

بررسی و تحلیل هم‌سویی دیدگاه‌های فلسفی و عرفانی حافظ با ابن‌سینا و سهروردی

خدیدجه حاجیان*

◀ چکیده

شعر حافظ در تاریخ مطالعات ادبی همواره محل توجه و موضوع تأمل بوده است. بیشتر تحقیقات حافظ‌پژوهی، کم‌وبیش پرتویی بر جهان شعر وی افکنده و سویی از اندیشه وی را روشن کرده‌اند. توجه به جنبه فلسفی و کلامی شعرش همواره یکی از موضوعات چالش‌انگیز بوده است. در این پژوهش، صرف‌نظر از جست‌وجوی نیت حافظ، در پی خوانشی فلسفی حکمی از شعرش هستیم؛ بنابراین، بیش از هر چیز، با متن روبه‌رو هستیم و سعی شده است در حدود دلالت‌های متنی اندیشه وی از منظری فلسفی یا حکمی بررسی و با آراء دو فیلسوف بزرگ ابن‌سینا در مقام فیلسوفی مشائی و سهروردی در جایگاه فیلسوفی اشراقی مقایسه شود. این خوانش به دلیل برخی ویژگی‌های خاص شعر حافظ از جمله وجود ایهام که امکان خوانش‌های متعدد را فراهم می‌کند و دیگر ظرفیت تأویل‌پذیری بسیار، ممکن می‌گردد. نتایج تحقیق نشان می‌دهد از دریچه اندیشه سهروردی به اشعار حافظ نگرستن، وی را متفکری می‌نمایاند که به عقل پشت پا می‌زند و نگاهی وحدت‌گرایانه به هستی دارد و با نگرستن از دریچه تفکر عرفانی، حکمی به آراء ابن‌سینا، برخی ویژگی‌های مشترک به‌ویژه در زمینه‌های وجود و فرشته‌شناسی، طعنه زدن به صوفی، زهد، ریا (زهد ریایی) و تأکید بر زندگی رندانه، اندیشه حافظ با تفکر ابن‌سینا مطابقت دارد. ابن‌سینا به مدد ابتکار خویش مبنایی عقلانی و وجودشناختی برای اشراق عقل فراهم آورد؛ ویژگی‌ای که هر اندیشه عرفانی واجد آن است. از چنین دیدگاهی، بی‌تردید اندیشه اشراقی وی است که زمینه را برای فلسفه اشراقی سهروردی، که حافظ از آن بهره جسته است، فراهم می‌کند.

◀ کلیدواژه‌ها: حافظ شیرازی، ابن‌سینا، سهروردی، فلسفه، حکمت.

۱. مقدمه

امروزه نحوه مواجهه ما (در اینجا و اکنون) با آثار کلاسیک ادبی فارسی و چگونگی خوانش آن‌ها، جایگاه، اعتبار و اهمیت آن‌ها، موضوعی شناخته شده در میان صاحب نظران است. در ایران که ادبیات یکی از مهم ترین مؤلفه های فرهنگی است، اهمیت چنین موضوعی برجسته تر خواهد شد.

در جایگاه والای شعر حافظ، دست کم از نظر میزان توجه، ظرفیت های خوانش و تأویل پذیری آن تردیدی نیست. بیشتر تحقیقات حافظ پژوهی، کم و بیش پرتویی بر جهان شعر وی افکنده و سویی از اندیشه وی را روشن کرده اند. توجه به جنبه فلسفی و کلامی شعر حافظ نیز موضوع بسیاری از این تحقیقات بوده است؛ حتی می توان آن را یکی از موضوعات چالش انگیز در شعر وی دانست. این نزاع را به نوعی می توان تابع نزاع میان عرفان، فلسفه، کلام و مذهب دانست. همواره برخی قائل به آشتی بوده و برخی بر تمایز و چه بسا تنافی پای فشرده اند.

در این پژوهش، صرف نظر از جست و جوی نیت حافظ، در پی خوانشی فلسفی حکمی از شعرش هستیم؛ بنابراین، بیش از هر چیز، با متن روبه رو هستیم و سعی خواهیم کرد در حدود دلالت های متنی اندیشه وی را از منظری فلسفی یا حکمی بررسی و با آراء دو فیلسوف بزرگ ابن سینا و سهروردی مقایسه کنیم.

مهم ترین پرسش ها برای پرداختن به این کار عبارت اند از: فلسفه چه رابطه ای با شعر و در کل ادبیات دارد؟ مقصودمان از «خوانش» چیست؟ امکانات و ظرفیت های تأویل شعر حافظ کدام اند؟ و بالاخره تشابه و تناسب اندیشه حافظ با آراء فیلسوف مشائی، ابن سینا، و اندیشه اشراقی سهروردی تا چه اندازه است؟

۲. پیشینه تحقیق

در توضیح پیشینه تحقیق می توان از کتاب ها و مقالاتی چند یاد کرد؛ از جمله پژوهشی با عنوان هستی شناسی حافظ^۳ از داریوش آشوری که بیشتر نوعی کار تطبیقی است. این کتاب کوششی است مبتنی بر بیان برخی شباهت های موجود میان شعر حافظ و

دیدگاه‌های مطرح‌شده در دو کتاب عرفانی کشف‌الاسرار میبدی و مرصاد‌العباد نجم رازی. همچنین راز دهر: جستاری در فلسفه حافظ اثر مهدی فریور و مقالات متعددی از دکتر اصغر دادبه که در آن‌ها با دیدگاهی فلسفی کلامی به شرح برخی ابیات حافظ پرداخته شده است؛ همچنین در مقاله «دیوان حافظ بازترین متن ادب فارسی» احمد رضی کوشیده است نشان دهد خوانش‌ها، تفسیر و تأویل‌های متعدد غزل‌های حافظ دلالت دارند بر اینکه دیوان حافظ در میان متون ادب فارسی نمونه‌اعلای یک متن باز است؛ اما تحقیقی با روش و چارچوب پژوهش پیش‌رو تا کنون انجام نشده است.

۳. فلسفه اسلامی، حکمت و رابطه آن‌ها با شعر

فلسفه اسلامی، بیش از آنکه به مسئله شناخت بپردازد، نوعی فلسفه هستی‌شناسی است؛ زیرا یک بحث مهم در فلسفه اسلامی هستی یا وجود است فلسفه آن‌گونه که در تاریخ فلسفه به آن توجه شده است «نوعی از تفکر فلسفی است که در یک نظام معقول و منطقی و فراگیر مطرح گشته و مهم‌ترین مسائل هستی در آن بررسی می‌شوند» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۵۵). در حقیقت فلسفه در جایگاه یک نظام فکری فراگیر و منسجم در اصل برای پاسخ به پرسش‌های مربوط به هستی (چرایی، چیستی و چگونگی) شکل گرفته و به معنای درک و دریافت هستی بر اساس نگرش شخصی افراد به حیات است. همه امور زندگی انسان و تفاوت فعالیت‌های او به نوع فلسفه (درک) او از حیات ارتباط دارد و نوع اندیشه و تفکر او را در این باره نشان می‌دهد. نتیجه اینکه فلسفه از صمیم ذات وجود انسان سرچشمه می‌گیرد و پرسش در زمینه چرایی، چیستی و هستی اشیاء در حقیقت پرسش‌هایی اساسی هستند که اساس فلسفه را بر ساخته‌اند. «فلسفیدن» یا به عبارتی «تفلسف» چیزی جز طرح پرسش‌های اساسی و نوعی کوشش برای پاسخ به نمونه پرسش‌های زیر نیست:

از کجا آمده‌ام؟ برای چه آمده‌ام؟ آمدنم بهر چه بود؟ به کجا می‌روم؟ از چه سبب ساخت مرا؟ مراد از این ساختنم چه بوده است (نک: همان: ۵۳-۵۶)؛ بنابراین مبنای فلسفه بر تفکر و استدلال‌های عقلانی است؛ و با این رویکرد اندیشه‌ورزی فیلسوفانه چیزی

نیست که از سخن و اندیشه بزرگانی چون حافظ جدا باشد.

به طور کلی، بعضی قرابت‌های میان شعر و فلسفه را نمی‌توان انکار کرد. هیچ شاعر و ادیبی هیچگاه نخواسته اثر خود را فاقد تفکر بدانند؛ حتی اگر فقط به ترکیب کلمات و اصوات موسیقایی آن‌ها اکتفا کرده و متنی مبهم و رمزی حاصل آن باشد (مجتهدی، ۱۳۸۷: ۱۰۱). همچنین در بسیاری از فرهنگ‌ها «صورت ادبی» در حقیقت وسیله انتقال نکات بسیار ظریف حکمی به نسل‌های بعدی است؛ برای نمونه می‌توان به «حکایات تمثیلی» سهروردی اشاره کرد (همان‌جا).

در نسبتی که خاستگاه شعر و ادب (عاطفه) با خاستگاه فلسفه (خرد) دارد، نیز باید توجه داشت فلسفه هم معنای خاص دارد و هم معنای عام و در معنای عامش هر گونه جهان‌بینی، اعم از جهان‌بینی عقلانی، شهودی و اشراقی و جهان‌بینی دینی و کلامی را شامل می‌شود. «نگرش فلسفی» پشتوانه دانش و هنر است و دانش و هنر بدون پشتوانه‌ای فلسفی نمی‌تواند معنادار باشد «... و دریغا که دیری است میان فلسفه و شعر و ادب‌مان دیواری کشیده‌ایم استوار و فاصله‌آفرین...» (دادبه، ۱۳۸۶: ۱۸).

محققان پذیرفته‌اند که در جهان عقلانی اسلامی، فلسفه اسلامی، به‌رغم اختلافاتی چند، با معرفت یا عرفان از یک سنخ و خانواده است؛ «بدون این شناخت و همبستگی، فیلسوفی چون سهروردی یا ملاصدرا در ایران یا ابن‌عربی در اندلس ظهور پیدا نمی‌کرد» (نصر، ۱۳۸۹ الف: ۵۸). نکته مهم‌تر دیگر اینکه تمام فلاسفه اسلامی، از کندی به بعد، با قرآن و حدیث آشنایی داشته‌اند (همان: ۶۹) و فلسفه اسلامی سنتی دقیقاً خود را با وحی (قرآن) وفق داده بوده است (همان: ۶۱). سهروردی در مقدمه حکمه الاشراق برای طالبان حکمت ذوقی از روشی سخن می‌گوید که سه مرحله دارد: مرحله نخست، خردگرایی، سپس کشف و شهود و مرحله نهایی بازگشت به خرد و استدلال است؛ بنابراین نظر سهروردی در پیوستگی فلسفه و عرفان یا تعقل و شهود، گونه‌ای نقد حال شعر و ادب و فلسفه نیز هست (نک: دادبه، ۱۳۸۶: ۲۶).

واژه «شعر» با «شعور» هم‌ریشه است و این نکته نشان‌دهنده رابطه شعر و حکمت

است. شعر فارسی از دیرباز قالبی نه‌تنها برای تعلیم، پند و اندرز، بیان احساسات و شور (تغزل)، بلکه جلوگاه نکات حکمی و عرفانی بوده است؛ به‌گونه‌ای که در ادبیات فارسی مرز مشخصی میان حکمت و عرفان نمی‌توان کشید. این میراث کهن محل نشو و ظهور اندیشه‌های بزرگانی چون سعدی، مولوی، حافظ و... بوده است (نک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵: ج ۲، ۹۳-۹۵). حافظ گاه در قامت یک متکلم و حکیم در اشعارش ظهور می‌کند چون تأکید می‌کند که در شعرش «لطایف حکمی» را با «نکات قرآنی» پیوند زده است (قصیده شماره ۲)^۱ و پیوند حکمت و فلسفه اسلامی نیز از بدیهیات است. نکته برجسته دیگر دیدگاه‌های عرفانی این شاعر است؛ به‌گونه‌ای که برخی تمامی ابیات او را با دیدگاهی عرفانی شرح کرده‌اند. از دیدگاه فلسفی، عرفان یک جهان‌بینی و یک مکتب فلسفی است که چونان هر مکتب فلسفی دیگر به مطالعه جهان و انسان می‌پردازد (همان: ۴۲).

از آنجا که متون ادب فارسی به‌ویژه متون حکمی عرفانی آکنده از نکته‌ها و اشارت‌های فلسفی است می‌توان نتیجه گرفت اساساً این متون «جلوگاه حکمت و فلسفه و عرفان ماست» (نک: دادبه، ۱۳۸۶: ۱۹-۲۰).

در این پژوهش فلسفه به معنای چگونگی نگرش به هستی (مبتدا و منتها)، انسان و سایر خلقت‌ها در نظر گرفته شده است. این معنا بر هرگونه جهان‌بینی، اعم از جهان‌بینی عقلانی، شهودی و اشراقی و جهان‌بینی دینی و کلامی سایه می‌افکند. «نگرش فلسفی» پشتوانه دانش و هنر است و دانش و هنر بدون پشتوانه‌ای فلسفی نمی‌تواند معنادار باشد.

۴. حافظ و فلسفه

درباره حافظ، غزل‌سرای فارسی در قرن هشتم، سخن بسیار گفته شده است. غزل‌های عاشقانه، رندانه‌اش که سرآمد غزل فارسی است حتی در این دوران که سلیقه و پسند مخاطبان شعر با گذشته بسیار تغییر کرده، همچنان طلایه‌دار شعر فارسی است و این نکته «قولی است که جملگی بر آن‌اند». حافظ با کمک از انواع صنایع ادبی به‌ویژه

ایهام، تناقض، هنجارگریزی یا خلاف عادت، پارادوکس، به‌کارگیری انواع استعاره، مجاز و کنایه و... ظرفیت تأویل‌پذیری شعرش را چنان وسعت بخشیده و امکان خوانش‌های متعدد از شعر او آنقدر گسترده است که نمونه آن را در شعر هیچ‌یک از شعرای متقدم و متأخر نمی‌توان دید. همچنین برای گنجاندن معانی بسیار در «ظرف تنگ غزل» علاوه بر بهره‌گیری از صنایع ادبی نامبرده که «ایهام» و «تناسب» به‌دلیل زمینه‌های پیشین آن در سنت شعر فارسی زودیاب‌تر است، از دقایق و ظرایف بسیار متنوع و گهگاه «سخت بدیع و پنهان» چنان ماهرانه استفاده کرده که امکان خوانش‌های متعدد از شعر خود را فراهم کرده است (پورنامداریان، ۱۳۸۲: هشت).

در سراسر تاریخ ادبیات ایران، به «گوینده‌ای متفکر» مشهور است. کسی که از دقایق حکمت و عرفان آگاه بوده و این دقایق در اشعارش بازنموده شده است (صفا، ۱۳۷۳: ۱۰۷۰-۱۰۷۸). شیراز در عصر حافظ خود یکی از مراکز بزرگ علمی و ادبی ایران و جهان اسلام و محل اجتماع فاضلان و شاعران و نویسندگان بوده است (همان: ج ۱/۳، ۲۱۹ و ج ۲/۳، ۱۰۶۷). محمد گل‌اندام (جامع دیوان و معاصر او) در مقدمه دیوان حافظ تأکید کرده است که حافظ به تتبع و تفحص در کتاب‌هایی چون کشف کشف (در تفسیر قرآن)، مطالع الانظار قاضی بیضاوی، مفتاح العلوم سکاکلی و امثال این کتاب‌ها می‌پرداخته است «و گل‌اندام خود او را چندین بار در مجلس درس ابن الفقیه نجم، عالم معروف به قرأت سبع و فقیه بزرگ عهد خود دیده است...» (همان: ۱۰۶۶). کسی که در آن زمانه به دنبال «فراغتی و کتابی و گوشه چمنی» است، اهل اندیشه و قلم است (ریاحی، ۱۳۷۴: ۳۴).

دیگر اینکه به‌دلیل بازتاب اندیشه‌های بیشتر نحله‌ها و فرقه‌های رایج، در دیوان اشعارش، هر فرقه‌ای حافظ را هم‌فکر و یا حتی از خود می‌داند و این نکته‌ای است که در مقدمه دیوان نیز بر آن تأکید شده است (ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۶۶: ۶۱).

در کتب ملل و نحل از فرقه‌ای با عنوان «فلاسفیه» یاد شده است که ظاهراً شعارشان «از آیین فلسفه به جای مذهب معینی پیروی کردن» بوده است؛ اگر فرض

شود که چنین فرقه یا نحله‌ای واقعیت خارجی داشته‌اند «می‌توان تصور کرد که حافظ نیز در مرحله‌ای از عمر با اینان آشنا» بوده است و آن مشرب حکمی و ذوق فلسفیانه‌ای که بدو نسبت می‌دهند از این راه است به اضافه اینکه تحصیلات کلامی نیز داشته است (همان: ۶۵-۶۶). و یک نکته بسیار مهم اینکه تفکر اشراقی در میان عرفای (اسلامی ایرانی) رایج بوده است و از قرن دوم و سوم به بعد، متصوفه مبنای معرفت‌شناسی اشراقی داشتند به این معنا که برای دستیابی به حقیقت، از «تجلیات باطنی و نور دل» مدد می‌جستند «و نخستین بار در آثار شیخ شهاب‌الدین سهروردی است که رسماً نگرش اشراقی به نگرش فلسفی تبدیل می‌شود» (مجتبایی، ۱۳۸۱: ۱۶۶).

نکته برجسته و غیرقابل انکار دیگر در زندگی حافظ این است که قرآن را «در چارده روایت»^۲ از حفظ بوده است. این آشنایی و حشرو نشر مداوم و غور او در کلام خدا که در ساختار بیرونی و درونی اشعارش تأثیر فراوان گذاشته است، نشان می‌دهد: «قرآن پیشامتن و دستگاه ارجاعات او بوده است» و آشنایی‌اش با تفسیرهای متعدد کلامی، فلسفی و عرفانی آن نیز کم‌نظیر است (آشوری، ۱۳۸۵: ۲۲).

«فلسفه اسلامی همانند دیگر مسائل اسلامی، ریشه در قرآن و حدیث دارد و اصول، منابع الهام و بسیاری از مسائل خاص مورد علاقه خود را از سرچشمه‌های وحی اسلامی به دست آورده است» (نصر، ۱۳۸۹: ب: ۵۵) و تقریباً تمامی حکمای اسلامی قرآن را در جایگاه منبع متعالی معرفت و منبع شناخت ماهیت وجود (هستی) پذیرفته‌اند (همان: ۵۶). با توجه به اینکه بسیاری از ابیات حافظ از گذشته تاکنون با دیدگاه‌های فلسفی یا کلامی شرح شده‌اند. «نگاه فلسفی حافظ به هستی» را نمی‌توان انکار کرد؛ بنابراین وقتی از فلسفه‌دانی حافظ سخن می‌گوییم منظور نوع نگاه یا همان دیدگاه حافظ به هستی و مقوله‌هایی چون آفرینش (خلقت کل هستی)، مبتدا و منتهای آن، چرایی و چگونگی خلقت بشر، تکالیف دینی و حقیقت آن‌ها و... است.

نکته برجسته دیگر دیدگاه‌های عرفانی حافظ است که از چشم مخاطبانش در طول تاریخ پنهان نمانده است تا جایی که برخی شارحان تمامی ابیات او را با دیدگاهی

عرفانی شرح کرده‌اند، هرچند چنین رویکردی قابل تأمل است؛ بنابراین «نه کلام بی فلسفه میسر است، نه عرفان» (دادبه، ۱۳۸۶: ۲۴) تا آنجا که سهروردی طالبان حکمت ذوقی و دوستداران اشراق و عرفان را به آموختن فلسفهٔ مشایی (فلسفهٔ عقلی استدلالی) توصیه می‌کند تا روشن کند که «فلسفهٔ مقدمه و زمینه‌ساز عرفان است» (همان: ۲۵). هرچند حافظ را نمی‌توان در ردیف شاعران عارفی چون عطار و مولوی نشانید، به استشهاد ابیات عرفانی بسیاری که در دیوانش ثبت است، او با این مسلک ناآشنا نبوده است. به نظر بهاءالدین خرمشاهی وجود غزل‌های غیرعرفانی بسیار علاوه بر غزل‌های عرفانی در دیوان حافظ، آن را از کتاب‌های سراپا عرفانی چون گلشن راز شیخ محمد شبستری متمایز می‌کند به این دلیل که «حافظ برای شعر شأن و اصالت مستقل قائل است [و] یکی از درون‌مایه‌های شعرش عرفان است. البته بینش عرفانی و حکمت ذوقی بر شعر او پرتو افکنده است» (همان، ۱۳۷۸: مقدمه: نه).

۵. ظرفیت‌های تأویل‌پذیری شعر حافظ

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های کتاب‌های آسمانی و متون دینی ایجاز، ابهام و ظرفیت تأویل‌پذیری آن‌هاست (راشد محصل، ۱۳۸۱: هفت). دیوان حافظ نیز به دلیل اشراف سراینده‌اش به قرآن مجید از یک سو، و سرشت شعر، به‌ویژه نوع غنایی آن، در چندمعنایی بودن، همانند متون مقدس و دینی تأویل‌پذیر و در نتیجه غزل‌های آن نه تک‌معنایی که دارای معانی گوناگون است (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۲۸). در واقع شعر حافظ ظاهر و باطن دارد، ظاهرش برای همهٔ مخاطبان قابل فهم است؛ اما باطنش نیازمند بصیرت که از راه تأویل می‌توان به آن راه برد و این ویژگی در پیشینهٔ شعر فارسی پیش از او (حتی در شعر سنایی و عطار) دیده نمی‌شود (همان: مقدمه).

ابهامی که سایه بر شعر و حتی زندگی شاعر افکنده است،^۴ سبب می‌شود تا شعر او را بتوان به گونه‌های متعدد تفسیر یا تأویل کرد یا به قرائت‌های متعدد خواند و حتی شخصیت شاعر را در قاب‌های مختلف نشانده؛ با این حال، دستیابی به گرایش‌های فکری حافظ یا نوع نگرش و اعتقاد وی به پاره‌ای حقایق از لابه‌لای ابیات دیوانش،

به‌ویژه ابیاتی که دارای مضامین مشابه هستند، یا به عبارت دیگر با مضمون مشابه تکرار شده‌اند، ناشدنی نیست (نک: خدایار و حاجیان، ۱۳۸۹: ۱۴۵)؛ و با توجه به «تأویل‌پذیری» کم‌نظیر اشعار وی می‌توان او را به هر نحله کلامی یا مذهبی منتسب کرد. یکی دیگر از ویژگی‌های شعر حافظ «ایهام» است و مهم‌ترین ویژگی یک بیان ایهامی (سخن دوپهلوی یا چندمعنا) همین است که به خواننده آزادی انتخاب می‌دهد. «نخستین شرط آزادی، تعادل نیروهاست» (دورانت، ۱۳۷۰: ۳۲۴). در حقیقت شعر حافظ فرآیندی از تعادل نیروهاست و جست‌وجو درباره‌ی مذهب حافظ و اعتقادات وی در باره‌ی فلسفه یا به‌طور کلی «نگاه فلسفی حافظ به هستی» نیز از این مقوله است.

۶. تحلیل دیدگاه‌های فلسفی، حکمی و عرفانی ابن‌سینا، سهروردی و حافظ و بیان شباهت‌ها و برخی تفاوت‌ها

به‌طور کلی برای به دست دادن تصویری از چارچوب فکری نظام اندیشه‌ی سینوی، بهترین راه اشاره به چگونگی تقسیم‌بندی فلسفه از نظر وی است:

دانش‌ها بسیار است و ... در نظر اول می‌توان آن‌ها را به دو دسته تقسیم کرد: یکی دانش‌هایی که احکام آن‌ها برای همیشه ثابت نیست، بلکه در زمان‌های معینی درست است و بعد ارزش خود را از دست می‌دهد و دیگر علوم که همه‌ی اجزای زمان را فرا می‌گیرد و برای همیشه باقی است و این‌گونه دانش‌هاست که باید آن‌ها را حکمت نامید و این دانش‌ها را نیز اصول و فروعی است و مقصود ما در اینجا اصول است (فاخوری و جر، ۱۳۹۱: ۴۵۵). به عقیده‌ی سهروردی ابن‌سینا قصد داشته است که یک «فلسفه اشراقی» طرح کند؛ اما سرچشمه (اصل مشرقی) آن در اختیارش نبوده است... . سهروردی در مطارحات تصریح می‌کند هدفی ندارد «مگر به کمال رساندن راه‌هایی که مشائیون به رویش گشودند و توسعه و اصلاح آن‌ها که عبارت است از فلسفه که میان همه‌ی منطقیون مشترک است (نک: کرین، ۱۳۸۴: ۵۵-۵۶).

سهروردی حکیمی اشراقی است که به هر حال اهل فلسفه است. وی با الهام از اندیشه‌های حکمای باستان و دقت در آیات و روایات اسلامی «فلسفه اشراقی» خود را

پی‌ریزی کرد و هرچند در این بنیان از قواعد و اصول فلسفه مشاء نیز بهره گرفته است، خود آن را انکار می‌کند (سجادی، ۱۳۶۷: ۱۳). پایه‌های مطالب اشراقی سهروردی در سنت فلسفه یا حکمت اشراقی را ابن‌سینا گذاشته بود «بعضی از آراء عرفانی و اشراقی ابن‌سینا که سهروردی نیز از آن متأثر شده بود، در نمط‌های آخر اشارات آمده است... مکتب او از نظر بسیاری، فلسفی است» (پورجوادی، ۱۳۸۰: ۱۰). در حقیقت سهروردی تلاش کرد تا فلسفه مشایی را با تصوف و حکمت پیوند دهد؛ زیرا از نظر او استدلال عقلی، مقدمه رسیدن به حکمت اشراق است؛ به همین دلیل از نوبه بیان اصول و روش‌های فلسفه مشایی پرداخت (نصر، ۱۳۸۹ الف: ۲۶۴). وی به خلاف غزالی که عمدتاً مخالف کلیت فلسفه مشاء بود، بر برخی از وجوه فلسفه یادشده، به‌ویژه تأکید بیش از حد بر استدلال و قیاس منطقی نقد داشت (قربانی، ۱۳۹۴: ۸۶). به اعتقاد سهروردی «سرچشمه شرقی همان است که حکمای ایران باستان یعنی خسروانیان بنیان نهاده بودند» (کربن، ۱۳۸۴: ۵۷). اشراق در اندیشه سهروردی که بر ذوق و کشف و شهود و ادراک با ذوق معنوی مبتنی است، با استدلال و عقل مشائی منافات ندارد و در یک برداشت، این دو قابل جمع هستند. چنان‌که در آثار سهروردی غور کنیم درمی‌یابیم که سیر حکمت عرفانی اشراقی وی، یک سیر تاریخی است. وی در جای جای آثارش اذعان دارد که این حکمت از متفکران و فرزندگان و عارفان باستان (هرمس، افلاطون، زرتشت، فیثاغورث و از صوفیانی چون بایزید بسطامی، ذوالنون مصری، بوالحسن خرقانی، سهل تستری و منصور حلاج) به وی رسیده است (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۲، ۱۰-۱۱؛ کربن، ۱۳۸۴: ۵۳-۵۴).

در اینکه حافظ یک متفکر است شک و تردیدی نیست و در این پژوهش سعی بر این است با توجه به مفاهیم فلسفی حکمی و عرفانی موجود در اشعار حافظ، نشان داده شود او با فلسفه آشنایی خوبی داشته و در بیان برخی دیدگاه‌هایش فیلسوفانه و گاه حکیمانه عمل کرده است و به همین دلیل می‌توان میان آراء او شباهت‌هایی با بزرگان چون ابن‌سینا و سهروردی یافت. به عبارت دیگر حافظ به سبک خود در بسط و شرح

افکارش از فلسفه (نه به معنای خاص فلسفه اسلامی، بلکه در قالب بیان‌های فلسفی حکمی) استفاده می‌کند، هرچند نمی‌توان او را در جایگاه یک فیلسوف تمام عیار سنتی یا حتی امروزی نشانید؛ در لابه‌لای دیوانش تفکرات فلسفی حکمی او گاه پررنگ و تأثیرگذار است.

مهم‌ترین منشأ شباهت و قرابت میان آرای حکیم ابن‌سینا و حافظ به نگرش و جهان‌بینی اسلامی آن‌ها برمی‌گردد. ابن‌سینا در فلسفه خویش، به‌شدت تلاش کرده است آراء فلسفی یونانی را با آموزه‌های اسلامی ممزوج کند، او اسلامی می‌اندیشد و سرچشمه‌های نظام فکری‌اش بهره‌مند از قرآن و وحی است. به هر حال، میان اندیشه‌های این سه متفکر اشتراکات و اختلافاتی وجود دارد که با نگاهی به بنیان‌های فکری ایشان می‌توان آن‌ها را دریافت. قیاس میان این سه تن مبتنی بر رویکرد بینامتنی است. در حالی که تشابهات میان سهروردی و حافظ بسیار چشمگیر است، میان حافظ و ابن‌سینا به‌رغم تفاوت‌ها وجود شباهت‌هایی بنیادین، آن‌ها را با یکدیگر قابل قیاس می‌سازد.

گفته‌اند برای شناخت درست معانی اشعار حافظ قبل از هر چیز باید حکمت معنوی و دینی ایران را بازشناسی کرد تا بدین وسیله بتوان هر یک از معانی را در افق مشترک شاعران (زمینه و متن تاریخی آن‌ها) مشاهده کرد (نک: پورجوادی، ۱۳۶۷: ۱۱-۳۶). همچنین بخشی از فلسفه خسروانی ایرانیان پس از ظهور اسلام به‌صورت «تصوف» متجلی شده و عقاید حکمای فهلوی با افکار متصوفه که بیشتر ایرانی بوده‌اند درآمیخته است (همایی، ۱۳۶۲: ۹۶)؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت اندیشه حافظ از پرتو شعاع حکمت خسروانی روشن بوده است. همچنین حضور سهروردی از راه بیان و بسط دیدگاه‌های فلسفی حکمی‌اش در ادبیات فارسی برجسته است؛ به‌گونه‌ای که برخی نظریات او بر شعر و حتی نثر فارسی تأثیر گذاشته و این تأثیر بیشتر از راه آثار رمزی اوست (پورجوادی، ۱۳۶۷: ۶).

با اینکه از حکمة الاشراف سهروردی همیشه در جایگاه یک کتاب فلسفی حکمی

سخن گفته می‌شود، سرشار از اندیشه‌های عرفانی است و مؤثرترین تلفیق تصوف و فلسفه در آثار سهروردی جلوه‌گر است، به طوری که عارفان را در کنار فیلسوفان مشاء قرار داده و دیگر اینکه ارتباط نزدیک بین فلسفه و عرفان تقریباً ویژگی تمام فلسفه متأخر است (نصر، ۱۳۷۹: ۹۲). از سویی شواهدی محکم مبنی بر دل بستگی ابن سینا به تصوف وجود دارد، اگرچه به بدهت نمی‌توان او را در زمره صوفیان آورد (فاخوری و جر، ۱۳۹۱: ۴۹۲). فاخوری به نقل از عبدالحلیم حمود می‌نویسد: «و خواه به حقیقت تصوف بنگریم و یا به روش آن در نزد ابن سینا، میان ابن سینا و دیگران فرقی نمی‌بینیم. جز اینکه آن‌ها به مقاماتی نائل آمدند که شیخ هنوز بر آستانه آن بود» (همان‌جا). ابن سینا در برخی آثار خود از جمله نمط هشتم، نهم و دهم *الاشارات و التنبیها*، اصطلاحات عرفا را وارد کرده، از مراتب سیر سالکان سخن گفته و به توجیه کرامات اولیا پرداخته است؛ و این مهم‌ترین مؤلفه‌ای است که قیاس میان وی و حافظ را ممکن می‌سازد.

به هر روی، آنچه چنین مطالعه‌ای را توجیه می‌کند، توجه به این مهم است که آن مرزبندی دقیق سنتی میان فلسفه و شعر، بنا به ماهیت فلسفه اسلامی و به ویژه فلسفه اشراقی، میان فلسفه و شعر نزد حافظ رخت برمی‌بندد. اگرچه باید به این امر توجه جدی داشت که میان روش فلسفی مشائی ابن سینا و روش اشراقی سهروردی تفاوت بسیار است زیرا عقل محض در نظر شیخ اشراق بسیار ناتوان و نارساست، به هر روی دیدگاه ابن سینا ناشی از مبانی عقل‌گرایانه و مشرب استدلالی وی است. در خصوص اندیشه فلسفی حافظ، همچنان که گذشت، بایستی گفت تفاسیر مختلف و متناقضی از بنیان‌های فکری وی شده است. حافظ به زعم برخی مفسران یک عارف اهل راز بود، ولی هرگز به هیچ‌یک از سلسله‌های عرفانی، متصوفه و درویشی نپیوست. با غور در اشعار حافظ چنین به نظر می‌رسد که قرار دادن این شاعر بزرگ در دسته‌بندی‌های متعارف فکری و معنایی قابل تأمل است؛ زیرا غزلیات وی مملو از مفاهیمی است که گاهی سخت به نقض یکدیگر می‌پردازند. آنچه مسلم است اینکه بسیاری از غزلیات وی جز با بینش عرفانی تحلیل‌شدنی نیست و «... بی‌گمان تربیت انسانی مکتب عرفان

را می‌پسندد و می‌ستاید» (استعلامی، ۱۳۸۳: ۱۷). دیگر اینکه فلسفه او فلسفه حیات است. به تعبیری، اگر بخواهیم با اصطلاحات جدید برای فکر و فلسفه او نام‌گذاری کنیم، اندیشه او اندیشه اگزستانسیالیستی به معنای کامل و قدیم‌تر این واژه است (خرمشاهی، ۱۳۹۳: شش). به هر حال در بحث قیاس اصطلاحات عرفانی این سه متفکر درمی‌یابیم که به‌سادگی می‌توان از هر دیدگاه و مرامی شاهدمثالی از غزلیات حافظ آورد. حافظ اصطلاحات را معمولاً رمزگونه به کار می‌برد، به‌گونه‌ای که علاوه بر معنای ظاهری می‌توان مفاهیم رموز عرفانی را نیز از آن استنباط کرد. معنای چنین لغات و اصطلاحات در دیوان حافظ گاهی از مفهوم عادی و واقعی فراتر رفته، جلوه‌ای اساطیری و نمادین به خود می‌گیرد از آن جمله است: آتش طور، وادی ایمن، آینه جام، آینه دل، آینه اسکندری، خرابات، پیر خرابات، پیر می‌فروش، میخانه، پیر مغان، پیر گلرنگ، مغبچه، الست، می‌الست، جام اسکندر، جام جهان‌بین، دیر مغان، زلف، شهاب ثاقب، مقام حیرت، مقام رضا، مقامات معنوی، نفس باد یمانی، مستی و مستوری^۵ و... . برای نمونه برای درک حقیقت «پیر گلرنگ» یا پیر مغان حافظ باید به رساله رمزی و فارسی شیخ شهاب‌الدین سهروردی با عنوان «عقل سرخ» مراجعه کرد (نک: پورجوادی، ۱۳۶۷: ۵۱-۵۳).

با توجه به توضیحات پیشین می‌توان گفت دست‌کم جنبه فلسفی اندیشه حافظ انکارناپذیر است. خرمشاهی، در تفسیر بیت معروف «پیر ماگفت خطا بر قلم صنع نرفت...»^۶ بیان می‌کند که حافظ ذهن فلسفی کلامی پیشرفته‌ای داشته، در بیت مذکور به تمامی پیشینه مسئله شر و عدل الهی اشاره می‌کند (خرمشاهی، ۱۳۹۳: ۴۶۲-۴۶۴) و در ادامه تأکید می‌کند حساسیت ذهن وقاد حافظ در قبال آرا و اندیشه‌های حکمی و کلامی و عرفانی رایج در فرهنگ زمانه‌اش بیش از آن بوده که بگوییم حافظ به کلی از آن بی‌خبر یا از تأثیر پذیرفتن از آن برکنار بوده است (همان: ۶۰۰). مهم‌ترین منشأ قرابت میان آرای ابن‌سینا و حافظ مربوط است به نگرش و جهان‌بینی اسلامی آن‌ها. ابن‌سینا در فلسفه خویش، تلاش کرده است آرای فلسفی یونانی را با آموزه‌های

اسلامی بیامیزد و سرچشمه‌های نظام فکری‌اش بهره‌مند از قرآن و وحی است؛ بنابراین، صرف نظر از مقام و مرتبه، ابن‌سینا و حافظ هر دو گرایشات صوفیانه دارند، که این امر نیز تشابه آرای آن‌ها را توجیه می‌سازد. به‌طور کلی، صرف نظر از یکی دو تن از فیلسوفان مسلمان، فلسفه در عالم اسلام همواره با عرفان رابطه داشته است (نک: پازوکی، ۱۳۹۳: ۱۵۶-۱۵۹).

باز تأکید می‌کنیم در این پژوهش، بیشتر تکیه بر امکان خوانش فلسفی اشعار حافظ است تا اثبات بیش کاملاً فلسفی حافظ از لابه‌لای اشعار دیوانش و به این منظور به بیان اشتراکات دیدگاه سه متفکر یعنی ابن‌سینا، سهروردی و حافظ درباره برخی از مؤلفه‌ها مانند وجودشناسی، سعادت و راه رسیدن به آن، قضا و قدر، جبر و اختیار، رابطه خدا، جهان و انسان سرنوشت بشر و... پرداخته‌ایم.

۷. مهم‌ترین عناصر مشترک در اندیشه ابن‌سینا، حافظ، سهروردی

۷-۱. وجودشناسی

وجودشناسی از موضوعات مهم در حوزه فلسفه و عرفان است؛ به‌گونه‌ای که محور اساسی آن‌ها به شمار می‌آید. از منظر فلسفه ارسطویی مسئله «هستی» یا «وجود» بنیادی‌ترین پژوهش فلسفی است که البته در فلسفه اسلامی نیز چنین است. «موجود» مفهومی است که از مطلق حکایت می‌کند و به اصطلاح نقیض «عدم» است و ابن‌سینا آن را «واجب‌الوجود بالذات» می‌نامد که از واجب وجود گرفته تا واقعیت‌های مجرد و مادی، همچنین جوهر تا اعراض و از ذوات تا حالات همه را در بر می‌گیرد و «هنگامی که واقعیت خارجی به صورت قضیه‌ای در ذهن منعکس می‌شود مفهوم "موجود" محمول آن قرار می‌گیرد» (کوششی، ۱۳۸۵: ۲۰۹).

۷-۱-۱. ابن‌سینا و وجود و شباهت آن با دیدگاه حافظ

ابن‌سینا «وجود» را بنیادی‌ترین موضوع تأملات فلسفی خود قرار داده است. از نظر وی، نخستین موضوع «مابعدالطبیعه»، «موجود بما هو موجود است» (ابن‌سینا، ۱۳۹۰: ج ۱، ۱۳)؛ بنابراین «هستی‌شناسی» محور اصلی نظام فکری ابن‌سینا را تشکیل می‌دهد که هم در متافیزیک به معنای اعم و هم خداشناسی او به معنای ویژه، نقش تعیین‌کننده

و محوری دارد. وی این مسئله را از خود مفهوم هستی یا «موجود» و «وجود» آغاز می‌کند. از نظر وی «موجود» را در باره هر چیز محسوس و غیر محسوس می‌توان به کار برد؛ زیرا موجود طبیعی است که حمل آن بر هر چیزی راست می‌آید، چه آن چیز جوهر باشد چه غیر آن (همان: ۵۴).

البته گفتنی است که فارابی پیش از ابن‌سینا مسئله وجود را به‌طور طریح بیان کرد، اما وقتی ابن‌سینا آن را در جایگاه یک عنصر متافیزیکی متمایز از ماهیت قرار داد، اهمیت بیشتری یافت (کوششی، ۱۳۸۵: ۲۰۸).

در بحث از وجود از دیدگاه فیلسوفی مسلمان، که یکی از نقاط تمرکز این پژوهش هم هست، مسئله مهم توجیه موجودات و رابطه آن‌ها با خداوند است. می‌دانیم ابن‌سینا در تلاش بر آشتی دیدگاه فیضی وجود با آموزه‌های اسلامی به این نظریه دست می‌یابد که «خداوند بر عالم مقدم است و به‌ویژه نسبت به عالم جنبه تعالی دارد» (نک: نصر، ۱۳۷۱: ۲۶).

در رابطه میان خدا، انسان و جهان مسئله مهم و مطرح در فلسفه چگونگی رابطه واحد و کثیر است. در توجیه چگونگی صدور کثیر از واحد «نظریه ابن‌سینا درباره وجود مانند نظریات فیلسوفان مسلمان پیشین جنبه صدور یا فیضی دارد. از خدای واجب الوجود تنها عقل اول صادر می‌شود، زیرا از وجود واحد و مطلقاً بسیط تنها یک موجود صادر می‌گردد» (شریف، ۱۳۶۲: ۶۸۵)؛ بنابراین برنامه فلسفی وی در این بخش آن است که نشان دهد کثرات چگونه از واحد صادر می‌شوند، و به سلسله‌ای وجودشناختی قائل می‌شود «عقل اول، که ممکن‌الوجود است، به‌واسطه جنبه فعلیت خود عقل دوم و به‌واسطه جنبه امکانی خود فلک اول و اعلی را به وجود می‌آورد... این صدور دوجانبه تا پایین‌ترین و دهمین عقل که دنیای خاکی را اداره می‌کند ادامه دارد و بیشتر فیلسوفان مسلمان آن را جبرئیل می‌نامند. نام مذکور به این علت در مورد عقل دهم به کار می‌رود که این عقل به ماده این عالم شکل می‌دهد یا صورت می‌بخشد، یعنی به ماده جسمانی و عقل انسانی. از این رو... واهب‌الصور خوانده می‌شود»

همان‌جا). همچنان‌که از واحد تا کثیر، از عقل اول تا عقل دهم و تا عالم تحت قمر، که دنیای خاکی است، او قائل به مراتب وجودی است. بدین ترتیب عالم مجردات از عالم خاکی تفکیک می‌شود. و چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، یکی از جنبه‌های نبوغ‌آمیز وی در سازگار کردن فلسفه با آموزه‌های وحیانی اسلام است.

و اما نظر حافظ دربارهٔ مراتب مراتب وجودی چیست؟

در نظربازی ما بی‌خبران حیرانند من چنینم که نمودم دگر ایشان دانند...
گر به نزهتگه ارواح برد بوی تو باد عقل و جان گوهر هستی به نثار
(غزل ۱۹۳)

«نزهتگه ارواح = عالم ارواح: عالم ارواح یا به تعبیر هنرمندانۀ حافظ نزهتگه ارواح، که واسطهٔ میان عالم الهی (= خدا) و عالم ماده است، عنوانی است عام بر عالم مجردات... و عقل و جان مستقیماً تعبیری است از عالم عقل و نفس یا عقل کل و نفس کل. و از آن رو که عقل و نفس انسان نیز پرتوی است از عقل کل و نفس کل و به‌طور غیرمستقیم هم مراد عقل و جان آدمی است» (دادبه، ۱۳۶۸: ۴۰).

همچنین «فرشته» در تفکر وی جایگاهی بسیار مهم دارد. ابن‌سینا در در رسالۀ الطیرش، که بی‌شبهت به رسالۀ صغیر سیمرغ سهروردی نیست، از مرغ سخنگویی می‌گوید که در حقیقت نماد روان انسانی است، قدرت پرواز در فضای لایتناهی را بالقوه دارد و خبررسانی از ویژگی‌های برجستهٔ اوست و به وظیفهٔ فرشتگان همانند راهنمایان بشری و نیروهای گردانندهٔ جهان بسیار تأکید کرده است. فرشته‌شناسی از «اصول فلسفۀ مشرقی» ابن‌سیناست. چنان‌که در فلسفۀ اشراقیان نیز که نظریات ایشان با این جنبه از فلسفۀ ابن‌سینا بسیار نزدیک است، فرشته‌های گوناگونی متناظر با عقول و نفوس‌اند، نیز عقل آدمی در جست‌وجوی تعالی روح خود به‌وسیلهٔ فرشته اشراق می‌شود، بدین صورت که فرشته راهنمایی خصوصی برای او می‌شود (نصر، ۱۳۷۱: ۶۱). «عمل خلق یا تجلی مستقیماً مربوط به وظیفه و معنای فرشته است، چه فرشته آلتی است که از طریق آن عمل آفرینش انجام می‌شود... و فرشته هم در

جهان‌شناسی و هم در سیروس‌سلوک معنوی و وصول به معرفت و وظیفه دستگیری و نجات‌بخشی دارد» (همان‌جا).

در شعر حافظ، جایگاه روح‌القدس و ملک و فرشته کم‌وبیش قابل قیاس با دیدگاه سینوی در باب فرشته‌شناسی است:

هر آن‌که جانب اهل خدا ننگه دارد خداهش در همه حال از بلا ننگه دارد
حدیث دوست‌نگویم مگر به حضرت که آشنا سخن آشنا ننگه دارد
دلا معاش چنان کن که گر بلغزد پای فرشته‌ات به دو دست دعا ننگه دارد
(حافظ، ۱۳۲۰: غزل ۱۲۲)

همچنین برخی شارحان، بیت زیر را تقریری از حدیث «کان الله و لم یکن معه شیء» و اشاره به دقیقه آفرینش «خلق از عدم» دانسته‌اند (نک: دادبه، ۱۳۸۶: ۱۵-۳۶).

میان او که خدا آفریده است از هیچ دقیقه‌ای است که هیچ آفریده نگشاده‌ست
(حافظ، ۱۳۱۲: غزل ۳۵)

گفته‌اند یکی از معانی «پیر» در شعر حافظ، عقل فعال یا روح‌القدس یا جبرئیل است که به‌صورت رمز به کار رفته است. پورجوادی به‌صراحت قرآینی کافی برای استنباط معنی اشراقی پیر را در ابیات زیر از حافظ نشان می‌دهد:

بنده پیر مغانم که ز جهلم برهاند پیر ما هرچه کند عین عنایت باشد
(همان: غزل ۱۵۸)

آن روز بر دلم در معنی گشوده شد کز ساکنان درگه پیر مغان شدم
(همان: غزل ۳۲۱)

این پیر مغان در حقیقت همان پیر گلرنگ یا همان نماد عقلِ سرخ سهروردی است و همان صاحب جام جم در بیت زیر:

گفتم این جام جهان‌بین به تو کی داد گفت آن روز که این گنبد مینا می‌کرد
(همان: غزل ۱۴۳)

«جام جهان بین همان فعلیتی است که در عقل فعال است... در عقل فعال همه چیز بالفعل وجود دارد نه بالقوه... و از عقل دهم یا عقل فعال، عالم تحت القمر که عالم ماست پدید آمد» همین قرینه دلالت دارد که پیر همان عقل فعال و جبرئیل است و قرینه دیگر: فیض روح القدس از باز مدد فرماید/ دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد (نک: پورجوادی، ۱۳۷۸: ۴۳-۵۴).

آیا نمی توان روح القدس را همان واهب الصور دانست که بی مدد وی امری محقق نخواهد شد؟ زیرا با صورت است که امور تحقق می یابند و صورتی عینی پیدا می کنند. همچنین، عقل دهم (به قول مسلمانان) به ماده این عالم شکل می دهد یا صورت می بخشد، یعنی به ماده جسمانی و عقل انسانی که واهب الصور است (ابن سینا، ۱۳۸۵، ج ۱: ۶۸۵).

۷-۱-۲. دیدگاه سهروردی درباره وجود و نزدیکی آن با دیدگاه حافظ

در نظر سهروردی «عوامل وجود» به ترتیب چنین است: «نور الانوار» یا همان واجب الوجود؛ نور اقرب (همان که مشائیان عقل اول نامند) که در حقیقت نور حاصل از شهود یا اشراق است؛ این نور اقرب در حکمت ایران باستان نور عظیم یا «بهمن» نامیده می شود. نور دوم، انوار انعکاسی یا نور حاصل از شهود با واسطه؛ نور سوم، جهات متکثر به طور تصاعدی افزون می شود و هر جهتی سبب نوری دیگر است و همین طور... در حقیقت از نور اقرب یا اشراق «نور الانوار» نور دیگری پدید می آید و به همین ترتیب این مشاهده و اشراق و صدور ادامه می یابد (نک: سجادی، ۱۳۷۶: ۱۴-۱۵). در حقیقت سهروردی «نور» را جایگزین «وجود» ابن سینا کرد و تفکیک ابن سینایی «واقعیت» به «وجود» و «ماهیت» را به تفکیک «نور» و «ظلمت» تغییر داد (قربانی، ۱۳۹۴: ۸۷).

مطابق حکمت اشراق «نور الانوار» هم روشنی بخش قلوب و هم مایه حیات و زیست انسان هاست و بر همین اساس است که آیه ۳۵ سوره نور، خداوند یا وجود حقیقی را نور آسمان و زمین معرفی می کند. دیگر اینکه هستی حقیقی است و خدا همان بنیاد هستی، ذات روشنایی یا نور الانوار و همه مراتب هستی پرتوهای آن هستند.

سهروردی خداوند را «نورالانوار»، مرتبه پایین‌تر عقول طولی را «جواهر اعلم» و عقول عرضی را «جواهر ادنین» معرفی می‌کند. وی حکیم اشراقی را ملزم می‌داند که از طریق مجاهده و تزکیه و عروج از تنگنای ظلمت به گستره نور و با رفتن به آن سوی درک منطقی، به شناسایی بی‌واسطه‌ای که شک‌ناپذیر است، دست یابد و با اینکه معیار شناخت حقایق، برهانی است ولی تکیه بر استدلال و مبانی منطقی را کافی نمی‌داند و علم تجردی اتصالی شهودی را لازم می‌داند تا انسان حکیم محسوب شود.^۷

یک تعریف سهروردی از وجود بر اساس اصالت نور یا بر اساس نور و ظلمت است. ظلمت از نظر او یعنی «نبود نور». حقیقت این است که همه چیز به وسیله نور آشکار می‌شود و بایستی به وسیله آن تعریف شود «ذات نخستین، نور مطلق، یعنی خدا، پیوسته نورافشانی می‌کند و از همین راه متجلی می‌شود و همه چیزها [اشیاء] را به وجود می‌آورد و با اشعه خود به آن‌ها حیات می‌بخشد. هر چیز در این جهان منشعب از نور ذات اوست و هر زیبایی و هر کمال موهبتی از رحمت اوست و رستگاری عبارت از وصول کامل به این روشنی است» (نصر، ۱۳۷۱: ۸۱-۸۲) و در برخی آثارش از جمله حکمة الاشراق، الواح عمادی، لغت موران، *هیاکل النور* تأکیدی خاص بر اصالت نور به جای اصالت وجود و تأسیس فلسفه اشراقی بر مبنای حقیقت نور و استفاده فراوان از اشراق و شهود عرفانی در معرفت‌شناسی، فرشته‌شناسی می‌کند (نصر، ۱۳۸۹ الف: ۲۱۴).

و حافظ هم هر دو جهان را یک فروغ (پرتو) الهی می‌داند:

هر دو عالم یک فروغ روی اوست گفتمت پیدا و پنهان نیز هم
(حافظ، ۱۳۱۲، غزل ۳۶۳)

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
(همان: غزل ۱۵۲)

و پیش‌تر آوردیم که فرشته هم در جهان‌شناسی و هم در سیروسلوک معنوی و وصول به معرفت وظیفه دستگیری و نجات‌بخشی دارد (نصر، ۱۳۷۱: ۲۹-۳۰).

دلا معاش چنان کن که گر بلغزد پای فرشته‌ات به دو دست دعا ننگه دارد

(همان: ۱۳۱۲: غزل ۱۲۲)

بنا بر این نظر سهروردی، جهان از «نور اعلی» پیدا می‌شود، بی‌آنکه پیوستگی مادی و جوهری میان آن دو وجود داشته باشد؛ علاوه بر این، «نورالانوار» در هریک از قلمروها خلیفه یا تمثیل و رمز مستقیمی از خود دارد، مانند خورشید در آسمان، آتش در میان عناصر و نور اسفهبدی در نفس آدمی، بدان صورت که در هر جا نشانه‌ای از او دیده می‌شود و همه چیز بر حضور او گواهی می‌دهد (نصر، ۱۳۷۱: ۸۳).

زین آتش نهفته که در سینه من است خورشید شعله‌ای است که در آسمان

(حافظ، ۱۳۱۲: غزل ۸۷)

از آنجا که حکمت سهروردی حکمتی ذوقی است، یعنی «حکمتی که بر اساس یافت و کشف و شهود استوار است نه بر بنای برهان و استدلال»، میان این نوع حکمت و شعر حافظ که اساساً آن‌هم ذوقی و شهودی است قرابت بیشتری وجود دارد (نک: سهروردی، ۱۳۸۳: هشت). این نکته نیز گفتنی است که تقابل میان نور و ظلمت که در هستی‌شناسی سهروردی به وحدتی ژرف‌ساختی می‌رسند در برخی ابیات حافظ مشهود است:

گذار بر ظلمات است خضر راهی کو مباد کآتش محرومی آب ما ببرد

(حافظ، ۱۳۱۲: غزل ۱۲۹)

ز آنجا که فیض جام سعادت فروغ توست بیرون‌شدی نمای ز ظلمات حیرتم

(همان: غزل ۳۰۶)

دیگر اینکه درجات مراتب نوری در موجودات متفاوت است. از نظر سهروردی تنها چیزی که حقیقت دارد و از شدت وضوح نیاز به شرح ندارد، «نور» در معنای حقیقی آن است، نه معنای «مفهومی» که در عالم چیزی آشکارتر از نور نیست (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱۱۳).

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

(حافظ، ۱۳۱۲: غزل ۳۶۳)

۳-۱-۷. سعادت و راه رسیدن به آن

چون هدف از آفرینش انسان، رسیدن به سعادت نهایی است، از نظر ارسطو بهترین زندگی، زندگی سعادت‌مندانه است (پاپکین، ۱۳۸۵: ۱۵). ارسطو سعادت انسان را به معنای تأمل در برترین موجودات و اساساً تأمل در محرک نامتحرک، یعنی خداوند می‌داند (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۵۱۰) و از آنجا که فعالیت خداوند، تفکر محض است و استفاده آدمی از قوه عقل شبیه به این فعالیت الهی است، کسانی که از قابلیت‌های ممتاز عقلی برخوردارند، می‌توانند به بالاترین درجه سعادت نائل شوند (هولمز، ۱۳۸۲: ۱۱۰).

اتفاقاً از نظر ابن‌سینا هم که سعادت را امری ذومراتب می‌داند، کامل‌ترین و عالی‌ترین مرتبه، سعادت عقلی است، اما از آنجا که سعادت را به دو گونه سعادت قوای نفس و سعادت نفس تقسیم می‌کند و بر این باور است که سعادت هر قوه در رسیدن آن به کمال است، برخلاف لذت‌گرایان که سعادت را تنها در سعادت جسمانی خلاصه می‌کنند و همچنین به‌خلاف جمیع مکاتب طرفدار سعادت روحانی (همچون افلاطون) طرفدار نظریه «سعادت جامع‌نگر» است و معتقد است چون انسان موجود تک‌ساحتی (تنها جسمانی یا روحانی) نیست؛ بنابراین راه حصول سعادت برای انسان توجه به هردو ساحت وجودی اوست (خادمی، ۱۳۸۹: ۱۳۷).

ابن‌سینا در نمط هشتم/ اشارات و کتاب نجات، درباره سعادت و شقاوت و ارتباط آن دو با لذت و الم بحث می‌کند (ابن‌سینا، ۱۹۹۲: ۳۳۷) و در صدد اثبات نوع خاصی از سعادت و شقاوت است که آن را سعادت و شقاوت عقلی می‌نامد؛ اما سهروردی سعادت و کمال انسان را در تجرد از ماده به اندازه طاقت و تشبیه به مبادی می‌داند و معتقد است انسان اگر عفت، شجاعت و حکمت را برای خود حاصل کند، حصول این ملکات اخلاقی برای او لذتی وصف‌ناشدنی ایجاد می‌کند (سهروردی، ۱۳۶۳: ج ۳، ۶۷-۶۹ و ج ۴، ۲۹).

سهروردی در حکمة الاشراف و یزدان‌شناخت به رتبه‌بندی نفوس انسانی در سرای جاودان پرداخته است: رتبه اول، نفوس کامل در علم و عمل که همان خوشبختان و

سعادت‌مندان کامل هستند؛ رتبهٔ دوم، نفوس متوسط که همان متوسطان در علم و عمل‌اند، رتبهٔ سوم: نفوس کامل در عمل و ناقص در علم که همان زاهدان پارسا باشند؛ رتبهٔ چهارم، نفوس کامل در علم و ناقص در عمل که فاسقان هستند و رتبهٔ پنجم نفوس ناقص در علم و عمل.

از میان گروه‌های مذکور، نفوسی که در اکتساب معرفت و انجام عمل شایسته اهتمام تام داشته‌اند، خوشبختان و سعادت‌مندان حقیقی محسوب می‌شوند (شهرزوری، ۱۳۸۵: ۲۳۰-۲۲۶ و ۵۵۶).

حافظ نیز در اشعار خود بر همراهی علم و عمل تأکید جدی داشته و یکی را بدون دیگری مایهٔ ملالت و ستوهی می‌داند:

نه من ز بی‌عملی در جهان ملولم و ملالت علما هم ز علم بی‌عمل است
(حافظ، ۱۳۲۰: غزل ۴۵)

تأکید بر ضرورت عمل کردن به معرفت تا بدانجاست که در غزلی نصیحت و اعظای بی‌عمل را شایستهٔ نشیدن می‌داند:

عنان به میکده خواهیم تافت زین که وعظ بی‌عملان واجب است
(همان: غزل ۳۹۳)

حافظ در غزلی که در وصف معشوقی والا (حق) است، اوج سعادت را در عنایت حق به انسان می‌داند؛ یعنی رسیدن به مرتبه‌ای که معشوق حقیقی جلوه‌ای بر عاشق واله و شیدای خود (بنده‌ای که در پی تقرب و رسیدن به اوست) بکند:

همای اوج سعادت به دام ما افتد اگر تو را گذری بر مقام ما افتد
حباب‌وار براندازم از نشاط کلاه اگر ز روی تو عکسی به جام ما افتد
شبی که ماهِ مراد از افق شود طالع بود که پرتو نوری به بام ما افتد؟
به بارگاه تو چون باد را نباشد بار کی اتفاق مجال سلام ما افتد؟
(همان: غزل ۱۱۴)

حافظ جام را آینهٔ جمال معشوق می‌داند «که گاه در آن عکس روی محبوب ازل

را می‌بیند» (استعلامی، ۱۳۸۳: ۳۴۶).

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد
عارف از خنده می در طمع خام افتاد
حُسن روی تو به یک جلوه که در آینه
این همه نقش در آینه اوهام افتاد
این همه عکس می و و نقش نگارین
یک فروغ رخ ساقی است که در جام
(حافظ، ۱۳۲۰: غزل ۱۱۱)

در بیت نخست حافظ می‌گوید «عکس روی معشوق، شباهتی با چهره عاشق داشت؛ لذا از خنده می یعنی از سرمستی عشق، عارف (انسان سالک) در طمع خام، یعنی ادعای وحدت و اتحاد [وحدت وجود] افتاد؛ چراکه فرق و فاصله‌ای در میان نمی‌دید» (خرمشاهی، ۱۳۷۸: ۴۸۵-۴۸۶). حافظ در این غزل بر آن است که تمامی نقش‌های نگارین هستی جلوه‌ای از هستی حقیقی و جاودانه است و در واقع بیانی از «وحدت وجود» در کلام اوست، هرچند دلیل اقتباس حافظ از نظریه وحدت وجود ابن عربی هم نیست (استعلامی، ۱۳۸۳: ۳۳۹)؛ بنابراین از نظر حافظ «اوج سعادت» در رسیدن به بارگاه قبول معشوق حقیقی / حق است و تجلی حق بر دل بنده، برترین سعادت است که وی را از ظلمات حیرت به سرچشمه حقیقت می‌رساند:

زان جا که فیض جام سعادت فروغ
بیرون‌شدی نمای ز ظلمات حیرتم
(حافظ، ۱۳۲۰: غزل ۳۱۳)

حافظ همچنین در میان تمامی سرمایه‌های زندگی، دوستی را مایه سعادت و کامیابی می‌شمرد و خواسته دوست را بر مراد و خواسته خود مقدم می‌شمارد. وی همچنین بر تأثیر ذکر و دعا در رسیدن به سعادت نیز تأکید بسیار دارد:

هر گنج سعادت، که خدا داد به حافظ
از یمن دعای شب و ورد سحری بود
(همان: غزل ۲۱۶)

و موارد دیگر:

کلید گنج سعادت قبول اهل دل است
مباد آنکه در این نکته شک و ریب
(همان: غزل ۱۸۸)

یکی دیگر از عوامل سعادت از نظر حافظ نصیحت‌پذیری از پیر فرزانه است که در ادامه بیشتر تشریح می‌شود.

بنابراین، می‌توان گفت حقیقت سعادت، رسیدن انسان به هدف نهایی و کمال واقعی خودش که عبارت از قرب الی‌الله، یا به تعبیر ارسطو خیر مطلق است؛ زیرا کمال و خیر مطلق غیر از ذات مقدس الهی وجود ندارد.

۷-۱-۴. پیر فرزانه و ارتباط آن با سعادت

در اندیشه حافظ نصیحت‌پذیری از پیران نیز از عوامل سعادت‌مندی است.

نصیحت گوش کن جانا که از جان دوست‌تر
جوانان سعادت‌مند پند پیر دانا را
(همان: غزل ۳)

در داستان حی بن یقظان ابن‌سینا، سالک با دوستان برای تفریح از شهر بیرون می‌رود. در خارج از شهر، حی بن یقظان به صورت پیری شکوهمند به او می‌رسد. این پیر روشن‌ضمیر، سالک را برای مشاهده عالم عقلی راهنمایی و به وی سفارش می‌کند که مبادا در بند رفیقان بد گرفتار شود که موجب غفلت و نسیان در نفس آدمی می‌شوند.

تشابه «پیر گلرنگ» حافظ با پیری که ابن‌سینا در رساله حی بن یقظان و «پیر سرخ‌روبی» که سهروردی در رساله فارسی با نام عقل سرخ از آن یاد کرده، بسیار زیاد است.

با توجه به دگرگونی معانی که از قرن ششم به بعد در لفظ «پیر» در ادبیات عرفانی و صوفیانه راه یافته است، متأخران پیر گلرنگ حافظ را بر پیری که ابن‌سینا در رساله حی بن یقظان توصیف می‌کند، منطبق کرده‌اند: پیری زیبا و فره‌مند و سالخورده که «هیچ استخوان وی سست نشده بود و هیچ اندامش تباه نبود و بر وی از پیری هیچ نشانی نبود جز شکوه پیران» این پیر کسی نیست جز همان «حی بن یقظان یا زنده بیدار». مترجم رساله، که به احتمال زیاد جوزجانی شاگرد ابن‌سیناست، حی بن یقظان را فرشته‌ای دانا که خود یکی از کروبیان است معرفی می‌کند و «دانایان (یعنی فیلسوفان)

این فرشته را عقل فعال نام کردند» (ابن سینا، ۱۳۶۶: ۹-۱۰ به نقل از پورجوادی، ۱۳۷۸: ۴۵).^۸

سهروردی نیز در رساله فارسی *فی الحقیقة العشق* یا *در مونس العشاق*، این پیر را از زبان عشق چنین وصف می‌کند: «... و نام آن پیر، جاویدخرد است و او پیوسته سیاحی کند چنان‌که از مقام خود نجنبد» (سجادی، ۱۳۷۶: ۲۴۰). «خصوصیات این پیر کاملاً با خصوصیات حی بن یقظان در رساله ابن سینا مطابقت دارد و پیداست که سهروردی در اینجا متأثر از رساله بوعلی است» (پورجوادی، ۱۳۷۸: ۴۷). در اندیشه سهروردی پیر فرزانه با راهنمایی و هدایت سالک در مراحل دشوار سیروسلوک، با تربیت معنوی و اصلاح معایب نفسانی، او را به سرمنزله مقصود می‌رساند. سهروردی در حکایاتی تمثیلی از آثار عرفانی خود نظیر *عقل سرخ*، *آواز پیر جبرئیل* و *رساله الطیر* از نقش پیر در جریان سفر معنوی سالک از خاک تا افلاک و دستگیری او در طریق دشوار این سیروسلوک سخن می‌گوید. برای نمونه در عقل سرخ حکایت سفری معنوی از زبان پرندگان بیان شده است که در آن سالک به مدد راهنمایی فرشته یا پیر در مراتب وجودی و مقامات عرفانی سیر می‌کند و به سرمنزله مقصود می‌رسد.

حافظ نیز تأکید دارد که سعادت انسان در گرو پیروی و تبعیت از پیر مغان و روی بر آستان او نهادن است:

از آستان پیر مغان سر چرا کشیم دولت در آن سرا و گشایش در آن در
(حافظ، ۱۳۲۰: غزل ۳۹)

یا:

دولت پیر مغان باد که باقی سهل است دیگری گو برو و نام من از یاد ببر
سعی نابرده در این راه به جایی نرسی مزد اگر می‌طلبی طاعت استاد ببر
(همان: غزل ۲۵۰)

به نظر پورجوادی، حافظ احتمالاً داستان‌های رمزی شیخ اشراق را خوانده بوده است؛ اما در اشعارش به آراء فلسفی سهروردی در *حکمة الاشراق* توجه ندارد و در

ابیاتی همچون «حدیث از مطرب و می گو و راز دهر کمتر جو/ که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را» (حافظ، ۱۳۲۰: غزل ۳) مرادش همین تعالیم فلسفی است؛ ولی مفاهیم و مضامینی که او در اشعارش به کار برده است این احتمال را برجسته می‌کند که وی با داستان‌های رمزی سهروردی آشنا بوده باشد؛ «چه پاره‌ای از رمزهایی که سهروردی در داستان‌های خود ذکر کرده است حافظ هم در اشعار خود به کار برده است.» برای نمونه، جام جهان‌نما، سیمرغ، کوه قاف، چشمه آب حیات و بودن در ظلمات (پورجوادی، ۱۳۷۸: ۴۳-۵۴).

۲-۷. زهد و عبادت و عرفان

از نمونه تشابهات و نزدیکی آرای عرفانی حافظ و ابن‌سینا تفکیک نهادن آن‌ها میان زاهد و عابد و عارف است. گفتنی است که این تشابه دیدگاه تنها ویژه حافظ و ابن‌سینا نیست و آن را در اندیشه و کلام بسیاری از بزرگان و از جمله شعرا (عطارد، سعدی و...) نیز می‌توان نشان داد،^۹ اما در شعر حافظ این ویژگی بسیار برجسته است؛ به گونه‌ای که در تمامی دیوان حتی در یک نمونه هم از زاهد به خوبی یاد نشده است، حافظ به شدت منتقد «تصوف زاهدانه روی در خلق» است که در تقابل با «عرفان عاشقانه روی در حق» قرار دارد «ریاکاری و فریب، صفت ذاتی و جدایی‌ناپذیر اولی و خلوص و صفا صفت ذاتی دومی است. نماینده و رهبر تصوف زاهدانه زاهد است و پیر و شیخ و نماینده و رهبر تصوف عاشقانه پیر مغان و پیر دُردی‌کش» (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۲۷) و زاهد را به شکل‌های گوناگون با نیش زبان آزار می‌دهد (همان: ۳)؛ زیرا از نظر او زاهدان و عابدان آینه تمام‌نمای ریاکاری و نفاق و غرورند:

غرور داشت سلامت نبرد راه رند از ره نیاز به دارالسلام رفت

(حافظ، ۱۳۲۰: غزل ۸۴)

از دست زاهد کردیم توبه و از فعل عابد استغفرالله

(همان: غزل ۴۱۷)

و اما ابن‌سینا در مذمت معامله‌گران زهدفروش می‌گوید: «زاهد نام خاص کسی است که از متاع و خوشی‌های زندگی اعراض و دوری کند، عابد نام خاص کسی که به انجام عبادات مانند قیام و صیام و امثال آن‌ها مواظبت کند و عارف نام خاص کسی که فکر خود را به قدس جبروت متوجه سازد و پیوسته از پرتوهای نور حق در سر خود برخوردار باشد» (فاخوری، ۱۳۹۱: ۴۴۱).

همچنین می‌گوید: «زهد نزد غیرعارف نوعی معامله است؛ گویی در برابر کالای دنیوی کالای اخروی می‌خرد، اما زهد نزد عارف نوعی تنزه و پاکی از چیزهایی است که سرّ و درون، او را از حق بازمی‌دارد و تکبر و بی‌اعتنائی است بر هر چیزی که غیر حق است» (همان: ۴۴۱). و شعر حافظ مملو از ستیز در برابر زهد ریایی است:

اگر به باده مشکین دلم کشد شاید که بوی خیر ز زهد ریا نمی‌آید
(حافظ، ۱۳۲۰: غزل ۲۳۰)

دلم ز صومعه بگرفت و خرقة سالوس کجاست دیر مغان و شراب ناب کجا
(همان: غزل ۳)

در حقیقت حافظ با زهد ریایی میانه‌خوشی ندارد و دشمن است (که در تبام از دست زهد ریایی؛ غزل ۴۹۲)؛ اما با مطلق زهد به معنای پرهیزکاری و پارسایی مشکلی ندارد (نک: خرمشاهی، ۱۳۹۳: ۷۸۷).

به هر حال نمی‌توان انکار کرد که در تمام دیوان حافظ، واژه زهد بار منفی دارد و حافظ طعنه زیادی به زاهد زده است:

یارب آن زاهد خودبین که به‌جز عیب دود آهیش در آئینه ادراک انداز
(حافظ، ۱۳۲۰: غزل ۲۶۴)

در اینجا برجسته‌ترین عیب زاهد خودبینی است. حافظ منتقد تصوف زاهدانه‌ای است که روی در خلق دارد (ریایی) (نک: پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۱۹-۲۸).

می‌صوفی‌افکن کجا می‌فروشدند که در تبام از دست زهد ریایی
(حافظ، ۱۳۲۰: غزل ۲۳۰)

او زهد عارفانه و ریایی را از یکدیگر تفکیک می‌کند.

طره شاهد دنیسی همه بند است و عارفان بر سر این رشته نجویند نزاع
(همان: غزل ۲۹۳)

۸. نتیجه

با توجه به جمع‌بندی تمامی نظریات یادشده این نتیجه گرفته می‌شود که فلسفه را به‌ویژه در معنای عامش نمی‌توان از ادبیات جدا دانست و نکته دیگر توجه به پیوند فلسفه و حکمت است.

در این پژوهش سعی شد اشتراکات موجود میان آرای ابن‌سینا، سهروردی و حافظ شیرازی نشان داده شود، بی‌آنکه بتوان به این ادعا دست یافت که ابن‌سینا بر حافظ تأثیر گذاشته است؛ هرچند همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، از تأثیر سهروردی بر حافظ نشانه‌هایی چند هست. البته اثبات چنین امری مستلزم مطالعاتی بسیار گسترده‌تری است. دست‌کم سعی کرده‌ایم نشان دهیم جست‌وجوی چنین شباهتی توجیه‌پذیر است و همچنان که در ابتدا در بحث از روش توضیح داده شد، رویکرد ما در اینجا بیش از هر چیز گونه‌ای رویکرد بینامتنی بوده است.

همچنین سعی شده است این شباهت در دو بخش مجزای فلسفه و عرفان بررسی شود. مهم‌ترین مبنای شباهت، قرابت و خویشاوندی جهان‌بینی این سه متفکر است که نگرشی اسلامی و وحیانی است. ابن‌سینا به مدد ابتکار خویش مبنایی عقلانی و وجودشناختی برای اشراق عقل فراهم آورد و عقل را به آسمان پیوند زد؛ ویژگی‌ای که هر اندیشه عرفانی واجد آن است. از چنین دیدگاهی، بی‌تردید اندیشه اشراقی وی است که زمینه را برای فلسفه اشراقی سهروردی، که حافظ از آن بهره‌جسته است، فراهم می‌کند. به این معنا که سهروردی متأثر از اندیشه‌های اشراقی ابن‌سینا و در نتیجه حافظ هم به عبارتی با یک واسطه، متأثر از اندیشه‌های ابن‌سیناست.

از آنجا که ابن‌سینا کل جریان‌های عرفانی و اشراقی پس از خود را تحت تأثیر قرار داده است، پیگیری این تأثیر را در آرای عرفانی حافظ که متأثر از اندیشه‌های اشراقی

سهروردی و پس از ابن‌سیناست، موجه می‌سازد. در این تحقیق بر اساس نظام فلسفی اندیشه‌ابن‌سینا و سهروردی این شباهت‌ها ذیل برخی مقولات همچون وجودشناسی فرشته‌شناسی و... تبیین شد و در بخش دوم مطالعه به آرای عرفانی پرداخته و شاید بیش از هر چیز به دلیل یگانگی مبنای عرفانی بزرگان یادشده، شباهت‌های برجسته‌ای یافته و شرح داده شد.

ضمن اینکه آشنایی با مضامین عرفانی بزرگان این عرصه بی‌شک ما را در درک بیشتر متون ادبی‌مان که در بسیاری موارد بی‌بهره از فلسفه نیست یاری می‌کند. به هر حال از دریچه‌اندیشه‌سهروردی به اشعار حافظ نگریستن، وی را متفکری می‌نمایاند که به عقل پشت پا می‌زند و نگاهی وحدت‌گرایانه به هستی دارد و با نگریستن از دریچه تفکر عرفانی ابن‌سینا برخی موارد از جمله طعنه زدن به صوفی و زهد و ریا و تأکید بر زندگی رندانه و... مخاطب اندیشه‌حافظ را مشابه با تفکر ابن‌سینا می‌یابد.

پی‌نوشت‌ها

۱. مطلع قصیده چنین است: ز دلبری نتوان لاف زد به آسانی / هزار نکته در این کار هست تا دانی و بیت مورد نظر: ز حافظان جهان کس چو بنده جمع نکرد / لطایف حکمی با نکات قرآنی
۲. عشقت رسد به فریاد ار خود بسان حافظ / قرآن ز بر بخوانی در چارده روایت (۱۳۲۰: غزل ۹۴).
۳. در ویراست دوم نام این کتاب از هستی‌شناسی حافظ به عرفان و رندی در شعر حافظ تغییر کرده است. ویراست جدید در سال ۱۳۷۹ منتشر شده است.
۴. همین ابهام خود یکی از عوامل تشدید خلاف‌عادت‌انگاری شعر حافظ است (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۱۲).
۵. نک: شوقی نوبر، ۱۳۷۳: ۴۸-۷۴.
- به مستوران مگو اسرارمستی / حدیث جان مگو با نقش دیوار (حافظ، ۱۳۱۲: غزل ۲۴۵).
- مستوران در کلام حافظ کسانی هستند که از محدوده آداب و ظواهر شرع بیرون نمی‌روند، اما مستی همان رفتن به علمی فراتر از این آداب و ظواهر است (استعلامی، ۱۳۸۳: ۶۴۹). «مستوران» این اسرار را درک نمی‌کنند چون با بینش (دیدگاه) آن‌ها هم‌خوانی ندارد.
۶. بیت مذکور از جنجالی‌ترین ابیاتی است که به فاصله‌اندکی پس از مرگ حافظ با نوعی نگرش فلسفی کلامی شرح شده است.

۷. «و لا تقلدنی و غیری، فالمعیار هو البرهان، و کفاک من العلم التعلیمی طرفاً فعلیک بالعلم التجردی الاتصالی الشهودی لتصیر من الحکماء» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱۲۱).
۸. نخستین شاعری که داستان ملاقات روان انسانی (نفس) با پیری ملکوتی و نورانی را در شعر عرفانی فارسی وارد می‌کند، سنایی است که این داستان را در مثنوی عرفانی فلسفی *سیرالعباد الی المعاد* ذکر می‌کند (پورجوادی، ۱۳۶۷: ۴۶).
۹. برای نمونه عطار در نقد زاهد در غزلی به تفصیل چنین آورده است:

سحرگاهی شدم سوی خرابات	که رندان را کنم دعوت به طامات
عصا اندر کف و سجاده بر دوش	که هستم زاهدی صاحب‌کرامات
خراباتی مرا گفتا که ای شیخ	بگو تا خود چه کار است از مهمات
بدو گفتم که کارم توبه‌توست	اگر توبه کنی یابی مراعات
مرا گفتا برو ای زاهد خشک	که تر گردی ز ذردی خرابات
اگر یک قطره دردی بر تو ریزم	ز مسجد بازمانی وز مناجات
برو مفروش زهد و خودنمایی	که نه زهدت خرنند اینجا نه طامات

(دیوان عطار، ۱۳۵۹: غزل ۱۵)

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۶)، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران: حکمت.
- _____ (۱۳۸۵)، *دفتر عقل و آیت عشق*، تهران: طرح نو
- ابن‌سینا (۱۳۶۶)، *حی بن یقظان*، ترجمه و شرح فارسی منسوب به جوزجانی، تصحیح هانری کربن، چ ۳، تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۹۹۲)، *الاشارات و التنبیهاات*، شرح نصیرالدین طوسی، بیروت: مؤسسة النعمان.
- _____ (۱۳۸۵)، *اشارات و تنبیهاات*، نگارش دکتر حسن ملکشاهی، چ ۵، تهران: سروش.
- _____ (۱۳۹۰)، *الهیات از کتاب شفا*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: امیرکبیر.
- استعلامی، محمد (۱۳۸۳)، *درس حافظ: نقد و شرح غزل‌های خواجه شمس‌الدین محمد حافظ*، چ ۲، تهران: سخن.
- آشوری، داریوش (۱۳۸۵)، *عرفان و زندگی در شعر حافظ*، تهران: مرکز.
- پازوکی، شهرام (۱۳۹۳)، *عرفان و هنر در دوره مدرن*، تهران: علم.
- پاپکین، ریچارد و اوروم استرول (۱۳۸۵)، *کلیات فلسفه*، ترجمه جلال‌الدین مجتوبی، چ ۲، تهران:

انتشارات دانشگاه تهران.

- پورجوادی، نصرالله (۱۳۶۷)، «رندی حافظ»، نشر دانش، شماره ۴۸، ۱۱-۳۶.
- _____ (۱۳۷۸)، «پیر گلرنگ»، نشر دانش، سال شانزدهم، شماره ۴، ۴۳-۵۴.
- _____ (۱۳۸۰)، «مونس العشاق سهروردی و تأثیر آن در ادبیات فارسی»، نشر دانش، سال هجدهم، شماره ۲، ۵-۱۶.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۲)، گمشده لب دریا: تأملی در معنی و صورت شعر حافظ، تهران: سخن.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد (۱۳۲۰)، دیوان حافظ، به کوشش قزوینی-غنی. تهران: زوآر.
- خادمی، عین‌الله (۱۳۸۹)، «سعادت از نظر ابن‌سینا»، فلسفه دین، دوره ۷، شماره ۵، ۱۱۳-۱۴۰.
- خدایار، ابراهیم و خدیجه حاجیان (۱۳۸۹)، «بازشناسی سیمای محبوب حافظ با تکیه بر غزل: آن سیه‌چرده که شیرینی عالم با اوست»، مشرق موعود، شماره ۱۴، ۱۴۱-۱۶۵.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (بی‌تا)، «تفسیر بیضاوی»، مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید، ۲۸-۳۰.
- _____ (۱۳۹۳)، حافظ‌نامه، چ ۲۱، تهران: علمی و فرهنگی.
- دادبه، اصغر (۱۳۸۶)، «بحثی در تأثیر فلسفه بر ادبیات: با الهام از دیدگاه سهروردی در باره شهود عارفانه»، مجله اشراق، ش ۴ و ۵، ۱۵-۳۶.
- _____ (۱۳۶۸)، «زهدتگه ارواح»، کیهان فرهنگی، شماره ۶۲، ۳۸-۴۱.
- دورانت، ویل (۱۳۷۰)، لذات فلسفه، ترجمه عباس زریاب، چ ۶، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- راشد محصل، محمدتقی (۱۳۸۱)، نجات‌بخشی در ادیان، چ ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رضی، احمد (۱۳۸۳)، «دیوان حافظ، بازترین متن ادب فارسی»، پژوهش‌های ادبی، شماره ۴، ۱۵-۱۳۰.
- ریاحی، محمدامین (۱۳۷۴)، گلگشت در شعر و اندیشه حافظ، تهران: علمی.
- ذکاوتی فرگزلو، علیرضا (۱۳۶۶)، «حافظ در میان هفتاد و دو ملت»، مجله تحقیقات اسلامی، شماره ۵ و ۶، ۶۱-۷۴.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۷۶)، شرح رسائل فارسی سهروردی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۳)، حکمة الاشراق، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

- (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سید حسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی تهران.
- (۱۳۸۸)، *التلویحات اللوحیة و العرشیه*، تصحیح مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- شریف، میرمحمد (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران: نشر دانشگاهی.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۵)، *شرح حکمة الاشراق*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- شوقی نوبر، احمد (۱۳۷۳). *باده عرفانی در دیوان حافظ*. کیهان اندیشه، ش ۵۲: ۴۸-۵۴.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۳)، *تاریخ ادبیات در ایران*، چ ۱۱، تهران: انتشارات فردوس.
- فاخوری، حنا و خلیل جر (۱۳۹۱)، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- قربانی، قدرت‌الله (۱۳۹۴)، «نقش و کارکرد نور در فلسفه اشراقی سهروردی»، *اسفار*، سال اول، شماره ۲، ۱۱۰-۸۱.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۷)، *تاریخ فلسفه از اگوستینوس تا اسکوتوس*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: علمی و فرهنگی.
- کرین، هانری (۱۳۸۴)، *بن‌مایه‌های زرتشتی در فلسفه سهروردی*، ترجمه ع. روح‌بخشان، تهران: اساطیر.
- کوششی، پریش (۱۳۸۵)، «وجودشناسی سینوی و اشراقی»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، شماره ۷، ۲۰۸-۲۱۰.
- مجتبیایی، فتح‌الله (۱۳۸۱)، «سهروردی و ایران باستان»، *پژوهشنامه متین*، شماره ۱۴، ۱۶۳-۱۷۲.
- مجتهدی، کریم (۱۳۸۷)، «ملاحظات در رابطه احتمالی فلسفه و ادبیات»، *مجله فرهنگ*، شماره ۶۵، ۹۹-۱۳۰.
- (۱۳۷۹)، «پیوند فلسفه و عرفان در جهان اسلام»، ترجمه مسعود صادقی علی‌آبادی، *پژوهشنامه متین*، شماره ۷، ۸۹-۹۶.
- نصر، سید حسین و الیور لیمن (۱۳۸۹)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، چ ۳، تهران: انتشارات حکمت.
- (۱۳۸۹)، «قرآن و حدیث به عنوان سرچشمه و منبع الهام فلسفی»، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه مهدی دهباشی، چ ۳، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت، ۷۴-۵۵.
- (۱۳۷۱)، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، چ ۵، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- هولمز، رابرت. ال (۱۳۸۲)، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران ققنوس.