

بررسی تصوف عابدانه و عرفان عاشقانه در غزلیات حافظ

دکتر علی دهقان - دکتر خلیل حدیدی - موسی احمدی*

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تبریز - دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تبریز - دانش -
آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تبریز

چکیده

تصوف که در آغاز شامل مفاهیمی خشک و ریاضتهایی سخت بود، در قرن سوم با پذیرفتن «محبت» به عنوان یکی از ارکان محوری، رنگ عاشقانه پذیرفت. با ورود عرفان و تصوف به عرصه ادبیات، گروهی به تدوین اصول تصوف عابدانه در آثارشان می‌پردازند و عده‌ای آثاری سراسر عرفانی همراه با شور و شوق عاشقانه پدید می‌آورند. در این میان حافظ مبدع مکتبی است که از اصول عرفان عاشقانه به همراه نگاهی انتقادی به تصوف عابدانه شکل گرفته است و از آن به مکتب رندی تعبیر می‌شود. اما اشعار حافظ را نمی‌توان یکسره از تصوف عابدانه تهی دانست. حافظ ضمن پذیرفتن تأثیری عظیم از مفاهیم قرآنی و تضمین‌ها و تلمیح‌های فراوان به آیات قرآن، در ابیات بسیاری عبادت، دعای صبح و آه شب، اصول اخلاقی تصوف و اندیشه‌های دیگری از تصوف عابدانه را نه با ابهام و بیانی رندانه و دوپهلوی، بلکه به روشنی و به قصد تعلیم و توصیه به مخاطب خود، بیان می‌کند.

کلیدواژه‌ها: حافظ، تصوف عابدانه، عرفان عاشقانه.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۰۶/۲۲

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۳/۱۰/۲۰

*Email: Masud_ahmadi1965@yahoo.com. (نویسنده مسئول)

مقدمه

بخش مهمی از متون ادب فارسی به موضوعات عرفانی اختصاص دارد. تصوف عابدانه و عرفان عاشقانه دو جنبه عرفانی هستند. تصوف عابدانه مکتبی خشک و قشری است که مایه اصلی آن زهد است. در این مکتب عرفان با تشریح و تزهّد آمیخته است که عبارت از زهد و عبادت و مجاهدت و رعایت فرایض و مداومت بر آداب و سنن و اوراد و اذکار است. و این تصوف بر پایه ابتدایی زهد و عبادت و ناچیز شمردن دنیا و مافیها و ترک «جهان و هرچه در آن است» استوار است و خوف از خدا و بیم از مکافات گناه رنگی عابدانه به این تصوف می‌بخشد. (مرتضوی ۱۳۸۴: ۱۳) در این مسیر بدیهی است که ظاهرپرستان و عوام جاهل با تصوف عابدانه سازگارترند و نمی‌توانند با عرفان عاشقانه که ماهیت آن وسعت اندیشه و ذوق سلیم و

لطف تفکر و مسندبراندازی و مخالفت با ریاکاری است، موافق باشند. (همان: ۱۶) به اجمال می‌توان گفت که عرفان عاشقانه وظیفه‌اش تلطیف نسبی خشونت و صلابت عقاید سنتی و تخفیف جمود و تعصب اهل ظاهر و آثار و نتایج نامطلوب آن بود. (همان: ۴۳)

شعر عرفانی فارسی با نام سنایی، عطار، مولوی و حافظ پیوند ناگسستنی دارد. مطالعات عرفانی در ادبیات فارسی، بی‌تردید به آثار و افکار این شاعران بسیار نیازمند و وابسته است. در این میان شعر حافظ به دلیل جنبه هنری قوی، جایگاه خاصی دارد. اما دلیل نفوذ و ماندگاری شعر و هنر حافظ می‌تواند با نوع عرفان او ارتباط داشته باشد. برای درک این نکته باید دانست:

۱- ویژگی عرفان و تصوف در اشعار حافظ چیست؟

۲- آیا حافظ صرفاً اشعاری با محتوای عرفان عاشقانه سروده است؟

۳- آیا تصوف عابدانه نیز در غزلیات حافظ بازتاب داشته است؟

هدف این مقاله بررسی شعر حافظ برای یافتن زمینه‌ها و قلمرو عرفان وی است تا دریابد که نوع عرفان او با جایگاه والای شاعریش چه رابطه‌ای دارد؟ بدین منظور با روش تحلیل محتوایی، غزلهای حافظ بررسی شده است تا رنگ تصوف عابدانه و یا عرفان عاشقانه در شعر او مشخص گردد. در نتیجه دانسته شود که حافظ در کنار بهره بردن از مفاهیم بلند عرفان عاشقانه و ضمن بیان محتوای مورد نظر خود در بیانی رندانه، آیا به مفاهیم و مبانی تصوف عابدانه نیز به طور مستقیم در اشعارش اشاراتی داشته است و یا اشعار او صرفاً متأثر از عرفان عاشقانه و مکتب رندی هستند.

در بیشتر تبعاتی که در زمینه عرفان غزلهای حافظ انجام گرفته است (سجادی ۱۳۹۲: ۱۹۸)؛ (خرمشاهی ۱۳۶۱: ۱۵۶)؛ (درویان ۱۳۸۵: ۳۳۱)؛ (مطهری ۱۳۷۶) و (مرتضوی ۱۳۸۴: ۹۶)، این موضوع کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

تصوف و عرفان

تصوف روش زاهدانه‌ای است متکی بر سخت‌گذرانی، ترک دنیا، پاک شدن از پلیدیها و آراستگی به رفتار پسندیده؛ تا نفس پاکیزه شود و روح تعالی یابد. (صلیبا ۱۳۸۱: ۲۲۹) عرفان عبارت است از علم به اسرار حقایق دینی. عرفا به ظاهر حقیقت دینی قانع نمی‌شوند، بلکه در باطن آن فرو می‌روند تا اسرار آن را بشناسند. (همان: ۴۶۶) تصوف بر اساس مبانی شرع و تزکیه نفس و اعراض از دنیا، برای وصول به حق و سیر به طرف کمال بنا شده است؛ اما عرفان مکتبی فکری و فلسفی ژرف برای شناختن حقایق امور است از راه اشراق. «عارف همیشه سعی دارد با کشف و شهود به حقایق برسد و به علوم ظاهر و باطن دست یابد.» (سجادی ۱۳۷۳: ۹) با این وصف، با اینکه تصوف و عرفان غالباً مترادف هم به کار می‌روند، می‌توان آنها را دو شیوه جداگانه تلقی کرد: تصوف عابدانه و عرفان عاشقانه.

تصوف عابدانه

اصطلاح صوفی اندکی پیش از سال دویست هجری به کار برده شد و صوفیان آن عهد تصوف را ریاضت نفس و مجاهده برای تبدیل و دگرگونی اخلاق و دستیابی به اخلاقی که در دنیا و آخرت پسندیده است، می‌دانستند. (غنی ۱۳۶۹: ۲۴) تصوف در آغاز صرفاً زهد خشک و عبادت و عزلت بیش از حد بود و از چاشنی محبت و وحدت وجود بهره‌ای نداشت. نخستین صوفیان زهاد صدر اسلام بودند که گوشه‌نشینی اختیار می‌کردند و اعمال و عبادات سختی را بر خود تحمیل می‌ساختند.

این نوع از زهد که می‌توان آن را معادل «رهبانیت» دانست، در فلسفه بودایی، مسیحیت و مانویت نیز دیده می‌شود و «از این هر سه به تصوف ایران سرایت می‌کند.» (رحیمی ۱۳۷۱: ۷۳) این مکتب بر پایه زهد خشک و ناچیز شمردن دنیا و ترک آن استوار بود و خوف از خدا رنگی عابدانه و رهبانی به این تصوف می‌بخشید. بدین ترتیب یکی از مهم‌ترین پایه‌های این تصوف «ترس» بود: «ترس از خدای متقم قهار، ترس از مرگ، ترس از حساب روز قیامت، ترس از معصیت و جهنم.» (غنی ۱۳۶۹: ۱۸)

از همان ابتدا علمای اسلام نسبت به در پیش گرفتن زهد و عبادت به چنین شیوه و آدابی و دور شدن از زندگی عادی مخالفت‌هایی نشان دادند. انتقاد دیگری که متوجه این صوفیان بود این بود که «اگر هم کمال انسان را در رهبانیت بدانیم، این نجاتی است فردی، نه اجتماعی و عشق به طور کلی برگزیدن از خویش است نه نفی خویش.» (رحیمی ۱۳۷۱: ۵۸)

در قرن سوم تصوف به مرحله رشد و کمال رسید. در این دوران «محبت» به عنوان یکی از عقاید مهم صوفیه به زهد خشک دو قرن اول افزوده شد. در این قرن، یعنی در زمان مأمون و معتصم، که بغداد کانون بحث‌های علمی و فلسفی و محل برخورد آراء و عقاید یونانی و اسلامی شده بود، عناصر تازه‌ای وارد تصوف شد. صوفیان در طی دو سه قرن «رابطه دیگری میان انسان و خدا از خلال آیات قرآن و به ویژه روایت آفرینش آدم در آن کشف می‌کنند که بر اثر آن ترس بی‌نهایت آنها از خدا، جای خود را به عشق بی‌نهایت به او می‌دهد و از دل این ژرفایمایی شگرف در کلام الهی است که رفته رفته از میان صوفیان پشمینه‌پوش ریاضت کش خداترس، عارفانی خوش ذوق و شاعرمنش پدید می‌آیند.» (آشوری ۱۳۷۷: ۱۶۹۹) و این‌گونه، عرفان که تا آن زمان صرفاً عابدانه بود، رنگی عاشقانه می‌گیرد.

عرفان عاشقانه

چون تصوف بتدریج تکامل پیدا می‌کند، در این سیر تحول و تکامل که مقصد نهایی آن اقیانوس عرفان عاشقانه، یعنی مکتب عطار و مولوی و حافظ است، عناصر اصلی تصوف از «خوف و تعبد» و «ترک دنیا و رهبانیت» و «زوال شخصیت فانی و اعدام نفس» به «عشق و اخلاص» و «مهرورزی به تمام جهان که آیین

جمال دوست و از او بلکه خود اوست» و «ناچیز شمردن دنیا در مفهوم توکل و خرسندی و نداشتن دلبستگی به زخارف دنیوی» و «پیشرفت به سوی مقصد نهایی و ازاله شخصیت فانی ظاهری و نیل به مقام فناء فی الله و اتحاد به اصل» و «احراز مقام عالی اشراق و شهود» تغییر ماهیت می‌دهد. (مرتضوی ۱۳۸۴: ۱۳)

تصوف و عرفان از ابتدا بر اساس قیدشکنی و رهایی از محدودیت‌های عقل و افکار تعصب‌آمیز به وجود آمد، اما به دلیل آلوده شدن به ریا و تظاهر از اصل خود دور شد و «ظهور عرفان عاشقانه واکنشی طبیعی به همین انحراف از هدف و جمودِ تصوف است.» (همان: ۱۱۹) استفاده عارفان از شعر برای بیان مفاهیم عرفانی در ماهیت عرفان عاشقانه تأثیرات ژرفی به همراه داشته است. عرفانی که در آن اصطلاحات و مطالب دشوار جای خود را به عبارات لطیف و رمزگونه شاعرانه می‌دهد.

البته باید توجه داشت که تصوف عابدانه و خانقاهی به طور موازی همراه با عرفان عاشقانه پیش می‌آمد و ظهور عرفان عاشقانه به معنای به پایان رسیدن تصوف عابدانه نبود.

«وحدت وجود»، «تجلی»، «عشق»، «تسبیح عمومی موجودات» (سریان عشق در جمیع موجودات)، «نظام احسن» و «غربت انسان در جهان»، از جمله کلان‌مضمون‌هایی است که در عرفان عاشقانه مطرح می‌شود. عرفانی که اصول اخلاقی آن بر پایه «اخلاص و محبت و اعتدال و آزادگی و بی‌تعصبی» (همان: ۱۹) است.

تصوف عابدانه و عرفان عاشقانه در ادبیات فارسی

با شکل‌گیری و نهادینه شدن عرفان و تصوف، ادبیات ویژه آن نیز پدید آمد که در آغاز ماهیت آن را آموزه‌های زهد و آداب ریاضت و سلوک و اندرزه‌های پیرانِ منتهی به سالکان مبتدی، با رویکرد به قرآن و احادیث تشکیل می‌داد. صوفیانی مانند ابونعیم اصفهانی و ابوطالب مکی در مقام پیشتازان ادبیاتی با رویکرد تصوف عابدانه بودند.

با پیدایش و گسترش عرفان عاشقانه از بطن تصوف و خوانش صوفیانه قرآن و آداب اسلامی در بستر زبان فارسی، از قرن سوم صوفیان شاعر مشربی همچون بایزید، ابوسعید ابی‌الخیر، خواجه عبدالله انصاری، احمد غزالی و رشیدالدین میبیدی فرهنگ عرفان ذوقی را پرورش دادند و پایه‌های ساده نظری آن را ریختند. این فرهنگ در طول دو قرن پس از آن، با عطار، مولوی، سعدی، حافظ و شاعران برجسته دیگری، سیر کمال شاعرانه خود را پیمود و ادبیاتی کلان و پربر در زبان فارسی پدید آورد؛ ادبیاتی که با بهره‌گیری از زبانی تمثیلی، رمزگونه و اندرزگو، نه مفهومی و استدلالی به شیوه فلسفی و کلامی، گسترش پیدا کرد. (آشوری ۱۳۷۷: ۱۶۸-۱۷۰)

همان‌گونه که بیان شد ادبیات عرفانی را می‌توان به دو گرایش **تصوف عابدانه**، شامل مفاهیمی همچون وعظ، تذکیر، زهد و تحقیق و **عرفان عاشقانه** که موضوعاتی مانند سکر، وجد و حالات حاصل از غلبات روحانی را در بر می‌گیرد، تقسیم‌بندی کرد. شعر صوفیانه از اواسط قرن چهارم هجری آغاز شد و اشعار

ابوالفضل بشر بن یاسین و دیگران که ابوسعید بن ابی‌الخیر در مجالس خود خوانده و در *اسرارالتوحید* نقل شده و یک رباعی منسوب به یوسف عامری (متوفی ۳۸۱) که در *تمهیدات عین‌القضاة* (مقتول ۵۲۵) ذکر شده است، وجود شعر صوفیانه را در آن قرن ثابت می‌کند. پس از آن در قرن پنجم، عبدالله انصاری (متوفی ۴۸۱) اشعار زهد مایل به تصوف می‌سرود و شعری هم بوده‌اند که ترانه‌هایی صوفیانه سروده‌اند که در *کشف‌الاسرار* و *سوانح احمد غزالی* و آثار *عین‌القضاة* بدون ذکر سراینده آمده است. بعضی از این اشعار هم سروده احمد غزالی و *عین‌القضاة* است که هم‌عصر سنایی بوده‌اند و در حقیقت سنایی مبتکر این طریقه در شعر فارسی نیست؛ (فروزانفر ۱۳۸۰: ۲۵۴) ولی نخستین شاعر بزرگی است که عرفان را به طرز وسیعی وارد شعر کرد و کتاب مستقلی در این باب موسوم به *حدیقه‌الحقیقه و شریعه‌الطریقه* تألیف نمود. (شمیسا ۱۳۷۹: ۱۹۵)

بعد از سنایی، عطار نیشابوری در قالب غزل و مثنوی، مفاهیم عالی عرفانی را مطرح کرد. عطار در ادبیات عرفانی از سه جهت حائز اهمیت است. نخست به دلیل تألیف آثار و احوال صوفیه در کتاب *تذکره‌الاولیا*، دوم تکمیل و گسترش مثنوی عرفانی و به ویژه طرح قصه‌های بلند و تمثیلهای کوتاه دارای محتوای صوفیانه و سوم هم سهمی که عطار از رباعی، غزل و قصیده عرفانی دارد. غزل عارفانه را سنایی آغاز کرد، انوری و خاقانی آن را تا حدی دنبال نمودند، اما غزل عرفانی (قلندرانه - عاشقانه) از طریق دیوان عطار به شاعران بزرگی چون مولوی، عراقی، اوحدی، سعدی و حافظ می‌رسد و تا جامی ادامه می‌یابد.

مولوی از بزرگ‌ترین و شناخته‌شده‌ترین شاعران ادبیات عارفانه است. مولوی تا آن زمان که به صحبت شمس تبریزی نپیوسته بود، در مرحله **تصوف عابدانه** بود؛ اما اتصال او به شمس وی را از این پایه، به پایه عالی‌تری برد که همان تصوف عاشقانه بود. (همای ۱۳۶۷: ۴۶) دیوان شمس بیانگر شور و عشق مولانا و مثنوی معنوی نقطه وصل *حدیقه‌الحقیقه* سنایی و *منطق‌الطیر* عطار و در حقیقت کامل‌کننده این دو اثر عرفانی است. عرفان با مثنوی معنوی به اوج خود می‌رسد و مولانا به عنوان عارفی بزرگ با سبک و بیان و جهان‌بینی ویژه عرفانی‌اش، عرفان را چون شناختی مستقل و جدا از منطق و فلسفه و علم، به بشر معرفی می‌کند؛ شناختی که پایه‌های آن را عشق تشکیل می‌دهد.

سخن از آثار عارفانه - عاشقانه و حتی صوفیانه که بخش بزرگی از ادبیات فارسی را زینت داده‌اند، بحثی بسیار گسترده است که به این میزان بسنده می‌شود. در ادامه به تبیین این مسأله می‌پردازیم که حافظ که در اشعار خود به نوعی عرفان تلفیقی دست یافته است، مفاهیم عرفان عاشقانه و تصوف عابدانه - به واسطه ماهیت شخصیتی او که عارفی ژرف‌اندیش و متدین بوده است - در اشعار او چگونه طرح شده است.

تصوف و عرفان در غزلیات حافظ

در این زمینه که آیا حافظ عارفی تمام، صوفی مشرب و یا واضع مکتبی جدید به نام مکتب رندی بوده است، دیدگاه‌هایی مختلف و گاه متضاد مطرح است. برخی از صوفیان، حافظ را یک صوفی خانقاهی می‌دانند که اصول طریقت را به زبان رمز بیان کرده است. این گروه معتقدند حافظ خرقه داشته، اهل خانقاه بوده و از پیر و مرشدی پیروی می‌کرده است. از جمله شروح دیوان حافظ که در آنها با دیدگاه صوفی و اهل خانقاه بودن او به تأویل اشعارش پرداخته‌اند، می‌توان «بدرالشروح»، اثر بدرالدین اکبرآبادی، «لطیفه غیبی»، اثر محمد دارابی و یا «شرح عرفانی غزل‌های حافظ»، اثر ختمی لاهوری را نام برد.

گروهی دیگر به دلیل انتقادهای حافظ از صوفیه، بحث صوفی بودن او را کاملاً مردود دانسته، او را عارف می‌دانند. همایون فرخ در کتاب *حافظ عارف* اعتقاد دارد پایه و مایه تصوف زهدگرایی و مقید بودن به چهارچوبهایی خاص است. در حالی که اساس عرفان بینشی نامحدود و قیدناپذیر است. (همایون فرخ ۱۳۶۲: ۷۷۷) محققانی که حافظ را عارف - و نه صوفی - می‌دانند، درباره نوع عرفان او نظریات مختلفی دارند: از منظر این گروه، حافظ «هنرمندی است که به عرفان گرایش زیبایی‌شناختی دارد»، «عالم دینی است که گرایش عرفانی دارد»، «از بعد اخلاقی عارف است»، «عرفان تکروانه و میانه‌روانه را برگزیده است» و یا «عارف شاعر» است. (ر.ک. رضی ۱۳۸۲: ۹-۱۴) اعتقاد دیگر نسبت به عرفان حافظ «معرفی نوع جدیدی از عرفان» توسط او به نام «مکتب رندی» است. که در بخشهای آتی به اجمال بررسی خواهد شد.

تصوف عابدانه در غزلیات حافظ

عرفان عابدانه معادل تصوف است که تعریف آن گذشت. مراد از عرفان عابدانه دین‌داری است. اصلاً عرفان جدای از دین نیست؛ آنچه مربوط به مصدر اعتقادات عرفانی عرفا است، دین است؛ منتهی درک عرفای عاشق از دین با درکی که بزرگان تصوف عابدانه دارند، فرق می‌کند. در تصوف عابدانه اگر خدا عبادت می‌شود، به خاطر طمع به بهشت و دوری از جهنم است؛ در حالی که این عمل در میان عرفای عاشق (عرفان عاشقانه) نه به خاطر بهشت، نه به خاطر دوری از جهنم، بلکه به خاطر خود معشوق است.

حافظ آنچنان که نام او آشکارا بیان می‌دارد، شخصیتی دیندار بوده است و «جوهر و ماهیت حافظ هرچه باشد، دینی و دیندارانه است.» (خرمشاهی ۱۳۶۸: ۹۵) حافظ اگرچه با بسیاری از پایه‌های عرفان عابدانه در اشعارش برخوردی ساختارشکنانه و گاه غیرمتعارف دارد و یکی از درونمایه‌های اصلی شعر او «تاخت و تازی است که او به زاهد و صوفی می‌کند.» (آشوری ۱۳۷۷: ۲۷۷) اشعار او از تأثیر تصوف عابدانه به دور نیست. عمل‌گرایی او در واجبات شریعت و مقامات طریقت و فضایل معنوی در اشعار او مشهود است و «توحیداندیشی، خشنودی از قضای الهی، عمل به فرایض، شرکت در مراسم دینی، آراستگی به فضایل معنوی، ایمان استوار، وصول به وحدت و مقام انسان کامل از پیامدهای مهم دینداری وی به شمار می‌آیند.» (باقری ۱۳۸۸: ۲۶)

او از عشقی سخن می‌گوید که زاهد و صوفی آن را در نمی‌یابند: «در خرمن صد زاهد عاقل زند آتش / این داغ که ما بر دل دیوانه نهادیم» (حافظ ۱۳۷۸: غزل ۳۷۱) زاهدانی که او آنان را ظاهر فریب و ریاکار می‌داند؛ زیرا: «ناموس عشق و رونق عشاق می‌برند / عیب جوان و سرزنش پیر می‌کنند.» (حافظ ۱۳۷۸: غزل ۲۰۰)

برخی عرفا معتقد بودند در مرتبه کمال، «عمل» و «عبادت» از عارف ساقط می‌شود. این گروه معتقدند «تنها در مرحله شریعت است که ادای فرائض شرعی واجب است؛ زیرا این گروه سیر و سلوک را به سه مرحله تقسیم می‌کنند: مرحله شریعت که عبادات و فرائض دینی بر سالک واجب است، مرحله طریقت که به جا آوردن فرائض به نظر آنان دیگر لزومی ندارد و مرحله حقیقت که مرحله اتصال به حق است.» (فرشیدورد ۱۳۷۵: ۷۷) اما با توجه به نمودهای تصوف عابدانه که در دیوان حافظ مشهود است و در این مقاله نشان داده می‌شود، نمی‌توان حافظ را متعلق به بینشی که معتقد به ساقط شدن عبادت از صوفی و عارف هستند، دانست.

این موضوع که چرا حافظ این‌چنین به انتقاد از زاهد و صوفی پرداخته است، موضوع تحقیقات فراوانی بوده است که نقطه مشترک تمامی آنها تأثیر زمانه حافظ است که چنین موضعی در برابر زهد و زاهدان ریایی را در اشعار او به همراه داشته است.

عصر حافظ یکی از تاریک‌ترین ادوار تاریخ ایران است. در این دوره ظلم و ستم، خونریزی و هرج و مرج و فسق و فجور بسیار رواج داشت تا آنجا که این فساد حتی به خانقاه‌ها و بعضی مدارس نیز سرایت کرده و دامن صوفیان و صومعه‌داران را نیز گرفته بود. با نگاهی به دیوان حافظ می‌توان دریافت که زمانه او «روزگاری بوده است آکنده از تزویر؛» (زرین کوب ۱۳۸۲: ۳۸) زمانه‌ای که مدعیان دینداری، از شعائر دینی به عنوان ابزاری برای منفعت‌اندیشی بهره می‌جستند. بازتاب این اوضاع را در آثار عبید زاکانی نیز می‌توان مشاهده کرد. عبید زاکانی معاصر حافظ بوده است و پیش از او در دربار شاه شیخ ابواسحاق اینجو حضور داشته است. عبید در آثار خود تصویرگر زشتی‌های جامعه خویش و از جمله زهد زاهدان ریایی است.

اگرچه بازتاب این اوضاع در شعر حافظ به صورت مبارزه و مخالفت او با زاهد و زهد ریایی انجامید، نمی‌توان انگاشت که شخصیت واقعی حافظ که دینداری واقعی و حافظ قرآن در چهارده روایت است، در اشعار او بدون بازتاب بوده باشد. در ادامه به بررسی جنبه‌های بازتاب «تصوف عابدانه» در دیوان حافظ می‌پردازیم.

آشنایی حافظ با قرآن

اثرپذیری عمیق حافظ از مفاهیم قرآنی در سراسر دیوان او - و نه منحصرأ در شعرهایی که به طور مستقیم به آیات قرآن اشاره دارد - دیده می‌شود. اما به این دلیل که در این بخش، اشعار حافظ از جهت «تصوف

عابدانه» مورد بررسی قرار می‌گیرند، اشارات مستقیم قرآنی در اشعار او که مرتبط با تصوف عابدانه در آنها است، تبیین می‌گردد.

ملازمت حافظ با قرآن و درک ژرف او از مفاهیم آن در اشعار او مشهود است و حافظ «هم از نظر معنی و هم از نظر لفظ از قرآن تأثیر پذیرفته است.» (شمیسا ۱۳۷۹: ۹۳) او خود را پیوند دهنده نکات باریک عرفانی با لطائف قرآنی می‌داند: «ز حافظان جهان کس چو بنده جمع نکرد / لطائف حکمی با نکات قرآنی» (حافظ ۱۳۷۸: قصیده ۲)

مطالعه در قرآن و تأمل در آن حافظ را با درد واقعی انسان - با درد تعقل - آشنا کرد؛ تعقل در نفس و احوال انسان که در قرآن بر آن تأکید شده است. آنچه حافظ از تدبیر در قرآن می‌یافت، گرایش به اشراقات قلبی بود (زرین‌کوب ۱۳۸۲: ۳۱-۳۲) که تأثیر خود را در بیان شعری او ظاهر کرد: «صبح‌خیزی و سلامت‌طلبی چون حافظ / هر چه کردم همه از دولت قرآن کردم» (حافظ ۱۳۷۸: غزل ۳۱۹) در زاویه درویشی و تنهایی شب‌های تاریک، قرآن به او اطمینان و ایمان قلبی می‌دهد: «حافظا در کنج فقر و خلوت شبهای تار / تا بود وردت دعا و درس قرآن غم مخور» (همان: غزل ۲۵۵)

بر اساس مقدمه محمد گلندام، حافظ پس از به پایان بردن تحصیلات خود در مدارس دینی زمان خویش، برای مدتی مدرس درس فقه در این مدارس بوده است (گلندام: ۱۳۸۴: ۶) و گفته شده که پس از فوت قوام الدین عبدالله، حافظ برای مدتی جلسات درس قرآن و تفسیر او را اداره می‌کرده است. (شهوری ۱۳۸۶: ۱۵۳)

حافظ در چند مورد در پایان غزل‌ها به این نکته اشاره می‌کند که «حافظ قرآن» است و آن را با چهارده روایت از بر دارد: «عشقت رسد به فریاد گر خود به سان حافظ / قرآن ز بر بخوانی در چهارده روایت» (حافظ ۱۳۷۸: غزل ۹۴) و یا در این بیت: «ندیدم خوشتر از شعر تو حافظ / به قرآنی که اندر سینه داری.» (همان: غزل ۴۴۷) یکی از دلایل این یادآوری‌ها تهمت‌هایی است که به دلیل غزل‌های رندانه‌اش متوجه او بوده است. او با تأکید بر اعتقاد راسخ و قلبی‌اش به قرآن «بر آن است که به شاه شجاع بفهماند، آنچه درباره بی‌اعتقادی و بی‌دینی او گفته‌اند، دروغ محض و افتراست؛ زیرا کسی که حافظ قرآن، آن هم با چهارده روایت است و بر تفسیر قرآن شرح نوشته، چگونه ممکن است به کتاب آسمانی و دستورهای آن بی‌اعتقاد باشد؟» (همایون‌فرخ: ۱۳۶۲: ۲۱۸۳) حافظ دلش را مزین به قرآن می‌داند و به همین دلیل به کسی که «به خون دل او چنگ می‌برد» می‌گوید که باید از «غیرت قرآن و خدا (حافظ ۱۳۷۸: غزل ۶۹)» بهراسد.

حافظ در اشعارش یکی از دلایل مخالفت زاهدان متظاهر زمانش را با او، قرآن‌آشنایی و برداشت‌های بی‌بدیل او از آیات قرآن عنوان می‌کند. در بیت زیر او تلویحاً زاهدان ریایی را مورد خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید اگر این قشر از زاهدان با من دشمنی می‌کنند «از آن جهت است که من حافظ قرآنم و قرآن را در سینه دارم و آنها دیوان و شیاطین هستند و بدیهی است ناگزیر از من فراری و متواری می‌شوند.» (همایون‌فرخ ۱۳۶۲: ۲۴۴۹)

زاهد ار رندی حافظ نکند فهم چه شد دیو بگریزد از آن قوم که قرآن خوانند

تلمیح‌های قرآنی

حافظ در ابیات فراوانی در دیوان خود، از تلمیحات قرآنی برای بیان مضمون و محتوای کلام خود بهره جسته است. از جمله اشارات فراوان او به داستان خلقت انسان در قرآن: «ما به صد خرمن پندار ز ره چون نرویم / چون ره آدم بیدار به یک دانه زدند» (همان: غزل ۱۸۴)

و دمیده شدن روح خداوند در انسان بر اساس آیه: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (الحجر: ۲۹)

«آنچه او ریخت به پیمانه ما نوشیدیم / اگر از خمر بهشت است اگر باده مست» (حافظ ۱۳۷۸: غزل ۲۶) و اشاره دیگری در غزلی از گونه کشف و شهودی عرفانی این مفهوم را تبیین می‌کند: «دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند / گل آدم بسرشتند و به پیمانه زدند...» (همان: غزل ۱۸۴) که شروح فراوانی نیز بر آن نوشته شده است.

همچنین تلمیح‌های قرآنی به داستان‌های پیامبران در قرآن از جمله داستان نوح پیامبر: «یار مردان خدا باش که در کشتی نوح / هست خاکی که به آبی نخرد طوفان را» (همان: غزل ۹) و یا حضرت سلیمان: «حافظ از دولت عشق تو سلیمانی شد / یعنی از وصل تو اش نیست به جز باد به دست» (همان: غزل ۲۴) نشانگر کوشش او برای بهره جستن از قرآن و مفاهیم آن در اشعارش است.

اشارات عبرت‌آمیز او به آموزه‌ها و معجزه‌های پیامبران الهی «دلالت بر اعتقاد و ایمان راستین او به آنان و اعمال و رفتارشان دارد.» (خرمشاهی ۱۳۶۸: ۹۵) تلمیح‌های قرآنی دیگر به داستان حضرت یوسف، ابراهیم، داوود، سلیمان، شعیب و داستان‌های سامری و یا هاروت و ماروت از جمله اشارات قرآنی در غزلیات او است.

تضمین‌های قرآنی

گونه دیگر از اشارات مستقیم قرآنی حافظ در غزلیاتش تضمین آیات قرآنی است که به زیبایی و ظرافت تمام، ابیات خود را به بخشی از آیات قرآن مزین کرده است. برای مثال در این بیت با تضمین آیه ۹۱ سوره مبارکه یونس و داستان حضرت موسی و فرعون، خطاب خداوند که «الآنَ قَدْ نَدِمْتَ وَ مَا يَنْفَعُ النَّدْمَ» را به کار می‌گیرد: «در نیل غم فتاد و سپهرش به طنز گفت / الآنَ قَدْ نَدِمْتَ وَ مَا يَنْفَعُ النَّدْمَ» (حافظ ۱۳۷۸: غزل ۳۱۲) و تضمین‌های قرآنی دیگر از جمله: «لَمَعَ الْبَرْقُ مِنَ الطُّورِ وَ اَنْسَتْ بِهِ / فَلَعَلِّي لَكَ آتٍ شَبَهَاتِ قَبَسٍ» (همان: غزل ۴۵۵) (تضمین آیه ۷ سوره مبارکه نمل) و «قِصَّةُ الْعِشْقِ لَانْفِصَامٍ لَهَا / فُصِّمَتْ هَاهُنَا لِسَانَ الْقَالَ» (همان: غزل ۳۰۲) (آیه ۲۵ سوره مبارکه بقره)

دعا

همان‌گونه که پیشتر بیان شد، «تصوف عابدانه شعبه‌ای از دین و شریعت بوده است.» (مرتضوی ۱۳۸۴: ۱۹) و دعا و نیایش نیز یکی از ارکان اصلی این گونه از عرفان است. ابن سینا معتقد است عالم طبیعت به عنوان پایین‌ترین مرتبه هستی، تحت تدبیر نفوس سماوی و نفوس سماوی نیز خود تحت احاطه و تدبیر عقول مجرد و در نهایت منتسب به واجب‌الوجود هستند. در چنین نظامی دعا و ذکر، وسیله‌ای برای اتصال و ارتباط نفوس انسانی با عوالم بالا است. (سلیمانی ۱۳۹۱: ۱۶) حافظ در اشعار خود، ضرورت دعا، کارگشا بودن آن و نقش عمیق دعا را در زندگی‌اش در ابیاتی بیان می‌کند.

او در ابیات متعددی دعا و نیایش در شب را توصیه می‌کند: «می صبح و شکر خواب صبحدم تا چند / به عذر نیم شبی کوش و گریه سحری» (حافظ ۱۳۷۸: غزل ۴۵۲) و تأثیرات دعای درویشان را گوشزد می‌نماید: «دعای گوشه‌نشینان بلا بگرداند / چرا به گوشه چشمی به ما نمی‌نگری» (همان: غزل ۴۵۲) و دعا و نقش و تأثیر برجسته آن را در زندگی‌اش بیان می‌کند: «حافظ وصال می‌طلبد از ره دعا / یارب دعای خسته دلان مستجاب کن» (همان: غزل ۳۹۵)

عبادت

از دیدگاه دینی هدف از خلقت، عبودیت و بندگی خداوند است و فروع دین (نماز، روزه، زکات، حج، جهاد، خمس، امر به معروف و نهی از منکر) یا شریعت، نمودار آن است.

حافظ از زوایای گوناگون به نماز که ستون دین مبین اسلام است در اشعار خود پرداخته است. او نمازی را شایسته درگاه حق می‌داند که با حضور قلب خوانده شود. «هر دم به خون دیده چه حاصل، وضو / چو نیست بی طاق ابروی تو نماز مرا جواز» (حافظ ۱۳۷۸: غزل ۲۶۰) حضور قلب در نماز به این معنا است که انسان در نماز، دل را با زبان همراه نماید به گونه‌ای که با تمام وجود خود را در محضر خداوند بی‌مثال ببیند.

حافظ نمازی را درست و کامل می‌داند که عاشق نمازگزار با معشوق خود از روی حضور قلب سخن گوید. وی حضور قلب نداشتن در نماز را از بین برنده دین و ایمان می‌داند. «می‌ترسم از خرابی ایمان که می‌برد / محراب ابروی تو حضور نماز من» (حافظ ۱۳۷۸: غزل ۴۰۰) لسان الغیب از میان نمازهای یومیه فقط صریحاً به نماز مغرب در اشعار خود اشاره می‌کند. «نماز شام غریبان چو گریه آغازم / به مویه‌های غریبانه قصه پردازم» (همان: غزل ۳۳۳)

حافظ در بعد دینی خود طالب حقیقت بود. در مقابل «معتقد به دین» که خود را صاحب حقیقت می‌بیند «مؤمن به دین» خود را طالب حقیقت می‌داند و وقتی شخصی خود را «طالب» دید، لازمه طلب رفتن است، نه ایستادن. (ملکیان ۱۳۸۵: ۱۴۹) به همین دلیل در بسیاری از ابیات حافظ، عمل به طریقت و از جمله عبادات اسلامی مورد توجه قرار گرفته است. او خود را «از معتقدان به اسلام و عرفان اسلامی»

می‌شمرد: (ثروتیان ۱۳۸۰: ۶۱۵) «حافظ از معتقدانست گرامی دارش / زآنکه بخشایش صد روح مکرم با اوست» (حافظ ۱۳۷۸: غزل ۵۷)

او به «صبح‌خیزی و سلامت طلبی» توصیه می‌کند و اشارات او به نماز و روزه و عبادت در شب و یا وقت سحر نشانگر توجه او به بخش عملی شریعت است؛ چرا که «صوفیان صدر اسلام کوشیده‌اند تا شریعت را با طریقت پیوند دهند و تصوف اسلامی کاملاً با شریعت تطبیق داده می‌شود و در واقع صوفیان گونه‌ای زاهدانند.» (همایون‌فرخ ۱۳۸۴: ۱۹۶) حافظ نیز بر عبادت و عمل به شریعت توصیه می‌کند. عبادتی که به قرب ایزدی منجر می‌شود: «به طاعت قرب ایزد می‌توان یافت / قدم در نه گرت هست استطاعت.» (حافظ ۱۳۷۸: قطعه ۴)

اصول اخلاقی اسلامی و عابدانه

اخلاقی عابدانه است که با اخلاص و بی‌ریایی و فروتنی و محبت و مهرورزی و پاک‌بینی و عیب‌پوشی و مردم‌نوازی و مبارزه با ریاکاری و تکبر و رعونت و بدبینی و خبث و مرد‌آزاری توأم باشد که ممکن است این عقاید و افکار لزوماً ناشی از تصوف نباشند؛ چنانکه در مورد حافظ دیده می‌شود. بلکه ممکن است مولود سرشت انسانی و ژرفی اندیشه و لطف فطرت و پاکی طینت باشد. (مرتضوی ۱۳۸۴: ۹۳)

تصوف از ابتدا شامل مسائل اخلاقی بوده است؛ «زیرا که اخلاق، علاقه و ارتباط خاصی با تصوف دارد.» (شبلی نعمانی ۱۳۳۶: ۹۲) حافظ بر رفتار دینی و اخلاقی تأکید زیادی دارد. او خود «اهل اخلاق و مکارم است و در استکمال نفس و اعتلای روح می‌کوشد.» (خرمشاهی ۱۳۶۸: ۳۰) از این جهت بسیاری از اصول اخلاقی تصوف عابدانه در اشعار او مورد توجه و توصیه قرار می‌گیرد. حافظ با ریا مبارزه می‌کند، از نظر حافظ هیچ گناهی بزرگ‌تر از ریا نیست:

می‌خور که صد گناه ز اغیار در حجاب
بہتر ز طاعتی که به روی و ریا کنند
(حافظ ۱۳۷۸: غزل: ۱۹۶)

اگر حافظ در سراسر دیوانش با واعظ و زاهد و صوفی در افتاده است، تنها انگیزه‌اش مبارزه با ریا بوده است. ناگفته پیدا است که حافظ با مطلق زهد به معنای پرهیزگاری و پارسایی دشمن نیست، بلکه با نوع تباه آن، یعنی زهد ریایی دشمن است.

بشارت بر به کوی می‌فروشان
که حافظ توبه از زهد ریا کرد
(خرمشاهی ۱۳۹۱: ۷۸۷)

یا توصیه اخلاقی دیگر: «ما نگوئیم بد و میل به ناحق نکنیم / جامه کس سیه و دلخ خود ازرق نکنیم» (حافظ ۱۳۷۸: غزل ۳۷۸) و بی‌ارجی جاه و ثروت را گوشزد می‌کند:

«توانگرا دل درویش خود به دست آور / که مخزن زر و گنج درم نخواهد ماند.»

(حافظ ۱۳۷۸: غزل ۱۷۹)

کرم و بخشش از دیگر ویژگی‌های اخلاقی توصیه شده حافظ است: «بدین رواق زبرجد نوشته‌اند به زر / که جز نکویی اهل کرم نخواهد ماند.» (حافظ ۱۳۷۸: غزل ۱۷۹) حافظ در ابیات بسیاری درپیش گرفتن **قناعت** را توصیه می‌کند: «هر آنکه کنج قناعت به گنج دنیا داد/ فروخت یوسف مصری به کمترین ثمنی» (همان: غزل ۴۷۷) و **رضا** را که از اصول مهم طریقت است، لازمه دستیابی به آرامش و خشنودی می‌داند: «رضا به داده بده و ز جبین گره بگشای / که بر من و تو در اختیار نگشاده‌ست» (همان: غزل ۳۷)

طی سلوک و تهذیب نفس در اصول اخلاقی او موجب رهایی از چاه طبیعت می‌گردد: «پاک و صافی شو و از چاه طبیعت به در آی / که صفایی نهد آب تراب آلوده» (همان: غزل ۴۲۳) صفایی که با تزکیه به دست خواهد آمد: «روی جانان طلبی آینه را قابل ساز / ورنه هرگز گل و نسرين ندمد ز آهن و روی» (همان: غزل ۴۸۵)

تواضع و ترک غرور از ویژگی‌های اخلاقی پسندیده و توصیه شده در اشعار حافظ است: «حافظ افتادگی از دست مده زآنکه حسود / عرض مال و دل و جان در سر مغروری کرد» (همان: غزل ۱۴۲) غروری که اگر ترک نشود، سالک به کوی عشق راه نمی‌یابد: «در کوی عشق شوکت و شاهی نمی‌خرند/ اقرار بندگی کن و اظهار چاکری» (همان: غزل ۴۵۱)

آزار از دیدگاه او گناهی بزرگ به شمار می‌آید: «مباش در پی آزار و هر چه خواهی کن / که در شریعت ما غیر از این گناهی نیست» (همان: غزل ۷۶) و به صبر توصیه می‌نماید، صبری که انسان را به توفیق می‌رساند: «گرت چون نوح صبر هست در غم طوفان/ بلا بگردد و کام هزارساله برآید» (همان: غزل ۲۳۴)

عرفان عاشقانه در اشعار حافظ

عرفان غالب و محوری در اشعار حافظ عرفان عاشقانه است؛ زیرا «به جای اصطلاحات دشوار، تعبیرات شاعرانه، رقیق و احساسی دیده می‌شود.» (فرشیدورد ۱۳۷۵: ۶۲) تعبیراتی از قبیل اهل دل، اهل راز، اهل طریقت، اهل نظر، اکسیر، کیمیا، جام جم، عاشق به جای عارف، تجلی، توحید، توفیق، پیر مغان و ... عامل عشق در عرفان عاشقانه «حسن الهی» است. معشوق عرفانی به دام نمی‌افتد و شکار نمی‌شود «عنقا شکار کس نشود دام باز چین» (حافظ ۱۳۷۸: غزل ۷) کسی نمی‌داند که منزلگه معشوق - «آن مه عاشق کش عیار» - کجاست، یار، کامل و کمال مطلق است و «هر چه هست از قامت ناساز بی‌اندام» عاشق است. معشوق «ز عشق ناتمام» عاشق «مستغنی» است. اهل ناز و جفا و در عین حال مشفق است. معشوق عیان است و برای مشاهده و شهود او باید به تهذیب و تزکیه نفس پرداخت.

در عرفان عاشقانه «آدمی و پری طفیل هستی عشقند» و عشق بار امانت الهی است که «فرشته نداند چیست» و خاص انسان است. عشق در دل شکسته فرود می‌آید و در آن هم کشش شرط است و هم کوشش؛ «کشش چو نبود از آن سو چه سود کوشیدن» (همان: غزل ۳۹۳)

عشق عرفانی تعصب و تفرقه مذاهب را بر نمی‌تابد و معتقد است «چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند.» در این عشق، حجابِ عاشقِ خودِ او است و «خوشا کسی که در این راه بی‌حجاب رود» عشقی که «ورای حد تقریر است» و به بیان در نمی‌آید و اهل آن کسی است که «اشارت داند» تا بتواند «محرم اسرار» شود.

عرفان عاشقانه و رندی که مضامین غالب غزل‌های حافظ است، چند موضوع محوری و اصلی را در بر می‌گیرد که در ادامه به تبیین این مضامین محوری که از اصول اساسی عرفان عاشقانه به شمار می‌روند، می‌پردازیم.

وحدت وجود

یکی از مفاهیم بلند عرفان عاشقانه مبحث وحدت وجود است که حافظ بدان اشاراتی دارد. ابن عربی شناخته‌شده‌ترین شخصیت در نظریه وحدت وجود است که در کتاب *فصوص الحکم* به تبیین این اصطلاح پرداخته است و عرفا و حکمایی که پس از او به بحث در این زمینه پرداخته‌اند، متأثر از او بوده‌اند. ابن عربی وجود را امری یگانه می‌داند؛ چنانکه خداوند متعال واحد و یگانه است. حافظ بر اساس وحدت وجود گاه عالم را خیال و وهم دانسته و گاه ظل و سایه:

این همه عکس می و نقش نگارین که نمود یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد
(حافظ ۱۳۸۷: غزل ۱۱۱)

بر اساس این تفکر، ذات خداوند که وجود صرف است، با تعین و شکل‌پذیری و خروج از حالت اطلاق، به صورت مخلوقات در آمده است؛ در نتیجه موجودات نیستند مگر همان ذات باری تعالی، و ظهور او بدین صورت‌هاست و تفاوت بین خالق و مخلوق نیست مگر به اطلاق و تقیید (محدود و نامحدود) یعنی ذات خدا عین وجود و نامحدود است؛ در حالی که همین وجود در اشیاء به صورت مقید و محدود است. دریا دارای موج است و موج عین دریا است. مثال ما و تمام موجودات با خدا همان مثال موج و دریا است؛ یعنی تمام پدیده‌ها عین ذات خدا هستند و از او جدا نیستند، بلکه طوری از اطوار و جلوه‌ای از جلوات خدا هستند. (زمانی ۱۳۸۲: ۶۳) در بساط آفرینش جز خدا هیچکس وجود حقیقی ندارد:

ندیم و مطرب و ساقی همه اوست خیال آب و گل در ره بهانه
(حافظ ۱۳۷۸: غزل ۴۲۸)

خرمشاهی این بیت حافظ را از جمله اشعاری می‌داند که «صراحت در وحدت وجود دارد.» (خرمشاهی ۱۳۹۱: ۱۱۴۷) و آن را مقتبس از دو بیت عطار می‌داند: «عاشق و یار دایما در دو جهان هموست بس / زآنکه خیال آب و گل جمله بهانه یافتم» (عطار ۱۳۸۴: ۳۵۸) و «به خود می‌بازد از خود عشق با خود / خیال آب و گل در ره بهانه» (همان: ۳)

سریان عشق الهی و تسبیح همه موجودات

در مکتب عرفان عاشقانه، عشق در همه موجودات و همه اشیاء جاری و ساری است و «مدار کاینات و مناظ مکنونات بر عشق است و همه حرکت‌های دوری هستی یا افلاک و فلکیات از نیروی عشق سرچشمه می‌گیرد.» (ستاری ۱۳۷۴: ۳۱۷) ابوعلی سینا در رساله‌العشق معتقد است موجودات از این جهت «معشوقات‌اند واجب‌الوجود را، چنانکه او معشوق است ایشان را ولکن معنی عشق عقول و نفوس مر او را آن باشد که همه کمال و خیریت از او دارند و از تجلی او.» (ابوعلی سینا ۱۳۸۵: ۳۵) از دیدگاه حافظ اگر عشق نبود هیچ چیز وجود نمی‌داشت:

طفیل هستی عشقند آدمی و پری ارادتی بنما تا سعادت بیبری
(حافظ ۱۳۷۸: غزل ۴۵۲)

در عرفان عاشقانه حیاتِ جمیع موجودات قائم به عشق است. ملاصدرا که یکی از مفاهیم مهم در فلسفه‌اش موضوع عشق بوده است، «از آنجا که وحدت را مساوق وجود و وجود را مساوق علم و ادراک می‌داند، کلیه موجودات جهان را دارای ادراک و مایل به کمال می‌داند و در نتیجه معتقد است عشق در همه موجودات جاری است.» (نجفی ۱۳۹۰: ۵۷) حافظ معتقد است هیچ وجودی نیست که عشق الهی در آن موجود نباشد:

ناظر روی تو صاحب نظراندازی سرگیسوی تو در هیچ سری نیست که نیست
(حافظ ۱۳۷۸: غزل ۷۳)

نظام احسن

عرفا این نظام را زیباترین نظام و احسن نظام‌های ممکن می‌دانند. در نظر عارف «تمام هستی و تمام جهان یک جلوه حق است. وقتی عالم یعنی "خدا در آینه" پس وجود نقص در عالم متصور نیست.» (مطهری ۱۳۷۶: ۱۱۰) و خطا و خلل بر قلم صنع راه ندارد:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد
(حافظ ۱۳۷۸: ۱۰۵)

از دیدگاه حکمت متعالیه نظام هستی مجموعه‌ای احسن و کامل و از حیث قوس نزولی و صعودی دارای بهترین نظام ممکن است که ملاصدرا از آن با این عبارت یاد می‌کند: «کل وجود الهی بالضروره یکون فی غایة الحسن و البهاء.» (ملاصدرا ۱۳۷۹: ۷۶)

دایره خلقت یک نقطه هم پیش و پس نیست؛ اعتقادی که حافظ بی‌چون و چرا به آن باور دارد:
نیست در دایره یک نقطه خلاف از پس و پیش که من این مسأله بی‌چون و چرا می‌بینم
(حافظ ۱۳۷۸: غزل ۳۵۷)

و به همین دلیل باید بر کلک خداوند که نظامی چنین احسن و اکمل خلق کرده است، جان‌افشان کنیم:
خیز تا بر کلک آن نقاش جان‌افشان کنیم کاین همه نقش عجب در گردش پرگار داشت
(حافظ ۱۳۷۸: غزل ۷۷)

تجلی

اصطلاح تجلی نیز از مباحث مهم در عرفان عاشقانه و از مفاهیم مورد بحث در عرفان ابن عربی است. تجلی «تأثیر انوار حق است بر دل مقبلان که به واسطه آن شایسته آن شوند که به دل مر حق را ببینند و انکشاف شمس حقیقت حق است تعالی و تقدس از غیوم صفات بشری به غیبت آن. و بر سه قسم است تجلی ذات، و علامتش اگر از بقایای وجود سالک چیزی مانده بود فنای ذات و تلاشی صفات است در سطوات از انوار آن، قسم دوم تجلی صفات است و علامت آن اگر ذات قدیم به صفات جلال تجلی کند، از عظمت قدرت کبریائی جبروت و خشوع بود و اگر به صفات جمال تجلی کند، از رأفت و مرحمت و لطف و انس خواهد بود. قسم سوم تجلی افعال است و علامت آن قطع نظر از افعال خلق و اسقاط اضافت خیر و شر بریشان است و اول تجلی که بر سالک آید در مقامات سلوک تجلی افعال بود؛ آنگاه تجلی صفات و بعد از آن تجلی ذات» (هجویری ۱۳۷۸: ۵۰۴-۵۰۵) حافظ در ابیاتی که از آنها به «ابیات قدسی» یا «ملکوتی» تعبیر شده است به تجلی اشاراتی دارد:

حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد
این همه نقش در آینه اوهام افتاد
(حافظ ۱۳۷۸: غزل ۱۱۱)

در این بیت آینه نیز خود اصطلاحی عرفانی و مرتبط با مبحث تجلی است. عزیزالدین نسفی می‌گوید: «ای درویش چندین گاه است که می‌شنوی که دریای محیط آینه گیتی‌نمای نهاده‌اند تا هر چیز که در آن دریا روانه شود پیش از اینکه به ایشان رسد، عکس آن در آن آینه گیتی‌نمای پیدا آید، و نمی‌دانی که آن آینه چیست... آینه گیتی‌نمای آدمی است و مراد از آدمی انسان کامل است؛ یعنی جام جهان‌نما و مظهر صفات این نور است.» (سجادی ۱۳۷۰: ۴۵) حافظ در غزلی با مطلع «دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند/ واندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند» (حافظ ۱۳۷۸: غزل ۱۸۳) این مفهوم عرفانی را مورد توجه قرار می‌دهد.

غربت انسان در جهان

یکی دیگر از مضمون‌های عرفان عاشقانه که در اشعار حافظ نیز بیان شده است، مسأله غربت انسان در جهان مادی و دور ماندن او از وطن مألوفش و خاستگاه اولیه‌اش است. در ادبیات عرفانی انسان در دنیا حکم دور افتاده از وطنی را دارد که «از جدایی‌ها شکایت می‌کند»، به این دلیل که «ما»ی واقعی که همان روح الهی و جلوه‌ی نَفَحَتُ فیه مین روحی است، از جای دیگر به اینجا افاضه شده و باید بازگردد. وطن اصلی‌اش جای دیگر است. این است که در این دنیا غریب است.» (مطهری ۱۳۷۶: ۱۲۵)

به اعتقاد مطهری، حافظ در شعر *الا ای آهوی وحشی* «تمام سعی‌اش همین است که غربت انسان را نشان بدهد و انسان را تشبیه می‌کند به آهویی که از خیل آهوان جدا مانده است.» (همان: ۱۳۰) حافظ آدمی را به «بیرون رفتن از سرای طبیعت» برای دست‌یابی به حقیقت راهنمایی می‌کند و یادآوری می‌کند که انسان «بلندنظر شاهباز سدره نشینی» است که نشیمنش این «کنج محنت آباد» (حافظ ۱۳۷۸: ۳۷) نیست.

مکتب رندی

همان‌گونه که بیان شد، در قرن ۷ و ۸ دو مکتب مهم در تصوف وجود داشته است: «یکی طریقه عطار و مولوی که آن را تصوف عاشقانه می‌نامیم و دیگر مکتب سهروردی و محی‌الدین ابن عربی و ابن فارض که از آن به تصوف عابدانه عبارت توان کرد.» (همایی ۱۳۶۷: ۴۵) در این میان «حافظ» مبدع مکتبی خاص و تلفیقی در عرفان است که از آن به «مکتب رندی» یاد می‌شود.

مکتب رندی در حقیقت جهان‌بینی حاکم بر بخش زیادی از اشعار حافظ است که او با «برداشت و روایتی شخصی پیرو مشرب عرفان شاعرانه‌ای که در شرق جهان اسلامی پرورده شده» (آشوری ۱۳۷۷: ۳۸۹) به آن دست یافته است.

رندی که حافظ به کار می‌برد، مشابهتی با معنی امروزی آن که زیرک و حيله‌گر باشد، ندارد. رند حافظ «نه ظاهربین است و نه متظاهر. نگاهش به زندگی نیز با نگاه عامه مردم متفاوت است... طریق رندی حافظ صفای دل و خوش بودن و طرب کردن و عاشقی است، طریق ریا و نفاق نیست.» (اهور ۱۳۷۲: ۳۹۷) رندی حافظ هم به معنای آزادی و وارستگی است، هم به معنای عیاری، قلندری، خوش‌باشی و عاشقی. حافظ با رندی «به واقعیت‌های زندگی این جهانی بر می‌گردد؛ زیبایی‌های زمینی و شادی‌های آن را می‌بیند و تجربه می‌کند و از کمند فرقه‌ها و باورهای صوفیانه و زاهدانه بیرون می‌جهد.» (دستغیب ۱۳۷۳: ۱۳۹)

رندی‌های حافظ راز رهایش دنیوی و رستگاری اخروی از دیدگاه او را بیان می‌کند. رند با نظر کردن در نفس خود و دیگران، در می‌یابد که خواهش‌های بشری از «نفس زندگی» بر می‌آید. او می‌داند که زیستن یعنی خواستن و می‌داند که همین خواستن است که چون از صافی خرد و دانایی بگذرد و خودپرستی را در خود مهار کند، به سرچشمه‌ی زایای عشق بدل می‌شود. هوس‌های زودگذر آن به شوقی پایدار می‌انجامد

(آشوری ۱۳۷۷: ۲۹۶) و بدین ترتیب به ماهیتی دست می‌باید که خواهش‌های انسانی در او پالایش یافته است و به جایگاه مشاهده زیبایی در عالم رسیده است.

رند حافظ گاه در مقابل زهد قرار می‌گیرد: «زاهد ار رندی حافظ نکند فهم چه شد/ دیو بگریزد از آن قوم که قرآن خوانند»، (حافظ ۱۳۷۸: غزل ۱۹۳)، همت عالی دارد و در عین گدایی، کیمیاگری می‌داند: «غلام همت آن رند عافیت سوزم/ که در گداصفتی کیمیاگری داند»، (همان: غزل ۱۷۷) فداکار و بلاکش است و مصلحت‌بین نیست: «اهل کام و ناز را در کوی رندان راه نیست/ رهروی باید جهانسوزی نه خامی بی‌غمی»، (حافظ ۱۳۷۸: غزل ۴۷۰) پاکباز است و صفای دل دارد: «به صفای دل رندان صبحی زدگان/ صد در بسته به مفتاح دعا بگشایند.» (همان: غزل ۲۰۲) عاشق است و رندی ملازم عشق است: «عاشق و رند و نظر بازم و می‌گویم فاش/ تا بدانی که به چندین هنر آراسته‌ام.» (همان: غزل ۳۱۱)

رند را می‌توان «چهره خود حافظ» در غزلیاتش دانست. در عرفان عاشقانه او رند نقطه مقابل صوفی و شیخ و زاهد و مفتی و محتسب است و در کنار پیرمغان و حافظ. اگر پیر مغان اغلب نماینده چهره حکیمانه و متفکر حافظ است، رند بیشتر چهره عامی‌نما و شیدا و شیفته گونه او را نشان می‌دهد، به همین سبب رند شعر حافظ، رند بازاری که خود مظهر طمعکاری و تظاهر است، نیست، بلکه رند مدرسی و روشنفکر است. به عبارت دیگر اگر «من» شاعرانه حافظ نماینده انسان طبیعی مقیم در عالم برزخی و مقام عدل انسانی است، پیر مغان چهره معمولاً معقول و روحانی و رند چهره محسوس و نفسانی او است. رند نیز مانند پیرمغان و مثل من شاعرانه حافظ، عاشق، نظر باز و خراباتی است، نه نسبتی با صلاح و تقوی دارد، نه اعتنایی به مصلحت‌بینی و سود و زیان. (پورنامداریان ۱۳۸۸: ۲۱۱) با این همه دارای صفات شایسته باطنی است: پاکباز، بی‌نیاز، بی‌حرص و دور از ریا و تظاهر. حافظ درون‌مایه‌ها و جهان‌بینی عرفان عاشقانه خود را در قالب رفتار و گفتار شخصیت پیچیده این رند بیان می‌کند.

نتیجه

تصوف عابدانه شعبه‌ای از دین و شریعت است و در آغاز با عبادت‌های دشوار و ریاضت و ترک دنیا همراه بوده است. اما در قرن‌های دوم و سوم هجری تصوف تکامل و گسترش پیدا کرد و اصول و چهارچوب‌های منسجمی پذیرفت. تصوف عابدانه به‌ویژه مقارن با زمان حافظ، بتدریج به دلیل آلوده شدن به ریا و تظاهر از اصل خود دور شد. اوضاعی که بازتاب آن در شعر حافظ به صورت مبارزه و مخالفت او با زاهد و زهد ریایی انجامید و ظهور عرفان عاشقانه واکنشی طبیعی به همین انحراف از هدف و جمود تصوف است. حافظ را به دلیل مکتب رندی که در اشعار خود طرح می‌کند و همچنین به سبب عقاید رندانه و ابهام‌آمیزش در خصوص زهد و مسجد و عبادت، از «تصوف عابدانه» به دور می‌دانند. اما حافظ خود را پیوند دهنده نکات باریک عرفان و لطایف و دقایق قرآنی می‌داند. در شعر او ضمن اینکه «وحدت وجود»،

«تجلی»، «سریان عشق در جمیع موجودات»، «نظام احسن» و «غربت انسان در جهان» که از مضامین عمده عرفان عاشقانه است، جاری است، مبانی اعتقادی تصوف عابدانه که همان اصول دین و شریعت است - که با جان و شخصیت حافظ سرشته است - نیز دیده می‌شود. اشعاری که عبادت و دعا را نه در معنای رندانه و دو پهلوی آن، آن‌چنان که در اشعار عارفانه - عاشقانه او است، بلکه به روشنی و به قصد توصیه و تعلیم بیان می‌کند، گواه این مدعا است.

در حقیقت اگرچه عرفان عاشقانه و مکتب رندی محتوای اصلی و کلان‌مضمون غزلیات حافظ است، نمی‌توان تأثیر تصوف عابدانه و توجه او به اصول آن را در اشعار او نادیده گرفت.

کتابنامه

قرآن کریم

- آشوری، داریوش. ۱۳۷۷. عرفان و رندی در شعر حافظ. تهران: مرکز.
- ابوعلی سینا. ۱۳۸۵. رساله‌العشق. ترجمه ضیاء الدین درّی. تهران: اساطیر.
- اهور، پرویز. ۱۳۷۲. کلک خیال‌انگیز. تهران: اساطیر.
- باقری خلیلی، علی‌اکبر. ۱۳۸۸. «بررسی ابعاد دینداری حافظ شیرازی بر اساس الگوی کلارک و استارک»، جستارهای ادبی، ش. ۱۶۷.
- پورنامداریان، تقی. ۱۳۸۸. گمشده لب دریا. چ ۳. تهران: سخن.
- ثروتیان، بهروز. ۱۳۸۰. شرح غزلیات حافظ. تهران: پویندگان دانشگاه.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. ۱۳۶۸. ذهن و زبان حافظ. چ ۴. تهران: البرز.
- _____ ۱۳۹۱. حافظ‌نامه. چ ۲۰. تهران: علمی-فرهنگی.
- _____ ۱۳۶۱. ذهن و زبان حافظ. تهران: نشر نو.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۷۸. دیوان غزلیات. به کوشش خلیل خطیب رهبر. چ ۲۵. تهران: صفی‌علیشاه.
- درودیان، ولی‌الله. ۱۳۸۵. این‌کیمیای هستی. تبریز: آیدین.
- دستغیب، عبدالعلی. ۱۳۷۳. از حافظ به گوته. تهران: بدیع.
- رحیمی، مصطفی. ۱۳۷۱. حافظ اندیشه. تهران: نشر نور.
- رضی، احمد. ۱۳۸۲. «تأویل‌پذیری عرفانی دیوان حافظ». زبان و ادب. ش. ۱۷.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۷۳. ارزش میراث صوفیه. چ ۷. تهران: امیرکبیر.
- _____ ۱۳۸۲. از کوچه رندان. چ ۱۰. تهران: امیرکبیر.
- ستاری، جلال. ۱۳۷۴. عشق صوفیانه. تهران: نشر مرکز.
- سجادی، سید جعفر. ۱۳۷۰. فرهنگ لغات و اصطلاحات عرفانی. تهران: کتابخانه طهوری.
- سجادی، سید ضیاء‌الدین. ۱۳۷۳. مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف. چ ۳. تهران: سمت.
- _____ ۱۳۹۲. مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف. تهران: سمت.
- شبللی نعمانی، محمد. ۱۳۳۶. شعرالعجم. ترجمه محمدتقی فخرداعی گیلانی. چ ۱. تهران: ابن‌سینا.
- شمیسا، سیروس. ۱۳۷۹. سبک‌شناسی شعر. تهران: میترا.

- شهوری، محمد. ۱۳۸۶. حافظ: عارف ربانی. تهران: علمی.
- صلیبیا، جمیل. ۱۳۸۱. فرهنگ فلسفی. ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی. چ ۳. تهران: حکمت.
- عطار، محمد بن ابراهیم. ۱۳۸. دیوان. تهران: علم.
- غنی، قاسم. ۱۳۶۹. بحث در آثار و افکار و احوال حافظ ج ۲. تاریخ تصوف در اسلام. چ ۵. تهران: زوار.
- فروزانفر، بدیع الزمان. ۱۳۸۰. سخن و سخنوران. چ ۵. تهران: خوارزمی.
- فرشیدورد، خسرو. ۱۳۷۵. نقش آفرینی‌های حافظ. تهران: صفی علیشاه.
- گل اندام، محمد. ۱۳۸۴. مقدمه دیوان حافظ. تهران: اسما.
- مرتضوی، منوچهر. ۱۳۸۴. مکتب حافظ. چ ۴. تبریز: ستوده.
- ملکیان، مصطفی. ۱۳۸۵. مشتاقی و مهجوری. تهران: نگاه معاصر.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۷۶. عرفان حافظ. چ ۱۳. تهران: صدرا.
- ملاصدرا، ۱۳۷۹. الحکمه المتعالیه. تعلیقه ملاهادی سبزواری و علامه طباطبایی. قم: علمی-مصطفوی.
- نجفی، زینب. ۱۳۹۰. «سریان عشق در جهان هستی از دیدگاه ملاصدرا»، رشد آموزش معارف اسلامی، دوره ۲۴. ش. ۱.
- همایی، جلال‌الدین. ۱۳۶۷. مقدمه بر مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، عزالدین کاشانی. تهران: هما.
- همایون‌فرخ، رکن‌الدین. ۱۳۶۲. حافظ خراباتی. چ ۲. تهران: اساطیر.
- هجویری، علی بن عثمان. ۱۳۷۸. کشف‌المحجوب. به تصحیح ژوکوفسکی. به کوشش قاسم انصاری. تهران: طهوری.

Archive of SID

References

Holy Quran

- Abu-Ali Sinā. (2006/1385SH). *Resālat-ol-eshq*. Tr. by Ziā-oddin Dorri. Tehran: Asātir.
- Ahour, Parviz. (1994/1372SH). *Kelk-e khiyāl-angiz*. Tehran: Asātir.
- Āshouri, Dariush. (1999/1377SH). *Erfān va rendi dar she'r-e Hāfez*. Tehran: Markaz.
- Attār, Mohammad-ibn Ebrāhim. (2006/1384SH). *Divān*. Tehran: 'Elimi va Farhangi.
- Bāgheri Khalili, 'Ali Akbar. (2010/1388SH). "Barrasi-ye ab'ād-e dindāri-ye Hāfez Shirāzi bar asas-e olgou-ye Kelark va Estārk". *Jastārhā-ye Adabi*. No. 167.
- Dastgheib, 'Abdol-'Ali. (1995/1373SH). *Az Hāfez be Gote*. Tehran: Badi.'
- Doroudiyān, Vali-yollāh. (2007/1385SH). *In kimiyā-ye hasti*. Tabriz: Āidin.
- Farshidvard, Khosrow. (1997/1375SH). *Naqsh āfarini-hā-ye Hāfez*. Tehran: Safi-'Alishāh.
- Forouzānfār, Badi'-ozzamān. (2002/1380SH). *Sokhan va sokhanvarān* 5th ed. Tehran: khārazmi .
- Ghani, Ghāsem. (1991/1369SH). *Bahs dar āsār o afkār o ahvāl-e Hāfez*. Vol. 2. Tārikh-e tasavvof dar Eslām. 5th ed. Tehran: Zavvār.
- Gol Andām, Mohammad. (2006/1384SH). *Moghaddameh divān-e Hāfez*. Tehran: Asmā.'
- Hāfez Shirāzi, Shams-oddin Mohammad. (2000/1378SH). *Divan-e ghazaliyāt*. With the efforts of Khalil Khatib Rahbar. 25th ed. Tehran: Safi-'Alishāh.
- Hojviri, 'Ali ibn Othmān. (2012/1390H). *Kashf-ol-mahjoub*. Ed. by zhokofski. With the Efforts of Qasem Ansari. Tehran: Tahouri. Homāei, Jalāl-oddin. (1989/1367SH). *Moghaddameh bar mesbāh-ol hedāyah va meftāh-ol kefāyah, Ezz-oddin Kāshāni*. Tehran: Homā.
- Homāyoun Farrokh, Rokn-oddin. (1984/1362SH). *Hāfez-e kharābāti*. 2nd ed. Tehran: Asātir.
- Khorramshāhi, Bahā-oddin. (1983/1361SH). *Zehn va zabān-e Hāfez*. Tehran: Nashr-e Now.
- Khorramshāhi, Bahā-oddin. (1990/1368SH). *Zehn va zabān-e Hāfez*. 4th ed. Tehran: Alborz.
- _____. (2013/1391SH). *Hafez-nāme*. 20th ed. Tehran: 'Elmi-Farhangi.
- Malekiyān, Mostafā. (2007/1385SH). *Moshtāghi va Mahjouri*. Tehran: Negāh-e Mo'āser.
- Mollā Sadrā, Sadr-oddin Mohammad Shirāzi. (2001/1379SH). *Alhekmat-ol Mot'āliyah*. Ta'ligheh Mollā Hādi Sabzavāri va AllāmeH Tbātabā'i. Qom: 'Elmi-Mostafavi.
- Mortazavi, Manouchehr. (2006/1384SH). *Maktab-e Hāfez*. 4th ed. Tabriz: Sotoudeh.
- Motahhari, Morteza. (1998/1376SH). *Erfān-e Hāfez*. 13th ed. Tehran: Sadrā.
- Najafi, Zeinab. (2012/1390SH). "Seriyal-e eshgh dar jahān-e hasti az didgāh-e Mollā Sadrā". *Roshd-e āmouzeshe-e ma'āref-e eslāmi*. period 24. No. 1.
- Pournāmdāriyān, Taqi. (2010/1388SH). *Gom shodeh lab-e daryā*. 3rd ed. Tehran: Sokhan.
- Rahimi, Mostafā. (1993/1371SH). *Hāfez-e andisheh*. Tehran: Nashr-e Nour.
- Razi, Ahmad. (2004/1382SH). "Ta'vil-paziri-ye 'erfāni-ye divān-e Hāfez". *Zabān va adab*. No. 17.
- Sajjādi, S. Ja'far. (1992/1370SH). *Farhang-e loghāt o estelā'hāt-e 'erfāni*. Tehran: Tahouri.

Sajjādi, Ziā-oddin.(1995/1373SH).*Moghaddameh-i bar mabāni erfān va tasavvof*. 3rd ed. Tehran: SAMT.

_____. (2014/1392SH).*Moghaddameh-i bar mabāni erfān va tasavvof*. Tehran: SAMT.

Salibā, Jamil. (2003/1381SH).*Farhang-e falsafi* (Philosophical Lexicon). Tr. by Manouchehr Sāne'I Dare Bidi. 3rd ed. Tehran: Hekmat.

Sattāri, Jalāl. (1996/1374SH).*Eshq-e Sufiyāneh*. Tehran: Nashr-e Markaz.

Servatiyān, Behrouz. (2002/1380SH).*Sharh-e Ghazaliyāt-e Hāfez*. Tehran: Pouyandegān-e Dāneshgāh.

Shah-vari, Mohammad. (2008/1386SH).*Hāfez: 'Aref-e rabbāni*. Tehran: 'Elmi.

Shamisā, Sirous.(2001/1379SH).*Sabk shenāsi-e she'r*. Tehran: Mitrā.

Shibli Nomani, Mohammad. (1958/1336SH).*She'r-ol-'Ajam*.Tr. by Mohammad Taqi Fakhr Da'i Gilāni.Vol. 1. Tehran: Ebn-e Sinā.

Zarrinkoub, Abd-ol-hosseini.(1995/1373SH).*Arzesh-e mirās-e Soufiyeh*. 7th ed. Tehran: Amirkabir.

_____.(2003/1382SH).*Az kouche-ye rendān*. 10th ed. Tehran: Amirkabir.

Archive of SID