

## مجله‌ی حافظ پژوهی

(مرکز حافظ‌شناسی - کرسی پژوهشی حافظ)

سال ۲۳، شماره‌ی ۲۴ (دوره‌ی جدید، شماره‌ی ۳)، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، صص ۱۷-۵۴

### حافظ و انسان امروز

اصغر دادبه\*

دانشگاه علامه طباطبایی

#### چکیده

حافظ، چونان حکیم فردوسی، بر آن است که «آز (حرص و طمع)» منشا رذایل (صفات بد) است و موجب تنگ‌نظری‌ها و انحصارطلبی‌ها و در نتیجه سبب فجایعی جبران‌ناپذیر می‌شود. درمان بیماری آز، عشق است و عشق، سرچشمه‌ی فضایل (صفات نیک) است. با گرویدن به مذهب عشق، می‌توان به فضایی دست یافت که از جمله‌ی آن‌ها باورداشتن به تکثر دینی، اصالت صلح و آشتی و حق آزادی و آزادگی برای همه‌ی مردم است. حافظ این معانی بلند جاودانی را با هنری‌ترین زبان و بیان گزارش کرده و از این طریق، نه تنها بر علاقمندان خود، که بر تمام جست‌وجوگران حقیقت در تمام اعصار تاثیر نهاده است. **واژه‌های کلیدی:** آزادی و آزادگی، انسان امروز، حافظ، صلح، عشق.

#### ۱. درآمد: حافظ برای انسان امروز، چه حرفی دارد؟

توجه به حافظ، یا شدت گرفتن این توجه و به تعبیر امروزی‌ها «در مرکز توجه قرار گرفتن حافظ»، در سده‌ی اخیر یا در روزگار معاصر، حکایت‌گر این حقیقت است که مردم روزگار ما با حافظ به همدلی رسیده‌اند. این همدلی بدان معناست که حافظ حرفی برای

---

\* استاد فلسفه اسلامی و ادبیات عرفانی [adaadbeh@yahoo.com](mailto:adaadbeh@yahoo.com)

۱۸ — مجله‌ی حافظ پژوهی، سال ۲۳، شماره‌ی ۲۴ (دوره‌ی جدید، شماره‌ی ۳)، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

گفتن به آنان داشته است. این اجمال ماجراست؛ چراکه اگر حرفی نداشت، مردم با او به همدلی نمی‌رسیدند و دردها و رنج‌ها و آرمان‌های او را دردها و آرمان‌های خود نمی‌دانستند. تفأل به دیوان خواجه، آن هم از سوی خاص و عام و جست‌وجوی آرمان خود در سخن او نیز مؤید همین دیدگاه است. تفأل‌زندگان از طبقات مختلف هستند و حافظ برای همه حرف‌ها دارد. محققانی هم که موضوع تحقیق را صرفاً از منظر علمی می‌نگرند در سخن حافظ، نکته‌هایی مناسب حال و هوای امروز می‌یابند. توجه روشن‌فکران در روزگار حاضر به حافظ، و لابد یافتن پیام‌های روشن‌فکرانه در سخن خواجه هم حکایتی است درخور توجه (رک. دادبه، ۱۳۹۱ الف: ۵۲۳-۵۳۵).

## ۲. طرح موضوع: ستیز فیزیک و روان‌شناسی

ویل دورانت در کتاب کوچک داستان فلسفه (The Story of philosophy) که در زبان فارسی با عنوان تاریخ فلسفه ترجمه شده، آنجا که می‌خواهد از فلسفه‌ی برگسون سخن بگوید این عنوان را برمی‌گزیند: «ستیز یا نبرد روان‌شناسی و فیزیک». او می‌افزاید، مردم اروپا طی سه چهار قرن مادی‌گری و ماده‌گرایی و باورکردن وجود روح به شرط دیدن آن بر نوک کارد جراحی (= سخن بروسه)! خسته شدند و آماده‌ی پذیرش سخنانی گشتند که می‌توان از آن‌ها به دیدگاه‌های خلاف مادی‌گری، دیدگاه‌های معنوی و روحانی تعبیر کرد. چنین بود که هانری برگسون ظهور کرد و فلسفه‌ای عرفانی عرضه کرد که مبنای آن شرط پذیرش وجود روح، دیدن آن بر نوک کارد جراحی نبود! برگسون، به شیوه‌ی حکمای اشراقی ایران‌زمین با تأیید تعقل و تأکید بر کارکرد عقل، البته با روش خود و تعبیرات ویژه‌ی خود، از شهود سخن گفت و چونان حافظ به گونه‌ای بدین باور رسید که عقل استدلال‌گر خام است و آنگاه پخته می‌شود که تحوّل‌ی کیفی یابد و در پرتو عشق و مستی توان شهود پیدا کند. تو گویی صدای حافظ را در ورای قرون و اعصار به گوش جان می‌شنید که:

این خرد خام به میخانه بر / تا می لعل آوردش خون به جوش

(حافظ، ۱۳۸۷: ۲۴۴)

و اعلام می‌کرد که شهود، یار و مددکار عقل است (Bergson, 1912: 7, 69) و آنجا که عقل فرومی‌ماند، شهود ما را در کار دریافت. حقیقت توانا می‌سازد (Bergson, 1944: 195). چنین است که می‌توان شهود را مرحله‌ی عالی تعقل به‌شمار آورد (رک. دورانت، ۱۳۳۵: ۳۷۲-۳۷۳). این سخنان بدان معناست که برگسون همانند حکمای اشراقی منکر کارکرد عقل نبود و بر لزوم استدلال برهانی که کار عقل است (عقلی که من آن را «عقل یونانی-ارسطویی» نامیده‌ام) تأکید می‌ورزید؛ اما باز هم به شیوه‌ی حکمای ایران‌زمین و آن‌سان که سهروردی و حافظ متذکر شده‌اند، از عقل انتظار کارکرد دیگر نیز می‌داشت؛ کارکرد «شهود»؛ یعنی دریافت بی‌واسطه‌ی حقیقت. تو گویی به زبانی دیگر از تبدیل «عقل یونانی-ارسطویی» به «عقل ایرانی-افلاطونی» سخن می‌گفت؛ از خرد عشق یا خرد رندانه! تا با این خرد، نگاهی دیگر به جهان اندازد و جهان‌بینی دیگر تنظیم کند که به نیازهای معنوی و انسانی نیز پاسخ دهد؛ کاری که قرن‌ها پیش در حکمت ایرانی رخ داده بود. برگسون با نگاهی در حکمت اشراقی سهروردی و در جهان‌بینی رندانه‌ی حافظ، سهروردی فرنگ بود و با نگاهی حافظ و مولوی آن دیار!

اکنون می‌پرسم: ماشین‌زدگی و مادی‌گری و ماده‌گرایی در غرب و به تبع غرب، در سراسر جهان تخفیف یافته یا شدت گرفته است؟ و مردم جهان، نخست، مردم غرب و باز هم به تبع آن‌ها مردم سایر نقاط جهان، امروز، در قیاس با روزگاری که برگسون ظهور کرد، از مادی‌گری و ماده‌گرایی و سلطه‌ی ماشین کمتر خسته‌اند یا بیشتر؟ بر این نکته‌ی مهم تأکید کنم که به فرموده‌ی پیامبر گرامی (ص)، اگر امر معاش (زندگی مادی) تأمین نگردد، امر «معاد» (دین) تأمین نمی‌گردد. انکارکردنی نیست و به بهانه‌ی اهمیت دادن به معنویت، نفی کردن زندگی مادی، مغالطه‌ای است که آشکارا با سخن پیامبر (ص) ناسازگار است. باری، بی‌گمان، خستگی و سرگردانی انسان امروز که بیش از پیش، اسیر مادی‌گری و ماشین‌زدگی است، بیش از انسان دیروز و انسان روزگار برگسون است و به‌ناگزیر امروز پیام‌های برگسون‌ها، مولوی‌ها و حافظ‌ها برای او بسی معنی‌دارتر از دیروز است. به همین سبب امروز مولوی در غرب تولدی دیگر یافته است. چون نیک بنگریم حافظ، همیشه

۲۰ — مجله‌ی حافظ پژوهی، سال ۲۳، شماره‌ی ۲۴ (دوره‌ی جدید، شماره‌ی ۳)، پاییز و زمستان ۱۳۹۹  
حضور داشته و اکنون هم حضوری چشمگیر دارد که تولد دوباره‌ی مولوی، تولد دوباره‌ی حافظ نیز هست و حضور دائمی حافظ، حضور دائمی مولوی هم تواند بود که هر دو سخنگوی فرهنگ انسانی و الهی ایران‌اند.

این سخنگویان برای مردم روزگار ما چه پیام‌هایی دارند و این پیام‌ها را چگونه بیان می‌کنند؟ چون موضوع بحث ما «حافظ و انسان امروز» است، پرسش را این‌گونه طرح می‌کنیم: حافظ برای مردم روزگار ما چه پیام‌هایی دارد و این پیام‌ها را چگونه بیان می‌کند؟ در پاسخ دادن به این پرسش دو بخشی، حکایت همیشگی «چگونه گفتن» (بحث لفظ به تعبیر قدما) و «چه گفتن» (بحث معنا) پیش روی ما قرار می‌گیرد و برای پاسخ دادن به هر دو پرسش، در بخش اول، به تبیین پیام‌های حافظ و در بخش دوم به توضیح نقش بیان هنری خواجه می‌پردازیم.

## ۱.۲. پیام‌های حافظ

حافظ، چه می‌گوید و چه پیام‌هایی به انسان روزگار ما می‌دهد؟ پاسخ آن است که حافظ، خود طی یک بیت مفاخره‌آمیز به اجمال، بدین پرسش هم پاسخ داده است:  
کس چو حافظ نگشاد از رخ اندیشه نقاب تا سر زلف سخن را به قلم شانه زدند  
(حافظ، ۱۳۸۷: ۱۹۳)

اما آن «اندیشه» که حافظ بهتر از دیگران نقاب از رخ او برافکنده است، کدام اندیشه است؟ پاسخ این است: اندیشه‌ی «برآمده از خرد عشق» که دو چهره و دو جنبه دارد؛ جنبه‌ی سلبی که توصیه به ترک «آز» است و جنبه‌ی ایجابی که دعوت به «عشق» یا گرویدن به مذهب عشق است:

### ۱.۱.۲. توصیه به ترک آز

در فرهنگ ایران و از دیدگاه فرهیختگان ایران‌زمین، «آز» همانا طمع و بیش‌جویی غیرضروری و فرانیاز آدمی است. بنیاد بدی‌ها و به اصطلاح، مادر رذایل به‌شمار می‌آید و

به تصریح بزرگان فرهنگ ایران «بدی در جهان بدتر از آز نیست» که آز صفتی اهریمنی و زاده‌ی اهریمن است و دشمن انسان و فضائل انسانی:

گرت دل نه با رای آهرمن است      سوی آز منگر که او دشمن است

(فردوسی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۹۵)

فردوسی بر این معنا تأکید می‌ورزد که چون صفت اهریمنی «آز» بر تخت خرد نشیند، بر وجود و اراده‌ی آدمی حاکم گردد، به کردارهای اهریمنی وامی‌دارد و به رنج و درد گرفتار می‌سازد. این معانی را در سراسر شاهنامه و از جمله در داستان فریدون می‌توان دید و خواند (فردوسی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۵۸ نیز برای نمونه، همان: ۴۲۵، ۲۳۵-۲۳۶؛ فردوسی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۶۵۲ و ۱۲۳۹ و ۱۲۴۵). در روایات اسلامی نیز جای‌جای، حرص (آز) نکوهیده شده و طی آن‌ها بر این معنا تأکید شده است که حرص (آز) خاستگاه کاستی‌ها و عیب‌های بسیار است: «الحرصُ مَوْعٌ فی کثیر العیوب» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۳۱). آز در شاهنامه و حرص در متون مختلف روایی و حدیثی، موضوعی است که هریک به تحقیقی مستقل نیاز دارد. آنچه در این مقام مورد نظر است آن است که در فرهنگ ایران، «تهذیب» رکن بنیادی تعلیم و تربیت به‌شمار می‌آمده است. لازمه‌ی تهذیب هم تخلیه است و تخلیه؛ تخلیه از رذایل (بدی‌ها، صفات بد) و تخلیه یا آراسته‌شدن به فضایل (خوبی‌ها، صفات خوب). در این میان بر تخلیه‌ی وجود آدمی از «حرص (آز)» تأکید شده است. غزالی در *کیمیای سعادت*، آنجا که از مهلکات سخن می‌گوید، رذیله‌ی حرص را از جمله مهلکات می‌شمارد (نیز رک. اسیری لاهیجی، ۱۳۷۱: ۲۱۲). حافظ در مقام بزرگ‌ترین یا دست‌کم یکی از بزرگ‌ترین سخنگویان فرهنگ ایران، تخلیه‌شدن (خالی-شدن، پاک‌شدن) از رذیله‌ی حرص را حاصل سال‌ها سیر و سلوک رندانه می‌داند و دفع این شر بزرگ را لازمه‌ی رندی و توفیق بزرگ می‌شمارد. او در مطلع یک غزل، از این رهایی چنان سخن می‌گوید که خواننده دریابد این رهایی امری ساده نیست، بلکه اصلی بنیادین و نجات‌بخش است:

۲۲ — مجله‌ی حافظ پژوهی، سال ۲۳، شماره‌ی ۲۴ (دوره‌ی جدید، شماره‌ی ۳)، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

سال‌ها پیروی مذهب رندان کردم تا به فتوی خرد حرص به زندان کردم  
(حافظ، ۱۳۸۷: ۲۶۴)

وقتی خواندن غزل را ادامه می‌دهیم و می‌خوانیم:

من به سرمنزل عنقا نه به خود بردم راه قطع این مرحله با مرغ سلیمان کردم  
سایه‌ای بر دل ریشم فکن ای گنج روان که من این خانه به سودای تو ویران کردم...  
(همان)

حتی اگر به پیوستگی معنایی ابیات و به تعبیر امروزی‌ها، محور عمودی غزل هم در غزل‌های خواجه قائل نباشیم، درمی‌یابیم که آنچه در پی مطلع غزل بیان می‌شود و توفیقاتی که شاعر از آن سخن می‌گوید: «راه‌بردن به سر منزل عنقا» که بیانی است از یافتن معرفت و کشف حقیقت و «ویران کردن خانه‌ی دل به سودای دوست» که لازمه‌ی دریافت حقیقت و یا به تعبیر اهل عرفان، لازمه‌ی وصول و وصال حق است، جمله، در پی «به زندان کردن حرص» به بار آمده است. بی‌تردید حافظ، که هم حافظ قرآن و حدیث بوده است و هم شاهنامه را پیش چشم داشته، هنگام سرودن این مطلع (سال‌ها پیروی مذهب رندان کردم...) طبع بلند شاعرانه‌اش، تمام این معانی را خودآگاه یا ناخودآگاه در نظر گرفته است. بحری از معانی را در کوزه‌ی غزل و با نگاهی در کوزه‌ی مطلع یک غزل گنجانده است؛ به گونه‌ای که خواننده‌ی سخن خواجه هم تأکیدهای حکیم فردوسی را مبنی بر ترک آز (حرص) پیش چشم می‌آورد، هم مفاد احادیثی چون حدیث «الحرصُ موقِعٌ فی کثیرِ العیوب» را که پیش‌تر از آن سخن رفت. وقتی بدانیم و بپذیریم که آز (حرص) سرچشمه‌ی بدی‌ها و به اصطلاح، مادر رذایل است، به ژرفای معانی دعای خواجه پی‌می‌بریم که در آن، از خدای جهان می‌خواهد تا او را از صفت ناپسندیده‌ی افزون‌طلبی (آز) مصون دارد و به صفت نیک یا فضیلت «خرسندی» آراسته گرداند که سود واقعی در خرسندی است و نه در افزون‌طلبی و آز:

در این بازار اگر سودی است با درویش خرسند است

خدایا منعمم گردان به درویشی و خرسندی

(حافظ، ۱۳۸۷: ۳۳۶)

درویشی و خرسندی که حافظ و به‌طور کلی نظریه‌پردازان در فرهنگ ایران از آن سخن می‌گویند، نه به معنی گدایی است و نه دعوت به ترک دنیا و گوشه‌نشینی و بریدن از جامعه و مردم، بلکه نوش‌دارویی است برای درمان درد فرد و جامعه‌ای که به بیماری آز، که منشاء بسیاری از بیماری‌هاست، گرفتار آمده است. حرص و آز اندازه و مرز نمی‌شناسد و حریص و آزمند هر دم بیش می‌جوید و بیش می‌طلبد، بی آنکه حتی بهره‌ای از آن ببرد و در این کار، هم به خود زیان می‌رساند، هم به جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند. بیست و یکمین حکایت باب سوم گلستان (رک. سعدی، ۱۳۶۲: ۱۰۹) به سرگذشت بازرگانی آزمند اختصاص دارد که «صد و پنجاه شتر بار داشت و چهل بنده‌ی خدمتکار». او در جزیره‌ی کیش با سعدی دیدار می‌کند و در آستانه‌ی پیری از آخرین سفرهای تجاری خود، که مستلزم درنوردیدن دنیای متمدن آن روزگار است، سخن می‌گوید با این هدف که «زان پس ترک تجارت» کند و به دکانی بنشیند. چون از سعدی می‌خواهد از آن‌ها که دیده و شنیده است سخن بگوید سعدی در قناعت یعنی بر ترک آز با این بیان تأکید می‌کند:

گفت: چشم تنگ دنیا دوست را      یا قناعت پر کند یا خاک گور  
(همان)

قناعت، که در اصطلاح حکمت عملی از فضائل است، تعبیری است معادل تعبیر شاعرانه-عارفانه‌ی «درویشی و خرسندی» که هم عامل سعادت فردی است، هم موجب سعادت جمعی. آزمند چونان گدا که اگر همه عالم بدو دهند باز هم گداست (همان: ۳۶). اگر همه عالم بدو دهند باز هم آزمند است، بیش می‌جوید و هرگز احساس بی‌نیازی نمی‌کند و به خرسندی و سعادت نمی‌رسد. لازمه‌ی درویشی و خرسندی (قناعت) البته رفع نیازهای ضروری و اصلی زندگی است و حاصل آن، احساس خوشبختی است. بیش‌جویی (آز) که از آن تیره‌بختی به‌بارمی‌آید در خدمت نیازهای کاذب است و پیداست که هیچ کاذبی، صادق نیست! قارون‌ها در هیچ زمان خوشبخت نبوده‌اند که آزمندی و بیش‌جویی، عامل بدبختی است و تنها خرسندی و قناعت است که سعادت به‌بارمی‌آورد:

چو گل گر خرده‌ای داری خدا را صرف عشرت کن

که قارون را غلظها داد سودای زر اندوزی

(حافظ، ۱۳۸۷: ۳۴۴)

تردید نیست که در روزگار ما بسیاری از اضطراب‌ها یا به تعبیر فرنگی‌مآب‌ها، بسیاری از استرس‌ها معلول بیدادها، حق‌کشی‌ها و برآورده‌نشدن نیازهای ضروری است؛ اما تردید هم نیست که بسیار از پریشانی‌ها حاصل آزمندی‌ها و بیش‌جویی‌هاست و آیا تأکید بر «حرص به زندان کردن به فتوی خرد» و دعوت به «درویشی و خرسندی» آن هم از زبان حافظ و با بیان بی‌مانند او، یک نیاز جدی و ضروری در روزگار ما به‌شمار نمی‌آید؟

#### ۲.۱.۲. دعوت به عشق

دعوت به عشق یا دعوت به گرویدن به مذهب عشق، جنبه‌ی ایجابی اندیشه‌ی برآمده از خرد عشق است که خواجه پس از توصیه به ترک آز بر آن تأکید می‌ورزد؛ زیرا، حافظ نیز چونان استاد سخن، سعدی که بر آن بود «سخن عشق است و دیگر قال و قیل» (همان: ۶۳). بر این باور است که راه، راه عشق و رندی است و اعلام می‌دارد: «طریق رندی و عشق اختیار خواهم کرد» (حافظ، ۱۳۸۷: ۱۶۵) که او عشق یا غم عشق را قصه‌ای یگانه می‌داند که گزارش‌های گوناگون از آن جمله تازگی دارد و نامکرر است:

یک قصه بیش نیست غم عشق، وین عجب کز هر زبان که می‌شنوم نامکرر است  
(همان: ۱۱۵)

و همین تازگی داشتن و نامکرر بودن است که جلوه‌ها و جنبه‌های مختلف اندیشه‌ی حافظ را دربرمی‌گیرد و طی زبان و بیانی هنرمندانه و لاجرم مؤثر عرضه می‌کند. هر نظام فکری و هر جهان‌بینی بر طبق سنت فلسفی ایرانی - اسلامی در حوزه‌ی نظری به دو بخش جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی تقسیم می‌شود و در حوزه‌ی عملی یا اخلاق به تهذیب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن. نظام رندی یا جهان‌بینی رندانه‌ی حافظ نیز از این قاعده مستثنی نیست و در جای خود از آن سخن گفته‌ام (رک. دادبه، ۱۳۷۳: ۳۹-۴۸). در این مقام بر آنم تا به این معنا تأکید ورزم که اگر در جهان‌بینی فیلسوفان عقل‌گرا،



حوزه‌های مختلف نظری و عملی با عقل نظام می‌یابد، در جهان‌بینی‌های اشراقی و عرفانی، که جهان‌بینی رندانه نیز از جمله‌ی آن‌هاست، نظام‌بخش حوزه‌ی نظری و عملی و منشأ کثرت، عشق است: «طفیل هستی عشق‌اند آدمی و پری...» (حافظ، ۱۳۸۷: ۳۴۳).

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

که در هر دو مورد، عشق در معنایی جهان‌شناسانه، به‌عنوان نخستین موجود یا نخستین آفریده و منشأ کثرت به‌کاررفته است. همچنین از این منظر، عشق ابزار تصفیه‌ی باطن (دل، قلب) است و در نتیجه عامل حقیقت بر دل صافی:

در مکتب حقایق پیش ادیب عشق هان ای پسر بکوش که روزی پدر شوی  
دست از مس وجود چو مردان ره بشوی تا کیمیای عشق بیابی و زر شوی  
(همان: ۳۶۶)

در سراسر دیوان هم هرجا سخن از عشق در میان است، غالباً (اکثریت قریب به اتفاق) به‌گونه‌ای عشق در معنای عامل تزکیه و تصفیه‌ی باطن و در نتیجه در معنای معرفت‌شناسانه به‌کاررفته است. در حوزه‌ی عملی نیز عشق، عامل تهذیب اخلاق است؛ تهذیب اخلاق از رذایل یا بدی‌ها که سرچشمه‌ی آن‌ها، آز است. همچنین سبب تدبیر منزل و سامان‌بخشیدن به سیاست مُدُن است (رک. دادبه، ۱۳۷۳: ۴۲-۴۷).

چنین است که تمام مباحث در مکتب رندی، حول محور عشق می‌چرخد و نظام حکمت عملی در جهان‌بینی حافظ از عشق و جهان‌بینی عاشقانه مایه می‌گیرد. پیام‌های انسانی برآمده از جهان‌بینی عاشقانه یا «مذهب عشق»، که «فرازمان» است و محدود به زمان و دوره‌ای خاص نیست، آن هم با زبان و بیان حافظ، به گوش جان انسان معاصر، انسان روزگار ما می‌رسد.

موضوع را بر بنیاد «آیین عشق» یا «مذهب عشق» پی‌می‌گیریم. مذهب در تعبیر «مذهب عشق» به معنی شعبه‌ای از یک دین نیست که مردم بدان رجوع می‌کنند و به گفته‌ی جرجانی (رک. جرجانی، ۱۳۰۶ق: ۴۷) منسوب به یک مجتهد نیست؛ مثل مذهب شافعی

۲۶ — مجله‌ی حافظ پژوهی، سال ۲۳، شماره‌ی ۲۴ (دوره‌ی جدید، شماره‌ی ۳)، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

یا حنفی و همانندان آن. مراد از مذهب در ترکیب مذهب عشق، روشی است محبت‌آمیز که مبتنی بر عشق و محبت است و بر بنیاد آن سعی می‌شود تا پیروان ادیان و مذاهب و حتی آنان را که پیرو دین و مذهبی نیستند، به شیوه‌ای فراخواند و تحت لوایی درآورد که از هر منظر نگریده آید، هیچ فرد و فرقه‌ای با آن مخالف نخواهد بود؛ مگر آنان که نگاهشان با نگاه انسانی و انسانیت ناسازگار باشد!

عشق، مادر فضایل انسانی و اخلاقی و علت بنیادین از میان برخاستن جمله‌ی رذایل فردی و اجتماعی است؛ این «اسطربلاب اسرار خدا»، عشق، دوی نخوت و ناموس انسان نیز هست:

شادباش ای عشق خوش سودای ما      ای طیب جمله علت‌های ما  
ای دوی نخوت و ناموس ما      ای تو افلاطون و جالینوس ما  
(مولوی، ۱۳۸۴: ۳۸)

و این دیدگاه که برآمده از فرهنگ الهی و انسانی است، دیدگاه تمام متفکران ایرانی، به‌ویژه حافظ و مولانا است. به گفته‌ی حافظ عشق و تنها عشق، فریادرس و رهایی‌بخش است: عشقت رسد به فریاد از خود بسان حافظ      قرآن ز بر بخوانی بر چهارده روایت  
(حافظ، ۱۳۸۷: ۱۴۳)

که حتی قرآن ز بر خواندن در چهارده روایت، اگر قرین عشق نباشد ره به مقصود نمی‌برد. در برابر این وضع، اگر کسی قرآن ز بر نخواند، اما عشق و اخلاص داشته باشد، بی‌گمان، رستگار می‌شود؛ زیرا، هدف نهایی تعالیم قرآنی به‌بارآمدن عشق و اخلاص، به‌عنوان عامل رستگاری است. عشق و سرمستی، به گفته‌ی حافظ دارویی است شفابخش که «فراغت آرد و اندیشه‌ی خطا ببرد» (همان: ۱۶۲) و چون اندیشه‌ی خطا از میان برخیزد، رهایی و رستگاری حاصل می‌شود. به‌همین سبب تأکید می‌کند «جانب عشق عزیز است فرو مگذارش» (همان: ۲۴۰) که بنده‌ی عشق از هر دو جهان آزاد می‌شود (همان: ۲۶۳). چنین آزادی که همانا رهایی از تعلقات و تنگ‌نظری‌هاست و در یک کلام، به تعبیر اهل عرفان تخلیه‌شدن از رذایلی که انسانیت را از انسان بازمی‌ستاند، موجب می‌شود تا خود، به معنی

واقعی «انسان» شود. آنگاه به جهان و انسان، به گونه‌ی دیگر، به گونه‌ای که «باید»، بنگرد. این نگرش، زمان نمی‌شناسد و انسان را در تمام دوران‌ها مورد توجه قرار می‌دهد؛ انسان روزگاران گذشته تا انسان معاصر را....

اگر بخواهیم جزئی‌نگرانه در مذهب عشق تأمل کنیم و بر برخی از برجسته‌ترین پیام‌های انسانی برآمده از مذهب عشق، انگشت نهیم، نتیجه چنین خواهد بود: در نگاه کلی، عشق، انسان را از رذایل (صفات منفی)، رذایلی که بنیاد آن‌ها حرص و آز است، منزّه و میرا می‌سازد و در عوض او را به فضایی (صفات مثبت) می‌آراید. فضایی که حاصل گرایش به مذهب عشق است. برای نمونه می‌توان از فضایی چون تکثرگرایی دینی، روی آوردن به صلح و آشتی و گرایش به آزادی و آزادگی سخن گفت.

#### ۱.۲.۱.۲. تکثرگرایی دینی

این روزها و این سال‌ها، بشر در پرتو پیشرفت‌های گوناگون به آزاداندیشی‌یی دست یافته است که از جمله لوازم آن، احترام به باورهای دیگران و بدین‌سان، به گونه‌ای پذیرش آن‌هاست. پذیرش این معنا که دیگران هم حق دارند، نوعی دیگر بیندیشند و باورهای داشته باشند که با باورهای من یا با باورهای رایج و حاکم متفاوت است؛ یعنی که دگراندیشی، گناه و جرم نیست. این دیدگاه، همواره در فرهنگ ایران مورد توجه بوده و دست کم فرهیختگان ایران زمین بدان عنایتی خاص داشته‌اند و در راه تحقق آن که همانا تحقق آزاد اندیشی است، نه فقط کوشیده‌اند که جان نثار کرده‌اند. در طول تاریخ تفکر، پیوسته دو دیدگاه در برابر یکدیگر صف‌آرایی کرده‌اند: یکی، دیدگاه کلامی (ایدئولوژیکی)؛ دوم، دیدگاه فلسفی (عقلی). دیدگاه نخستین، با دگراندیشی سر سازگاری ندارد و دیدگاه دومین در تلاش برای تحقق آزادفکری و سازگاری با دگراندیشی است. در دوران تاریخ ایران پیش از اسلام، یکی از گویاترین و آموزنده‌ترین و تکان‌دهنده‌ترین گزارش از تقابل این دو دیدگاه، گزارشی است که زیر عنوان «باب برزویه‌ی طبیب» در کلیله و دمنه آمده است. بر طبق این گزارش، برزویه‌ی طبیب، طبیب خسروانوشیروان که به دستور وی کلیله و دمنه را از هند به ایران آورد و به پهلوی ترجمه کرد (رک. مصاحب، ۱۳۴۵، ج ۱: ۴۰۵)،

جستجوگری است که پاسخ پرسش‌های فلسفی خود را در دانش طب نمی‌یابد و در طلب گمشده‌ی خود به مکاتب فلسفی - دینی روزگار خویش روی می‌آورد تا مگر گمشده‌ی خود را در آنجا باز یابد و به پاسخ پرسش‌های خود برسد. اما جست‌وجوگری‌های او جز حیرت حاصلی به‌با نمی‌آورد که آنچه می‌بیند و می‌یابد، جز تنگ‌نظری‌ها، تقلیدهای کورکورانه و پذیرش باورها از بیم جان یا جلب سود و دفع زیان نیست (رک. دادبه، ۱۳۸۸: ۶۱)؛ بنابراین حیرت‌زده و ناامید اعلام می‌کند: «... و اختلاف میان ایشان [= ارباب ادیان و پیروان مکاتب دینی - فلسفی] در معرفت خالق و ابتدای خلق و انتهای کار، بی‌نهایت و رای هریک در این مقرر که من مصییم و خصم [آن‌که چون من نمی‌اندیشد]، مخطی» (منشی، ۱۳۸۴: ۴۸).

و چنین است که برزویه از جست‌وجوگری در حوزه‌ی ایدئولوژی‌ها ره به مقصود نمی‌برد که اساساً دیدگاه او دیدگاهی عقلی - فلسفی است که اگر آزادفکری به‌بار آید، باید که از این دیدگاه به‌بار آید. وی سرانجام به یک معدل‌گیری عقلانی - انسانی می‌پردازد که به تعبیر خود او «بر ملازمت اعمال خیر که زبده‌ی همه ادیان است» (همان: ۵۰) و بدانچه «ستوده‌ی عقل و پسندیده طبع است» (همان) روی می‌آورد تا خردمندان زندگی کند و به آرامش برسد و به دیگران نیز حق اندیشیدن بدهد و نگوید: «من مصییم و خصم، مخطی» (همان: ۴۸) و آن کس که چون من نمی‌اندیشد گمراه است و راه خطا می‌پوید. این گزارش، نمونه‌ای از دیدگاه‌های عقلی - انسانی متفکران ایران‌زمین است. این شیوه در دوره‌ی اسلامی میهنمان نیز ادامه یافت. در این دوره، متفکرانی بزرگ ظهور کردند و دیدگاه‌های فلسفی نیاکانمان را در هیأتی اسلامی پی‌گرفتند. این متفکران از آیین اسلام تفسیری خردمندانه به‌دست دادند که با روح توحیدی اسلام نیز سازگار است. از جمله نتایج این تفسیر، تاکید و ورزیدن بر حاکمیت عشق و دوستی، باورداشتن به نوعی تکثرگرایی دینی و دعوت به صلح و آشتی بود؛ تفسیری که هانری کربن از آن به «اسلام ایرانی» تعبیر کرده است. اینان عارفان عاشق یا اندیشمندان پیرو آیین عشق بودند که با نگرشی فلسفی و سعه‌ی صدری که لازمه‌ی خردمندی است، به انسان و دیدگاه‌ها و باورهای او نگریستند. آنان بر عشق به‌عنوان عامل وحدت تاکید ورزیدند و بر خلاف باورمندانی که

خود را «مصیب» (صاحب عقیده‌ی درست) و دیگران را «مخطی» (صاحب عقیده‌ی نادرست) می‌انگاشتند، هیچ‌کس را نه یکسره مصیب دانستند، نه یکباره مخطی. از کسی نخواستند که از باور خود روی بگرداند و به باوری دیگر روی آورد؛ بلکه به تمام باورها به‌عنوان حقایقی نسبی احترام گذاشتند و صاحبان باورهای گوناگون را به «عشق و محبت» فراخواندند تا عشق، به‌عنوان عامل وحدت، صلح و آرامش را در میان صاحبان باورهای مختلف برقرار سازد. عشق به آنان امکان زندگی آرام و سعادت‌مندانه بدهد و آتش جنگ‌های خانمان سوز مذهبی را فرونشاند. چنین است که نه فقط مولوی، حسام‌الدین چلیپی را به مذهب خود (مذهب حنفی) نمی‌خواند، بلکه چون حسام‌الدین به سبب ارادت به وی (مولوی) خواست از مذهب خود (شافعی) روی بگرداند و به مذهب حنفی که مذهب مولوی بود، روی آورد، مولانا بدو گفت: در مذهب خود باش لیکن طریق عشق را از یاد مبر که عشق عامل وحدت و سعادت است و موجب می‌شود تا جنگ هفتاد و دو ملت به صلح و آشتی بدل گردد. مولانا در این باب بر نکته‌ای بدیع انگشت می‌نهد و نظریه‌ای بدیع اظهار می‌کند. این نظریه که این جهان، جهان کثرات است و تکثر ادیان و مذاهب، لازمه‌ی جهان متکثر است و «یک آنجا شود» یعنی در آن جهان که جهان وحدت است، دین و مذهب نیز یگانه خواهد بود (رک. مولوی، ۱۳۶۰: ۲۸)؛ یعنی که به حکم اصل سنخیت، از کثرت، کثرت زاید و از وحدت، وحدت و این حکم درباره‌ی تکثر ادیان و مذاهب در این جهان نیز صادق است. اما عشق، امری است واحد و به بیان دیگر، صفتی است - دست کم بالقوه - مشترک در تمام افراد انسانی که در پرتو آن می‌توان به حقیقت، صلح و آرامش رسید و انسان‌ها را با هر باور، به هم نزدیک کرد و از وسوسه‌های اهریمنی رهایی بخشید که «پوزبند وسوسه، عشق است و بس» (مولوی، ۱۳۸۶: ۸۵۷).

اما حافظ! متفکری آزاداندیش با فکر فلسفی بر بلندای روشن‌بینی و روشن‌رایی و روشنفکری ایستاده است که «رندی»، عنوان مکتبی که او پی‌افکند، تمام این فضائل را به ذهن‌آشنایان با ذهن و شعر حافظ می‌آورد. او خود، جمله‌ی فضائل (هنرها) را حاصل عشق می‌داند. عشق که عین رندی یا از لوازم جدایی‌ناپذیر رندی است (رک. دادبه، ۱۳۷۳: ۴۱-۳۹):

۳۰ — مجله‌ی حافظ پژوهی، سال ۲۳، شماره‌ی ۲۴ (دوره‌ی جدید، شماره‌ی ۳)، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

عاشق و رند و نظر بازم و می‌گویم فاش تا بدانی که به چندین هنر آراسته‌ام  
(حافظ، ۱۳۸۷: ۲۶۰)

نظریه‌هایی را که از زبان برزویه بازگفتیم و دیدگاه‌هایی که براساس فیه ما فیه حکایت کردیم، جمله، دیدگاه‌های فرهیختگان اندیشمند تربیت‌شده در فرهنگ ایران است. پیداست که حافظ، به‌عنوان سخنگوی بی‌مانند این فرهنگ (بی‌مانندی به لحاظ‌های مختلف از جمله به لحاظ چگونگی گفتن) بدین معانی باور داشته و همه‌ی عمر در راه تحقق آن‌ها کوشیده است؛ اولاً، سراسر دیوان خواجه، بیانیه‌ی (= مانیفست) آزادفکری است و ستیز با عواملی که در کار ترویج یکسونگری‌اند و بر آنند که خود «مصیب»‌اند و دیگران «مُخَطی»! از این عوامل در دیوان حافظ با عناوینی چون «زاهد»، «صوفی» و «محتسب» و متعلقات آن‌ها یاد شده است. اگر نیک بنگریم، کاری نداشته است جز ستیز با این عوامل یا دست‌کم برجسته‌ترین و مهم‌ترین کار و هدف وی نبرد با این نمایندگان فکر اهریمنی و ستیزندگان با آزادفکری بوده است و هدف بنیادین این ریاکاران زهدپیشه، ستیز با عامل اساس وحدت و آزادی فکری؛ ستیز با عشق:

ناموس عشق و رونق عشاق می‌برند عیب جوان و سرزنش پیر می‌کنند  
گویند رمز عشق مگویند و مشنوید مشکل حکایتی است که تقریر می‌کنند  
ما از برون در شده مغرور صدفریب تا خود درون پرده چه تدبیر می‌کنند  
(حافظ، ۱۳۸۷: ۲۰۱)

تقابلی را که میان رندی و زهد و میان می‌کده و خرابات با صومعه و خانقاه و لاجرم میان رندان خراباتی با زاهدان خانقاهی در دیوان خواجه می‌بینیم، همانا تقابل نیروهای اهورایی با سپاه اهریمنی است؛ تقابل آزادفکری با اختناق است؛ تقابل صفا و یک‌رنگی با نفاق و سیاهکاری است:

بیا به می‌کده و چهره ارغوانی کن مرو به صومعه که آنجا سپاه کارانند  
(همان: ۱۹۸)

وقتی حافظ از دلق‌پوش صومعه بوی ریا می‌شنود (همان: ۲۲۳) و در او نه نقد طلب می‌بیند (همان: ۳۴۲)، نه همت (آن نیروی رازآمیز باطنی که موجب کرامت است و استجابت دعا) (همان: ۲۰۵)، به درد می‌نالد که:

دلم ز صومعه بگرفت و خرّقه‌ی سالوس کجاست دیر مغان و شراب ناب کجا  
(همان: ۹۷)

و فریاد برمی‌آورد که:

نقدها را بود آیا که عیاری گیرند تا همه صومعه‌داران پی کاری گیرند  
(همان: ۱۹۳)

این نابکاران که «ناموس عشق و رونق عشاق می‌برند»، از دیدگاه حافظ و به زبان و بیان روزگار ما، ستیزندگان با بنیاد فکر آزاد و اساس آزادفکری یعنی ستیزندگان با عشقند و جز خود و آرا و اندیشه‌های خود را حقیقی نمی‌بینند؛ یعنی که خود را «مصیب» و دیگران را «مخطی» می‌انگارند. نبرد حافظ با آنان، با هدف ستیز با نابکاری‌ها از جمله ستیز با اختناق، به امید تحقق آزادی و آزادفکری است. تأکید حافظ بر این معنا که «گوهر عشق» که سرچشمه‌ی آزادی و آزاد فکری است، در صومعه یافت نمی‌شود، مثبت مدعای ماست:

زکنج صومعه حافظ مجوی گوهر عشق قدم برون نه اگر عزم جستجو داری  
(همان: ۳۴۰)

و چنین است که می‌توان دیوان حافظ را بیانیه‌ی آزادی‌خواهی و آزادفکری دانست. ثانیاً، اگر حکما (فیلسوفان خردگرا) فصل ممیز انسان را از حیوانات، «نطق (تفکر)» می‌دانند و از انسان به «حیوان ناطق» تعبیر می‌کنند، عرفای اهل عشق برآنند که فصل ممیز انسان یعنی برجسته‌ترین صفت بنیادی آدمیان «عشق» است. چون بخواهیم به شیوه‌ی اهل منطق از انسان تعریفی به دست دهیم، می‌توانیم بگوییم: «حیوان عاشق». حافظ که در پرداختن نظام مکتب رندی، به عنوان مکتبی التقاطی، از عرفان عشق، در بسیاری از موارد، از جمله در انسان‌شناسی رندانه متأثر است، در تبیین این معنا که عشق، فصل ممیز انسان است، از «تخمیر طینت انسان با شراب عشق» سخن می‌گوید:

۳۲ — مجله‌ی حافظ پژوهی، سال ۲۳، شماره‌ی ۲۴ (دوره‌ی جدید، شماره‌ی ۳)، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

بر در میخانه‌ی عشق ای ملک تسبیح گوی کاندرا آنجا طینت آدم مخمر می‌کند  
(همان: ۲۰۰)

و این همان معنا و همان مضمون است که در مطلع غزلی معروف نیز بیان شده است:  
دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند گل آدم بسرشتند و به پیمان زدنند  
(همان: ۱۹۳)

«پیمان» غیر از آن‌که در معنی کالبد (قالب، قالب خشت‌زدن) به‌کاررفته است، به  
قرینه‌ی «میخانه» معنی «پیمان‌های شراب» را نیز به خط معنایی بیت می‌افزاید تا بر این معنا  
تأکید شود که عشق و مستی در ذات و سرشت انسان است و گل انسان را با شراب عشق  
آمیخته‌اند و در کالبد (قالب) کشیده‌اند. بیان این معانی و طرح این نظریه، روشنگر این  
حقیقت نیز هست که عارفان از مذهب عشق سخن گفته‌اند و کوشیده‌اند بر عاملی و بر  
صفتی انگشت نهند که در آدمیان، با هر دین و مذهب و هر فکر و هر دیدگاه، مشترک  
است. این صفت مشترک انسانی؛ یعنی عشق، به‌رغم اختلاف نظرها و اختلاف باورها،  
می‌تواند مشکل‌گشا باشد و اختلافات بنیان‌سوز را تحت‌الشعاع قرار دهد و رهایی‌بخش  
گردد. باور عارفان بر بنیاد این نظریه است که خواجه می‌گوید:

همه‌کس طالب یارند، چه هشیار و چه مست

همه‌جا خانه‌ی عشق است، چه مسجد چه کنشت (همان: ۱۳۶)

نیز با تأکید بر همین معنا و همین نظریه است که خواجه در دو بیت از غزلی دیگر  
(همان: ۱۲۶)، نخست، بر ظهور عشق در «همه‌جا» تأکید می‌کند؛ به بیانی دیگر، با به  
کارگیری تقابل دو نهاد متضاد، یعنی خانقاه و خرابات، سخن می‌گوید تا بر عامل مشترک  
یا صفت مشترک انسانی در آدمیان تأکید ورزد:

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

سپس به سبب اختلاف‌های مذهبی، که همانا عدول از صفت مشترک، یعنی عدول از  
عشق و روی آوردن به عوامل اختلاف (ظواهر یا دیدگاه‌های ظاهری) می‌پردازد تا بگوید



بر عوامل ظاهری تأکید ورزیدن و منافع فردی و گروهی و به اصطلاح امروزی‌ها، منافع جناحی را برکشیدن، مشکل‌آفرین است:

آنجا که کار صومعه را جلوه می‌دهند      ناقوس دیر راهب و نام صلیب هست  
(همان)

و در نهایت، پیام خواجه این است که در ورای این ظواهر مشکل‌آفرین و در ژرفای اندیشه‌های به ظاهر گوناگون، حقیقتی هست به نام «عشق» که اگر بدان روی آوریم، «پرتو روی حبیب»، یعنی حقیقت را در هر جا و با هر آیین می‌بینیم. آیا انسان سرخورده و حیران روزگار ما، برای رهایی و آرامش به این حقیقت، یعنی عشق، نیاز ندارد و پیام‌های حافظ را در این باب به گوش جان نمی‌شنود؟ مگر نبرد روان‌شناسی با فیزیک، به قول ویل دورانت، پایان گرفته است؟

#### ۲.۲.۱.۲. دعوت به صلح

اختلاف‌های فکری و عقیدتی، به‌ویژه اختلاف‌های مذهبی با مشاجره‌ها و نزاع‌های لفظی آغاز می‌شود، اما در این حد و در این مرحله باقی نمی‌ماند. مشاجره‌های لفظی برآمده از اختلافات مذهبی و به‌طور کلی اختلاف‌های ایدئولوژیکی به ستیزهای خونین می‌انجامد و خانمان‌ها بر باد می‌دهد. جنگ‌های خونین مذهبی زمان نمی‌شناسد. پیشرفت صنعتی و زرق‌وبرق‌های برآمده از تمدن هم مانعی بر سر راه آن نمی‌تواند بود. جنگ‌های صلیبی (از سده ۵ تا ۷ ق)، جنگ شیعه و سنی، رافضی (شیعه) کشی‌های سلطان محمود غزنوی در ری و انگشت درکردنش و قرمطی جُستنش (رک. بیهقی، ۱۳۵۰: ۲۳۴ و ۹۳۷) تا جنگ‌های نیمه‌ی دوم قرن بیستم، در اروپای شرقی و قتل‌عام مسلمانان بوسنی و تا کشتار بی‌رحمانه‌ی جاری در عراق و سوریه و دیگر نقاط از سوی داعش، همه و همه، مُثَبِّت مدعای ماست. یادمان باشد که رئیس‌جمهور اسبق آمریکا، بوش، پس از حمله به برج‌های دوقلو گفت: جنگ‌های صلیبی دوباره شروع شده است. آیا فریاد دردآلود و تأسف برانگیز حافظ مبنی بر این‌که:

۳۴ — مجله‌ی حافظ پژوهی، سال ۲۳، شماره‌ی ۲۴ (دوره‌ی جدید، شماره‌ی ۳)، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند  
(حافظ، ۱۳۸۷: ۱۹۳)

همچنان تازه نیست و همچنان از ورای قرن‌ها به گوش جان مردم خردمند نمی‌رسد؟  
و آیا طرح این اندرز یا این دعوت، دعوت به اندیشیدن در برتری صلح بر جنگ همچنان  
زنده و تازه و ضروری نمی‌نماید؟  
یک حرف صوفیانه بگویم اجازت است؟ ای نور دیده صلح به از جنگ و داوری  
(همان: ۳۴۲)

بر بنیاد دیدگاه‌های صوفیانه (= عارفانه) رهروان منزل عشق و گروندگان به مذهب  
عشق، اهل صلح و آرامشند و گرد جنگ و داوری نمی‌گردند که در پرتوی عشق به تعبیر  
خواجه به حقیقت رسیده‌اند و ره افسانه نمی‌زنند (همان: ۱۹۳) و به گفته‌ی ابن عربی  
گروندگان به دین عشق، رهرو راه عشقند. لازمه‌ی عشق «کم‌آزاری» است که باز به تعبیر  
خواجه، در شریعت عشق گناهی جز آزار دیگران، که جنگ نمونه‌ی برجسته‌ی آن است،  
متصوّر نیست:

مباش در پی آزار و هرچه خواهی کن که در شریعت ما غیر از این گناهی نیست  
(همان: ۱۳۳)

من در زمینه‌ی «کم‌آزاری» که نظریه‌ای اصیل و برآمده از فرهنگ ایران در حوزه‌ی  
حکمت عملی است، جداگانه سخن گفته‌ام (رک. دادبه، ۱۳۸۸: ۵۲-۸۰) و در اینجا  
می‌افزایم که بنیاد نظریه‌ی عارفان در مذهب عشق و دعوت به صلح همانا نظریه‌ی  
«کم‌آزاری» است که باز هم به قول حافظ «...رستگاری جاوید در کم‌آزاری است» (حافظ،  
۱۳۸۷: ۱۲۷). آیا در جهان پرآشوب ما، در جهانی که سلاح‌سازی در شمار صنایع برجسته  
است و سلاح‌فروشی از جمله‌ی تجارت‌های پرسود چشمگیر، لزوم دعوت به کم‌آزاری  
و خواندن به صلح از هر زمان دیگر بیشتر احساس نمی‌شود؟ و آیا این دعوت از زبان  
حافظ، که در باب صلح و آرامش سخن‌ها دارد، مؤثرتر و کارسازتر نیست؟

## ۳.۲.۱.۲. دعوت به آزادی

آزادی و مسئله‌ی آزادی‌خواهی (لیبرالیسم: Liberalism) را از پدیده‌های عصر جدید، پس از رنسانس و پدیده‌ای غربی می‌دانند و اساس آن را آزادی فردی می‌شمارند. آزادی فردی را این‌گونه تفسیر می‌کنند که یک فرد بتواند آزادانه به هر جا که می‌خواهد رفت و آمد کند. نیز آزادی به معنای اعم را بر مجموع آزادی‌هایی چون آزادی سیاسی، آزادی مذهبی و آزادی بیان اطلاق می‌کنند (رک. مصاحب، ۱۳۴۵، ج ۱: ۱۱۳). پرسش این است که آیا مردم روزگاران پیشین، پیش از رسیدن عصر جدید در غرب، طالب اسارت بوده‌اند و نمی‌خواستند حرفی را که بدان باور داشته‌اند، بزنند؟ انتخاب‌هایی را که مایلند، بکنند؟ بعید است که چنین باشد! تنها می‌توان گفت آزادی هم مثل بسیاری از مسائل در عصر جدید، مورد توجه و تأکید قرار گرفت. بگذارید مثالی بزنم: می‌گویند و درست هم می‌گویند که شناخت‌شناسی (Epistemology) مسئله‌ای است که با کانت، فیلسوف آلمانی، سده‌ی هجدهم میلادی به صورت یک مسئله‌ی مهم و اصلی در فلسفه درآمد. فلسفه پیش از کانت، شامل هستی‌شناسی بود و پس از وی شناخت‌شناسی را هم در بر گرفت و عبارت شد از: هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی. اما امروز از شناخت‌شناسی در نگاه فیلسوفان قدیم مثل افلاطون و ارسطو و ابن‌سینا و فارابی هم سخن در میان می‌آورند. چرا و چگونه؟ شناخت‌شناسی نزد فیلسوفان قدیم، به‌طور ضمنی و نه به‌صورت یک بحث مستقل، مطرح بود و پس از کانت به بحثی مستقل تبدیل شد. سرگذشت وجود ذهنی در فلسفه‌ی اسلامی-ایرانی هم همین‌گونه است؛ قبل از ملاصدرا، با نگاهی و قبل از فخر رازی (رک. فخر رازی، ۱۹۶۶: ۴۱-۴۲) با نگاهی، وجود ذهنی بحثی ضمنی بود و پس از آنان به بحثی مستقل تبدیل شد. حکایت «آزادی» هم همین‌گونه است: نزد متفکران آزاداندیش گذشته، با توجه با اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی، به‌طور ضمنی مورد توجه بود و از عصر جدید در پی تحولات سیاسی و اجتماعی و تغییر نگاه انسان به زندگی در مرکز توجه قرار گرفت و در اروپا به بحثی مستقل تبدیل شد. این نگرش در انقلاب مشروطیت به ایران رسید، بنگرید:

۳۶ — مجله‌ی حافظ پژوهی، سال ۲۳، شماره‌ی ۲۴ (دوره‌ی جدید، شماره‌ی ۳)، پاییز و زمستان ۱۳۹۹  
آن زمان که بنهادم سر به پای آزادی دست خود ز جان شستم از برای آزادی  
تا مگر به دست آرم دامن وصالش را می‌دوم به پای سر در قفای آزادی  
(فرخی یزدی، ۱۳۹۱: ۱۹۲-۱۹۳)

حال در این بیت حافظ تأمل می‌کنیم:

عیب حافظ گو مکن واعظ، که رفت از خانقاه

پای «آزاد»ی چه بندی گر به جایی رفت رفت (حافظ، ۱۳۸۷: ۱۳۷)

و به یاد آوریم که هرکجا از آزادی سخن می‌گویند، اساس آزادی را آزادی فردی می‌شمارند و آزادی فردی را آزادی رفت و آمد فرد به هر جا که بخواهد، تعریف می‌کنند. آیا مصراع دوم بیت خواجه ناظر بر همین معنا نیست؟ آیا سخن خواجه و سخنانی همانند آن، نشان‌دهنده‌ی توجه قدمای آزاداندیش ایران‌زمین به اصل معنای آزادی نیست؟ نمی‌گوییم آزادی به مثابه‌ی یک موضوع مورد بحث آنان بوده است، اما می‌گوییم بدین معنا، چونان بسیاری از معانی دیگر، توجهی ضمنی داشته‌اند. از آن رو که توجه به آزادی لازمه‌ی ذات و سرشت انسان است و هیچ انسانی نمی‌خواهد اسیر و دربند باشد (البته در بند عشق بودن و در اوج اسارت آزاد بودن یا احساس آزادی کردن و فریاد برآوردن که: «من از آن روز که در بند توام آزاد» حکایتی دیگر است). اگر حافظ با همه‌ی وجود به آزادی توجه نداشت، چرا آن همه از دست «محتسب» می‌نالید و چرا یکی از مضامین سخن او نقد «محتسب» و عملکرد محتسب بود؟ مگر نه آن است که محتسب، سلب‌کننده‌ی آزادی از حافظ و مردم روزگار حافظ است؟ من در جایی دیگر (رک. دادبه، ۱۳۷۴: ۳۲۱-۳۲۵؛ دادبه، ۱۳۹۱: ۷۹-۸۱)، با تفصیلی نسبی گفته‌ام که: «می»، نماد آزادی نیز هست و «میخانه»، نماد مرکز مردم آزاده‌ی آزاداندیش؛ بنابراین بستن در میخانه، که خواجه از آن به درد سخن می‌گوید، نماد تعطیلی آزادی است:

در میخانه بستند خدایا مپسند که در خانه‌ی تزویر و ریا بگشایند  
اگر از بهر دل زاهد خودبین بستند دل قوی دار که از بهر خدا بگشایند

(حافظ، ۱۳۸۷: ۲۰۲)

و گشودن در میخانه که حافظ با شادی و شعفی وصف‌ناپذیر از آن سخن در میان می‌آورد منادی از سرگرفته‌شدن آزادی است:

سحر ز هاتف غییم رسید مژده به گوش که دور شاه شجاع است می دلیر بنوش  
شد آن‌که اهل نظر بر کناره می‌رفتند هزارگونه سخن در دهان و لب خاموش  
به صوت چنگ بگوییم آن حکایت‌ها که از نهفتن آن دیگ سینه می‌زد جوش  
(همان: ۲۴۳)

و اعلام هنرمندانه‌ی سقوط محتسب، عامل اختناق و سلب آزادی، با احساسی که بیان آن سخت دشوار می‌نماید، نیز تأییدی است بر دیدگاه‌هایی که از آن‌ها سخن رفت:  
ای دل بشارتی دهمت محتسب نماند و از می جهان پر است و بت می‌گسار هم  
آن شد که چشم بد نگران بودی از کمین خصم از میان برفت و سرشک از کنار هم  
(حافظ، ۱۳۸۷: ۲۹۰)

اما آزادی! معنای آن را در فرهنگ‌های لغت این گونه می‌یابیم: جوانمردی، وارستگی، مردمی، اصالت، نجابت، شرافت، مروّت، مکرمت (رک. دهخدا، ذیل واژه‌ی آزادی). آیا میان آزادی و آزادی رابطه‌ای هست؟ برای یافتن این رابطه، معنی‌هایی را که در فرهنگ‌های لغت از آزادی به دست داده‌اند از نظر می‌گذرانیم؛ اولاً، در فرهنگ‌های لغت انگلیسی / فارسی از لیبرالیسم (Liberalism) غیر از آزادی‌خواهی، آزادی‌منشی و آزاده‌اندیشی هم به دست داده‌اند؛ ثانیاً در فرهنگ فارسی، معنای آزادی این گونه گزارش شده است: حریت، اختیار، خلاف بندگی، رقیّت، عبودیت، اسارت و اجبار، قدرت انتخاب، قدرت عمل و ترک عمل (دهخدا، ذیل واژه‌ی آزادی)، می‌توان معانی مندرج در لغت‌نامه‌ها را به دو بخش یا به دو مفهوم تقسیم کرد:

۱. قدرت؛ و آن معنایی است اخلاقی و فلسفی؛ یعنی معنایی که در تقابل با جبر است و از آن به اختیار، قدرت انتخاب و قدرت عملی و ترک عملی تعبیر شده است.
۲. حق؛ و آن معنایی است دست‌کم نزدیک به معنای آزادی در اصطلاح جدید آن و می‌توان از آن به معنای جامعه‌شناختی یا سیاسی تعبیر کرد. آزادی در این معنا عبارت است از داشتن

۳۸ — مجله‌ی حافظ پژوهی، سال ۲۳، شماره‌ی ۲۴ (دوره‌ی جدید، شماره‌ی ۳)، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

حق رفت و آمد، داشتن حق بیان و داشتن حق انتخاب‌های گوناگون. این معنا را می‌توان از «خلاف بندگی، رقیّت، عبودیت، اسارت و اجبار» دریافت. داشتن حق رفت و آمد را پیش‌تر در بیت خواجه دیدیم: «پای آزادی چه بندی؟ گر به جایی رفت، رفت» (حافظ، ۱۳۸۷: ۱۳۷).

نیز این معنا و معنای «خلاف بندگی» را می‌توان در دو بیت از سعدی باز یافت؛ یکی:

دمی با دوست در خلوت به از صدسال در عشرت      من «آزادی» نمی‌خواهم که با یوسف به زندانم  
(سعدی، ۱۳۶۲: ۳۳۳)

دوم:

بندگان را نبود جز غم «آزادی» و من      پادشاهی کنم از بنده‌ی خویشم خوانی  
(همان: ۵۰۶)

معنای «آزادمنشی»، از جمله معانی لیبرالیسم، ذهن را به سوی «آزادگی» می‌برد و معنای دومی که از آزادی، براساس فرهنگ‌های لغت فارسی به دست دادیم، یعنی «حق، یا داشتن حق»، ذهن را متوجه معنای جدید آزادی، یعنی معنای جامعه‌شناختی و سیاسی این واژه می‌کند؛ بنابراین از دو منظر، بین «آزادی» و «آزادگی» به تعبیر اهل منطق دو نسبت برقرار می‌شود:

۱. نسبت تساوی؛ و آن در صورتی است که معنای «آزادمنشی» از لیبرالیسم مسلم گردد.  
۲. عموم و خصوص مطلق؛ و آن در صورتی است که لیبرالیسم را دارای معنای نزدیک به معنای آزادگی ندانیم. در چنین وضعی، آزادگی هم معنی قدرت می‌دهد، هم معنی حق، یا داشتن حق و لیبرالیسم، فقط دارای معنای حق یا داشتن حق است و چنین است که آزادگی، عام است و لیبرالیسم، خاص. شاید این وجه، به صواب نزدیک‌تر باشد. در فرهنگ شرق به‌طور عام و در فرهنگ ایران به‌طور خاص، تعلیم با تهذیب همراه است. حتی چنان‌که به تفصیل گفته‌ام (رک. دادبه، ۱۳۸۹: ۹-۳۵) خرد ایرانی نیز - به تعبیر ابن سینا (رک. ابن سینا، ۱۹۹۳م: ۳۶۷) - در مسیر خود از نقص تا کمال (از مرحله‌ی هیولانی تا مستفاد) غیر از بهره‌مندی از تعلیم و تعلم، در پرتو تهذیب به کمال می‌رسد و در جنب توانایی در تنظیم برهان، به توانایی کار شهود نیز دست می‌یابد. خرد، در فرهنگ ایران تا

به توانایی در کار شهود دست نیابد، خام است و چون توانایی شهود نایل آمد، پخته می‌شود و به کمال می‌رسد. چنین است که حافظ می‌گوید:

این خرد خام به میخانه بر تا می لعل آوردش خون به جوش

(حافظ، ۱۳۸۷: ۲۴۴)

چنین می‌نماید که آزادی نیز در فرهنگ ایران، تابع همین قاعده بوده است و در واقع جلوه‌ای از آزادگی محسوب می‌شده است. کسی که به پایگاه بلند آزادگی برسد، به آزادی نیز دست می‌یابد؛ آزادی در هر معنا: آزادی در معنای داشتن قدرت و آزادی در معنای داشتن حق، یعنی آزادی اخلاقی (معنوی) و آزادی جامعه‌شناختی (مادی). انسان امروز، خواه تنگدست باشد خواه نباشد، به گونه‌ای اسیر است. پیشرفت علوم مادی و دگرگونی زندگی مادی، زمینه‌ساز رفاهی مادی شده است، (رفاهی که نه در لزوم آن تردید می‌توان کرد، نه در اهمیت آن)، اما با وجود این رفاه و با وجود آزادی‌ها اعم از آزادی بیان، آزادی سیاسی و به‌طور کلی آزادی انتخاب، در غرب، بسیاری از جوانان با ریش‌های فروخته و موهای رهاشده یا به «داعش» می‌پیوندند یا سر از هندوستان درمی‌آورند تا به شیوه‌ی درویشان زندگی کنند. آیا این ماجراها نشان نمی‌دهد که آزادی‌های حاکم بر جوامع غربی، (که باز هم می‌گوییم در اهمیت و ارزش و ضرورت آن تردید نمی‌توان کرد)، «یک چیزش» کم است؟ و آن چیز، همان «گمشده‌ی» یا «گم‌کرده‌ی» جوانانی است که روی از غرب برمی‌تابند و قبله‌ی آمال و آرمانشهر خود را در جایی دیگر می‌جویند. آیا از گونه‌ای اسارات در عین آزادی نمی‌گریزند؟

پیام‌های انسانی حافظ، پیام‌هایی است که انسان را به آزادگی می‌خواند تا ضمن بهره‌مندی از آزادی، گمشده‌ی خود را نیز بازیابد. پیام‌هایی است برای انسان، در همه‌ی دوران‌ها و نیز برای انسان معاصر که حتی در دنیای شبه‌آرمانی خود، گمشده‌ای دارد. جهان آرمانی حافظ که بر بنیاد «آزادگی» بنا شده است: اولاً، نه تنها آزادی‌های مادی، که آزادی‌های معنوی را نیز برای انسان محقق ساخته است. آزادی‌های معنوی که نتیجه‌ی حاکمیت خرد بر هوی و هوس‌های بی‌بنیاد است، موجب می‌شود تا انسان، ضمن حفظ

۴۰ — مجله‌ی حافظ پژوهی، سال ۲۳، شماره‌ی ۲۴ (دوره‌ی جدید، شماره‌ی ۳)، پاییز و زمستان ۱۳۹۹  
تعهد به انسانیت و جامعه و به هم‌نوعان خود از «رنگ تعلق» آزاد گردد. همان امر که از جمله عوامل سرخوردگی جوانان غربی و نیز جوانان شرقی است که زندگی خود را براساس معیارهای غرب پی‌افکنده‌اند. اینان به گوش جان پیام حافظ را می‌شنوند که گفت:  
غلام همت آنم که زیر چرخ کبود ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است  
(همان: ۱۱۴)

ثانیاً، کم آزاری (بی‌آزاری) را به‌عنوان یک باور و یک دستورالعمل زندگی انسانی ملکه‌ی ذهن می‌سازد. نظریه‌پردازان، حد و مرز آزادی را تا جایی می‌دانند که به آزادی دیگران خلل وارد نسازد. البته این حد و حدود و این مرز را قانون تعیین می‌کند و مجریان قانون بر آن نظارت دارند... اما:

یکم. ناظر آزادگی مبتنی بر آیین عشق، همانا باور برخاسته از عشق است و از آنجا که بنای عشق و محبت، خالی از خلل است لاجرم خلل را به آزادگی راه نیست که به گفته‌ی شاعر (منسوب به حافظ و بی‌گمان نه از حافظ):

خلل‌پذیر بود هر بنا که می‌بینی مگر بنای محبت که خالی از خلل است  
دوم. اما آزادگی به سبب عمومیت آن، آزادی را نیز دربرمی‌گیرد؛ یعنی هیچ آزاده‌ای نیست که طرفدار آزادی نباشد و با آزادی در معانی مختلف آن بستیزد.

سوم. اما بنای آزادی آنگاه استوار و استوارتر می‌شود و «از باد و باران» و دیگر عوامل ویرانگر گزند نمی‌یابد که متکی و مبتنی بر بنیاد آزادگی باشد. آزادی‌خواهان واقعی جهان، بی‌گمان مردمی آزاده‌اند. نگاهی به زندگی و مبارزات آزادی‌خواهانه‌ی گاندی، مثبت مدعای ماست. بزرگان فرهنگ ایران‌زمین، از جمله آزادگانی بوده‌اند آزاداندیش که اگر در سخنان آنان تأمل کنیم، نه فقط به آزاداندیشی آنان پی‌می‌بریم که از بُعد معنوی آزاداندیشی یعنی آزادگی، که بنیاد انسانی و معنوی آزاداندیشی است، نیز آگاه می‌شویم... و حافظ در مقام سخنگوی بزرگ فرهنگ ایران، دعوت‌کننده‌ی انسان همه‌ی دوران‌ها به آزادی و آزادگی است. اگر بپذیریم که در برخی از نقاط جهان، آزادی، یا ابعاد گوناگون آن تحقق یافته است (که آن هم با نگاهی درخور تأمل است) بی‌گمان آزادگی چنان‌که



باید، جایش خالی است یا اگر صورتی از آن به چشم می‌خورد، تنها صورتی است رنگ‌پریده و بس؛ درحالی‌که به دلیل نبرد جدید روان‌شناسی با فیزیک (نبرد معنویت و انسانیت با مادیت و نفس‌پرستی) نیاز بدان، به‌شدت احساس می‌شود و سراسر دیوان حافظ، بیان هنرمندانه‌ی این نیاز است. به‌همین سبب پیام‌های خواجه را در سراسر جهان هم‌گوت‌ها (گوته: شاعر و متفکر آلمانی سده‌ی هجدهم و نوزدهم) و تاگورها (تاگور: شاعر و فیلسوف هندی سده‌ی نوزدهم) می‌شنوند، هم مردم عادی کوچه و بازار همه‌ی دوران‌ها تا روزگار ما به گوش جان می‌شنوند.

اگر بگوییم سراسر دیوان حافظ، پیام آزادگی و آزادی است، نه خطا گفته‌ایم، نه گزافه. «بهار» را در روزگار ما شاعر آزادی خوانده‌اند. بهار خود را شاگرد حافظ می‌داند و در غزلی به مطلع:

بود آیا که دگر باره به شیراز رسم      بار دیگر به مراد دل خود باز رسم

(بهار، ۱۳۸۷: ۱۰۴۴)

خطاب به خواجه می‌گوید:

مرغک تازه‌پریم زیر پریم گیر به مهر      تا ز فیض پر و بال تو به پرواز رسم

(همان)

بهار به زبان روزگار خود از آزادی و آزادگی سخن می‌گوید و حافظ با زبان و بیان مناسب روزگار خود؛ اما پیام‌های او چنان‌که می‌بینیم، زمان‌ها را پشت سر نهاده و به روزگار ما رسیده تا به گوش جان انسان معاصر بنشیند. او تنها دو بار از واژه‌ی «آزادگی» در سخنان خود بهره گرفته است تا اولاً بگوید: آزادگی، صدق و راستی (با ابهام به معنای ظاهری راستی) است:

طریق صدق پیاموز از آب صافی دل      به راستی طلب آزادگی ز سرو چمن

(حافظ، ۱۳۸۷: ۳۰۵)

ثانیاً، اعلام کند که آزاده‌ای است که «ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است»:

سر به آزادگی از خلق بر آرم چون سرو      گر دهد دست که دامن ز جهان در چینم  
(همان: ۲۸۶)

در شعر فارسی و نیز در شعر حافظ سرو، نماد راستی و آزادگی است. بلندی درخت سرو، زمینه‌ی ساختن نماد راستی است و این‌که میوه‌ای نمی‌آرد، زمینه‌ی ساختن نماد آزادگی. از قید تعلقات آزاد شده است که «آزادگان تهی دستند» (رک. سعدی، ۱۳۶۲: ۱۷۲). از آن رو که انسان رها از قید تعلقات، بدان سبب که سودجو و منفعت طلب نیست، مظهر نیکی و خیر است، درست برعکس اکثر مردم روزگار ما که جز به سود خود نمی‌اندیشند، حتی به قیمت تباهی و نابودی دیگران. آیا مردم روزگار ما و به اصطلاح انسان معاصر، که اسیر تعلقات است و از این اسارت هم خود زیان می‌بیند، هم به دیگران زیان می‌رساند، آرزوی رهایی ندارد و چون پیام آزادی و آزادگی می‌شنود به گوش جان آن پیام را نمی‌نوشد؟

پیام‌های آزادی و آزادگی حافظ، تنها با واژه‌های «آزادگی» و «آزادی» بیان نمی‌شود، محتوای پیام‌ها در برگیرنده‌ی آزادی و آزادگی است. در ستیز آشتی ناپذیر حافظ با زاهد، صوفی و محتسب تأمل کنیم تا روشن شود که این ستیز آزادی خواهانه مبتنی بر آزادگی حافظ است. زاهد و صوفی، قهرمانان ریاکاری و نفاق و ناراستی‌اند و در یک کلام، قهرمان مردم‌فریبی. دشمن مردمند و هم‌دست و مؤید محتسب. محتسب دشمن آزادی و آزادگی است و گسترده‌ی اختناق. از آن صوفی که «نهاد دام و سر حقه باز کرد» و «بنیاد مکر با فلک حقه باز کرد» (حافظ، ۱۳۸۷: ۱۶۴) گرفته تا آن زاهد ظاهرپرست عیب‌جو که به سبب خودبینی «به جز عیب نمی‌بیند» (همان: ۲۳۳) و مظهر غرور است (همان: ۱۳۸) تا شیخ و حافظ (= حافظان ریاکار قرآن) و مفتی و محتسب که «چون نیک بنگری همه تزویر می‌کنند» (همان: ۲۰۱)، همه و همه، بهره‌ای از آزادگی نبرده‌اند و بویی از جوانمردی به مشامشان نرسیده است، جمله، دشمن مردمند و حافظ پیوسته با آنان در ستیز است. در جهان امروز، نه ریا و نفاق از میان رفته است، نه سلطه‌گر و دشمن آزادی و آزادگی. این‌ها نه فقط در جهان موسوم به جهان سوم رایج است، که در جهان پیشرفته‌ی اول و

دوم هم با رنگ و بویی دیگر به سختی در جریان است. استعمار جهان اول و دوم پیشرفته، صورتی فریبنده و مدرن دارد و اختناقش در هیأت آزادی جلوگیری می‌کند. راستی بیندیشیم که چرا جوانانی که در مهد آزادی و دموکراسی زاده و تربیت شده و بالیده‌اند، سر از «جهانِ داعش ساخته» درمی‌آورند یا رو سوی هند می‌نهند و موی فرومی هلند و به نوعی کشکولِ مدرن به دست می‌گیرند، چرا؟ آیا جز این است که دست‌کم یک چیزشان کم است؟ آن چیز چیست؟ آزادی که به نوعی دارند، هر جا که می‌خواهند می‌روند و می‌آیند، از سیاست هم که ظاهراً (البته تا آنجا که زبانی به آنان که تحمل زیانمندی نمی‌تواند کرد وارد نسازد) حرف می‌زنند و آزادی بیان هم که دارند، پس چه چیزشان کم است؟ گمان من آن است که همان چیزشان کم است که حافظ و حافظ‌های برآمده از فرهنگ ایران زمین عمری از آن سخن گفتند و انسان را بدان فراخواندند و با ریاکاران اختناق‌گستر (زاهد، صوفی و محتسب) ستیز کردند؛ ستیزی در پرتو «آزادگی» که منشأ آزادی‌های واقعی و سرچشمه‌ی فضائل انسانی است. وقتی جهان، همچنان تشنه‌ی آزادی است، چرا پیام‌های مُشعر بر آزادی حافظ بر دل‌ها ننشیند؟ آیا توجه مستمر جهان غرب به مولوی و حافظ و خیام و نیز توجه دوباره و کنونی آنان به این بزرگان، به معنی آن نیست که حافظ، مولوی و خیام و به‌طور کلی بزرگان فرهنگ ما، همچنان پیام‌های شنیدنی برای انسان روزگار معاصر دارند؟ آیا سخن اقبال لاهوری، آن شیفته و تشنه‌ی فرهنگ مولوی و حافظ، درست و راست‌ترین سخن در باب فرهنگ گرانسنگ حافظ و مولوی، یعنی فرهنگ انسانی ایران نیست:

گمان مبر که به پایان رسید کار مغان      هزار باده‌ی ناخورده در رگ تاک است

(اقبال لاهوری، ۱۳۶۶: ۲۷۱)

این پیام‌ها و بسیاری از پیام‌های انسانی دیگر که به بحث‌های جداگانه نیاز دارد، اگر با این زبان و بیان طرح نمی‌شد، معلوم نبود تأثیر شگرفِ اکنون را بر جای نهد. این، از آن روست که به گفته‌ی بسیاری از نظریه‌پردازان بلاغی در هنر شعر، اصل بر چگونه گفتن است. چگونه گفتن است که حتی عادی‌ترین کلام را بر صدر می‌نشانند و در دل‌ها جای

۴۴ — مجله‌ی حافظ پژوهی، سال ۲۳، شماره‌ی ۲۴ (دوره‌ی جدید، شماره‌ی ۳)، پاییز و زمستان ۱۳۹۹  
می‌نهد. وقتی با شگرد چگونه گفتن می‌توان مطالب عادی را این‌سان موثر ساخت، پیداست  
که سخنان بلند و انسانی حافظ، آن‌هم به شیوه‌ی بیان بی‌مانند او تا چه پایه موثر تواند بود.

## ۲.۲. گزارش هنری

حافظ، پیام‌های انسانی خود را که پیش‌تر، از آن سخن گفتیم، با زبان و بیانی هنری و  
مؤثر گزارش کرده و خود در بیتی بر این معنا نیز تأکید ورزیده است:  
گر سنگ از این حدیث بنالد عجب مدار صاحب‌دلان حکایت دل خوش ادا کنند  
(حافظ، ۱۳۸۷: ۱۹۹)

زیرا، سخن آنگاه مؤثر می‌افتد و خواننده و شنونده را دگرگون می‌سازد که آن‌گونه که  
باید، گفته‌آید. «گفتن سخن به مقتضای حال مخاطب» و تعبیر آن به بلاغت، در واقع بخشی  
از «چگونه گفتن» و با نگاه تمام «چگونه گفتن» است. چه بسیار است سخنان ارجمند  
پر معنا که به سبب رعایت‌نشدن اصل مهم چگونه گفتن بر شنونده تأثیر نمی‌گذارد. سخنان  
خوب گفتن آنگاه نتیجه‌ی مطلوب به‌بارمی‌آورد که خوب گفته شود. زبانی که گوینده  
برای بیان مقاصد خود برمی‌گزیند، با چگونه گفتن، پیوندی ناگسستنی دارد. مقصود از  
«زبان» در این نظام، «نحوه‌ی بیان» است. پیش‌تر به عقل یونانی - ارسطویی و عقل ایرانی -  
افلاطونی یا خرد عشق و یا خرد رندانه اشاره کردم. هریک از این دو عقل، زبان یا نحوه‌ی  
بیان متناسب با خود را در زبان متناسب خود را برمی‌گزیند:

۱. زبان یونانی - ارسطویی، یا نحوه‌ی بیان ارسطویی که ابن‌سینا نیز بر آن تأکید  
می‌ورزید، متناسب با عقل یونانی - ارسطویی است. این زبان یا نحوه‌ی بیان، چنان‌که در  
کتب منطق، در بخش شرایط تعریف آمده است، زبان و بیانی است روشن، صریح، به‌دور  
از ابهام و استعاره و نماد که یک معنا را افاده می‌کند و شنونده باید از آن یک معنای  
روشن و آشکار دریابد. برای دستیابی به چنین زبانی بود که ابن‌سینا (رک. ابن‌سینا، ۱۳۷۵:  
۲۲۹ به بعد) پیشنهاد کرد به جای «لفظ»، از «حروف»، به‌عنوان علائم استفاده شود تا ابهام  
از استدلال زدوده گردد. براساس همین دیدگاه بود که منطق سبملیک (نمادین) و حتی

منطق ریاضی پدید آمد و فلاسفه تحلیلی (رک. پایا، ۱۳۷۴: ۴) اعلام کردند تنها کار فلسفه، اختراع زبان علم است؛ زبانی معنایی و روشن صریح. فیلسوفان مشایی پیرو این نظریه‌اند. از آنجا که ذهن و زبان و به عبارت دیگر عقل و زبان در ارتباط تام و تمامند، خاستگاه زبان یونانی - ارسطویی عقلی است که باید از آن نیز به «عقل یونانی - ارسطویی» تعبیر کرد. حرکت نهایی این عقل، استدلال برهانی است و طرفداران آن برآنند که این عقل با توانایی استدلال برهانی، می‌تواند از حوزه‌ی ظواهر یا نمودها (فنومنون‌ها) نیز فراتر رود و به حوزه‌ی حقایق یا بودها (نومنون‌ها) نیز راه یابد.

۲. زبان ایرانی - افلاطونی، یا نحوه‌ی بیانی که افلاطون در یونان و حکمای ایران باستان مشهور به حکمای فهلوی، بر آن تأکید می‌ورزیدند. این زبان را در فلسفه، سهروردی شهید احیاء کرد و در رساله‌های فارسی خود از آن سود جست. این، از آن روست که زبان فارسی، زبان هنری نیز هست. نیاکان موحد ما پس از پذیرش اسلام و پی‌بردن به روح این آیین مقدس، مهاجمان عرب را که مجری شوینیسیم عربی مورد حمایت خلفا بودند، نپذیرفتند و چهار سده علیه آنان به نبرد نظامی و فرهنگی برخاستند و موفق شدند تا در سده‌ی سوم حکومت ملی تشکیل دهند و زبان ملی، یعنی فارسی دری را برگزینند. در سده‌ی چهارم به توفیق نهایی، یعنی بازیابی و بازسازی هویت ملی دست یافتند و از همان سده‌ی چهارم، سخنگوی حکمت و فلسفه‌ی ملی ما شدند که همانا حکمت اشراقی (حکمت ایرانی، حکمت پهلوی) است؛ چون یکی از اضلاع مثلث هویت، «حکمت و فلسفه ملی» است و دو ضلع دیگر عبارتند از: زبان و ادب ملی، و تاریخ و اساطیر ملی. این حکمت، در حوزه‌ی فلسفه، در تلاش برای دستیابی به حکمت مشرقی آغاز شد و با سهروردی شهید و نظام‌مند ساختن حکمت اشراق به استقلال و کمال رسید و صدرالمتألهین با طراحی حکمت متعالیه بر کمال آن افزود و به کمال نهایی رساند.

ثانیاً، در حوزه‌ی عرفان، عشق، خوش درخشید و آثاری مثنوی چون آثار عین‌القضات و احمد غزالی و آثاری منظوم چون آثار عطار، عراقی، مولوی و حافظ پدید آورد. به سبب ارتباط مستقیم زبان با عقل و این‌که زبان، ترجمان عقل است، از عقلی که خاستگاه

۴۶ — مجله‌ی حافظ پژوهی، سال ۲۳، شماره‌ی ۲۴ (دوره‌ی جدید، شماره‌ی ۳)، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

زبان ایرانی - افلاطونی است نیز می‌توان به «عقل ایرانی - افلاطونی» یا «خرد» در بیشتر کاربردهای حکیم فردوسی و در نگاه حافظ به «خرد رندانه» تعبیر کرد. این خرد یا این عقل، گذشته از توانایی استدلال برهانی حقایق که از طریق آموزش حاصل می‌شود، توانایی شهود (دریافت مستقیم) حقایق را نیز خواهد داشت. شهود، معلول دو عامل است:

آموزش (تعلیم و تعلم) و تصفیه و تزکیه. چگونه تزکیه و تصفیه صورت می‌گیرد؟

در ادب پارسی از دو روش در تزکیه و تصفیه و تبدیل عقل استدلال‌گر یونانی - ارسطویی به عقل توانای شهود، عقل ایرانی - افلاطونی یا خرد رندانه یا خرد عشق سخن رفته است. این دو روش در بنیاد با یکدیگر مغایرت ندارد. شاید بتوان گفت دو نحوه‌ی عملکرد است که به یک نتیجه می‌انجامد:

**الف.** عملکرد شریعتی: چنان است که عقل استدلال‌گر از طریق به دست آوردن «ایمان دینی» تزکیه می‌شود و به عقل شهودگر تحول می‌یابد. این نحوه‌ی عملکرد، آنگاه توصیه می‌شد که شعر پارسی از مرحله‌ی ظاهرگرایی و توصیف طبیعت (سبک خراسانی) به نخستین مرحله‌ی باطن‌گرایی از طریق شریعت‌گرایی گام نهاد و بر شعر شریعت‌گرایانه تأکید می‌شد. به قول نظامی: شعر باید در خدمت شرع باشد و به طرح حقایق و معانی دینی بپردازد:

تا نکند شرع، تو را نامدار	نامزد شعر مشو زینهار
شعر تو را سدره نشانی دهد	سلطنت ملک معانی دهد
شعر تو از شرع بدانجا رسد	کز کم‌مرت سایه به جوزا رسد

(نظامی، ۱۳۷۸: ۴۳)

به تعبیر سنایی، عقل (عقل استدلال‌گر) آنگاه آدمی را اسیر نمی‌سازد و به رستگاری می‌رساند که رنگ دینی و ایمانی نیز بیاید و در «دبیرستان الرحمن» درس ایمان بخواند:

عقل اگر خواهی که ناگه در عقیده‌ت ننگند گوش گیرش در دبیرستان الرحمن درآ

(سنایی، ۱۳۶۲: ۱۸۹)

و چون عقل در «دبیرستان الرحمن» یعنی در مکتب قرآن، آموزش ایمان دید، به عقلی تبدیل می‌شود که سنایی آن را می‌ستاید؛ عقل ایرانی - افلاطونی:

عقل تا پیشگوی فرمان است      سخنش هم‌قربین قرآن است  
 ای چو عقل از کل موجودات فرد      ای جوان از تو سپهر لاجورد  
 نزد من قبله دوست: عقل و هوی      هر چند زین هر دو بگذری ترفند  
 (سنایی، ۱۳۲۹: ۲۹۸)

ب. عملکرد طریقتی (عاشقانه): چنان است که عقل استدلال‌گر که در اصطلاح حافظ از آن به عقل یا خرد خام تعبیر می‌شود، از طریق بی‌خودی و سرمستی و به قول حافظ از طریق برون عقل، به میخانه که آن نیز به معنی دست‌یافتن به سرمستی و بی‌خودی است، تحویل کیفی یابد و به توانایی شهود دست پیدا کند:

این خرد خام به میخانه بر      تا می لعل آورش خون به جوش  
 (حافظ، ۱۳۸۷: ۲۴۴)

خرد در زنده‌رود انداز و می نوش      به گلبانگ جوانان عراقی  
 (همان: ۳۴۸)

«دیوانه‌شدن عقل» که در ابیاتی از دیوان خواجه شاهد آنیم نیز، بیانگر همین تحول کیفی است:

عقل دیوانه شد آن سلسله مشکین کو      دل زما گوشه گرفت ابروی دلدار کجاست  
 (همان: ۱۰۶)

چنین است «سوختن خانه‌ی عقل با آتش میخانه»:  
 خرقه‌ی زهد مرا آب خرابات ببرد      خانه‌ی عقل مرا آتش میخانه بسوخت  
 (همان: ۱۰۵)

## ۱.۲.۲. علل پذیرش زبان هنری

مردم روزگار ما، در سراسر جهان، نه تنها آماده‌ی شنیدن با این زبانند که تشنه‌ی شنیدن آن هستند؛ به‌ویژه آنگاه که این زبان، حامل پیام‌های انسانی باشد. این پذیرش، اولاً، امری

است طبیعی که هر آنچه عاطفی باشد یا حال و هوای عاطفی داشته باشد نسبت به زبانی که سخنگوی عقل و تجربه است، پذیرفتنی‌تر و دلپذیرتر است. نفوذ هنر از شعر تا سینما در انسان، مثبت مدعای ماست. ثانیاً، پذیرفتن طبیعی زبان هنری را به خستگی‌ها و سرخوردگی‌های انسان از زندگی خسته‌کننده‌ی صرفاً مادی، بیفزاید. سپس شاهد میزان تأثیر هنر و زبان هنری و پذیرش آن از سوی خستگانی باشید که به قول خواجه «طلب باشد و قوت نبود» (همان: ۲۰۵). در این ماجرا رازی نهفته است؛ رازی که بزرگان ایران‌زمین، از جمله حافظ از آن آگاه بوده‌اند و با زبان هنری، که زبان ایرانی - افلاطونی یا زبان رندانه نام دارد و از سرچشمه‌ی خرد رندانه سیراب می‌شود، با مردم سخن می‌گویند و پیام‌های خود را با این زبان به گوش مردم می‌رسانند. آنان می‌دانند که زبان یونانی - ارسطویی برآمده از عقل و تجربه، ارجمند است و قرن‌ها یگانه‌تاز میدان بوده است و همچنان در جای خود ارجمند است؛ اما بدین نکته‌ی باریک‌تر از مو نیز توجه داشته‌اند که اگر با آن زبان، زبان علمی - عقلی (زبان یونانی - ارسطویی) می‌توان به تبلیغ غذای جسم پرداخت، تبلیغ غذای روح انسان، نیازمند زبان دیگری است: زبان هنری، زبان رندانه‌ی ایرانی؛ زیرا مردم خسته از سلطه‌ی ماشین و عوارض آن، چه در غرب به‌راستی صنعتی و ماشینی، چه در جهان ما که صنعتی نشده، مردم از آسیب‌های حکمرانی ماشین خسته‌اند، زبانی دیگر باید و بیانی دیگر. زبانی که حامل پیام عشق و مهربانی باشد؛ زبانی که از معنویت و انسانیت خبر دهد.

تاریخ فلسفه گواه این معناست که موازی با تحولات صنعتی و سود و زیان به‌بارآمده از آن، پس از جنبش موسوم به «نوزایی (رنسانس)» در اروپا، به تدریج زبان یونانی - ارسطویی، جای خود را به زبان ایرانی - افلاطونی یا زبان هنری داد. «نبرد روان‌شناسی علیه فیزیک» هم که ویل دورانت از آن سخن می‌گوید، محصول همین روزگار و همین دوران است. نفوذ بزرگان ادب ایران‌زمین در اروپا، نفوذ خیام، حکایت «از سعدی تا آراگون» یعنی ماجرای دلپذیر تأثیر سعدی بر نویسندگان و سخنوران فرانسه یا «تأثیر ادبیات فارسی در ادبیات فرانسه» (رک. حدیدی، ۱۳۷۳: سراسر اثر) و نفوذ و تأثیر حافظ



بر گوته و نیز ادبیات آلمان (رک. نکوروح، ۱۳۹۱: ۲۹۵-۳۲۰) نیز در همین دوران (عصر جدید) صورت می‌پذیرد. گوته زیر تأثیر ترجمه‌ی غزل‌های حافظ، چنان برانگیخته می‌شود و به وجد می‌آید که آرزو می‌کند بتواند مثل حافظ بسراید یا دست کم به حریم او نزدیک شود و سرانجام دیوان شرقی را می‌سراید.

**الف. چگونگی گفتن و موسیقی کلام:** از جمله عوامل مؤثر در چگونگی گفتن، موسیقی کلام و آهنگ سخن است. چنین به نظر می‌آید که تأثیر گوته از معانی بلند سخن حافظ یا به اصطلاح از «چه گفتن» حافظ، بوده است که البته قابل انکار نیست، اما اولاً، فراموش نکنیم که آن معانی بلند را دیگران هم، پیش از حافظ و پس از حافظ، گفته بودند و گوته هم یکسره از آنها بی‌خبر نبود. آیا جز این است که «خوش اداکردن حکایت دل» از سوی حافظ و به عبارتی دیگر «چگونگی گفتن حافظ» بود که آن همه شور و شر در گوته برانگیخت؟ ثانیاً، به یاد دارم که دوستی شیرازی از خاطرات روزگار تحصیل خود در آلمان، در محفلی چنین می‌گفت: در خانه‌ای اتاق گرفته بودم. پیرمردی که مالک خانه بود، با همسرش در طبقه‌ی پایین زندگی می‌کردند و من در طبقه‌ی بالا. این زن و شوهر، شیفته‌ی فرهنگ و ادب ایران بودند. به همین سبب کمتر از اندازه‌ی معمول، از من اجاره می‌گرفتند و چون فهمیدند که من شیرازی‌ام، باز هم از میزان اجاره کاستند. این دو گاه‌گاه، به اتاق من می‌آمدند و از من می‌خواستند که برایشان غزل‌هایی از حافظ بخوانم. من می‌خواندم و آنان با شوق و شور و شعفی، که به وصف در ننگجد، گوش می‌دادند. روزی از آنان پرسیدم: کجا و کی زبان فارسی را آموختید و با ادب فارسی آشنا شده‌اید؟ و آنان پاسخ دادند که زبان فارسی نمی‌دانند! و چون حیرت‌زده پرسیدم: پس از این خواندن و آن گوش‌دادن، آن هم با همه شور و شوق، چه بهره‌ای می‌برند؟ پاسخ دادند: آهنگ سخن حافظ و موسیقی کلام او لذت‌آفرین است؛ از این آهنگ و این موسیقی لذت می‌بریم.

آیا آهنگ سخن و موسیقی کلام با «چگونگی گفتن» پیوند ندارند؟ و آیا حافظ، که موسیقیدان بزرگی هم بوده است (رک. ملاح، ۱۳۵۰: ۶-۱۱)، موسیقی‌دانش بر چگونگی گفتنش تأثیر نهاده و سخنش را به لحاظ آهنگین بودن، قطع نظر از محتوا، مؤثرتر نساخته

۵۰ — مجله‌ی حافظ پژوهی، سال ۲۳، شماره‌ی ۲۴ (دوره‌ی جدید، شماره‌ی ۳)، پاییز و زمستان ۱۳۹۹  
است؟ وقتی «چگونه گفتن» حافظ و موسیقی کلام او، آن پیرزن و پیرمرد آلمانی را به  
وجد می‌آورد، پیداست که گوته، باز هم قطع نظر از معنا و محتوای سخن، از «چگونه  
گفتن» حافظ و از موسیقی کلام او — که با چگونه گفتن پیوندی ناگسستنی دارد — تا چه  
پایه به وجد آمده و تأثیر پذیرفته است.

ب. چگونه گفتن و طنز: در کنار موسیقی کلام، عنصر طنز نیز در «چگونه گفتن»  
نقشی بنیادین دارد. در توضیح و تبیین «چگونه گفتن» یک نویسنده یا یک شاعر، این  
پرسش را نیز می‌توان طرح کرد که چگونه سخن می‌گوید: به جد یا به هزل، یا به طنز.  
من از سال‌ها پیش بدین باور رسیده‌ام که نه تنها ایهام — چنان‌که حافظ‌شناسان گفته‌اند —  
خصیصه‌ی اصلی شعر حافظ است (رک. مرتضوی، ۱۳۸۴: ۴۵۵) که طنز نیز خصیصه‌ی  
بنیادین شعر این شاعر بزرگ به‌شمار می‌آید (رک. شمیسا، ۱۳۹۱: ۲۱۲؛ دادبه، ۱۳۶۵: ۳۱۰ —  
۳۱۵) و حافظ از راه به‌کارگیری ایهام و طنز، به‌عنوان دو ویژگی بنیادین سخن خود، چنان  
سخن می‌گوید که مؤثرتر از آن ممکن نیست؛ بنگرید:

نشان اهل خدا عاشقی است با خوددار که در مشایخ شهر این نشان نمی‌بینم  
(حافظ، ۱۳۸۷: ۲۸۸)

مرکز سخن، تعبیر ایهام‌آمیز و طنز‌آمیز «با خوددار» است:

— با خود دار، عشق را یعنی عاشق باش.

— باخود دار، این معنی را یا این راز را که نشان اهل خدا عاشقی است و در مشایخ  
شهر این نشان نیست! و این وجه از معنای ایهام‌آمیز تعبیر «باخوددار» همراه است با طنزی  
ظریف و نهفته که اساساً طنز، به‌طور عام و طنز حافظ، به‌طور خاص، نهفته است؛ زیرا،  
آشکارایی و به تعبیر مناسب‌تر «دریدگی» صفت هزل و هجو است، نه طنز. طنز حافظ  
در برخورد نخستین خود را نشان نمی‌دهد. مثل:

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

(همان: ۱۶۴)

بلکه غالباً نهفته است و باید که چنین باشد؛ مثل:

صوفی از پرتو می راز نهانی دانست گوهر هر کس از این لعل توانی دانست  
(همان: ۱۱۹)

و ابیاتی از این دست. این گونه سخن گفتن که بی گمان حد همه کس نیست، نه تنها بر مردم ایران، که با حافظ، گذشته از آرمان‌های مشترک، درد و رنج‌های مشترک نیز دارند، تأثیر می‌گذارد که بر مردم جهان، نه تنها جناح رنج‌کشیدگان، که بر جناح برخوردار از رفاه نسبی نیز اثر می‌کند. آخر وقتی گوته، نخستین متفکری باشد (در غرب) که به طنز حافظ راه می‌برد و این خصیصه‌ی مهم شعر خواجه را می‌شناسد، آن هم از طریق مطالعه‌ی ترجمه‌ی اشعار حافظ (رک. نکوروح، ۱۳۹۱: ۳۰۲-۳۰۳) بی‌گمان، امروز، پس از آن‌همه تحقیق در زمینه‌ی حافظ‌شناسی، در غرب، فهم زبان و بیان طنزآمیز حافظ، در آن دیار، دور از ذهن نیست. چنین است که «چگونه گفتن» حافظ و دیگر بزرگان حکمت و ادب ایران در مردم، اعم از مردم ایران و دیگر نقاط جهان تأثیر می‌گذارد و به تعبیر دیگر بر تأثیر سخنان الهی و انسانی آنان می‌افزاید و این سخن خواجه راست‌تر از راست می‌آید که:  
گر سنگ از این حدیث بنالد عجب مدار صاحب‌دلان حکایت دل خوش ادا کنند  
(حافظ، ۱۳۸۷: ۱۹۹)

### ۳. نتیجه‌گیری

انسان با نگاهی، همیشه معاصر است. این سخن بدین معناست که انسان در همه‌ی دوران‌ها آرمان‌ها و آرزوهایی دارد که می‌توان از آن‌ها به آرمان‌های انسانی تعبیر کرد. چنان‌که فی‌المثل انسان در همه‌ی دوران‌ها، دوستدار عدالت و تساوی بوده و آرزوی تحقق این فضایل را داشته است یا صلح را می‌پسندیده و از جنگ و خونریزی بیزار بوده است. این گونه فضایل که با تفصیلی نسبی از آن‌ها سخن گفتیم، از جمله برجسته‌ترین و ضروری‌ترین آرمان‌ها و نیازهای انسانی در تمام دوران‌هاست و چنین است که چون این پیام‌ها، با بیانی هنری و مؤثر به گوش انسان دردمند جست‌وجوگر برسد، با همه‌ی وجود می‌پذیرد. این، از آن روست که هنر، بهترین و مؤثرترین عامل تأثیر است و این عامل مؤثر، اگر محتوایی اثرگذار را باخود همراه

۵۲ ————— مجله‌ی حافظ پژوهی، سال ۲۳، شماره‌ی ۲۴ (دوره‌ی جدید، شماره‌ی ۳)، پاییز و زمستان ۱۳۹۹  
کند، نه فقط بر تأثیر آن می‌افزاید که تأثیری جادویی می‌یابد و سخن حافظ دارای چنین تأثیری  
است؛ تأثیری جادویی بر انسان، انسان همه‌ی دوران‌ها.

### منابع

- ابن سینا، ابوعلی. (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات*. همراه با شرح امام فخر رازی و خواجه  
نصیر طوسی، ج ۱، قم: البلاغه.
- (۱۹۹۳م). *الاشارات و التنبيهات*. همراه با شرح امام فخر رازی و خواجه  
نصیر طوسی، به کوشش سلیمان دنیا، ج ۲، بیروت: مؤسسه نعمان.
- اقبال لاهوری، محمد. (۱۳۶۶). *کلیات اشعار فارسی*. تصحیح محمود علمی (م. درویش)،  
تهران: جاویدان.
- بهار، محمدتقی. (۱۳۸۷). *دیوان اشعار*. تهران: نگاه.
- بیهقی، ابوالفضل (۱۳۵۰). *تاریخ بیهقی*. به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد: دانشگاه.
- پایا، علی. (۱۳۷۴). *فلسفه‌ی تحلیلی، مسائل و چشم‌اندازها*. تهران: طرح نو.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد. (۱۳۷۸). *غررالحکم و دررالکلم*. شرح هاشم رسولی، تهران: دفتر  
نشر فرهنگ اسلامی.
- جرجانی. (۱۳۰۶ق). *التعریفات*. مصر: بی‌نا.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۷). *دیوان*. به کوشش محمد قزوینی-قاسم غنی، تهران:  
اساطیر.
- حدیدی، جواد. (۱۳۷۳). *از سعدی تا آراگون*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- دادبه، اصغر. (۱۳۶۵). «شرحی بر حافظ پیراسته از لطافت‌ها». در: *درباره‌ی حافظ*، برگزیده  
*مقاله‌های نشر دانش (۲)*، به کوشش نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- (۱۳۷۳). *حافظ و مزارعی (مقدمه‌ی مفهوم زندگی در شعر حافظ)*. ترجمه  
کامبیز محمودزاده، با مقدمه و ویرایش اصغر دادبه، تهران: کویر.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۴). «ماجرای پایان‌ناپذیر می در شعر حافظ». در: *نامه شهیدی*، به

کوشش علی اصغر محمدخانی و حسن‌سید عرب، تهران: طرح نو.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). «نظریه‌ی اخلاقی-ایرانی کم‌آزاری و تجلی آن در آراء برخی از

متفکران و شاعران». *فصلنامه‌ی جستارهای ادبی*، تهران، سال ۲، شماره‌ی ۵، صص ۵۲-

۸۰.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). «خرد ایرانی». در: *خرد، حقیقت، مدرنیته*، به کوشش محمد صادقی،

تهران: آرتامیس.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۱ الف). «فال حافظ». در: *حافظ (زندگی و اندیشه)*، تهران: مرکز

دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۱ ب). «مکتب حافظ، مکتب رندی». در: *حافظ (زندگی و اندیشه)*،

تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

دورانت، ویل. (۱۳۳۵). *تاریخ فلسفه*. ترجمه عباس زریاب‌خویی، تهران: کتابخانه‌ی

دانش.

دهخدا، علی اکبر. (۱۳۳۹). *لغت‌نامه‌ی دهخدا*. زیر نظر محمد معین، تهران: چاپ سیروس.

سعدی، مصلح‌الدین. (۱۳۶۲). *کلیات*. به کوشش محمدعلی فروغی، تهران: امیرکبیر.

سنایی، مجدودبن آدم. (۱۳۲۹). *حدیقه‌الحقیقه فی آداب‌الشریعه*. به کوشش محمدتقی

مدرس رضوی، تهران: چاپخانه‌ی سپهر.

\_\_\_\_\_ (۱۳۶۲). *دیوان اشعار*. به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران: سنایی.

شمیسا، سیروس. (۱۳۹۱). «سبک حافظ». در: *حافظ (زندگی و اندیشه)*، به اهتمام اصغر

دادبه، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

فخر رازی، محمدبن عمر. (۱۹۶۶). *المباحث‌المشرقیه فی علم‌الاهیات والطبیعات*. تهران:

مکتب‌الاسدی.

فرخی یزدی، محمد. (۱۳۹۱). *دیوان*. به کوشش حسین مسرت، تهران: مولی.

فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۷). *شاهنامه*. بر پایه‌ی چاپ مسکو، ج ۱ و ۲، تهران: هرمس.

۵۴ \_\_\_\_\_ مجله‌ی حافظ پژوهی، سال ۲۳، شماره‌ی ۲۴ (دوره‌ی جدید، شماره‌ی ۳)، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

مرتضوی، منوچهر. (۱۳۸۴). مکتب حافظ. تبریز: ستوده.

مصاحب، غلامحسین. (۱۳۴۵). *دائرةالمعارف فارسی*. تهران: فرانکلین.

ملاح، حسینعلی. (۱۳۵۰). *حافظ و موسیقی*. تهران: وزارت فرهنگ و هنر.

منشی، نصرالله. (۱۳۸۴). *کلیله و دمنه*. به کوشش مجتبی مینوی، تهران: امیرکبیر.

مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۶۰). *فیه ما فیه*. به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر،

تهران: امیرکبیر.

\_\_\_\_\_. (۱۳۸۴). *مثنوی معنوی*. از روی نسخه تصحیح‌شده‌ی نیکلسن،

تهران: میلاد.

\_\_\_\_\_. (۱۳۸۶). *مثنوی معنوی*. از روی نسخه تصحیح‌شده‌ی عبدالکریم

سروش، ج ۲، تهران: علمی و فرهنگی.

نکوروح، حسن. (۱۳۹۱). «ترجمه‌ی آلمانی اشعار حافظ». در: *حافظ (زندگی و اندیشه)*،

به اهتمام اصغر دادبه، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

H. Bergson. (1912). *An Introduction to Metaphysics*. Trans. T.

E. Hulme. UNK: The Knickerbocker Press.

\_\_\_\_\_. (1944). *Creative Evolution*. Trans. A. Mitchell. New York:

Random House.