظریف‌تر می‌شد؟ حافظ در این مورد می‌گوید:

تلقین و درس اهل نظریک اشارت است گفتم کنایستی و مکرر نمی‌کنم
 این همان گفته کلابازی است که در سال ۳۸۰ ه‍.ق فوت کرده است و حافظ
 در قرن هشتم هجری (پانصد سال بعد) همان را با ظرافت، ضبط کرده و نگاه
 داشته است و با شعر خوب خود جنبه جاودانی بآن بخشیده است.

تحول در تصوّف

تحول در تصوّف، اثر نهاد وفق تصوّف کم کم تصوّف نظری را بدنبال آورد که بیشتر از مسائل علم اخلاق و خداشناسی و اسطوره‌های آفرینش (بوژه مذهب نجومی آسیائی که به خلقت سیارات ارزش بسیار داده و افلاطون، آنها را به مقام خدائی رسانده است) تشکیل میشود. افلاطون بوسیله فارابی فیلسوف ایران، در تصوّف نظری مسلمانان رخنه کرد و موهومات انجیل نجومی افلاطون به صوفیان رسید. کتب نظری تصوّف، آدمی را شگفت زده می‌کند وقتی که می‌بینیم که از نقش سیارات و افلاک (که ساخته فلاسفه است) بحث می‌کنند، مانند کتاب شرح گلشن راز، کتاب انسان کامل، تألیف نسفی، کتاب مرصاد العباد تألیف نجم الدین رازی و غیره. اسلام به عنوان یک دین از مسائل اخلاقی مانند ادیان دیگر بحث می‌کند، نیز مانند ادیان دیگر آسمانی از آفرینش سخن می‌گوید اما از انجیل نجومی افلاطون سخن نمی‌گوید. پس تصوّف نظری در مورد آفرینش، راه خود را از قرآن جدا کرده است. حکم کلی

نمی‌کنم، مقصودم کلیت نیست.

۶۷- حافظ عقیده‌ای به تصوف نظری ندارد و چنانکه دیدید می‌گوید: تلقین و درس اهل نظریک اشارت است. او اعتقاد خود را صریحاً در اشعار ذیل آورده است:

عشق می‌ورزم و امید که این فن شریف چون هنرهای دگر موجب حرمان نشود
حدیث صحبت خوبان و جام باده بگو به قول حافظ و فتوای پیر صاحب‌فن
در هر دو بیت که در دو غزل است به جنبه فنی تصوف، تصریح کرده است و تصوف نظری را در ابیات ذیل رد می‌کند:

به‌شوی اوراق اگر هم‌درس مائی که درس عشق در دفتر نباشد
سخن عشق نه آنست که آید به زبان ساقیا می‌ده و کوتاه کن این گفت و شفت
مسائل آفرینش و شناخت خدا که وسیله‌ای است تا سالک به سوی خدا
جذب شود در اشعار عارفان با کلمه عشق بیان میشود.

کتاب صوفیان

۶۸- با پیدایش تصوف نظری در اسلام دو گونه تصوف نظری نوشته شد:
اول - کتبی که به شریعت (روزه، نماز و غیره) پرداخت و فقط دم از طریقت (چگونگی سلوک) زد. تصوف ایرانی چنین است.
دوم - کتاب‌هایی که علاوه بر طریقت، به مسائل اختصاصی دین هم پرداختند؛ آن مسائل اختصاصی را شریعت نامند. غزالی (وفات ۵۰۵ هـ) این کار را کرده است.^{۸۳}

تصوف نظری کم‌کم توسعه یافت، و ایرانیان شاخه مستقلی از تصوف توده‌ای و عامیانه، برای اصناف نوشتند، و آن را فتوت و جوانمردی خواندند که از مختصات تصوف ایرانی است. بیشتر کتب فتوت را ایرانیان نوشته‌اند مانند فتوت‌نامه کاشفی^{۸۴}

چرا تصوف نظری پدید آمد؟

این سؤال را محدود کنیم به قلمرو فرهنگ اسلامی. وسعت سریع قلمرو

حکومت اسلام، جنب و جوش بی سابقه در میان اقوام و ملت‌ها پدید آورد. بنی امیه و بنی عباس که میراث‌خوار فاتحان بودند ناتوان‌تر از آن بودند که مبنای و آداب فضیلت دینی و ارزش‌های انسانی را در چنین قلمروی وسیع به نمایش بگذارند؛ در نتیجه حکومت‌هایی با نظرتنگی‌های سیاست تبعیض‌نژادی پدید آمد و دمار از روزگار مردم در همه جا به ویژه در ایران برآورد. رسم است که وقتی که مردم از دولت‌ها محبت نبینند بیکدیگر نزدیک شده با هم درد دل‌ها می‌گویند و چاره‌جویی می‌کنند. در این رهگذر گروهی برخاستند و در جستجوی مغز شریعت (به قول مولوی) به راه افتادند. در قرن سوم جنب و جوش به اوج رسیده بود از یکطرف فلاسفه اخوان‌الصفاء به جنبش سرّی خود دست زدند و از سوی دیگر فن تصوف به صورت طیف مغناطیسی براده‌های خلق را برادر وار جذب کرد. کار به آنجا رسید که در کنار مدرسه‌های علوم، خانقاه‌ها برای تعلیم آداب تصوف گشوده شد. صوفیان در آغاز همان هدف مولوی را داشتند قصد تضعیف اهداف مذاهب چهارگانه اهل سنت را نداشتند.^{۸۵} می‌گویند:^{۸۶} تأسیس خانقاه از ابتکارات تصوف ایرانی است. آنان هم آن را از مانویان گرفتند. فارسی کلمه خانقاه، خانگاه است که مانویان قبل از اسلام آن را به نام خانگاه می‌خواندند.

۷۰- وقتی که خانقاه پدید آمد موقوفات بسیار را بخود اختصاص داد. مردم هم خیرات خود را بسوی آن سرازیر کردند. از این جا بود که گردانندگان خانقاه‌ها (پیران) در اندیشه افتادند که برنامه‌های عملی را با برنامه‌های علمی آمیخته و هر دو را توسعه بخشند چنانکه در عصر ما وقتی که بودجه یک دانشگاه زیاد می‌شود فعالیت آن دانشگاه هم زیاد می‌شود. بنابراین در برنامه‌های علمی، تعالیم اخلاق و ادیان گنجانده شد. در برنامه‌های عملی، سماع و آداب تصوف وارد گردید و گفتند: التصوف کله آداب، یعنی تصوف سراسر آداب است؛ در نتیجه آداب چله‌نشینی و خرقة‌پوشی و انواع آداب دقیقاً مورد بررسی قرار گرفت^{۸۷} که عمر آدمی را مستغرق می‌کرد. در این مورد هر کس می‌خواهد مطالعه بیشتر کند کتاب فارسی اوراد الاحباب باخرزی را یک دور کامل بخواند. بد نیست که بدانید وسعت بودجه خانقاه‌ها گاه موجب می‌شد که پیر

یک خانقاه در ردیف بزرگترین زمین داران عصر خود قرار گیرد مانند همان باخرزی (سیف الدین) و خواجه احرار و شیخ صفی الدین اردبیلی و علاءالدوله سمنانی و غیره. در این وضع خانقاه ها برنامه ای داشتند که از مسافران و غریبان و تهیدستان نگهداری و مراقبت بعمل آورند؛ آنکه منحرف بود هم همه جا مشغول انحراف خود بود؛ نه بدی مطلق وجود داشت نه خیر مطلق.

۷۱- در اجراء سیاست توسعه در کار خانقاه ها، روش های لفاظی معتزله هم راه یافت. کتاب «متشابهات القرآن» را یک معتزلی ایرانی همدانی نوشته است که از سران معتزله بود و قاضی القضاات کشور دیالمه ری، نام او عبدالجبار همدانی است. او در این کتاب، معانی قرآن را رها کرده به جنبه های قشری و لفظی وقت خود را صرف کرده است.^{۸۸} صوفی معروف رازی، مؤلف کتاب مرصاد العباد هم همین راه را طی می کند کسیکه کتاب و دانش او را می فهمد، می بیند که لفظ او بر معانی، غلبه کرده است.

اسماعیلیه یک شاخه از شیعه هستند که باطنیه هم نامیده شده اند. باطنیه می گویند: قرآن یک ظاهر دارد و یک باطن؛ ظاهرش را تنزیل نامند و باطنش را تأویل.^{۸۹} اسماعیلیه برای پیش برد مقاصد خود دستی گشاده داشتند، و هر جا که از تنزیل قرآن کارشان پیش نمی رفت دست به تأویل آیات می زدند. وقتی که سازمان اداری منظمی که مسئول باشد در جامعه ای نباشد چنین کسانی ممکن است راه بدعت را توسعه دهند و جامعه را از مسیر اصلی منحرف کنند. خانقاه ها حتی از روش باطنیه هم اقتباس کردند. به عنوان مثال همان کتاب مرصاد العباد^{۹۰} نجم الدین رازی را مطالعه کنید.

صنعت عبارت در تصوف

کسانی را که امروزه در ایران وعاظ گویند در عصر حافظ و پیش از او «مذکران» می خواندند. مؤلف مرصاد العباد (صفحه ۴۹۰) آنان را متهم به کارهایی کرده است که یکی صنعت در عبارت است. اما کتاب او هم پر از این صنعت است! حافظ توجه خلق را به این صنعت که امروزه «عبارت پردازی» می گویند جلب کرده و آن را نکوهش کرده است و گفته

است:

حدیث عشق ز حافظ شنونه از واعظ اگرچه صنعت بسیار در عبارت کرد!

عبارت سازی و عبارت پردازی از خواجه عبدالله انصاری (میرگازرگاه) آغاز میشود که به سال ۳۷۶ هـ ق متولد شد و در سال ۴۸۱ هـ ق وفات یافت، و این سنت ناپسند را نهاد که تیغ دقت را گزند می کند. او راجع به فائده های شب زنده داری از دو حرف (ش. ب.) چیزها می بافد که باید خواند و دید و عبرت گرفت.^{۹۱} برای شناخت تاریخ عرفان و تصوف و قرن حافظ و بیتی که در بالا گفته است ناچاریم که نمونه زنده ای از سخن خواجه عبدالله انصاری را در این جا ضبط کنیم که راجع به وصف الحال صوفیان واقعی از نظر خواجه عبدالله است. این قطعه را از آن جهت می آورم که معلوم گردد در چنته درویش چه خبر است؛ و نیز انسان طالب فضیلت، در یافتن راه فضیلت، خود را سرگرم لغات و الفاظ و کارهای بیهوده نکند و سر رشته عقل را گم ننماید. اگر از شعر، تعریف درست در دست همه بود می گفتیم که قطعه ذیل از خواجه عبدالله شعر است زیرا کسیکه نثر صحیح می نویسد تعهداتی دارد؛ و وظیفه خود می شمرد که در نویسندگی، اصولی را رعایت کند. حال اگر نویسنده ای (یا گوینده ای) خود را متعهد به تعهد اضافی (در نوشتار یا گفتار) کند که آن تعهد اضافی، در نوشتن نثر، ضرورت نداشته باشد سخن وی بصورت شعر در می آید. پس تعریف شعر در عبارتی مختصر از نظر ما، چنین است:

خاستگاه سخن:

تعهد تازه،

نه در وزن و اندازه.

پس اوزان شعری، شرط حتمی برای گفتن شعر نیست. و اینک قطعه^{۹۲} خواجه عبدالله انصاری در وصف الحال کسانی که به نظر او صوفی واقعی هستند:

«بعد از روزه سه روزه، به نان ریزه در یوزه،

«سفره گشایند و افطار کنند، و فراغت از کنوز و قطار کنند؛

«و عالم را از معانی چون گلزار کنند.

«چون فرض شب جمعه بگذارند، و به خانه (خانقاه) جمع آیند،

«و در مشاهده شمع آیند؛
 «سوری از سروری، و نوری از حضوری،
 «و عیشی از نمازی، و عشرتی از نیازی،
 «و گوشه‌ای از خلوت، و توشه‌ای از سلوت،
 «نقلی از زهت، و بزمی بی شبهت،
 «چنگی از حاجات، و بربطی از مناجات،
 «رباب از ناله‌ها، و شراب از ژاله‌ها،
 «شُکری از شوق، سُکری از ذوق،
 «قدحی از قوس، فرحی از انس،
 «شاهدی از شهادت، ساقی از سعادت،
 «صفائی از شهود، وفائی به عهد،
 «همه برادران ارادت، و یاران عبادت،
 «اخوان صفا، برخوان وفا،
 «در کردار موافق، در گفتار مرافق،
 «گروهی به قیام ایستاده، و لختی به سجود اوفتاده،
 «زمانی زاری کنند، و طلب رضای باری کنند،
 «تا نیم شب بنشینند، و جمال یکدیگر ببینند،
 «با آنکه هریک، قطب راهنند، از یکدیگر دعای خیر خواهند،
 «حاصل عمر را نواله کنند، و به حلق یکدیگر حواله کنند،
 «از دوستی ایشان شادی‌ها، و از بندگی ایشان آزادی‌ها

۷۳- این است «صنعت در عبارت» که حافظ در آن بیت آن را مورد انتقاد قرار داده است. راستی برای طلب فضیلت، چه حاجت به این همه لغات و عبارت پردازی‌ها است؟ این صنعت، نشان ضعف تصوّف است که از قرن چهارم هجری تا زمان ما دیده میشود. عجب این است که قاضی عبدالجبار معتزلی که در بالا از او یاد کردیم (از صوفیه نبود) به سال ۳۸۴ هـ. ق وفات یافته است و چون خواجه عبدالله انصاری در سال ۳۷۶ هـ. ق متولد شده است دوازده سال با او همزمان است و صنعت عبارت پردازی و سرگرمی با الفاظ را هر دو

نفر در آثار خود به کار برده‌اند، قاضی عبدالجبار، معتزلی بود و صوفی نبود و خواجه عبدالله، صوفی بود و معتزلی نبود؛ مثل اینکه در آن عصر، صنعت الفاظ و عبارات به صورت یک بیماری درآمده و گروه بسیاری را بیمار کرده بود. نقادی حافظ را باید با ارزش شمرد.

وعظ خانقاهی

۷۴- آنچه را که ما ایرانیان در عصر حاضر وعظ می‌گوئیم و طبقه‌ای را به نام وعاظ می‌شناسیم در عصر حافظ و پیش از وی، وجود خارجی نداشت. امام فخر رازی فیلسوف ایرانی در هرات، وعظ می‌کرد و مذهب شافعی داشت و مخالف عرفاء هم بود؛ و چون خوارزمشاه او را احترام می‌کرد این کار باعث رنجش عارفان خوارزم شد و پدر جلال الدین رومی (مولوی) که عارفی بزرگ بود رنجید و پسرش را برداشت و هجرت کرد و به قونیه رفت. صوفیان هم در خانقاه‌ها وعظ صوفیانه داشتند. حافظ در دیوان خود، هر جا که نام وعاظ را می‌برد مقصودش وعاظ صوفی خانقاه و غالباً پیر خانقاه است چنانکه ابیات ذیل را در غزل‌های مختلف او می‌بینیم:

حدیث عشق ز حافظ شنونه از وعاظ	اگرچه صنعت بسیار در عبارت کرد
گرچه بر وعاظ شهر این سخن آسان نشود	تا ریا ورزد و سالوس، مسلمان نشود
عیب حافظ گو منک وعاظ! که رفت از خانقاه	پای آزادی چه بندی، گرجائی رفت رفت
گر ز مسجد بخرابات شدم خرده مگیر	مجلس وعظ دراز است و زمان خواهد شد
مرغ زیرک به در صومعه اکنون نپرد	که نهاده است به هر مجلس وعظی دامی

علم حروف در تصوف

۷۵- یک رشته اندیشه‌ها و فرهنگ‌های بشری که بر بنیاد حروف الفبا قرار داشت از مبداء تاریخی نامعلوم پدید آمد که فرقه صوفیان شیعه حروفیه به رهبری فضل‌الله نعیمی استرآبادی (۷۴۰-۷۹۶ ه.ق) این اندیشه‌ها را محور کار خودشان قرار داده بودند. فضل‌الله صوفی بود و در مکتب عرفاء خوارزم شاگردی کرده بود؛ در سال ۷۸۸ ه.ق فرقه حروفیه را پدید آورد، بر ستم تیمور لنگ

بشورید و بدست میرانشاه پسر تیمور لنگ در شروان آذربایجان به سال ۷۹۶ هـ کشته شد.^{۹۳} فضل الله استرآبادی معاصر حافظ بود و جنبش حروفیه هم مانند جنبش سربداران در زمان حافظ روی داد ولی حافظ از جنبش حروفیه در دیوان خود یاد نکرده است و یا من نتوانستم پیدا کنم. اگر کسی پیدا کرد و بمن آموخت تشکر می کنم. راجع به جنبش حروفیه کتب جداگانه نوشته اند. در لغت نامه دهخدا شرح جامعی تدوین کرده اند.

علم حروف را فضل الله پدید نیاورد، پیش از وی هم آن را می شناختند. این مطلب از کتاب ابن خلدون^{۹۴} (۷۳۲-۸۰۸ هـ ق = ۱۴۰۵ میلادی) که معاصر حافظ است دانسته می شود. بنا به گفته ابن خلدون، زایجه گیتی (لوحة دائره وار جهان) منسوب به ابوالعباس احمد شُبّتی صوفی قرن ششم هجری مقیم مراکش، معروف بوده است که به وسیله آن، غیب گوئی می کردند. ابن خلدون هنگام شرح اصول غیب گوئی، از علم حروف یاد کرده و بحثی طولانی و خسته کننده پیش کشیده است. اهل تصوف کم و بیش از علم حروف سهمی دارند و عقیده دارند که بوسیله آن، میتوان کار کاهنان روزگاران قدیم را دنبال کرد!

تأثیر دین بودا در تصوّف

۷۶- چنین بنظر می رسد که زادگاه تصوف ایرانی (پس از اسلام) در بلخ و بامیان خراسان قدیم بوده است. فرهنگ بودائی در تصوف ایران تأثیر نهاده است.^{۹۵} داستان «بوداسف و بلوهر» که حداقل از قرن سوم هجری شایع بود، صوفیان ایران حتی تا زمان حافظ به آن توجه بسیار می کردند. احتمال داده شده است^{۹۶} که «بوداسف» همان نام بودا است که پیش از اسلام، روانه زبان عبری و ادبیات اروپائی شده است. احتمال نزدیکتر به ذهن این است که می گویند:^{۹۷} سالک که در مذهب بودا به سوی بودائیت سیر می کند بودیساتاوا Bodhisattvas خوانده می شود؛ او موجودی است که می رود تا به حد اشراق برسد و نورانی شود چنانکه حافظ گوید:

از پای تا سرت همه نور خدا شود در راه ذوالجلال چوبی پا و سر شوی

گر نور عشق حق بدل و جانست اوفتد بالله کز آفتاب فلک خوبتر شوی
 پس اعراب، موقع ترجمه کلمه بودیساتاوا (سالک راه حق) آنرا مبدل به کلمه
 بوداسف کرده است. ایلخانان مغول که جماعتی از آنان معاصر حافظ بوده‌اند
 سیاست گذشت دینی را کار بسته بودند و گروهی از آنان بودائی بودند. در
 زمان ایلخانان، بودائی‌ها نیز آزادی نشر عقاید خود را داشتند هنوز صوفیه ایران
 در کتب خود از «نیروان - نیروانا» بحث می‌کنند که از بودائیسیم گرفته شده
 است. در بخش دوم در این باره سخن گفته شد. مرحوم علی اصغر حکمت^{۹۸}
 در کتابخانه ملی ملک کتابی خطی دیده است که مربوط به «بلوهر و
 بیوسدسف» است، دانشمندی بنام نظام تبریزی آن را برای سلطان احمد جلایر
 که ممدوح خواجه حافظ است فراهم آورده است؛ و این علامت توجه تصوف
 قرن حافظ به مذهب بودا است.

تصوف ایرانی

۷۷- مشخصات آن را در چهار مورد ذیل ضبط کرده‌اند:^{۹۹}

اول - تصوف ایرانی فقط از طریقت (یعنی آداب سلوک و تهذیب نفس)
 بحث می‌کند، به مسائل اختصاصی شریعت (یعنی نماز و روزه و غیره)
 نمی‌پردازد یعنی بحث آن را در خارج علم تصوف، صورت می‌دهند.
 دوم - ایجاد خانقاه و رسوم خانقاهی و یژه تصوف ایرانی است.
 سوم - سماع و رقص (چرخ و دست افشانی) و یژه تصوف ایرانی است.
 چهارم - فتوت (آئین جوانمردان) نیز و یژه تصوف ایران است. تصوفی که
 از سرزمین عراق برخاسته است آن را تصوف عراقی گویند. تصوفی که
 محی الدین عربی پایه گذار آن در شمال افریقا بوده است تصوف مغرب خوانده
 میشود.

این بحث را پایان می‌دهیم. در بخش هفتم مطالبی مطرح میشود که مسئله
 «فن تصوف» را روشنتر می‌کند. در بخش حاضر، مقداری عنوان‌های فرعی
 داشتیم، این عنوان‌ها وسیله‌ای برای گروه‌بندی اشعار حافظ می‌شود و در این
 گروه‌بندی می‌توان بسیاری از اشعار او را بهتر فهمید چنانکه نمونه‌هایی را به

مناسبت مقام در این بحث آوردیم و دیدید.^{۱۰۰}

ساقی به جام عدل بده باده تا گدا
غیرت نیاورد که جهان پر بلا کند
(حافظ)



تصوّف و نهضت های سیاسی

۷۸- جان برنال^{۱۱۱} می گوید: «در باره جوکیان و صوفیان گفتیم: جستجوی حقیقت درونی، پرده ای است فرسوده که روی تسلیم و تن دادن به بدی ها و کژی های واقعی بیرونی، می کشند.» این عبارت از کسی است که اطلاعی از تصوف ندارد و نیز اصول عقائد اشاعره را (در قضا و قدر) نمی داند. توضیح: دو نوع تسلیم در تصوف اهل سنت (در فرهنگ اسلامی) دیده میشود:

اول - تسلیم هر انسان (صوفی و غیرصوفی) در برابر اراده خداوند. این یکی از اصول اشاعره است که اکثریت اهل سنت را تشکیل می دادند. اکنون که فرقه معتزله نابود شده اند همه اهل سنت، عقیده بر این اصل دارند. شیعه اعتقاد به این نوع از تسلیم ندارد؛ اعتقاد به آزادی اراده دارد چنانکه خلیفه دوم و چهارم^{۱۱۲} نیز همین عقیده را داشته اند و روایاتی از آنان بر جا مانده است. پس شیعه صوفی و شیعه غیرصوفی، عقیده به تسلیم مذکور ندارد. علت انقلابات شیعیان صوفی (مانند سربداران و حروفیه) نیز همین بود که عقیده به تسلیم به معنی مذکور نداشتند. در بخش چهارم، زیر عنوان «علم حروف در تصوف» از قیام حروفیان سخن گفته شد، در بخش اول هم از نهضت سربداران، سخنی

کوتاه دیده می شود. حافظ چون شافعی مذهب است و پیرو اصول عقائد اشاعره است طبعاً به تسلیم که در بالا گفته شد معتقد است و در این باره گفته است:

در پس آینه طوطی صفتم داشته اند آنچه استاد ازل گفت بگومی گویم
بروای ناصح و بر درد کشان خرده مگیر کارفرمای «قدر» می کند این، من چکنم؟

اما این عقیده حافظ ربطی به صوفی بودن او ندارد بلکه همه کسانی که از اصول عقاید اشعری پیروی می کنند اعتقاد به جبر و تسلیم دارند ولی نام آن را «کسب و اختیار» نهاده اند ولی اکثر فرهنگ شناسان اسلام آن را جبر می دانند حتی مولوی هم که تابع اشاعره است پس از بحث دراز در اشعار مثنوی سرانجام وقتی که دید نمی تواند از آن، دفاع کند، بگونه ای استادانه، در یچه ای از جبر، به وحی و اشراق (تابش باطنی) گشود و گفت: ۱۰۳

گوش جان و چشم جان، جز این حس است گوش عقل و چشم ظن، زان مفلس است
این معیت با حق است و جبر نیست این تجلی مه است و ابر نیست
ور بود این جبر، جبر عامه نیست جبر آن اماره خود کامه نیست

سخن مثنوی که دیدید عین حقیقت است و بینش عمیق او را در شناخت اعماق شخصیت انسان های وارسته و صاحب فضیلت می رساند. توقع هم نباید داشت که هر کسی بتواند ابیات بالا را بفهمد چون باید یک مثال روشن (دور از خیالات) در وجود خود، حس کند تا درستی سخن مولوی را تصدیق نماید؛ کو آن کس که چنین مثال روشن را در اختیار داشته باشد؟ اگر چنان مثالی را مکرر، مشاهده کند و به مثال های بیشتر دست یابد آن وقت او انسانی بزرگ خواهد بود هر چند که در نظر من و جان برنال، حقیر و کوچک باشد.

نتیجه. تسلیم به معنی اول، تسلیم صوفیانه نیست. اما مقصود جان برنال در عبارتی که از او نقل کردیم همین تسلیم است! پس سخن او به کلی غلط از کار در آمد. اعتراض او به اشاعره است. از خود مسلمانان هم یک جناح هستند که با جان برنال هم عقیده اند.

۷۹- دوم - تسلیم صوفیانه که یکی از مراحل بیست گانه سلوک است. معنی آن، چنین است که سالک (مرید) باید ظاهراً و باطناً تسلیم دستورهای پیر باشد، به عقل و علم خود عمل نکند چنانکه حافظ گوید:

تا فضل و عقل بینی بی معرفت نشینی یک نکته است بگویم خود را مبین که رستی
 به می سجاده رنگین کن گرت پیرمغان گوید که سالک بی خبر نبود ز راه و رسم منزل‌ها
 چنانکه می بینید، این معنی، مناسبتی با سخن جان برنال ندارد؛ مطلبی دیگر
 است که در مکتب سالکان (بخش یازده) از آن، بحث میشود.
 نتیجه. تصوف شیعه رابطه با نهضت‌های سیاسی متعدد داشته است.
 تصوف، الزاماً به معنی تسلیم و تن دادن به بدی‌ها و کژی‌های واقعی نبوده
 است. حافظ هم بین سکه سره و سکه ناسره فرق نهاده و گفته است:
 نقد صوفی نه همه صافی و بی غش باشد ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد
 جنبش صوفیان حروفیه را دختر فضل‌الله نعیمی استرآبادی (مؤسس
 جنبش) در تبریز علیه سلاطین ستمگر و بیگانه تیموری رهبری می کرد؛ آن زن
 شجاع را با پانصد نفر گرفتند و کشتند و سوختند.^{۱۰۴}

صوفی صافی!

۸۰- اگر کسی در فضا قرار گیرد و به کره زمین در سطحی نگاه کند که
 شب است آیا میتواند بگوید که کره زمین بکلی در تاریکی قرار دارد و از نور
 خورشید بی بهره است؟ پدیده‌های اجتماعی که مورد مطالعه ما قرار می‌گیرد
 وضع همان کره زمین را دارد که ممکن است نیمی از آن روز باشد و نیمی
 شب، نیمی روشن باشد و نیمی تاریک. تصوف هم از زوایای گوناگون قابل
 مطالعه است: ابعاد از آن در ظلمت فرو رفته است ولی بخشی از آن در بیرون
 ظلمت قرار دارد. صرف نظر از عنوان «صوفی صافی» و میزان جدی بودن آن،
 در تاریخ فرهنگ یونان به یک انسان روشنی‌برمی‌خوریم که از صفای دل با
 ما سخن می‌گوید و با آداب تصوف، حرف می‌زند. او یکی از مجذوبان
 است. نام وی اپیکوروس (Epicurose یا ابیقر) است و بین سال‌های ۳۴۱ تا
 ۲۷۰ ق.م. زیسته است. او پس از تحصیل فلسفه و تحمل در بدری‌ها عاقبت
 در آتن (در ملیتا Melita) خانه و باغی خرید و سی و هفت سال باقی عمرش
 را در آن گذراند. در آن باغ، مدرسه‌ای پدید آورد، غلامان و بردگان را نیز در
 آنجا راه داد و نیز زنان، حتی زنان فاحشه را. تعلیم و تربیت این مدرسه صورت

رسمی نداشت. زندگی در آنجا با اصول برادری برگزار می شد. او عقیده داشت که برای علم هر کس باید شاهی حسی، وجود داشته باشد. بیش از هر چیز به اخلاق توجه داشت، و می خواست که راهی به فضیلت و سعادت باز کند. فضیلت را مستلزم آزادی می شمرد. می گفت که سعادت از راه بردباری و تحمل، گذشت و امساک فراهم می آید. به شاگردان و مریدان خود، سفارش می کرد که زن نگیرند و فرزند نیاورند؛ و کاری نکنند که توجه مردی به سوی آنان، جلب شود (مانند صوفیان ملامتیه در اسلام) اما زن نگرفتن را الزامی نمی شمرد. پیروان اپیکوروس می کوشیدند که از مرگ و فقر نترسند و به رضا و اطمینان نفس برسند چنانکه حافظ گوید:

در این دنیا اگر سودی است با درویش خرسند است خدایا منعمم گردان به درویشی و خرسندی

آنان علییه موهوم پرستی شدیداً مبارزه می کردند. ریشه این موهوم پرستی در جامعه یونانی، از فقر و فلاکتی بود که در مدت جنگ های داخلی یونان پدید آمده، پس از مرگ اسکندر و پاشیده شدن امپراطوری وی، به اوج خود رسیده بود، و اذهان مردم را به کاهنان و نگهبانان معابد و غیب گویان متوجه کرده بود. اپیکوروس مخالف کاهنان و متولیان دین بود، ولی با دین مخالفتی نداشت. او تصدیق می کرد که در یونان خدایان وجود دارند ولی می گفت آنها را چون افلاطون، در ستارگان نمی توان یافت بلکه در قلب مردم جای دارند.^{۱۰۵}

اگر اپیکوروس همین باشد که گفته اند او بنا به تعریف تصوف (بخش ۴) یک صوفی واقعی بود از مردم یونان. در وجود او دو چیز جمع شده بود که امروزه ایده آل بنظر می رسد: یکی اینکه با موهوم پرستی مخالف بود و طبعاً در خط علم قرار داشت. این همان چیزی است که در تصوف مسلمین وجود ندارد و اگر نمونه ای هم بوده واقعاً نادر بوده است. دوم آنکه در عین حال که مرد علم بود دنبال فضیلت هم بود و انسان دوستی او و زندگی برادرانه که در باغ و مدرسه اش پدید آورده بود حال و هوای دیگری را به سر می انداخت. روزگار هم بیاس انسانیت او نام او را فراموش نکرده است. او اگر تنها مرد علم بود ای بسا که مانند بسیاری از مردان علم، نام او هم گم شده بود. نظربه این توضیحات است که عنوان «صوفی صافی» را برای او انتخاب کردم. ضمناً

مقصودم از یاد اپیکوروس این بود که توجه امثال جان برنال، در تاریخ فرهنگ به چهره‌هائی مانند اپیکوروس هم جلب شود، و راه تحقیق بیطرفانه هموار گردد. اکنون در رابطه تصوف و نهضت‌های سیاسی، مسئله ذیل را مطرح می‌کنیم:

تبعیض نژادی و تصوف

۸۱- تعریف تبعیض نژادی: اگر تفاوت دو نژاد، گونه مهم و بی قاعده بخود بگیرد و به مسائل ملی و زبانی و دینی و فرهنگی راه یابد آن را Racism گویند. این ربطی به زیست‌شناسی و علم الانسان Anthropology ندارد، بلکه نظری غیر علمی است که ناشی از گرایش‌های ذهنی است، حتماً در آن، عنصر غیر علمی بودن، وجود دارد مانند اینکه یهود خود را قوم برگزیده خداوند میدانند! در قدیم یونانیان خود را نژاد برتر می‌شمردند، هر کس را که یونانی نبود بربر و وحشی می‌خواندند. نظر افلاطون و ارسطو چنین بود.^{۱۰۶} در فرهنگ باستانی هند هم این نظر دیده میشود؛ آنان هر کس را که جزو هندوان نبودند ملوک شا Maliksha میخواندند که بمعنی «زیر دست و فرومایه» بود.^{۱۰۷}

۸۲- اعراب پس از آنکه روم و ایران را گشودند از آغاز حکومت بنی امیه، سیاست خشن تبعیض نژادی را علیه ایرانیان به معرض اجراء نهادند، تا آنجا که ابن خلدون^{۱۰۸} هم آن را تأیید کرده است؛ او ضمناً خود طرفدار همان سیاست است. ستم‌های بنی امیه زیر عنوان برتری نژادی عرب، بقدری وسیع است که جداگانه بررسی شده است. اعراب ایرانیان و مردم روم را که زبردست خود دیدند موالی نام دادند. در فرهنگ عشایری آنان، این نام را به مسلمانان غیرعرب میدادند که به معنی «بندگان آزاد شده» است. هر بنده یا اسیری که مالک، او را آزاد می‌کرد او را موالی میخواندند؛ او منسوب به قبیله و یا خاندان شخص آزاد کننده بود. ایرانیان را از آن رو موالی می‌خواندند که بزور بیشتر کشورشان را فتح کرده و مردم این سرزمین واقعاً (یا حکماً) آزاد شده بودند.^{۱۰۹}

مخالفان بنی امیه چهار گروه بودند که از این قرار است:

اول — مسلمانان سنی و پای بند شرع، که تحمل کارهای خلاف و ستم بنی امیه را نمی کردند.

دوم — طرفداران علی (ع).

سوم — خوارج که بیش از هر گروه، در جنگ و دشمنی با بنی امیه پافشاری می کردند. در نهج البلاغه علی (ع) به دوستان خود توصیه کرد که پس از وفات من کاری به کار خوارج نداشته باشید. فلسفه این تدبیر سیاسی آن بود که خوارج علیه بنی امیه قیام می کردند که دولتی خودکامه بود.

۸۳ — چهارم — موالی که در بالا شرح داده شد.^{۱۱۰}

برخی از محققان ایرانی^{۱۱۱} گروه پنجم را نیز به مخالفان بنی امیه افزوده اند که عبارتند از صوفیان ایرانی و تصوف ایران! او تصوف ایران را بازتاب سیاست تبعیض نژادی بنی امیه شمرده است!

به نظرم اثبات این مطلب بسی دشوار است زیرا تصوف ایران را او در بودائیسیم جستجو می کند و حال آنکه بودائیسیم سیستم طبقات Castes را تحمل کرده است^{۱۱۲} و حتی سیستم حقوقی آن، بر پایه قاعده طبقات در هندو است. اگر مبارزات گاندی و برکت دموکراسی نبود ستم های سیستم طبقات به همان وضع، وجود داشت. علاوه بر این، شرق خراسان قدیم (افغانستان، خوارزم) که ارتباط با بودائیسیم داشته است و محل نشو و نما صوفیان اولیه ایران (مانند ابراهیم ادهم و شقیق بلخی و غیره) است پس از ظهور اسلام زیر نفوذ کامل مذهب اهل سنت بوده اند و صوفیان سنی آن سرزمین، اطاعت از خلفاء اموی و عباسی را اطاعت اولوالامر می شمردند پس چگونه می توانستند که تصوف را دستاویزی علیه سیاست تبعیض نژادی بنی امیه قرار دهند؟ تصور میشود که محقق ایرانی مذکور دچار عارضه گرایش عاطفی ملی شده باشد. بهر حال باید کسی نظر او را اثبات کند چون خودش آن را اثبات نکرده است.

صوفیان دولتی

۸۴ — در تاریخ ایران به جماعتی از بزرگان تصوف بر می خوریم که در عین حال که خودشان را شاهان بی تاج و تخت شمرده و کلمه شاه را در لقب

طریقته خود می گنجاندند^{۱۱۳} (و هنوز هم این کار را می کنند) سرسپرده خلفاء عباسی و حتی ایلخانان مغول و سلاجقه بودند مانند شهاب الدین ابوحفص عمرشهروردی (۵۳۹-۶۳۲هـ) که از صوفیه و عرفاء بزرگ بوده است، او از سوی خلیفه عباسی به نام «الناصر لدین الله» (۵۷۵-۶۲۲هـ) به عنوان سفیر به دربار پادشاه سلجوقی روم به نام علاءالدین کیقباد اول (سلطنت ۶۱۶-۶۳۴هـ) به قونیه رفت، و حامل منشور سلطنت و نیابت خلیفه در ممالک روم و حامل تشریف و خلعت خلیفه و نگین از سوی خلیفه بود که به آن پادشاه داده می شد. در این مسافرت بود که او نجم الدین رازی مؤلف کتاب مرصاد العباد را در روم دید^{۱۱۴} و به راهنمایی آن عارف بزرگ و توصیه وی به دربار آن پادشاه راه یافت و کتاب مرصاد العباد را به نام او کرد با تملق و چاپلوسی بسیار.^{۱۱۵}

وقتی که بنای شهر سلطانیه در زنجان بوسیله ایلخان مغول تمام شد، سلطان اولجایتو خدا بنده بزرگان آن زمان را دعوت کرد مانند شیخ صفی الدین اردبیلی و علامه حلی و شیخ علاءالدوله سمنانی صوفی معروف. این ها دلیل است بر اینکه صوفیان اهل سنت، پیروی اولوالامر را واجب می دانستند و با خلفاء و پادشاهان، روابط حسنه برقرار می کردند و از عطایا و بخشش آنان بهره می بردند. در بخش یک، زیر عنوان «فتودال های شهرنشین - فتودال های صحرائنشین» مطالبی نوشته شد که پرده از روابط صوفیان بزرگ و فتودال ها بر می دارد.

۸۵- بهر حال چون بزرگان صوفیه خود را شاهان بی تاج و تخت می دانستند و خود را «ملوک دین»^{۱۱۶} می خواندند با حيله ها و نیرنگ های بسیار در اقشار مردم بیسواد و باسواد نفوذ پیدا کرده بودند تا آنجا که گروه های انقلابی مانند سربداران و حروفیه ناچار بودند که از دست جور ایلخانان (که بقول صوفیه ملوک دنیا بودند) به صوفیه که ملوک دین بودند پناه ببرند! مردی به نام شیخ خلیفه که رهبر نهضت سربداران بود به عنوان شاگردی، خود را به علاءالدوله سمنانی نزدیک کرد؛ علاءالدوله از وی پرسید که پیرو کدام یک از چهار مذهب بر حق اهل سنت است، شیخ خلیفه پاسخ داد که «آنچه من

می جویم از آن مذاهب، برتر است.» علاءالدوله طاقت آن جواب را نیاورد و آن را کفر شمرد و دوات خود را بر سر او شکست.^{۱۱۷} چنین معلوم است که قیام روستائیان شیعه و اصناف و کسبه از دست حکام بیگانه مغول و تیموری، زیر عنوان سربداران و حروفیه (در قرن هشتم و همزمان حافظ) زیر پرده تصوف، صورت می گرفت زیرا ملوک دین که صوفیان قرن هشتم بودند قدرت عجیب بهم رساننده بودند و برای قیام علیه یک قدرت، از قدرت مقابل آن، استفاده میشود. بعضی از مورخان^{۱۱۸} معاصر ما نتوانسته اند این نکته را صریح و با ذکر قاعده تاریخی، بگویند.

با همه این احوال، تاریخ به ندرت، یادی از یک صوفی تقریباً گمنام می کند که علیه خلیفه «المستعصم بالله» قیام کرد و به مغولان پناهنده شد. او حسام الدین خلیل بدر بن خورشید بلوچی بود که در جامه صوفیان می زیست.^{۱۱۹} بهتر است بگوئیم: وضع مشایخ صوفیه یکسان نبود چنانکه علاءالدوله سمنانی با سلاطین ایلخانی همراهی می کرد، و در اجراء سیاست مالیاتی ایلخان و خواجه رشیدالدین وزیرش گام برمیداشت؛ سیاست مذکور روی این پایه قرار داشت که روستاها آباد باشند تا دولت بتواند از کشاورزان مالیات خود را بگیرد و آنان را بدوشد. علاءالدوله در این سیاست دولتی گام زده و گفته است: «حق تعالی این زمین و مزارع را به حکمت آفریده و میخواهد که معمور باشد... هر کس که زمینی دارد و از آن، هر سال هزار من غله، حاصل می تواند کرد اگر به تقصیر و اهمال، نهصد من حاصل کند و به سبب او، صد من از حلق خلق، دور افتد به قدر آن، از وی بازخواست خواهند کرد.» در رویاروی او، عارف معروف، شیخ زاهد گیلانی (وفات ۷۰۰ هـ) پدر زن شیخ صفی الدین اردبیلی (۶۵۰-۷۳۵ هـ) و استادش را می بینیم که روستائیان را علیه ملوک دنیا (شیرانشاه) شورانید و از زراعت بازداشت.^{۱۲۱}

ملوک دین

۸۶- تا آن جا که اطلاع دارم مورخی که علم حقوق جدید بداند و دیدگاه های تاریخی را با اطلاعات حقوقی بیامیزد هنوز در زبان فارسی

برنخاسته است؛ نیز ندیدم کسی تاریخ سیاسی را بداند و از تصوف و عرفان هم سر رشته داشته باشد و با چنین دیدی، در تاریخ تصوف، چیز بنویسد. در نتیجه تاریخ تصوف، آنچنان که باید نوشته نشده است و جامعه ایرانی (و دیگران) از نیرنگ های اکثر صوفیان، در مدتی بالغ بر هزار سال بی خبر مانده است. مثلاً در صد سال اخیر تاریخ ایران، فقهاء در کسوت مراجع تقلید، عالی ترین قدرت دینی هستند؛ اما فکر نکنید که در عصر حافظ (قرن هشتم هجری) هم وضع چنین بود. در آن موقع، عرفاء و صوفیه عالی ترین قدرت دینی بوده اند. این مطلب را میتوانید از کتاب^{۱۲۲} مرصاد العباد نجم الدین رازی بیابید که می گوید: «اما ملوک، دو طائفه اند: ملوک دنیا و ملوک دین... آنها که ملوک دین هستند مظهر و مظهر (به ضم اول و کسر سوم) صفات لطف و قهر خداوندینند؛ طلسم اعظم صورت را از کلید شریعت به دست طریقت بگشوده اند... بر تخت مملکت ابدی و سریر سلطنت سرمدی... به مالکیت نشسته اند...» او عقیده دارد که علماء باطن یعنی مشایخ صوفیان، مقدم بر فقهاء هستند و ارث پیامبران به آنان می رسد زیرا به عالم یقین رسیده اند و علم لدنی (نه علم اکتسابی) دارند، خدا و پیر طریق، آنان را مأمور تربیت خلق و دعوت به حق کرده است؛ «عمری خود را موعظه کرده اند، سپس واعظ دیگران شده اند...» این طائفه که نام خود را ملوک دین نهاده اند به قاعده «آئین دو شمشیر» قدرت عمومی را بین پادشاهان معمولی و خود قسمت کرده اند، و عقیده دارند که در جامعه دو قدرت وجود دارد: یکی قدرت پادشاه و دیگری قدرت شیخ (رهبر معنوی و یا مربی خلق). حتی در رؤیای قدرت طلبی، اندیشه مدینه فاضله افلاطون را بدون ذکر مأخذ، برداشته و همان «فیلسوف شاه» افلاطون را تبدیل به «صوفی شاه» کرده اند و گفته اند: «^{۱۲۳} ولکن سعادت عظمی و دولت کبری در آن است که صاحب همتی را سلطنت مملکت دین و دنیا، کرامت کنند که به خلافت... متصرف هر دو مملکت (دین و دنیا) گردد!» گوینده این گزافه، با شنیدن خبر حمله چنگیز و مانند آن، از خوارزم به زادگاه خود یعنی ری رفت، و از آنجا عائله و خویشان را رها کرد و به روم گریخت و گفت: «^{۱۲۴} سنت پیامبران است که چون طاقت نیارند بگریزند! و

هر کس خود را رهانید سود برد! چنین دیوسیرتی خود را در ردیف مشایخ نهاده و مدعی رهبری و سلطنت دینی و دنیوی مسلمانان است. این دیوسیرتان در آخر کار مردم را به اطاعت از خود فرا می خوانند تا بساط قدرت را به راه اندازند. متأسفانه حافظ مدتی فریب آنان را خورد و یک غزل جانانه در نشر عقائد آنان گفت:

ای بی خبر بکوش که صاحب خبر شوی تا راهرو نباشی کی راهبر شوی
گر در سرت هوای وصال است حافظا باید که خاک درگه اهل هنر شوی

مضمون و معنی بیت اول، همان است که مؤلف مرصاد العباد در بالا گفته است: «عمری خود را موعظه کرده اند سپس واعظ دیگران شده اند...» صوفی واقعی نجم الدین کبری بود که هر قدر خواستند که جان او را از دست لشکر مغول نجات دهند گوش نکرد و در برابر سپاه مقاومت نمود و جنگید و کشته شد. مولوی درباره او گفته است:

ما از آن محتشمانیم که ساغر گیرند نی از آن مفلسکان که بزلاغر گیرند
به یکی دست، می خالص ایمان نوشند به یکی دست دگر پرچم کافر گیرند

۸۷- نتیجه. صوفیان در اوج قدرت خود واقعاً دعوی پادشاهی داشتند ولی نه در سرزمین معین. کلمه «شاه» را در لقب طریقتی خود برای زینت و تجمل نگذاشتند بلکه یادگار دوران کیا و بیای صوفیان است. آن روز که «شاه نعمه الله ولی» گفته می شد خیلی معنی داشت بعداً جنبه شوخی پیدا کرد مانند مست علیشاه و... شاه نعمه الله ولی به سال ۸۳۴ هـ ق وفات یافته است و معاصر حافظ بیوده است ولی حافظ از او بزرگتر بود. ۱۲۵

یکی از شاخه های تصوف که هم گام با گسترش قدرت صوفیه پدید آمد و رشد کرد آئین فتوت و جوانمردی بود که برای اصناف و عوام فراهم شده بود. در روزگاری در هر معبری خانقاهی بود و خلق روبه آنها آورده بودند بدیهی است که باید برای هر صنفی آداب خاص نوشته شود تا ارشاد شوند. جوانمردان هم مانند صوفیان، با ملوک و پادشاهان روابطی پدید آورده بودند. ابن بطوطه ۱۲۶ می گوید: «رسم ولایت های روم چنین است که اگر سلطان در محلی نباشد اخی (یعنی سردسته جوانمردان) فرماندار محل میشود، و او به

واردین (مسافران) مرکب و جامه می بخشید، و از هر کس در خور قدر و مقام او پذیرائی می کند. ترتیب کار و روش این فرمانداران محلی، از حیث امر و نهی و سواری و غیره، همان آداب ملوک می باشد.»

استفاده از عنوان یا قدرت تصوف

۸۸- رونق بازار تصوف موجب شد که کسانی که صوفی نبودند از عنوان های صوفیانه برای مقاصد سیاسی و قیام علیه دولت وقت بهره می گرفتند چنانکه پیر یعقوب باغستانی که مردی شیعه بود در قیام آلافرنگ پسر عموی غازان بسال ۷۰۳ هـ ق (= ۱۳۰۳ میلادی) او را یاری میداد. ۱۲۷ در مورد سر بداران هم احتمال داده اند که رهبرشان به نام شیخ خلیفه و شیخ حسن جویری شیعه بوده اند که در لباس تصوف کار نهضت سیاسی را پیش بردند. مورخان نوشته اند: ۱۲۸ «روزی خواجه شمس الدین علی از مریدان و درویشان شیخ حسن جویری، وارد مجلس «آی تیمور محمد» شد، و سخنان عتاب آمیزی ایراد کرد و گفت: عجب حالتی است که درویشان را پیش تو هیچ قدر و قیمتی نمانده، و ارازل و او باش را برایشان تقدیم می نمائی، با وجود آنکه مهم توبه تقویت این طائفه پسندیده اخلاق، متمشی شده است...»

به طور کلی از قرن هشتم (عصر حافظ) به بعد روستائیان و کسبه و اصناف شهری که بار مالیات ها بر دوش آنان قرار داشت برای یافتن راه چاره، ناگزیر بودند که دست به دامن رؤساء اهل تصوف بزنند؛ چنانکه به شیخ صدرالدین فرزند و جانشین شیخ صفی الدین، متوسل شدند؛ او چون میدید هواخواهان او غالباً شیعه هستند متمایل به فرقه میانه روی را از شیعه که امامیه خوانده می شوند گردید و حال آنکه خود شیخ صفی الدین، شافعی مذهب بود. ۱۲۹ باقی جریان ها که به قیام شاه اسماعیل صفوی منجر شد روشن است. در واقع در عصر حافظ، مقدمات کار برای ظهور یک دولت قوی (صفویه) در حال جنین بود و روبه کمال می رفت.

۸۹- این بخش را به همین جا خاتمه می دهیم. حال به بینیم که ملوک دین (مشایخ صوفیه) که در پی قدرت این جهانی بوده اند آیا امکان دارد که از

تعصب بر کنار باشند یا نه؟ مؤلف مرصاد العباد که می گوید: سالک باید معتزلی و رافضی نباشد و ردّ بر اسماعیلیه و فلاسفه می کند و از پادشاه می خواهد که جلو آنان را بگیرد. یا این پیر، صوفی نیست و یا تعصب در تصوف هم می تواند رخنه کند. بعضی از عزیزان^{۱۳۰} ما نباید شتاب ورزیده و دلّ صوفیان را کلاً ازرق کنند.

حافظ ار خصم، خطا گفت نگیریم براو
وربه حق گفت، جدل با سخن حق نکنیم

تعصب Fanaticism

۹۰- مولوی می گوید:

سخت گیری و تعصب، خامی است تا جنینی کار، خون آشامی است
تعریف تعصب. تعصب، کاری است گروهی، نوعی همیاری بین چند
نفر و یا گروهی بزرگ و یا کوچک است. علت این همیاری، یا وحدت خونی
(خویشاوندی) است، یا وحدت دینی، یا وحدت سیاسی و عقیدتی و مرامی.
افراد یک عشیره، نسبت به هم و علیه افراد خارج از قبیله خود، تعصب نشان
می دهند، یعنی موقع حاجت، بهم یاری می دهند به نفع خودشان و به زیان
دیگران؛ گاه برای دفاع از خود (کاری درست است) و گاه برای غارت قبیله
دیگر که کاری نادرست است و نوعی فساد و انحطاط اجتماعی است. پس
تعصب دو نوع است.

تعاون اجتماعی، یکنوع تعصب مفید است. در فارسی روزگار ما وقتی که
کلمه تعصب را می گویند آن را در نوع منفی و زیان بخش بکار می برند، که
تازیان آن را «تعصب جاهلی» نامیده اند. مورد بحث ما در این بخش همین
است.

در تاریخ ادیان، به گونه های مختلف و بیشمار از تعصبات برخورد می کنیم

که هر عاقلی روی از آنها می گرداند. در دین مزدیسنی می بینیم که شهریار هخامنشی، خدای بابل را که ماردوخ Mardukh نام داشت کنار زد و اهورا مزدا را بجای آن نهاد.^{۱۳۱} در برابر این کار، قوم یهود را از اسارت بابل رهائی بخشید. هخامنشیان، معابد ملت های مغلوب را بهزینه خود، بازسازی کرده و اموال آن معابد را که دیگران غارت کرده بودند بجای خود بازمی گرداندند.^{۱۳۲} نیز کرتیر، مؤبدان موبد معروف در آغاز دوره ساسانی، در کتیبه زردشت و در کتیبه سرمشهد، کوشش های خود را در راه رواج دین زردشتی دوره ساسانی، شرح داده است، کارهایی که در این راه کرده است گاهی توأم با خونریزی بوده است.^{۱۳۳}

مغان که قبل از مذهب زردشت و در زمان سلسله ماد وجود داشتند نیز مردمی متعصب بودند. آنان اصلاحاتی را که زردشت در راه توحید کرده بود زیر پا نهاده به واپسگرایی قدم نهادند، آداب مغان و تعدد خدایان را بار دیگر زنده کردند؛ همین یکی از موجبات سقوط هخامنشیان گردید.^{۱۳۴}

۹۱- در اوائل قرن چهارم میلادی کنستانتین Constantin کبیر، مسیحی شد و مسیحیت را دین رسمی کشور خود قرار داد. پس شروع به آزار یهود کرد، این کار در طول مدت قرون وسطی ادامه یافت.^{۱۳۵} محققان می نویسند:^{۱۳۶} کنستانتین با تعصب تمام علیه میترائیزم که از ایران و ثراد آریائی برخاسته بود قیام کرد؛ در زمان او کسی جرأت نداشت که خورشید را به هنگام طلوع و غروب، نگاه کند؛ اوسی و شش سال، سلطنت کرد و به سال ۳۳۷ میلادی مرد. در زمان او پیروان میترائیزم در اروپا تحت تعقیب قرار گرفتند و حال آنکه دین عیسی و میترائیزم، همزمان از آسیا، وارد اروپا شده بودند. و در آخر قرن دوم میلادی، هر دو دین در دورترین نقاط رم پیروان خود را داشتند. تعصب که از عصر کنستانتین آغاز شده همه کتب میترائیزم را از بین برد؛ فقط نام یکی از مؤلفان رم به نام Pallas تا کنون مانده است و شناخته شده است. میترائیزم بیش از سیصد سال در ممالک رم دوام یافت و بسیاری از اصول آن مانند: فدیة، نیاز، معاد، عقیده به صراط، بهشت، جهنم، حساب، میزان، ثواب و گناه در دین عیسی رسوب کرد و ماند. تعصبات کنستانتین موجب شد که ساسانیان

هم به اتباع مسیحی خود در ایران گاه بدگمان شده و مؤبدان پادشاهان را به سخت گیری علیه آن اتباع مسیحی وادار می کردند چنانکه شاپور دوم پادشاه ساسانی (۳۰۹-۳۷۹ میلادی) چنین کرد و در زمان اردشیر بابکان هم چنین بود.

۹۲- ژوستینیان امپراتور روم به تعصب، معروف بود، آکادمی افلاطون در آتن را بست، دلیل وی این بود که این مدرسه شرک و بت پرستان است. او بود که در سال ۵۲۰ میلادی، حکم اعدام پیروان مانوی را صادر کرد.^{۱۳۷}

انکساگوراس Anaxagoras دانشمند یونانی (ولادت ۴۵۸ ق. م) را هم شهریان او از روی تعصب متهم به زندقه و کفر کرده و او را محکوم به تبعید کردند. یونانیان همین تعصب را درباره دانشمندی دیگر به نام پروتاگوراس Protagoras کرده و کتابهای او را سوزانده و خودش را هم تبعید کردند. پلوتارک، کتابی علیه هرودوت Herodotis پدر تاریخ نوشته است و نام آن کتاب را «بی شرفی هرودوت» نهاده و گفته است: «او به قدر کافی نسبت به وطن خود، تعصب نداشته است!»^{۱۳۸}

۹۳- ابن خلدون^{۱۳۹} عقیده دارد که تعصب و همیاری عشایر، در جهان، حکومت ها را پدید آورده است مانند حکومت بنی امیه و بنی عباس و غیره. مورخان معاصر^{۱۴۰} هم همین نظر او را دارند. در زمان خلافت عباسیان، ترکان که از شرق ایران به دربار خلفاء راه یافته بودند (بصورت سپاه) قدرت سیاسی بهم رساندند و یهود را آزار میدادند زیرا به دارائی آنان چشم طمع دوخته بودند. به همین جهت، یهود از آن تاریخ به شمال افریقا و اسپانیا مهاجرت کردند.^{۱۴۱} اما در صدر اسلام به پیروان ادیان دیگر، در قرآن اجازه داده شده بود که برای خود دادگاه تشکیل دهند. به همین جهت برتراند راسل^{۱۴۲} می نویسد: «مسیحیان نسطوری که در غرب آسیا می زیستند مورد آزار مسیحیان دیگر بودند، و حکومت مسیحی بیزانس، به آنان ستم می کرد. وقتی که اسلام به غرب آسیا حمله ور شد نسطوریان، خرسند شدند زیرا دین اسلام نسبت به آنان، سخت گیری و تعصب نشان نداد، و فقط جزیه و خراج می گرفت آنهم نه از زنان و راهبان.»

از مطلب بالا معلوم میشود که تعصب حتی بین فرقه‌های یک دین هم می‌توانست باشد چنانکه نوشته‌اند: ۱۴۳ «مذهب سنی در دوران سلجوقیان، هر قدر پیشرفت می‌کرد نسبت به مسیحیان و یهودیان و زردشتیان و شیعه و معتزله و خوارج و مانویان و مزدکیان و خرمدینان، تعصب و سخت‌گیری نشان میدادند.»

۹۴- مروری کردیم بر تعصب در تاریخ ادیان و دول در شرق و غرب، این بس است. فقط خواستیم چشم‌انداز تعصب را به شما نشان دهیم. حال قلم را برمی‌گردانیم و چهار نمونه از مدارا و تسامح و گذشت را ضبط می‌کنیم:

اول - داریوش کبیر وقتی که مصر را گرفت دستور داد که معابد مصریان را تعمیر کردند، به مذهب آنان احترام نهاد. ۱۴۴

دوم - جمعیت اخوان الصفا همگی فیلسوف بودند و جنبش فلاسفه ایران را بنیاد نهاده و دیالمه را روی کار آوردند و غرب ایران را از چنگ خلافت عباسیان بدر آوردند و استقلال بخشیدند. درباره صفات این فلاسفه می‌نویسند ۱۴۵ که به پیروان خود توصیه کرده بودند که: با هیچ علمی دشمنی نکنند، از هیچ کتابی دوری نگزینند، و در هیچ مذهب، تعصب نورزند! «کاش دیگران از این ایرانیان، سرمشق یاد می‌گرفتند.

سوم - مورخان علوم می‌نویسند ۱۴۶ «علماء حقوق در قرن ۱۶-۱۷ میلادی، وارثان انسان‌گرایان بودند. بارزترین تلاش آنان این بود که خشونت و عداوت مذهبی را به وسعت مشرب و مدارا مبدل کنند و در خدمت جامعه‌ای با فرهنگ و وسیع‌المشرب درآورند...»

چهارم - آخرین نمونه را در غزلی از غزل‌های خواجه حافظ می‌بینیم که می‌گوید:

ما نگوئیم بد و میل به ناحق نکنیم جامه کس سیه و دلخ خود ارزق نکنیم

یعنی خود را صوفی وارسته و آگاه، و دیگران را تباه و سیاه نشان نمیدهیم؛

عیب درویش و توانگر به کم و بیش بد است کاربرد، مصلحت آن است که مطلق نکنیم

رقم مغلطه بر دفتر دانش ننزیم سرتحق با ورق شعبده ملحق نکنیم

گر بدی گفت حسودی و رفیقی رنجید گو تو خوش باش که ما گوش به احق نکنیم

حافظ ارخصم، خطا گفت نگیریم براو وربه حق گفت، جدل با سخن حق نکنیم این کلمات آسمانی آیا نسخه بدل سخنان جمعیت اخوان الصفا نیست؟ آنان فیلسوفان انسان دوستی بودند چون حقوقدانان قرن ۱۶-۱۷ میلادی اروپا و چون صوفیان وارسته ای مانند حافظ در قرن هشتم هجری (چهاردهم میلادی) انسان های واقعی لازم نیست که صوفی باشند، همه جا بودند و همه جا هستند و همه جا خواهند بود. فضیلت این انسان های خوب و تلاش آنها در طول تاریخ، از مرز آرمان ها گذشته و به واقعیت رسیده است، آن واقعیت اکنون در دموکراسی واقعی است. به همین جهت برتراند راسل^{۱۴۷} می گوید: «یکی از براهینی که بر ضد دموکراسی می آورند این است که ملتی که مرکب از متعصبان متحد است امکان پیروزی آن، در جنگ، بیشتر از ملتی است که بخش بزرگی از آن ملت، مردمان سلیم (یعنی دموکرات) و با فهم باشند. باید دانست که موارد پیروزی تعصب، بیش از موارد شکست آن، شهرت دارد، زیرا شکست، چندان آوازه ای ندارد...»

تصوف و تعصب

۹۵- در آغاز هر کس که این عنوان را نگاه می کند با خود می گوید: تصوف را با تعصب چه کار؟ اما اگر بخش پنج را خوانده باشید در آنجا از دو مطلب زیر دو عنوان ذیل بحث شد با اسناد و مدارک کافی:

الف - صوفیان دولتی. یعنی جماعتی از بزرگان صوفیه که سرسپرده خلفاء عباسی و پادشاهان پس از آن بودند.

ب - ملوک دین. یعنی صوفیان واقعاً ادعای قدرت و سلطنت داشتند و معتقد بودند که باید مدینه فاضله افلاطونی را زنده کرد ولی بجای فیلسوف شاه باید صوفی شاه قرار گیرد، مانند شاه نعمه الله ولی. صوفیان ایران ممکن است تحت تأثیر کتاب «خداینامک» سلطنت دین و دنیا را با هم می خواستند و تحت تأثیر یونانیان و افلاطون نبودند. جمشید بگفته فردوسی گفته بود:

منم گفت با فره ایزدی همم شهر یاری و هم مؤبدی
صوفیان دولتی که به دستگاه خلافت بغداد نزدیک می شدند یکی از

کارهای آنان مخالفت با فلسفه بود زیرا خلفاء عباسی از زمان جنبش فلاسفه ایران زیر عنوان اخوان الصفا، خاطره بدی از فلسفه داشتند و حکومت های محلی ترک را در شرق ایران علیه دیالمه و کتابخانه های فلسفه برانگیخته بودند و بهمین جهت کتابخانه مجدالدوله دیلمی را در ری سوختند. با وجود اینکه فخر رازی فیلسوف ایرانی در جناح مخالف فلاسفه ملی (چون ابن سینا) قرار گرفته و رد بر فلاسفه نوشته بود ولی صوفیان از او هم ناراضی بودند و مؤلف کتاب مرصاد العباد^{۱۴۸} عمر خیام را صریحاً کوبیده و فخر رازی را بدون ذکر نام بی دین خوانده است و گفته است: حمله چنگیز به ایران از شومی فلسفه خواندن و عقائد فلاسفه است! و چون خلفاء عباسی با اسماعیلیه مخالف بودند این گروه از صوفیان هم برای خرسندی خاطر خلیفه، عقیده دارند که اسماعیلیه هم ملحدند.^{۱۴۹} و چون خلفاء عباسی اساساً با شیعه و معتزله میانه ای نداشتند و صابون دیالمه به جامه آنان رسیده بود پس اینگونه صوفیان دولتی باید با شیعه و معتزله هم درافتند، تا آنجا که همان مؤلف^{۱۵۰} می نویسد: سالک فقط باید مذهب اهل سنت و جماعت داشته باشد، شیعه و معتزلی نباشد، و به تعصب، آلوده نباشد!

عجیب است که هم با شیعه و معتزلی، خصومت می ورزد و هم می گوید: «به تعصب، آلوده نباشد.» او چون خودش مذهب اهل سنت دارد و از خلافت بغداد فرمان و الهام می گیرد و خلافت بغداد که سایه او بر سر سلاجقه روم قرار داشت (و فرمان نیابت خلافت را از بغداد برای علاءالدین کیقباد سلجوقی در روم بردند) با فلاسفه و اعتزال و تشیع سر ناسازگاری از قدیم داشت. مرصاد العباد در سال ۶۲۰ هـ. ق در شهر سیواس روم تمام شد و در این سال بنا بگفته^{۱۵۱} خود مؤلف تقدیم دربار علاءالدین کیقباد گردید. تاریخ ورود مؤلف مرصاد العباد به بغداد و اقامت وی در آخر عمرش در آن شهر هنوز بدست نیامده است ولی در عصر مستعصم عباسی (خلافت ۶۴۰ تا ۶۵۶ هـ = ۱۲۴۲-۱۲۵۸ میلادی) در بغداد می زیست و زیر سایه این خلیفه زندگی می کرد. حال ببینید که برخی از مؤلفان^{۱۵۲} ما که متن کتاب مرصاد العباد را (که مانند اساسنامه تصوف است) نخوانده و با عجله و شتاب می نویسند: «همین

آزادمنشی Liberalisme تصوف بود که در نظر صوفیه، گبر و ترسا و یهود و مسلمان و حتی بت پرست، یکسانند، همه می توانستند در برابر یکدیگر در خانقاه بنشینند، و در سماع و در ذکر خفی و جلی، و هرگونه تظاهر دیگر شرکت کنند... بدین گونه، تصوف، تنها اصل بوده است، و در فروع، هر کس می توانسته است به سلیقه و ذوق و پسند خود، عمل کند، و اجبار و الزامی در کار نبوده است. به همین جهت در دوره اسلامی، برخی از فرق تصوف، شافعی، برخی حنفی، برخی حنبلی و حتی ظاهری، و برخی هم شیعه بوده اند.» این سخن را با متن کتاب مرصاد العباد بسنجید و بدانید که سراسر اشتباه است. علت اینکه تصوف در هر جا آشیانه می کند حتی در فلسفه اپیکوروس Epicurese، نه برای مسئله آزادی (فقدان تعصب) است بلکه به آن جهت است که در آغاز بخش چهار گفته شد یعنی همان داوری های وجدان و سرشت، اساس تصوف شده است که در هر انسانی وجود دارد. این داوری ها ملک کسی نیست و صوفی حق ندارد آن را بخود اختصاص بدهد و از ترکیب آن با چیزهای دیگر، سرمایه ای برای خود بسازد و آن را به نام خود به ثبت برساند. حال از صوفیان دولتی مانند مؤلف مرصاد العباد بگذریم که آن را یکبار به نام رساله عقل و عشق نوشت، بار دیگر آن را بصورت مرصاد العباد برای درویش نوشت، سپس اصلاحاتی در آن کرد و هدیه به علاءالدین کیقباد پادشاه سلجوقی روم داد، بار دیگر خلاصه آن را به نام «مرموزات» به داودبن بهرامشاه فرمانروای ارزنجان تقدیم کرد، بعداً آن را به عربی ترجمه کرد (شاید در بغداد) و آن را منارات السائرین خواند! ۱۵۳

۹۶- حال به بسینیم صوفیان که خود را ملوک دین می خواندند و در پی جذب قدرت و گردآوری مریدان بودند با یکدیگر چگونه سلوک می کردند؟ آیا در رابطه با یکدیگر، تعصب نداشتند؟ زیر عنوان معروف (در بین ایرانیان) حیدری - نعمتی باین سؤال جواب داده می شود:

حیدری - نعمتی

بعضی از مؤلفان ۱۵۴ تنها مورد نزاع و تعصب صوفیان ایران را در نزاع معروف

حیدری و نعمتی (پیروان شاه نعمه الله ولی) میدانند. به نظر او حیدری ها پیروان سلطان حیدر، نواده شیخ صفی الدین اردبیلی بوده اند. دلیلی بر این نظر نداده اند. و برای من این شک پدید آمده است که فرقه معروف حیدری، پیروان قطب الدین حیدرند که تربت حیدریه خراسان به نام او است که ابن بطوطه^{۱۵۵} مکرر نام آنها را برده است؛ باید هم چنین باشد که خراسان و کرمان از دیر باز روابط همسایگی و رفت و آمد داشته اند و از اردبیل و آذربایجان که مرکز تصوف پیروان شیخ صفی بوده دور بوده اند. بهر حال این را باید تحقیق کرد و یکجانبه دآوری نباید نمود. حافظ با تعصب میانه نداشت و الفت را اساس زندگی شمرده و می گفت:

آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است با دوستان مروت با دشمنان مدارا
نبود نقش دو عالم که رنگ الفت بود زمانه طرح محبت نه این زمان انداخت
شاعر بزرگ ایران، دو یست تا سیصد سال جلوتر از حقوقدانان اروپا، علیه تعصب بپاخاست. اگر بررسی دیوان حافظ (به ویژه بخش ششم) همین نتیجه را بدهد ما را بس است.

۹۷- از برتراند راسل^{۱۵۶} سخنی بیاوریم و این بحث را پایان دهیم، او می گوید: «قدرت جامعه نه تنها به شمار افراد و منابع اقتصادی و توانائی های فنی بسته است بلکه به عقاید آن جامعه هم بسته است. اگر افراد جامعه به یک عقیده تعصب آمیز، پای بند باشند قدرت آن جامعه زیاد میشود... مرام های تعصب آمیز در قرن بیستم بیش از قرن نوزدهم رواج دارد.»

علم و دموکراسی را تعصب، تهدید می کند. تعصب مایه آشتی و بی نظمی است. سومریان Sumerian خدای بی نظمی را تیامت Tiamet می نامیدند و معتقد بودند^{۱۵۷} که باید با بی نظمی نبرد کرد.

رطل گرانم ده، ای مرید خرابات
شادی شیخی که خانقاه ندارد

۷

خانقاه

۹۸- جای آموزش آئین تصوف و ریاضت و خودسازی طبق برنامه ای بود که تهیه دیده شده بود. ۱۵۸ مدرسه به جایی می گفتند که در آنجا علوم شریعت را یاد می دادند. پس در روزگار رواج خانقاه مدرسه ها هم بود. حافظ به این دوگانگی مرکز آموزش دینی اشارات بسیار دارد:

حدیث مدرسه و خانقه مگوی که باز فتاد در سر حافظ هوای میخانه
به تقریب میتوان گفت که خانقاه هزار سال در ایران کار می کرد و
داوطلب تصوف می پذیرفت و تعلیم میداد. دیوان مولوی، دیوان سعدی، دیوان حافظ و بسیاری از دیوان های دیگر زیر تأثیر خانقاه ها قرار گرفته اند؛ دائماً اصطلاحات خانقاهی را در شعر می آورند. پس از دو جهت باید خانقاه ها را شناخت: از جهت ادبی برای فهم زبان فارسی، از جهت تاریخی، تا به بینیم که چه بر سر ملت ایران آوردند. آثار بد و خوب تعلیم خانقاه را باید شناخت و راه آینده فرهنگ ایران را هموار نمود. خانقاه را گاه صومعه هم می گفتند. حافظ گوید:

ز کنج صومعه حافظ مجوی گوهر عشق قدم برون نه اگر میل جستجواری

تاریخ پیدایش خانقاه‌ها

۹۹- اسلام چون قدم از جزیره العرب بیرون نهاد در شرق به دو پایگاه فرهنگ و معنویت برخورد:

اول - در بابل و بین النهرین که خاستگاه علوم و ادیان بود و روی فرهنگ یونان، اثر نهاده بود.

دوم - بلخ و افغانستان که فروغ کیش بودا بر آن تابیده بود و می تابید. مردم این دوسرزمین، فضائل انسانی را می شناختند و در مسیر آنها قرار گرفته بودند. از بین النهرین هم مستقیماً به هند رفته و از مذهب بودا اقتباس‌ها می کردند، چنانکه مانی چنین کرد. در عصر حافظ، دانائی به نام نظام تبریزی ترجمه کتاب «بلوهر و بیودسف» را که امروزه «بوداسف و بلوهر» می گویند به نام سلطان احمد جلایر، منقح کرد، و این نشان نفوذ دین بودا در سرزمین‌های اسلامی بود.

۱۰۰- مانوی که مؤسس خانگاه مانویان است احتمالاً آن را از بودائی‌ان گرفته است. ۱۵۹ صومعه و خانگاه مانوی پنج طالار داشت، یکی برای کتاب‌ها و تصاویر، دیگری برای روزه و خطابه‌های مذهبی، دیگری برای عبادت و اعتراف، دیگری برای تعلیمات مذهبی، پنجمی برای مؤمنان مریض و احتمالاً برای صنف برگزیدگان. برگزیدگان که صنف روحانیون مانوی بودند در این طالارها با هم زندگی کرده و سکونت داشتند. آنان از داشتن بنای مخصوص و مطبخ و مخزن مستقل و خصوصی، ممنوع بودند؛ غذاهای غیر حیوانی می خوردند؛ و با وقار کامل، منتظر صدقات مردم بودند. اگر کسی برای آنان صدقه نمی آورد به در یوزه می رفتند تا حاجات ضروری خود را برطرف کنند! ۱۶۰

همان صدقات را در خانقاه صوفیان مسلمان «نذر و فتوح» می خواندند. حافظ گوید:

نذر و فتوح صومعه در وجه می نهیم دل قریا به آب خرابات برکشیم!
اما در باره در یوزه چون دیده‌ام که بسیاری از اهل قلم بدون تحقیق در این راه وارد شده‌اند ذیلاً آن را بررسی می کنیم:

در یوزه

۱۰۱- در یوزه در تصوف اسلامی با شروط خاصی، تجویز شده است برای صوفیانی که مشغول ریاضت و توجه بخدا هستند و دنبال معاش رفتن، آنان را از این توجه و ریاضت باز میدارد. در کتاب اوراد الاحباب^{۱۶۱} شرح این نوع در یوزه را نوشته اند. کاملاً روشن است که آن را از دین مانی گرفته اند. این در یوزه است که خواجه عبدالله انصاری^{۱۶۲} در تعریف صوفیان واقعی و رسم کار آنان گفته است:

«بعد از روزه سه روزه، به نان ریزه در یوزه،
«سفره گشایند و افطار کنند؛ و فراغت از کنوز و قنطار کنند!
مولوی نیز همین را گفته است:

چند از این صبر و از این سه روزه چند چند از این زنبیل و این در یوزه چند؟

اما عده ای از صوفیان هم در یوزه را وسیله کسب قرار داده و سربار جامعه می شدند و بدون شروط در یوزه، اقدام به گدائی می کردند که مؤلف کتاب مرصاد العباد، آنان را «صوفیان گدائی» خوانده است.^{۱۶۳} ابن بطوطه هنگام سفر به ایران در لارستان به درویشانی برخورد کرده بود که درباره آنان چنین نوشته است:^{۱۶۴} «رسم این دراویش بر این است که روزها هنگام عصر در زاویه (خانقاه) گرد می آیند و آنگاه به سوی خانه های مردم راه افتاده از هر خانه یک یا دو گرده نان می گیرند و آنها را به مسافرینی که بزایه (خانقاه) وارد می شوند میدهند. صاحب خانه ها که به این وضع، خو گرفته اند سهم دراویش را در مخارج، منظور میدارند.» بنظرم این ها همان درویشان گدائی بوده اند و شروط در یوزه را نداشتند. بعضی از مورخان معاصر^{۱۶۵} بین در یوزه با شروط تصوف، و در یوزه بدون آن شروط (که گدائی خوانده شده است) فرق نهاده و هر نوع در یوزه را رد می کنند که نشان تحقیق نکردن در آداب تصوف است.

حال که از بحث کوتاهی درباره در یوزه صوفیانه فارغ شدیم به بحث خود درباره خانقاه ها ادامه میدهیم:

۱۰۲- ابن بطوطه (۷۰۳-۷۷۹هـ) که معاصر حافظ است و هر جا که می رسید غالباً به خانقاه ها وارد می شد درباره خانقاه های مصر شرحی جالب

نوشته و می گوید: ۱۶۶ «عده زوایا که آنها را خانقاه می نامند ۱۶۷ بسیار است. امرای مصر در ساختن خانقاه ها بر یکدیگر پیشی میجویند. هر خانقاه، مخصوص گروهی از دراویش است؛ بیشتر دراویش از ایرانیان هستند که مردمی اهل ادب، و در مسلک تصوف، صاحب اطلاع می باشند. هریک از خانقاه ها شیخی دارد و پیروانی. ترتیب کارشان عجیب است؛ از جمله مراسم و مقررات خانقاه این است که خادم، هر بامداد پیش دراویش می آید، و هر یک از آنان، غذایی را که میل دارند باو سفارش میدهند؛ چون وقت خوراک میرسد برای هر کس پاره ای نان با یک ظرف جداگانه شور با داده میشود. دو تن از یک ظرف غذا نمیخورند. در خانقاه روزی دو بار غذا داده میشود. هریک از دراویش یک دست لباس تابستانی و یک دست لباس زمستانی، ماهانه بیست الی سی درهم مقرری دارند. شبهای آدینه مقداری حلوای شکری و صابون رخت شویی و پول حمام و روغن (برای روشن کردن چراغ) دریافت میدارند. این دراویش، مجرد هستند. برای درویشان متأهل، خانقاه های جداگانه هست. دراویش باید در نمازهای پنجگانه حاضر شوند، و شب را در خانقاه بخوابند. اجتماعات ایشان زیر قبه ای در داخل خانقاه صورت می گیرد... وقتی درویش مسافر بخواهد وارد خانقاهی شود کمر بر بسته، سجاده بر دوش افکنده، عصا بدست راست، و ابریق بدست چپ، دم در خانقاه می ایستد؛ دربان، ورود او را به خادم خانقاه خبر میدهد، و او می آید و از درویش میپرسد که از کدام شهر می آید و در سر راه به کدام خانقاه وارد شده است، و شیخ او کیست؛ چون پاسخ های او را درست در می یابد اجازه ورود میدهد و سجاده او را در جای مناسبی می گسترد؛ جای طهارتخانه را به او نشان میدهد. درویش پس از تجدید وضو بر سر سجاده خویش آمده کمر می گشاید و دو رکعت نماز می گذارد؛ آنگاه با شیخ خانقاه و سایر حاضرین، مصافحه می کند و در جمع ایشان می نشیند.»

۱۰۳- شبیه مطالب ابن بطوطه را در کتاب اوراد الاحباب باخرزی با شرح بیشتر می توان دید. ابن بطوطه در توصیف شهر دمشق می نویسد: ۱۶۸ «برای کسانی که اهل انقطاع (از دنیا) و عبادت خدا باشند بد نمی گذرد، وجه معاش

آنان به عنوان پیشنمازی، یا تحصیل در مدرسه، یا ملازمت مسجد، یا قرائت قرآن، یا خدمت در یکی از زیارتگاه‌ها تأمین می‌شود؛ چنین کسی دست کم می‌تواند مانند یکی از صوفیان در خانقاه رفته مستمری مخارج و جامه خود را بگیرد.» در واقع انگل‌هائی که در اجتماع مخفی بودند وارد صف صوفیان می‌شدند و باعث بدنامی چند نفر دیگر می‌گردیدند. ابن بطوطه می‌نویسد: ۱۶۹ «راهزنی بود بنام «جمال لوک سجستانی» که از پول راهزنی، خانقاه‌ها می‌ساخت!» این بود گزارشی از وضع خانقاه‌ها در قرن هشتم هجری یعنی قرن حافظ در بعضی از سرزمین‌های اسلامی. اکنون به وصف خانقاه مانویان و مسئله اشتراک اموال نزد صوفیان پردازیم که در نهضت سربداران تأثیر بخشیده است:

اشتراک اموال

سهروردی (وفات ۶۳۲ هـ) می‌گفت: یکی از آداب صوفیان این است که آنان چیزی را ملک خاص خود نمیدانند. یکی از آداب صوفیان قدیم این بود که هر کس نیاز به چیزی از مال برادرش داشت بدون اذن او آن را برمیداشت و بکار میبرد. سربداران از جوانمردان و صوفیان بودند و بین سالهای ۷۳۷-۷۸۳ هـ (همزمان حافظ) سلطنت کردند، تمایل به روش اشتراک اموال داشتند؛ سید قوام‌الدین مرعشی سربداری به مازندران دست یافت و کیا افراسیاب پادشاه محلی آنجا با پیروان قوام‌الدین، سازش کرد و مرید قوام‌الدین شد، کلاه درویشانه بر سر نهاد و لباس آنان را پوشید. وقتی کیا افراسیاب و فرزندانش بحمام رفتند، درویشان آمده راست پشتک او را که پوشیده بود برداشته و پوشیدند و گفتند که به کیا بگوئید که ما هم مریدانیم و قبا نداریم، و تو حاکم این ولایتی برای خود، قبا ی دیگری بفرما بدوزند که این قبا را فلان درویش برداشته و پوشیده است. ۱۷۰

بطروشفسکی می‌نویسد: ۱۷۱ «تاریخ نویسان سنی هواخواه فتودال‌ها، می‌کوشیدند در این باره کمتر سخن بگویند؛ یکنفر مسیحی یونانی به نام «دوکی» داستان قیام شیخ بدرالدین سماوی، و درویش بر کلیوجه مصطفی را

در ترکیه عثمانی (در سال ۸۱۹هـ) شرح میدهد که روستائیان ترک و یونانی در آن، شرکت داشتند. درویش بر کلیوجه همه چیز را به جز زنان، اشتراکی، اعلان کرده بود؛ او می گفت: من وارد خانه تومی شوم مانند خانه خودم؛ و تو داخل خانه من شو مانند خانه خودت، به استثنای بخش زنان خانه.»

مانویان هم در خانقاه خود بین برگزیدگان (که روحانیون دین مانی بودند) رژیم اشتراک اموال را برقرار کرده بودند. افلاطون هم این رژیم اشتراکی را در مورد اموال و زنان طبقه حکمران، مقرر کرده بود. این ها را اباحیه نامیده اند. ارسطوروش افلاطون را تعدیل کرده و می گفت: «حکومت اشتراکی را به زور بر مردم نباید تحمیل کرد، بلکه هر چه نیکخواهی مردم بیشتر شود به چنین حکومتی نزدیکتر میشوند.» می گویند: ۱۷۲ اشتراکی بودن کالاها فکری بسیار عالی است ولی ما هنوز شایسته آن نیستیم؛ بنابراین بهتر است که به فکر تحقق بخشیدن چنین حکومتی نباشیم بلکه باید به تدریج که شایسته آن می شویم به آن، دسترس پیدا کنیم.

حافظ صریحاً در اشتراک اموال، سخنی ندارد ولی به رمز و راز به آن اشاره کرده و گفته است:

غلام هست آنم که زیر چرخ کبود ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است
چه دوزخی چه بهشتی چه آدمی چه پری به مذهب همه کفر طریقت است امساک

تأسیس خانقاه ها

۱۰۵- نیکوکاری که رسم پیروان ادیان است موجب ساختن مساجد، مدارس، پل ها، کاروانسراها، خانقاه ها در فرهنگ اسلامی بوده است. بدیهی است که پادشاهان و صاحبان مال و جاه سهم بیشتری در این زمینه ها داشتند. علاوه بر این در بسیاری از مواقع، هزینه سالانه خانقاه ها را حواله می کردند. خواجه رشیدالدین فضل الله همدانی وزیر غازان و اولجایتو همیشه در راه تأمین هزینه خانقاه ها اقدام می کرد. غازان در بغداد خانقاهی ساخته بود که وزیر مذکور، متولی آن بود. او مدتی جست و جو کرد تا شیخی (مرشد صوفیان) را که از هر جهت صالح باشد رئیس دراویش خانقاه کند. پس شیخ مجدالدین

بغدادی را یافت که قرار شد درس توحید و الهیات را در آنجا تدریس کند و شاگردان را تعلیم دهد، و باطن مریدان را صاف کند و ناقصان را به کمال برساند. متولی ساختمان خانقاه خواجه محمود عرب نام داشت، به او گفت: باید حقوق و هزینه کسانی را که در خانقاه درس می خوانند و به تکمیل نفس مشغول هستند و یا درس می گویند مرتباً برساند. مصارف خانقاه، به شیخ خانقاه و امام و صوفیان و قوالان و خادمان خانقاه (مأمور انتظامات) و دیگر کارمندان (عمله) و سماع عام و ابن السبیل و فقیران و مسافران که به آنجا وارد می شدند می رسید. گاه شرط می کردند که در خانقاه، هر بامداد و شبانگاه فقراء را آتش دهند، و ماهی دو نوبت صوفیان و خوانندگان (قوالان) گرد آمده و خوانندگی و سماع کنند، و در آن روزها جهت ایشان طعام ها و حلواها بپزند. غازان ایلخان دستور داده بود که در همه قریه ها و قصبات عراق عرب و عجم و فارس و کرمان و آذربایجان خانقاه ها ساختند. ابن بطوطه می نویسد: ۱۷۳ «نصرة الدین احمد اتابک لرستان در قلمرو حکومت خود ۶۰ خانقاه آباد کرده است که از آنها ۴۴ عدد در خود اینج بوده است، او یک سوم مالیات کشور لرستان را صرف در خانقاه ها می کرد. ۱۷۴ این اینج که روزی با آنها همه خانقاه ها ابن بطوطه را بخود جلب کرده بود اینج این زمان نبود، در عصر حافظ چنان شهرت داشت که درباره آن گفته است:

بعد از این نشگفت اگر با نکھت خلق خوشت خیزد از صحرای اینج نافه مشک ختن

غازان خان در شنب تبریز برای خود گوری ساخت و تأسیسات عام المنفعه در آنجا پدید آورد و خانقاه ها در آنجا بنا کرد. درباره این خانقاه ها وزیر او نوشته است: ۱۷۵ «۱- اضافت فرش و آلات مطبخ و وجه روشنائی و عطر ۲- مواجب مرتزقه (حقوق بگیران) از شیخ و امام و متصوفه و قوالان و خادمان و دیگر اصناف عمله ۳- مصالح آتش بامداد و شبانگاه و سماع عام در ماهی دو نوبت ۴- صدقه معین به رسم فقراء و مساکین جهت بهای کرباس ... ۵- مصالح حلاوتی (حلوا) که در شب های جمعه بر اهل مسجد و خانقاه و مدارس و ایتمام و سایر جماعت بدهند...» و نیز در همان کتاب (ص ۱۰۰۲) گفته است: «در ولایت همدان، در حدود سفید کوه در ده بوزینجرد، خانقاهی معتبر

ساخته و املاک بسیار بر آنجا وقف کرده، وارد و صادر (مسافران) از آن خیر، در آسایشند چنانکه همگنان مشاهده می کنند.»

۱۰۶- از نوشتجات خواجه عبدالله انصاری (۳۷۶-۴۸۱ هـ) معلوم است که ساختن خانقاه‌ها در ممالک اسلامی پیش از قرن چهارم آغاز شده بود. در دوره ایلخانان مغول (۶۶۱-۷۴۴ هـ. ق = ۱۲۶۵-۱۳۴۵ میلادی) ساختن خانقاه‌ها گسترش یافته بود.^{۱۷۶} در مدرسه‌ها درس شریعت می گفتند، و در خانقاه‌ها درس طریقت (تصوف) که آن را سلوک می نامیدند و مکتبی که در این خانقاه‌ها پدید آمد و توسعه بسیار یافت مکتب سالکان خوانده شد که بعداً (بخش یازده) از آن بحث می کنیم. حافظ هم مدتها شاگرد مکتب سالکان بود و رسماً درس تصوف می خواند و ریاضت می کشید. آنچه از درویشی خود گفته است باید همان ظاهر عبارات او را گرفت. روزی که سرسپرده پیر (شیخ) شد گفت:

به می سجاده رنگین کن گرت پیرمغان گوید که سالک بی خبر نبود ز راه و رسم منزل‌ها
دگر ز منزل جانان سفر مکن درویش که سیر معنوی و کنج خانقاهت بس

۱۰۷- شعر اخیر به روشنی وضع حافظ را در مکتب سالکان و در خانقاه نشان می‌دهد؛ چنان فکر می کند که به همه مقاصد خود رسیده است و امید بسیار بآن بسته است. اگر خلفاء عباسی و حکام دست‌نشانده آنان (چون سامانیان و غزنویان و سلاجقه) حکومت ایرانی دیالمه را از بین نبرده بودند، و دانشکده‌های پزشکی بغداد و شیراز به کار علمی و عملی خود ادامه داده بودند، و علوم عصر دیالمه تداوم داشت شاید نبوغ حافظ، صرف پیش‌برد علوم می شد نه صرف حرف‌های بی پایه خانقاه‌ها. زیان خلفاء عباسی به کشور ایران و ایرانیان چنان نبود که حافظ بداند که نباید وقت گران‌بهای خود را در خانقاه‌ها مصرف کند، ناگزیر راهی خانقاه شد و ماند و دانست که خبری نیست، بیرون آمد. در زمان خودمان مردی با استعداد بنام ملا عباسعلی کیوان قزوینی عمری را در خانقاه‌های ایران صرف کرد و بهمان نتیجه رسید که حافظ رسید؛ و درباره تلاش خود کتابها نوشت. از جمله از دوست فاضلی شنیدم که کتابی به نام «فریاد بشر» نوشته است و در آنجا درد دل‌ها کرده است، ولی نتوانسته

است مانند حافظ صدای رسای اعتراض به خانقاه را در تاریخ فرهنگ ما ثبت کند، من هر قدر جستجو کردم آن کتاب را پیدا نکردم.

من ایرادی به حافظ نمی بینم زیرا در روزگار او خانقاه ها جاذبه بسیار به هم رسانده بودند و استعداد های بسیاری را جذب کرده بودند. در هر زمان عده ای تحت تأثیر دین اسلام، به فضیلت، علاقه نشان میدادند و به خانقاه ها رفت و آمد می کردند و از عارفان توقع کرامت داشتند زیرا آنان صریحاً مدعی^{۱۷۷} شده بودند که خداوند به آنان وحی می فرستد همانگونه که بر پیامبر وحی می فرستد، و علوم را از خداوند بی واسطه می آموزند! و دارای کرامات و خرق عادات می شوند و از اندیشه های درونی اشخاص، خبر میدهند. کار را بجائی رسانده بودند که در هر شهر و یا ناحیه ای چنین عارفی نبود از عارفی که در جای دیگر بود تقاضا می کردند جانشین و خلیفه ای بفرستد تا از جانب او با مردم رابطه برقرار کند و مردم را از کارهای بد، توبه دهد و به کارهای نیکو وادار کند. حافظ به کسانی که اینگونه دروغ ها می بافتند و دم از کرامات می زدند حمله کرده و می گفت:

شرممان باد ز پشمینه آلوده خویش گربدین فضل و هنر نام کرامات بریم

تشکیلات خانقاه

۱۰۸- از نظر ساختمان خانقاه هنوز اطلاعی در دست نیست که اطاقها و محل اجتماعات آنها چگونه بوده است. اما خانگاه مانی معلوم شده است که پنج طالار داشته است چنانکه در همین بخش از آن سخن گفتیم. آنچه که می توان گفت این است که در خانقاه ها یک گنبد و یا قبه وجود داشت که محل اجتماع دراویش خانقاه بود چنانکه ابن بطوطه در باره خانقاه های مصر گفته است و قبلاً در همین بخش، یادآور شدیم. خواجه عبدالله انصاری^{۱۷۸} هم آن را تأیید کرده و می گوید:

«سفره و سماعی، حجره و اجتماعی،

«صومعه و خانقاهی، ایوانی و بارگاهی.

از نظر مقررات هم چند طبقه در خانقاه کار می کردند:

اول — شیخ (جمع آن، مشایخ) که مرشد و پیر و ولی خوانده می شد.
دوم — طلبه (طالبان مرتاض راه حق) که درباره آنان نجم الدین رازی گوید: ۱۷۹ «جمعی طالبان مُجَدِّ باشند که از غلبات شوق محبت و درد طلب، پروای هیچ کار و هیچکس ندارند، و روی از خلق و هوای نفس بگردانیده باشند و سوی دیوار ریاضت و مجاهدت آورده.»

سوم — عمله (کارمندان) خانقاه که در خدمت طبقه دوم (طلبه) هستند و معاش آنان را روبراه می کنند. قوالان نیز جزو عمله خانقاه ها بودند. نجم الدین رازی درباره «عمله خانقاه» چنین می نویسد: «آنها که عمله اند خدمت طلبه می کنند، و طلبه به فراغت و جمعیت، به طاعت و عبادیت، مشغول می باشند. اگر در خانقاه، جمله طلبه بودند هریک را خدمت خویش بایستی کرد و همه مشغول ماندندی، و از طلب فروافتادندی، زیرا که طلب، کار فارغان است..»

چهارم — متولی ساختمان خانقاه و اوقاف و ندور و فتوح که عوائد خانقاه را گرد آورده و به مصارف ساکنان خانقاه می رساند.

برنامه خانقاه ها که علوم باطن را تدریس می کردند و حتی کتاب «عوارف المعارف سهروردی را در خانقاه بغداد حتماً تدریس می نمودند در علوم مذکور بود که فهرست جامعی از آن علوم را در کتاب مرصاد العباد^{۱۸۰} می توان دید.

اما در این جهان بی پایان چیزی ثبات ندارد و خانقاه ها هم نماندند و تباہ شدند. حافظ گوید:

فی الجملة اعتماد مکن بر ثبات دهر کاین کارخانه ای است که تغییر می کنند
فساد به خانقاه ها راه یافت و مردم فاسد نیز به آن جا راه یافتند زیرا همان طور که سعدی گفته است:

هر کجا دانه ای بود بسیار مگس و مرغ و مور گرد آیند
در خانقاه ها هم همه گونه مردم راه یافتند و از نان خانقاه بهره مند شدند و بگفته باخرزی: ۱۸۰ «این طائفه بجهت لقمه آماده خانقاه ها و رباط ها، یا بجهت در یوزه درها و بازارها، تا چیزی شان بدهند به لباس این قوم درآمده اند.» پس مختصری درباره فساد خانقاه ها می گوئیم:

فساد خانقاه‌ها

۱۰۹- قبلاً گفتیم (در همین بخش) که ابن بطوطه در وصف شهر دمشق گفته بود: «برای کسانی که اهل انقطاع (از دنیا) و عبادت خدا باشند بد نمی‌گذرد: وجه معاش آنان به عنوان پیشنمازی، تحصیل در مدرسه، ملازمت مسجد، قرائت قرآن، خدمت در یکی از زیارتگاه‌ها و دست کم ورود در خانقاه‌ها و درآمدن در صف درویشان و گرفتن مستمری و مخارج از ایشان...»

از این سخن معلوم است که خانقاه‌ها مانند کاروانسراهائی شده بود که هر کس می‌توانست آنجا وارد شده و زندگی انگل وار داشته باشد. این را مرکز آموزشی نمی‌توان گفت؛ محل آدم‌های بیکار و بی‌عار است که حافظ در ابیات مختلف، آنان را رسوا کرده است و گفته است:

به آب روشن می، عارفی طهارت کرد	علی الصباح که میخانه را زیارت کرد
امام خواجه که بودش سر نماز دراز	به خون دختر رز، خرقة را قصارت کرد
نقدها را بود آیا که عیاری گیرند	تا همه صومعه داران ره کاری گیرند؟
صوفیان واستندند از گرو می همه رخت	دلخ ما بود که در خانه خمار بماند
پیر گلرنگ من اندر حق ارزق پوشان	رخصت خبث نداد ارنه حکایت‌ها بود

۱۱۰- قدیمی ترین سند بر فساد خانقاه‌ها از خواجه عبدالله انصاری (۳۷۶-۴۸۱هـ) است که عالی ترین توصیف را از آن کرده است، و حیف است که جای آن در این کتاب، خالی باشد. وی می‌گوید: ۱۸۲

«اکنون جمعی پیدا شده‌اند که ایشان را رنگی (جامه کبود) و رنگی بیش نیست.

«خانه (خانقاه) و نامی، دانه و دامی،

«سفره و سماعی، حجره و اجتماعی،

«صومعه و خانقاهی، ایوانی و بارگاهی،

«روز تا شب، کرامات گفته، و شب تا به صبح به غفلت خفته.

«این جنگ با فرقه‌ای است، که ناموس ایشان، خرقة‌ای است.

«کبودپوشان سبز خوارند، و زردرویان سیاه‌کارند.

«قوم لوط (اهل لواط) و امت محمدند!

«چون زاهدی دیدند صوفی‌اند، چون شاهی دیدند لوطیانند.

مولوی (وفات ۶۷۲ هـ) در تأیید آن گفته است:

صوفئی نبود بنزد این لثام جز خیاطه واللوطة والسلام

۱۱۱- صوفیان لباس کبود (ازرق) آستین کوتاه می پوشیدند. خواجه

عبدالله در سند فساد خانقاه‌ها گفته است:

«آستین کوتاه چون اهل راز

و دست به مناهی، دراز!

حافظ نیز به رسم خود عبدالله و مولوی در فساد خانقاهیان گفته است:

ای دل بیا که ما به پناه خدا رویم زانچ آستین کوتاه و دست دراز کرد

صوفی پیاله پیما حافظ قرابه پرهیز ای کوتاه آستینان تا کی درازدستی

به زیر دلق مرقع کمندها دارند درازدستی این کوتاه آستینان بین

سیف الدین باخرزی گریبان از دست خانقاهیان فاسد چاک کرده و

می گوید: ۱۸۳ «این چه در این وقت به روزگار تباه ما می شنوی از ذکر شاهد و

عشاق، این سخن پاکان نیست. این‌ها را قومی فاسق و فاجر می گویند که به

مجرد دعوی، در این راه آمده‌اند. نی صورت و ادب این طائفه را دارند، و نی

حقیقت. این طائفه به جهت لقمه آماده خانقاه‌ها و رباط‌ها، یا بجهت در یوزه

درها و بازارها که چیزی شان بدهند به لباس این قوم درآمده‌اند. خود را به زی

مشایخ و سادات سلوک آراسته‌اند و جامه‌ها کوتاه کرده، و سماع و بنگ و زندقه

و کلمات هذیان از خود استخراج کرده را عبادت و سلوک و روش تصور

کرده.»

۱۱۲- برای توضیح بیشتر این مدارک که آوردیم و روشن کردن بسیاری

از اشعار حافظ در باره فساد خانقاه‌ها، و بیان حال و روزگار آموزش و پرورش

دینی در عصر حافظ (قرن هشتم هجری) به سندی آشکار و ساده نیاز داریم که

عارف معاصر حافظ اوحیدالدین مراغی (وفات ۷۳۸ هـ) به ما داده و گفته

است: ۱۸۴

بی خطر نیست کار سیر امروز دیده‌ور شو که نیست خیر امروز

که بسی دام و دانه در راه است
چونهنهنگند باز کرده دهان
پیر شایاد دانه پاشیده
پنج شش جا نشانده حلقه ذکر
تا که می آورد ز در خوانی؟
کم ببری زر، ز زرق نستاند
همچو گردون کبود جامه شده
از برون، خرقه های صابونی
فقر بیرون ز ازرق است و کبود
رند ورقاص و مارگیر همه
درم اندر کلاه خود دوزند

گذرت جمله بر سر چاه است
همه در نیل خرقه گشته نهان
گرد او چند ناتراشیده
سر خود را فرو کشیده به فکر
یا که سازد برنج و بریانی؟
پر ببری زود در بغل گیرد
صید را گرگ این تهامه شده
از درون صدهزار مابونی
نام آتش چرا نهی بر دود
زرق ساز و زنج پذیر همه
خلق را ترک همت آموزند

۱۱۳- در واقع انتقادات خواجه عبدالله انصاری که از چهارصد سال پیشتر آغاز شده بود در عصر حافظ و قرن هشتم هجری به اوج خود رسیده بود. فرق حافظ با دیگر انتقادکنندگان این است که:

اولاً- در سراسر عمرش و در هر غزل، از خانقاهیان فاسد، انتقاد کرده و آنان را رسوا کرده است.

ثانیاً- با وجود جنبه هنری دیوان حافظ که ورد زبان فارسی گویان است، هیچگاه یاد این انتقادات از خاطر ایرانیان محو نمی شود. اگر با چنین دیوانی و با شرحی که از فرهنگ قرن هشتم نوشتیم کسی گوش نکند و آزموده را بار دیگر بیازماید جز پشیمانی چیزی بدست نخواهد آورد. خطر در یک مورد است و آن این است که مقام مشایخ صوفیه، ارثی نیست (هرچند که برخی آن را ارثی کرده اند) بنابراین اگر پیری در عصر حافظ، فاسد و دغل بود پیر دیگری در عصر بعد می آید و می گوید من فاسد نیستم. چنانکه برتراند راسل^{۱۸۵} می گوید: «دلیل دیگر قدرت دستگاه پاپ، تداوم غیرشخصی آن بود در جدال با فردر یک دوم؛ نکته عجیب این است که مرگ پاپ هیچ تأثیری در قضیه نداشت؛ در کلیسا مجموعه ای از معتقدات سنتی، در اداره امور وجود داشت؛ ولی پادشاهان چیزی مانند آن ندارند. فقط با ظهور ناسیونالیسم بود که حکومت های

دنیوی، تداوم و هدف معینی را که با کلیسا قابل قیاس باشد پیدا کردند.»

تا فضل و عقل بینی بی معرفت نشینی
یک نکته‌ات بگویم خود را مبین که رستی
(حافظ)

۸

علم از دید گاه تصوف

۱۱۴- علم در این گفتار یعنی علوم طبیعی و علوم اجتماعی. در تصوف، مردم را به دودسته تقسیم می‌کنند: ^{۱۸۶}
اول - اصناف از شخص اول هر کشور تا بازاریان و کارگران و استادان و فقهاء و پزشکان و غیره بدون استثناء گروهی از مردم. علم این‌ها را حرفه و صنعت نام داده‌اند. در تعریف حرفه و صنعت (به این معنی وسیع) گفته‌اند: ^{۱۸۷} حرفه و صنعت، نتیجه علم و قدرت و شناخت روح است که در آدمی ریشه بدواند. اگر خواهی که این مختصر را روشن تر تصور کنی به قسم دوم نگاه کن.

۱۱۵- دوم - مردمی که سرگرم عبادت خدا هستند (زهاده) یعنی دراویش که در راه و سلوک بسوی خدا حرکت می‌کنند و همه اوقات خود را در این هدف، خرج می‌کنند. این‌ها به شناختن خود و خدا اشتغال دارند. این‌ها هم علوم می‌دارند که علوم باطن نامیده میشود. ^{۱۸۸} علوم دسته اول را علوم ظاهر نام داده‌اند پس پزشکی و فیزیک و شیمی و فقه و حقوق و زیست‌شناسی و تاریخ (در همه شاخه‌های آن) و فلسفه و ادبیات و ستاره‌شناسی و غیره همگی علوم ظاهر هستند! بسیاری از صوفیان بر علم ظاهر خرده‌ها گرفته‌اند. همین

نام گذاری (علم ظاهر - علم باطن) خودش معنی دارد. می گویند عارفی غلام خود را به بازار فرستاد که چیزی بخرد؛ غلام آن را خرید و نزد صاحب خود برد. گویا مختصر بیدقتی کرده بود که از نظر مقررات قانون (شرع و فتوی) بی اشکال بود ولی از نظر عرفانی نباید آن گونه عمل می کرد. پس خواجه چوب برداشت و غلام را زد. غلام گفت: من این را طبق فتوی خریده‌ام، ایرادی ندارد که مستحق چوب خوردن باشم. خواجه پاسخ داد: کار ما کار تقوی است نه کار فتوی! از این پاسخ فهمیده میشود که خود را اهل تقوی میدانستند و به دیگران با نظر حقارت می نگر بستند. شعر خواجه عبدالله^{۱۸۹} در حمله به فقیهان زمان خود این است که شما از روی ظن و گمان رأی میدهید و یقین ندارید:

ای گرفته تکیه گاهی حلقه تدریس را گر همی خواهی توجه وزینت ادریس را
در ازل ظن می بری که إی بعض الظن اثم جهل را بگذار و بشکن تیشه تلبیس را

۱۱۶- خواجه عبدالله در واقع بازار عرفان را گرم می کند و مدعی یقین در علم خود (علم به شناخت خود و خدا) می شود. ولی حافظ که راه او را در نوردیده و زوایای خانقاه‌ها را یک عمر تفتیش کرده سخن او را رد کرده و می گوید:

در ره عشق نشد کس به یقین محرم راز هر کسی بر حسب وهم گمانی دارد

۱۱۷- برگردیم به بحث خود. در تصوف که مردم را به دو قسمت مذکور تقسیم کرده‌اند گفته‌اند: ۱۹۰ هدف آفرینش، گروه دوم (درویشان) هستند که اهل عبادتند! هر کس که خواهد خود را در مسیر هدف آفرینش قرار دند و سالک راه خدا گردد باید از علم ظاهر فقط مسائل راجع به نماز و روزه و حج و مانند این‌ها را بیاموزد نه بیشتر، زیرا از سلوک و شناخت خدا بازماند! اما پس از آنکه سالها ریاضت کشید و خود و خدا را شناخت پس اگر خواهد که پیشوای مردم و جامعه (در امور دین) شود باید درباره قرآن و حدیث، تحصیلات داشته باشد.^{۱۹۱}

۱۱۸- نتیجه. از نظر تصوف،^{۱۹۲} همه علوم دانشگاهی علوم ظاهر است و به حرفه‌ها مربوط است. اصحاب حرفه‌ها مانند عملة خانقاه‌ها هستند، و جهان یک خانقاه است که پیر آن، خداوند است و طلبه (طالبان حق) آن دراویش

هستند؛ دیگران اهل حرفه‌اند و باید کار کنند تا دراویش را در عبادت سرگرم باشد! این بود جامعه‌شناسی صوفیه. البته جرأت ندارند که در قرن بیستم چنین چیزی را علنی کنند، ولی هر وقت فرصت پیدا کنند این حرف‌ها را بر زبان می‌آورند. این را واضح نوشتیم که هرچه مکتبی هم بفهمد و کسی را عذری نباشد در انتخابی که می‌کند. آن چه را که علوم ظاهر می‌خوانند به ویژه علوم طبیعی نه تنه‌ها قدم بر کرات نهاده و به تماشای جمال طبیعت دست یافته است فضیلت‌های بسیاری را به تصرف درآورده است که برای دراویش، آرمان بوده است. اگر در کشورهای عقب مانده غبار نادانی مانع دیدن این فضیلت‌ها است در کشورهای دموکراسی میتوان آن فضیلت‌ها را در تصرف علم دید.

۱۱۹- تصوف در آغاز، نردبان فضیلت بود نه تشریفات دست و پا گیر و نه مالیخولیا. اگر تصوف در قرن بیستم می‌خواهد دست به کار شود نخست باید علم قرن بیستم را بچنگ آورد، فضیلت‌های مسخر شده را شناسائی کند آنگاه اگر زوری در بازو، و یا نفسی در همت دارد به تسخیر فضیلت‌هایی دست بزند که هنوز به تسخیر بشر درنیامده است. روزی برای جبران کارگر در مزارع آمریکا، اقدام به خرید و صید بردگان سیاه آفریقا می‌کردند،^{۱۱۳} امروز کسی سخن از آن نمی‌گوید زیرا از بسین رفته است. اما در زمینه تنگ نظری‌های ملی و احساس بیگانگی در روابط بین الملل، میدان برای نشر فضیلت باز است، بفرمائید این گوی و این میدان.

معاش با زور بازو

۱۲۰- در تصوف توجه ندارند که آن کس که با زور بازوی خود نان می‌خورد هم در نظر خدا و هم در نظر خلق خدا برتر است. حتی می‌گویند: کسانی که به حرفه و شغلی سرگرمند و با بازوی خود نان می‌خورند و سهمی به خانقاه‌ها می‌دهند در واقع خداوند به برکت دراویش است که به صاحبان حرفه و شغل روزی میرساند! در این مورد نجم الدین رازی می‌نویسد:^{۱۱۴}

«وقتی این ضعیف، در خراسان، جمعی درویشان را به خلوت نشانده بود و درویشی را به خدمت ایشان، نصب کرده؛ در

بعضی مکاشفات (علم حضوری) چنان میدید که از حضرت خداوندی، امداد لطف بهر یک از خلوتیان می رسید (یعنی با درویش) و از هر خلوتی (یعنی درویش چله نشین) نصیبی خاص بدان خادم می رسید که خدمت ایشان می کرد...»

باقی توضیحات را خواننده در همان کتاب بخواند چون مفصل است. حال برای اینکه بدانید این نظر از آن شیخ صوفیان تا چه اندازه غلط است، علاوه بر داوری وجدان عمومی که علیه او نظر میدهند، به قرآن سری بزنیم و به بینیم چه می گوید: آیه ۸۰ سوره بیست و یکم درباره زره سازی داود پیامبر است، که از آن راه معاش خود را تأمین می کرد؛ و این معاش، مانع عبادت و شناخت خدا نشده بود تا آنجا که هم سلطنت می کرد و هم به مقام پیامبری رسیده بود. غیر از این آیه هم آیه دیگری در قرآن هست راجع به برگزیدگان (روحانیون) دین مانی، که باید طبقه «نفوшاک» کار می کردند و روزی آن برگزیدگان را فراهم می آوردند، و حتی لقمه را آماده کرده و در دهن برگزیدگان بگذارند! بنظر می رسد که سخن نجم الدین رازی و هم اندیشان او از دین مانی گرفته شده است نه از قرآن. ۱۹۵

نتیجه. مخالفت با علوم بدستاورز اینکه علوم، مانع خداشناسی هستند مخالفت با آن آیه است که درباره داود سخن می گوید زیرا آموختن حرفه زره سازی، داود را مانع از خداشناسی نشد. پرداختن به علوم و معاش و اشتغال بحرفه بر هر کس لازم است، و نباید بعذر عبادت خدا و اشتغال بآن، از این وظیفه شانه خالی کرد. نمیدانم نجم الدین رازی که تسلط بر قرآن و حدیث دارد چرا آیه ۸۰ سوره بیست و یکم را ندیده گرفته است؟ و مردم را از پرداختن به علوم بازداشته است.

تصوف و روش شک Scepticism

۱۲۱- روش تحقیق علمی، روی پایه شک، قرار دارد. مرد علم همیشه از نقطه شک، کار خود را آغاز می کند؛ پس از تحقیق و بررسی کافی ممکن است به مرز یقین برسد، از شک و اندیشه و استنتاج، مقصود خویش را بچنگ

می آورد. او برای توفیق در این کار به آزادی اندیشه نیاز دارد. این آزادی را در کشورهای که با روش دموکراسی سالم اداره می شوند بهتر و بیشتر میتوان یافت. صوفیه علوم را به دو بخش قسمت می کنند: علوم ظاهری و علوم باطنی؛ تصور نمی کنم که در مورد علوم ظاهری (به اصطلاح خودشان) با روش تحقیق علمی مذکور، ناسازگار باشند زیرا این علوم بدون روش تحقیق علمی نه قابل تعلیم است و نه قابل رشد و توسعه. اما در علوم باطنی که ویژه تصوف است آشکارا آن روش تحقیق را رد می کنند، و تسلیم مرید (سالک) را در برابر پیر، یکی از مراحل بیست گانه سلوک (ریاضت و تهذیب نفس) میدانند و می گویند: ۱۹۶ تسلیم این است که سالک (رهرو) باید در ظاهر و باطن، تسلیم دستورهای پیر باشد هر چند که آن دستور ظاهراً برخلاف شرع نماید، ولی او چنین دستوری نمیدهد. مرید نباید به ظاهر دستور او بنگرد، به عقل و علم خود، عمل نکند. حافظ در این مورد گفته است:

تا فضل و عقل بینی بی معرفت نشینی یک نکته ات بگویم خود را مبین که رستی

خواجه عبدالله انصاری (۳۷۶-۴۸۱ هـ) نیز در این زمینه می گوید: ۱۹۷

«در پی قضا و قدر، جامه دین خود مدر؛

«کاری مکن ناجائز، علیکم بدین العجائز!»

یعنی دین پیروزان را داشته باشید که اطاعت محض دارند و تسلیم، شک و تردید به دل خود راه نمیدهند! همانطور که صوفیه در علوم باطن و در مرحله تسلیم، به مرید، اجازه شک کردن نمیدهند بلکه در برخی از فرقه ها که پس از اسلام پدید آمده اند وضع چنین بوده است. چنانکه قرامطه (که از سال ۲۶۰ هـ در اصفهان پدید آمده آنگاه نهضت آنان بسال ۲۷۸ هـ در واسط - بین کوفه و بصره - اوج گرفت) پیروان خود را از هفت مرحله عبور می دادند؛ در مرحله چهارم، او را سوگند میدادند که اسرار فرقه را نزد کسی فاش نکند و گرنه زنش مطلقه باشد، آنگاه شک هائی در ذهن تازه وارد برمی انگیزتند و راه برطرف کردن شک را باو یاد می دادند. ۱۹۸ پیدا است که در آغاز، اعضاء خود را با روش تسلیم رهبری می کردند. شکی هم که به او یاد میدادند محدود بود و جواب هر شک را هم قبلاً آماده کرده بودند، این غیر از شکی است که در

روش تحقیق علمی، طرف توجه است.

۱۲۲- در دین مانی که از تسلیم به مقدار زیاد بهره‌برداری شده است ده تکلیف برای توده مردم و مؤمنان، معین کرده است که این توده را «سماعین» یا نیوشندگان (یا نغوشاک) می خواندند. مانی پیروان خود را از شک در دین، بر حذر داشته است.^{۱۹۹} در بعضی از روایات^{۲۰۰} نیز گفته شده است: شک نکنید. اما مقصود این است که به صرف شک، هیچ حقیقتی را انکار و تکذیب نکنید. این مطلب را در روایات دیگر^{۲۰۱} پیدا کردیم.

۱۲۳- نتیجه. یک دوره هزار سال، تمدن ایران، زیر نفوذ تصوف بوده است که به مریدان توصیه می کردند علوم طبیعی و اجتماعی و حتی علوم شرعی را نیاموزند و فقط علوم باطن را بخوانند و عمل کنند و در سخن معلم و پیر هم تردید بخود راه ندهند. فکر می کنید چنین جامعه‌ای چه اندازه از علوم و پیشرفت های زمان، عقب می ماند؟ در برابر این مطالب، گاه دیده میشود که برخی از صوفیان که فکر بازتری داشته اند برای سلوک راههای مختلف در نظر گرفته اند^{۲۰۲} و گفته اند: «و طائفه ای سلوک طریق، تعلیم علم، و مجالست با علماء و سماع اخبار و حفظ علوم، بجای می آورند.» ولی عملکرد به شهادت تاریخ، چیزی دگر بود یعنی همان که در آغاز گفته شد.

تا این جا سخن در باره نظر صوفیه در باره علوم طبیعی و علوم اجتماعی (و بطور کلی، علوم ظاهر) است که با استدلال و تحقیق و استنتاج بدست می آید. خواجه عبدالله انصاری در باره این علوم گفته است: فریاد از عبادت عادت و حکمت تجربتی و معرفت حکایتی! مولوی در باره این علوم گوید:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود
اکنون در بخش بعد، نظر صوفیه را در باره علوم باطن که علوم خودشان است مطالعه می کنیم.

جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی
غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد
(حافظ)

۹

عرفان

۱۲۴- علوم باطن را که ویژه صوفیه است «عرفان» می نامند که از جنس «علم حضوری» است. برای شناخت علم حضوری می گوئیم: علم بر دو قسم است:

اول - علم حصولی. علمی است که باید از معلوم خود، تصویری در ذهن داشته باشیم. این تصویر، بین ما و معلوم ما، واسطه میشود، و آن معلوم، در خارج وجودمان قرار دارد: همه ما کهکشان را می شناسیم و تصویری از آن در ذهن داریم. در این مثال، کهکشان، معلوم ما است که در خارج وجودمان قرار دارد، آن تصویر ذهنی همیشه بین ما و کهکشان، واسطه است به همین جهت در روزهای ابری هم به کهکشان از روی همان تصویر ذهنی، علم داریم همان طور که در آسمان صاف شب ها با نور چشم خود علم به کهکشان داریم. ۲۰۳

دوم - علم حضوری. هرگاه معلوم ما در خارج وجودمان قرار نداشته باشد بلکه در وجود خودمان، حاضر و آماده باشد و نیاز به «واسطه» ای که در علم حصولی گفته شد (یعنی تصویر ذهنی) نباشد آگاهی ما از آن معلوم را، علم حضوری نام داده اند. مثلاً در حال خشم، از خشم خود آگاهیم و به آن، علم

داریم، این معلوم ما (خشم) در خارج از وجودمان قرار ندارد؛ برای آگاهی از آن، نیاز به تصویر ذهنی هم نداریم. پس علم ما به خشم خودمان، علم حضوری است. اما علم من به خشم شخص دیگر، علم حصولی است.

۱۲۶- علم هر کس از «من» خود، علم حضوری است. علم سالک به وجود هستی نامحدود، علم حضوری است، ارتباطی به متافیزیک ندارد. خوب است در این بحث، نکنیم که سر دراز دارد (بخش ده) در داستان بسیار کهن بودائی، که ما ایرانیان آن را زیر عنوان «بوداسف و بلوهر» می‌شناسیم بوداسف، بدون معلم و راهنما، به خاصیت طبیعت و قریحه خداداد، پی به حقائق و معارف برد. سقراط می‌گفت: نیروی پذیرش معرفت در جان کسانی که طبیعت آنها را برای بهره‌مندی از معرفت، برگزیده است پیش از آنکه محضر آموزگاران را درک کنند وجود دارد. ۲۰۴ عرفاء اسلامی گفته‌اند ۲۰۵ که معرفت در درون آدمی نهفته است مانند آب زلال در دل خاک؛ اگر خاک را کنار بزنی آب زلال پدیدار میشود، اگر غبار جهل و فساد کنار رود فضیلت و دانش و حکمت، آشکار میشود چنانکه حافظ گفته است:

سال‌ها دل، طلب جام‌جم ۲۰۶ از ما می‌کرد / آنچه خود داشت ز بیگانه تمنی می‌کرد
و در جای دگر روشنتر گفته است:

جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی / غبار به بنشان تا نظر توانی کرد
ولی تو تا لب معشوق و جام می‌خواهی / طمع مدار که کار دگر توانی کرد

۱۲۷- علم حضوری و یثرة صوفیه نیست. فرضیه‌های علمی که بعداً صحت آنها به ثبوت برسد پیش از اینکه صحت آنها به ثبوت برسد نمونه‌هایی از علم حضوری هستند. گاه از زمان پیدایش فرضیه تا زمان اثبات صحت آن، چند هزار سال ممکن است طول بکشد، چنانکه بعضی از فرضیه‌های دموکریتوس Democritos یونانی چنین بود. ۲۰۷ وقتی که هنرمند مسلمی دست به خلق یک اثر هنری (مانند یک مجسمه و یا یک تابلو) می‌زند نسبت به جزء جزء آن اثر، لحظاتی قبل از آفرینش آن جزء، علم حضوری دارد. اما وقتی که آن اثر تمام شد آن کس که نسخه دوم آن اثر را می‌سازد نسبت به نسخه دوم، علم حصولی دارد.

۱۲۸- علم حضوری به صورت تابش و روشنائی در جان استعدادها آشیانه می کند. صاحب چنین علمی را در اصطلاحات صوفیه محقق گویند، و مقابل او را مقلد نامند چنانکه هنرمند، محقق است و صنعت گر، مقلد. به این معنی در شعر سعدی آمده است:

محقق همان بیند اندر ابل که در خوبرویان چین و چگل
عرفاء گویند: ۲۰۸ «هر کس که به جمیع طریقت که آن احوال است و مقامات و اخلاق و آداب، متمسک گردد، و ظاهر و باطن او به کل، آراسته گردد آن کس از محققان باشد... اکنون ای برادر بدان که هر که این آداب و شرایط را ملازمت کند او از مبتدیان مذهب طریقت باشد. بعد از آن اگر در طلب، حد و اجتهاد نماید هرآینه به معالی احوال، ترقی کند و از محققان گردد.» حافظ گوید:

باده خور، غم مخور و پند مقلد منیوش اعتبار سخن عام چه خواهد بودن؟
۱۲۹- یکی از عقاید صوفیه این است که مرد محقق، با علم حضوری به مقامی میرسد که از راه وحی، مستقیماً به همه حقایق، وقوف پیدا می کند. ۲۰۹ علم حضوری خود را قابل ثبت در دفتر و کتاب و قابل گفتن نمی دانند چنانکه حافظ گوید:

بشوی اوراق اگر هم درس مائی که درس عشق در دفتر نباشد
سخن عشق نه آن است که آید به زبان ساقیا می ده و کوتاه کن این گفت و شفت

۱۳۰- بین علم و عرفان، فرق ها نهاده اند؛ از جمله آنکه: علم به ندرت، در اخلاق و رفتار واقعی اشخاص، اثر می گذارد؛ در حالی که بسیار به ندرت، اتفاق می افتد که عرفان و معرفت، اخلاق و رفتار را دگرگون سازد. ۲۱۰ بین صوفیه این اختلاف هست که: آیا عرفان را میتوان تعلیم داد یا نه؟ مکتب سالکان (بخش یازده) عقیده دارد که میتوان آن را تعلیم داد. مکتب مجذوبان (بخش سیزده) عقیده دارد که آن را تعلیم نمی توان داد. شاید وقتی که حافظ از مکتب سالکان به مکتب مجذوبان رفته بود این بیت را سروده است:

ای آنکه به تقریر و بیان دم زنی از عشق ما با تونداریم سخن، خیر و سلامت!

۱۳۱- مشکل این است که حدود قلمرو علم حضوری را نمی توان معین

کرد. حتی در خودشناسی (چه رسد به خداشناسی) چنانکه حافظ در خودشناسی درماند و گفت:

وجود ما معمائی است حافظ که تحقیقش فسون است و فسانه
یعنی علت وجود ما و راز مرگ و میر و مقصد این سفر روشن نیست. حافظ بر خلاف نجم‌الدین رازی،^{۲۱۱} معتقد است که نمی‌توان از راه علم حضوری، مدعی شد که دسترس به اخبار و اسرار غیبی یافته است. در این باره می‌گوید:
ز سر غیب، کس آگاه نیست قصه مخوان کدام محرم دل ره در این حرم دارد
حافظ صریحاً اطلاعات مدعیانی، چون شاه نعمه‌الله ولی (متوفی به سال ۸۳۴هـ) را که معاصر وی بوده است رد کرده و می‌گوید:

در ره عشق نشد کس به یقین، محرم راز هر کسی بر حسب فکر، گمانی دارد^{۲۱۲}
تأیید نظر حافظ، دشوار است. ولی بین افراط و تفریط، راهی است.

گره ز دل بگشا وز سپهر یاد مکن
که فکر هیچ مهندس چنین گره نگشاد
(حافظ)

۱۰

انسان کوچک و مسائل بزرگ

۱۳۲- انسان با همین جثه کوچک و ضعیف، پرتلاش‌ترین موجودی است که شناخته شده است. مورچه باری را حمل می‌کند که چند برابر جثه او است اما انسان با مغز محدود خود درباره جهان نامحدود می‌اندیشد و خسته نمی‌شود. از قدیم چند مسئله ذیل، توجه انسان را به خود جلب کرده است:

۱- آفرینش. ما چه گونه و برای چه آفریده شده‌ایم؛ مقصد ما کجا است؟

۲- آیا جهان (هستی) محدود است یا نامحدود؟

۳- وضع انسان در رابطه با هستی نامحدود.

در هر یک از مسائل بالا آن قدر توضیح می‌دهیم که بتوانیم مقاصد حافظ را بفهمیم و نه بیشتر.

افسانه آفرینش Cosmogony

۱۳۳- از روزگار بسیار قدیم افسانه آفرینش The Myth of Creation معمول بوده است، غالباً بیکدیگر شباهت دارند. سومریان Sumerian می‌گفتند: اصل جهان از آب است؛ در آغاز دو نوع آب بود: شور و شیرین؛ و

هر یک را خدائی بود؛ نام خدای آبهای شور را تیامت Tiamet نهاده بودند. او در نبردی به دو نیم شد؛ او به صورت اژدهای بزرگی بود، نیمی از بدن او را پس از کشته شدن، گسترده و کره زمین را از آن ساختند، و نیم دیگر را چون سرپوش، روی آن نهاده و آسمان را ساختند.^{۲۱۳} آنان نگفتند چرا آن آبهای شور و شیرین، مخلوط نشدند. این افسانه سومری به تورا و اوستا راه یافت.^{۲۱۴} قرآن^{۲۱۵} با اشاره ای گذرا از آن گذشته و آن آبها و فاصله بین آنها را آفریده خداوند شمرده است. سومریان عقیده داشتند که جهان در آغاز، لجه ای بود (لجه = آبهای متراکم و پرتحرک) و الهه تیامت Tiamet مظهر آن لجه بود. مسئله لجه در نهج البلاغه^{۲۱۶} دیده میشود.

۱۳۴- مانی راه خاص خود را درباره آفرینش دارد. اومی گوید:^{۲۱۷} آفرینش پس از طی پنج مرحله به پیدایش آسمانها و زمینها رسید؛ ده آسمان و هشت زمین وجود دارند. خرافات مذهب او بسیار است. یکی از حکماء قدیم یونان که نام او طالس ملطی Tales of Mitetos (ولادت ۶۲۴ ق.م) است عقیده داشت که همه چیز از آب آفریده شده است.^{۲۱۸} شاگرد او به نام انکسیمندروس Anaximandros (۵۴۵-۶۱۰ ق.م) می گفت: اساس هستی «اپیرون» Apeiron است که معنی روشن ندارد؛ می گویند بمعنی نامحدود و بی پایان است.^{۲۱۹} حکیمی دیگر بنام انکساگوراس Anaxagoras عقیده داشت که هستی، از هوا Aer و چیزی لطیف بنام اثیر Aithey ساخته شده است.^{۲۲۰}

۱۳۵- افلاطون درباره شناخت جهان و آفرینش، کتابی دارد به نام تیمایوس Timaios که بصورت انجیل جهان شناسی درآمده است. او عقیده دارد که در آسمان، هشت نیرو وجود دارد که عبارتند از هفت سیاره، و فلکی که ستارگان ثابت در آن، جا دارند و هر هشت نیرو، خدایانند. شرک، مذهب افلاطون است که از بت پرستی یونانیان آن روزگار، مترقی تر بود؛ مسیحیت هم نتوانست آن را از بین ببرد.^{۲۲۱} فارابی اندیشه افلاطون را به روش توحید اصلاح کرده و چیزی پیچیده تر ساخته است که فلاسفه و عرفاء اسلام را تحت نفوذ خود قرار داده است، و حق با شیخ بهائی بود که گفت:

رسوا کردت میان بشر برهان ثبوت عقول عشر
 ۱۳۶- فارابی در سلسله مراتب آفرینش ده عقل Nus تصور کرده بود که
 داستان طولانی دارد، بگذریم. تعجب من این است که گروهی از صوفیه چرا
 دنبال آن موهومات رفته اند؟

در تصوف و عرفان می گویند: آفرینش بصورت تجلی آفریدگار است؛
 می گویند: ۲۲۲ تجلی دو گونه است: تجلی ذات خداوند، تجلی صفات
 خداوند. حافظ این دو قسم را در شعر معروف «شاخ نبات» آورده است:

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند و اندر آن نیمه شب آب حیاتم دادند
 بیخود از شعله پرتو ذاتم کردند باده از جام تجلی صفاتم دادند
 اگر کسی بخواهد این اشعار را بفهمد باید مقدمات بالا را بخواند، حافظ یک
 شاعر عادی نبود در فلسفه و عرفان، تحصیلات عالی داشت. و لطائف حکماء
 را با علوم دیگر آمیخته است و خود می گوید:

از رسوم شرع و حکمت، با هزاران اختلاف نکته ای هرگز نشد فوت از دل دانای تو
 ز حافظان جهان کس چوبنده جمع نکرد لطائف حکما با نکات قرآنی
 در یافت عمق سخنان چنین مردی آسان نیست، حوصله و مطالعه و شکیبایی
 می خواهد.

۱۳۷- آفرینش، بخشی از جهان شناسی است. می گویند: ۲۲۳ مرد
 جهان شناس، مرد متافیزیک است، کاری با علم به معنی امروزی کلمه ندارد
 یعنی در موضوعات خاص و محدود، کار نمی کند. بلکه جهان بی پایان را زیر
 ذره بین عقل خود قرار داده و میخواهد درباره آن نظر بدهد. این سخن را در قرن
 بیستم گفته اند، ولی حافظ در قرن چهاردهم میلادی پس از تلاش به همین
 نتیجه رسید و گفت:

آنکه پر نقش زد این دایره مینائی کس ندانست که در گردش پرگار چه کرد؟

۱۳۸- مسئله «تجلی» هم مشکلی را روشن نمی کند زیرا تجلی بدون
 حرکت، صورت نمی گیرد و حرکت بر نامحدود، روا نیست! حافظ در ابیات
 گوناگون، نظر خود را گفته است:

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

بروای زاهد خوببین که ز چشم من و تو راز این پرده نهان است و نهان خواهد بود
 گره زدل بگشا و ز سپهریاد مکن که فکر هیچ مهندس چنین گره نگشاد
 این نظر حافظ است درباره آفرینش. جمعی از عرفاء و صوفیه^{۲۲۴} هم اعتراف کرده اند که اندیشیدن درباره آفرینش جز حیرت نتیجه ای ندارد.
 اما جواب این سؤال که چرا به این جهان آمدیم و از این جا به کدام مقصد رهسپاریم؟ حافظ می گوید:
 عارفی کو که کند فهم زبان سوسن تا بپرسد که چرا رفت و چرا باز آمد؟

هستی نامحدود

۱۳۹- از دیرباز بشر از خود می پرسد که آیا جهان (یعنی کل هستی رویهمرفته) محدود است یا نامحدود؟ حکماء قدیم یونان از جمله پلوتارک، گفته اند که جهان، نامحدود است. این نظر در قرون وسطی طرفداران بسیار داشت.^{۲۲۵} طرفداران نظریه «وحدت وجود» چیزی بر آن نیافزوده اند؛ هیچکس دلیلی بر این نظر نیاورده است و همه آن را بدیهی شمرده اند. حافظ در این مورد در غزل های گوناگون با دیگران هم آهنگ شده و گفته است:
 ندیم و مطرب و ساقی همه او است خیال آب و گل، در ره بهانه
 وجود ما معمائی است حافظ که تحقیقش فسون است و فسانه

انسان در رابطه با نامحدود

۱۴۰- این سومین سؤال بزرگ از کسانی است که هستی را نامحدود شمرده اند. آدمی عادت کرده است که دو چیز را رویاروی هم نهاده (در خارج یا در ذهن) رابطه آنها را بررسی کند. اکنون می خواهد نامحدود را روی روی محدودی مانند وجود خود بگذارد و درباره این رابطه بیاندیشد و بپرسد و داوری کند! اما محدود هرگز رویاروی نامحدود، قرار نمی گیرد! همین نکته است که گره بر ریسمان اندیشه ها زده است. حافظ هم جدا از این قاعده نیست. او ظریف ترین سخن ها را در این مورد گفته است:
 من چه گویم که ترا نازکی طبع لطیف تا به حدی است که آهسته دعا نتوان کرد!

زیرا دعا، دو طرف می‌خواهد، مگر این طور نیست؟^{۲۲۶} شاید خواجه عبدالله انصاری در این جا گفت: الهی هر که ترا شناسد راهش بس باریک است، و هر که ترا نشناسد راهش بس تاریک! حافظ سرانجام، قدرت هنرش را بیاری طلبید و دو تابلو در این مرحله ساخت، جاویدان و بی نظیر، در دوبیت از دو غزل:

بیا و هستی حافظ ز پیش او بردار که با وجود تو کس نشنود زمن که منم
 میان عاشق و معشوق، هیچ حایل نیست تو خود حجاب خودی، حافظ از میان برخیز
 کار کشته ای بیت دوم آن را در دوبیت به استادی گفته است:
 چندان برو این ره که دوی برخیزد ور هست دوی، به رهروی برخیزد
 تو او نشوی ولی اگر جهد کنی جایی برسی کز تو توی برخیزد
 اما حافظ در راز و رمز خود همین مطلب را زیاتر گفته است:
 نه رازش میتوانم گفت با کس نه کس را می توانم دید با وی

ابن خلدون و تصوف مغرب

۱۴۱- ابن خلدون^{۲۲۷} شرحی پراز غلط درباره تصوف مغرب (تصوف ابن العربی) نوشته است و آن را به حساب تصوف عراقی و تصوف ایرانی هم نهاده است که خطائی نابخشدنی است. آنگاه عقاید صوفیه مغرب را هم به حساب اسماعیلیه و شیعه نهاده است که این یکی بدتر از خطای اولی است، زیرا تا اواخر عصر حافظ که سربداران و حروفیه ظاهر شدند تصوف را اهل سنت و جماعت می‌پروراندند و عرضه می‌کردند. نگاه کن خواجه عبدالله انصاری (۳۷۶-۴۸۱ هـ) چه می‌گوید:^{۲۲۸}

«پس به مسائل نعمانی (یعنی ابوحنیفه)

«و دلائل شیبانی (یعنی شاگردش محمد بن حسن)

«وظیفه کرد تکرار را،

«و بیدار گذارد اسحار را.

۱۴۲- مؤلف کتاب مرصاد العباد نجم الدین ابوبکر رازی (۵۷۳-۶۵۴ هـ)

داشتن مذهب اهل سنت را شرط درویشی و سلوک، شمرده است و فکر

نامحدود بودن هستی را در قالب احادیث و اندیشه‌های خود آورده است و او نیز چون ابن خلدون ندانسته است که آن را پلوتارک و فلاسفه یونان در قرون وسطی گفته بودند پیش از آنکه اسلام و یا شیعه در صحنه تاریخ پدید آیند. سخنان ابن خلدون و مانند او، حقائق را از دید تیزبین جویندگان نمی‌پوشاند فقط کمک می‌کند که مردم جهان در باره او آن اندازه غلو نکنند و بهای بیشتر از اندازه به نوشته‌های او ندهند.

همتم بدرقه راه کن ای طایر قدس
که دراز است ره مقصد و من نوسفرم
(حافظ)

۱۱

مکتب سالکان

۱۴۳- سالک یعنی رهرو و رونده. در روش های فکری و عقیدتی بیشتر به کار میرود. در علم تصوف بیشتر از همه جا به کار رفته است. هر سالکی یک درویش واقعی است ولی هر درویش واقعی سالک نیست زیرا ممکن است روزگار سلوک او سررسیده و به مقام شیخی (یعنی پیری و رهبری و ارشاد) رسیده باشد. سالک، زیر نظر یک مربی، ممارست می کند و به آموختن و تهذیب جان خود میپردازد؛ آن مربی را شیخ می گویند و جمع آن، مشایخ است، چنانکه گویند: شیخ عطار، شیخ صفی الدین اردبیلی، شیخ علاءالدوله سمنانی، شیخ خلیفه (رهبر قیام سرداران) و شیخ حسن جویری و غیره. حافظ در همین معنی دائماً کلمه شیخ و مشایخ را به کار می برد و می گوید:

نشان اهل خدا عاشقی است با خود دار که در مشایخ شهر این نشان نمی بینم
مورخان^{۲۲۹} می نویسند: «از زمان سلطان ابوسعید ایلخان (سلطنت

۷۱۶-۷۳۶ هـ. ق = ۱۳۱۷-۱۳۳۴ میلادی) بسیاری از امرای لشکر اسماً مرید شیوخ درویشان می شدند و خود را درویش می خواندند بدون اینکه شیوه زندگی خویش را ذره ای تغییر دهند.» از زمان سلطنت صفویه کلمه شیخ به طلبه علوم دینی گفته می شد که از سلاله پیامبر نباشند و اکنون آن معنی

صوفیانه شیخ بدست فراموشی سپرده شده است و فقط محققان و ادباء آن معنی را در نوشته های خود طرف توجه قرار میدهند.

۱۴۴- بعضی از معاصران ما^{۲۳۰} درستی که شتاب از او توقع نمی رود چنین نوشته اند: «این همه تشنیه و تحقیر و سرزنش که در آثار صوفیه ایران نسبت به «شیخ - زاهد» هست همه از این جنبه نفی رهبانیت و نفی امتیاز طبقاتی، و پابست نبودن به فرایض و احکام و مراسم خاص ناشی شده است.» صرف نظر از ابهام و پیچیده بودن عبارت او، معلوم نیست که مقصود او از «شیخ - زاهد» اصطلاح قبل از صفویه است و یا بعد از صفویه؟ این را باید روشن می کرد. ثانیاً اساس مطلب او اشتباه است زیرا آن تشنیه ها و انتقادات که بیش از همه حافظ بعمل آورده است مربوط است به فسادهایی که به خانقاه ها رخنه کرده بود که سابقاً (بخش هفت) جداگانه زیر عنوان فرعی و یژه ای با ارائه مدارک و اسناد تاریخی و ادبی بررسی شده است. برگردیم به بحث خود که سالک را معنی می کردیم. سالک را اهل طریقت، مرید، رهرو، اهل طلب گویند. حافظ گوید:

عمری است تا من در طلب، هر روز گامی میزنم دست شفاعت هر زمان در نیک نامی میزنم
ای بی خبر بکوش که صاحب خبر شوی تا راهرو نباشی کی راهبر شوی

۱۴۵- اهل تصوف عقیده دارند که طلب حقیقت، دوراه دارد:

اول - راهی که زیر نظر شیخ (پیر) با عبور از درجات پله به پله صورت پذیرد. مکتب سالکان این است که برنامه دارد و خانقاه می سازد و تشکیلات میدهد، و همین تشکیلات و سازمان، نقطه ضعف آن است زیرا هر وقت سازمان و تشکیلات، در امور معنوی رخنه می کند صفای آن را از بین میبرد.

دوم - راهی که زیر نظر شیخ (پیر) طی نمی شود، جذبه ای ناگهان بر دلی آگاه میرسد و او را می رباید. عنایتی است که علت خاص ندارد. این، مکتب مجذوبان است. برای اینکه این کتاب در هر جزء، متکی به سند است خوب است قسمت کمی از عین عبارت نجم الدین رازی عارف معروف معاصر حمله مغول را ضبط کنیم که می گوید:^{۲۳۱}

«روندگان این راه، دو قسم اند: سالکان و مجذوبان.

مجدوبان، کسانی اند که ایشان را به کمند جذبه بر بایند، و بر این مقامات به تعجیل بگذرانند در غلبات شوق؛ و اطلاعی زیادتى ندهند بر احوال راه و شناخت مقامات و کشف آفات و آنچه بر راه باشد از خیر و شر و نفع و ضرر. اینها شیخی و مقتدائی را نشانیند. سالک کسی باشد که او را اگر چه به کمند جذبه برزند، اما به سکونت و آهستگی، در هر مقام، داد و انصاف آن مقام از وی می ستانند، و احوال خیر و شر و صلاح و فساد راه بر او عرضه می کنند. گاه بر راه و گاه در بیراه می برند تا بر راه و بیراه، وقوفی تمام یابند، تا دلیلی و رهبری جماعتی دیگر را بشایند.»

اکثر صوفیان پیرو مکتب سالکان هستند. تألیفات و کتابها نیز از آنان مانده است مانند اوراد الاحباب باخرزی و مرصاد العباد نجم رازی و گنجنامه خواجه عبدالله انصاری و غیره. اکنون اطلاعاتی از مکتب سالکان می آوریم:

اصول سلوک

۱۴۶- سه اصل در سلوک باید رعایت شود:

اصل اول - وجود پیر (شیخ). دلیل هائی بر این اصل آورده اند که شبیه دلائل جمعیت اخوان الصفا است. می گویند: شرع مانند قواعد علم پزشکی است؛ مریض بدون مراجعه به پزشک نمی تواند از آن قاعده ها بهره ببرد. پزشک همان پیر است و مریض، همان سالک است. ۲۳۲ صوفیه عقیده دارند که دین را ظاهری و باطنی است، ظاهرش را دانایان پارسا نگاه میدارند و باطنش را مشایخ تصوف ۲۳۳

حافظ پس از این که در مدارس دینی شیراز ادبیات و فقه و کلام و فلسفه آموخت به خانقاه رفت تا در مکتب سالکان، رهروی کند. در بالا برخی از ابیات او را در این مرحله زندگی دیدید؛ چند بیت زبده را افزون کنیم:

به کوی عشق منه بی دلیل راه قدم	که من به خویش نمودم صد اهتمام و نشد
به سعی خود نتوان برد پی به گوهر مقصود	خیال باشد کاین کار بی حواله برآید

شبان وادی ایمن گهی رسد به مراد که هشت سال به جان، خدمت شعیب کند
مضمون بیت اخیر را پیران^{۲۳۴} صوفیه قبل از حافظ، یکی از دلیل های اصل
اول سلوک شمرده اند و حافظ آن را با استادی در شعر خود آورده است. در واقع
مفاهیم عارفانه، چون با هنر پیکرتراشی سخن، بوسیله حافظ یک جا جمع
میشود سخنان ملکوتی او را بوجود می آورد. این کار را در جهان اسلام یکنفر
کرده است و او حافظ است. این هنر، قابل تقلید هم نیست.

رنسانس عرفاء

۱۴۷- در دنبال اصل اول سلوک می گویند: کسی که بخواهد راه تکمیل
نفس را به پیماید و سرسپرده اراده پیری گردد، آن پیر، او را به تولد جدیدی متولد
می کند. این یک رنسانس عرفانی است. از عیسی مسیح نقل کرده اند^{۲۳۵} که
او گفته است: هیچ کس اسرار آسمان ها و زمین ها را نخواهد دانست مگر آنکه
دو بار متولد گردد. سخن مسیح درست است زیرا بشر پس از رنسانس، به علوم
دست یافت و پا به کرات آسمان نهاد.

۱۴۸- اصل دوم - سلوک یا رهروی. کسی که وارد میترائیزم می شد
باید آداب مقدماتی طولانی را طی می کرد و از هفت مرحله می گذشت. در
آئین بودا هم مراحل را برای راهروان در نظر گرفته بودند.^{۲۳۶} در تصوف
اسلامی بیست مرحله برای راهروان در نظر گرفته اند که عنوان های این مراحل
از این قرار است: توبه، زهد، مذهب اهل سنت و جماعت، تقوی، صبر،
مجاهده، شجاعت، بذل، فتوت، صدق و صفا، علم، نیاز، عیاری، ملامتی و
قلندر بودن، عقل، ادب و سکوت، حسن خلق، تسلیم ولایت شیخ بودن،
تفویض یعنی توکل و ثبات قدم.^{۲۳۷} کسی که این مراحل را طی می کند او را
هنرمند گویند. حافظ گوید:

قلندران حقیقت به نیم جونخرند قبای اطلس آن کس که از هنر عاری است

۱۴۹- این مراحل را در هر حال باید طی کند. اما چله نشینی مایه جمعیت
خاطر و توجه کامل است که بر اوقات بعد از چله، اثر می گذارد. چله نشینی
که همراه عبادت و گرفتن ذکر از شیخ است آداب بسیار دارد، از جمله آنکه بر

خدا و پیر خود، زبان اعتراض نگشاید، غالباً بیدار باشد؛ خاطرات مهاجم به قلب را از دل خود با ذکر براند. خاطرات، اندیشه‌هایی است که دل آدمی را مشغول دارد، خوب باشد یا نباشد.^{۲۳۸} حافظ ابیات زیر را در باره چله‌نشینی گفته است:

حافظا در کنج فقر و خلوت شب‌های تار تا بود وردت دعا و درس، قرآن غم‌منخور
مرو به خواب که حافظ به بارگاه قبول ز ورد نیم شب و درس صبحگاه رسید
۱۵۰- اصل سوم - ذکر (یادآوری). به یاری این اصل، فراموشی و غفلت، از دل سالک زدوده می‌شود، همت می‌کند که خود را به کمال برساند. ذکر را باید از پیر بگیرد، و آن تشریفات دارد مانند روزه گرفتن و غسل کردن^{۲۳۹} حافظ در باره این اصل گفته است:

مقیم حلقه ذکر است دل بدان امید که حلقه‌ای ز سر زلف یار بگشاید
غسل در اشک زدم کاهل طریقت گویند پاک شو اول و پس دیده بر آن پاک انداز

حافظ و بیست مرحله سلوک

۱۵۱- در اصل دوم از اصول سه گانه سلوک در بالا گفته شد که سالک باید از بیست مرحله بگذرد؛ اسامی این بیست مرحله هم گفته شد. اکنون به بینیم برخورد حافظ با این مراحل چه گونه بوده است؟ چون ذکر همه مراحل، خسته کننده است فقط چند نمونه را انتخاب کردیم تا کسانی که می‌خواهند حافظ و غزل‌های او را بشناسند آشنائی پیدا کنند. در باره توبه که یکی از آن مراحل است ابیات زیر را گفته است در زمانی که مکتب سالکان را ترک کرده بود:

اساس توبه که در محکمی چوسنگ نمود بین که جام زجاجی چه طرفه اش بشکست؟
مشکلی دارم ز دانشمند مجلس باز پرس توبه فرمایان چرا خود توبه کمتر می‌کنند؟
در تاب توبه، چند توان سوخت همجو عود می‌ده که عمر در سر سودای خام رفت

آن توبه‌ای که به میل از آن استقبال میشود و توبه کننده در سودای آن می‌سوزد توبه سالک است نه آن توبه که بزهکاری در دادگاه می‌کند که کیفرش کم شود. فهمیدن این بیت بدون دانستن اصول سلوک، و مراحل

بیست گانه مذکور ممکن نیست. از همین قییل است شعر ذیل از حافظ:

ما مرد زهد و توبه و طامات نیستیم با ما به جام باده صافی خطاب کن
 ۱۵۲- یکی از آن بیست مرحله، صدق و صفا بود. حافظ ابیات ذیل را در
 غزل‌های مختلف در آن باره گفته است:

به صدق کوش که خورشید زاید از نفست که از دروغ، سیه روی گشت صبح نخست
 احرام چه بندیم چو آن قبله نه اینجا است در سعی چه کوشیم چو از مروه صفا رفت
 نفاق و زرق نبخشید صفای دل حافظ طریق رندی و عشق، انتخاب خواهم کرد
 این دوبیت را یک کاسه کنید:

حافظم در مجلسی دردی کشم در محفلی بنگر این شوخی که چون با خلق، صنعت می‌کنم؟
 صنعت مکن که هر که محبت نه راست باخت عشقش به روی دل، در معنی، فراز کرد

۱۵۳- دیگر از مراحل بیست گانه که برشمرده شد عیاری است. در شرح
 آن نوشته‌اند: ۲۴۰ «سالک باید که در این راه، عیاروار رود، که کارهای
 خطرناک بسیار پیش آید؛ باید لا ابالی وار، خود را دراندازد، و عاقبت اندیشی
 نکنند، و از جان نترسد.» حافظ، در غزل‌های مختلف این اندیشه را آورده
 است:

در مذهب طریقت، خامی نشان کفر است آری طریق دولت، چالاکی است و چستی
 خامان ره نرفته چه دانند ذوق عشق در یادلی بجوی دلیری سرآمدی
 بدون دانستن عیاری در مراحل سلوک (در مکتب سالکان) هیچ فارسی زبان
 نمی‌تواند معنی این دوبیت را دریابد هر چند که رسماً ادیب باشد. در باقی
 مطالب ذیل هم بر همین قیاس اندیشه باید کرد.

۱۵۴- دیگر از آن بیست مرحله که در سلوک باید پیمود ادب است که در
 شرح آن، نوشته‌اند: ۲۴۱ «باید که مؤدب و مهذب اخلاق باشد، و در حضرت
 شیخ تا سخنی نپرسند نگوید. آنچه گوید به سکونت و رفق و راست گوید.»
 مولوی در همین مورد گفته است:

از خدا جوئیم توفیق ادب بی ادب، محروم ماند از لطف رب
 و حافظ نیز گفته است:

در حریم عشق نتوان زد دم از گفت و شنید زآنکه آنجا جمله اعضاء چشم باید بود و گوش

سخن عشق نه آن است که آید به زبان ساقیا می ده و کوتاه کن این گفت و شفت
 حدیث عشق که از حرف و صوت مستغنی است بسالۀ دف و نی در خروش و ولوله بود
 ۱۵۵- دیگر از آن بیست مرحله که باید رفت «ملامت» است که در شرح
 آن گفته اند: ۲۴۲ «باید که سالک، ملامتی صفت باشد و قلندر سیرت؛ نه
 چنانکه بی شرعی کند و پندارد که ملامت است... آن، شیطان و دلالت او
 است. اهل اباحت را از این لغزش به دوزخ برده اند. ملامتی به آن معنی باشد
 که نام و ننگ و مدح و ذمّ ورد و قبول خلق، در نظرش یکسان باشد، و
 به دوستی و دشمنی خلق، فربه و لاغر نشود.» حافظ در این باره گفته است:

گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن شیخ صنعان، خرقه رهن خانۀ خمار داشت
 وقت آن شیرین قلندر خوش که در اطوار سیر ذکر تسبیح ملک، در حقنۀ زَنار داشت
 گفتم: ملامت آید گر گرد دوست گردم واللّه ماَراینا حُبّاً بلا ملامۀ

در بارۀ قلندران سخن گوناگون است، آنان سر خود می تراشیدند و سفر را بر
 کنج خانقاه نشستن ترجیح میدادند. چنانکه گفته اند: ۲۴۳ «طایفه ای سلوک
 طریق خلوت و عزلت گزیده اند... و طائفه ای سلوک طریق سیاحت و سفر و
 غربت و گم نامی و بی نشانی پی کنند.» و نیز گفته اند: ۲۴۴ «گروهی موی سر
 گذاشته، و گروهی تراشیده و دل هزار کس خراشیده، آستین کوتاه چون اهل
 راز، و دست به مناهی، دراز!» مورخان معاصر ۲۴۵ می نویسند: «بکتاش ها...
 ظاهراً در پاره ای از مراسم خود پیرو روش های پیش از ظهور اسلام بوده اند.
 طریقت ها در بارۀ طرز زندگی پیروان با هم اختلاف داشتند، گروهی از آنان،
 راه پیمائی و سفر را به صوفیان توصیه می کردند، و گروهی دیگر، زندگانی در
 خانقاه را ترجیح میدادند.» چنانکه دیدید پیش از بکتاش ها در شرق ایران،
 صوفیه این روش ها را داشتند. حافظ در هر دو مورد ابیاتی دارد یعنی ماندن در
 کنج خانقاه، سیاحت و گردش:

دگرز منزل جانان سفر مکن درویش که سیر معنوی و کنج خانقاهاست بس
 ز کنج صومعه حافظ مجوی گوهر عشق قدم برون نه اگر میل جستجواری
 بیه هر حال سخن باخرزی درست است که عده ای از دراویش، سلوک و
 ریاضت را در سیر و سفر عمل می کردند که قلندر خوانده می شدند چنانکه

حافظ صریحاً می گوید:

سوی رندان قلندر به ره آورد سفر دلق بسطامی و سجاده طامات بریم
پس قلندر به فرقه و یژه ای نبودند آن طور که مورخان ناآگاه^{۲۴۶} نوشته اند: «در
حاشیه طریقت های صوفی گری منظم، گروه دیگری در کشورهای اسلامی
بودند که گرایش به زهد و تقوی نداشتند و یا به کلی به همه مقررات، پشت پا
زده بودند، مانند قلندر به که حتی اقل سازمان و نظم صوفیه را هم قبول
نداشتند.» دست کم مؤلفان این کتاب که زیر نظر یونسکو کارشان را صورت
داده اند هرچه درباره اسلام شناسی نوشته اند باید دوباره به نظر اسلام شناس
واقعی برسانند و کتاب خود را اصلاح کنند. ما سخنان باخرزی و نجم رازی را
که از مشاهیر پیران تصوف بودند در بالا نوشتیم، سخن حافظ هم در راه آنان
است.

۱۵۶- دیگر از مراحل بیست گانه سلوک، حسن خلق است که باید
پیوسته گشاده طبع و خوشخوی باشد. تنگ خوئی نکند و تکبر نوزد؛ دنبال جاه
و مقام نرود که گفته اند: آخرین چیزی که از سر صدیقان بیرون رود حب جاه
و مقام است؛ باید با یاران خود، با مهربانی و لطف کار کند، و مجادله و
منازعه و خصومت نوزد، و به چشم حقارت به خرد و بزرگ ننگرد. ایثار کند، و
طمع در نصیب دیگران نوزد. این ها همه حسن خلق است.^{۲۴۷} حافظ گوید:
به حسن خلق توان کرد صید اهل نظر به دام و دانه نگیرند مرغ دانا را
خواهی که سخت و ست جهان بر تو بگذرد بگذر ز عهد ست و سخن های سخت خویش
برای خودسازی این بیت آخری بس است، حکمتی است که در لباس شعر
آمده است، الهامی است که بر دل شاعری روشن ضمیر تابیده است.

مباش در پی آزار و هرچه خواهی کن که در شریعت ما غیر از این گناهی نیست
دلش به ناله میازار و ختم کن حافظ که رستگاری جاوید در کم آزاری است

۱۵۷- دیگر از مراحل سلوک، تسلیم است، یعنی سالک در ظاهر و
باطن، تسلیم فرموده ها و دستورهای پیر باشد هر چند که دستور وی ظاهراً بر
خلاف شرع نماید، ولی او چنین دستوری نمیدهد. مرید نباید به ظاهر دستور او
بنگردد و به عقل و علم خود عمل نماید.^{۲۴۸} حافظ در این مورد می گوید:

تا فضل و عقل بینی بی معرفت نشینی یک نکته ات بگویم خود را مبین که رستی
 چوبشنوی سخن اهل دل مگو که خطا است سخن شناس نئی جان من خطا اینجا است
 به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید که سالک بیخبر نبود ز راه و رسم منزلها
 چوپیر سالک عشقت به می حواله کند به نوش و منتظر رحمت خدا می باش
 در برخی از این ابیات، حال طنز و یا پیام به بعضی از منحرفان دراویش دیده می شود، نباید به ظاهر آنها نگاه کرد؛ او در واقع در قالب تسلیم، پیام خود را فرستاده است.

۱۵۸- دیگر از مراحل مذکور، تفویض (توکل و ثبات قدم) است و درباره آن گفته اند: ۲۴۹ مرید باید به کلی از وجود خود بگذرد و خود را فدای راه خدا کند. حافظ گوید:

تکیه بر تقوی و دانش در طریقت، کافری است راهرو گر صد هنر دارد توکل بایددش
 ۱۵۹- مردان ناموری در شرق و غرب ۲۵۰ هستند که دوست دارند از اثر هنری حافظ (دیوان او) سر در بیاورند. تلاش کرده، خسته شده، زبان انتقاد هم گشوده اند. اگر تصوف و مکتب سالکان و مکتب مجذوبان و سخنان مشایخ تصوف را خوب می دانستند حتماً موفق می شدند. علاوه بر این باید تاریخ قرن هشتم هجری (قرن چهاردهم میلادی) را در خطوط اصلی شناسائی کرد همان طور که تا این جا عمل کردیم. اکنون اگر از مطالب گذشته تا این جا، یک جمع بندی سریع کنیم معتقد می شویم که دیوان حافظ هم قابل تجزیه و تحلیل است و قابل فهم است. حافظ سالهای دراز در مکتب سالکان بسر برد، ولی در بخش بعد می بینیم که توقع او برآورده نشده، و بجای تسلیم، زبان اعتراض گشوده و سرانجام به مکتبی دیگر به نام مکتب مجذوبان رفته است.

نقدها را بود آیا که عیاری گیرند
تا همه صومعه داران ره کاری گیرند؟
(حافظ)

۱۲

رسانس حافظ

۱۶۰- در بخش هفت در باره خانقاه ها به صورت یک تأسیس اجتماعی و سراسری در سرزمین های اسلامی سخن گفته شد. در ساختن خانقاه ها به عنوان مرکزی برای تعالیم روح دین، بین توانگران و پادشاهان و امیران مسابقه در گرفته بود،^{۲۵۱} چنانکه سعدی در کتاب نصیحة الملوک^{۲۵۲} پادشاهان را اندرز داده و می گوید: «عمارت مسجد و خانقاه و جسر و آب انبار و چاه ها بر سر راه ها، از مهمات امور مملکت داند.» ابن خلدون^{۲۵۳} از این جریانات یا بی اطلاع است و یا خود را بی اطلاع نشان میدهد. خانقاه های بارونق، استعداد های بزرگ چون حافظ را می توانستند بخود جذب کرده و سرگرم کنند. حافظ چنانکه در بخش یازده گفته شد مدتها در مکتب سالکان، مشق سلوک کرد تا از روزن سرشت انسانی به فضیلت لایتناهی نظاره کرده و آن را به تصرف درآورد. در این حال بود که می گفت:

از پای تا سرت همه نور خدا شود	در راه ذوالجلال چوبی پا و سر شوی
وجه خدا اگر شودت منظر نظر	زین پس شکی نماند که صاحب نظر شوی
بنیاد هستی تو چو زیر و زبر شود	در دل مدار هیچ که زیر و زبر شوی
این حال انسان تشنه فضیلت است که می خواهد هستی او در این راه زیر و زبر	

شود و در عوض به مقام مهمی برسد. این نشان یک همت عالی است. اما در بخش هفت همین کتاب دیدیم که چگونه فساد به خانقاه‌ها رخنه کرد دست کم در شهری که او زندگی می‌کرد و قبله‌گاه سالکانی چون شیخ صفی‌الدین اردبیلی بود که از اردبیل به شیراز رفته تا خدمت پیری برسد و راه را از چاه باز شناسد.

۱۶۱- اما کم کم پرده‌ها کنار زده شد؛ او دید که در درون صوفیه دسته‌ای فاسد راه یافته‌اند چنانکه نجم‌رازی^{۲۵۴} از آنان انتقاد کرده و گفت: به شومی علماء سوء و زاهدان ریاکار و درویشان گدائی که از حریمی، دین به دنیا می‌فروشنند، و پیوسته بر درگاه ملوک به مذلت می‌گردند، و به درامیران و خواجگان به استخفاف (خواری) می‌روند، و به خواری و اهانت، ایشان را خدمت می‌کنند و مدح و فضل می‌گویند؛ و به نفاق، ایشان را بدانچه که در ایشان نیست ستایش می‌کنند... و به طمع فاسد، ترک امر معروف و نهی از منکر مینمایند، تا حاصل کاریا درمی‌چند، حرام از ایشان بستانند و یا رشوتی دیگر بدهند و عملی و منصبی بگیرند...» حافظ هم همصدا با نجم‌الدین رازی شده و به اینگونه در اویش می‌گفت:

صحبت حکام، ظلمت شب یلدا است نور ز خورشید جوی بو که برآید
بر در ارباب بی مروت دنیا چند نشینی که خواجه کی به درآید؟

ولی حافظ کم کم دانست که همان نجم‌الدین رازی با همه ادعاهای فراوانش وقتی که از حمله مغول به آسیای صغیر گریخت کتابی در تصوف نوشته بود به نام «رساله عقل و عشق» که در آسیای صغیر همان را برای درویشان به صورت «مرصاد العباد» نوشت، سپس که قصد داشت که به دربار علاءالدین کیقباد اول (سلطنت ۶۱۶-۶۳۴ ه.ق) پادشاه سلجوقی آسیای صغیر (در قونیه) نزدیک شود دستی در مرصاد العباد برد و آن را مناسب دربار از نو نوشت و به آن پادشاه هدیه داد. ولی توقع او برآورده نشد و از آنجا روی به دربار داودبن بهرامشاه فرمانروای ارزنجان نهاد و همان مرصاد العباد را خلاصه کرد و به نام «مرموزات» به او هدیه کرد! از آنجا هم آبی گرم نشد به بغداد (محل خلافت عباسیان) رفت و مرصاد العباد را به عربی نوشت و نام آن را «منارات

السائرين» نهاد! ۲۵۵ حال نگاه کنید که نجم الدین آیا در آن انتقاد که کرده (در بالا دیدید) صادق بوده است؟ آیا همان انتقادات بر خودش وارد نیست؟ حافظ که این نمونه ها را دید بخود آمد و گفت:

واعظ شهر چو مهر ملک و شهنه گزید من اگر مهر نگاری بگزینم چه شود؟
 نشان اهل خدا عاشقی است با خود دار که در مشایخ شهر این نشان نمی بینم
 همان نجم الدین رازی در کتاب مرصاد العباد وقتی که سخن را به تیولداران و دهقانان صاحب زمین های بزرگ و جفا کار می رساند سخنی از ستم آنان به روستائیان (مزارعان) و بردگان کشت کار به میان نمی آورد و فراموش می کند که وظیفه اش نهی از منکر است، در حالی که در سیاست نامه خواجه نظام الملک، از جفا های آنان آگاهی ها داده شده بود و نجم الدین کسی نبود که از این رسم زمانه بی خبر باشد. او از صوفیان دولتی بود که در بخش پنج درباره آنان سخن گفته شد.

هر کس فکر می کند شک می کند

۱۶۲- همه جریان ها که در خانقاه ها می گذشت و نمونه ای از آنها در بالا گفته شد حافظ را به اندیشه وادار کرد؛ هر که فکر می کند ناچار شک می کند. شک با اندیشه آزاد و آزادی همراه است (بخش هشت) آثار تفکر و شک در اشعار مختلف حافظ در این مرحله مشاهده می شود که طلیعه رسانس حافظ است. این جا است که در ابیات مختلف از غزل های خود می گوید:

سرم به دنیی و عقبی فرو نمی آید	تبارک الله از این فتنه ها که در سر ما است
چیست این سقف بلند ساده بسیار نقش	زین معما هیچ دانا در جهان آگاه نیست
این چه استغنا است یارب وین چه قادر حکمت است	کاین همه درد درون هست و مجال آه نیست
مردم ز انتظار و در این پرده راه نیست	یا هست و پرده دار نشانم نمیدهد
با هیچ کس نشانی زان دلستان ندیدم	یا من خبر ندارم یا او نشان ندارد
ساقیا جام میم ده که نگارنده غیب	نیست معلوم که در پرده اسرار چه کرد؟
پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت	آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد
چو قسمت ازلی بی حضور ما کردند	گر اندکی نه به وفق رضا است خرده مگیر

جهان و کار جهان جمله هیچ در هیچ است هزار بار من این نکته کرده‌ام تحقیق! ۱۶۳- در مکتب سالکان (بخش یازده) در آداب سلوک گفته بودند که سالک باید زبان اعتراض نگشاید نه بر خداوند و نه بر شیخ (پیر)، حالا این اشعار را که از حافظ دیدید با آداب سلوک مکتب سالکان در دو کفه ترازو قرار دهید و بیاندیشید، آیا این‌ها با آداب سلوک مکتب سالکان، مطابقت دارد یا نه؟ اگر مطابقت ندارد پس یقین کنید که حافظ به تولدی جدید متولد شده است و از مکتب سالکان دل برکنده است زیرا در خانقاه‌های شیراز، طهارت و عصمت و همت را نیافت و گفت:

گر مدد خواستم از پیر مغان عیب مکن شیخ ما گفت که در صومعه همت نبود
چون طهارت نبود کعبه و بتخانه یکی است نبود خیر در آن خانه که عصمت نبود
این شعرها شوخی بردار نیست، نمی‌توان آنها را تأویل کرد و بدست خیالات سپرد، این‌ها وصف الحال شاعر است که بقیمت عمر او در خانقاه‌ها تمام شده است.

پیام از خانقاه

۱۶۴- حافظ وقتی که دانست که راه حقیقت از خانقاه‌های شیراز نمی‌گذرد کم‌کم با غزل‌هایی که برای محافل مختلف شهر شیراز و مردم دیگر می‌فرستاد اطلاعاتی داد و ذهن عامه مردم را باز کرد تا هر چاره‌ای که میدانند بکنند؛ آخر در آن بازار که او سودا کرده بود به او سکه قلب داده بودند که گفت:

گفت و خوش گفت: برو خرقة بسوزان حافظ یارب این قلب شناسی ز که آموخته بود؟
از ظاهرسازی و نیرنگ‌ها بستوه آمده از حال دیگران ولی به حساب خود، سخن می‌گفت:

صراحی می‌کشم پنهان و مردم دفتر انگارند عجب گر آتش این زرق در دفتر نمی‌گیرد
شرم از خرقة آلوده خود می‌آید که به آن، وصله به صد شعبده پیراسته‌ام
آنگاه قدری گام را بلندتر برداشته به حساب صنف خود (دراویش) سخن گفت:

ما باده زیر خرقه نه امروز می خوریم صدبار پیر میکده این ماجرا شنید
بیار باده که رنگین کنیم جامه زرق که مست جام غروریم و نام، هشیاری است
کم کم از این حد هم فراتر رفت و خود را کنار کشید و رسماً طرف انتقاد خود
را معین کرد و آشکارا و بی رمز و راز حرف زد:

در این صوفی و شان دردی ندیدم که صافی باده عیش دُردنوشان
عنان به میکده خواهیم تافت زین مجلس که وعظ بی عملان، واجب است نشنیدن
مبوس جز لب ساقی و جام می حافظ که دست زهد فروشان خطا است بوسیدن

۱۶۵- فراموش نکنید که این زهد، اصطلاح صوفیان مکتب سالکان است و یکی از بیست مرحله سلوک است که در بخش یازده شرح داده شد، معنی دیگر نباید کرد که درست نیست. آن وعظ هم وعظ صوفیانه پیران طریقت است (نه وعظ که از زمان صفویه تا کنون در ایران می شناسیم که این واعظان، صوفی نیستند) که نجم الدین رازی^{۲۵۶} در مورد این پیران و وعظ آنان گفته است: «عمری خود را موعظه کرده اند. سپس واعظ دیگران شده اند.» حافظ این پیران را واعظان بی عمل تشخیص داده بود و می گفت: واجب است که به اندرز آنان گوش ندهید. او سرانجام باین نتیجه رسید که کاش دولت دخالت کند و همه خانقاه ها را ببندد:

نقدها را بود آیا که عیاری گیرند تا همه صومعه داران پی کاری گیرند؟

۱۶۶- تأسف این است که در علوم اجتماعی، از تاریخ بگونه درست، استفاده نمی کنیم، و تاریخ را دست کم می گیریم، و ضرر هم می کنیم، ولی چاره اندیشی نمی کنیم. حافظ اگر تاریخ تصوف را میدانست آنهمه عمر عزیز را در شهر خود بر سر سودای فضیلت خانقاهی نمی نهاد، زیرا بسیاری از آداب و رسوم و تشکیلات و اصطلاحات تصوف در مکتب سالکان، سابقه های تاریخی در بودائیسیم و یا فرهنگ یونان دارد، مثلاً همان کلاه تتری (یا کلاه تاتاری) که صوفیان از آن استفاده می کردند و جنس آن از نمد بود از خانقاه های مسیحیان اقتباس شده است، و حافظ روزگاری به استعمال آن مباحثات کرده و می گفت:

به جبر خاطر ما کوش کاین کلاه نمد بسا شکست که بر افسر شهی آورد

و حال آنکه ابن بطوطه^{۲۵۷} (۷۰۳-۷۷۹هـ) که معاصر حافظ بوده است می نویسد: «در خانقاه مسیحیان در قسطنطنیه دوشیزگان تارک دنیا را دیده است با جامه های پشمین و سرهای تراشیده (مانند قلندران در صوفیان مسلمان) و کلاه های نمدی! این خانقاه ها را (مانستارها Monastery) می خواندند.» این اسناد تاریخی اگر مایه بیداری و هوشیاری نشود پس انسان از چه چیزی باید تجربه بیاموزد؟ اخیراً نیروانا (فنا) را از بودائیسیم گرفته و زیر این عنوان، مطالبی این جا و آنجا به مردم بی خبر از همه جا میدهند (تاریخ ادیان، ۱۴۱).

پشمینه پوش تندخو

۱۶۷- حافظ علاوه بر انتقاد از صوفیان تباهاکار که مرد عمل نبودند، صوفیان بدخلق را هم مورد انتقاد قرار داد؛ کج خلقی را با حقیقت طلبی چه کار؟ فضیلت هیچ رابطه با تندخوئی ندارد. حافظ می گفت:

پشمینه پوش تندخو، از عشق نشیده است بو از مستیش رمزی بگوتا ترک هشیاری کند
جفا نه پیشه درویشی است و راهروی بیار باده که این سالکان نه مرد رهند
نیکنامی خواهی ای دل با بدان صحبت مدار خودپسندی جان من برهان نادانی بود

سعدی در کتاب نصیحة الملوک^{۲۵۸} در اندرز به پادشاهان گوید: «زهد و عبادت، شایسته است نه چندانکه زندگانی بر خود و دیگران تلخ کند؛ عیش و طرب ناگزیر است نه چندانکه وظائف طاعت، و مصالح رعیت، در آن، مستغرق شود.» ابن بطوطه^{۲۵۹} می گوید: «در شهر سرا (در ۲۲۴ میلی هشترخان) امام دانشمند، جمال الدین خوارزمی را دیده است که از نیکان مشایخ است، کریم و نیکخوی و بسیار فروتن، و در برابر اهل دنیا سخت خشن!» حافظ، خرقه پوشان خوش خلق را بر زاهدان عبوس ترجیح نهاده می گوید:

عبوس زهد به وجه خمار ننشیند مرید خرقه دردی کشان خوش خویم

فلسفه - عرفان

۱۶۸- حافظ در تولد تازه خود به این نتیجه رسید که از فلسفه و عرفان

چیزی به چنگ نیاورده است. جز عمری که برباد داده است. پس هر دورا به باد انتقاد گرفت و گفت:

یکی از عقل می لافد یکی طامات می بافد بیا کاین داوری ها را به پیش داور اندازیم
مقصودش این است که فلسفی لاف عقل می زند، عارف هم سخنانی مرموز
می گوید که به ظاهر گزافه است (طامات)

ما مرد زهد و توبه و طامات نیستیم با ما بجام باده صافی خطاب کن
ساقی بیا که شد قدح لاله پرز می طامات تا بچند و خرافات تا بکی؟
خیز تا خرفه صوفی به خرابات بریم شطح و طامات^{۲۶۰} به بازار خرافات بریم

شطح، سخنی کوتاه و رمزی است که ظاهری منکر و زننده دارد و باطنی عمیق و با معنی صحیح که عارفان از سر وجد و حال گویند و عامه طاقت شنیدن آن را ندارند. حافظ آن را جزو خرافات شمرده است. شیخ روزبهان بقلی دیلمی شیرازی را از این گونه سخنان بسیار بود و او را «شیخ شطاح» نام دادند. چرا باید چنین مرموزات را گفت؟ حافظ در باره این شطحیات^{۲۶۱} می گوید:

گر جلوه می نمائی و گر طعنه می زنی ما نیستیم معتقد شیخ خودپسند
۱۶۹- با این تفصیلات، او مکتب سالکان را ترک گفت و دنبال هنرش
را گرفت و به سراغ خریداران هنر خود رفت و مورد حمایت هنرشناسان قرار
گرفت و به بزم بزرگان و صاحبان مقامات و دولت ها راه یافت. شعر طولانی
که در مدح منصور بن مظفر گفته است شاهدهی زنده است:

من جرعه نوش بزم تو بودم هزار سال کی ترک آبخورد کند طبع خوگرم
ور باورت نمی کند از بنده این حدیث از گفته کمال، دلیلی بیاورم
گر بر کنم دل از تو و بردارم از تو مهر آن مهر بر که افکنم آن دل کجا برم
منصور بن مظفر غازی است حرز من وز این خجسته نام بر اعدا مظفرم

این شاه منصور برادرزاده امیر مبارزالدین (محتسب) است. شاه منصور در شوشتر حکومت می کرد ولی شیراز را گرفت و اصفهان را هم تسخیر کرد ولی در حمله تیمور لنگ بسال ۷۹۵هـ. ق (= ۱۳۹۳ میلادی) بدست سپاه او کشته شد. منصور در سال ۷۸۹هـ. (= ۱۳۸۷ میلادی) شیراز را گرفت و حافظ در مدح او گفت:

بیا که رایت منصور پادشاه رسید نوید فتح و ظفرتا به مهر و ماه رسید
معلوم است که منصور حمایت بسیار از شاعر کرد که درباره او می گوید:
به یمن دولت منصور شاهی علم شد حافظ اندر نظم اشعار
شاه شجاع فرزند مبارزالدین محمد (محتسب) است که از ۷۵۹ تا ۷۸۶ هـ
(= ۱۳۵۷-۱۳۸۴ میلادی) سلطنت کرد. او در سال ۷۸۶ هـ فوت کرد. او از
حامیان و مددجویان حافظ بود و درباره او گفته است:

محل نور تجلی است رأی انور شاه چو قرب او طلبی در صفای نیت کوش
نصرة الدین یحیی برادر شاه منصور، قبل از وی در شیراز از طرف تیمور لنگ
سلطنت می کرد. او نیز مورد مدح حافظ واقع شد. درباره او گفته است:
دارای جهان، نصرت دین خسرو کامل یحیی بن مظفر ملک عالم عادل
حافظ قلم شاه جهان، مقسم رزق است از بهر معیشت مکن اندیشه باطل
سلطان او یس پسر شاه شجاع مذکور است که مرد با قدرتی بود. حافظ او را
ستوده و گفته است:

من از جان بنده سلطان او یسم اگر چه یادش از چاکر نباشد
از شاه ابواسحق اینجو (که شیراز را در سال ۷۴۳ هـ (= ۱۳۴۲ میلادی)
گرفت) نیز ستایش کرده است که دوره سلطنت کوتاهی داشت و بسال ۷۵۳ هـ
(= ۱۳۵۲ میلادی) بدست امیر مبارزالدین محمد کشته شد. حافظ می گوید:
راستی خاتم فیروزه بواسحاقی خوش درخشید ولی دولت مستعجل بود
بیش از همه از صاحب دیوان حاجی قوام که برات سلطانی را باید صادر
می کرد ستایش کرده است:

در یای اخضر فلک و کشتی هلال هستند غرق نعمت حاجی قوام ما
نکته دانی بذله گو چون حافظ شیرین سخن بخشش آموزی جهان افروز چون حاجی قوام
۱۷۰- ایده آل این است که این مدح ها گفته نمی شد به ویژه از کسانی
که شایسته آن ها نبودند و خدمتی به مردم نکردند و به کشتن اقارب و
خویشاوندان خود در تاریخ، مشهور شده اند.^{۲۶۲} اما در چنان زمانه ای ناهموار
چنین مردی بزرگ که مجذوب فضیلت و صدق و محبت شده بود و عمرش را
پای هنر خود نهاد چه می توانست بکند؟ شاید کسی وارسته تر باشد و بگوید:

دانش و آزادگی و دین و مروت این همه را بندهٔ درم نستان کرد
شاید ادب و تواضع حکم کند که ما، دربارهٔ این مردان بزرگ خود را داور
قرار ندهیم به ویژه اینکه ششصد سال از عصر او دوریم و دقیقاً ویژگی های آن
زمان و مشکلات خواجه را در زندگی خصوصی او نمیدانیم، و انتظار داریم که
پس از ما دیگران هم دربارهٔ ما با همت بلند و مروت، داوری کنند.
در بخش بعد، حافظ را در «مکتب مجذوبان» می بینیم که هنوز راه و رسم
فضیلت طلبی را رها نکرده و به رحمت خداوندی امید بسته است، و گوهر
وجودش همچنان مشتعل است.

تا که از جانب معشوق نباشد کشی
کوشش عاشق بیچاره بجائی نرسد

۱۳

مکتب مجذوبان

۱۷۱- مکتب مجذوبان مکتبی است در تصوف که بر این عقیده است که راه زیر نظر شیخ، سپرده نمی شود، جذبه ای ناگاه بر دلی آگاه می رسد و او را می رباید، عنایتی است که علت خاص ندارد: عنایت بی علت. حافظ گوید:

گرچه وصالش نه به کوشش دهند آن قدر ای دل که توانی بکوش
زاهد چو از نماز تو کاری نمیرود هم مستی شبانه و راز و نیاز من^{۲۶۳}

حافظ عقیده دارد که سالک در مکتب سالکان مانند تیری است در چله کمان شیخ، مختصر به هوا می پرد و با سر به زمین می افتد. اما مجذوب، چنان اوج می گیرد که هرگز سقوط نمی کند. او می گوید:

به بال و پر مرواز ره که تیر پرتابی هوا گرفت زمانی ولی بخاک نشست
حافظ که پس از بریدن از مکتب سالکان، به مکتب مجذوبان پیوست با اعتقاد به نظریه «عنایت بی علت»، می گوید: حاجت به تشبث های کودکانه نیست. پس این اندیشه را در غزل های گوناگون پرورده و گفته است:

ترسم که روز حشر، عنان بر عنان رود تسبیح شیخ و خرقة رند شرابخوار
زاهد ایمن مشو از بازی غیرت زنهار که ره صومعه تا دیرمغان این همه نیست
ترسم که صرفه ای نبرد روز بازخواست نان حلال شیخ ز آب حرام ما

زاهد، شراب کوثر و حافظ پیاله خواست تا در میانه خواسته کرد گار چیست؟
۱۷۲- قلب تفتیده او می طپد، امید دارد که در بیابان حیرت و انتظار ابری
برسد و بیارد و آتش عطش او را فرو بنشاند:

زین آتش نهفته که در سینه من است خورشید شعله ای است که در آسمان گرفت
گرچه از آتش دل چون خم می در جوشم مهر بر لب زده خون می خورم و خاموشم
تحصیل عشق و رندی آسان نمود اول جانم بسوخت آخر در کسب این فضائل
نقطه امیدش سرشت نیکوی اوست:

حافظ، نهاد نیک تو کامت برآورد جان ها فدای مردم نیکونهاد باد
۱۷۳- از برخی اشعار حافظ چنین دانسته می شود که او سرانجام گمشده
خود را یافت. مانند این ابیات:

گریه شام و سحر، شکر که ضایع نگشت قطره باران ما گوهر یکدانه شد
دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند و اندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند
اما چون این گونه یافته ها گفتنی نیست ناگزیر به صورت ادعاء بدون دلیل،
جلوه می کنند. در هر حال امثال نجم الدین رازی^{۲۶۴} قبول دارند که مکتب
مجدوبان در برابر مکتب سالکان وجود دارد، و گفته است: «این ضعیف در
خوارزم، سالکی را دید او را شیخ ابوبکر می گفتند؛ از خراسان از ولایت جام
بود؛ از جمله مجذوبان حق بود، شیخی معین نداشت اما به تصرفات جذبات
حق، مقامات عالی یافته بود، و از بسی عقبات عظیم گذشته و قطع مسافت ها
کرده. با این ضعیف، در بیان مقامی از مقامات، سخن میراند؛ گفت بعد از
آنکه چهل و پنج سال سیر کرده بودم به این مقام رسیدم...»

۱۷۴- در این بخش و بخش های پیشین مجالی نبود که از مغان بحث شود
حافظ بیش از هر شاعری از این کلمه استفاده کرده است؛ مغ، مغیجه، پیر
مغان، می مغانه، دیر مغان کلماتی است که در دیوان او بسیار استعمال شده
است. در قرون اخیر عده ای هم تقلید حافظ را در آورده و آنها را بدون ذوق
به کار می برند با اینکه عصر مغان از آغاز حکومت صفویه سپری شد، دیگر
صنف مغان با شغلی که داشتند بر افتاد و کم کم آرامنه جای آنان را گرفتند اما
نه در ادبیات بلکه در حرفه مورد نظر حافظ و برخی از شاعران معاصر او یا پیش

از او. بخش بعد را اختصاص به بررسی وضع مغان میدهیم.

□

از آن به دیر مغانم عزیز میدارند
که آتشی که نمیرد همیشه در دل ما است
(حافظ)

۱۴

مغان

۱۷۵- مغ، مغان، دیر مغان، پیر مغان، مغبچه، می مغانه ورد زبان حافظ
در دیوانش است. ابیات ذیل از غزل‌های مختلف او انتخاب شده است:

از آن به دیر مغانم عزیز میدارند که آتشی که نمیرد همیشه در دل ما است
نیکی پیر مغان بین که چو ما بدمستان هر چه کردیم به چشم کرمش زیبا بود
دوش آن صنم چه خوش گفت در مجلس مغانم با کافران چه کارت؟ گربت نمی‌پرستی
البته مغان بت پرست نبوده‌اند!

آمد افسوس کنان مغبچه‌ای باده فروش گفت بیدار شوای رهرو خواب آلوده
در خانقه نگنجد اسرار عشق‌بازی جام می مغانه هم با مغان توان زد
شراب خانگیسم بس می مغانه بیار حریف باده رسید ای رفیق توبه، وداع!

می مغانه را مغان فراهم می‌آوردند و می فروختند. از دیوان حافظ پیدا است
که فروش نوشابه‌های الکلی در زمان او پیشه و یژه مغان بوده است؛ آنان در
محل فروش، پیاله‌نوشی هم دایر کرده بودند و دور از انظار لوازم عشرت و سرور
داشتند؛ مغبچگان نقش ساقی را انجام میدادند. دارنده چنین محلی را پیر مغان
می‌خواندند.

۱۷۶- در عصر حافظ، نام عمومی زردشتیان، مغ بوده است. پیش از

روزگار ساسانیان، ری مرکز مغان بود که از دیرباز روحانیت را بخود اختصاص داده بودند؛ پس از رواج دین زردشت، مغان هم به کیش او درآمدند و ریاست روحانی را برای خود حفظ کردند تا آنجا که مغ، مترادف زرتشتی گردید.^{۲۶۵} می گویند^{۲۶۶} زردشت نیز از میان مغان ظهور کرد در دوره فترت میان هخامنشیان و ساسانیان، که اسنادی از این روزگار بدست نیست، دین زردشت را مغان که از طوائف پارس بوده اند بخود اختصاص داده و جزو امتیاز طبقاتی خود کرده و در آن، بدعت نهاده و به صورتی که در دوره ساسانی دیده میشود در آورده اند و به همین جهت در سراسر عصر ساسانی مقامات روحانی، منحصر به مغان بوده است. نیز گفته اند:^{۲۶۷} «باده نوشی از کارهای رایج زردشتیان بوده و هست، از دیرباز تا کنون هر کودکی که متولد شود در همان ایام، خانواده وی شراب در خم گذارند و آن را نگاه دارند تا در شب عروسی فرزند به عنوان میمنت، صرف شود... در روزگار خلفاء اموی و عباسی، شاعران بغداد و دیگر شهرها به علت حرام بودن می در اسلام، ناچار به خارج شهرها (خرابات) رفته در دیرهای مغان و نصاری به باده نوشی مشغول می شدند.» چون این گونه اماکن فروش، دور از آبادی ها و شهرها و انتظار مأموران انتظامی (که محتسب خوانده می شدند) قرار داشت به نام خرابات، مشهور شده است. در ادبیات فارسی پس از سپری شدن عصر مغان، عنوان هائی بر جا مانده است که یادگار آن دوران است، چنانکه شراب انگوری را «چراغ مغان» می گفتند.^{۲۶۸}

۱۷۷- در عصر حافظ (قرن هشتم) مغان و زردشتیان در ایران، فراوان بودند. و پیش از آن هم حتی در خاک عراق در قرن چهارم هجری هم بنا بگفته^{۲۶۹} مقدسی (ولادت ۳۳۱ یا ۳۳۴ - وفات بعد از ۳۸۱ ه. ق) مجوس فراوان بودند. مبادله سؤال و جواب بین پارسیان هند و دانایان دین زردشت ساکن ایران، از سال های ۸۸۳ ه. ق تا ۱۱۸۷ ه. ق (زمان کریم خان زند) ادامه داشت.^{۲۷۰} بدیهی است که این وضع باید قبل هم وجود داشته باشد زیرا باورکردنی نیست که بین عصر مقدسی (قرن چهارم هجری) تا قرن نهم هجری زردشتیان در ایران نبوده باشند و فقط در قرن نهم هجری، زردشتیان و دانایان

آنان در ایران، یکباره زیاد شده باشند. پس یقین است که در عصر حافظ (قرن هشتم) هم مغان در ایران، فراوان بوده‌اند و دارای دیرها و خرابات مغان که از مشتریان خود پذیرائی می‌کردند. دلیل دیگر بر این نظر، گفتار ابن خلدون (۷۳۲-۸۰۸ ه.ق) معاصر با حافظ است که می‌نویسد: ۲۷۱ «اهل کتاب و پیروان پیامبران، نسبت به مجوس که کتاب آسمانی ندارند، اندک می‌باشند، زیرا اینان اکثریت مردم جهان هستند!» این سخن را صد در صد باور نمی‌توان کرد اما از زیادی پیروان دین زردشت در عصر ابن خلدون و حافظ، حکایت می‌کند.

۱۷۸- اوضاع و احوال تاریخی نشان می‌دهد که حکومت صفویه نسبت به زردشتیان و کار و کسب مغان جلوگیری کرده است. اگر در ادبیات زمان صفویه، کلمات مغ و دیر مغان و غیره دیده می‌شود جنبه تقلید از استادان سخن کهن (چون حافظ) را دارد چنانکه در ترجیع‌بند معروف هاتف اصفهانی (وفات ۱۱۹۸ ه.ق = ۱۷۸۳ م) به شرح زیر دیده می‌شود:

دوش از سوز عشق و جذبه شوق	هر طرف می‌شتافتم حیران
آخر کار، شوق دیدارم	سوی دیر مغان کشید عنان
هر طرف دیدم آتشی کان شب	دید در طور، موسی عمران
پیری آنجا به آتش افروزی	به ادب گرد پیر، مغبچگان
مغ و مغ‌زاده، موبد و دستور	خدمتش را تمام بسته میان
من شرم‌نده از مسلمانی	شدم آنجا به گوشه‌ای پنهان

مغان و علوم

مغ به زبان فرس قدیم است. مگاو Magay در اوستا به معنی خادم و چاکر است، به زبان پهلوی «مگوسیا» است. مجوس همان مگوش Magush است که در جادوچنان شهرت داشت که در زبان یونانی این کلمه به معنی جادوگر به کار رفت، اکنون Magie به معنی سحر است، ماژیسیان Magicien به معنی ساحر است. مغان، دانایان علوم زمان خود بودند، در روزگاری که علوم و ادیان از یکدیگر جدا نشده بودند؛ این یکی از ادوار مهم در تاریخ فرهنگ بشر است.

در قدیم کلمه جادو، معنی عام داشت که شامل همه علوم زمان (بوژه پزشکی) بود؛ به همین جهت، مغان را جادوگر می گفتند آنچنان که بعدها به ارسطو معلّم اول گفتند و به فارابی، معلّم ثانی. زردشت در میان قبیله خود به شغل پزشکی (چون عیسی) اشتغال داشت به همین جهت او را جادوگر گفتند.^{۲۷۲} پس جادوگری مغان قدیم، به مفهوم کنونی کلمه جادو نبوده است. جادوگر کسی را می گفتند که علوم زمان خود را میدانست.^{۲۷۳} مؤلفان نوشته اند:^{۲۷۴} «اردشیر پسر بابک پسر ساسان چون به سلطنت رسید همه دانایان پارس را گرد آورد و فرمود تا کتابهای مغان را که تباه شده بود جمع کنند. پسر اردشیر یعنی شاپور اول (۲۴۱-۲۷۲ م) نیز کار پدر را دنبال کرد، به دستور وی آنچه در اوستا، درباره علوم پزشکی، جغرافیا، ستاره شناسی و فلسفه، در یونان و هند و کشورهای دیگر، پراکنده بود به اوستای موجود، افزودند.»

مقصود این است که هم علوم خاص یونانیان را در اوستا گرد آوردند و هم آنچه را که یونانیان در حمله اسکندر از اوستا برای خودشان اقتباس و ترجمه کرده بودند و باقی اوستا را سوزانده بودند^{۲۷۵} زیرا دو نسخه جامع اوستا در موقع حمله اسکندر در ایران بود یک نسخه را بکلی سوزاندند و نسخه دیگر را به یونان بردند و بخشی از مطالب آن را ترجمه و اقتباس کرده و باقی را از بین بردند. بنابراین، صنف مغان در روزگار قدیم در ایران همان موقعیت علمی را داشتند که فلاسفه در یونان داشتند (قبل از مسیحیت) هر دو گروه در دو کشور، مشرک بودند اما در علوم به مقامات بالا دست یافته بودند. مغان و پادشاهان ایران، همه آن دانش ها را در اوستا گرد آورده بودند.

۱۸۰- برای روشن کردن گفتار بالا بخشی از سخن Edward Chiera را درباره جادو در علوم بابلی Babylon می آوریم. اومی گوید:^{۲۷۶} «در اینکه بابلی ها در تأسیس بنیان علوم انسانی سهم فراوان داشته اند جای سخن نیست... از آن جمله در زمینه علم طب، ایشان هم از دیر باز گام های بلندی برداشتند. البته در این سخن، منتظرم فوراً در معرض اعتراض قرار گرفته و به من بگویند: آنچه ایشان کرده اند سحر و جادو بوده است نه طب و پزشکی. رفته رفته از بس از لغت سحر، کاربردهای بد و نابجا شده است صبر و حوصله ام به

آخر رسیده است زیرا همه جا به غلط، این کلمه را برای هزارگونه معانی بد و نادرست به کار برده‌اند و معنی واقعی آن را پنهان کرده‌اند... آنچه که اکنون در علوم بابلی سحر می‌گویند غالباً به معنی علم است در هنگامی که علم در مرحله طفولیت بوده است.»

۱۸۱- مؤلفان،^{۲۷۷} پنهان نمی‌کنند که سرزمین بین‌النهرین Mesopotamia سرزمین علم مغان بوده است چنانکه در شرح حال فیثاغورس نوشته‌اند: «او در سال ۵۲۵ ق.م به‌مراه کمبوجیه پادشاه ایران، از مصر به بابل رفت، و دوازده سال آنجا بود، و به تحصیل علم حساب و موسیقی و علوم دیگر مغان پرداخت...» کمترین مطلب که از این گفتار پیدا است این است که علوم مغان را می‌شناسیم.

۱۸۲- برخی از مؤلفان^{۲۷۸} نوشته‌اند: «مغان افراد روحانی بودند که انجام دادن امور مذهبی به وسیله آنان صورت می‌گرفت. بعداً بر اثر تقویت و گسترش مذهب، اهمیت یافتند و طبقه نیرومندی شدند. مغان پیش از ظهور زردشت که پرستش میترا Mithra در ایران، رواج داشت، کاهنان مذهب میترایزم بودند.» زیرا مغان نخستین پیشوایان آئین مهر (میترایزم) بوده‌اند.^{۲۷۹} در اواخر عهد ساسانی مغان قدرت خود را از دست دادند.

نفوذ میترایزم در دین زردشت

۱۸۳- مسیحیت وقتی که پا به روم نهاد با میترایزم روبرو شد و تحت تأثیر کامل آن، قرار گرفت. دین زردشت نیز وقتی که پا به صحنه نهاد با میترایزم روبرو شد و میترا را از مقام خدائی برانداخت.^{۲۸۰} اما مغان که طبقه بانفوذ و دانشمند بودند در مذهب زردشت نفوذ کردند و به گفته برخی از مؤلفان،^{۲۸۱} دین زردشت را به عقب راندند و مانع پیشرفت اندیشه‌های زردشت شدند. در دوره ساسانیان که دین زردشت قوت گرفت و مؤبدان، صاحب قدرت شدند مغان با اینکه جزو طبقات روحانی بودند و از نظر عدد هم فزونی داشتند در پست‌ترین مقامات کهنه قرار گرفتند تا آنجا که مورخان معاصر^{۲۸۲} می‌نویسند: «کاهنان در دوره ساسانیان، مقام مهمی داشتند، عده اینان بسیار

بود و به چندین درجه قسمت می شدند... در میان ایشان، فقیران سیار یا مغان (یا مجوسان) نیز بودند. منابع یونانی و سریانی، این کاهنان فقیر را باین نام خوانده اند.»

۱۸۴- سخن مذکور باید درست باشد زیرا همان مورخ می نویسد: ۲۸۳
«مزدک از مغان و مؤبدان بوده است، و از این مقام استفاده کرده و به دربار قباد، دسترسی یافت و قباد را هواخواه خود ساخت، و او را راضی کرد که انبارهای گندم دولتی را به روی گرسنگان بگشاید.» طبیعی است وقتی که طبقه ای متشکل (چون مغان) در جامعه ای مورد بی اعتنائی قرار گیرند و در حال فقر و انزوا زیست کنند روزی که فرصت دست دهد از آن بهره گرفته و به عصیانی از نوع عصیان مزدک دست می زنند.

در اوائل روزگار ساسانیان وضع مغان خوب بود؛ ساسان نام مغی بود که در معبد الهه آناهیت خدمت میکرد، وی به خاندان سلطنتی فارس وابسته بود، و مقام مهمی داشت؛ پسر او پاپک، حاکم استخر بود و لقب پادشاه داشت. در زمان مادها نیز وضع مغان خوب بود و این وضع به پیشبرد علوم مغان، یاری داد. ۲۸۴

من این حروف نوشتم چنانکه غیر ندانست
تو هم ز روی کرامت چنان بخوان که تودانی
(حافظ)

۱۵

رازوارگی (لسان الغیب)

۱۸۵- رازواره (مانند گوشواره، گاهواره) یعنی منسوب و مربوط به راز و رمز. سخنی که سر بسته گفته شود آن سخن، رازواره است. مثال همه کس فهم برای رازواره سخن سیاستمداران است که گاه مصلحت می بینند که به رمز و راز بگویند. گاه این سخنان با عبارت کم و معنی بسیار گفته میشود و جلب توجه می کند و از یاد نمی رود. عرفاء هم در قدیم این رسم را داشتند چنانکه حافظ گوید:

بیا و حال اهل درد بشنو به لفظ اندک و معنی بسیار
اساساً عرفان را در قدیم، علم اشارت می خواندند چنانکه حافظ گوید:
آن کس است اهل بشارت که اشارت داند نکته ها هست بسی، محرم اسرار کجاست
۱۸۶- اما در بخش چهار همین کتاب عنوانی فرعی برای «علم اشارت» نهادیم و ثابت کردیم که لازمه علم اشارت، این نیست که راز و رمز را در سخن، وارد کنند. اما با گذشت زمان عده ای از عرفاء پیدا شدند و پا از گلیم خود درازتر کردند و ادعاهای گزاف کردند، و چون مورد اعتراض قرار گرفتند

مجبور شدند ادعاهای خود را در لفافه و بصورت غامض و تاریک به یاران و هم‌اندیشان خود بگویند؛ این سخنان مرموز را «طامات - شطحیات» نامیدند که قدر و ارزش تصوف زلال و بی‌پیرایه را تنزل داد و جماعت عظیم از هر دسته با آنها مخالفت ورزیدند حتی حافظ که مدتها در صف تصوف بوده و گفته است:

ساقی بیا که شد قدح لاله پرز می طامات تا بچند و خرافات تا به کی؟
خیز تا خرقه صوفی به خرابات بریم شطح و طامات به بازار خرافات بریم

در بخش دوازده زیر عنوان فرعی «فلسفه - عرفان» درباره «طامات - شطح» سخن گفته شد، آن را میتوان دید. بسیاری از صوفیه و عرفاء بوده‌اند که باد در دماغ انداخته با اینگونه رمزها و رازها سر خلق را گرم می‌کردند، حتی مانیند نجم‌الدین رازی، کتاب «مرموزات» می‌نوشتند و هرگز نمی‌اندیشیدند که تاریخ علم روزی ورق می‌خورد و آن سخنان بی‌ارزش را نسل‌های استوارتر، خواهند شناخت.

۱۸۷- افلاطون نیز در فلسفه به گفتن رمزها و سخنان غامض و تاریک، شناخته شده است. درباره او نوشته‌اند: ۲۸۵ «اگر کسی به این نکته توجه کند که افسانه افلاطونی، بیشتر جنبه ادبی داشته است، مسئله آن اندازه بد نخواهد بود، زبان و بیان افلاطون، آن قدر زیبا و دشوار بوده است که مردم از محتویات آن، چشم پوشیده، و زیبایی را به جای حق و عدالت، و تاریکی و غموض (رازواری) را به جای عمق و پرمغزی می‌گرفته‌اند!» این غموض و تاریکی در کتاب «تیمایوس» Timaios افلاطون، حس کنجکاوی جماعتی را برانگیخته است و شاید نیز طمع آنان را. این نوع ابهام و تاریکی است که بعضی آن را خبر دادن از غیب می‌نامند؛ و بعضی که فکر و عقل سست دارند آن را دلیل الهیت و قطعیت می‌شمارند. چیز نوشتن به رسم تیمایوس را تیمایوس نویسی Timaiographein خوانده‌اند یعنی چیز نویسی بر روش غیب گوئی. ۲۸۶ آیا حافظ که عنوان «لسان‌الغیب» گرفته است یک تیمایوس نویس به سبک افلاطون است؟ اگر کسی بتواند از عهده مقایسه حافظ و افلاطون در شیوه تیمایوس نویسی برآید و پاسخ مثبت به سؤال بالا بدهد آنوقت حافظ را در مقام و

منزلت افلاطون، قرار خواهد داد. آیا اشکالی دارد؟ فعلاً تا مقایسه استادانه صورت نگرفته است بهتر است بگذریم.

۱۸۸- در ساحل آسیای صغیر شهری بود به نام افسوس Ephesos که معبد مشهوری داشت به نام ارتمیس Artemis. فیلسوفی در آن جا متولد شد بنام هراکلیتوس؛ کتابی بزرگ نوشت که می گویند بقدری تاریک و غامض بود که مؤلف آن را «هراکلیتوس تاریک» نامیدند. داریوش پسر ویشتاسپ پادشاه ایران از او دعوت کرد تا بدرباروی بیاید و درباره مشکلات آن کتاب شخصاً توضیحات بدهد! ۲۸۷

مؤلفی ۲۸۸ که در «باب رازوری» بحث می کرد سخن خود را به این عبارت خاتمه داد: «چون سامان سخن نیست، خموشی باید.» حافظ نیز به عبارت دیگر گفته است:

مصلحت نیست که از پرده برون افتد راز ورنه در محفل زندان خبری نیست که نیست

آزادی - آزادی - رازواری

۱۸۹- اگر آزادی نباشد یا ناچیز باشد شاعر به رازواری کشیده میشود (بخش دو) اگر آزادی و بلندی طبع در شاعر باشد آن هم می تواند او را در پاره ای از موارد به رازواری بکشد. حافظ را این هر دو عامل به سوی رازواری کشانید. استادی او هم موجب شد که زبانی را به رازواری پیوند دهد. شاعران مقلد غزل های او که این چیزها را در نظر نگرفته اند در واقع قربانی جهل خود شده اند. به عنوان مثال از کار حافظ، غزلی را انتخاب کردیم که شاعر در آغاز غزل، امیر مبارزالدین پدر شاه شجاع را نکوهش می کند اما به رمز و راز، زیرا نام او را نمی برد و کلمه «محتسب» را استعمال می کند که رئیس مأموران انتظامی شهر را گویند. اما شاعر با کمال استادی (در موقع انتخاب قافیه) مدح فرزندش شاه شجاع را به شیوه آزادی خود می گوید زیرا نام شاه شجاع را نمی برد، و بردن نام او را نوعی حقارت برای خود می پندارد. چون در انتقاد، آزادی نبود نام امیر مبارزالدین را نبرد؛ چون علاقه به آزادی خود داشت نام شاه شجاع را هم نبرد و فقط به فتح بغداد و تبریز (که بدست شاه شجاع،

صورت گرفته بود) اشاره کرد و آن فتح را هم به رواج اشعار خود، نسبت داد نه به لشکرکشی شاه شجاع!

۱۹۰- توضیح: شاه شجاع (سلطنت: ۷۵۹-۷۸۶ هـ. ق = ۱۳۵۷-۱۳۸۴ م) خود شعر می گفت و شعراء را دوست داشت. در شیراز مدرسه دارالشفاء را ساخت و دانشمند معروف، سید شریف جرجانی را استاد آن مدرسه کرد؛ کرمان را فتح نمود. پس از مرگ سلطان اویس جلایر (۱۳۵۷ م) آذربایجان و نخجوان و قراباغ و سلطانیه و شوشتر و بغداد و عراق عرب را گرفت. این ها کارهایی بود که اتابکان فارس نکرده بودند و بسیار مهم بود. امیر مبارزالدین همان کسی است که تعصب سخت همراه با نفاق علیه مردم فارس نشان داد؛ یکبار مردم فارس بر او شوریدند. به طعنه او را محتسب می خواندند. حافظ در صدر و ذیل یک غزل، پدر را نکوهش کرد و پسر را ستایش، ولی با چه استادی؟!

اگرچه باده فرج بخش و باد گلبیز است به بانگ چنگ مخور می که محتسب تیز است
عراق و فارس گرفتی به شعر خوش، حافظ بیا که نوبت بغداد و وقت تبریز است

در بیت دوم از فتوحات شاه شجاع به رمز و راز تعریف کرده است که البته در عصر حافظ برای مردم روشن بود که ستایش حاکم وقت را می کند، تاریکی و غموض در آن زمان در این بیت نبود؛ بعداً که روزگاری گذشت تاریکی و غموض، عارض گردید.

۱۹۱- در زمان ما رازواری را به چهره های سرشناسی چون برتراند راسل، پوانکاره، مارکس (در نظریه تضاد) و انشتاین و غیره نسبت میدهند^{۲۸۹} با اینکه آزادی اکنون در کشورهای دموکراسی غرب، وجود دارد. این بحثی است که از موضوع کتاب حاضر خارج است. این بخش را مقدمه ای برای بخش شانزده قرار دادیم که در آن جا می خواهیم با خوانندگان رو در راست و با زبانی ساده درباره سبک ادبی حافظ صحبت کنیم که در شرق و غرب نظرات مختلف درباره آن ابراز شده است و قانع کننده بنظر نرسید. یک نکته را در پایان این بخش یادآور می شوم که علاج آفت رازواری، تحقیقات تاریخی همه جانبه و بنیادی در مسائل اجتماعی است.

سبک ادبی حافظ

۱۹۲- می گویند: ۲۹۰ وقتی شاه شجاع که معاصر حافظ بود با او روابط نیکو داشت بر شعر حافظ ایراد گرفت و گفت: «غزلیات او در معانی و مقاصد، گوناگون است، و یکدست نیست: لحظه ای صوفیانه است، و دمی عاشقانه؛ در بیتی مستانه و جسمانی است، و در بیتی جدی و روحانی؛ یکی لطیف و عرفانی است و یکی گستاخانه.» حافظ چون بشنید گفت: «آری با همه این عیوب، در آفاق، اشتها یافته، و همه کس آن را می خواند و تحسین می کند. لکن اشعار دیگر حریفان هیچگاه از دروازه شهر شیراز بیرون نرفته است.»

ظاهراً حافظ ادب نشان داده و نخواسته است درباره سبک ادبی خود که انتخاب کرده بود توضیح بدهد و کاری بحث انگیز کند. دیگران هم درباره یکدست نبودن ابیات یک غزل او سخن ها گفته اند. من سه نظر ذیل را گرد آوردم:

۱۹۳- اول: ادوارد بروان مستشرق انگلیسی که از علاقمندان ادبیات فارسی است در این باره چنین نوشته است: ۲۹۱ «در اینکه بسیاری از غزلیات حافظ دارای معانی عرفانی و اشارات و اصطلاحات رمزی است کمتر مورد انکار است. ولی در بسیاری دیگر، مقصود گوینده، همان معانی ظاهری است

که از آن دانسته میشود. او هرگز نخواست است که جمال معشوقه روحانی را وصف کنند یا از مستی شراب بهشتی نغمه سرائی نماید! سرآین نکته که در اشعار حافظ، امور مادی و جسمانی و مطالب معنوی و روحانی در هم آمیخته است و مورد ایراد شاه شجاع، واقع شده است این است که: هر کس آگاه از طبع و روحیه ایرانیان باشد میداند که در ایران، اشخاص بسیاری دیده می شوند که در یک شبانه روز، حالات گوناگون به آنان دست میدهد، گاهی مسلمانی متدین، زمانی رندی لاابالی، وقتی زاهدی خشک، و لحظه ای عارفی پارسا و حتی مظهر کامل الوهیت، جلوه گر می شوند.»

۱۹۴- غلط های متعدد در این نظر دیده میشود که فهرست آنها چنین

است:

الف - حافظ بارها جمال معشوقه روحانی (خدا) را وصف کرده است: جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد
ب - درباره مستی و شراب بهشتی (یا روحانی) هم سخن گفته است: از گل فارسیم غنچه عیشی نشکفت حبذا دجله بغداد و می روحانی می کشیم از قدح لاله شرابی موهوم چشم بد دور که بی مطرب و می مدهوشیم
شاید حافظ در این شعر خواسته است سر به سر نجم الدین رازی^{۲۹۲} بگذارد که دائماً از شراب موهوم سخن می گوید، بدون ضرورت و ذوق! از این اسناد معلوم است که ادوارد براون یک دور کامل دیوان حافظ را نخوانده و یا خوانده و سر در نیاورده است.

ج - حال فرض کنیم که در ایران به پایه دانش حافظ، شاعری حکیم پیدا شود که در یک شبانه روز آنقدر حال به حال شود که ادوارد براون پنداشته است، بنا بر گفته او باید یک غزل هشت سطری را در ساعات مختلف از شبانه روز سروده باشد مثلاً هر دو ساعت یا سه ساعت (یا یکساعت) یک بیت در یک حال خاص سروده باشد! آیا چنین چیزی جز در قوه خیال ایشان، وجود دارد؟ علاوه بر این، همین حافظ، غزل های طولانی و یکدست هم دارد که ذیلاً توضیح خواهیم داد؛ چرا در موقع گفتن آن غزل ها دگرگونی حالات، به حافظ دست نداده است؟

۱۹۵- دوم: کسروی مورخ و نویسنده ایرانی از سر کم حوصلگی در باره حافظ نوشته است که او لغات مربوط به یک قافیه را مورد توجه قرار داده، و برای هر لغت، بیتی سروده است بدون اینکه فکری برای ربط دادن معانی آن ابیات کرده باشد. مثلاً لغات: ارس - نفس - جرس - فریادرس و غیره را جمع کرده و آنگاه گفته است:

ای صبا گریبگذاری بر ساحل رود ارس بوسه زن بر خاک آن وادی و مشکین کن نفس
بنظر او رابطه معنوی بین نه بیت این غزل وجود ندارد. رابطه لفظی وجود دارد که همان لغات قافیه است!

ایراد بر این نظر این است که شاعر تازه کار ممکن است چنین کاری بکند نه شاعر کهنه کار، آن هم استادی چون حافظ. نگاه کنید به غزلی که مطلع آن چنین است:

ای بی خبر بکوش که صاحب خبر شوی تا راهرو نباشی کی راهبر شوی
این غزل ده بیت است، عرفانی است، همه ابیات بیکدیگر ربط دارند. غزلی در بیست و پنج بیت (بیرون از قاعده غزل) در وصف پادشاه منصور بن مظفر گفته است که همه ابیات با یکدیگر پیوند معنوی دارند. این هم جواب خواجه حافظ به کسروی و ادوارد براون، هر دو باهم! لازم نیست کسی شاعر باشد تا شعور شعرشناسی داشته باشد ولی کسیکه دست به تحقیقات می زند باید اسباب کار را فراهم کند.

۱۹۶- سوم: پطروشفسکی. مورخ معاصر شوروی می گوید: ۲۹۳ «موضوع اشعار حافظ، زیبایی و عشق، آزادی احساسات، گل و شراب و خوشی های زندگی، غمگساری در باره تحقیر مقام انسانی و رنج و ناکامی، عشق یکطرفه و درد فراق، رسوا ساختن سالوس و دورویی، و اخلاقیات رسمی است. مسلمانان متعصب کوشیده اند تا غزل های عاشقانه حافظ را به «عشق عرفانی به آفریدگار» تعبیر کنند، ولی آثار جاویدان حافظ، جایی برای این گونه تعبیرها باقی نمی گذارد.»

همان غزل سراپا عرفانی حافظ که مطلع آن را نوشتیم جواب آقای پطروشفسکی علی الحساب، تا ایشان یکبار دیوان حافظ را سطر به سطر بخوانند.

پیکرتراش سخن - سبک پیام

۱۹۷- شعراء بزرگ دو گونه اند:

اول - شاعرانی که در یک غزل (مثلاً) عبارات و الفاظ را در خدمت هدف و معنی واحد قرار میدهند. در این صورت، چون هدف واحدی را در یک غزل دنبال می کنند ابیات آن غزل با یکدیگر ربط دارند و یکدست می باشند. حافظ از این نوع غزل کمتر دارد. در بالا به دو نمونه اشاره شد.

دوم - شاعرانی که هنر اصلی آنان پیکرتراشی سخن است یعنی کلمات زیبا و موزون (در گوش شنونده) را در رابطه با کلمات دیگر (یعنی تراکیب کلام) بر می گزینند و چنان صیقلی به عبارات میدهند که هر آدم باذوقی از پیوند کلمات شاعر، لذت میبرد. این شاعر دنبال هنر پیکرتراشی است و بخود حق میدهد که در ابیات یک غزل، هدف واحد را دنبال نکند بلکه از نظر او، هر بیت یک غزل او یا هر چند بیت یک غزل میتواند نقش مستقلی در ایجاد هنرش داشته باشد. به این بیت خیره شوید:

حدیث عشق که از حرف و صوت مستغنی است به ناله دف و نی در خروش و ولوله بود

این بیت به تنهایی، زیبایی خیره کننده دارد و یک تابلوی عشق است: کمتر از یک تابلو نقاشی نیست؛ ضمناً پاسخی است به صدای آشنا، به مولوی در این شعر:

بشنو از نی چون حکایت می کند وز جدائی ها شکایت می کند
به او جواب میدهد که نی، حدیث عشاق را بدون کمک حروف و لغات می گوید. حافظ در پیکرتراشی سخن، رقیب پیدا نکرد. وقتی که رفت این هنر را با خود برد.

۱۹۸- وقتی که در شیوه پیکرتراشی سخن، هدف واحدی (از نظر معنی)

در سراسر ابیات یک غزل، دنبال نمی شود و هر بیت (یا هر چند بیت) هنری مستقل بشمار می آید این مجال را به شاعر هنرمند میدهد که ضمن هر بیت (یا هر چند بیت) پیامی برای این گروه و آن گروه بفرستد. این است سبک پیام حافظ که در بخش دو همین کتاب از آن بحث کردیم؛ آشناها پیام او را دریافت می کردند و آن را ارج می نهادند، و پیوسته چشم براه پیام تازه ای از او

بودند. گوئی او خود به سبک هنرش توجه داشته و گفته است:

گر دیگری به شیوه حافظ زدی رقم مقبول طبع شاه هنر پرور آمدی
حافظ حدیث سحر فریب خوشتر رسید تا حد مصر و چین و به اطراف روم وری
صبحدم از عرش می آمد خروشی عقل گفت قدسیان گوئی که شعر حافظ از بر می کنند
اما سخن پطروشفسکی را صد در صد هم نادیده نباید گرفت. اگر شعری در دیوان خواجه باشد که ظاهری نامطلوب دارد چرا باید نسخه خطی را علیه او سند دانست؟ و حال آنکه آن دیوان خطی که به خط دیگری است تمبر نخورده و سندیت ندارد:

دیوان نخورده تمبر نخواهد شدن سند!

رمز فال

۱۹۹- بارها پرسیده اند که چرا ایرانیان از دیوان حافظ فال می گشایند؟ تصور می کنم که در بخش پانزده زمینه جواب این سؤال آماده شده است. بحث راجع به پیکرتراشی سخن و سبک پیام را هم به آن بیافزائید در نتیجه به جواب می رسید. تصدیق می کنم که تصور روشن از این جواب، نیاز به بازگشت و مرور بخش پانزده و شانزده (و بخش دو) دارد. اگر حتی چند بار مرور کنید و خلاصه را در ذهن خود، جمع بندی نمائید ارزش آن را دارد که به جواب سؤالی دست یابید که ششصد سال است که برای ایرانیان مطرح است.

مآخذ و منابع

- ۱- ادوارد براون، تاریخ ادبی ایران، از سعدی تا جامی، ترجمه فارسی (از علی اصغر حکمت)، چاپ بانک ملی ایران، سال ۱۹۴۸ میلادی، ۳۰۲.
- ۲- ادوارد براون، تاریخ ادبیات ایران، از آغاز صفویه تا زمان حاضر، ترجمه رشید یاسمی، چاپ دوم، سال ۱۳۲۹ شمسی، ۴۸.
- ۳- ادوارد براون، (از سعدی تا جامی)، ۱۸۲.
- ۴- پطروشفسکی، تاریخ ایران، ترجمه فارسی (از کریم کشاورز)، چاپ پنجم، سال ۱۳۶۳ شمسی، ۴۵۲.
- ۵- پطروشفسکی، کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول، ترجمه فارسی (از کریم کشاورز)، چاپ سوم، ۱۳۵۷ شمسی، ۷۹۴. ابن بطوطه، سفرنامه، ترجمه فارسی (از محمدعلی موحد) تهران، سال ۱۳۳۷ خورشیدی، ۲۰۰ - ۲۲۲ - ۲۲۳. ادوارد براون، همان کتاب، ۳۰۸.
- ۶- ادوارد براون، همان کتاب، ۲۵۹. سفرنامه ابن بطوطه، ۱۹۸ تا ۲۰۰.
- ۷- کشاورزی و مناسبات ارضی، ۱۵۳ - ۱۵۴ - ۴۴۸ - ۶۲۶ - ۶۳۳. یادداشت های قزوینی، انتشارات علمی، سال ۱۳۶۳ خورشیدی، ۱۶۶. شمس شریک امین، فرهنگ اصطلاحات دیوانی دوره مغول، چاپ سال ۱۳۵۷ خورشیدی، ۵۱ - ۵۳ - ۵۴.
- ۸- کشاورزی و مناسبات ارضی، ۴۵۳.
- ۹- سفرنامه ابن بطوطه، ۲۲۰. ادوارد براون، همان کتاب، ۶۰ - ۶۱ - ۱۸۹ - ۳۰۳.
- برتولد اشپولر، تاریخ مغول در ایران، ترجمه فارسی (از محمود میرآفتاب)، ۱۲۲.

- ۱۰- تاریخ ایران، حسن پیرنیا - عباس اقبال آشتیانی، چاپ چهارم، سال ۱۳۶۴ خورشیدی، ۵۶۷ - ۵۶۸. برتولد اشپولر، همان کتاب، ۱۳۲.
- ۱۱- کشاورزی و مناسبات ارضی، ۱۱۷ - ۱۲۰ - ۵۴۰.
- ۱۲- همان کتاب، ۸۸.
- ۱۳- همان کتاب، ۱۰۶. فرهنگ اصطلاحات دیوانی در دوران مغول، ۹۲.
- ۱۴- کشاورزی و مناسبات ارضی، ۹۸.
- ۱۵- سعید نفیسی، سرچشمه تصوف در ایران، ناشر فروغی، ۵۳.
- ۱۶- ادوارد براون، همان کتاب، ۲۴۱.
- ۱۷- جمال زاده، گنج شایگان، چاپ دوم، سال ۱۳۶۲ خورشیدی، ۱۲۱. کشاورزی و مناسبات ارضی، ۴۳۴. جاراالله، الموالی فی العصر الاموی، ۵۶. تاریخ پیشرفت علمی و فرهنگی بشر، زیر نظر یونسکو، ترجمه فارسی، جلد اول، بخش دوم، قسمت اول، سال ۱۳۵۶ خورشیدی، ۱۹۸.
- ۱۸- تاریخ ایران، عباس اقبال، ۵۶۷.
- ۱۹- کشاورزی و مناسبات ارضی، ۷۸۴.
- ۲۰- سفرنامه، ۲۲۲.
- ۲۱- قلقشندی، صبح الاعشی، جلد ششم، ۵. فرهنگ اصطلاحات دیوانی دوره مغول، ۱۴. برتولد اشپولر، همان کتاب، ۱۲۰.
- ۲۲- تاریخ ایران، عباس اقبال، ۳۸۰.
- ۲۳- همان کتاب، ۵۵۸.
- ۲۴- همان کتاب، ۵۵۸.
- ۲۵- همان کتاب، ۴۷۲ - ۵۶۲. برتولد اشپولر، همان کتاب، ۱۴۶.
- ۲۶- تاریخ ایران، عباس اقبال، ۵۵۸ تا ۵۶۶. برتولد اشپولر، همان کتاب، ۸۰ - ۸۸ - ۱۵۰.
- ۲۷- ادوارد براون، همان کتاب، ۲۳۹.
- ۲۸- همان کتاب، ۶۸. سفرنامه ابن بطوطه، ۲۳۳. برتولد اشپولر، همان کتاب، ۱۶۵.
- ۲۹- ادوارد براون، همان کتاب، ۲۵۹ - ۲۶۳. سفرنامه ابن بطوطه، ۱۹۳ - ۱۹۸ تا ۲۰۰. تاریخ ایران، عباس اقبال، ۵۴۰ - ۵۶۷ - ۵۷۵.
- ۳۰- تاریخ ایران، عباس اقبال، ۵۵۲ - ۵۷۰ - ۵۷۱ - ۵۷۶. برتولد اشپولر، همان کتاب، ۱۵۲ - ۱۵۳.
- ۳۱- ادوارد براون، همان کتاب، ۱۷۹.
- ۳۲- پطروشفسکی، تاریخ ایران، ۴۲۷، کشاورزی و مناسبات ارضی، ۹۱۷.
- ۳۳- سفرنامه ابن بطوطه، ۳۸۹.

- ۳۴- ادوارد براون، همان کتاب، ۳۱۶-۳۱۷.
- ۳۵- پطروشفسکی، تاریخ ایران، ۴۵۲.
- ۳۶- ابن خلدون، مقدمه، ترجمه فارسی (از پروین گنابادی)، جلد اول، ۲۴۲.
- ۳۷- علی اصغر فقیهی، عضدالدوله، ۱۷۷.
- ۳۸- جهانگشای جوینی، تصحیح محمد قزوینی، جلد سوم، ۴۷۵. مقدسی، احسن التقاسیم، ترجمه فارسی (از دکتر علینقی منزوی)، جلد اول، ۱۲۰.
- ۳۹- ادوارد براون، همان کتاب، ۳۸۱.
- ۴۰- پطروشفسکی، تاریخ ایران، ۲۸۷. آ. ای. کولسنیکف، ایران در آستانه یورش تازیان، ترجمه فارسی (از محمد رفیق یحیائی)، سال ۱۳۵۷ خورشیدی، ۴۹.
- ۴۱- برتولد اشپولر، همان کتاب، ۷۲.
- ۴۲- سفرنامه ابن بطوطه، همان کتاب ۱۹۶.
- ۴۳- برتولد اشپولر، همان کتاب، ۲- ۲۳۸- ۲۳۹.
- ۴۴- رشیدالدین فضل الله، سوانح الافکار، سال ۱۳۵۸ خورشیدی، ۶۸. مسائل عصر ایلخانان، منوچهر مرتضوی، سال ۱۳۵۸ خورشیدی، ۲۴۹- ۲۵۳.
- ۴۵- برتولد اشپولر، همان کتاب، ۸- ۹۰- ۱۸۵ به بعد.
- ۴۶- سفرنامه ابن بطوطه، ۸۵.
- ۴۷- ادوارد براون، همان کتاب، ۲۲۸- ۲۲۹- ۲۳۲.
- ۴۸- همان کتاب، ۳۱۰- ۳۱۱.
- ۴۹- همان کتاب، ۱۹۶- ۱۹۷.
- ۵۰- همان کتاب، ۱۵۹. مسائل عصر ایلخانان، ۱۷۹.
- ۵۱- همان کتاب، ۲۶۳- ۲۷۴- ۲۸۲.
- ۵۲- همان کتاب، ۲۴۹- ۲۵۵.
- ۵۳- جورج سارتن، تاریخ علم، ترجمه فارسی (از احمد آرام)، چاپ سوم، سال ۱۳۵۷ خورشیدی، جلد اول، ۴۴۶. الفروق فی اللغة، ۲۲۳. مصباح الهدایه، تصحیح جلال همائی، ۸۶. کلیات سعدی، چاپ معرفت (تصحیح دکتر مظاهر مصفا)، ۴۶- ۶۱- ۷۱- ۷۷- ۹۴- ۱۷۷- ۱۹۲- ۳۱۵. مقالات شمس تبریزی، ۱۴۸.
- ۵۴- ابن خلدون، همان کتاب، ۴۰۶.
- ۵۵- سفرنامه ابن بطوطه، ۱۷۴.
- ۵۶- همان کتاب، ۳۰۴.
- ۵۷- کشاورزی و مناسبات ارضی، ۵۹۴- ۵۹۵. مقدمه کتاب عبرالعاشقین، تصحیح هنری کربن، تألیف روزبهان بقلی دیلمی شیرازی.
- ۵۸- جورج سارتن، همان کتاب، ۴۵۵.

- ۵۹- ادوارد براون، همان کتاب، ۱۴۵.
- ۶۰- اوراد الاحباب و فصوص الآداب، تألیف ابوالمفاخریحیی باخرزی، چاپ دوم (تصحیح ایرج افشار)، جلد دوم، ۱۱۴-۱۸۹-۱۹۰-۱۹۲-۲۲۲.
- ۶۱- دائرة المعارف فارسی.
- ۶۲- نجم الدین رازی، مرصاد العباد، ناشر بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۹۱.
- ۶۳- عبهرالعاشقین، ۱۱.
- ۶۴- رسائل خواجه عبدالله انصاری، تصحیح وحید دستگردی، ۱۵۲.
- ۶۵- کلیات سعدی، ۳۴۶-۳۹۸-۴۱۹-۵۱۶-۵۴۲-۵۸۸-۶۴۳-۷۹۰. ابن ندیم، فهرست، ترجمه فارسی، ۲۹۹. سیوطی، الاشباه والنظائر، ۸۰. سیف الدین، الاحکام فی اصول الاحکام، جلد اول، ۱۲. وافی، ملامحسن فیض، ناشر کتابفروشی اسلامیة، چاپ سنگی، جلد دوم، ۷۵۰. ابن عابدین، ردالمحتار، جلد ششم، ۳۶۴-۳۷۱-۳۸۰. جصاص، آیات الاحکام، جلد دوم، ۱۳۱، جلد سوم، ۳۸۷. ادب القاضی، تألیف حبیب الماوردی، جلد اول، ۱۷۲، جلد دوم، ۳۹۷. الزواجر عن اقتراف الکبائر، جلد دوم، ۱۴۱-۱۴۲.
- ۶۶- تاریخ پیشرفت علمی و فرهنگی بشر، زیر نظر یونسکو، ترجمه فارسی، جلد چهارم، بخش اول، ۳۱۴.
- ۶۷- مرصاد العباد، ۲۶۳-۳۶۴-۳۶۵.
- ۶۸- سعید نفیسی، همان کتاب، ۱۰۴-۱۱۸-۱۲۵-۱۲۷ تا ۱۲۹.
- ۶۹- همان کتاب، ۱۲۵. باخرزی، همان کتاب، ۸۷-۱۹۲-۲۰۰-۲۰۱-۲۰۶ تا ۲۰۹-۲۲۷-۲۳۹. نسفی، انسان کامل، ۱۲۵. مصباح الهدایة، ۱۷۹-۱۸۹-۱۹۸. خلاصه شرح تعرف، ۵۴۴.
- ۷۰- سعید نفیسی، همان کتاب، ۱۲۸.
- ۷۱- جام جم اوحدی، (تصحیح وحید دستگردی)، ۲۰۴ تا ۲۰۸.
- ۷۲- خواجه عبدالله انصاری، گنجنامه، چاپ کابل افغانستان، چاپ دوم، ۴.
- ۷۳- سفرنامه ابن بطوطه، ۹۴.
- ۷۴- رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، چاپ دوم، سال ۱۳۶۲ خورشیدی، ۱۰۰۱.
- ۷۵- دکتر علی اصغر حلبی، شناخت عرفان، ناشر زوار، مقدمه، صفحه پنج.
- ۷۶- م. م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه فارسی، جلد اول، ۴۳۸. ابن خلدون، همان کتاب، جلد دوم، ۹۶۸.
- ۷۷- بطروشفسکی، اسلام در ایران، ترجمه فارسی (از کریم کشاورز)، ۳۳۱-۳۳۴.
- تاریخ ایران، ۲۸۷ تا ۲۸۹.
- ۷۸- جورج سارتن، همان کتاب، ۲۱۳. حنا الفاخوری، خلیل الجبر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه فارسی (از عبدالمحمد آیتی)، چاپ دوم، سال ۱۳۵۸ خورشیدی، ۳۵.

- ۷۹- مایکل ب. فاستر، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه فارسی (از دکتر شیخ الاسلامی)، ۹.
- ۸۰- سعید نفیسی، همان کتاب، ۳۳- ۷۳ تا ۷۷.
- ۸۱- همان کتاب، ۷۴. م. م. شریف، همان کتاب، ۴۴. پطروشفسکی، اسلام در ایران، ۳۳۰. ابن خلدون، همان کتاب، جلد دوم، ۹۶۸- ۹۶۹.
- ۸۲- م. م. شریف، همان کتاب، ۴۴۲- ۴۵۰. سعید نفیسی، همان کتاب، ۳۴.
- ۸۳- سعید نفیسی، همان کتاب، ۴۹- ۵۴- ۵۵- ۹۹- ۱۰۰- ۱۰۵- ۱۰۸- ۱۹۴- ۱۹۷- ۲۱۱- ۲۲۲.
- ۸۴- همان کتاب، ۵۵- ۱۰۸- ۱۳۳- ۱۳۵- ۱۴۲- ۱۴۴- ۱۵۲.
- ۸۵- تاریخ پیشرفت علمی و فرهنگی بشر، همان کتاب، ۳۱۱.
- ۸۶- سعید نفیسی، همان کتاب، ۱۰۴.
- ۸۷- همان کتاب، ۱۰۱- ۱۰۲. بیست و سه سال، ۱۰۱.
- ۸۸- متشابهات القرآن، جلد اول، ۱۱۹.
- ۸۹- تاریخ پیشرفت علمی و فرهنگ بشر، همان کتاب، ۳۶۴. جهانگشای جوینی، همان کتاب، ۱۵۰.
- ۹۰- صفحه ۱۲۱.
- ۹۱- گنجنامه خواجه عبدالله انصاری، ۸.
- ۹۲- مرصاد العباد، ۴۹۰- ۴۹۱- ۵۰۴- ۵۰۵. تاریخ پیشرفت علمی و فرهنگی بشر، همان کتاب، ۳۶۴.
- ۹۳- تاریخ جنبش سربداران، تألیف عبدالرفیع حقیقت، چاپ دوم، خرداد ۱۳۶۳ خورشیدی، ۲۹۶ به بعد.
- ۹۴- ابن خلدون، همان کتاب، ۲۱۳.
- ۹۵- تاریخ ادیان، تألیف علی اصغر محکم، ناشر ابن سینا، ۱۴۰.
- ۹۶- سعید نفیسی، همان کتاب، ۱۰- ۲۷- ۲۹- ۵۶- ۵۸.
- ۹۷- تاریخ ادیان، ۱۴۴.
- ۹۸- ادوارد براون، همان کتاب، ۲۴۳.
- ۹۹- سعید نفیسی، همان کتاب، ۳۳- ۳۴- ۴۲- ۱۰۳.
- ۱۰۰- باخیزی، همان کتاب، ۱۵- ۱۶- ۴۶. کلیات سعدی، ۶۸۶. عقاد، موسوعة، جلد دوم، ۷۰۸. معصوم علیشاه، طرائق الحقایق، چاپ سنگی، ۵۴. پطروشفسکی، اسلام در ایران، ۳۳۱- ۳۳۲. ابن عابدین، ردالمحتار، جلد چهارم، ۲۵۹. الفتاوی الحدیثه، ۵۰- ۵۲- ۷۶- ۸۱- ۱۰۷- ۱۱۴- ۱۳۰- ۳۰۴- ۳۰۸- ۳۱۳- ۳۱۵ تا ۳۲۶ تا ۳۳۵.
- ۱۰۱- جان برنال، علم در تاریخ، ترجمه فارسی، ناشر امیرکبیر، سال ۱۳۵۶ خورشیدی،

جلد دوم، ۳۲۰.

۱۰۲- دائرة المعارف علوم اسلامی، منطق حقوق، تألیف نویسنده کتاب حاضر، ۱۳۲۹

- ۱۳۳۱.

۱۰۳- مثنوی مولوی، چاپ آفتاب، ۴۰.

۱۰۴- عبدالرفیع حقیقت، همان کتاب، ۳۱۲-۳۱۳.

۱۰۵- جورج سارتن، همان کتاب، ۶۳۴. بطروشفسکی، اسلام در ایران، ۸۰۸. برتراند

راسل، قدرت، ترجمه فارسی (از نجف دریابندری)، ۲۴. مینوی، نقد حال، چاپ دوم، سال

۱۳۵۸ خورشیدی، ۴۳.

۱۰۶- جورج سارتن، همان کتاب، ۵۲۴-۵۲۵.

۱۰۷- سرزمین هند، تألیف علی اصغر حکمت، ۱۹۱-۱۹۲.

۱۰۸- ابن خلدون، همان کتاب، ۲۸۵-۲۸۶.

۱۰۹- همان کتاب، ۷. تقی زاده، مقالات، جلد نهم، از پرویز تا چنگیز، ۶۴-۷۴.

۱۱۰- تقی زاده، همان کتاب، ۷۴-۷۵.

۱۱۱- سعید نفیسی، همان کتاب، ۴۹ تا ۵۳-۸۱-۸۶-۱۰۰-۱۹۳.

۱۱۲- تاریخ پیشرفت علمی و فرهنگی بشر، همان کتاب، ۳۶۵.

۱۱۳- مرصاد العباد، ۴۱۲.

۱۱۴- همان کتاب، ۲۳.

۱۱۵- همان کتاب، ۲۴-۲۵-۲۶-۵۴۵ به بعد.

۱۱۶- همان کتاب، ۴۱۲.

۱۱۷- کشاورزی و مناسبات ارضی، ۸۲۷. عبدالرفیع حقیقت، همان کتاب، ۱۰۸.

۱۱۸- تاریخ پیشرفت علمی و فرهنگی بشر، همان کتاب، ۳۱۳.

۱۱۹- رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، ۶۰۶.

۱۲۰- عبدالرفیع حقیقت، همان کتاب، ۱۰۶-۱۰۷.

۱۲۱- بطروشفسکی، تاریخ ایران، ۴۷۱. مسائل عصر ایلخانان، ۳۲۱-۳۴۱. ادوارد

براون، تاریخ ادبیات ایران، از آغاز صفویه تا زمان حاضر، ۴۸.

۱۲۲- مرصاد العباد، ۴۱۳-۴۸۳-۴۹۴.

۱۲۳- همان کتاب، ۴۱۴.

۱۲۴- همان کتاب، ۱۹-۲۰. مقدمه مصحح مرصاد العباد، ۲۰.

۱۲۵- ادوارد براون، از سعدی تا جامی، ۳۶۴.

۱۲۶- سفرنامه ابن بطوطه، ۲۹۲.

۱۲۷- رشیدالدین فضل الله، همان کتاب، ۵۹۸. عبدالرفیع حقیقت، همان کتاب، ۵۳

- ۹۱. کشاورزی و مناسبات ارضی، ۷۸۶.

- ۱۲۸- سفرنامه ابن بطوطه، ۳۹۰. کشاورزی و مناسبات ارضی، ۸۷۰.
- ۱۲۹- نصرالله فلسفی، زندگانی شاه عباس اول، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ پنجم، جلد اول، مقدمه، حرف (ی). پطروشفسکی، ایران در سده‌های میانه، ترجمه فارسی، ۷۹- ۸۶. تاریخ ایران، ۴۷۱. اسلام در ایران، ۳۸۲ تا ۳۸۴. ایران‌زمین، جلد چهارم، ۱۷۳- ۱۸۰.
- ۱۳۰- دکتر علی اصغر حلبی، همان کتاب، ۳۳.
- ۱۳۱- تاریخ ادیان، ۷۲.
- ۱۳۲- عصر اوستا، ترجمه فارسی (از مجید رضی)، جلد اول، ۲۲۳- ۲۲۵- ۲۲۶.
- ۱۳۳- سعید نفیسی، همان کتاب، ۲۱۳. تاریخ ادیان، ۲۴۱- ۲۴۲. مینوی، تاریخ و فرهنگ، چاپ دوم، ۶۰.
- ۱۳۴- عصر اوستا، ۲۰۳- ۲۰۶- ۲۳۳.
- ۱۳۵- تاریخ ادیان، ۲۰۲.
- ۱۳۶- پورداود، یشت‌ها، چاپ سوم، چاپ دانشگاه تهران، جلد اول، ۴۱۲.
- ۱۳۷- تقی زاده، مقالات، جلد نهم، مانی و دین او، ۱۸.
- ۱۳۸- جورج سارتن، همان کتاب، ۲۵۷- ۲۵۸- ۲۷۱- ۳۲۶.
- ۱۳۹- همان کتاب، ۲۴۲- ۲۴۴- ۲۸۶ تا ۲۸۸.
- ۱۴۰- تاریخ پیشرفت علمی و فرهنگی بشر، همان کتاب، ۲۲ به بعد.
- ۱۴۱- تاریخ ادیان، همان کتاب، ۲۰۳.
- ۱۴۲- راسل، همان کتاب، ۹۲.
- ۱۴۳- پطروشفسکی، تاریخ ایران، ۲۸۷.
- ۱۴۴- عصر اوستا، ۲۳۰- ۲۳۱.
- ۱۴۵- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، همان کتاب، ۲۰۰- ۲۰۱.
- ۱۴۶- علم در تاریخ، همان کتاب، ۲۵۳.
- ۱۴۷- راسل، همان کتاب، ۱۲۳.
- ۱۴۸- صفحه ۳۹۱ تا ۳۹۶- ۵۳۲. مقدمه مصحح، همین کتاب، ۳۱ تا ۳۴- ۴۵.
- ۱۴۹- مرصاد العباد، ۳۹۶.
- ۱۵۰- همان کتاب، ۲۵۸.
- ۱۵۱- همان کتاب، ۵۴۵. مقدمه مصحح، همین کتاب، ۲۷.
- ۱۵۲- سعید نفیسی، همان کتاب، ۵۰.
- ۱۵۳- مرصاد العباد، مقدمه مصحح، ۳۰.
- ۱۵۴- سعید نفیسی، همان کتاب، ۵۰- ۵۱- ۱۳۲.
- ۱۵۵- سفرنامه ابن بطوطه، ۳۹۶- ۵۷۷.

- ۱۵۶- راسل، همان کتاب، ۱۲۲.
- ۱۵۷- الواح بابل، تألیف ادوارد شی یرا Edward Chiera ترجمه فارسی (از علی اصغر حکمت)، ۱۸۰.
- ۱۵۸- مرصاد العباد، ۴۵۷.
- ۱۵۹- سعید نفیسی، همان کتاب، ۱۰۳-۱۰۴.
- ۱۶۰- تقی زاده، همان کتاب، ۱۶۰.
- ۱۶۱- باختری، همان کتاب، ۱۱۴-۱۱۵-۱۷۵-۲۵۸ تا ۲۶۰. سعدی، همان کتاب، ۲۵۳.
- ۱۶۲- گنجنامه، خواجه عبدالله، ۴-۵.
- ۱۶۳- صفحه ۴۸۵.
- ۱۶۴- سفرنامه ابن بطوطه، ۲۷۲.
- ۱۶۵- تاریخ پیشرفت علمی و فرهنگی بشر، همان کتاب، ۳۶۴.
- ۱۶۶- سفرنامه ابن بطوطه، ۲۶.
- ۱۶۷- سعید نفیسی، همان کتاب، ۱۴۶.
- ۱۶۸- سفرنامه ابن بطوطه، ۹۵.
- ۱۶۹- همان کتاب، ۲۷۱.
- ۱۷۰- کشاورزی و مناسبات ارضی، ۹۱۲-۹۱۳. سعید نفیسی، همان کتاب، ۱۴۳.
- دکتر علی اصغر حلبی، همان کتاب، ۶۴.
- ۱۷۱- اسلام در ایران، ۳۸۱-۳۸۲.
- ۱۷۲- جورج سارتن، همان کتاب، ۶۱۷.
- ۱۷۳- سفرنامه ابن بطوطه، ۱۸۴.
- ۱۷۴- بارتولد اشپولر، همان کتاب، ۱۶۸.
- ۱۷۵- جامع التواریخ رشیدی، ۹۹۸-۱۰۰۲.
- ۱۷۶- مسائل عصر ایلخانان، ۳۱۱.
- ۱۷۷- مرصاد العباد، ۲۳۷-۲۳۹-۳۱۳-۳۱۴.
- ۱۷۸- رسائل خواجه عبدالله انصاری (همان کتاب)، ۶۷-۶۸.
- ۱۷۹- مرصاد العباد، ۵۳۶-۵۳۷.
- ۱۸۰- همان کتاب، ۴۸۱-۴۸۲.
- ۱۸۱- باختری، همان کتاب، ۱۱۴-۱۸۹-۱۹۰-۱۹۲-۲۲۲.
- ۱۸۲- رسائل خواجه عبدالله انصاری، ۶۷-۶۸. گنجنامه خواجه عبدالله انصاری، ۵.
- ۱۸۳- باختری، همان کتاب، ۱۱۴-۱۸۹-۱۹۰-۱۹۲-۲۲۲.
- ۱۸۴- مسائل عصر ایلخانان، ۳۲۳.

- ۱۸۵- راسل، همان کتاب، ۶۰.
- ۱۸۶- مرصاد العباد، ۵۳۷.
- ۱۸۷- همان کتاب، ۵۳۲.
- ۱۸۸- همان کتاب، ۴۸۱ - ۴۸۲.
- ۱۸۹- گنجنامه خواجه عبدالله انصاری، ۴۵.
- ۱۹۰- مرصاد العباد، ۵۳۷.
- ۱۹۱- همان کتاب، ۲۶۰.
- ۱۹۲- همان کتاب، ۵۳۷.
- ۱۹۳- تاریخ پیشرفت علمی و فرهنگی بشر، همان کتاب، ۲۹ - ۲۸.
- ۱۹۴- مرصاد العباد، ۵۳۸.
- ۱۹۵- تفسیر شریف لاهیجی، نشریه اداره کل اوقاف، سال ۱۳۴۰ خورشیدی، جلد سوم، ۱۳۷ - ۱۳۸.
- ۱۹۶- مرصاد العباد، ۲۶۳ - ۲۶۴.
- ۱۹۷- گنجنامه، ۴۸.
- ۱۹۸- پطروشفسکی، اسلام در ایران، ۲۹۶ - ۳۰۷.
- ۱۹۹- تقی زاده، مقالات، جلد نهم، مانی و دین او، ۳۶ - ۵۱.
- ۲۰۰- تحف العقول، انتشارات علمیه، ۱۶۰ - ۱۷۷.
- ۲۰۱- کلینی، اصول کافی، ناشر دارالکتب الاسلامیه، تهران، جلد هشتم، ۱۲.
- ۲۰۲- باخرزی، همان کتاب، ۵۵.
- ۲۰۳- محمد خونساری، منطق صوری، چاپ سوم، انتشارات دانشگاه تهران، ۵. تاریخ
- فلسفه در جهان اسلامی، همان کتاب، ۴۷.
- ۲۰۴- مایکل ب. فاستر، خداوندان اندیشه سیاسی، ۱۶۰ - ۲۰۴. سعید نفیسی، همان کتاب، ۱۳. مرصاد العباد، ۴۸۱ - ۴۸۲.
- ۲۰۵- خلاصه شرح تعرف، ۲۵۶.
- ۲۰۶- نسفی، انسان کامل، ۴.
- ۲۰۷- جورج سارتن، همان کتاب، ۳۰۸.
- ۲۰۸- باخرزی، همان کتاب، ۲۷۲ - ۲۸۷ - ۲۸۸. نسفی، همان کتاب ۴۵۵ - ۴۵۶.
- سعدی، همان کتاب، ۴۹ - ۵۱ - ۳۰۰ - ۳۲۲.
- ۲۰۹- مرصاد العباد، ۲۳۷ - ۲۳۹ - ۳۱۳ - ۳۱۴.
- ۲۱۰- م. م. شریف، همان کتاب، ۴۶۲ - ۴۶۳.
- ۲۱۱- مرصاد العباد، ۴۰.
- ۲۱۲- نسفی، همان کتاب، ۲۳۶. خلاصه شرح تعرف، ۲۵۶ - ۵۴۳.

- ۲۱۳- الواح بابل، ۱۷۵ - ۱۸۱ - ۲۲۰.
- ۲۱۴- دکتر معین، مزدیسنا و ادب پارسی، ۹ - ۱۱.
- ۲۱۵- سورة ۲۱ آیه ۳۲. سورة ۲۵ آیه ۵۳. تاریخ ادیان، ۸۵. الواح بابل، ۱۷۵ - ۱۷۹ - ۱۸۸. الواح سومری، ۱۰۰.
- ۲۱۶- فیض الاسلام، نهج البلاغه، ۱۷ - ۱۸.
- ۲۱۷- تقی زاده، مقالات، جلد نهم، مانی و دین او، ۳۴.
- ۲۱۸- جورج سارتن، همان کتاب، ۱۸۲.
- ۲۱۹- همان کتاب، ۱۸۵ - ۱۸۶.
- ۲۲۰- همان کتاب، ۲۵۵ - ۲۵۶.
- ۲۲۱- همان کتاب، ۲۵۵ - ۲۵۶ - ۴۲۸ - ۴۵۰ - ۴۷۷ - ۵۰۹ - ۵۱۰. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، همان کتاب، ۷۱. مایکل ب. فاستر، همان کتاب، ۷۰.
- ۲۲۲- مرصاد العباد، ۳۲۰.
- ۲۲۳- جورج سارتن، همان کتاب، ۴۶۲. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، همان کتاب، ۳۳.
- ۲۲۴- مرصاد العباد، ۳۲۷. دیوان ملک الشعراء بهار، چاپ سوم، جلد دوم، ناشر امیرکبیر، ۲۱۸.
- ۲۲۵- جورج سارتن، همان کتاب، ۵۴۷.
- ۲۲۶- مرصاد العباد، ۳۲۱.
- ۲۲۷- همان کتاب، ۶۳۱.
- ۲۲۸- گنجنامه، ۴۷.
- ۲۲۹- کشاورزی و مناسبات ارضی، ۵۰۴.
- ۲۳۰- سعید نفیسی، همان کتاب، ۵۱.
- ۲۳۱- مرصاد العباد، ۳۷۵ - ۳۷۷.
- ۲۳۲- همان کتاب، ۲۲۶ تا ۲۳۴ - ۲۵۱.
- ۲۳۳- همان کتاب، ۱۵۹ - ۱۶۰.
- ۲۳۴- همان کتاب، ۲۲۶.
- ۲۳۵- همان کتاب، ۲۴۰ - ۲۴۱.
- ۲۳۶- تاریخ ادیان، ۱۴۱ - ۱۵۲.
- ۲۳۷- مرصاد العباد، ۲۵۸.
- ۲۳۸- همان کتاب، ۲۷۹ - ۲۸۱ تا ۲۸۵. باخرزی، همان کتاب، ۲۹۱.
- ۲۳۹- مرصاد العباد، ۲۶۷ - ۲۷۱ - ۲۷۵ - ۲۷۶.
- ۲۴۰- بطروشفسکی، اسلام در ایران، ۳۸۱. مرصاد العباد، ۲۶۰.

- ۲۴۱- مرصاد العباد، ۲۶۲.
- ۲۴۲- همان کتاب، ۲۶۱. سعید نفیسی، همان کتاب، ۱۶۰-۱۶۵ تا ۱۶۷-۱۷۰.
- ۱۷۲-۱۹۱. حدیقه سنائی، تصحیح مدرس رضوی، ۶۰۰-۶۱۲.
- ۲۴۳- باخرزی، همان کتاب، ۵۵.
- ۲۴۴- گنجنامه، ۵. پورداود، یشت ها، جلد اول، دیباچه، صفحه ۴۷ و پنج.
- ۲۴۵- تاریخ پیشرفت علمی و فرهنگی بشر، همان کتاب، ۳۷۲.
- ۲۴۶- همان کتاب، ۳۱۴.
- ۲۴۷- مرصاد العباد، ۲۶۲.
- ۲۴۸- همان کتاب، ۲۶۳-۲۶۴.
- ۲۴۹- همان کتاب، ۲۶۵.
- ۲۵۰- ادوارد براون، همان کتاب، ۳۲۳.
- ۲۵۱- سفرنامه ابن بطوطه، ۳۰۶ تا ۳۱۰-۳۲۸-۳۶۸. مرصاد العباد، ۴۸۲.
- ۲۵۲- کلیات سعدی، تصحیح فروغی، ناشر امیرکبیر، سال ۱۳۶۳، ص ۸۷۳.
- ۲۵۳- ابن خلدون، مقدمه، جلد اول، ۶۳۱.
- ۲۵۴- مرصاد العباد، ۴۸۵-۴۹۰.
- ۲۵۵- همان کتاب، ۵۴۵. مقدمه مصحح این کتاب، ۳۰.
- ۲۵۶- همان کتاب، ۴۹۴.
- ۲۵۷- سفرنامه ابن بطوطه، ۳۵۷. سعید نفیسی، همان کتاب، ۱۹۷.
- ۲۵۸- کلیات سعدی، تصحیح فروغی.
- ۲۵۹- سفرنامه ابن بطوطه، ۳۶۲.
- ۲۶۰- یادداشت های قزوینی، جلد پنجم، ۲۶۹. کلیات سعدی، چاپ معرفت، ۱۷۱-۲۴۷-۲۶۵-۳۵۳-۴۲۷.
- ۲۶۱- سعید نفیسی، همان کتاب، ۴۳.
- ۲۶۲- ادوارد براون، از سعدی تا جامی، ۱۸۵-۱۸۸-۱۸۹-۳۱۵.
- ۲۶۳- مرصاد العباد، ۳۳۸-۳۷۵-۵۱۱.
- ۲۶۴- همان کتاب، ۲۳۳-۳۳۰.
- ۲۶۵- دکتر معین، همان کتاب، ۸۱.
- ۲۶۶- همان کتاب، ۶۷. سعید نفیسی، همان کتاب، ۷.
- ۲۶۷- دکتر معین، همان کتاب، ۴۳۳-۴۴۸.
- ۲۶۸- همان کتاب، ۴۳۳-۴۴۸-۴۵۰ تا ۴۵۵.
- ۲۶۹- احسن التقاسیم، همان کتاب، ۱۷۴.
- ۲۷۰- پورداود، هرمزنامه، چاپ سال ۱۳۳۱ خورشیدی، ۳۸۳.

- ۲۷۱- ابن خلدون، همان کتاب، ۸۰.
- ۲۷۲- دکتر معین، همان کتاب، ۹۹-۱۰۱.
- ۲۷۳- جورج سارتن، همان کتاب، دیباچه، ۸. تاریخ ادیان، ۱۴۸-۱۴۹.
- ۲۷۴- دکتر معین، همان کتاب، دیباچه، ۱۰.
- ۲۷۵- همان کتاب، دیباچه، ۸.
- ۲۷۶- الواح بابل، همان کتاب، ۲۲۲.
- ۲۷۷- جورج سارتن، همان کتاب، ۲۱۲.
- ۲۷۸- پورداد، یشت ها، همان کتاب، ۴۱۹.
- ۲۷۹- تاریخ ادیان، ۱۵۲. سیوطی، اعجاز القرآن، جلد اول، ۱۹۴.
- ۲۸۰- عصر اوستا، ۱۹۱-۲۳۳.
- ۲۸۱- ن. و. پیگولوسکایا، تاریخ ایران، ترجمه فارسی (از کریم کشاورز)، ۸۱-۸۴.
- ۲۸۲- همان کتاب، ۹۸.
- ۲۸۳- همان کتاب، ۶۷. پرنیا، تاریخ ایران، ۵۸.
- ۲۸۴- جورج سارتن، همان کتاب، ۴۵۷.
- ۲۸۵- همان کتاب، ۴۵۳.
- ۲۸۶- همان کتاب، ۲۵۳.
- ۲۸۷- علم در تاریخ، همان کتاب، ۳۲۳.
- ۲۸۸- همان کتاب، ۴۶-۲۸۰-۳۲۰-۳۲۱-۳۲۳. مایکل ب. فاستر، همان کتاب، ۹.
- ۲۸۹- علم در تاریخ، همان کتاب، ۳۰۷.
- ۲۹۰- ادوارد براون، همان کتاب، ۳۲۳.
- ۲۹۱- مرصاد العباد، ۳۸۰.
- ۲۹۲- بطروشفسکی، تاریخ ایران، ۴۵۲.

فهرست الفبائی مطالب

شماره‌ها به مطالب در سوی راست برمی گردد

آکادمی افلاطون ۹۲.	آرات‌ها ۱۰
	آزادی:
الف	— فقدان آزادی، موجب فقدان راستی
اباحیه ۱۰۴.	اشت ۴۵.
ابن السبیل ۱۰۵.	— فقدان آزادی، موجب رازواری در علوم
ابن بطوطه سیاح در شیراز در زمان حافظ ۴.	اجتماعی است ۱۸۹، ۱۹۱.
— و ابن تیمیه ۳۳.	— و روش تحقیق علمی ۱۶۲.
— و ایلخانان و اتابکان ۱۸.	— بیان و اندیشه در عصر حافظ (و
— و رئیس اوقاف ظروف! ۶۱.	ایلخانان) ۲۶، ۳۱، ۴۱.
— و صوفیه تربت حیدریه ۹۶.	— فقدان آزادی باعث پیدایش «سبک
— و خانقاه‌های مصر و درویشان ایرانی	پیام» حافظ ۶، ۲۷، ۳۱، ۴۱.
در مصر ۱۰۲.	— سیاسی در عصر ایلخانان نبود ۳۱.
— و خانقاه‌های لرستان و ایذج ۱۰۵.	— مذهبی عصر ایلخانان (= تسامح
— و خانقاه مسیحیان قسطنطنیه و کلاه‌نمد	مذهبی) ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۳، ۴۳.
صوفیان ۶۶.	— تاریخ تسامح مذهبی در ایران ۵۴، ۵۵.
— و درویشی کج خلق ۱۶۷.	— تسامح مذهبی، فرصتی برای تشیع
ابن خلدون:	(عصر ایلخانان) ۲۹.
— مجوس در عصر او اکثریت مردم جهان	دفاع از آزادی (عصر حافظ) ۴۵، ۴۶.
بودند ۱۷۷.	آستین کوتاهان ۱۱۱.

- و نظریهٔ عصیّت در تشکیل دول ۲۶،
 ۹۳. — و گزارش او دربارهٔ علم حروف در
 شمال آفریقا ۷۵. — و طرفداری از تبعیض نژادی عرب ۸۲.
 — و اشتباهات او در تصوف مغرب ۱۴۱.
 — و یاد نکردن او از سازمان‌های عظیم
 خانقاه‌ها (به عکس ابن بطوطه معاصرش)
 ۱۶۰. — و غلو در بارهٔ علم او ۱۴۲.
 — معاصر حافظ ۸، ۷۵. — ابواب البرّ ۶۱.
 اتابک (تعریف آن) ۱۸، ۱۹. — معنی آن در دیوان حافظ ۲۰.
 اتابکان فارس (سلجوقیان) فتودال‌های
 شهرنشین بودند ۱۲. — و املاک اینجو ۱۲، ۱۹، ۲۰.
 اتحادیهٔ عشایری ۲۶. — اخوان الصفا:
 — جنبش آنان ۶۹. — و فلسفه ۹۵.
 — و تسامح مذهبی ۹۴. — ادب ۱۵۴.
 اسطورهٔ آفرینش ۱۳۳ تا ۱۳۸. — اسکندر:
 — تأثیر حکومت او در فساد فرهنگ یونان
 ۸۰. — سوزاندن اوستا ۱۷۹.
 اسلام:
 — متأثر از تمدن بابل و بودیزم ۹۹.
 — و عدم تعصب (نظر برتراند راسل) ۹۳.
 اشتراک اموال:
 — و افلاطون ۱۰۴. — و ارسطو ۱۰۴.
 — و مانوی ۱۰۰، ۱۰۴. — و سربداران ۱۰۴.
 — و صوفیه ۱۰۴. — و حافظ ۱۰۴.
 اشراق:
 — بوداسف و بلوهر ۱۲۶. — و جبر ۷۸.
 — و مولوی ۷۸. — افلاطون:
 — طرفدار تبعیض نژادی ۸۱. — طرفدار اشتراک اموال منقول ۱۰۴.
 — مذهب نجومی باختری ۸۰، ۱۳۵. — و رازواریگی ۱۸۷.
 — و بستن آکادمی او در آتن ۹۲. — نفوذ در تصوف اسلامی ۶۶، ۸۶.
 افلاک پوست پیازی (در تصوف) ۶۶. — اقطاع داری (رک. فتودالیزم).
 الملک والدین توأمان ۸۶، ۹۵. — انسان در برابر نامحدود ۱۳۲.
 اوستا و علوم مغان ۱۷۹. — اولوالامر و صوفیهٔ اهل سنت ۸۳، ۸۴، ۸۵.
 اولوس ۲۶. — اهل طریقت ۱۴۴.
 اهل طلب ۱۴۵. — اهورامزدا (به جای ماردوخ) ۹۰.
 ایلخانان ۹، ۱۱، ۲۸. — و نظام حکومت فتودال‌ها ۱۲.
 — و سیاست تمرکز قدرت ۱۳، ۱۴. — و سازمان اداری کشور ۳۴.
 — و سکولاریزم ۲۸ تا ۳۵، ۴۳. — و بودیزم در ایران ۳۰.
 — و تشیع ۲۸، ۲۹. — و مسیحیت ۲۸، ۲۹.
 — و خانقاه‌ها ۱۰۶.

- و نهادن عنوان درویشی و شیخی بر خود ۱۴۳.
- و آزادی سیاسی ۳۲.
- اینجو (تعریف) ۱۰، ۱۱.
- و فتودالسم ۱۱.
- و اتابکان فارس ۱۲.
- و عصر حافظ ۹.
- و اسلام ۹۹.
- و خراسان ۸۳.
- در عصر ایلخانان ۳۰.
- و تأثیر در تصوف ایران و عراق ۶۴، ۷۶.
- و طبقات (کاست) ۸۳.
- بودیساتاوا ۷۶.
- بیمارستان عضدی ۲۶.

ب

بابل:

- فتح آن بدست هخامنشیان ۹۰.
- سرزمین علوم مغان (و فرهنگ ایران) ۱۸۱.
- باخرزی:
- و آداب تصوف ۷۰.
- و قلندری ۱۵۵.
- و ایراد به شاهدبازی (نظر بازی) ۴۴، ۴۵، ۵۱، ۱۱۱.
- بخشیان ۲۹.
- بربر ۸۱.
- برتری نژاد عرب از نظر بنی امیه ۲۶.
- بردگی (و شاهدبازی) ۵۰.
- بنگ ۴۹.
- بنی امیه:
- در اتحادیه عشایری عربی ۲۶.
- و سیاست تبعیض نژادی ۸۲.
- و ضعف تقوای سیاسی ۶۹.
- و گروه‌های مخالفان آنان ۸۲، ۸۳.
- بنی عباس:
- و ضعف تقوای سیاسی ۶۹.
- و مخالفت با فلسفه ۹۵.
- و دشمنی با علوم طبیعی ۱۰۷.
- بودائی ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۵۴.
- بودیزم:
- پاپ ۱۱۳.
- پطروشفسکی:
- و یافتن ریشه تصوف در تضاد و نهضت‌های اجتماعی ۶۳.
- و حافظ شناسی او ۱۹۶، ۱۹۸.
- پیرمغان ۱۷۵.

ت

- تابوها (محرمات) ۶۳.
- تاریخ:
- و فائده آن در علوم اجتماعی ۱۶۶.
- و علاج آفت رازواریگی ۱۹۱.
- تاریخ تصوف ۸۵، ۸۶، ۱۶۶.
- تبعیض نژادی:
- تعریف آن ۸۱.
- و تصوف ۶۴، ۶۹، ۸۱، ۸۳.
- تجرد ۸۰.
- تجلی (در آفرینش) ۱۳۶، ۱۳۸.
- ترک:
- حکومت ترکان بر ایران ۵۴، ۹۳.
- و علاقه به جهاد ۵۴.
- تسامح مذهبی ۹۴.
- در عصر ایلخانان ۲۸، ۳۳، ۳۴، ۴۳.
- قبل از عصر حافظ ۴۴.

- تسلیم :
 — رویاروی روش شک در تحقیقات علمی ۱۶۳
 — از اصول تصوف ۷۸، ۷۹، ۱۲۱.
 — از مراحل بیست گانه سلوک ۷۹، ۱۵۷.
 تصوف :
 — حقیقت اولیه، خاستگاه آن، تاریخ پیدایش ۶۱ تا ۶۴.
 — مقایسه با ادیان ۶۲.
 — تصوف کلاً آداب است ۷۰.
 — فنّ بودن علم ۶۳، ۶۵، ۷۰.
 — تحول تصوف از فنّ به علم (از علوم اجتماعی) ۶۶ تا ۷۵.
 — تصوف نظری ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹ تا ۷۳.
 — و علوم راجع به آن (یا علوم باطن) ۱۰۸.
 — و مکتب الفاظ ۷۲، ۷۳.
 — و رازواری! ۶۳، ۶۵، ۱۸۶.
 — و اسلام : علت پیدایش و استفاده از روش اسماعیلیه ۶۹، ۷۱.
 — ایرانی ۶۴، ۶۸، ۶۹، ۷۶، ۷۷.
 — عراقی ۵۷، ۶۴، ۷۷.
 — مغرب ۵۷، ۷۷، ۱۴۱.
 — در یونان ۶۳، ۸۰.
 — و اصطلاحات : شیخ، زاهد ۳۶، ۴۰، ۶۱.
 — و سلوک ۶۵.
 — و تعصب ۸۹، ۹۰، ۹۵.
 — و تسامع دینی ۵۴، ۹۵.
 — نزد اهل سنت (اطاعت اولوالامر) ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۹۵، ۱۴۱، ۱۴۲.
 — و تأثیر از بودیزم ۳۰.
 — و تأثیر از انجیل نجومی افلاطون ۶۶.
 — و تأثیر از دین مانی ۶۴، ۱۰۱.
 — و تأثیر از مدینه فاضله افلاطون ۸۶.
 — و تأثیر از تأویلات معتزله و اسماعیلیه ۷۱، ۷۳.
 — و اشتراک اموال ۱۰۴.
 — و در یوزه ۱۰۱.
 — و معاش ۱۲۰.
 — و تعریف حرفه و صنعت ۱۱۴.
 — و کهانت (غیب گوئی) ۷۵.
 — و تسلیم ۷۸، ۷۹.
 — در جذب اصناف و کشاورزان ایران ۸۵، ۸۷، ۸۸.
 — و تبعیض نژادی ۶۴، ۶۹، ۸۱، ۸۳.
 — و نهضت های سیاسی ۷۸.
 — در رابطه با تضادها و نهضت های اجتماعی ۶۳.
 — علیه فلسفه ۹۵.
 — علیه علوم اجتماعی و طبیعی ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۳۷، ۱۳۸.
 — مخالف با روش تحقیق علمی (و شک) ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳.
 — و رشد آن در زمان اتابکان فارس ۲۰.
 — و نظر بازی! ۵۰ تا ۵۳.
 — در حال انزواء ۱۱۹.
 — راز عقب ماندگی جامعه ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۳.
 تضاد:
 — رازواری در آن ۶۳، ۶۴.
 — تعصب (تعریف) ۹۰، ۹۳.
 — به عنوان خاستگاه قدرت ۹۷.
 — و دموکراسی ۹۴، ۹۷.
 — صوفیانه (حیدری و نعمتی) ۸۹، ۹۰، ۹۶، ۹۵.

- عباسیان، سلاجقه، غزنویان، سامانیان
(علیه ایرانیان) ۲۷.
تقوی و فتوی ۱۱۵.
تواجد ۴۹.
توبه ۱۵۱.
توکل ۱۵۸.
تولداری (رک. فتودالیم)
تیمایوس و تیمایوس نویسی ۱۸۷.
- ج**
جادو (معنی آن) ۱۷۹، ۱۸۰.
جبر (نظر حافظ) ۴۶.
— وحی و اشراق مولوی ۷۸.
جزمیت ۶۳.
جهاد (علاقه ترکان حاکم بر ایران به جهاد!)
۵۴.
جهان‌شناسی (و متافیزیک) ۱۳۷.
جذبه ۱۷۱.
- چ**
چرخ ۵۶.
چرخ صوفیانه (رقص) ۴۸.
چله نشینی ۱۴۹.
- ح**
حافظ :
— سال ولادت و وفات ۸.
— کودکی و تحصیلات ۱، ۲، ۳.
— علم قرآن ۲.
— در وفات فرزندش ۲۵.
— معاش او از هنرش ۳.
— و معاصران او ۴، ۵، ۸، ۲۷، ۴۴، ۵۸،
۷۵، ۸۷، ۱۰۴، ۱۱۲.
— و سلسله پادشاهان معاصرش ۹، ۱۴،
- ۲۱، ۳۰، ۳۱.
— عده‌ای از شاهان مشهور معاصرش ۸،
۹، ۲۱، ۲۲، ۲۵، ۳۱، ۳۴.
— و توجه به مسائل سیاسی عصر خود
(نهضت سرداران) ۵، ۲۳، ۲۵.
— و هنر سخنوری، صدای خوب، عرفان
۴، ۱۴۶.
— پیرو عقاید ابوالحسن اشعری: ۴۶.
الف — کسب و اختیار ۷۸، ۴۶.
ب — اعتقاد به قضا و قدر
به معنی نادرست آن ۴۶، ۷۸.
— و تشنه فضیلت ۱۶۰.
— و نفی تعصب ۹۴، ۹۶.
— و میخواری، نظر بازی ۳۴ تا ۴۰، ۴۲،
۵۳.
— و مفان ۱۷۷.
— و علم اشارت (= علوم تصوف) ۶۵،
۱۰۶.
— در خانقاه ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۴۶، ۱۶۰،
۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۶.
— در ویش ۱۰۶.
— در دام ملوک دین (مدعیان پادشاهی =
مشایخ تصوف) ۸۶.
— و آداب سماع ۶۰.
— و بیان بیست مرحله سلوک ۱۵۱.
— و مسئله اشتراک اموال ۱۰۵.
— و اسطوره آفرینش ۱۳۶.
— و وحدت وجود ۱۳۹.
— و علم حضوری ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹.
— پرده‌ها را کنار می‌زند: ۱۶۴، ۱۶۵.
الف — رد تصوف نظری ۶۷.
ب — انتقاد از صوفیان کج خلق
۱۶۷.
ج — انتقاد از خانقاه ۱۱۳.

- د - پیام از خانقاه به مردم ۱۶۴.
- ه - تسلیم زبونی نمی شود ۷.
- و - ترک مکتب سالکان ۱۶۹.
- ز - ترک خانقاه و رفتن دنبال هنر خود ۳، ۱۶۹، ۱۷۰.
- ح - انتقاد از طامات و شطحیات و کرامات صوفیان ۱۰۷، ۱۸۶.
- و انتقاد از فلسفه و عرفان ۱۶۸.
- انتقاد از خواجه عبدالله انصاری و ظاهر سازی او ۱۱۶.
- و رنسانس او ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۳.
- در مکتب مجذوبان، ادعاء یافتن گمشده خود ۱۷۱، ۱۷۳.
- سبک ادبی حافظ ۱۹۱، ۱۹۲.
- الف - پیکر تراش سخن فارسی ۲، ۱۹۷.
- ب - حافظ و خاقانی (مسیحائیة) ۲.
- ج - ادبیات صوفیانه ۶.
- د - علل راز و ارگی در دیوان حافظ ۱۸۹.
- ه - سبک ادبی پیام ۵، ۶، ۳۱، ۳۴ تا ۴۲، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹.
- و - رسم الشعراء ۳۷.
- انتقاد از اشعار او، انتقاد کنندگان: الف - شاه شجاع معاصر وی ۱۹۲.
- ب - سید احمد کسروی ۱۹۵.
- کلیدهای فهم دیوان حافظ ۳۹.
- الف - تسلط بر اصول تصوف (مکتب سالکان) ۶۰.
- ب - شناخت تسامح مذهبی حاکم بر عصر وی ۳۱.
- ج - شناخت خطوط اصلی افکار صوفیانه ۱۵۹.
- د - حافظ شناسی پطروشفسکی ۱۹۶، ۱۹۸.
- اقتباس از مولوی ۱۹۷.
- اقتباس از ابن یمین ۴۴.
- از کسانی که مدح کرد ۱۶۹، ۱۷۰.
- حرفه و صنعت (نظر صوفیة) طبقه بندی جامعه! ۱۱۴.
- حروفیة ۷۵، ۷۸، ۷۹.
- رسم و راز نهضت ۸۵.
- قیام دختر فضل الله استرآبادی ۷۹.
- حسن خلق ۱۵۶.
- حیدری - نعمتی ۹۶.
- حیدریة ۹۶.
- حیرت ۱۷۲.
- خ**
- خادم خانقاه ۱۰۵.
- خانقاه (= صومعه) تعریف آن ۹۸، ۱۰۶.
- تاریخ هزار ساله آن در فرهنگ ایران ۹۸.
- تاریخ پیدایش آن ۹۹، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۶۰.
- پیدایش آن در اسلام ۶۹، ۷۰.
- حمایت فئودال های شهرنشین از خانقاه ها ۱۴.
- گزارش های ابن بطوطه جهانگرد در قرن حافظ از خانقاه ها ۱۰۲، ۱۰۳.
- در تصوف ایران ۷۷.
- تشکیلات خانقاه ۵۵.
- الف - طرز ساختمان ۱۰۸.
- ب - کارمندان خانقاه (= عملة خانقاه) ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۸.
- ج - بودجه خانقاه ۱۰۵.
- د - برنامه دروس ۱۰۸.

- هـ — وعظ خانقاهی ۷۴.
 — بساط سماع (و فساد) ۵۸.
 — در یوزۀ درویشان ۱۰۱، ۱۶۱.
 — هجوم انگل ها ۱۰۳، ۱۰۸، ۱۰۹.
 — شرب خمر ۳۵.
 — رخنۀ فساد به خانقاه ۱۰۹ تا ۱۱۳، ۱۶۱، ۱۶۳.
 — نظریۀ اشتراک اموال ۲۴.
 — انتقاد کنندگان از خانقاه:
 الف — خواجه عبدالله انصاری ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۳.
 ب — مولوی ۱۱۰.
 ج — سیف باخرزی ۱۱۱.
 د — نجم الدین رازی ۱۶۱.
 هـ — اوحدالین مراغه ای ۱۱۲.
 و — حافظ ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۶۱، ۱۶۴.
 خانگاه (مانویان) ۶۹.
 خانگاه مانی ۱۰۰.
 خلیفۀ عارف ۱۰۷.
 خواجه عبدالله انصاری:
 — و در یوزۀ درویشان ۱۰۱.
 — و سماع ۵۹.
 — و اشتغال او به الفاظ (صنعت در عبارت) ۷۲، ۷۳.
 — انتقادات او:
 الف — از فقهاء ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۳۸.
 ب — از نظربازی (= شاهدبازی) ۵۲.
 ج — از فساد خانقاه های زمان خود ۱۱۰.
 د — از مشایخ تصوف که خود را شیخ و مولانا گویند (هنوز لقب طریقتی دیگر به خود نبسته بودند) (رک. لقب
- طریقتی) ۶۱.
 خوارج ۸۲.
- د
- درویش (و سالک) ۱۴۳.
 — گدائی ۱۶۱.
 درویشان سربدار ۸۸.
 در یوزه:
 — و دین مانی ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۱۱.
 — و تصوف ۷۲.
 دموکراسی ۳۱.
 — و نفی تعصب ۹۴، ۹۷.
 — و سیستم طبقات در جامعه هندی ۸۳.
 دو شمشیر ۸۶، ۸۷، ۹۵.
 دیالمه:
 — استقلال غرب ایران ۲۷.
 — بازتاب آنان علیه سیاست تبعیض نژادی اعراب ۲۶.
 — تسامح دینی:
 الف — آزادی مذهبی ۲۹.
 ب — آزادی در علوم طبیعی ۱۶، ۲۶.
 دیلم: کشاورزان آن در رابطه با تصوف ۸۵.
 دین:
 — و تشکیلات ۵۵.
 — و تصوف ۶۲.
 — عجز ۱۲۱.
 دیوان:
 — اینجو ۱۱.
 — حافظ ۷، ۴۰.
- ر
- رئیس اوقاف ظروف ۶۱.
 رازواریگی (و علاج آن) ۱۸۵، ۱۹۱.

- شَطَح ۱۶۸، ۱۸۶. —
 شک :
 — و تسلیم ۱۲۱، ۱۲۲.
 — و روش تحقیق علمی (رو یاروی تسلیم صوفیانه) ۱۶۳، ۱۲۱.
 شمنی ۲۸، ۲۹، ۵۴.
 شیخ :
 — در اصطلاحات صوفیه و حافظ ۴۰، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۶، ۶۱.
 — در خانقاه ۱۰۵، ۱۰۸.
 شیخ صفی الدین اردبیلی :
 — شافعی مذهب ۸۸.
 — قبول کمک فتودال های شهری ۱۴.
 — از زمین داران بزرگ ۷۰.
 — در میان مدعوین سلطان اولجایتو در سلطانیه ۸۴.
 — حیدری - نعمتی ۹۶.
 شیعه :
 — مخالف با قضاء و قدر (موافق اصل آزادی اراده) ۷۸.
 — و سلاجقه ۲۷، ۹۳.
 — و ایلخانان ۲۸، ۲۹.
 — و رشد آن در عصر ایلخانان ۲۸، ۲۹.
 شیراز :
 — شهر دانشگاهی (پانصد ساله) ۱، ۲۶، ۲۷.
 — دانشکده پزشکی در عهد دیالمه ۲۶، ۱۰۷.
 — قبله گاه سالکان بزرگ ۱۶۰.
 ص
 صدق و صفا ۱۵۲.
 صفویه :
 — ریشه قیام آنان در قرن حافظ ۸۸.
 — از مذهب شافعی به تشیع ۸۸.
 — ضعف ادبیات فارسی ۱۶.
 — و مغان ۱۷۸.
 صله (و شعر) ۳۸.
 صوفی (بحث در اشتقاق) ۶۴.
 صوفی شاه (و فیلسوف شاه افلاطون) ۸۶.
 صوفی صافی ۸۰.
 صوفیان دولتی ۸۴.
 صومعه ۹۸.
 ط
 طامات ۱۶۸، ۱۸۶.
 طلبه خانقاه ۱۰۸.
 طریقت ۶۸، ۱۰۶.
 طلب (= سلوک) ۱۴۴، ۱۴۵.
 — و اقسام آن (سلوک . جذبه) ۱۴۵.
 ع
 عارف (مدعی وحی!) ۱۰۷، ۱۲۹، ۱۳۱.
 عرفان ۱۲۴.
 — و رنسانس ۱۴۷.
 — و انتقاد حافظ ۱۶۸.
 عشق :
 — و تعریف عرفانی آن ۶۷.
 — افلاطونی ۵۰، ۵۱.
 عصیّت ۲۶، ۹۳.
 عقل فیلسوف ۱۶۸.
 عقول عشر ۱۳۵.
 علم (از نظرگاه صوفیان) ۱۱۴.
 علم اشارت :
 — (= عرفان) ۳۱.
 — (= فن تصوف) ۶۳، ۶۵.
 — و رازواریگی ۱۸۶.
 علم باطن (و علم ظاهر) ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۸.

۱۲۱. فرضیه های علمی ۱۲۷.
- فرهنگ عشایری (حکومت خودکامه، غارت، غنیمت غارت) ۲۶.
- فضیلت:
- و علوم طبیعی ۱۱۸.
- از نظر اپیکوروس ۸۰.
- و اشراق ۷۸.
- در بابل و بلخ ۹۹.
- خواستاران آن ۱۶۰.
- و کج خلقی ۱۶۷.
- فلسفه:
- و اخوان الصفا ۹۵.
- علیه بنی عباس ۹۵.
- انتقاد حافظ از آن ۱۶۸.
- فیف ۱۷.
- ق
- قرآن (و آفرینش) ۱۳۴.
- قرن حافظ ۶، ۸.
- قضا و قدر ۴۶، ۷۸.
- قلندران ۱۵۵.
- قوال ۴۸، ۵۶، ۵۷، ۱۰۵، ۱۰۸.
- غ
- غنا ۴۸.
- غ
- ف
- فثود ۱۷.
- فثودال:
- و حقوق و تکالیف او ۱۷.
- ها (شهرنشین و صحرانشین) ۱۱ تا ۱۴.
- فثودالسم ۱۱، ۱۷.
- فارسی (عنصر هویت فرهنگی ایران) ۱۶.
- فال حافظ ۱۹۹.
- فتوت ۶۸.
- و ویژه تصوف ایران ۷۷.
- و ملوک دین! ۸۷.
- کاست (در هند) ۸۳.
- کتاب سوزان ۲۷، ۱۷۹.
- کرامات و خارق عادات ۱۰۷.
- کسب و اختیار ۴۶، ۷۸.
- کشاورزان:
- و مشایخ تصوف ۱۶۱.
- و حمایت فثودال های شهری از آنان ۱۴.
- و صوفیه ۸۵.
- کلاه نمد (= کلاه نتری) ۱۶۶.

- کلیسا (رویاروی ناسیونالیسم) ۱۱۳.
کهنات و تصوف ۷۵.
- ل
- لسان الغیب (رازواریگی) ۱۸۵.
لقب طریقتی ۸۷، ۸۴.
- م
- مالکیت خصوصی در قرن هشتم هجری ۲۵.
مانستارها (خانقاه مسیحیان) ۱۶۶.
مانویت (زیر فشار روم) ۹۲.
— اقتباس از تصوف هند (بودا) ۶۴.
— و آفرینش ۱۳۴.
— و روش تسلیم ۱۲۲.
— و تأسیس خانقاه ۶۹، ۱۰۰.
— و معاش برگزیدگان ۱۲۰.
متافیزیک و جهان‌شناسی ۱۳۷.
مجوس (ومغ) ۱۷۹.
محتسب ۳۵، ۳۷، ۴۱، ۱۸۹.
محقق (مقلد) ۱۲۸، ۱۲۹.
مدرسه (تعریف) ۹۸، ۱۰۶.
مدینه فاضله (و صوفیه) ۸۶.
مذکران ۷۲.
مذهب سنت و جماعت (عصر ایلخانان) ۲۸، ۳۳، ۲۹.
مذهب نجومی :
— آسیائی ۶۶.
— افلاطون (و صوفیه) ۶۶، ۱۳۵.
— مانی ۱۳۴.
— فارابی ۱۳۵، ۱۳۶.
مرید ۱۴۴.
مسیحیت :
— اقتباس از میترائیسم ۹۱.
— و ایلخانان ۲۸، ۲۹.
- و تعصب (علیه میترائیسم، یهود،
نسطوریان) ۹۱، ۹۳.
مشایخ تصوف ۱۴۳، ۱۴۴.
— ارث مقام شیخی ۱۱۳.
— شناختی از تاریخ آنان ۹۵، ۱۶۱.
— و قنودالیسم ۷۰.
— و ایلخانان ۸۵، ۸۸.
معاش با زور بازو ۱۲۰.
معاملات ۶۵.
معتزله :
— و سلاجقه ۲۷، ۹۳.
— تأثیر در تصوف ۷۱، ۷۳.
مغ ۱۷۹.
— و زردشتیان ۱۷۶.
مغان :
— کاهنان میترائیسم ۱۸۲.
— بت پرست نبودند ۱۷۵.
— در روزگار مادها ۱۸۴.
— و نفوذ در دین زردشت ۱۸۳.
— و کتب آنان در علوم طبیعی ۱۷۹.
— پیشروان علوم طبیعی در ایران ۱۷۹.
— و علوم آنان در بابل ۱۸۱.
— و جادو ۱۷۹، ۱۸۰.
— و تعصب آنان ۹۰.
— و روزگار زبونی آنان ۱۸۳، ۱۸۴.
— فقر مغان و قیام مزدک ۱۸۴.
— در قرن هشتم هجری در ایران ۱۷۷.
— و آرامنه ۱۷۴، ۱۷۵.
مغول :
— دین آنان ۲۸، ۲۹.
— و نتیجه تصادم با خلافت عباسیان، در
ایران ۲۹، ۳۴.
— و نجم الدین رازی ۸۶.
مکتب الفاظ (و صوفیه) ۷۲، ۷۳.

- مکتب سالکان ۱۳۰، ۱۴۳ به بعد.
- حافظ در دیوان خود علیه آن قیام می کند ۱۵۹، ۱۶۳، ۱۶۶، ۱۷۱.
- مکتب مجذوبان ۱۳۰، ۱۷۱، ۱۷۳.
- ملامت و ملامتیه ۱۵۵.
- ملوک دین ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷.
- من ۱۲۶.
- مولوی:
- هجرت به قونیه ۷۴.
- تابع ابوالحسن اشعری ۴۶، ۵۶، ۷۸.
- رد بر تعصب ۹۰.
- و اشراق ۷۸.
- بشنوازی ۱۹۷.
- و در یوزه ۱۰۱.
- انتقاد از خانقاه ها ۱۱۰.
- و مولویه ۵۶.
- موالی ۸۲، ۸۳.
- منصور ۲۱.
- میترائیزم:
- و مغان ۱۸۲.
- نفوذ در دین زردشت ۱۸۳.
- و مسیحیت ۹۱.
- و
- و اسال ها ۱۷.
- واعظ (= پیر خانقاه) ۷۲، ۷۴، ۸۶، ۱۶۵.
- وحدت وجود ۱۳۹.
- وحی (و جبر) ۷۸.
- وصال ۵۲.
- ولایت صوفی ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷.
- در حمایت از انقلابات ۸۵.

ن

ناسیونالیسم (با تصوف هرگز سازگار نبود)

۱۱۳.

نامحدود:

— در قرون وسطی ۱۴۲.

— در رابطه با انسان ۱۳۲، ۱۳۹، ۱۴۰.

ه

هنر و علم حضوری ۱۲۷.

ی

یهود: هجرت به شمال آفریقا و اسپانیا ۹۳.

فهرست اعلام

شماره‌ها به مطالب کتاب بازمی‌گردد

- | | |
|--------------------------------------|------------------------------------|
| آل اینجو، ۲۱، ۳۰، ۳۱. | ارتمیس ۱۸۸. |
| آل جلایر، ۲۱، ۳۰، ۳۱، ۳۴. | اردشیر بابکان ۹۱، ۱۷۹. |
| آل مظفر، ۲۱، ۲۲، ۳۰، ۳۱. | ارزنجان ۱۶۱. |
| آناطولی ۴۸. | ارسطو ۸۱، ۱۰۴. |
| ابا قاجان ۲۸. | ارغون ۲۸. |
| ابراهیم ادهم ۸۳. | اسماعیلیه ۹۵. |
| آتش خاتون ۱۷، ۲۰. | اشعری (ابوالحسن) ۴۶، ۴۷، ۷۸. |
| ابن تیمیة ۳۳. | افسوس Ephesos ۱۸۸. |
| ابن سینا ۹۵. | الب ارسلان ۲۰. |
| ابن یعین ۴۴، ۴۶، ۴۷. | المستعصم بالله ۸۵. |
| ابواسحاق اینجو ۱۶۹. | امیر چوپان ۱۱، ۱۷. |
| ابوالعباس احمد شیبی صوفی ۷۵. | امیر سونج ۱۸. |
| ابوبکر بن سعد بن زنگی ۲۰. | امیر مبارزالدین محمد ۴۱، ۱۶۹، ۱۸۹. |
| ابوسعید بهادرخان ۱۱، ۱۲، ۱۷، ۱۸، ۴۱. | انکساگوراس ۹۲. |
| اپیکوروس (= ابیقور) ۸۰. | انکسیمندروس ۱۳۵. |
| اتابکان سلقوری ۲۰. | اوحوالدین مراغه‌ای ۵۸. |
| احمد تکودار ۲۸. | اوکتای قآن ۲۰. |
| احمد جلایر ۷۶. | ایذج ۱۰۵. |
| ارامنه ۱۷۴. | ایلکانان ۳۰. |

- بامیان ۷۶.
 باید و خان ۲۸.
 برتراند راسل ۹۳، ۹۴، ۹۷، ۱۱۳.
 بر کلیوجه مصطفی ۱۰۴.
 بروسه ۴۸.
 بغداد ۲۷.
 بلخ ۷۶، ۸۳.
 بوداسف و بلوهر ۷۶، ۹۹، ۱۲۶.
 بوزابه ۲۰.
 بوزینجرد ۱۰۵.
 پالاس Pallas ۹۱.
 پطروشفسکی ۶۳، ۱۰۴، ۱۹۶، ۱۹۸.
 پلوتارک ۹۲.
 پهلوان اسد ۲۳.
 پیریعقوب باغستانی ۸۸.
 تربت حیدریه ۹۶.
 تیامت ۹۷، ۱۳۳.
 تیسور لنگ ۳۴، ۷۵.
 جمال الدین خوارزمی ۱۶۷.
 جمشید ۹۵.
 چنگیز ۲۸.
 حسام الدین خلیل بدر ۸۵.
 خاقانی ۲.
 خجند ۵۰.
 خدا بنده ۱۱، ۱۸، ۲۱، ۲۲، ۲۸، ۸۴، ۱۰۵.
 خدا ینامک ۹۵.
 خواجه احرار ۱۴، ۷۰.
 خواجه شمس الدین علی ۸۸.
 خواجه محمود عرب ۱۰۵.
 خواجه عبدالله انصاری ۵۲، ۵۹، ۶۱، ۷۲، ۷۳، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۳۸.
 خوارزم ۱، ۲۷، ۵۰.
 خوارزمشاه ۷۴.
 دار یوش ۱۸۸.
 دار یوش کبیر ۹۴.
 داود ۱۲۰.
 داود بن بهرامشاه ۱۶۱.
 دموکریتوس ۱۲۷.
 دوکی ۱۰۴.
 رشیدالدین فضل الله ۱۲، ۱۳، ۳۲، ۱۰۵.
 روزبهان دیلمی شیرزای ۱۶۸.
 روستی نیان ۹۲.
 ساسان ۱۸۴.
 سامانیان ۲۷، ۱۰۷.
 سمر ۱۶۷.
 سعد بن ابوبکر بن سعد بن زنگی ۲۰.
 سعد بن زنگی ۲۰.
 سعدی ۱۴، ۲۰، ۵۲، ۱۶۰.
 سقراط ۱۲۶.
 سلاجقه ۱۸، ۱۹، ۲۷، ۹۳، ۱۰۷.
 سلطان احمد جلایر ۳۴.
 سلطان او یس ۱۶۹.
 سلطانیه ۲۹، ۸۴.
 سمرقند ۳۴.
 سومر ۹۷، ۱۳۳.
 سید قوام الدین مرعشی ۱۰۴.
 شاپور اول ۱۷۹.
 شاپور دوم ۹۱.
 شاه شجاع ۵، ۲۳، ۴۱، ۱۶۹، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۲.
 شاه نعمه الله ولی ۸۷، ۱۳۱.
 شرف الدین محمود ۱۱، ۱۲، ۱۷.
 شقیق بلخی ۸۳.
 شنب غازان ۶۱، ۱۰۵.
 شهاب الدین سهروردی ۸۴.
 بامیان ۷۶.
 باید و خان ۲۸.
 برتراند راسل ۹۳، ۹۴، ۹۷، ۱۱۳.
 بر کلیوجه مصطفی ۱۰۴.
 بروسه ۴۸.
 بغداد ۲۷.
 بلخ ۷۶، ۸۳.
 بوداسف و بلوهر ۷۶، ۹۹، ۱۲۶.
 بوزابه ۲۰.
 بوزینجرد ۱۰۵.
 پالاس Pallas ۹۱.
 پطروشفسکی ۶۳، ۱۰۴، ۱۹۶، ۱۹۸.
 پلوتارک ۹۲.
 پهلوان اسد ۲۳.
 پیریعقوب باغستانی ۸۸.
 تربت حیدریه ۹۶.
 تیامت ۹۷، ۱۳۳.
 تیسور لنگ ۳۴، ۷۵.
 جمال الدین خوارزمی ۱۶۷.
 جمشید ۹۵.
 چنگیز ۲۸.
 حسام الدین خلیل بدر ۸۵.
 خاقانی ۲.
 خجند ۵۰.
 خدا بنده ۱۱، ۱۸، ۲۱، ۲۲، ۲۸، ۸۴، ۱۰۵.
 خدا ینامک ۹۵.
 خواجه احرار ۱۴، ۷۰.
 خواجه شمس الدین علی ۸۸.
 خواجه محمود عرب ۱۰۵.
 خواجه عبدالله انصاری ۵۲، ۵۹، ۶۱، ۷۲، ۷۳، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۳۸.
 خوارزم ۱، ۲۷، ۵۰.
 خوارزمشاه ۷۴.
 دار یوش ۱۸۸.
 دار یوش کبیر ۹۴.
 داود ۱۲۰.
 داود بن بهرامشاه ۱۶۱.
 دموکریتوس ۱۲۷.
 دوکی ۱۰۴.
 رشیدالدین فضل الله ۱۲، ۱۳، ۳۲، ۱۰۵.
 روزبهان دیلمی شیرزای ۱۶۸.
 روستی نیان ۹۲.
 ساسان ۱۸۴.
 سامانیان ۲۷، ۱۰۷.
 سمر ۱۶۷.
 سعد بن ابوبکر بن سعد بن زنگی ۲۰.
 سعد بن زنگی ۲۰.
 سعدی ۱۴، ۲۰، ۵۲، ۱۶۰.
 سقراط ۱۲۶.
 سلاجقه ۱۸، ۱۹، ۲۷، ۹۳، ۱۰۷.
 سلطان احمد جلایر ۳۴.
 سلطان او یس ۱۶۹.
 سلطانیه ۲۹، ۸۴.
 سمرقند ۳۴.
 سومر ۹۷، ۱۳۳.
 سید قوام الدین مرعشی ۱۰۴.
 شاپور اول ۱۷۹.
 شاپور دوم ۹۱.
 شاه شجاع ۵، ۲۳، ۴۱، ۱۶۹، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۲.
 شاه نعمه الله ولی ۸۷، ۱۳۱.
 شرف الدین محمود ۱۱، ۱۲، ۱۷.
 شقیق بلخی ۸۳.
 شنب غازان ۶۱، ۱۰۵.
 شهاب الدین سهروردی ۸۴.

- شیخ اویس ۳۴.
 شیخ بدرالدین سماوی ۱۰۴.
 شیخ بهائی ۱۳۵.
 شیخ حسن جوری ۸۸.
 شیخ حیدر ۹۶.
 شیخ خلیفه ۸۵.
 شیخ زاهد گیلانی ۸۵.
 شیخ شطاح ۱۶۸.
 شیخ صفی الدین ۱، ۱۴، ۷۰، ۸۴، ۸۵، ۹۶.
 شیخ مجدالدین ۴.
 شیخ مجدالدین بغدادی ۱۰۵.
 صدرالدین ۸۸.
 طالس ملطی ۱۳۴.
 عبید زاکانی ۲۷، ۴۴، ۴۹.
 عراقی ۵۱.
 عضدالدوله ۱۵، ۲۶.
 عضدالدین ایجی ۱۴، ۲۱.
 علاءالدوله سمنانی ۱۴، ۲۱، ۷۰، ۸۴، ۸۵.
 علاءالدین کیقباد اول ۸۴، ۱۶۱.
 علامه حلی ۲۹، ۸۴.
 علی ۷۸.
 علی اصغر حکمت ۷۶.
 عمر ۷۸.
 عمر خیام ۹۵.
 عیسی ۱۷۹.
 غازان ۱۱، ۱۳، ۲۸، ۶۱، ۱۰۵.
 غزنویان ۲۷، ۱۰۷.
 غیاث الدین رشیدی ۱۱، ۱۳.
 فارابی ۱۳۵.
 فخر رازی ۷۴، ۹۵.
 فخرالدین کورت ۴۱.
 فردوسی ۱۵، ۱۶.
 فضل الله استرآبادی ۷۵.
 فیثاغورس ۶۳، ۱۸۱.
 قباد ۱۸۴.
 قبحاق ۱۸.
 قرامطه ۱۲۱.
 قوام الدین شیرازی ۱۶۹.
 قوام الدین عبدالله ۲.
 قونیه ۷۴، ۸۴.
 کاشفی سبزواری ۶۸.
 کورت ۲۱.
 کرتیر موبد ۹۰.
 کردوجین ۱۷.
 کسروی ۱۹۵، ۱۹۸.
 کلا دیجو ۳۴.
 کمبوجیه ۱۸۱.
 کنستانتین ۹۱.
 گرگانج ۱، ۲۷.
 گیخاتو ۲۸، ۳۴.
 لرستان ۱۰۵.
 ماردوخ ۹۰.
 متنبی ۱۵.
 مجدالدوله دیلمی ۹۵.
 محمود غزنوی ۱۵، ۹۵.
 مزدک ۱۸۴.
 معزالدوله ۲۶.
 ملا عباسعلی کیوان قزوینی ۱۰۷.
 منصور ۱۶۹.
 منکوتیمور ۲۰.
 مولوی ۴۶، ۵۶، ۶۹، ۷۴، ۷۸، ۸۶، ۹۰.
 ۱۰۱، ۱۱۰، ۱۹۷.
 نجم الدین رازی ۷۱، ۸۴، ۸۶، ۹۵، ۱۲۰.
 ۱۴۲، ۱۶۱.
 نستور یه ۹۳.
 نصرة الدین احمد ۱۰۵.
 نظام الملک ۳۲.

- | | |
|----------------------|-----------------------|
| نظام تبریزی ۷۶، ۹۹. | هرا کلیتوس تاریک ۱۸۸. |
| نصرة الدین یحیی ۱۶۹. | هرودوت ۹۲. |
| هاتف اصفهانی ۱۷۸. | هلاکو ۲۰، ۲۸. |
| هخامنشیان ۹۰. | یونان ۸۰. |