

شیوهی شهر آشوبی

دهر ساله در شناخت شعر و اندیشهی حافظ شیراز

محمد قراگوزلو

S

hivie
Shahr Ashoubi

M. GHARAGOZLOO

کتابخانه تخصصی ادبی و هنری



1 0 0 2 2 8 1 2

۱۸۰۰ تومان

شیوه‌ی شهر آشوبی

محمدفر اکوزلو

PIR

۵۴۳۵

/ق۴

ش ۹

۱۳۷۹

ن. ۲

۱	۶۰۰
---	-----

۳	۴۹
---	----

ایران جام

بخش فرهنگی هنری

شماره ثبت: ۵۱۶۵

تاریخ: ۷۹/۱۰/۶

کتابخانه هنر

کتابخانه تخصصی ادبی هنر

معاونت فرهنگی هنری



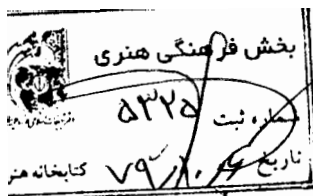
شماره ثبت: ۲۲۸۱۲

تاریخ: ۷۹/۱۰/۶

ادبیات
تخصصی
ادبی و هنری

کتابخانه تخصصی ادبی هنر





شیوه‌ی شهر آشوبی

ده رساله‌ی عرفانی، فلسفی و سیاسی در شناخت
منش و کنش شعر، اندیشه و زندگی حافظ شیراز



اسکن شد

۹۳۲۱۷

محمد قراگوزلو

قراگوزلو، محمد، ۱۳۳۸

شیوه‌ی شهر آشوبی: ده جستار در شناخت شعر و

اندیشه حافظ / محمد قراگوزلو - تهران

ایران جام، ۱۳۷۹

ISBN 964-91449-9-4

ز: ۲۷۳ ص

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا

۱- حافظ، شمس‌الدین محمد، ۷۹۲ ق، نقد و تفسیر

۲- شعر فارسی - قرن ۸ ق، تاریخ و نقد.

الف. عنوان.

ش ۳۷ ق ۰۴۳۵ PIR

۱۳۷۹

۸۵ ۱/۳۲

ق ن / ۱۹۸ ح

کتابخانه ملی ایران

۲۸۱۶۰ - ۷۸ م



انتشارات: ایران جام

۸۷۶۱۲۸۰

صندوق پستی ۱۱۳۶۵-۳۵۱۱

شیوه‌ی شهر آشوبی

محمد قراگوزلو

چاپ اول: ۱۳۷۹

شمارگان: ۳۰۰۰ نسخه

لیتوگرافی: کیمیا

چاپ متن: نیل

چاپ جلد: ناب رنگ

طرح جلد: کارگاه سبز - کوروش شبگرد

ناظر فنی: حسین رحمانی

شابک: ۹۶۴-۹۱۴۴۹-۹-۴

همه حقوق برای مؤلف محفوظ است

به یاد ا. بامداد

که وجود لمظه‌ها و همیشه‌اش طلیعه‌ی آفتاب است.
و تمام قامت شعرش در اینها پا سفت کرده است که از حریم حرمت شرافت انسانی به دفاع برخیزد.
و پراغش در این فانه می‌سوزد تا اگر به میهمانی انسان رفتی از شعله‌ی آبی آن دریچه‌ی
چشمانت را برافروزی
و میرت صبح نابجای را از سرگی حافظه‌ی تاریخی‌ات پاک سازی.
و در خفقان سنگین ظهر تابستان میهن‌ت از خنکای بهار هوای تازه صبحش نفسی تازه کنی.
و در سایه سار آسمانی صدایش آرامش و اعتماد را باور کنی.
و از دستانت بفشندگی آفتاب و مهربانی آب را بیازمایی و بیاموزی.
و از خشکچال عصر سترون آهن‌ها و امسالتش، خون‌هایی مغموم را شهادت دهی و از
غم نان و وهن گرانی که بر تبار و تن و جان انسان رفته است سوگنامه بخوانی...

به یاد ا. بامداد

که وصف شگفتناک زیبایی شعر و زندگی‌اش را به ناگزیر الله اکبر گفته‌ای...

و به یاد ا. بامداد

که قطره قطره‌ی غم‌ها و شادی‌هایم و تار و پود هستی‌ام از شعر و عشق بزرگ او شکل گرفته است
و چه بگویم به یاد ا. بامداد که همه‌ی حجت شعر ما
و «چیز دگر» من است...

عنوان شماره صفحه

- ۱ راز بزرگ
- ۲ چرا حافظ
- ۶ درباره حافظ
- ۱۱ فراگرد فکری
- ۱۷ چه گفته‌اند
- ۲۰ چرا بی‌پایه گفته‌اند
- ۲۵ شاملو و حافظ مهر آیین
- ۲۸ شعر شهودی، پارادکس
- ۲۵ مفرطنز
- ۲۶ زیبایی‌شناسی طنز
- ۲۷ حربه مبارزه
- ۴۳ طنز جبراً آمیز
- ۲۷ مشکلات امنیتی
- ۵۰ ناراستی روزگار و ...
- ۵۷ تبعید یا هجرت
- ۶۱ هذیان تذکره‌نویس
- ۶۲ حافظ در اصفهان
- ۶۳ چند گمانه زنی
- ۶۵ نقد هفت اقلیم
- ۶۹ یک فروغ رخ ساقی
- ۷۱ وحدت وجود صدرایی
- ۷۷ اندیشه‌های نوافلاطونی
- ۸۰ وحدت وجود عرفانی
- ۸۷ وحدت وجود در مثنوی رومی

۹۳ پیر
۹۴ قلندر مآبی پیر
۹۷ ارادت حافظ به پیر خواجو
۹۸ پیر طریقت حافظ
۱۰۰ پیر اوحدی مراغی و کمال خجندی
۱۰۲ پیر میرسید علی همدانی
۱۰۴ پیر حافظ
۱۱۱ شیخ صنعان و دختر ترسا
۱۲۷ از گنجه تا شیراز
۱۲۸ شعر مغانه
۱۳۳ عشق دوشیزه
۱۳۹ موسیقی
۱۴۱ اسطوره اسکندر
۱۴۳ آرمانشهر
۱۵۲ هشدار اهیتی
۱۵۶ چهره مسیح
۱۶۰ آینه جام
۱۶۸ روز ازل
۱۷۳ طمع خام
۱۷۵ افشای راز
۱۸۱ بر شانه غول ها
۱۸۲ عطار، شیخ شهید نیشابور
۲۰۱ عراقی، شیخ شوریده کمیجان
۲۱۷ عبید، رند گریز پای قزوینی
۲۲۹ پی نوشتها
۲۵۹ گزیده منابع
۲۶۷ فهرست اعلام

بهبانیه منازعه

الف - بخشی از جستارهایی که در این مجموعه، از پربشانی در آمده و به جمعیت یک عقد و سلک پیوسته است، پیشتر به صور مختلف اعم از سخنرانی در همایش‌ها و دانشگاه‌ها یا درج در مطبوعات، منتشر شده است. مقاله‌ی نخست (درآمدی بر چپستی راز بزرگ حافظ) تحت عنوان: «و این سرنوشت توست که آغاز نداری» در روزنامه همشهری ۷۸/۸/۶ به چاپ رسیده است. مقاله‌ی دوم که طرح تازه‌ای از «مقوله‌ی فراگرد فکری حافظ» است برای نخستین بار در این مجموعه کسوت چاپ پوشیده است. مقاله‌ی سوم، یک بار به نام «شیوه شهر آشویی»، و البته چند آب شسته، رفته‌تر از زیر تیغ جراحی دوستان ممیزی صفحه‌ی فرهنگ و ادب روزنامه همشهری (۲۰ مهر ۷۷ - روز جهانی حافظ) به صورتی کاملاً بی‌خطر که نه سیخ بسوزد و نه کباب، خارج شده است و سپس روزنامه‌ی «صبح امروز» همین مقاله را که نام نخست و اصلی‌اش «حافظ و گروه‌های فشار» بوده است؛ با کم لطفی تمام نسبت به شواهدی که از رفیق گرمابه و گلستان حافظ (= عبید) در متن سخن رفته؛ تحت عنوان:

«حافظ در تنگنای آزار رقیبان» طی دو شماره (صبح امروز ۷۸/۵/۱۱) به دست چاپ سپرده است. پایه و مایه‌ی مقاله‌ی فوق موضوع سخنرانی نگارنده در روز جهانی حافظ (شیراز - ۲۰ مهر ۷۸) نیز بوده است. متن کامل این مقاله در دفتر دوم حافظ پژوهی، به کوشش دانشور فرهیخته کوروش کمالی سروستانی تحت عنوان: «آه سحر خیزان» چاپ شده است. مقاله‌ی «حافظ در اصفهان» - که هدف اصلی‌اش افشای نمونه‌ای از تحریف زندگی اثری حافظ توسط زیست نامه نگاران افسانه ساز و خیالپردازان است، در روزنامه‌ی همشهری (۱۳۷۷/۱۲/۱۹) منتشر شده است. مقالات «آینه جام» و «نظامی و حافظ» در ماهنامه‌ی کیهان فرهنگی (شماره‌های ۱۴۶ و ۱۵۰) به چاپ رسیده است و قسمت‌هایی از چند مقاله‌ی «مفرطنز» «یک فروغ رخ ساقی» و «حافظ بر شانه غول‌ها» به مناسبت‌های مختلف در سخنرانی‌های نگارنده طرح و شرح گردیده است. اینک رهایی از بند «ناراستی روزگار» و «غدر اهل عصر» فرصت تدوین و یک کاسه کردن این «جمع پریشان» را فراهم کرده است تا «شیوه شهر آشویی» نیز با قافله‌ی بی در و پیکر حافظ پژوهی معاصر همراه شود، اگر چه بسیاری از مقالات و سخنرانیهای صاحب این قلم را - از جمله «حافظ و میر سیدعلی همدانی» «حافظ و اسرار، حاج ملاهادی سبزواری» «گفتمان مدارا» «حافظ و باده عشق»، «حافظ خطاپوش»، «حافظ قرآن یا عاشق قرآن» و چند نقد و نظر دیگر - جا گذاشته است. این ماجرا را البته نباید به حساب برتری این مقالات یا بهگزینی نویسنده نوشت و از حق آنها که - هر یک می‌توانست جایی در این مجموعه داشته باشد - گذشت....

ب - بر خلاف کسانی که حافظ را شاعری سیاسی نمی‌دانند و او را تا حد قدیسین به عرش اعلی می‌برند، نگارنده معتقد است که حافظ نه تنها شاعری سیاسی است، بلکه در مبان‌ی جهانشناسی و اصول فکری سیاسی، اجتماعی خود، از چارچوب اندیشگی مشخصی پیروی می‌کند. حافظ به هر پدیده و مفهومی - جز وحدت وجود و عشق - به دیده‌ی تردید می‌نگرد و خود را در موضع انتقاد از مقدس‌ترین مظاهر مذهبی قرار می‌دهد و حتی زمانی کار را به جایی می‌رساند که در نقد مسلمانی رایج، آینده‌ای تیره فراروی انسان معاصر خود ترسیم می‌کند:

گر مسلمانی از این است که حافظ دارد وای اگر از پی امروز بود فردایی

او در مقابل ناهنجاری‌های اجتماعی روزگار زبان به اعتراض می‌گشاید و گاه تا آنجا پیش می‌رود که حتی دست به نقد ساختارهای حاکم و سرشت و روش آدمیان زمانه‌ی خود می‌زند و از ضرورت در انداختن «طرحی نو» و «ساختن عالمی دیگر و آدمی نو» سخن می‌گوید. گو اینکه اگر کسی به دنبال آن باشد که درک سیاسی و واژه‌های اجتماعی امروز را در شعر و اندیشه‌ی حافظ جستجو کند و به دنبال افکار مردم‌سالاری، حقوق مدنی، قانونگرایی، دمکراسی و جز اینها غزلهای حافظ را بکاود قطعاً دست خالی باز خواهد گشت. ما در این مجال مجمل به منظور تصریح اندیشه‌های سیاسی، اجتماعی حافظ - که بخشی از آن در مقاله‌ی «گروه‌های فشار» آمده است - ناگزیر به چند نکته اشاره می‌کنیم:

۱- ب: حافظ اعتقاد عمیقی به عدالت اجتماعی دارد و بارها سلاطین و حکمرانان مستبد عصر خود را به رعایت «داد» هشدار و تذکر داده است:

- شاه را به بود از طاعت صد ساله و زهد

قدر یک ساعته عمری که در او داد کند

- به قد و چهره هر آنکس که شاه خوبان شد

جهان بگیرد اگر دادگستری داند

مهمترین دلیل در افتادن حافظ با امیر مبارزالدین محمد مظفری، - بی گمان - در قلداری، استبداد و خودکامگی شاه غازی نهفته است. اصولاً همین آزادمثشی حافظ است که او را بارها در آستانه‌ی خطر جانی و فشارهای مضاعف امنیتی قرار داده است. البته باید توجه داشت که زبان حافظ، زبانی دربست روشنفکرانه است و همین ویژگی‌های زبانی و در ایهام و ابهام سخن گفتن، نه فقط سلامت و امنیت او را تا حدود زیادی حفظ کرده است، بلکه مرز روشنی میان وی و امثال ناصر خسرو، عبید و سیف فرغانی کشیده است، تا عده‌ای تصور کنند که مثلاً مراد حافظ از اینکه گوید:

رسید مژده که ایام غم نخواهد ماند چنان نماند و چنین نیز هم نخواهد ماند

یحتمل به پایان رسیدن «دوران دیرسیون!!» و «افسردگی‌های شیزوفرنی» است. و «ایام غم» را چه ارتباط با ایام خودکامگی و استبداد!!

و ابیاتی از قبیل:

عقاب جور گشاده‌ست بال بر همه شهر
 کمان گوشه‌نشینی و تیر آهی نیست

- که به صراحت بر لزوم جنگ مسلحانه علیه ظلم تأکید کرده است - چون در نسخه‌ی خلخالی و دیوان مصحح «قزوینی، غنی» نیامده، لابد از کلک کاتبان و نسخه برداران چکیده است!!

۲- ب؛ در فرهنگ سیاسی حافظ نوعی گفتمان حق مداری و اعتقاد عمیق به تسامح و تساهل و پرهیز جدی از خشونت به روشنی مشاهده می‌شود. درست است که حافظ در حوزه‌ی کلام اشعری می‌اندیشد و طبعاً در تقابل حق و تکلیف و تبیین حُسن و قبح اشیاء و شریعت کفه‌ی ترازو را به سود نگره‌ی نومینالیسم اشعری و گونه‌ای تکلیف‌گرایی قضا قدری سنگین می‌کند اما با این همه به شدت «حق مدار» است و برای «حقوق انسانی» ارزشهای والا و انکارناپذیری قایل است. برای حافظ «بد نگفتن و میل به ناحق نکردن و جامه کس سیاه و دلخ خود ازرق نکردن» یک اصل است. اومانیسم در کُنه اندیشه حافظ، در عشق انسان به انسان فارغ از رنگ و نژاد و مذهب و جنسیت تجلی می‌کند و تا به حدی زلال و شفاف می‌شود که به گفتمان «مروت با دوستان و مدارا با دشمنان» منتهی می‌گردد. و زمانی هم که کار دنیا بر شاعر تنگ می‌شود و مخالفان اندیشگی او دست به «کشتن» می‌زنند ناگزیر به خطاری سخت باریک و ظریف توسل می‌جوید و به خشونت طلبان و کسانی که در کشتن «ما» - یعنی همه‌ی «انسانهای محق» کمترین مدارایی روا نمی‌دارند، هشدار می‌دهد با این کار دست به قمار خطرناک خواهند زد که «سود و سرمایه‌اشان» را یکسره بر باد خواهد داد. چرا که خون «دردمندان بلا» چون «زهر هلاک‌هلی» تمام هستی قاتلان را خواهد سوخت. پس به نفعشان است که «قصد [آزار] این قوم نکنند»!!

۳- ب؛ حافظ که با شیدایی تمام به زیبایی و عشق می‌اندیشد و به رعایت حریم انسان پا سفت می‌کند، منتقد سرسخت عیب جویی - و به قول امروزی‌ها «توهم توطئه» بینی است. حافظ جداً و بی‌تعارف به «اصل برائت و صحت» انسان‌ها معتقد است و از کسانی که به دنبال یافتن خطاهای دیگران و افشای راز نهان خلیق هستند، به شدت انتقاد می‌کند:

عیب درویش و توانگر به کم و بیش بد است کار بد مصلحت آن است که مطلق نکنیم نگاه تیزبینانه حافظ همیشه معطوف به حسن و زیبایی است:

کمال سر محبت ببین نه نقص گناه که هر که بی‌هنر افتد نظر به عیب کند

و گاهی نیز مایه‌ی این اندیشه را به قدری سفت می‌زند که:

به پیر میکده گفتم: که «چیست راز نجات؟» بخواست جام می و گفت: «عیب پوشیدن!»
و عجیب آنکه حافظ در نقد پدیده‌ها و خرده فرهنگ‌ها از شبه منتقدان امروزی - که کاری جز
نقد مولف ندارند - فراتر رفته است و به متدلوزی نقد مدرن رسیده است. نقدی که توصیه
می‌کند در ارزیابی هر رخنمودی لاجرم می‌باید به تجزیه و تحلیل ابعاد دو سویه‌ی خوب و بد
آن نشست و مطلق نگری عامیانه را فرو نهاد:

عیب می جمله چو گفتی هنرش نیز بگو نفی حکمت مکن از بهر دل عامی چند
با این وجود همین حافظ رئوف خطاپوش و اهل تسامح و مدارا و گذشت، در برخورد با
ریاکاران، موضعی سخت بی‌رحمانه می‌گیرد و به تاراج تمامی قامت ریا- که خوره‌ی تن و
جان انسانیت است - بر می‌خیزد:

ریا حلال شمارند و جام باده حرام زهی طریقت و ملت زهی شریعت و کیش
ج - مذهب، حداقل در یک برهه‌ی مهم از زندگی حافظ - ۷۵۴ تا ۷۵۸ (حاکمیت مستبدانه
مبارزالدین مظفری) - دستاویز سلطه‌ی فردی حاکم وقت و اقتدارگرایی شخصی حکومت بوده
است. کما اینکه در تمام دوران زندگی حافظ نیز مدعیان و صاحب منصبان مذهبی،
دین‌فروشان و ریاورزانی بیش نبوده‌اند. به عبارت دیگر، می‌توان گفت - و پذیرفت - که مذهب
عصر حافظ در چنبره‌ی خرافات زده‌ی مشتی شیاد و شارلاطان دو دوزه باز به کلی از بن
مایه‌های الهی، انسانی، اخلاقی و ارزشی تهی شده و به دامی برای تحمیق؛ فریب و اسارت عوام
تبدیل گردیده است. در این حال وضعیت عرفان و تصوف نیز - که از صفا و صداقت حلاج،
بایزید، خرقانی و شبلی آغاز شده - یکسره به ریا و خباثت و کاسبکاری صوفی نماهای حقه
باز ختم شده است. در چنان شرایط تیره و تاری، حافظ از یکسو به آیین پاک پدران خود
- مزدیسنا و میترائیسم - چشم دوخته و مستظهر به یاری پیر مغانش قلندران به صف دین
فروشان زده است، و از سوی دیگر به شدت نگران «دام تزویر شدن قرآن» توسط «دگران»
بوده است:

- حافظا می‌خور و رندی کن و خوش‌باش ولی

دام تزویر مکن چون دگران قرآن را

آنچه درباره منش و بینش مذهبی حافظ قابل تامل تواند بود به طور مشخص از این قرار است که شاعر ما اگر چه در حوزه اندیشه‌های کلامی در صف اشاعره ایستاده است و بالطبع و علی‌القاعده می‌باید از پیروان مذهب تسنن باشد - و این امر به اعتبار گرایش روشن عرفی شاعر به نحله‌ی فکری فوق - چندان مجال منازعه ندارد اما با این حال هیچ تصویر شفافی که دلالت بر دفاع حافظ از نهادها، شخصیت‌ها و باورهای فقهی و فلسفی مذهب اهل سنت باشد، در غزل‌های او مشاهده نمی‌شود. سهل است در مواردی با فقیهان تران اول این جریان نیز از موضع تردید برخوردار می‌کند:

حلاج بر سر دار این نکته خوش سراید از شافعی نپرسند امثال این مسائل
در غزل‌های حافظ حتی یک بار هم نامی از پیامبر اسلام (ص) و خلفا برده نشده است. از سوی دیگر اگر چه در جعلی بودن غزل سنگ لحد شاعر «ای دل غلام شاه جهان باش و شاه باش...» کمتر می‌توان شک کرد، اما با اینهمه ارادت ویژه‌ی حافظ نسبت به امیرالمومنین علی (ع) در مقطع غزل زیبایی:

طالع اگر مدد دهد دامنش آورم به کف گر بکشد زهی طرب ور بکشد زهی شرف
به صراحت پیداست:

حافظ اگر قدم زنی در ره خاندان به صدق بدرقه رهت شود همت شحنه نجف
به هر حال حافظ با وجود همه مرزبندی‌های فلسفی، کلامی با مذهب شیعه (و معتزله) به «خاندان» [اهل بیت حضرت علی (ع)] اظهار علاقه می‌کند و از آنجا که هیچ سندی مبنی بر یکسویگی کنش مذهبی او در غزل‌های موجود وجود ندارد لذا به استناد شیوه و منش او - که پیروی از مذهب رندان و بی‌اعتنایی به جنگ‌های هفتاد و دو ملی و کشمکش‌های مذهبی است - در نهایت ناگزیر باید به این حکم تسلیم شد، که حافظ در شمار روشنفکران ایرانی مسلمان است که به دین و آیین پدران خود به دیده‌ی احترام می‌نگرد و با تمام توان در راه پالایش نگرش دینی جامعه، از خوگه‌ریا و خرافات و تحجر و آفات حکومت زدگی تلاش می‌کند. فی‌الواقع و در یک کلام از دغدغه‌های دینی حافظ، به راحتی می‌توان به این نتیجه‌ی روشن راه برد که خواجه‌ی ما از دین حکومتی - دینی که به خدمت سلطه و سرکوب و توجیه عملکرد حکومت در آمده است - به شدت گریزان بوده و هر جا که مجال یافته مظاهر این دین

را به طعن و طنز گرفته است. کلنجار رفتن او با نمادهای شریعت، از جمله نماز، روزه، مسجد، امر به معروف، رستاخیز و... از این منظر تبیین تواند شد.

د - در ابتدای این در آمد، قرار بود فقط به اندازه‌ی یک کلام درباره‌ی مجموعه جستارهایی که در این دفتر گرد آمده است؛ نکاتی به شتاب گفته آید. اما ظاهراً سخن گفتن درباره‌ی ماجرای پایان‌ناپذیر حافظ مقدمه و موخره نمی‌شناسد و رشته‌ی یک دیباچه را چنان می‌گسلد که ناچار سر از آن سوی اقتصاد گفتار در آورد. در هر صورت قرار نیست که چند کلمه توضیح ناگزیر پیرامون جمع پریشان این کتاب خود به گفتمانی پاشان مبدل شود. پس بگذارید این یک کلام را با احترام و تکریم در پیشگاه روح پاک مادرم که وجودش خلاصه‌ی عشق و معرفت بود به پایان ببرم. زنی که در تمام مدت عمر کوتاهش هیچگاه «بد نگفت و میل به ناحق نکرد»، با وجودی که در همه حال «جانب اهل وفا» نگه داشت و همواره از تیر ملامت زخم‌ها خورد اما حتی به اندازه‌ی اندک مجالی هم به رنجیدن خاطری رضایت نداد. به هنگام تدوین این مجموعه آن عزیز دردانه؛ او که حضور نرم و آهسته‌اش، «کلام کوچک دوستی» بود؛ ناباورانه هیچکاری ملک وجود خویش شد و دریغ و درد فقدانش چون تیری تاسوفار در قلب من شکست، تا یاس موقرانه پاییز سال بد یکسره شولای سیاه ماتمی توانگاه به تن کند. و من از پس او چه دارم بگویم جز اینکه به جستجوییش در آستانه کوه بگریم و این دفتر خالی را آنگونه ورق زنم که دوره‌ی شب و روز و هنوزم به سر آید...

زمستان ۱۳۷۸

محمد قراگوزلو

راز بزرگ

«درآمدی بر چیستی راز بزرگ حافظ»

بزرگیت در آن است که به پایان نتوانی رسید
و این سرنوشت توست که آغاز نداری...

مونه

درباره چیستی راز بزرگ حافظ؛^۱ شرح اشعار و بازنمود مشکلات و پیچیدگی‌های دیوانش، بویژه درباره زندگی اثری؛ شیوه و فراشد زایش و بالش اندیشه‌اش، پُر گفته‌اند و لبالب نوشته‌اند. در دهه اخیر و بخصوص پس از کنگره بزرگداشت حافظ به سال ۱۳۶۷؛ حجم این گفته‌ها و نوشته‌ها تورمی حیرت‌انگیز یافته، نه تنها مدعیان تازه‌ای را نیز وارد گود بی در و پیکر حافظ پژوهی! نموده است، بلکه پژوهشگران "حرفه‌ای" و آنان که به قول ابوالفضل بیهقی «انگشت بدر کرده» نسخه‌ای از سُسخ خطی و نایاب و ناباب حافظ می‌جویند... نیز اقبالی افزونتر

- و نه البته ژرفتر - نسبت به معرفت‌شناسی رند شیراز ابراز داشته‌اند.^۲ علی‌رغم این قلم‌فرسایی‌ها، که گاه سخت بازاری می‌نماید، مانند چاپ و خوشنویسی^۳ و مقدمه پراکنی مکرر حافظ مصحح «قزوینی، غنی» و بی‌اعتنایی به چاپ‌های معتبر دیگر^۴، واقعیت این است که ما هنوز در ابتدای راهیم:

در این شب سیاهم گم‌گشت راه مقصود از گوشه‌ای برون آی ای کوکب هدایت و باد که در ابتدای راه باشیم و نه در میانه بی‌راهی و گمگشتگی. و مباد که حال و روزمان مصداق این بیت خواجه باشد که فرمود:

از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود زینهار ازین بیابان وین راه بی‌نهایت
غالب آثار و کتب دهه مورد نظر ما (۶۷-۷۷)، تکراری، و اکثریت قریب به اتفاق دیوانهای چاپ شده بجز یکی دو اثر قابل تأمل از جمله حافظ «سایه» فروتر از عصر قزوینی. غنی (۱۳۲۰)، و ده‌ها بار غیر علمی و پست‌تر از حافظ مصحح خانلری است. چاپ خسته‌کننده و ملال‌آور نسخه خلخالی اگر قطره‌ای آب برای نهال حافظ پژوهی نداشته، در عوض نان چربی برای جماعتی از ادبیا! چاق کرده است. در زمینه شرح سنتی غزل‌های حافظ - شرح بیت به بیت - با وجود تلاش و به عبارتی ایثار ستودنی مرحوم مسعود فرزاد؛ نکته‌یابی‌های منتقد او شادروان حسینعلی هروی و انتشار ده‌ها شرح پر برگ - اما کم بار - هنوز تفسیر چهارصد سال پیش شارح ترک زبان سودی بسنوی، از گردونه خارج نشده و علی‌رغم همه پژوهش‌های روشنی بخش تک‌بیتی؛ درک صوفیانه و «بدرالشروح» وار و «لطیفه‌غیبی» گونه از غزل‌های حافظ از اعتبار ساقط نگردیده است. ضمن اینکه ده‌ها نمونه از مشکلات شعر و زندگی شاعر بزرگوار ما کماکان سر به مهر مانده است.

چرا حافظ؟

بر سر تربت ما چون گزری همت خواه که زیارت‌گه رندان جهان خواهد شد
حل معضل این پیشگویی شگفتناک، که اینک به تحقق پیوسته است، اگر از این منظر که خواجه را همچون جامی، «لسان‌الغیب»^۵ بخوانیم چندان دشوار نیست. اما با توجه به موقعیت اجتماعی حافظ و غزل‌های متشنت او، که هر کدام به نوعی در اختیار گروهی از دوستانش بوده

و چه بسا احتمال نابودی تمام آنها نیز می‌رفته است، تبیین مساله آنچنان هم آسان نخواهد بود. صحبت از به واقعت رسیدن تصادفی ارجوزه یا شطحیات متفکری از میانه تاریخ نیست، اگر چه این متفکر، بدرستی از هنر و اعجاز خود آگاهی داشته است:

ز حافظان جهان کس چو بنده جمع نکرد لطایف حکمی با نکات قرآنی
با این همه فعلاً به این پاسخ دم دستی و شتابزده رضایت دهیم، که راز ماندگاری و زیارتگه رندان شدن حافظ^۵، در اعماق اسرار پایداری فرهنگ ایرانی نهفته است. فرهنگی که اگر چه به دفعات در معرض سموم گزنده روزگار واقع شده، اما همواره «بوی گل و یاسمنش» طراوت بخش چمن‌های لگدمال شده عصر خود بوده است.

براستی آیا تاکنون به طور جدی اندیشیده‌ایم، چگونه پس از ۷۰۰ سال و علی‌رغم بروز تحولات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، و ظهور تغییرات ریشه‌ای در شرایط زیست‌محیطی، اندیشه‌ای، و مادی انسانها، هنوز شعر حافظ آرامبخش مرهم و پاسخگوی نیازهای روحی، روانی آدم بدبخت فلک زده مسخ شده در مرداب تکنیک و گرفتار گرداب روزمرگی و طاعون «تشنگی و گرسنگی» و هزار توسری خوردگی و فلاکت - و بعضاً نیز بر آماسیده از زور پرخوری و شکمبارگی و قلچماقی - است؟ تازه آنهم در سرزمینی که زیر هر بوته‌اش را بنگری - و نه حتی به کاوی - چند شاعر مدعی قد و نیم قد بیرون می‌زند و از میان تمام صنایع رایج روزگار، در تمام ادوار، دلش به صنعت ادبی!! خوش بوده است.^۶ براستی چگونه است که در میان آنهمه ستاره روشن و خاموش، فقط سه، چهار خورشید تابناک از گذشته شعر فارسی، با همان درخشش به امروز می‌رسند و دیگران می‌مانند؛ در می‌مانند؟ و در این میان چگونه است که اقبال حافظ از همه این غولها بلندتر است؟

اینهمه شهد و شکر کز سخن می‌ریزد اجر صبری است کزان شاخ نیاتم دادند
و یا بگذارید اینگونه پرسیم که چرا از جمع بیرون از شمار «سرتراشان» و «آینه‌سازان» فقط یک «قلندر» و «سکندر» قد علم می‌کند؟

قدر مسلم اینکه، «لطف طبع» و «آیین سروری» «شعر دلکش حافظ» را باید فراتر از مبانی صوری و اصول جمالشناسی و حتی خارج از نکات معنوی سخن او دریافت. با اینهمه توجه به این نکته، رهیافتی است که در عرصه‌های مختلف سخنوری، مانند بُرش‌های بکر و دست اول

صور خیال؛ آمیزش انسان و طبیعت؛ اسطوره سازی؛ گرایش‌های اجتماعی؛ آزادیخواهی طعن و طنز و حکومت سنتیزی؛ مبارزه با ریا و دین به مزدی؛ ژرف اندیشی، ایهام - و حتی تعقید - فلسفه ورزی؛ انسجام ساختار شعر، موسیقی، مضمون سازی، انسان محوری و عشق‌گرایی...
 خواجه بزرگوار ما، تک به تک به مصاف سخن استادان برجسته‌ای چون: منوچهری، فردوسی، ناصر خسرو، عبید، سعدی، خواجه، انوری، نظامی، عطار، مولوی، صائب و بیدل و طالب... نتواند رفت، اما از منظر دیگر لاجرم باید گفت (و پذیرفت) که حافظ تمام این ویژگیها را به شیوه‌ی غایی و تکامل یافته، - و البته به اندازه کافی - و به طور یکجا در سخن خود جمع کرده است. از همین منظر است که گوئیم حافظ نه تنها با آثار فکری پیشینیان آشنایی کامل داشته است، بلکه از همه این ذخایر با نهایت وسواس و دقت سود جسته و بر پایه نبوغ و استعدادی کم مانند، از شانه اکابر و اعظم هنر و اندیشه پیش از خود بالا رفته، و به افق‌های تازه چشم دوخته و «طرحی نو» در انداخته است.^۷ این پدیده هر چند برهان توفیق حافظ از دیدگاه شعرا و منتقدان - که با محک استدلال به شعر او می‌نگرند - تواند بود، اما رمز محبوبیت شگفتناک خواجه در میان آحاد گسترده مردم کوچه و بازار نتواند بود. واقعیت این است که خیل مشتاقان و دوستانان خواجه شیراز را کسانی تشکیل می‌دهند که کمترین درک جمالشناسی و انتقادی از شعر و شاعری ندارند و اگر بیتی یا غزلی را نزد ایشان با وزن شکسته، بسته بخوانند محال است که موضوع را دریابند.

کشاورزی که در صحرا بیل می‌زند، عرق می‌ریزد و می‌خواند:

بیا تا گل برافشانیم و می در ساغر اندازیم

فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو در اندازیم

مادری که شعر حافظ را به عنوان تعویذ سلامت فرزندش بدرقه راه سفر او می‌کند:

آن سفر کرده که صد قافله دل هم‌ره اوست هر کجا هست خدایا به سلامت دارش
 درویشی که از سواد و بیاض هیچ نمی‌داند و با اینهمه حافظ را به اعماق سینه سپرده است و در
 پناه شرمگیر شولای شب کوچه پس کوچه‌های شهر زمزمه ساز می‌دهد که:

دلا بسوز که سوز تو کارها بکند نیاز نیمشبی دفع صد بلا بکند

چریک خسته‌ای که در دل می‌گوید:

عقاب جور گشاده‌ست بال بر همه شهر
 کمان گوشه نشینی و تیر آهی نیست
 و خلائق مرعوب و مظلومی که در خلوت محبوس نفس‌ها و سینه‌ها آ می‌کشند:
 شهر خالی‌ست ز عشاق بود کز طرفی - دستی از غیب برون آید و کاری بکند
 و شهروندانی که «دهانشان را بوییده‌اند تا مبادا که»* از عشق و دوستی سخن گفته باشند:
 گویند رمز عشق مگویید و مشنویید مشکل حکایتی‌ست که تقریر می‌کنند
 و جماعات بریده از زمین و آسمان و نومید از وعده‌های این و آن که به خود «مژده مسیحا
 نفسی» می‌دهند:

رسید مژده که ایام غم نخواهد ماند چنان نماند و چنین نیز هم نخواهد ماند
 بله! هزاران هزار مردمی که حتی یک آن در معضلات فلسفی و اندیشه‌گی شعر خواجه
 نیاندیشیده‌اند، اما با تمام وجود شعر او را از بر می‌خوانند:

گر به نزهتگه ارواح برد بوی تو باد عقل و جان گوهر هستی به نثار افشانند
 مردمی که با جبر هم نمی‌توان حتی یک خط از ابوالعلا معری، و بی‌تی از خاقانی و انوری و
 معزی در خانه دلشان نشانند... برآستی راز بزرگی حیرت‌انگیز حافظ در کجا نهفته است؟
 چگونه است که با آنهمه انتقاد بی‌پرده از مظاهر شریعت:

- به کوی می‌فروشانش به جامی بر نمی‌گیرند زهی سجاده تقوا که یک ساغر نمی‌ارزد
 - فدای چاک گریبان ماهرویان باد هزار جسامه تقوا و خرقة پرهیز
 و تاخت و تاز قلندرانه در مبانی ظاهر مذهب:

- چنان بزد ره اسلام غمزه ساقی که اجتناب ز صهبا مگر صهیب کند
 - آن تلخوش که صوفی ام‌الخبائثش خواند اشتهی لنا واحلی من قبله العذری
 و یورش به منادیان دین و تقوا:

- واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می‌کنند

چون به خلوت می‌روند آن کار دیگر می‌کنند

- امام شهر که سجاده می‌کشید به دوش

به کوی می‌کده دوشش به دوش می‌بردند

و به سُخره گرفتن مظاهر ساختاری عقاید روز مره مردم:

- ترسم که صرفه‌ای نبرد روز باز خواست نمان حلال شیخ ز آب حرام ما
 - فردا اگر نه روزه رضوان به ما دهند غلمان ز غرقه حور ز جنت بدر کشیم
 باز هم تقدس خواجه سر بر آسمان دیانت مردم می‌ساید و قول و غزلش به سان حدیث
 معصومان به دل خلق‌الله می‌نشیند و بیت بیت کتابش همچون نشانه‌های وحی، حلال مشکلات
 عارف و عامی می‌شود. هم از اینرو کمتر خانه‌ای را می‌توان یافت که به دیوان عزیزش متبرک
 نشده باشد. کمتر کسی را سراغ توان گرفت که به زیارت تربتش نشتافته باشد... و چه بسیار
 مردم نیکو سیرت که در بحران چند راهی تردید، راز درون با خواجه اهل راز در میان نهاده‌اند و
 از همت بلند او مدد جسته‌اند.

درباره حافظ و راز عظمت وی چه گفته‌اند؟

دکتر هومن راز بزرگی حافظ را در تلفیقی از: «اشتیاق و سوختگی باباطاهر، شک و انتقاد
 خیام، وسعت اندیشه سنایی، عرفان عطار و بلخی و شیوایی شعر سعدی، برخاسته از طبعی
 سلیم بر شمرده^۸...» این نظر در کلیات خود قابل تأمل بوده و روزنه‌ای است برای همه
 پژوهشگرانی که حافظ را از میان و برآیند تجمع اندیشه: سعدی، خیام، بلخی کاویده‌اند.
 ع. هژیر بر اخلاقیات سخن حافظ تأکید ورزیده و «تحدیر از غرور و خودپرستی و مردم آزاری
 و کینه توزی؛ فرار از معاشرت ناجنسان، تشویق به بذل و بخشایش، رحم و شفقت و وفا و
 مهر و محبت» را در شعر حافظ برجسته نموده است.^۹ جواد مجدزاده صهبا علی‌رغم مجال
 مجمل عمر، گلی از گلستان شعر حافظ چیده و گلبرگهای: «شجاعت اخلاقی و شهامت حافظ در
 مبارزه با ریاکاران و حکام» را برگزیده است.^{۱۰} دکتر ع. محمودی بختیاری، ساختمان شعر
 حافظ را در قیاس با انوری بسیار کوتاهتر ترسیم کرده و بلندای خواجه را در «آن و بو و
 کاربرد اجتماعی شعر و جهان بینی و جهان خواهی و انسان دوستی و آگاهی...» بر رسیده است.^{۱۱}
 احمد شاملو - شاعر سترگ معاصر - با ادعای تصحیح شاعرانه (نوقی، روایی) غزلهای حافظ
 و تلاشی نستوه و بشکوه اما سخت بحث‌انگیز در جهت بازگرداندن توالی ابیات غزلها به نظم و
 منطق نخستین؛ شکستن آیین نگارش سنتی غزل؛ نقطه‌گذاری، و ناکام در انتشار ماحصل سی
 سال تلاش تحت عنوان «یادداشت‌ها و حاشیه‌ها» و... تعابیر و تفاسیر ویژه‌ای از شعر و اندیشه

خواجه ارائه داده و با همتای قرن هشتمی خود «حیرت زده» برخورد کرده و او را «قلندر یک لاقبای کفرگویی» خوانده که به «حرمت در صف پیامبران و اولیاءالله» ایستاده است.^{۱۲} آیت‌الله مرتضی مطهری نقطه مقابل و منتقد اصولی این دیدگاه است. فیلسوف بزرگ معاصر با تأکید بسیار بر آن است که: «حافظ عارفی است مسلمان، و برای فهم و دریافت رمز و رازهای شعر او، ابتدا باید به شناخت عرفان اسلامی، همت گماشت.»^{۱۳} دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، حافظ را روشنفکری مسلمان دانسته و در جستجوی شعر و اندیشه او، قدم به کوی خرابات گذاشته و با رندان هم پیاله شده است. تصاویر استاد زرین‌کوب از شیراز بواسحقی، و روزگار کلوها زیبا و جذاب است.^{۱۴} استاد ارجمند دکتر منوچهر مرتضوی - پیشرو حافظ پژوهی - در مقدمه‌ای کم مانند بر مکتب حافظ، چند مبحث کلیدی از جمله عشق، رندی، و پیر را در غزلهای حافظ باز نموده و ضمن بررسی اصول عرفان عاشقانه و عابدانه و تبیین دقیق مبانی مکتب قلندری و تعریف و تدقیق جایگاه حافظ در این میان، و ارائه شواهدی از متون کهن عرفان و تصوف بر ایهام به عنوان خصیصه اصلی مکتب حافظ پای فشرده است.^{۱۵} دیدگاه‌های محمد قزوینی مصحح نسخه خلخالی و جا افتاده‌ترین دیوان چاپی حافظ که در تقسیم‌بندی شعرای کلاسیک فارسی خواجه شیراز را در شمار ۵ شاعر ممتاز این مرز و بوم دانسته هم قابل توجه است.^{۱۶} بهاء‌الدین خرمشاهی بر سر عظمت حافظ تفسیری نسبتاً جامع بدست داده و از ده خصوصیت خاص شعر خواجه شیراز، بدین‌ترتیب سخن گفته است: «رندی، اسطوره‌سازی، فرهنگ روشنفکرانه، اندیشه‌مندی، انتقادات اجتماعی، سخنوری، سبک غزلسرای، موسیقی، تأویل‌پذیری، طنز و طربناکی.»^{۱۷} دکتر حسینعلی هروی، شارح چهار جلدی و نویسنده مقالات متقن حافظانه، در دو مقوله «جاذبه‌های بیانی و معنی» به تفصیل، ویژگی‌های شعر و اندیشه خواجه را که «فشرده‌ای است از معارف زمان خود» برشمرده^{۱۸}. عبدالعلی دستغیب، منتقد نظرات صوفیانه بدرالشروح، ضمن تدوین شتابزده مجموعه‌ای از آرا و تفکرات حافظ پژوهان نامی، خواجه شیراز را عارف و ارسته‌ای دانسته که به پشتوانه چندین هنر از جمله: «رسمی، شیوایی، زیبایی، ایجاز، طنز، تصویر، موسیقی واژه‌ها، رمزگرایی و...» بر زروه قاف شعر فارسی خوش نشسته است.^{۱۹} دکتر میر جلال‌الدین کزازی «راز دلربایی، فسونکاری و جادو سخنی» حافظ را در «ژرفای سایه روشن‌های غزلهای وی که سخن را آبگونه و مه‌آلود»

کرده‌اند و «هنیاز شدن خواننده از هر منش و اندیشه در دریافت تنگناهای شعر خواجه» خواننده است.^{۲۰} دکتر م. پرهام راز بزرگی حافظ را در تعبیری از رند: «فرزانه‌ای با آگاهی در سطح بالای دانش عصر خویش که جوهر آیین‌ها، و فلسفه و عرفان زمان خود را به کمال درک می‌کرده» دانسته است.^{۲۱} دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، مهمترین عامل توفیق شعر حافظ را در هنر «گره‌زدن جوانب متناقض وجود انسان و در کنار یکدیگر حفظ کردن آنها» یافته و مدعی شده است: «بیان شطحی و پارادوکسیال حافظ که میراث تصوف خراسان است در طیفی با عنوان اراده معطوف به آزادی آمیخته با عامل موسیقایی برخواسته از قرآن‌شناسی و تأمل در آشناسی، در علم تجوید و مکث در اسرار بلاغت قرآن و موسیقیدانی و خوشخوانی به همراه لحن طنزآمیز در آمیزش با عرفان تحت لوای مجموعه‌ای فرهنگی و ابزار...» از جمله اهم علل موفقیت حافظ به شمار توانند رفت.^{۲۲} و...

فشرده و سرفصل مباحثی که در تبیین چیستی راز بزرگی حافظ گفته شد، به تحقیق همه قامت حافظ پژوهی چند دهه اخیر را تشکیل می‌دهد. و دقیقاً به همین دلیل است که ما نیز همصدا با خرمشاهی معتقدیم که دفتر حافظ پژوهی ما اگر چه پر برگ است، اما پُر بار نیست.



در اقبال بلند حافظ همین بس که برجسته‌ترین شاعران و متفکران غربی نیز بیشترین توجه خود را در میان تمام شاعران شرق، معطوف خواجه ما کرده‌اند. این گوته شاعر بزرگ آلمانی است که می‌گوید:

حافظا! این چه جنون است، با تو یکسان بودن.

«دیوان شرق و غرب» شرح شیدایی و شیفتگی شاعر فرزانه آلمانی و بازتاب الهام و احساس عمیق وی نسبت به شاعر ایرانی است. و لفاگانگ گوته در شعری، خود را در اقیانوس بی‌کران غزلهای حافظ به سان تخته پاره سرگردانی تصویر می‌کند و در حسرت اینکه شاگردی از شاگردان حافظ باشد، می‌سوزد. گوته چند موضوعی (پاشایی) غزلهای حافظ را به کهکشانی لایتناهی مانند ساخته و آن را برهان عظمت خواجه شیراز دانسته و در شعر «بی‌انتها» گفته:

بزرگیت در آن است که به پایان نتوانی رسید

و این سرنوشت توست که آغاز نداری...^{۲۳}

فردریک ویلهلم نیچه، غول فلسفه معاصر غرب و پیکر تراش «آبر رند»، در برابر عظمت خواجه شیراز حیرت‌زده لب به سخن می‌گشاید: «در افسانه‌ها آمده که موشی خُرد کوهی گران بزد. مگر نه این اعجاز تُست که از طبع بشر فانی اثری چنین جاودانه پدید آوردی و یکشنبه ره صد ساله رفتی! تو هم میخانه ماه، هم باده ماه، هم سیمرغ مایی، هم کوه گران ماه، بلندی هر قله، نشانی از عظمت تو و عمق هر گرداب آیتی از کمال تُست. سخن تو، خود شراب مستی بخش خردمندان جهان است.»^{۲۴}

آندره ژید، معمار شخصیت رافائل و نقاش پرده‌های بهشتی، در غربت غرب، به یاد شیراز و میخانه کوچک آن که نامش به نام حافظ جاودانه و نامی شده است، غزلِ غریبانه می‌سراید و هوای خواجه - که اعتبار شرق است - دلش را بر می‌دارد.^{۲۵}

آرتور جان آبربی در شرح چیستی توفیق بزرگ حافظ، به نیوغ کم ماندنی اشاره می‌کند که توانسته: «پا جای پای سعدی بگذارد و بر وی پیشی بگیرد.» به نظر آبربی «زبان حافظ سرشار و متنوع است و حد متعالی میان گفتار مردم و زبان اهل ادب.»^{۲۶}

آن ماری شیفل، اسلام شناس و صاحب اثر ارجمند «شکوه شمس»، سه اصل «شیوایی، رسایی و خوش آهنگی» شعر حافظ را در تجلی رویاها ستوده و ابیات غزل‌های خواجه را به «فانوسی از خیال» تشبیه نموده.

یوهانس شر، از جرأت و بی‌باکی حافظ در عصر خود که هم‌زمان است با «اسارت متفکران مغرب زمین در زنجیرهای ارتدکسی» سخن گفته و اندیشه خواجه را که مولود «تحقیر تعصب و تکفیر، طعنه و مبارزه با بینش‌های مرتاضانه و ارج نهادن به لذات زندگی و مژده شادی و عشق» است، تحسین کرده.^{۲۷}

آری چنین است حافظ. با اینهمه گفته و شنیده هنوز چیستی راز بزرگی او بر ما دانسته نیامده است. حدیث حافظ، به «قصه عشق» مانسته است که گفت:

یک قصه بیش نیست غم عشق و وین عجب کز هر زبان که می‌شنوم ناممکر است

فراگرد فکری

«تاملی پیرامون سیر تطور اندیشه در شعر حافظ»

رح دقایق و حتی ثبت رخنمودهای کلان زندگی خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، همسان اکابر اسطوره‌ای در هاله‌ای از رمز و راز اثری پوشیده مانده است. و ما امروز علی‌رغم همه قلمفرسایی‌ها و کند و کاو در زیست‌نامه‌های قرن نه و ده هجری معلومات دقیق و محکمه پسندی از ماجراهای زندگی او نداریم. تاریخ راست زایش و چونی بالش اندیشگی خواجه بدرستی دانسته نیست و فقط با اگر و مگر و احتیاط فراوان می‌توان گفت که این تاریخ نبایستی از حد فاصل سالهای ۷۱۰ تا ۷۲۴ هجری بیرون باشد. هر چند به اعتبار قطعه:

خسرو دادگرا شیردلا بحر کفا ای جلال تو به انواع هنر ارزانی
همه آفاق گرفت و همه اطراف گشاد صیت مسعودی و آوازه‌ش سلطانی^۱

و با توجه به استدلال‌های زنده یاد دکتر هروی^۲ دور نیست که در مرز ۷۲۰ هجری باشد. درباره چپستی حوادث دوران کودکی شمس‌الدین محمد، جز آنچه، جناب محمد گلندام^۳، جامع

دیوان وی گفته نکتهٔ افزونتر و البته مفید و کارآمدتری در دست نیست. همچنین دربارهٔ:
 هویتِ خاندان و پدرِ حافظ؛ که بعضی وی را خواجه بهاءالدین تاجری ورشکسته و گریخته از
 دیار اصفهان خوانده‌اند....

استادان حافظ؛ که برخی ایشان را قوام الدین عبدالله و قاضی مجدالدین اسمعیل دانسته‌اند...^۴
 منابع مطالعاتی، اهل بیت، چگونگی معاش، دوستان؛ جایگاه اجتماعی، موقعیت سیاسی، علت
 دقیق عدم تدوین دیوان و...

دانسته‌های شفاف ما بسیار اندک است!

چنین پیداست که با وجود همه مجد و شهرت حافظ - که در زمان حیاتش نیز از مرزهای ایران
 گذشته است - زیست نامه نگاران در ثبت حوادث زندگی او، نه خست و نثامت و بُخل، که
 سکوتی حیرتانگیز کرده‌اند. سکوتی که به تعبیر امروز گونه‌ای بایکوت خبری، با طرح و
 زمینه چینی توطئه‌ای نهانی تعبیر تواند شد. وگرنه چگونه می‌توان آن همه شرح و بسط و آب
 و تاب تذکره نویسان را در باب ضبط جزئیات مهمل زندگی مداحان شعر به مزه، در نظر گرفت
 و از سکوت شیرانهٔ ایشان در رقم زدن زندگی‌نامه متلاطم مشهورترین شاعر و معتبرترین
 متفکر قرن هشتم، به سادگی گذشت؟ و تازه جالب اینجاست که اگر این جنابان چیزی هم
 دربارهٔ وقایع زندگی حافظ نقل کرده‌اند، به قدری سست و خنک و واهی است، که پنداری دستی
 پنهان به منظور تخریب وجههٔ اجتماعی و فرهنگی حافظ، در کار بوده است. نگارنده یک نمونه
 از این توطئه‌ها را در مقالهٔ «حافظ شیراز در اصفهان»، با توجه به فرمایشات صاحب تذکرهٔ
 «هفت اقلیم» به محک نقد و بررسی کشیده و عمق تحریف را نشان داده است.^۵ زدن پنبه
 اکاذیبی چون: شاگرد نانوا و خمیرگیری! خوابنا شدن! گفتگوی مستهجن با زن شاه شجاع!
 گفتگوی بی‌پایه با امیر تیمور و... بماند برای فرصتی دیگر.

**

با وجودی که هر اندیشه و مضمونی - جز عشق، انساندوستی و آزادی - در غزل‌های
 حافظ ناقصی دارد و این خود حربه‌ای است موثر برای جدل با مدعی، با این همه یک نکته را
 نباید از یاد برد که این غزل‌ها در تلفیق هنرمندانه جوانب متناقض وجود و اندیشه انسان تعریف

می‌شود، و مهمترین مرجع برای شناخت فراگرد فکری حافظ نیز هست. شعر راستین و ناب، آینه انعکاس احساسات و روحیه حقیقی شاعر و شاهد صادق مناسبات تاریخی، اجتماعی و سیاسی روزگار اوست. اگر چه غزل عاشقانه یا رباعی باشد. و اینکه بعضی از جمله روانشاد جلال همایی شعر - و به طور مشخص شعر حافظ را انتزاعی و جدا از فرایندهای اجتماعی خوانده‌اند^۶ - حداقل در مورد حافظ و بسیاری دیگر از شعرای معاصر او صدق نمی‌کند. حافظ شاعری است کم گوی و گزیده گوی. اگر تاریخ ولادت او را ۷۲۰ و زمان مرگش را ۷۹۲ بدانیم و آغاز بالندگی شعری‌اش را کم و بیش ۲۰ سالگی محسوب نماییم و در نتیجه این محاسبه به عمر شاعرانه‌ای بالغ بر ۵۰ سال برسیم، آنگاه در خواهیم یافت که خواجه ما به تقریب سالی ۱۰ غزل سروده است. یعنی هر ۳۶ روز یک غزل! به این اعتبار توجه به چند نکته در ترسیم فراگرد فکری حافظ لازم است:

الف - حافظ خود نخستین جراح، منتقد و مصلح شعر خویش بوده و به ارزش‌های والای شعرش بیش از هر کس دیگری آشنایی داشته است:

ندیدم خوشتر از شعر تو حافظ به قرانی که اندر سینه داری

شاعر ما در تمام عمر مشغول زنگار زدایی و صیقل زدن کلمات غزلهایش بوده است و دور نیست رونوشت غزلی را که به مناسبتی سروده و به دست دوست یا کاتبی سپرده، پس از چندی پس و پیش کرده باشد.^۷ اختلاف شگفتناک در صحت کلمات و بالا و پایین شدن حیرت‌انگیز توالی ابیات در غزلهای حافظ از همینجا آغاز می‌شود. بدین لحاظ و با اعتنا به سایر احتمالات از جمله لغزش‌های ذوقی یا سهوی؛ نگارشی نسخه‌برداران، کاتبان و خوشنویسان؛ در ضبط نهایی غزلهای حافظ لازم است مبنای جمالشناسی و تکامل شعری مدنظر قرار گیرد.

ب - بخشی از غزلهای حافظ، در بر گیرنده شواهدی از رویدادهای تاریخی و حضور اشخاص حقیقی عصر شاعر است. فی‌المثل غزل:

یاد باد آنکه سر کوی توام منزل بود دیده را روشنی از خاک درت حاصل بود

به طور قطع در سوگ کشته شدن شاه شیخ ابواسحق اینجو به دست امیر مبارز الدین محمد مظفری، سروده شده است. به اعتبار فضای آندوهبار غزل و دو بیت:

دیدنی آن قهقهه کبک خرامان حافظ که ز سر پنجه شاهین قضا غافل بود
 راستی خاتم فیروزه بواسحقى خوش درخشید ولی دولت مستعجل بود
 با توجه به اینکه واقعه فوق به سال ۷۵۸ هـ ق در شیراز حادث شده است، لذا در آن هنگام، حافظ
 حدوداً ۳۸ ساله بوده است. هم از این دست است غزلهای دوران مظفری (۷۵۹-۷۵۴) که در آنها
 به جو فشار و سرشار از اختناق و حُم شکنی مبارزالدین - هنگامی که حاکم شیراز بوده -
 اشارتی رفته است. از جمله:

- اگر چه باده فرحبخش و باد گلبیزست

به بانگ چنگ مخور می که محتسب تیز است

- باده با محتسب شهر ننوشی زنهار

بخورد بادهات و سنگ به جام اندازد

- باشد ای دل که در میکردها بگشایند

گره از کار فرو بسته ما بگشایند

- دانی که چنگ و عود چه تقریر می کنند

پنهان خورید باده که تعزیر می کنند

ابیات و غزلهایی از این گونه بی شک در حد فاصل سقوط شیراز به دست امیر مبارزالدین محمد مظفری و فرار شاه شیخ ابواسحق اینجو به اصفهان (۷۵۴ هـ ق) تا گرفتار آمدن امیر مبارزالدین (محتسب) در چنگال توطئه کودتای شبانه اصفهان و تغییر قدرت سیاسی در فارس و مضافات و روی کار آمدن شاه شجاع (۷۶۱ هـ ق)، سروده شده. در متن این غزلها حافظ متکی و مستند به دستاوردهای مطالعه و پژوهش در میراث فرهنگی تمدن های یونان، مصر، هند و ایران پیش از اسلام و متأثر از عمق فصاحت و بلاغت و معنای قرآن، با روحیه سیاسی انتقاد از حاکمیت وقت، کم و بیش دهه پنجم عمر خود را آغاز کرده است.

در همین دوران مولانا عبید زاکانی دوست و همفکر حافظ، از وحشت بگیر و ببند و اختناق مظفری، تاوان بی پروایی کلام خود را در جریان ترک شیراز، آوارگی و پناهجویی به دربار آل جلالیه در تبریز و بغداد پرداخته است. کما اینکه در همین زمان خواجهی کرمانی - استاد حافظ در شیوه غزل - عارفی است پیر و کامل، که در کمرکش کوه الله اکبر کُنْج عُزَلت گزیده و

ضمن مرور حوادث تلخ و خونبار روزگار هر از چند گاهی نیز پذیرای شعرای جوان از جمله حافظ بوده است.

زمان زمامداری شاه شجاع (۷۸۶ تا ۷۶۱ هـ.ق) تا سال مرگ وی و شروع پیشروی و تاخت و تاز تیمور گورکانی به عراق عجم به طول انجامیده است. این ۲۵ سال تقریباً زمانه شادخواری رندان و صبحوحی زندگان است و به جز کدورتی که میان حافظ و شاه شجاع روی داده و به ترک شیراز و سفر (تبعید) یزد منجر گردیده است، و برخی مشکلات امنیتی، تحدید آزادی و فشارهای روانی بر حافظ وارد آورده ظاهراً در سایر ایام شاعر ما دوران آرامی داشته است:

- رسید مژده که آمد بهار و سبزه دمید وظیفه گر برسد مصرفش گل است و نبید
- هاتفی از گوشه میخانه دوش گفت ببخشند گنه می بنوش
- سحر ز هاتف غییم رسید مژده به گوش که دور شاه شجاع است می دلیر بنوش
- در عهد پادشاه خطابخش جرم پوش حافظ قرابه کش شد و مفتی پچاله نوش

پس از مرگ شاه شجاع (۷۸۶ هـ.ق)، حافظ تقریباً پنج سال دیگر زیسته است و این زمان مصادف است با «تند باد حوادث» بحران سیاسی پایدار در شیراز و به طور کلی ناامنی ناشی از یورش تیمور و جنگ و جدال میان شاهزادگان آل مظفر.^۱ تصویری که حافظ از سان و کارهای این دوران ترسیم نموده، برآستی دردآور و تکان دهنده است:

سینه مالامال درد است ای دریغا مرهمی

دل ز تنهایی به جان آمد خدا را همدمی

چشم آسایش که دارد از سپهر تیز رو

ساقیا جام می ام ده تا بیاسایم دمی

زیرکی را گفتم این احوال بین خندید و گفت

صعب روزی، بوالعجب کاری، پریشان عالمی

سوختم در چاه جور از بهر آن شمع چگل

شاه ترکان فارغ است از حال ما کو رستمی

خیز تا خاطر بدان ترک سمرقندی دهیم

کز نسیمش بوی جوی [خون] مولیان آید همی

اوج اغتشاش اوضاع و احوال اجتماعی شیراز از این غزل و به ویژه بیت آخر دانسته می‌آید. شاهزادگان مظفری چنان روزگار بر مریم فارس تیره و تار کرده‌اند، که آزاده مردی به سان حافظ - با آنکه سرش به دنیی و عقبی فرو نمی‌آمده است - خاطر به فتوحات خونبار ترک سمرقندی (تیمور) می‌سپارد. شاید که آتش خشم امیر گورکانی همه بلواها را بسوزاند و مردم را از هرج و مرج متأثر از جاه طلبی‌های ماترک مبارزالدین محمد راحت کند. و برای تحقق این آرزوی شوم دیر نمی‌پاید:

ز تند باد حوادث نمی‌توان دیدن درین چمن که گلی بوده است یا، سمنی
ازین سموم که بر طرف بوستان بگذشت عجب که برگ گلی ماند و بوی یاسمنی...

در این حال شجاعت و شهامت ستودنی شاه منصور مظفری و مقاومت در برابر فرمان تمکین فرستادگان تیمور، سبب شد که حافظ پیر؛ به آخرین باز مانده آل مظفر علاقه‌مند شود و دلاوری‌های وی را برای همیشه در ژرفای شعرش جاودانه بدارد. و چنین است که خواجه ما از شاه منصور به نام «مهدی دین‌پناه» یاد می‌کند و در شعری جوان و شعار گونه شهامت وی را به رُخ تیمور «دجال شکل ملحد کیش» می‌کشد:

کجاست صوفی دجال شکل ملحد کیش بگو بسوز که مهدی دین‌پناه رسید

و در غزلی قصیده‌گون و حماسی دلیری شاه منصور را چنین می‌ستاید:

شهنشاه مظفر فر شجاع ملک و دین منصور

که جو د بی‌دریغش خنده بر ابر بهاران زد

از آن ساعت که جام می به دست او مشرف شد

زمانه ساغر شادی به یاد می گساران زد

ز شمشیر سرافشانش ظفر آنروز بدرخشید

که چون خورشید انجم سوز تنها بر هزاران زد

دوام عمر و مُلک او بخواه از لطف حق حافظ

که چرخ این سکه دولت به دور روزگاران زد

حافظ ما به سال ۷۹۲ هـ ق یا اواخر سال ۷۹۱ هـ چکاره مُلک وجود خویش شده است و

یکسال و اندی پس از این واقعه شاه منصور مظفری در جریان جنگی نابرابر در حالی که یک

تنه تا قلب سپاه گورکانیان تاخته و به خیمه تیمور دست یافته، به دلیل فقدان جنگاور و خیانت فرماندهان، کشته شده است.

بجز شاهان آل اینجو و آل مظفر، شخصیت‌های تاریخی دیگری نیز به اعتبار جاودانگی غزل‌های حافظ، نامی و نشانی و جایی در نیمگام تاریخ اجتماعی ایران برای خود دست و پا کرده‌اند. از جمله حاجی قوام تمغاچی، وزیر و مشاور امور مالی شاه شیخ، و دوست و ممدوح حافظ که در مقطع غزلی به مطلع:

عشقبازی و جوانی و شراب لعل فام مجلس آنس و حریف همدم و شرب مُدام
نشسته است:

نکته دانی بذله گو چون حافظ شیرین سخن

بخشش آموزی جهان افروز چون حاجی قوام

از آنجا که حاجی قوام در همان سال سقوط شیراز در گذشته است، لذا غزل فوق قطعاً قبل از ۳۴ سالگی حافظ سروده شده است.

خواجه قوام‌الدین محمد صاحب عیار وزیر مقتول شاه شجاع؛ فخرالدین عبدالصمد؛ سلطان غیاث‌الدین، عمادالدین محمود، خواجه جلال‌الدین تورانشاه؛ ابونصر فتح‌الله بن خواجه کمال‌الدین ابوالمعالی (برهان‌الدین) وزیر مبارزالدین محمد؛ شیخ اویس جلایری؛ کمال‌الدین ابوالوفاء نصره‌الدین شاه یحیی و... از جمله شخصیت‌های سیاسی اشعار حافظ هستند که با توجه به جایگاه و موقعیت تاریخی ایشان، می‌توان غزل‌های حافظ را تاریخدار کرد و از این راه به فراگرد فکری او دست یافت.

پس از انجام این مهم (تاریخدار نمودن غزل‌های حافظ) ترسیم فراگرد فکری حافظ میسر خواهد شد و بدینسان نه تنها دوره‌های مختلف فکری شاعر دانسته خواهد آمد، بلکه شناخت سیر تطور اندیشه او نیز ممکن خواهد شد.

در این باره چه گفته‌اند؟

رکن‌الدین همایونفرخ، نویسنده قطورترین و پُر برگ‌ترین مجلدات حافظ پژوهی درباره ترسیم سیر تکامل اندیشه در شعر حافظ گوید: «حافظ در خانواده‌ای مذهبی به دنیا آمده، در سن ۶، ۷ سالگی قرآن را از بر کرده، علوم قرآنی را آموخته، ادب عرب را یاد گرفته (۱۸ سالگی)؛

در مسجد جامع عتیق مجلس درس داشته، در ۲۰ سالگی زاهد بوده، در ۲۵ سالگی از زهد خشک سرباز زده و به تصوف گراییده و سپس به عشق و رندی و ملامت و قلندری گرویده، مجرد زیسته، از لذایذ جهانی تایب بوده، لب به می مروق انگوری نیالوده و...»^۹

چنانکه پیداست این جناب از شرح حال و کار و بار حافظ به گونه‌ای سخن گفته است که پنداری با وی نه تنها معاصر و همنشین و دمخور بوده، بلکه فقط سری از هم سوا بوده‌اند!! واقعیت این است که برای این پیشداوریها و خیالبافی‌ها، در هیچکدام از غزلهای حافظ - به عنوان معتبرترین مرجع شناخت شاعر - حتی یک قرینه ضعیف مشاهده نمی‌شود. داستان سرایی و افسانه‌پردازی موهوم شرط تحقیق عالمانه نیست.

دکتر هومن تفسیر دیگری از این فراگرد بدست داده که سرفصل آن بدین‌قرار است:

«خوشباشیگری - عشق جوانی - تصوف - عرفان - رندی و آزادگی»

به عقیده وی راز بزرگی و فرایند اندیشگی حافظ در مجموعه‌ای از «اشتیاق و سوختگی باباطاهر، شک و انتقاد خیام، وسعت اندیشه سنایی عرفان عطار و مولوی و شیوایی شعر سعدی برخاسته از طبعی سلیم»^{۱۰} تعریف و تبیین می‌شود.

در باره بی‌پایگی تقسیم‌بندی دکتر هومن به تفصیل می‌توان سخن گفت و ما فعلاً به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که اندیشه خوشباشیگری، تصوف و عرفان و حتی عشق جوانی نه تنها در آثار تاریخدار مربوط به دوران جوانی حافظ قابل مشاهده است، بلکه در اشعار دوران پیری او نیز به همان میزان یافتنی است. ضمن اینکه رندی و آزادگی در تمام غزلهای دیوان حافظ نه فقط به روشنی دیده می‌شود، بلکه هیچ ناقص و ضدیتی برای آن نمی‌توان سراغ گرفت. به علاوه مرزبندی نهایی میان ایستگاه‌های ترسیم شده توسط دکتر هومن، حداقل در غزلهای حافظ به هیچ وجه ممکن نیست. کما اینکه با مشخصاتی که ما از عشق و رندی و تصوف و عرفان در شعر و اندیشه حافظ نشان داریم، تحت هیچ شرایطی نمی‌شود یکی از این مقولات را زمینه ساز و بستر تولد اندیشه دیگری دانست و اصولاً چنین تقسیم‌بندی‌ای بیانگر عدم شناخت مباحث یاد شده - به طور کلی - و سیر تکامل اندیشه حافظ - به طور مشخص - است. محمد علی بامداد معتقد است: «لذت جوانی و عشق ورزی، شک، صوفی ملامتی، ریاضت و توبه، کشتن نفس و کشف و شهود»^{۱۱} سیر تکاملی افکار خواجه را شکل داده است. نگفته

پیداست که این تقسیم‌بندی «من در آوردی» نیز - به سان تقسیم‌بندی دکتر هومن - از هیچ پایه و اساس منطقی و قرینه مستندی در غزلهای حافظ برخوردار نیست. حافظ ما اصولاً اهل «ریاضت و توبه» نبوده و بارها نیز به این قضیه اشاره کرده است:

- من رند و عاشق در موسم گل وانگس‌اه تو به استغفرالله!!
 - من که عیب توبه‌کاران کرده باشم بارها توبه از می وقت گل دیوانه باشم گر کنم
 - به عزم توبه سحر گفتم استخاره کنم بهار توبه شکن می‌رسد چه چاره کنم

مضاف به اینکه اگر به فرض محال هم ریاضت و توبه‌ای در کار خواجه بوده باشد، این امر علی‌القاعده و بر مبنای اصول و مبانی تصوف می‌باید قبل از صوفی‌گری و ملامتی‌گری صورت پذیرفته باشد. چرا که توبه و ریاضت جزء اولین منازل طریقت به شمار می‌رود. نکته دیگر اینکه در جهان‌بینی حافظ به طور اساسی نوعی نگرش کشفی و شهودی همیشه مشاهده می‌شود و این امر متعلق به دوران پیری و یا پختگی او نیست. از همه بدتر اینکه، مگر می‌توان «عشق ورزی» را فقط و فقط به دوران جوانی و ابتدای راه حافظ منحصر کرد؟

عشق می‌ورزم و امید که این فن شریف چون هنرهای دگر موجب حرمان نشود

احمد شاملو، در مقدمه روایتی دیگرگون از غزلهای حافظ شیراز بر آن است که:

«حافظ به جستجوی حقیقت تمامی اندیشه‌ها و مکتب‌های فکری و مذاهب و معتقدات روزگار خود را زیر و رو کرده، گوش طلب به هر خبری پیش آورده و این بدان معنی است که دیوان او را از این لحاظ به دوره‌های مختلف می‌توان تقسیم کرد. به عنوان مثال همانطور که با اعتماد کامل می‌توان گفت (و پذیرفت) که در دوران جوانی سخت متدین بوده و قرآن را از بر داشته است استبعادی هم ندارد که در اواخر عمر فی‌المثل چنانکه گروهی بر این عقیده‌اند به آیین مهر نیز گرایش پیدا کرده است:

بر دلم گرد ستم‌هاست خدایا مپسند که مکدر شود آیین مهر آیینم^{۱۲}»

عبدالعلی دستغیب و پیش از وی سیروس نیرو نیز در تقسیم‌بندی اشعار تاریخ‌دار حافظ، دیوان او را به دورانه‌های مختلف فکری تنظیم و بخش کرده‌اند و کم و بیش به نظرات دکتر هومن

چرا این تقسیم‌بندی‌ها بی‌پایه‌اند؟

چنانکه شرحش رفت هر یک از این حافظ پژوهان تصویری دیگرگون از ترسیم فراگرد فکری حافظ به دست داده‌اند. و نگفته نگذیریم که این چند نظریه به صورتی تقریباً اتفاقی انتخاب شده است و هدف از طرح آنها - به عنوان نظراتی که البته بیشترین اختلاف را ندارند - تأکید بر این موضوع است که تشبث آرا فقط به تصحیح دیوان حافظ، صحت کلمات؛ توالی ابیات، اصالت غزلها، تفسیر و اژه‌ها و... خلاصه نمی‌شود، بلکه هر موضوعی در شعر و اندیشه حافظ به اندازه کافی مدعی حق به جانب و بیش از آن نظریه پرداز! دارد. اگر چه بعضی از این اظهار نظرها به قدری سست و بی‌بنیاد است که با اولین تلنگر فرو می‌ریزد.

فی‌المثل همایون‌فرخ مدعی شده که حافظ در ۲۵ سالگی از «زهد خشک» سرباز زده و به تصوف گرویده است. صرف نظر از اینکه در هیچ کجای غزلهای خواجه حتی یک بیت و یا اندیشه قرینه‌ای که دال بر تمایل حافظ به «زهد» آنها از نوع «خُشک‌ش!» باشد نمی‌توان یافت و حافظ هر کجا که مجالی یافته تمامی پشتوانه‌های نظری زهد را به نقد کشیده است، از جمله:

- آتش زهد و ریا خرمن دین خواهد سوخت حافظ این خرقه پشمینه بیان‌داز و برو
- حافظ مکن ملامت رندان که در ازل ما را خدا ز زهد و ریا بی‌نیاز کرد
- ما مرد زهد و توبه و طامات نیستیم با ما به جام باده صافی خطاب کن
- زاهد و عجب و نماز و من و مستی و نیاز تا خدا را ز میان با که عنایت باشد
در بیت دیگری آمده است:

دیدی دلا که آخر پیری و زهد و علم با من چه کرد دیده معشوقه باز من
تازه اگر هم احتمال دهیم که حافظ با زهد سر سازگاری داشته است - که چنین نیست - باز هم نظر نویسنده «حافظ خراباتی» که زهد حافظ را به دوران جوانی او نسبت داده است بی‌اساس جلوه می‌کند.

از سوری دیگر این عقیده هم که حافظ «از لذایذ جهانی تائب بوده» به هیچ وجه در غزلهای خواجه شیراز تالی و مویدی ندارد. سهل است تمام قامت جهان‌نگری حافظ خلاف این مدعا را ثابت می‌کند. اصولاً یکی از ویژگیهای اندیشگی حافظ در همین جهان‌دوستی؛ جهان‌خواهی و جمالگرایی او تعریف می‌شود:

- شیراز معدن لب لعل است و کان حسن

من جوهری مفلسم ایرا مشوشم

شهری ست پر کرشمه خوبان ز شش جهت

چیزیم نیست ورنه خریدار هر ششم

- آخر الامر گل کوزه گران خواهی شد

حالیا فکر سبو کن که پر از باده کنی

- فرصت شمار صحبت کز این دو راه منزل

چون بگذریم دیگر نتوان به هم رسیدن

شواهد جمالدوستی و جهانخواهی معتدل در غزلهای حافظ فراوانتر از آن است که نیازی به

ادامه این بحث باشد. حتی در غزلهای دوران پیری نیز، حافظ انسان را به استفاده از زیباییها و

بهشت نقد جهان دعوت می‌کند:

من که امروزم بهشت نقد حاصل می‌شود وعده فردای زاهد را چرا باور کنم

نکته جالب دیگر اینکه حافظ ضمن پرهیز از زهد و ریا و تعصب، از صوفی نیز می‌خواهد که

دست از «زُهد خشک» بردارد و به جای آن «می خوشگوار» اختیار کند:

- صوفی گلی بچین و مرقع به خار بخش وین زهد خشک را به می خوشگوار بخش

- مَبوس جز لب معشوق و جام می حافظ که دست زهد فروشان خطاست بوسیدن

روحیه متعادل حافظ در بیت ذیل در هرگونه تأویل و تفسیر به رأیی را تخته می‌کند:

دلا دلالت خیرت کنم به راه نجات مکن به فسق مباحات و زهد هم مفروش

نیز گوید:

نگویمت که همه ساله می پرستی کن سه ماه می خور و نه ماه پارسا می‌باش

حافظ، که در مبحث معرفت‌شناسی اندیشه‌اش، به طور قطع در شمار اصحاب سُکر جای

می‌گیرد به دفعات تأکید کرده است:

- تسبیح و خرقة لذت مستی نبخشدت همت درین عمل طلب از می فروش کن

- طامات و زرق در ره آهنگ چنگ نه تسبیح و طیلسان به می و میگسار بخش

- ز زهد خشک سلولم بیار باده ناب که بسوی باده مدامم دماغ‌تر دارد

- به کوی می فروشانش به جامی در نمی‌گیرند زهی سجاده تقوا که یک ساغر نمی‌ارزد
 - چنان بزد ره اسلام غمزه ساقی که اجتناب ز صهبا مگر صهیب کند
 نظریه دکتر هومن هم که «خوشباشیگری» را ابتدا و «رندی و آزادگی» را در انتهای روند
 تکاملی اندیشه حافظ می‌داند، مستند به هیچ شاهد محکمی در غزلهای خواجه نیست. چه
 خوشباشیگری و دم غنیمت شماری یکی از ارکان رندی و آزادگی و از اصول جهانشناسی
 حافظ است و در تمام ادوار فکری او یکسان دیده می‌شود:

- هر وقت خوش که دست دهد مغتنم شمار

کس را وقوف نیست که انجام کار چیست

- به مأمنی رو و فرصت شمر غنیمت وقت

که در کمینگه عمرند قاطعان طریق

- حافظا چون غم و شادی جهان در گذر است

بهتر آن است که من خاطر خود خوش دارم

- گرچه در بازار دهر از خوشدلی جز نام نیست

شیوه رندی و خوشباشی عیاران خوش است

- نوبهار است در آن کوش که خوشدل باشی

که بسی گل بدمد باز و تو در گیل باشی

- شب صحبت غنیمت دان و داد خوشدلی بستان

که مهتابی دل افروزست و طرف جویباری خوش

- ساقیا عشرت امروز به فردا مفکن

یا ز دیوان قضا خط امانی به من آر

- ساقیا تکیه به ایام چو سهو است و خطا

من چرا عشرت امروز به فردا فکنم

درباره خوشباشیگری حافظ و ارتباط آن با تصوف، شاملو می‌نویسد:

«خوشباشیگری و تصوف هر دو آن مایه توانبخشی را داشته‌اند که روحیات قومی را در
 پهنه جغرافیایی وسیعی، در تیره‌ترین شرایط اجتماعی، چنان بالا برند که بتواند جو

طاقت‌شکن سیاسی را تاب آورد و به هستی و موجودیت خویش ادامه دهد...»

به نظر ا. بامداد:

«به احتمال بسیار راز موفقیت کاملاً استثنایی خیام و حافظ... در فلسفه خوشباشی آن دو نهفته است، چیزی که از نظر نتیجه اجتماعی با صوفیگری شانه به شانه قدم بر داشته...»^{۱۴}
در مورد «آزادگی» حافظ نیز که دکتر هومن، آنرا آخرین مرحله اندیشگی و ذروه تکامل فکری خواجه دانسته، ذکر این نکته لازم است که: آزادگی و آزاد اندیشی در کنار عشق و رندی از جمله اصولی هستند که حتی یک مورد نقض آن در غزلهای حافظ دیده نمی‌شود. و لذا ویژگی بارز و مهم اندیشه خواجه در تمام طول عمر در همین آزادگی و گریز از تعصب و تحجر و خشک اندیشی اوست:

ملک آزادگی و کنج قناعت گنجی است	که به شمشیر میسر نشود سلطان را
- غلام همت آنم که زیر چرخ کبود	ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است
- زیر بارند درختان که تعلق دارند	ای خوشا سرو که از بند غم آزاد آمد
- جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه	چون ندیدند حقیقت در افسانه زدند
- صحبت حکام ظلمت شب یلداست	نور ز خورشید جوی بو که برآید...

تقسیم بندی محمدعلی بامداد هم که دوران جوانی حافظ را توأم با «لذت؟!» و «عشق ورزی» و در ادامه حیات «شک و ریاضت و توبه» دانسته است، کمترین اعتباری ندارد. چرا که خواجه شیراز قطعاً در هنگام جوانی با قرآن مأنوس بوده و آنرا در چارده روایت به خاطر سپرده است. پس اینکه مدعی شویم جوانی حافظ به لذت‌طلبی مدام گذشته است، کمترین توجیه منطقی و شاهد لازم در غزلهای دیوان ندارد. محمد گلندام؛ این ایام را توأم با «محافظت درس قرآن، و ملازمت بر تقوی و احسان، و بحث کشف و مفتح، و مطالعه مطالع و مصباح، و تحصیل قوانین ادب و تجسس دواوین عرب»^{۱۵} ضبط کرده است.

در این تقسیم بندی مقوله «عشق ورزی» نیز سخت پرت افتاده است. چگونه می‌توان پذیرفت که حافظ پس از قاطعیت حضور عشق به شک رسیده باشد؟ عشق - چنانکه در ابتدای این جستار گفته شد - در تمام لحظات زندگی حافظ حاضر و ناظر است و کمتر غزلی را می‌توان سراغ گرفت که از عشق تهی باشد. محدود نمودن عشق به دوران جوانی حافظ خطایی بزرگ است. البته ما بر آن نیستیم که از حافظ قدیسی ملکوتی بسازیم و او را از فرش خاکی یکسره به

عرش آسمانی ببریم و در همانجا نگهداریم. این نیز خطایی بزرگ است که کسانی به آن دست یازیده‌اند. به قول باستانی پاریزی:

«حافظ پس از مرگ اندکی «ملاگیر» و «آخوند زده» شده و همه جا کوشش کرده‌اند تا ثابت کنند که همیشه اوقاتش به درس و قران و کشاف و مفتاح و تتبع دواوین عرب و قوانین ادب می‌گذشت. همانطور که نام خیابان کنار آرامگاه او را - که به خرابات موسوم بود - گردانده‌اند و تبدیل به گلستان کرده‌اند و همانطور که حتی حاضر نبوده‌اند که قبر او را مردم خارج از دین اسلام ببوسند و ببینند که مباد قبر نجس شود، هنر موسیقیدانی شاعر بزرگ ما نیز در پرده پنهان شده است.»^{۱۶}

واقعیت این است که حافظ نه بسان زاهدان تارک دنیایی کنج عزلت گزیده و نه همچون قلندران به همه مظاهر شریعت چار تکبیر زده. «اگر در عرفان عملی برای عارف و صوفی کشتن نفس و ترک دنیا و ژنده پوشی شرط رسیدن به مقامات است، حافظ حداکثر لذت و رفاه زندگی و اغتنام فرصت از دوران کوتاه حیات را توصیه می‌کند.»^{۱۷}

از سوی دیگر علی‌رغم همه جهانخواهی و خوشباشیگری، خواجه بزرگوار، از آن همت و مناعت طبع والا برخوردار بوده است که «در عین تنگدستی»، «**آبروی فقر و قناعت**» نریزد و انسان «**گرد آلوده به فقر**» را به «**شستشو در چشمه خورشید**» ترغیب و دعوت کند:

- از زبان سوسن آزاده‌ام آمد به گوش کاندرین دیر کهن کار سبکباران خوش است
- غم دنیای دنی چند خوری باده بخور حیف باشد دل دانا که مشوش باشد
- نه عمر خضر بماند نه ملک اسکندر نزاع بر سر دنیای دون مکن درویش
- اگرت سلطنت فقر ببخشند ای دل کمترین ملک تو از ماه بود تا ماهی
با وجودی که عشق و همه خطراتش، اندیشه‌ای قطعی و ثابت در غزلهای حافظ است، با این همه هرگز به مرز ابتدال و افراط و تفریط نمی‌گراید. تصاویری که حافظ از گونه‌های مختلف عشق، در تمام دورانهای فکری خود، ترسیم می‌نماید، به قدری پاک، زیبا و سرحدی است که گاه تشخیص حالات سه گانه معشوق زمینی، آسمانی و ممدوح محال است. فی‌المثل در غزل:

ز ملازمان سلطان که رساند این دعا را که به شکر پادشاهی ز نظر مران گدا را

که خطاب به شاه شجاع سروده است، تصویری مه آلود از عشق مادی - معنوی به دست

می‌دهد و ضمن تمجید از مقام ممدوح - که معمولاً در بعضی از غزلها جایگزین معشوق می‌شود، و بالعکس - ارزش‌های شعر غنایی را نیز پاس می‌دارد. و بدینسان نه فقط مرزی پر رنگ میان شعر! مبتذل مدحی و غزل عشقی می‌کشد، حرمت آزادی خود و همه شعرای رند عاشق پیشه را هم رعایت می‌کند:

مژه سیاهت ار کرد به خون ما اشارت ز فریب او بیاندیش و غلط مکن نگارا
 بحث درباره جایگاه عشق در شعر و اندیشه حافظ بماند برای فرصتی دیگر*.

شاملو و حافظ مهر آیین

احمد شاملو، حافظ را در اواخر عمر با کمی احتیاط مهر آیین دانسته و برای اثبات نظر خود به بیتی از غزلی به مطلع ذیل توسل جسته است:

حالیا مصلحت وقت در آن می‌بینم که کشم رخت به میخانه و خوش بنشینم
 در این غزل یک شاهد تاریخی با اشاره به «آصف عهد» وجود دارد:

بنده آصف عهدم دلم از راه مبر که اگر دم زخم از چرخ بخواهد کینم

البته چون شاملو ابیات مدحی غزل را - که به صورت زوائدی بی‌ارتباط با ساختار شعر در انتهای هر غزل آمده - حذف کرده بسیار طبیعی است که از این اشارات ارزشمند تاریخی نیز نادیده گذشته باشد. این درست که ابیات مدحی حافظ فاقد هر گونه ارزش زیبایی‌شناسی است و به احتمال قریب به یقین هنگام ارائه غزل به ممدوح، به انتهای غزل دوخته شده.^{۱۸} اما باید توجه داشت که این ابیات در تأمین نظر ما (تشخیص تاریخ شعر و ترسیم و بررسی فراگرد افکار حافظ) بی‌نهایت مهم است. هم از این رو باید کمر به کشف نکات مجهول و نادانسته این ابیات بست و در موارد کلی - همچون بیت فوق‌الذکر - هویت تاریخی ممدوح را روشن کرد. لذا در این بیت تشخیص این نکته که «آصف عهد» چه کسی است به ما کمک می‌کند که نتیجه بگیریم شاعر در چه برهه‌ای اندیشه مهری داشته است.

دکتر قاسم غنی دوست و همکار محمد قزوینی، ضمن تدوین شتابزده تاریخ عصر حافظ، درباره «آصف عهد» گوید:

«خواجه جلال‌الدین تورانشاه یکی از ممدوحین خواجه حافظ است که مکرر مورد مدح او

واقع شده و اضافه بر چندین غزل و قطعه که صریحاً نام او در آنها برده شده است، به ظن قوی یک قسمت از غزلهایی که نام «آصف عهد» «آصف دوران» «خواجه» «آصف ثانی» «آصف ملک سلیمان» و القابی امثال آن که مخصوص وزراست در آنها وارد شده راجع به اوست. از مجموع این مدایح چنان بر می آید که وزیر مذکور به خواجه حافظ محبت داشته و در مدت طولانی وزارت خود همیشه به او نیکی نموده است.^{۱۹}

این خواجه جلال‌الدین تورانشاه که حافظ از وی به «آصف عهد» یاد کرده، به قول دکتر غنی از سال ۷۶۶ هـ.ق تا سال وفات شاه شجاع ۷۸۶ هـ.ق از وزرا و مقربان و محارم درگاه او بوده تا آنجا که شاه مظفری در مرض مرگ خود به نحو اختصاصی سفارش او را به پسر و ولیعهد خویش سلطان زین‌العابدین کرده است. آصف عهد چند ماهی هم در دوره سلطان زین‌العابدین از رجال درجه اول دربار سلطنت بود، تا آنکه در روز سه‌شنبه بیست و یکم صفر سنه ۷۸۷ هـ.ق - درست شش ماه بعد از مرگ شاه شجاع - وفات یافت.^{۲۰}

بدینسان دانسته می آید که آصف عهد، یعنی خواجه جلال‌الدین تورانشاه به مدت ۲۱ سال در شمار دولتمردان تراز اول حاکمیت شاه شجاع بوده است و در نتیجه غزلهایی که به نوعی از وی سخن گفته متعلق به ایام ۴۶ تا ۶۷ سالگی حافظ است. بدین اعتبار و با استناد به همان دلایلی که شاملو را متقاعد ساخته، تا حافظ را در اواخر عمر مهر آیینی باندان، می‌توان مدعی شد که گرایش‌های مهری مربوط به ۵۰ سالگی شاعر است و نه دوران آخر عمر. مهمترین و معتبرترین مدرکی که برای اثبات این ادعا و رد نظریه شاملو می‌توان ارائه کرد، غزلی است به مطلع:

یاد باد آنکه نهانت نظری با ما بود رقم مهر تو بر چهره ما پیدا بود

بی‌کمترین تردیدی این غزل به همراه سایر سوگواره‌هایی مانند:

یاد باد آنکه سر کوی توام منزل بود دیده را روشنی از خاک درت حاصل بود

مدتی پس از ماجرای قتل شاه شیخ ابواسحق اینجو (۷۵۸ هـ) و در رثای وی سروده شده است. و بدین لحاظ از غزلهای دوران میانسالی (چهل سالگی) حافظ به شمار می‌رود. توضیح این نکته بیجا نیست که در غزل مورد نظر رمزهای مهر آیینی به روشنی مشاهده می‌شود. ذبیح بهروز و دکتر مقدم نیز به طور قطع غزل را از آن مکتب مهری دانسته‌اند. ایشان بر این باورند که «مهر» [مسیحاً] در سال ۲۷۲ ق.م به دنیا آمده و مکتب او با مهر آیینی باستان و دین

زرتشت مرتبط بوده. آیین «مهر» در سده دوم پیش از میلاد در روم فراگیر شده است و پیش از آنکه جهان گیرد به سبب مخالفت و مبارزه و سختگیریهای مسیحیت و مانوی گری ضعیف گردیده است.

ظاهراً در تاریخ ۲۷ نوامبر ۲۰۰ میلادی سنای روم با نگرانی به گسترش میترایسم (مهر گرای) در قلمرو آن کشور رسیدگی کرد. این جریان فکری از صد سال پیش از این تاریخ، از طریق اسیران آزاد شده رومی از زندان ایران وارد قلمرو روم شده بود و بر پایه مهرورزی، صداقت، پاکدامنی، فروتنی، راستگویی و تزکیه نفس... و نیز احترام به خورشید قرار داشت. که سردی و تاریکی را از میان می برد. آیینها ضمن مهاجرت به هند، ایران و اروپا آن را با خود برده بودند. در روز فوق امپراطور روم به سنا رسماً اعلام کرد که طبق بررسی عوامل محرمانه وی تنها در شهر رُم ۱۵ مرکز زیرزمینی ترویج میترایسم وجود دارد که اعضای آن افسران روسی و بازرگانان هستند. حال آنکه قبلاً تنها سربازان عادی و بردگان از پیروان این جریان فکری بودند امپراطور به سنا گفت که مبارزه با کانونهای میترایسم در حال حاضر سبب تضعیف ارتش روم می شود و خالی از اشکال نیست تاریخ نشان داده است که میترایسم تا سده چهارم در قلمرو روم باقی ماند و سپس در رقابت با مسیحیت که از طریق فلسطین به آنجراه یافته بود تقریباً از میان برده شده. اما در ایلریا یوگسلاوی که جزیی از قلمرو روم بود کم و بیش باقی ماند و هنوز هم آثاری از آن بر جای مانده است.^{۲۱}

باری بسیاری از رمز و رازهای آیین مهر وارد مسیحیت و عرفان ایرانی - اسلامی شده و مورد توجه حافظ قرار گرفته و در بعضی از غزلهایش نمود یافته است. گفته می شود آیین مهر مذهب رسمی اشکانیان نیز بوده است.^{۲۲} مهر یعنی خورشید و شخص مهر = مسیحا همبستگی رازآمیز با خورشید دارد. کاخ خورشید (خور) یا «خورابه» در تداول لغت به «خرابه» یا «خرابات» تبدیل شده است. انجمن سرسپردگان مهر، ۷ درجه داشته، و ۷ از اعداد مقدس مهریان است، و درجه آخر درجه پیر بوده. پیر، نوآموزان و سرسپردگان را به جرگه می آورده و با رمزها آشنا می ساخته. همینکه نوآموز به جرگه می آمده، دیگران او را برادر می شناخته اند و روی دو دست یا پیشانی خال می کوبیده اند. «رقم مهر» در مصرع دوم مطلع غزل حافظ اشاره به همین فرایند است.

بهر حال در غزل مورد نظر ما فرادش‌های مهرآیینی همچون «**رقم مهر**» «**معجز عیسوی**» «**صباحی**» «**مجلس انس**» و «**خرابات**» نمایان است. و بر اساس همین نمادهاست که هاشم رضی غزل را بیت به بیت با آیین میترا و اندیشه‌های مهری مقایسه کرده است.^{۲۳}

شعر شهودی، نقض نظریات کلیشه‌ای

نگارنده در بررسی میانی اندیشگی غزلها و ترسیم فراگرد فکری حافظ به این نتیجه قطعی رسیده است که چندگونگی و تناقض اندیشه، حتی در یک دوره مشخص از زندگی حافظ نیز به چشم می‌آید. هر چند که پارادوکس غزلهای حافظ به قدری پراکنده است که تنظیم و ترتیب و تکمیل آنها امری تقریباً محال می‌نماید.

خواجه در غزلی یکسره جبری است (حتی فاتالیستی) و بارها گفته و تأکید کرده که «**راه (طی) طریقت) نه به میل و اراده خود می‌بوید**» و همچون «**طوطی در پس آینه**» سخنان دیکته شده پس می‌دهد. از نظر او سرنوشت افراد در «**روز ازل**» رقم خورده و سهم هر کسی اعم از «**جام می و خون دل**» - پیشتر - از «**دایره قسمت**» پرداخت شده و چنین است که به «**حکم ازلی گل**» ناگزیر «**شاهد بازاری**» و «**گلاب، پرده نشین**» بوده و خواهد بود. در غزلی دیگر انسان مجبور را برای رسیدن به «**وصالی**» که با «**کوشش**» میسر نیست، تشویق به جهد و تلاش می‌کند. در بیتی خسته و پای آبله از کاوشی طولانی، نومیدانه از اینکه «**نشانی از دلستان**» در مظاهر ندیده است خود را در شمار «**بی‌خبران**» می‌بیند و روزنه‌ای از بی‌نشانی یار می‌گشاید در حالی که نمی‌داند شکایت پوشیده ماندن «**رخساره شاهد هر جایی**» را با که بگوید. در جای دیگری از موضع عارفی جمالدوست و جمالخواه، جهان را و مظاهر را «**جلوه گاه معشوق**» می‌بیند. معشوقی که «**سرگیسویش (سودایش) در هر سری**» هست و زیبا رویان عالم نشانی از او با خود دارند. در بیتی همچون غزالی آفرینش و هستی را خیر محض و بدون هر گونه نقص و کژی می‌بیند و تمام نارسایی‌ها را از «**قامت ناساز بی‌اندام**» بشر می‌داند و در بیتی دیگر از قول «**پیر خطا پوشش**»، رندانه در موضع انتقاد از خطایی که بر «**قلم صنع**» رفته است - با طنزی باریک و لطیف - فرو می‌رود و در جای دیگری به سان عاصیان خواستار تحقق انقلابی نوین در ساختار «**فلک و ایجاد طرحی نو**» می‌شود. طرحی

که «عالمی دیگر و آدمی از نو ساخته» را - به ویرانه‌های خاکی جهانی که «آدمی در آن به دست نمی‌آید» - به ارمغان دارد. در بیتی پنبه زاهدان عوام‌فریب را که با «سیب بوستان و جوی شیر» قصد فریب خلق الله کرده‌اند می‌زند و متواضعانه «بهشت و نعمت‌های آن را با خاک کوی دوست» برابر نمی‌کند و در بیتی دیگر همچون طلبکاران سینه چاک مدعی می‌شود که اگر سهم او را از «روضه رضوان» ندهند به تاراج «غلمان و حور» گرد و خاک خواهد کرد، بی‌آنکه در نظر داشته باشد که در بیتی دیگر صریحاً اعتراف کرده است که «بهشت نقد امروز» را بر «وعده فردای زاهدان» ترجیح می‌دهد و «حکایت معقول پیر مغان» را بر «نادیده‌های محال» بر می‌گزیند!! بله همین حافظ ما در بیتی توکلی محض است و به سالک «چندین هنر» توصیه می‌کند که در طی طریقت از اتکاء به «توکل» غفلت نورزد و از «تکیه بر تقوی و دانش» بپرهیزد. در بیتی دیگر وحشتزده از جستجو در «بسیابان بی‌نهایت»، به دنبال «خضر راهی» می‌گردد و از اینکه «پیران جاهل» روزگارش سالکان را به «مستی افسانه» می‌کنند، افسوس می‌خورد. آری چنین است روش و منش اندیشه حافظ، چنین است روحیه حافظ. در جایی تسلیم محض است و «زیر شمشیر غم معشوق ازلی» «رقص کنان می‌رود» و در جایی دیگر «سر به دنیا و عقبا» فرو نمی‌آورد و به «فتنه» درون خود می‌نازد. با وجودی که بارها عقل و خرد و حکمت و دانش را در آستان شکوهمند عشق بر زمین حقارت زده، اما گاهی هم «گوش به فتوای خرد» سپرده است. حافظ زمانی مست باده انگور شیرین و خوشگوار تاکستانهای شیراز، یله بر نازکای پشستی‌های ترمه و دست در «چاک گریبان زیبا رویان» و «ساقیان سیم ساق» بزم‌های بواسحق و شاه شجاعی، «ارغنون ساز» می‌کند. و در چنین حالتی است که «تلخوش ام الخبائث» را دوست داشتنی‌تر و «شیرین‌تر از بوسه‌های» با کرگان شیرازی می‌یابد و بر شیخ نیشابور، فریدالدین عطار؛ با آنکه بزرگ و عزیزش می‌دارد، به سبب اینکه «تلخوش» را «ام الخبائث» خوانده است، خرده می‌گیرد.^{۲۴} و زمانی دیگر به مقام مشاهده می‌رسد و با «ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت» هم پیاله می‌شود. چگونه است او که شیراز و «مردم صاحب کمالش» را همچون جان گرامی می‌شمارد و در تمام مدت عمر جز اندک مدتی، دل از آن دیار بر نمی‌گیرد، ناگهان بدنبال کدورتی با ممدوح آن «آب و هوای بهشتی و شهر پر از کرشمه خوبان» را

«سقله پرور» می‌خواند؟

آری چنین است اندیشه حافظ! به سان رودی خروشان، پویا و بالنده. مجموعه‌ای از جوانب متناقض انسان. وحدتی در عین کثرت. گرد آمده در کلهکشان‌ی از صور خیال. تلفیقی از شعر شهودی و به تعبیر نقد امروزی شعر سوررئالیستی. شعری پرداخت خورده در اندیشه‌ای یکسره جوششی. اندیشه‌ای سازگار با شعری یکسره رها و بی‌اختیار.

درست است که حافظ در جستجوی حقیقت و کشف راز هستی «سرز حیرت به در می‌کده‌ها بر کرده» و انواع اندیشه‌ها و مکاتب فکری روزگار خود را آزموده و با صاحب نظران آن مکاتب به رایزنی و جدل پرداخته و طبعاً بخشی از این فرایندها را در لحظه‌های شعرش منعکس کرده است، اما در عین حال، در بررسی سیر تطور اندیشه حافظ و تبیین تناقضات فکری غزل‌های دیوان او، به چند نکته باید دقیق شد:

الف - اندیشه‌های متناقض دیوان حافظ را نباید به افراط و تفریط؛ بی‌ثباتی روحیه و گرفتاری شاعر در چنبره استیصال روانی تعبیر و تفسیر کرد.

ب - شعر حافظ حاصل انفجار و رستاخیز لحظه‌ها و برداشته‌های آنی و شهودی و عمیقاً شاعرانه انسان صادقی است که در هر حال حریم مهربانی و عشق و معرفت انسان را پاس می‌دارد و رعایت می‌کند.

ج - سرشت زلال و پاک حافظ، به سرعت از حوادث و بحران‌های بیرونی و درونی تأثیر می‌پذیرد و این احساسات روان از چشمه جوشان آفرینش‌های شعری وی بیرون می‌ریزد. بدین لحاظ بسیار طبیعی است که شاعر حتی در یک دوره مشخص از زندگی و اندیشه خود، دو گونه روش و منش و بُرش از حوادث و پدیده‌های مادی و معنوی اطراف خود بروز داده باشد.

د - با توجه به اینکه اندیشه شعر حافظ شهودی و جوششی است و شاعر فقط پس از فراغت از کار شعر به کوشش در راه اصلاح ساختار مادی آن می‌پردازد، می‌توان گفت که چه بسا بیان بعضی اندیشه‌ها، کمترین ارتباط مستقیمی به مکان و موقعیت اجتماعی خاص شاعر، در لحظه سرودن شعر نداشته است. تصویری که سالها پیش در مجلس یا محفلی در اعماق جان شاعر نشسته است، ناگهان و به دنبال انطباق مجموعه‌ای از برهمکنش‌های

ناشناخته، زنده و عینی می‌شود و به جویبار شعر راه می‌یابد. در این حالت شاعر چاره‌ای جز هموار کردن مسیر شعر و تن سپردن به آنچه که از درونش جوشیده و لیریز شده است، ندارد. فرزندى که نطفه‌اش در لحظه‌ای نادانسته بسته شده آنک پس از طی فرایندی پیچیده و انتظاری ۹ ماهه و ۹ روزه و ۹... قصد تولد دارد. و مگر در این لحظه مادر را از خود اختیاری هست؟ سهل است که مادر با آخرین ضربات جنین شوق زایش را بال و پرزنان به پایکوبی می‌نشیند. چنین است وصف شاعر حقیقی. و چنین است وصف حافظ ما. در لحظه شکوهمند زایش. شاعر ممکن است خواب یا مشغول کار دیگری - که چه بسا با شعر نیز سنخیت ندارد - باشد. مهم نیست. باید برخیزد و آفرینش شعر را به انجام رساند. وقتی شاملو می‌گوید شعر «پل» در لحظه‌ای که با گروهی از دوستانش مشغول قمار بوده است، ابلاغ شده، و وی بی‌اختیار از میان جمع برخاسته و به خلوتی رفته و شعر را نوشته و سپس به جمع دوستانش بازگشته و در فرصتی دیگر فقط دستی به صورت شعر کشیده و به مطبع فرستاده است، باید حقیقتی فرا روایی را به یاد آورد و باور کرد.

ه - طرح موضوع شعر شهودی - البته - ناقص و مانع تدوین فراگرد فکری حافظ نیست. اگر چه توجه‌گر بسیاری از تناقضات فکری اوست.

و - نکته دیگر اینکه در بررسی اشعار تاریخدار حافظ، گاه به یک مقوله پیچیده بر می‌خوریم. بدینترتیب که خواجه ما مدتها پس از سرودن غزلهای ناب عرفانی مانند:

- دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند گیل آدم بسرشتند و به پیمانہ زدند
 - دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند و ندران ظلمت شب آب حیاتم دادند
 - دوش در حلقه ما قصه گیسوی تو بود تا دل شب سخن از سلسله موی تو بود
 - در خرابات مغان نور خدا می‌بینم وین عجب بین که چه نوری ز کجا می‌بینم
 - سحرم دولت بیدار به بالین آمد گفت برخیز که آن خسرو شیرین آمد
 و دم زدن از کشف و شهود و مشاهده و رسیدن به مرتبه‌ای بلند از شناخت و اشراق، ناگهان به حیرت و شک می‌رسد. فی‌المثل در بیتی از غزل:

طفیل هستی عشقند آدمی و پری ارادتی بنما تا سعادتى ببرى

که بی‌گمان از اشعار دوران پیری شاعر است، در می‌آید که:

چو هر خیر که شنیدم رهی به حیرت داشت از این سپس من و رندی و وضع بی‌خبری و در غزلی که از رفتن عمر و روزگار پیروی، مضمون سازی می‌کند، فرماید:

در اندرون من خسته دل ندانم کیست که من خموشم و او در فغان و در غوغاست این «حیرت زدگی» و «ندانستگی» از اوضاع درون، بهر حال از شاعر عارفی که پیش از این به دفعات از شناخت و مشاهده سخن گفته است، استبعاد منطقی دارد. و دقیقاً به همین دلیل است که ما، در تدوین غزل‌های دیوان شمس، غزل ذیل را که سرشار از اندیشه‌های خیامی است، برخاسته از اندیشه جلال‌الدین محمد نمی‌دانیم:

- سالها فکر من این است و همه شب سخنم که چرا غافل از احوال دل خویشتم از کجا آمده‌ام آمدنم بهر چه بود به کجا می‌روم آخر ننمایی وطنم البته اصول و مبانی جهانشناسی حافظ با دیدگاه‌های جلال‌الدین محمد تفاوت‌های عمده‌ای دارد و چه بسا در همین تفاوت‌ها و مرزبندی‌هاست که خواجه شیراز راه خود را از راه ملای روم جدا کرده و با خیام همسفر شده است. با اینهمه اگر حافظ در حدود پنجاه سالگی به نوعی جهانشناسی عرفانی رسیده باشد - که ظاهراً جز این نیست - بنابراین و علی‌القاعده نباید بعد از این تاریخ آنهمه از چون و چراهای فلسفی و شک و تردید و حیرت سخن بگوید. هر چند که حافظ به همان میزان که اهل اندیشه فلسفی است، از فلسفه بافی و استدلال‌گرایی بیزار و بری است. و شاید همین فرایند است که دکتر هومن را به قبول مرحله‌ای به نام «رندی و آزادگی» پس از رسیدن به عرفان، در سیر تکاملی اندیشه حافظ مجاب کرده است.

احسان طبری در تبیین این پدیده معتقد است: «شاید در وهله نخست به نظر رسد که بین شکاکیت و لادری بودن حافظ و فلسفه عشق و وحدت وجود او تباینی است. زیرا اگر وی نمی‌داند که حقیقت چیست، پس چرا به حقایق معینی دل می‌بندد؟ حقایقی که حافظ قبول دارد در حدود یک سلسله واقعیت‌های کلی است و او در ورای این واقعیت‌های کلی مانند یگانگی جهان، اصالت گوهر عشق، پیوند عمومی هستی، چیزی را در خور دل بستن نمی‌شناسد و همه چیز را عرصه تردید می‌شمارد. از این جهت بین شکاکیت او و افکار اثباتی او تناقض ماهوی وجود ندارد.»^{۲۵}

دکتر هروی با اعتقاد به سیر تکاملی اندیشه حافظ، بی‌که وارد نظریه تدوین غزل‌های تاریخدار

شود، از اجتماع نقیض مضامین دیوان سخن می‌گوید و چپستی ماجرا را به این دلیل که بر خودش نیز دانسته نیست، رها می‌کند. به نظر شارح سنتی غزل‌های حافظ، دیوان خواجه شیراز از ۲ حجره تشکیل شده است:

«در یک حُجره عابدی به عبادت و قرائت قرآن به چارده روایت مشغول است. در زاویه مجاور عارفی در حال سیر و سلوک می‌خواهد با تأمل در آثار صنع زبان سوسن خاموش را فهم کند. در دکه مقابل قلندر یک لاقبای تندگویی زبان به نقد جهان هستی گشوده، انگشت بر قلم صنع نهاده و بر پیر خطاپوش آفرین می‌گوید.»^{۲۶}

هر چند مفسر غزل‌های حافظ از تقدم و تأخر افکار خواجه و چگونگی مناسبات ساکنان این حجره‌ها هیچ نگفته است اما بهر حال می‌توان چنین استنباط کرد که در این خط سیر - اگر دوری در کار نباشد - عبادت و قرائت قرآن مقدمه سیر و سلوک عارفی پژوهنده واقع شده و در نهایت به انتقاد و قلندری ختم گردیده است. البته مراد مرحوم هروی از «دکه مقابل» بدرستی دانسته نیست و چه بسا جمع‌بندی ما با منظور وی مابینت داشته باشد. چرا که «نقد نظام جهان هستی و چشم پوشی از کثریها» به همان میزان که در چارچوب اندیشگی «قلندر یک لاقبای تندگو» می‌گنجد، با اصول دیدگاه‌های عارفی که جهان را جلوه جمال معشوق ازلی، روشن و تابناک از «فروغ رخ ساقی»؛ و محل ظهور نمادهای خیر مطلق می‌بیند، منافات دارد. مگر آنکه در مسیر «زاویه مجاور» تا «دکه مقابل» پراتنزی گشاییم و این نکته یا حجره را اضافه و تعبیه نماییم که عارف سالک علی‌رغم تأمل در آثار صنع زبان سوسن خاموش را در نیافته و لاجرم در ادامه سلوک با قلندر یک لاقبای تندگو همراه و هم‌زبان شده است!

«مفر طنز»

«مبارزه اجتماعی به شیوه حافظ طناز»

درآمدی بر مبانی زیبایی‌شناسی طنز

نانکه دانسته است؛ و در غالب فرهنگها و لغت‌نامه‌ها و از جمله فرهنگ معین نیز آمده، مرزهای سه مقوله طنز، هجو، و هزل از یکدیگر ممتاز است. و بعضی فرورفتگی‌ها و درهم آمیختگی‌های رایج، نباید شناسایی مفاهیم، مضامین و مصادیق این پدیده‌ها را دشوار و مخدوش سازد.

اینکه طنز را در لغت: «افسوس، مسخره و سرزنش کردن و طعنه زدن»^۱ معنی کرده‌اند. شاید بدرستی بیانگر و تداعی کننده عمق مطلب و به عبارت دیگر دلالت معنایی واژه به شیوه صحیح و اصولی نباشد. اگر چه طنز در رویکردهای روزمره خود این سه معنی را نیز در بر می‌گیرد، اما باید توجه داشت که طنز فرهنگی و عمیقی که در سخن فارسی نهفته است، کاربردی به مراتب فراتر از طعنه زدن دارد. یکی از کاربردهای رایج طنز در انتقاد از نابسامانیهای اجتماعی

و ثبت حقایق تاریخی است. هر چند که سخنان طنزآمیز تلخک‌های درباری غالباً با شوخی و لودگی همراه است و با طنزی که از بهلول و ملانصرالدین سراغ داریم، همگون نیست، با این همه یک بررسی ساده نشان می‌دهد که اکثر این سخنان با حکمتی خاص عجین گشته است. به این ماجرا و گفتگوی شگفتناک که میان بهلول و هارون‌الرشید رفته است توجه کنید:

«نقل می‌کنند که هارون‌الرشید، می‌خواست برای بغداد، قاضی القضاة تعیین کند. او با اصحاب خود در مورد شخص شایسته‌ای که عهده‌دار منصب قضاوت گردد مشورت کرد. همه گفتند: «هیچکس مانند بهلول شایستگی این کار را ندارد.» هارون، بهلول را طلبید و به او گفت: «ای فقیه هوشمند! ما را در مورد قضاوت یاری کن.» بهلول گفت: «من صلاحیت این کار را ندارم.» هارون گفت: «تمام مردم بغداد تو را برای این کار شایسته می‌دانند.» بهلول گفت: «عجبا! من به خودم از آنها آگاه‌ترم. وانگهی من یا راست می‌گویم که صلاحیت ندارم یا دروغ می‌گویم. اگر راست می‌گویم پس صلاحیت ندارم، و اگر دروغ می‌گویم، آدم دروغگو، صلاحیت مقام قضاوت را نخواهد داشت!!»^۲

همچنین توجه کنید به این حکایت شیرین، طنزآمیز و در عین حال سخت حیرت‌انگیز از ملانصرالدین:

«گویند ملارا دو بز بود. یکی از آن دو گریخت. ملا هر چند کوشید، نتوانست بز فراری را پیدا کند. وقتی به خانه برگشت، شروع به زدن بز بسته کرد. مردم، سبب این کار را پرسیدند. ملا گفت: شما نمی‌دانید، اگر این بز بسته نبود، از دیگری زودتر فرار می‌کرد.»^۳

این طنزهای آبدار که در میان مردم به لطیفه مشهور شده و از متن و نتیجه آنها صدها مثل و سخن حکمت‌آمیز برخاسته است، در تحلیل نهایی مبین اوضاع و احوال برهه‌ای از تاریخ اجتماعی کشور است. لطافت موضوع و آمیختگی آن با حکمت و خرد؛ و در عین حال برندگی و تلخی حقیقتی نهفته که با اندک تأملی، عیان می‌شود، ویژگی بارز این طنزهاست. و فی‌الواقع همین مستوری و در کنایه و غیرصریح - اما راست - سخن گفتن، نه تنها خصلت زیبایی‌شناسی طنز فرهنگی سخن فارسی است، بلکه مفری برای رهایی جان‌گوینده نیز هست. بدین اعتبار کنایه و تعریض مهمترین رکن صور خیال طنز فرهنگی است. نکته‌ای که در نقد این مهم باید مد نظر قرار گیرد و از قدیم نیز همواره مورد توجه منتقدین و سخن‌شناسان

بوده مرزبندی کنایه و تعریض است. «بیشتر متقدمان کنایه و تعریض را در کنار یکدیگر آورده‌اند و به یک مفهوم نقل کرده‌اند ولی بعضی کوشیده‌اند تا تفاوتی که میان آنها هست روشن شود. از نخستین کسانی که به این نکته توجه کرده‌اند یکی ابن رشیق^۴ و دیگری ضیاءالدین ابن اثیر است... از نظر وی کنایه عبارت از این است که چیزی را بدون استعمال لفظ موضوع له آن یاد کنیم ولی تعریض این است که چیزی را در کلام بیاوریم که بر چیزی که در کلام نیامده است دلالت کند.»^۵

اما آنچه که نگارنده را به طرح مبانی زیبایی‌شناسی طنز فارسی سوق داده نظریه قابل تأمل قدما از جمله تفتازانی است که «کنایه را همیشه رساتر از تصریح»^۶ می‌دانسته‌اند.

و بر همین مدار است عقیده عبدالقاهر جرجانی که گوید: «هنگامی که کنایه‌ای در سخن آورده شود، معنی این نیست که بر ذات آن چیز افزوده شده، بلکه مقصود این است که در اثبات و پایدار کردن آن چیز افزوده شده است. یعنی آن مفهوم را رساتر، موکدر و شدیدتر بیان کرده‌ایم»^۷

بدین اعتبار سخن کنایی اگر چه «آشکارا و پوست بازکنده» نیست، ولی رساتر، موکدر و شدیدتر از سخن عربی است و «ناگفته پیداست که گوشه‌ای که به نازکی و زیرکی به کسی می‌زنند فزونتر از سخن روشن و آشکار در شنونده کارگر خواهد افتاد و او را زنهار و هشداری خواهد بود»^۸

نکته دیگر اینکه در کنار کنایه و تعریض بر هنر ایجاز نیز می‌باید به عنوان یکی از اصول اساسی زیبایی‌شناسی طنز فارسی تاکید کرد و خاطر نشان شد که کاربرد استادانه ایجاز در بعضی طنزهای عبید، یادآور و شاید هم به گونه‌ای پایه‌گذار شعر کوتاه «طرح» در شعر معاصر است. توجه کنید به این لطیفه؛ شعر عبید که به قول شاملو می‌تواند ریشه شعرهای موسوم به طرح دانسته شود:

مخنتی ماری در راهی دید. گفت: «دریغا مردی و سنگی!!»

طنز حربه مبارزاتی حافظ

این درست که طنز ویژگی عام مکتب حافظ است و به طور کلی زبان شعری حافظ آمیخته

به گونه‌ای طنز ملیح و ملایم و در عین حال سخت برنده و بی‌رحم است، با این همه اصل مطلب این است که حافظ زبان طنزآمیز را آگاهانه و به منظور پیشبرد اهداف اجتماعی - و سیاسی - خود، به عنوان نوعی حربۀ مبارزاتی برگزیده است. فی‌المثل آنجا که فرماید:

ای دل! طریق رندی از محتسب بیاموز مست است و در حق او کس این گمان ندارد
دل خود را آینه انعکاس حقیقتی تلخ قرار داده و نفاق محتسب (مبارزالدین محمد) را - که پنهان
باده می‌نوشیده و آشکار تظاهر به زهد و پاکدامنی می‌کرده - افشاء نموده است.

اگر کنایه را - چنانکه پیشتر نیز گفته شد - با حفظ ارزش‌های زیبایی‌شناسی آن نوعی درهم
پیچیدن عریان کلام و مستوری آشکارگی سخن بدانیم و دریافت مفاهیم مجازی آنرا مستلزم
پیراستن اغراق، و تشخیص و تصریح مشبه به و تأمل و ژرفنگری خواننده نماییم، آنگاه
خصلت بیان هنری طنز حافظ - که بطور مشخص بیانی کنایی است - دانسته خواهد آمد. هم
بدین لحاظ است که طنز حافظ، در نگاه نخست دست نیافتنی و دیرپاب و در نگاه دوم
احساسی، تأثیر گذار و سخت لطیف و روشنفکرانه است. طنزی که در زبان و بیان از هزل و
هجو به شدت فاصله می‌گیرد و با ابتدال مرزهای آشتی‌ناپذیر می‌بندد. طنزی که لطافت هنری
خود را در برخورد با معشوق و حاکم و مدعی یکسان و هم‌تران حفظ می‌کند و به ندرت از
مبانی پذیرفته شده اصولی خود عدول می‌کند. بی‌گمان برخوردهای طنزآمیز حافظ با امیر
مبارزالدین محمد و بسیاری از طنزهای عاشقانه حافظ، هر یک محتاج رساله‌ای جداگانه است
و ما در این مجال فقط به باز نمود گوشه‌ای از گونه‌های مختلف طنز رندانه حافظ در ماجرای
مبارزه او با صفوف گسترده ریاورزان بسنده می‌کنیم. نکته قابل توجه در این میان ویژگی
منحصر به فرد زبان طنزآمیز حافظ است که در رویارویی با همه مظاهر ریا، شکل و شمایل
استهزا و عناد به خود می‌گیرد و گاه تا عرصه خطرناک انکار مواعید مذهبی و طعن مظاهر
شریعت نیز پیش می‌رود. خرمشاهی با اشاره به این مقوله - طنزهای مذهبی حافظ - و به
قصد توجیه و پاک کردن صورت مساله، که همان انگیزۀ شکل‌گیری این طنزهاست می‌نویسد:
«کمتر شاعری با این همه طمأنینه و طنز و اعتماد به نفس و نکته‌گویی و شیرین‌زبانی با
معشوق خود روبرو شده یا گفتگو کرده است. سر به سر گذاشتن او (حافظ) با مقدسات هم که
از ارکان طنز اوست، امر خطیری است. اگر حافظ از خودش یعنی ایمان خودش شک داشت،

اینهمه جرات نداشت که با تسبیح و دلق و سجاده و کار و بار معاد و بهشت و نعیم اخروی و مشایخ شهر و منبر و محراب و مسجد سر به سر بگذارد. ولی اگر فقط جرأت داشت و ایمان نداشت این دست اندازی‌های همدلانه‌اش اینهمه پسند خاطر مومنان راستین قرار نمی‌گرفت... اگر کسی از طنزهای دینی - عرفانی حافظ به خشم و خروش آید و عرق تعصبش بجنبید یا وجدان دینی‌اش جریحه دار شود، معلوم است که شوخی سرش نمی‌شود یا خدای نخواستہ از خودش شک دارد...»^۹

به نظر می‌رسد که این تحلیل از طنزهای مذهبی حافظ با اهداف و نیات واقعی شاعر منطبق نباشد. چنانکه به تأکید نیز گفته شد، زبان طنزآمیز حافظ - با وجود تمام ارزشهای هنری و غنایی آن - نوعی حربه موثر در مبارزه با مفاسد و کژئی‌های اجتماعی است. شاعر ما در غزلهای عرفانی و اخلاقی خود هم هیچگاه از موضع تنبیه و اصلاح جامعه خارج نمی‌شود. فی‌المثل غزلی یکسره عاشقانه و زمینی که با دو بیت بسیار زیبایی ذیل آغاز می‌شود:

زلف آشفته و خوی کرده و خندان لب و مست

سینه‌اش چاک و غزلخوان و صراحی در دست

نرگسش عربده جوی و لبش افسون کنان

نیمشب دوش به بالین من آمد بنشست...

به جایی می‌رسد که شاعر با استفاده از مبانی کلامی و دیدگاه اشعری خود در می‌آید که:

برو ای زاهد و بر بُرد کُشان خرده مگیر که نداند جز این تحفه به ما روز الست

هر چه کردند به پیمانہ ما نوشیدیم اگر از خمر بهشت است و گر باده مست

و دست آخر با یک مضمون سازی فوق‌العاده حیرت‌انگیز و البته بدیع، که سرشار از مبانی زیبایی‌شناسی طنز - کنایه - است سخن خود را به پایان می‌برد:

خنده جام می و زلف گره گیر نگار ای بسا توبه که چون توبه حافظ بشکست

برای حافظ مبارزه با مظاهر ریا و افشای عوامفریبی‌های ظاهر پرستان - در هر کسوتی که باشند - یک اصل مسلم و عدول‌ناپذیر است. از شگردهای حافظ در برخورد با خیل گسترده ریاورزان، استفاده رندانه از صفتهای ظاهراً موجه در طعن این جماعت است آنجا که گوید:

راز درون پرده ز رندان مست پرس کاین حال نیست صوفی عالی مقام را

پنبه صوفی را از دو جهت زده است: نخست آنکه رندان مست (اصحاب سُکر) را از راز درون پرده، آگاه نشان داده است و صوفی را که علی‌الاصول باید اهل حال باشد و آگاه به راز، بی‌خبر خوانده است. آنهم صوفی عالی‌مقام را!! دوم اینکه با آوردن صفت «عالی‌مقام» برای صوفی او را به تسخری زیرکانه گرفته و پرچمش را رسماً پایین کشیده است. صوفی عالی‌مقامی که نه اهل حال است و نه آگاه به راز؛ از چه صیغه‌ای می‌تواند باشد؟... و بر همین سبک و سیاق است صفات «پاکدامن؛ پاکیزه سرشت؛ عاقل؛ سرخوش و فرزانه...» برای «شیخ، زاهد، خواجه، صوفی، پیر و...»:

- حافظ به خود نپوشید این خرقة می آلود

ای شیخ پاکدامن معذور دار ما را

- عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت

که گناه دگران بر تو نخواهند نوشت

- ناصح گفت که جز غم چه هنر دارد عشق

گفتم ای خواجه عاقل هنری بهتر از این

- در خرقة صد زاهد عاقل زند آتش

این داغ که ما بر دل دیوانه نهادیم

- صوفی مجلس که دی جام و قدح می شکست

باز به یک جرعه می عاقل و فرزانه شد

- الا ای پیر فرزانه مکن منعم ز میخانه

که من در ترک پیمانانه سری پیمان شکن دارم

اگر چه در این ابیات گاه - و معمولاً - دو نوع نگرش و جهانبینی در مقابل هم قرار گرفته است و حافظ در برخورد با «خواجه عاقل» قصد نقد عقل هیولایی نیز کرده است، با این همه اصل و مبنای سخن طنزآمیز شاعر، به طور کلان تنبیه و تنزیه کژی‌های اجتماعی و اخلاقی است.

حافظ در عرصه گسترده مبارزه با ریا و عوامفریبی، چندان بی‌محابا دل به دریا می‌زند، که کمتر کسی از مسند نشینان از زیر شلاق کوبنده طنز او جان سالم بدر می‌برند. شاعر بی‌اعتنا به مشکلاتی که ممکن است در راه سلامت و امنیت وی و خانواده‌اش به وجود آید، به اعتبار

رسالت اجتماعی خود و با هدف پاسداری از ارزش‌های انسانی هیچ منصب و مقام و قدرتی را مراعات نمی‌کند و صلاح و سلامت و احتیاط را در نقد مفاسد به سویی می‌نهد:

احوال شیخ و قاضی و شرب الیهودشان ^۱ کردم سوال صبحدم از پیر می فروش
گفتا نه گفتنی ست سخن گر چه محرمی درکش زبان و پرده نگهدار و می بنوش
با اینهمه، حافظ به نصیحت پیر می فروش - که بیمناک جان مرید است - گوش نمی‌سپارد و
پرده بر می‌افکند و رازهای نهانی وجیه‌الچهره‌های نیرنگ باز را - که در صفوف موجه مذهبی
و اجتماعی سنگر گرفته‌اند - در معرض قضاوت عمومی می‌گذارد:

- زاهد غرور داشت سلامت نبرد راه

رنند از ره نیان به دارالسلام رفت

- امام شهر که سجاده می‌کشید به دوش

به کوی می‌کده دوشش به دوش می‌بردند

- واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می‌کنند

چون به خلوت می‌روند آن کار دیگر می‌کنند

- صوفیان جمله حریفند و نظر باز ولی

زین میان حافظ دلسوخته بدنام افتاد

- ترسم که روز حشر عنان بر عنان رود

تسبیح شیخ و خرقة رند شرابخوار

- می‌خور! که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب

چسون نیک بسنگری همه تزویر می‌کنند

- محتسب شیخ شد و فسق خود از یاد ببرد

خرقة ماست که بر هر سر بازار بماند

گاهی نیز از «من نوعی خود» پلی ظریف برای عبور از ورطه خطرناک افشاگری‌های بی‌پروا
می‌سازد و رندانه در قفای سپر خود مصون‌سازی بخشنامه‌هایش را صادر می‌کند:

- من این مرقع پشمینه بهر آن دارم که زیر خرقة کشم می‌کس این گمان نبرد

- می‌کشم باده و سجاده تقوی بر دوش آه اگر خلق شوند آگه از این تزویرم

- بس که در خرقة سالوس زدم لاف صلاح
 - مرا که از زر تمغاست ساز و برگ معاش
 - بیا که رونق این کارخانه کم نشود
 - آتش زهد و ریا خرمن دین خواهد سوخت
 - ز جیب خرقة حافظ چه طرف بتوان بست
 - که ما صمد طلبیدیم و او صنم دارد
 فی‌الواقع در این ابیات طیف وسیعی از افراد مختلف اجتماعی - با مناصب گوناگون - مورد نقد قرار گرفته‌اند. شاعر از «مرقع پوشانی» سخن می‌گوید که «خرقه» گل و گشاد خود را برای حمل و نقل «می» و ایضاً محل سازگی به منظور دست یازیدن به مفاسد نهانی بر تن کرده‌اند. «خرقه سالوسی» که زیر آن «لاف صلاح» می‌زنند. خرقة‌ای که از «جیب» آن - که قاعدتاً باید «ندای وحدانیت» بلند باشد - صدای شرک و بت‌پرستی به گوش می‌رسد! بعضی از طنزهای لطیف و ملیح حافظ، که گاه به عناد و استهزاء و انکار مظاهر و مواعید مذهبی کشیده شده است دقیقاً در وضعیت و موقعیت نوعی هشدار، آگاه‌سازی و میزان الحراره اجتماعی تعریف می‌شود. در این طنزها خواجه هم رقیبان را نشانه رفته، و هم تصویری از ساز و کارهای شریعت و طریقت روزگار خود به آیندگان سپرده است.

من که امروز بهشت نقد حاصل می‌شود و عده فردای زاهد را چرا باور کنم؟
 از این بیت شگفتناک به روشنی می‌شود فهمید که «زاهدان» عصر حافظ، مردم فقیر و مفلس را با وعده‌های شیرین بهشت اخروی سرگرم نموده، دست در جیبشان کرده‌اند و خود با غنائم و نعمات! بهشت دنیوی به عیش پرداخته‌اند. اگر چه می‌توان این بیت و مضامین مشابه را از این زاویه نیز نگریست که چون زاهدان و عابدان، زهد و عبادت خود را در معامله با خداوند به طمع دستیابی به «عده فردا» انجام می‌دهند و این کاروند از نظر حافظ که بی‌هیچ طمع و توقع و چشمداشتی به معشوق ازلی عشق می‌ورزد، پذیرفتنی نیست. لذا، شاعر در نقد منفعت‌طلبی کاسبکارانه زاهدان و از موضع خوشباشیگری و دم غنیمت شمری؛ دنیا را - قلندرانه - به عقبا ترجیح می‌دهد. و گاهی پای را از این مرحله نیز بیرون می‌گذارد و یکسره در می‌آید که:

چو طفلان تا کی ای زاهد فریبی به سیب بوستان و جوی شیرم

و زمانی هم برای اثبات بی‌اعتمادی و ناپاوری خود از قول پیر مغانش مستندسازی می‌کند که:

پیر مغان حکایت معقول می‌کند معذورم ار محال تو باور نمی‌کنم
 پیداست برای حافظ که به حاکمیت عقلانیت و حکایات معقول توجه چندانی ندارد، سهل
 است در مواجهه عقل و عشق، همیشه و بی‌شبهه طرف عشق را می‌گیرد، استناد به حکایتی
 معقول صرفاً، اتخاذ سیاستی رندانه، برای عذری است که بهانه آورده. در بیتی حیرت‌انگیز
 فراروایتی خطرناک از کنایه «واعظ شهر» مطرح کرده:

حدیث هول قیامت که گفت واعظ شهر کنایتی است که از روزگار هجران گفت
 نگفته نباید گذشت که این انکار و عناد و استهزاء، که بعضی وقت‌ها دامن مظاهر اصولی را هم
 می‌گیرد و به تردید کشیدن رستاخیز می‌انجامد، به لحاظ مبانی نظری و عقیدتی از دایره طنز و
 مقابله با مدعیان فراتر نمی‌رود. شاعر اگر چه در مقام عارفی تمام عیار «خاک کوی دوست»
 را بارها بر «روضه رضوان» ترجیح داده و از پدرش که آن دیار را به «دوگندم فروخته»
 سبقت گرفته و در این معامله به «جوی» قناعت ورزیده است و رندانه از «پاداش عمل» که
 همان «قصر فردوس» است، گذشته و دل به «دیر مغان» خوش داشته است، اما با این همه
 نمی‌تواند مراتب تأسف و تحسر عمیق و دردناک خود را از ماجرای هیبوط پنهان نماید:

طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق که در این دامگه حادثه چون افتادم
 من ملک بودم و فردوس برین جایم بود آدم آورد درین دیر خراب آبادم
 و تازه آنجا هم که می‌گوید:

پیاله بر کفتم بند تا سحرگه حشر به می ز دل ببرم هول روز رستاخیز
 فی‌الواقع در پی اثبات باوری شیرین است که از سوی «خداشناسان خداشناس» به عذابی ابدی
 و شکنجه‌ای پرومته‌ای یاد و به مردم القاء شده است. و در همین راستاست که برای تسکین و
 تعدیل خود و همفکرانش در می‌آید که:

- نصیب ماست بهشت ای خداشناس برو که مستحق کرامت گناهکارانند
 - فردا شراب کوثر و حور از برای ماست امروز نیز ساقی مهروی و جام می
 لحن طنزآمیز حافظ چنان با جهان‌نگری و مضمون آفرینی او همراه است که گاه تشخیص
 مبانی زیبایی‌شناسی آن دشوار می‌شود طنزی عاشقانه که محبوب را اینگونه سرِ کار
 می‌گذارد:

من چه گویم که ترا نازکی طبع لطیف
 آنقدر هست که آهسته دعا نتوان کرد.
 و «واعظ شهر» را بدینسان می‌گذرد:
 واعظ شهر که مهر ملک و شحنه گزید
 من اگر مهر نگاری بگزینم چه شود؟
 و طبیعت را چنین به طعنه می‌گیرد:
 لاله ساغر گیر و نرگس مست و بر ما نام فسق
 داوری دارم بسی یارب که را داور کنم
 و با وجدان خود نیز از این دست کلنچار می‌رود:
 من از بازوی خود بس شکر دارم
 که زور مردم آزاری ندارم

طلز توام با جبر، مفری رندانه

دیدگاه‌های جبری و اعتقاد به قضا و قدر در غزلهای حافظ تا آنجا ریشه دوانده است که بعضی به جرأت و مستند، خواجه را اشعری دانسته‌اند:

- رضا به داده بده و ز جبین گره بگشا
 که بر من و تو در اختیار نگشاده است
 - چو قسمت ازلی بی‌حضور ما کردند
 گر اندکی نه به وفق رضاست خرده مگیر
 - مکن درین چمن سرزنش به خود رویی
 چنان که پرورشم می‌دهند می‌روییم
 - در ازل هر کو به فیض دولت ارزانی بود
 تا ابد جام مرادش همدم جانی بود

و... ده‌ها نمونه دیگر سبب شده که احمد فرید بگوید: «اشعریان این نیکبختی را داشته‌اند که حافظ از میان آنان برخاسته»^۱ این قضاوت درباره اندیشه‌های کلامی حافظ اگر چه پر بیراه نیست، اما از این نکته ظریف نیز نباید به سادگی گذشت که مواضع جبری حافظ، در بسیاری از مواقع، آگاهانه و رندانه و به قصد ایجاد روزنه یا مفری برای توجیه خطاها و گناهان انسانی اختیار شده است. فی‌المثل آنجا که با صراحت و شهامتی که شاعر را تا مرز ارتداد فرا می‌برد در می‌آید که: «آتش کرا بسوزد گر بوله‌ب نباشد» از سرنوشت محتوم و دردناک کسانی سخن می‌گوید که پنداری از پیش و در روز ازل برای سوختن خلق شده‌اند. و زمانی هم که می‌فرماید:

گناه اگر چه نبود اختیار ما حافظ
 تو در طریق ادب باش و گو گناه من است

رندانه از گناهان احتمالی سلب اختیار نموده و با استدلال «آش نخورده و دهان سوخته» منتهی بر خالق نهاده است. دفاع حسابگرانه از این اندیشه که «حافظ به خود نپوشید این خرّقه می آلود» در حوزهٔ تاخت و تازها و ارتکاب گناهانی که گریزی از آنها نیست، حریم امنی می‌کشد و از فشار طاقت شکن ناشی از آنهمه عناد و انکار و استهزای مظاهر - و ترس احتمالی تکفیر - می‌کاهد. اگر در دایره قسمت «جام می و خون دل» را میان انسانها تقسیم کرده‌اند اگر سرنوشت انسانها در روز ازل رقم خورده است، دیگر چگونه می‌توان او را به میز محاکمه کشید و بازخواست کرد؟

کسی که در ازلش جام می‌نصیب افتاد چرا به حشر کنند این گناه ازو و اخواست؟ و بدینسان است که حافظ بی‌محابا و به حساب «حاصل فرجام روز ازل» «از مسجد به خرابات» می‌رود، و در این راه زبانِ طنزِ آغشته به جبر مفری است رندانه، برای گریز از شکار مدعیان و گرفتن آخرین بهانه از دست منازعان.

مشکلات امنیتی

«بررسی و بازنمود چالش‌های زندگی حافظ شیراز»

رقیب آزارها فرمود و جای آشتی نگذاشت

مگر آه سحر خیزان سوی گردون نخواهد شد؟

از میان خروارها کتاب و مقاله - که عمر حافظ پژوهی معاصر را پر برگ، امانه پر بار نموده است - بی‌شک هیچ اثری همچون دیوان حافظ و همین چهارصد و اندی غزل؛ در شناسایی و شناساندن رخنمودهای نادانسته زندگی مبهم و اثری این رند پر آوازه مفید و موثر نتواند بود.

از چند مثنوی و رباعی و قصیده مشکوکی که به نام حافظ به دست است، نکته دندان‌گیری در نمی‌آید. بویژه آنکه این اشعار در صورت اصالت و صحت انتساب به حافظ، در مقایسه با غزلهای موجود، به لحاظ ساختار و مبانی جمالشناسی ارزش چندانی ندارد.^۱

چنانکه پیداست از لابلائی زیست نامه‌های هفتاد منی قرن نهم و دهم هجری که گاه مو به مو جزئیات بی‌اهمیت زندگی شخصی ملک‌الشعراهای درباری را با آب و تاب ضبط کرده‌اند نیز نکته قابل توجه و مستندی درباره حقایق شعر و زندگی مشهورترین شاعر نیم‌گناه تاریخ ایران به چشم نمی‌خورد. مضاف به اینکه چون حافظ شخصاً نسبت به تدوین غزلهایش اقدام نوزیده و این مهم بعد از مرگ وی (۷۹۲هـ) به تحقق پیوسته است، لذا در صحت اصالت بعضی از کلمات، ابیات و غزلهای دیوان محل تردید فراوان هست. به عبارت دیگر - و به قول شاملو - معتبرترین مدرک در راه شناخت شیوه بالش و چه سانی چالش‌های زندگی حافظ، خود به شدت دستخوش جعل و تحریف و تصحیف گردیده است. نخستین کسی که از علت عدم تدوین دیوان حافظ، توسط شاعر سخن گفته، همانا همدرس، دوست (!) و جامع اشعار خواجه، یعنی جناب محمد گلندام معروف است. از سوی دیگر در حقیقت وجود و هویت واقعی همین آقا نیز جای شک و شبهه فراوان هست. و بدرستی دانسته نیست که گلندام که بوده، در چه موقعیت علمی، فرهنگی قرار داشته و اگر تا بدین حد به حافظ نزدیک بوده - که خود مدعی است - چرا در غزلهای، قصاید و حتی قطعات دیوان نامی از وی در میان نیست؟ بر حسب ظاهر در تذکره‌های قرن نهم نیز هیچ اثر و یادی از گلندام ثبت نشده است. و همین امر هستی جامع دیوان حافظ را سخت به خطر می‌اندازد.^۲ در هر حال چه محمد گلندام نام حقیقی جامع دیوان حافظ باشد و یا اینکه رندی از رنود روزگار، که به خواجه ما ارادتی خاص می‌ورزیده است، این نام بر خود نهاده - تا شاید از گزند بدخواهان حافظ - مصون مانده باشد، در صورت مسأله توفیر چندانی نمی‌کند. نکته مهم و قابل تأمل این است که جناب گلندام - و یا به قول مرحوم استاد محیط طباطبایی - شمس‌الدین محمد گلندام شیرازی، از مقام جامع دیوان حافظ و نخستین کسی که بر غزلهای خواجه «درآمد» یا «مقدمه‌ای» نوشته است، گوید:

«اما به واسطه محافظت درس قرآن، و ملازمت بر تقوی و احسان و بحث کشف و مفتاح و مطالعه مطالع و مصباح، و تحصیل قوانین ادب و تجسس دواوین عرب به جمع اشکات غزلیات نپرداخت و به تدوین و اثبات ابیات مشغول نشد، و مسود این ورق عقالله عنه ماسبق در درسگاه دین پناه مولانا و سیدنا استاد البشر قوام الملة و الدین عبدالله اعلى الله درجاته فی اعلى علیین بکرات و مرات که به مذاکره رفتی در اثنا محاوره گفتی که این فراید فواید را همه در

یک عقد می‌باید کشید و این غرر درر را در یک سلک می‌باید پیوست تا قلابهٔ جید وجود اهل زمان و تمیمهٔ وشاح عروسان دوران گردد، و آن جناب حوالت رفع ترفیع این بنا بر ناراستی روزگار کردی و؛ **عذر اهل عصر** عذر آوری تا در تاریخ سنهٔ اثنی و تسعین و سبعمائه و دیعت حیات به موکلان قضا و قدر سپرد»^۳

در گرد و غبار همین سطور مبهم و کلی چند نکته قابل بحث هویدا است:

الف - اینکه حافظ در جوانی مشغول محافظت درس قرآن و بحث کشف و تحصیل قوانین ادب و... بوده و در مجلس درس مولانا قوام الدین عبدالله حاضر می‌شده است، شکی نیست. اما این ماجرا بدان حکم سست رای نتواند داد که تمام عمر خواجه به مسائل فوق سپری شده، آنقدر که حتی فرصت سر خاراندن و یحتمل امر مهم تدوین اشعار خود را - که سخت بر ارزش و اهمیتشان واقف بوده - به دست نیاورده است.

ب - جناب گلندام - طبق اعتراف خود - پیشنهاد جمع اشعار غزلیات، و تدوین و اثبات ابیات^۴ را به «کرات و مرات در اثنا محاوره»^۵ آنهم در درسگاه دین پناه قوام الدین عبدالله به دوست شاعر خود شمس‌الدین محمد ارائه کرده است. حال آنکه تلمذ حافظ نزد استاد فوق به ایام جوانی خواجه باز می‌گردد و بی‌گمان در این اوان هنوز حافظ در ابتدای راه شاعری بوده است. و پذیرفتن این نکته که غزلهای او فراوان و پریشان بوده باشد، استبعاد منطقی دارد.

ج - دقیقه دیگری که ضمن دقت از مقدمه مورد بحث استنباط می‌شود این است که محمد گلندام، فقط از لزوم تدوین و تثبیت غزلیات پریشان حافظ سخن گفته و اشاره‌ای به گردآوری قصاید، رباعیات و قطعات خواجه نکرده است. از سوی دیگر طرح مساله «تدوین و اثبات ابیات» به احتمال حاکی از آن تواند بود که ابیاتی از غزلهای حافظ، به گونه پاره پاره در دست این و آن بوده است. شاید یکی از دلایل آشفته‌گی توالی ابیات غزلیات حافظ در همین قضیه نهفته باشد.

د - و اما مهمترین دستاورد صحنه گفت و گوی گلندام و حافظ، در محضر قوام‌الدین عبدالله، پاسخ سخت شگفتناک خواجه شیراز به پیشنهاد تدوین غزلیات است. حافظ دو دلیل یا بهانه برای مستندسازی عدم گردآوری غزلیاتش آورده است.

ناراستی روزگار و غدر اهل عصر!!

بله! همه ماجرا و سر نخ اصلی عدم تدوین غزل‌ها در متن و بطن همین دو پدیده خوابیده

است!

برای درک نیت قلبی حافظ طبعاً، شناخت روزگار ناراست، و معرفی اهل عصر و معاشران خواجه که به آنان صفت «غدر» و مکر و ناراستی داده، بسیار مهم و ضروری است. فی‌الواقع حافظ، هر چه کشیده از دست این دو جریان مخرب و ضد بالندگی کشیده است.

درباره شناخت روزگار حافظ، اوضاع اقتصادی زیستگاه و چند و چون مناسبات اجتماعی عصر او، که بخشی از تاریخ خونبار مغول بشمار می‌رود، منابع کم و بیش معتبری فرا روی ماست. همچنین در زمینه موقعیت سیاسی عراق عجم و به طور مشخص فارس و مضافات، و عملکردهای دو حاکمیت آل اینجو و آل مظفر - که در تمام دوران زندگی حافظ بر شیراز مسلط بوده‌اند - نیز متون کهن و نسبتاً قابل اعتمادی در دست هست. هر چند که رخنمود نگاری مورخان این دوره، از جمله محمود کتبی نویسنده «تاریخ آل مظفر»، و شرف‌الدین علی یزدی، مولف «ظفرنامه» - حتی ابن عربشاه - به دلیل گرایش‌های موافق سیاسی ایشان نسبت به حاکمیت وقت، عموماً یکسویه و مغرضانه است و خالی از قضاوت جانبدارانه - که بهر حال دشمن تاریخنگاری محسوب می‌شود - نیست. و دقیقاً به همین دلیل است که فی‌المثل شبه مورخی مانند محمود کتبی تصویری واژگون از قیام سرداران کرمان به رهبری پهلوان اسد طوغانشاه ترسیم نموده و اقدامات انقلابی او را نکوهیده و به طرفداری از جریان مرتجع حاکم یعنی شاه شجاع مظفری و مادرش - که از سوی اجامرو اوباش درباری و فئودالهای محلی تقویت می‌شده‌اند - بسیاری از حقایق تاریخی را کتمان و جعل کرده است.^۴ حمایت مشتاقانه شرف‌الدین علی یزدی از حد زنی‌ها و خُم‌شکنی‌های مبارز الدین محمد مظفری، و توجیه فسق و باده خواری ایام جوانی و اسلام ریایی او در شمار همین جعلیات تاریخی است.

نکته دیگر اینکه مورخان دوره بعد هم، از قبیل خواند میر در حبیب‌السیر، به لحاظ استفاده از همین منابع، قابل اعتماد نیستند. هم از اینرو با اطمینان و جرأت تمام می‌توان مدعی شد که سالم‌ترین و معتبرترین سند برای شناخت عصر حافظ، متون شعری و ادبی آن عصر، مانند دیوان اشعار سیف فرغانی، سعدی، اوحدی مراغی (منظومه جام جم) و علی‌الخصوص لطایف،

رسالات و تعریفات عبید زاکانی تواند بود.

اگر حافظ ما، به دلیل موقعیت اجتماعی، و بیان روشنفکرانه و در ایهام خود تصاویر صریحی از حوادث تاریخی زمانه خود به دست نداده است، چه باک که همتا، دوست و تالی او؛ مولانا نظام‌الدین عبید زاکانی در قالب طعن، طنز، تعریض و کنایه پرده از مفاسد اجتماعی روزگار برداشته است. عبید به لحاظ ویژگی شخصیتی و به سبب اینکه هنگام سقوط شیراز (۷۵۴هـ.ق) از آن دیار گریخته و در تمام دوران دیکتاتوری چهار ساله مبارزالدین محمد، در به در بوده و به گونه‌ای در تبعید به سر برده و طبعاً مشکل امنیتی نداشته است، توانسته مناسبات اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و مذهبی میانه تاریخ ایران را با صراحت کم نظیری، بدون کمترین تعارف و تعریف و تحریفی بیان کند. هم بدین اعتبار آثار مولانا عبید زاکانی در کنار پژوهش‌های متقن و مستندی همچون «کشاورزی و مناسبات ارضی ایران عصر مغول» نوشته پطروشفسکی از قابل اعتمادترین منابع شناخت اوضاع و احوال اجتماعی قرن هشتم هجری بشمار می‌رود.

تأمل کنید در چند بیت حافظ و لطیفه عبید، که با طنزی سخت حیرت‌انگیز و تلخ، مانند «دشنه‌ای زنگار گرفته»* از اعماق جان آدمی عبور می‌کند و تصویری واقعی از روزگار تیره و تار مردم و جایگاه عوام‌فریبانه رهبران سیاسی، مذهبی به دست می‌دهد. زمانی که مسجد پاتوق «وعظ علمای بی عمل» و واعظانی می‌شود که «چون به خلوت می‌روند برخلاف گفته‌های ظاهر فریب کارهای آنچنانی می‌کنند!!» تنها یکی آژاده به نام شمس‌الدین محمد حافظ قران می‌نالد که:

- حافظا! می‌خور و رندی کن و خوشباش ولی

دام تزویر مکن چون دگران قرآن را

- گر ز مسجد به خرابیات شدم خرده مگیر

مجلس وعظ دراز است و زمان خواهد شد

- زاهد ار رندی حافظ نکند فهم چه باک

دیو بگیریزد از آن قوم که قرآن خوانند

- گر مسلمانی از این‌ست که حافظ دارد

وای اگر از پس امروز بود فردایی

در چنین فضای مسمومی عبید پرده‌ها را کنار می‌زند، تا دانسته آید که درون پرده چه فتنه‌ها که نمی‌رود:

- مولانا شرف‌الدین دامغانی بر در مسجدی می‌گذشت، خادم مسجد سگی را در مسجد پیچیده بود و می‌زد. سگ فریاد می‌کرد. مولانا در مسجد بگشاد. سگ بدرجست. خادم با مولانا عتاب کرد. مولانا گفت: ای یار معذور دار که سگ عقل ندارد. از بی‌عقلی در مسجد می‌آید. ما که عقل داریم هرگز ما را در مسجد می‌بینید؟^۵

فقر و خاکسترنشینی گروه کثیری از مردم، که در جریان یورش مغول همه زندگی و دار و ندار خود را از دست داده‌اند، چنان بلایی بر سر ایمانشان آورده که:

- شخصی از مولانا عضدالدین پرسید که چونست که در زمان خلفا مردم دعوی خدایی و پیغمبری بسیار می‌کردند و اکنون نمی‌کنند؟ گفت: مردم این روزگار را چندان ظلم و گرسنگی افتاده است که نه از خدایشان به یاد می‌آید و نه از پیغمبر^۶ در این حال فلسفه‌باقها و صرفیون مشغول گپ‌های شبه روشنفکرانه هستند. غافل از آنکه مردم را غم نان به فلاکت نشانده است:

- یکی از دیگری پرسید: «قیمه به قاف کنند یا به غین؟» گفت: «قاف و غین همه بگذار، قیمه به گوشت کنند.»

و اختلافات مذهبی و جنگ هفتاد و دو ملتی نیز مصیبت دیگری است که دودش مستقیم به چشم عوام الناس می‌رود:

- عمران نامی را در قم می‌زدند. یکی گفت: چون عُمر نیست چراش می‌زنید؟ گفتند: عمر است، و الف و نون عثمان هم دارد.^۷

از طرح مباحث رساله «صد پند» و «تعریفات» بگذریم که قلم را یارای برتافتن مضامین آنها نیست. اما آنچه که از این نوشته‌ها به مشام می‌رسد و شاهد آن نیز در دیوان حافظ به کرات دیده می‌شود، شیوع فساد دامن‌دار و عمیق به ویژه در میان زعمای قوم است و بیهوده نیست که حافظ شیخان روزگار خود را مبلغ گمراهی معرفی می‌کند:

ما را به مستی افسانه کردند پیران جاهل شیخان گمراه

و از صوفیان - که ظاهراً می‌باید منادی صافی و سادگی و بی‌ریایی باشند - به عنوان

حقه‌بازان حرفه‌ای یاد می‌نماید:

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

البته در همین روزگار شعرای عارف مسلکی چون خواجوی کرمانی جانب صلاح و سلامت در پیش گرفته‌اند و همزمان قاتل و مقتول را ستوده‌اند. قصاید مدحی خواجو^۸ در تمجید از شاه شیخ ابواسحق اینجو و امیر مبارزالدین محمد مظفری حاکی از فشارهای طاقت فرسایی است که از سوی این دو رقیب به شعرا وارد می‌آمده است. با این همه در چنان شرایط دشوار و شکننده‌ای حافظ نه تنها تسلیم قدرت حاکم نشده و محتسب خونریز را مدح نگفته، بلکه حتی راه سکوت - و تقیه - را نیز بر نگزیده است. سهل است با شهادت بی‌مانندی امیر غداری چون مبارزالدین را به مبارزه طلبیده و او را بارها به سخره گرفته است:

باده با محتسب شهر ننوشی زنها
 بخورد باده‌ات و سنگ به جام اندازد

که یعنی هم پيالگی و همکاری با حکومت غدار در نیمه راه به قیمت گزاف خطرات جانی و امنیتی تمام خواهد شد!!

اگر چه باده فرحبخش و باد گلپیزست به بانگ چنگ مخور می که محتسب تیزست
 که یعنی فریب آرامش صوری حاکم را نخور و از پلیس امنیتی غافل مشو!!

و برای اینکه ارزش کاروند مبارزاتی حافظ بدرستی دانسته آید، به یاد آورید این حکایت خواندمیر را که شاه شجاع، روزی از پدرش امیرمبارز پرسید آیا هزار نفر با دست خود حد زده‌ای؟ گفت: هشتصد و اندی باشد.^۹

باید اذعان داشت که هنر حافظ در مقابله با امیر قلدری مانند مبارزالدین، در مقایسه با عبید، نه تنها از ارزش‌های شعری و زیبایی‌شناسی بیشتری برخوردار است، بلکه با توجه به موقعیت فردی و اجتماعی این دو بزرگوار، شهادت و شجاعت مبارزاتی حافظ دارای غلظت و اعتبار افزونتری نیز هست. به این سبب روشن که حافظ پس از سقوط شیراز به سال ۷۵۴ هـ ق و متعاقب کشته شدن دوست و ممدوح خود شاه شیخ ابواسحق اینجو در تمام مدت حکومت دیکتاتور بزرگ در آن دیار مانده و یک لحظه دست از مبارزه و افشاگری ننشسته است. حال آنکه عبید مدتی قبل از حتمی شدن سقوط شیراز به تبریز و دربار آل جلائیر گریخته و طرح مبارزه علیه اختناق «مبارز»ی را از راه دور ریخته است، بدون آنکه امنیت و سلامتتس به خطر

افتد. این ماجراها در شرایطی شکل ملموس می‌یابند و مو بر تن منتقدان، مصلحان و آزادیخواهان معاصر راست می‌کنند که خاطر نشان سازیم - در فضای سهمگین و طاقت‌شکن اختناق قرون وسطایی - بی‌گمان مبارزالدین محمد، از ارادت حافظ نسبت به دشمن خود ابواسحق مطلع بوده و از مضمون غزلهای سپاسگونه حافظ درباره شاه شیخ و مستوفی نیک سیرتش حاجی قوام خیر داشته. از اینها گذشته حافظ پس از قتل ابواسحق حتی یک لحظه خاموشی اختیار نکرده و مبارزه بی‌امان و دو سویه خود را به شیوه نشر غزلهای سوگواره در رثای ابواسحق، و انتقاد از تمامیت اقتدار و انحصار حاکمیت مظفری با خیل چاپلوسان صوفی و واعظ درباری به پیش برده است. از همین منظر است که مشکلات امنیتی و خطراتی که هر لحظه جان حافظ را تهدید می‌کرده به روشنی دانسته می‌آید. شعرهای:

- رسید مژده که ایام غم نخواهد ماند چنان نماند و چنین نیز هم نخواهد ماند

- مژده‌ای دل که مسیحا نفسی می‌آید که زانفاس خوشش بوی کسی می‌آید

حاصل امیدواری حافظ از به پایان رسیدن «*فاز و تنعم خزان*» و «*نخوت باد دی و شوکت خار*» در شرایطی است که:

- عقاب جور گشاده ست بال بر همه شهر کمان گوشه نشینی و تیر آهی نیست

- شهر خالیست ز عشاق بود کز طرفی دستی از غیب برون آید و کاری بکند

از سوی دیگر باید در نظر داشت که حافظ فقط از طرف حاکمیت سیاسی وقت تهدید نمی‌شده است، بلکه در جرگه مخالفان سرسخت و ریز و درشت وی طیف وسیعی از صوفیان و زاهدان و واعظان و مفتیان و فقیهان و شیخان دین به مزد درباری نیز صف کشیده و مترصد فرصت و بهانه‌ای برای اذیت و آزار و چه بسا قتل خواجه بوده‌اند. خشم کسانی که از تمغا و مال اوقاف به شکمبارگی می‌پرداخته‌اند، از شنیدن بیت‌های ذیل قابل تصور است:

- مرا که از زر تمغاست ساز و برگ معاش چرا ملامت رند شراب‌خوار - کنم

- فقیه مدرسه دی مست بود و فتوا داد که می‌حرام ولی به ز مال اوقافت

و کدام چاپلوس روغن زبانی است که با شنیدن این بیت به خون گوینده‌اش تشنه نشود؟

ریا حلال شمارند و جام باده حرام زهی طریقت و ملت زهی شریعت و کیش

درباره مبارزه بی‌امان حافظ با مظاهر گوناگون ریا، به همین اندک بسنده می‌کنیم که:

«کی‌برکه گور، داستایفسکی، نیچه و... نمونه‌های عصیانگر و مبارزان ضد سالوس و ریا هستند. اما حافظ در این مبارزه از اینان بسی گرم‌تر و جنگنده‌تر است زیرا وی دروغ و ریا را متضاد خصلت اصیل و مانع رسیدن به حقیقت می‌داند...»^{۱۰}

شادروان دکتر محمد معین نیز به مبارزه پی‌گیر حافظ با خیل ریاکاران و خشک مغزان و متحجران اشاره کرده است:

«فشارهای زهد ریایی موافق با ذوق حافظ نبود... برای انتقام از زاهدان ریایی ایشان را به باد انتقاد می‌گیرد. او در عصری متعصب و در میان مردمی که خشک و قشری بودند می‌زیست...»^{۱۱}

بدین‌ترتیب مشخص می‌شود که حافظ حداقل در دو جبهه با مفاسد اجتماعی روزگار خود درگیر بوده است. در یک جبهه طرف حساب او حکام جور و جهلند و خواهی می‌کوشد، ضمن تاختن به حاکمیت ایشان؛ از هم صحبتی با هر چه ستمکار است، بپرهیزد:

صحبت حکام ظلمت شب یلداست نور ز خورشید جوی بو که بر آید
همچنین بسیار بدیهی است که در اوضاع و احوال استبداد قرون وسطایی، وقتی حافظ می‌فرماید:

شاه را به بود از طاعت صد ساله و زهد قدر یکساعته عمری که در او داد کند
به مذاق هیچ حاکمی خوش نیاید و حتی تحمل چنین موجود - ایضاً مزاحمی - دشوار باشد. و بسیار بدیهی‌تر است که حکومت‌های خودکامه در صدد حذف این منتقد برآیند. منتقد مصلحی که با زبان محتشم، بشکوه و فاخر شعر، سلاطین را هشدار می‌دهد که:

در کوی عشق شوکت شاهی نمی‌خرند آن به کزین گریوه سبکبار بگذری
در جبهه دوم، چنانکه ذکرش رفت، حافظ ما با قشریون و عوام‌فریبان روزگار خود، - که دل به داروغگان گرم داشته‌اند - مواجه بوده است. اگر چه حافظ از آن درجه رندی، و زیرکی برخوردار بوده که به سان حلاج، طناب دار و گردن نازک خود را یکسره به اختیار معاندان نسپارد و با استفاده از هویت تاریخی شهادت امثال عین‌القضات و سهروردی، همواره گریزگاهی و مفری برای روز مبادا باز گذارد. اما به هر حال او نیز برای محکومیت از پیش داوری و طراحی شده، به اندازه کافی نقطه ضعف!! و مدرک به جای گذاشته است. به قول

استاد دکتر مرتضوی «آثار و شواهد عقاید انکارآمیز یا آمیخته به ابهام در دیوان خواجه کم نیست و درباره اصول و مبدأ آفرینش و دنیا و مبدأ معاد و جز آن گاهی بارقه انکار و تردید و استهزا معتقدات مکتبی به چشم می‌خورد...»

به عبارت دیگر گرایشات ملامتی و روحیه قلندری حافظ و آنهمه عناد و استهزای مظاهر مذهب و شریعت - که حافظ به والاترین و متعالی‌ترین پایه و مایه آن یعنی قرآن از اعماق جان عشق می‌ورزیده - بدین سبب نیست که حافظ در جرگه ملامتیون و یا قلندران بوده است. هرگز! ذوق قلندران حافظ صرفاً ابرزاری است برای مبارزه با ریاکاران رنگارنگ. در واقع «اگر حافظ به جای شعر به نثر می‌پرداخت، این همه از می و ساقی و پیر مغان دم نمی‌زد و به همه شیخان و صوفیان و امامان و زاهدان و خرقة و سجاده و تسبیح نمی‌تاخت بلکه می‌نوشت: این صوفیان و مشایخ ریاکارانی بیش نیستند که در لباس اخلاص دام ریاکاری و مردم فریبی گسترده‌اند و با وجود ادعای تهذیب نفس و رسیدن به مقام فنا هنوز در بند نفس خود اسیرند و کبر و غرور که بزرگترین آفت در راه وصول به خداست بر قلوب آنان چیره است. اگر آنان به حافظ می‌تازند برای آن است که دیده‌کور و ظاهر بینشان نیروی تشخیص حقیقت ندارد... در تحصیل مشرب حافظ به این نتیجه می‌رسیم که مشرب خاص وی حتی بیش از جنبه تنبیه ریاکاران و مبارزه با خود پسندان قشری، تظاهرات روح بلند و طبع آزاده خواجه که رنجیده و بیزار از ریاکاریها و مردم آزاریهاست، الهام می‌گیرد... حافظ به ریاکاران می‌گوید: اگر هم آنچنان نباشم که شما ادعا می‌کنید می‌گویم آنچنانم زیرا که به فرض اعمال من فاسد هم باشد از اعمال و صلاح شما صدبار بهتر است.»^{۱۲}

به اعتبار شواهدی روشن از غزلهای مبارزه حافظ با عوام‌فریبان مسند نشین کار را به جاهای باریک کشانده است. به نظر زنده یاد مجدزاده صهبا «شجاعت اخلاقی و شهامت حافظ بیش از آن بوده که در برابر ناملیمات از میدان مخالفان بدر رود و راز درون را در خزینه سینه پنهان کند. به همین دلیل بعدها شیفتگان آثار و فریفتگان افکار او برای آنکه اشعارش را از دستبرد جهل و تعصب و آتش کینه و انتقام خواص و عوام محفوظ دارند ناچار برای اشعار وی تأویلات و تفسیراتی نموده و آنچه را که با ظاهر شرع تباین داشته و یا به عقیده جهال کفر و زندقه محسوب می‌شده به لطایف الحیل تعبیر و تفسیر کرده‌اند. دامنه این تأویلات بعدها به

جایی رسید که در برابر جهل مخالفین به جهل مولفین دلالت نمود.^{۱۳} به هر حال برآیند همه این چالش‌ها قطعاً مشکلات جانی، مالی و امنیتی بسیاری برای حافظ به وجود آورده است:

- رقیب آزارها فرمود و جای آشتی نگذاشت

مگر آه سحر خیزان سوی گردون خواهد شد؟

- گر خود رقیب شمع است اسرار ازو بیوشان

کان شوخ سر بریده بند زبان ندارد

درباره مشکلات امنیتی حافظ، و آنچه که خود به عنوان «ناراستی روزگار» و «عذر اهل عصر» دلیل عدم تدوین غزلهایش یاد کرده است، تأمل در رخنمود مشکوکی که تقی‌الدین اوحدی در عرفات العاشقین آورده است، صرف نظر از بعضی زواید و خیالپردازیها، خالی از لطف نیست و چه بسا که در این میان سر نخی هم به دست آید.

تبعید یا هجرت

دل از وحشت زندان سکندر بگرفت رخت بر بندم و تا ملک سلیمان بروم
یکی از حوادث مستند زندگی حافظ موضوع درگیری با شاه شجاع و عواقب ناشی از آن است. به دنبال این ماجرا شاعر ما ناگزیر از ترک شیراز شده است:

دلا رفیق سفر بخت نیکخواهت بس نسیم روضه شیراز پیک راحت بس

همانطور که دانسته است، حافظ علاقه عجیبی به شیراز داشته و هیچگاه به رغبت عزم کوچ از «شهر پر کرشمه خوبان» نکرده است.^{۱۴} لذا سفر یزد را - که در تحقق آن تردیدی نیست - نباید یک پدیده و یا سفر عادی تلقی کرد. تبعید یا سفر اجباری حافظ به یزد که در غزل:

ای فروغ ماه حسن از روی رخشان شما آب روی خوبی از چاه زنخندان شما

مطرح شده و در آن به «دوری از بساط قرب» و احتمال بیداری مجدد «بخت خواب آلوده» اشارتی رفته، به احتمال قوی در حدود سال ۷۶۴ هـ ق روی داده است. شادروان دکتر معین شأن نزول غزل فوق‌الذکر را درگیری حافظ با شاه شجاع و مکان سرودن آن را یزد دانسته است.^{۱۵} به عقیده ع. دستغیب درگیری حافظ با شاه شجاع پس از سال ۷۶۷ هـ به وقوع پیوسته و طبیعی

است که ماجرای یاد شده دو سه سالی طول کشیده و بتدریج کار بر شاعر دشوار گشته و اقامت او در شیراز سخت شده و عزم مسافرت نموده است.^{۱۶}

به هر صورت در اینکه به سبب این درگیری امنیت شاعر ما به خطر افتاده و مجبور به ترک شیراز شده است و سوسه‌ای نیست. رنگ و بوی شوم ناامنی و احساس خطر از اعماق شعرهای این دوران، به روشنی دیده می‌شود؛ در بیت:

گر از این منزل غربت به سوی خانه روم دگر آنجا که روم عاقل و فرزانه روم
شاعر به امکان و حوادث بعدی بازگشت از تبعید چشم داشته است و طرح این نکته که اگر از این مهلکه جان سالم بدر برد دیگر بی‌گدار به آب نخواهد زد و فرزانه‌وار به حل مسائل خواهد پرداخت.
گر بود عمر و به میخانه روم بار دگر بجز از خدمت رندان نکنم کار دگر
در این بیت <و> به عنوان «فعل محذوف» عمل کرده و حافظ بر این موضوع پای فشرده است که در صورت رستن از خطر، باقی عمر را به خدمت رندان خواهد سپرد.

اما درباره جزئیات و زمینه‌های کورت و درگیری حافظ و شاه شجاع به شاهد و دلیل شفاف، حتی سند دو پهلویی در دیوان حافظ بر نمی‌خوریم و آنچه پیرامون چرایی و چه سانی این ماجرا گفته شده است، اساس چندان محکمی ندارد. روانشاد انجوی شیرازی همشهری فاضل حافظ می‌نویسد:

«خواجه حافظ و آزادگان انگشت شمار شیراز با روی کار آمدن شاه شجاع می‌پنداشتند مردی متظاهر به آزادی و حمایت از علم که تلخی استبداد چشیده به حکومت رسیده است. لیکن آن زاده استبداد نیز پس از مدتی کوتاه راه و روش پدر در پیش گرفت و کار خود بینی و خود رایی او به کوشش متملقان به جایی رسید که تصور می‌کرد چون از جلال و شکوه امارت برخوردار است، در شعر و سیاست و ادب و کیاست هم سرآمد همگانست و در وادی غرور تا آنجا پیش رفت که نتوانست نفوذ روزافزون و شهرت خواجه را در اقطاری که زبان فارسی بر آن می‌تابید تحمل کند* بر شعر حافظ نکته گرفت و خود را در شاعری بالاتر شمرد و چون با طعنه شاعر رند روبرو شد آزرده گردید و به راهنمایی فقیهانی که از خوان او لقمه‌ای می‌بردند با تمهید توطئه درصدد آزار و بی‌حرمتی خواجه برآمد.* صورت ظاهر توطئه چنین بود که خواجه شمس‌الدین محمد مدرس، مفسر و حافظ قرآن منکر قیامت و روز موعود شده و گفته

است: *وای اگر از پس امروز بود فردایی*. نوشته‌اند که به خانه خواجه شیراز ریخته او را به مجلس محاکمه خواندند. خاندان او ترسان و بیم زده به خیال از میان بردن مدرک جرم، آثاری را که در زمره عالی‌ترین تراوش‌های اندیشه بشری بود نابود ساخته و از میان بردند. *۲ حافظ با زیرکی و خردمندی و به راهنمایی شیخ تایبادی تهمت را از خود دور ساخت و از آن مهلکه جان بدر برد. *۳ در دورانی که افق فارس را ابرهای تیره ظلم و شقاوت تاریک ساخته، ندای جنبش عدالت و آزادی فکر خاموش مانده و شهر شیراز جلوانگاه دلکان سفله و آدم نمایان فرومایه شده است جای تعجب نیست اگر خواجه حافظ خورشید آسمان معرفت و منادی حق و حقیقت برجان خود بیمناک باشد و با حیرت و اندوه بگوید:

- هنر نمی‌خرد ایام و بیش از اینم نیست کجا برم به تجارت بدین کساد متاع؟
- جای آنست که خون موج زند در دل لعل زین تغابن که خزف می‌شکند بازارش
- سیرم ز جان خود به دل راستان ولی بیچاره را چه چاره که فرمان نمی‌رسد
البته در چنان احوال نکبت‌بار نباید انتظار داشت که نام حافظ یا سوانح عمری و روابط وی با هم عصران او در کتب آن زمان منعکس شده باشد. همین مقدار از آثار خواجه هم که باقی مانده بیشتر از هر چیز به اعجاز و کرامت شبیه است.^{۱۷}

احمد شاملو، ضمن تأکید بر اهمیت موضوع عدم تدوین دیوان خواجه شیراز، در زمان حیات و به دست خود وی، با نقل روایت حبیب‌السیر که به تفصیل مجادله حافظ و شاه شجاع را ثبت کرده است، گوید:

«حافظ بارها و ظاهراً در ثلث آخر عمر خویش به سختی در خطر افتاده، حتی کلمه شهید

که در مقدمه دیوان آمده گروهی را معتقد کرده است که حافظ را به قتل آورده‌اند»^{۱۸}
البته پافشاری شاعر سترگ معاصر بر کلمه شهید و اصرار بر اینکه واژه فوق در کنار لقب و کنیه حافظ مترادف «مقتول» است، با توجه به تحقیق دقیق دکتر شفیع کدکنی درباره کاربرد واژه شهید، *سوای «مقتول»* و «کشته در راه حق» امروز دیگر اعتبار چندانی ندارد.^{۱۹} اما با این همه تشکیک و طرح و شرح ماجرا از زبان شاملو شنیدنی است:

«با استناد به آنچه اوحدی در عرفات العاشقین آورده است به این حقیقت راه می‌توان برد که: نه غزلهای موجود صورت تمام و کمال غزلهای حافظ است و نه این دیوان شامل همه غزلهای او. اینها که به دست ما رسیده تنها مثنوی سروده‌های بی‌خطر یا کم‌خطر اوست. ابیاتی است از غزلهایی که می‌توانسته

به این و آن نسخه دهد. و حقیقت ماجرا این است که آخرین اشعار و غزل‌های دیگر حافظ که اهل خانه او به مصداق اهل بیت ادبی به مافیة از وجود آنها و خطرناکی‌شان به خوبی آگاه بوده‌اند و می‌دانسته‌اند که اگر به دست دشمنان بیافتد باید مرد بزرگ خانواده را نابوده شده انگارند همراه نسخه‌های اصلی غزل‌هایش در مجموعه اوراق و دست نوشته‌های وی از میان رفته است.»^{۲۰}

حتی اگر روایت خواندمیر درباره تعرض شاه شجاع به حافظ و قول تقی‌الدین اوحدی پیرامون چگونگی محاکمه و از بین رفتن اشعار خطرناک خواجه شیراز، افسانه‌ای بیش نباشد، به شهادت اسناد متقن و انکارناپذیری از غزل‌های سالم حافظ، و براساس تحلیل مقدمه گلندام و با توجه به اوضاع و احوال اجتماعی قرن هشتم هـ می‌توان با اطمینان تمام گفت (و پذیرفت) که حافظ ما بارها و بارها از سوی گزندگان و گروه‌های فشار، تهدید به قتل شده است. و ناگفته نگذیریم که اگر چه افسانه‌ها و خیالپردازی‌هایی که در زمینه زندگی رازناک حافظ گفته و بافته شده است، در بسیاری از موارد، فاقد ارزش تاریخی است اما با این حال نباید از شرایط ذهنی و عینی بروز این افسانه‌ها به سادگی گذشت. به قول مرحوم قزوینی:

«نباید در افسانه‌ها به دیده حقارت نگریم. اقل فواید آنها این است که حالت روحیه مخترعین آن افسانه‌ها و ناقلین و رواة آنها را در طی قرون ماضیه برای ما مجسم می‌سازد. مثلاً این همه افسانه که در حق حافظ راست یا دروغ روایت یا اختراع کرده‌اند چرا در حق خواجه عصمت بخاری مثلاً اختراع نکرده‌اند؟»^{۲۱}

پاسخ سوال مرحوم قزوینی روشن و بسیار ساده است: حافظ به عنوان مشهورترین متفکر و شاعر عصر خود همواره در کانون بحران و مرکز توجه محافل اجتماعی، فرهنگی و مذهبی، قرار داشته است و دقیقاً به همین دلیل و به سبب دیدگاه‌های انتقادی، از سوی رسانه‌های خبری - به اصطلاح تذکره‌ها - که عموماً وابسته به حاکمیت وقت بوده‌اند، سانسور و بایکوت خبری شده است. مهمترین برهان مسکوت و مکتوم ماندن زندگی پر فراز و نشیب برجسته‌ترین شاعر غزلسرای ایران در همین فرایند نهفته است.

هدیان تذکره نویس

«چند گمانه زنی در زمینه سفر حافظ به اصفهان»

و اچه شمس‌الدین محمد حافظ، شیراز را دوستتر می‌داشته و هر جا که دستش رسیده، از آب و هوا گرفته تا ماهرویان آن سامان را ستوده و به رخ این و آن کشیده است:

- شیراز معدن لب لعل است و کانِ حُسن
من جوهری مفلسم ایرا مشوشم
شهری است پر کرشمه خوبان ز شش جهت
چیزیم نیست ورنه خریدار هر ششم
- خوشا شیراز و وضع بی‌مثالش
خداوندا نگهدار از زوالش
به شیراز آی و فیض روح قدسی
بجوی از مردم صاحب کمالش
و جز یکی دوبار، که به صراحت از شیراز (و شیرازیان) بد گفته، و قصد ولایت دیگری کرده است؛ از جمله:

آب و هوای فارس عجب سقله پرور است
کو هم‌رهی که خیمه ازین خاک برکنم^۱
در تمام مدت عمر شهر بند^۲ زادگاهش بوده:

نمی‌دهند اجازت مرا به سیر و سفر نسیم خاک مصلی و آب رکن آباد^۳ درباره سبب کدورت حافظ از شیراز، ماجرای درگیری با شاه شجاع و کوچ اجباری به یزد در مقاله پیشین سخن گفتیم و این نکته را هم اضافه کنیم که شاعر نازک دل ما پس از سعایت بدخواهان و تغییر خلق و خوی شاه شجاع - که متعاقب سفر کرمان روش پدر پیشه کرده بود^۴ - یک چند به یزد رفته و مدت اقامتش نیز در آن دیار دیر نپاییده است:

دلم از وحشت زندان سکندر بگرفت رخت بر بندم و تا ملک سلیمان بروم^۵
با این همه در غزل‌های حافظ، ابیاتی به چشم می‌آید، که شاعر از اصفهان، به نیکی یاد کرده و این موضوع لاجرم پرسشی را پیش کشیده است که پاسخ آن را در باز نمود چند فرضیه، باید سراغ گرفت.

آیا حافظ اصفهان را از نزدیک دیده است؟

البته می‌توان گمان برد که خواجه زندان، بسان هر شاعر دیگری، بی که جایی را خود دیده باشد، به یاری شنیده‌ها و خوانده‌ها و خیالپردازی، سخن گفته و شهر زنده رود را تعریف و توصیف کرده. پذیرش این احتمال؛ که دور هم نیست همان و نقطه ختم بر گفتار همان. اما اگر کسی در آید که چرا حافظ، از ولایات کرمان و یزد و قزوین و تبریز^۶ و هرات و بغداد، که در قرن هشتم اعتبار و اهمیتی ویژه داشته‌اند - و کمتر از اصفهان نبوده‌اند - هیچ نگفته و یا دست کم بی‌اعتنا رد شده است آنگاه پایه‌های این فرضیه فرو خواهد ریخت. لذا برای روشن شدن چند و چون فرضیه سفر خواجه شیراز به اصفهان، کندوکاو، و اگر و مگر بیشتری بایسته است.

زیست‌نامه نگاران درباره زندگی رازناک حافظ، و طبعاً چند و چون سفرهای او نه تنها حرف عالمانه‌ای که مبنای تحقیق دقیق واقع شود، نزده‌اند، بلکه با نقل داستانهای جعلی و خوابنماهای خنک و بی‌مایه و افسانه‌های بی‌پایه، عرصه قضاوت را دشوار و پیچیده کرده و برگره‌های این کلاف سر در گم افزوده‌اند. از مقدمه جناب گلندام، جامع دیوان هم، راه بدیهی نتوان بُرد^۷. مضافاً، در غزل‌های شاعر، به عنوان تنها مدرک معتبر موجود، آنقدر آشفتگی، شک و شبهه و اختلاف راه یافته، که این سند گرانسنگ، خود نیازمند تصحیح و تصفیه‌ای جدی و فراسلیقه‌ای^۸ است.

بررسی و باز نمود چند فرضیه

الف - برخی از پژوهشگران به استناد بیت:

همی رویم به شیراز با عنایت بخت زهی رفیق که بختم به مهری آورد
برآند که حافظ، در اواخر عمر خارج از شیراز بسر می برده و احتمالاً سری هم به اصفهان زده
است.^۹ در اینکه بیت فوق از غزلهای چهار سال آخر عمر خواجه است، تردیدی نیست. اما
همانگونه که دانسته آمده، مدتی پیش از به قدرت رسیدن شاه منصور مظفری (ممدوح غزل
فوق) اصفهان زیر سم ستوران تیمور، به سرزمینی سترون و بی پرند و بهار، تبدیل شده
(۷۸۹ هـ.ق) و قاطعان طریق امنیت جانی و مالی مردم را به یغما برده بودند.^{۱۰} ضمن اینکه
دشوار بتوان پذیرفت که شاعری مانند حافظ، با آن گرایش شدید انساندوستی، به گاه بازگشت
از دیاری ویران، بفرماید:

نسیم باد صبا دوشم آگهی آورد که روز محنت و غم رو به کوتاهی آورد
زمانه‌ای که وصف حال حوادث دردناک و مصیبت بارش، در دو غزل سوزناک نیل بخوبی
ترسیم و بیان شده است:

- سینه مالامال دردست ای دریغا مرهمی دل ز تنهایی به جان آمد خدا را همدمی...
- دو یار زیرک و از باده کهن دو منی فراغتی و کتابی و گوشه چمنی...
از طرفی ضبط دیگری از مصرع «همی رویم به شیراز با عنایت بخت» به صورت:
«نسیم زلف تو شد خضر راهم اندر عشق»^{۱۱} به دست داده‌اند، که در جای خود از اعتبار
فرضیه مورد بحث خواهد کاست.

ب - ممکن است، حافظ، پیش از ورود به دوره شعری، - قبل از سال ۷۴۰ - به اصفهان
رفته و یا به قولی از آن ولایت رخت به شیراز بسته باشد و به همین دلیل از مقدمات و
بسترهای آن سفر در غزلهایش سخنی نگفته. چرا که برای خواجه بزرگوار ما ترک شیراز
بقدری اهمیت داشته است که می بینیم هر زمان بار و بندیل سفر بر بسته، به نوعی زمینه‌ها و
مسائل آنرا در شعرش منعکس کرده. فی‌المثل، پیش از سفر (تبعید؟) یزد، فرموده:

دلا رفیق سفر بخت نیکخواهت بس نسیم روضه شیراز پیک راهت بس

و زمانی که از این سفر اجباری عزم بازگشت به شیراز کرده، فرموده است:

گر بود عمر و به میخانه روم بار دگر
 به جز از خدمت رندان نکم کار دگر
 و یا، وقتی که به دعوت ملوک بحر نشین (هرمز) سوار کشتی شده، ظاهراً از وحشت توفان و
 دلهره ترک شیراز، عطای مسافرت را به لقایش بخشیده و درآمده است:
 چه آسان می‌نمود اول غم دریا به بوی سود

غلط کردم که این توفان به صد گوهر نمی‌ارزد
 به این اعتبار، انتظار، توقع و جستجوی پژوهشگر، به منظور دست یابی به شواهدی از سفر
 احتمالی اصفهان چندان بیهوده و بی‌مورد نیست.

ج - دور نیست که بیت یا غزل مورد نظر (سفرنامه اصفهان)، جزء آن دسته از اشعاری
 باشد، که گفته‌اند هنگام یورش گزمگان امنیتی مظفری به خانه حافظ، توسط اهل بیت وی،
 شُسته و از بین رفته است.

یک فرضیه قابل توجه!

د - نگارنده با احتیاط تمام، احتمال می‌دهد که شاه شجاع، آنگاه که به قصد سرکوب
 طغیان برادرش محمود به اصفهان تاخته (۷۶۸ هـ.ق)، حافظ را نیز - که از ملازمان دربار بوده -
 ناگزیر به همراهی کرده است. در این سفر جنگی، خواجه نظام‌الدین عبید زاکانی در کنار شاه
 شجاع بوده و قصیده‌ای هم به میمنت «فتح اصفهان»، تحت همین عنوان، سروده است:

صبح عید و رخ یار و روزگار شباب خروش چنگ و لب زنده رود و جام شراب
 نوید فتح صفهان و مژده اقبال نشان بخت بلند و امید فتح الباب.^{۱۲}
 با توجه به سابقه دوستی و رفاقت عبید و حافظ، استبعادی ندارد اگر بپذیریم که خواجه
 شیراز، استاد طنزگوی قزوینی تبار خود را در سفر اصفهان تنها نگذارده است. در این هنگام
 حافظ، حدوداً، پنجاه سال داشته.

ه - شاید آنگاه که خواجه جلال‌الدین تورانشاه (ممدوح محبوب حافظ و وزیر مدبر شاه
 شجاع) مسوولیت رسیدگی به امور اداری، مالی و سیاسی اصفهان را به عهده گرفته^{۱۳} - حدود
 سالهای ۷۷۷ هـ.ق - دوست شاعر خود، حضرت حافظ را، یکچند به نزد خویش خوانده.

و - این احتمال هم دور از ذهن نیست که حافظ وصف اصفهان را از زبان پدرش - خواجه
 بهاء‌الدین - شنیده باشد:

«چنین گفته‌اند که، در روزگاری که اتابکان هنوز در این دیار [شیراز] فروشکوهی داشتند، پدر حافظ، از اصفهان رخت به شیراز کشید و همانجا به سوداگری پرداخت و سرمایه‌ای اندوخت. اما در سالیان آخر عمر سر رشته حساب از کفش بیرون شد و سرانجام همسر بیوه و پسر خردسال خویش را تهی دست و نیازمند رها کرد و مُرد.»^{۱۴}

ز - گروهی زادگاه حافظ را اصفهان دانسته‌اند. صرف نظر از مجادله و ابرام هیچ دلیل و شاهی بر قبول یا رد این رای موجود نیست.

ح - و بالاخره جناب «امین احمد رازی»، که گویا اصرار داشته، حافظ را در شمار راهیان اصفهان «جا بزند» ذیل نام «خواجه امین الدین حسن» حکایتی دارد که از فرط خُنکی، در جعلی بودن آن کمترین شکی نتوان داشت. شاید به نقل و خواندنش بیارزد:

«خواجه امین الدین حسن، از بزرگان و نیکان آن شهر و مکان [اصفهان] بوده و مناقب حمیده و مفاخر پسندیده بسیار داشته. از نیکویی صفاتش آن است که وقتی خواجه حافظ به صفهان وارد شده و ملازمان خواجه به علت مستی (!) وی را تشهیر کرده گرد شهر گردانیده‌اند. که در خلال این احوال خبر به خواجه رسید، فرمود تا تخته کلاه را از سر حافظ گرفته، بر سر او گذاشتند و آن مقدار راه که او را برده بودند، رفته و پس از آن عذر بسیار خواسته و خواجه حافظ در شکر آن غزلی گفته که مطلعش (!!) این است:

به رندی شهره شد حافظ پس از چندین ورع لیکن

چه غم دارم که در عالم امین الدین حسن دارم»^{۱۵}

شگفتناک و حیرتانگیز است!! شاعری که شکر سخنش دهان عارف و عامی را شیرین کرده و شعرش یک شبیه ره یکساله رفته، گرانمایه مردی که آحاد مردم گفته‌اش را، آنهم به گاه حیات وی؛ دست به دست می‌برده‌اند... ابر رندی که با متعالی‌ترین کلمات و پخته‌ترین مضامین رازهای سر به به مهر را افشا کرده و یک تنه بر تمام مظاهر قدرت حاکم تاخته و جبهه گسترده ریاورزان و دین به مزدان و منتشرعین و شبهه‌خواران و زاهدان و فقیهان و شیخان گمراه را در هم شکسته و سلاطین روزگار را به ریشخند گرفته، متفکری که بر تمام علوم عصر مسلط بوده و کلام خدای را در چهارده روایت از حفظ داشته و سخنش جلوه‌گاه عالیترین مفاهیم مذهبی، تاریخی، اسطوره‌ای، علمی، فلسفی، و عرفانی و عشقی است... شاعری که صدرنشین

مجالس درس و بحث بزرگانی چون قوام الدین عبدالله و یکه تاز بزم‌های شادخواری یواسحق و شاه شجاعی بوده... اینک در لابلای اوراق تذکره هفت اقلیم «دست بند» به دست از خیابانهای اصفهان سر درآورده! آنهم با کلاه بوقی و ایضاً به جرم سیاه مستی ناشی از نوشیدنِ مفرطِ عرق سگی لابد!! شوخی جالبی است! البته هیچ دور نیست که خود «امین احمد آقای رازی» هم به آنچه که می‌بافته و سرِ هم می‌کرده باور نداشته است. و قصه را صرفاً به خاطر بهادادن به خواجه امین الدین حسن اصفهانی نقل کرده. ضمن اینکه ممدوح غزل یاد شده، خواجه قوام‌الدین حسن تمغاچی، دوست محبوب حافظ، و وزیر و مشاور شاه شیخ ابواسحق اینجوست، نه امین الدین حسن و نگفته نگذیریم که حافظ شیراز، چند بار از حاجی قوام به نیکی یاد کرده و او را در شمار پنج نفر از اکابر و اعظم فارس ستوده است.

غزلی از حافظ بر کتیبه آرامگاه امیراویس

«در قسمت غربی دشت محال اردستان، آرامگاه با شکوهی با آجرهای بسیار بزرگ ساخته شده است که دارای دو سنگ جالب می‌باشد. یک سنگ قائم که کتیبه تاریخی آن مشتمل است بر اسامی دوازده امام (ع) به خط ثلث و مشخصات آن مرحوم: الامیر جلال الدوله و الدین امیر اویس... و اشعاری پراکنده. سنگ افقی که بر روی آن چند دوبیتی و غزل نوشته شده است. بر حاشیه سطح فوقانی سنگ افقی که با گل و بوته حجاری شده، غزلی از حافظ حک گردیده است، به مطلع:

بلبلی خون جگر خورد و گلی حاصل کرد باد غیرت به صدش خار پریشان دل کرد»^{۱۶}
این موضوع نشان می‌دهد که از دیرباز، در دورافتاده‌ترین نقاط اصفهان نیز حافظ مطمح نظر متفکران بوده و اشعارش لطافت قدسی داشته و بر در و دیوار زیارتگاه‌ها و سنگ قبرها نقش می‌بسته است.

**

باری چه خواجه بزرگوار ما، به اصفهان رفته و دل به بانگ اذان گلدسته‌های مساجد زیبایش خوش کرده باشد، و در سایه سار کوچه باغهای آن سامان، یله بر خنکای چمن و گوش به ترنم نوای جویباران، با شاهدان «شوخی شیرین کار شهر آشوب» اصفهانی نرد

عشق باخته باشد و در پیچ و خم درختان میوه باغکارانش ترانه سر داده باشد و زنگار تن در زلالی زنده‌رود شسته باشد... و چه شرح آن دیار را از زبان پدر یا مسافران اصفهانی شنیده باشد. بی‌گمان پس از شیراز، اصفهان را دوست می‌داشته و در شعر خود جلوه‌هایی از آن ولایت را ترسیم نموده است.

نمادهای اصفهان در شعر حافظ

- گرچه صد رودست در چشمم مدام زنده‌رود و باغکاران یاد باد
- اگر چه زنده‌رود آب حیاتست ولی شیراز ما از اصفهان به!
- خرد در زنده‌رود انداز و می‌نوش به گلبانگ جوانان عراقی

همچنین باید توجه داشت که مراد حافظ از «عراق» در بیشتر موارد همان اصفهان است: عراق و فارس گرفتی به شعر خوش حافظ بیا که نوبت بغداد و وقت تبریز است
اگر چه گاهی از عراق و اصفهان، در مقام یکی از مقامات دوازده گانه موسیقی یاد می‌کند:
نوای مجلس ما را چو بر کشد مطرب گهی عراق زند گاهی اصفهان گیرد
«اصفهان، یا سپاهان یا صفاهان یکی از مقامات دوازده‌گانه قدیم است. یا یکی از دستگاه‌های هشتگانه روزگار ماست موسیقی شناسان اصفهان را بخشی از دستگاه همایون می‌دانند. اما در روزگار گذشته چهارمین مقام از دوازده مقام اصلی به شمار می‌رفته است.»^{۱۷}

یک فروغ رخ ساقی

«شرح اندیشه وحدت وجود در بیتی از حافظ»

این همه عکس می و نقش نگارین که نمود

یک فروغ رخ ساقی ست که در جام افتاد

بده اعتبار شواهدی بسیار محکم، حافظ از طریق شعر و اندیشه فخرالدین عراقی - به ویژه لمعات - به حلقه مکتب وحدت وجودی ابن عربی متصل شده و از آن تأثیر پذیرفته است. ابیات ذیل انعکاس شعری بخش ناچیزی از این تأثیر است:

ما در پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم	ای بی‌خبر ز لذت شرب مدام ما
- خیال روی تو در هر طریق همره ماست	نسیم موی تو پیوند جان آگه ماست
به صورت از نظر ما اگر چه محجوب‌ست	همیشه در نظر خاطر مرفه ماست
- معشوق عیان می‌گذرد بر تو ولیکن	اغیار همی بیند از آن بسته نقابست

- دل ســـــراپـــــرده مـــــحبت اوست
 - هر گل نو که شد چمن آرای
 - مردم دیده ما جز به رخت ناظر نیست
 - روشن از پرتو رویت نظری نیست که نیست
 - جلوه‌گاه رخ او دیده من تنها نیست
 - تو را چنانکه تویی هر نظر کجا بیند
 - هر دو عالم یک فروغ روی اوست
 - ندیم و مطرب و ساقی همه اوست
 - یارب به که شاید گفت این نکته که در عالم
 - رخساره به کس ننمود آن شاهد هر جای
 - بجز این شواهد، و ده‌ها نمونه دیگر، - که ذکر همه آنها از حوصله سخن ما بیرون است -
 اندیشه وحدت وجودی حافظ در عالی‌ترین شکل شعری و تکامل یافته‌ترین گونه فکر فلسفی
 در این بیت مجال جلوه یافته است:

این همه عکس می و نقش نگارین که نمود یک فروغ رخ ساقی ست که در جام افتاد
 این جستار قرار است به طرح و شرح اندیشه وحدت وجودی در این بیت حافظ - از منظر اصول
 حکمت متعالیه - پردازد.

از میان تبعات و فرادش‌های اصل اصالت وجود، نظریه وحدت وجود بیش از هر نظریه
 دیگری مورد توجه حکما و عرفا - و مدعیان و منکران ایشان - قرار گرفته است. به جرأت
 می‌توان گفت که کمتر نظریه‌ای همچون وحدت وجود بدینسان تأیید، تبلیغ، تکریم و تمجید
 شده و به همان میزان نیز محل تردید و تکفیر واقع گردیده است.
 مبحث وحدت وجود کل مباحث وجودی حکمت متعالیه، مرز مشترک حکمت و عرفان اسلامی،
 و پایه و مایه همه اندیشه‌های یکتاپرستی و توحید است.

الوجود حقیقة ذات مراتب

وجود حقیقتی است ذومراتب «یک سو قوی، سوی دیگر ضعیف» جنبه‌ای شدید و جانبی

خفیف. همچنین مراتب متعددی میان این دو مرتبه هست که به آن وجودات خاصه یا تکثرات، گویند. منشأ هستی و موجودیت این وجودات همان وجود واحد حقیقی بسیط قائم به ذات است. به قول حافظ اصل تمام عکس‌های مختلف و مخالف، و نقش و نگاری (تکثرات) که در این عالم نمود یافته، همان یک فروغ رخ ساقی - حضرت احدیت - است، که چون عاشق جمال و جلال خویش بود - در ازل از پرتو تجلی حسن مطلق خود - انسان را آفرید. حدیث:

کنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف.^۱

که بارها از سوی عرفا، شعرا، و حکما به شیوه‌های گوناگون شرح و تبیین شده است، بر همین ماجرا دلالت دارد.

وحدت خاص وجود است و بس

از نظر صدرالمتألهین وحدت و وجود در صدق بر اشیاء متساوی‌اند و هر چه بر وجود اتلاق شود عیناً اتلاق وحدت نیز بر آن صدق خواهد کرد و لذا وحدت و وجود در قوت و ضعف نیز بسان هم هستند و هر چه که وجودش اقوی باشد وحدتش هم اتم خواهد شد و بدینگونه صدرا وحدت را با وجود هنباز و همسان می‌داند: و یدور معه حیث دار.^۲

در مبانی جهان‌نگری حکمت الهی وحدت نیز مانند وجود غیرقابل تعریف و تحدید است. صدرالمتألهین وحدت را مختص ذات واجب الوجود می‌داند و در مبحث «وحدانیت واجب الوجود» می‌فرماید:

«چون واجب الوجود منتهی الیه سلسله حاجات و تعلقات است، پس وجودش متوقف بر هیچ چیزی نیست و ذات او از جمیع جهات ذاتی است بسیط الحقیقه [و ذاتی که از جمیع جهات بسیط است و در عین وحدت و بساطت کامل بر کلیه ذوات و حقایق وجودیه مشتمل است، بسیط الحقیقه کل اشیاء]^۳ اگر چنانچه در عالم وجود حقیقی و بسیط، وحدت حاصل نباشد و به عبارت دیگر واجب الوجود واحد و یگانه نباشد، لاجرم ذات این واجب الوجود از ذات واجب الوجود مفروض جدا خواهد شد و بدینسان میان این دو واجب الوجود فرضی حاجت و تعلق برقرار خواهد گردید و یکی معلول دیگری و یا هر دو معلول علت ثالثی خواهند شد و این موضوع فرضی با وجوب وجود تنافر دارد.

درباره وحدت و وحدانیت واجب الوجود، ملاصدرا در میحث «فن الیهیات بالمعنی الاخص» از کتاب عظیم اسفار الاربعه، به تفصیل سخن گفته و چکیده عقایدش را در بعضی اشراق‌های مشهود اول کتاب شواهد ربوبیه، یادآوری کرده است. مباحث اصلی شواهد حول و حوش نظریه «وحدت در عین کثرت، و کثرت در عین وحدت» دور می‌زند. از جمله در فصلی، ضمن تأکید بر وحدت و بساطت واجب الوجود، او را جامع جمیع وجودات خاصه می‌داند:

«هر موجودی که از جمیع جهات بسیط و عاری از ترکیب است، در عین وحدت و بساطت

مشمول است بر کلیه اشیاء و اعیان وجودیه»^۴

به نظر صدرالمتألهین مشرک حقیقی (شُرک خفی) کسی است که در عالم وجود به چیزی جز واجب الوجود و جلوات وجود او معتقد باشد و موجودی مستقل از وجود و منفصل از وجود واجب الوجود بشناسد. به عقیده صدر سلسله وجودات و موجودات از علل و معلولات همگی به حقیقت واحد و یگانه‌ای به نام وجود منتهی می‌گردند. برای کلیه موجودات اصل و حقیقتی است واحد که ذات او به ذات خویش فیاض و مفیض کلیه موجودات است و به حقیقت خویش محقق و مقوم کلیه حقایق وجودیه است. فشرده اندیشه وحدت وجود در حکمت صدرایی به قرار ذیل تواند بود:

- اوست اصل و حقیقت^۵؛ و بقیه موجودات همگی شئون گوناگون اویند.

- اوست ذات و ماسوای او اسماء و صفات و مظاهر اسماء و صفات اویند

- اوست اصل و ماسوای او اطوار و فروع اویند. س قصص. آ ۸۸ / س غافر. آ ۱۶

- او علت، اصل، مبدا، حقیقت و وجود واحد و واحد وجود است و ماهیات، ممکن و شانی از شئون علتند.

در اینجا نیز صدرالمتألهین در اثبات و تبیین آرا و عقاید خود - همچون همیشه - به قرآن توسل جست و آیات مبارکه ذیل را شاهد نظر خود آورده است:

وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

قصص: ۸۸ / نیز غافر: ۱۵ - ۱۶

ملاصدرا در مشهود دوم از کتاب عزیز شواهد ربوبیه، نکات دیگری درباره وحدت و وحدانیت وجود مطرح کرده است. از جمله فرماید:

«واجب الوجود سرسلسله موجودات و نخستین موجود، وجود محض و عاری از ماهیت ماده و قوه، وجودی است اتم و اکمل کلیه موجودات»^۶

«کلیه صفات کمال در حاق ذات واجب الوجود است. زیرا او صمد است و او احد است. وجود او کل الوجود و مشتمل بر کلیه وجودات است و صفات او کل صفات و مشتمل بر کلیه صفات موجودات است.» صدرا به تبعیت نظریه وحدت وجود، حتی عقل اول را که فیض نخستین و اولین موجود صادر از واجب الوجود است، موجودی واحد می‌داند.^۷

از تقریرات مبسوط صدرالمتهلین درباره واجب الوجود به جرأت می‌توان حکم داد که:

«وحدت وجود به معنای صحیح آن - در حکمت متعالیه - بدون شک مأخوذ از وحی است و توحید حقیقی همان وحدت وجود است»^۸

ریشه‌ها و ابعاد نظریه وحدت وجود

به عقیده استاد مطهری، مبحث وحدت وجود نیز بسان مکتب اصالت وجود زاده اندیشه ملاصدرا است:

«همان ریشه‌هایی که مساله اصالت وجود را در فلسفه وارد کرد. همان ریشه‌ها نیز مساله وحدت وجود و کثرت موجود را مطرح نمود که یکی از ریشه‌های عرفان است در عرفان نخستین کسی که این مساله را تحت عنوان وحدت وجود مطرح نمود محی‌الدین ابن عربی بود.»^۹

صدرا در طراحی اندیشه وحدت وجود بشدت متأثر از ابن عربی است و گاه همان تفاسیر قیصری - در شرح فصوص الحکم - را آورده است، ولی هنر ملاصدرا در این است که توانسته، برای اندیشه وحدت وجود، پایه‌های فلسفی محکمی بنا کند، که از نظر یک فیلسوف هم پذیرفتنی باشد. لذا بحث وحدت وجود در حکمت صدرایی بر پایه تلفیق عرفان و فلسفه تبیین و تدوین شده است. و وجه ممتاز آن با اندیشه‌های وحدت وجودی پیش از صدرا صبغه فلسفی آن است. کما اینکه در هیچ یک از منابع و آثار وحدت وجودی - پیش از صدرا - حتی در رساله وحدت وجودی علامه جرجانی و خیام و آثار خواجه طوسی طرح موضوع به شیوه صدرایی مشاهده نمی‌شود. با این همه حاج ملاهادی سبزواری - به تبع شیخ اشراق - حکمای پهلوی را

مبدع مبحث تشکیک و حقیقت وجود - و نیز وحدت وجود - دانسته است :

الفهولیون الوجود عندهم حقیقت ذات تشکیک تعم^{۱۱}

هر چند شیخ شهید بر خلاف حاجی سبزواری، اعتباری بودن وجود و تشکیک نور را به فلهولیون نسبت می‌دهد. سهروردی با تمرکز بر اندیشه اول ما خلق الله نوری؛ نور را گونه‌ای حقیقت واحد و دارای مراتب می‌داند. این درست که سهروردی به اصالت وجود و به تبع آن وحدت وجود معتقد نیست، اما به نوعی وحدت حقیقت که همان وحدت یا اصالت نور باشد اعتقاد دارد. - و صدرالمتألهین بر همین نکته معترض است. به نظر وی نور امری اعتباری و فاقد اصالت است و نوریت از وجود نشأت گرفته است. - بهرحال چه بسا که تأکید شیخ اشراق بر حقیقت نور، به عنوان ماهیتی اصیل و فراگیر - با توجه به برخورد نور و ظلمت در حکمت ایران باستان - حاج ملاحادی را نیز، علی‌رغم اینکه بشدت در شعاع اندیشه صدرایی سیر می‌کند، تحت تأثیر قرار داده است. بدین اعتبار، انکار ارتباط حکمت متعالیه و بطور کلی حکمت اسلامی و حکمت ایران باستان، شرط انصاف نیست. آنچنانکه برخورد لطیف و آشتی جویانه صدرالمتألهین با حکمت ایران باستان به هیچ روی قابل تردید نیست. با وجودی که صدرالمتألهین از اندیشه‌های حکمی ایران باستان، به نظریه «طایفه مجوسی» یاد می‌کند و ایشان را نیز در شمار «کفار و جهال» قرار می‌دهد ولی همین طایفه را نزدیکترین طوایف به اهل عقل و خرد می‌داند. ترجمان نظریه صدرالمتألهین چنین است:

«جماعتی دیگر که عبارتند از طایفه مجوسی و جوب وجود را به دو امر متضاد به نام خیر و شر نسبت داده‌اند و برای عالم دو مبدأ به نام خیر و شر قائلند و گاهی از آن دو مبدأ به نام یزدان و اهرمن و گاهی به نام نور و ظلمت یاد می‌کنند. یزدان یا نور را مبدأ خیرات و زیباییها و اهرمن را مبدأ شرور و ناکامی‌ها می‌دانند. و این طایفه از کفار و جهال نزدیکترین طوایفاند به اهل عقل و خرد.»^{۱۱}

**

تردید نباید داشت که نظریه وحدت وجود - با انعاز به اصالت وجود - در انحصار مکتب فکری صدرالمتألهین است و بس. بعضی از پژوهشگران - از جمله دکتر قاسم غنی در تاریخ

تصوف در اسلام - در جستجوی ریشه‌های تاریخی نظریه وحدت وجود به آثار حکمای یونان و به ویژه نوافلاطونیان چنگ انداخته‌اند. چنین است بسیاری از تفسیرهای فروغی در «سیر حکمت در اروپا». در اینباره لاجرم توضیحی لازم است.

اگر چه در کُنه افکار اکابر حکمت یونان از جمله افلاطون، فرفوروس - در ایساغوجی -؛ انبازقلس و علی الخصوص فلوپین گونه‌ای گرایش به «وحدت جهان» و «وحدت حقیقت» دیده می‌شود و این رگه‌ها با نهضت ترجمه در تعامل با فلسفه اسلامی نیز قرار گرفته است، اما طرح نظریه وحدت وجود به شیوه حکمت صدرایی، فقط و فقط از اقیانوس پرخروش افکار متعالی محمد بن صدرای شیرازی جوشیده است. هر چند که صدرا در تدوین و تبیین نظریه خود به تعالیم ابن عربی در فصوص الحکم و تجلیات شعری آن در مثنوی جلال‌الدین محمد و برخی آثار منظوم و منثور شاگردان و پیروان مکتب شیخ اکبر از جمله لمعات عراقی و اندیشه‌های صدرالدین قونوی و حتی حافظ، چشم داشته است.

علامه آشتیانی در این مورد می‌نویسد:

«بعضی از افاضل گمان نموده‌اند اعتقاد به وحدت وجود اختصاص به فلسفه داشته است، آنهم از مشارب فلسفی مثل آثار «افلاطونیان جدید» که مؤلفان فن عرفان بتدریج که تصوف رو به استکمال بوده است داخل در علم عرفان و تصوف نموده‌اند. این عقیده چندان اساس محکمی ندارد. عرفا اگرچه در ابتدای ظهور تصوف که منشأ اصلی آن قرآن مجید و گفتار اهل عصمت و طهارت است، یا بند به اصطلاحات نبودند ... اصطلاح وحدت وجود به معنای متداول هم در آثار عرفا مذکور نبود. کما اینکه در کتب فلسفی قبل از اسلام هم وحدت وجود به صورت مذکور موجود نبوده است ولی ریشه و اساس و شالوده آن در فصوص و ظواهر کتاب و سنت و اقوال اکمل از اولیا محمدیین موجود است ...»^{۱۲}

همانطور که پیشتر نیز گفته شد، وحدت وجود حقیقی، همان توحید و یکتاپرستی است که از کتاب الهی و سنت نبوی نشأت گرفته است. از شمار آیات متعددی که به عنوان شاهد و حجت مبحث وجود در آثار حکما آمده چند آیه ذیل قابل ذکر است.

- کل آیات سوره توحید: بسم‌الله الرحمن الرحیم، قل هو الله احد، الله صمد، لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفو احد

آیه: و ما امرنا الا واحدة - و تفسیر آن در حدیث: ان الله خلق الاشياء بالمشیه و المشیه بنفسها
 آیه: اولم یکف بربک علی کل شیء شهید س: ۳۱ / آ ۵۳: و اینما تولوا فتم وجه الله س ۲ / آ ۱۰۹
 آیه: و کل شیء هالک الا وجهه س ۲۸ / آ ۸۸ - آ: هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن س ۵۷ / آ ۳
 آیه: الم تر الی ربک کیف مدالظل و لو شاء لجعله ساکنا
 نظریه وحدت وجود بدلیل همین ریشه‌های قرآنی، به متن جریانهای مختلف عرفانی، و حکمی
 راه یافته و به شیوه‌های گوناگون تبیین شده است.

وحدت وجود یا وحدت شهود؟

جهانبینی عرفانی با تمام وجود بر پایه و مایه عشق شکل گرفته است و عارف سالک که با
 همه هستی خود در جستجوی «منزلگه معشوق حقیقی» است، در جریان سیر و سلوک عرفانی
 جز معشوق هیچ نمی‌بیند. یعنی نه می‌خواهد و نه می‌تواند که ببیند. اگر عارف به اینجا رسید
 (یعنی جایی که جز معشوق هیچ ندید) آنگاه به کمال انسانی رسیده است و این همان ذرّه مقام
 انسانیت است که شیخ شیراز نیز بدان اشاره کرده:

رسد آدمی به جایی که بجز خدا نبیند تو ببین که تا چه حد است مقام آدمیت
 عارف عاشق، به هر طریق که گام می‌نهد، هم‌همی جز خیال روی معشوق، با خود ندارد. روی
 که اگرچه به صورت از نظر عاشق شیدا محبوبست اما خیالش همیشه در نظر اوست. حافظ
 فرماید:

خیال روی تو در هر طریق هم‌همه ماست نسیم موی تو پیوند جان آگه ماست
 به صورت از نظر ما اگر چه محبوبست همیشه در نظر خاطر مرفه ماست
 چشم عاشق جز منظر جلوه‌گاه معشوق، تماشاگاه دیگری فرا روی خود نمی‌بیند:
 مردم دیده ما جز به رخت ناظر نیست دل سرگشته ما غیر ترا ذاکر نیست
 از نظر عارف همه نظرها از پرتو روی معشوق روشن شده‌اند و در فکر و ذکر همه
 صاحب‌نظران جز سودای معشوق هیچ چیز دیگری راه ندارد:

روشن از پرتو رویت نظری نیست که نیست

منت خاک درت بر بصری نیست که نیست

ناظر روی تو صاحب نظرانند آری

سر گیسوی تو در هیچ سری نیست که نیست

و آستان معشوق تنها ملجأ و پناهگاه امن عاشق است :

جز آستان توام در جهان پناهی نیست سر مرا بجز این در حواله گاهی نیست
معشوق ازلی با وجود حضوری اینگونه شگفتناک که عاشق به هر سو می‌نگرد جز روی او و
عبور عیان او هیچ نمی‌بیند معشوقی که در برابر چشم عاشق است و نزدیکتر از رگ گردن به
وی و ... با همه پیدایی، رخساره به کس نمی‌نماید :

یارب به که شاید گفت این نکته که در عالم رخساره به کس ننمود آن شاهد هر جایی
اینکه حافظ معشوق ازلی را همچون پانته‌ایست‌ها، شاهد هر جایی تصویر می‌کند، ناشی از
همان دیدگاه وحدت شهودی عرفانی است که عارف حق تعالی را به حسب فعل ساری در هر
شی و مقدم بر هر شی می‌بیند و به هر چه می‌نگرد معشوق را می‌بیند :

جلوه‌گاه رخ او دیده من تنها نیست ماه و خورشید همین آینه می‌گردانند

وحدت وجود نوافلاطونی

افلاطون در جمهوریت «ایده نیک» را بالاترین و برترین مرتبه هستی دانسته و از آن به
چیزی چون «بودن به خودی خود» و «همیشه همان» تعبیر کرده است. این بودن به خودی خود
به عبارتی همان وجود اصیل، اول، مستقل، غیرمتعلق و قائم به ذات «واجب الوجود» در فلسفه
اسلامی را تداعی می‌کند و «همیشه همان» نیز شاید اشاره به غایت کمال حق تعالی باشد که
همیشه در مرحله کمال و شدت است و هیچ نقص و عیب و شری در ذات او راه ندارد و چون
ذاتش بری از ماهیت است پس تغییر و تبدیل پذیر نیست و حد و مرزی ندارد و همیشه همان
است.^{۱۳}

حاج ملاهادی سبزواری، مشرب افلاطون را - که وجود من حیث هو خیر محض است - مشرب
اول خوانده است.^{۱۴}

این وجود خیر - هستی ساری در کائنات - در فلسفه افلاطون بارها به نوعی وحدت حقیقتی که
منشأ هستی و موجد موجودات و ایده نیک است تعبیر شده، به نظر افلاطون ایده نیک پادشاه

جهان معنوی و هستی بخش چیزهاست.

در قرن دوم میلادی فیلون یهودی - که بعضی تولد وی را حتی قبل از میلاد دانسته‌اند - تورات را با استفاده از فلسفه افلاطون تفسیر کرد و اندیشه سیر نفس به سوی خدا را مطرح نمود.^{۱۵} بعدها، آمونیوس ساکاس، از اکابر حکمای اسکندریه، پا بر شانه تعالیم فیلون گذارد و ارکان فلسفه نو افلاطونی را بنیاد نهاد. وی در فلسفه نوافلاطونی تحت تأثیر مستقیم افلاطون بود و شیوه تشریح مسائل را از ارسطو آموخته بود. ساکاس بینش وحدت وجودی را به گونه رواقی چاشنی مکتب خود نمود. وجه ممتاز اندیشه‌های وی و فلسفه کلاسیک یونانی در ورود جریان فکری دینی به قلمرو فلسفه تعریف می‌شود. فلوطین زاده و پرورده مکتب ساکاس بود. فلوطین (پلوتینوس) (۲۰۴ - ۲۷۰) در اسکندریه محضر ساکاس را دریافت و با فلسفه و عرفان آشنا شد و برای فهم حکمت ایرانی و هندی همراه با گردیانوس امپراتور روم به ایران عصر شاپور - پسر اردشیر ساسانی - آمد. فلوطین اندیشه‌های فلسفی، عرفانی وحدت وجودی خود را در ۵۴ رساله تبیین نمود. یکی از شاگردان وی بنام فرفورئوس - صاحب ایساغوجی - رسالات استاد را در شش مجلد هر مجلد مشتمل بر ۹ رساله تدوین کرد و آن را رسالات نه گانه نامید.^{۱۶}

در قرن پنجم میلادی (۴۸۹) پس از آنکه امپراتوری بیزانس با بیرحمی تمام علما و فلاسفه را مطرود و متفرق نمود و در مراکز علمی مسیحیان نسطوری در شهر اِدسا؛ رها، اورفه؛ مدرسه ایرانیان را تخته کرد، اکثر فیلسوفان یونانی به جندی‌شاپور و شام و نصیبین روی آوردند و به نشر اندیشه‌های خویش پرداختند و یک قرن بعد بدنبال تعرض و ایذا ژوستینین، حکمای نوافلاطونی اسکندریه نیز به این جریان پیوستند و بدینسان فلسفه و حکمت غربی به مناطق وسیعی از ایران و بین‌النهرین و مصر و شام منتقل گردید.

متعاقب این تحولات، فلسفه یونانی در رُها به سریانی ترجمه شده و توسط سریانیهای حران به عربی برگشته است. در همین دوران یکی از حکمای نوافلاطونی بنام استیفن سوری رسالاتی در تفسیر تورات نوشته و در کتاب خود نوعی نظریه وحدت وجودی را مطرح کرده است.

«در کتاب استفن سوری که مرکب از ۵ فصل است عقیده وحدت وجود تشریح گردیده و گفته

شده است که همه دنیا نسبت به خدا در حکم اشعه است نسبت به آفتاب. همه موجودات صادر از خداست و به سوی او باز خواهد گشت. در اواسط قرن نهم میلادی این کتاب تحت عنوان «کشف اسرار الهی» بنام دیونیزیوس معروفیت تامه یافته و در تصوف اسلامی نفوذ شدیدی به هم رسانده [ذوالنون مصری تحت تأثیر این فلسفه است].^{۱۷}

اما فلسفه فلوطین که بشدت تحت شعاع اندیشه‌های ساکاس و فیلون شکل گرفته گونه‌ای فلسفه نوین وحدت وجودی غربی است. فلوطین به وحدت حقیقت اعتقاد داشت و احدیت را اصل و منشأ کل هستی و مبدأ زایش و پیدایش موجودات می‌دانست. از نظر فلوطین موجودات جزء به جزء و جمیعاً از فیضان مبدأ واحد نخستین ظاهر شده‌اند و در نهایت هستی خود به سوی همان مبدأ واحد باز می‌گردند.^{۱۸} مانستگی نظریه تجلی اسلامی و پیدایش کثرت از وحدت با عقاید فلوطین جالب توجه است.

به نظر می‌رسد که اندیشه عرفانی «شهود المفصل فی المجمع و شهود المجمع فی المفصل» و یا «رویه اکثره فی الاحدیة و رویه الاحدیة فی اکثره» به عنوان پایه و مایه نظریه وحدت وجود عرفانی، بی‌ارتباط با فلسفه نوافلاطونی «سیر عروجی و نزولی پدیده‌ها» نباشد. هر چند که در فلسفه فلوطین نوعی منطق دیالکتیکی در تبیین این قوس صعودی و نزولی دیده می‌شود. یکی از مباحث وحدت وجود عرفانی در برگرفته فراگرد حرکت از جزو به کل و بازگشت از کل به جزو است که در متن خود تبیین چه سانی فرایند «یکی بسیار، و بسیار اندک» را نیز شامل می‌شود. این اصل جهانشناختی به لحاظ شکل منطقی با نظریه فلوطین بسیار همسان و همنباز است. در فلسفه فلوطین هم ایده بالا رونده از جزوی به سوی کلی؛ [از بسیار به یک، از کثرت به وحدت، از سایه به اصل، از صورت به معنی، از نمود به ذات]، تحت عنوان اصل ثابت قوس صعودی در کنار مرتبه فرود آینده از کلی به جزوی؛ [از یک به بسیار، از وحدت به کثرت ...]؛ تحت عنوان قوس نزولی مطرح است.^{۱۹}

بهر حال در اینکه مهمترین رکن فلسفه نوافلاطونی (و بویژه مکتب فلوطین) نظریه وحدت است - گیرم وحدت حقیقت یا وجود - ظاهراً تردیدی نیست. در این فلسفه، که به قول مسعودی: «فلسفه شایع روزگار بوده است»^{۲۰} همانطور که پیشتر نیز گفته شد منشأ هستی حقیقتی واحد است و همه موجودات پس از سیری تکوینی به سوی همان حقیقت واحد باز می‌گردند. این

حقیقت واحد، هستی مطلق است و هر چه جز او به ظاهر هست، فقط سایه‌ای از هستی اصلی است و بود و وجود هستی نیست، بل نمود هستی است. هستی نماست. زایش و پیدایش کائنات از تجلی ذات وجود مطلق و فیض الهی است و سیر استکمالی موجودات به سوی او به واسطه محبت متحقق می‌شود. «هر موجودی متمایل به این کمال است که عبارت است از رهایی از اسارت عالم کثرت و ماده و بازگشت به وطن اصلی یعنی اتصال به مبدأ کل ... این فلسفه اساس و هسته تصوف اسلامی و محور اشعار و آثار صوفیه چون سنایی و عطار، سهروردی و ابن فارض و جلال‌الدین محمد مولوی بزرگترین معرف و مفسر آن بشمار می‌رود.»^{۲۱}

از این منظر «نی» حضرت مولانا که کنایه از همان روح جدا مانده از «نیستان» یا «عالم تجرید» است، در هوای همین بازگشت به اصالت خویش است که آنچنان دلسوز و جانگاز، از غم فراق تاله سر می‌دهد و از جداییها شکایت می‌کند:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند	از جدایی‌ها شکایت می‌کند
از نیستان تا مرا بریده‌اند	از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق	تا بگویم شرح درد اشتیاق
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش	باز جوید روزگار وصل خویش

و به دنبال همین شرح درد اشتیاق و تمنای بازگشت به اصل خویش است، که جلال‌الدین محمد یادی هم از حکمای یونان می‌کند:

شاد باش ای عشق خوش سودای ما	ای طیبیب جمله علت‌های ما
ای دوای نخوت و ناموس ما	ای تو افلاطون و جالینوس ما ^{۲۲}

وحدت وجود عرفانی

نظریه وحدت وجود عرفانی، چه از اندیشه‌های فلوپتین - و سایر حکمای نوافلاطونی - تأثیر پذیرفته باشد و یا منحصراً در کتاب و سنت ریشه داشته باشد، در چند اصل مشخص و کلی خلاصه و تبیین می‌شود:

- ۱- خداوند وجودی حقیقی و زمینه‌غایی و نهایی و مبدأ و اصل همه هستی است.
- ۲- صور موجود در عالم هستی حادث و متغیرند و ذات آنها با حضرت حق تعالی در ابدیت

همراه است.

۳- از پرتو لمعان فیض الهی - تجلی - که جریانی ابدی و همیشگی است صور به وجود آمده‌اند. تجلی خداوندی به عنوان حقیقتی محض و وجودی مطلق، فراتر از ظواهر است و ظهور او ذیل صور محدود و اشکال حادث و عرضی باقی و ابدی است.

۴- خداوند، متعال و از عالم ماده و ماهیات خارج است و حد و مرز و تعریف ندارد.

۵- در حوزه آفرینش خداوندی که خیر مطلق است شر و کژی وجود ندارد، در قلمرو وجود، شر نیستی و عدم است و خیر هستی و وجود است.

۶- خداوند قائم به ذات است، ذات او قابل درک و تصور نیست. چه در ذهن، چه در عین.

۷- ذات خداوندی به واسطه اسماء و صفات الهی که در کتاب (قرآن) آمده است، به ما معرفی می‌شود.

۸- وجود تضاد و اختلاف (اینهمه عکس می و نقش نگارین) در جهان ماده؛ ناشی از تنوع و تضاد صفات الهی است، که در حقیقت خود همسان و هنبازند.

۹- با توجه به حدیث قدسی کنت کنزاً مخفیاً فاحبیب ان اعرف، فخلقت الناس لکی اعرف، علت غایی خلقت؛ روح محمدی یا انسان کامل است. حضرت رسول (ص) به موجب حدیث: کنت نبیاً فابین الروح و الجسد؛ و لولاک لما خلقت الافلاک؛ پیش از پیدایش جهان ماده، پیامبر (محمد ص) بوده است. او انسان کامل است. و وحدت خود را با حضرت خداوندی درک نموده است. روح محمدی (ص) نمونه کامل تجلی خداوندی است و به واسطه وجود اوست که حضرت حق به وجود خود توجه می‌کند و با خویش نرد عشق می‌بازد.

تجلی

بحث درباره تجلی فراتر از حوصله این جستار است، لذا در اینجا صرفاً به رئوس و اهم

موضوع اشاره می‌شود:

- نظریه عزالدین محمودبن علی کاشانی درباره: تجلی ذات، تجلی صفات، تجلی افعال^{۲۳}

- تعریف میر سید شریف جرجانی: تجلی ذاتی، تجلی صفاتی^{۲۴}

- نظریه عبدالرزاق کاشانی (شارح فصوص الحکم): تجلی اول - تجلی ذاتی: به تنها بر خود آن ذات و برابر است با حضرت احدیت بدون نعت و بی اسم. تجلی ثانی - تجلی صفاتی: پدید آورنده اعیان ثابت. تعیین اول < نزول خداوند از مقام احدیت به واحدیت^{۲۵}
- تعلیقات ابوالعلا عقیفی بر: فصوص الحکم ابن عربی - تجلیات اولیه الهی^{۲۶}
- نظریه محیی الدین ابن عربی درباره: جایگاه خداوند پیش از تجلی (عما)^{۲۷}
- نظریه صدرالدین قونوی درباره تجلیات حق تعالی^{۲۸}
- نظریه علی بن عثمان هجویری: تجلی از انوار حق باشد به حکم اقبال بر دل مقبلان، کی بدان شایسته آن شوند که به دل مرحق را ببینند.^{۲۹}
- نظریه بوعلی درباره تجلی جمال^{۳۰}
- نظریه نجم الدین رازی: تجلی ذات و صفات خداوندی^{۳۱}
- نظریه میرسیدعلی همدانی مشهور به علی ثانی^{۳۲}
- نظریه فخرالدین عراقی^{۳۳}
- نظریه نورالدین عبدالرحمن جامی^{۳۴}
- و ... اما عین عبارت صدرالمتألهین پیرامون تجلی عبارتست از:
- «ان الحق واحداً علی الاشیاء و ظهوراً واحداً علی الممكنات و هذا الظهور علی الاشیاء هو بعینه ظهور الثانی علی نفسه فی مرتبة الافعال فانه سبحانه لغایة تمامية و فرط کمال فصل ذاته من ذاته ... و هذا الظهور الثانی الذاته علی نفسه لایمکن ان یكون مثل ظهوره الاول ...»^{۳۵}
- «حق را تجلی واحدی است بر اشیاء و ظهور واحدی است بر ممکنات و این ظهور بر اشیاء به عینه ظهور و تجلی دوم حق است بر نفس ذات خود در مرتبت افعال زیرا که ذات حق از جهت تمامیت و فرط کمال خود افاضه می کند از ذات خود که عبارت از ظهور دوم باشد بر نفس خود؛ و روا نباشد که ظهور اول عین ظهور دوم باشد. زیرا ظهور دوم تابع ظهور اول است و ظهور دوم عبارت از نزول وجود واجبی است در مراتب افعال که به نام افاضه و نفس رحمانی و علیت و تأثیر و محبت افعالیه و تجلی نامیده می شود و منشأ تکرر اسماء و صفات است.»
- به عبارت شفاقتگر چکیده نظریه ملاصدرا درباره تجلی خداوندی بدینقرار است:
- تجلی ذاتی - مبدأ انکشاف حقایق غیبی از ذات حق است از وراء حجاب

- تجلی صفاتی - مبدأ و منشأ آن صفات و اسماء و حجب نوری است
 - تجلی اول ظهور و بروز اشیاء است و تجلی دوم تطور و تکثر آنهاست
 علامه آشتیانی در این زمینه می‌نویسد:

«حقایق ممکنه همان ظهور و تجلیات حقتند که فی نفسه وجود ندارد و بواسطه تجلیات ذاتیه و صفاتیّه حق موجود شده‌اند ... آیه کریمه هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن، صریحاً وجود حقیقی را به حق منحصر می‌نماید ... وجود حق، وجود اصلی و اصیل، و وجود مخلوق تابع و مغاض و فروع و ظل وجود خالق خواهد بود. نه آنکه در مقابل وجود و علت خود بطور استقلال دارای وجودی اصیل و حقیقی باشد ... موثر حقیقی در دار وجود واحد است و شریکی در افعال ندارد. بقول هاتف:

که یکی هست و نیست جز او و حد هو لا اله الا هو

وحدت وجود به معنای عالی و صحیح؛ آن است که وجود حقیقی کامل منحصر به حق است و حقیقت حق که وجود صرف است احاطه قیومیه به تمام حقایق دارد. احاطه قیومیه یعنی حقیقت وجود محیط بر همه اشیاء است. به نحوی که از حیطة وجودی علم و قدرت و اراده ذات حق هیچ موجودی خارج نیست. در قرآن فرماید:

«الا انهم فی مرية من لقاء ربهم الا انه بكل شيء محيط» - «هو الذی فی السماء اله و فی

الارض اله»

این همان وحدت وجود مورد نظر حلاج است که از حق تمنای فنا در توحید دارد و وجود مجازی خود را مانع شهود حقیقت وجود می‌داند و می‌گوید:

بینی و بینک اینی نیاز عنی فارفع بلطفک انئی من البین^{۳۶}

و حافظ فرماید:

غبار چهره جان می‌شود حجاب تنم خوشا دمی که از این چهره پرده برفکنم
 بهر حال این جریان فکری که موجودات از خدا هستند و پس از سیری استکمالی به سوی او، که حقیقتی واحد است باز می‌گردند و به حق می‌پیوندند و در حق فنا می‌شوند (فنا فی الله)، در عین اعتدال و احتیاط، از جانب ذوالنون مصری مطرح گردید^{۳۷}، و بعدها از زبان اعظامی چون بایزید، حلاج، خرقانی، عین القضات، و ابوسعید ... به صورت شطحیاتی سخت حیرت‌انگیز

بیان شد و چه سرها که بر سر همین اندیشه‌های ناب وحدت وجودی بر دار رفت. عباراتی چون: سبحانی اعظم ماشانی؛ - لیس فی جبتی سوی الله انا الحق ... اگر چه در شطی از خون خاموش شد و از سوی جهال و قشریون برچسب کفر و زندقه خورد، اما در عین حال زیباترین تجلیات احساسات انسانی و عالیت‌ترین شمایل نیایش بشری را در تاریخ خونبار فراگرد اندیشه وحدت وجود اسلامی به میراث نهاد.

از این منظر انا الحق حلاج همان تمنای فنای ذات سالک در ذات حق است که به شیوه متناقض «موتوا قبل ان تموتوا» نیز مطرح شده کما اینکه به نقل از حضرت صادق(ع) هم آمده است:

فتوبوا، الی بارئکم؛ فاقتلوا؛ انفسکم، فمن تاب فقط قتل نفسه

و البته نباید این تمنای فنا و رسیدن به وحدت در وجود الهی را به ماجرای حلول تعبیر و متصل کرد. چرا که عارف وحدت وجودی با بیان انا الحق، در واقع از حضرت حق می‌خواهد که به لطف خود وجود او را - که نمودی بیش نیست و حجاب وصال حقیقی است - از میان بردارد، تا وصال حقیقی میسر شود. عارف وحدت وجودی با تمام احساس خود طالب وحدت است و از کثرت گریزان است و در مقابل وجود حقیقی حضرت حق تعالی اصلاً برای خود وجودی قائل نیست، چه رسد به اینکه بدنیاال حلول باشد. علامه آشتیانی در شرح این نظریه می‌نویسد:

«انغمار در کثرت که ناشی از فنای ذات سالک در ذات حق است، انتهای سفر اول از اسفار سلوک عملی است. سالک در این مرحله چون ذات و صفات و آثار و افعال خود را فانی در حق نموده است و مغلوب حکم وحدت است سخنانی می‌گوید که حاکی از فنای او در توحید و ابقای ذات خود در وجود حق است. این سخنان ناشی از تجلی ذات حق در سالک است که به کلی ذات او را محو و نابود نموده است ...»^{۳۸}

در مقابل نظریه فلسفی وحدت وجود، که به: کثرت موجود، و فرایند وحدت در کثرت و کثرت در وحدت معتقد است، بینش عرفانی در واقع نوعی وحدت وجود و موجود است، بی‌که کثرتی در میان باشد. ابن عربی و پیروانش، همانگونه که در اصل وجود به کثرت قائل نیستند، کثرت موجود را نیز امری موهوم می‌شمارند. از نظر ابن عربی وجود و موجود یک چیز واحد است و فرق میان آنها عبارتست از فرق میان مشتق و مبدأ اشتقاق. فخرالدین عراقی - شاعر و عارف جمال‌دوست - که از طریق صدرالدین قونوی به ابن عربی متصل شده و ارادتی سخت

شگفتناک به شیخ اکبر داشته، در رساله لمعات صُور فوق‌العاده زیبا و خیال‌انگیزی از اندیشه‌های وحدت وجودی ابن عربی - که کم و بیش در رساله سوانخ غزالی نیز دیده می‌شود - به دست داده است. جامی نیز که از شاگردان مکتب وحدت وجودی ابن عربی به شمار می‌رود و شارح لمعات فخرالدین عراقی است، در تبیین اندیشه‌های استاد گوید:

«آنچه موجود و مشهود است حقیقت وجود است اما به اعتبار تلبس به احکام و آثار اعیان نه از حیث تجرد از آنها زیرا که از این حیث بطون و خفا از لوازم اوست پس فی الحقیقه، حقیقت وجود، همچنان بر حقیقت خود است، بر وحدت حقیقی خود است که از لا بود و ابداً خواهد بود، اما به نظر اغیار به سبب احتجاب به صورت کثرت احکام و آثار مقید و متعین در می‌آید و متعدد و متکثر می‌نماید...» از نظر جامی - و در مکتب وحدت وجودی ابن عربی - ذات الهی به عنوان حقیقة الحقایق واحدی است که هیچ عددی را به آن راه نیست، اما به اعتبار تجلیات متکثره و تعینات متعدده در مراتب تاره حقایق جوهریه متبوعه است. و تارة حقایق عرضیه تابعه؛ پس ذات واحد به واسطه تعدد جواهر و اعراض متکثر می‌نماید و من حیث الحقیقة یکی است که اصلاً متعدد و متکثر نیست :

ای بر سر حرف این و آن نازده خط پندار دویی دلیل بُعدست و سخط

در جمله کائنات بی سهو و غلط یک عین فحسب دان یک ذات فقط

این عین واحد از حیثیت تجرد و اطلاق از تعینات و تقیدات مذکوره حق است و از حیثیت تعدد و تکرر تعدد و تکرر که به واسطه تلبس او به تعینات می‌نماید خلق و عالم...»^{۳۹}

وحدت وجود در گلشن‌راز :

شبستری نیز مانند حلاج، برای بقای ابدی به فنا فی الله می‌اندیشد. از نظر وی وجود انسان خار و خاشاک است و باید از آن گذشت تا جمال جانان را بی‌حجاب مشاهده توان کرد :

وجود تو همه خارست و خاشاک برون انداز از خود جمله را پاک

چو تو بیرون شدی او اندر آید به تو بی‌تو جمال خود نماید

به عقیده صاحب گلشن راز فنا در حق سیر استکمالی بقای جاودانی است و در این تحول است که صفات بشری به صفات الهی تبدیل می‌شود. شبستری در باب اول حق یقین گوید:

«عاشق به یمن اکسیر عشق هم‌رنگ معشوق و با او یکی شود و چون در مظهر انسانی، رتبت ظهور به نهایت رسیده و صفات و اسماء به کلیت در او ظاهر شده، بنابراین انسان کامل جامع‌ترین مظهر صفات و اسماء الهی است.»^۴

شبیستری در باب ششم همین رساله ظهور هستی را از تجلی ذات الهی دانسته است. به عقیده وی بنیاد هستی همانا حق است که جان جهان است و به کلیت خویش در هر ذره‌ای از ذرات وجود متجلی است. و تجلی حق در عالم به دو وجه است:

یکی تجلی اقدس؛ که به آن فیض اقدس نیز گویند و عبارتست از نخستین مرتبه از مراتب تجلیات وجود مطلق که به آن اعیان ثابته موجودات حاصل می‌شود. به نظر جامی این تجلی، ظهور حق است سبحانه ازلاً و ابداً در حضرت علم بر خودش به صور اعیان و قابلیات استعدادات ایشان.

تجلی دوم؛ تجلی یا فیض مقدس است و در جریان آن چیزها از قوه به فعل می‌آیند و بر طبق اعیان ثابته و ثبوت ازلی خود واقعیت می‌یابند. جامی از این حادثه به: تجلی وجودی، شهودی یاد کرده است. از نظر شبیستری آفرینش رابطه‌ای است میان ذات احدیت و صفات و اسماء الهی با عالم وجود. اگر چه شبیستری به پیدایش کثرت از وحدت عقیده دارد، اما برای این تکثرات وجودی قایل نیست و هستی آنها را سایه‌ای از هستی حق تعالی و نمودی از بود واحد و ثابت می‌داند:

وجود خلق و کثرت در نمود است نه هرچ آن می‌نماید عین بود است

به عقیده صاحب گلشن راز وجود ممکنات (جهان و انسان) نمود و ظهوری بیش نیست و از حوزه تعینات و امور اعتباری فراتر نمی‌رود:

وجود اندر کمال خویش ساری است تعین‌ها امور اعتباری است

امور اعتباری نیست موجود عدد بسیار و یک چیز است موجود

اختلاف میان اندیشه وحدت وجود عرفانی، و وحدت وجود فلسفی، دقیقاً از همین نقطه آغاز می‌شود. یعنی درست از جایی که عارف وحدت وجودی، منکر وجود موجودات می‌گردد. این تفکر که غیر از خدا هیچ چیز دیگری وجود ندارد، ناشی از همان عشق عارفانه‌ای است که جهان را سراسر جلوه‌گاه معشوق ازلی می‌بیند و به هر چه می‌نگرد، چهره معشوق می‌بیند و جز او

هیچ نمی‌بیند و به قول مطهری: «اینکه عارف به مقامی که غیر از خدا چیزی نمی‌بیند برسد، غیر از این است که جز او وجود ندارد»^{۴۱}

خیالی بودن وجود موجودات اگر چه در حوزة وحدت وجود عرفانی مقوله‌ای است که از طریق معرفت شهودی درک می‌شود اما باید دانست که این امر هیچگونه توجیه فلسفی نتواند داشت. شبستری گوید:

وجود هر دو عالم چون خیال است	که در وقت بقا عین زوال است
عدم کسی راه یابد اندرین باب	چه نسبت خاک را با رب ارباب
وجود آن جزو دان کز کل فزون است	که موجود است کل وین باژگون است
بود موجود را کثرت برونی	که از وحدت ندارد جز درونی
وجود کل ز کثرت گشت ظاهر	که او در وحدت جزوست سایر
ندارد کل وجودی در حقیقت	که او چون عارضی شد بر حقیقت
وجود کل کثیر واحد آید	کثیر از روی کثرت می‌نماید

و در جای دیگری جهان را نیز امری اعتباری دانسته:

همه آنست و این مانند عنقااست	جز از حق جمله اسم بی‌مسماست
عدم موجود گردد این محال است	وجود از روی هستی لایزال است
نه آن این گردد و نه این شود آن	همه اشکال گردد بر تو آسان
جهان خود جمله امر اعتباری است	چو آن یک نقطه کاندر دور ساری است
برو یک نقطه‌ای آتش بگردان	که بینی دایره از سرعت آن ... ^{۴۲}

وحدت وجود در مثنوی معنوی

مثنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی جلوه‌گاه عالیترین اندیشه‌های وحدت وجود عرفانی است. همانطور که دانسته آمد وحدت وجود عرفانی، به هیچ کثرتی در حقیقت وجود قائل نیست و وجود را یک واحد محض و عاری از کثرت و بالذات می‌داند مقوله «لیس فی الدار غیره دیار» مایه و پایه وحدت وجود عرفانی است. نیز اندیشه: «العالم غایب ما ظهر قط والله تعالی ظاهر ما غاب قط». این نکته که اجسام کثیر و بالطبع حرکت در جهان هستی وجود ندارد، از

کمترین توجیه عقلی برخوردار نیست. وحدت وجود عرفانی نظریه‌ای شهودی است و مثنوی مانیفست این نظریه و تجلی افکار ابن عربی است. این جریان فکری که وجود حقیقی، همه ذات اقدس واجب الوجود است و هر چه در این عالم هست در حقیقت هیچ نیست جز او، در غزل ذیل به شیوه شفاف‌تری تشریح شده است :

چه تدبیر ای مسلمانان، که من خود را نمی‌دانم

نه ترسا، نه یهودم من، نه گبرم، نه مسلمانم

نه شرقی‌ام نه غربی‌ام، نه بری‌ام، نه بحری‌ام

نه ارکان طبیعی‌ام، نه از افلاک گردانم

نه از خاکم نه از آبم نه از بادم، نه از آتش

نه از عرشم نه از فرشم نه از کونم نه از کانم

نه از هندم نه از چینم نه از بلغار و سقسینم

نه از ملک عراقینم نه از خاک خراسانم

نه از دنیی نه از عقبی نه از جنت نه از دوزخ

نه از آدم نه از حوا نه از فردوس و رضوانم

مکانم لامکان باشد نشانم بی‌نشان باشد

نه تن باشد نه جان باشد، که من از جان جانانم^{۴۳}

به عقیده رومی موجودات (و انسان) نه از جنس حق تعالی، که پرتوی از تجلی نور او هستند :

من نی‌ام جنس شهنشاه، دور از او لیک دارم در تجلی نور از او

مثنوی ۲۰۲۸/۵

کمال انسان در مثنوی، در رسیدن به وحدت و فنا شدن در ذات حق تعریف می‌شود. در بند بند مثنوی فریاد انالالحق مولانا به گوش می‌رسد و البته انالالحق رومی نیز بسان انالالحق حسین‌بن منصور، کمترین رنگ و بوی حلول به خود نمی‌گیرد و گونه‌ای اتحاد نور است :

این انا هو بود در سیر ای فضول ز اتحاد نورنرزی رای حلول

مضاف به اینکه رومی در تبیین آرمانهای وحدت طلبانه خود، از ابن عربی هم فلسفه ورزتر است و با توجه به اندیشه شاعرانه‌ای که از تن و جانشن می‌خروشد و لبریز می‌شود،

بی‌مانندترین اثر منظوم حکمی، فلسفی و عرفانی خلق می‌گردد:

جنس ما چون نیست جنس شاه ما مای ما شد بهر مای او فنا
چون فنا شد مای ما او ماند فرد پیش پای اسب او گردم چو گردد

مثنوی ۱۱۷۰/۲

در مثنوی، خداوند - که وجودی حقیقی است - به دریا مانند شده است که صُور به سان امواج و رودها در آن می‌ریزند و فنا می‌پذیرند و ناپدید می‌شوند:

کسیست ماهی؛ چيست دریا در مثل تا بدان ماند ملک عز و جل - مثنوی ۵۰۴/۱
جلال‌الدین محمد تحت تأثیر ابن عربی - و یا به تبعیت از وی - انسان و بطور کلی موجودات را عدم (نیست) می‌داند. به نظر رومی هستی اگر چه موجود است اما وجود حقیقی ندارد. هستی فقط در عالم خارج به صورت ظاهر موجود است و در عالم معقول و در مقام ذات وجود ندارد. به عقیده ابن عربی و رومی تا آنجا که انسان به عالم عَرَضی تعلق دارد، او عدم است که از وجود مطلق ناشی شده و هستی زود گذری است که بیش از دوام یک سایه نمی‌پاید. از نظر ابن عربی - در فصوص الحکم - وجود انضمامی: اعیان ثابتة به واسطه نیروی استعداد و آرزومندی خود - به تعبیر مولانا: تقاضای وجود - و در اثر لطف حق، لذت هستی را دریافته‌اند و عاشق حق شده‌اند.^{۴۴}

ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما	تو وجود مطلق فانی نما
باد ما و بود ما از داد تست	هستی ما جمله از ایجاد تست
لذت هستی نمودی نیست را	عاشق خود کرده بودی نیست را
لذت انعام خود را وا مگیر	نقل و باده و جام خود را وامگیر
ورگیری کیت جست و جو کند؟	نقش با نقاش چون نیرو کند
ما نبودیم و تقاضامان نبود	لطف تو ناگفته ما می‌شنود

مثنوی ۶۰۲/۱

به عقیده رومی حضرت حق، ذات خود را در وحدت جان عاشقان الهی روشن می‌سازد. خداوند چون عاشق ذات خویش بود، انسان را آفرید تا او را عبادت کند و به معشوق عشق ورزد: و ما

مرد و زن چون یک شود آن یک تویی چونک یکها محو شد آنک تویی
 این من و ما بهر آن بر ساختی تا تو با خود نرد خدمت باختی

از نظرگاه ابن عربی، معشوق، وقف عاشقی است که معشوقیت او به آنان بستگی دارد و لذا هر عاشق یک معشوق و هر معشوق یک عاشق است. اگر عشق محتاج و مشتاق جمال است، همینگونه جمال محتاج و مشتاق عشق است و خداوند که جمال و عشق مطلق است، کسانی را دوست دارد که او را دوست دارند [و یحبهم و یحبونه. مائده-۵۴]. چون او آنان را دوست دارد چیزی از آنان در آنان باقی نمی‌گذارد. آنان با او یکی‌اند و در حقیقت او یگانه معشوق و عاشق است:

عاشق کُست و خود کُست او عاشق خویش است و عشق خویش جو
 علامه آشتیانی بر آن است مولانا که از بزرگترین قائلان به وحدت وجود است نظریه خود را در موطن وحدت در کثرت، و کثرت در وحدت با بیاناتی عرشی و بی‌سابقه، با شور و شعف مخصوص خود بیان نموده است:

منبسط بودیم یک گوهر همه بی سر و بی‌پا بدیم آن سر همه
 چون به صورت آمد این نور سره شد عدد چون سایه‌های کنگره
 کنگره ویران کند از منجنیق تا رود فرق از میان این فریق

و این همان مفهوم وحدت وجودی ناب است که در کُنه انالالحق حلاج نیز نهفته است:

اناء، اناء انت ام هذا الهین حاشای، حاشای من اثبات اثنین

بلخی به مقوله تظاهر تکثرات از وحدت توجهی خاص مبذول داشته است:

چونکه بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسیقی با موسیقی در جنگ شد
 چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون دارند آشتی
 گر ترا آید برین نکته سوال رَنگ کی خالی بود از قیل و قال
 این عجب کین رنگ از بی‌رنگ خاست رنگ با بی‌رنگ چون در جنگ خاست

مثنوی ۲۴۴۷/۱

ذات انسان الهی و یگانه است، جنگ بین روح و جسم از خلقت ناشی می‌شود که مستلزم کثرت و اختلاف است:

جنگ ما و صلح ما در نور عین نیست از ما هست بین اصبغین

از آنجا که بنای خلق بر اضداد است، تمامی تضاد که در عالم و انسان عینیت یافته است، در صفات الهی ریشه دارد. بی‌رنگی - به نظر مولانا - تعبیر زیبایی شاعرانه وجود منزّه و پاک - از رنگ و تعلق - و وحدت مطلق است، که در ذات آن هیچگونه رنگ و اختلاف و تکثر و حد و مرز ماهیتی ... وجود ندارد. آنگاه که وحدت به صورت کثرت ظهور می‌یابد؛ و موسی با موسی در جنگ می‌شود، زمانی است که رنگها از خمخانه وحدت به گونه صُور و طبایع مختلف بیرون می‌آیند. یعنی از وحدت مطلق و حقیقی، اشکال کثیری شکل می‌گیرند که به ظاهر ممکن است متضاد و نگارین باشند، اما از جنبه مغایرت چیزی جز ذات واحد الهی نیستند. اختلاف میان این اشکال از ویژگیهای صُور عَرَضی است. در اینجا حضرت مولانا به نکته باریکی اشاره می‌کند:

یا نه جنگ است این برای حکمت است همچو جنگ خر فروشان صفت است

یا نه این است و نه آن، حیرانی است گنج باید جست این ویرانی است

آیا می‌توان گفت که در این جنگها و اختلاف صور حکمتی نهفته است و فی الواقع اصلاً جنگی در کار نیست؟ در کنار این مقوله محمد حیرت صوفیانه را نیز مطرح می‌کند که بسیار قابل تأمل است.^{۴۵}

و سخن آخر اینکه بطور کلی وحدت وجود فلسفی به دو شیوه تدوین و تبیین شده است: گونه اول؛ ذوق التّأله = و آن عبارتست از اینکه: حقیقت وجود واحد و قائم به ذات است و هیچگونه کثرتی در آن راه ندارد و فاقد مراتب است و لذا مقصود از کثرت در موجودات جز انتساب ماهیات به وجود نیست.

در گونه دوم که جریان اصلی حکمت متعالیه نیز هست، مسأله بر اساس هماهنگی و سازگاری واحد و کثیر و ترسیم مقوله تشکیک تبیین می‌شود. بدین معنی که مابه‌الاختلاف در تشکیک اساس ما به الاتحاد واقع می‌شود و کثرت از چشمه زلال وحدت می‌جوشد و در وجود ساری و جاری می‌شود و لذا کثرت منافی و مخالف وحدت نیست. ویژگی تشکیک این است که هر چقدر اجسام در وحدت و بساطت خود گسترده‌تر و نابتر باشند در کثرت نیز آشکارتر می‌شوند. دکتر ابراهیمی با تاکید بر این نکته که اثبات وحدت وجود به شیوه معقول و فلسفی از

ثمرات اصل تشکیک است، می‌نویسد :

«کثرتهایی که در انواع تشکیک مورد شناسایی واقع می‌شوند از خصلت‌های وحدت بوده و به هیچوجه با آن منافای نمی‌باشند. کثرت تشکیکی نوعی از کثرت را تشکیل می‌دهد که نه تنها مخالف و منافای وحدت نمی‌باشد بلکه موکد آن نیز به شمار می‌آید.»^{۴۶}

زلف آشفته او موجب جمعیت ماست چون چنین است پس آشفته ترش باید کرد
این نظریه که : «کَلِّمًا كَانِ النَّشِءُ فِي الْكَثْرَةِ أَوْ فَرَّ فَهُوَ فِي الْوَحْدَةِ أَوْ غَلَّ»

«یک شی مشکک هر اندازه در کثرت شدید باشد در وحدت فرو رفته‌تر و نابت‌تر خواهد بود.»

یک اصل اساسی وحدت وجود فلسفی و تبیین مقوله (وحدت در کثرت و کثرت در وحدت) است.

اینکه جمعیت و وحدت از پریشانی و کثرت شدید حاصل می‌شود، مورد توجه حافظ شیراز نیز قرار گرفته است:

بر خلاف آمد عادت مطلب کام که من کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

پیر

«در شعر و اندیشه حافظ و اکابر عرفان اسلامی»

پیر پیمانۀ کش من که روانش خوش باد

گفت پرهیزکن از صحبت پیمان شکنان

پیر از جمله واژه‌های کلیدی شعر عرفانی و از مباحث گرم تصوف اسلامی است. مفهوم و دلالت معنایی لغت پیر، اگر چه مانند بعضی واژه‌های عرفانی، با مفهوم نمادین آن متفاوت نیست، اما از گونه‌ای یکسان و مانسته نیز نیست. لغت نامه معنی مترادف پیر را از این دست ضبط کرده است:

«سالخورده، کلان سال، مسن، دیرینه، کهن...»^۱

حافظ در تایید این معنی پیر گوید:

- گر چه پیرم تو شبی تنگ در آغوشم کش تا به بویت ز لحد رقص کنان برخیزم

- هر چند پیر و خسته دل و ناتوان شدم هر گه که یاد روی تو کردم جوان شدم
 من پیر سال و ماه نیام یار بی وفاست بر من چو عمر می‌گذرد پیر از آن شدم
 در عرفان اسلامی پیر نمازِ راهنما، خضر، دلیل راه، شیخ و مراد است و بجز طایفه «اویسیه» -
 از پیروان اویس قرنی - غالب طوایف و فرَق صوفیه در سیر و سلوک، قائل به لزوم رهبری و
 رهنمودی پیری روشن ضمیر هستند.

به نظر صاحب «مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه»، «بعد از درجه نبوت هیچ درجه‌ای فاضل‌تر از
 درجه نیابت نیست در دعوت خلق با حق بر طریق متابعت رسول (ص) و مراد از شیخی این
 نیابت است.»^۲

هم از این رو ژنده‌پیل از مشایخ صوفیه بر آن است که:

«پیر را سیرت پیغمبران باید داشت تا شاید که آواز پیری آرد و شاید که بدو اقتدا کنی»^۳

هجویری درباره ویژگیهای پیر گوید:

«باید که مستقیم الحال بود که از جمله فراز و نشیب طریقت گذشته باشد و نوق احوال
 چشیده و مشرب اعمال یافته و قهر جلال و لطف جمال دیده و باید که بر حال مرید خود مشرف
 باشد که اندر نهایت به کجا خواهد رسید...»^۴

قلندر مآبی پیر عطار و حافظ (شیخ صنعان)

بی‌گمان شخصیت فریدالدین عطار غزلسرا، از گونه چهره عطار مثنوی‌گو نیست. طبعاً
 مضامینی هم که از مثنوی‌های شیخ نیشابور به دیوان غزل راه یافته بر همین اساس تغییر
 ماهیت و جهت داده است. نمونه را توجه کنید به فراگرد حکایت شیخ صنعان در منطق‌الطیر و
 غزلهای عطار. در منطق‌الطیر شیخ صنعان در خواب می‌بیند که از حرم (مسجد و کعبه که نماد
 تقدس است) به روم (میخانه و خرابات که نماد زندگه است) افتاده و اسیر عشق ترسا بچه‌ای
 شده است. از نظر شاعر این ماجرا نوعی سقوط از اصالت به رذالت است. حال آنکه در دیوان
 غزل «پیر صنعان» مجلس و عظ و خانقاه را ترک می‌گوید و به میخانه می‌شود و با ترسایان و
 مغبچگان هم پیاله می‌گردد و شراب عشق و شیدایی می‌نوشد. از نظر شاعر این ماجرا گونه‌ای

عروج از نلت به عزت انسانی است.

- بار دگر پیر ما رخت به خمّار برد

خَرَقه بر آتش بسوخت دست به زَنّار برد

دین به تزویر خویش کرد سیه رو چنانک

بر سر میدان کفر گوی ز کفّار برد

نعره رندان شنید راه قلندر گرفت

کیش مغان تازه کرد قیمت ابرار برد

در بر دین دار دیر چست قماری بکرد

دین نود ساله را از کف دین دار برد...^۵

- ترسا بچهای شنگی زین نادره دلداری

زین خوش نمکی شوخی زین طرفه جگر خواری

دیوانه عشق او هر جا که خردمندی

نُردی کش درد او هر جا که طلب کاری

آمد بر پیر ما در سر می در بر می

پس در بر پیر ما بنشست چو هشیازی

گفتش که بگیر این می این روی و ریا تا کی

گر نوش کنی یک می از خود برهی باری...^۶

مرکز ثقل تاثیر عطار بر حافظ درست در متن و بطن اندیشگی همین غزلهای قرار گرفته است.

حول محور شخصیت قلندر مآب پیر صنعان. نکته بسیار مهمی که از معرض دید بسیاری از

حافظ پژوهان پنهان مانده و لذا اینگونه تصور شده که تاثیر عطار بر حافظ «در مقایسه با

تأثیر کمال اسمعیل و سعدی بر حافظ ناچیز» است.^۷ از سوی دیگر نباید از یاد برد که انعکاس

جلوه‌های عاشقانه، رندانه و عارفانه حکایت شیخ صنعان در غزلهای حافظ از چند مورد

مشخص فراتر می‌رود و به اینجا می‌رسد که به گفته استاد منوچهر مرتضوی:

«[در] اغلب غزلهای خواجه تأثرات و نکات این داستان چاشنی زده شده و باید همین

داستان را یکی از پایه‌های تخیل و تأثرات عمومی ذهن خواجه بزرگوار شمرد... علاوه بر

اشارات مستقیم و غیرمستقیم حافظ به داستان شیخ صنعان، بسیاری از مضامین عارفانه و عاشقانه که بطور خاصی نمی‌توان حکم به تأثر از این داستان داد نفوذ روح داستان و آثار اشتغال ذهن خواجه به مضامین و نتایج آن است»^۸

هر چند ذکر موارد فراوان تأثر و اشارات پیدا و پنهان حافظ به داستان شیخ صنعان از حوصله سخن ما بیرون است، اما با این همه اشاره به چند نمونه از این ارتباط بیانگر مانستگی قلندر مآبانه پیر عطار و حافظ است.

اشارات مستقیم

دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما چیست یاران طریقت بعد از این تدبیر ما
ما مریدان روی سوی کعبه چون آریم چون روی سوی خانه خمار دارد پیر ما
این غزل که شکلبندی واژگانی خود را از غزلی با همین مضمون از خواجهی کرمانی به وام گرفته است^۹، بی‌هیچ تردیدی در وصف حالات شیخ صنعان و دختر ترسا سروده شده. اینکه خواجه شیراز شیخ صنعان را «پیر ما» خوانده - هر چند از جانب مریدان - قابل تأمل است. در غزل دیگری به مطلع:

بلبلی برگ گلی خوشرنگ در منتقار داشت

وندن آن برگ و نوا خوش ناله‌های زار داشت

برای آنکه از ننگ و بدنامی به عنوان یکی از خطرات دلپذیر راه عشق سخن بگوید و به عاشقان مبتدی قوت قلب بدهد و از ترس خامان ره نرفته که ذوق عشق نجشیده‌اند، بکاهد، صریحاً از شیخ صنعان یاد می‌کند:

گر مرید راه عشقی فکر بد نامی مکن شیخ صنعان خرقة رهن خانه خمار داشت

اشارات غیرمستقیم

- آن که جز کعبه مقامش نبود از یاد لبت

بر در می‌کده دیدم که مقیم افتادست

- من ز مسجد به خرابات نه خود افتادم
 اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد
- زاهد خلوت نشین دوش به میخانه شد
 از سر پیمان گذشت با سر پیمانان شد
- دوش آن صنم چه خوش گفت در مجلس مغانم
 با کافران چه کارت گر بت نمی‌پرستی
- تشویش وقت پیر مغان می‌دهند باز
 این سالکان نگر که چه با پیر می‌کنند
- چو پیر سالک عشقت به می‌حواله کند
 بنوش و منتظر رحمت خدا می‌باش
- وقت آن شیرین قلندر خوش که در اطوار سیر
 ذکر تسبیح ملک در حلقه زنار داشت
- به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید
 که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزلها
- بدین اعتبار نباید در این حکم کمترین شکی کرد که:
- «شیخ صنعان هسته مرکزی شخصیت پیر تصوری حافظ می‌باشد و به عبارت دیگر ذهن
 خواجه شیراز مجذوب و مرعوب شخصیت افسانه‌ای این پیر آتش افروز است و او را اساس
 شخصیت پیر مغان و پیر می‌فروش خود که مظهر و رمز و سمبل عالی عرفان عاشقانه و روش
 ملامتی است قرار داده...»^۱

ارادت حافظ به پیر خواجه

چنانکه دانسته است خواجوی مرشدی کرمانی (م ۷۵۲)، دوست و استاد حافظ در سبک
 غزل، از شیفتگان، پیروان و مریدان شیخ الاسلام امین الدین محمد کازرونی بلیانی (م ۷۴۵)
 بوده است. امین بلیانی به سال ۶۸۶ هـ ق در بلیان کازرون زاده شد و پس از طی طریقت، امام

فرقه مرشدیه گشت. دلیل شهرت خواجه به «مرشدی» از آنروست که وی دست ارادت به صوفی مشهور شیخ مرشد الدین ابواسحق ابراهیم بن شهریار کازرونی (م ۴۲۶) معروف به شیخ مرشد داده و در سلک مریدان وی در آمده است. امین بلیانی نیز که امام فرقه مرشدیه بوده، نَسَب ارادتش به شیخ ابواسحق یا شیخ مرشد می‌رسد.

خاندان بلیانی از اعیان شیخ ابوعلی دقاق، صوفی مشهور بوده‌اند که شیخ عطار در ذکر او به گرمی سخن گفته است.^{۱۱} ارادت خواجه به شیخ امین الدین آمیخته‌ای است از عشق و شور و شیدایی و تا حدودی قابل قیاس است با شیفتگی حیرتانگیز رومی به تبریزی. خواجه در مثنوی «گل و نوروز» در مدح مراد خود گوید:

امین ملت و دین شیخ اعظم مه برج حقیقت کشف عالم
معین الخلق سرالله فی الارض که تعظیمش بود بر اهل دین فرض^{۱۲}

حافظ شیراز که هنگام وفات شیخ امین الدین کم و بیش ۲۵ سال داشته است، در قطعه‌ای معروف آبادی ملک فارس را مرهون همت پنج تن از مشاهیر آن خطه دانسته و از امین الدین در شمار این بزرگان، به نیکی یاد کرده است:

دگر بقیه ابدال شیخ امین الدین که یمن همت او کارهای بسته گشاد
به هر حال خواجوی کرمانی بجز ارادت به دو صوفی بزرگ شیخ مرشدالدین ابواسحق کازرونی و شیخ الاسلام امین الدین محمد کازرونی، گرایش خاصی به شخصیت قلندر مآب شیخ صنعتان و حلاج نشان داده و در این زمینه با عطار همساز و هنباز است؛ خواجه گوید:

- خرقة رهن خانه خمار دارد پیر ما ای همه رندان مرید پیر ساغر گیر ما
- ای پیر مغان شربتم از درد مغان آر وز درد من خسته مغان را به فغان آر

اوحدی مراغی پیر طریقت حافظ؟

حافظ در غزلی به مطلع:

بیا که قصر امل سخت سست بنیادست بیار باده که بنیاد عمر بر بادست

از پیر طریقتی ذکر خیر کرده است، که احتمالاً جز اوحدی مراغی نتواند بود:

نصیحتی کنمت یادگیر و در عمل آر که این حدیث ز پیر طریقتم یاد است
مجو درستی عهد از جهان سست نهاد «که این عجوزه عروس هزار دامادست»
الف - این دو بیت حافظ از قصیده اوحدی به مطلع:

مبشاش بسنده آن کز غم تو آزادست

غمش مخور که به غم خوردن تو دلشاد است^{۱۳}

ریشه و مضمون گرفته است. در بیت یازده قصیده اوحدی آمده:

مده به شاهد دنیا عنان دل زنهار که این عجوزه عروس هزار دامادست
بیت مقطع قصیده اوحدی چنین است:

نصیحتی که کنم یادگیر و بعد از من بگوی راست که اینم ز اوحدی یادست

در اینکه حافظ در سرودن اصل و اساس غزل مورد نظر، تحت تأثیر فضای قصیده اوحدی بوده و به بعضی مضامین آن دلبستگی و گوشه چشمی داشته است، تردیدی نیست. از شارحان حافظ، سودی بسنوی و حسینعلی هروی به این مانستگی آشکار اشاره و توجه نکرده‌اند. اما محمد قزوینی در بحث از «تضمین‌های حافظ» به این موضوع دقیق شده است.^{۱۴}
ب - در غزل حافظ بیت دیگری دیده می‌شود، بدین شکل:

غم جهان مخور و پند من مبر از یاد

که این لطیفه عشقم [نغم] ز رهروی یادست

به نظر نگارنده این بیت، بدل بیت پیشین است. (نصیحتی کنمت یادگیر و...). در بیت بدل، حافظ لطیفه عشق (= لطیفه نغم) را - که همان حدیث بیت اصلی باشد - از رهروی (= عارف سالک) که همان «پیر طریقت» است، شنیده.

ج - مضمون و پیام شعر - سستی و بی‌بنیادی جهان - که در غزل حافظ نیز بازسازی شده، از مضامین مورد علاقه و دلخواه اوحدی است. بجز تکرار مکرر این مضمون در غزلها و قصاید، در مثنوی جام جم نیز، شاعر، فصلی را به «بی‌وفایی جهان و خرسندی به حکم قضا» اختصاص داده است.^{۱۵}

د - توجه به این نکته که حافظ «پیر طریقت» را با ضمیر «م» به خود نسبت داده است «پیر طریقتم»، در حالی که بدون گرفتار شدن در تنگنای عروضی می‌توانسته بگوید: «پیر طریقتی»،

از یکسو؛ و نوع طرح موضوع بدون هرگونه چاشنی ایهام و طنز و کنایه که شگرد متعارف خواجه به شمار می‌رود و در برخورد با جریانات صوفیانه روزگار گُل می‌کند و حتی از امثال شیخ احمد جام (ژنده پیل) براحتی نمی‌گذرد، از سوی دیگر؛ با در نظر گرفتن واژه طریقت برای تصریح چپستی شخصیت پیر و گوینده حدیث - که واژه‌ای مثبت و ارجمند است - همه و همه بیانگر نوعی گرایش حافظ به مشرب فکری اوحدی مراغی است.

ه - به اعتبار اینکه اوحدی به سال ۷۳۸ هـ ق در هنگام جوانی (حداکثر ۲۰ سالگی) حافظ، هیچ‌کاره ملک وجود خویش شده است، استبدادی ندارد اگر بپذیریم که میان این دو بزرگوار - هنگام بازگشت اوحدی از کرمان و توقف در شیراز - ملاقات یا مکاتبه‌ای صورت گرفته باشد و اوحدی شخصاً آن قصیده غزلگونه را به همراه بخشی از اشعار خود برای شمس‌الدین محمد خوانده یا فرستاده باشد.

پیر اوحدی مراغی

به تحقیق همه زیست‌نامه نگارانی که از اوحدی مراغی سخن گفته‌اند، بر این نکته تاکید ورزیده‌اند که شاعر مراغی پس از خاتمه تحصیلات از مراغه به سیر و سیاحت پرداخته و در کرمان دست ارادت به شیخ اوحد الدین کرمانی (م ۶۳۴) داده و از این رو تخلص خود را اوحدی برگزیده است. روایت مشهور دولتشاه سمرقندی علی‌رغم لغزش در ثبت وقایع تاریخی به دفعات از سوی متأخرین وی تکرار شده است. صاحب تذکرة الشعرا در ذکر عارف موحد اوحدی مراغی قدس الله سره العزیز گوید:

«مردی موحد و عارف و گرم رو بود و با وجود کمال عرفان و سلوک در فضیلت ظاهری هیچ کم نداشته و مرید شیخ اوحالدین کرمانی است قدس الله سره و اوحدی بدان جهت تخلص می‌کند و شیخ اوحالدین کرمانی یکی از اکابر اولیاست و مرید شیخ الاسلام و المسلمین شهاب‌الدین ابو حفص عمر سهروردی و در چهار رکعت نماز خفتن قرآن را ختم کرده و در سلوک مقام عالی داشته.»^{۱۶}

مولانا شهاب‌الدین گازرگاهی هروی در مجالس العشاق (ص ۷۴)، خواندمیر در حبیب السیر (ج ۳ ص ۲۲۰)، امین احمد رازی در هفت اقلیم (ج ۲ - ص ۴۹۵)، قاضی نورالله شوشتری در

مجالس المومنین (ج ۲ ص ۱۲۱)، محمد صادق ناظم تبریزی در نظم گزیده (ص ۱۸۳)، انصاری کازرونی در سلم السموات (ص ۱۷۵)، لطفعلی بیگ آنر بیگدلی در آتشکده (ج ۱، ص ۲۰۶)، قدرت الله خان گوپاموی در نتایج الافکار (ص ۱۴)، رضا قلی خان هدایت در ریاض العارفین (ص ۳۴)، مجمع الفصحا (ج ۱ ص ۹۴)، غلام سرور لاهوری در خزینة الاصفیا (ج ۲، ص ۲۸۹)، محمدعلی تبریزی در ریحانة الادب (ج ۱ ص ۱۲۳) و... بسیاری دیگر کم و بیش قول دولتشاه و جامی در نفاتح الانس را نقل کرده و یادآور شده‌اند که اوحدی «خطه خاطر خود را به نور ریاضت نورانی ساخته و خانقاه دل را به شمع مریدی شیخ اوحد الدین کرمانی برافروخته و به قدم شریعت راه طریقت و طی طریق حقیقت نموده تا از نیکان گذشته است.»

نگفته نماند که اوحدی کرمانی از عرفای نظریان و از اکابر صوفیان جمال دوست است که به سال ۶۳۴ هـ نقاب خاک به رخ برکشیده است و این تاریخ تقریباً ۲۶ سال قبل از تولد اوحدی مراغی است. لذا بی تردید عارف مراغی محضر استاد کرمانی خود را بی واسطه در نیافته و از طریق شاگردان دست ارادت به وی داده و به مشرب جمال دوستان درآمده است.

پیر کمال خجندی

کمال گوید:

خلق گویند که بی پیر مبر رنج کمال
 سالخورده می امروز به از صد پیرم^{۱۷}

از تکرار و بسامد قابل توجه پیر در غزلهای کمال خجندی، یکی از مبانی مهم شعر و اندیشه او دانسته می آید: اعتقاد به پیر. بعضی کتابها و رسالات صوفیه از جمله نفاتح الانس، روضات الجنات و طریق الحقایق و... از مشایخی چون: خواجه عبدالله، شیخ زین الدین خوانی و شیخ اسمعیل سیسی به عنوان پیر طریقت کمال نام برده‌اند. در کتاب «اوصاف المقربین» که مجموعه‌ای است محتوی بر حالات جلال الدین محمدالشیرازی الملقب به مجد الاشراف از چهار سلسله مهم تصوف تحت عناوین سلسله رفاعیه، نقشبندیه، شطاریه، و زهبیه سخن رفته است.

سلسله رفاعیه ظاهراً به واسطه کمیل بن زیاد از حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) منتشر گردیده است. سلسله نقشبندیه به واسطه سلطان ابراهیم ادهم از حضرت سیدالساجدین (ع) ناشی شده است. سلسله شطاریه گویا به واسطه سلطان بایزید از حضرت امام جعفر صادق (ع) شایع

شده است. و اما سلسله مبارکه ذهبیه به واسطه شیخ المشایخ معروف کرخی قدس سره از حضرت سلطان الاولیا امام علی بن موسی الرضا (ع) نمودار گردیده است. این سلسله به جهت انتساب به شیخ نجم‌الدین کبری به کبرویه هم مشهور است.

در کتاب مورد بحث، شاعر ما باباکمال‌الدین خجندی تبریزی مرید شیخ نجم‌الدین کبری معرفی و شناسانده شده:

«سلسله مولینا جلال‌الدین محمد البلیخی المشهور به مولوی رومی قدس سره شعبه‌ای است که از سلسله مبارکه ذهبیه منشعب شده به این ترتیب آن حضرت مرید زین الاصفیا شمس‌الدین تبریزی و آن حضرت مرید باباکمال خجندی تبریزی و آن جناب مرید شیخ نجم‌الدین کبری که از اکابر سلسله الذهب است می‌باشد.»^{۱۸}

در ادامه این بحث، عرفا و شعرای برجسته‌ای چون: شیخ روزبهان بقلی، شاه نعمت‌الله ولی، قاسم انوار، فخرالدین عراقی، اوحدی کرمانی، مغربی، سعدی، خواجه حافظ شیرازی رحمة‌الله علیه، با تابعین خود جمیعاً از شعب جلیله این سلسله علیه ثبت و قلمداد شده‌اند.^{۱۹} البته با توجه به فاصله زمانی کمال خجندی و شمس تبریزی پذیرفتن این ادعا استبعاد منطقی دارد مگر آنکه بابا کمال را غیر از شیخ کمال (م ۸۰۳) بدانیم. مضاف به اینکه در تمام غزلها و اشعار کمال مدرکی که دال بر تایید این نظر باشد به دست نیامد.

کمال - به سان حافظ - به ضرورت رهبری پیری فرزانه در طی طریقت و برون رفت از خطرهای راه عشق تاکید کرده است:

جناب عشق بس عالی‌ست موسی همتی باید

که نتوان بر چنین طوری شدن بی‌همت والا...

چو با خود همسفر باشی درین ره بارها آفتی

که بارت آبیگینه‌ست و رخت پر خار و پرخارا

با وجود همه این تأکیدها - که فی‌الواقع پافشاری بر یکی از اصول تصوف است - شواهد مستندی حاکی از آنکه کمال خجندی دست ارادت پیری را گرفته و به یکی از آن طایفه نسبت درست کرده باشد، دیده نشد. گو اینکه به قول جامی سخنان ایشان بر مشرب این طایفه واقع شده است. از سوی دیگر شواهد روشنی از غزلهای کمال چنین می‌نماید که پیر آرمانی وی

مانستگی حیرت‌انگیزی با تصاویری که حافظ از پیر ارائه می‌نماید، دارد. کمال گوید:

- ما را به عشق می‌کند ارشاد پیر ما

داند که زاهدی نبود دلپذیر ما

- مشو به می‌کده غائب ز چشم پیر مغان

که با مرید نظر هاست پیر را

- مرید باده فروشم که شیخ جام خود اوست

هر آنکه زو مددی خواست جام می‌بخشد^{۲۰}

بیت اخیر و تصریح شخصیت «شیخ جام» که همان «باده فروش» است، بهترین شاهد شرح بیت ذیل از حافظ است که کلید آن توسط شارحان خواجه گم شده و هر کسی به ظن خود بیت را معنی کرده است:

حافظ مرید جام می‌است ای صبا برو از بنده بندگی برسان شیخ جام را

با توجه به صراحت و شفافیت بیت کمال می‌توان مدعی شد که شیخ جام در شعر حافظ، بر خلاف پندار بعضی شیخ احمد ژنده پیل نیست. گو اینکه لحن ایهام‌آمیز حافظ و طعن و طرد صوفیان قشری در شعر و اندیشه خواجه شیراز، یکسره حضور شیخ احمد را از متن بیت نمی‌زاید.

پیر میر سید علی همدانی

امیر سید علی بن شهاب بن محمد الهمدانی مشهور به سید علی همدانی، به سال ۷۱۲ هـ ق

- حدوداً ۷ سال قبل از حافظ - در همدان متولد شده و از خردسالی به سلک صوفیان درآمد.

غالب اوقات عمر میر در سیر و سفر سپری گردیده و سالهای طولانی در هندوستان زیسته

است. این عارف شاعر معاصر حافظ به سال ۷۸۶ هـ در حوالی ختلان و بدخشان، هیچکاره

ملک وجود خویش شده و مدفنش در سرینگر زیارت‌گاه عاشقان عرفان و تصوف اسلامی است.

مورخ حبیب السیر در ذکر میر و پیر وی گوید:

«... حاوی علوم ظاهری و باطنی و جامع فضائل صوری و معنوی بود. در اوایل حال به قدم

ارادت ملازمت شیخ شرف‌الدین محمود بن عبدالله المزدقانی می‌نمود. امیر سیدعلی سه نوبت

ربع مسکون را طواف کرد و به صحبت هزار و چهار صد ولی رسید و چهار صد را در یک مجلس دید...»^{۲۱}
جامی گوید:

«میر، مرید شیخ شرف‌الدین عبدالله المزدقانی بود. اما کسب طریقت پیش صاحب‌الربین الاقطاب تقی‌الدین علی دوستی کرد و چون شیخ از دنیا برفت باز رجوع به شیخ شرف‌الدین محمود کرد و گفت: فرمان چیست؟ وی توجه کرد و گفت: فرمان آن است که در اقصی بلاد عالم بگردی...»^{۲۲}

نکته قابل توجه اینکه پیروان سلسله زهبیه به صراحت حافظ را از مشایخ سلسله خود می‌دانند و ارادت او را به سید عبدالله بلیانی ثابت می‌شمارند. در تذکرة الاولیا راز، - از مراجع معتبر سلسله زهبیه - که در زمان محمدعلی شاه قاجار توسط میرزا ابوالقاسم معروف به آقا میرزا بابا الذهبی الحسینی الشریفی الشیرازی به چاپ رسیده است، از شیخ روزبهان بقلی، عبدالله خفیف، شیخ کوهی، سعدی و حافظ به عنوان مشایخ این سلسله ذکر نام رفته است. سلسله زهبیه را به سبب انتساب به شیخ نجم‌الدین کبری، «کبرویه» نیز گفته‌اند. مصحح «مشارب‌الاذواق» در شرح حال میر سیدعلی گوید:

«خلفای نامداری در این دیار (ختلان و بدخشان) در پرتو ارشاد او تربیت یافته‌اند. مانند سید زین‌العابدین نیشابوری؛ سید محمد طالقانی، شیخ قوام‌الدین بدخشی، مولانا نورالدین جعفر دستابازاری بدخشی و خواجه اسحق علیشاهی ختلانی و جانشین ایشان و قطب سلسله زهبیه کبرویه قدس‌الله اسرارهم.

میر سیدعلی همدانی در لزوم رهبری پیر در طی طریقت گوید:

اساس کار وقتی محکم افتاد که موسی خضر را می‌گردد استاد^{۲۳}

پیر حافظ

چنانکه از سان و کارها و روابط صوفیانه نیمگام تاریخ ایران و عصر حافظ پیداست - و این قضیه در سفرنامه ابن بطوطه نیز ضبط شده - پیر و پیربازی در این دوران به شدت شایع بوده است. این ماجرا تا آنجا پیش رفته که در شعر فارسی به صورت یک جریان نمادین و

ویژگی ادبیات شاعرانه درآمده است. فی‌المثل مولانا جلال‌الدین با وجود رابطه عاشق و معشوقی با شمس - و حسام‌الدین و صلاح‌الدین - و با در نظر گرفتن این موضوع که این مناسبات از جنس و گونه مرادی و مریدی و ارادت صوفیانه نیست؛ با اینهمه در لزوم پیر گزینی گوید:

غیر پیر استاد و سرلشکر مباد	پیر گردون نی ولی پیر رشاد
من نجوم زین سپس راه اثیر	پیر جویم پیر جویم پیر
پیر باشد نردبان آسمان	تیر پزان از که گردد از کمان ^{۲۴}

در جای دیگر از مثنوی گوید:

بر نویس احوال پیر راه دان	پسیر را بگزین و عین راه دان
پیر را بگزین که بی‌پیر این سفر	هست بس پر آفت و خوف و خطر
هر که او بی‌مرشدی در راه شد	او ز غولان گمره و در چاه شد ^{۲۵}

حافظ اما آنگونه که از شواهد اشعارش پیداست و بدرستی نیز مورد تاکید استاد دکتر مرتضوی قرار گرفته «دست ارادت به پیری نداده است... و پیر مغان او همان احساس بی‌شائبه و نظر صائب و دل پاک و روشن و سرشت آتشین و می آلود عشق‌آمیز خواجه شیراز است و وجود خارجی ندارد... و به عبارت روشن‌تر پیر مغان همان عشق است...»^{۲۶}

با اینهمه رواج پیر گزینی و بسترهای ضروری این مقوله در تصوف اسلامی و انعکاس شاعرانه زوایایی از آن در شعر حافظ سبب شده است که برخی حافظ پژوهان در شرح بعضی اشعار خواجه دست به تأویل‌های غریب بزنند و به هر ترتیب ممکن برای حافظ پیر بتراشند. سودی بسنوی - شارح تُرکِ حافظ - در تفسیر بیت:

پیر گلرنگ من اندر حق ازرق پوشان فرصت خُبت نداد ارنه حکایت‌ها بود

می‌نویسد:

«در مناقب خواجه نوشته‌اند که نسبت خرّقه خواجه شمس‌الدین به پیر ارشاد و بیت او به شیخ محمود شیرازی مشهور به پیر گلرنگ بود و خود شیخ محمود عطار مرید شیخ عبدالسلام و او هم مرید شیخ فخرالدین احمد معروف به شیخ روزبهان بقلی است و این شیخ روزبهان خرّقه از پدر خود شیخ سطاح دارد. والله اعلم...»^{۲۷}

صاحب تذکره میخانه در این باب از قول عبداللطیف شیروانی مشهور به افلاطون نوشته: «آورده‌اند در شهر شیراز پیری بوده به تصفیه قلب مشهور و جبینی از ضیاء و پاکیزگی پر نور و با محاسن سفید، رخساری گلگون داشت و به پیر گلرنگ ملقب بود و هر که او را می‌دید گل می‌پنداشت. القصة اکثر ابیات حافظ، می‌گویند مضمون سخن‌های وی است که در مجلس روح پرور او شنیده و در رشته نظم می‌کشید...»^{۲۸}

نویسنده‌ای دیگر بی‌توجه به مضمونی از رساله «عقل سرخ» پیر گلرنگ را شیخ اشراق شهاب‌الدین سروری دانسته!! اگر چه سقف کوتاه حافظ پژوهی معاصر به روشنی سستی همه این نظرات را نشان داده است. کما اینکه استادان دکتر عبدالحسین زرین‌کوب دکتر حسینعلی هروی، دکتر محمدعلی اسلامی ندوشن و دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی از «پیر گلرنگ» شعر حافظ به همان «شراب کهنه» رسیده‌اند. دوستی و رفاقت حافظ با بزرگانگی چون: زین الدین ابوبکر تایبادی، خواجه قوام‌الدین عبدالله، میرسید شریف جرجانی، و قاضی مجدالدین اسماعیل نباید به حساب ارادت و مناسبات صوفیانه مراد - مریدی گذاشته شود. اگرچه حافظ به لزوم رهبری پیری روشن ضمیر در طی طریقت چندین بار اعتراف کرده، و از جمله گفته است:

- در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود از گوشه‌ای برون آی ای کوکب هدایت
 - به کوی عشق منه بی‌دلیل راه قدم که من به خویش نمودم صد اهتمام و نشد
 - همتم بدرقه راه کن ای طایر قدس که درازست ره مقصد و من نوسفرم
 - قطع این مرحله بی‌همراهی خضر مکن ظلماتست بترس از خطر گمراهی

با این حال حافظ نه تنها در **مشایخ عصر خود نشانی از اهل خدا** ندیده، بل از ایشان در شمار ریاکاران یاد کرده است که شریعت و طریقت را دستمایه فریب خلق الله ساخته‌اند و بر در خانقاه‌های رنگارنگ و مجالس وعظ خود **دام تزویر** نهاده‌اند. بدینسان حافظ هر جا که مجاللی یافته، دست به افشای مسند نشینان، صومعه‌داران، واعظان، زاهدان، شیخان، پیران، صوفیان و کلیه داعیه‌داران هدایت فکری جامعه زده و به صور مختلف و به طور مشخص در حوزة نقد «ریا» - که مهمترین خصلت ضد انسانی ایشان است - از این جماعت انتقاد کرده و دست آخر نیز آب پاکی را اینگونه به دست همه این حضرات ریخته است:

ویژگی‌های آرمانی پیر حافظ

بسامد واژه پیر در غزلهای حافظ ۸۸ بار است.^{۲۹} «پیر مغان» ۲۴ بار «پیر می فروش» ۶ بار، پیر خرابات ۴ بار، پیر میکده ۲ بار و... بسامد قابل توجه پیر در غزلهای حافظ از یکسو و نقش محوری پیر مغان در اندیشه او صرف نظر از چیستی حقیقی و تاریخی مغان - که بهرحال ریشه در اعماق تاریخ ایران باستان دارند - بیانگر نوق ملامتی و روحیه قلندر مآب پیر آرمانی حافظ است.

درست است که پیر مغان حافظ وجود عینی ندارد، اما این امر مانع از آن نمی‌شود که نپذیریم حافظ در جستجوی یافتن این پیر در دانه به هر دری زده باشد:

سر ز حیرت به در میکده‌ها بر کردم چون شناسای تو در صومعه یک پیر نبود
چنانکه از غزلهای خواجه بر می‌آید، بسیاری از اندیشه‌های اساسی مکتب حافظ در شکل‌بندی ساختاری شخصیت پیر آرمانی او (پیر مغان) جلوه یافته است.

بدین اعتبار اعتنا به ویژگی‌های عمومی این پیر گامی در راستای شناخت اندیشه‌های حافظ تلقی تواند شد. از نظر خواجه شیراز فرمان پیر مطاع و غیر قابل سرکشی است:

- به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید

که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزلها

- چو پیر سالک عشقت به می حواله کند

بنوش و منتظر رحمت خدا می باش

به نظر می‌رسد که اصل اطاعت بی‌چون و چرا از دستور پیر، ریشه در ماجرای سفر خضر و موسی داشته باشد.^{۳۰}

عطار در داستان شیخ صنعان گوید:

چون نهاد آن شیخ بر زنار دست جمله را زنار می‌بایست بست^{۳۱}

در بازسازی شخصیت قلندر مآب پیر مغان، حافظ نه تنها، به تنهایی وارد عمل نشده بلکه مجموعه‌ای از سنت‌ها و میراث‌های شعری و عرفانی گذشته و معاصر خود را نیز به کار گرفته

است. پیر مغان حافظ که از بسبار جهات یادآور کافرکیشی شیخ صنعان عطار است؛ از سوی شعرای معاصر او نیز کم و بیش با همان ویژگیها مورد توجه قرار گرفته است. خواجه گوید:

ای پیر مغان شربتم از دُرد مغان آر وز درد من خسته مغان را به فغان آر^{۳۲}
 اوحدی مراغی گوید:

به فغانند مغان از من و از زاری من شاید ار پیر مغانم ندهد بار مرا^{۳۳}
 کمال خجندی گوید:

دامن پیر مغان گرفت این بار به دست من سرگشته چرا طالب مرشد باشم^{۳۴}
«لطف» پیر (مغان - خرابات) حافظ - بر خلاف شیخ و زاهد - **دائمی** است و از سایه سر همین لطف‌هاست که شاگردانش **گنج را از بی‌نیازی خاک بر سر می‌کنند** و به آستانه استغنا می‌رسند. پیر حافظ در حوزه‌های از اجتماع نقیض مضامین به همان اندازه که تسلیم صانع است و تمام کژیها و کاستی‌ها را از قامت ناراست خود و مریدان می‌بیند، در عین حال منتقد قلم صنع نیز هست و فی‌الواقع در همین حوزه دو سویه انسانی **عمل** پیر مغان است که **مریدان شراب و خرقه، ذکر تسییح و حلقه زنا، و صمد و صنم** را یکسان می‌نگرند و می‌انگارند. بر خلاف خداوندان اساطیری که از شکنجه پرومته کیفور می‌شده‌اند و انسان را به جرم خطاهایش به لعنتی ابدی محکوم می‌کرده‌اند و حتی بر خلاف خدای زاهد و عابد - که اهل معامله است و بهشت اخروی را در مقابل زهد و رزق و عبادت به بندگان هدیه می‌کند - خدای پیر حافظ، **عطا بخش و خطا پوش** است. حافظ با اشاره به حدیث **رُفِعَ (رَفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَا وَالنَّسِيَانَ وَ مَا اسْتَكْرَ هُوَ عَلَيْهِ)**^{۳۵}، بارها از رحمت الهی سخن گفته است.

- دارم امید عاطفتی از جناب دوست کردم جنایتی و امیدم به عفو اوست
 دانم که بگذرد ز سر جرم من که او گرچه پری وش است ولیکن فرشته خوست
 - هاتفی از گوشه میخانه دوش گفت ببخشند گنه می‌بنوش
لطف الهی بکند کار خویش مژده رحمت برساند سرش
 عفو خدا بیشتر از جرم ماست نکته سر بسته چه دانی خموش
 - چو پیر سالکت عشقت به می حواله کند بنوش و منتظر رحمت خدا می‌باشد

در طرح و شرح این اندیشه که به تکرار و صور مختلف در غزل‌های حافظ آمده است، شاعر به آیه ۵۳ از سوره زمر نیز توجه داشته است:

قل یا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم الاتقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعاً
انه هو الغفور الرحيم

مغان در عصر حافظ نام عمومی زرتشتیان بوده است و در نخستین نگاه به این موضوع اگر چنانچه بپذیریم که زرتشتیان نیز یکتاپرست بوده و به خدای واحد (هورامزدا) اعتقاد داشته‌اند، می‌توان با اندکی سخت‌گیری بر این بیت حافظ خرده گرفت که چرا مغان را بت‌پرست دانسته است:

دوش آن صنم چه خوش گفت در مجلس مغانم

با کافران چه کارت؟ گر بت نمی‌پرستی

هر چند که می‌توان «بت» را به مفهوم «زیبا»، «معشوق زیبا» نیز در نظر گرفت و از کنار ماجرا گذشت. چنانکه در ابیات ذیل بُت استعاره از معشوق زیباروی است:

- به جانت ای بت شیرین من که همچون شمع

شبان تیره مرادم فنای خویشتن است

- نغز گفت آن بت ترسا بچه‌ی باده پرست

شادی روی کسی خور که صفایی دارد

- بت چینی عدوی دین و دلهاست

خداوند دل و دینم نگه دار

بهر حال از شواهد دیوان حافظ و آثار سایر شعرای معاصر او می‌توان چنین گمان زد که «فروش شراب در زمان حافظ پیشه و ویژه مغان بوده است. [ظاهراً] آنان در میکده‌ها پیاله نوشی هم دائر کرده بودند و دور از انظار لوازم عشرت و سرور داشتند. مغیبتگان نقش ساقی را انجام می‌داده‌اند. و دارنده [صاحب امتیاز] چنین محلی را پیر مغان می‌خواندند.»^{۳۶} نکته دیگر در تشخیص جایگاه و هویت آرمانی پیر حافظ اینکه، شاعر چند بار از پیر خود به «پیر می‌فروش»، «پیر میکده» و «پیر میخانه» یاد کرده است:

- دی پیر می‌فروش که نکرش به خیر باد

گفتا شراب نوش و غم دل بجز زیاد

- به پیر میکده گفتم که چیست راه نجات
 بخواست جام می و گفت راز [عیب] پوشیدن
- پیر میخانه چه خوش گفت به دردی کش خویش
 که مگو حال دل سوخته با خامی چند
 همچنین حافظ چندین بار از پیر خرابات سخن گفته و خود را بنده او خوانده است:
- بنده پیر خراباتم که لطفش دائم است
 ورنه لطف شیخ و واعظ گاه هست و گاه نیست
- بنده پیر خراباتم که درویشان او
 گنج را از بی نیازی خاک بر سر می کنند
 و پیدا است که این پیر را بسیار عزیز می داشته که به جان او سوگند خورده است:
- به جان پیر خرابات و حق صحبت او که نیست در سر ما جز هوای خدمت او
 نباید تصور کرد که میان خرابات و میخانه در شعر حافظ تفاوت یا فاصله چندان وجود
 داشته باشد. کما اینکه معنی حقیقی و لغوی خرابات نیز جز میخانه... نیست:
- «شرابخانه، میکده، مرکز فسق و فساد، شیره کش خانه و... جای مرتبه بی اعتنایی به رسوم
 و عادات.»^{۳۷}
- به تحقیق، پیش از قرن ششم هـ خرابات در مفهوم متداول و منظور اصلی واضع لغت به کار
 می رفته است. تا آنجا که هجویری به خرابات رفتن صوفی را مذمت کرده و از قول شیخ جنید
 گفته است که اگر به خرابات رفتن صوفی [و به کلیسا رفتن مسلمان] منجر به هدایت گمراهان
 گردد صواب و بلامانع است.^{۳۸}
- ظاهراً حکیم سنایی نخستین معمار گونه عرفانی خرابات است:
- ای خوشا کوی خرابات که پیوسته در او مَر مرا دوست همی وعده دیدار دهد
 بتدریج خرابات از حقیقت لغوی خود جدا شده و وارد مجاز شعری و راز و رمزهای عرفانی
 گردیده است. شیخ محمود شبستری گوید:
- خراباتی شدن از خود رهاییست خودی کفرست، اگر خود پارساییست
 به عقیده ذبیح بهروز، جلال همایی و پرتو علوی خرابات شکل دگرذیسی شده خورآباد است:

(خور + آباد) در آیین میترا جایگاه خورشید است.^{۳۹} محمد قزوینی خرابات را جمع خرابه دانسته است.^{۴۰} دکتر معین کوشیده است میان خرابات و دیر مغان نقبی بزند و ضمن ارتباط این دو مکان در نهایت از یک جایگاه واحد خبر بدهد:

«در روزگار خلفای اموی و عباسی، شاعران بغداد و دیگر شهرها به علت حرام بودن می در اسلام ناچار به خارج شهرها رفته در دیرهای مغان و نصاری به باده نوشی مشغول می شدند. چون این گونه اماکن فروش [میکده‌ها] دور از آبادی‌ها و شهرها قرار داشت به نام خرابات مشهور شده است...»^{۴۱}

از مجموعه این مبحث می توان به اینجا راه برد که انتخاب پیری که جایگاه و خاستگاهش در میخانه، خرابات و میکده است و به همین نام نیز خوانده و مشهور شده است، از سوی حافظ و جمعی از هم فکران او به طور مشخص از روحیه قلندری حاکم بر غزل قرن هفتم و هشتم فارسی نشأت می گیرد و در مورد حافظ چنانکه پیشتر نیز گفته و تاکید شد؛ این خرابات گزینی پیر و روی سوی خانه خممار داشتن، از تأثیر حکایت شیخ صنعان و دختر ترسا بر شعر و اندیشه خواجه شیراز حکایت می کند. بدین اعتبار برای شناسایی و شناساندن نهایی پیر حافظ، چنگ در ریشه های تاریخی ماجرای شیخ صنعان فرو خواهیم برد تا مگر با شناخت شخصیت رازناک و حیرتانگیز شیخ، زوایای تاریکی از اندیشه حافظ نیز به نور معرفت روشن شود.

گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن شیخ صنعان خرقه رهن خانه خممار داشت

چکیده حکایت شیخ صنعان (به نقل از منطق الطیر)

در روزگاری که هیچ قیدی از زمان با خود ندارد و یحتمل امروز یا هر روز دیگری تواند بود، شیخ صنعان سرآمد اولیاء الهی و سرور صوفیان و قطب مشایخ زمانه، در خواب می بیند:

کز حرم در رومش افتادی مقام سجده می کردی بتی را بر دوام

شیخ به دنبال تعبیر خواب، فراروی مریدان از کعبه به روم در می آید و آنگاه که حیرت زده در ولایت کفر چشمش به آفتاب جمال دختری ترسا روشن می شود و در دم دل و دین می بازد، در می یابد که آنچه در رؤیا مشاهده کرده، تصویری از واقعیت گرفته است. شیخ شیدا از دختر تمنای وصال می کند و پاسخ می شنود که:

گفت دختر گر تو هستی مرد کار چار کارت کرد باید اختیار
 سجده کن پیش بت و مصحف بسوز خمر نوش و دیده از ایمان بدون
 شیخ مریدان در مانده را از نزد خود رانده و بی‌کم و کاست تسلیم شرایط دختر می‌شود و بعد
 از مدتی برای جبران کابین ترسازاده خوکیانی پیشه می‌کنند... از سوی دیگر:

شیخ را در کعبه یاری رسته بود در ارادت دست از کل شسته بود
 شیخ چون از کعبه شد سوی سفر او نبود آن جایگه حاضر مگر
 یار غار شیخ، چون سرگذشت شوم پیر خویش را از زبان یاران بازگشته می‌شنود، بر
 می‌آشوبد و رفیقان نیمه راه را سرزنش می‌نماید که:

گر شما بودید یار شیخ خویش یاری او از چه نگرفتید پیش
 چون نهاد آن شیخ بر زنار دست جمله را زنار می‌بایست بست
 آن یار صادق، چون حال مرادش را چنان می‌بیند، به همراه دیگر مریدان چله می‌نشیند و به
 مصطفی (ص) توسل می‌جوید. پس از چهل شبانروز اعتکاف و ناله و زاری؛ مرید پاکباز در
 خلوت بی‌خودی، حضرت رسول (ص) را می‌بیند که:

می‌خرامید و تبسم می‌نمود هر که می‌دیدش ز خود می‌گشت زود
 مصطفی گفت: ای به همت بس بلند رو که شیخ را رها کردم ز بند
 در میان شیخ و حق از دیرگاه بود گردی و غباری بس سیاه
 آن غبار از راه او برداشتیم در میان ظلمتش نگذاشتیم...

پایان حکایت از توبه و عاقبت به خیری شیخ خبر می‌دهد:

شیخ غسلی کرد و شد در خرقه باز رفت با اصحاب خود سوی حجاز
 و سرانجام دختر ترسا به دست شیخ اسلام آورده و جان می‌بازد و شاعر نتیجه می‌گیرد که از
 این حکایات در راه عشق بسیار رفته است... و بدین سان دسته‌ای از مرغان باز مانده و گروهی
 دیگر در جستجوی سیمرخ به راه خود ادامه می‌دهند.^{۴۲}

بررسی ریشه‌های تاریخی حکایت شیخ صنعان

حکایت شیخ صنعان، روایتی رازناک و نمادین از مشکلات و مصایب راه عشق و

دشواریهای سیر و سلوک، تا رسیدن به تعالی و تکامل انسانی است. «سرگذشت روح پاکی است که از دنیای جان به عالم ماده می‌آید و در آنجا گرفتار دام تعلقات می‌گردد به همه چیز آلوده می‌شود و به هر گناه دست می‌زند. حتی اصل و گوهر آسمانی خود را فراموش می‌کند و با آلائشهای مادی انس می‌گیرد، اما جذبه غیبی او را سرانجام در می‌یابد و به قعر علوی خویش باز می‌خواند و دست او را می‌گیرد.»^{۴۳} شخصیت نخست داستان ابتدا ماهیتی نمادین و رمز گونه دارد. در طول داستان نیز به نمادهای مختلفی بر می‌خوریم که هر کدام را باید در جای خود تعبیر و تفسیر کرد، اما با این همه کسانی به دنبال تصریح هویت واقعی شیخ صنعان به اعماق تاریخ چنگ انداخته و بر آن شده‌اند که ریشه‌های این حکایت تمثیلی را در باغ و برهوت تاریخ بکاوند. فضا و رویدادهای منطقی داستان و... انگیزه‌های این کاوش تاریخی را افزوده است. چنین است که محققان چند نفر را نامزد شخصیت واقعی شیخ صنعان نموده‌اند، از جمله ابن سقای فقیه و عبدالرزاق محدث.

بدل سازم به زنار و به برنس ردا و طلیسان چون پور سقا

خاقانی

ابن سقا چندان آدم پدر و مادر دار و شناخته شده‌ای نیست. ابن اثیر، ذیل حوادث سالهای ۵۳۵ گوید:

«در این سال یوسف بن ایوب بن یوسف بن حسن ابویعقوب همدانی جهان فانی را بدرود گفت. وی یک بار در بغداد و عظمی‌میر کرد. مردی فقیه مآب که ابن سقا خوانده می‌شد برخاست و از او پرسشی کرد و او را سوال پیچ نمود و آزرده خاطر ساخت. یوسف بن ایوب به او گفت: خاموش باش. من از تو بوی کفر می‌شنوم. آن مرد چندی به شهر روم سفر کرد و نصرانی شد.»^{۴۴}

یافعی هم پس از نقل این ماجرا گوید که سبب نصرانی شدن ابن سقا عشق سوزان او به دختر ملک روم بود. به گفته صاحب «مرات الجنان» پس از آنکه ابن سقا شاهزاده روم را خواستگاری کرد، پادشاه گفت این امر ممکن نیست مگر آنکه نصرانی شود.^{۴۵}

ابن الجوزی نیز کم و بیش از این ماجرا سخن گفته است.^{۴۶} اما مشروح حکایت ابن سقا در کتاب «بهجة الاسرار و معدن الانوار فی مناقب السادة الاخيار» تألیف نورالدین ابو الحسن علی بن

یوسف شافعی مشهور به «ابن جهضم همدانی» - اواخر قرن هفتم - آمده است. مولف کتاب از قول مردی به نام ابو سعید عبدالله محمد بن هبة الله بن علی بن مطهر بن ابی عصرون تمیمی شافعی نوشته است که روزی وی (یعنی ابوسعید) به اتفاق ابن سقا - همدرسش - و جناب شیخ عبدالقادر گیلانی به زیارت حضرت غوث^{۴۷} - که به کرامت و اعجاز معروف بوده است - رفته‌اند. مراد راوی از این ملاقات، فهم سوالی بوده و عبدالقادر را غرض، جز زیارت و اظهار ارادت نبوده است. اما ابن سقا در راه گفته که از حضرت غوث سوالی خواهم پرسید که نداند. القصه، غوث پس از حضور ناگهانی نیت نهانی هر سه تن با ایشان باز گفته آنگاه جواب ابوسعید را فرموده و سپس جناب عبدالقادر را به نزد خود خوانده و نواخته و وی را بشارت کرسی نشینی مشایخ و مقام درویشی داده و سرانجام در حق ابن سقا عتاب کرده و او را از سوختن در آتش کفر خبر داده است. پیش بینی غوث دیر نیابیده و همانا جناب شیخ عبدالقادر گیلانی سرور درویشان روزگار گردیده و بر ابن سقا همان رفته است که پیش از این گفته آمد.^{۴۸}

صرف نظر از شکل و درونمایه افسانه گونه این حکایت نخستین ایرادی که بر آن توان گرفت این است که مؤلف، حضرت غوث الاعظم و جناب شیخ عبدالقادر را دو نفر پنداشته است. همان طور که دانسته آمده، غوث الاعظم لقب محی الدین مکنی به ابومحمد عبدالقادر گیلانی، عارف بزرگ قرن پنجم و ششم هجری است (۴۷۱ - ۵۶۱ ه) وی نبیره ابو عبدالله صومعی است و نسبت خرقة او با پنج واسطه به ابوبکر شبلی می‌رسد.^{۴۹}

در بعضی روایات به جای ابن سقا، جناب شیخ صنعان نشسته است، بی آنکه چارچوب داستان تفاوت مهمی کرده باشد. برای نمونه مؤلف «خزینة الاصفیا» به نقل از کتاب «مناقب غوثیه» گوید:

«شیخ فریدالدین عطار مرید صحبت شیخ صنعان بود چون شیخ صنعان به سبب ظهور کلمات بی ادبی که نسبت به حضرت غوث الاعظم بر زبان آورده بود گرفتار پنجه بلا گردید، شیخ فریدالدین عطار همراه وی بود. مراد از حضرت غوث الاعظم در کتب عرفا محی الدین ابومحمد عبدالقادر بن ابوصالح زنگی دوست گیلی یا گیلانی عارف مشهور است که مؤسس طریقه قادری است.»^{۵۰}

صاحب «غیاث‌اللغات» نیز تقریباً عین همین روایت را ذیل صنعان آورده و عطار را مریدش‌یخ صنعان خوانده است.^{۵۱} مولف «روضات الجنات» هم شیخ عبدالقادر گیلانی را همان غوث‌الاعظم دانسته، اما هیچ اشارتی به داستان ابن سقا نکرده است.^{۵۲}

در روایت کردی حکایت مانند «مناقب غوثیه» از ابن سقا خبری نیست و داستان پیرامون شیخ صنعان و حضرت غوث‌الاعظم دور می‌زند. در این حکایت شیخ صنعان ولایت و زعامت غوث گیلانی را - که مورد قبول همه مشایخ است - نمی‌پذیرد و خود را برتر از وی می‌شمارد. هم از این رو بر اثر نفرین جناب غوث عاشق شاهزاده شهر آشوب شاهرخ شاه شده و بر شریعت و طریقت چهار تکبیر می‌زند. فرجام این داستان همانند حکایت «منطق‌الطیر» توأم با رستگاری شیخ صنعان است.^{۵۳}

به هر حال تنها نکته همسان در حکایت شیخ صنعان عطار و داستان ابن سقا، ماجرای عشقی دختر ترسا و نصرانی شدن ابن سقا در سرزمین روم است. حال آنکه اختلافات بسیاری میان دو داستان به چشم می‌آید.^{۵۴} به طور کلی باید گفت که اصولاً ساختار و درونمایه این حکایات از بیخ و بن متفاوت است و به فرض اینکه ماجرای ابن سقا به قول زنده یاد مینوی در قرن ششم مشهور بوده و عطار نیز از آن آگاهی داشته است،^{۵۵} بی‌گمان داستان فوق منبع و ماخذ صاحب «منطق‌الطیر» نبوده و حتی به عنوان یک مضمون خام و اولیه نیز توجه عطار را جلب نکرده است. چرا که داستان ابن سقا اساساً فاقد جاذبه‌ها، رمزها و اشارات حکایت شیخ صنعان است.

اما درباره حکایتی که مشروح آن در «بهجة الاسرار» ابن جهضم آمده و به زبان کردی نیز نقل شده و محور آن با حضرت غوث‌الاعظم است، صرف‌نظر از اشتباهات تاریخی آن باید گفت که در این داستانشا، کرامات و معجزه سمت و سوی وقایع را رقم می‌زند، ضمن اینکه همه ماجرا پیرامون برخورد دو طرز تفکر شکل می‌گیرد و به هیچ وجه نشانی از آن سیر و سلوک و رازهای عرفانی مشاهده نمی‌شود.

بحث پیرامون شخصیت ابن سقا و صحت و سقم ملاقات وی با حضرت غوث و... در حوصله این جستار نیست. در خاتمه این مبحث همین قدر یادآور می‌شویم که صاحب «ریحانة الادب» هم از دو ابن سقا سخن گفته است: یکی «ادیب و فاضل و باکیاست» و دیگری: «از موثقین

محدثین عامه»، بی‌هیچ اشارتی به ابویعقوب یوسف بن همدانی و ماجرای عشق دختر ترسا و نصرانی شدن و غیره.^{۵۶}

عبدالرزاق صنعانی یمنی (۲۱۱ - ۱۲۶ ه‍.ق)

«گویند یکی را از صوفیه پرسیدند که چرا سفر نگزینی تا از عبدالرزاق حدیث شنوی؟ گفت آن کس که از رزاق حدیث شنود با سماع عبدالرزاق چه کار دارد؟»^{۵۷}

زنده‌یاد فروزانفر در کتاب ارزشمند «شرح احوال و نقد آثار عطار» بر آن است که: «داستان شیخ صنعان و دیرگزینی و عاشق شدن او بر دختر ترسا قصه‌ای تازه نیست، بلکه از عهد قدیم و صدر اسلام بعضی از خلفای اموی و عباسی و اکثر مردم با ذوق و شادخوار و باده‌گسار، به دیرهای مسیحیان که در اقطار ممالک اسلامی هنوز بر پا بوده روی آورده، روزها و شب‌هایی در آن به سر می‌بردند. در اینجا بود که آوازهای دل‌انگیز و سرودهای مذهبی و نوای موسیقی و گشاده‌رویی دختران دیرنشین و زیبایی ترسابچگان برای مردمی که بر اثر محرومیت‌های جنسی یا طبع هوسباز از همه این امور محروم بودند آنچنان موثر می‌افتاد که مردان مرد و پیروان پابرجا را می‌لغزانید تا چه رسد به مسلمان رویان ترسا دل و تردامنان کفراندیش که در نخستین گام آتش در خرمن نیکنامی می‌زدند و به دام هوی و هوس می‌افتادند»^{۵۸}

شاهد این گفته استاد فروزانفر را در سرنوشت شوم اساتید سفیان ثوری سراغ توان گرفت:

«نقل است که سفیان را در حال جوانی پشت کورژ شده بود. گفتند: ای امام مسلمانان تو را هنوز وقت این نیست... گفت سه استاد را خدمت کردم و علم آموختم چون کار یکی به آخر رسید جهود شد و در آن وفات کرد؛ دیگر تَمَجَس، دیگر تَنْصَر. از آن ترس طراقی از پشت من بیامد و پشتم شکسته شد»^{۵۹}

استاد فروزانفر با تأسی از داستانهای سعد یا سعید وراق و مدرک بن علی شیبانی و عباده شاعر و ابن سقا گوید:

«اختلاف روایات گذشته از ابن الجوزی و دیگران، در مورد علت مسیحی شدن ابن سقا با گفته مولف «بهجة السران» که علت آن را ابتلا به عشق دختر ملک روم دانسته و دیگران که به هیچ وجه این نکته را ذکر نکرده‌اند، شاهدهی است قوی که داستان شیخ صنعان در این مطلب بی‌تأثیر نبوده است... و ممکن است که شاعری سحرآفرین مانند عطار از این حکایت یا قصه

مدرک بن علی و داستان سعید و راق زمینه‌ای مناسب به دست آورده و با تصرفات شاعرانه آن را به صورت قصه شیخ صنعان در نظم کشد.^{۶۰}

فروزانفر همچنین ضمن رد احتمال یکی بودن حکایت شیخ صنعان و ابن سقا، ریشه‌های تاریخی حکایت منظوم عطار را در باب دهم رساله «تحفة الملوك» منسوب به غزالی یافته است: «در کتابخانه ایاصوفیه استانبول مجموعه‌ای است به شماره ۲۹۱۰ مشتمل بر رسایلی چند از صوفیان مشهور که در آخر آن دو کتاب «نصیحة الملوك» و «تحفة الملوك» از محمد غزالی وجود دارد که این کتاب اخیر را به ظاهر در سالهای آخر عمر خود تألیف کرده است و این قصه با اندک اختلاف در باب دهم از این کتاب یعنی تحفة الملوك مکتوب به سال ۷۰۶ روایت شده است. از مقایسه این روایت با گفته عطار بدین نتیجه می‌رسیم که میان آنها تفاوت چندانی وجود ندارد و ارکان هر دو کتاب قطع نظر از تصرفات شاعرانه عطار یکسان است و از روی حدسی نزدیک به یقین می‌توان گفت که وی هنگام نظم قصه آن را در پیش چشم داشته است. پس از تقریر این مقدمات گوییم که شیخ صنعان همان عبدالرزاق صنعانی است که منسوب است به صنعاء یمن و بی‌گمان داستان این عبدالرزاق همان است که به روایت سودی در شرح دیوان حافظ کتابی به ترکی درباره او نوشته و وی را به عنوان عبدالرزاق یمنی یاد کرده‌اند، لیکن معلوم نیست که این عبدالرزاق صنعانی یا یمنی که بوده و به تحقیق در چه زمانی زیسته و شاید اساساً وجود نداشته و حکایتی به نام وی بر ساخته‌اند.»^{۶۱}

درباره شخصیت عبدالرزاق صنعانی - که عجیباً بر استاد فروزانفر دانسته نیامده، با آنکه آن جناب در ترجمه «رساله قشیری» حتماً به نام وی برخورده - پس از این سخن خواهیم گفت: فی الحال نگفته نگذریم که استاد مینوی نیز شیخ صنعان را همان عبدالرزاق صنعانی پنداشته: «اما اینکه مراد از شیخ صنعان در مثنوی عطار همین شیخ عبدالرزاق صنعانی مذکور در «تحفة الملوك» باید باشد از اینجا مبرهن می‌شود که عین قصه غزالی است و شاعر ترک معروف به گلشهری هم که منطق الطیر را بر اصل ترکی ترجمه کرده و در سال ۷۱۷ هـ به پایان برده است این فصل از کتاب عطار را به نام داستان شیخ عبدالرزاق آورده... اما عبدالرزاق نامی از اهالی صنعان که از برای او حکایتی چنان که غزالی و عطار آورده‌اند پیش آمده باشد، بنده هنوز در کتابی معتبر نیافته‌ام.»^{۶۲}

نگارنده این سطور نیز، - حتی المقدور - با مراجعه به آنچه از منابع و مأخذ معتبر در دسترس بوده است، درباره عبدالرزاق محدث مشهور و موثق قرن دوم و سوم هجری، اگر چه بسیار خوانده، اما کمترین نشانی و خبری از عشق دختر ترسا و نصرانی شدن و از این قبیل حکایات ندیده و شنیده است. فراتر از اینها حتی هیچ اشاره‌ای به یکی انحراف و ابتذال کوچک که در تأویل و تفسیر را بگشاید، نیافته است.

«ابوبکر عبدالرزاق بن همام بن نافع صنعانی (۱۲۶ هـ ۲۱۱ هـ ق) از مردم صنعان یمن، یکی از مشاهیر حفاظ حدیث که از مَعْمَر بن راشد از دی روایت می‌کرد. از تألیفات اوست الجامع الکبیر». ۶۳

در «اسرار التوحید» حکایتی نقل شده است که طی آن پیری (خضرس)، بوبکر کتانی را برای شنیدن حدیث رسول الله (ص) به «مقام ابراهیم» فرا می‌خواند و می‌گوید که عبدالرزاق از معمر از زهدی از بوهریره اخبار عالی روایت می‌کند. ۶۴

صاحب «وفیات الاعیان» از قول سمعانی نقل می‌کند که گفته شده است بعد از رحلت پیامبر (ص) هیچ کس نبود که به اندازه عبدالرزاق مردم برای دیدنش و شنیدن حدیث از وی تحمل رنج کرده باشند. ابن خلکان چهار بار از عبدالرزاق نام برده است. ۶۵

در ترجمه «رساله قشیری» روایتی از قول منصور مغربی آمده که تقریباً به حکایت «اسرار التوحید» مانسته است. ۶۶

در «کشف المحجوب» از قول فضل بن ربیع داستانی نقل شده است که در جریان آن هارون الرشید در یکی از شبگردیهایش به همراه فضل به منزل عبدالرزاق می‌رود و وام او می‌گذارد. در همین روایت است که هارون با فضیل عیاض ملاقات می‌کند. ۶۷

نویسنده «نزّه الکرام و بستان العوام» از شخصی به نام عبدالرزاق، که با سه واسطه (معمری، زبیر، سعید بن المسیب) از حضرت رسول (ص) حدیث نقل کرده، نام برده است. ۶۸

یا قوت هم به طور مشروح از عبدالرزاق و استادانش یاد کرده و گفته است که در مجلس او نام معاویه برده شد، گفت مجلس ما را ناپاک نکنید. ۶۹

در «الذریعه» به عبدالرزاق تحت عنوان «همام صنعانی» اشارتی رفته است. ۷۰

مؤلف «ریحانة الادب»، عبدالرزاق را از اصحاب حضرت صادق (ع) دانسته و اضافه کرده است

که: «جلالت مقام او مورد تصدیق علمای فریقین بود».^{۷۱}

بله، همه اطلاعاتی که در مورد عبدالرزاق، در منابع مختلف آمده است، از همین حدود فراتر نمی‌رود، ضمن اینکه مذهب او را «تشیع مفرط» ذکر نموده‌اند و گفته‌اند که «در اواخر عمر نابینا» شده است.^{۷۲}

به این ترتیب شکی باقی نمی‌ماند که عبدالرزاق صنعانی (۲۱۱ هـ) و شیخ صنعان - به فرض اینکه قهرمان داستان عطار شخص حقیقی باشد - نه تنها انسان واحدی نیستند، بلکه هر یک از این جنابان در طریق زندگی و تفکر خود، از مسیری دیگر رفته‌اند. البته بجز عبدالرزاق صنعانی - که شرحش رفت - هیچ فرد دیگری به این نام، در متون و منابع اسلامی دیده نشده که بتوان ریشه‌های تاریخی شیخ صنعان را در آن کاوید.^{۷۳} اما رساله «تحفة الملوک» و نظر امثال سودی بسنوی، که در باز نمود بیت مشهور حافظ (گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن...) شیخ صنعان را همان عبدالرزاق صنعانی یمنی دانسته... اگر چه میزان اعتبار و قوت رساله «تحفة الملوک» بر نگارنده پوشیده است و همچنین به درستی از مستندات جناب سودی بسنوی آگاه نیست، اما انصافاً باید گفت که اساس قضاوت قطعی در مورد تشخیص ریشه‌های تاریخی حکایت شیخ صنعان، نباید صرفاً بر یک رساله منسوب به غزالی و حدس شارح حافظ نهاده شود. با توجه به اینکه نسخه اصلی رساله «تحفة الملوک» نیز در دست نیست و با تصحیف و تخریقاتی که ما از کاتبان و نسخه‌برداران سراغ داریم، دور نیست که رساله غزالی (مکتوب به سال ۷۰۶ هـ) از روی حکایت شیخ صنعان و جرح و تعدیل نسخه اصلی کتاب نوشته شده باشد. از سوی دیگر، نباید از یاد برد که القای چنان نتیجه‌ای بدون مأخذ محکم و مستند و بی‌اعتنا به همه متون معتبر اسلامی، و تأویل و تفسیر آن که فی‌المثل مناسبت لفظی عبدالرزاق، با رزاق که خداست و «حدثی قلبی عن ربی!» و تحقیر محدث بزرگ صنعانی و چسباندن آن به «داستانهای سرگردان» و «جنگهای صلیبی»^{۷۴} و یا ترادف افراط در تشییع با نصرانی شدن و زنا ربستن و غیره!^{۷۵} راه بدیهی نخواهد برد و از عبدالرزاق صنعانی، هرگز شیخ صنعان نخواهد ساخت!

بسترهای عینی حکایت شیخ صنعان

آنچه از بررسی‌های اولیه پیرامون بسترهای عینی درونمایه حکایات همسان حکایت شیخ

صنعان عطار دانسته می‌آید، این است که «در کتب ادب ذکر حکایاتی راجع به عشق‌ورزی اسلامیان به نصرانیان فراوان است و بسیار اتفاق می‌افتاده است که عاشق دین خویش را نیز بر سر راه عشق کند، چنان که شرف العلاء عاشق غلامی نصرانی شد و از عشق او مسحی پوشید و به کلیسا رفت».^{۷۶}

رای صائب دکتر زرین‌کوب، به همراه نظر عالمانه استاد فروزانفر دربارهٔ دیرگزینی اسلامیان، متین و قابل توجه و تعمق است و باید در تحلیل و باز نمود حکایت شیخ صنعان مدنظر قرار گیرد... حکایتی هم که در «طرایق الحقایق» از عشق و رسوایی ابوعبدالله اندلسی نقل شده است و مانستگی بسیاری با سرگذشت شیخ صنعان دارد، در شمار همان «عشق ورزیهای اسلامیان به نصرانیان» است. بنابراین حکایت - که در «المستطرف فی کل فن مستطرف» ابشیهی (۸۵۰ - ۷۹۰) به نام ابوعبدالله مالکی آمده - ابو عبدالله که به ظاهر از مشایخ بزرگ روزگار بوده و شاگردان بسیاری از جمله شیخ جنید داشته است - پس از آنکه دل و دین به دختری ترسا می‌بازد، نام و ننگ را نیز در ره عشق نهاده و غلامی دختر پیشه می‌سازد.^{۷۷} صاحب «طرایق الحقایق» بعد از روایت ماجرای عشقی ابوعبدالله و ذکر شباهت آن با حکایت شیخ صنعان، گوید: «چون احوال شیخ صنعان جز آنچه که در منطق‌الطیر مسطور است تا الحال به نظر نرسیده می‌توان حکم صریح نمود که این همان قصه است... راقم هنگام سیاحت گذارش به شهر تغلیس افتاد، مزار فیض آثار شیخ صنعان را در آنجا نشان می‌دهند».^{۷۸}

گذشته از عشق‌ورزیهای اسلامیان به نصرانیان، ادبیات عرفانی فارسی سرشار از حکایات عاشقانه‌ای است که در برهه‌ای از روزگار پیری دامن مشایخ بزرگ را گرفته است و مادر اینجا به ذکر دو نمونه مهم و برجسته آن اکتفا کرده و می‌افزاییم که حکایت شیخ صنعان را - با حفظ و توجه به جنبه‌های نمادین آن - با همین معیارها و زمینه‌ها باید سنجید. هر چند که در این داستانها کیش و مذهب معشوق به ظاهر نصرانی نیست، اما این موضوع اهمیت خاصی در اصل و ساختار داستان ندارد.

شیخ روزبهان بقلی (شیخ شطاح)، شیخ صنعانی دیگر (۶۰۲-۵۲۲) بی‌گمان ماجرای عشق حضرت شیخ روزبهان بقلی شیرازی به یکی زیباروی مغنیه، اساسی به سان حکایت شیخ صنعان دارد. اگر چه ریشه‌های ماجرای شیخ صنعان در اعماق افسانه و تاریخ به هم

تنیده و با تصرفات شاعرانه شیخ نیشابور داستانی حیرت‌انگیز رقم زده است، اما آنچه بر شیخ شطاح - که پیر عصر خویش بود و در کمال از مشایخ روزگار بیش بود - رفته است، به اعتراف خود شیخ یکسره مادی و صوری است. داستان را از زبان عارفی بزرگ بشنوید:

«ابن العربی در باب ۱۷۷ از فتوحات مکیه،^{۷۹} در ذکر نوع ششم، در علوم معرفت، که علم حال باشد و عالم آن متصل و منفصل است گوید:

«قال وحکی عن شیخ روزبهان انه كان قد ابتلی بحب امرأه مغنیه و هام فیها وجدأ و كان كثير الزعقات فی حال وجده فی الله بحيث انه كان يشوش علی الطائفین بالبیئت فی زمن مجاورته فكان يطوف علی سطوح الحرم و كان صادق الحال و لما ابتلی بحب هذه المغنیه... شیخ روزبهان در مکه مجاور بود. ناگاه به محبت زنی مغنیه مبتلا شد و هیچ کس نمی‌دانست و آن وجد و صیحه‌هایی که در وجد فی الله می‌زد همچنان باقی بود، اما اول از برای خدای تعالی بود و این زمان از برای مغنیه. دانست که مردم را چنان اعتقاد خواهد شد که وجد و صیحات وی این زمان نیز از برای خدای تعالی است. به مجلس صوفیه حرم آمد و خرقة خود بیرون کرد و پیش ایشان انداخت و قصه خود با مردم بگفت و گفت نمی‌خواهم که در حال خود کاذب باشم. پس خدمت مغنیه را لازم گرفت. حال عشق و محبت وی را با مغنیه گفتند و گفتند که وی از اکابر اولیاء الله است. مغنیه توبه کرد و خدمت وی را پیش گرفت محبت آن مغنیه از دل وی زایل شد به مجلس صوفیه آمد و خرقة خود پوشید.»^{۸۰}

پرفسور کُربن بر آن است که همین ماجرا روزبهان را به تصنیف کتاب «عبر العاشقین» برانگیخت، زیرا نخستین فصل کتاب قطعه‌ای است و وصف حال و روی سخن با مریدی از طبقه بانوان است.^{۸۱}

پیدااست که این ماجرا در اصول و اساس خود همسان و همگون حکایت شیخ صنعان است. و چنانچه تصرفات و خیالپردازیهای عطار را ندیده بگیریم، این دو حکایت، در چند وجه مهم مانستگی دارند:

روزبهان و شیخ صنعان از صوفیان طراز اول روزگار خویشند. معشوق در یک روایت دختری است مغنیه و در دیگری نصرانی. و در هر حال از شریعت و طریقت خارج. شیخ شطاح و شیخ صنعان پس از ابتلا به عشق، از خرقة ارشاد بیرون می‌آیند. در هر دو روایت دختر پس از آگاهی از مقام شیخ توبه می‌کند. در هر دو روایت پس از توبه، عشق دخترک زایل شده و شیخ بار دیگر خرقة می‌پوشد...

البته نگارنده بر آن نیست که ماجرای عشقی شیخ روزبهان به طور قطع مورد توجه شیخ عطار واقع شده و در به نظم کشیدن حکایت شیخ صنعان مؤثر افتاده است، اما از آنجا که عطار اهل مسافرت بوده و ری، کوفه، مصر، دمشق، مکه، هند و ترکستان را دیده^{۸۲} چه بسا در یکی از این سفرها، میان این دو بزرگوار ملاقاتی روی داده و شیخ شیراز ماجرای عشق خود را با شیخ نیشابور گفته باشد و ذهن خلاق داستان‌پرداز توانایی چون عطار آن را ضبط کرده و مضمون شاعرانه داده باشد.

نکته شگفت‌انگیز در این سلسله داستانها آن است که دانسته آید صاحب کتاب عظیم «فتوحات مکیه» حضرت شیخ اکبر محی‌الدین ابن عربی (۶۳۸-۵۶۰) راوی ماجرای عشقی شیخ روزبهان خود نیز زمانی در کمند عشق یکی زیباروی سیه چشم اسیر افتاده است. استاد زرین‌کوب درباره این حکایت عجیب گوید:

«وقتی که شیخ اکبر محی‌الدین ابن عربی در مکه به سر می‌برد، عاشق دختر مکین‌الدین ابو شجاع زاهد الاصفهانی - که نزلی مکه بود - شد و دیوان «ترجمان الاشواق» را برای این دختر (نامش نظام) پرداخت. در این کتاب وی با آنکه اعتراف دارد که آن اشعار را جهت این دختر ساخته است از خواننده می‌خواهد که در حق وی گمان بد نبرد. با این حال، به ظاهر به سبب همین تألیف ناچار شد مکه را ترک کند و به سیاحت پردازد، اما رفت و آمد مکرر وی به مکه حاکی از آن است که بعدها نیز از استیلاي آن عشق خالی نبوده و عشق دختر هرگز از دل وی نرفته است».^{۸۳}

اگر چه جزئیات ماجرای عشقی شیخ روزبهان و شیخ اکبر بدرستی دانسته نیست، اما پیداست که این عشق‌ها صوری و از گونه عشق و شیدایی و رسوایی شیخ صنعان بوده است...

تأثر شعر و ادبیات فارسی از حکایت شیخ صنعان

با وجود ظرافت‌های هنری و مضمون عمیقاً شاعرانه و عارفانه، و قابلیت‌های بسط و تعمیم حکایت شیخ صنعان، تأثیر این داستان بر شعر فارسی چندان قابل توجه نیست. هر چند که اگر حافظ را - بی‌اغراق - نماد و نماینده بخش عمده‌ای از شعر فارسی به حساب آوریم، باید گفت که با تأثر خواجه شیراز از حکایت شیخ صنعان،^{۸۴} عطار رسالتی خطیر را به منزل

رسانده است. تأثر حافظ از حکایت فوق منحصر و محدود به یکی، دو غزل و چند بیت نمی‌شود، بلکه خواجه رندان در بیان جهانبینی، ترسیم یکی از کلیدی‌ترین واژه‌های شعر، و تصویر شخصیت آرمانی انسان برساخته خود (پیر مغان) از شخصیت شیخ صنعان تأثیر ژرف پذیرفته است. البته الگوها، سلیقه‌ها و جهانبینی حافظ، اصولاً با عطار تفاوت بنیانی دارد. با این همه نباید از یاد برد که قلندر مآبی پیر حافظ - که بسیاری برای او نیز شناسنامه جعلی نوشته‌اند - از دریادلی، سینه چاکی و بی‌اعتنایی به نام و ننگ شیخ صنعان نشأت گرفته است و بر همین مبناست که خواجه بزرگوار، شیخ صنعان را «پیر ما» خوانده است:

دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما چیست یاران طریقت بعد ازین تدبیر ما؟
ملا سالک یزدی هم از شیخ صنعان یاد کرده است:

بگسلانم سبحة و زنار بندم بر میان عشق ترسا بچه‌ای خواهم که صنعانم کند^{۸۵}
حکایت شیخ صنعان از دیرباز سینه به سینه نقل شده، و در محفل‌های گرم شب‌نشینی از زبان پیران قوم گفته آمده است و چه دل‌هایی که به یاد شیخ تپیده و چشمانی که در سوگ دختر ترسا گریسته است. چنین است که نام حضرت شیخ صنعان در افسانه عاشقانه «ملک محمد و گیتی افروز» نقل شده است. بنابراین افسانه، به برکت دعای شیخ صنعان - که در بغداد ساکن است - آذرشاه پادشاه شهر ابیض از سمن‌رخ دختر پادشاه مشرق صاحب پسری می‌شود. شروع داستان بدین سان است: «چنین آورده‌اند که در زمان حضرت شیخ صنعان در طرف زمین مغرب شهری بود که آن را ابیض می‌گفتند»^{۸۶} همچنین حکایت «شیخ صنعان و مریدان» در کتابی متشکل از پنجاه داستان و سرگذشت مختلف به نام «جامع الحکایات ثانوی» ضبط شده است.^{۸۷}

باز نمود نمادها و رازهای حکایت شیخ صنعان

۱ - حکایات شیخ صنعان، به عنوان یک میان پرده عرفانی به نسبت طولانی در جریان نمایش رازناک سیر و سلوک مرغان (سالکان) به سوی سیمرخ (حضرت حق)، در نخستین نگاه از مصایب طریقت و مشکلات عشق روایت می‌کند. هم در این منزل است که گروهی از مرغان پر و بال سوخته از سفر باز می‌مانند و آن دسته که از خطر رسته‌اند کامل‌تر و متعالی‌تر، یک وادی به زروۀ قاف (منزلگه مقصود) نزدیک‌تر می‌شوند. در میان هفت وادی و منزلی که عطار

در طی طریق حقیقت شمرده است، این حکایت، دومین وادی یعنی «عشق» تواند بود.^{۸۸}
 طریق عشق طریقی عجب خطرناک است نعوذبالله اگر ره به مقصدی نبری
 (حافظ)

به این اعتبار حکایت شیخ صنعان، روایتی رازناک و نمادین از مصائب عشق است که با
 آمیزه‌ای از مفاهیم پیچیده عرفانی، فلسفی و حکمی بیان می‌شود.

۲ - شیخ صنعان با چهار صد مرید، پنجاه سال عبادت علم با عمل و آن همه کشف و
 کرامات، در مسیر پر پیچ و خم عشق می‌لغزد و به منجلاب تباهی فرو می‌غلطد. به راستی چرا
 شیخ عطار حکیم عارف و فرزانه‌ای چون شیخ صنعان را به چنان منجلاب و باتلاقی می‌کشاند
 و از اوج سروری مشایخ به حضيض خوکیانی پرتاب می‌نماید؟ شاید عطار با انتخاب شیخ و
 طرح سقوط او بر این نکته تأکید ورزیده است که حتی پشتوانه آن همه عبادت و اعتکاف نیز
 نمی‌تواند مانع از لغزش خضر راهی چون او گردد. و به این ترتیب کنایه و تعریضی هم به
 زاهدان مغرور روزگار خود داشته است:

زاهد ایمن مشو از بازی غیرت زنهار که ره از صومعه تا دیر مغان این همه نیست
 (حافظ)

۳- زمان در حکایت شیخ صنعان سیال و لایتناهی است و عطار با وسعت دیدی که داشته،
 در واقع از نوعی داستان معاصر سخن گفته است.

۴ - حکایت شیخ صنعان بر نوعی جبر ازلی ناشی از دیدگاه‌های اشعری عرفا دلالت دارد.
 شیخ در نخستین شب عاشقانه خود زمزمه می‌کند که:

کار من روزی که می‌پرداختند از برای امشبم می‌ساختند

به طور دقیق به همین دلیل است که شیخ صنعان را در کوران مصایب، شکیب، راضی و تسلیم
 در می‌یابیم. در برابر قسمت ازلی، مقاومت راه به جایی نخواهد برد.

به رحمت سر زلف تو واثقم ورنه

کشش چون نبود از آن سو چه سود کوشیدن

(حافظ)

۵ - گفتگوی شیخ با مریدان و پاسخهای رندانه و دندان شکن شیخ به یارانش که «انکار

عشق را پا سفت کرده‌اند» یادآور مناظره خسرو و فرهاد در منظومه خسرو و شیرین حکیم نظامی گنجه‌ای است و دور نیست که عطار در نظم این صحنه به منظومه نظامی نظر داشته.^{۸۹}

۶- گفتگوی عاشقانه شیخ صنعان و دختر ترسا و بیان عشق و اظهار نیاز از سوی شیخ و عشوه و ناز از جانب دختر به طور کلی از مفهومی عرفانی حکایت می‌کند که حافظ شیراز چندین بار به آن اشاره نموده است:^{۹۰}

- از وی همه مستی و غرور است و تکبر
وز ما همه بیچارگی و عجز و نیاز است
- میان عاشق و معشوق فرق بسیار است
چو یار ناز نماید شما نیاز کنید
۷- طرح مساله گناه در حکایت شیخ صنعان اهمیتی خاص دارد و به طور کلی حاکی از آن است که: «گناهان را فاصله‌ای از هم نیست و اهمیت در شروع به گناه است، چون نفس بر دل غالب آمد و به توجیهی و منطقی دل را راضی به ارتکاب گناه ساخت، دیگر گناهان نیز به دنبال آن می‌زاید اگر چه گناه نخستین به ظاهر کوچک باشد. چنان که شیخ صنعان نوشیدن می را خرد شمرد و چون می درکشید، زمینه برای ارتکاب دیگر معاصی فراهم گشت»^{۹۱} توجه شیخ نیشابور به حدیث نبوی «الخمرا المخبائث» در بیت:

ای بسا کز خمر ترک دین کند بی‌شکی ام‌المخبائث این کند

نمود یافته است. نظر حافظ دقیقاً مقابل و مخالف عطار است:

آن تلخ‌وش که صوفی ام‌المخبائثش خواند اشهی لنا و احلی من قبله العذارا^{۹۲}

۸- در اواخر حکایت، اعتکاف و چله‌نشینی مریدان و شفاعت حضرت رسول (ص) منجر به قبول توبه و رستگاری شیخ صنعان شده است. توجه عطار به مساله توبه و رحمت و بخشش الهی، به داستان درونمایه‌ای عابدانه و مذهبی داده و چه بسا شیخ نیشابور در نظم این ابیات به سوره «الزمر - آیه ۵۳» چشم داشته است:^{۹۳}

تو یقین می‌دان که صد عالم گناه از تف یک توبه برخیزد ز راه

بحر احسان چون درآید موج زن محو گرداند گناه مرد و زن

۹- شیخ عطار از طرح قضیه خوکبانی شیخ صنعان - که برای جبران کابین دختر پیشه کرده است - نتیجه‌ای حکمی گرفته و از نهاد خوکوار انسان و لزوم کشتن آن دیو نفس را نشانه رفته است:

در نهاد هر کسی صد خوک هست خوک باید کشت یا زنار بست
 تو چنان ظن می‌بری ای هیچ کس کاین خطر آن پیر را افتاد و بس
 در درون هر کسی هست این خطر سر برون آرد چو آید در سفر
 به این ترتیب عطار سیر و سلوک را پیش شرط آگاهی و شناخت این خطر مهلك عنوان نموده و در روایتی تمثیلی، تمنیات پنهان نفسانی شیخ صنعان را عریان کرده است.
 ۱۰ - نظر عطار از زبان مرید عاشق و صادق شیخ صنعان، یادآور اطاعت محض سالک از پیر است:

چون نهاد آن شیخ بر زنار دست جمله را زنار می‌بایست بست
 مضمونی آشنا در تصوف اسلامی، که در شعر حافظ بارها تکرار شده و در یک بیت به طور مشخص به منظومه عطار چشم داشته است.
 به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید
 که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزلها
 مساله پیروی بی‌چون و چرای مرید از مراد در قرآن کریم نیز ضمن حکایت سفر خضر و موسی آمده است.^{۹۴}

۱۱ - اگر چه حکایت شیخ صنعان در نهایت با توبه و مرگ غم‌انگیز دختر ترسا به پایان رسیده است، اما همین توبه و اسلام آوردن و در کنار عاشق فنا شدن و عاقبت به خیری شیخ صنعان، در مجموع فرجامی خوش برای داستان رقم زده است، ضمن اینکه در بعضی از روایات گفته شده که دختر پس از اسلام آوردن به عقد شیخ صنعان درآمده است. به هر حال این ویژگی داستانهای عشقی ایرانی است: «عشوق‌های نامراد و نیز مرگ عاشق و معشوق از درد فراق خالصه داستانهای است که اصل عربی دارند، مانند «ورقه و گلشاه» و «لیلی و مجنون». حال آنکه در داستانهای ایرانی الاصل سرانجام عاشق و معشوق به هم می‌رسند و با یکدیگر از دواج می‌کنند.»^{۹۵}

از گنجه تا شیراز

«چشم انداز اشتراکات اندیشه، شعر، و زندگی نظامی گنجه‌ای و حافظ شیرازی»

چو سلک در خوشاب است نظم خوبِ تو حافظ
که گاوِ لطف سبک می‌برد ز نظم نظامی

ایاس پسر یوسف و ربیسه حدوداً صد و چهارده سال پیش از تولد شمس الدین محمد (۷۲۰ ه‍.ق) نقاب خاک به رخ بر کشیده است. گذشته از این یک قرن فاصله زمانی، میان زیستگاه ایشان نیز، راه درازی حد کشیده است. همین دو موضوع (زمان و اقلیم)، در ویژگیهای هنری هر سخنوری، می‌تواند تأثیری بسزا و خاص داشته باشد. با وجود این در نگاهی کلی، اشتراکات بسیاری در اندیشه و شعر نظامی و حافظ، به نظر نگارنده رسیده است که برهانش بر شواهدی مجمل از سخن دو استاد استوار گشته.

۱ - سبک: نظامی و حافظ، هر دو در سبک و مکتبی که به آن سخن گفته و بالیده‌اند

سرآمد و قله نشینند. نظامی اگر چه بنیانگذار داستانهای منظوم نیست، اما با سرودن عالیت‌ترین مثنوی‌های عشقی، عرفانی حکمی و تاریخی، کتابی نوین در این شیوه از سخن باز گشوده، که برگهای پر شمار آن، هر کدام، به نام یکی از بزرگان ادب این سرزمین که به تاثیر از حکیم سخن گفته‌اند ورق خورده است. و اگر چه استادان بلند آوازه‌ای چون خواجه، امیر خسرو، جامی، مکتبی و... پا جای پای او گذاشته‌اند، اما صرف‌نظر از عنصر فضل تقدم، به اعتبار نبوغ و خلاقیت هنری، پنج گنج نظامی تاکنون صلابت، اصالت و تازگی خود را به تمامی حفظ کرده است. ضمن اینکه نباید از نظر دور داشت که سبک نظامی، تقریباً همه خصوصیات سبک عراقی را در خود نشانده و فشرده است... همانطور که می‌دانیم حافظ شیراز در غزل، سبک و طرز سخن خواجه‌ی کرمان را پرورده و به تکامل غایی خود رسانده است. سبک سخن حافظ نه فقط در نوع خود بی‌مانند است و به هیچ یک از سبکهای رایج و طبقه‌بندی شده شعر پارسی، به تنهایی شبیه نیست، بلکه همه ویژگی‌های غنی هر یک از این سبک‌ها را در خود گرفته و کامل‌ترین نوع سخن پارسی را در قالب و مضمون آفریده است. هم از این رو می‌توان مدعی شد که تغییر مسیر شعر پارسی و ظهور سبک هندی، بعد از حافظ؛ به سبب قاف نشینی این سیمرغ بلند پرواز کهکشان شعر ناب صورت گرفته است.

۲- شعر مغانه: نظامی و حافظ هر دو از راهروان شعر مغانه به شمار می‌روند. حکیم

نظامی بنیانگذار نوین ساقی‌نامه و مغنی‌نامه سرایی است: ^۱ شرفنامه سرشار است از ساقی‌نامه‌های دوبیتی:

ز رخشنده می‌روشنایم ده	بیا ساقی از خود رهاییم ده
به آزردهگان مومیایی دهد	میی‌کو ز محنت رهایی دهد

و اقبال‌نامه زیباترین «مغنی‌نامه»های شعر پارسی را در خود جای داده است:

مغنی بیار آن نوای غریب	نو آیین‌تر از ناله عندلایب
نوایی که دوری نوایی بود	نوایی نه کز بینوایی بود

ساقی‌نامه بلند حافظ که در ادامه خود مغنی را نیز آواز می‌دهد، علی‌رغم اینکه کمتر به آن پرداخته‌اند^۲ - و از اینرو رازهای آن در پرده مانده - در شمار شیواترین مثنوی‌های بزمی

شعر پارسی است:

بیا ساقی آن می که حال آورد	کرامت فزاید کمال آورد
به من ده که بس بیدل افتاده‌ام	وزین هر دو بی‌حاصل افتاده‌ام
بیا ساقی آن می که عکسش ز جام	به کیخسرو و جم فرستد پیام
بده تا بگویم به آواز نی	که جمشید کی بود و کاووس کی
معنی کجایی به گلبانگ رود	بیاد آور آن خسروانی سرود
که تا وجه را کارسازی کنم	به رقص آیم و خرقة بازی کنم

اساس ساقی‌نامه بر توصیف مجالس بزم شکل گرفته است. در محفلی که شاهان شیرین کار شهر آشوب، ارغوان و لعل یا قوت فام در میناها می‌کنند و یاران همسرای و همدل دست افشان و پای کویان و غزلخوان، سرود و ترانه ساز می‌دهند، در مجلسی که ساقی حرف اول و آخر را می‌زند، شاعر که خود خنیاگری است صدر نشین، یله بر نازکای ترمه و دل در گرو نرگس مست مغبچگان، ساقی‌نامه را با آوازی خوش در حاشیه نوای چنگ ورود و ایریشم و عود می‌خواند:

بیا ساقی آن می‌نشان ده مرا	از آن داروی بیهشان ده مرا
بدان داروی تلخ بیهش کنم	مگر خویشتن را فرامش کنم

با وجود همه ساقی‌نامه‌های بلند و کوتاه و با اینکه نظامی اصولاً شاعری باده سراسر است و باده شعر او غالباً همه ویژگی‌های شراب انگوری را دارد، اما شاعر به صراحت سوگند یاد می‌کند که هرگز از دختر رزکام نگرفته است:

نپنداری ای خضر پیروز پی	که از می‌مرا هست مقصود می
از آن می همه بیخودی خواستم	بدان بیخودی مجلس آراستم
مرا ساقی آن وعده ایزدی‌ست	صبح آن خرابی می آن بیخودی‌ست
وگرنه به ایزد که تا بوده‌ام	به می‌دامن لب نیالوده‌ام
گر از می‌شدم هرگز آلوده جام	حلال خدا باد بر من حرام

حافظ، با رندی خاص خود در این مورد کمتر به روشنی سخن گفته است و در شعر آبناکش را بر همه گونه تفسیر و تأویل ضد و نقیض باز گذاشته است. تا آنجا که پژوهشگران ناگزیر از

تقسیم‌بندی می‌به عرفانی، انگوری و ادبی شده‌اند. گیرم که در همین امر نیز اگر و مگر فراوان هست. فی المثل در بیت حیرت‌انگیز:

به خدا که جرعه‌ای ده تو به حافظ سحر خیز

که دعای صبحگاهی اثری کند شما را

جرعه را چند گونه می‌شود تفسیر کرد. اما جان کلام در اینجاست که اگر پژوهشگر به دیدگاه پارادوکسیال حافظ بی‌توجه باشد، همهٔ این تفاسیر به خطا خواهد نشست.

حافظم در محفلی دردی کشم در مجلسی

بنگر این شوخی که چون با خلق صنعت می‌کنم

۳ - کلیات عشق: نام نظامی بی‌شبهه یادآور منظومه‌های عشقی است. حکیم گنجه‌ای

«اگرچه - در مخزن الاسرار - به عقل ارج می‌نهد اما پس از تشرف به عرفان، عشق را به میان می‌کشد و عقل را به بوته تردید می‌برد.»^۳ عشق در منظومه‌های نظامی حتی نوع زمینی آن که در روابط لیلی و مجنون و شیرین و فرهاد جاری است، صورتی نمادین و عرفانی دارد. نظامی که خود در عشق «آفاق» همسر نخستش، سر به شیدایی برداشته است، علی‌رغم همه حکمت و خردگرایی‌اش عشق پاک و بی‌شائبه و به دور از هوس‌های شهوانی را سخت عزیز و گرامی می‌دارد. در کُنه اندیشه نظامی؛ عشق، بنیاد هستی است. عشق فراتر از تعبیرات و مناسبات روزمره و خارج از حوصله و اختیار انسان است. عشق همراه با در به دری و رسوایی است. عشق جلوه‌گاه ناز معشوق و نیاز عاشق و سرزمین ناکامی وصال است:

فلک جز عشق محرابی ندارد	جهان بی‌خاک عشق آبی ندارد
غلام عشق تو کاندیشه این است	همه صاحب‌دلان را پیشه این است
جهان عشق است دیگر زرق سازی	همه بازاست الا عشق‌بازی
اگر بی‌عشق بودی جان عالم	که بودی زنده در دوران عالم
کسی کز عشق خالی شد فسرده‌ست	گرش صد جان بود بی‌عشق مرده‌ست
اگر چه عشق هیچ افسون ندارد	نه از سودای خویش واره‌اند
نروید تخم کس بی‌دانه عشق	کس ایمن نیست جز در خانه عشق

ز سوز عشق خوشتر در جهان نیست
 هم از قبله سخن گوید هم از لات
 طبایع جز کشش کاری ندارند
 گر اندیشه کنی از راه بینش
 گر از عشق آسمان آزاد بودی
 چون بی عشق خود را جان ندیدم
 ز عشق آفاق را پرود کردم

در آیین تفکر حافظ شیراز، عشق با ۲۲۴ بار بسامد^۴، امانتی است آسمانی، قدیم و ازلی. عشق آتشی است که کس را از شعله آن گریزی نیست: عشق بر همه مناسبات و تار و پودهای ذهن و زبان و تن و جان حافظ در هم تنیده و فضای دیوان خواجه را معطر و خوشبو نموده است. در میان ۱۵ بیتی که از نظامی در وصف عشق گفته آمد، می‌توان مضامینی را سراغ گرفت که بارها و در غزلهای حافظ نیز به شکلی دیگر - و البته متعالی‌تر - تکرار شده است.

یک قصه بیش نیست غم عشق و این عجب کز هر زبان که می‌شنوم نامکرر است
 نظامی از عشق به عنوان «جان عالم» «نیض جهان» و «آبروی هستی» نام می‌برد. حافظ فراتر از نظامی عظمت هستی - خرمن ماه و خوشه پروین - را در آستان عشق از سکه اعتبار می‌اندازد و «سلطانی عالم» و «آدمی و پری» را نیز زانده عشق بر می‌شمارد:

- جهان باقی و فانی فدای شاهد و ساقی که سلطانی عالم را طفیل عشق می‌بینم
 - طفیل هستی عشقند آدمی و پری ارادتسی بنما تا سعادت ببری

نظامی عشق را «پیشه صاحب‌دلان» می‌داند. حافظ - سرآمد غزل عارفانه، عاشقانه - صاحب‌دلی است که دل را بسان سرزمین عشق، مخزن اسرار، جلوه‌گاه معشوق ازلی، جام گیتی نما و تجلی گاه نور معرفت، عزیز می‌دارد. و از اینکه دلبری «راز نهانی» او را آشکار نماید در بیتی حیرت‌انگیز و رازناک، عارفان را به یاری می‌طلبد:

دل می‌رود ز دستم صاحب‌دلان خدا را دردا که راز پنهان خواهد شد آشکارا
 نظامی زندگی بی‌عشق را خاموش، سترون و مرده می‌خواند. و حافظ - که طیب حاذق عشق نیز می‌باشد - برای عاشق، حیاتی ابدی قایل شده و پیشاپیش جواز دفن کسانی را صادر کرده

است که دل به عشق گرم نکرده‌اند:

هر آن که در این حلقه نیست زنده به عشق بر او نمرده به فتوای من نماز کنید
حکیم گنجهای عشق را، داروی خودپرستی و رهانندهٔ انسان از زندان خویشتن داشته است.
حافظ شیراز که خصومتی دیرینه با خودپرستی دارد یاران را هشدار می‌دهد که اسرار عشق را
با مدعیان در میان نگذارند. تا این گزافه گویان خودپرست در بیماری مهلکشان بمیرند.

با مدعی مگوئید اسرار عشق و مستی تا بی‌خبر بمیرد در درد خودپرستی
عاشق شو ارنه روزی کار جهان سرآید ناخوانده نقش مقصود از کارگاه هستی
از نظر حافظ هر آنکه از چشمه عشق وضو ساخته است، بر بود و نبود عالم چار تکبیر زده و
از تمامی رنگهای تعلق آزاد گشته است. در کهکشان لایتنهای اندیشه حافظ اسارت عشق عین
رهاییست و در پهنهٔ بیکران هستی به جز عشق همه چیز فانی است.

عرضه کردم دو جهان بر دل کار افتاده بجز از عشق تو باقی همه فانی دانست
الیاس گنجهای «سوز عشق» را خوشترین نوای جهان خوانده است. نوایی که بی‌ترنم آن نه گلی
به خنده می‌شکفت و نه ابری به گریه می‌بارد:

ز سوز عشق خوشتر در جهان نیست که بی او گل نخندید ابر نگریست
در اینجا نظامی می‌خواهد بگوید که حرکت به سوی کمال بی وجود عشق صورت نمی‌گیرد.
شمس‌الدین محمد شیرازی هم خوشتر از نوای عشق در عالم هیچ یادمانی به خاطر ندارد:

از صدای سخن عشق ندیدم خوشتر یادگاری که در این گنبد دوار بماند

حافظ حُسن معشوق و عشق کمال یافته خود را، خارج از فرایند زوال می‌داند:

بگرفت کار حسنت چون عشق من کمالی خوش باش زانکه نبود این هر دو را زوالی
نظامی مانند جملهٔ عرفا که معتقدند: «مذهب عاشق ز مذهب‌ها جداست» بر این باور است که
عشق هم از قبله سخن گوید هم از لات. حافظ نیز که در راه عشق اصولاً فرقی میان فقیر و غنی
نمی‌بیند همچون همیشه، پای از دایرهٔ کیش پرستی و تعصب بیرون نهاده و فرموده:

در عشق خانقاه و خرابات فرق نیست هر جا که هست پرتو روی حبیب هست

نظامی با همه حکمت و خردمداری‌اش، در برهه‌ای بر رجحان عشق بر عقل تأکید ورزیده است:

ز عشق آفاق را پر دود کردم خرد را دیده خواب آلود کردم

خواجه شیراز نیز هر جا که دستش رسیده از برتری بلامنازع عشق بر عقل سخن گفته است: عاقلان نقطه پرگار وجودند ولی عشق داند که در این دایره سرگردانند از نظر حافظ، درگاه عشق بسی بالاتر از عقل است و تنها جان بر کفان فدایی توفیق بوسیدن آن آستان را می‌یابد. عشق مفهومی نیست که در دفتر طبیب خرد آمده باشد و شاعر از موضعی مستحکم و به عنوان حجتی نهایی، از مقایسه‌ای که میان عشق و عقل به عمل آورده است و از نتیجه آن قیاس سخن می‌راند:

قیاس کردم و تدبیر عقل در ره عشق چو شبنمی است که بر بحر می‌کشد رقمی

۴ - عشق دوشیزه: لحن سخن نظامی و حافظ، علی‌رغم اینکه با افراد و جریانات زمانه

خود، در برهه‌ای لاجرم در آویخته‌اند، همواره به دور از ابتذال، تندى و بی‌ادبی است:

زان حرف که عیب ناک باشد آن به که جریده پاک باشد

نظامی، بر ادب به عنوان شرط اول سخن تاکید ورزیده و کلام بی‌نزاکت را به مثابه زنی فاحشه مطرود و باطل دانسته است:

هر سخنی کز ادبش دوری است دست بر او مال که دستوری^۵ است

حافظ که همیشه در «طریق ادب» پای فشرده و کوشیده و «قدم نهادن به مکان مطهر خرابات» را «جز به شرط ادب» جایز نشموده است، در مجلس روحانی‌اش ادب جایگاهی ویژه دارد و اصولاً بی‌ادبان را لایق صحبت نمی‌شمارد:

حافظ! علم و ادب ورز که در مجلس خاص هر که را نیست ادب لایق صحبت نبود حافظ حتی آن زمان که در برابر صف نیرومند منازعان، رنگارنگ خود قرار می‌گیرد و پنجه در پنجه ایشان می‌افکند، شرط ادب را که با هاشوری از طنز، رندانه شکل گرفته است، از یاد نمی‌برد و جز در یکی دو مورد که از کوره در رفته است غالباً حرمت کلام را پاس می‌دارد:

صوفی شهر بین که چون لقمه شبهه می‌خورد

پاردمش دراز باد این حیوان خوش علف

و تازه برخوردهای معدود این چینی را که حاصل لحظه‌ای زودگذر است نباید خیلی دست بالا گرفت، ضمن اینکه این ابیات قابل قیاس با سخنان سنسجیده دیگر شاعران نیست.

علاوه بر عفت زبان و لحن پاک سخن، عشق‌های مادی نظامی و حافظ، نیز در شکل و شمایل از شرم و ادب تصویر شده است. مهم‌ترین خصوصیات منظومه‌های عاشقانه نظامی، مناسبات سالم زناشویی و بیان آرم‌گونه روابط عاشق و معشوق است:

سخن تا توانی به آرم گوی که تا مستمع گردد آرم جوی

«به قول ریپکا از قدیم‌ترین ایام تا به امروز، هیچ‌یک از ادبای ایران نتوانسته است با حرارت بیشتری - بیشتر از نظامی - خطرناک‌ترین حریم اسلامی یعنی مناسبات زن و مرد را بیان دارد. وقتی صحبت از عشق و شور در میان است، نظامی قادر است از نامریی‌ترین مراحل خفته تا شدیدترین غلیانهای احساساتی را استادانه بیان دارد.»^۶

نظامی با نبوغ و خلاقیت عجیب خود از شیرین - که در شاهنامه صرفاً معشوقه هوسرانی‌های خسرو پرویز است - و لیلی، زانی، رها از هوس و فداکار در راه عشق می‌آفریند. تأمل کنید در بیان شرمناک لیلی، آنگاه که به عقد ابن سلام در آمده و عاشق خود (مجنون) را از دوشیزگی و فاداری‌اش اطمینان خاطر می‌بخشد:

چون بخت تو در فراقم از تو	جفت توام ار چه طاقم از تو
وان جفته نهاده گر چه جفت است	سر با سر من شبی نخفته است
من سوده ولی دُرَم نسوده‌ست	الماس کسش نیازموده‌ست
گنج گهرم که در به مهر است	چون غنچه باغ سر به مهر است*

این ابیات در کمال پختگی، با شکوه‌ترین حجب و حیای غمگینانه زنی شکست خورده در حوادث عشق را نشان می‌دهد که همه هستی و حتی تن خود را بکر و پاک برای عاشق سینه چاک حفظ کرده است. ابیاتی که به لحاظ خیالبندی عشق‌های دوشیزه در مثنوی‌های عاشقانه پارسی، بی‌مانند است.^۷ هم از این رو اگر دلیر شویم که عشق‌های نظامی با تمام روابط پیدا و پنهان مادی و جنسی، نمادی عرفانی نیز دارند، سخن به گزاف نگفته‌ایم.

حوزه هنری عشق‌ورزی‌های حافظ، اگر چه فراتر از محدوده روابط زناشویی تعریف می‌شود، اما به هر حال شاعر در تصاویری که از زیبا رویان ترسیم نموده است. کمترین ردی از ابتذال و هیجانات زودگذر جنسی نهاده. غزل‌های وصفی حافظ که به استناد شواهد تاریخی آنها، به دوران جوانی شاعر و مشاهداتش از مجالس شادخواری شاه شیخ ابواسحق و حاجی قوام

مربوط می‌شود، با همه جوانی و تجربیات محدود شعری، از شیوایی و ساختار منسجم، به اضافه لحن موقر رومی‌وار و زبان چابک سعدی گونه برخوردار است:

دامن کشان همی شد در شرب زر کشیده / صد ماهرو زرشکش جیب قصب دریده
 از تاب آتش می‌بر گرد عارضش خوی / چون قطره‌های شبنم بر برگ گل چکیده
 یاقوت جان فزایش از آب لطف زاده / شمشاد خوش خرامش در ناز پروریده
 آن آهوی سیه چشم از دام ما برون شد / یاران چه چاره سازیم با این دل رمیده
 و در غزل دیگری بر همین سبک و سیاق گوید:

عشقیبازی و جوانی و شراب لعل فام / مجلس انس و حریف همدم و شرب مدام
 حافظ هر قدر به کمال نزدیک می‌شود، از غزلهای تمام وصفی دوران جوانی نیز، فاصله می‌گیرد. در غزلهایی مانند:

زلف آشفته و خوی کرده و خندان لب و مست

سینه‌اش چاک و غزلخوان و صراحی در دست

اگر چه هنوز گریبان خود را از دست این فضا بیرون نکشیده، اما چنین پیداست که با چاشنی عرفان شاد و حره طعنه به زاهدان و صوفیان و ریاکاران، آماده آن جهش بزرگ و نهایی شده است:

برو ای زاهد و بر درد کشان خرده مگیر / که ندادند جز این تحفه به ما روز الست
 آنچه کردند به پیمانۀ ما نوشیدیم / اگر از خمر بهشت است و گر باده مست
 خنده جام می و زلف گره گیر نگار / ای بسا توبه که چون توبه حافظ بشکست
 و سرانجام پس از روندی پیچیده و رازناک به مرحله متعالی و سرحدی عشق پای می‌گذارد:

سحر با باد می‌گفتم حدیث آرزومندی / خطاب آمد که واثق شو به الطاف خداوندی
 دعای صبح و آه شب کلید گنج مقصود است / بدین راه و روش می‌رو که با دلداز پیوندی
 قلم را آن زبان نبود که سرعشق گوید باز / و رای حد تقریر است شرح آرزومندی
 در تمام این مسیر طولانی، از تصاویر زیبارویان دربار آل اینجو تا اوج غزلهای عشقی عرفانی، معشوق «همیشه همان» حافظ، اگر چه گاه در آن واحد دو بعد آسمانی، زمینی دارد، اما در هر حال زبان شعر اصول خود را حفظ کرده و همواره با ادب و احترام همراه است. و نمایی

از «سگ کوی یار و پارس کردن عاشق نگون بخت!» به چشم نمی‌خورد. بدین لحاظ، «شناخت معشوق» حافظ گام بلندی در حافظ پژوهی به حساب می‌آید.^۸

نگفته نگذریم که حافظ اشارات پر شماری به عشاق اساطیری، تاریخی از جمله لیلی، مجنون - شیرین و فرهاد و مهر و وفا، دارد. و جالب اینجاست که در ترسیم مناسبات عاشقانه شیرین و فرهاد نقشی برای شاهزاده هوسرانی چون «خسرو» قائل نیست و گویی فقط عشق شیرین و فرهاد را به رسمیت شناخته است:

- ز حسرت لب شیرین هنوز می‌بینم

که لاله می‌دمد از خون دیده فرهاد

- حکایت لب شیرین کلام فرهاد است

شکنج طره لیلی مقام مجنون است

- من همانروز ز فرهاد طمع ببریدم

که عنان دل شیدا به کف شیرین داد

- گر چو فرهادم به تلخی جان برآید باک نیست

بس حکایت‌های شیرین باز می‌ماند ز من

«شیرین» در اکثر موارد ایهام دارد.

۵ - نکات قرآنی: تار و پود کلیات پنج گنج با نکات قرآنی به هم پیوسته و بر غنای تفکر

حکیم نظامی افزوده است. علاوه بر اشارات آشکار و نهان بویژه در بخش پایانی مثنوی خسرو و شیرین^۹، آغاز مثنوی مخزن الاسرار بی‌اعتنا؛ به ضرورت عروضی با فاتحة‌الکتاب آسمانی زینت یافته و تبرک شده است:

بسم الله الرحمن الرحيم هست کلید در گنج حکیم^{۱۰}

شمس‌الدین محمد که در ۱۴ روایت «حافظ قرآن» بوده و احتمالاً تخلص شعری خود را هم به این اعتبار برگزیده است،^{۱۱} از این مهم چنین یاد می‌کند:

هیچ حافظ نکند در خم محراب فلک این تنعم که من از دولت قران کردم^{۱۲}

اشارات قرآنی در شعر حافظ، گاه به قدری روشن است که نیاز به تفسیر ندارد:

هاتفی از گوشه میخانه دوش گفت ببخشند گنه می بنوش
لطف خدا بیشتر از جرم ماست نکته سر بسته چه دانی خموش^{۱۳}

سوگندهای قرآنی حافظ هم سخت شهره و شیرین است:

- ندیدم خوشتر از شعر تو حافظ به قرانسی که اندر سینه داری
- گفتمش زلف به خون که شکستی گفتا حافظ این قصه دران است به قرآن که مپرس

۶- هر دو شاعر بیشتر زندگی خود را در زادگاه گذرانده‌اند. نظامی به اجبار، حافظ به اختیار. حکیم نظامی که هنگام حیات هم چون حافظ در فن شعر بلند آوازه گشته است، چند بار از اسارت و پای بستن اش گله کرده و فرموده:

بر مکش آوازه نظم بلند تا چو نظامی نشوی پای بند
بابل من گنجه هاروت سوز زهره من خاطر انجم فروز
گنجه گره کرده گریبان من بی گرهی گنج عراق آن من^{۱۴}

حافظ بر خلاف نظامی دل در گرو شیراز داشته است. این شهر که حافظ، زیباییهایش را در غزل:

خوشا شیراز و وضع بی‌مثالش خداوندا نگهدار از زوالش

توصیف کرده و ستوده است، به واسطه حسن تدبیر - و یا تسلیم‌طلبی و کرنش - اتابکان، در قرن هفتم، از هجوم ویرانگر مغول مصون مانده است. باغهای انبوه، شیراز عصر حافظ را همچون نگینی سبز بر انگشتی ایران جای داده است:

«بیشتر این باغها با حصارهایی به ارتفاع ۱۴ و قطر ۴ پا از بیرون محفوظ مانده‌اند و از وسعت و بسیاری درختان بیشتر به بیابان و جنگل مانده‌اند. این باغها پر هستند از درختان سرو هرمی شکل و چنارهای تناور پر فایده. نارونهای سخت جان، زبان گنجشکهای راست قامت، کاجهای پر گره، کندوهای عطر آگین، بلوطهای شاهوار و افراهای سایه بخش و انجیر و خرما، و گل‌های کمیاب و زیبا و خوشبو، در این باغها فراوان به چشم می‌خورد... زمین خشک اما سرسبز و خرم است انگور این شهر پر مایه‌ترین انگور ایران است و در سرتاسر خاور زمین بر کس بیگانه نیست.^{۱۵}»

در قرن هشتم، با وجود جنگها و کشمکش‌های داخلی میان سلاطین خودخواه آل اینجو و آل مظفر، شیراز همچنان آباد و سرسبز و دربارش مأمّن شعرا مورخان دانشمندان و اهل فضل و قلم بوده است. چنین است که حافظ به زادگاهش شیراز «مهد شعر و عرفان»^{۱۶} و «معدن لب لعل و کان حسن» پایبند بوده و با مردم «صاحب کمالش» طرح محبت ریخته و با زیبارویانش نرد عشق باخته است.

شیراز معدن لب لعل است و کان حسن من جوهری مفلسم ایرامشوشم
با این حال در پی حادثه یا سعایتی که منجر به تیرگی روابط «حافظ» و و ممدوحش «شاه شجاع» گردیده، شاعر که دل حساسش رنجیده و خاطر نازکش آزرده گشته و جانش به خطر افتاده است مردم و آب و هوای فارس را که پیشتر دوسترشان می‌داشت، ناگهان «سفله پرور» خوانده و مقصود خود را «ره نیافته» دیده و راهی سفر «بزد» شده است:

- آب و هوای فارس عجب سفله پرور است کو مهری که خیمه از این خاک بر کنم؟
- ره نیافتیم به مقصود خود اندر شیراز خرم آن روز که حافظ ره بغداد کند^{۱۷}
اگر چه در اندک مدتی تاب هوای غربت نیاورده و دلگیر و غمگین از «صبا» «نسیمی ز خاک شیراز» طلبیده و آرزوی بازگشت به موطن عزیز کرده است.

خرم آن روز کزین منزل ویران بروم راحت جان طلبم وز پی جانان بروم
دل از وحشت زندان سکندر بگرفت رخت بر بندم و تا ملک سلیمان بروم
دربارۀ زادگاه نظامی، کمتر سخن گفته‌اند. «گنجه» در دامنه شمال شرقی قفقاز و در کنار رودخانه کورا (گنجا رود؟) واقع شده است. بنای شهر به ۵ سده پس از تولد مسیح باز می‌گردد. گنجه از شهرهای آباد آذربایجان بوده و از رونق بازرگانی و تجاری بهره می‌برده است. این شهر در زلزله‌ای مهیب و سخت مخرب که احتمالاً نزدیک به تولد یا دوران کودکی نظامی اتفاق افتاده کاملاً ویران شده است. شاعر از این رویداد تکان دهنده، در بیتی از اقبالنامه چنین یاد کرده:

نه یک رشته را مهره بر کار ماند نه یک مهره بر هیچ دیوار ماند
حدوداً ۲۷ سال پس از وفات نظامی و دو دهه بعد از یورش تاتار، دیگر بار گنجه به دست قومی خونخوار به تلی از خاک مبدل گشته است (۶۳۴) و پس از سالها در قرن هشتم، حیات و آبادانی

گذشته خود را باز یافته است. به هر حال نظامی در تمام طول عمر خود، جز سفرهای کوتاه مدت آنهم به اطراف، هرگز رحل اقامتی بلند سال در خارج از زادگاه نیافکنده است. علت دقیق این امر و اینکه چرا نظامی خود را «شهر بند گنجه»^{۱۸} خوانده به درستی بر ما دانسته نیست و با اینکه این شهر در قرن ششم از آبادی و رونق تجاری برخوردار بوده و وضعیت مالی شاعر ما هم به سبب وابستگی‌اش به دربار، رو به راه بوده است، اما باز مشاهده می‌کنیم که حکیم بغض گرفته و ناراحت از اوضاع (سیاسی؟) گنجه را به کنایه بیغوله خوانده است:

چرا گشتی در این بیغوله پا بست چنین نقد عراقی بر کف دست
در هر صورت نظامی و حافظ با همه عشق و علاقه (و تنفر و بیزاری) بیشتر عمر گرانبها و ارزشمند خود را در زادگاه گذرانده و هم در آن دیار دیدار دوست را لیبیک گفته‌اند.

۷ - موسیقی: نظامی و حافظ، در موسیقی، دستی توانا داشته‌اند. منظومه خسرو شیرین گنجینه‌ای غنی از اطلاعات و اصطلاحات موسیقایی و یکی از ارزشمندترین منابع موجود، در نغمات موسیقی ایرانی دوران ساسانی به شمار می‌رود. هم در این منظومه است که خسرو به خواب می‌بیند که چهار تحفه گرانبها به او هدیه خواهد شد:

سلطنت؛ شیرین؛ شب‌دین و باربد...
چهارم چون صبوری کردی آغاز در آن پرده که مطرب گشت بی‌ساز
نوآسازای دهندت باربد نام که بر یادش گوارد زهر در جام
تسلط نظامی در موسیقی چنان است که گاه، چند واژه موسیقایی را، بدون کمترین تکلفی پشت سر هم ردیف می‌کند. هنری فراتر از صنعت مراعات النظیر:

ز چنگ ابریشم دستان نوازان دریده پرده‌های عشقبازان
سرود پهلوی بر ناله چنگ فکنده سوز آتش در دل سنگ
در اینکه نظامی خود با زخمه‌های موسیقی، شب‌های بلند تنهایی‌اش را، ستاره باران می‌کرده است، استبعاد نیست، اما آیا شاعر موسیقی دان ما، بر بستر ناله حزین چنگ، نوای آوازش را هم سر می‌داده است یا نه، نگارنده به شاهدهی در کاروند نظامی برنخورده است:

ازو خوشگوی‌تر در لحن آواز ندید این چنگ پشت ارغنون ساز

اما از اشعار حافظ شیراز - که تنها مدرک راه یابی به زندگی رازناک او نیز هست - چنین پیداست که خواجه علاوه بر آشنایی کامل با نواها و دستگاه‌های موسیقی ایرانی بقول نظامی، در لحن آواز هم «خوشگویی» بوده است:

ز چنگ زهره شنیدم که صبحدم می‌گفت غلام حافظ خوش لهجه خوش آوازم
و آنجا که شیرازیان هنر شاعر را پاس نداشته‌اند، فرموده:
سخن‌دانی و خوشخوانی نمی‌ورزند در شیراز

بیا حافظ که تا خود را به ملک دیگر اندازیم
به این اعتبار می‌توان از حافظ در شمار خنیاگرانی نام برد که شعر خود را آهنگین کرده و در مجالس بزم، به آواز خوش می‌خوانده‌اند. لطف، انعطاف و تعالی موسیقایی غزل‌های حافظ تا بدان پایه است که یک غزل معمولاً در چند دستگاه قابلیت اجرا دارد.^{۱۹} به هر شکل «اهمیت موسیقی در نظر حافظ موضوع بزرگیست که محتاج به حلاجی دقیق و جداگانه‌ای است.»^{۲۰}

۸ - نجوم: دو شاعر در عرصه نجوم گام ساییده و از رهتوشه آن بر دانسته‌های بسیار خود افزوده‌اند. عصر نظامی، دوران شکوفایی دانش، بویژه علم هیأت و نجوم بوده است. در شیراز قرن هشتم نیز، طالع نجوم فرخ، و آسمان مرتفعش پر ستاره و بلند بوده است. استفاده بجا و هنری علمی از اصطلاحات نجومی، در کلیات پنج گنج، نشانی‌ست از تسلط حکیم نظامی در دانش نجوم:

همه رنج فلک جدول به جدول به اسطرلاب حکمت کرده‌ام حل
که پرسید از من اسرار فلک را که معلومش نکردم یک به یک را

منظومه خسرو شیرین، بیشتر از سایر منظومه‌های نظامی، اصطلاحات نجومی را در خود نشانده است. تعیین وقت نبرد خسرو پرویز با بهرام چوبینه، به یاری علم نجوم صورت می‌گیرد. حکیم دربار ساسانی به کمک اسطرلاب آنگاه که زمان را مساعد و طالع را مبارک می‌بیند، شاه را به جنگ بهرام می‌فرستد:

بزرگ امید پیش پیل سرمرست به ساعت سنجی اسطرلاب در دست
نظر می‌کرد و آن فرصت همی جست که بازار مخالف کی شود سُست

جو وقت آمد ملک را گفت بشتاب مبارک طالع است این لحظه دریاب
 علاوه بر این‌ها، نظامی، گاه اندیشه‌های فلسفی را هم به زبان نجوم بیان می‌دارد:
 در سخا و سخن چه می‌پیچم کاربرد طالع است من هیچم
 اصطلاحات نجومی در سخن حافظ اگر چه همپایه کلیات خمسه نیست، اما بهر حال جایگاهی
 خاص دارد.

- طالع اگر مدد دهد دامنش آورم به کف گر بکشد زهی طرب و بر بکشد زهی شرف
 - ز آفتاب قدح ارتفاع عیش بگیر چرا که طالع وقت آنچنان نمی‌بینم

۹- اسطوره اسکندر: هر دو شاعر پای شخصیت‌های اسطوره‌ای تاریخی را به حریم
 سخن خود باز کرده‌اند. مهمترین ایشان اسکندر است، که در سخن پارسی چهره‌ای دوگانه
 دارد:

۹-۱ - شخصیت تاریخی اسکندر، یا الکساندروس یونانی که در سال ۳۶۵ پیش از میلاد در
 شهر مقدونیه دنیا آمده است.

۹-۲ - بعد اساطیری مذهبی اسکندر همان است که به «ذوالقرنین» یا «خداوند دوشاخ» شهره
 گشته است...^{۲۱}

اما نکته حیرت‌انگیز اینجاست که، اسکندر ادب پارسی، آمیخته‌ای است از این دو چهره و بدین
 سان قهرمان اسکندرنامه نظامی و شخصی که حافظ ۹ بار از او یاد کرده صورتی است
 تاریخی، افسانه‌ای. چنین پیداست که حکیم گنجیه در آفرینش اسکندرنامه ادعای برتری بر
 حکیم توس داشته و چه بسا آگاهانه و در کنایه‌ای زیرکانه عنوان «شرفنامه» را برای مواجهه
 با فردوسی برگزیده است. شرفنامه جنگ‌ها و فتوحات اسکندر، ماجرای رفتن به ظلمات و آب
 حیوان... را در بر گرفته است. نظامی علت شرح و بسط داستان را مسکوت ماندن حوادث زندگی
 اسکندر و افشای رازهایی می‌داند که به دلایلی استاد توس به آنها نپرداخته است:

سخنگوی پیشینه دانای توس که آراست روی سخن چون عروس
 بر آن نامه کان گوهر سفته راند بسی گفتنی‌های ناگفته ماند
 اگر هر چه بشنیدی از باستان بگفتی دراز آمدی داستان

نگفت آنکه رغبت پذیرش نبود همان گفت کز وی گزیرش نبود
 نظامی که در رشته گوهر کشید قلم دیده‌ها را قلم در کشید

فردوسی بیشتر به فتوحات اسکندر نظر داشته، اما نظامی علاوه بر آنچه که پیشتر بر شمرديم، حکمت و پیامبری اسکندر را نیز مطرح کرده است. در آثار هر دو استاد صورت اسکندر تصویر مردی است یکتاپرست، نیک آیین و نیکو سیرت. هر دو حکیم در نبرد اسکندر و دارا، جانب اسکندر را می‌گیرند. سردار یونانی علی‌رغم اینکه بیگانه است اما درست پندار است و گوش به فرمان و نصایح حکیمی دانا چون ارسطاطالیس سپرده. فردوسی، اسکندر را «بهی جوی» خوانده:

اسکندر به تخت نیا بر نشست بهی جست و دست بدی را بیست
 و از زبان ارسطو به اسکندر اندرز داده:

چنان دان که نادان‌ترین کس بوی اگر پسند دانندگان نشبنوی
 اما دارا شاهی است کم خرد، مستبد و سبک‌سر، خود رای که سر لوحه فرمانش این است:
 کسی کو ز فرمان من بگذرد سرش را همی تن به سر نشمرد
 وگر هیچ تاب اندر آرد به دل به شمشیر باشم ورا دل گسل
 نخواهم که باشد مرا رهنمای منم رهنمای و منم دلگشای^{۲۲}

با وجود آنچه رفت، دکتر ثروتیان، نظامی شناس معاصر - که بی‌گمان ادبیات کهن ایران احیای نوین نظامی را مدیون اوست - درباره شخصیت اسکندر معتقد است که:

«اسکندر نه تنها یزدان پرست نبود، بلکه جنگ اسکندر جنگ دین [هم] نبود. جنگ برای گنج بود. و به عبارت بسیار ساده پیکار برای سرمایه و به خاطر سرمایه بود ولیکن در عمل آب دریای گنج دارا، فقط به خاک صحرای اسکندر رسید و به هیچ کس دیگری چیزی نرسید.^{***}» اما خواننده‌ای که به این ابیات از اقبالنامه باریک می‌شود آیا حق ندارد که در صحت نظر نظامی شناس ما به دیده تردید و حیرت بنگرد؟:

همه عالم از مژده داد او نخوردند یک قطره بی‌یاد او
 سکندر که فرخ جهاندار بود شب و روز در کار پیکار بود
 به ساز جهان برد سازندگی نوایی نزد جز نوازندگی

جهان گر چه زیر کمند آمدش	نکرد آنچه نا دلپسند آمدش
دگر نیز پهلو زنی را بکشت	ازو بهتری را قوی کرد پشت
زمانه جز این خود نبیند صواب	که این را کند خوب و آنرا خراب
سوی کعبه شد رخ برافروخته	حساب مناسک در آموخته
چو پرگار گردون بر آن نقطه گاه	به پای پرستش بپیمود راه
طوافی کزو نیست کس را گزیر	بر آورد و شد خانه را حلقه‌گیر
نخستین در کعبه را بوسه داد	پناهنده خویش را کرد یاد
بر آن آستان زد سر خویش را	خزینه بسی داد درویش را
چو در خانه راستان کرد جای	خداوند را شد پرستش نمای

حافظ اصولاً برای کشمکش‌های تاریخی که به لحاظ جاه‌طلبی و فزونخواهی، صورت گرفته است، اعتباری قایل نیست. نه اینکه بی‌اعتناست. نه، دقیقاً برعکس. حافظ از کنار کوچکترین رویدادها و پدیده‌ها نیز، بی‌تفاوت نمی‌گذرد. اما تا حد سمت‌گیری و طرفداری از این، یا آن چهره تاریخی خود را درگیر نمی‌نماید. هم از این رو، از نظر حافظ آنچه که به اسکندر مربوط می‌شود، به حق بودن یا نبودن وی در جنگ با دارا نیست:

ما قصه سکندر و دارا نخوانده‌ایم
با ما به جام باده صافی خطاب کن

اشارات حافظ به اسکندر، آمیخته‌ای است، از نکات عرفانی و حکمی. او که در گذشته‌ها به دیده انتقاد می‌نگرد، خوب می‌داند که نه عمر خضر ماندنی است و نه ملک اسکندر. نزد حافظ رستگاری، در نهان ماندن از چشم اسکندرهاست! تجربه اسکندر نشان داده است که در راه «کسب فیض ازل و آب خضر» «زور و زر» به کار نمی‌آید و از همه مهمتر هنر بی‌مانند حافظ در غنایی نمودن مفاهیم عینی و ذهنی است که در زمینه اسطوره و تاریخ هم گل می‌کند:

آنچه اسکندر طلب کرد و ندادش روزگار
جرعه‌ای بود از زلال جام جان افزای تو

۱۰ - آرمانشهر: اساس مناسبات انسانی و اصول اخلاق متعالی، در سخن نظامی و حافظ، یادآور آرمانشهری است، سخت شکوهمند. در بخش رسیدن اسکندر به حد شمال؛ سردار مقدونی پس از یک ماه پیاده‌روی و عبور از کوه و دشت، به منزلی آراسته و شهری آباد

می‌رسد که کسان بسیاری در جستجویش، ره به مقصود نبرده‌اند. در آستانه شهر خرم سپاهیان به زودی سزای تلخ غارتگری خویش را می‌چشند. سواری که میوه‌ای از باغ چیده است تنش چون کمان خشک می‌شود و دیگری که گوسفندی گرفته است دچار تب می‌گردد. بنایی که نظامی از این شهر بر پا کرده، شایسته تحلیلی است دقیق از دیدگاه جامعه‌شناسی:

چو فردوس از نعمت و خواسته
ندیدش دری ز آهن و چوب و سنگ
همه غایت اندیش و عبرت پذیر
در و قفل از جمله برخاسته
زهی میزبانان مهمان نواز
چرایید و خود را ندارید پاس
که بر در ندارد کسی قفل و بند
رمه نیز چوپان ندارد ز پس
گله کرده بر کوه و صحرا یله
حفاظ شما را تولا به کیست؟

پدیدار شد شهری آراسته
چو آمد به دروازه شهر تنگ
در آن شهر شد با تنی چند پیر
دکانها بسی یافت آراسته
پرستش نمودند با صد نیاز
بپرسیدشان کین چنین بی‌هراس
بدین ایمنی چون زید از گزند
همان باغبان نیست در باغ کس
شبانی نه و صد هزاران گله
چگونه است و این ناحفاظی ز چیست
بزرگان شهر در پاسخ شهریار در می‌آیند که:

که هستیم ساکن در این دشت و کوه
سر مویی از راستی نگذیریم
به شب باژگونه نبینیم خواب
که یزدان از آن کار خشنود نیست
خصومت خدای آزمایی بود
چو سختی رسد بردباری کنیم
وزان رخنه ما را نشانی رسد
به سرمایه خود کنیمش تمام
همه راست قسمیم در کار خویش
نخندیم بر گریه دیگران

چنان دان حقیقت که ما این گروه
گروهی ضعیفان دین پروریم
دروغی نگوئیم در هیچ باب
نپرسیم چیزی کزو سود نیست
پنیریم هرچ آن خدایی بود
چو عاجز بود یار، یاری کنیم
گر از ما کسی را زبانی رسد
برآریمش از کیسه خویش کام
ندارد ز ما کس ز کس مال بیش
شماریم خود را همه همسران

ز دزدان نمداریم هرگز هراس
 نه در شهر شحنه نه در کوی پاس
 ز دیگر کسان ما نندزیم چیز
 ز ما دیگران هم نندزدند نیز
 نمداریم در خانه‌ها قفل و بند
 نگهبان نه با گاو و با گوسفند
 نباشیم کس را به بد رهنمون
 نجویم فتنه نریزیم خون

در آرمانشهر نظامی، باغها بی حصار و سبز، و کشاورزی پر بار است. داوران دادگسترنند. تجسس در کار دیگران، سخن چینی، بدگویی و عیبجویی تماماً رخت بر بسته است. پول و سرمایه افسانه‌ای بیش نیست. دد و دام در امانند. عمرها طولانیست. در رگهای جامعه، بهروزی و شادکامی جاریست. سوگواری و دلتنگی، در قاموس لغت نمی‌گنجد. زندگی انسانها برابر و متعادل و انبساط‌پر از آذوقه است. مردم راضی به سرنوشتند و دل به دادار دادپرور خوش دارند. و جامعه آگاه، هر آنکس را که از این اصول تخطی کند، از خود می‌رانند...

حافظ شیراز اگرچه اهل پند و اندرز و موعظه، در شکل خشک آن نیست، اما در هر حال مروج و پایبند اصول اخلاق متعالی عاری از هرگونه تعصب و خشک اندیشی و شائبه است. بنیاد اصول اخلاقی حافظ، که تالی و همسان اصول و قانونمندی‌های اخلاقی نظامی (اقبالنامه)، نیز هست، در ابیاتی که خورشید آسا در کهکشان غزلهای دیوان پرتو افشانی می‌کند، بر تن و جان جامعه انسانی گرمای بی‌دریغ بخشیده و بر مناسبات اجتماعی انسانها، نور هدایت و معرفت تابانده است. در غزلی به مطلع:

ما نگوئیم بد و میل به ناحق نکنیم
 جامه کس سیه و دلق خود ازرق نکنیم

عالی‌ترین معیارهای اخلاقی جامعه‌های زنده و سالم و پویا، بیان می‌شود: پرهیز از بدگویی، ضایع نکردن حقوق دیگران، تهمت نزدن، ریا نورزیدن، کاربرد - حتی مصلحتی - نکردن، [در اینجا حافظ با سعدی و دیگر کسانی که کاربرد را به مصلحت جایز می‌شمارند، مرز می‌بندد.] بر فقرا خرده نگرفتن / حفظ حریم دانش / نیامیختن اسرار الهی با جادو و خرافات / بی‌تفاوتی در برابر حکام / ساده زیستن / دل به دنیای دون ندادن / بی‌اعتنائی به سخن حسودان / خطا پوشی حتی بر دشمنان / دوری از سفته و تسلیم در برابر قول حق.

گذشته از سرفصل‌های فوق، که چکیده‌ای است از غزل یاد شده، بخشی از اصول اخلاقی حافظ، اجمالاً چنین است:

- ۱۰-۱ - تعادل در رفتار:
- دلا دلالت خیرت کنم به راه نجات مکن به فسق مباحات و زهد هم مفروش
- ۱۰-۲ - نیکویی و کمک به مردم و مستمندان:
- بر این رواق زبرجد نوشته‌اند به زر
که جز نكویی اهل کرم نخواهد ماند
- بلاگردان جان و تن دعای مستمندان است
که بیند خیر از آن خرمن که عار از خوشه چین دارد؟
- ۱۰-۳ - پرهیز از مردم آزاری:
مباش در پی آزار و هر چه خواهی کن که در شریعت ما غیر ازین گناهی نیست
- ۱۰-۴ - تحذیر از غرور و خودپرستی:
بگذر ز کبر و ناز که دیده‌ست روزگار چنین قبای قیصر و طرف کلاه کی
- ۱۰-۵ - وفاداری با دوستان:
یار مفروش به دنیا که بسی سود نکرد آنکه یوسف به زر ناسره بفروخته بود
- ۱۰-۶ - پرهیز از معاشرت با پیمان شکنان:
پیر پیمانه کش من که روانش خوش باد گفت پرهیز کن از صحبت پیمان شکنان
- ۱۰-۷ - تسامح و تساهل:
آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است با دوستان مروت با دشمنان مدارا
- ۱۰-۸ - ریاستیزی:
ریا حلال شمارند و جام باده حرام زهی طریقت و ملت، زهی شریعت و کیش
- ۱۰-۹ - بی‌اعتنایی به گفته بی‌عملان
عنان به میکده خواهیم تافت زین مجلس که وعظ بی‌عملان واجب است نشنیدن
- ۱۰-۱۰ - تقبیح شبهه خواری:
فقیه مدرسه دی مست بود و فتوی داد که می‌حرام ولی به ز مال اوقاف است
باری، نظامی انسان را به وارستگی و رهایی از وابستگی‌های حقیر دنیای دنی دعوت می‌کند:
قرص جوین می‌شکن و می شکیب تا نخوری گندم آدم فریب

پیک دلی پیرو شیطان مباحش شیر امیری سگ دربان مباحش
و حافظ نیز که «خشت زیر سرو بر تارک هفت اختر» پای دارد، منادی همین پیام نظامی
است:

همایی چون تو عالیقدر و مهر استخوان تا کی

دریغ این سایه دولت که بر ناهل افکندی

نظامی پس از آنکه سدی محکم در برابر آز و نیاز پایان ناپذیر انسان می‌سازد:

حریصی مکن کاین سرای تو نیست وزو جز یکی نان برای تو نیست
به یک قرصه قانع شو از آب و خاک نه‌ای بهتر آخر تو از آفتاب
توسن سخن را به عرصه بی‌وفایی و خست و لثامت دنیا کشانده، زنگار پستی‌های آدمی را
صیقل زده و او را به ذروه زلالی انسان خدایی فرا می‌خواند:

- خیز و بساط فلکی در نورد زانکه وفا نیست در این تخته نرد
نقش مراد از در وصلش مجوی خصلت انصاف ز خصلش مجوی
بار در افکن که عذابت دهد نان ندهد تا که به آبت دهد
- خاک خور و نان بخیلان مخور خاک نه‌ای زخم ذلیلان مخور
و حافظ - که در بهره جستن و تکمیل مضامین دیگر شاعران براستی استاد است - پنداری
همین مضامین سخن نظامی را گرفته و پرورده است، آنجا که می‌فرماید:

برو از خانه گردون بدر و نان مطلب کین سیه کاسه در آخر بکشد مهمان را
نظامی و حافظ، مروج افتادگی و خاکساری و توقع نداشتن از دیگر کسانند. نظامی گوید:
- با همه چون خاک زمین پست باش

وز همه چون باد تهی دست باش

- حافظ افتادگی از دست مده زانکه حسود

عرض و مال و دل و دین در سر مغروری کرد

۱۱ - مدح گویی: هم نظامی و هم حافظ، دولتمردان زمانه خود را مدح گفته‌اند. در این

باب ناگزیر از تذکری هستم. حکیم گنجه‌ای و رند شیرازی، اگر چه یکسره، «دژ دریای دری» را

به پای خوکان نریخته‌اند، اما از آنجا که کم و بیش، در آمدشان از راه آب باریکه شعر «وظیفه» به دست می‌آمده است، و در زمان حیات آن جنابان، تنها خریدار هنر شعر امرا و سلاطین بوده‌اند، لاجرم سخن خویش را به ایشان عرضه داشته و ناچار نامی و نشانی نیز از ارباب قدرت برده و بجا و بیجا ستایش و سپاسشان گفته‌اند. با این همه هرگز قدر سخن ارجمند پارسی را نشکسته و همواره از ابتذال و در یوزگی دامن به کنار گرفته‌اند. تاریخ شعر پارسی، «سخن به مزد»های بسیاری در ذهن دقیق خود حک کرده است که در مقابل ممدوح، سلطان یا آلوده‌اند و از نهایت ذلت و بی‌مقداری، کوتاهی نورزیده‌اند. برای اینکه ارزش اشعار سپاسی نظامی و حافظ، برآستی روشن شود، باید شبه سخن‌هایی مانند:

آن لب که کف پای تو بوسد فرداش علی بوسه زند بر لب کوثر

و یا «مرا مدیح تو تفسیر آیت دین است^{۲۳}» را به خاطر سپرد!

نظامی جز در یک مورد عجیب، هرگز از اصول سخن خود در برابر زورمداران جامعه عدول نکرده است و در این مورد بخصوص هم بدرستی مشخص نیست که چرا شاعری تا بدان مرتبه والا سخن و خردمند، که در حکمت و عرفان نیز سر به آستان استغنا سوده است ناگهان اینگونه اسف بار سقوط کرده:^{۲۴}

با فلک آن شب که نشینی به خوان پیش من آور قدری استخوان

کاخر لاف سگیت می‌زنم دبیده بندگیت می‌زنم

از ملکانی که وفا دیده‌ام بستن خود بر تو پسندیده‌ام***

منظومه «لیلی و مجنون» را نظامی بنا به درخواست رسمی ابوالمظفر شروانشاه اختان بن منوچهر، در مدتی نزدیک به ۴ ماه (۵۸۵ هـ) سروده است. شاه از جادو سخن جهان نظامی می‌خواهد که: «سحر دیگری از سخن برانگیزد»:

خواهم که کنون به یاد مجنون رانی سخنی چو دُر مکنون

چون لیلی بکر اگر توانی بگری دو سه در سخن نشانی

تا خوانم و گویم این شکر بین جنبانم سر که تاج سربین

«مخزن الاسرار» به نام ملک فخرالدین بهرامشاه (۵۵۲)، خسرو شیرین به نام ابوطالب طغرل

بن ارسلان (۵۷۳)، هفت پیکر به نام سلطان علاءالدین کرپه ارسلان (۵۹۳)، شرفنامه، به نام اتابک اعظم ملک نصرت الدین ابوبکر سلجوقی (بعد از ۵۹۳)، اقبالننامه به نام ملک عزالدین مسعودبن ارسلان سلجوقی (۵۹۶) سروده شده است.

مدحیات حافظ، علیرغم همه اشتراکات درونی با مدحیات نظامی، به لحاظ صورت از گونه‌ای خاص است:

۱-۱۱ - ابیات مدحی، که در آنها نامی از شخصی برده شده، عموماً در انتهای غزل و بعد از تخلص آمده است. با توجه به ساختار اینگونه غزله‌ها، می‌توان پذیرفت که این ابیات مدتها پس از سرودن شعر، گفته شده است و صرفاً هنگام ارائه غزل در مجالس بزم دربار، به همراه کل شعر آمده و کاتبان و نسخه برداران نیز آنها را همانسان ثبت و ضبط کرده‌اند. این پدیده که یکی دیگر از شکردهای رندانه حافظ به شمار می‌رود، به ما نشان می‌دهد که خواجه با همه ادعای شعر شناسی و شاعری بعضی ممدوحانش (شاه شجاع) به شکلی باریک از این مهلکه جان و آبرو به سلامت برده است. بی که لطمه‌ای به حیثیت شعر و زندگی‌اش وارد آید. ضمن اینکه معدود غزلهایی را هم می‌توان در دیوان خواجه سراغ گرفت که از ابتدا ممدوح را مخاطب گرفته است:

سحر ز هاتف غیبم رسید مزده بگوش که دور شاه شجاع است می‌دلیر بنوش...

۲-۱۱ - اگر ابیات مدحی انتهای غزلهای حافظ را حذف کنیم جز چند مورد، تشخیص اینکه مخاطب شاعر معشوقه است یا ممدوح، کار آسانی نیست. در واقع حافظ با گذاردن وظیفه «سیاسی» قصیده بر دوش غزل و ایجاد پلی از آن به این، و ترمیم و تکمیل تغزل قصیده، نوع خاصی از غزل را آفریده که مهمترین ویژگی‌اش «چند مضمونی» است. چنین است که در غزلهای حافظ معشوق و ممدوح در می‌آمیزند و شکوه غزل سر به آسمان می‌ساید.^{۲۵}

۳-۱۱ - در هیچ یک از غزلهای «سیاسی» حافظ، سخن به ابتدال نمی‌گراید. و شاعر در برابر ممدوح، به هیچ روی اظهار عجز و زبونی و خفت نمی‌کند.

۴-۱۱ - حافظ، تقریباً همه دولتمردان زمانه خود را سپاس گفته است.^{۲۶} به غیر از امیر مبارز الدین محمد مظفری، که با کنایه تعریضی «محتسب» همواره زیر شلاق طنز و انتقادی بی‌رحمانه، افشاء طرد و محکوم شده است.^{۲۷} از آنجا که مورخان، از قساوتهای امیر نامبرده،

داستانها گفته‌اند^{۲۸}، بر ما دانسته می‌شود حافظ آنجا که با قلدران روزگار طرف بوده، نه تنها سپاس ایشان را نگفته که به مبارزه و مواجهه قدرت نیز رفته است:

- باده با محتسب شهر ننوشی زنهار

بخورد باده‌ات و سنگ به جام اندازد

- اگر چه باده فرحبخش و باد گل‌بیز است

به بانگ چنگ مخور می‌که محتسب تیز است

و در برخورد با تند باد سموم آسای تیمور فرموده است:

به خوبان دل مده حافظ ببین آن بی‌وفاییها که با خوارزمیان کردند ترکان سمرقندی
نظامی و حافظ، زمامداران خود را مکرر، به پرهیز از ستمگری و زورگویی و رعایت جانب
انصاف و داد، دعوت کرده‌اند:

از سر انصاف جهان را گرفت

هر که چو عیسی رگ جان را گرفت

ملک به انصاف توان یافتن

رسم ستم نیست جهان یافتن

وانچه نه انصاف به بادت دهد

هر چه نه عدلست چه دادت دهد

کار تو از عدل تو گیرد قرار

مملکت از عدل نشود پایدار

دولت باقی ز کم آزاری است^{۲۹}

خانه بر ملک ستمکاری است

ستم نباید از شاه عادل پدید

- ترا ایزد از بهر داد آفرید

نظامی پس از آنکه حکام را به دادگستری فرا می‌خواند، ناگهان با هشدار جدی و خطرناک، که
از شاعری درباری و منطقی، فوق‌العاده بعید و عجیب است، انگار طبل شورش و انقلاب مردم
به تنگ آمده از ستم را بر بام دربار سلاطین به صدا در می‌آورد:

نیم شب از تیر تظلم بترس!

داد کن از همت مردم بترس

و کدام حکمران خود کامه‌ای است که بعد از شنیدن این بیت شگفتناک سیاسی، از بیم سقوط بر
خود نلرزد؟

حافظ که از جور و فتنه‌های حوادث خونبار قرن هشتم، گریان و دادخواه به میکده پناه برده
است، یکساعت عدل و داد حکام را بهتر از صد سال عبادت می‌داند:

قدر یکساعته عمری که در او داد کند

شاه را به بود از طاعت صد ساله و زهد

و اگر می‌بینیم که حافظ به شاه منصور - مقتول به دست تیمور - سخت ارادت می‌ورزد، شهامت و دادگستری این شاهزاده آل مظفر را در نبرد با مهاجمان تاتار به یاد خواننده می‌آوریم:

بیا که رایت منصور پادشاه رسید نوید فتح و بشارت به مهر و ماه رسید
 جمال بخت ز روی ظفر نقاب انداخت کمال عدل به فریاد دادخواه رسید
 و سرانجام شاعر شیرین کار ما، در حوزه‌ای که همه مضامین اجتماعی رنگ غنایی به خود می‌گیرد، شرط جهانگیری را دادگستری می‌خواند:
 به قد و چهره هر آنکس که شاه خوبان شد جهان بگیرد اگر دادگستری داند

۱۲ - شعر نمادین: ساختار منظومه‌های پنج گنج، براساس داستانها و تمثیل‌های رازناک میان پیوندی قوام و سامان یافته است. هم در این حکایات است که الیاس گنج‌های، پیام‌های حکیمانه خود را در شولایی از رمزها و اشارات و کنایات پیچیده و خواننده را برای دریافت عمق سخنش به تامل و تفکر وا داشته است:

هر چه در نظم او ز نیک و بد است همه رمز و اشارت و خرد است
 تمثیل افشای ستمکاری و ویرانگری‌های انوشیروان از زبان مرغان در شکارگاه:
 گر ملک این است نه بس روزگار زین ده ویران دهمت صد هزار
 داستان پیرزن مظلوم و سلطان سنجر و پیامی که شاعر برای شاهان ظالم می‌فرستد:
 مال یتیمان سندن ساز نیست بگذر ازین غارت ابخاز نیست
 بنده‌ای و دعوی شاهی کنی شاه نه‌ای چونکه تباهی کنی
 دولت ترکان که بلندی گرفت مملکت از دادپسندی گرفت
 چونکه تو بیدادگری پروری ترک نه‌ای هندوی غارتگری
 مسکن شهری ز تو ویرانه شد خرمن دهقان ز تو بی‌دانه شد

حکایت صوفی به ظاهر امانتدار، که کیسه زر حاجی را حیف و میل می‌کند... حکایت حکمران شهر مرو و سگهای آدمی خوار... و دهها حکایت حکیمانه و حیرت‌انگیز دیگر بر عمق اندیشه و بالندگی تفکر و آینه سانی زبان و بیان ایماژ گونه نظامی دلالت می‌کند. از سوی دیگر بنیاد

حکمت نظامی بر ستونهای خرد استوار گشته است. حکیم نظامی خرد را ارج می‌نهد و بنای رفیع سخن خود را بر پایه عقل تا ثریا می‌کشد:

گر شرف عقل نبودی ترا	نام که بردی که ستودی ترا
یا بره عقل برو نورگیر	یا ز درش دامن خود دورگیر
مست مکن عقل ادب ساز را	طعمه گنجشک مکن باز را

حافظ اگر چه اهل حکایت و داستان‌پردازی نیست، اما جایگاه امثال و حکم در شعر او تا بدان جاست که به حق وی را پدر هندی سرایان دانسته‌اند. برخی از این مثل‌ها از گذشته به حافظ رسیده و بعضی دیگر در شمار آفرینش‌های هنری او بشمار می‌رود:

... در کار خیر حاجت هیچ استخاره نیست. / ... هر سخن جایی و هر نکته مکانی دارد. / ... با درکشان هر که در افتاد برافتاد. / ... که گفته‌اند نکویی کن و در آب انداز و ...

حافظ که بنظر می‌رسد، جز از زبان «فلاطون خم نشین شراب^{۳۰}» سر حکمت را از زبان دیگری نشنیده است و با وجودی که خود اعتراف [ادعا] کرده است:

ز حافظان جهان کس چو بنده جمع نکرد لطایف حکمی با نکات قرآنی
اصولاً سروکار زیادی با «حکمت» ندارد:

حدیث از مطرب و می‌گوی و راز دهر کمتر جو

که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را

و علی‌رغم اینکه در یکی دو مورد به «فتوای خرد» گردن نهاده:

سالها پیروی مذهب رندان کردم تا به فتوای خرد حرص به زندان کردم

اما هر جا که دستش رسیده، عقل را از بوتۀ آزمایش مردود و سرافکنده خارج کرده است:

در دفتر طیب خرد باب عشق نیست... / حریم عشق را درگه بسی بالاتر از عقل است... / ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی...

رازناکی سخن و یا به گفته نظامی «رمز و اشارت» شعر حافظ، به گونه‌ای است که حافظ‌پژوهان، در باز نمود غزل‌های دیوان، غالباً در ظنّ خود گرفتار مانده و در کژراهه تأویل و تفسیر پای سوده‌اند. چنین است که با وجود شیوه شیوای شعر شمس‌الدین محمد درج ابیات بسیاری تاکنون سر به مهر و قفل بر دهان مانده است. البته دیریابی شعر حافظ را نباید با

تعقید خاقانی و شبکه‌های مبهم تودرتو و تداعی معانی بیدل یکسان گرفت.

۱۳ - **هشدار امنیتی:** هر دو شاعر به مسائل اجتماعی دوران خود توجه داشته‌اند و شعرشان آینه روشن و حقیقی رویدادهای زمانه است. آنجا که آبگینه تاریخ به زنگار دروغ و نیرنگ، مکدر و مخدوش به مرداب می‌نشیند، حقایق پوشیده را لاجرم باید از دل سنگ نبشته‌ها و کتیبه‌ها و از لابلای خطوط رازناک خمسه نظامی و دیوان حافظ بیرون کشید. جادو سخن گنجه، با همه رازناکی سخنش، گاه زیرکانه نقاب از رخ اندیشه برکشیده و دلبرانه اسرار را هویدا کرده است. فی المثل آنجا که در افشای عملکرد پلیس امنیتی حکومت، رشته کلام را عریان و بی‌نیام بر میان می‌بندد، در نقش جامعه‌شناسی محافظه‌کار و آشنا به مسائل سیاسی ظاهر می‌شود:

لب مگشا گر چه در او نوش‌هاست کز پی دیوار بسی گوش‌هاست
تا چو بنفشه نفست نشنوند هم به زبان تو سرت ندروند...
این ابیات بلافاصله و بی‌شبهه شرایط اجتماعی عصر حافظ و اختناق حکومت آل مظفر را بیاد می‌آورد:

گویند رمز عشق مگویند و مشنوید مشکل حکایتی است که تقریر می‌کنند

۱۴ - **ارجوزه:** نظامی و حافظ، از آنجا که بر مرتبه بلند سخن خود آگاه بوده‌اند، رها از هرگونه لاف و تکبر، استقلال شکوه و شیوایی شعر خویش را ستوده‌اند:

عاریت کس نپذیرفته‌ام آنچه دلم گفت بگو گفته‌ام
نظامی خطاب به فرزندش محمد، سخن خود را نقطه پایان و اوج هنر شعر می‌خواند و همگان را از پیچیدن در این فن باز می‌دارد:

در شعر مپیچ و در فن او چون اکذب اوست احسن او
زین فن مطلب بلند نامی کان ختم شده‌ست بر نظامی
حافظ نیز که بر نخیله چهار قرن سخن پارسی تکیه زده و همه گنجینه‌های شعر پارسی را در کمتر از پانصد غزل حل کرده است، در نگاهی انتقادی شعر خویش را خوشتر از دیگران یافته

است:

ندیدم خوشتر از شعر تو حافظ به قرانی که اندر سینه داری

۱۵ - خیالبندی: نظامی و حافظ، استاد و معمار سترگ هنر بیان و زیبایی کلام

می‌باشند. تشبیه و استعاره که دو رکن اصلی عنصر خیال و اساس شعر غنائی محسوب می‌شود در خمسة نظامی و غزلهای حافظ، با برش‌های تازه و طربناک، سر به فلک تکامل بر ساییده است. از میان مثنوی‌های پنج گنج - خسرو شیرین شاهکار هنر بیان است. در اینجا دریچه‌ای کوچک برای تماشای این تصاویر و نقاشی‌ها باز می‌کنیم:

وصف شب؛

چو آمد زلف شب در عطر سایی به تاریکی فرو شد روشنایی

وصف صبح؛

سپیده دم چو سر بر زد سپیدی سیاهی خواند حرف ناامیدی

وصف بهار؛

چو پیر سبزه پوش آسمانی ز سبزه بر کشد بیخ جوانی

جوانان را و پیران را دگر بار بسر سبزی در آرد سرخ گلزار

وصف شیرین؛

پری دختی پری بگذار ماهی به زیر مقنعه صاحب کلامی

شب افروزی چو مهتاب جوانی سیه چشمی چو آب زندگانی

نمک دارد لبش در خنده پیوست نمک شیرین نباشد وان او هست

وصف اندام شستن شیرین در چشمه؛

عجب باشد که گل را چشمه شوید غلط گفتم که گل بر چشمه روید

در آب انداخته از گیسوان شست نه ماهی بلکه ماه آورده در دست

وصف زفاف خسرو شیرین؛

چو شیرین گشت شیرین‌تر ز جلاب صدا در داد خسرو را که دریاب

بخور کاین جام شیرین نوش بادت بجز شیرین همه فرموش بادت

در اکثر ابیات فوق «شیرین» ایهام دارد؛

بگفت از دل جدا کن جان شیرین بگفتا چون زى ام بی جان شیرین

در شعر حافظ علاوه بر عنصر خیال، کمتر غزلی را می‌توان یافت که در آن نوعی ایهام به کار نرفته باشد.^{۳۱}

دیشب به سیل اشک ره خواب می‌زدم نقشی به یاد خط تو بر آب می‌زدم
نقش خیال روی تو تا وقت صبحدم بسر کارگاه دیده بی‌خواب می‌زدم
روی نگار در نظرم جلوه می‌نمود از دور بوسه بر رخ مهتاب می‌زدم
چشمم به روی ساقی و گوشم به قول چنگ فالی به چشم و گوش در این باب می‌زدم
هر مرغ فکر کز سر شاخ سخن بجست بازش ز طره تو به مضراب می‌زدم
ابروی یار در نظر و خرقه سوخته جامی به یاد گوشه محراب می‌زدم
ساقی به صوت این غزلم کاسه می‌گرفت می‌گفتم این سرود و می‌تاب می‌زدم
خوش بود حال حافظ و فالی به بخت نیک بر نام عمر و دولت احیاب می‌زدم

ترکیبات و تشبیهاتی که در این غزل نمونه آمده است صرف‌نظر از بکارت آنها، به تنهایی با چند غزل عالی از غزلسرایان ممتاز ایران برابری می‌کند:

سیل اشک / ره خواب / نقش بر آب^{۳۲} / خرقه سوخته / گوشه محراب / مرغ فکر / شاخ سخن /
طره به مضراب / بوسه بر رخ مهتاب / فال به چشم و گوش / نقش خیال / کارگاه دیده بیخواب /
کاسه گرفتن / فال مراد / دولت احیاب

۱۶ - پندارهای اوستایی: هر دو استاد به باورها و پندارهای اوستایی به چشم قبول

نگریسته‌اند. به غیر از منظومه خسرو شیرین که ریشه ساسانی دارد، واژه‌های مغانه بسیاری در جای جای مثنویات پنج گنج نشسته است:

تازی و پارسی و یونانی یاد دادم مغ دبستانی
مندر آن شاه با مهارت و مهر آیتی بود در شمار سپهر

اعتنا حافظ به آیین مزدیسنا و میتراپیسم، بویژه در غزل:

یاد باد آنکه نهانت نظری با ما بود رقم مهر تو بر چهره ما پیدا بود

چنان است که برخی از پژوهشگران از جمله ذبیح بهروز (و احمد شاملو در برهه‌ای)، خواجه را مهر آیین خوانده‌اند:

بر دلم گرد ستم‌هاست خدا را می‌پسند که مکدر شود آئینه مهر آیینم

۱۷ - **چهرهٔ مسیح:** نظامی در مقدمه مخزن‌الاسرار - و بندهای دیگری از سایر

منظومه‌های پنج گنج - بارها از «عیسی مسیح» یاد کرده است. در لیلی و مجنون می‌گوید:

شمشیر زبانم از فصیحی دارد دم معجز مسیحی

نظامی بند ۲۸ از «گنجینهٔ اسرارش» را یکسره به فرزند مریم اختصاص داده است و هم از زبان اوست که می‌فرماید:

عیب کسان منگر و احسان خویش دیده فرو کن به گریبان خویش
خویشتن آرای مشو چون بهار تا نکند در تو طمع روزگار
جمله دنیا ز کهن تا به نو چون گذرنده‌است نیرزد دو جو

حافظ نیز بر «دم معجز عیسوی» حداقل ۱۲ بار اشاره کرده است و این در قیاس با سایر پیامبران الهی بسامدی است قابل توجه:

جان رفت در سر می و حافظ به عشق سوخت

عیسی دمی کجاست که احیای ما کند؟

در این زمینه نیز همچون سایر فرایندها، رند شیرازی، مضمون سخن را به گسترهٔ غنا می‌کشد:

یاد باد آنکه چو چشمت به عتابم می‌کشت معجز عیسویت در لب شکرخا بود
و در بیتی عجیب با تکیه بر همین مضمون، آشنایی زدایی می‌کند:

این قصهٔ عجب شنو از بخت واژگون ما را بکشت یار به انفاس عیسوی

مضاف به اینکه حافظ با یک پیش شرط عرفانی، معجزه مسیح را عمومی می‌نماید:

فیض روح القدس از باز مدد فرماید دگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد

۱۸ - **زایش و بالش:** تاریخ ولادت هر دو سخنور، همچون همه مردان بزرگ روزگار،

که از گمنامی به شهرگی رسیده‌اند، بدرستی دانسته نیست. و آنچه که زیست نامه نگاران و محققان در این باب گفته و سفته‌اند، بر پایه حدس و گمان و به استناد آثار این دو استاد رقم خورده است. بدین سان، بنابر ابیاتی از مخزن‌الاسرار که آغاز سرایش آن به سال ۵۷۰ هـ.ق باز می‌گردد، نظامی بین سالهای ۵۳۴ تا ۵۴۰ به دنیا آمده و حدوداً در سال ۶۰۶ هـ.ق چشم از جهان فرو بسته است. حافظ به شهادت قطعه‌ای که در آن گم شدن استر خود نزد جلال‌الدین مسعود شاه اینجو شکایت برده در حدفاصل سالهای ۷۲۲-۷۱۸ هـ.ق چشم به جمال هستی گشوده و به گمان نزدیک به حقیقت در اواخر سال ۷۹۱ هـ.ق چکاره ملک وجود شده است. اگر بر درستی این آرا و ارقام معترض نباشیم ناگزیر پذیرفته‌ایم که حکیم نظامی ۶۶ سال و خواجه حافظ ۷۱ سال زیسته‌اند.

آینه جام

شرح عرفانی غزلی از سلمان ساوجی
به شهادت غزلی همسان و هنباز از حافظ شیرازی

درآمد

س از مرگ ابوسعید بهادرخان (۷۲۶ هـ) ایلخان مغول؛ یک بار دیگر تشتت ملوک الطوایفی ایران را فرا گرفت. در اواسط قرن هشتم هـ بطور مشخص سه قدرت محلی نیمه متمرکز در کشور حکومت می‌کردند. در منطقه آذربایجان (تبریز) و بخش‌هایی از عراق عرب، آل جلائر؛ در حوزه عراق عجم (اصفهان و شیراز) آل اینجو؛ و در قسمت‌های جنوبی مملکت (یزد و کرمان) آل مظفر؛ حکم می‌راندند. ضمن اینکه دولت‌های کوچکتر محلی در منطقه ری و شهرها و جزایر خلیج فارس حاکم بودند. از سوی دیگر بخش‌های وسیعی از خراسان و مازندران و طبرستان تحت سلطه دولت شیعی سربداران در معرض تعرض‌های سپاه منهزم طوغای تیمورخان - از نوادگان چنگیز - بود و ملوک آل کرت قلمرو هرات را در اختیار داشتند.^۱ در

آغاز نیمگام دوم قرن هشتم هـ با سقوط دولت آل اینجو (۷۵۴ هـ) و به قتل رسیدن شاه شیخ ابو اسحق (۷۵۸ هـ) و تسخیر شیراز به دست مبارزالدین محمد مظفری، قدرت سیاسی در ناحیه مرکزی و جنوبی ایران کمی متمرکز شد و آل مظفر تمامی قلمرو آل اینجو را به تصرف درآوردند و به سودای گسترش قلمرو سیاسی خود، نیم نگاهی نیز به تبریز تحت سلطه آل جلائر دوختند و یکی دو یورش ناپایدار به آن دیار بردند.^۲

تمرکز قدرت سیاسی در این سه منطقه، سبب شده بود که اهل علم و فرهنگ هم؛ که به دلیل شرایط خاص اجتماعی؛ لاجرم پشت به حکومت‌ها گرم داشتند؛ در این نقاط گرد آیند: شیراز، تبریز، هرات - و بغداد - . در قرن هشتم هـ که اوج بالندگی غزل عرفانی فارسی است؛ اعظم شعر و ادب، به اعتبار حمایت همه جانبه شاهان شعر دوست، در این شهرها - بویژه شیراز - جولان می‌دادند و جزئی از خزان و اموال (!) دربار به شمار می‌رفتند و به همین دلیل سلاطین و امرا سعی در جذب و جلب رضایت ایشان داشتند. البته از عبید بگزیم که پس از تلاشی سلطنت شاه شیخ، به تبریز گریخت و از سوی جلائریان - که گوهری چون سلمان ساوی بر نگین انگشترشان نشسته بود - به گرمی پذیرفته نشد؛ کدام حکومت مستبد قرون وسطایی از امثال عبید خوشش آمده که جلائریان بیاید. شاید ابو اسحق هم به این رند گستاخ باج و حق سکوت می‌داده؛ به هر حال در دوران مورد بحث، گل سر سبد و سلطان شعرای دربار تبریز کسی جز اکمل البلیغا و افصح الفصحی، خواجه جمال الملة والدین سلمان ساوجی نبود. و در فارس، بلکه در تمام گستره تحت نفوذ زبان فارسی؛ شعر حافظ شیراز، دست به دست می‌شد.

ویژگیهای مانسته غزل سلمان و حافظ [- کلیات -]

غزل سلمان، به سان غزل همه شعرای نیمه دوم قرن هفتم تا اوایل قرن نهم هـ تحت شعاع فضای روحی، روانی و ذهنی، زبانی حاکم بر شعر این دوران است. سوگمندان سبک شناسی غیرعلمی و فرسوده‌ای که سالهاست شعر فارسی را به محک معیارهای پوسیده و قالبی نقد می‌کند؛ غزل سلمان و حافظ را در همان کفه‌ای قرار داده و سنجیده که فی المثل قصیده خاقانی، مثنوی نظامی و یا تغزلهای انوری را. و از این رو خود را خلاص کرده و از دم همه شعر فارسی - از سنایی تا جامی - را، به یک چوب رانده: سبک عراقی! و چه چاه حیرت‌انگیزی است این

سبک عراقی، که آن همه گونه‌گونی و اختلاف و تخالف را بر می‌تابد و فرا خود می‌گیرد. گفتیم که غزل سلمان، همسان اکثر اشعار قرن هفتم و هشتم؛ تحت تأثیر سنت‌های حاکم بر شعر روزگار خویش است. اگر چه این مدعا در نظر اول - از فرط بداهت و صراحت - کمی ساده‌لوحانه بنظر می‌رسد، اما طرح آن اجتناب‌ناپذیر است. این سنت‌ها و فرهنگ شعری به اجمال از این قرار است:

الف - استفاده از واژه‌ها، تصاویر و تعابیر صوفیانه در مضمون‌سازی و صورتگری. این جریان در بعضی از غزل‌های دوران فوق به افراط می‌گراید (عراقی. اوحدی). - که با توجه به گستره نفوذ و شعاع اندیشه وحدت وجودی ابن عربی چندان غیر منتظره نیست - و در بعضی دیگر، به تعادلی مطلوب می‌رسد (سلمان، حافظ) کما اینکه در بخشی از غزلهای کمتر به کار می‌رود. (سیف فرغانی، عبیدزاکانی) علی‌رغم این فراز و نشیب‌ها، این نکته مسلم است که غزل عصر سلمان و حافظ، بی‌توجه به روحیه و تفکر عارفانه سراینده‌اش، و در هر مرتبه‌ای از جمالشناسی (استتیک)، به نوعی عرفانی است. و شاید همین پدیده و خصلت است که محمدمامین ریاحی و شفیعی کدکنی را به قبول این حکم مجاب نموده است که:

«حافظ اعتقاد مسلمی به مبانی، یا بهتر بگوییم؛ به جزئیات عرفان نداشته است و عرفان جز در کلیات جهانبینی او، هیچ نقشی ندارد. او به عرفان به عنوان یک مجموعه فرهنگی می‌نگرد. مجموعه، یعنی سِت Set عرفان؛ برای او ابزار است. همچنانکه مجموعه اساطیر و همچنانکه مجموعه موسیقی و دیگر مجموعه‌های موجود در کل یک فرهنگ.»^۳

«من وجود تعبیرات و اندیشه‌های مربوط به تصوف و عرفان را در شعر حافظ، بیش از آنکه نمودار معتقدات او بدانم، آینه‌ای از محیط زندگی او؛ و انعکاس نوق و پسند دوستان و معاشران او می‌شمارم.»^۴

البته ذکر این دو نظریه به مثابه تأیید آنها، یا تعمیم به شعر و اندیشه سلمان نیست. بلکه موضوع قابل تأمل، حرکت غزل فارسی بر پایه و مایه عرفان و تصوف اسلامی است. به عبارت دیگر غزل عاشقانه آنچنان با عرفان اسلامی ممزوج شده است که تصور یکی بدون دیگری ممکن نیست.*

ب - ویژگی دیگر غزل این دوره، پاشایی و گونه‌ای استقلال ابیات است.^۵ فضای غزل

عرفانی جلوه‌گاه عشق و شاد خواری رندان و صبوحی زندگان و توصیف مجالس بزم و شکل و شمایل معشوق است. شاعر عارف قلندرانه به خرابات می‌زند و به شیوه ملامتیه بر سنت‌ها و آداب و رسوم و مظاهر شریعت می‌تازد و این صحنه‌ها را در تک بیت‌های یک غزل مصور می‌سازد.

ج - مدح و سپاسگویی که مختص قصیده است، به صورت تک بیت‌های مستقل به غزل عارفانه، عاشقانه راه یافته و در مواردی حدود ممدوح و معشوق را در آمیخته است.

د - غزل این دوره، بیش از تمام ادوار شعر فارسی به موسیقی نزدیک شده است. فصاحت در کلمه و کلام؛ که بقول خطیب قزوینی:

«پرهیز از تنافر حروف و غرابت و مخالفت قیاس، و دوری از ضعف تألیف و تنافر کلمات و

تعقید است.»^۶

از ویژگیهای مشخص غزل این عصر است، این مقوله که در حوزه نظام موسیقایی و میانی جمالشناسی شعر تعریف می‌شود؛ در غزل حافظ به ذروه کمال رسیده است، و نه تنها از هنرهای ممتاز و رموز توفیق خواجه شیراز به شمار می‌رود، بلکه در هیچ دفتر شعر فارسی، جز غزلیات شمس؛ تالی و همسانی ندارد. در غزل سلمان نیز این هنر، به صورت موسیقی و نغمه حروف، گاه و بیگاه به چشم می‌خورد. فی‌المثل شاعر ساوی با تکیه بر موسیقی حرف «گاف» و «ر» کلام را بدینسان به بازی می‌گیرد:

تو گرد کسی گرد که او گرد تو گردد تو یار کسی باش که او یار تو باشد^۷(۱۰۳)
حرف دال:

... آدم آمد ز پی دانه و در دام افتاد

حرف ر - ز:

به آزار از درم راندی و رفتی از برم اکنون

طمع دارم که باز آیی و ما را نیز باز آری^۸(۲۹۳)

به هر حال غزل سلمان و حافظ در چهار چوب همین قانونمندیها تعریف و تبیین می‌شود و بی‌اعتنا به موازین فوق، درک و نقد و شرح صحیحی از صورت و سیرت آن نمی‌توان به دست داد.

سلمان و حافظ، نقطه اوج فراگردی هستند که از سنایی آغاز شده، با عطار بالیده و در مولانا جلال‌الدین محمد به ماورای اوج و فراسوی سرحدات سنتی شعر فارسی پرکشیده و سرانجام با خواجو و سلمان و کمال به کمال نهایی نزدیک شده و در حافظ به ذرّه قاف تکامل هنری رسیده است. بدین اعتبار سلمان و حافظ متعلق به یک مکتب فکری و شعری مشخص هستند. با سلیقه‌ای بسیار مانسته و برش‌هایی همسان از شعر و زندگی، ممدوحانی مشترک؛ و روزگاری یکسان، همسویی و همسایگی سلیقه‌های شعری این دو غول غزل قرن هشتم به قدری است که بدرستی نتوان حکم به تأثیر و برداشت یکی از دیگری داد. اگر چه سلمان (۷۰۰ - ۷۷۰ هـ) به دلیل قدم سنی بر حافظ (۷۲۰ - ۷۹۲) مقدم و مقوم است، اما سیر سریع حرکت حافظ در جهت دستیابی به الگو و شیوه‌های نهایی شعری که از دهه سوم عمر وی (۷۵۰ هـ) آغاز شده است به خودی خود این بیست سال فاصله سنی را از میان بر می‌دارد. ساختار، صور خیال و وزن و وزن همگون تقریباً پانصد غزلی که از حافظ به جای مانده است، سند مدعای ماست، فی‌المثل غزلی که حافظ در حدود ۳۰ سالگی سروده:

ساقی به نور بناده برافروز جام ما مطرب بگو که کار جهان شد به کام ما
و در انتها از حاجی قوام تمغاچی (م ۷۵۴ هـ) یاد کرده، با غزلی که در اواخر عمر گفته و شاه منصور مظفری (مقتول ۷۹۵ هـ بدست تیمور) را ستوده توفیر عمیقی ندارد. بدین اعتبار توان گفت (و پذیرفت) که حافظ در همان اوایل راه شاعری به شکل و شیوه مطلوب شعری خود دست یافته است، و همین سرعت بالندگی آن بیست سال صغر سن نسبت به سلمان را پر کرده است. اما بعد دیگر قضیه برداشت‌ها و تصرفات هنری حافظ است، که به تحقیق در این حد گسترده در هیچ کتاب شعری دیده نمی‌شود. حافظ در اخذ و تکمیل مضامین شعری و میراث‌های فرهنگی براستی استادی مسلم و بی‌مانند است و همین پدیده ما را مجاب می‌کند که خواجه شیراز نیم‌نگاهی به دست سلمان داشته است، پیش از آنکه سلمان به دست او بنگرد. از سوی دیگر وجود اشتراکات فراوان ذهنی و زبانی در شعر سلمان و حافظ و بعضی هنرهای لفظی؛ این تصور را که ایشان با هم مشاعره و مکاتبه داشته‌اند مطرح و تقویت کرده است و همین همسانی‌هاست که سبب شده غزل‌هایی از سلمان به دیوان خواجه شیراز راه یابد از جمله غزل:

گفتم که خطا کردی و تدبیر نه این بود گفتم چه توان کرد چو تقدیر چنین بود

تا یادم نرفته بگویم که؛ اشتراکات لفظی (زبانی و بیانی ...) سلمان و حافظ به مراتب بیشتر از آن است که حافظ پژوه معاصر؛ بهاءالدین خرمشاهی در مقاطعی از حافظ نامه، با تکیه و تأکید بر مطالع هموزن و قافیه بدانها استناد جسته است. این اشتراکات حتی فراتر از آنی است که استاد ارجمند علی‌رضا نکاوتی قراگزلو ضمن تفحص و تعمق در پله‌های زیر مطلع غزل‌های حافظ، یافته است و صد البته این موضوع را چند گام جلوتر برده است.^۱ با این همه کشف اشتراکات لفظی سلمان و حافظ - حتی بیش از آنچه دو محقق یاد شده یافته‌اند - چیز تازه‌ای را ثابت و معلوم نمی‌کند. کما اینکه حتی اشاره به اندکی از این همسانی‌ها برای اثبات حکمی - که از پیش صادر شده است - کفایت می‌کند! به عقیده نگارنده نکته مهمی که باید مدنظر و مورد بررسی قرار گیرد، میانی تکاملی و فراگرد جمالشناسی مضامین ابیات مشترک سلمان و حافظ است، که سوگمندانۀ هیچگاه به دقت مورد توجه قرار نگرفته است. اینکه ما دیوان سلمان یا حافظ را تورق کنیم و همسانی‌های لفظی را ضبط نماییم؛ به خودی خود از حدود یک حرکت مکانیکی و خام فراتر نمی‌رود. مهم این است که در تبیین اشتراکات لفظی مشخص شود که کدامیک (شعر سلمان یا حافظ) از حیث جمالشناسی، نظام موسیقایی، ارزش‌های هنری، ساختاری و... تکامل یافته‌ترند. تبیین این مهم حتی در مورد یک بیت یا غزل، و ارائه شیوه‌های تطبیقی، تحقیقی و قیاسی، بسیار ارزشمند تواند بود، و گرنه اینکه ما از ابتدای مقاله مرتب بنویسیم:

سلمان گوید:

بردم صبح نشاط از مطلع جان غم مخور

وین شب سودا رسد روزی به پایان غم مخور

حافظ گوید:

یوسف گمگشته باز آید به کنعان غم مخور - کلبه احزان شود روزی گلستان غم مخور

سلمان گوید:

ز شراب لعل نوشین من رند بینوا را مددی که چشم مستت به خمار کشت ما را

حافظ گوید:

ز ملازمان سلطان که رساند این دعا را که به شکر پادشاهی ز نظر مران گدا را

اگر چه در جای خود خالی از لطف نیست، اما بالاخره که چی؟ و برآستی کدام رایانه ساده سراغ دارید که از پس این به اصطلاح مقالات پژوهشی برنیاید. البته مقصود راقم این سطور نادیده انگاشتن اهتمام استادان بزرگوار خرمشاهی و نکاوتی نیست، هرگز. مساله اینجاست که با عنایت به دانش و بینش ایشان، انتظار می‌رود که حداقل چنین کارهای خام (و دستمایه‌های اولیه یک پژوهش تمام عیار) را با تشریح و تجزیه جمالشناسانه چند بیت از غزلهای سلمان و حافظ، به جایی برسانند که مبدأ، و ملاک قضاوت و نقد و بررسی‌های لازم قرار گیرد. جای چنین پژوهش‌هایی در نقد ادبی و شعری ما - که بسیار فقیر و بی‌مایه است - خالی است و نگفته نگذیریم که شفیع کدکنی، گونه‌ای نوین از این شکل پژوهش را - بدون ارائه شیوه و ساختار - تجربه کرده و از قضا دیوار شعر سلمان را در برابر ساختمان شعر حافظ برافراشته و نظام موسیقایی دو غزل ذیل را باز نموده است.^۹

- بر منت ناز و ستم گرچه به غایت باشد حاش لله که مرا از تو شکایت باشد (س)

- من و انکار شراب این چه حکایت باشد غالباً اینقدرم عقل و کفایت باشد (ح)

گرچه بررسی شفیع کدکنی سخت شتابزده و مجمل است، اما بهر حال روزنه‌ای است با قابلیت‌های غنایی سرشار که می‌تواند در پژوهش‌های بعدی بسط و گسترش یابد.

از میان ابیات و غزلهای همسان سلمان و حافظ، دو غزل، به لحاظ صورت؛ مضمون، اندیشه و تبیین مبانی عرفانی از ماستگی حیرت‌انگیزی برخوردار است. این جستار، به شرح عرفانی غزل سلمان، با استناد به شواهدی از غزل حافظ، اختصاص یافته است.

غزل سلمان^{۱۰}

- ۱ - در ازل عکس می لعل تو در جام افتاد عاشق سوخته دل در طمع خام افتاد
- ۲ - جام را از شکر لعل لبت نقلی کرد راز سربسته خم در دهن عام افتاد
- ۳ - خال مشکین تو در عارض گندمگون دید آدم آمد ز پسی دانه و در دام افتاد
- ۴ - باد زنار سر زلف تو از هم بگشود صد شکست از طرف کفر بر اسلام افتاد
- ۵ - عشق بر کشتن عشاق تفال می‌کرد اولین قرعه که زد بر من بدنام افتاد

۶- عشقم از روی طمع پرده تقوی برداشت طبل پنهان چه زخم طشت من از بام افتاد
 ۷- دوش سلمان به قلم شرح غم دل می‌داد آتش اندر ورق و دود در اقلام افتاد
 غزل حافظ^{۱۱}

- ۱- عکس روی تو چو بر آینه جام افتاد
 عارف از خنده می در طمع خام افتاد
- ۲- جلوه‌ای کرد رخت روز ازل زیر نقاب
 این همه نقش در آینه او هام افتاد
- ۳- این همه عکس می و نقش مخالف که نمود
 یک فروغ رخ ساقیست که بر جام افتاد
- ۴- غیرت عشق زبان همه خاصان ببرید
 کز کجا سر غمش در دهن عام افتاد
- ۵- من ز مسجد به خرابیات نه خود افتادم
 اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد
- ۶- چه کند کز پی دوران نرود چون پرگار
 هر که در دایره گردش ایام افتاد
- ۷- زیر شمشیر غمش رقص کنان باید رفت
 کانه شد کشته او نیک سرانجام افتاد
- ۸- در خم زلف تو آویخت دل از چاه زخم
 آه کز چاه برون آمد و در دام افتاد
- ۹- آن شد ای خواجه که در صومعه بازم بینی
 کار ما با رخ ساقی و لب جام افتاد
- ۱۰- هر دمش با من دلسوخته لطفی دگر است
 این گدا بین که چه شایسته انعام افتاد
- ۱۱- صوفیان جمله حریفند و نظر باز ولی
 زین میان حافظ دلسوخته بدنام افتاد

غزل ۱۰۷ خانلری / ۱۱۱ قزوینی / ۱۷۱ خلخالی / ۱۲۶ سودی / نسخه (ج) و (م) از نسخه بدلهای خانلری مصرع دوم :

«عاشق سوخته دل در طمع خام افتاد.» عین مصرع سلمان است. ضبط پڑمان: (صوفی) است.

غزل در نسخه‌ای از المعجم فی معانی اشعار العجم. مکتوب ۷۳۱، بیت ۳ و ۷ را ندارد.

مصرع سوم : حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد. (نسخه قزوینی)

واژه‌های کلیدی غزل سلمان (و حافظ)

ازل (روز ازل)؛ عکس می لعل تو (عکس روی تو)؛ جام (آینه جام)؛ عاشق (عارف، صوفی)

سوخته دل (دلسوخته)؛ طمع خام / ؛ راز سربسته خم (سرغم)؛ دهن عام / ؛ خال مشکین

(چاه زنج)؛ عشق، اولین قرعه؛ رسوایی و بدنامی عشق؛ غم، غم عشق، کشته عشق؛

در غزل حافظ واژه‌های کلیدی دیگری هست که در غزل سلمان نیست. چون محور سخن بر

اساس غزل سلمان است، از این واژه‌ها چشم می‌پوشیم.

مضامین اساسی غزل سلمان (و حافظ)

ماجرای روز ازل : عهد الست. / اندیشه تجلی (تجلی چهره = جمال؛ معشوق بر آینه جام)؛

وحدت وجود (شهود)؛ آینه جام : [اعیان ثابته]؛ مشاهده (رویت)؛ طمع خام؛ افشای راز و

خطرات آن؛ هبوط؛ عشق قلندرانه؛ امانت عشق؛ بدنامی عشق؛ شرح غم دل؛ (غیرت عشق) و ...

نکته اول

علی‌رغم اینکه بر آن نیستیم وارد حق و فضل تقدم سلمان بر حافظ شویم و در پی اثبات

تأثیر یا برداشت یکی از دیگری برآییم، با این همه معتقدیم، غزل حافظ در پاسخ غزل سلمان

لباس هستی به تن کرده است. خواجه شیراز در سرودن این غزل - به احتمال بسیار فراوان -

غزل سلمان را فرا روی خود داشته است و به همین دلیل اندیشه عرفانی غزل سلمان در بیت

اول؛ که بسیار خام و شکل نیافته است؛ در ۳ بیت اول حافظ به عالیترین گونه ممکن تکامل

ذهنی و زبانی پذیرفته است. با توجه به اینکه یکی از هنرهای ممتاز حافظ ایجاز است نباید

معارض این موضوع شد که چرا اندیشه یک بیتی سلمان در ۳ بیت حافظ بیان شده است. مساله

را باید از اینسو نگریست که ۲ بیت حافظ فی الواقع چکیده یک کتاب قطور از اندیشه‌های حکمی

عرفانی وحدت وجودی ابن عربی و فراگیرنده مبانی اولیه حکمت متعالیه صدرایی است.

مقوله‌ای که شرح آن به اجمال در مقاله «رخ ساقی» آمده است.

نکته دوم

در بعضی از نسخ خطی غزلهای حافظ (نسخه بدل ج - م از نسخه بدلهای خانلری)، مصرع دوم، عین مصرع دوم غزل سلمان است. هیچ دور نیست که صورت اولیه بیت مطلع غزل حافظ همین بوده باشد:

عکس روی تو چو بر آینه جام افتاد عاشق سوخته دل در طمع خام افتاد
این قضیه به اعتبار دخل و تصرفهای حافظ - که حساسترین منتقد شعر خویش بوده - بسیار طبیعی است. و استبعادی ندارد که بپذیریم بیت مطلع غزل حافظ در جراحی‌های بعدی - که توسط خود شاعر انجام شده - تغییر شکل یافته است.

ازل؛ زمان ماجرای غزل

در فلسفه و عرفان اسلامی، معمولاً از ازل در مقام هنگامه پیش از شروع آفرینش و تقویم تدوین تقدیر یاد و تعبیر می‌شود. اگر ازل مطلع آفرینش است، در مقابل ابد، پایان کار هستی صوری و آغاز آفرینشی دیگر است و به همین سبب، در شعر فارسی، ازل گاه، با ابد همراه است؛ حافظ گوید:

از دم صبح ازل تا آخر شام ابد دوستی و مهر بر یک عهد و یک میثاق بود
این مهم که قید زمانی ازل همیشه با «روز یا صبح» به کار می‌رود شاید به این دلیل باشد که آفرینش در روز، روشنی و بواسطه لمعان (نور) الهی به تحقق پیوسته است. آنگونه که - فی‌المثل - فلاسفه اشراق با تکیه بر نظریه «اول ما خلق الله نوری»، به تبیین مقوله خلقت پرداخته‌اند. در شعر عرفانی از روز ازل به روز الست نیز تعبیر شده؛ حافظ گوید:

برو ای زاهد و بر دردکشان خرده مگیر که نداند جز این تحفه به ما روز الست
و سلمان گوید:

- تا بدیدم حلقه زلف تو در روز الست تابوسیدم سرکوی تو جانم بر لب است

ص ۷۱

- روز الست گشتم مست از خمار چشمت هر درد سر که دارم من زان خمار دارم

ص ۲۲۹

سلمان با تأکید بر قدّم عشق (عشق ازلی) - که از اصول و مضامین جذاب عرفان عاشقانه است - به میثاق ازلی اشاره کرده است:

زان پیش کاتصال بود خاک و آب را - عشق تو خانه ساخته بود این خراب را
ص ۹
مستی و عشق از ازل پیشه و آیین ماست

دین من این است و بس، کیست که بر دین ماست

ص ۲۲

با سر زلف تو سودای من امروزی نیست ما نبودیم که این سلسله بر هم پیوست
ص ۳۱

در ازل با تو مرا عهد و قراری بوده است با سر زلف تو نیزم سر و کاری بوده است
ص ۷۸

این عهد و قراری که در ازل میان عاشق و معشوق - خالق و مخلوق - منعقد شده و بازتاب آن به کرات در شعر عرفانی آمده، اشاره به همان پیمان لطیفی است که حکما، عرفا و مفسران ذیل آیه ۱۷۲، سوره اعراف، از آن سخن گفته اند:

و اذ اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم، الست بربكم «قالوا: بلی، شهدنا ان تقولوا یوم القیامه انا كنا عن هذا غافلین»^{۱۲}

... و آنها را بر خود گواه ساخت که آیا من پروردگار شما نیستم؟ همه گفتند: بلی، ما به خدایی (وحدانیت) تو شهادت می دهیم. تا دیگر روز - در روز قیامت - نگوئید ما از این واقعه غافل بودیم.

مفهوم عرفانی این آیه در کشف الاسرار با درکی وحدت وجودی از عهد الست، به زیبایی هر چه تمامتر بیان شده است:

«چون داعی و مجیب یکی است دو تعرض چه معنی، ملک رهی را با خود خواند، او را به خود نیوشید؛ بی او خود جواب داد و جواب به بنده بخشید. این همچنان است که مصطفی (ص) را گفت: و ما رمیت اذ رمیت»^{۱۳}

سلمان - همچون حافظ (و همه عرفا) مست باده ازل و بیهوش از جام الست است. در غزلی

مشهور؛ که به روایت بعضی زیست نامه نگاران در برخورد عبید و سلمان مستمسک رند قزوینی در طعن و تعرض به شاعر ساوی واقع شده - گوید:

من خراباتیم و باده پرست در خرابات مغان باده به دست
گوش در زمزمه قول بلی هوش غارت زده جام الست - ص ۵۹
و حافظ گوید:
به هیچ دور نخواهند یافت هشیارش چنین که حافظ ما مست باده ازلست

آینه جام

افتادن عکس (می لعل، روی معشوق) بر آینه جام، برداشت مشترک سلمان و حافظ از تجلی عرفانی است. این فرایند در ابتدای داستان آفرینش حادث شده است و در نتیجه آن؛ عشق پیدا شده و آتش به جان انسان زده و (نیز) اعیان ثابت (تکثرات، ماهیات) از تجلی ذات واحد الهی به واسطه عقل اول بوجود آمده‌اند. مطهری نیز آینه جام را تعبیری از اعیان ثابت دانسته است: «عرفا معتقدند تمام عالم یک تجلی بیشتر نیست. از ازل تا به ابد با یک جلوه حق پیدا شده و بس. آیه و ما امرنا الا واحده را به همین شکل تفسیر می‌کنند. حکما می‌گویند علت و معلول. عرفا اصلاً علت و معلول را غلط می‌دانند و می‌گویند علت و معلول در جاییست که ثانی برای حق وجود داشته باشد. اینجا باید گفت تجلی و متجلی، ظهر و مظهر در فلسفه ملاصدرا این قضیه حل شده یعنی او تحقیق در علت و معلول را رسانده به اینجا که نتیجه‌اش با تجلی یکی شده است. حافظ در آن غزل معروفش گوید: عکس روی تو... مقصود از آینه جام به تعبیر عرفا اعیان ثابت است.»^{۱۴}

سلمان از مضمون عرفانی «عکس معشوق در آینه جام؛ تجلی» تصویر زیبایی دیگری برداشته است:

بیاکه بی لب لعل تو کار من خام است ز عکس روی تو آتش فتاده بر جام است

ص ۲۸

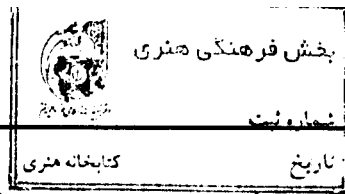
روشنترین تصویر شاعرانه سلمان از پدیده تجلی در این بیت - که چشمی هم به حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الناس لكي اعرف» دارد - منعکس شده است:

صورت حسن تو زد عکس تجلی بر دل
نقش خود دید در آئینه بدو مفتون شد
کار بر عکس فتاد آئینه و لیلی را
آئینه لیلی و لیلی همگی مجنون شد
ص ۱۰۱

و در این بیت شگفتناک از حافظ - که در تمام عمر غزل عرفانی از سنایی تا جامی بی مانند است - جریان تجلی، به گونه‌ای سخت حیرت‌انگیز فشرده و بیان شده است :

در ازل پرتو حسنش ز تجلی دم زد
عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
دیوان سلمان با غزلی (مفتاح‌الکتاب) آغاز می‌شود که از جمله شورانگیزترین غزل‌های عرفانی فارسی است. اگر چه دستور کار ما بر اساس رعایت ایجاز است اما دریغ از حذف یک بیت این غزل:

اگر حسن تو بگشاید نقاب از چهره دعوی را
به گل رضوان برانداید در فردوسی اعلی را
اگر سرو سرافرازت ز جنت سایه بردارد
دگر برگ سرافرازی نباشد شاخ طویی را
بهار عالم حسنت دل و جان تازه می‌دارد
به رنگاصحاب صورت‌رابه‌بواریاب معنی را
۴ - فروغ حسن رویت کی تواند دید هر بیدل
دلی چون کوه می‌باید که برتابد تجلی را
ورای مایه عشقست طور عاشقی ورنه
کجا دریافتی مجنون کمال حسن لیلی را
اگر عکس رخ و بوی سر زلفت نبودندی
که بنمودی شب دیجور نخل طور موسی را
اگر نقش رخت ظاهر نبودی در همه اشیا
مغان** هرگز نکردندی پرستش لات و عزی را
به وجه خوش دهانت تا به شد پیدا بدانستند
کزین رو صحبتی تنگست با خورشید عیسی را



اگر زاهد برد بواز نسیم رحمت زلفت

چو گل درهم درد صدتو لباس زهد و تقوی را

چو لاف عشق زد سلمان هوس دارد که بر یادت

به مهر دل کند روشن به صبح صدق دعوی را

این غزل که در جای خود؛ محتاج شرح و بسطی مستقل است؛ می‌تواند مانیفست اندیشه‌های وحدت وجودی سلمان قلمداد شود. در هر بیت این غزل دریایی از معانی لطیف عارفانه موج می‌زند. تمام ابیات غزل در نهایت اوج است و فراگرد کلی شعر، از ابتدا تا پایان هیچگاه افول نمی‌یابد.

بدیهی است که وارد شدن در جزئیات به غایت غنی این غزل ما را از مرکز سخن خود دور می‌کند و لذا توجه خواننده محترم را - در ارتباط با مفهوم تجلی - به تعمق و تمرکز در بیت ۴ جلب می‌نماییم. این بیت، صرف‌نظر از اندک لغزشی که در آن دیده می‌شود، اشاره‌ای است به آیه ۱۴۲، سوره اعراف:

«موسی عرض کرد خدایا خود را بمن آشکار بنما که جمال تو را (بی‌حجاب) مشاهده کنم. خدا در پاسخ او فرمود که مرا تا ابد نخواهی دید (لن ترانی) ولیکن در کوه بنگر اگر کوه طور (بدان صلابت هنگام تجلی) به جای خود برقرار تواند ماند تو نیز مرا خواهی دید؛ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكَاً وَ خَرَّ مُوسَى صَعَقًا. فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تَبَّتْ إِلَيْكَ وَ إِنَّا أَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ.

اعراف ۱۴۳

پس آنگاه که تجلی خدا بر کوه تابش کرد، کوه را مندک و متلاشی ساخت و موسی بیهوش افتاد. سپس که به هوش آمد عرض کرد: خدایا تو منزله و برتری. بدرگاه تو توبه کردم. من اول کسی هستم که به تو ایمان دارم.

نظر به اینکه اشاره سلمان در بیت ۴ غزل به همین آیه و ماجرای کوه طور است و خود شاعر هم در بیت ۶ شاهد دیگری در تأیید این مدعا بدست داده؛ نکر این نکته - که ما از آن به عنوان لغزش یاد کردیم - بمورد است که: به موجب نص صریح قرآن حتی کوه طور نیز با تمام صلابت و قدرت، تجلی خداوندی را بر نتابیده و از هم فرو پاشیده است اما عجیب آنکه سلمان از بر تافتن کوه (دل عارف) و تحمل تجلی خداوندی؛ سخن گفته است و این تعبیر شاعرانه با

مفاد آیه فوق منافات دارد. این نکته گرچه تا حدودی مضمون عرفانی بیت سلمان را مخدوش می‌کند، اما ارزش‌های غنایی و عرفانی اندیشه سلمان به قوت خود باقی است؛ و بطور کلی این عقیده سلمان که؛ بی‌دلان و به عبارت روشنتر جماعتی که از جمع عارفان بیروند و در شناخت هستی حیرانند؛ لیاقت مشاهده فروغ حسن روی معشوق را ندارند؛ قابل تأمل است. و بقول حافظ «دیدن روی جانان را دیده جان بین» بایسته است ورنه هر «چشم جهانبینی» قادر به مشاهده تجلی چهره معشوق نیست. اگر چه این معشوق «عیان می‌گذرد» و «هرجایی» است و در «هیچ سری نیست که سری از گیسوی او» جای نداشته باشد.

چشم آلوده نظر از رخ جانان دور است بسر رخ او نظر از آینه پاک انداز
آینه جام (اعیان ثابته)؛ طمع خام

اصطلاح اعیان ثابته در اصول نظری عرفان اسلامی (و بطور مشخص مکتب وحدت وجودی ابن عربی) یادآور ماهیات در دیدگاه فیلسوفان و حکمای الهی است. واژه اعیان (جمع عین)، به معنی ذات، ماهیت و حقیقت هر چیز است. به عقیده اعظم معتزلی؛ - از جمله ابوعلی و ابوهاشم جبائی، و قاضی عبدالجبار همدانی - ثابت چیزی است که می‌توان از آن خبر داد، یا آن را دانست و از این حیث شامل موجود و عدم می‌شود. آنچه ثابت نیست، منقی است، یعنی نمی‌توان آنرا دانست. معدوم نیز چیزی ثابت در خارج است ولی موجود نیست.^{۱۵}

شیخ اکبر محیی‌الدین ابن عربی، به آفرینش از عدم اعتقادی ندارد و به دوگانگی و بینونت میان خالق و مخلوق قائل نیست، و وجودی جز برای خداوند و اسماء و صفات او نمی‌شناسد. ابوالعلا عقیفی در تبیین اعیان ثابته از نظر ابن عربی می‌نویسد:

«خلق (آفرینش) از نظر ابن عربی عبارتست از اعطای وجود به اعیان ثابته. اعیان ثابته یعنی ماهیات موجودات که از ازل در عقل یا علم الهی وجود دارند و همانا خود حق‌اند نه جز او و آشکار شدن آنها در ضمه وجود به معنای ظهور ذات یکتای الهی در مجالی وجود خارجی طبق اقتضای این اعیان است. لذا به این معنی عالم قدیم است. یعنی به قدمت علم الهی قدیم است.»^{۱۶}

از نظر حاج ملاهادی سبزواری «ثبوت» به تبعیت وجود حقیقی حق تعالی از برای اعیان ثابته مفهوم می‌یابد.^{۱۷}

برای آنکه محور بحث را بر مدار اندیشه مستتر در بیت مطلع غزل سلمان و حافظ منطبق سازیم شرح مفصل موضوع را درز می‌گیریم و به همین اندک بسنده می‌کنیم که اعیان ثابت‌ه (آینه جام) همان جلوه‌گاه لمعان ذات اقدس حق تعالی است، که به صور اسماء و صفات او درآمده‌اند و لذا اعیان تعین اسمائند و اسماء تعیین ذات و اعیان و اسماء صورت ذاتند و در مرتبه احدیت کلیه اعیان و اسماء و صور اعیان و مظاهر اسماء در ذات حق مستهلکند و به دیگر سخن حقیقت هستی بدون اعتبارات و تعینات (اعیان ثابت‌ه) حقی است یکتا و قدیم. حال آنکه حقیقت هستی در کنار وجود موجودات، خلقی است کثیر و محدث. بقول قیصری؛ اعیان ثابت‌ه از یک جهت صور اسماء الهی و از جهت دیگر حقایق اعیان خارجیند.^{۱۸}

لاهیجی، اعیان ثابت‌ه را «صور علمیه حق» می‌داند، که حکم آینه - آینه جام بقول سلمان و حافظ - دارد برای ظهور وجود حق که به احکام ایشان ظاهر شده و به صورت ایشان نموده است. البته به عقیده لاهیجی - همچون صدرالمتألهین [شواهد ربوبیه؛ اشراق هشتم؛ شاهد اول، مشهد اول، ص ۱۵ - ۱۶] - آن اعیان به وجود متصف نشده‌اند و کماکان معدومند و آثارشان هم که در وجود ظاهر گشته است، باعث توهم شده که مگر اعیان موجود و ظاهر شده‌اند. در حالی که آثار اعیان در وجود پیدا شده و اعیان همچنان بر عدمیت باقی هستند و هیچگاه اقتضای ظهور نمی‌کنند و به وجود متصف نمی‌شوند.^{۱۹}

صدرالمتألهین با طرح تمثیل آینه به گونه‌ای متقن و مستدل از موجودات (اعیان ثابت‌ه) که ظهورشان بر اثر تجلی، موجب توهم عارف (صوفی، عاشق دلسوخته) و طمع خام مشاهده ذات حق شده؛ سلب ضرورت وجود و عدم می‌کند و به این حکم حکمی می‌رسد:

«ذات واجب الوجود به منزلت آینه‌ای است که صور کلیه موجودات در آن دیده می‌شوند و مسلم است که وجود آینه وجود صوری که در آن دیده می‌شوند نیست.»^{۲۰}

بدینسان، وجود اعیان ثابت‌ه (صور در فلسفه ارسطو و ایده‌ها در فلسفه افلاطون) مانند وجود صور در آینه است و در حقیقت وجود قائم به ذاتی در کار نیست، بلکه آنچه عارف دلسوخته بواسطه جریان تجلی ذات و صفات در آینه جام مشاهده می‌کند، در حقیقت، فقط نمود و سایه‌ای از بود و هست حقیقی و قائم به ذات و اصل و یکتاست و چون عاشق به جایی رسیده است که جز معشوق یگانه هیچ نمی‌بیند و بقول سعدی: رسد آدمی به جایی که به جز خدا

نبیند ... به محض مشاهده خنده می در آینه جام، دچار خیالات می‌شود. این تصور و پندار خیالی دقیقاً همان فرایندی است که سلمان و حافظ از آن به طمع خام یاد و تعبیر کرده‌اند. ابیات ۲ و ۳ غزل حافظ همه این مباحث را گواهی می‌دهد و باب تازه‌ای در مبحث وحدت وجود (شهود) عرفانی؛ ظهور کثرت، از وحدت می‌گشاید. سلمان نیز در غزلی، رومی‌وار، صلاهی وحدت وجود سر داده است. این غزل زیبایی عرفانی و تک بیت‌هایی از این دست - که در دیوان سلمان فراوان هست - شاهدهی است بر اندیشه وحدت وجود شاعر ساوی:

بر سر کوی یقین کعبه و بتخانه یکیست

دام زلف سیه و سبجه و صد دانه یکیست

هر زمان جلوه حسن ار چه ز روی دگر است

باش یکدل به همه روی که جانانه یکیست

می و پیمانانه همه عکس رخ ساقی دان

تا بدانی که می و ساقی و پیمانانه یکیست

در ره کعبه خطاب آمدم از میخانه

که کجا می‌روی ای خواجه همه خانه یکیست

ص ۲۳

کمی تأمل در مصرع «می و پیمانانه همه عکس رخ ساقی دان» ما را به بیت سوم غزل حافظ، این همه عکس می و نقش مخالف که نمود ... می‌رساند، تا مانستگی‌های شعر و اندیشه سلمان و حافظ، بیش از آنچه تصور شده است، بنظر آید.

بیت دوم غزل سلمان:

جام را از شکر لعل لبت نقلی کرد / راز سر بسته خم در دهن عام افتاد

و بیت چهارم غزل حافظ:

غیرت عشق زبان همه خاصان بپرید / کز کجا سر غمش در دهن عام افتاد

بیانگر یکی دیگر از اصول اساسی عرفان اسلامی است:

افشای راز

چون شرح بیت مطلع بیش از حد متعارف طول کشید، لذا در باز نمود این مبحث و مباحث

بعدی به طرح اشاره‌وار مسائل قناعت خواهیم کرد. بطور کلی مضمون افشای راز به مناسبت ماجرای شهادت حسین بن منصور حلاج بیضاوی (۳۰۹ بغداد)، به شعر و ادب عرفانی راه یافته است. به دنبال آن واقعه شگفتناک، عرفا به این نتیجه رسیدند که مردم کوچه و بازار - بقول سلمان و حافظ دهن عام - را تاب و توان شنیدن و فهمیدن اسرار عشق حق نیست. و این موضوع تابدانجا پیشرفت که حافظ حتی سر عشق خود را از شمع پوشیده داشت.

گر خود رقیب شمع است اسرار ازو بپوشان کاین شوخ سر بریده بند زبان ندارد!
روایت شیخ نیشابور از سبب شهادت حسین بن منصور سخت حیرت‌انگیز است:

«نقل است که شبلی گفت: آن شب [شب شهادت حلاج] بر سر تربت او شدم و تا بامداد نماز کردم. سحرگاه مناجات کردم که: الهی این بنده تو بود مومن و عارف و موحد. این بلا با او چرا کردی؟ خواب بر من غلبه کرد. قیامت را به خواب دیدم و خطاب از حق شنیدم که: این از آن با وی کردم که سر ما با غیر در میان نهاد.

اطلعنا علی سر من اسرارنا، فافشی سرنا، فهذا جزاء من یفشی سر الملوک»^{۲۱}

فخرالدین عراقی؛ - که از ارادتمندان حلاج است - مضمون افشای راز و عواقب خطرناک آن را بازسازی کرده و فرموده:

رموز عشق عراقی مگو چنین روشن که رازخویش چنین آشکارنتوان کرد

ص ۱۴۹

مکن فاش این سخن‌ها چو حلاج بیاویزندت از دار ای عراقی^{۲۲}

ص ۲۲۷

اشاره حافظ به ماجرای سوگناک شهادت حلاج، و آفرینش شاعرانه روایتی که عطار در تذکرة الاولیا آورده، در بیت تکان دهنده ذیل قطعی است:

گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند - جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد
و در جای دیگری از اینکه حتی باده فروش - که علی الاصول با اسرار عشق و مستی بیگانه نیست - سر خدا را شنیده، اظهار شگفتی کرده است:

سر خدا که عارف سالک به کس نگفت در حیرتم که باده فروش از کجا شنید؟
و در بیت چهارم از غزل مورد بحث، بعد دیگری از خونریزیهای افشای راز مطرح است.

معشوق ازلی از اینکه سرگمش (غم عشق) ورد دهان عوام شده، بر سر غیرت آمده و زبان خاصان درگاه را - که تنها محرمان و آشنایان راه و راز عشقند - بریده است. تا شاید خاصان (عارفان) عبرت برند و زبان به بند کشند.

بیت سوم غزل سلمان یادآور هبوط انسان است:

خال مشکین تو در عارض گندمگون دیدم آدم آمد ز پی دانه و در دام افتاد
با وجودی که برش شاعرانه سلمان از هبوط انسان، نخستین برداشت شاعرانه در نوع خود نیست، اما انصافاً در شمار ده، پانزده مضمون ماندگار غزل عرفانی است. در قرآن کریم ماجرای فریب آدم و تناول میوه ممنوع و سقوط از جنت ماوا به سرزمین ادنا، آمده است:

«و قلنا یادم اسکن انت و زوجک الجنة و کلامنها رغدا حیث شئتما و لا تقربا هذه الشجرة فتکونا من الظالمین (۳۵)، فازلهما الشیطن عنها فاخرجهما مما کانه فیه و ... بقره، آیه: ۳۵، ۳۶

و گفتیم ای آدم تو با جفت خود در بهشت جای گزین و در آنجا از هر نعمت که بخواهید بی هیچ زحمت برخوردار شوید ولی به این درخت (گندم یا سیب) نزدیک نشوید که از ستمکاران خواهید بود. پس شیطان آدم و حوا را به لغزش افکند تا از آن درخت خوردند و بدین عصیان آنانرا از آن مقام بیرون آورد. پس گفتیم که از بهشت فرود آید که برخی از شما برخی را دشمنید و شما را در زمین تا روز مرگ قرار و آرامگاه خواهد بود.»

در غزل عرفانی ماجرای هبوط معمولاً با اشاره به گندم (میوه ممنوع) تبیین می‌شود. حافظ با لحن طنزآمیز گوید:

- پدرم روضه رضوان به دو گندم بفروخت نا خلف باشم اگر من به جوی نفروشم
- ما به صد خرمن پندار ز ره چون نرویم چون ره آدم خاکی به یکی دانه زدند
دریغ و درد حافظ از سقوط انسان آسمانی به مرتبه خاکی چنان عمیق و حسی است، که انگار از تجربه‌ای شخصی سخن می‌گوید. اگر طایر قدسی سلمان به تمنای وصال جمال یار (خال مشکین) در دام دانه نما می‌افتد، در مقابل طایر گلشن قدس حافظ چنان از فراق یار، ناله سر می‌دهد و از اسارت در «دامگه حادثه» گله می‌گذارد، که پنداری روز واقعه را با جان خود لمس کرده است.

طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق که در این دامگه حادثه چون افتادم

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود آدم آورد درین دیر خراب آبادم
سایه طوبی و دلجویی حور و لب حوض به هوای سر کوی تو برفت از یادم

بیت پنجم غزل سلمان :

عشق بر کشتن عشاق تغال می‌کرد اولین قرعه که زد بر من بدنام افتاد

به احتمال بسیار تلمیحی است به آیه شریفه:

انا عرضنا الامانه على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها
الانسان انه كان ظلوماً جهولاً. (سوره احزاب، آیه: ۷۲).

خداوند در روز ازل پس از آنکه از کار آفرینش کائنات فارغ شد، امانت خود را بر آسمانها، زمین و کوهها عرضه کرد، اما همه از تحمل آن سرباز زدند جز انسان که ظلوم و جهول (ستمکار و نادان) بود.

اینکه با یقین نگفتیم، سلمان به آیه فوق چشم داشته، بدین سبب است که تجلی این آیه در شعر فارسی معمولاً با لفظ امانت همراه است. با این همه فضای عمومی غزل سلمان و شواهد موجود در بیت مورد نظر از جمله: تغال عشق؛ اولین قرعه بنام انسان «بدنام» (که ترجمانی است از ظلوم و جهول قرآن، و یا، من دیوانه حافظ) هرگونه شبیه را زایل می‌سازد. هر چند که قرینه بیت پنجم سلمان در غزل حافظ دیده نمی‌شود ولی خواجه شیراز نیز بسان اکثر عرفای شاعر از بازسازی این مضمون غافل نمانده و در غزلی غلیظ، مایه اندیشه را تا بدین حد سفت نموده است که:

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه فال بنام من دیوانه زدند

توجه فخرالدین عراقی به امانت الهی متأثر از همین آیه شریفه است:

عجب! چرا به عراقی سپرد امانت را نبود در همه عالم کسی نگهبانش

ص ۲۱۷

حکیم عبدالرزاق لاهیجی (فیاض) هم به صراحت از فرایند آفرینش و امانت عشق سخن گفته است. چشمداشت فیاض به آیه شریفه انا عرضنا مثل روز روشن است:

ما امانتدار عشقیم از ازل آنچه گردون بر نتابد بار ماست^{۲۳}

و گفته نگذیریم که این «بدنامی و دیوانگی» انسان حامل بار امانت - در شعر سلمان و حافظ؛ منفی و مذموم نیست، بقول شاه قاسم انوار «ظلومی و جهولی در نزد عموم مفسران و اصحاب ظاهر ذم است نه مدح، بر خلاف اهل تحقیق که ظلومی و جهولی نزد ایشان مدح است، نفس انسانی از رشحه جلال است، روح انسانی آینه افعال و صفات سلطان از لست و نفس انسانی خزینه معرفت لم یزل است. چون حصول استعداد کمالات موقوف به حقایق انسانی و جمیع روحانی و جسمانی و از عرض تا تحت الثری هیچ موجودی را جامعیت این هر دو محصل نیست، به غیر از انسان و تا ظلومی و جهولی در انسان نباشد شرف مشاهده جمال جبروت نرسد.^{۲۴}

سعدی گوید:

من آن ظلوم جهولم که اولم گفتم چه خواهی از ضعفای کریم و از جهال
مرا تحمل باری چگونه دست دهد که آسمان و زمین بر نتافتند و جبال^{۲۵}

از میان همه نکات اهم و مهمی که به سبب حوصله مجمل این مجال گفته نیامد، تذکار دو نکته ضروری است.

نکته اول

سلمان نه به سان عرفای متأثر از میراث عرفانی مکتب خراسان، اهل شطح و طامات و ادعای مشاهده و کشف و انا الحق و سبحانی اعظم ... لیس فی جبتی ... است؛ و نه همچون شعرای عارف پیشه خطه فارس قلندر ماب است. به عبارت دیگر مکتب عرفانی سلمان - که غزلش جلوه‌گاه تمام و کمال آن است - نه آنقدر غلیظ و پرمایه است که شاعر را به طمع خام رویت بغلطاند و نه آنچنان گستاخ و کافر کیش است که به سادگی اتهام کفر و زندقه را برتابد. و بر دو ویژگی فوق این خصوصیت را هم اضافه کنیم، که سلمان اهل درگیری با حکومت به هیچ شیوه‌ای و تحت هیچ شرایطی نیست. نه همچون عبید است که با حاکمان مستبد و قلدر دست به یقه شود و ملاحظه و احتیاط و محافظه‌کاری را به سویی نهد و پیه تبعید و سرگردانی

را به تن مالد، و نه حتی به سان حافظ است که در خفا نیشی به محتسب زمانه خود زند، و پنجه در پنجه مدافعان رنگارنگ و ریاورز حکومت اندازد. البته سلمان مانند معزی هم نیست که کف پای امثال محمود غزنوی را ببوسد و دست در یوزگی به سوی شاهان دراز کند و ... سلمان شاعری معتدل و میانه رو در تمام امور زندگی است.

نکته دوم

در غزل سلمان، مضمون سازی به مراتب بیشتر از شعرای به اصطلاح سبک عراقی دیده می‌شود. نمونه را؛ به غزل مشروحه نگاه کنید، که صرف نظر از نوع بیش عرفانی سلمان، - که بهر حال با دیدگاه عرفانی شعرای مثلاً «هندی سرا» متمایز است - به لحاظ مضمون پردازی و ارسال المثل مانستگی قابل توجهی با غزلهای مکتب اصفهان دارد. از این رو اگر سلمان را از پیشروان و بنیانگذاران طرز نو غزل فارسی (هندی، اصفهانی؟! بدانیم، به بیراهه نرفته‌ایم.

بر شانه غول‌ها

«نیم‌نگاهی به چند برداشت و تصرف هنری حافظ»

درآمد

▀ رباره گستره عظیم حوزه زبان‌شناسی و وسعت طیف کلمات کتاب «جنگ و صلح» تولستوی گفته شده است که اگر لغت‌نامه زبان روسی به کلی مفقود یا نابود شود، می‌توان از روی این رمان لغت‌نامه‌ای تازه تدوین کرد.

نگارنده - با کمی تغییر منظر - معتقد است در صورتی که بخش عمده غزل فارسی «منهای گزیده‌ای از دیوان کبیر شمس و چند غزل ممتاز سنایی، عطار، عراقی، سعدی، کمال و خواجه» یکسره از حافظه شعر فارسی پاک شود، با وجود غزل‌های حافظ غزل فارسی چیز زیادی از دست نخواهد داد. این بحث را - با کمی احتیاط - از این زاویه هم می‌توان مطرح کرد که غزل‌های حافظ فشرده تن و جان کل غزل فارسی پیش از ظهور مکتب اصفهان (سبک هندی) است. به عبارت دیگر تمام روده‌های پر آب غزل فارسی از هر کجا که سرچشمه گرفته و در هر

سرزمینی که جاری شده، در نهایت به اقیانوس غزل حافظ ریخته است. شاید بتوان مساله را با این شیوه نیز حل کرد که کل موجودیت غزل فارسی پیش از حافظ دامنه کوه بلند و با شکوهی را ساخته است تا خواجه شیراز از کمرکش آن بالا رود و بر قلعه اش خوش بنشیند. اصلاً به قول زنده‌یاد اخوان ثالث «یا بگذارید اینگونه بگویم» که حافظ برای تماشا و ثبت و ضبط و تکمیل آنچه در غزل‌هایش آمده از شانه «غول‌های زیبای»^{۳۳} شعر پیش از خود بالا رفته است. کسانی از پژوهشگران از این فرایند در مقوله‌ای تحت عنوان «تأثیر پیشینیان بر حافظ» - خرمشاهی در حافظ نامه - یاد و بحث کرده‌اند. ما با این تعبیر و نگره موافق نیستیم و معتقدیم که حافظ ضمن تأثیر بر بعضی از وجوه بالنده شعر و اندیشه پیش از خود، بُرش‌های تازه هنری از برداشت‌های یکسره اختصاصی آفریده است. و به همین دلیل تصاویر چند بُعدی اندیشه، و افق باز جهان‌بینی شعر حافظ را ناشی از هوش و استعداد بی‌مانند وی در استفاده هنرمندانه از کلیه ذخایر غنی شعر و اندیشه پیشینیان می‌دانیم. در یک کلام حافظ بر شانه گولها ایستاده است.

ابعاد و نحوه ارتباط حافظ با شعر گذشته و معاصر خود در دو مقاله متفاوت «حافظ و نظامی» و «حافظ و سلمان» مطرح گردید... اما مقاله مبسوط «حافظ بر شانه گولها» - از منظری دیگر - به صراحت نشان می‌دهد که خواجه شیراز از کجا و چگونه، بر شانه گولها صعود کرده و شان شعر و اندیشگی ایشان را به تکامل نهایی و ذروه اعجاز رسانده است.

* من آن غول زیبایم

که در استوای زمین ایستاده است

غریق زلالی همه آبهای جهان

و چشم‌انداز شیطنتش

خاستگاه ستاره‌ای است

عطار، شیخ شهید نیشابور

ریدالدین ابوحامد محمد فرزند ابوبکر ابراهیم عطار نیشابوری از شعرای برجسته و عرفای نامی نیمه دوم قرن ششم هـ و نیمه اول قرن هفتم هـ است. آنچه درباره زایش و بالش و مشرب و شعر او در زیست نامه‌ها گفته آمده به تحقیق از افسانه و خیالپردازی خالی نیست. هم از این رو تاریخ زایش وی به درستی دانسته نیست و بر حسب بعضی شواهد باید در حد فاصل سالهای ۵۳۷ هـ تا ۵۴۰ هـ اتفاق افتاده باشد. کما اینکه سال و نحوه درگذشت او نیز به دقت و تهی از اغراق معلوم نیامده است و دور نیست که در فتنه تاتار - و قتل عام نیشابور به سال ۶۱۸ هـ شهید شده باشد.^۱ صرف نظر از بعضی روایات مجعول مانند تأثر ژرف عطار از مرگ ارادی درویشی گمنام^۲، و ماجرای مبهم ملاقات او با بهاء ولد (پدر مولانا جلال‌الدین محمد)، و حادثه اثیری شهادتش به دست یکی از چنگیزیان، و شواهدی دال بر اینکه شغل شاغلش عطاری (دار و فروشی) بوده است، فی‌الجمله باید گفت که امروز پس از گذشت هشت قرن از وفات این سخنور عارف، هنوز سیمای حقیقی زندگی و شرح آثار قطعی او، در شولایی از رمز و راز و خرافات پوشیده مانده است. و بجز یکی دو اثر ارزشمند از جمله کتاب «دریای جان»

هلموت ریتر هنوز تفسیر دقیقی از جایگاه شعر و اندیشه عطار در فراگرد شعر فارسی ارائه نشده است.

شاید یکی از دلایل این امر طلوع خورشید وجود مولانا جلال‌الدین محمد و تحت الشعاع قرار دادن عطار باشد. اگر چه نباید از یاد برد که منشأ درخشندگی شعر و اندیشه جلال‌الدین محمد از اقیانوس افکار و آثار شیخ شهید نیشابور سرچشمه گرفته است. بقول استاد دکتر مرتضوی «شیخ فریدالدین عطار نیشابوری عارف بزرگ و شاعر آتشین کلام، سمت پیشوایی و پیشروی عرفان عاشقانه و شعر عرفانی فارسی را دارد و بدون تردید آفتاب تابناک افکار مولانا را از انوار شمع فروزان دیوان غزل و منطق‌الطیر و الهی‌نامه و مصیبت‌نامه و سایر آثار او نمی‌توان بی‌بهره دانست...»^۳

به طور کلی چپستی ارتباط و چه‌گونگی برداشت هنری حافظ از شعر و اندیشه عطار در چند محور ذیل خلاصه و خلاص می‌شود:

الف - توجه و عنایت ویژه حافظ به انعکاس شاعرانه و قلندرانه ماجرای شیخ صنعان در غزل‌های عطار قطعی و مسلم است.^۴

ب - گرایش حافظ به اندیشه‌های عاشقانه شیخ عطار و برداشت ظریف از تجلی عشق در غزلها و الهی‌نامه، تردیدناپذیر است.

ج - همچنین بسیاری از مضامین، واژه‌ها، صور خیال و اوزان عروضی غزل‌های عطار در غزل حافظ به تکامل و بلوغ رسیده است. درباره مبحث الف، پیش از این - در مقاله پیر و شیخ صنعان - کم و بیش سخن گفته‌ایم. آنچه در این مجال به اجمال قابل طرح تواند بود گستره حوزه عشق در آثار و افکار عطار است، که به شدت از سوی حافظ استقبال و برداشت شده است.

بسامد و پراکندگی حالات مختلف عشق در شعر و اندیشه عطار سخت محل تأمل است. به اعتبار محاسبات استاد فروزانفر از مجموع ۸۳۴ غزل، ۳۴۶ غزل در وصف زلف و خط و خال و عشق و معشوق مادی است و ۴۱۷ غزل درباره عشق حقیقی و تجلی و ظهور حضرت حق و در وصف جمال، و ۷۱ غزل در عشق ترسایان ماهر و قلندری‌گری می‌باشد.^۵

به عقیده مصحح «لهی‌نامه»: «از آنجا که برای بیان حالات سالک و واصل زبانی شیواتر و

رساتر از عشق نیست سرتاسر این کتاب [الهی نامه] پر از عبارات و کنایات عاشقانه است. فصلی نیست که در آن از سَرّ زیبایی، جاذبه و جفای معشوق درد هجران، سوز و گداز در آرزوی وصال، غیرت و رشک، مستی هنگام دیدار و خمار لحظات فراق سخن نرفته باشد. در حقیقت اگر بخواهیم برای این کتاب یک موضوع اصلی پیدا کنیم باید بگوییم همانا عشق و درد است که شرط سلوک و کلید وصال جز آن نیست»^۶

لویی ماسینیون در مقدمه‌ای بر ترجمه فرانسوی «الهی نامه» سه رکن رکن زیبایی؛ عشق و درد را ستونهای اصلی آثار عطار شمرده و گفته:

«آری عطار بود که تأثیر جانگداز و نجات‌بخش درد را درک کرد و درد را کلید فضای قدس

و عالم وصال دانست. سَرّ ابتکار آثار وی همین است. در الهی‌نامه گوید:

سه ره دارد جهان عشق اکنون یکی آتش یکی اشک و یکی خون

اما راه جهان عشق را چه کسی به او باز نمود؟ راهنمای حقیقی او همانا منصور حلاج شهید بغداد بود که سینه خود را باز کرد و دل را آماجگاه تیر معبود ازلی ساخت»^۷

هلموت ریتز، دانشمند و عطار شناس برجسته آلمانی، که تقریباً کلام آخر را در تفسیر آثار عرفانی شیخ نیشابور بر قلم رانده است درباره جایگاه عشق در آثار عطار به یک تقسیم‌بندی جالب توجه دست زده و در ابتدای فصل بیست و چهارم کتاب به غایت جامع «دریای جان» نوشته است:

«عطار همچنان که از روزگاران پیش معمول بوده ویژگی‌های عشق الهی را به عنوان

نمونه‌هایی از عشق جسمانی و عشق به مخلوق توضیح می‌دهد. به همین سبب در مثنوی‌های او شمار زیادی از حکایات عشق جسمانی دیده می‌شود که به سبب نفس داستان نقل شده‌اند و این حق شاعری است که علاقه‌مند به سرودن قصه است، و ارزش ادبی آن مستقل از معنی رمزی و تمثیلی مذکور در کنار آن است. پس ما می‌توانیم پیش از بحث درباره عشق خاص الهی این حکایات عشق جسمانی را از روی محتوای خاص آن گروه‌بندی کنیم و در اینجا بیاوریم و مفهوم رمزی و تعلیمی آن را بعد ذکر کنیم. با این کار ما از روح و جوهر و معنی این اشعار سخت به دور می‌افتیم. اما این حکایات در این اشعار از نظر صوری و ظاهری چنان فضای وسیعی را اشغال کرده‌اند که با اطمینان می‌توان گفت در نظر شاعر محتوای مادی آنها به

اندازه مفهوم رمزیشان مهم بوده است.

شکل صوری و ظاهری عشق و تأثیر و عملکرد آن دستخوش چنان تحولات و تغییراتی است که در زیر جنبه‌ها و صورتهای گوناگون پدیدار می‌گردد و ما می‌توانیم برای مقصود خود آن را در گروه‌های زیر طبقه‌بندی کنیم:

I - عشق شهوانی، که هدف آن رفع تنش و فشار جسمی و ایجاد لذت حسی است. طرف این عشق ممکن است جنس مخالف (الف) یا همجنس (ب) باشد.

II - عشق از نظر زیست‌شناسی برای حفظ نوع که یا برای تولید مثل (الف) و یا برای حفظ نسل شخص (ب) مورد نظر است.

III - عشق از نظر اجتماعی برای ایجاد روابط اجتماعی مستحکم میان خویشاوندان و متعلقان مرد و زن است. ازدواج در پیوند با عشق زیست‌شناسی (II) از این قبیل است (الف). همچنین ازدواج موقت یا عقد منقطع و روابط جنسی مالک با کنیز (ب).

IV - دوستی و صداقت به صورت تلطیف شده و متعالی میان گروه‌ها و اصناف اجتماعی مردانه و زنانه...

V - عشق به زیبارویان، چه از جنس مخالف باشند (الف) و چه از همجنس (ب). این عشق عاطفه آزاد و مستقل از شهوت است که بر روح مسلط می‌شود و آن را در تنگنا قرار می‌دهد که در عین حال لذت بخش و لذت آن فی نفسه است و تحمل آن همچون سرنوشت روحی تلقی می‌شود.

VI - عشقی که زیبارویان را به عنوان مظاهر جمال الهی می‌ستایند و می‌پرستند.

VII - عشق عرفانی محض به الوهیت که مظهری حسی و عینی ندارد.

اشکال و صور متعدد مذکور ممکن است گاهی با یکدیگر بیامیزند و گاهی در برابر هم قرار گیرند...»

از آنجا که عشق به همجنس (V-VI) و انعکاس اسطوره محمود و ایاز در آثار عطار از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و این امر چنانکه در کتاب «حالات عشق پاک» نیز گفته شد، حافظ را تا شعاع گسترده‌ای تحت تأثیر قرار داده است و این نوع عشق به ویژه در «الهی نامه» بیش از سایر آثار عطار مجال بروز یافته است، بی‌مورد نیست که نظر هلموت ریتز را درباره چپستی آن به اختصار یادآور شویم:

«ارزش ذاتی عشق عاطفی به زیبارویان (V) الهام بخش کارهای هنری و قسمت عمده‌ای از ادبیات اسلامی است. در دوران باستان (یونان و روم) در عشق به زیبارویان - اعم از دختر و پسر - از لحاظ ارزشی فرقی به سود زنان و دختران دیده نمی‌شود. این معنی در ادبیات اسلامی هم دست کم از قرن نهم مسیحی به بعد که عربها با اقوام هند و اروپایی (یونانیان و ایرانیان) تماس پیدا کردند، صادق است.

در تغزل ادبیات فارسی و ترکی و تا اندازه‌ای در تغزل عربی عشق به پسران (V ب) مقدم است در حالی که در مثنوی‌های عاشقانه عشق به زنان غالب است (V الف)

در آغاز تفاهمی میان شعر تغزلی عربی و فارسی موجود نبود و این از حکایت رفتن طلیحه شاعر به دربار خسرو ایران معلوم می‌شود. شاعر عرب در نمی‌یافت که چرا خسرو ایران از شعری به طرب آمده که در آن وصف پسر زیبایی شده است که گل سرخی به دست گرفته. شاهنشاه هم در نمی‌یافت که چگونه می‌توان بر اطلال و رسوم خیمه‌های معشوق گریه کنند... گاهی تغزل برای پسران (V ب) تغزل برای دختران (V آ) را به صورتی مبهم در می‌آورد. زیرا در این تغزلات گرچه ممکن است معشوق دختری باشد، اما خطاب در شکل مذکر است. این روش مخاطبه به ظاهر باید جدید باشد و مبنی بر این فرض است که عشق به پسران وهن و استخفاف نیست. اما شکل معکوس آن یعنی عشق به پسر با شکل خطاب به مونث دیده نشده است...

عشق به پسران در ادبیات قدیم عرب شایسته نبوده و در محافل وفادار به قانون و شرع با آن مخالفت می‌شده است. این مخالفت بر مبنای قرآن و سنت بوده که در کتاب عهد عتیق هم چنین است و نفوذ آن در اروپای مسیحی چنان قوی بوده که این شاخه از ادب در آن بسیار ضعیف است و فقط به صورت پراکنده و نادر ظاهر می‌گردد.

عشق مونث در عالی‌ترین صورت آن در میان قبیله یمنی عذره وجود داشته و عشق یا حب عذری نامیده می‌شده که بالاترین مرحله آن چشم پوشی کامل از عشق شهوانی (A) بوده است. عشق عاطفی نزد عرفا عمق و درونگرایی خاصی پیدا می‌کند که مرحله علیای آن مفهوم عرفانی جذب در معشوق است که این نوع عشق در سبکی بلند از شعر دیده می‌شود که اشعار عطار از آن گونه است...

در اشعار عرفانی وقتی که از خدا به عنوان معشوق سخن به میان می‌آید، معشوق به صورت انسانی زیباروی ظاهر می‌شود و... در اشعار و تغزلات متعارف عربی موضوع عشق عرفانی یا معشوق عرفانی به ندرت با فعل و ضمیر مونث دیده می‌شود (مانند قصیده تانیه ابن الفارض و اشعار ابن‌العربی).

البته در این نوع اشعار عرفانی که فعل و ضمیر عشق مؤنثند نباید نوعی عرفان مریمی مسیحی را در نظر آورد...^۸

هلموت ریتز پس از این مقدمه به عطار باز می‌گردد و حالات ۷ گانه عشق را در شعر و اندیشه شیخ نیشابور با نگاهی عمیق به حکایات الهی نامه آغاز می‌کند. به نظر ما منظومه الهی نامه - بر خلاف تمام مثنوی‌های فارسی - از این دیدگاه قابل تعمق است که اگر بخواهیم برای هر یک از حالات و غزلهای عاشقانه حافظ داستانی بسراییم، بی‌گمان نتیجه کار چیزی جز «الهی نامه» در نخواهد آمد. از سوی دیگر به دنبال اندک تأملی در حکایات الهی نامه می‌توان چکیده‌کاروند داستانسرایی منظوم عطار را به عالی‌ترین شیوه و تکامل یافته‌ترین پایه و مایه در تک بیت‌هایی از غزلهای حافظ یافت.

بی‌شک طرح و شرح حکایات مقالات بیست و دو گانه الهی نامه از حوصله این بحث بیرون است و ما فقط به ذکر مفصل‌های اصلی هر مقاله رضایت می‌دهیم و خوانند پی‌گیر و علاقه‌مند را به کتاب ارزشمند پیش گفته و کتاب «شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری» و مقاله میسوطی از نگارنده، حواله می‌کنیم.

مقاله اول الهی نامه به طرح حکایت طولانی «زن پارسا» اختصاص یافته است و شاعر ضمن حادثه نگاری دقیق عشق و شهوت را به چالش کشیده و در پایان نتیجه گرفته است:

ز شهوت در گذر چون نیست مطلوب که اصل جمله محبوبیست محبوب

در مقاله دوم نُه حکایت آمده است. نقطه ثقل این حکایات مقوله «فنا شدن عاشق در معشوق» است:

بلی گر کشته معشوق باشم ز سوز عشق بر عیوق باشم

مقاله سوم که از ده حکایت شکل گرفته است مانند مقالات هشت و نه و بیست از غیرت و فداکاری در راه عشق سخن می‌گوید و در مقاله چهارم، عطار با نقل پنج حکایت توجه خود را

معطوف به «معرفت عشق» و جمالدوستی می‌کند:

همه عالم جمال اندر جمال است ولیکن کور می‌گوید محال است
مقاله پنجم به بازگویی برخی مسائل اجتماعی و چگونگی مبارزه با هوای نفس پرداخته و در
مقاله ششم با ذکر نه حکایت «راز عشق» «مصائب و بلاهای عشق» را مرکز سخن قرار داده
است:

- پس او گفت آنکه سر عشق بشناخت نمازش را به خون باید وضو ساخت
- چو در پای تو خار از بهر یار است گلستانی است آن هر یک نه خار است
- تو گر در دوستی جان در نبازی ترا آن دوستی باشد مجازی
مقاله هفتم از هفده حکایت متنوع تشکیل شده و دو مقوله «اتحاد عاشق و معشوق» و «نیاز
عاشق و معشوق» محور اصلی سخن است:

- اگر من هستم و گر نه درین راه منم دلبر، منم سرور، منم شاه
- اگر معشوق را عاشق نبودی به معشوقی خود لایق نبودی
در مقاله هشتم، نه حکایت گرد آمده تا شاعر با طرح داستان آنچه بر ابلیس رفته است از
انحصارطلبی و غیرت عشق قصه ساز دهد:

- بدو گفتند: اسجد! قال: لا غیر بدو خواندند: اخسوء قال: لا ضیر
در مقاله نهم، عطار با طرح سیزده حکایت، مقوله غیرت عشق را پی گرفته است و در مقالات
دهم و یازدهم حکایات گوناگونی درباره مذمت حب جاه و منصب و مقام دنیوی نقل کرده است.
مقاله دوازدهم با دوازده حکایت ساخته شده است تا شاعر «حجاب عشق» و «فنا فی الله» را
بسط دهد:

در او معدوم شو ای گشته موجود تو و او در نمی‌گنجد چه مقصود
مقاله چهاردهم از جمله مقالات طولانی الهی نامه است که بیست و چهار حکایت را در بر گرفته
و طی آن از ابعاد مختلف عشق صحبت شده است. «زهد و عشق»، «صداقت عشق» و «دل و
عشق» از محورهای کلیدی حکایات این مقاله است:

- بسوز از عشق خود را ای گرامی وگر نه زاهدی باشی ز خامی
- اگر در عاشقی صادق نباشی تو جز بر خویشتن عاشق نباشی

- چو دانم از دل خود بی‌نشانم نشانی کی بود از دلستانم
اکثر حکایاتی که در مقالات پانزده، شانزده و هفده الهی نامه منظوم شده است از ناپایداری و بی‌اعتباری دنیا سخن می‌گوید و عطار در این مقالات با همشهری خود خیام همساز و همراه می‌شود. حکایت سلیمان و مور از مقاله شانزدهم بی‌شبهه یاد آور رباعی مشهور:

«در هر دشتی که لاله زاری بوده است...» خیام است.

حکایات مقاله هیجدهم زمینه‌ای است برای آنکه شاعر از رابطه «عشق و عافیت» و «خطرات و جانفشانی‌های راه عشق» سخن بگوید:

- ز پیش خویشتن بر بایدت خاست نیاید عاشقی با عافیت راست
- همه شیران که مرد راه بودند جهان عشق را رویاه بودند
- اگر واقف شوی از جانفشانی ز سر عاشقان یابی نشانی

شاعر در مقاله نوزدهم بار دیگر به طرح یک نکته اخلاقی باز می‌گردد و از نکوهش غیبت سخن می‌گوید و در مقاله بیستم با تنظیم دوازده حکایت از سوز و گداز عشق و پایمردی و فداکاری در راه وصال معشوق و غیرت و قدمت عشق ترانه‌های عاشقانه ساز می‌کند.

مقاله بیست و یکم بی‌گمان از مقالات ممتاز و منحصر به فرد الهی نامه است. این مقاله که فقط یک حکایت را در بر گرفته به تفصیل از ماجرای عشق و شهادت بانوی بزرگوار شعر کهن فارسی رابعه بنت کعب قُرداری سخن گفته است ظاهراً این بخش از منظومه تنها سند معتبری است که از زندگی نخستین شاعر زن ایران زمین به دست ما رسیده است. لحن سخن عطار در این مقاله با سایر مقالات متفاوت است. شاعر به اقتضای درونمایه غنایی و سوز و گداز عشق رابعه، اساس منظومه را بر پایه حداکثر استفاده از مبانی زیبایی‌شناسی شعر بنا نهاده است. به طور خلاصه پس از افشا شدن راز عشق و دلدادگی رابعه و یکی از غلامان زیباروی دربار، به دستور شاه (برادر رابعه) فصاد رگ بانو را می‌زند و بعد او را به تاوان پایداری در راه عشق در حمام حبس می‌کند و راهش را با دیواری از خشت و گچ کور می‌نماید. آنک بانوی دلپاخته ما تنها و دردمند و خسته و مجروح قلم انگشتانش را از خون عشق پر می‌سازد و غزل سرخ شهادت را بر قلب زخمی دیوارهای خاموش قتلگاه تاریک، قطره قطره می‌نویسد:

سر انگشت در خون می‌زد آن ماه بسی اشعار خود بنوشت آنگاه

ز خون خود همه دیوار بنوشت
همه دیوار چون پر کرد از اشعار
میان خون و عشق و آتش و اشک
- نگارا بی تو چشمم چشمه سار است
ز مژگانم به سیلابم سپردی
ریودی جان و دروی خوش نشستی
سه ره دارد جهان عشق و اکنون
کنون من بر سر آتش از آنم
ز آتش خواستم جانم بسوزد
به اشکم پای جانان می بشویم
بدین آتش که از جان می فروزم
... چو می دارد بتم خون خوردنم دوست
کنون در آتش و در اشک و در خون
مرا بی تو سرآمد زندگانی

به درد دل بسی اشعار بنوشت
فرو افتاد چون یک پاره دیوار
بر آمد جان شیرینش به صد رشک:
همه رویم به خون دل نگار است
غلط کردم همه آبم ببردی
غلط کردم که در آتش نشستی
یکی آتش یکی اشک و یکی خون
که گه خون ریزم و گه اشک رانم
چو در جانی تو نتوانم که سوزد
به خونم دست از جان می بشویم
همه خامان عالم را بسوزم...
ز خونم گر جهان پرگشت نیکوست
برفتم زین جهان دل خسته بیرون
منت رفتم تو جاویدان بمانی

در مقاله بیست و دوم شیخ نیشابور با ذکر چند حکایت دلنشین به نظم یکی از اصول اساسی عرفان عاشقانه پرداخته و محور سخن خود را بر اساس حدیث قدسی کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف قرار داده است:

اگر معشوق آینه ندیدی
جمال خود معاینه ندیدی
چو روی او عیان او نمی شد
ز عشق خویش جان او نمی شد

بی که نیازی به ارائه شاهد باشد، طرح این ادعا به اندازه کای مستند هست که برای هر یک از مباحث و حکایات مقالات بیست و دو گانه الهی نامه بیت‌هایی از غزل‌های حافظ می‌توان سراغ گرفت. بیت‌هایی که رد و نشانی اندیشه شیخ نیشابور در آنها به روشنی هویداست. در این رهیابی آنچه بیش از هر پدیده دیگری جلوه می‌کند دگرپرسی و فراگرد تکاملی شعری و اندیشگی از نیشابور قرن ششم تا شیراز قرن هشتم است. برای آنکه خط سیر این حرکت تکاملی بدرستی دانسته آید، در کنار هم قرار گرفتن مضامین همسان و اوزان عروضی یکسان

در غزل‌های عطار و حافظ، نه تنها ضروری است، بلکه این فرایند به ما یاری می‌رساند تا یکی دیگر از منابع مطالعاتی حافظ و خلاقیت و نبوغ شعری او در برداشت‌ها و تصرفات هنری‌اش مشخص شود. و نکته نگذرم آنچه در پی خواهد آمد حاصل تورق متفرقه نویسنده در بعضی آثار دسترس عطار و به ویژه غزل‌های اوست که بدون هرگونه نظم و ترتیبی در کنار شواهدی از اشعار حافظ - که داخل پراگماتز آمده - قرار گرفته است.

چند مضمون و واژه هم‌تراز

راز عشق

دل ز دستم رفت و جان هم بی‌دل و جان چون کنم
 سر عشقم آشکارا گشت پنهان چون کنم
 (دل می‌رود ز دستم صاحب‌دلان خدا را
 دردا که راز پنهان خواهد شد آشکارا)

*

عشق، دفتر

حساب عشق در محشر نگنجد	حدیث عشق در دفتر نگنجد
که علم عشق در دفتر نباشد	(بشوی اوراق اگر همدرس مایی)

*

بحر عشق

بحریست عشق و عقل ازو بر کنارهای
 کار کنارگی نبود جز نظاره‌ای
 (بحریست بحر عشق که هیچش کناره نیست
 آنجا جز آنکه جان بسپارند چاره نیست)

*

عشق جاودانه

نگاهی می‌کند در آینه یار که او خود عاشق خود جاودانه است - ۷۲

(که بندد طرف وصل از همچو شاهی که با خود عشق ورزد جاودانه)

*

بیان عشق

عطار وصف عشقت چون در عبارت آرد
زیرا که وصف عشقت اندر بیان نگنجد
(سخن عشق نه آنست که آید به زبان
ساقیا می ده و کوتاه کن این گفت و شنفت)

*

می عشق

تسا می عشق تو چشید دلم
از بد و نیک بر کران آمد - ۲۱۹
(زان می عشق کزو پخته شود هر خامی
گر چه ماه رمضانست بیاور جامی)

*

مژده وصل

ز فرط شادی وصلت به قطع جان بدهم
اگر ز وصل توام مژده ای به گوش رسد
(مژده وصل تو کز سر جان برخیزم
طایر قدسم و از دام جهان برخیزم)

*

ماه تا ماهی

درویشی را به هر چه خواهی ندهم
وین ملک به ماه تا به ماهی ندهم (مختارنامه ۲۵۰)
(اگرست سلطنت فقر ببخشند ای دل
کمترین ملک تو از ماه بود تا ماهی)

*

یک موی تو...

گر چه میان دریا جاوید غرقه گشتی
هشدار تا ز دریا یک موی تر نگر دی - ۶۲۳
(یکدم غریق بحر خدا شو گمان مبر
کز آب هفت بحر به یک موی تر شوی)

درد دین

سر گنج او به خامی کس نیافت
سوز عشق و درد دین می بایدش - ۲۵۲
(نمی بینم نشاط عیش در کس
نه در مان دلی نه درد دینی)

*

خیال آب و گل...

به خود می‌بازد از خود عشق با خود
 ندیم و مطرب و ساقی همه اوست

خیال آب و گل در ره بهانه است - ۷۲
 خیال آب و گل در ره بهانه)

*

چاه طبیعت

من از خودی خود افتاده‌ام به چاه طبیعت
 (پاک و صافی شو و از چاه طبیعت به در آی)

مرا ز چاه به ماه ار برآوری تو توانی - ۶۶۲
 که صفایی ندهد آب تراب آلوده)

*

ذره، خورشید

ره به خورشیدست یک یک ذره را
 (کمتر از ذره نه‌ای پست مشو مهر بورز)

لاجرم هر ذره دعوی دار شد - ۱۹۵
 تا به خلوتگه خورشید رسی چرخ زنان)

*

کجا بودم؟

کجا بودم؟ کجا رفتم؟ کجام‌من؟ نمی‌دانم
 (عیان نشد که چرا آمدم کجا بودم)

به تاریکی در افتادم ره روشن نمی‌دانم
 دریغ و درد که غافل ز کار خویشتم)

*

روی و ریا

از سر نام و ننگ و روی و ریا
 (باده نوشی که در او روی و ریایی نبود)

با سر درد جاودان آمد - ۲۱۹
 بهتر از زهد فروشی که درو روی و ریاست)

*

خرقه سوختن

گر وصل منت باید ای پیر مرقع پوش
 (ماجرای کم کن و باز آ که مرا مردم چشم)

هم خرقه بسوزانی هم قبله بگردانی - ۶۵۹
 خرقه از سربدر آورد و به شکرانه بسوخت)

*

مرگ اندیشی

سهر کارا به تک خاک همی باید خفت

طاق و ایوان به چه تا گنبد دوار کنی؟ - ۶۷۰

(هر که را خوابگه آخر به دو مشت خاک است گو چه حاجت که به افلاک کشی ایوان را)

*

خرقه سالوس

جاروب خرابات شد این خرقه سالوس از دلق برون آمدم از زرق برستم - ۳۹۲
صوفی بیا که خرقه سالوس بر کشیم وین نقش زرق را خط بطلان به سر کشیم)

*

حجاب تن

قدم در نه اگر مردی در این کار حجاب تو تویی از پیش بردار - ۳۱۴
(میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخی)

*

قضا، قدر

زانهمه تنگ شکر کورا هست از قضا قسم من آمد قدری - ۶۴۰
(آنچه سعی است من اندر طلبت بنمایم این قدر هست که تغییر قضا نتوان کرد)

*

جان بردن، تیر و کمان

جانا نبرم جان ز تو زیرا که تو ترکی
و ابروی تو در تیر زدن سخت کمانیست
(ز چشمت جان نشاید برد کز هر سو که می بینم
کمین از گوشه ای کردست و تیر اندر کمان دارد)

*

آستین، آستان، درگه

بر درگه تو آسمان در آستین آورده جان
سر بر نگیرد یک زمان از آستان سبحانه - ۸۲۴
(حریم عشق را درگه بسی بالاتر از عقل است
کسی آن آستان بوسد که جان در آستین دارد)

طالب یار

همه کس طالب یارند ولیک / مفلسی مست پدیدار کجاست؟ - ۲۱
(همه کس طالب یارند چه هشیار چه مست / همه جا خانه عشقست چه مسجد چه کنشت)

*

لعل سیراب

زراهی پیش لعل سیرابت / چشمه آفتاب آب نداشت - ۹۸
(لعل سیراب به خون تشنه لب یار منست / از پی دیدن او دادن جان کار منست)

*

گنج، ویرانه، خرابات

در خرابات خرابی می‌روم / زانکه گر گنج است در ویرانه است - ۷۹
(تا گنج غمت در دل ویرانه مقیم است / همواره مرا کوی خرابات مقام است)

*

گنج، گنج

تا درین زندان فانی زندگانی بایدت / گنج عزلت گیر تا گنج معانی بایدت
(که هر که گنج قناعت به گنج دنیا داد / فروخت یوسف مصری به کمترین ثمنی)

*

قاف تا قاف

خوانی کشیده‌ام ز سخن قاف تا به قاف / هم کاسه‌ای کجاست که آید برابرم - ۸۰۲
(ببر ز خلق و چو عنقا قیاس کار بگیر / که صیت گوشه نشینان ز قاف تا قافست)

نعل سمنند، مه نو

هر سر ماهی فتد نعل سمنندش به راه / در مه نو کن نگاه اینک نعل سمنند - ۷۵۷
(در نعل سمنند او شکل مه نو پیدا / وز قد بلند او بالای صنوبر پست)

*

باد به دست

دل به امید وصل تو باد به دست می‌رود

جان ز شراب شوق تو یاده پرست می‌رود - ۲۶۹

(حافظ از دولت عشق تو سلیمانی شد)

یعنی از وصل تواش نیست بجز باد به دست)

*

جرعه فشانی بر خاک

خاک او زان شده ام تا چو می ای نوش کند
جرعه ای بوی لبش یافته بر ما فکند - ۲۴۹
(اگر شراب خوری جرعه ای فشان بر خاک
از آن گناه که نفعی رسد به غیر چه باک)

*

جمعیت، پریشان، زلف

چو من جمعیت از زلف تو دارم
چو زلف خود پریشانم میفکن - ۵۳۶
(از خلاف آمد عادت مطلب کام که من
کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم)

*

تدبیر، تقدیر

اکنون که مرا کار شد از دست چه تدبیر
تقدیر چنین بود قضا نیست به دستم
(بر آن سرم که نوشم می و گنه نکنم
اگر موافق تدبیر من شود تقدیر)

*

درد سخن^۹

آخر چه دلی بود که آن خون نشود
دردش نکند این سخن پر دردم - (مختارنامه ۲۵۲)
(کشته غمره تو شد حافظ ناشنیده پند
تیغ سزاست هر که را درد سخن نمی کند)

*

پرده پندار

پرده پندار می باید درید
توبه زهاد می باید شکست - ۴۱۰
(اگر از پرده برون شد دل من عیب مکن
شکر ایزد که نه در پرده پندار بماند)

*

سوسن ده زبان

گرم چو سوسن آزاده ده زبان خوانی
 ز نُه سپهر بر آید صدا که صدقنا - ۷۲۰
 (به سان سوسن اگر ده زبان شود حافظ
 چو غنچه پیش تو اش مهر بر دهان باشد)

*

دستار انداختن

گر تایب صد ساله بیند شکن زلفش
 حالی به سر اندازی دستار در اندازد - ۱۷۸
 (ای خوشا دولت آن مست که در پای حریف
 سر و دستار نداند که کدام اندازد)

*

کاغذین جامه

سزد که پیرهن کاغذین کند عطار
 که شد ز نفس بدآموز پیرهن کفنم - ۴۶۳
 (کاغذین جامه به خوناب بشوییم که فلک
 ره نمونیم به پای علم داد نکرد)

*

در معنی...

تا دوست بر دلم در معنی فراز کرد
 دل را ز عشق یار ز جان بی‌نیاز کرد
 (صنعت مکن که هر که محبت نه راست باخت
 عشقش به روی دل در معنی فراز کرد)

*

نمته ۱' حروف (ص)

از سر صدق و صفا صبح صفت
 آن نفس نی به دهان خواهیم زد - ۱۷۶
 (حافظ به کوی میکده دایم به صدق دل
 چون صوفیان صومعه دار از صفا رود)

**

وزن و قافیه

ندای غیب به جان تو می‌رسد پیوست
 که پای درنه و کوتاه کن ز دنیا دست - ۲۴

(شکفته شد گل حمرا و گشت بلبل مست صلاهی سرخوشی ای عارفان باده پرست)

*

ای آفتاب سرکش یک نره خاک پایت آب حیات رشحی از جام جان فزایت - ۱۱۲
(زان یار دلنوازم شکریست با شکایت گر نکته دانی عشقی خوش بشنو این حکایت)

*

تا دوست بر دلم در عالم فران کرد

دل را به عشق خویش ز جان بی نیاز کرد - ۱۵۳

(صوفی نهاد دام و سر حقه باز کرد

بنیاد مکر با فلک حقه باز کرد)

*

چنین که غمزه تو خون خلق می ریزد عجب نباشد اگر رستخیز انگیزد - ۱۸۴
(اگر روم ز پشاش فتنه ها برانگیزد ور از طلب بنشینم به کینه برخیزد)

*

پیر ما از صومعه بگریخت در میخانه شد

در صف دردی کشان دردی کش و مردانه شد - ۲۰۹

(زاهد خلوت نشین دوش به میخانه شد

از سر پیمان گذشت با سر پیمانه شد)

*

مست شدم تا به خرابات دوش نعره زنان رقص کنان تُرد نوش - ۲۶۱
(هاتقی از گوشه میخانه دوش گفت ببخشند گنه می بنوش)

*

ای عشق بی نشان ز تو من بی نشان شدم

خون دلم بخوردی و در خورد جان شدم - ۴۰۹

(هر چند پیر و خسته دل و ناتوان شدم

هر گه که یاد روی تو کردم جوان شدم)

از این کاری که من دارم نه جان دارم نه تن دارم .

چو من من نیستم آخر چرا گویم که من دارم - ۴۲۲

(مرا عهدی ست با جانان که تا جان در بدن دارم

هواداران کویش را چو جان خویشتن دارم)

*

درین نشیمن خاکی بدین صفت که منم

میان نفس و هوی دست و پای چند زخم - ۴۶۲

(حجاب چهره جان می شود غبار تنم

خوشا می که از آن چهره پرده بر فکنم)

*

ای دل مبتلای من شیفته هوای تو دیده دلم بسی بلا آنهمه از برای تو - ۵۶۳

(تاب بنفشه می دهد طره مشکسای تو پرده غنچه می درد خنده دلگشای تو)

*

ترسا بچه ای دیشب در غایت ترسای دیدم به در دیری چون بت که بیارایی - ۶۹۳

(ای پادشه خوبان داد از غم تنهایی دل بی تو به جان آمد وقتست که باز آیی)

*

ای آفتاب از ورق رویت آییستی در جنب جام لعل تو کوثر حکایتی - ۶۲۰

(ای قصه بهشت ز کویت حکایتی شرح جمال حور ز رویت روایتی)

عراقی، شیخ شوریده کمیجان

شیخ فخرالدین ابراهیم بن بزرجمهر بن عبدالغفار همدانی فراهانی شناخته شده به عراقی به سال ۶۱۰ هـ ق در قریه کمیجان همدان به دنیا آمد. دوران کودکی او به حفظ کلام الله و تفحص در علوم عقلی و نقلی سپری گردید و چون سن او به ۸ رسید مشهور همدانیان شد. چنانکه هر روز عصر بعد از نماز قرآن خواندی و خلائق بسیار جمع آمدندی و مستمع شدند. ^۱ در هفده سالگی چون به زروه علوم روزگار خود پر کشید، ناگاه به دنبال‌های و هوی و سماع جمعی از قلندران رهگذر اضطرابی سخت در وجودش پدیدار گردید. و مرغ دلش در دام عشق شباهدی زیباروی از جمع قلندران افتاد و شیخ را از مجلس درس و وعظ برکند و روانه دیار غربت کرد. در این سفرها و رفت و برگشت‌های طولانی، شاعر شوریده ما محضر عرفای بزرگ زمانه همچون مولانا بهاء‌الدین زکریا مولتانی، صدرالدین قونوی و مولانا جلال‌الدین محمد را دریافته و از دست پیر مُلتان - که دخترش را نیز به همسری داشته - صاحب خرقة و خانقاه و مسند گشته است. فخرالدین عراقی به سال ۶۸۸ هـ به دنبال یک زندگی سرشار از شور و شیدایی، هیچ‌کاره ملک وجود خویش شده و در شهر شام در جوار استاد، مولی و مرادش شیخ

اکبر محی‌الدین ابن عربی سر بر بالین خاک گذارده است.^۲

*

حافظ در مقطع غزلی از فخرالدین عراقی به ایهام یاد کرده است:

غزلیات عراقی‌ست سرود حافظ که شنید این ره دلسوز که فریاد نکرد
 صرف‌نظر از جنبه‌های موسیقایی و مراعات النظیر بیت (غزل، عراقی، سرود، ره) و سبک
 موسیقایی عراق^۳ چند نکته از این بیت حافظ دانسته می‌آید:
 الف - عراقی از غزلسرایان مشهور و شناخته شده عصر خود بوده است.
 ب - عنایت و توجه حافظ به غزلیات عراقی قطعی است.

اما اینکه «عراقی» به سان «حافظ» وجه تخلص شعری است یا نام حقیقی شاعر، چندان به قاطعیت سخن نتوان گفت. به عقیده دکتر عبدالحسین نوایی «عراقی» شهرت شاعر بوده است.^۴ اما سعید نفیسی این نظر را مردود خوانده و در مقدمه‌ای بر کلیات عراقی نوشته است: «همه جا درباره‌ی وی نوشته‌اند نام او ابراهیم و عراقی تخلص او بوده است. و برخی گفته‌اند این تخلص را شهاب‌الدین سهروردی به او داده است... همه کسانی که این مطلب را گفته‌اند می‌دانسته‌اند که کلمه عراقی نامی نبوده که پدر و مادر بر او نهاده باشند و تخلصی شاعرانه [بوده] که یا خود اختیار کرده و [یا] دیگری به او پیشنهاد کرده است.»^۵

جامع دیوان عراقی روایتی نقل کرده است، که اگر چه رنگ و بوی افسانه و خیال دارد اما در جای خود می‌تواند بر نظریه مصحح کلیات عراقی تردید وارد کند:

«در آن مدت که از کتم دم به صحرای رحم مادر آمد قریب یکماه پیشتر پدرش در واقعه چنان دیده که امیرالمومنین علی بن ابیطالب (ع) با جمعی از ابرار در باغی مجتمع بودند و او آنجا ایستاده بود. شخصی بیامد و طفلی بیاورد و در نظر امیرالمومنین (ع) بر زمین نهاد. امیرالمومنین (ع) آن طفل برداشت و او را پیش خود خواند و در کنار او نهاد و فرمود: بستان عراقی ما را و نیکو محافظت نمای که جهانگیر خواهد بود. از خرمی که به وی رسید از خواب در آمد. گفت چون عراقی در وجود آمد در چهره او نظر کردم صورت همان طفل دیدم که امیرالمومنین به من داده بود...»^۶

*

برداشت هنری حافظ از شعر و اندیشه عراقی به طور مشخص در دو حوزه رساله عاشقانه لمعات و غزلیات تعریف می‌شود. رساله لمعات بدون هیچ تردیدی یکی از منابع مطالعاتی شدیداً مورد علاقه حافظ بوده است و چنانکه دکتر زرین‌کوب نیز به درستی تاکید کرده است؛ «در حقیقت آشنایی حافظ با عراقی حلقه ارتباطی است که او را با ابن عربی و ابن فارض نیز پیوند می‌دهد... به علاوه دیوان مخصوصاً لمعات عراقی که حافظ به احتمال قوی با آنها آشنایی کافی دارد، ممکن است حلقه اتصالی باشد که قسمتی از دنیای معنوی حافظ را با تعالیم ابن عربی پیوند می‌دهد...»^۷

متصرفات حافظ در رساله عاشقانه لمعات

رساله لمعات فخرالدین عراقی، - که صدرالدین قونوی آن را به حقیقت لب فصوص الحکم ابن عربی خوانده است - عشق‌نامه‌ای است عرفانی بر شیوه سوانح شیخ احمد غزالی. موضوع و جانمایه لمعات بر پایه تشریح مراتب عشق عرفانی و حالات عشق و معشوق، مبتنی بر یک دیباچه، مقدمه و بیست و هشت لمعه شکل گرفته است. ارتباط اندیشگی این دو رساله گرانشنگ تا آنجاست که فی‌المثل غزالی در ابتدای سوانح گوید:

«حدیث عشق در حروف و کلمه ننگند، زیرا که آن معانی ابکار است که دست حروف به دامن حذر آن ابکار نرسد...»^۸

و عراقی در لمعات گوید:

«رتبت عشق برتر از آن است که به قوت فهم و بیان گرد سراپرده جلالت آن توان گشت... یا به دیده کشف و عیان به جمال حقیقت او نظر توان کرد...»^۹

و در غزلی گوید:

- جانا حدیث شوقت در داستان ننگند

رمزی ز راز عشقت در صد بیان ننگند

- به گفت و گو سخن عشق دوست نتوان گفت

به جست و جو طلب وصل یار نتوان کرد^{۱۰}

برداشت حافظ از این مضمون چندین بار تکرار شده است:

- حدیث عشق که از حرف و صوت مستغنی است

به ناله دف و نی در خروش و ولوله بود

- سخن عشق نه آنست که آید به زبان

ساقیا می‌ده و کوتاه کن این گفت و شنفت

- ای آنکه به تقریر و بیان دم زنی از عشق

ما با تو نداریم سخن خیر و سلامت

فخرالدین عراقی در لمعه دوم، بر مقوله «قدمت عشق» تاکید کرده است. وی گوید:

«آن دم که ز هر دو کون آثار نبود بر لوح وجود نقش اغیار نبود

معشوقه و عشق و ما به هم می‌بودیم در گوشه خلوتی که دیار نبود

ناگاه عشق بی‌قرار بهر اظهار کمال پرده از روی کار بگشود و از روی معشوقی خود را بر عین

عالم جلوه فرمود...»^{۱۱}

حافظ گوید:

- پیش از آن کاین سقف سبز و طاق مینا بر کشند

منظر چشم مرا ابروی جانان طاق بود

- عشق من با خط مشکین تو امروزی نیست

دیگرگاهیست کزین جام هلالی مستم

در ادامه لمعه دوم از پدیده پرتو حسن (تجلی) و حادثه خلقت جهان بر بستر عشق سخن رفته

است:

پرتو حسن او چو پیدا شد عالم اندر نفس هویدا شد

وام کرد از جمال او نظری حسن رویش بدید و شیدا شد

حافظ گوید:

در ازل پرتو حسنش ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

عراقی در لمعه چهارم مبحث «غیرت عشق» را مطرح کرده است:

«غیرت معشوقی آن اقتضاء کرد که عاشق غیر او را دوست ندارد و به غیر او محتاج نشود:

غیرتش غیر در جهان نگذاشت لاجرم عین جمله اشیاء شد»^{۱۲}

حافظ گوید:

- غیرت عشق زبان همه خاصان ببرید کز کجا سر غمش در دهن عام افتاد
- غیرتم کشت که محبوب جهانی لیکن روز و شب عربده با خلق خدا نتوان کرد
در لمعه هفتم گوید:

«عشق در همه ساریست، ناگزیر جمله اشیاء است... هر که را دوست داری او را دوست داشته باشی و به هر چه روی آوری به او روی آورده باشی. اگر چه ندانی:

میل خلق جمله عالم تا ابد گر شناسندت و گرنه سوی تست
جز ترا چون دوست نتوان داشتن دوستی دیگران بر بوی تست»^{۱۳}

حافظ گوید:

- روشن از پرتو رویت نظری نیست که نیست

منت خاک درت بر بصری نیست که نیست

- در عشق خانقاه و خرابات فرق نیست

هر جا که هست پرتو روی حبیب هست

لمعه بیستم به اندیشه «سلطنت مطلق و استغنائی کامل معشوق ازلی» اختصاص یافته است:

«عشق سلطنت و استغنا به معشوق داد و مذلت و افتقار به عاشق. عاشق مذلت از عشق

کشید نه از عزت معشوق چه بسیار بود که معشوق بنده بود و علی کل حال، غنی صفت

معشوق آمد و فقر صفت عاشق.»^{۱۴}

حافظ گوید:

- ز عشق ناتمام ما جمال یار مستغنی است

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

- اگر چه حسن تو از عشق غیر مستغنی است

من آن نیام که ازین عشقبازی آیم باز

در قرآن کریم آمده است:

- ان الله خلق الخلق حين خلقهم غنياً عن طاعتهم... فان الله غنى عن العالمين -^{۱۵}

عراقی در لمعه بیست و دوم از ارجحیت بعد و فراق عشق بر وصال سخن گفته است:

«شرط عشق آنست که هر چه دوست، دوست دارد او نیز دوست دارد و اگر خود همه بعد و فراق بود. و غالباً محبوب فراق و بعد محب خواهد. تا از جفای او پناه به عشق برد... بل باید که فراق را دوست‌تر دارد و از وصال و بُعدش خوش‌تر آید از قرب، چون داند که دوست آن دوست می‌دارد. خود بعدش مقرب‌تر از قرب بود، و هجرش سودمندتر از وصل:

هجری که بود مراد محبوب از وصل هزار بار خوشتر»^{۱۶}

حافظ نیز در راه عشق برای مرحله قُرب و بُعد واقعی قائل نیست:

- در راه عشق مرحله قرب و بعد نیست

می‌بینمت عیان و دعا می‌فرستم

- فراق و وصل چه باشد رضای دوست طلب

که حیف باشد ازو غیر او تمنایی

حافظ در غزلی زیبا، - که ابعاد عرفانی آن بر شارحان کمتر کشف شده است - گوید:

بلبلِ برگ گلی خوش‌رنگ در منقار داشت

و ندران برگ و نوا خوش ناله‌های زار داشت

گفتمش: «در عین وصل این ناله و فریاد چیست؟»

گفت: «ما را جلوه معشوق در این کار داشت»

بلبل عاشق به وصال معشوق مجازی (گلی خوش‌رنگ) رسیده است. اما حیرت‌انگیز آنکه «در

عین وصل» ناله و فریاد سرداده و همین موضوع تعجب شاعر را برانگیخته و لاجرم جریان را

از بلبل شنیداً پرسیده است:

- تو که به وصل معشوق رسیده‌ای چرا شیون و ناله می‌کنی؟

- من به هر جا که می‌نگرم جلوه معشوق ازلی می‌بینم. معشوق مطلق که پرتو حسنش در

زیبایی‌های مظاهر مجال جلوه یافته است. به همین دلیل روح عاشق من پس از مشاهده هر

مظهر زیبا به یاد آن زیبایی مطلق که در ازل دیده است می‌افتد و در تکاپوی بازگشت به اصل

خویش مرا به ناله و فریاد وا می‌دارد...

حافظ در جای دیگری گوید:

فکر بلبل همه آنست که گل سُسد یارش گل در اندیشه که چون عشوہ کند در کارش

با تاکید بر زمان فعل «شد» - که در این بیت قطعاً گذشته است - توجه همه شارحان حافظ را که به مفهوم صحیح بیت فوق نرسیده‌اند و با شعبده‌بازی فعل ماضی «شد» را «شد = شود» پنداشته‌اند، به تأمل در لمعه بیست و دوم و عبارت ذیل از سوانح غزالی جلب می‌کنم:

«فراق بالای وصال است به درجه؛ زیرا که تا وصال نبود، فراق نبود که بر پیش پیوند آمدست.»^{۱۷}

فخرالدین عراقی در لمعه بیست و پنجم با تلمیحی به آیه: و نحن اقرب الیه من حبل الوريد^{۱۸} گوید:

«محب خواست که به عین الیقین جمال دوست ببیند، عمری در این طلب سرگشته می‌گشت ناگاه به سمع سر او ندا آمد:

آن چشمه که خضر خورد ازو آب حیات در منزل تست لیکن انباشته‌ای
چون به عین‌الیقین در خود نظر کرد خود را گم یافت. آنگاه دوست را باز یافت چون نیک نگه
کرد خود عین او بود گفت:

ای دوست ترا به هر مکان می‌جستم هر دم خبرت ز این و آن می‌جستم
دیدم به تو خویش را تو خود من بودی خجلت زده‌ام کز تو نشان می‌جستم^{۱۹}»

موضوع لمعه بیست و پنجم عراقی؛ مضمونی آشنا در عرفان اسلامی است. کل مثنوی منطق‌الطیر عطار و سفر سیمرغان به سوی سیمرغ ناظر بر همین مضمون است. همچنین سعدی در گلستان و جلال‌الدین محمد در غزلیات و داستان: «فقیر و نشان دادن هاتق او را به گنج‌نامه» و داستانی دیگر در دفتر ششم مثنوی به تبیین این ماجرا پرداخته‌اند. حافظ در غزلی عرفانی گوید:

سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد
گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد
بیدلی در همه احوال خدا با او بود او نمی‌دیدش و از دور خدا را می‌کرد

*

به جز لمعات که عنایت حافظ به مضامین آن قطعی و مسلم است؛ خواجه شیراز بر

بسیاری از مضامین، ساختارها و بحور عروضی غزلهای عراقی تأثیر گذارده و آنها را به کمال هنری رسانده است. در ادامه سخن فقط به بخشی از این برداشت و هنر تعالی سازی اشاره می‌شود. با این تذکر که اعداد مقابل هر بیت، شماره صفحه کلیات فخرالدین عراقی است و ابیات حافظ داخل پرانتز نقل شده است.

الف: عشق نامه

قدم عشق

هنوز باغ جهان را نبود نام و نشان
 که مست بودم از آن می که جام اوست جهان
 به کام دوست می مهر دوست می‌خوردم
 در آن نفس که ز جان جهان نبود نشان - قصاید ۸۹
 (نبود رنگ دو عالم که نقش الفت بود
 زمانه طرح محبت نه این زمان انداخت)

می عشق

همه جهان ز می‌عشق یار سر مستند
 ولیک مستی هر مست هست دیگر سان - قصاید ۹۰
 (زان می عشق کزو پخته شود هر خامی
 گر چه ماه رمضانست بی‌اور جامی)

ساز طرب عشق

ساز طرب عشق که داند که چه سازست
 کز زخمه آن نه فلک اندر تک و تازست - ۱۵۳
 (مطرب عشق عجب ساز و نوایی دارد
 نقش هر پرده که زد راه به جایی دارد)

دشنام معشوق

گه گهی یاد کن به دشنام
 سخن تلخ از تو شیرین است - ۱۵۶
 (بدم گفתי و خرسندم عفاک الله نکو گفתי
 جواب تلخ می‌زیبد لب لعل شکر خا را)

عشق و عقل

چو رویش پرده بگشاید گه و صحرا به رقص آید

چو عشقش روی بنماید، خرد ناچار برخیزد - ۱۸۷

(حریم عشق را درگه بسی بالاتر از عقل است

کسی آن آستان بوسد که جان در آستین دارد)

کشته عشق

معشوق چو شمشیر جفا برکشد از خشم

عاشق چه کند گر سر خود پیش ندارد - ۱۷۴

(زیر شمشیر غمش رقص کنان باید رفت

کانکه شد کشته او نیک سرانجام افتاد)

راز عشق

رموز عشق عراقی! مگو چنین روشن

که راز خویش چنین آشکار نتوان کرد - ۱۸۳

(گفت آن یار کز و گشت سردار بلند

جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد)

عشق به زیبارویان

دشمنم با دوستان گوید فلانی عاشقست

عاشم بر روی خوبان عاشقم آری چه شد

بر سر سودای عشق خوبرویان شد دلم

وز چنان زلف ار ببستم نیز زناری چه شد؟ - ۱۸۷

(من دوستدار روی خوش و موی دلکشم

مدهوش چشم مست و می صاف بی‌غشم)

زاهد و انکار عشق

زاهدی را کز می و معشوق رنگی نیست، نیست

گر کند بر عاشقان هر لحظه انکاری چه شد - ۱۸۷

(زاهد ار راه به رندی نبرد معذور است)

عشق کاریست که موقوف هدایت باشد)

غم عشق

مرا گر چه ز غم جان می بر آید غم عشقت ز جانم خوشتر آید - ۲۰۰
(یک قصه بیش نیست غم عشق و وین عجب کز هر زبان که می شنوم نامکرر است)

امانت عشق

عجب! چرا به عراقی سپرد امانت را؟ نبود در همه عالم کسی نگهبانش - ۲۱۷
(آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه فال به نام من دیوانه زدند)

عشق و زندگی

زنده چون باشد دلی کز عشق تو بویی نیافت

کی بمیرد عاشقی کورا چو تو جانی نبود - ۱۹۸

(هر آنکه در این حلقه نیست زنده به عشق

بر او نمرده به فتوای من نماز کنید)

عشق و شیدایی

کشید کار ز تنهایی ام به شیدایی ندانم این همه غم چون کشم به تنهایی - ۲۰۰
شدم از عشق تو شیدا کجایی به جان می جویمت جانا کجایی؟ - ۲۰۱
(حافظ شب هجران شد بوی خوش وصل آمد شادیت مبارک باد ای عاشق شیدایی)

*

ب - قلندری

توبه شکنی

لب ساقی صدای بوسه در داد عراقی توبه صد ساله بشکست - ۱۴۶
(خنده جام می و زلف گرهگیر نگار ای بسا توبه که چون توبه حافظ بشکست)

نام و ننگ

غلام روی توام ای غلام باده بیار که فارغ آدمم از ننگ و نام باده بیار - ۲۰۷

(بگذر از نام و ننگ خود حافظ ساغر می‌طلب که مخموری)

خودپرستی

تا تو ز خودپرستی و ز جست و جو نرستی

می‌دان که بت پرستی در دیر عزی و لات - ۱۴۴

(با مدعی مگوئید اسرار عشق و مستی

تا بیخبر بمیرد در درد خودپرستی)

رندی

از توبه و قرایی بیزار شدم لیکن از رندی و قلاشی بیزار نخواهم شد - ۱۸۷

(من رند و عاشق در موسم گل وانگسناه توبه! استغفرالله)

خراباتیگری

عراقی را به خود بگذار و بی‌خود در خرابیات آی

که اینجا یک خراباتی ز صد دین دار اولی‌تر - ۲۰۸

(قدم منه به خرابیات جز به شرط ادب

که ساکنان درش محرمان پادشهند)

صومعه

با عشق تو ما راه خرابیات گرفتیم از صومعه و زهد برستیم دگر بار - ۲۰۵

(دل ز صومعه بگرفت و خرقة سالوس کجاست دیر مغان و شراب ناب کجا؟)

زهد و ریا

زین زهد و پارسایی چون نیست جز ریایی ما و شراب و شاهد کنج شرابخانه - ۲۶۸

(آتش زهد و ریا خرمن دین خواهد سوخت حافظ این خرقة پشمینه بیانداز و برو)

سجاده و تسبیح...

... سجاده و تسبیح به یک سوی فکندم بر کف می چون رنگ رخ یار گرفتم - ۲۳۰

(ترسم که صرفه‌ای نبرد روز باز خواست نمان حلال شیخ ز آب حرام ما)

می‌مغانه

پسرا می‌مغانه دهی ار حریف مایی

که نماند بیش ما را سر زهد و پارسایی - ۲۹۵

(در خانقاه ننگجد اسرار عشق و مستی

جام می مغانه هم با مغان توان زد)

کلیسا و کعبه

چو ز باده مست گشتیم چه کلیسیا چه کعبه

چو به ترک خود بگفتیم چه وصال و چه جدایی - ۲۹۱

(همه کس طالب یارند چه هشیار چه مست

همه جا خانه عشقست چه مسجد چه کنشت)

*

ج - واژه‌های مرکب

خروش و ولوله

خروش و ولوله از جان عاشقان برخاست - ۱۵

ز خواب نرگس مست تو سرگردان برخاست

خروش و ولوله در جان شیخ و شاب انداز

(بیا و کشتی ما در شط شراب انداز

یوسف، کلبه احزان

لاجرم سینه من کلبه احزان آید - ۷۹

یوسف گمشده چون باز نیابم به جهان

باز آید و از کلبه احزان بدر آیی)

(حافظ مکن اندیشه که آن یوسف مهر و

آفتاب می

کز آسمان جام بر آید صد آفتاب - ۱۱۰

مگر بدان که روز فرو شد تو می بیار

ز روی عارض ساقی هزار لاله برآید)

(چو آفتاب می ز مشرق پیاله بر آید

گنج در آستین

گرد هر کوی بهر یک مثقال - ۱۲۴

گنج در آستین و می‌گردیم

جام گیتی نما و خاک رهیم)

(گنج در آستین و کیسه تهی

کلاه انداختن

جهان کلاه ز شادی بر آسمان انداخت - ۱۳۵

چو آفتاب رخت سایه بر جهان انداخت

اگر ز روی تو عکسی به جام ما افتد)

(حباب‌وار براندازم از نشاط کلاه

جرعه بر خاک

جرعه‌ای ریختند بر خاک شور و غوغا ز جرعه‌دان برخاست - ۱۵۰
(اگر شراب خوری جرعه‌ای فشان بر خاک از آن گناه که نفعی رسد به غیر چه باک؟)

می ضد ریا

کجاست می که به جان آمدم ز خسته دلی
که پر ز شیوه و سالوس و زرق و طامات است - ۱۵۲
(می صوفی افکن کجا می فروشند
که در تـابم از دست زهد ریایی)

حجاب راه

حجاب راه تویی برخیز و در فتراک عشق آویز
که بی عشق آن حجاب تو ز ره دشوار برخیزد - ۱۸۵
(حجاب راه تویی حافظ از میان برخیز
خوشا کسی که درین پرده بی حجاب رود)

کفر زلف

نگارا حاجت از جان آفریدند ز کفر زلفت ایمان آفریدند - ۱۹۲
(کفر زلفش ره دین می زد و آن سنگین دل در پشاش مشعلی از چهره بر افروخته بود)

محنت آباد

محنت آباد دل پر درد ما تا کی از هجران او ویران بود؟ - ۱۹۷
(که‌ای بلند نظر شاهباز سدره نشین نشیمن تو نه این کنج محنت آباد است)

عکس یار در پیاله

تا بدیدم عکس او در جام می در سرم سودای خام افتاد باز - ۲۱۴
(عکس روی تو چو در آینه جام افتاد
عارف (صوفی) از خنده می در طمع خام افتاد)

خراب آباد

بیا که بی تو دل من خراب آباد است
جهان نمی شود آباد جز به سلطانی - ۲۹۱
(بیا بیا که زمانی ز می خراب شویم
مگر رسیم به گنجی در این خراب آباد)

پرده، عراق

در دور شراب و جام و ساقی همه اوست
در پرده مخالف و عراقی همه اوست - ۳۰۹
(مطربا پرده بگردان و بزین راه عراق
که بدین راه بشد یار و ز ما یاد نکرد)

*

د - وزن، قافیه

به یک کرشمه که چشمت بر ابروان انداخت
هزار فتنه و آشوب در جهان انداخت - ۹۲
(خمی که ابروی شوخ در کمان انداخت
به قصد جان من زار ناتوان انداخت)

*

سپاه عشق تو از گوشه‌ای کمین بگشود

هزار فتنه و آشوب در جهان انداخت - ۹۳
(به یک کرشمه که نرگس به خود فروشی کرد

فریب چشم تو صد فتنه در جهان انداخت)

*

از پرده برون آمد یارم قدحی در دست

هم پرده ما بدرید هم توبه ما بشکست - ۱۴۷

(در دیر مغان آمد یارم قدحی در دست

مست از می و میخواران از نرگس مستش مست)

*

دو اسبه پیک نظر می دوانم از چپ و راست

به جست و جوی نگاری که نور دیده ماست - ۱۴۷

(چو بشنوی سخن اهل دل مگو که خطاست

سخن شناس نه‌ای جان من خطا اینجاست)

*

در کوی خرابات کسی را که نیازست

هشیاری و مستیش همه عین نمازست - ۱۵۴

(المنة لله که در می‌کده باز ست

زانرو که مرا بر در او روی نیازست)

*

صبا وقت سحر گویی ز کوی یار می‌آید

که بوی او شفای جان هر بیمار می‌آید - ۲۰۱

(صبا وقت سحر بویی ز زلف یار می‌آورد

دل شوریده ما را ز نو در کار می‌آورد)

*

نظر ز حال من ناتوان دریغ مدار نظاره رخت از عاشقان دریغ مدار - ۲۰۷

(صبا ز منزل جانان گذر دریغ مدار وزو به عاشق بیدل خبر دریغ مدار)

*

صلای عشق که ساقی ز لعل خنداناش شراب و نقل فرو ریخته به مستانش - ۲۱۷

(چو بر شکست صبا زلف عنبر افشاناش به هر شکسته که پیوست تازه شد جاناش)

*

بیا که خانه دل پاک کردم از خاشاک

درین خرابه تو خود کی نهی قدم حاشاک - ۲۱۹

(اگر شراب خوری جرعه‌ای فشان بر خاک

از آن گناه که نفعی رسد به غیر چه باک)

*

گر آفتاب رخت سایه افکند بر خاک زمینیان همه دامن کشند بر افلاک - ۲۲۰

(هزار دشمنم ار می‌کنند قصد هلاک گرم تو دوستی از دشمنان ندارم باک)

*

بود آیا که خرامان ز درم باز آیی گره از کار فرو بسته ما بگشایی - ۲۳۸

(بود آیا که در می‌کده‌ها بگشایند گره از کار فرو بسته ما بگشایند)

*

ای دل و جان عاشقان شیفته بقای تو

سرمه چشم روشنان خاک در سرای تو - ۲۶۲

(تاب بنفشه می‌دهد طره مشکسای تو

پرده غنچه می‌درد خنده دلگشای تو)

*

الاقم و اغتتم یوم التلاقی و در بالکاس و ارفق بالرفاقی - ۲۸۴

(سلیمی منذلحت بالعراقی الاقسی من هواها ما الاقسی)

عبید، رند گریز پای قزوینی

ظاهراً قدیمی‌ترین کتابی که از عبید سخن گفته، «تاریخ گزیده» است. مولف این اثر، حمدالله مستوفی قزوینی از همولایتی شاعر خود با عنوان «صاحب معظم، نظام‌الدین عبیدالله زاکانی که اشعار خوب دارد و رسائل بی‌نظیر» یاد کرده و گفته است:

«خاندان زاکانان شاخه‌ای از عرب بنی خفاجه بودند که بعد از مهاجرت به ایران به حدود قزوین رفتند و در آن نواحی سکونت گزیدند»^۱

اگر گفته حمدالله مستوفی را حمل بر تعارف و تعریف نکنیم، معلوم می‌شود که به سال ۷۲۰ هـ ق - سال تألیف تاریخ گزیده - عبید در شمار متفکران نامدار روزگار بوده و در شعر و رساله دستی داشته است. آیا به این اعتبار می‌توان گفت که در این اوان عبید کم و بیش بیست سال از حافظ بزرگتر بوده و تقریباً سی سال داشته است؟

دوران جوانی عبید - به سان حافظ - «به مطالعه کتب و سخن علما و حکما»^۲ سپری شده است و شاعر در جستجوی خریدار مناسبی برای متاع خویش راه شیراز در پیش گرفته است. در این زمان شیراز تحت حاکمیت آل اینجو، مرکز تجمع علما و شعرا و «قرین نعمت و ثروت بود و کم

و بیش عصر اتابکان سلغری را به یاد می‌آورد.^۳

این جاذبه‌ها در کنار آب و هوای مطبوع شیراز می‌تواند از دلایل سفر عبید به این شهر و ترک قزوین تلقی شود. عبید خود گوید:

نسیم خاک مصلی و آب رکن‌آباد
غریب را وطن خویش می‌برد از یاد
با این همه مرحوم اقبال، به جز هرج و مرج ایالات مرکزی ایران پس از مرگ ابوسعید بهادرخان (۷۲۷ هـ.ق) دلیل دیگری نیز برای سفر عبید رقم زده است:

«امر دیگری که شاید عبید را به رفتن به فارس محرک شده باشد سابقه‌ای است که خاندان زاکانی در این سرزمین داشته‌اند. چه بعضی از افراد آن خانواده پیشتر از این از طرف امرای فارس به خوشی پذیرفته شده و در آنجا مورد مرحمت و اکرام قرار گرفته بودند.»^۴
تفسیر ماجرا از زبان حمدالله مستوفی از این قرار است:

«در سال ۶۱۴ موقعی که اتابک سعد بن زنگی به قدر تسخیر عراق به جنگ سلطان محمد خوارزمشاه رفت به دست او اسیر شد. پس از اخلاص از این اسیری به قزوین آمد و در خانواده عمادالدین احمد زاکانی به محله ارداق نزول کرد. قحطی عظیم بود. عمادالدین زاکانی اگر چه او را نمی‌شناخت و او نیز خود را ظاهر نمی‌کرد خدمات پسندیده کرد. چنانکه اتابک خجل شد. لاجرم چون به فارس با سر پادشاهی رفت او را دعوت کرد و در مقابل آن نیکویی‌ها فرمود.»^۵

عبید در شیراز

هنگام سفر عبید به شیراز «در مدارس شهر - مدرسه دارالشفاء، مجدیه، قوامیه، عهدیه، مسعودیه - تدریس علوم اسلامی رایج [بود]. ولی در این میان درس قرآن کریم و علوم مربوط بدان اهمیتی خاص [داشت]. از طرف تدریس علمای نامی مانند مولانا قوام‌الدین عبدالله - استاد حافظ - و شیخ ناصرالدین عبدالرحیم بر می‌آید که استاد سحرگاهان به درسگاه می‌رفته و تا طلوع فجر به تدریس اشتغال داشته است.»^۶

در چنین شرایطی، عبید وارد شیراز شده و مورد استقبال شاه شیخ ابواسحق اینجو و وزیرش خواجه رکن‌الدین عمیدالملک قرار گرفته است. در این حال کم و بیش چهار سال از حاکمیت ابواسحق و تقریباً بیست و شش سال از عمر حافظ سپری گشته است. با توجه به شهرت

عبید، دور نیست که خواجه حافظ به همراه استادش جناب خواجوی کرمانی - که در این زمان حدوداً ۵۷ ساله بوده - به استقبال وی شتافته و رند قزوینی را خوشامد گفته و به نزد خود یا دربار بواسحقى برده باشند.

دولت مستعجل

از این تاریخ (۷۴۶ هـ) تا روز سقوط شیراز و هزیمت شاه شیخ (۷۵۴ هـ)، عبید و حافظ، به اعتبار ارتباط حسنه با دربار، روزگار به امن و شادی گذرانده‌اند. هم در این مدت (۸ سال) حافظ جوان از محضر عبید نکته‌های بسیاری آموخته و پشتوانه غنای رندی شعرش ساخته است. در این برهه عبید اشعاری مشتمل بر بیست قصیده و یک ترکیب بند در مدح ابواسحق سروده و پس از مرگ وی نیز یک مرثیه و سه قطعه در ستایش و سوگ شاه اینجو گفته است. بسامد بالا و لطافت قصایدی که عبید در سپاس از شاه شیخ ابواسحق اینجو سروده است مویذ علاقه و ارادت شاعر به این شاه شادخوار است. شاهی که با حافظ نیز رابطه صمیمی و دوستانه‌ای داشته و خواجه ما در ماجرای قتل او چند غزل زیبایی سوگواره گفته و دریغ و درد خود را از فقدان او به صراحت اظهار کرده است:

- یاد باد آنکه سر کوی توام منزل بود دیده را روشنی از خاک درت حاصل بود
راست چون سوسن و گل از اثر صحبت پاک بر زبان بود مرا آنچه تو را در دل بود...
... راستی خاتم فیروزه بواسحقى خوش درخشید ولی دولت مستعجل بود
دیدى آن قهقهه کبک خرامان حافظ که ز سر پنجه شاهین قضا غافل بود
شاه شیخ ابواسحق اینجو دوست و ممدوح عبید و حافظ، پسر کوچک شرف‌الدین محمود اینجو از سال ۷۴۲ هـ بر منطقه وسیعی از عراق عجم (فارس و اصفهان) مسلط شد و در تمام دوران حکومت کوتاهش میان وی و مبارزالدین محمد مظفری - حاکم متشرع کرمان و یزد - جنگ و خونریزی جاری بود و بیش از هفت بار معاهده صلح نقض گشت. تا آنکه سرانجام بر اثر غفلت «کبک خرامان» آل اینجو و افراط در باده گساری و باز ماندن از کار سپاه «شاهین قضا»ی مظفری بر او فائز آمد و پس از تسخیر شیراز، شاه شیخ را در چنگال آهنین و بی‌رحم خود درهم شکست.^۷

قصیده موش و گربه و...

حافظ گوید:

ای کبک خوش خرام که خوش می‌روی به ناز غره مشو که گربه عابد نماز کرد
در شرح و تفسیر بُن مایه‌های تاریخی این بیت نظرات مختلفی ابراز شده است. گروهی به
استناد قول خواند میر «گربه عابد» را کنایه تعریضی به عماد فقیه کرمانی شاعر معاصر حافظ
دانسته‌اند:

«گویند خواجه عماد هر گاه نماز کردی گربه او شرط متابعت به جای آوردی و شاه شجاع
این معنی را بر کرامت حمل می‌فرمود و پیوسته به قدم اخلاص ملازمت آن جناب می‌نمود.
حافظ که بر این معنی رشک می‌برد این غزل را به نظم آورد:

صوفی نهاد دام و سر حقه باز کرد بنیاد مکر با فلک حقه باز کرد»^۸

سستی روایت خواندمیر نباید چندان محل شک و چالش قرار گیرد. حافظ کجا و در کدام غزل با
صوفی رابطه خوبی داشته و از وی تمجید کرده است، که حال تعرض وی به صوفی حقه باز
دلالت به یک حادثه بر ساخته ذهنی و موهوم تاریخی کند؟ اصلاً حافظ در کدام شعر خود
شواهدی از حسادت - و به قول جناب خواندمیر «رشک» - به روابط آنچنانی شعرا و دربار
برده است، که حالا غزلی را که طبق معمول و رسالت و شیوهٔ مأنوس خود به صوفیان
صافی نما تاخته است، حمل بر چنان جریانی کنیم و به تأویل‌های آنچنانی برسیم؟

گروه دیگری به تاسی از مرحوم مجتبی مینوی معتقدند که حافظ به حکایت کبکنجیر و گربه
عابد از داستانهای کلیله و دمنه نظر داشته است.^۹ صرف نظر از اینکه هیچ شاهد و دلیل
منطقی در اثبات این مدعا ارائه نشده است، مورد مشخص و مستند دیگری که دال بر توجه و
برداشت مستقیم حافظ از داستانهای کلیله و دمنه باشد در غزلهای دیوان به نظر نگارنده
نرسید. ضمن اینکه چنانچه خواهیم گفت؛ به ظن قریب به یقین، داستان موش و گربه عبید
زاکانی، دستمایه سرودن بیت مورد بحث و یکی دو بیت مشابه دیگر بوده است. برهان درستی
گمان ما آن است که هم عبید و هم حافظ، مبارزالدین محمد مظفری را به مبارزه برخاسته و به
طعن و ریشخندش گرفته‌اند. حافظ در سوگ شاه شیخ ابواسحق - مقتول به دست مبارزالدین - از
او به استعاره «کبک خرامان» تعبیر و یاد کرده و رقیبش را «شاهین قضا» خوانده است

و استبعاد منطقی و شعری ندارد که خواجه شیراز در بیت مورد نظر نیز همین مضمون را بازسازی کرده باشد.

مبارزالدین محمد گربه خونخوار عبید، محتسب حافظ

صاحب «تاریخ آل مظفر» در شرح خوی و خصلت مبارزالدین محمد گوید:

«شهریاری سانس و دیندار و شجاع و نامدار بود. طبیعتش بر اراقت خون و قساوت قلب و غدر مجبول بود. به واسطه سیاست زیادت از حد مردم از وی متنفذ بودند.»^۱

مبارزالدین که در جوانی فسق و فساد می‌ورزید و به قول مورخ اختصاصی‌اش - شرف‌الدین علی یزدی - ندای «هات الراح» سر می‌داد، ناگهان و متعاقب توبه و استغفار گوش به «منادی حی الفلاح» کرد و به قول حافظ «شیخ شد و فسق خود از یاد برد». دمار از روزگار رندان و شادخواران برآورد. کام جان شاعران تلخ ساخت. خم شکست و در میخانه بست. اشعار:

- دانی که چنگ و عود چه تقریر می‌کنند پنهان خورید باده که تعزیر می‌کنند

- باشد ای دل که در میکرده‌ها بگشایند گره از کار فرو بسته ما بگشایند

نماد کاروند همین جناب شاه غازی است.

محمد مظفری در سال ۷۱۸ هـ پس از بر چیدن بساط حاکمیت اتابک یزد، حکم حکومت آن ناحیه را مستقیماً از ابوسعید بهادر خان گرفت و نزدیک به چهل سال بر یزد و کرمان و فارس فرمان راند. مبارزالدین به دنبال جنگ‌های پی در پی با ابواسحق در تاریخ جمعه ۱۱ جمادی الاولی سال ۷۵۴ هـ شیراز را در پی محاصره‌ای طولانی تسخیر کرد. ابواسحق به اصفهان گریخت و بعد از چهار سال در به دری و کوشش بیهوده در راه تجدید قوا، به دست شاه سلطان - خواهرزاده مبارزالدین - دستگیر و در مقابل ایوان کاخ خود، که به سبک ایوان مدائن ساخته بود، به بهانه قتل حاجی سید امیر ضراب با حکم محمد مظفری قصاص شد.

قصیده موش و گربه عبید - آنگونه که از آخرین بیت آن نیز پیداست - بیان نمادین کشمکش‌های این دو امیر نیمگاه تاریخ اجتماعی ایران است:

غرض از موش و گربه بر خواندن مدعی فهم کن پسر جاتا

گربه‌ای «شیردم و پلنگ چنگال» از ولایت کرمان با توطئه و سیاست جلب حسن اعتماد و ایجاد

ارتباط دوستانه، موشان بیچاره و فریب خورده را طعمه خویش می‌سازد. روزی از روزها، گربه پس از خوردن موشی به مسجد رفته و از خونخواری خود، اظهار پشیمانی می‌کند:

بار الها که توبه کردم من	ندرم موش را به دندانان
بهر این خون ناحق ای خلاق	من تصدق دهم دو من نانا
آقدر لابه کرد و زاری کرد	تا به حدی که گشت گریانا
موشکی بود در پس منبر	زود بُرد این خبر به موشانا
مژدگانی که گربه تائب شد	زاهد و عابد و مسلمانا

موشان خوش خیال به تهنیت این توبه، باصله و تحفه نزد گربه می‌شتابند. اما توبه ریایی به سرعت نقش بر آب می‌شود و گربه تائب به جماعت موشان ساده لوح حمله‌ور می‌گردد و گروهی از آنان را می‌دزد... موشان به جمع آوری نیرو پرداخته و مدتی بعد جنگی خونین در می‌گیرد. اگر چه آغاز نبرد با پیروزی سپاه موشان همراه است، اما طی یک سری فعل و انفعالات ورق بر می‌گردد و گربه بر موشان چیره می‌شود:

موشان را گرفت و زد به زمین که شدندى به خاک یکسانا

این داستان - که مورد توجه حافظ نیز قرار گرفته است - به دلایل بسیار روشن و انکار ناپذیری که بر خواهیم شمرد روایتی نمادین از حادثه‌ای تاریخی است. این حادثه نیز چیزی جز جنگهای متعدد میان ابواسحق و مبارزالدین نیست.

الف - گربه از دیار کرمان برخاسته است. مبارزالدین نیز:

از قضای فلک یکی گربه بود چون اژدها به کرمانا

ب - تمام ویژگی‌هایی که عبید برای گربه توصیف کرده، با خصوصیاتى که مورخان از مبارزالدین محمد گفته‌اند، مطابق است. از جمله:

خشونت، جنگاوری، ریاورزی، آدمکشی، توسل به شریعت و مسجد به منظور فریب

مردم، توبه دروغین و...

ج - عبید در کمال بی‌احتیاطی - و البته فارغ از دسترس آدمکشان مبارزی - از گربه به

«مبارز» یاد کرده:

ناگهان گربه جست بر موشان چون مبارز به روز میدانا

د- نبرد گربه و موشان در بیابان‌های فارس روی داده است. مبارزالدین و ابواسحق نیز در همین مکان مصاف داده‌اند:

در بیابان فارس هر دو سپاه رزم دادند چون دلیران

ه- در این جنگ‌ها سرانجام مبارزالدین پیروز شده و ابواسحق گریخته و سپاهش منهزم و تار و مار گردیده است. چنین است فرجام حکایت موش و گربه:

لشکر از یک طرف فراری شد شاه از یک جهت گریزانا

و- در پایان قصیده موش و گربه، به از میان رفتن تاج و تخت موشان (ابواسحق) اشاره شده و به تصریح از ایوان معروف شاه شیخ یاد گردیده است:

از میان رفت فیل و فیل سوار مخزن و تاج و تخت و ایوانا

علی‌رغم همه این دلایل روشن و متقن، شگفت اینکه باستانی پاریزی بر آن است که:

«جنگ معروف اوغانیان و امیر محمد مظفر منظور عبید بوده. چرا که در این جنگ اسب

امیر مبارزالدین پی شد امیر بر زمین افتاد...»^{۱۱}

درباره وجوه همسان شعر و اندیشه و دردهای مشترک عبید و حافظ تاکید بر چند مولفه ضروری است.

۱- هر دو شاعر، شاه شیخ ابواسحق اینجو و شاه شجاع مظفری را ستوده‌اند و به شدت از مبارزالدین محمد مظفری انتقاد کرده‌اند.

۲- بسیاری از تعابیر رسالات و تعریفات عبید در تک بیت‌های حافظ، صورت شعر به خود گرفته است. فی‌المثل عبید لغت «الواعظ» را «آنکه بگوید و نکند» معنی کرده است.^{۱۲} و حافظ نیز عیناً همین مفهوم را به عرصه غزل کشیده است:

واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می‌کنند

چون به خلوت می‌روند آن کار دیگر می‌کنند

این دو گانگی و تضاد در چهره‌های فرهنگی، سیاسی و مذهبی عصر حافظ که عبید در «لغت»، معنی «های مشهور خود به افشای آن کمر بسته است چیزی جز حاکمیت ریا در مناسبات

اجتماعی نیست. در تعریفات عبید «صوفی» در واقع «مفتخوار و قاطع الطریق» است. «طیبیب» همان «جلاد و پیک مرگ» است، «مفتی»، فردی «بی‌دین» و «وکیل»، «مجتهدی دروغین» است. ندیمان و مداحان متملق درباری در حکایات عبید مچ‌گیری و افشا می‌شوند:

«سلطان محمود را در حالت گرسنگی بادنجان بورانی پیش آوردند. خوشش آمد. گفت: بادنجان خوش طعمایست. ندیمی در مدح بادنجان فصلی پرداخت. چون سیر شد، گفت: بادنجان سخت مضر چیزی است. ندیم باز در مضرت بادنجان مبالغتی تمام کرد. سلطان گفت: نه این زمان مدحش می‌گفتی؟ گفت: من ندیم توام نه ندیم بادنجان. مرا چیزی باید گفت که ترا خوش آید نه بادنجان را»^{۱۳}

به عقیده محمدرضا شفیعی‌کدکنی رمز توفیق و محبوبیت مردمی حافظ [و به نظر ما دلنشینی لطایف عبید] در مبارزه با ریا نهفته است:

«بوسعید معتقد است که همه مشکلات فردی و اجتماعی از آنجا سرچشمه می‌گیرد که مردم می‌کوشند خود را جز آنچه هستند نشان دهند و دامنه‌ی این تظاهر و ریاکاری در زندگی فردی و اجتماعی مصیبت‌های اساسی تاریخ انسانیت را به وجود می‌آورد. او معتقد است که ریا عامل نابود کننده‌ی اصالت انسان و جوامع است. اگر در جوامع غربی ریا صیغه‌های ملایم‌تری داشته باشد در مشرق و در سرزمین ما ریا موریانه‌ای بوده است که همواره تمدن و حاکمیت ما را خورده و از درون نابود کرده است و اینکه حافظ بزرگترین شاعر زبان فارسی است تنها به خاطر فن و هنر او نیست. بلکه به احتمال قوی دلیلش در مبارزه عمیق و بی‌دریغی است که علیه ریاکاران و دین‌بمزدان داشته و چون این بلیه مانند زنجیره‌ای یا زخمی از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود و هر روز به شکلی خود را نشان می‌دهد، همواره حافظ محبوب‌ترین شاعر این مردم است و خواهد بود»^{۱۴}

در هر صورت مبارزه با جنبه‌ها و تظاهرات مختلف ریا درد مشترک و دغدغه اصلی عبید و حافظ بوده است.

عبید گوید:

- جوق قلندرانیم در ما ریا نباشد تزویر و زرق و سالوس آیین ما نباشد
- دیده حرص و آز بر دوزیم پهنجه زهد و زرق برتاییم

دشمن شایخکان قلابیم

ببنده یک روان یک رنگیم

و حافظ گوید:

من و همصحبتی اهل ریا دورم باد / از گرانان جهان رطل گران ما را بس
۲- بی تردید به لحاظ میانی زیبایی شناسی کلام عبید به گرد حافظ هم نمی رسد. آنچه در پی
خواهد آمد به قصد قیاس اصول جمالشناسی شعر این دو بزرگوار صورت نگرفته است و
صرفاً جنبه بیان همسانی بعضی مضامین واژه‌ها و ترکیبات در شعر عبید و حافظ است.
(ابیات داخل پرانتز از حافظ است)

زهدریایی

آن کدورت‌ها که از زهد ریایی داشتیم

صحبت میخوارگان از خاطر ما محو کرد

که در تابم از دست زهد ریایی)

(می صوفی افکن کجا می فروشند

*

سر تازیانه

اشارتی به سر تازیانه نتوان کرد

ترا که گفت که با کشتگان راز غمت

ز هم‌رهان به سر تازیانه یاد آرید)

(سمند دولت اگر چند سر کشیده رود

*

سر حلقه رندان

باز در کوی مغان بی سر و سامان شده‌ام

باز در میکه سر حلقه رندان شده‌ام

جهدی کن و سر حلقه رندان جهان باش)

(در خرقة چو آتش زدی ای عارف سالک

*

درد و درمان

بر لب رسید جان و به جانان نمی‌رسیم

از حد گذشت درد و به درمان نمی‌رسیم

خون شد دلم ز درد و به درمان نمی‌رسد)

(کارم ز دور چرخ به سامان نمی‌رسد

*

می مغانه

تا به کی غصه زمانه خوریم؟

با مغانه باده مغان خوریم

(مگر گشایش حافظ در این خرابی بود که بخشش از لش در می مغان انداخت)

*

عقل دیوانه

در بیابان عشق می‌گردند روح مدهوش و عقل دیوانه
(عقل دیوانه شد آن سلسله مشکین کو؟ دل ز ما گوشه گرفت ابروی دلدار کجاست؟)

*

غلام همت

غلام همت درویش قانعم کو را سر بزرگی و سودای پادشاهی نیست
(غلام همت آنم که زیر چرخ کبود ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است)

*

شیراز

نسیم خاک مصلی و آب رکن آباد غریب را وطن خویش می‌برد از یاد
(نمی‌دهند اجازت مرا به سیر و سفر نسیم خاک مصلی و آب رکن آباد)

*

فتنه آخر زمان

آتش غوغای عشق چون بنشستی نشست فتنه آخر زمان خاست چو برخاستی
(خواهم شدن به کوی مغان آستین فشان زین فتنه‌ها که دامن آخر زمان گرفت)

*

سوسن ده زبان

حیران بماند سوسن آزاده ده زبان تا خود که بند خامشی‌اش بر زبان فکند
(به سان سوسن اگر ده زبان شود حافظ چو غنچه پیش تو اش مهر بر دهن باشد)

غلام نرگس

غلام نرگس جماش آن سهی سرورم که از شراب غرورش به کس نگاهی نیست
(غلام نرگس مست تو تاجدارانند خراب باده لعل تو هوشیارانند)

*

کفر زلف

کفر زلف تو برآورده زایمان ما را
کفر زلفش ره دین می‌زد و آن سنگین دل
بر رهش مشعلی از چهره بر افروخته بود)

*

قربان، کیش

کیش او بگرفته قربان گشته‌ام
تسا نپنداری که ترکش کرده‌ام
(بر جبین نقش کن از خون دل من خالی
تا بدانند که قربان تو کافر کیشم)

*

خرقه ستیزی

منگر به حدیث خرقه پوشان
آن سخت دلان سست کوشان
(خدا را کم نشین با خرقه پوشان
رخ از رندان بی‌سامان می‌پوشان)

*

مجلس وعظ

پیش ما مجلس شراب خوش است
مجلس وعظ را صفایی نیست
(گر ز مسجد به خرابات شدم خرده مگیر
مجلس وعظ درازست و زمان خواهد شد)

*

کوی دوست

نام جنت مبر که عاشق را
خوشت از کوی دوست جایی نیست
(باغ بهشت و سایه طوبی و قصر حور
با خاک کوی دوست برابر نمی‌کنم)

وزن و قافیه

ز سنبلی که عذارت بر ارغوان انداخت
مرا به بیخودی آواره جهان انداخت
(خمی که ابروی شوخ تو در کمان انداخت
به قصد جان من زار ناتوان انداخت)

*

دوش عقلم هوس وصل تو شیدا می‌کرد
دلم آتشکده و دیده چو دریا می‌کرد

(سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد
آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد)

*

گرم عنایت او در به روی بگشاید
هزار دولتم از غیب روی بنماید
(اگر به باده مشکین دلم کشد شاید
که بوی خیر ز زهد و ریا نمی‌آید)

*

ساقیا باز خرابیم بده جامی چند
پخته‌ای چند فرو ریز به ما خامی چند
(حسب حالی ننوشتی و شد ایامی چند
محرمی کو که فرستم به تو پیغامی چند)

**

کلام آخر

بجز این سه غول زیبایی شعر فارسی (عطار، عراقی، عبید)، حافظ ما از شانه غولهای دیگری نیز بالا رفته است. نگارنده شرح این ماجرا را در مجموعه مقالات «خواجو و خواجه»، «کمال خجندی و حافظ شیرازی»، «میر سیدعلی همدانی و خواجه حافظ شیرازی»، «اوحدی مراغی و حافظ شیرازی»، «سعدی و حافظ»، «جلال‌الدین محمد و شمس‌الدین محمد» و مقالات و مقولات دیگر بررسی و باز نموده است. لزوم رعایت موازین اقتصادی سخن، ناگزیر دست رد بر سینه و سوسه‌ای زد که از ابتدای این مقال پایانی یکسره طرح و شرح همه مباحث فوق را پیش می‌کشید و پیشکش اطاله کلام می‌کرد. ضمن پوزش از روح بلند این بزرگان که هر کدام نقشی مهم در زروه نشینی حافظ ایفا کرده‌اند. ادامه بحث را به دفتتری دیگر موکول می‌کنیم...

پی نوشت‌ها

راز بزرگ

۱ - ن.ک به: شاملو. احمد، حافظ شیراز به روایت احمد شاملو، چاپ سوم، تهران، مروارید، ۱۳۶۵، مقدمه.

۲ - خرمشاهی. بهاء‌الدین، چهارده روایت، [رونق بازار حافظ‌شناسی. (مقاله)]: چاپ اول، تهران، کتاب پرواز، ۱۳۶۷. نیز:

قراگوزلو. محمد، حافظ و شهریار: (مقاله) ویژه بزرگداشت شهریار؛ اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی آذربایجان شرقی، ۱۳۷۲.

* فی‌المثل دیوانی که توسط استاد غلامحسین امیرخانی خوشنویسی شده، اگر چه به لحاظ زیبایی صوری بسیار نفیس است، اما از نظر ارزش‌های شعری تاریخی و حتی تصحیح ذوقی، انتقادی کاملاً سطحی و بی‌پایه و مایه است. این دیوان گران‌قیمت به نام حسین الهی‌قمشه‌ای وارد بازار!! شده است و جز این نیست حال و مال چاپ گران‌بها و بی‌مقداری از دیوان حافظ که توسط یونسکو تدوین گردیده و... دریغ از آنهمه تلاش برای هیچ!

۳ - نیساری. سلیم؛ مقدمه‌ای بر تدوین غزل‌های حافظ؛ چاپ اول، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۶۷.

۴ - ظاهراً مولانا عبدالرحمن جامی، در نفعات الانس، نخستین کسی است که حافظ را «لسان‌الغیب» خوانده است.

۵ - بنا بر گزارش روزنامه‌ها آرامگاه حافظ در تعطیلات نوروزی (۱۳۷۸) بیشترین بازدید کننده را داشته است. بنگرید به:

روزنامه‌های ایران، همشهری، و... ۱۳ و ۱۵ فروردین ۱۳۷۸.

۶ - شفیع‌ی کنکنی. محمدرضا، موسیقی شعر، چاپ دوم، تهران آگاه، ۱۳۶۸، مقدمه.

۷ - نگارنده این موضوع را در مقالات «خواجو و حافظ»، «نظامی و حافظ» «عبید و حافظ»، «کمال و حافظ»، «سلمان و حافظ» و... بررسی و بازنموده است.

* تکه شعر مشهوری است از احمد شاملو: دهانت را می‌بویند / مبادا که گفته باشی دوستت دارم / نازنین

۸ - هومن. محمود؛ حافظ چه می‌گوید؟ تهران، بی‌نا، بی‌تا، [تاریخ مقدمه ۱۳۱۷].

۹ - هژیر. عبدالحسین، حافظ تشریح؛ چاپ اول، تهران، علمی، ۱۳۶۸.

- ۱۰ - مجدزاده صهبا، جواد؛ سخنی چند درباره احوال و اشعار حافظ، اسپاهان (اصفهان)، بی‌نا، ۱۳۲۱.
- ۱۱ - محمودی بختیاری، علیقلی؛ - او. تو. من در عرفان ایران، چاپ اول، تهران، کتاب سرا، ۱۳۶۸.
- ۱۲ - شاملو، احمد، پیشین، مقدمه. شاملو اصولاً معتقد است که شعر نمی‌تواند به اعماق باورهای توده‌ها راه پیدا کند. ا. بامداد این موضوع را در مورد حافظ نیز صادق می‌داند و در پاسخنامه‌ای می‌نویسد: «آنچه راه به توده‌های میلیونی پیدا می‌کند شعر نیست. رنگ بابا کرم و نشاط و عشرت رو حوضی و بشکن شغشغانه است. مگر پس از هفتصد سال غزل حافظ توانسته است «دایره محدود روشنفکری» را بشکند و راهی به بیرون باز کند؟ دیوان حافظ تو هر طاقچه‌ای هست در دسترس هر مشدی قریانعلی و هر خاله خدیجه‌ای. ن. ک به: مجابی. جواد، شاملو شناخت، (موسیقی سنتی، حرفه‌ای سیاه)، چاپ اول، تهران، قطره، ۱۳۷۷، ص: ۴۱۴.
- ۱۳ - مطهری، مرتضی، عرفان حافظ «تماشاگه ران» چاپ سوم، تهران، صدرا، ۱۳۶۸، مقدمه.
- ۱۴ - زرین‌کوب، عبدالحسین، از کوچه رندان، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۸.
- ۱۵ - مرتضوی، منوچهر، مکتب حافظ «مقدمه‌ای بر مکتب حافظ» چاپ دوم، تهران، توس، ۱۳۶۸.
- ۱۶ - دیوان حافظ، تصحیح محمد قزوینی. قاسم غنی، چاپ سوم، تهران، زوار، ۱۳۵۷، مقدمه، نیز ن. ک به:
- صارمی، اسماعیل، حافظ از دیدگاه محمد قزوینی، چاپ اول، تهران، علمی، ۱۳۶۸.
- ۱۷ - خرمشاهی، بهاء‌الدین، حافظ نامه، چاپ دوم، تهران، علمی فرهنگی + سروش، ۱۳۶۸، (دو جلد)، مقدمه.
- ۱۸ - هروی، حسینعلی، شرح غزلهای حافظ، چاپ اول، تهران، نشر نو، ۱۳۶۹، (چهار جلد) مقدمه.
- ۱۹ - دستغیب، عبدالعلی، حافظ شناخت، چاپ اول، تهران، نشر علم، بی‌تا.
- ۲۰ - کزازی، میرجلال‌الدین؛ زیبایی‌شناسی سخن فارسی، چاپ اول، تهران، نشر مرکز، ۱۳۶۸، (۱ - بیان).
- ۲۱ - پرهام، مهدی، چرا حافظ را دوست داریم؟ نگین، ش: ۱۲۰، اردیبهشت ۱۳۵۴.
- ۲۲ - شفیعی‌کدکنی، محمدرضا، موسیقی شعر، مقاله «این کیمیای هستی» پیشین.

۲۳ - گوته. یوهان ولفگانگ، دیوان شرقی (حافظ نامه) برگردان شجاع‌الدین شفا، تهران، ابن‌سینا، ۱۳۴۳. نیز بنگرید به:

بورگل. یوهان کریستف؛ سه رساله درباره حافظ، برگردان کورش صفوی، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۹.

۲۴ - سامی. علی، شیراز شهر جاویدان، شیراز، لوکس (نوید)؛ ۱۳۶۳.

۲۵ - هنرمندی. حسن، ژید و ادبیات فارسی، چاپ اول، تهران، مروارید، ۱۳۵۳.

۲۶ - آربری. آرتور. جان، شیراز مهد شعر و عرفان؛ برگردان منوچهر کاشف، چاپ سوم، تهران، علمی. فرهنگی، ۱۳۶۵.

۲۷ - نظریه خانم پروفیسور شیمل و یوهانس شر را از میان یادداشت‌های پراکنده‌ام برداشته‌ام .
و اکنون مأخذ دقیق آن به یادم نیست!

**

فراگرد فکری

- ۱- ن. ک به: قطعاتی که مرحوم قزوینی در انتهای غزلهای حافظ آورده است. نیز: ملحقات جلد دوم دیوان حافظ مصحح پرویز ناتل خانلری، چاپ دوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۲، (۲ جلد).
- ۲- هروی، حسینعلی شرح غزلهای حافظ، چاپ اول، تهران، نشر نو، ۱۳۶۹، جلد اول، مقدمه، (۴ جلد) - ۳ در مورد افاضات محمد گلندام ن. ک به: قراگوزلو، محمد، شیوه شهر آشوبی (مقاله)، روزنامه همشهری، ۲۰ مهر، ۱۳۷۷، شماره ۱۶۶۵. قراگوزلو، محمد، رقیب آزارها فرمود... (مقاله)، روزنامه صبح امروز، ۵ و ۱۱ مرداد ۱۳۷۸. درباره هویت حقیقی محمد گلندام ن. ک به: طباطبایی، محمد محیط، محمد گلندام شیرازی (مقاله)، [آنچه درباره حافظ باید دانست]؛ چاپ اول، تهران، بعثت، ۱۳۶۷.
- ۴- استدلال استاد مطهری درباره اینکه قاضی میر سید شریف جرجانی استاد حافظ بوده است، به لحاظ منطق تاریخی پذیرفتنی نیست. چرا که تاریخ ولادت میرسید شریف جرجانی به احتمال قریب به یقین ۷۴۰ هـ ق است و همین امر - یعنی حداقل ۲۰ سال فاصله سنی - سبب می‌شود که درباره اظهار نظر مرحوم مطهری به دیده تردید بنگریم. مطهری، مرتضی؛ تماشاگاه راز «عرفان حافظ» چاپ سوم، تهران، صدرا، ۱۳۶۹، مقدمه.
- ۵- قراگوزلو، محمد؛ همراه با حافظ شیراز در کوچه باغهای اصفهان؛ (مقاله)؛ روزنامه همشهری ۱۹ اسفند ۱۳۷۷، شماره ۱۷۸۷، نیز: مقاله پنجم از همین مجموعه: هذیان تذکره‌نویس
- ۶- همایی، جلال؛ مقام حافظ؛ چاپ دوم، تهران، فروغی، بی‌تا.
- ۷- ن. ک به: مبحث تصرف حافظ در شعر خود؛ دیوان خواجه حافظ شیرازی، مصحح ابوالقاسم انجوی شیرازی، چاپ ششم، تهران؛ علمی؛ ۱۳۶۷ (ص ۱۲۹).
- ۸- ن. ک به: کتبی. محمود؛ تاریخ آل مظفر، تصحیح عبدالحسین نوایی، چاپ اول، امیرکبیر، ۱۳۶۲. نیز: ابن عربشاه؛ عجایب المقدر فی اخبار التیمور؛ (زندگی شگفت‌آور تیمور)، ترجمه: محمدعلی نجاتی؛ چاپ چهارم، تهران، علمی، فرهنگی، ۱۳۷۰.
- قراگوزلو، محمد؛ گورستان بی‌مرز (مقاله - سخنرانی در کنگره هشتمین سال یورش

- مغولان به ایران. دانشگاه شهید بهشتی، (۱۳۷۵). نیز:
- مروری بر یورش مغولان (مقاله)، کیهان فرهنگی، تیر ۱۳۷۸، ش: ۱۵۳.
- ۹- همایونفرخ، رکن‌الدین، حافظ خراباتی (دوره جدید)، چاپ اول، تهران، اساطیر، ۱۳۷۰ (۷ جلد).
- ۱۰- هومن. محمود؛ حافظ چه می‌گوید، به کوشش اسماعیل خوبی، چاپ اول، (زیراکس)، تهران، طهوری، ۱۳۵۷، (مقدمه).
- ۱۱- بامداد. محمدعلی، الهامات حافظ، چاپ اول، تهران، ۱۳۵۹.
- ۱۲- شاملو. احمد، حافظ شیراز به روایت احمد شاملو، چاپ سوم، تهران، مروارید ۱۳۵۸، (مقدمه، ص ۲).
- ۱۳- دستغیب. عبدالعلی؛ حافظ شناخت؛ - چاپ اول، تهران؛ نشر علم؛ بی‌تا، (ج دوم، ص ۵۱۷).
- ۱۴- شاملو. احمد، پیشین.
- ۱۵- مقدمه جامع دیوان حافظ، به نقل از: دیوان خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، به اهتمام محمد قزوینی. قاسم غنی، چاپ پنجم، تهران، زوار، ۱۳۶۷، مقدمه: ص قو.
- ۱۶- مجموعه مقالات حافظ‌شناسی، (حافظ چندین هنر) به کوشش سعید نیاز کرمانی، چاپ اول، تهران، پاژنگ، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۷۸.
- ۱۷- هروی. حسینعلی، شرح غزلهای حافظ، مقدمه، پیشین.
- * قراگوزلو. محمد، حالات عشق پاک، چاپ اول، تهران، مولف، ۱۳۷۸.
- ۱۸- نیساری. سلیم، مقدمه‌ای بر تدوین غزلهای حافظ، چاپ اول، تهران، علمی، ۱۳۶۷.
- ۱۹- غنی. قاسم، تاریخ عصر حافظ، چاپ چهارم، تهران، زوار، ۱۳۶۶، ص ۲۱۸.
- ۲۰- پیشین، ص ۲۸۶.
- ۲۱- روزنامه همشهری، دوشنبه ۶ آذر ۱۳۷۴، سال سوم، شماره ۸۴۴، ص ۱۶.
- ۲۲- ن. ک به: رضی. هاشم، آیین مهر، ص ۴۲.
- ۲۳- پیشین، نیز بنگرید به: کزازی. جلال‌الدین، مروری بر اندیشه‌های مهری حافظ، مجلدات حافظ‌شناسی. ج ۹.
- ۲۴- قراگوزلو. محمد، مرد کار افتاده باید عشق را (مقاله)، کیهان فرهنگی، شماره ۱۲۰ -
- ۲۵- طبری. احسان؛ برخی بررسیها، چاپ اول، تهران، نشر دنیا، ۱۳۴۸، ص ۲۶۳.
- ۲۶- هروی. حسینعلی، شرح غزلهای حافظ، پیشین.

مفر طنز

- ۱ - معین. محمد؛ فرهنگ متوسط فارسی، چاپ هفتم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۲۲۷.
نیز: پیشین، ج ۴، ص ۵۱۰۵ / ص ۵۱۲۸.
- ۲ - شیرازی. رضا، مثل آباد؛ چاپ اول، تهران، پیام آزادی، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۸۳-۸۲.
- ۳ - دهخدا. علی اکبر؛ امثال و حکم؛ چاپ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۸، ج ۱.
- ۴ - ابن رشیق قیروانی. ابو علی حسن، العمده فی محاسن الشعر و آدابه و نقده؛ تصحیح محمد محیی الدین عبدالحمید، مصر، ۱۹۶۳، ج ۱، ص ۲۰۸.
- ۵ - شفیع کدکنی، محمدرضا، صور خیال در شعر فارسی، چاپ سوم، تهران، آگاه، ۱۳۶۶، ص ۱۴۷.
- ۶ - تفتازانی. سعدالدین؛ مطول، چاپ ترکیه، ۱۳۶۰، هق، ص ۳۷۵.
- ۷ - جرجانی. عبدالقاهر؛ دلائل الاعجاز؛ چاپ سید رشید رضا، قاهره، بی تا، ص ۵۸.
- ۸ - کزازی. میرجلال الدین؛ زیبایی شناسی سخن فارسی، چاپ اول، تهران، نشر مرکز، ۱۳۶۸، ص ۱۶۶، (بیان).
- ۹ - خرمشاهی. بهاء الدین حافظ نامه، چاپ دوم، تهران، علمی، فرهنگی، ۱۳۶۷، (۲ جلد) ج ۱، مقدمه ص ۳۷.
- ۱۰ - به نقل از: دستغیب. عبدالعلی، حافظ شناخت، چاپ اول، تهران، نشر علم، بی تا. جلد دوم، ص ۲۹۱.

مشکلات امنیتی

- ۱ - ساقی‌نامه و مغنی‌نامه حافظ در نوع خود زیبا و قابل بحث است. ن.ک به: فرزاد. مسعود؛ کشف مغنی‌نامه حافظ؛ (مقاله) نیز ن.ک به: ریاحی. محمدمین؛ گلگشت در شعر و اندیشه حافظ (مقاله این رباعی‌ها از حافظ نیست) چاپ اول، تهران، علمی، ۱۳۶۹.
- ۲ - درباره این شخصیت مشکوک بنگرید به: محیط طباطبایی. محمد؛ آنچه درباره حافظ باید دانست (مقاله شمس‌الدین محمد گلندام شیرازی)، چاپ اول، تهران، بعثت، ۱۳۶۷.
- ۳ - ن.ک به: مقدمه جامع دیوان حافظ، ص: قو، قز، قح، قط، به اهتمام: محمد قزوینی، قاسم غنی، چاپ اول، تهران، مطبوعه مجلس، ۱۳۲۰.
- ۴ - ر.ک به: قراقرزلو. محمد؛ قیام سربداران کرمان به روایتی دیگر (مقاله و سخنرانی در دانشگاه شهید بهشتی)؛ سمینار هشتادمین سال یورش مغولان به ایران، ۱۳۷۵. نیز: کیهان فرهنگی، ش ۱۲۹، فروردین ۱۳۷۸.
- تکه‌ای از شعر شاملو.
- ۵ - عبید زاکانی؛ کلیات؛ به کوشش مسیو فرته فرانسیس؛ از روی نسخه چاپ ۱۳۰۳ (استانبول)، بی‌تا، لطایف فارسی، ص ۲۷۹.
- ۶ - همان، ص ۲۰.
- ۷ - همان، ص ۲۶۷.
- ۸ - خواجه حدائق پنج قصیده در مدح مبارزالدین محمد سروده است. از جمله قصایدی به مطلع: «چو عنقای خورشید را پر بلرز...» نیز: «ترکی که بر قمر ز شیش طوق عنبر است...» همچنین مثنوی «گوهرنامه» را با مدح مبارزالدین آغاز کرده است:
مبارز آن سکندر ملک صفدر که پیروز است و منصور و مظفر
به علاوه کتاب «مفاتیح القلوب و مصابیح العیوب» را به نام مبارزالدین نوشته است. با این همه خواجه قصیده‌ای هم در سپاس ابو اسحق اینجو گفته. چنانکه دانسته است خواجه مدتی در کرمان و یزد و زمانی هم در شیراز بسر برده و هم در این دیار هیچ‌کاره ملک وجود گشته است. شاعر کرمانی به هر دیار که رفته حاکم وقت را سپاس و ستایش گفته

است. بی‌توجه به ماهیت و عملکرد ایشان. همین امر و توجه به این نکته که حافظ در شرایطی بسیار دشوارتر از خواجه نه تنها مدح مبارزالدین را نگفته، بلکه با وی نیز در آویخته است، از جایگاه ممتاز خواجه شیراز حکایت می‌کند.

بنگرید به:

- قراگوزلو. محمد؛ خواجه و خواجه (۲ مقاله) - مقاله ۱ بررسی ممدوحان خواجه و حافظ - کنگره بین‌المللی بزرگداشت خواجهی کرمانی، کرمان، مهرماه ۱۳۷۰.

۹- خواند میر؛ حبیب‌السیب فی اخبار افراد البشیر، ج ۳، ص ۱۶۹.

۱۰- دستغیب. عبدالعلی؛ حافظ شناخت، ج ۲، ص ۹۶.

۱۱- معین. محمد؛ حافظ شیرین‌سخن، ج ۲، ص ۱۱۲.

۱۲- مرتضوی. منوچهر، مکتب حافظ «مکتب رندی».

۱۳- مجدزاده صهبا. جواد؛ حافظ‌شناسی، ج ۹، (مقاله)

۱۴- درباره سفرهای حافظ ن. ک به: قراگوزلو. محمد، همراه با حافظ شیراز در کوچه باغهای

اصفهان: (سخنرانی، مقاله) - پیش زمینه کنگره بزرگداشت اصفهان، سخنرانی در جمع

دانشجویان دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.

۱۵- محمد معین، همان، ص ۱۲۰.

۱۶- ع. دستغیب، همان، ص ۱۴۶.

* دشتی. علی، نقشی از حافظ، چاپ چهارم، تهران، اساطیر، ۱۳۶۶، ص ۱۵.

*۱ از سعدی تا جامی، ص ۲۰۷، نیز: حافظ شیرین‌سخن، ص ۲۴۳.

*۲ در اثنا این قضیه عورات وی جمع مسودات را پاره‌پاره کردند و شستند، تا مبادا مضرتی

از آنها به وی رسد. ن. کبه: اوحدی. تقی‌الدین، عرفات‌العاشقین، ص ۷۸، نیز:

حافظ یکتایی، ص ۱۵.

*۳ از سعدی تا جامی، ص ۲۰۸، نیز: غنی. قاسم، تاریخ عصر حافظ، ص: سا؛ نیز: حافظ

شیرین‌سخن، ص ۱۹۱.

۱۷- آنجوی شیرازی. ابوالقاسم؛ دیوان حافظ شیرازی، تصحیح و مقدمه و حواشی...

ص: ۱۱۹-۱۱۷.

- ۱۸ - ن. ک. به: مقدمه حافظ شیراز به روایت احمد شاملو؛ ص ۳.
- ۱۹ - شفیع کدکنی. محمدرضا؛ درباره شهید بودن حافظ (مقاله)؛ حافظ‌شناسی، جلد ۱۱، ص ۱۱.
- ۲۰ - مقدمه حافظ شیراز، ص ۴.
- ۲۱ - صارمی. اسماعیل؛ حافظ از دیدگاه قزوینی، ص ۲۵۳.

**

هدیان تذکره نویس

۱ - حافظ جای دیگری فرموده:

سخندانی و خوشخوانی نمی‌ورزند در شیراز

بیا حافظ که تا خود را به ملک دیگر اندازیم

۲ - «شهر بند» از اصطلاحاتیست که نظامی در مخزن الاسرار به کار برده و از آن مفهوم زندانی را - احتمالاً - در نظر داشته. ن. ک به:

ثروتیان، بهروز... آیین غیب... چاپ اول، کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، ۱۳۶۹.

۳ - حافظ مصرع دوم را از عبید گرفته:

[نسیم خاک مصلی و آب رکن آباد غریب را وطن خویش می‌برد از یاد]

- ن. ک به:

کلیات عبید، تصحیح و مقدمه، عباس اقبال آشتیانی، چاپ دوم، تهران، طلوع، ۱۳۶۸.

۴ - ن. ک به: غنی. قاسم؛ تاریخ عصر حافظ... چاپ سوم، تهران، زوار، ۱۳۵۷.

۵ - در زمینه «زندان سکندر» و «ملک سلیمان» ن. ک به: مجموعه مجلدات حافظ‌شناسی، به کوشش سعید نیازکرمانی، جلد ۱۵-۱، تهران، پاژنگ.

۶ - حافظ از تبریز سخن گفته اما نه به تعریف و تمجید:

عراق و فارس گرفتی به شعر خوش حافظ بیا که نوبت تبریز و وقت بغداد است
۷ - مقدمه جامع دیوان ن. ک به:

دیوان حافظ به اهتمام قاسم غنی. محمد قزوینی، چاپ اول، تهران، مطبعه مجلس، ۱۳۲۰.

۸ - ن. ک به: نظرات فاضلانه انجوی شیرازی در مقدمه دیوان حافظ مصحح نامبرده، انتشارات جاویدان، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۵.

۹ - ن. ک به: محیط طباطبایی؛ «آنچه درباره حافظ باید دانست» چاپ اول، تهران، بعثت، ۱۳۶۷.

۱۰ - ن. ک به: ابن عربشاه؛ عجایب المقدور فی اخبار التیمور، برگردان: محمدعلی نجاتی، چاپ سوم، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۶۶.

۱۱ - شاملو. احمد، حافظ شیراز به روایت احمد شاملو، چاپ چهارم، تهران، مروارید، ۱۳۶۲.

۱۲ - کلیات عبید، پیشین.

- ۱۳ - تاریخ عصر حافظ، پیشین.
- ۱۴ - آربری، ا.ج، شیراز مهد شعر و عرفان، برگردان: کاشف. منوچهر؛ چاپ پنجم، تهران، علمی، فرهنگی؛ ۱۳۶۵.
- ۱۵ - رازی، امین احمد؛ تذکره هفت اقلیم؛ ۱۰۱۰ ه.ق. جواد فاضل، ج ۲، ص ۲۸۶.
- ۱۶ - هنرفر. لطف‌الله، هرمز، گنجینه آثار تاریخی اصفهان، آثار باستانی، الواح، کتیبه‌های تاریخی - چاپ اول؛ اصفهان؛ کتابفروشی ثقفی، ۱۳۴۴.
- ۱۷ - ملاح. حسینعلی، حافظ و موسیقی، چاپ دوم، تهران؛ هیرمند، تاریخ مقدمه ۱۳۶۳.

**

یک فروغ رخ ساقی

۱- بنگرید به :

- میبیدی، ابوالفضل رشیدالدین؛ - کشف الاسترار و عدة الابرار؛ به سعی و اهتمام علی اصغر

حکمت، چاپ پنجم، تهران؛ امیرکبیر، ۱۳۷۱ ج ۱ - ص ۴۷۷ و ج ۸ - ص ۳۸۶.

- عین القضاة همدانی؛ - تمهیدات؛ مقدمه، تصحیح و تحشیه و التعليق : عقیف عسیران؛ چاپ

چهارم، تهران، منوچهری؛ ۱۳۶۰ / ص : ۹ - ۲۶۵ - ۲۷۵.

- فروزانفر، بدیع الزمان؛ - احادیث مثنوی، چاپ دوم؛ تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۷ / ص : ۲۹.

- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن؛ - جامع الصغیر، الطبعة الرابعة؛ القاهرة؛ دارالکتب

العلمیه، ۱۳۷۳ هـ ق / ص : ۳۰۱.

- ابن عربی، محی الدین؛ - فصوص الحکم، (فُص علویه فی کلمه موسویه)، به قلم ابوالعلا

عقیفی؛ الطبعة الثانية، بیروت؛ دارالکتب العربی، ۱۴۰۰ هـ

- آشتیانی، جلال الدین؛ - شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم؛ چاپ سوم، تهران؛

امیرکبیر؛ ۱۳۷۰ / ص : ۲۰۵ - ۳۰۷.

۲- صدرالمتألهین؛ اسفار اربعه؛ ج ۱ - ص ۱۲۹.

صدرالدین محمد شیرازی؛ - الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه؛ الطبعة الثالثة،

بیروت؛ دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م، ج ۹.

۳- صدرالدین محمد شیرازی؛ - شواهد ربوبیه؛ - برگردان جواد مصلح؛ چاپ اول، تهران،

سروش، ۱۳۶۷، / ص ۶۰.

۴- همان - ص ۷۸.

۵- درباره حقیقت بنگرید به :

The Encyclopedia of philosophy logic - New york.

۶- شواهد ربوبیه؛ همان - ص ۲۱۶.

۷- همان - ص ۲۱۷ - ۲۱۹.

۸- آشتیانی. سیدجلال الدین؛ - رسائل سبزواری؛ چاپ اول، تهران، اسوه، ۱۳۷۰ / ص : ۱۶۷.

۹- مطهری. مرتضی؛ شرح مبسوط منظومه، چاپ اول، تهران، صدرا، ۱۳۶۵ / ص ۲۰۹ - ج ۱.

- ۱۰ - سبزواری. حاج ملاهادی؛ منظومه، چاپ سنگی، بی‌تا.
- ۱۱ - شواهد ربوبیه، ص: ۳ - ۲۲۲.
- ۱۲ - آشتیانی، سیدجلال‌الدین؛ رسائل سبزواری، پیشین، ص: ۸ - ۱۶۷.
- ۱۳ - افلاطون؛ جمهوریت؛ منوچهر بزرگمهر؛ چاپ دوم، خوارزمی، ۱۳۶۸، ص ۱۰۷.
- ۱۴ - حاج ملاهادی سبزواری؛ اسرارالحکم، افسست، بی‌تا ص ۲۱.
- ۱۵ - فروغی، محمدعلی؛ سیر حکمت در اروپا؛ چاپ اول، تهران؛ زوار، ۱۳۱۷ - (۲ جلدی) - ج ۱ - ص ۹۶.
- ۱۶ - معین، محمد، فرهنگ معین، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ - شش جلدی.
- ۱۷ - رجایی بخارایی، احمدعلی؛ فرهنگ اشعار حافظ، چاپ دوم، تهران، علمی، ۱۳۶۹، ص ۳۳۸.
18. Plotin et pajanisme Religieux, par E Krakowski. P.181 / Philosophie de l'Une amour et dela Beaute', par krakowski. P : 27.
19. Histoire de la philosophie per Alfred Fouille. P : 211.
- ۲۰ - مسعودی، علی‌بن حسین؛ التنبیه و الاشراف؛ عنی بتصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی؛ درالصاوی للطبع و النشر و التألیف بشارع؛ درب الجماهیر ۱۰۳، بالقرب من باب الخلق بالقاهره؛ ص ۱۷۸.
- ۲۱ - رجایی بخارایی؛ پیشین، ص: ۴۳۶.
- غنی، قاسم، تاریخ تصوف در اسلام، چاپ سوم، تهران، زوار، ۱۳۶۵، ص ۱۱ - ۱۳۰.
- ۲۲ - بلخی، جلال‌الدین محمد؛ مثنوی معنوی؛ رنیکلسن؛ چاپ ششم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳، ص ۱.
- ۲۳ - علی کاشانی. عزالدین محمود، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه؛ تصحیح، مقدمه، تعلیقات، جلال همایی، چاپ دوم، تهران، سنایی، تاریخ مقدمه ۱۳۲۵ / ص: ۱۳۰.
- ۲۴ - جرجانی، میرسید شریف؛ - التعریفات؛ القاهره، مصطفی البابی الحلبی، ۱۳۵۷ هـ / ذیل تجلی.
- ۲۵ - کاشانی، عبدالرزاق؛ اصطلاحات الصوفیه - در کاشیه شرح منازل السائرین؛ چاپ دوم؛ تهران؛ حامدی، ۱۳۵۴ / ص: ۱۷۵.
- ۲۶ - ابن عربی، للشیخ الاکبر محی الدین؛ فصوص الحکم؛ التعليقات عليه بقلم ابوالعلا عفیفی؛ الطبعة الثانية؛ بیروت؛ دارالکتب العربی، ۱۴۰۰ هـ ق / ص: ۲۴۵.
- ۲۷ - پیشین - ص ۱۱۱.

- ۲۸ - قونوی، صدرالدین؛ ترجمه و متن کتاب الفلوك يا كليلد اسرار فصوص الحكم؛ مقدمه و تصحيح و ترجمه: محمد خواجهی؛ آبان، چاپ اول، ۱۳۷۵؛ ص ۵۰.
- ۲۹ - هجویری، علی بن عثمان؛ - كشف المحجوب؛ تصحيح: د. ژوكرفسکی به مقدمه قاسم انصاری، تهران؛ طهوری؛ ۱۳۵۸ / ص ۵۰۴.
- ۳۰ - بوعلی سینا؛ - رساله عشق، چاپ اول، تهران، كلاله خاور، بی تا، ۲۸.
- ۳۱ - نجم‌الدین رازی، عبدالله بن محمد؛ - مرصاد العباد؛ - به اهتمام محمد امین ریاحی؛ تهران؛ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲ / ص: ۳۱۶ - ۳۲۹.
- ۳۲ - میرسیدعلی همدانی؛ مشارب الانواق؛ به اهتمام: محمد خواجهی، تهران، مولا، ۱۳۶۲، ص ۴۲.
- ۳۳ - عراقی، ابراهیم بن بزرگمهر فخرالدین؛ - لمعات، به اهتمام محمد خواجهی، تهران، مولا، ۱۳۶۲ (لمعه اول - دوم - سوم - هفتم).
- ۳۴ - جامی، نورالدین عبدالرحمن؛ اشعه اللمعات، به انضمام سوانح غزالی؛ به اهتمام محمد خواجهی، تهران، مولا؛ ۱۳۵۲؛ ص ۱۲۲.
- ۳۵ - اسفار الاربعه، پیشین، ج ۱ / ص ۱۹۹ - ۲۰۱.
- ۳۶ - آشتیانی، سیدجلال‌الدین؛ رسائل سبزواری؛ پیشین؛ ص ۱۶۸ به بعد.
- ۳۷ - جامی، نورالدین عبدالرحمن؛ نفحات الانس؛ به اهتمام م، توحیدی پور، ص ۳۳.
- ۳۸ - آشتیانی، سیدجلال‌الدین؛ - شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحكم، مشهد؛ کتابفروشی باستان، ۱۳۸۵ ق/ ص ۲۲۳.
- ۳۹ - جامی، نورالدین عبدالرحمن؛ - لوايح، چاپ لاهور، ص ۳۷ به نقل از: ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ - شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی؛ - چاپ دوم، تهران، حکمت، ۱۳۶۶، ص ۲۸۳ - ۲۸۴.
- ۴۰ - شبستری، محمود؛ - رساله حق الیقین، باب اول؛ ص ۲۹.
- ۴۱ - مطهری، مرتضی؛ - شرح مبسوط منظومه، چاپ اول، تهران، حکمت، ۱۳۶۱ (ج ۱ - ص ۲۰۹).
- ۴۲ - شبستری، محمود؛ گلشن‌راز؛ تصحيح و مقدمه: صمد موحد، چاپ اول، تهران، طهوری، ۱۳۶۸.
- ۴۳ - بلخی، جلال‌الدین محمد؛ - کلیات شمس تبریزی (دیوان کبیر) به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.

۴۲- نیکلس، رنالد؛ -مقدمه رومی و تفسیر مثنوی، ترجمه و تحقیق اوانس اوانسیان؛ چاپ دوم،

تهران، نشر نی، ۱۳۶۶ / ص ۲۷۰.

۴۵- پیشین؛ - ص ۲۷۲.

۴۶- شعاع اندیشه و شهود ... پیشین ص ۲۸۸.

**

پیر حافظ

- ۱ - معین. محمد، فرهنگ معین، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۵، ۷ جلد، ج ۱، ص ۸۸۵
- ۲ - عزالدین کاشانی. محمود بن علی، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، مقدمه و تصحیح جلال همایی، تهران، سنایی، ۱۳۲۳، ص ۱۱۱ و ۲۲۶.
- ۳ - ژنده پیل، (شیخ احمد جام)، انس التائیین و صراط الله المبین، باب دهم، ص ۱۲۶.
- ۴ - هجویری. ابوالحسن علی بن عثمان، کشف المحجوب، ژوکوفسکی، مقدمه، قاسم انصاری، چاپ اول، تهران، زوار، ۱۳۵۸، ص ۶۲
- ۵ - عطار. فریدالدین، دیوان غزلیات عطار، به اهتمام و تصحیح، تقی تقضلی، چاپ سوم، تهران، علمی، فرهنگی، ۱۳۶۲، غزل ۱۹۵، ص ۷-۱۴۶.
- ۶ - پیشین، ص ۶۲۸
- ۷ - خرمشاهی. بهاءالدین، حافظ نامه، چاپ دوم، تهران، علمی، فرهنگی، سروش، ۱۳۶۸، (۲ جلد) جلد اول، مقدمه.
- ۸ - مرتضوی. منوچهر، مکتب حافظ، چاپ دوم، تهران، توس، ۱۳۶۵، (بررسی حکایت شیخ صنعان).
- ۹ - خواجه گوید:
خرقه رهن خانه خمار دارد پیر ما ای همه رندان مرید پیر ساغر گیر ما
دیوان خواجوی کرمانی: به اهتمام احمد سهیلی خوانساری، چاپ دوم، تهران، پاژنگ، ۱۳۶۹، ص ۵.
- ۱۰ - مکتب حافظ، پیشین، ص ۸۳
نیز درباره ریشه‌های تاریخی و چستی هویت شیخ صنعان، بنگرید به:
- قراگوزلو. محمد، مرد کار افتاده باید عشق را (مقاله): کیهان فرهنگی، ویژه کنگره جهانی عطار نیشابوری، شماره ۱۲۰.
- ۱۱ - عطار. فریدالدین، تذکرة الاولیا، مقدمه، فهرست، تصحیح، محمد استعلامی، چاپ پنجم، تهران، زوار، ۱۳۶۶، ص ۶۴۲
- ۱۲ - خواجوی کرمانی، خمسه خواجوی کرمانی، تصحیح: سعید نیاز کرمانی، چاپ اول، تهران، پاژنگ، ۱۳۷۱.

- ۱۳ - دیوان اوحدی مراغی، تصحیح: سعید نفیسی، چاپ سوم، تهران، سنایی، ۱۳۲۵، ص ۲۴.
- ۱۴ - قزوینی، محمد، تصمین‌های حافظ، یادگار، سال اول، شماره ۸، ص ۶۳ و ۶۴.
- ۱۵ - دیوان اوحدی مراغی، پیشین، ص ۵۸۷.
- ۱۶ - دولت‌شاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، به اهتمام محمد رضائی، چاپ دوم، تهران، کلاله خاور، ۱۳۶۶، ص ۱۵۷.
- ۱۷ - دیوان شیخ کمال خجندی، تصحیح عزیز دولت‌آبادی، چاپ اول، تبریز، بی‌تا.
- ۱۸ - شیرازی. جلال‌الدین محمد، اوصاف المقربین، ص ۶۶-۶۵.
- ۱۹ - مرتضوی، منوچهر، مکتب حافظ، ص ۲۷۴-۲۷۳.
- ۲۰ - دیوان کمال خجندی، ص ۱۲، ۹، ۴، ۲۰، ۶۳، ۷۸، ۱۲۴، ۱۵۰، ۱۵۰، ۳۱۷ و ...
- ۲۱ - خواند میر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین‌الحسینی، حبیب‌السیر فی اخبار افراد بشر، کتابخانه خیام، ۱۳۳۱، جلد ۲، ص ۵۴۲.
- ۲۲ - جامی. نورالدین عبدالرحمن، نفحات الانس، تصحیح، مقدمه، پیوست: مهدی توحیدی‌پور، کتابفروشی سعدی، ۱۳۳۶، ص ۴۴۷.
- ۲۳ - امیرسیدعلی همدانی، مشارب الاذواق، مقدمه و تصحیح: محمد خواجوی، چاپ اول، تهران، مولی، ۱۳۶۲، (در قرآن و ادبیات داستانی ظاهر قضیه این است که خضر در طی طریقت موسی را رهبری کرده است. بر خلاف بیت میرسیدعلی همدانی).
- ۲۴ - بلخی. جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، به اهتمام ر. نیکسن، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۵، (دفتر ششم).
- ۲۵ - پیشین، دفتر اول، ص ۵۹.
- ۲۶ - مکتب حافظ، پیشین.
- ۲۷ - سودی بسنوی، محمد، شرح سودی برحافظ، برگردان عصمت ستارزاده، چاپ سوم، تهران، زرین‌نگاه، ۱۳۶۶، چهار جلد، ج ۲، ص ۱۱۸۸.
- ۲۸ - فخرالزمانی قزوینی. ملاعبدالنبی، تذکرة میخانه، به اهتمام: احمد گلچین معانی، تهران، اقبال، ۱۳۴۰، (زیرنویس ص ۹۳).
- ۲۹ - صدیقیان. مهیندخت، فرهنگ واژه‌های حافظ به انضمام فرهنگ بسامدی، با همکاری

- ابوطالب میرعابدینی، چاپ اول، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶، ص ۲۵۲.
- ۳۰ - در سوره کهف داستان سفر موسی و خضر به شرح آمده است.
- ۳۱ - عطار. فریدالدین، منطق الطیر، به اهتمام صادق گوهرین، چاپ سوم، تهران، علمی، فرهنگی، ۱۳۶۵، ص ۱۲۱-۷۷.
- ۳۲ - خواجه. ابوالعطا محمودبن محمود، دیوان خواجهی کرمانی، به اهتمام: احمد سهیلی خوانساری، چاپ دوم، تهران، پازنگ، ۱۳۷۱
- ۳۳ - اوحدی مراغی، کلیات اوحدی، به اهتمام: سعید نفیسی، چاپ سوم، تهران، سنایی، ۱۳۳۳، ص ۷۹.
- ۳۴ - دیوان کمال خجندی، ص ۲۶۹.
- ۳۵ - سیوطی. جلال‌الدین عبدالرحمن، جامع الصغیر، الطبعة الرابعة، القاهرة، دارالکتب العلمیه، ۱۳۷۳ هـ.ق، ۱۹۷۴ م، ج ۱، ص ۳۴۶.
- ۳۶ - جعفری لنگرودی. محمدجعفر، راز بقای ایران در سخن حافظ، چاپ اول، تهران، گنج دانش، ۱۳۶۸، ص ۱۴۵.
- ۳۷ - معین. محمد، فرهنگ متوسط فارسی، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۴۰۴.
- ۳۸ - هجویری. علی بن عثمان، کشف‌المحجوب، د. ژوکوفسکی، مقدمه: قاسم انصاری، چاپ اول، تهران، طهوری، ۱۳۵۸.
- ۳۹ - رجایی. احمدعلی، فرهنگ اشعار حافظ، چاپ چهارم، تهران، علمی، ۱۳۶۴.
- ۴۰ - قزوینی. محمد، یادداشت‌های قزوینی، به کوشش: ایرج افشار، دانشگاه تهران، ۱۳۳۲.
- ۴۱ - معین. محمد، مزینسنا و ادب فارسی، ص ۴۳۳.
- ۴۲ - عطار، منطق الطیر، مشکور، از ص ۷۷، تا ۱۰۲.
- ۴۳ - زرین کوب. عبدالحسین، «یادداشت‌ها و اندیشه‌ها»، ص ۱۷۲.
- ۴۴ - عزالدین علی بن الاثیر، «کامل تاریخ بزرگ اسلام»، ترجمه ابوالقاسم حالت، جلد ۲۰، ص ۳۷ (به نظر می‌رسد که مرحوم دهخدا نیز از روایت ابن اثیر سود جسته است. لغت نامه ذیل صنعان).
- ۴۵ - ن. ک به: یاقعی، «مرات الجنان»، حیدرآباد دکن، ص ۱۲.

- ۴۶- ن. ک به: ابن الجوزی، «المنتظم»، ۱۳۸.
- ۴۷- غوث، قطب اولیا، آنگاه که به وی التجا نمایند و جز در آن هنگام وی را غوث نخوانند.
زرین‌کوب. عبدالحسین، «سرّنی»، ج ۱، ص ۱۹۵.
- ۴۸- ابن جهضم همدانی، «بهجة الاسرار و معدن النوار»، ص ۶.
- ۴۹- معین، فرهنگ متوسط فارسی، فهرست اعلام، ص ۱۱۴۳.
- ۵۰- ن. ک به: نفیسی، سعید جستجو در احوال و آثار فریدالدین عطار نیشابوری، صص ۹۱-۹۰.
- ۵۱- جلال‌الدین رامپوری، غیاث‌الدین محمد، «غیاث‌اللغات»، ذیل صنعان.
- ۵۲- خوانساری اصفهانی، «روضات الجنان»، ۵۲۰، ص ۸۵.
- ۵۳ و ۵۴- مرتضوی، منوچهر، «مکتب حافظ»، از ص ۲۲۱ تا ۲۲۶.
- ۵۵- مینوی، مجتبی، «از خزائن ترکیه»، ص ۱۱.
- ۵۶- مدرس، میرزا محمدعلی، «ریحانة الادب»، ج ۷-۸، ص ۵۶۷.
- ۵۷- زرین‌کوب، عبدالحسین، «ارزش میراث صوفیه»، ص ۱۶۰.
- ۵۸- فروزانفر، بدیع‌الزمان، «شرح احوال و نقد آثار عطار»، صص ۳۲۰، ۳۲۹، ۳۳۶.
- ۵۹- مینوی، مجتبی، «از خزائن ترکیه»، صص ۱۳-۱۱.
- ۶۰ و ۶۱- فروزانفر، بدیع‌الزمان، شرح احوال و نقد آثار عطار، صص ۳۲۹-۳۳۶.
- ۶۲- مینوی، مجتبی، از خزائن ترکیه، صص ۱۱-۱۳.
- ۶۳ و ۶۴- منور، محمد، «اسرار التوحید» مقدمه، تصحیح و تعلیقات، محمدرضا شفیعی کدکنی، ج ۲، ص ۱۷۰۸/۲، ص ۲۵۰.
- ۶۵- ابن خلکان، «وفیات الاعیان»، ج ۳، ص ۳۱۶.
- ۶۶- فروزانفر، بدیع‌الزمان، «ترجمه رساله قشیریه»، ص ۶۵۸.
- ۶۷- هجویری، «کشف‌المحجوب»، ص ۱۸۰.
- ۶۸- حسین‌رازی، محمد، «نزهة الکرّام و بستان العوام»، محمد شیروانی، ج ۲، ص ۴۵۸، ج ۱، ص ۲۵۶.
- ۶۹- یاقوت حموی، «معجم البلدان»، ذیل صنعاء.
- ۷۰- شیخ آقابرگ تهرانی، «الذریعه»، ج ۴، ص ۲۵۰.
- ۷۱ و ۷۲- مدرس، میرزا محمدعلی، «ریحانة الادب»، ج ۲ و ۴، ص ۴۷۱.

- * بی‌تردید اگر در زندگی عبدالرزاق نقطه ضعف و یا انحرافی وجود می‌داشت از نگاه ابن الجوزی «تلبیس ابلیس» قطعاً مخفی نمی‌ماند.
- ۷۳ - سودی بسنوی، «شرح سودی بر حافظ» ترجمه عصمت ستارزاده، صص ۴۱، ۴۸۶، ج ۱.
- ۷۴ - زرین‌کوب. عبدالحسین، یادداشت‌ها و اندیشه‌ها، ص ۱۷۰.
- ۷۵ - عطار، «منطق الطیر»، مقدمه جواد مشکور، ص ۵.
- ۷۶ - زرین‌کوب. عبدالحسین، «با کاروان حله» ص ۱۶۶.
- ۷۷ و ۷۸ - نایب‌الصدر شیرازی. محمد معصوم، «طرائق الحقایق»، تصحیح محمدجعفر محجوب، ص ۴۶۳-۴۶۰.
- ۷۹ - ابن عربی. محی‌الدین، «الفتوحات المکیه»، باب ۱۷۷.
- ۸۰ - بقلی شیرازی. شیخ روزبهان، «عیبه‌العاشقین»، به اهتمام کُربن و م. معین، ص ۵۹.
- ۸۱ - آبربری. ا. ج، «شیراز مهد شعر و عرفان»، م. کاشف، ص ۱۲۳.
- ۸۲ - براون. ادوارد، «تاریخ ادبیات ایران»، از فردوسی تا جامی (نیمه دوم)، غ. صدری افشار، ص ۱۹۴.
- ۸۳ - زرین‌کوب. عبدالحسین، «ارزش میراث صوفیه»، ص ۱۸.
- ۸۴ - مرتضوی. منوچهر، «مکتب حافظ»، ص ۲۸۸.
- ۸۵ - دهخدا. علی‌اکبر، لغت‌نامه ذیل شیخ صنعان، ص ۲۵۳.
- ۸۶ - ن. ک به فهرست نسخه‌های خطی فارسی در کتابخانه ملی پاریس، بلوشه، ج ۴، ص ۸۶، نیز ن. ک به: صفا. ذبیح‌الله، «تاریخ ادبیات در ایران»، ج ۵ ص / ص ۱۵۲۵.
- ۸۷ - جامع این کتاب شیخ محمد عظیم از مردم سند هندوستان است. ن. ک به کتابخانه آستان قدس رضوی، شماره ۱۹۱، شامل ۴۶ داستان.
- ۸۸ - وادی طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت، فقر و فنا.
- ۸۹ - یوسفی. غلامحسین، «چشمه روشن»، ص ۱۸۱.
- ۹۰ - دیوان حافظ، تصحیح پرویز ناتل خانلری، غزل ۴۱، ۲۳۹.
- ۹۱ - مرتضوی. منوچهر، مکتب حافظ، ص ۲۹۵.
- ۹۲ - زرین‌کوب در این باره گوید: «بی‌شک حافظ نمی‌دانست که با یک حدیث نبوی (الخمیر ام الخبائث) سر و کار دارد ورنه با آن مایه جسارت آن را به عنوان قول صوفی رد نمی‌کرد».

زرین‌کوب، مجله یغما، سال ۲۴، شماره ۵، ص ۲۶۰، و ما می‌افزاییم که البته این گونه شوخی‌های مذهبی در شعر حافظ کم نیست و این طور هم نیست که حافظ ندانسته چه می‌گوید.

۹۳ - «قل یا عبادی الذین اسرفوا علی انفسهم الاتقنطوا من رحمة الله ان الله یغفر الذنوب جميعاً انه هو الغفور و الرحیم» (الزمر - آیه ۵۳).

۹۴ - قرآن کریم، سوره کهف (۱۸)، آیات ۶۰ به بعد.

۹۵ - ستاری، جلال، «حالات عشق مجنون» ص ۱۶، مقدمه.

**

از شیراز تا گنجه

بهروز ثروتیان، نظامی شناس برجسته معاصر پس از مطالعه مقاله و اظهار لطف به نگارنده نکاتی را در حاشیه نوشته که بخشی از آن به قرار ذیل است:

* نکته‌ای گفتنی است؛ لیلی مظهر یک زن مسلمان پاک باخته است که راه معرفت در پیش گرفته. در اسلام پیشنهاد از سوی زن است و صیغه عقد را زن می‌خواند و مرد قبول می‌کند در ظاهر پدر لیلی بی‌موافقت دختر او را به این سلام داده و لیلی این ازدواج را مردانه پذیرفته است و در عالم نمودها و رمزها، لیلی مظهر یک پیر است و این سلام یک خلیفه یا خدمتکار و محرم و مجنون یک مرید، عاشق صادق و سرانجام راهروی که به ولایت می‌رسد. نور ولایت را از لیلی می‌گیرد. این عشق با عشقی این سری آغاز می‌شود و سرانجام به کمال خود می‌رسد.

** «نظامی به دو شخصیت متفاوت قایل است. اسکندر در اسکندرنامه مردی است پیروز جنگی و خونریز؛ و در اقبالنامه پس از دیدن شهر اوتاد آن خوی ویرانگری را رها می‌کند... نظامی در اسکندرنامه خواننده را به خواب می‌برد و در اقبالنامه بیدار می‌کند. بخش شرفنامه از اسکندرنامه یک اثر انتقادی و به عبارتی فلسفه تاریخ است.»

*** «سکیت: یعنی سگی تو، نه سگی من به تو. آخر لاف سگی ترا می‌زنم.»

۱- در زمینه مقایسه میان ساقی نامه و... نظامی و حافظ، ن.ک:

ثروتیان. بهروز، آیینه غیب نظامی گنجه‌ای در مخزن الاسرار، چاپ اول، به مناسب کنگره بین‌المللی نظامی، دانشگاه آزاد اسلامی کرج، ۱۳۶۹.

۲- فرزاد. مسعود، در مقاله‌ای انتقادی، تحلیلی، مقایسه‌ای میان ساقی نامه حافظ و شاهکار بزم اسکندر درآیند به دست داده است: سامی. علی، شیراز شهر جاویدان، چاپ اول، شیراز، نوید، بی‌تا. ص ۱۸۵.

۳- آیینه غیب... ص ۱۷۱.

۴- صدیقیان. مهین‌دخت، فرهنگ واژه‌نما فرهنگ بسامدی حافظ، با همکاری ا. عابدینی، چاپ اول، تهران، امیرکبیر، ۶۷.

۵- زن فاحشه، فرهنگ فارسی معین، چاپ هفتم، تهران، امیرکبیر، ۶۴ ص ۱۵۲۴.

۶- ستاری. جلال، حالات عشق مجنون، چاپ اول، تهران، توس، ۶۶ ص ۱۲۱.

- ۷ - و عجیب اینجاست که سیمین دانشور در مصاحبه‌ای گفته است: «نظامی به نظر من، به عمرش عاشق نشده...» مصاحبه با هوشنگ گلشیری مجله مفید، ش ۳/ص ۶۴
- ۸ - قراگوزلو. محمد، حالات عشق پاک، چاپ اول، تهران، مولف، ۱۳۷۸.
- ۹ - به یک پشه کشد پیل افسری را به موری بر دهد پیغمبری را
تلمیحی است به لشکرکشی ابرهه و داستان سلیمان. و جز اینها...
- ۱۰ - ن.ک: ثروتیان. بهروز، شرح مخزن‌الاسرار، چاپ اول، تهران، برگ، ۱۳۷۰.
- ۱۱ - باستانی‌پاریزی، تخلص «حافظ» را به سبب موسیقی دانی و خوشخوانی شاعر می‌داند: «حافظ چندین هنر»، مجموعه مجلدات حافظ‌شناسی به کوشش سعید نیازکرمانی.
- ۱۲ - ضبط دیگر و معروف بیت چنین است:
صبح خیزی و سلامت‌طلبی چون حافظ هر چه کردم همه از دولت قران کردم
دیوان حافظ مصحح قزوینی - غنی - چاپ پنجم، تهران، زوار - ۱۳۶۷.
- ۱۳ - اشاره‌ای است به ایه: «قل یا عبادی الذین اسرفوا علی انفسهم - که به لاتقنطوا شهره گشته است: ای پیامبر بدان بندگانم که بر نفس خود اسراف کردند بگو از رحمت بی‌انتهای خدا ناامید مباشید. همانا خداوند بخشنده و مهربان است. الزمر، آیه ۵۳ - دویستی زیر منسوب به باباطاهر بر همین مضمون دلالت دارد.
- من از قالوا بلی تشویش دارم گنه از برف و بارون بیش دارم
اگر لاتقنطوا دستم نگیره من از یا ویلنا دل ریش دارم
- ۱۴ - آیینه غیب، نظامی گنجه‌ای، پیشین.
- ۱۵ - شیراز، شهر جاویدان، ص: ۲۵۶.
- ۱۶ - نام کتابی است از اج. آربری برگردان منوچهر کاشف. چاپ سوم، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۶۵.
- ۱۷ - درباره سبب این سفر و مشکلات امنیتی حافظ: ن.ک به: قراگوزلو. محمد؛ شیوه شهر آشوبی (مقاله) - روزنامه همشهری، شماره ۱۶۶۵ - ۲۰ مهر ۱۳۷۷ به مناسبت یاد روز حافظ. نیز همین مجموعه: مقاله مشکلات امنیتی.
- ۱۸ - «شهربند» چیزی است در مایه «اقامت اجباری» و یا تبعید!
- ۱۹ - تحقیق در باب موسیقیدانی حافظ و باز نمود واژه‌های موسیقایی دیوان را حسینعلی

ملاح در کتاب «حافظ و موسیقی» انجام داده است. این کتاب اگر چه جامعیت لازم را ندارد و بیشتر به واژه‌نامه موسیقایی شبیه است، اما به هر حال از آنجا که کاری است تخصصی در حافظ پژوهی امروز به آن استناد می‌شود.

- ۲۰- کشف مغنی نامه حافظ - مسعود فرزاد - به نقل از شیراز شهر جاویدان. ع. سامی.
- ۲۱- بسیاری از پژوهشگران از جمله مولانا ابوالکلام آزاد معتقدند که ذوالقرنین قرآن کریم همان کوروش است. این نظریه به تفصیل در جریان سومین همایش فارس‌شناسی که به همین مناسبت در شهر شیراز (- مهر ۱۳۷۵) بر پا شده بود مورد بحث و نقد و نظر قرار گرفت.
- ۲۲- شاهنامه، ژول مول، چاپ سوم، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی ۱۳۶۲.
- ۲۳- شبه شعرهای مورد استناد از «معزی» است. به نقل از:
شفیعی‌کدکنی. محمدرضا، موسیقی شعر، چاپ دوم، تهران، آگاه، ۱۳۶۸.
- ۲۴- پیرامون شرح و بسط و توجیه سقوط اخلاقی شاعر: شرح مخزن الاسرار، جلد ۱، پیشین.
- ۲۵- در نظر داشته باشیم که غزل، گونه پروردهٔ تغزل قصیده است: شمیسا. سیروس، سیر غزل پارسی، چاپ اول، تهران، فردوسی، ۱۳۶۸.
- ۲۶- در زمینه شان نزول غزل‌های حافظ و شخصیت ممدوحان، غنی. قاسم، تاریخ عصر حافظ، چاپ سوم، تهران، زوار، ۱۳۶۵.
- ۲۷- بنگرید: قراگوزلو. محمد، طنز فرهنگی در متون کهن فارسی (مقاله)، روزنامه همشهری، شماره ۱۶۵۲، ۵ مهر ۱۳۷۷.
- ۲۸- کتبی. محمود، تاریخ آل مظفر، محمود کتبی، تصحیح و تحشیه نوایی. عبدالحسین، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴.
- ۲۹- یادآور این فرمودهٔ پیامبر اسلام (ص) الملك یبقامع الکفر و لا یبقامع الظلم.
- ۳۰- گمان می‌رود مراد حافظ از «فلاطون خم نشین شراب» دیوژن حکیم باشد.
- ۳۱- مرتضوی. منوچهر، مکتب حافظ، مقاله ضمیمه، (ایهام خصیصه اصلی سبک حافظ)، چاپ دوم، تهران، توس، ۶۷.
- ۳۲- مقاله (نقش بر آب)، مرتضوی. منوچهر، نشریه دانشکده ادبیات و زبانهای خارجی دانشگاه تبریز.

آینه جام

- ۱ - غنی، قاسم، تاریخ عصر حافظ؛ بخش اول؛ نیز: اقبال، عباس، تاریخ مغول.
- ۲ - کتبی، محمود، تاریخ آل مظفر؛ ذیل آل اینچو، آل مظفر و شاه شجاع.
- ۳ - شفیع‌ی‌کدکنی، محمدرضا، موسیقی شعر، (مقاله این‌کیمیای هستی) ص ۴۳۵.
- ۴ - ریاحی، محمدامین؛ گلگشت در شعر و اندیشه حافظ، ص ۲۸.
- ۵ - خرمشاهی این ویژگی (!) غزل حافظ را متأثر از اسلوب آیات قرآنی دانسته. ذهن و زبان حافظ، (مقاله اول)، شاملو - و سالها پیش از وی م. فرزاد در دل شیدای حافظ - کوششی سخت مستمر، طاقت فرسا، مفید و البته کم‌ثمر و پر مدعا و جنجالی؛ در راه بازگرداندن ابیات به توالی منطقی و نظم نخستین، به خرج داده‌اند؛ مقدمه حافظ شیراز به روایت شاملو.
- ۶ - خطیب قزوینی؛ تلخیص المفتاح، ص ۱۱.
- ۷ - در این جستار دیوان سلمان، مصحح مشفق فراروی ماست. عدد مقابل هر بیت شماره صفحه دیوان سلمان است.
- ۸ - ن. ک به؛ نکاوتی قراگزلو. علیرضا، سلمان و حافظ؛ ساوه نامه.
- ۹ - شفیع‌ی‌کدکنی، محمدرضا؛ موسیقی شعر؛ ص ۴۳۷ - ۴۴۲.
- ۱۰ - دیوان سلمان ساوجی؛ با مقدمه تقی تفضلی؛ به اهتمام: منصور مشفق، چاپ دوم، تهران، صفی‌علیشاه، ۱۳۶۷، ص ۱۴۲.
- ۱۱ - دیوان حافظ؛ به اهتمام پرویز ناتل خانلری، چاپ دوم؛ تهران؛ خوارزمی؛ ۱۳۶۲، (دو جلد)
- ۱۲ - قرآن کریم؛ سوره اعراف، آیه ۱۷۲.
- ۱۳ - رشیدالدین میبیدی، ابوالفضل؛ کشف الاسرار و عدة الابرار، جلد سوم، ص ۷۹۶.
- ۱۴ - مطهری، مرتضی؛ عرفان حافظ (تماشاگاه راز)؛ ص ۱۱۸ - ۱۱۹.
- ۱۵ - شرح علامه حلی بر قواعد العقاید خواجه نصیرالدین طوسی، چاپ ۱۳۱۱ هـ ق، ص ۶
- ۱۶ - الاعیان الثابتة فی مذهب ابن عربی و المعدومات فی مذهب المعتزله؛ به قلم: ابوالعلا عقیفی؛ نقل به مضمون از: محیی‌الدین ابن عربی؛ الکتاب التذکاری، قاهره، ۱۲۸۹ هـ ق، ۱۹۶۹ م، ص ۲۱۳ - ۲۱۴.
- ۱۷ - حاج ملاهادی سبزواری؛ اسرار الحکم؛ چاپ ۱۲۸۰ هـ ق، ص ۸۵

- ۱۸ - مقدمه داود قیصری بر شرح فصوص الحکم، فصل سوم.
- ۱۹ - نقل به مضمون از: لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۱۰۵.
- ۲۰ - صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا): شواهد الربوبیه، ترجمه جواد مصلح؛ ص ۶۵.
- ۲۱ - عطار نیشابوری. فریدالدین؛ - تذکره الاولیاء، از ص ۵۹۱ به بعد ۵۹۴.
- ۲۲ - عراقی. فخرالدین؛ - کلیات عراقی؛ به اهتمام سعید نفیسی.
- ۲۳ - لاهیجی. عبدالرزاق، دیوان فیاض، به اهتمام ا. پریشانزاده؛ غزل ۹۲.
- ۲۴ - انوار. قاسم؛ کلیات انوار؛ - به اهتمام سعید نفیسی، ص ۳۹۸ (رساله در بیان علم).
- ۲۵ - سعدی، کلیات سعدی، به اهتمام م. ع. فروغی؛ ص ۷۲۱ / نیز درباره امانت ن. ک به؛ خواجه عبدالله انصاری، سخنان پیر هرات، ص ۷۲ (به کوشش م. ج. شریعت).
- * به راستی اگر نبود آنهمه شور و شوق عشق عارفانه، کهکشان غزلهای شمس چگونه زاده می‌شد و یا غزلهای جاودانه خواجه و کمال و سلمان و حافظ و عطار و سنایی و ...
- ** مغان بت‌پرست و مشرک نبودند. به نظر می‌رسد که سلمان همان اشتباه شیخ عطار (الهی نامه) را تکرار کرده باشد. درباره وجه اشتقاق و مذهب مغان. ن. ک به؛ معین. محمد، مزینسنا و ادب پارسی، ج ۱.

**

حافظ و غولها، عطار

- ۱ - جامی در نفحات الانس، دولت‌شاه در تذکرة الشعراء، قاضی نورالله شوشتری در مجالس المومنین، شهادت شیخ عطار را به سال ۶۲۷ هـ ق ضبط کرده‌اند. حاجی خلیفه در کشف‌الظنون این تاریخ را سال ۶۲۷ هـ دانسته که به احتمال قوی تصحیف ۶۱۸ هـ است.
- ۲ - جامی. نورالدین عبدالرحمن، نفحات الانس، تصحیح، مقدمه، پیوست: مهدی توحیدی‌پور، کتابفروشی سعدی، ۱۳۳۶.
- ۳ - مرتضوی، منوچهر، مکتب حافظ، چاپ دوم، تهران، توس، ۱۳۶۷، ص ۲۴۶.
- ۴ - بنگرید به مقاله «پیر» از همین مجموعه، نیز ریشه‌های تاریخی داستان شیخ صنعان که در ادامه مبحث پیر آمده است.
- ۵ - فروزانفر. بدیع‌الزمان، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، چاپ دوم، تهران، کتابفروشی دهخدا، ۱۳۵۳، مقدمه.
- ۶ - عطار. فریدالدین، الهی‌نامه، تصحیح: فواد روحانی، چاپ سوم، تهران، زوار، ۱۳۵۹، مقدمه مصحح، پانزده.
- ۷ - پیشین.
- ۸ - ریتر، هلموت، دریای جان، برگردان: عباس زریاب‌خویی، چاپ اول، تهران، الهدی، ۱۳۷۴، نیز بنگرید:
- کیهان فرهنگی، ویژه‌نامه «یادواره عطار نیشابوری»، سال دوازدهم، اردیبهشت ۷۴، شماره ۱۲۰، چاپ دوم (صص ۷۰-۷۶).
- ۹ - عطار. فریدالدین، مختارنامه (مجموعه رباعیات)، تصحیح و مقدمه: شفیعی‌کدکنی، محمدرضا، تهران، توس، ۱۳۵۸.
- ۱۰ - عطار. فریدالدین، دیوان عطار، به اهتمام و تصحیح: تقی تقضلی، چاپ سوم، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۶۲.

حافظ و غولها، عراقی

- ۱ - عراقی، فخرالدین، کلیات فخرالدین عراقی، تصحیح: سعید نفیسی، چاپ چهارم، تهران، سنایی، بی تا، تاریخ دیباچه، ۱۳۳۸، مقدمه جامع دیوان، ص ۴۶ - ۶۵
- ۲ - بنگرید به: تاریخ گزیده مستوفی (ص ۷۲۸)، - نفحات الانس جامی (ص ۶۰۵)؛ - طرائق الحقایق (ج ۲، ص ۲۵۸)، تذکره میخانه (ص ۲۷)، - مجمل فصیحی (ص ۶۸۶).
- ۳ - ملاح حسینعلی، حافظ و موسیقی، چاپ اول، تهران، هیرمند، بی تا، تاریخ مقدمه ۱۳۶۳، ص ۱۶۱.
- ۴ - نوایی. عبدالحسین، مجله یادگار، سال ۴، شماره ۶، ص ۵۶ - ۶۸
- ۵ - مقدمه، مصحح کلیات عراقی، ص ۴۴.
- ۶ - پیشین، مقدمه جامع دیوان، ص ۴۸.
- ۷ - زرین کوب. عبدالحسین، از کوچه رندان، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۸، ص ۱۷۱.
- ۸ - غزالی. احمد، سوانح، مندرج در: مجموعه آثار و مصنفات، به کوشش: احمد مجاهد، تهران، دانشگاه تهران، ص ۲، ۱۳۷۱.
- ۹ - عراقی. فخرالدین، رساله اصطلاحات ضمیمه لمعات، به سعی و اهتمام: جواد نوربخش، تهران، خانقاه نعمت‌اللهی، ۱۳۵۲، ص ۲.
- ۱۰ - عراقی. غزلیات، ص ۱۸۲-۱۶۹.
- ۱۱ - لمعات، ص ۷.
- ۱۲ - پیشین، ص ۱۱.
- ۱۳ - پیشین، ص ۲۶.
- ۱۴ - پیشین، ص ۳۷.
- ۱۵ - قرآن کریم، آل عمران، ۹۷.
- ۱۶ - لمعات، ص ۴۱.
- ۱۷ - سوانح، ص ۱۷۵.
- ۱۸ - قرآن، سوره ۵۰، آ ۱۶.
- ۱۹ - لمعات، ص: ۴۴، ۴۴۵.

حافظ و غولها، عبید

- ۱ - احمد مستوفی قزوینی. حمدالله ابن ابی بکر، تاریخ گزیده، تصحیح: عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۸، ص ۸۰۴.
- ۲ - صفا. ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، چاپ چهارم، تهران، فردوسی، ۱۳۶۶، جلد ۲، بخش ۲، ص ۹۶۲.
- ۳ - غنی. قاسم، تاریخ عصر حافظ (و تاریخ فارس و مضافات و ایالات...) چاپ سوم، تهران، زوار، ۱۳۵۶، ص ۱۲۲.
- ۴ - عبید زاکانی، کلیات عبید زاکانی، تصحیح و مقدمه: عباس اقبال آشتیانی، چاپ دوم، تهران، طلوع، ۱۳۶۸، مقدمه.
- ۵ - تاریخ گزیده، ص ۸۳۸.
- ۶ - جنید شیرازی، شدالازار، ص ۸۴، به نقل از:
- دیوان خواجه حافظ شیرازی، تصحیح، ۳ مقدمه و حواشی و تکمله و کشف الابیات و کشف اللغات به اهتمام: ابوالقاسم انجوی شیرازی، چاپ ششم، تهران، جاویدان، ۱۳۶۷، مقدمه.
- ۷ - کتبی. محمود، تاریخ آل مظفر، تصحیح و تحشیه، عبدالحسین نوایی، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷.
- ۸ - خواندمیر. غیاث‌الدین بن همام الدین الحسینی، تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد البشر، کتابخانه خیام، ۱۳۳۳.
- ۹ - نصرالله منشی. ابوالمعالی، کلیله و دمنه، تصحیح و توضیح: مجتبی مینوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۳.
- ۱۰ - تاریخ آل مظفر، ص ۳۰ - ۴۲.
- ۱۱ - سخنرانی محمد ابراهیم باستانی پاریزی در اولین سمینار رشد و توسعه قزوین تحت عنوان عبید در کرمان، مهرماه ۱۳۷۱.
- ۱۲ - عبید زاکانی، لطایف عبید زاکانی، با مقدمه فرته فرانسوی، از روی نسخه چاپ ۱۳۰۲ استانبول، بی‌تا.
- ۱۳ - لطایف، حکایات فارسی، ص ۲۷۲.
- ۱۴ - منور میهنی. محمد، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید، مقدمه، تصحیح، و تعلیقات: محمدرضا شفیعی‌کدکنی، چاپ دوم، تهران، آگاه، ۱۳۶۷، (دو جلد).

گزیده منابع و ماخذ

گزیده منابع و مأخذ

- ۱- آربری. آرتورجان، شیراز مهد شعر و عرفان، برگردان: منوچهر کاشف، چاپ سوم، تهران، علمی. فرهنگی، ۱۳۶۵.
- ۲- آشتیانی. جلال‌الدین، رسائل سبزواری، چاپ اول، تهران، اسوه، ۱۳۷۰.
- آشتیانی. جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- ۳- ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، چاپ دوم، تهران، حکمت، ۱۳۶۶.
- ۴- ابن رشیق قیروانی. ابوعلی‌حسن، العمده فی محاسن الشعر و آدابہ و نقده، تصحیح، محی‌الدین عبدالحمید، مصر، ۱۹۶۲.
- ۵- ابن سینا، رساله عشق، چاپ اول، تهران، کلاله خاور، بی‌تا.
- ۶- ابن عرب‌شاه، عجایب‌المقدور فی اخبار التیمور (زندگی شگفت‌آور تیمور)، برگردان: محمدعلی نجاتی، چاپ چهارم، تهران، علمی. فرهنگی، ۱۳۷۰.
- ۷- ابن عربی. محی‌الدین، فصوص الحکم، به قلم ابوالعلا عقیفی، الطبعة الثانية، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۳۰۰ هـ.ق.
- ۸- احمدمستوفی قزوینی. حمدالله بن ابی‌بکر، تاریخ گزیده، تصحیح: عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۲۸.
- ۹- افلاطون، جمهوریت، برگردان: منوچهر بزرگمهر، چاپ دوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۸.
- ۱۰- اوحدی مراغی، کلیات اوحدی مراغی، تصحیح: سعید نفیسی، چاپ سوم، تهران، سنایی، ۱۳۲۵.
- ۱۱- بامداد. محمدعلی، الهامات حافظ، چاپ اول، تهران، ۱۳۵۹.
- ۱۲- بلخی. جلال‌الدین محمد، کلیات شمس تبریزی، (دیوان کبیر) به اهتمام: بدیع‌الزمان. فروزانفر، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲، (ده جلد).
- ۱۳- بلخی. جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، تصحیح: رینالد آن نیکلسن، چاپ ششم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- ۱۴- بورگل. یوهان کریستف، سه رساله درباره حافظ، برگردان: کورش صفوی، چاپ اول، تهران، برگ، ۱۳۶۹.

- ۱۵ - تفتازانی، سعدالدین، مطول، چاپ ترکیه، ۱۳۶۰.
- ۱۶ - ثروتیان، بهروز، آیینہ غیب نظامی گنجه‌ای، چاپ اول، کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، ۱۳۶۹.
- ۱۷ - ثروتیان، بهروز، شرح مخزن الاسرار، چاپ اول، تهران، برگ، ۱۳۷۰.
- ۱۸ - جامی، نورالدین عبدالرحمن، اشعة اللمعات + سوانح غزالی، به اهتمام: محمد خواجوی، تهران، مولا، ۱۳۵۲.
- ۱۹ - جامی، نورالدین عبدالرحمن، نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح، مقدمه، پیوست: مهدی توحیدی پور، کتابفروشی سعدی، ۱۳۳۶.
- ۲۰ - جرجانی، عبدالقاهر، دلایل الاعجاز، چاپ سیدرشید رضا، قاهره، بی‌تا.
- ۲۱ - جرجانی، میرسیدشریف، التعریفات، القاهره، مصطفی البابی الحلبي، ۱۳۵۷ هـ.
- ۲۲ - جعفری‌لنگرودی، محمدجعفر، راز بقای ایران در سخن حافظ، چاپ اول، تهران، گنج دانش، ۱۳۶۸.
- ۲۳ - حافظ، دیوان حافظ، به اهتمام: تصحیح محمد قزوینی، قاسم غنی، چاپ سوم، تهران، زوار، ۱۳۵۷.
- ۲۴ - حافظ، دیوان حافظ، مصحح: ابوالقاسم انجوی شیرازی، چاپ ششم، تهران، علمی، ۱۳۶۷.
- ۲۵ - حافظ، دیوان حافظ، مصحح: پرویز ناتل خانلری، چاپ دوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۲، (دو جلد).
- ۲۶ - خجندی، کمال، دیوان شیخ کمال خجندی، تصحیح: عزیز دولت‌آبادی، چاپ اول، تبریز، بی‌تا.
- ۲۷ - خرمشاهی، بهاء‌الدین، چهارده روایت، چاپ اول، تهران، کتاب پروان، ۱۳۶۷.
- ۲۸ - خرمشاهی، بهاء‌الدین، حافظ نامه، چاپ دوم، تهران، علمی، فرهنگی - سروش، ۱۳۶۸، (دو جلد).
- ۲۹ - خواجوی کرمانی، خمسه خواجوی کرمانی، تصحیح: سعید نیازکرمانی، چاپ اول، تهران، پاژنگ، ۱۳۷۱.
- ۳۰ - خواجوی کرمانی، دیوان خواجوی کرمانی، به اهتمام: احمد سهیلی‌خوانساری، چاپ دوم، تهران، پاژنگ، ۱۳۶۹.
- ۳۱ - خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب‌السیر فی اخبار افراد البشر، کتابخانه خیام، ۱۳۳۱، (۳ جلد).
- ۳۲ - دستغیب، عبدالعلی، حافظ شناخت، چاپ اول، تهران، نشر علم، بی‌تا.
- ۳۳ - دشتی، علی، نقشی از حافظ، چاپ چهارم، تهران، اساطیر، ۱۳۶۶.
- ۳۴ - دولت‌شاه سمرقندی، تذکره الشعراء، به اهتمام: محمد رضانی، چاپ دوم، تهران، کلاله

خاور، ۱۳۶۶.

- ۲۵ - دهخدا. علی اکبر، امثال و حکم، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۸، (چهار جلد)
- ۲۶ - رازی، امین احمد، هفت اقلیم، تصحیح: جواد فاضل، بی تا، بی تا، (۱۰۱۰ هـ ق)
- ۲۷ - رجایی بخارایی. احمدعلی، فرهنگ اشعار حافظ، چاپ دوم، تهران، علمی، ۱۳۶۹.
- ۲۸ - ریاحی. محمدامین، گلگشت در شعر و اندیشه حافظ، چاپ اول، تهران، علمی، ۱۳۶۹.
- ۲۹ - ریتر. هلموت، دریای جان، برگردان: عباس زریاب خویی، چاپ اول، تهران، الهدی، ۱۳۷۴.
- ۳۰ - زرین کوب. عبدالحسین، از کوچه زندان، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۸.
- ۳۱ - سامی. علی، شیراز شهر جاویدان، شیراز، لوکس (نوید)، ۱۳۶۳.
- ۳۲ - ساوچی. سلمان، دیوان سلمان ساوچی، به اهتمام: منصور مشفق، چاپ دوم، تهران، صفی علیشاه، ۱۳۶۷.
- ۳۳ - سبزواری. حاج ملاهادی، منظومه، چاپ سنگی، بی تا.
- ۳۴ - ستاری. جلال، حالات عشق مجنون، چاپ اول، تهران، توس، ۱۳۶۶.
- ۳۵ - سودی بسنوی. محمد، شرح سودی بر حافظ، برگردان: عصمت ستارزاده، چاپ سوم، تهران، زرین + نگاه، ۱۳۶۷، (چهار جلد)
- ۳۶ - سیوطی. جلال الدین عبدالرحمن، جامع الصغیر، الطبعة الرابعة، القاهرة، دارالکتب العلمیه، ۱۳۷۳ هـ ق.
- ۳۷ - شاملو. احمد، حافظ شیراز به روایت احمد شاملو، چاپ سوم، تهران، مروارید، ۱۳۵۸.
- ۳۸ - شبستری. محمود، گلشن راز، تصحیح، مقدمه: صمد موحد، چاپ اول، تهران، طهوری، ۱۳۶۸.
- ۳۹ - شفیعی کدکنی. محمدرضا، صور خیال در شعر فارسی، چاپ سوم، تهران، آگاه، ۱۳۶۶.
- ۵۰ - شفیعی کدکنی. محمدرضا، موسیقی شعر، چاپ دوم، تهران، آگاه، ۱۳۶۸.
- ۵۱ - شمیسا. سیروس، سیر غزل فارسی، چاپ اول، تهران، فردوسی، ۱۳۶۸.
- ۵۲ - شیرازی. رضا، مثل آباد، چاپ اول، تهران، پیام آزادی، ۱۳۶۹.
- ۵۳ - صارمی. اسماعیل، حافظ از دیدگاه قزوینی، چاپ اول، تهران، علمی، ۱۳۶۸.
- ۵۴ - صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، الطبعة الثالثة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م، (ج ۹).

- ۵۵ - صدرالدین محمدشیرازی (ملاصدرا)، الشواهد الربوبیه، برگردان: جواد مصلح، چاپ اول، تهران، سروش، ۱۳۶۷.
- ۵۶ - صدیقیان، مهیندخت، فرهنگ واژه‌نمای حافظ + فرهنگ بسامدی، با همکاری ابوطالب میرعابدینی، چاپ اول، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶.
- ۵۷ - صفا. ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، چاپ چهارم، تهران، فردوسی، ۱۳۶۶، (۷ جلد).
- ۵۸ - طباطبایی، محمدمحیط، آنچه درباره حافظ باید دانست، چاپ اول، تهران، بعثت، ۱۳۶۷.
- ۵۹ - طبری، احسان، برخی بررسیها، چاپ اول، تهران، نشر دنیا، ۱۳۴۸.
- ۶۰ - عبدالرزاق کاشانی، اصطلاحات الصوفیه، در حاشیه شرح منازل السائرین، چاپ دوم، تهران، حامدی، ۱۳۵۴.
- ۶۱ - عبیدزاکانی، کلیات عبید، به کوشش: مسیو فرته فرانسوی، از روی نسخه چاپ ۱۳۰۳، استانبول، بی‌تا، بی‌نا.
- ۶۲ - عبیدزاکانی، کلیات عبید، تصحیح و مقدمه، عباس اقبال آشتیانی، چاپ دوم، تهران، طبع، ۱۳۶۸.
- ۶۳ - عراقی، ابراهیم بن بزرگمهر فخرالدین، لمعات، به اهتمام: محمد خواجهی، تهران، مولا، ۱۳۶۲.
- ۶۴ - عطار. فریدالدین، الهی‌نامه، تصحیح: فواد روحانی، چاپ سوم، تهران، زوار، ۱۳۵۹.
- ۶۵ - عطار. فریدالدین، تذکرة الاولیا، مقدمه، فهرست، تصحیح: محمد استعلامی، چاپ پنجم، تهران، زوار، ۱۳۶۶.
- ۶۶ - عطار. فریدالدین، دیوان عطار، به اهتمام و تصحیح: تقی تفضلی، چاپ سوم، تهران، علمی، فرهنگی، ۱۳۶۲.
- ۶۷ - عطار. فریدالدین، مختارنامه (مجموعه رباعیات)، تصحیح و مقدمه: محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران، توس، ۱۳۵۸.
- ۶۸ - علی کاشانی. عزالدین محمود، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح، مقدمه، تعلیقات: جلال همایی، چاپ دوم، تهران، سنایی، تاریخ مقدمه: ۱۳۲۵.
- ۶۹ - عین‌القضاة همدانی، تمهیدات، مقدمه، تصحیح و تحشیه و التعلیق، عفیف عسیران، چاپ چهارم، تهران، منوچهری، ۱۳۶۰.
- ۷۰ - غنی. قاسم، تاریخ تصوف در اسلام، چاپ سوم، تهران، زوار، ۱۳۶۵.

- ۷۱ - غنی، قاسم، تاریخ عصر حافظ، چاپ سوم، تهران، زوار، ۱۳۶۵.
- ۷۲ - فخرالزمانی قزوینی، ملاعبدالنبی، تذکره میخانه، به اهتمام: احمد گلچین معانی، تهران، اقبال، ۱۳۳۰.
- ۷۳ - فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه فردوسی، تصحیح: ژول موهل، چاپ سوم، تهران، شرکت سهامی جیبی، ۱۳۶۲، (۷ جلد).
- ۷۴ - فروزانفر، بدیع‌الزمان، احادیث مثنوی، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۷.
- ۷۵ - فروزانفر، بدیع‌الزمان، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، چاپ دوم، تهران، کتابفروشی دهخدا، ۱۳۵۳.
- ۷۶ - فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، چاپ اول، تهران، زوار، ۱۳۱۷، (۳ جلدی).
- ۷۷ - قراگوزلو، محمد، حافظ و شهریار (مقاله)، ویژه‌نامه بزرگداشت شهریار، اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی آذربایجان شرقی، ۱۳۷۲.
- ۷۸ - قراگوزلو، محمد، رقیب آزارها فرمود... (مقاله) روزنامه صبح امروز، ۱۱ مرداد ۱۳۷۸.
- ۷۹ - قراگوزلو، محمد، شیوه شهر آشوبی (مقاله)، روزنامه همشهری ۲۰ مهر ۱۳۷۷، شماره ۱۶۵۵.
- ۸۰ - قراگوزلو، محمد، طنز فرهنگی در متون کهن فارسی (مقاله) روزنامه همشهری، ۵ مهر ۱۳۷۷، ش ۱۶۵۲.
- ۸۱ - قراگوزلو، محمد، قیام سربداران کرمان به روایتی دیگر، کیهان فرهنگی، ش ۱۳۹.
- ۸۲ - قراگوزلو، محمد، گورستان بی‌مرز (مروری بر نتایج یورش مغولان)، سخنرانی در کنگره هشتصدمین سال یورش مغولان به ایران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۵. نیز: کیهان فرهنگی، تیرماه ۱۳۷۸، شماره ۱۵۳.
- ۸۳ - قراگوزلو، محمد، مردکار افتاده باید عشق را... (مقاله)، کیهان فرهنگی، یادواره کنگره جهانی عطار نیشابوری، شماره ۱۲۰.
- ۸۴ - قراگوزلو، محمد، همراه با حافظ شیراز در کوچه باغهای اصفهان (مقاله) روزنامه همشهری، ۱۹ اسفند ۱۳۷۷، شماره ۱۷۸۷.
- ۸۵ - قزوینی، محمد، تضمین‌های حافظ، یادگار، سال اول، شماره ۸.
- ۸۶ - قزوینی، محمد، یادداشت‌های قزوینی، به کوشش ایرج افشار، دانشگاه تهران، ۱۳۲۲.

- ۸۷ - قونوی، صدرالدین، کتاب الفلوک (کلید اسرار فصوص الحکم)، مقدمه، تصحیح و ترجمه: محمد خواجوی، چاپ اول، تهران، آبادان، ۱۳۷۵.
- ۸۸ - کتبی، محمود، تاریخ آل مظفر، تصحیح: عبدالحسین نوایی، چاپ اول، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- ۸۹ - کزازی، میرجلال‌الدین، زیبایی‌شناسی سخن فارسی، چاپ اول، تهران، نشر مرکز، ۱۳۶۸، (۱- بیان)
- ۹۰ - گوته، یوهان ولفگانگ، دیوان شرقی (حافظ نامه) برگردان: شجاع‌الدین شفا، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۳.
- ۹۱ - مجابی، جواد، شاملو شناخت، چاپ اول، تهران، نشر قطره، ۱۳۷۷.
- ۹۲ - مجدزاده صهبای، جواد، سخنی چند درباره احوال و اشعار حافظ، اسپاهان، بی‌نا، ۱۳۲۱.
- ۹۳ - محمودی‌بختیاری، علیقلی، او، تو، من در عرفان ایران، چاپ اول، تهران، کتاب سرا، ۱۳۶۸.
- ۹۴ - مرتضوی، منوچهر، مکتب حافظ، چاپ دوم، تهران، توس، ۱۳۶۸.
- ۹۵ - مسعودی، علی‌بن‌حسین، التنبیه و الاشراف، عنی بتصحیح: عبدالله اسماعیل الصاوی، در الصاوی للطبع و النشر و التالیف بشارع، درب الجماهیر ۱۰۳.
- ۹۶ - مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، چاپ اول، تهران، صدرا، ۱۳۶۵، (۲ جلد)
- ۹۷ - مطهری، مرتضی، عرفان حافظ «تماشاگاه‌ران» چاپ سوم، تهران، صدرا، ۱۳۶۸.
- ۹۸ - معین، محمد، فرهنگ متوسط فارسی، چاپ هفتم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴، (۶ جلد)
- ۹۹ - معین، محمد، مزدیسنا و ادب فارسی، چاپ سوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵، (۲ جلد).
- ۱۰۰ - ملاح، حسینعلی، حافظ و موسیقی، چاپ دوم، تهران، هیرمند، تاریخ مقدمه: ۱۳۶۳.
- ۱۰۱ - منورمیهنی، محمد، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی‌سعید، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی‌کدکنی، چاپ دوم، تهران، آگاه، ۱۳۶۷، (۲ جلد)
- ۱۰۲ - میبیدی، ابوالفضل رشیدالدین، کشف الاسرار و عدة الابرار، به سعی و اهتمام: علی‌اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱، (۱۰ جلد)
- ۱۰۳ - میرسیدعلی همدانی، مشارب الانواق، به اهتمام: محمد خواجوی، چاپ اول، تهران، مولا، ۱۳۶۲.
- ۱۰۴ - نجم‌الدین رازی، عبدالله بن محمد، مرصاد العباد، به اهتمام: محمدمین ریاحی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲.

- ۱۰۵ - نصرالله منشی. ابوالعالی، کلیله و دمنه، تصحیح و توضیح: مجتبی مینوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۳.
- ۱۰۶ - نیاز کرمانی. سعید، مجموعه مجلدات حافظ‌شناسی، چاپ اول، (و چاپهای دیگر)، تهران، پاژنگ، ۱۳۶۸ (و...) ۱۵ جلد.
- ۱۰۷ - نیساری، سلیم، مقدمه‌ای بر تدوین غزلهای حافظ، چاپ اول، تهران، علمی، ۱۳۶۷.
- ۱۰۸ - نیکلسن. رنالد آلن، مقدمه رومی و تفسیر مثنوی، ترجمه و تحقیق: اوانس اوانسیان، چاپ دوم، تهران، نشر نی، ۱۳۶۶.
- ۱۰۹ - هجویری. علی بن عثمان، کشف‌المحجوب، تصحیح: د. ژوکوفسکی به مقدمه: قاسم انصاری، چاپ اول، تهران، طهوری، ۱۳۵۸.
- ۱۱۰ - هروی. حسینعلی، شرح غزلهای حافظ، چاپ اول، تهران، نشر نو، ۱۳۶۹، (۴ جلد)
- ۱۱۱ - هژیر. عبدالحسین، حافظ تشریح، چاپ اول، تهران، علمی، ۱۳۶۸.
- ۱۱۲ - همایونفرخ. رکن‌الدین، حافظ خراباتی (دوره جدید)، چاپ اول، تهران، اساطیر، ۱۳۷۰، (۷ جلد)
- ۱۱۳ - همایی. جلال، مقام حافظ، چاپ دوم، تهران، فروغی، بی‌تا.
- ۱۱۴ - هنرفر. لطف‌الله، گنجینه آثار تاریخی اصفهان (آثار باستانی)، چاپ اول، اصفهان، کتابفروشی ثقفی، ۱۳۴۴.
- ۱۱۵ - هنرمندی. حسن، ژید و ادبیات فارسی، چاپ اول، تهران، مروارید، ۱۳۵۲.
- ۱۱۶ - هومن. محمود، حافظ چه می‌گوید، تهران، بی‌نا، بی‌تا، [تاریخ مقدمه ۱۳۱۷].

فهرست اعلام

فهرست اعلام

۱۲۰	ابو عبدالله مالکی	۱۰۱	آذربئیگدلی. لطفعلی بیگ
۱۷۳	ابوعلی جبّانی	۹	آربری. آرتورجان
۹۸	ابوعلی دقاق	۹۰، ۸۴، ۸۳، ۷۵	آشتیانی. جلال‌الدین
۱۷۳	ابوهاشم جبّانی	۲	ابتهاج. هوشنگ (سایه)
۱۱۸	ابوهیرره	۱۱۸	ابراهیم (ع)
۲۱۸	اتابک سعد بن زنگی	۱۰۱	ابراهیم ادهم
۱۸۲	اخوان ثالث. مهدی	۹۱	ابراهیمی دینانی. غلامحسین
۷۸	اردشیر	۱۱۳	ابن اثیر
۱۷۴، ۱۴۲، ۷۸	ارسطو	۳۷	ابن اثیر. ضیاء‌الدین
۷۸	استیفن	۱۰۴	ابن بطوطه
۱۰۴	اسحق علی‌شاه ختلانی	۱۱۵، ۱۱۴	ابن جهضم
۵۰	اسدطوغان‌شاه	۱۱۸	ابن خلکان
۱۴۳، ۱۴۲، ۱۴۱	اسکندر	۳۷	ابن رشیق قیروانی
۱۰۶	اسلامی ندوشن. محمدعلی	۱۱۷، ۱۱۶، ۱۱۵، ۱۱۴، ۱۱۳	ابن سقا
۱۰۱	اسمعیل سیسی	۱۳۴	ابن سلام
۱۷۴، ۱۵۲، ۱۰۶، ۸۰، ۷۸، ۷۷، ۷۵	افلاطون	۵۰	ابن عربشاه
۲۱۸	اقبال آشتیانی. عباس	۸۹، ۸۸، ۸۵، ۸۴، ۸۲، ۷۵، ۷۳، ۶۹	ابن عربی. محی‌الدین
۶۶	امیر اویس	۲۰۲، ۲۰۲، ۱۸۸، ۱۷۴، ۱۷۳، ۱۶۷، ۱۶۱، ۱۲۲، ۱۲۱، ۹۰	ابن عربی. محی‌الدین
۱۲۸	امیر خسرو دهلوی	۲۰۳، ۱۸۸، ۸۰	ابن فارض
۲۲۱	امیر ضرب	۵۴، ۵۳، ۲۹، ۲۶، ۱۷، ۱۴، ۱۳، ۷	ابواسحق اینجو
۹۸، ۹۷	امین بلیانی	۲۲۳، ۲۲۲، ۲۲۰، ۲۱۹، ۲۱۸، ۱۶۰، ۱۳۴، ۶۶	ابواسحق اینجو
۱۶۱	امین ریاحی. محمد	۹۸	ابواسحق کازرونی
۷۵	انبیاذ قلّس	۱۱۳	ابن الجوزی
۵۸	آنجوی شیرازی. ابوالقاسم	۸۳	ابوالحسن خرقانی
۱۰۱	انصاری کازرونی	۵	ابوالعلامری
۱۷۹، ۱۰۲	آتوار. قاسم	۱۴۹	ابوبکر سلجوقی
۱۶۰، ۶، ۵، ۴	انوری	۱۱۸	ابوبکر کتانی
۱۵۱	انوشیروان	۲۲۴، ۸۳	ابوسعید ابی‌الخیر
۱۰۲، ۱۰۱، ۱۰۰	اوحدالدین کرمانی	۲۲۱، ۲۱۸، ۱۵۹	ابوسعید بهادرخان
۶۰، ۵۹، ۵۷	اوحدی. تقی‌الدین	۱۱۴	ابو سعید عبدالله محمد
۲۲۸، ۱۶۱، ۱۰۸، ۱۰۱، ۱۰۰، ۹۹، ۹۸، ۵۰	اوحدی‌مرافی	۱۲۰	ابو عبدالله اندلسی
۱۷	اویس جلایری	۱۱۴	ابو عبدالله صومعی

جامی. نورالدین عبدالرحمن	۱۰۱۸۶۸۲۰۲	۹۴	اویس قرنی
	۱۷۱،۱۶۰،۱۲۸،۱۰۴،۱۰۲	۱۸۶	ایاز. اویماق
جرجانی. عبدالقاهر	۳۷	۱۰۴	بابا زهبی حسینی
جرجانی. میرسیدشریف	۱۰۶،۸۱،۷۳	۱۸۶	باباطاهر
جلال الدین تورانشاه	۶۴،۲۶،۲۵،۱۷	۱۳۹	باربد
جلال الدین محمدشیرازی	۱۰۱	۲۲۳،۲۴	باستانی پاریزی. محمدابراهیم
جلال الدین مسعود شاه	۱۵۷	۲۳،۱۸	بامداد. محمدعلی
جم (جمشید)	۱۲۹	۱۰۱۸۳	بایزید بسطامی
جنید	۱۱۰	۱۴۰	بزرگ امید
چنگیز	۱۶۳،۱۵۹	۸۰،۷۵،۳۲،۱۸،۶،۴	بلخی. جلال الدین محمد
حاج ملاهادی سبزواری	۱۷۳،۷۷،۷۴،۷۲	۱۸۲،۱۷۵،۱۶۳،۱۰۵،۱۰۲،۹۸،۹۱،۹۰،۸۹،۸۸،۸۷	
حاجی قوام تمغاجی	۱۶۳،۱۳۴،۶۶،۱۷	۲۲۸،۲۰۷،۲۰۱،۱۸۴	
حافظ	(در اکثر صفحات)	۸۲	بوعلی
حسام الدین چلبی	۱۰۵	۲۰۱	بهاء الدین زکریا مولتانى
حلاج	۱۸۵،۱۷۶،۹۸،۹۰،۸۸،۸۵،۸۴،۸۳،۵۵	۱۸۳	بهاء ولد
حمدالله مستوفی	۲۱۸،۲۱۷	۱۴۰	بهرام چوبینه
خاقانی	۱۶۰،۱۵۳،۱۱۳،۵	۱۴۸	بهرام شاه
خرمشاهی. بهاء الدین	۱۸۲،۱۶۵،۱۶۴،۳۸،۸،۷	۱۵۶،۱۱۰،۲۶	بهروز. نبیح
خسرو	۱۵۴،۱۴۸،۱۴۰،۱۳۹،۱۳۶،۱۳۴،۱۲۵	۳۶	بهلول
خضر	۱۸۷،۱۵۵	۱۵۳،۴	بیدل
	۱۴۳،۱۲۶،۱۲۴،۱۱۸،۱۰۷	۱	بدهقی. ابوالفضل
خطیب قزوینی	۱۶۲	۱۰۸	پرومته
خلخالی. رحیم	۱۶۷،۷،۲	۸	پرهام. مهدی
خواجو	۱۶۳،۱۲۸،۱۰۸،۹۸،۹۷،۹۶،۵۳،۱۴،۴	۱۶۷	پژمان
	۲۲۸،۲۱۹،۱۸۱	۵۱	پطروشفسکی. آپ
خواجه امین الدین حسن	۶۶،۶۵	۱۰۶،۵۹	تایبای. ابوبکر بن زین الدین
خواجه بهاء الدین	۶۴،۱۲	۱۰۱	تبریزی. محمدعلی
خواجه عبدالله	۱۰۱	۳۷	تفتازانی
خواجه نصیر الدین توسی	۷۳	۱۰۴	تقی الدین علی دوستی
خواندمیر. غیاث الدین	۲۲۰،۱۰۰،۶۰،۵۳،۵۰	۱۸۱	تولستوی. لیو
خیام	۱۹۰،۷۳،۳۲،۲۳،۱۸،۶	۱۶۳،۱۵۱،۱۵۰،۶۳،۱۷،۱۶،۱۵،۱۲	تیمور
دارا	۱۴۳،۱۴۲	۱۴۲	ثروتیان. بهروز
داستایفسکی	۵۵	۸۰	جالینوس

۱۱۶	سفیان ثوری	۵۷،۱۹،۷	دستغیب. عبدالعلی
۱۵۱	سلطان سنجر	۱۰۱،۱۰۰۰	دولت‌شاه سمرقندی
۱۶۳،۱۶۲،۱۶۱،۱۶۰،۱۵۹	سلمان ساوجی	۷۹	دیونیزیوس
۱۷۲،۱۷۱،۱۷۰،۱۶۹،۱۶۸،۱۶۷،۱۶۶،۱۶۵،۱۶۴		۱۶۵،۱۶۴	ذکاو‌تی قراگزلو. علیرضا
۱۸۲،۱۸۰،۱۷۹،۱۷۸،۱۷۷،۱۷۶،۱۷۵،۱۷۴،۱۷۳		۸۳،۷۹	ذوالنون
۱۹۰	سلیمان (ع)	۱۹۰	رابعه بنت کعب
۱۱۸	سمعانی	۱۰۰،۶۶،۶۵	رازی. امین احمد
۱۲۳	سمن رخ	۱۱۸	راشد ازدی. معمر
۱۸۱،۱۷۱،۱۶۰،۱۱۰،۸۰،۱۸،۶	سنایی	۹	رافائل
۱۶۷،۱۱۹،۱۱۷،۱۰۵،۹۹،۲	سودی بسنوی. محمد	۱۰۲	رضا (ع)
۲۰۲،۱۰۶،۱۰۰،۷۴،۷۲،۵۵	سهروردی. شهاب‌الدین	۲۸	رضی. هاشم
۱۶۱،۵۰	سیف فرغانی	۲۱۸	رکن‌الدین عمیدالملک
۷۸	شاپور	۱۲۰،۱۰۵،۱۰۴،۱۰۲	روزبهان بقلی شیرازی
۲۵،۲۳،۲۲،۱۹،۶	شاملو. احمد (ا. بامداد)	۱۲۲،۱۲۱	
۱۸۲،۱۵۶،۵۹،۴۸،۳۷،۳۱،۲۶		۱۳۴	ریپکا. یان
۱۱۵	شاهرخ شاه	۱۸۸،۱۸۶،۱۸۵،۱۸۳	ریتز. هلموت
۲۲۱	شاه سلطان	۱۲۷	ریسه
۲۶،۲۴،۱۷،۱۵،۱۴،۱۲	شاه‌شجاع مظفری	۲۷	زرتشت
۱۴۹،۱۳۸،۶۶،۶۴،۶۲،۶۰،۵۹،۵۸،۵۷،۵۲،۵۰،۲۹		۲۰۲،۱۲۲،۱۲۰،۱۰۶،۷	زرین کوب. عبدالحسین
۲۲۳،۲۲۰		۱۱۸	زهدی
۱۶۳،۱۵۱،۶۲،۱۶	شاه منصور	۱۰۱	زین‌الدین. خوافی
۱۱۰،۸۷،۸۶،۸۵	شبستری. محمود	۲۶	زین‌العابدین (سلطان)
۱۷۶،۱۱۴	شبلی	۱۰۴	زین‌العابدین نیشابوری
۵۲	شرف‌الدین دامغانی	۱۰۲،۱۰۰،۹۴	ژنده پیل (شیخ احمد جام)
۲۱۹	شرف‌الدین محمود اینجو	۷۸	ژوستینین
۱۲۰	شرف‌العلا	۹	ژید. آندره
۱۴۸	شروان شاه	۷۹،۷۸	ساکس. آمونیوس
۹	شر. یوهانس	۱۲۳	سالک یزدی
۱۶۱،۱۰۶،۵۹،۸	شفیعی کدکنی. محمدرضا	۱۰۱	سجاد (ع)
۲۲۴،۱۶۵		۱۳۵،۱۰۴،۱۰۲،۹۵،۷۶،۵۰،۱۸،۹،۶،۴	سعدی
۱۸۱،۱۶۲،۱۰۵،۱۰۲،۹۸،۳۲	شمس تبریزی	۲۲۸،۱۸۱،۱۷۹،۱۷۴،۱۴۵	
۱۰۰	شوشتری. نورالله	۱۱۸	سعید بن المسیب
۱۰۸،۱۰۷،۹۸،۹۷،۹۶،۹۵،۹۴	شیخ صنعان	۱۱۶	سعید وراق

۱۷۳، ۸۲	عفیفی. ابوالعلا	۱۲۰، ۱۱۹، ۱۱۷، ۱۱۶، ۱۱۵، ۱۱۴، ۱۱۳، ۱۱۲، ۱۱۱
۱۴۹	علاءالدین کرپه ارسلان	۱۸۴، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۴، ۱۲۳، ۱۲۲
۱۱۰	علوی. پرتو	۱۰۴
۲۰۲، ۱۴۸، ۱۰۱	علی (ع)	۱۵۵، ۱۵۴، ۱۴۸، ۱۴۰، ۱۳۹، ۱۳۶، ۱۳۰، ۱۲۵
۸۱	علی کاشانی. عزالدین محمود	۹
۲۲۸، ۱۰۴، ۱۰۳، ۸۲	علی همدانی (میرسید)	۴
۲۱۸	عمادالدین احمد زاکانی	۱۱۸، ۱۰۱، ۸۳
۱۷	عمادالدین محمود	صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا)
۲۲۰	عماد فقیه کرمانی	۱۷۴، ۱۷۰، ۱۶۷، ۸۲، ۷۵، ۷۴، ۷۳، ۷۲، ۷۱
۸۳، ۵۵	عین القضاة	۱۰۵
۲۰۷، ۲۰۳، ۸۵	غزالی. احمد	۴
۱۱۹، ۱۱۷	غزالی. محمد	۳۲
۷۵، ۲۶، ۲۵، ۲	غنی. قاسم	۱۴۹
۱۱۵، ۱۱۴	غوث	۱۸۷
۱۷	غیاث‌الدین	۱۵۹
۱۷	فخرالدین عبدالصمد	۱۷۳
۱۴۲، ۱۴۱، ۴	فردوسی	۱۱۹، ۱۱۸، ۱۱۷، ۱۱۶، ۱۱۳
۴۴	فرید. احمد	۸۲
۲	فرزاد. مسعود	۱۰۶
۹۰	فرعون	۱۰۴
۷۸، ۷۵	فروریوس	۱۰۴
۱۸۴، ۱۲۰، ۱۱۷، ۱۱۶	فروزانفر. بدیع الزمان	۱۰۴، ۱۰۳
۷۵	فروغی. محمدعلی	۱۷۰، ۱۶۱، ۱۶۰، ۶۴، ۵۳، ۵۲، ۵۱، ۵۰، ۳۷، ۱۴، ۴
۱۳۶، ۱۳۰، ۱۲۵	فرهاد	۲۲۸، ۲۲۵، ۲۲۴، ۲۲۳، ۲۲۲، ۲۲۱، ۲۲۰، ۲۱۹، ۲۱۸، ۲۱۷
۱۱۸	فضل بن ربیع	۱۶۱، ۱۰۲، ۸۵، ۸۴، ۸۳، ۷۵، ۶۹
۱۱۸	فضیل عیاض	۲۰۷، ۲۰۵، ۲۰۴، ۲۰۳، ۲۰۲، ۲۰۱، ۱۸۱، ۱۷۸، ۱۷۶
۳۶	ملانصیرالدین	۲۲۸، ۲۱۴، ۲۱۱، ۲۱۰، ۲۰۹، ۲۰۸
۸۰، ۷۹، ۷۵	فلوطین	۶۰
۷۹، ۷۸	فیلون	۵۲
۱۶۷، ۱۱۱، ۹۹، ۶۰، ۲۵، ۷، ۲	قزوینی. محمد	۱۱۴، ۱۰۸، ۱۰۷، ۹۸، ۹۶، ۹۵، ۹۴، ۲۹، ۶، ۴
۱۰۳	قوام‌الدین بدخششی	۱۲۴، ۱۲۳، ۱۲۲، ۱۲۱، ۱۲۰، ۱۱۹، ۱۱۷، ۱۱۶، ۱۱۵
۲۱۸، ۱۰۶، ۶۶، ۴۸، ۱۲	قوام‌الدین عبدالله	۱۸۶، ۱۸۵، ۱۸۴، ۱۸۳، ۱۸۱، ۱۷۶، ۱۶۳، ۱۲۶، ۱۲۵
۱۷	قوام‌الدین محمد صاحب عیار	۲۲۸، ۲۰۷، ۱۹۳، ۱۹۲، ۱۹۱، ۱۹۰، ۱۸۹، ۱۸۸، ۱۸۷

۱۰۴	محمدعلی شاه (قاجار)	۲۰۳،۲۰۱،۸۴،۸۲،۷۵	قونوی، صدرالدین
۶۴	محمودشاه مظفری	۱۷۴،۷۳	قیصری، داود
۱۰۵	محمود شیرازی	۵۰	کتبی، محمود
۱۰۵	محمود عطار	۱۲۱	کرین، هانری
۲۲۴، ۱۸۶، ۱۸۰	محمود غزنوی	۷	کزازی، میرجلال‌الدین
۶	محمودی بختیاری، علیقلی	۹۵	کمال اسمعیل
۴۸	محیط طباطبایی، محمد	۱۷	کمال‌الدین ابوالمعالی
۱۱۷	مدرک بن علی	۱۷	کمال‌الدین ابوالوفا
۱۸۴، ۱۰۵، ۹۵، ۵۶، ۷	مرتضوی، منوچهر	۲۲۸، ۱۸۱، ۱۶۲، ۱۰۸، ۱۰۲، ۱۰۲، ۱۰۱	کمال خجندی
۱۸۸، ۱۵۶	مریم (ع)	۱۰۱	کمیل بن زیاد
۱۴۹	مسعود بن ارسلان سلجوقی	۱۲۹	کیخسرو
۷۹	مسعودی، علی بن حسین	۵۵	کی برکه‌گور
۱۷۱، ۱۵۶، ۱۵۰، ۱۳۸	مسیح	۱۰۰	گازرگاهی، شهاب‌الدین
۲۷، ۲۶	مسیحا (مهر)	۷۸	گردیانوس
۱۷۰، ۸۷، ۷۳، ۷	مطهری، مرتضی	۱۲۶	گلشاه
۱۱۸	معاویه	۱۱۷	گلشهری
۱۰۲	معروف کرخی	۶۲، ۶۰، ۴۹، ۴۸، ۲۳، ۱۱	گلندام، محمد
۱۸۰، ۵	معزی	۱۰۱	گوپاموی، قدرت‌الله خان
۱۱۱، ۵۷، ۵۵، ۳۵	معین، محمد	۸۰، ۱	گوت، ولفگانگ
۱۱۸، ۱۰۲	مغربی	۱۲۳	گیتی افروز
۲۶	مقدم، اکبر	۱۱۵، ۱۱۴	گیلانی، عبدالقادر
۱۲۸	مکتبی	۱۰۱	لاهوری، غلام سرور
۱۲۲	مکین‌الدین اصفهانی	۱۷۸، ۱۷۴	لاهیجی، عبدالرزاق
۱۲۳	ملک محمد	۱۷۱، ۱۵۶، ۱۴۸، ۱۳۶، ۱۳۴، ۱۳۰، ۱۲۶	لیلی
۴	منوچهری دامغانی	۱۸۵	ماسینیون، لویی
۱۷۲، ۱۷۱، ۱۲۶، ۱۰۷، ۱۰۲، ۹۱، ۹۰	موسی (ع)	۵۰، ۳۸، ۱۷، ۱۶، ۱۴، ۱۲	مبارزالدین محمد مظفری
۱۳۶	مهر	۲۲۲، ۲۲۲، ۲۲۱، ۲۲۰، ۲۱۹، ۱۶۰، ۱۴۹، ۵۷، ۵۴، ۵۳، ۵۱	
۲۲۰، ۱۱۵	مینوی، مجتبی	۱۰۶، ۱۲	مجدالدین اسمعیل
۱۶۸، ۱۶۷، ۲	ناتل خانتری، پرویز	۵۶، ۶	مجدزادصهبا، جواد
۲۱۸	ناصرالدین عبدالرحیم	۱۷۱، ۱۵۶، ۱۴۸، ۱۳۶، ۱۳۴، ۱۳۰، ۱۲۶	مجنون
۴	ناصرخسرو	۲۱۸	محمد خوارزمشاه
۱۰۱	ناظم تبریزی، محمدصادق	۱۶۹، ۱۲۵، ۱۱۸، ۱۱۲، ۸۱	محمد (ص)
۸۲	نجم‌الدین رازی	۱۰۴	محمد طالقانی

- ۱۰۴، ۱۰۲ نجم‌الدین کبری
 ۱۷ نصره‌الدین شاه‌یحیی
 ۱۲۲ نظام اصفهانی
 ۱۳۰، ۱۲۹، ۱۲۸، ۱۲۷، ۱۲۵ نظامی گنجه‌ای
 ۱۴۰، ۱۳۹، ۱۳۸، ۱۳۷، ۱۳۶، ۱۳۴، ۱۳۳، ۱۳۲، ۱۳۱
 ۱۴۹، ۱۴۸، ۱۴۷، ۱۴۶، ۱۴۵، ۱۴۴، ۱۴۳، ۱۴۲، ۱۴۱
 ۱۸۲، ۱۶۰، ۱۵۷، ۱۵۶، ۱۵۵، ۱۵۴، ۱۵۳، ۱۵۲، ۱۵۱، ۱۵۰
 ۱۰۲ نعمت‌الله ولی کرمانی
 ۲۰۲ نفیسی. سعید
 ۲۰۲ نوایی. عبدالحسین
 ۱۰۴ نورالدین جعفر دستا بازاری
 ۵۵، ۹ نیچه. فردریک ویلهلم
 ۱۹ نیرو. سیروس
 ۱۲۶ ورقه
 ۱۳۶ وفا
 ۸۳ هاتف اصفهانی
 ۱۱۸، ۳۶ هارون الرشید
 ۱۱۰، ۹۴، ۸۲ هجویری. علی بن عثمان
 ۱۰۱ هدایت. رضاقلی
 ۱۰۶، ۹۹، ۳۳، ۳۲، ۱۱، ۷، ۲ هروی. حسینعلی
 ۶ هژیر. عبدالحسین
 ۲۰، ۱۷ همایونفرخ. رکن‌الدین
 ۱۱۰، ۱۳ هتمایی. جلال
 ۳۲، ۲۳، ۲۲، ۱۹، ۱۸، ۶ هومن. محمود
 ۱۱۳ یافعی
 ۱۱۸ یاقوت حموی
 ۲۲۱، ۵۰ یزدی. شرف‌الدین علی
 ۱۱۶، ۱۱۳ یوسف بن ایوب (ابو یعقوب همدانی)
 ۲۱۲، ۱۹۶، ۱۶۴ یوسف (ع)
 ۱۲۷ یوسف گنجه‌ای

کاروند شرمساری

بس که در خرقه آلوده زدم لاف صلاح شرمسارِ رخ ساقی و می رنگینم
من اگر رند خراباتم و گر زاهد شهر این متاعم که همی بینی و کمتر زینم

آنچه در پی خواهد آمد نام و نشان بخشی از کاروند قلمی نگارنده است که هیچ مخرج
مشترکی بر آن متصور نیست جز پریشانی و آشفتگی. درست به سان زندگی در به در
صاحب این قلم. و مگر تراوشات اندیشگی و گفتمان مکتوب نویسنده می تواند بیانگر
چه سانی و چپستی زندگی او نباشد؟ با این همه اندک تأملی در هر یک از این نوشته ها
- که جمع آنها مثنوی هفتاد من خواهد شد - موید یک نکته بیش نیست: رعایت انسان
- «خود اگر شاهکار خدا بود یا نبود» -

«مقاله - سخنرانی»

- ۱- اسطوره آزی دهاک - کنگره جهانی بزرگداشت هزاره فردوسی (دانشگاه تهران): ۱۳۶۹.
- ۲- شولای عشق بر تن و جان خواجه و خواجه - کنگره جهانی بزرگداشت خواجهی کرمانی (دانشگاه شهید باهنر کرمان): ۱۳۷۰.
- ۳- شکوفایی عرفان و عشق - سمینار بررسی ادبیات انقلاب اسلامی (دانشگاه تهران - سمت): ۱۳۷۰.
- ۴- معجزه یا معالجه - کنگره بین المللی تاریخ پزشکی در جهان اسلام (دانشگاه تهران): ۱۳۷۱.
- ۵- از کیمیا تا شیمی - کنگره بین المللی علم و تکنولوژی در جهان اسلام (دانشگاه تهران): ۱۳۷۱.
- ۶- امام علی (ع) و ناکتین - کنگره جهانی بزرگداشت شیخ مفید (قم): ۱۳۷۲.
- ۷- حافظ و اسرار - کنگره بین المللی بزرگداشت حاج ملاهادی سبزواری (دانشگاه تربیت معلم سبزواری): ۱۳۷۲.
- ۸- حافظ و شهریار - سمینار بزرگداشت شهریار (تبریز): ۱۳۷۴.
- ۹- جمال دوستی اوحدی و حافظ - کنگره ملی بزرگداشت اوحدی مراغه ای (مراغه): ۱۳۷۴.
- ۱۰- جان و جهان در آفرینش انسان - کنگره بزرگداشت شیخ شهاب الدین محمود دین احمد عقیقی اهری (اهر): ۱۳۷۴.
- ۱۱- مرد کار افتاده باید عشق را - کنگره جهانی بزرگداشت عطار (نیشابور): ۱۳۷۴.
- ۱۲- گورستان بی مرز - کنگره هفتصدمین سال یورش مغولان به ایران (دانشگاه شهید بهشتی): ۱۳۷۵.
- ۱۳- خلیج فارس، خلیج فارس است - کنگره خلیج فارس در فرهنگ و ادب فارسی (دانشگاه کیش): ۱۳۷۵.
- ۱۴- ترجمه شیانه (اشعار سیاسی نیما) - کنگره بزرگداشت یکصدمین سال تولد نیما (دانشکده هنر، یونسکو): ۱۳۷۵.
- ۱۵- کشف الاسرار میبیدی - کنگره بزرگداشت ابو الفضل رشیدالدین میبیدی (دانشگاه آزاد اسلامی میبید): ۱۳۷۵.
- ۱۶- آتش بر پر جبریل جان - سالروز بزرگداشت سعدی (بنیاد فارسی شناسی - شیراز): ۱۳۷۶.
- ۱۷- طنز فارسی در متون کهن سخن فارسی - همایش طنز در صدا و سیما (تهران): ۱۳۷۶.
- ۱۸- جامعه مدنی به روایت ابن خلدون - همایش جامعه مدنی و اندیشه دینی (دانشگاه علوم پزشکی شیراز): ۱۳۷۶.

- ۱۹- سیر تطور خوشنویسی و تحولات سیاسی صفویه - دانشکده هنر (تهران): ۱۳۷۶.
- ۲۰- چشمان اسفندیار توسعه - همایش دین، فرهنگ، توسعه (یزد): ۱۳۷۷.
- ۲۱- خیر و شر در حکمت متعالیه - کنگره جهانی بزرگداشت ملاصدرا - خردنامه ۱۲ - ۱۳۷۷.
- ۲۲- ریشه‌های تاریخی جنبش دانشجویی - سالروز ۱۶ آذر روز دانشجو (اصفهان): ۱۳۷۷.
- ۲۳- مشکلات سیاسی، امنیتی حافظ - سالروز بزرگداشت حافظ (بنیادفارس شناسی - شیراز): ۱۳۷۸.
- ۲۴- گفت و گوی تمدن‌ها و جهان آینده - (دانشگاه تهران): ۱۳۷۸.
- ۲۵- گفت‌مان حقوق شهروندی در گلستان سعدی - سالروز بزرگداشت سعدی (بنیادفارس شناسی شیراز): ۱۳۷۹.
- ۲۶- چالشی در آسیب‌شناسی ورزش جوانان، تالار میراث فرهنگی، ۱۳۷۹.

مطبوعات

- ۱- کمندی دوحه پرده دوم از تراژدی هیروشیما - هفته نامه هدف: ۱۷ آذر ۱۳۷۲.
- ۲- هیروشیما ۹۴ تکرار تراژدی یا پرواز پیروزی - هفته نامه هدف: ۸ تیر ۱۳۷۳.
- ۳- آسیب‌شناسی اجتماعی، سیاسی جام جهانی فوتبال (۱۹۹۴) - هفته نامه هدف: ۵ مرداد ۱۳۷۳.
- ۴- وضعیت فوتبال باشگاهی و ملی ایران - هفته نامه هدف: ۱۲ مرداد ۱۳۷۳.
- ۵- محرومیت دیه گو، سقوط قهرمان (تبانی مافیا) - هفته نامه هدف: ۱۹ مرداد ۱۳۷۳.
- ۶- تیم ملی ایران و دفاع از عنوان قهرمانی (۱۹۹۰) - هفته نامه هدف: ۲۶ خرداد ۱۳۷۳.
- ۷- مردکار افتاده باید عشق را - ماهنامه کیهان فرهنگی؛ شماره ۱۲، ۱۳۷۴.
- ۸- معرفت صدرایی (۱) - روزنامه جمهوری اسلامی؛ ۲۸ مهر ۱۳۷۵.
- ۹- معرفت صدرایی (۲) - روزنامه جمهوری اسلامی؛ ۱۵ آبان ۱۳۷۵.
- ۱۰- سیری در زندگی اسرار - روزنامه جمهوری اسلامی؛ ۲۷ بهمن ۱۳۷۵.
- ۱۱- دژی از دریای امامت - روزنامه جمهوری اسلامی؛ ۱۶ فروردین ۱۳۷۶.
- ۱۲- رازی پیشرو دانش پزشکی (۱) - روزنامه جمهوری اسلامی؛ ۱۳ خرداد ۱۳۷۶.
- ۱۳- رازی پیشرو دانش پزشکی (۲) - روزنامه جمهوری اسلامی؛ ۲۰ خرداد ۱۳۷۶.
- ۱۴- حکیم محقق لاهیجی - روزنامه جمهوری اسلامی؛ ۲۷ خرداد ۱۳۷۶.

- ۱۵ - شیخ مفید - زیست نامه (۱) - روزنامه جمهوری اسلامی؛ ۲۱ تیر ۱۳۷۶.
- ۱۶ - شیخ مفید، اندیشه‌های فقهی و کلامی (۲) - روزنامه جمهوری اسلامی؛ ۲۸ تیر ۱۳۷۶.
- ۱۷ - آسیب‌شناسی جامعه مدنی - روزنامه همشهری؛ ۸ تیر ۱۳۷۷.
- ۱۸ - چیستی جامعه مدنی - روزنامه همشهری؛ ۱۶ تیر ۱۳۷۷.
- ۱۹ - طنز فرهنگی در متون کهن سخن فارسی (عبید و حافظ) - روزنامه همشهری؛ ۵ مهر ۱۳۷۷.
- ۲۰ - آینده‌جام - ماهنامه کیهان فرهنگی، شماره ۱۴۶، ۱۳۷۷.
- ۲۱ - شیوة شهر آشوبی - روزنامه همشهری، ۲۰ مهر ۱۳۷۷.
- ۲۲ - خلیج فارس، برمودایی دیگر - دو ماهنامه اطلاعات سیاسی اقتصادی شماره ۱۳۴-۱۳۳؛ ۱۳۷۷.
- ۲۳ - آسیب‌شناسی قانونگرایی - روزنامه همشهری؛ ۱۵ آذر ۱۳۷۷.
- ۲۴ - از میرعماد تا عمادالکتاب - روزنامه همشهری؛ ۲۵ آذر ۱۳۷۷.
- ۲۵ - شولای رمضان بر جان و زبان حافظ - روزنامه همشهری؛ ۱۳ دی ۱۳۷۷.
- ۲۶ - امام (علی) و پیمان شکنان - روزنامه همشهری؛ ۱۷ دی ۱۳۷۷.
- ۲۷ - جمل، نفع طلبی‌ها و غرض ورزی‌ها - روزنامه همشهری؛ ۲۰ دی ۱۳۷۷.
- ۲۸ - آتش فتنه خاموش می‌شود - روزنامه همشهری؛ ۲۲ دی ۱۳۷۷.
- ۲۹ - دریاخوان یغما، یا سفره‌ای به گستره فردا - روزنامه همشهری؛ ۵ بهمن ۱۳۷۷.
- ۳۰ - باور کنیم دریا نیز می‌میرد - روزنامه همشهری؛ ۷ بهمن ۱۳۷۷.
- ۳۱ - به خاطر دریا و سخاوت بی‌کراش - روزنامه همشهری؛ ۱۰ بهمن ۱۳۷۷.
- ۳۲ - حافظ در اصفهان - روزنامه همشهری؛ ۱۹ اسفند ۱۳۷۷.
- ۳۳ - گفت و گوی تمدن‌ها پروژه نیمه تمام قرن - روزنامه همشهری؛ ۲۰ اسفند ۱۳۷۷.
- ۳۴ - تمدن اسلامی و آینده تمدن‌ها - روزنامه همشهری؛ ۲۲ اسفند ۱۳۷۷.
- ۳۵ - بیست سال انقلاب اسلامی، بیست ماه دولت خاتمی - دو ماهنامه اطلاعات سیاسی، اقتصادی؛ ش ۱۳۸-۱۳۷، ۱۳۷۷.
- ۳۶ - کتیبه محک تاریخ (۱) - ماهنامه معیار ش ۳۰؛ ۱۳۷۷.
- ۳۷ - کتیبه محک تاریخ (۲) - ماهنامه معیار ش ۳۱؛ ۱۳۷۸.

- ۳۸- قیام سربداران کرمان - ماهنامه کیهان فرهنگی، شماره ۱۴۹، ۱۳۷۸.
- ۳۹- نظامی و حافظ - ماهنامه کیهان فرهنگی، شماره ۱۵۰، ۱۳۷۸.
- ۴۰- وجدان شامیان و کوفیان - روزنامه همشهری، ۱۱ اردیبهشت ۱۳۷۸.
- ۴۱- حسین (ع) قامت بلند عدالت - روزنامه همشهری، ۱۲ اردیبهشت ۱۳۷۸.
- ۴۲- صدرا شناخت - روزنامه همشهری، ۲ خرداد ۱۳۷۸.
- ۴۳- حکمت عرفانی شیعه - روزنامه همشهری، ۳ خرداد ۱۳۷۸.
- ۴۴- حکمت برین - روزنامه همشهری - ۴ خرداد ۱۳۷۸.
- ۴۵- درآمدی بر جامعه‌شناسی انحرافات (۱) - روزنامه خرداد؛ ۵ خرداد ۱۳۷۸.
- ۴۶- درآمدی بر جامعه‌شناسی انحرافات (۲) - روزنامه خرداد؛ ۶ خرداد ۱۳۷۸.
- ۴۷- آسیب‌شناسی توسعه فرهنگی - روزنامه همشهری؛ ۱۲ خرداد ۱۳۷۸.
- ۴۸- توسعه فرایند بحران - روزنامه همشهری؛ ۱۳ خرداد ۱۳۷۸.
- ۴۹- اتحاد تمدن‌ها، چالش‌ها و بانش‌ها - روزنامه ایران؛ ۱۸ خرداد ۱۳۷۸.
- ۵۰- خاورمیانه در آستانه ظهور تمدن اسلامی - روزنامه ایران؛ ۱۹ خرداد ۱۳۷۸.
- ۵۱- برخورد از نوع سوم - روزنامه ایران؛ ۲۵ خرداد ۱۳۷۸.
- ۵۲- گفت و گوی تمدن‌ها، سیاست در خدمت فرهنگ (۱) - روزنامه همشهری؛ ۵ تیر ۱۳۷۸.
- ۵۳- گفت و گوی تمدن‌ها، سیاست در خدمت فرهنگ (۲) - روزنامه همشهری؛ ۶ تیر ۱۳۷۸.
- ۵۴- آسیب‌شناسی خشونت - روزنامه خرداد؛ ۲۸ تیر ۱۳۷۸.
- ۵۵- جابرین حیان، بنیانگذار علم شیمی (۱) - روزنامه همشهری؛ ۲۸ تیر ۱۳۷۸.
- ۵۶- حقیقت وجود جابر (۲) - روزنامه همشهری؛ ۲۹ تیر ۱۳۷۸.
- ۵۷- رقیب آزارها فرمود - روزنامه صبح امروز؛ ۵ مرداد ۱۳۷۸.
- ۵۸- حافظ در تنگنای آزار رقیبان - روزنامه صبح امروز؛ ۱۱ مرداد ۱۳۷۸.
- ۵۹- نیما، همان حافظ امروز است - روزنامه ایران؛ ۱۳ مرداد ۱۳۷۸.
- ۶۰- نیما، مقصود من ز حرفم معلوم بر شماست - روزنامه ایران؛ ۲۸ مرداد ۱۳۷۸.
- ۶۱- پریشانی در نظریه برخورد تمدن‌ها - روزنامه همشهری؛ ۳ شهریور ۱۳۷۸.

- ۶۲- بحران در یک نظریه - روزنامه همشهری؛ ۴ شهریور ۱۳۷۸.
- ۶۳- جنگ میان تمدنی - روزنامه همشهری؛ ۶ شهریور ۱۳۷۸.
- ۶۴- گفتمان تاسهل از زبان جلال‌الدین بلخی - روزنامه خرداد؛ ۴ شهریور ۱۳۷۸.
- ۶۵- گفت و گوی تمدن‌ها، سیاست در خدمت فرهنگ - روزنامه انتخاب؛ ۶ شهریور ۱۳۷۸.
- ۶۶- آسیب‌شناسی انتخابات مجلس ششم - روزنامه خرداد؛ ۸ شهریور ۱۳۷۸.
- ۶۷- آسیب‌شناسی قانون‌گرایی - روزنامه انتخاب؛ ۱۳ شهریور ۱۳۷۸.
- ۶۸- مروری بر فرایند بورش مغولان - ماهنامه کیهان فرهنگی؛ ش: ۱۵۳، ۱۳۷۸.
- ۶۹- اسلام و گفت و گوی تمدن‌ها - روزنامه همشهری؛ ۱۴ مهر ۱۳۷۸.
- ۷۰- جامعه مدنی اسلامی - روزنامه همشهری؛ ۱۷ مهر ۱۳۷۸.
- ۷۱- مواضع غیرمسوولانه - روزنامه خرداد؛ ۱۷ مهر ۱۳۷۸.
- ۷۲- سیری در مبانی نشر دانش در اسلام - روزنامه انتخاب؛ ۱۸ مهر ۱۳۷۸.
- ۷۳- مسجد و مدرسه کانون نشر دانش در اسلام - روزنامه انتخاب؛ ۱۹ مهر ۱۳۷۸.
- ۷۴- آسیب‌شناسی توسعه فرهنگی - روزنامه صبح امروز؛ ۲۰ مهر ۱۳۷۸.
- ۷۵- شیوه‌شناسی جهانگردی در قرآن کریم - روزنامه انتخاب؛ ۲۲ مهر ۱۳۷۸.
- ۷۶- و این سرنوشت توست که آغاز نداری (حافظ) - روزنامه همشهری؛ ۲۶ آبان ۱۳۷۸.
- ۷۷- معجزه یا معالجه - روزنامه همشهری؛ ۹ آبان ۱۳۷۸.
- ۷۸- جامعه مدنی و قانون‌گرایی - دو ماهنامه اطلاعات سیاسی، اقتصادی؛ مهر و آبان ۱۳۷۸.
- ۷۹- برخورد تمدن‌ها، دیپلماسی بحران - روزنامه انتخاب؛ ۱۷ آذر ۱۳۷۸.
- ۸۰- برخورد اسلام و غرب - روزنامه انتخاب؛ ۸ آذر ۱۳۷۸.
- ۸۱- برخورد تمدن‌ها یا فرهنگ‌ها - روزنامه انتخاب؛ ۹ آذر ۱۳۷۸.
- ۸۲- ملاصدرا و فیاض - روزنامه همشهری؛ ۹ آذر ۱۳۷۸.
- ۸۳- فقط یک روزنامه‌نگار - روزنامه آفتاب امروز؛ ۱۷ آذر ۱۳۷۸.
- ۸۴- واژه آزاد برای احمد شاملو - روزنامه عصر آزادگان؛ ۴ دی ۱۳۷۸.
- ۸۵- گفتمان مدارا در شعر و اندیشه حافظ - روزنامه آفتاب امروز؛ ۶ دی ۱۳۷۸.

- ۸۶- خطوط گسل در نظریه برخورد تمدن‌ها - دوماهنامه اطلاعات سیاسی، اقتصادی؛ آذر - دی ۱۳۷۸.
- ۸۷- ارزش یک‌کرسی مجلس ششم - روزنامه آفتاب امروز؛ ۲۵ دی ۱۳۷۸.
- ۸۸- هاشمی، جامعه مدنی، توسعه سیاسی - روزنامه آفتاب امروز؛ ۷ بهمن ۱۳۷۸.
- ۸۹- خط خاتمی، باند امامی و فرقه رجوی - روزنامه فتح؛ ۲۱ بهمن ۱۳۷۸.
- ۹۰- مجلس پنجم، تعطیلات و توسعه - روزنامه فتح؛ ۲۴ بهمن ۱۳۷۸.
- ۹۱- انتخابات و حافظه‌ی تاریخی ملت ایران - روزنامه فتح؛ ۱۵ اسفند ۱۳۷۸.
- ۹۲- دل‌نثار استقلال، جان‌فدای آزادی - روزنامه آفتاب امروز؛ ۱۸ اسفند ۱۳۷۸.
- ۹۳- ریشه‌ها و وردیای اندیشه دموکراسی در غزلیات فرخی یزدی - روزنامه فتح؛ ۱۱ اسفند ۱۳۷۸.
- ۹۴- شاخک‌های خشونت - روزنامه فتح؛ ۲۴ اسفند ۱۳۷۸.
- ۹۵- هزار دستان ترور - روزنامه عصر آزادگان؛ ۲۵ اسفند ۱۳۷۸.
- ۹۶- خطوط گسل در نظریه برخورد تمدن‌ها؛ - فصلنامه قیاسات، زمستان ۱۳۷۸.
- ۹۷- باز هم عناصر خودسر، افراطی و ماجراجو - روزنامه فتح؛ ۸ فروردین ۱۳۷۹.
- ۹۸- باز هم عناصر خودسر، افراطی و ماجراجو - روزنامه صبح امروز؛ ۱۰ فروردین ۱۳۷۹.
- ۹۹- مجلس دلخواه کشف جدید محمد یزدی - روزنامه فتح؛ ۹ فروردین ۱۳۷۹.
- ۱۰۰- یک رمز برای دو پرونده - روزنامه فتح؛ ۲۳ فروردین ۱۳۷۹.
- ۱۰۱- دادگاه‌کوی دانشگاه و چند پرسش - روزنامه فتح؛ ۲۵ فروردین ۱۳۷۹.
- ۱۰۲- نگین درخشان تفاسیر قرآن - روزنامه همشهری، ۲ و ۴ خرداد ۱۳۷۹.
- ۱۰۳- مجلس ششم، اصلاحات آینده، آینده‌اصلاحات، روزنامه حیات نو، ۵ تیر ۱۳۷۹.
- ۱۰۴- آسیب‌شناسی ورزش جوانان، روزنامه همشهری، ۱۱ تیر ۱۳۷۹.
- ۱۰۵- حکومت اکثریت، حکومت اقلیت؛ روزنامه حیات نو، ۲۱ تیر ۱۳۷۹.