

از کوچهٔ رندان

دربارهٔ زندگی و اندیشهٔ حافظ

دکتر عبدالحسین زرین کوب





از كوچه رندان

درباره زندگي و اندیشه حافظ

نوشته

دکتر عبدالحسین زرین کوب





این کتاب با تسهیلات حمایتی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به چاپ رسیده است.
خیابان انقلاب مقابل دانشگاه تهران شماره ۱۳۹۲ تلفن ۶۴۶۸۹۳۸

از کوچه زندان

زرین کوب، عبدالحسین

چاپ نهم: تابستان ۱۳۷۴

حروفچینی: سینا (قانعی)

چاپ: چاپخانه مهارت

تیراژ: ۴۴۰۰ نسخه

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
نه	درباره نویسنده
یازده	مقدمه
۱	۱. شهر رندان
۱۳	۲. فیروزه بواسحقى
۳۱	۳. میان مسجد و میخانه
۴۳	۴. رند و محتسب
۵۶	۵. سرود زهره
۷۲	۶. سخن اهل دل
۹۰	۷. رؤیا و جام جم
۱۱۰	۸. دو رند
۱۲۷	۹. رند در بن بست
۱۴۴	۱۰. در دیر مغان
۱۵۸	۱۱. از میکده بیرون
۱۷۶	۱۲. عشق، کدام عشق؟
۲۰۳	یادداشتها
۲۵۹	کتابنامه گزیده
۲۶۷	فهرست راهنما
۲۷۷	فهرست کتابها و مجلات

دیباچه

اینکه تعداد کثیری از غزلیات دیوان خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی معروف به لسان‌الغیب و حتی به زعم بعضی تمامت آنها، در آنچه از الفاظ و اشارات سنتی غزل فارسی در آنها هست ناظر به معانی رمزی و کاشف از تجارب روحانی است امری است که امروز محققان ما را در آن باب مجال تردید نیست. کثرت و تکرار این گونه معانی در کلام خود خواجه و حتی در سخن بعضی معاصرانش چون خواجه‌جوی کرمانی و سلمان ساوجی در آنچه از غزلیات آنها باقی است وجود اینگونه معانی و افکار را در غزل عصر وی همچون نشانه‌ای از پیدایش و توسعه تدریجی نوعی سنت مقبول در نزد شاعران آن عصر نشان می‌دهد که سابقه آن البته به روزگار عراقی و مولانای روم و عطار و سنایی می‌رسد و ذوق خاصی به شعر حافظ و بعضی معاصران او می‌بخشد.

بعلاوه فحص و تحقیق در آنچه از احوال خواجه و از فحوای اقوال خود او یا معاصرانش برمی‌آید نیز تبصر او را در لطایف عرفان و دقایق حکمت، آنگونه که در تعالیم و مواجید مشایخ اهل عصر در فارس و خارج از آن رایج بوده است معلوم می‌دارد و از قراین برمی‌آید که به هر حال لطایف فتوحات امثال شیخ محیی‌الدین بن عربی و اشارات شیخ روزبهان بقلی شطاح فارس و آنچه ائمه کلام و حکمت و بلاغت در تفسیر لطایف قرآن کریم در آن ایام تقریر می‌کرده‌اند از خاطر کنجکاو و ذهن تیزبین این فرید عصر که حافظ کتاب مبین هم بوده است مستور نبوده است. از اینجا پیداست که بدون توجه به این جنبه از معانی عرفانی درک تمام لطایف غزلیات خواجه ممکن نیست اما احاطه بر جمله معارف و حکمی هم که این لطایف مبنی بر آنهاست در حوصله دانش و ادراک تمام دوستداران شعر خواجه نمی‌تواند باشد و جز راز آشنای اهل معرفت را نفوذ به ماورای قلمرو تعبیرات و اشارات وی ممکن نیست.

با این حال کسانی هم که مجال ورود به آن اقلیم را ندارند از لطایف عبارات و دقایق اشارات منظوی در ظاهر کلام وی نیز بی بهره نمی‌مانند و بدینگونه عارف و عامی هر یک در حد وسع و فهم خویش از سخن وی ذوق می‌یابند و التذاذ و تمتع حاصل می‌کنند. از همین روست که بعضی شارحان دیوان هم ورای لطایف حکمی و عرفانی کلام، دقایق ظاهری سخن خواجه را نیز در خور تفسیر و تحقیق دقیق یافته‌اند و به مجرد تفسیر عرفانی آن اکتفا نکرده‌اند.

از این گذشته، در مورد تعداد قابل ملاحظه‌ای از غزلیات خواجه هم انعکاس حوادث و انقلابات عصر مشهود است، و شک نیست که تمام دیوان در یک زمان و تحت تأثیر عامل واحدی به وجود نیامده است. گذشته از تفاوت مراتب احوال، حوادث و سوانح فردی و اجتماعی عصر حیات شاعر هم در این سخنان انعکاس دارد و از اینجاست که بدون نفوذ در زندگی و عصر شاعر ادراک تمام زوایای افکار و اشارات او حاصل نمی‌شود و همین معنی است که در این کتاب جستجوی اندیشه حافظ را بر پژوهش در احوال حیات او متوقف داشته است.

به هر تقدیر، آنچه امروز آن را حافظ شناسی می‌خوانند هنوز در آغاز راه است و ناچار هرچه را در طرح این کتاب به بررسی درنیامده باشد دیگر رهروان این طریق جبران خواهند کرد. جای افسوس است که در حال حاضر حتی نسخه مصحح جامعی از دیوان که در صحت و اتقان آن جای بحث و تردید نباشد در دست نیست و با وجود نشر متن‌های انتقادی و شبه انتقادی متعدد که حتی در سالهای اخیر از دیوان خواجه عرضه شده است هنوز دست یافتن به نسخه منقح نهایی دیوان کاری است که حصول آن در گرو آینده است. این نیز، اسباب آماده طلب می‌کند و از آنجمله تبحر در معارف عصر حافظ و در ادب رایج دوران اوست. علاوه بر آن، قریحه نقد و وقوف درست بر دقایق نقد متون می‌خواهد و در تمام این موارد نیز، معنی دیگر است و دعوی دیگر - که نه هر کس ورقی خواند معانی دانست.

مرداد ماه ۱۳۶۶

درباره نویسنده

۵۰ عبدالحمین زرین کوب به سال ۱۳۰۱ شمسی در بروجرد به دنیا آمد. سالهای عمر او تا به امروز با کتاب و درس و تحقیق و تألیف و سفرهای علمی متعدد به هند و پاکستان و اتحاد جماهیر شوروی، و کشورهای عربی و ممالک اروپایی و ایالات متحده آمریکا گذشته است. وی دو سال در دانشگاههای کالیفرنیا و پرینستون درس داده و اکنون در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران و دانش سرای عالی مشغول افاضه است. ۵۱

زمینه اصلی کار زرین کوب نقد ادبی و مطالعه در فرهنگ اسلامی است. وی با تبحر در زبان فارسی و تسلط بر زبان و ادبیات عرب و آشنایی به چند زبان زنده اروپایی تاکنون آثاری پرارزش چون نقد ادبی (۱۳۳۸)، تاریخ ایران بعد از اسلام (۱۳۴۳)، دو قرن سکوت (۱۳۳۰، چاپ چهارم ۱۳۵۲)، ارزش میراث صوفیه (۱۳۴۴، نشر سوم ۱۳۵۳)، بامداد اسلام (۱۳۴۶، نشر دوم ۱۳۵۴)، شعر بی دروغ، شعر بی نقاب (۱۳۴۶)، با کاروان حله (۱۳۴۷)، تکدرخت (۱۳۴۷)، کارنامه اسلام (۱۳۴۸)، یادداشتها و اندیشهها (۱۳۵۱)، فرار از مدرسه (درباره زندگی و اندیشه ابوحامد غزالی) (۱۳۵۳)، نه شرقی، نه غربی - انسانی (۱۳۵۴)، تاریخ در ترازو (۱۳۵۴)، منتشر ساخته است.

مقدمه

اینجا از کوچه رندان چه می‌جویم؟ راه تازه‌ای به شناخت حافظه جایی که در مسجد و خانقاه ردپایی از وی باقی نمانده باشد نشانش را شاید در کوچه رندان بتوان یافت. اما کسی که می‌گوید «حافظم در مجلسی دردی کشم در محفلی»، آن اندازه زرنگی دارد که در کوچه رندان هم خود را از چشمهای کنجکاو بوالفضولان پنهان دارد. با این همه تحقیق که در احوال وی کرده‌اند، با این همه تفسیر که بر اشعارش نوشته‌اند، هنوز که می‌داند وقتی وی از عشق و شراب صحبت می‌کند مقصودش شوق و مستی اهل راز است یا شراب و شاهد شیراز؟ در شعر او همه چیز رنگ ابهام دارد و رنگ اسرار. اما تا وقتی که او را جز در این غزلها نمی‌توان جست، در شناخت او این نقطه استفهام باقی خواهد بود. با اینهمه، اگر جویندگان دیگر در مسجد و خانقاه رد او را گم کرده‌اند، آیا نمی‌توان در جستجوی او، به کوچه رندان نیز نومیدانه سرکشید؟ البته که می‌توان. مشکل آن است که از این کوچه بتوان به سلامت گذشت و اگر رندان راستین را درین کوچه پراسرار نتوان شناخت، بیم آن هست که نتوان به سلامت از آن عبور کرد. بعلاوه در کنار این رندان شهر باید سایه حافظ را درست تشخیص داد. سایه واقعی او را، اما این سایه لغزنده را نمی‌توان صید کرد. در واقع شاعر شیراز، در یک عمر که به پیرانه سر نیز رسید، چنان رندانه زیست که نه ردپای درستی از خود باقی گذاشت نه سرگذشتی که سایه او باشد آن روشنی که یک اثر هنری را آینه احوال هنرمند می‌کند در شعر او نیست و از سرگذشت او نیز آن قدر کم در شعرش رسوب کرده است که نمی‌توان از خلال این اشعار سیمای واقعی او را به درستی طرح کرد. نه نامه‌ای از او در دست هست نه یادداشت روزانه‌ای.

تاریخنویسان عصر از شرح جنایات نام آوران هرگز به احوال دیگران نمی پرداخته اند. روایات تذکره نویسان هم در این باب نه کهنه است و نه اعتماد کردنی. بیشتر قصه هایی است که فقط طبع افسانه جوی خیالپرستان را قانع می کند و ظاهراً آن همه را بر ساخته اند تا بعضی نکته های مبهم و اسرار آمیز را که در شعر وی هست تفسیر کرده باشند. اما از این اشعار نیز نمی توان چیز درست و روشنی به دست آورد. گویی شاعر شیراز از خلال این اشعار بلورین خویش چنان گذشته است که مثل یک جویبار صاف آرام هیچ رسوبی از خود باقی ننهاد. با چنین احوالی چگونه می توان سایه گریزان این رند جهانسوز را در کوچه رندان به دام انداخت؟

به قدیمترین شعری که در دیوانش هست یک قطعه ظریف و طیبت آمیز است در باب استر گمشده وی، که شاعر جوان شیراز در روزگار جلال الدین مسعودشاه - و به هر حال پیش از سال ۷۴۳ ه ق که سال وفات این پادشاه است - جرئت کرده بود آن را در خواب درون اصطبل سلطنتی بیابد. شاید نیز استری از وی گم نشده بود و شاعر - برای یک تقاضا، و عرض حال - در این قطعه خویش فقط حسن طلبی به کار برده بود. اگر در این هنگام شاعر جوان اندکی بیش از بیست سال داشته است می بایست در حدود ۷۲۰ ه ق به دنیا آمده باشد. در این صورت هنگام مرگ - سال ۷۹۲ ه ق - لابد هفتاد سالی داشته است یا بیشتر. بعضی تذکره نویسان عمر وی را شصت و پنج سال نوشته اند که ظاهراً مأخذ درستی ندارد. در صحت آنچه راجع به زندگی وی در روایات دولتشاه، جامی و میرخواند آمده است، هم به سبب فاصله زمانی که با حیات شاعر دارند، جای شک هست و هم به سبب افسانه آمیز بودنشان. از مأخذ قدیمتر هم که در دست هست جز نقل و ضبط پاره ای ابیات یا غزلهای وی - بعضی اوقات حتی بدون ذکر گوینده - چیزی به دست نمی آید و فایده ای که از قدیمترین آنها حاصل می شود شاید به دست آوردن چند غزلی باشد از آنچه بی شک ده دوازده سالی قبل از مرگ شاعر سروده شده و مشهور بوده است. از خود دیوان هم پاره ای اشعار را می توان یافت که با حوادث و نام آوران عصر ارتباط دارند و از این راه شاید بتوان تاریخ تقریبی آنها را معین کرد. بررسی در ترتیب تاریخی غزلها و تعیین اینکه هر غزل با کدام یک از ادوار حیات شاعر ارتباط دارد البته شرط هر تحقیق دقیقی است، اما گه گاه نیز دشواریهایی دارد که به آسانی نمی توان حل کرد (از جمله در غزلی واحد شاعر یک جا از «قد خمیده خویش» که نشان پیری است صحبت می کند و جای دیگر در

همان غزل از «عشق و شباب و رندی» و بدین گونه پژوهنده را سرگردان می‌کند که این غزل را باید مربوط به دوران پیری شاعر شمرد یا به عهد عشق و شباب و رندی؟ بدون شک اینکه عشق و شباب مربوط به معشوق باشد و قد خمیده مربوط به عاشق قابل قبول نیست چرا که حافظ لااقل از همشهری هشیار خویش سعدی رند کار افتاده باید این اندازه آموخته باشد که وقتی او با قد خمیده که دارد به صحبت جوانان مایل است نمی‌تواند جوانی را که در «عشق و شباب و رندی، مجموعه مراد» را دارد به صحبت یک پیر دعوت کند. در این صورت باید تصور کرد که صحبت از قد خمیده او، یا در پیری به این غزل الحاق شده است یا در همان جوانی، و تنها به خاطر یک قیافه مناسب - کمان. این نکته دشواری را که در تنظیم تاریخی دیوان - یا لااقل قسمتی از آن - هست نشان می‌دهد و تنها یک راه باقی می‌ماند که عبارت باشد از تکیه کردن بر آنچه به حوادث و اشخاص اشارت دارد و این کار، که بعضی اهل تحقیق بدان گراییده‌اند، بی‌شک کمک بسزایی خواهد کرد در فهم شعر و زندگی حافظ. اما آنچه این کار را دشوار می‌کند وضع نابسامان دیوان است و دشواریهایی که درباره اصالت الفاظ و عبارات آن هست. آن گونه که از مقدمه قدیم دیوان برمی‌آید دیوان او سالها بعد از مرگ شاعر جمع شد. با اینهمه از نسخه‌های کامل و موجود دیوان هیچیک نیست که در زمان حیاتش نوشته شده باشد. قدیمترین نسخه‌ها تقریباً بیست سالی بعد از مرگش نوشته شده است و نسخه‌ای کامل نیست. با این همه چاپهای گوناگون نیز که در این سالها از دیوان وی کرده‌اند هنوز تنها نسخه‌ای که می‌تواند مرجع یک تحقیق واقع شود همان است که محمد قزوینی چاپ کرده است و دکتر قاسم غنی. نسخه‌ای که دکتر پرویز خانلری نشر کرده است با آنکه از آنچه اساس طبع قزوینی است قدیمتر است گزیده‌ای بیش نیست و با وجود قدمت آن، این اندیشه درباره آن به خاطر می‌آید که وقتی یک کاتب این جرئت را به خود بدهد که از مجموعه غزلیات شاعر مقداری را به میل و سلیقه خود انتخاب کند و غزلیات با ابیاتی را حذف کند آیا اطمینان هست در ابیات و الفاظ اصل به میل خود تصرف نکرده باشد. در باب غالب نسخه‌های دیگر نیز که این اواخر منتشر شد همین ملاحظه هست. در این صورت بعضی ضبطهای این نسخه‌ها، با آنکه شاید بر ضبط چاپ قزوینی هم ترجیح دارد، نمی‌تواند محقق را قانع کند. ناچار، تا یک نسخه جامع قدیمتر و دقیقتر نشر نشده است باید فقط بر طبع قزوینی اعتماد کرد - نه چیز دیگر -

با آنکه این چاپ قزوینی هم یک چاپ انتقادی دقیق نیست. یک مشکل دیگر عبارت است از بیان شاعر که در بعضی موارد چنان مبهم و اسرارآمیز می‌نماید که هیچ نمی‌توان آن را بر ظاهر حمل کرد. درست است که در پاره‌ای اشعار اشارات مبهم به اوضاع و احوال عصر هست و در بعضی جاها نیز ممدوح را با اوصاف معشوق یاد کرده است و بسا که معشوق او جز یک پادشاه یا وزیر وقت کسی دیگر نیست، اما در بسیار جاها نیز زبان ایهام‌آمیز است و رندانه. چنانکه کلام وی را نمی‌توان به آنچه از ظاهر آن مفهوم است حمل کرد. از این روست که از قدیم، شارحان دست به تأویل شعر وی زده‌اند و گه‌گاه آن را ترجمان اسرار و افکار صوفیه ساخته‌اند. درست است که انتساب حافظ به صوفیه یا به سلسله‌های طریقت محل تردید است، اما آشنایی او با ادب و زبان صوفیه درست است و این همه بعضی اشعار وی را دشوار می‌کند و محتاج به تأویل.

بدین گونه از میان اشعاری که در آنها ساده‌ترین اشارات به احوال و اوضاع زمانه در کنار پیچیده‌ترین رموز حکمت و عرفان واقع می‌شود و شاعر در آنها معشوق را گاه در مقام ممدوح می‌نهد و گاه به مرتبه‌ی یک مطلوب روحانی می‌رساند، دریافت احوال و افکار او آسان نخواهد بود. خاصه که حوادث زمانه در طی روزگار دراز عمر، «حافظ خلوت‌نشین» را میان مسجد و میخانه و رندی و پارسایی سرگردان کرده باشد.

با همه این کتابهایی که تاکنون درباره‌ی حافظ نوشته‌اند آیا کتاب حاضر می‌تواند مدعی شود که یک جای خالی را پر کند؟ البته در باب حافظ هنوز جای حرف هست و هم خواهد بود، اما در ایران هر کس با دیوان حافظ سر و کاری دارد - و کیست که ندارد؟ - دلش می‌خواهد چیزی درباره‌ی حافظ بنویسد و می‌نویسد. ادعا ندارم که کتاب حاضر هم چیزی بیش از این باشد. اگر باشد می‌توان امید داشت که به هر حال جوابگوی حاجتی باشد. در این جستجو از کار جویندگان دیگر بهره‌ی بسیار یافته‌ام، اما آنچه خود از این کوچه‌رندان جسته‌ام آشنایی با حافظ بوده است، آشنایی با شاعر و محیط او. اگر حرف تازه و دید تازه‌ای در این کتاب بتوان یافت حاصل کوششی است که طی سالها برای جست و جوی وی کرده‌ام، از دیوان وی - از این کوچه‌رندان. این را نیز باید اعتراف کنم که به خاطر پای‌بندی به ضبط متون و اجتناب از اظهار آنچه سند قطعی ندارد بر رغم آنچه بعضی نکته‌گیران عزیز

خواسته‌اند، حتی در این دومین چاپ کتاب نیز برای من ممکن نشد که، بفکنم بر صف رندان نظری بهتر ازین * . چه باید کرد؟ این متاعم که تو می‌بینی و کمتر زینم. در هر حال، با تمام دشواریهایی که در شناخت مجازها و کنایه‌های حافظ هست، باز آنچه به یک جوینده عصر ما اجازه می‌دهد که در ورای ابهام قرن‌ها سایه گریزان شاعر را تشخیص دهد صدای خود اوست - شعر او. این صدای اوست که سر او را فاش می‌کند و نمی‌گذارد حتی بعد از قرنهای دراز در خلوت بینام کوچه رندان هم شاعر شیراز از نگاه کنجکاو یک ستایشگر دیر رسیده در امان بماند. والسلام.

تهران - خردادماه ۱۳۵۴

عبدالحسین زین کوب

* چاپ حاضر گذشته از تجدید نظر کلی شامل دو فصل تازه در باب مفهوم جام جم و حقیقت معنی عشق از نظرگاه حافظ نیز هست.

پانزده

شهر رندان

در روزهایی که شیراز مثل یک خاتم فیروزه بواسحقى ۱ درخشان و بی غبار، در انگشت قدرت شاه شیخ تلالو داشت، حافظ روزهای جوانی را می گذرانید و شاید با پادشاه اینچو چندان تفاوت سنی نداشت. شیراز پرغوغا در سکوت و آرامش بسر می برد و شاه ابواسحق، حکمران محبوب شهر نیز، که مدعیان را از میدان بدر کرده بود، جز از جانب امیر یزد - محمد مظفر - دلنگرانی نداشت. با اینهمه، جوانی و شادخواری، خاصه در هوای سکرانگیز لطیف شیراز، این دلنگرانی را هم از خاطر او برده بود. جوانی و بیباکی او، که با عیاشی و بی خیالی توأم بود، عامه را به او علاقه مند می داشت و شاه جوان، که خود به اهل شیراز چندان اعتماد نداشت، نزد آنها محبوب بود و مطلوب. وقتی در میدان سعادت آباد، بیرون دیوازه استخر، بنای قصری برای خویش نهاد، شور و شوق عامه درباره او به اوج رسید. این میدان، که فقط چند سال بعد شاهد اسارت و ذلت شاه شیخ و قتل او به حکم محمد مظفر شد، در این اوقات، شوکت و جلال او را، که نزد عامه همچون بتی معبود بود، نظاره می کرد. یک جهانگرد مغربی که در همین سالها به شیراز آمده بود، شور و شوقی را که شیرازیها در بنای کاخ پادشاه خویش نشان می دادند، با آب و تابی نقل می کند که اگر هم از مبالغه یک «جهان دیده» خالی نیست باری حاکی است از محبوبیت پادشاه نزد عامه. عبید زاکانی، شاعر طنزسرای عصر، که در این ایام در شیراز بسر می برد، وقتی که این بنای با شکوه به پایان آمد، در فرصتی که برای عرض تبریک یافت، آن را با بیانی تملق آمیز و شاعرانه با قصور و

عمارات افسانه‌ها، با بناهای خسروان کهن همانند کرد و آن را برای ممدوح، یک بهشت خواند - بهشت سعادت ۲. چه کسی می‌دانست که این بهشت سعادت بزودی بر سر سازنده‌اش فرود خواهد آمد؟ این شوق و امید، که تملق‌های عبید و شاعران دیگر را دنواز و رؤیا انگیز می‌کرد، سرچشمه‌اش روح عامه بود - که همه جا غالباً به جلال و قدرت تسلیم می‌شود. در اندیشه عامه، که جهانگرد مغربی در حقیقت آن را در گزارش خویش بیان می‌دارد، این قصر یک مدعی و رقیب تازه بود برای ایوان فروریخته کسری که طرز بنای آن ریخته می‌شد، اهل شهر - بزرگان و توانگران - برای اظهار تملق تکلفها نشان دادند. کلنگها از نقره ساخته شد. زنبیلهایی که برای خاکبرداری بکار می‌رفت از چرم بود - پیچیده در حریر و زریفت. شاه، که از جایگاه مخصوص خود جنب و جوش مردم را تماشا می‌کرد، شاهد رقابتهای چاپلوسان توانگر بود که در کندن زمین و خاکبرداری هم فوطه‌های حریر بر کمر می‌بستند و پالان و جوال چهارپایان را نیز با حریر و زریفت آراسته بودند. بعدها یک منبع مطلع - به اصطلاح روزنامه‌نویسان - به جهانگرد مغربی گفته بود که قسمت اعظم درآمد شهر صرف مخارج این بنا شده بود ۳. با تمام شور و شوقی که شهر در ستایش سلطان جوان خود نشان می‌داد، شاه‌شیخ از این ستایشگران نایمن و نگران بود. چنانکه قراولان و جانداران خویش را از بین اصفهانیها انتخاب کرده بود، از آنکه به اصفهانیها بیشتر اعتماد می‌ورزید و ظاهراً از دوران اقامت کوتاه سابق خویش در اصفهان خاطره‌های بهتر داشت. شیراز، با وجود آرامش و تسلیم ظاهری، در واقع در دست ماجراجویان بود - پهلوانان و رندان که دایم در جست و جوی ماجرا بودند و غوغا. کدخداهای محلات، که نبض ماجراجویان شهر در دست آنها بود، کلو خوانده می‌شدند - یعنی کلان. حمایت و تسلیم آنها هم نسبت به شاه اینجوبی ثبات بود و هر آن ممکن بود تبدیل به عصیان یا نفاق شود. با اینهمه شاه‌شیخ، که در آغاز حکومت مدعیان خطرناک یافته بود، غلبه خود را بر رقیبان به همین کلوها مدیون بود: کلو فخر، کلو حسین، کلو اسفندیار... یا پهلوانان و رندان شهر که به یک اشاره این کلوها می‌توانستند شهری را بهم بریزند و آشوبی برپا کنند.

این کلوها در هرج و مرج‌های اواخر عهد ایلخانیان، از راه عیاری و پهلوانی، در فارس قدرتی بهم رسانیدند، و زمانی نیز شاه‌شیخ را، که محبوب اهل فارس بود، در مقابل مدعیانی که داشت یاری کردند. در آغاز فرمانروایی او که یک تن از چوپانیان مغول - نامش یاغی باستی - برادر وی، مسعود شاه اینجو، را کشت (۷۴۳) و خواست شیراز را از دست خاندان اینجو بیرون بیاورد، در شهر، کلوها دو دسته شدند، بعضی به یاری رقیب مغول برخاستند اما بیشتر هواخواه شاه‌شیخ شدند بعد از بیست روز جنگ داخلی، یاغی باستی ناچار به فرار شد و شیراز برای ابواسحق ماند و کلوها. درست است که چندی بعد باز مدعیان در صدد حمله به شهر برآمدند، اما شاه‌شیخ، به هر وسیله بود، توانست به کمک شیرازها حکومت آنجا را در خاندان اینجو نگهدارد و آن را مثل نگینی کند در انگشت خویش - نگین ابواسحق. شاید به همین سبب بود که وی در دل از این شیرازها بیم داشت و بر آنها نمی‌توانست اعتماد کند. در واقع کدخدایان، عیاران، پهلوانان و حتی بازاریان شهر در آن زمان غالباً بی‌آرام بودند و دایم در حال فتنه و آشوب. چنانکه سالها پیش از آن هم - اگر در گزارش جهاتگرد مغربی خلط و اشتباه کامل روی نداده باشد^۴ - یک وقت، بازاریان شیراز، به تحریک نجاری به نام پهلوان محمود، خود او - شاه ابواسحق - را، که گویند طفلی بود خردسال، با مادرش تاش‌خاتون و هم برادران خردترش را از تبعید و اسارتی که یک حاکم مغول بر آنها تحمیل می‌کرد نجات داده بودند؛ و شاه‌شیخ، که این واقعه را می‌بایست به یاد داشته باشد، اکنون این روح ماجراجویی پهلوانها و کلوهای شهر را برای قدرت و حکومت خویش مزاحم و معارض می‌دید. این پهلوانان و کلوها، در واقع، چنانکه مورخ این زمان می‌نویسد، مستی رنود بودند^۵ که به نام و ننگ اعتنایی نداشتند و در نیل به مقصود از هیچ چیز ملاحظه نمی‌کردند. کارشان لوطی بازی بود و شرارت. نه ملاحظه شرع آنها را محدود می‌کرد نه پند و ملامت عامه. شاید که گاه آثاری از جوانمردی و کارسازی نشان می‌دادند اما غالباً از هیچ کاری روگردان نبودند، نه از غارت و شبگردی نه از تهدید و آدم‌کشی، و شهر از سالها پیش آکنده بود از خانه‌های فساد - خرابیات^۶

چون هرج و مرج طولانی این رندان را بر شهر مسلط کرده بود، ایشان از هیچ تعدی ابائی نداشتند. شراب در بین آنها رایج بود، بنگ و حشیش نیز. بعلاوه هم شاهدبازی در نزد آنها رواج داشت هم زنبارگی. خرابات شهر - که بیت لطف خوانده می شد - از تندرویهای این رندان آباد بود و شیخ و زاهد - که در شهر فراوان بود - نزد این طایفه آماج طعن بود و تمسخر. رندان که حتی به عنوان آدمکشهای حرفه‌یی نیز آلت دست حکام وقت می شدند، بسا که آنها را نیز تهدید می کردند. حتی بعضی از وزرا و رجال نیز گه گاه بوسیله آنها کشته یا تهدید می شدند. چون به هیچ ملاحظه‌ای پای بند نبودند وجودشان دهن‌کجی و حتی تهدیدی بود برای حکومت. با اینهمه، تهور و بی‌پروایی آنها حتی در نزد عامه نیز، که بیش و کم سربراه بودند و آرام، گه گاه مایه اعجاب و تحسین می شد. حتی در نزد آدمهای خیلی جدی و موقر هم شاید این لابلایگری و ماجراجویی آنها سرمشقی تلقی می شد برای بیقیدی عارفانه: بیقیدی به دنیا و بی‌نیازی از آن. کدام صاحب‌دل و ارسته‌ای بود که در دل خویش گه گاه آرزو نمی کرد بتواند مثل یک رند بی‌پروا نفس برآورد و ملاحظه نام و ننگ و حشمت و جاه را یک چند کنار بگذارد؟ حتی یک عارف جهانسوز، بسا که دلش می خواست مثل رندان خرابات بیملاحظه باشد و بی‌نیاز از رد و قبول خلق. با اینهمه وجود این رندان - که بیشترشان دست پروردگان کلوها و پهلوانان شهر بودند - برای قدرت حکومت خطری سخت و تهدیدانگیز بود^۷. از این جهت بود که شاه‌شیخ با وجود حمایتی که از آنها دیده بود به ایشان اعتماد نداشت و گاه می شد که اجازه حمل اسلحه نیز به آنها نمی داد و در ماجراهایی که این ایام پیش می آمد، در واقع این کلوها و پهلوانان نشان دادند که سوءظن شاه‌شیخ هم نسبت به آنها بی‌اساس نبود. کلو عمر یک تن از همین کلوهای شیراز بود که سالها بعد خائنانه شهر رندان را به دشمن شاه‌شیخ، به امیر مبارز تسلیم کرد. چند سال بعد وقتی شاه‌شیخ و برادران بر پدر شوریدند پهلوانان و کلوها پشتیبان آنها بودند و امیر مبارز هم وقتی برضد پسران توطئه می چید چشم امید به همین پهلوانان داشت و همین کلوها. در

هر حال، در این ایام روح فتنه‌جویی، رندان شهر را به هر قدرتی بی‌اعتنا کرده بود. از خیلی پیش، فتنه‌جویان در حمایت کلوها قدرت یافته بودند. حتی بازاریان گه‌گاه نسبت به حکام بی‌اعتنا بودند و گستاخ. چنانکه یک قناد که «شاه‌عاشق» خوانده می‌شد، یک بار رندانه شاه‌شیخ را بسختی نزد عامه خجل کرد. این شاه‌عاشق که اسمش نیز خالی از جسارت نبود نزدیک مسجد عتیق شهر دکانی داشت. گه‌گاه نیز شعر می‌گفت به لهجه شیرازی. یک روز جمعه وقتی شاه‌شیخ از نماز بیرون آمد، قناد وی را ثنا گفت. شاه‌شیخ که دلش می‌خواست محبوب عامه شود، برای یک نمایش شاهانه به دکان قناد درآمد، به گوشه‌ای نشست و گفت امروز من دکاندار شاه‌عاشقم، بیایید و از من نقل بخرید. امیران و ملازمان شاه‌شیخ بر دکان جوشیدند. هر یک از زر نقد و اسلحه و رخت نفیس چیزی می‌داد و از شاه پاره‌ای نقل یا نبات می‌گرفت. گویند نزدیک صد هزار دینار حاصل شد. که ثروتی بود هنگفت. شاه‌شیخ از دکان برخاست و به قصر خویش رفت. اما رند قناد بالای دکان رفت و فریاد برآورد که مردم، پادشاه شهر در حق من بزرگواری کرد و افتخار بخشید. اکنون به شکرانه آن من هرچه را اینجا هست به مردم بخشیدم بیایید و دکان مرا غارت کنید. در یک زمان تمام دکانش غارت شد و وقتی خبر به شاه‌شیخ دادند گفت بزرگواری او از ما بیش بود^۸. آیا این یک دهن‌کجی رندانه نبود که رندان شهر به پادشاه جوان می‌کردند؟ در واقع نوعی روح‌آزادگی و استقلال‌جویی بازاریان را نسبت به قدرت شاهان، عاصی نشان می‌دادند و بی‌اعتنا. گذشته از رندان شهر، بازاریان هم گه‌گاه سر و گوششان می‌جنبید. در این بازار، که ریش‌سفیدان اصناف آن، حاکم واقعی بودند، نظم و ترتیبی خاص وجود داشت. در این زمان هر یک از اصناف پیشه‌وران در بازار جداگانه‌ای دکان داشتند و از افراد صنفهای دیگر در بین آنها داخل نمی‌شد. شاید همین نکته تا حدی موجب استقلال اصناف در تصمیم راجع به کارهای شهری می‌شد. این حس استقلال و بی‌اعتنایی را حتی نسبت به محمد مظفر نیز بازاریان حفظ کردند. بسا که وقتی محمد مظفر با موکب خویش از میان بازار می‌گذشت پشته‌ای هیزم که بازاریان از روی بی‌اعتنایی در سر راه گذاشته بودند،

طریق حرکت موکب ملوکانه وی را سد می‌کرد و «محتسب» ناچار می‌شد پیاده شود و آن هیزمها را کنار بگذارد تا راه گشاده آید. بدینگونه در تمام شهر نوعی طغیان مخفی نسبت به قدرت وجود داشت که مظهر آن بازاریان، سربازان مزدور، رندان و پهلوانهایی بودند که برای پیش بردن مقاصد خویش از هیچ چیزی روی گردان نبودند. در این زمان پهلوانان و سربازان مزدور همه جا برای قدرت حکام مایه در دسر بودند. آرمان پهلوانی جوانان را به رندی تشویق می‌کرد و به قلدری. در تمام ولایات هدف این نوخاستگان آن بود که یک روز با پهلوان دربار زورآزمایی کنند. محمد مظفر خود در جوانی با پهلوان خراسان نامش ابومسلم، که نزد ایلخان مغول حشمت و قبولی داشت، یک وقت زورآزمایی کرده بود^۹. حشمت و شکوه پهلوانان همه جا تازه جوانان ولایات را به کشتی گرفتن می‌کشاند و زورآزمایی کردن. این آرمان پهلوانی در شیراز موجب عمده بود در پیدا شدن و غلبه یافتن قلدرها و کلوها که شهر به دست آنها امنیت یا هرج و مرج می‌یافت. بزرگان شهر نیز که غالباً خواجه و گاه حاجی خوانده می‌شدند، هم با این کلوها مربوط بودند و هم با رندان و پهلوانان.

^۹ با اینهمه شهر رندان، نه یک سنگر جور و فساد بود نه یک مرکز هرج و مرج داریم. اگر در ادوار فترت جولانگاه قدرت پهلوانان و کلوها می‌شد در ادوار قدرت از آسایش امنیت بهره داشت. بهار شیراز و عطر مست‌کننده نارنج آن، که میوه‌اش درخت طور را بیاد سعدی می‌آورد^{۱۰}، لطف خاصی داشت و باغهای آن که آکنده از سروهای بلند بود جای مناسبی بود برای غرق شدن در تأملات و رؤیاها. در باغها و خانه‌ها درختان گوناگون بود - سردسیری و گرمسیری؛ چنانکه انواع میوه‌ها - از گیلاس و انار و انجیر و نخل و نارنج - در آن خاک طرب‌انگیز پرورش می‌یافت، نه از سرمای زمستان به آنها آسیبی می‌رسید نه از گرمای تابستان. درخت سرو از خیلی قدیم در شهر نمودی تمام می‌یافت و عبث نیست که جلال و رعنائی آن شاعران را به یاد قامت و بالای زیبارویان می‌انداخت. در بین تفرجگاههای شهر تکیه سعدی بود، نزدیک سرچشمه رکن آباد. باغ و زاویه سعدی در اینجا روزگار سعدی

را بخاطر می آورد. حتی در این ایام، مردم از شهر به اینجا می آمدند، از سفره خانه شیخ غذا می خوردند، در حوضچه های آن لباس می شستند و به شهر باز می گشتند. علاقه به این آب و هوایی که هنوز، مثل عهد سعدی، می توانست «که برکند دل مرد مسافر از وطنش» کسانی را که دوستدار خلوت و تأمل بودند به شیراز می کشانید. تنها حافظ نبود که «نسیم خاک مصلی و آب رکناباد» او را اجازت به سیر و سفر نمی داد، مؤلف شیرازنامه هم در همین زمانها وقتی به بغداد رفته بود (سال ۷۳۴) همه جا از شیراز صحبت می کرد و گمان داشت تمام خواص و اوصاف که حکما و اطباء درباره آب لازم شمرده اند جمله در آب رکن آباد پیدا می شود^{۱۱}.

در شهر چیزی که فراوان پیدا می شد ابواب خیر بود - مساجد، مدارس و خانقاهها که املاک بسیار بر آنها وقف بود. اما از این اوقاف بسیار که فقیه مدرسه را «مست» می داشت، چیز درستی به آنچه مصرف واقعی بود نمی رسید و بیشتر در دست خورندگان بود - خورندگان اوقاف^{۱۲}. شاه شیخ در شادخواری و عشرت جوئی خویش این همه را آزاد می گذاشت. اما بعدها، محمد مظفر به بهانه آنکه «ضبط و نسق» موقوفات کند، تمام اوقاف را به مقاطعه بستد و اکثر آنها دیوانی شد^{۱۳}. این اوقاف و مساجد رنگ مذهبی خاصی به شهر می داد. شهر به علمای خود می نازید و به صوفیه و زهاد خویش، نیز از اینکه در عهد اسلام بنا شده بود و از عبادت و دیانت مجوس آلاینش نیافته بود به خود می بالید. بعلاوه پارسایان شهر از اینکه مویی چند از آن پیغمبر در این شهر بود، فخر می کردند^{۱۴}. چنانکه در مسجد جامع شهر نیز مجموعه ها و اجزاء بود به خط صحابه و تابعین. نیز قرآنها بود به خط خلفا و ائمه - یا منسوب به آنها^{۱۵}. بر تربت مشایخ و در زاویه مساجد نیز زاهدان بودند - گوشه گیر. همه جا نیز در مساجد و مقابر، مجلس وعظ دایر بود و توبه و ذکر. تربت سیداحمد، شاه چراغ، نزد عامه حرمت فوق العاده داشت. تاش خاتون مادر شاه شیخ در آنجا مدرسه ای ساخته بود با زاویه ای و خودش شبهای دوشنبه به آنجا می آمد. مردم نیز برای زیارت و تبرک به آن بقعه می آمدند و اطعام می شدند^{۱۶}. سادات و زهاد در حکومت قدرت و نفوذ

تمام داشتند. سید تاج‌الدین جعفر، یک تن از زهاد و سادات عصر، در این ایام، بی آنکه هیچ عنوان رسمی داشته باشد، چنان نفوذی در شیراز داشت که بیشتر کارها جز به رأی او نمی‌گذشت. ابو محمد منصور راست‌گوی، از وعاظ و زاهدان شهر که پایان روزگارش با عهد کودکی حافظ مصادف بود، در مسجد و عظه‌های تند می‌گفت و حکام و امرای وقت را تهدیدها می‌کرد و سرزنشها ۱۷. محیط روحانی شهر آکنده از عرفان و زهد بود. صوفیه و عرفا که در مساجد و تکیه‌ها بسر می‌بردند بسیار بودند، با مکاشفات یا داعیه‌ها. در غالب مساجد مجلس وعظ دایر بود. در این مجالس بسا که عوام توبه‌ها می‌کردند - بردست واعظان. در بین این واعظان و زاهدان هم دعوی فراوان بود و هم معنی. یک درویش خراسانی در همین ایام در بقعه شیخ کبیر می‌زیست، نامش شیخ رستم که وجودش سراپا ذوق و ایثار بود. در خانقاه از هیچ خدمت روی نمی‌تافت. اما از سفره خانقاه چیزی نمی‌خورد. شبها به کوچه می‌رفت و بر در دکانها، دست را به خرقه در می‌کشید و دهان را می‌گشود، از هر دکان لقمه‌ای به دهانش می‌نهادند و وقتی سیر می‌شد به خانقاه باز می‌گشت - به خلوت خویش ۱۸. یک شیخ نابینا، که در بقعه شاه چراغ به تعبیر خواب می‌پرداخت می‌پنداشت یوسف صدیق را دیده است و از برکت او به تعبیر رؤیا واقف شده است ۱۹. یک سید زاهد شبانه روز هزار رکعت (!) نماز می‌خواند اما هرگز به صحرا نرفته بود و درخت میوه ندیده. از وی پرسیدند درخت انجیر و خربزه کدام بزرگتر است؟ گفت باید درخت خربزه بزرگتر باشد. گفتند واقع به خلاف این است. به وجد آمد. برخاست و براه افتاد که سبحان خدایی که کوچکتر را برمی‌کشد و بزرگتر را فرو می‌هد ۲۰. در شهر رندان، صفا و ساده‌دلی تا بدینجا نیز می‌کشید. در بین زهاد و پارسایان شهر بودند کسانی که به عمر خویش از خانقاه یا زاویه خویش بیرون نمی‌آمدند. عده‌ای هرگز به درگاه حکام وقت رفت و آمد نمی‌کردند و چیزی از آنها نمی‌پذیرفتند. حتی در بین بازاریان - که جوانانشان گه‌گاه دم از رندی می‌زدند و پهلوانی - کسانی نیز بود که نمونه‌ای از سادگی و اخلاص به شمار می‌آمدند. یک عصار - نامش حاجی علی - در دکان خویش مجلس دوستانه داشت که صوفیه و علمارا جلب می‌کرد و

وجودش آکنده بود از درد و ذوق. صدق و اخلاص این بازاریان بود که بازار زاهدان و وعاظ را رونق می داد. در چنین محیط آکنده از صدق و اخلاص، آزاداندیشی و چون و چرا در کار دین و خدا یکتو رندی تلقی می شد و بیقیدی به نام و ننگ. چون و چراهای اهل فلسفه بقدری نزد زهاد منفور بود که یک تن از دانشمندان وقتی سخنی گفت که بوی حرفهای فلاسفه را می داد فوری پشیمان شد و استادش به او گفت که باید نکاح خود را با زنش تجدید کند و او خود به همین قصد نزد استاد رفته بود ۲۱. این دانشمند، که زهدش تا به این پایه بود، قوام الدین عبدالله بود، استاد حافظ. وی در علم خویش نیز مثل دین اعتقادی داشت و قدرتی. گویند که وی در ایام جوانی در گورستان مصلی، یک روز منتظر جنازه ای بود. یک تن دیگر از علمای پرهیزگار - نامش سعد الدین احمد - نیز آنجا انتظار می کشید. در این میان قاضی از راه در رسید، با کوبه و حشمت تمام. مردم هم نسبت به وی نهایت توجه و اکوام را نشان دادند. سعد الدین احمد از قوام الدین پرسید که برادر، این عمامه بزرگ و سجاده گسترده را با این مایه تجمل چگونه بینی؟ آیا راضی هستی که اینهمه را داشته باشی و از تمام علمها که اندوخته ای بی بهره ات گردانند؟ قوام الدین گفت چندین برابر این تجمل را با یک مسأله از مسائل علم خویش عوض نمی کنم. سعد الدین گفت آری آنچه به ما داده اند از این همه بیشتر می ارزد ۲۲. در واقع آنچه شیراز را در آن زمان عظمت و قدرت می داد دانش و پرهیز امثال قوام الدین و سعد الدین بود نه جاه و جلال دروغین یک مشت قضات توانگر. در آن روزگاران، شیراز شهر عرفان و زهد بود و این دو را با رندی و فتنه جویی پهلوانان و کلوها، درون باروهای کهنسال خویش بهم جمع آورده بود.

✘ دور شهر بارویی بود از روزگار آل بویه، که در زمان امارت پدر شاه شیخ ویرانی یافته بود. وی آن را تجدید عمارت کرد و بر بالای برجهای بارو خانه هایی هم از آجر ساخت - برای نگهبانان شهر ۲۳. شهر در یک زمین هموار بنا گشته بود. گراگرد آن را هم از هر سو باغها فرا گرفته بود و پنج نهر از میان آن می گذشت ۲۴. مقارن این روزگاران شهر هفده محله

داشت با نه دروازه. بازارش نیز، چنانکه نقل کرده‌اند، در بیشتر اوقات سال از ریاحین خالی نبود. شهر زیبا بود، هوایی خوش داشت و نهرها از میان آن می‌گذشت. اما ظاهر آن، خاصه برای کسانی که از زیباییهای نهانی آن بیخبر بودند، زننده بود و حتی زشت. کوچه‌ها تنگ بود و پنجره‌ها کوتاه. بوی گندی که از پلیدها برمی‌خاست همه جا به دماغ می‌خورد. چون در ساختن آبریزها اهتمام نمی‌شد کوچه‌ها پر بود از این پلیدها، و «مردم متمیز را» به قول حمدالله مستوفی «در آن کوچه‌ها تردد متعذر» بود^{۲۵}. با اینهمه شهر بازارهای بدیع داشت و خیابانهای خوب. بازار میوه‌فروشان، که از یک سو به مسجد عتیق پیوسته بود، زیبایی و شکوه خاصی داشت و در نظر بعضی حتی از بازار دمشق هم زیباتر می‌نمود^{۲۶}. هوای شهر معتدل بود، خاصه در توروز که لطف و طراوت آن، خیابانها و گلگشتهای پاکیزه شهر را نزد شاعران و صاحب‌دلان تصویری می‌کرد از زیباییهای آسمانی. آب شهر هم از کاریزها بود، و از آنجمله بود آب رکن‌آباد که در زمستان گرم می‌نمود و در تابستان خنک. لطف و طراوت این آب و هوای طرب‌انگیز، که شاعران و نویسندگان از عهد سعدی آن را مکرر ستوده بودند، حافظ را از کودکی به این گلگشتهای و تفرجگاهها علاقه‌مند می‌داشت. زیبایی شهر در چهره و بالای مردم نیز منعکس بود. کسانی که در این ایام شیراز را وصف کرده‌اند به زیبایی مردم آن اشارت رانده‌اند. این مردم بیشتر لاغراندام و گندم‌گون بوده‌اند. مذهبشان هم عبارت بوده است از آیین شافعی. از آن گذشته هم حنفی در شیراز آن زمان وجود داشته است و هم شیعه. اما بیشتر خلق درویش نهاد بوده‌اند و به اندک کسبی قانع. ثروتمندان شهر بیشتر غریبه بودند و شیرازی که توانگر باشد به نادر می‌افتاد. درویشی و قناعت که نزد مردم رایج بود سبب می‌شد که در شهر بینوایان بسیار باشند. اما - از بلندنظری که در آنها بود - چنانکه در کتابها آمده است بینوایان هم از کدیه محترز بودند^{۲۷}. مردان شهر ساده بودند و خوشرویی. بعلاوه غالباً لباس خوب می‌پوشیدند. این نکته‌ای است که یک جهانگرد مغربی آن را در احوال اهل شیراز شایسته ذکر می‌داند^{۲۸}. اما زنهای شهر چگونه بوده‌اند؟ این لعبتهای

عشق آفرین که غزل سعدی و حافظ زیبایی زنانه را در وجود آنها نقش جاوید بخشیده است در همان دوره‌ای که حافظ روزگار جوانی را می‌گذراند در نظر یک پیر مغربی نمونه‌ای بودند از پاکدامنی و پارسایی. کفش به پا می‌کردند - شاید برخلاف رسم اعراب مغرب - و چنان روی را در پرده می‌پوشیدند که به زحمت چیزی از زیبائیشان بچشم می‌آمد. با وجود حرم خانه‌های درسته، روزهای دوشنبه، پنجشنبه و جمعه که در جامع بزرگ شهر می‌آمدند تا سخنان واعظان را بشنوند سایه‌های لطیف خیال‌انگیز آنها می‌توانست نظریازان و حادثه‌جویان را به عشقهای پرشور بیندازد - عشقهای هزار و یکشب. گه‌گاه عده‌ی زنانی که در این مجالس وعظ حاضر می‌آمدند، به هزار و یا دوهزار نیز می‌رسید و در شدت گرما، چنانکه این بطوطه نقل می‌کند بادبزنها در دست داشتند که خود را باد می‌زدند^{۲۹}. البته نه این زنها تا آن حد که جهانگرد عرب پنداشته است به وعظ و پارسایی علاقه داشته‌اند نه زندگی این شهر رندان تمام غرق در وعظ و زهد پاکان نیکونهاد بوده است. در غزلهای شاعران و حکایات نویسندگان هنوز آن اندازه از هیجانها و عشقهای آن روزگاران نشان باقی هست که نشان دهد شهر رندان، ورای زهد و پارسایی خویش، چه لذتها درک می‌کرده است و چه بی‌بندوباریها. حتی تاش خاتون، مادر شاه‌شیخ، که آنهمه اهل خیرات بود و اهل مسجد، بموجب روایات با یک تن از وزیران پسرش سروسری داشت و شاه، که خود آن دو را در یک خانه خلوت، گیرانداخته بود، وزیر بی‌احتیاط را هلاک کرد^{۳۰}. این یک نمونه بود از عیش بی‌بنیاد. اما شهر همه‌جا پر بود از عشق و لذت. باغها مخصوصاً جلوه‌گاه زیبارویان شهر بود، و تفرجگاه اهل ذوق. تکیه‌ها، لنگرها، و حتی خانقاههای صوفیه هم از عشقهای منحرف، از شاهدبازیها، که بیماری عصر بود، شاهدها داشت. از اینها گذشته، شهر خرابات داشت - بیت‌اللطف که محل کامجویی رندان بود برای فسق و عیش.

خاندان شاه ابواسحق، از مدتها پیش، در فارس و حوالی آن قدرت یافته بود و کارهای مربوط به املاک خالصه در تصدی آنها بود. اینجوکه عنوان این خاندان شد یک لفظ مغولی بود به معنی خالصه. در واقع همین

خالصه بود که در مدت حکومت فارس قوم را ثروت و مکنت داد و در روزهایی که قدرت ایلخانان روی به زوال داشت، آل اینجو را در فارس، یزد، و کرمان قدرت و نفوذ بخشید. خاندان اینجو که از حدود قزوین برخاسته بود نسب به خواجه عبدالله انصاری می‌رسانید. پدر شاه‌شیراز، نامش محمود، در مدت حکومت فارس، اندک‌اندک قدرت و نفوذ فراوان یافت و در اردو، با ایلخان ابوسعید نیز به آزادی و گستاخی صحبت می‌کرد. چنانکه با وزیر غیاث‌الدین پسر خواجه رشیدالدین همدانی هم‌خویشی داشت و دوستی. حتی بعد از عزل و قتل او نیز قدرت و نفوذ خاندان اینجو در فارس باقی ماند، از آنکه وابسته بود به املاک آنها و نه به قدرت ایلخانان. در هرج و مرج بعد از ابوسعید، پسر این اینجو، مسعودشاه، در صدد حکمرانی فارس برآمد، اما به دست یک امیر مغول - که یاغی باستی نام داشت و از چوپانیان بود - کشته شد. با اینهمه برادر او، شیخ ابواسحق، توانست شیراز را از این امیر مغول بستاند. بدین گونه با وجود کوششی که یاغی باستی برای اعاده قدرت در فارس کرد ولایت برای شاه‌شیراز ماند و حتی ملک‌اشرف چوپانی هم در معارضه با او توفیقی نیافت. چون قدرت ایلخانان هم در این هنگام بسر می‌آمد، شاه‌شیراز در شیراز استقلال یافت و شهر رندان - مثل یک نگین فیروزه - انگشت قدرت او را زینت می‌داد. با اینهمه در یزد و کرمان معارض تازه‌ای برایش پیدا شد: محمد مظفر، که مبارزالدین خوانده می‌شد، و سلطنت شیخ ابواسحق از آن پس عبارت شد از مبارزه دائم با این مدعی خطرناک.

فیروزه بواسحقی

شیراز بواسحقی که نزد شاعران عصر بهشت روی زمین تلقی می‌شد^۱ و از در و دیوار آن موج طرب و عشرت رندان برمی‌آمد، در این روزها شاهد جنب و جوش شاعری جوان بود به نام شمس‌الدین محمد که بعدها خواجه حافظ خوانده شد. وی در این ایام جوانی نورسیده بود، اهل فضل و ظاهراً از ثروت و مکنت هم نصیبی داشت. روایتی هست که از وی، در روزگار جوانی، نانوایی فقیر می‌سازد که گویی از درس و سواد هم بی بهره بوده است. بموجب این روایت، طبع شعر، این نانوای جوان را به گفتن سخنانی وامی‌داشت که مایه استهزای مردم می‌شد. تا یکشب که امیرمؤمنان را در خواب دید و از برکت وی طبع موزون یافت، صبحگاهان شعر وی پسند افتاد و مایه تحسین همگان شد. اما این البته افسانه‌ای بیش نیست. ظاهراً قرن‌ها بعد آن را درست کرده‌اند. احتمال هست که این روایت یک صورت تازه باشد از آنچه برای باباطاهر لر و باباکوهی نقل کرده‌اند و برای آن کرد ساده‌دل که در یکشب دانشمندی شد عربی زبان^۲.

شاید در احوال بعضی معاصران وی نیز چیزهایی بوده است که به پیدایش چنین افسانه‌هایی کمک می‌کرد. چنانکه در همان دوره‌ها در شیراز، یک عارف زاهد می‌زیست به نام نجم‌الدین خباز که مخصوصاً در نحو و صرف دستی قوی داشت و بیشتر ابیات و شواهد را از حفظ می‌گفت بدون رجوع به کتاب. وی نانوایی می‌کرد تا از کسب دست نان خورده باشد اما در همان نانواخانه هم طالبان علم نزد او می‌رفتند و از او کسب دانش می‌کردند^۳. این نانوای البته نه بیسواد بود نه فقیر. اما یک شمس‌الدین محمد

در همین ایام در شیراز می‌زیست که امی بود و در عین حال شاعر. با اینهمه سخنش بر قرآن و حدیث موافق می‌آمد و او را بدان سبب صادق می‌خواندند. شمس‌الدین محمد صادق. شاعر اُمّی خانقاه داشت و اهل سوز و گریه و شب‌زنده‌داری نیز بود^۴. آیا قسمتی از احوال ابن شمس‌الدین محمد را با افسانه‌ای راجع به خباز بعدها بهم نیامیخته‌اند تا برای حافظ نیز مثل سعدی حکایتی ساخته باشند^۵ حاکی از آنکه معجزه‌ای وی را به گفتن چنان سخنانی قادر کرده است؟ دعاوی و پندارهایی از اینگونه در شیراز البته مسابقه نبوده است^۶. و قبول آن دربارهٔ کسی که سخنش نزد عامه ترجمان غیب تلقی می‌شده است و در عین حال نه ظاهراً از خاندان عالمان دینی بوده است نه پرورش یافتهٔ خانقاهها و صوامع صوفیه، اشکالی نداشته است. با اینهمه در آثار حافظ اشارتها بسیار هست به اوقاتی که در مدرسه گذرانده است. برای کسب دانش. اعجاب عامه دربارهٔ سخن وی بوده است که توانسته است طی یک افسانه از یک حافظ قرآن که اوقاتش در تجسس دیوانهای عرب می‌گذشته است و در مطالعهٔ کتابهای ادب، یک عامی درس نخوانده بسازد که به اعجاز پاکان غیبی علم لدنی یافته است. این علم لدنی، که افسانه‌جویان خواسته‌اند بی‌زحمت درس و مکتب به حافظ منسوب بدانند، یک رؤیای قدیم انسانی است. حدیث درخت معرفت است^۷ و آب حیات که آرزویی است کهنه و به شرق و اسلامیان هم اختصاص ندارد. چنانکه در همین ایام حیات حافظ - قرن چهاردهم مسیحی در ایتالیا پارسا زنی بود کاترین نام اهل سی‌ین*، که می‌گفتند خواندن و نوشتن رابه الهام ربانی فرا گرفته بود و افسانه‌ها این دعوی را از زبان خود او نقل کرده‌اند^۸. اما این گونه کرامات همیشه دیرتر از موقع ضبط شده است یعنی یک دو قرن بعد از وقوع. به هر حال شمس‌الدین محمد که در این ایام شاعری جوان شناخته می‌شد هم از مکتب بهره‌ای داشت و هم از دانش. در مکتب درس خوانده بود و با اهل دانش ارتباط داشت. بعلاوه حتی پیش از فرمانروایی شاه شیخ نیز خانواده‌اش ظاهراً از ثروت بی بهره نبود. آن‌گونه

که از یک قطعه دیوان وی برمی آید، چند سالی قبل از امارت شاه شیخ یک استر شاعر را کسان مسعودشاه دزدیده بودند و شاعر با جسارتی که لازمه جوانی و با بیانی کنایه آمیز که حاکی از ظرافت و ادب یک خاندان تهذیب یافته بود، طی قطعه ای که در دیوانش هست ماجرا را به عرض شاه رسانید و به لطف و ادب شکایتی رندانه کرد. این قطعه نشان می دهد که گوینده از نعمت و رفاه بی بهره نبوده است و برای وی امکان داشته است که گم شدن استر خویش را با لطیفه گویی رندانه - برگذار کند^۹. با اینهمه، اگر نیز شاعر خواسته باشد استر گرسنه خویش را در عالم آرزو در اصطبل شاهی به یک شکم جو مهمان کند و در واقع این قطعه فقط حسن طلبی برای تقاضای جواز اصطبل باشد باز حاکی از آن است که شاعر جوان آن اندازه مکنت داشته است که در شهر رندان مثل خواجهگان شهر سواره حرکت کند. در هر حال در این ایام، که شیراز برای بعضی شاعران بهشت روی زمین تلقی می شد، شاعر جوان ما نه فقط از صدای خوش بهره داشت بلکه از حافظان قرآن نیز بشمار می آمد و خواجه ای بود با حرمت و آسوده حال. در واقع اکثر بزرگان شیراز در آن زمان خواجه خوانده می شدند و عنوان خواجه که وی داشت حاکی بود از مکنت و رفاه خانوادگی او. اما از احوال پدر و خانواده او چه خبر؟ تقریباً هیچ. از آنکه در این باره هرچه در کتابها آمده است از روی مآخذ مبتنی بر افسانه هاست که همه از روایات عامیانه بعد از عصر حافظ گرفته شده است و هیچیک را اشعار دیوان تأیید نمی کند. اینکه خانواده او را بعضی اهل کازرون خوانده اند، بعضی اهل کوپای اصفهان و حتی پاره ای به یک دیه همدان یا تویرکان منسوب کرده اند ظاهراً یا از آن روست که اهل ولایات مختلف بعدها خواسته اند هر یک با انتساب به وی افتخاری بجویند - چنانکه امروز رسم است در بین ملتها - یا آنکه در این ولایات شاعران کم نام و نشانی بوده اند که یا نام حافظ و بعضی روایات راجع به او پیوستگی یافته اند حتی نام پدرش درست روشن نیست. بهاء الدین بوده است یا کمال الدین چه تفاوت می کند؟ بهر حال این پدر - که نمی توانسته است نام خود را در کنار نام جاودان پسر نقش کند - با هر نام که داشته است کسی نبوده است جز

پدر حافظ در حقیقت وجود او جز حافظ حاصلی نداشته. اینکه گفته‌اند، وی تجارت داشت و از ثروت و مکنت بهره‌مند بود^{۱۰}، مقبول بنظر می‌آید، چرا که درس خواندن و مکتب رفتن در آن زمانها برای طبقات فقیر دشوارها داشته‌است، هر چند البته ناممکن نبوده. بعلاوه عنوان خواجه هم که با نام او همراه است شاید این دعوی را تأیید کند. آیا شمس‌الدین محمد نیز برادری به نام خلیل داشته است - خلیل عادل؟ در دیوان وی از این خلیل به نام برادر یاد رفته است^{۱۱}. اما از کجا که مراد از این برادر یک دوست نبوده باشد - یک دوست روحانی. روایت‌هایی که منشأ آنها معلوم نیست برای وی دو برادر یاد کرده‌اند و یکی خواهر. در هر حال مرگ این خلیل نیز نمی‌بایست در حیات روحانی او کم‌تأثیر مانده باشد. با چنین خانواده‌ای، شمس‌الدین محمد یگانه بود یا بیگانه. در واقع وی بیشتر فرزند نبوغ خویش بود یا فرزند روزگار خویش و شاید فرزند این هر دو. در هر حال این نبوغ پرمایه و تأثیر روزگار از همان دوران مکتب باید وی را در خط فکر انداخته باشد و در خط شعر. این کودک مکتبی که زیباییها و زشتیهای شهر رندان را در آن هوای کم‌نور یک مکتب قرون وسطی فراموش می‌کرد، در آن غوغای خاموش مکتب همه چیز دنیای خارج را در جو ابهام‌آلود اسرارآمیز نوعی تقوی و فضیلت ناملموس غرق می‌یافت. اما چشم او که چشم شاعر بود خیلی پیش از کودکان دیگر می‌توانست نقابهایی را که کتاب بر چهره دنیا افکنده بود کنار بزند. هرچه بر عمرش می‌گذشت دنیا برای او بی‌نقاب‌تر بود و فضیلت و تقوی بیمعنی‌تر. قلب او که از روشنی الهام مایه می‌یافت خیلی زود می‌توانست در عمق همه چیز، در عمق تمام درسها و بحثها، انسان را درک کند - و سرنوشت پوچ او را. کودک در مکتب چه می‌آموخت؟ قرآن، کتابت، و چیزهایی از شعر و ادب. یک کودک مستعد - نظیر حافظ - حتی می‌توانست شعر هم بسراید، و شعر مناسب. در همین روزگاران - یا چندی بعد - دو کودک نورسیده عصر، جلال عضد و علی سهل، هر یک از خط و شعری که برای محمد مظفر نوشتند برای او موجب اعجاب شدند و تحسین^{۱۲}. حافظ یک جا، به مناسبت چنان از خط غبار^{۱۳} صحبت می‌کند، که گویی اوقاتی را صرف خط کرده است و

خطنویسی، عجب نیست که یک نسخه کهن به خط او مانده باشد^{۱۴}. نام آوران شهر - البته گه گاه - مثل محمد مظفر بر مکتب می گذشتند اما دنیای خارج، که ولوله و سکوت مکتب کودکان را از آن جدا می داشت، بیشتر از راه گفت و شنود کودکان و اخبار و قصه های راجع به پدران و مادران در اذهان صاف و ساده آنها راه می یافت. در واقع آنچه در این ایام از دنیای خارج به درون مکتب نفوذ می کرد، گه گاه برای یک کودک مستعد مایوس کننده بود و دردناک. در این دنیای خارج، برخلاف آنچه در کتاب می دید، همه چیز آکنده بود از دروغ و ربا. آن واعظ که در منبر آنها از تقوی و پارسایی صحبت می کرد وقتی به خلوت می رفت خود کارها داشت که شیطان به وی آفرین می گفت و مرزاد. این خطیب زبان آور که در جامع شهر، همه از شوکت مسلمانی دم می زد، در خانه و بیرون چنان بود که اگر کسی از وی می پرسید مسلمانی چیست نزد وجدان خود چاره ای نداشت جز آنکه با طنز و ظرافت بگوید که من مردی خطیب مرا با مسلمانی چه کار؟^{۱۵} حتی معلم مکتب هم از آلودگی برکنار نبود. توانگرزادگان را بیشتر مراعات می کرد و بینوایان را تحقیر می کرد و آزار. بعلاوه نه فقط با خواریان مکتب سروسری داشت با مادرانشان هم بسا که رابطه ها داشت پنهانی^{۱۶}. کودکان که با ساده دلی بر این ماجراها خنده می زدند، دنیای خارج را اندک اندک درک می کردند و از آنچه در بازارها، مسجدها و گرمابه ها گفته می شد تصویری را که از دنیای خارج در خاطر داشتند روشنتر می یافتند. این تصویر هر چند کودکانه و مبهم بود اما احوال روزگار را نشان می داد و اوضاع زمانه را. آیا روزگار وی روزگار فساد و بیداد بود و زمانی تاریکتر و آشفته تر از روزگاران دیگر؟ شواهدی هست که این دوره را روزگار دروغ و فساد نشان می دهد اما کدام دوره بوده است که در آن همه چیز پاک بوده است و درست؟ با آنکه شیراز در این دوره از هیچ دوره دیگر بهتر نبوده در چشم یک کودک مکتب که تازه قدم به مدرسه می گذاشت نمی توانست از آنچه بود تیره تر جلوه کند و مایوس کننده تر. درست است که همه جا در مکتب و مدرسه، در خانه و بازار، در گرمابه و گلستان حکایتها از گولی و پستی انسان عرضه می شد! اما کودک نورسیده، که خود هنوز با

واقعیات یأس‌انگیز سروکار درستی نداشت نمی‌توانست از آنها سردر بیاورد. در مکتب البته دنیای خارج برای کودک عجیب بود و وحشتناک اما رفته‌رفته بلوغ درمی‌رسید و کودک را از مکتب به مدرسه می‌برد، به مدرسه که با دنیای واقع نزدیکتر بود. در این مدرسه‌ها چه درس و بحثی در کار بود؟ تمام آنچه برای آشنایی با قرآن ضرورت داشت و با دین، ادب، تفسیر، حدیث، کلام و حکمت مربوط بود. که می‌داند که شاعر در کدام مدرسه درس می‌خواند؟ در مدرسه مجدیه که ابن بطوطه از آن صحبت می‌دارد؟ در مدرسه خاتونیه که استاد شاه‌شبیخ در آنجا تدریس می‌کرد؟ در مدرسه شاه‌محمود که مؤلف نفایس‌الفنون در آنجا درس می‌گفت یا در ریاط شیخ‌کبیر که ابوسعید بلبانی برای بیش از هفتاد کس تدریس می‌کرد؟ شاید نیز در همه. چون یک خواجه یا مکتب که در مدرسه و ریاطی نمی‌زیست، می‌توانست به هر جا که می‌خواست برود و از هر درس که می‌پسندید بهره‌جوید. بهر حال در آن زمان که روزگار بلوغ و جوانی شمس‌الدین محمد بود در شیراز استادان بودند، در فتون گوناگون که نام و آوازه آنها همه جا منتشر بود. بعضی از آنها طی سالهای دراز متنهای خاصی را شرح می‌کردند و تفسیر. با آنچه در مقدمه دیوان راجع به معلومات حافظ هست پیداست که می‌بایست وی نزد این استادان به آموختن این گونه کتابها پرداخته باشد. گذشته از مفتاح، کتاب پر آوازه سکاکی، که با شرح و تفسیرهای گوناگون در این ایام اساس تعلیم ادب بشمار می‌آمد، در حلقه استادان شهر هم کتب حکمت رایج بود هم کتب کلام. غیر از کشف زمخشری، که از سالها پیش رواج داشت، هم کتابهای امام فخر رازی تدریس می‌شد هم آثار بیضاوی و قاضی عضد. علمای شهر بر آثاری چون طوابع و مصباح بیضاوی، مواقف قاضی عضد، و مفتاح سکاکی شرحها داشتند. در بعضی حوزه‌ها حتی کتابهای صوفیه نیز تدریس می‌شد و از آنجمله عوارف - عوارف‌المعارف سهروردی. در این حوزه‌ها اوقات جوانان به آموختن ادب و حکمت و کلام مصروف می‌شد، اما رغبت آنها بیشتر معطوف بود به قرآن - به علم دین. کار عمده آنها در واقع تفسیر قرآن بود، و آنچه برای فهم آن ضرورت داشت. قاریان در شهر فراوان بودند که به آواز خوش قرآن می‌خواندند.

گفته می شد که در روی زمین هیچ جا قرآن را به خوبی شیرازها نمی خوانند^{۱۷} در چنین شهری حافظ شدن به همان اندازه دشواری داشت که شاعر شدن: شاعر شدن در شهری که یک وقت سعدی از آن بیرون آمده بود. در این حوزه ها، نه فقط در این ایام حفظ و فهم قرآن اهمیت داشت قرائت آن نیز با دقت خاصی تعلیم می شد. درس قرآن، که در شعر حافظ گه گاه اشارتی به آن هست، یک درس جدی بود و مهم. آشنایی با قرائت های هفتگانه مزیتی بود و استادان نام آوری چون ابوالمبارک و ابوالخطاب، از عالمان و قاریان عصر، حلقه هایی داشتند برای تدریس آن. در همین روزگار که شمس الدین محمد کودکی خود را می گذرانید، در شیراز یک قاری معروف وفات یافت که قرآن را به ده روایت می خواند. وقتی این قاری را که می توانست قرآن را به ده روایت بخواند عشره لقب می دادند^{۱۸}، پیداست که اگر حافظ واقعاً توانسته باشد «قرآن ز بر بخواند در چارده روایت^{۱۹}» باید تا چه حد مایه اعجاب و تحسین همگان شده باشد. ابوالخطاب، که در فلسطین این قرائت های هفتگانه را آموخته بود، در شیراز قصیده شاطبی را بشرح تدریس می کرد، که منظومه ای عربی بود مشتمل بر بیش از هزار بیت، جمله در شرح این قرائت ها^{۲۰}. آشنایی با این قرائت ها نشانه تبحر در قرآن بود. تنها حافظ نیست که بعدها بدان می نازید ابوالخطاب خود نیز طی قطعه ای عربی - که از او باقی است - با افتخار و غرور از این قدرت خویش یاد می کند^{۲۱} (قوام الدین عبدالله، که حافظ به شهادت مقدمه دیوان سالها نزد وی شاگردی می کرد در تمام علوم رایج عصر خویش تبحر داشت. وی مجلس درس خود را در ثلث آخر شب دایر می کرد تا هنگام طلوع سپیده دم. سپس بعد از نماز بامداد به درس قرآن می نشست و به ذکر شاگردان قرائت های هفتگانه را بر وی فرومی خواندند و او به خواندن آنها گوش می داد و سپس باز به تدریس علوم شرعی می پرداخت. آیا آن صبح خیزها که حافظ همه سلامت طلبی ها و برکات آنها را از دولت قرآن می دید^{۲۲} اشاره ای به همین مجالس قرآن قوام الدین عبدالله نیست؟) از دعای نیم شب و ورد صبحگاه در پاره ای غزلها گه گاه ذکری هست، و این همه نشان می دهد که چرا شاعر جوان وقتی به شاعری آغاز می کند

تخلص خود را از چیزی می‌گیرد که مربوط است به قرآن. طالب علمان که در این روزگاران در مجالس درس علمای وقت حاضر می‌آمدند نزد آنها کتابهایی می‌خواندند که در بیشتر مدارس رایج بوده و شایع. کشف زمخشری، مفتاح سکاکی، عوارف سهروردی، مشارق رضی‌الدین صفانی، مواقف قاضی عضد، طوابع الانوار و مصباح بیضاوی و مطالع شمس‌الدین اصفهانی... در سالهایی که حافظ تازه به دنیا آمده بود نویسنده شیرازنامه همین کتابها را نزد مشایخ عصر می‌خواند^{۲۳}. در دوره جوانی حافظ یک جهانگرد مغربی که به شیراز می‌آمد هنوز شاهد تدریس همین گونه کتابها بود و حافظ نیز بعدها بر همین گونه کتابها حواشی می‌نوشت و تفسیرها. چنانکه بعضی معاصرانش نیز مثل افتخارالدین دامغانی - بر بعضی از این کتابها شرحها داشتند^{۲۴}. قوام‌الدین عبدالله، استاد نامدار حافظ، طی سالهای دراز کتاب کشف را تدریس می‌کرد، با دقایق ادبی که در این تفسیر هست. حتی بودند کسانی که تنها در چهار ماه کتاب کشف را بر وی می‌خواندند. در آن روزگاران کشف در شیراز مورد توجه و علاقه بسیار بود و حتی حافظان و واعظان شهر از آن کتاب استفاده می‌کردند و کتابهایی در تهذیب کشف و «توضیح کشف» نیز در دست طالب علمان بود^{۲۵}. در چنین محیطی آشنایی با کشف و بحث در کشف و تهذیب و توضیح آن برای حافظ جوان، که قریحه شاعری نیز، از تفسیرها وی را به کشف و کشف کشف می‌کشاید امری بود طبیعی. گذشته از مجالس قرآن و قرائتهای هفتگانه که در مساجد و زاویه‌ها و یا در خانه‌های بعضی علما تشکیل می‌شد اوقات یک حافظ طالب علم بیشتر در مدارس می‌گذشت یا در راه مدارس. در این مدارس و در راه آنها نیز طالب علمان غیر از درس مباحثات داشتند و گفت و شنودها. در حلقه درس یارانی که پیش یک استاد کتابی را می‌خواندند درس را به هنگام فرصت به مذاکره می‌آموختند. کتاب حاوی تصنیف نجم‌الدین قزوینی را که در فقه بود یک تن می‌خواند و آندیگر گوش می‌داد، کتاب کشف زمخشری را که در تفسیر بود آندیگر می‌خواند و اولی می‌شنید. بدینگونه از دو همدرس هر یک کتابی را در چند هفته با آندیگر می‌خواند^{۲۶}. و در طی بحث آن کتاب هرگونه مباحث دیگر نیز پیش

می آمد. در لحظه های فراغت که دانشجوی جوان با دفتر شعری راه صحرا می گرفت می توانست یکچند بحث کشف کشف را کنار بگذارد و خود را با یک دو یار زیرکی که بدست می آورد به بازی سرگرم کند و شوخی. آیا در همین لحظه ها بود که با بساط شطرنج و نرد آشنایی می یافت و به مدد آواز خوشی که داشت با موسیقی آشنا می شد و با ساز و سماع؟ در شعر او گه گاه الفاظ و اشارتی هست که نشان می دهد شاعر نه از موسیقی بی بهره بوده است نه از نرد و شطرنج. که می تواند به جرئت ادعا کند که این شاعر آسمانی، خود راهرگز تا حد تفریحات عشرتجویانه رندان تنزل داده باشد؟ اما در شهر رندان که حتی شیوخ و مشایخ نیز گه گاه به شراب و افیون و شاهد متهم یا مبتلا بودند ۲۷، چند تن نفوس مستعد می شد یافت که حتی در روزهای «افتد و دانی» به دام این گونه هوسها نیفتاده باشند؟ اگر شاعر جوان شیراز چنین نفس روحانی داشته است شگفت است که شعر او تا این حد به قدس و پرهیزگواهی نمی دهد آیا در ورای قیل و قال کشف و طوابع و مطالع و مصباح، اوقاتی هم صرف ریاضی و نجوم می کرده است؟ در شهری که مقارن این ایام یک دائرةالمعارف بزرگ اسلام - نفایس الفنون - در حوزه آن تألیف یافته باشد شهرت و آوازه شمس الدین آملی مؤلف آن نمی بایست طلاب جوان را نسبت به ریاضی، حکمت و حتی علوم غریبه بیعلاقه گذاشته باشد. در حلقه هایی که مباحث آنها «ورای مدرسه و قال و قیل مسأله بود ۲۸» این «حافظ» جوان می بایست باسانی توانسته باشد لحن دلکش و قریحه شاعری خویش را نشان داده باشد. طالب علمی که در حوزه بحث فهم روشن و لحن مؤثرش مایه تحسین و اعجاب بود در گلگشت صحرا نیز می توانست با شعر و غزل خویش محفل عشق و سماع یاران را گرم کند. اما اولین نغمه شاعرانه کی و چگونه باید از لبهای بی تجربه و محجوب این «حافظ قرآن» جوان بیرون تراویده باشد؟ به این سؤال نه از روی دیوان می توان جواب درستی داد نه از روی روایات. افسانه نانوا و شب قدر، که بعضی قصه سازان با آب و تاب نقل کرده اند، اگر چیزی را بدرست نشان می دهد همین است که ظاهراً اولین اشعاری که از وی شنیده اند می بایست از حد فهم و حوصله جوانی تازه سال بعید بنظر آمده باشد

و معجزآسا. با اینهمه در همان سالهای آغاز جوانی که شاعر هنوز با حلقه درس و حوزه بحث سروکار داشت شعرش اعجاب انگیز بود و آکنده از لطف و زیبایی. اندکی پیش از آغاز امارت شاه شیخ قطعه‌ای که در باب استرگم شده خویش سروده بود، حاکی بود از قدرت و مهارت در بیان. اما دردوره‌ای که خاتم فیروزه بواسحتی با جلوه و جلایی تمام می‌درخشید، وی دیگر تنها یک حافظ قرآن یا یک طالب علم ساده بشمار نمی‌آمد. شاعر بود، و شعر او در مجالس بزرگان دست‌بدمست می‌گشت. شاید گاه‌گاه نیز در مجالس عشرت شاه شیخ یا وزیرانش از اشعار او چیزی خوانده می‌شد. در روزگاری که حافظ جوان روزهای پرجوش و خروش بین بیست تا سی سالگی را می‌گذرانید، شهر رندان غرق بود در فراموشیهای مست‌کننده. از در و دیوار بانگ مستی و شادخواری می‌آمد و همه چیز یک جوان مستعد را دعوت به عیش و طرب می‌کرد. یک طالب علم مدرسه، یک حافظ قرآن، که در حوزه محدود مدرسه از پارسایی و پرهیز هرگز اندیشه می‌و مطرب را به خاطر راه نداده بود، در چنین داروگیر عیش و عشرت چگونه می‌توانست از هوای مغیجگان شهر دور بماند؟ ۲۹؟ خاصه که آوای خوش و قریحه شاعری او را با مجالس نام‌آوران شهر آشنای کرد و مربوط. این عشرتجویی، طبع قانع اما پرغرور اهل شیراز را که به قول تیمور ۳۰ گرایش به خیال‌پروری داشتند، چنان به ذوق آورده بود که گویی در تمام شهر همه جا بین جوانان صحبت از عشق مجازی بود و شراب شیرازی. بارگاه شاه شیخ در این زمان میعادگاه شاعران بود، و عشرتجویی و زربخشی او چنان شاعران و محثمان فارس را فریفته بود که این شاه جوان را غالباً مثل یک سلیمان، سلیمان روزگار، نیایش می‌کردند. وی که غرق لذت باده و ساده بود، اوقاتی را که مست نبود در نشئه تملق می‌گذراند که شاعران و ستایشگران نثارش می‌کردند. از دور و نزدیک این شاعران به دربارش می‌آمدند یا برایش شعرهای پوچ آکنده از تملق می‌فرستادند. عبید زاکانی، با طبع شوخ و لحن گستاخ اما ندیمانه خویش اوقات او را غرق در ذوق و شادی می‌داشت. خواجوی کرمانی برایش شعر می‌سرود و مثنویهای خود - کمال نامه و روضة الانوار - را به نام او می‌ساخت. شاه جوان

هرچه می یافت، هرچه از رعایا و بازرگانان به خراج و تمغا می گرفت و یا از غارت آبادیهای یزد و کرمان به دست می آورد در شیراز صرف این شاعران می کرد، یا قصر و باغ و مسجد و مدرسه می ساخت و زندگی را در شادی و مستی می گذاشت. کتیبه ای چند از یک مسجد وی هنوز شاید بتواند اجرای دوران سلطنت وی را بازگوید اما از آن قصر باشکوه وی - که شاعران عصر دایم از شمه عمارت، ابرکه باغ، و از کنگره ایوان آن با شور و شوق شاعرانه صحبت می دارند - امروز دیگر نشانی نیست. شاعران به دروغ و ریا، برای دوام دولت او دعا می کردند. چنانکه سالها بعد غاصبی را نیز، که تخت و تاج وی از دست او بیاد رفت، دعا کردند و ستایش. حوادث که یک از پرده برون می آمد هم بر دعای دروغ این شاعران می خندید و هم بر غرور و امید بی پایه پادشاهشان. اما کدام نوازش بهتر از چاپلوسی و دروغ می توانست غرور یک جبار سفیه را ارضا کند؟ شاه شیخ خود نیز ذوق شاعری داشت و از صحبت شاعران لذت می برد. بعلاوه در اوایل جوانی یکچند در تبریز نجوم آموخته بود، و اندیشه از سعد و نحس کواکب را هم بهانه ای می شناخت برای مستیها و عشرتجوییهای خویش. کارها در دست وزیران بود - عماددین محمود و قوام الدین حسن - که نیز مثل وی عمرشان در شادخواری می گذشت و در خوشگذرانی. ظاهراً در همین سالهای کشف کشف و بحث مطالع و مفتاح بود که حافظ جوان در خانقاه و مدرسه و شاید در محضر علما و عرفایی چون شیخ امین الدین، مولانا سراج الدین، شیخ مجد الدین، و قاضی عضد، با شاه شیخ آشنایی یافت و یا با وزرا و ندیمان او. در واقع شاه شیخ و وزیرانش گه گاه نیز - شاید برای جلب عنایت عوام - به مجالس این مشایخ رفت و آمد می کردند. شیخ امین الدین، که حافظ بعدها او را «بقیه ابدال»^{۳۱} خواند نزد پادشاه حرمت بسیار داشت و نسب به ابوعلی دقاق می رساند، از مشایخ بسیار قدیم. قاضی عضد که نام او را کتاب مواقف و شعر حافظ بلند آوازه ساخت - نزد شاه ابواسحق بسیار گرامی بود. شاه در دشواریهایی که پیش می آمد با او مشورت می کرد و گه گاه او را نزد امرای مجاور می فرستاد به سفارت. مولانا سراج الدین که در مدرسه خاتونیه عنوان شیخی داشت معلم شاه شیخ بود و محتشمان



و حکام عصر با او به ادب و حرمت می‌زیستند^{۳۲}. شیخ مجدالدین، که - قاضی به از او آسمان ندارد یاد. چنان موجه و محترم بود که حتی شاه‌شیخ وقتی به مجلس او می‌رفت، چنانکه ابن بطوطه^{۳۳} جهانگرد مغربی نقل می‌کند، در پیش او به ادب می‌نشست و مادر و خواهران شاه اگر با یکدیگر داورها داشتند به مدرسه او می‌رفتند، به اشارت شاه. این شیوخ عهد، که عبید زاکانی گه گاه لطیفه‌هایی نیز - درست یا نادرست - درباره بعضی از آنها نقل می‌کند، غالباً مجالس درس و بحث داشتند و حافظ جوان می‌بایست در همین مجالس درس و بحث با بزرگان شهر - وزیران و حتی شاید خود شاه‌شیخ - آشنایی یافته باشد. وقتی شاه‌شیخ خود - به رعایت خاطر عوام - ناچار بود به مجلس آنها حاضر آید، حال وزیران و ندیمانش معلوم بود. عماددین محمود که وزارت شاه‌شیخ را داشت خود اهل ذوق و ادب بود در مجلس او صحبت از شعر و شاعری می‌شد و از انواع و فنون ادب. یکبار حتی، چنان که شمس فخری از ادبای این روزگاران نقل می‌کند، در مجلس وی گفت‌وگو در باب رباعی شد و رباعی موقوف - یعنی رباعی‌هایی که دنبال هم باشند و معانی آنها به هم مربوط باشد^{۳۴}. در چنین مجلسی، که صحبت از شادخواری و شعر و ادب بود، البته نام حافظ جوان که در مجلس استادان خویش و در بین دوستان مدرسه قریحه لطیف نشان می‌داد و لحن دلکش وی نیز بر لطف و طراوت شعرش می‌افزود، می‌توانست ذکر شود و یا حضور او انگیزه مهر و نواخت وزیر ادب دوست مردم‌آمیز گردد. شعر این حافظ جوان در این دوره به آن حد از قدرت و قوت رسیده بود که می‌توانست در مجالس شیوخ، وزرا و سلاطین مورد تحسین باشد. حتی آنگونه که از قطعه راجع به استرگمشده شاعر بهرحال برمی‌آید، قبل از عهد شاه‌شیخ نیز شعر وی لطف و طراوت تام داشت و می‌توانست وی را از صله و نواخت شاه و وزیر بهره‌مند کند. یک غزل وی، که نام عماددین محمود دارد و در آن شاعر جوان به کنایه از وزیر محتشم طلب عطا می‌کند، حاکی است از یک رابطه دوستی - که برای شاعر مایه امید بوده است و توقع. پیدا است که دانشجوی جوان، که زبان به شاعری گشوده بود، در این سالهای سلطنت بواسحق، به سایه شادخوارها و

خوشگذرانیهای جوانی، با مجلس وزیر ارتباط داشت و رفت و آمد. از این گذشته، قوام‌الدین حسن - حاجی قوام - که مشاور و ندیم شاه‌شیخ بود و خراج فارس را در عهده داشت، در این اوقات مجلسی داشت که محل رفت و آمد و مورد توجه شیرازها بود. وصف این مجلس در شعر حافظ هست و پیداست که خواجه جوان با این حاجی پیر که «سرور اهل عمائم»^{۳۵} محسوب می‌شد رابطه داشته است و دوستی. این حاجی، که «تمفاجی» فارس بود، ناچار با توانگران و بازرگانان شهر ارتباط داشت و مجلس او محل رفت و آمد محتشمان و سوداگران بود. تمغا، که یادگار غلبه مغول بشمار می‌آمد، عبارت بود از عوارضی که در دروازه‌ها از کالاهای بازرگانان وصول می‌شد، از روی ارزش کالا. این عوارض، که مسلمانان آن را غالباً به مثابه باج و خراج ناروایی تلقی می‌کردند، در شیراز، که معبر کاروانهای تجارتي بین هند و روم و عراق بود، مبلغی بود قابل ملاحظه؛ اما تمفاجی و کارکنان وی، که در واقع دروازه‌بان و گمرکچی بشمار می‌آمدند، نزد عامه منفور بودند و به تعبیر عبید زاکانی، واجب‌القتل^{۳۶}. خود حاجی برای این بطوطه نقل کرده بود که تمغای فارس را روزانه هزار دینار اجاره کرده بود - سالیانه سیصد و شصت و پنج هزار دینار. اما یک منبع مطلع این دوره^{۳۷} حقوق دیوانی شیراز را چهارصد و پنجاه هزار دینار می‌خواند، که باید شامل عوارض دیگر نیز باشد. حکام مغول تمغا - تمغای شهر - را که از بازرگانان می‌ستاندند «نقدترین» خراج تلقی می‌کردند^{۳۸} و شک نیست که جز این تمغا عوارض جنسی و مالی دیگر نیز از دهقانان، پیشه‌وران، و بازرگانان وصول می‌شد. وصول این عوارض، که تمفاجی و خزانه دولت را به زیان بازرگانان و پیشه‌وران توانگر می‌کرد، نه فقط مجلس قوام‌الدین حسن را میعادگاه محتشمان می‌داشت بلکه شاعران و ندیمان و مطربان و مسخرگان را نیز به بوی امید جلب می‌کرد. این قوام‌الدین حسن، که اندکی پیش از سقوط دولت بواسحقى در شیراز وفات یافت در تمام قلمرو اینجو به گشاده‌دستی و مال‌بخشی و دستگیری مشهور بود، و حافظ جوان که با شعر و آواز خویش مجلس او را رونق می‌داد چنان از دلنوازی و مهربانی وی بهره می‌دید که در نشئه شوق و سپاس خویش همه عالم حتی - دریای اخضر

فلک و کشتی هلال - را غرق نعمت وی می یافت ۳۹.

مجلس حاجی، محبت وزیر، و جلال بواسحقی حافظ جوان را، که غرق در رؤیاهای جوانی بود، جلب می کرد و غزلهای وی از این علاقه - علاقه به دربار شاه جوان - حکایتها داشت و نشانها. آنچه شاعر جوان را مخصوصاً به این شهر رندان پای بند می داشت، گذشته از عشرتجویی و آسایش طلبی، ظاهراً آن بود که به دام زن و فرزند گرفتار بود - همان سروری که در این زمان در خانه داشت و می توانست آشکارا به قوام الدین حسن یادآوری کند که در سایه قد وی «فراغ از سروستانی و شمشاد چمن دارم» ۴۰ آیا این همان یارکمان ابروست که بعدها در لحد منزل کرد ۴۱ و شاعر را در گرداب تأثرها انداخت و اندوههای جانکاه؟ نام این زن را افسانه های بعد شاخ نبات خوانده اند اما آن شاخ نبات که در شعر حافظ به آن اشارتها هست، یک نام نیست، کنایه ای است از هر معشوق شیرین که وصل او می تواند کام عاشقی را شیرین بدارد. با آنکه ذکر شاخ نبات در شعر وی مکرر هست که می تواند آن را جز یک نام کنایه آمیز بخواند - نام یک زن؟ یک نام دیگر هم در غزلها هست که لحن بیان شاعر درباره او عاشقانه است: فرخ. اما که می داند این فرخ چه «جنس» محبوبی بوده است و در کدام دوره عمر وی می زیسته است؟ اگر شارح و منتقد عرفان پروری مثل مؤلف لطیفه غیبیه که دوست ندارد یک «لسان الغیب» را به عشقهای زمینی آلوده بباید در انتساب آن به حافظ تردید دارد ۴۲ نسخه های قدیم از دیوان در دست هست تا نشان دهد که این مایه خوش بینی در حق یک شاعر تا حد زیادی ساده لوحانه است. در هر حال، در این روزگار بواسحقی، که شاعر جوان از قوام الدین حسن حمایت و محبت می دید، در دام زن و فرزند گرفتار بود و این نکته نیز وی را به شهر رندان پای بند می داشت. آیا حافظ، در این ایام با دستگاه شاه و وزیر ارتباطی هم داشت؟ در واقع دستگاه شاه و وزیر در شیراز، یک قفس طلایی بود که حتی مرغان بهستی را نیز به خود می خواند در آنجا همه لذتهای زودگذر و بیدوام را با زنجیر طلایی به پایه تخت سلطان بسته بودند. ثروتهایی که به نام تمغا، خراج، و باج از مردم یغما می شد بوسیله حاجی قوام گرد می آمد، بوسیله تاش خاتون

به نام مسجد و مدرسه به علما و مشایخ داده می‌شد، بوسیلهٔ عماددین محمود به مصرف کارهای ملک می‌رسید، بوسیلهٔ شاه‌شیخ بین ستایشگران تقسیم می‌گشت، و از علما و زهاد شهر گرفته تا کلوها و پهلوانان همه از آن بهره می‌بردند. اما حافظ جوان را به این دستگاه جادویی - که بدشواری مال بدست می‌آورد و باسانی آن را تلف می‌کرد - کدام عامل مربوط و علاقه‌مند می‌داشت؟ ظاهراً آسایش‌جویی یک دانشجوی جوان که می‌توانست با بذله‌ها و خوشامدهای خویش قسمتی از عمر را به سیم صله بفروشد تا باقی را صرف کارهای دیگر کند - کار مدرسه. این همان چیزی بود که عبیدزاکانی را هم در همین روزگاران به مسخرگی کشانیده بود و مطربی. نه مگر، حتی از قاضی عضد، قاضی مجدالدین و شیخ امین‌الدین هم وی نکته‌ها و لطیفه‌ها نقل می‌کند که در شأن علمانیست؟ در دستگاه مسخره‌پرور و خوشامدجویی که قاضیهای سالخورده باب طبع اهل دنیا حرف می‌زدند و نان را به نرخ روز می‌خوردند، البته یک شاعر جوان، که طبع بذله‌گوی و آواز خوش داشت، می‌توانست کاتب یا شاعر پادشاه جوانی که تقریباً با او همسال بود بشود. روایاتی افسانه‌یی نیز هست که می‌خواهد شاعر را ندیم شاه‌شیخ کند - ناچار در سالهای آغاز جوانی. اما این، فقط برای یک دلفک جوان ممکن بوده است یا یک بزرگزادهٔ جوان. درباره‌ی اشعار دیوان که باید به این ادوار مربوط باشد نشانه‌هایی هست حاکی از علاقهٔ شاعر به شاه‌شیخ. بهر حال، اگر هم این طالب علم جوان ندیم شاه اینجو نبوده است با دربار او پیوستگی داشته است و دوستی. هم در آن دنوازیها که از شاه‌شیخ شکست خورده می‌کند رایحهٔ این دوستی پیداست و هم در آن شکایت که از پایان دولت مستعجل او دارد ۴۳. شاه‌شیخ شاهزاده‌ای بود خوبروی و عشرتجوی اما به اقتضای حال بیرحم و سرکش. تن‌آسایی و توانگری طبع عشرتجویش را به بخشش و گشاده‌دستی وامی‌داشت. در این بخشها حتی افسانه‌های راجع به حاتم طائی را ناچیز می‌گرفت و گه‌گاه شاید می‌خواست با آنچه از پادشاهان ثروتمند هند نقل می‌شد معارضه کند ۴۴. این بخشهای گزاف بود که شاعران و علما را از همه جا به خدمت وی می‌کشانید. سالهای کوتاه سلطنت وی، که به قول حافظ دولت مستعجل را

می مانست، از حوادث آکنده بود و از بلایا - لااقل برای شهرهای نزدیک. در طی سالها، فقط در یک مدت کوتاه، حکومت وی در فارس بی معارض بود. هم اصفهان به او اظهار طاعت می کرد هم حاکم جزیره هرمز. دلنگرانی او همه از جانب یزد بود و کرمان - محمد مظفر. در مبارزه با این مدعی - که مبارزالدین و امیر مبارز نیز خوانده می شد - شاه شیخ چند بار کرمان و یزد را محاصره و غارت کرد. گاه قبایل مغول کرمان را برضد وی تحریک می کرد و گاه با حيله و فریب می کوشید او را از پا درآورد. یک بار یزد را به محاصره انداخت و از این محاصره چنان قحطی در آن شهر روی نمود که مردم یکدیگر را می خوردند و بساکسان که از گرسنگی می مردند و کسی آنها را خاک نمی کرد.

از غالب این کشمکشها فایده ای که عاید می شد خستگی قوا بود و ویرانی شهرها. آخر کار هم این لشکرکشیها نیروی مادی و معنوی او را بیابان آورد. سه سال آخر عمرش در آوارگی و دریدری گذشت. وقتی در سرپل قسا بین وی و محمد مظفر زدوخوردی شد، شاه شیخ شکست خورد و به شیراز گریخت. امیر مبارز شیراز را محاصره کرد؛ اما شاه شیخ نه نیروی معنوی برای جنگ داشت نه قدرت مادی. حافظ جوان که از ته دل او را دوست می داشت، در طی اشعار و صحبتهای خویش می کوشید او را دل دهد و شکستهایی را که از مدعی یافته است برایش قابل تحمل سازد. اما شاه شیخ بدگمان بود و ترس و نومیدی هم ظاهراً هر روز او را بیشتر فرو می گرفت. شاه جوان در مقابل این فشارها به مستی پناه برد و بیخودی، به چیزی که دوست شاعرش - شمس الدین حافظ - نیز گاه در آن دوا می جست. در این تاریکترین روزهای زندگی هم شاه شاعرپیشه از عشرت خویش فارغ نبود. محاصره شهر چند ماه طول کشید و شاه نومید، درون دروازه های شهر، خود را در حصار بیخبری کشیده بود. گویی در بیرون نه دشمنی در کار بود نه تهدیدی. در این اوقات یک تن از ندیمان وی را بر بام قصر برد تا از آن بالا بهار شیراز را در موج سبزه ها و دورنمای درختان اطراف شهر تماشا کند. می گویند شاه شیخ که دیده بود لشکر در پای دیوار شهر موج می زند پرسید: این چیست؟ گفتند لشکر محمد

مظفر. با بی‌اعتنایی تبسم کرده بود که عجب ابله مردی است این محمد مظفر که در چنین بهار طرب‌انگیز خود را و ما را از خوشدلی محروم می‌دارد. شاید این روایات خالی از مبالغه نباشد اما حاکی است از نوبیدی او در سالهای آخر سلطنت. شکستهایی که بررغم آنهمه کوششهای بیهوده بر او وارد آمده بود جای امیدی برایش باقی نگذاشته بود. با اینهمه، حافظ در قصیده‌ای که ظاهراً همین ایام در مدح وی سرود ۴۵، سعی می‌کرد شاه مایوس را امیدوار کند، شکست او را مقدمه فیروزی بخواند و نابودی رقیبش را نوید دهد. اما شاه‌شیخ نه چنان مایوس بود که بتواند به این دلتوازیها گرم شود. یأس، وی را در پناه مستی و بیخبری می‌کشید. وقتی دیگر، در مستی، فریاد و غوغایی سخت شنید. پرسید که «این چه هنگامه است؟» گفتند «نقاره امیر مبارز است.» گفت: «هنوز این مردک گرانجان نرفته است؟» اما اگر این مدعی گرانجان دست بر نمی‌داشت شاه‌شیخ نوبیدانه یک لحظه از همه چیز دل برداشت. رئیس عمر - یک تن از کلوها که از شاه‌شیخ دلنگرانی داشت - پنهانی با امیر مبارز در ساخت و نیمشبی دروازه شهر را بر روی او گشود. وقتی امیر مبارز از دروازه موردستان به شهر درآمد، شاه‌شیخ از دروازه سعادت بیرون جهید - به سمت لرستان. بدینگونه، شاه‌شیخ از شیراز گریخت و شهر به دست دشمن افتاد. کودک ده ساله وی، نامش علی سهل، هم به دست رقیب افتاد و تباه شد. شهر رندان - که یأس و بیخبری شاه اینجو در آخرین روزهای فرمانروایی، آن را به دست پهلوانان و کلوها انداخته بود - تسلیم محمد مظفر شد و شاه‌شیخ که بدینگونه از شیراز رانده شده بود بر اصفهان غلبه یافت. وقتی هم محمد مظفر برای دفع وی از شیراز بیرون آمد، شهر رندان باز به دست کلوها افتاد - یاران شاه‌شیخ. اما باز در طی حوادث دست‌بدست شد و جنگ بین شاه‌شیخ و محمد مظفر به اصفهان کشید. شاه اینجو، که از ملک و خاندان خویش آواره گشته بود، یک‌چند بین شوشتر، ایذج، و اصفهان در تاخت و تاز بود. عاقبت در پایان سه سال زد و خورد مستمر طولانی در اصفهان متواری گشت. چندی بعد در خانه شیخ الاسلام اصفهان به دست یاران محمد مظفر افتاد. در میدان سعادت‌آباد شیراز آنجا که شور و شوق ستایشگران شاه‌شیخ سالها پیش قصری برای

وی ساخت که می خواست یاد آور طاق کسری باشد، یک روز ناگهانی وی را به امر امیر مبارز اما به بهانه تقاص یک خون ناحق که به او منسوب کردند، سربریدند (۷۵۷ هـ.). حافظ، که در سالهای آخر عمر شاه شیخ با وی آنهمه مأنوس بود، این فرجام دردناک روزگار او را در غزلی پر درد منعکس کرد و خاتم فیروزه بواسحتی را دولتی خواند ناپایدار - دولت مستعجل.

میان مسجد و میخانه

این حافظ جوان که در دستگاه شاه‌شیخ و حاجی قوام مثل یک شاعر و یک ندیم رفت و آمد داشت اهل ادب بود و دوستدار کتاب. آشنایی با ادب گذشته، از فارسی و عربی، در اشعاری که در مدح شاه و وزیر می‌گفت منعکس بود. قصیده‌ای که در حق شاه‌شیخ گفته بود، شعر انوری و ظهیر فاریابی را به یاد می‌آورد. در غزلهایش که وصف مجلس حاجی قوام یا مدح عماددین محمود وزیر است لحن کلام کمال اسمعیل و سعدی هست. پیداست که آشنایی با کشف برای وی فتح بایی بوده است به ادبیات عرب و در شعر او نشانه‌ها هست ازین آشناییها. در ادوار بعد که شاعر پخته‌تر شد، این نفوذ و انعکاس رنگ عمیق‌تر یافت، اما در تمام شعر دیوانش، که سالها بعد از مرگ وی جمع شد، آثار آشنایی با ادب گذشتگان پیداست. بعلاوه یک حافظ، آیا می‌توانست از نفوذ قرآن و حدیث برکنار بماند؟

اگر این شمس‌الدین محمد یک آدم دیرباور و کهنه رند نبود مطالعه قرآن از وی فقط یک حافظ می‌ساخت که شاید اگر برگور یک تن از بزرگان قرآن نمی‌خواند کارش عبارت می‌شد از رونویس کردن کتاب خدا و قرائت و حفظ آن. یا همچون علمای قشری که کارشان وعظ بود و ترسانیدن مردم از قیامت و عذابهای آن. قدرت و قوت قرآن ممکن بود او را در یک خط دیگر بیندازد، نه در آن «که حافظ از آن راه رفت و مفلس شد». اما طبع او نه معمولی بود نه تسلیم‌جوی. از این رو مطالعه قرآن و تأمل در آن وی را با درد واقعی انسان، با درد تعقل، آشنا کرد. تعقل در نفس، در احوال انسان

که قرآن مکرر مردم را به آن دعوت کرده بود. اندیشه در احوال نفس، اندیشه در مبدأ و معاد جزو طبع و نهاد او بود و قرآن هم آن را در خط سیر مناسب افکند: خط سیر کلام و عرفان. این خط سیر تازه از همان آغاز شاعری تأثیر خود را در بیان او ظاهر کرد. قرآن، که وی در کشف آینه‌ای برای مشاهده جمال آن یافته بود، او را به تأمل و تفکر می‌خواند. آنچه وی از تدبر در قرآن می‌یافت گرایش به اشراقات قلبی بود. توجه به دنیای درون، به آنچه تعلق به دنیا، غیب، به دنیای ماوراء حس داشت، خاطر وی را که نمی‌توانست در تنگنای حس محدود بماند برمی‌انگیخت. این نکته بود که قلب آکنده از شعر و موسیقی این حافظ جوان را به سوی عرفان می‌کشانید. عرفان، که هم ظاهرینهای زاهدان عاری از شور و حال را طرد می‌کرد هم موشکافیهای بی‌حاصل اهل بحث و استدلال را. این عرفان از تجربه‌های صوفیه حاصل می‌شد، با اقوال و تعالیم آنها ارتباط داشت، اما خود را به محدودیت‌های اهل خانقاه، به ریاضتها و چله‌نشینهای آنها، و به دکاندریهای بعضی مشایخ و پیران آنها مقید نمی‌کرد. در حلقه‌های درس و بحث اهل نظر در آن هنگام هم عوارف‌المعارف سهروردی تدریس می‌شد هم آراء عبدالرزاق کاشانی. ذوق عرفان عصر نه از آراء بلندی‌گرای گستاخ محیی‌الدین بیگانه بود نه از سخنان نرم و آرام‌بخش سهروردی. شاعر جوان، که فکر بلندپروازش از بحث مدرسه و کشف‌کشاف ملول می‌شد، آرامش روح خود را در شطحیات تند عرفا می‌جست و در اقوال ابهام‌آمیز مشایخ. وجود وی، در این ایام، آکنده بود از معانی و افکار عرفا که می‌کوشیدند از راه تفکر و سیر ذهنی به همان جایی برسند که صوفیه می‌رسند از طریق ریاضت و سلوک (حافظ جوان، که طبع ناآرام وی نمی‌گذاشت به هیچ چیز سرفرود آورد، از صحبت مشایخ ظاهراً لذتی نبرد، اما به افکار و آراء آنها علاقه یافت. از اینرو، بی‌آنکه از هیچ پیری دستگیری یافته باشد، با مبادی و افکار آنها آشنا شد و مانوس. این احتراز از دستگاه شیخ و خانقاه یک ویژگی شگفت‌تفکر عرفانی اوست و یک دو نسل بعد از او حتی مایهٔ اعجاب امثال جامی هم شده است. اینکه خود وی حتی لازم می‌یابد این را هم خاطر نشان کند که از پیش خود راه به سر-

منزل عنقا نبرده است نشان می دهد که چون با پیران عصر رابطه ای نداشته است غالباً وی را همچون کسی که گمان دارد به هدایت نفس می تواند به حق رسد تلقی می کرده اند و اینکه می گوید «قطع این مرحله با مرغ سلیمان کردم» اما هیچ ذکری از آن مرغ سلیمان نمی کند باز حاکی از آن است که این مرغ سلیمان اگر چیزی جز هدایت الهی هست با هیچیک از کسانی که در آن زمانها به عنوان پیر و شیخ و مرشد نام و آوازه ای داشته اند تطبیق نمی کند و در هر حال همه قراین نشان می دهد که آنچه حافظ بدان تسلیم شد تعلیم مشایخ بود نه سلسله و خانقاه آنها. حتی وجود خضر هم که وی «قطع این مرحله» را «بی همرهی» او با «خطر گمراهی» مواجه می بیند در واقع تجسم همین تعلیم مشایخ صوفیه است که شاعر با آن آشنایی دارد.

در شعر او آثار این آشنایی با تعلیم مشایخ پیداست و الفاظ صوفیه چون پیر و ابدال، جمع و تفرقه، ذکر و ورد، محبت و عشق، حجاب و کشف، فقر و قناعت، خرقة و دلق، شطح و طامات، معرفت و فنا، وجد و سماع در کلام او بسیار هست و این همه حاکی است از آشنایی وی با این اقوال. شک نیست که عرفان بیش از فلسفه با ذهن تند سرکش وی سازگاری داشته است و از آن گذشته آنچه فکر وی را مشغول می داشته است عبارت بوده است از کلام. چون و چراهایی که در آن ایام در خاطر یک حافظ جوان می جوشید شک و تردیدهایی بود که جوابهاشان را می بایست از کلام جست. آیا در پس پرده ظاهر، غیبی هست و مشیتی؟ آیا با مرگ انسان همه چیز فنا نخواهد شد؟ آیا انسان بعد از مرگ دوباره زنده خواهد شد؟ کلام می کوشید به این سؤالا پاسخ بدهد. پاسخی که حافظ برای این مسایل می یافت از آنگونه بود که قاضی عضد می داد، در کتاب مواقف.

شاعر جوان با این کتاب و نویسنده آن که شهرت او «به عهد مملکت شاه شیخ ابواسحق آ» به همه اقطار رفته بود آشنایی داشت. در واقع مثل طوالع الانوار بیضاوی که حافظ با آن آشنایی داشت، مواقف قاضی عضد نیز مباحث کلام را در فلسفه حل می کرد، کاری که از عهد امام فخر رازی و مخصوصاً از کتاب محصل وی در نزد متکلمان رواج روزافزونی یافته بود. هر سه متکلم

به علم «نظر» که شیوه استدلال را در فهم مسایل مربوط به ایمان تا حد استدلالات فلسفی توسعه می داد تکیه کرده بودند^۲. قاضی عضد در مواقف، کلام را با همان شیوه امام فخر به رنگ مباحث اهل فلسفه درآورده بود. بی آنکه حافظ از این مباحث و از آنچه در حلقه «اهل نظر» می رفت خوشتن را خرسند بیابد مطالعه مواقف نیز ظاهراً مثل مطالعه طوابع برای وی مایه اشتغال خاطر بود و وی را به قلمرو «کلام» می کشانید. به علاوه در کشف که برای وی یک کتاب درسی بشمار می آمد، مسأله قرآن و بیان جنبه اعجاز آن - که هم یک مسأله علم کلام بود - نیز جواب مناسب می یافت. زمخشری، دانشمند معتزلی، در این تفسیر خویش کوشیده بود، رموز اعجاز قرآن را در بلاغت آن نشان دهد. آنجا که در قرآن یک مستند را برخلاف عادت از مسندالیه پیش انداخته است، آنجا که یک اسم به جای صفت به کار رفته است، آنجا که یک معرفه نکره آمده است یا یک نکره معرفه شده است، همه جا، بر حسب تحقیق زمخشری، سر بلاغت هست و حاکی است از اعجاز. در این تفسیر زمخشری، هر جا فرصت یافته بود، کوشیده بود این بلاغت اعجاز آمیز قرآن را بر ملا کند و در این کار ملاحظات عبدالقاهر را توجیه می کرد و تبیین. این علاقه زمخشری به علوم بلاغت - معانی و بیان که ظاهراً خود وی اولین کسی بود که آنها را بدین دو نام خواند^۳ - حافظ جوان را از تفسیر کلام به ادب می کشانید، و به مطالعه در اشعار و دیوانهای عرب - کاری که سراسر کشف از آن پر بود و بی آشنایی با آن، فهم کشف دشوار. مطالعه مفتاح نیز، که در آن سکاکی مسایل بلاغت را نظم علمی داده بود، برای وی وسیله ای بود جهت تعمق بیشتر در کشف. بدینگونه، حافظ جوان از راه کشف با رموز بلاغت آشنایی یافت و با سر اعجاز کتاب خدا. ذوق شاعرانه وی در آیات آسمانی قرآن چیزهایی کشف می کرد که بسیاری حافظان دیگر از دریافت آنها قاصر بودند: لطائف و اسرار بلاغت. این آشنایی با رموز بلاغت رنگ خاصی به شعر او نیز داد. در واقع از تأثیر همین توجه بود که کلام او آکنده شد از نازک کاریهای مربوط به بلاغت. شاید یک نقاد واقف به رموز بلاغت در ادب قدیم فارسی کمتر شعری بتواند یافت که بقدر کلام حافظ اسرار بلاغت در

آن رعایت شده باشد و کار وصل و فصل و تقدیم و تأخیر اجزاء کلام در آن تا این حد حساب شده باشد. در هر حال علاقهٔ این حافظ جوان به کشف در شیوهٔ فکر و بیان او بی شک نفوذ ثمربخشی کرد. وی با آنکه خود از شیوهٔ فکر معتزله بدور بود، از کشف این دانشمند معتزلی، پلی ساخت برای وصول به دواوین عرب. در حقیقت دواوین عرب از قدیم مرجع عمده بود برای شناخت لغت قرآن، و برای فهم لطایف و دقایق بلاغت آن چنانکه حفظ و فهم قرآن و نقل و روایت اشعار و دواوین عرب، در آن روزگاران، هنوز جزء اساس کار و برنامهٔ کسی بود که می خواست ادیب و نویسنده باشد. هر چند حکام و پادشاهان وقت نامه‌هاشان به فارسی نوشته می شد، اما هنوز خودنمایی و «عرض هنر» به عربی بود - عربی که حافظ جوان هم اگر نمی خواست عرض هنر کند باز دهانش از آن پر بود.^۵

نشانهٔ این عربی دانی وی در سراسر دیوانش بچشم می خورد. جامع قدیم دیوان وی که با وی ظاهراً همدرس و همصحبت بوده است آشکارا می گوید که اوقات او تا حد زیادی مستغرق بود به مطالعه در دواوین عرب. وجود اشعار ملمع که بعضی از آنها اقتباس گونه‌ای است از اشعار و ابیات مشهور عربی شاهد دیگر است بر تبحر او در ادب عربی. از آن گذشته در شعر او هم تضمین اشعار عربی هست هم اخذ و نقل. اولین غزل دیوانش با تضمین از یک شعر منسوب به یزید - خلیفهٔ اموی - آغاز شده است و چه بسیار چون و چراها که شاعران بعد بر سر همین کار با حافظ کرده‌اند.^۶ صحبت از اخذ و اقتباس از شعری منسوب به این خلیفهٔ منفور است نه استفاده از یک شعر خمربه. در واقع حتی مؤلف کشف هم در مورد لازم، از تمثیل به اشعاری که متضمن معانی عشقی و وصف خمر هست^۷، ابا نداشته است. آنچه عیبجویان را به انتقاد حافظ واداشته است تضمین کردنش از شعر منسوب به این خلیفهٔ اموی بوده است - یزید که یاد او مخصوصاً در قرنهای بعد روز بروز منفورتر شده است و زشت تر. معهذاً، اگر آن گونه که بررسیهای محققان نشان می دهد این مصرع آغاز دیوان ربطی به کلام یزید نداشته باشد، تمام چون و چراهایی که شاعران و ادیبان دو سه قرن بعد درین باره با حافظ کرده‌اند به نظر می آید که عبارت باشد از یک مصداق

«هیاهوی بسیار برای هیچ»^۸. اما از این گونه تضمینهای عربی در شعر حافظ بسیار است و او ظاهراً بسبب شهرت آنها اشاره‌ای هم لازم نمی‌داند به تضمینی بودنشان بکند سهل است در بعضی از آنها هم به اقتضای مقام، هم به اقتضای میل و طبع خود، گه‌گاه دخالت می‌کند و تصرف. گذشته از اینها اخذ و اقتباس از کجا شعر عربی هم در شعر فارسیست و کم نیست. این اخذ و اقتباس از کجا نشأت می‌گیرد؟ ظاهراً - اگر مثل سعدی قصدش قدرت‌نمایی و اظهار مهارت خویش در نقل و بیان افکار گویندگان عرب نبوده است - لااقل در پاره‌ای موارد این افکار ناخودآگاه به ذهنش می‌آمده است. اما اینکه ذهن او از تمام آنچه خوانده است تنها به بعضی افکار چسبیده باشد، حاکی است از آن خویشاوندی روحانی که بین بعضی خاطرها هست و منشأ پاره‌ای تواردهاست. اینکه او ساعات زیادی از اوقات کار یا فراغت را در مطالعهٔ دواوین عرب بسر آورده باشد محل شک نیست. در اینصورت آمدن بعضی مضامین عربی در شعر فارسی او نباید مایهٔ تعجب شود. کسی که بارها در جست و جوی بقیه یا تمام ابیاتی که قسمتی از آن در کشف نقل شده است در دواوین عرب تصفح می‌کرده است مجموعه‌هایی همچون اغانی ابوالفرج، حماسهٔ ابوتمام، و حماسهٔ بحتری را از نظر می‌گذرانیده است و حتی دیوانهایی مانند ابونواس، متنی، بحتری، ابوفرّاس و ابوالعلاء معری را شاید زیور و می‌کرده است، ناچار از آن میان بعضی از آن معانی که با طرز فکر و ادراک او سنخیت و مناسبت داشته است در ذهنش می‌مانده است و بعدها، شاید بعد از سالها که از مطالعهٔ اصل آنها می‌گذشته است، نادانسته اما غالباً با تغییر صورت و بهر حال در صورتی بیش و کم مشابه با سایر آثار خود شاعر، در کلام او منعکس می‌شده است، و وجود این معانی در شعر او نه توارده است نه اتفاقی، امری است ضروری که دربارهٔ سایر گویندگان هم نظیر آن مکرر پیش می‌آید و در همهٔ زمانها و زبانها. نشان زندگی اهل مدرسه و فکروزیان آنها در اشعار این حافظ جوان پیدا است. بسیاری از این غزلها در زیر رواقهای مدرسه بین طلاب و اهل فضل بی شک دست‌ب‌دست می‌شد. نه آیا بسیاری از این طلاب جوان که حافظ یا مقری یا واعظ و یا محدث بوده‌اند، در عین حال ذوق و قریحهٔ شعر و

شاعری هم داشته‌اند؟ شواهد این امر در تذکرها و تاریخها کم نیست. در اینصورت عجب نباید داشت که زندگی مدرسه، حافظ را روز بروز بیشتر به شاعری تشویق کرده باشد و بیش از پیش از طرز فکر یک «حافظ» خشک خلوت گزیده دور کرده باشد. بعلاوه ارتباط با دوستان شهر، رفت و آمد به مجالس نام‌آوران، و عشرتهای بیرون از چهار دیوار مدرسه هم البته در وجود او بی تأثیر نمی‌ماند. همین نکته‌ها بود که حافظ جوان را، ورای بحث مدرسه و کشف‌کشاف به شعر و ادب فارسی می‌کشانید و به مطالعه دواوین شاعران فارسی زبان. آنچه محیط مطالبه می‌کرد، آنچه از طبع شاعر می‌جوشید، و آنچه مورد تحسین و اعجاب دوستداران ذوق و ادب واقع می‌شد همین اشعار فارسی بود و قدرت‌نمایی‌هایی که شاعر می‌کرد، در استقبالها یا نظیره‌گوییها. لزوم تقلید شیوه‌های سنتی و پیروی از سبکهای رایج یا مطلوب، شاعر جوان را غالباً وامی‌داشت به مطالعه در اشعار و دواوین فارسی. از این رو بود که شعر حافظ، در این ایام، هنوز با لحن ظهیر و کمال اسمعیل را بخاطر می‌آورد یا شیوه‌سعدی و خواجورا. این مایه‌آشنایی با ادب، ادب فارسی و عربی، از حافظ شهر رفته‌رفته یک‌رند آزاداندیش ساخت - بی‌تعصب و فارغ از قید و بند. در روزگاری که ارباب بیمروت دنیا دین و قدرت را سنگرمی‌سازند برای اغفال و تجاوز، کدام وجدان انسانی هست که به آنچه منشأ این نارواییهاست بی‌چون و چرا تسلیم باشد؟ حتی یک حافظ خلوت‌نشین هم نمی‌تواند در چنین احوالی سکوت کند. وقتی وی ریا و فساد را در تمام طبقات به شکل زنده‌ای عیان می‌بیند، آیا پیش خود مثل عبید زاکانی فکر نمی‌کند که «تخم حرام اندازید تا فرزندان شما فقیه و شیخ و مقرب سلطان باشند»^{۹۹}؟ در چنین روزگاری که می‌تواند در خلوت خویش باقی بماند و جز به ورد و دعای نیمشب خویش که فایده‌ای هم از آن ندیده است، به چیزی نیندیشد؟ آنچه از وجود یک حافظ قرآن که می‌بایست اوقات خویش را همه در کار ورد شبانگاه و دعای صبح بگذراند یک رند آزاداندیش یا یک عارف مردم‌گریز بیرون آورد، بی‌ثباتی و تزلزل حوادث بود و تمایلات درونی شاعر. در واقع از این محیط و زمانه تصویری که دیوان شاعر عرضه می‌کند عبارت است از فساد و ویرانی. با اینهمه، آنچه این رنگ

تند گناه و فساد را به دنیای او می‌زند بیان شاعرانه خود اوست و تمایلات درونی او. حافظ در این اشعار چنان از گناه و فساد اهل زمانه شکایت دارد، چنان شیخ و صوفی و قاضی و محتسب را به یک چوب می‌راند، چنان همه آفاق را پراز فتنه و شر نشان می‌دهد که انسان خیال می‌کند دنیای او دنیایی بوده است واقعاً استثنایی، دنیایی خیلی بیش از دنیای ما گناه‌آلود. این شکایتها و طعنه‌هایی که او بر دنیای خویش دارد، بعضی را به این اندیشه انداخته است که باید مثل خود او تمام فساد و گناه عصر را به گردن یک عامل بیندازد - هرج و مرج. درست مثل آنکه در عصر ما سقوط انسانیت را به جنگ جهانی دوم منسوب دارند. مثل اینکه جنگ جهانی دوم که خود یک سقوط عظیم دیگر بود دیگر مسؤلی نباید داشته باشد و لازم نیست تحقیق کنند مسؤل این سقوط عظیم که بوده است؟ این البته تا حدی درست است. روزگار حافظ، اگر از روی دیوان وی تصویر شود، روزگاری بوده است آکنده از فساد و گناه، آکنده از تزویر و جنایت. تاریخ هم هست که به این مایه فساد و جنایت شهادت دهد. آنجا مادر یک پادشاه است که در کامجوییهای بی‌بندوبار خویش تا سرحد فحشاء پیش می‌رود. زن یک پادشاه دیگر شوهر خویش را در خواب می‌کشد، به این گناه که فاسق او را به حبس افکنده است. زن دیگری برادر شوهر را برضد شوهر خویش تحریک می‌کند تا از او کام بیابد یا نشئه انتقام. پسر امیر مبارز پدر را کور می‌کند و زنش را می‌گیرد. یک پادشاه دیگر امرای خویش را وامی‌دارد تا زنان خود را طلاق گویند و او خود برای آنها غزل می‌سراید. اموال موهوم یک خاتون - نازخاتون - به ملک اشرف چوپانی بهانه‌ای می‌دهد تا ملک و مال مردم را بزور غصب کند.^{۱۰} برادرکشی و راهزنی کاری است که پادشاهان نیز از آن ابا ندارند، و امیران و وزیران هم، که کارشان دزدی است و ثناخوانی، دولتشان چنان بیدوام است که از برآمدنشان تا سقوط فاصله‌ای نیست. این تصویری است که تاریخ از روزگار حافظ عرضه می‌کند و تصویری هم که دیوانش عرضه می‌دارد از این خوشتر نیست. آیا این احوال «ملک‌دارا»^{۱۱} به عصر حافظ اختصاص داشت؟ در کدام دوره حکمرانان مثل بایزید و جنید بوده‌اند و در کدام روزگار انسانیت در حرکت و تحول خویش

گه گاه تا حد سقوط نرفته است؟ اگر این تبه‌کارها ملاک قضاوت باشد باید انسانیت را از آغاز تاریخش دستخوش سقوط خواند.

در واقع آنچه به این فساد و جنایت رنگ عصر می‌داد عبارت بود از تمایلات درونی شاعر: طبع و نهاد شاعر که حساسیتش به هیچ چیزی نه محدود می‌شود نه راضی. البته تاریخ را اگر بخواهند از روی شکایتها و اعتراضات اشخاص ناراضی بنویسند چیزی نخواهد بود جز یک سلسله حماقتها و جنایات. چنانکه از حرف ستایشگران هم اگر کسی بخواهد تاریخ بسازد مثل این است که از روی نطقها و آمارهای رسمی و تبلیغاتی بخواهد احوال زمانه را درک و بیان کند. اما طبع انسان را هم باید حساب کرد و خاصه طبع شاعر را. گذشته‌ها، گذشته‌های دوردست شاعران کهن هم تمام ناخرسندی است و شکایتگری. منوچهری دامغانی تمام شاعران دربار مسعود را به چشم مدعی و رقیب می‌نگرد و از دست این حاسدان دلی دارد که از آن لخت خون می‌ریزد. مگر خاقانی، انوری، و ظهیر از اوضاع زمانه خویش کم شکایت دارند و از ابنای عصر خویش؟ متنبی، شاعر عرب، دیوانش سراسر پر است از طعن بر اهل روزگار و ابوالعلاء معری نیز از این حیث مثل اوست، هر چند منصفانه مسؤولیت خویش را نیز فراموش نمی‌کند^{۱۲}.

این شکایتها طبیعی است خاصه از یک شاعر که دنیای خدا را آنچه‌انچه هست، هیچوقت نمی‌تواند قبول کند. بله، این روح مستعد و حساس، در رؤیاهای عزلتجویانه خویش تدریجاً به جایی می‌رسد که گمان می‌کند شعر اساس تمام عالم است و هیچ کاری از آن برتر نیست. کدام هنرمند است که هنر خویش را از آوازخوانی، مجسمه‌سازی، نقاشی یا شاعری چنین تلقی نکند؟ اما وقتی می‌بیند آنچه او دارد نسبت به آنچه دیگران یافته‌اند یک محرومیت بیش نیست، از کوره درمی‌رود و به خشم و خروش می‌آید. پیش خود می‌اندیشد که فلان وزیر نه از او بهتر چیز می‌فهمد نه استعداد و هنری بیشتر دارد. در اینصورت همان پیشرفت او آیا شاهدهی نیست از اینکه مستعدان محروم می‌مانند و آدمهای بی‌استعداد پیش می‌روند؟ «ابلهان را همه شربت ز گلاب و قند است» و قوت دانا چیزی نیست جز خون جگر. این خون جگر در واقع همان تأسف و اندوه عمیقی است که او از پیشرفت خران دوپا دارد، پیشرفت کسانی که نان دلقکی و

سفاهت خویش را می‌خورند یا نان دلقک‌پرستی و سفاهت دوستی مردم را. در اینصورت آیا آدم مستعدی مثل عبید زاکانی حق ندارد از زیان یک لولی به فرزند خویش بگوید که از علم مرده ریگ اهل مدرسه یک جو از هیچ جا حاصل نمی‌شود ۱۳ و حافظ به شکایت و ملال یادآوری کند که «فلک به مردم نادان دهد زمام مراد»؟ شاعر شیراز در روزگار خویش همه جا بی‌ثباتی می‌دید و ناپایداری. این تزلزل و ناپایداری هر روز شاهد تازه‌ای از زندگی روزانه برای وی عرضه می‌کرد. همین شاه‌شیخ، که قصر باشکوه او در نزد ستایشگران و مسخرگان داستان ایوان مدائن را تجدید می‌کرد، نه آیا در سایه ایوان خویش با سرنوشت شوم خود میعاد ملاقات یافت؟ این اندیشه‌ها نفرت و دلزدگی را درون جان وی سر می‌داد، نفرتی که در وجود وی زهر خود را اندک اندک می‌چکاند، سرانجام او را به سوی انزوا می‌کشید. این نفرت او را با هرچه غیرانسانی بود طرف می‌کرد: با جور و فساد. نفرت وی از آن چیزی بود که واعظ را به ریاکاری وامی‌داشت، کلو را به تجاوزگری و قاضی را به حق‌شکنی. آیا این نفرت کافی نبود تا یک حافظ مسجدنشین را هم از «واعظ شحنه‌شناس» ۱۴ جدا کند هم از صوفی ریاکار؟ در چنین احوالی جز انزوای روحانی چه راه دیگر در پیش او بود؟ کسی که نمی‌تواند تمام دنیا را با میل خود منطبق کند چاره‌ی ندارد جز آنکه تمام دنیا را رها کند. اما او تمام دنیا را رها نکرد. نه زن و فرزند او را به این کار اجازه می‌داد نه شغل و مطالعه. با اینهمه در اطراف خویش هرچه می‌دید در وی اندیشه‌های یأس‌انگیز می‌رویاند. این اندیشه‌ها برای شاعر جوان مایه نومییدی بود و دلنگرانی. همه چیز را در نظر او متزلزل می‌کرد و همه چیز را بی‌حقیقت. بدینگونه بازی غیرت که در وجود او یک زاهد را از «صومعه» به «دیرمغان» آورد از این حافظ شهر که قرآن را به چهارده روایت می‌خواند و ورد نیمشب و ذکر صبحگاه قلبش را روشنی و صفا می‌داد یک خراباتی ساخت، یک مقیم کوچه رندان که زاهدان، ریاکاران و دنیاجویان را به چشم سوءظن می‌دید و تحقیر. از وقتی این حافظ شهر در این کوچه رندان خانه یافت وجودی شد اثیری و لمس‌ناپذیر. دیگر نه یک «حافظ» را کسی توانست در وجود وی باز شناسد نه یک خراباتی

را. مثل سیاله‌ای شد که دایم ظرف عوض می‌کرد، و از مسجد تا خرابیات دایم در حرکت بود. مشکل عمده‌ای که در شناخت حافظ پیش آمد از اینجاست. در این کوچه رندان، که میان مسجد و میخانه راهی است - که می‌تواند این حافظ شهر را باز شناسد؟ که می‌تواند از این کوچه سلامت بگذرد و بی‌ملامت؟ از این کوچه مرموز که همه چیز آن با آنچه نزد آدمهای عادی هست تفاوت دارد. آدمهای آن نه به دنیا سر فرود می‌آورند نه به آخرت. نه مال و جاه می‌جویند نه کام و آسایش. نه تسلیم ننگ و نام می‌شوند نه پایبند دین و دانش. اما راستی این حرفها چیست؟ کدام دوستدار حافظ هست که او را چنین بی‌پرده وصف کند، دور از عنوانهایی که پندار ساده‌دلان به او می‌بندد؟ بسیارند کسانی که حافظ برای آنها لسان‌الغیب است و شاعر آسمانی. اما یک رند هم می‌تواند همه اینها باشد و گه‌گاه چیزی بالاتر. رند کیست؟ آنکه به هیچ چیز سر فرود نمی‌آورد، از هیچ چیز نمی‌ترسد و زیر این چرخ کبود، زهرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است. نه خود را می‌بندد و نه به رد و قبول غیر نظر دارد. اندر دو جهان کرا بود زهره این؟ در دنیایی که همه چیز به میزان پول سنجیده می‌شود، در دنیایی که نام‌آوران عصر برای صید زد و سیم نه پروای نام دارند نه اندیشه جان، فراغتی و کتابی و گوشه چمنی، برای که کفایت می‌کند؟ برای یک رند. برای یک آزاداندیش بیخیال که اینهمه غوغای خودپرستی که در جهان هست برای وی چیزی جز یک فریاد پوچ نیست. در دنیایی که زاهد و واعظ شحنه‌شناس می‌خواهند حق را به سجودی و نبی را به درودی فریب دهند که می‌تواند مسجد و صومعه را خراب کند، خلق را و قضاوتشان را نادیده گیرد، در کار خدا و خلق از چون و چرا دم زند، بجز یک رند؟ درست است که حافظ هنوز این بیرنگی رندانه را همه جا ندارد، درست است که او نیز گه‌گاه یک آدم عادی است، از دیگران تقاضا دارد و ملاحظه، آنچه را دیگران می‌پسندند می‌پسندد و آنچه را همگان رد می‌کنند رد می‌کند، اما آخر که می‌تواند دایم در این کوچه رندان بنشیند و هرگز با دیگران برخورد نکند؟ هرچه هست حافظ نیز از وحشت و تنهایی این کوچه‌گه‌گاه دلش می‌گیرد و بیرون می‌آید به دنیای عادی، به دنیای شیخ ابواسحق‌ها و حاجی قوام‌ها. در همین دنیای عادی است که سقوط شاه‌شیخ

او را زیاده از حد، و بیش از یک رند آزار می دهد و چند روزی بعد از آن دولت مستعجل، بارگاه نوینای شاه شیخ را - که به یک خرابات متروک شباهت دارد - می بیند که آنجا همه چیز بوی درد و سوگ می دهد و حتی خم می نیز که هست «خون در دل دارد و پا در گل»^{۱۵}. در چنین گیرودار ترس و نفرت که احتیاط «نفسها را در سینه حبس می کند» آیا باید مثل همه ریاکاران در آستین مرقع پیاله پنهان کرد؟ نه، باید خرقه را با اشک از لکه های می شست، باید گریه کرد بر این روزگاری - که موسم ورع و روزگار پرهیز است!

رند و محتسب

سایه دولت امیر مبارز، مثل یک کابوس گران بر شهر رندان شوم بود و ناهموار. شیراز که در آخرین روزهای حکومت بواسحق، بیش از پیش در دست «رنود و اوباش» افتاده بود و هیچکس از ترس آنها نمی توانست صبح و شام از خانه سر بیرون آورد، با غلبه امیر مبارز شاهد ورود نظم شد و سختگیری. وقتی در میدان سعادت شاه شیخ را محرمانه، در حالی که او را از بیم غوغا پنهانی و درون یک جوال گاه از اصفهان به شیراز آورده بودند، مثل یک جانی سیاست کردند دیگر امیدی برای رندان نماند.

این سلطنت بیدوام که رندان شهر آرزوی بازگشت آن را داشتند مخصوصاً برای آزاداندیشان - اهل ذوق و اندیشه - یک دوره طلایی محسوب می شد. درست است که در تمام این دوره علما و زاهدان از احترام و نفوذ بهره ور بودند، اما وجود آنها دنیای آزاداندیشان را محدود نمی کرد. در کنار پارسایان که شب و روز آنها همه در عبادت و ذکر و دعا می گذشت کسانی هم بودند که همه با خرابات شهر سروکار داشتند و در پشت دیوارهای کوتاه و بی حفاظ خانه های یهود و مجوس، دور از ستیزه و عریده محتسب و عسس اما با بیم و نگرانی ناشی از بدگمانی، می توانستند تمام دنیا را به باد فراموشی بسپارند. خرابات شهر که منزلگه رندان فارغ از ننگ و نام بود همه گونه لذت را برای آنها عرضه می کرد.

تمتع از شاهدان بازاری و زنان بی بندوبار - که از قدیم بعضی شان را خراباتیان به بهای خوب می خریدند و تاحدی بزور به کار بد می نشانند^۲ - رندان بی نام و ننگ را که از ذوق خانه بی بهره یا از قید خانه ناراضی بودند نوازش می داد.

باده‌خواری یک تفریح عادی بود که پادشاه و محتسب هم از آن روی‌گردان نبودند. در شیراز «انگور مثقالی بغایت نیکو بود»^۳ و فراوان، و از همین جا می‌توان نسب قدیم شراب شیراز را بازشناخت. شرب الیهود، که پنهانی بود و تنها، مخصوصاً کار قاضیان بود و جهودان^۴. بعلاوه بنگ و افیون هم نزد بیعاران شهر رایج بود، و به شوخی آنکه بنگ و شراب باهم می‌خورد کریم‌الطرفین خوانده می‌شد.^۵ عیاران شهر در شربویه‌ها و مردم ربایبهای خویش حتی از اینکه مشگ در قدح حریف بریزند و او را بیهوش کنند غافل نبودند^۶. این شوق به شراب، غالباً عصیانی به قرآن نبود، ناشی بود از امید به رحمت و عفو الهی. اما ذوق و لذتجویی در همه احوال عامه جلوه داشت. زن در خرابات البته فتنه‌انگیزی می‌کرد، اما در خانه نیز بی‌دست و پا نبود. نه آیا آن همه داستانها که در مطایبات عبید زاکانی هست تا حدی از بی‌بندوباریهای عصر حکایت دارد؟ خرابات البته نه اختصاص به شیراز داشت و نه محدود به این دوره بی‌بندوباری بود. در روزگار پیری حافظ هم، که منتهی شد به غلبه تیمور، از خرابات شیراز که «بیت لطف» خوانده می‌شد مبلغی به عنوان مالیات به خزانه دولت می‌رسید^۷. زنان خرابات که مثل «دختر رز» از مستوری توبه می‌کردند می‌توانستند با اجازه محتسب «کار بدستوری» کنند. از این گذشته، همجنس‌بازی رسم رایجی بود. چنانکه حتی گوشه خانقاه و خلوت مدرسه هم ممکن بود صحنه آن باشد. ترکان که پادشاهان و امرای عصر غالباً از آنها بودند، در این ایام نامشان با این رسم همجنس‌گرایی همه‌جا همراه بود. در همین دوره‌های نزدیک بود که اتابک یزد - حاجی شاه - برای خاطر پسری خوبروی که همراه برادر شاه‌شیخ - کیخسرو اینجو - به آنجا رفته بود چنان رسوایی بیار آورد که حکومت او - دولت اتابکان یزد - بر سر آن رفت^۸. دیوانهای شعرا در این ایام آکنده است از حکایات و اشارات راجع به شراب و شاهد. آیا شمس‌الدین محمد - که مقارن این روزگاران سالهای بعد از سی سالگی را می‌گذرانید - از این عیشهای نهانی، که در آن دوره در شیراز آن همه رایج بود، برکنار می‌ماند؟ ذوق و ادب امروزه ما دوست دارد به این سؤال «نه» بگوید اما سراسر دیوان خواجه وصف شراب است و شاهد که آشکارا «آری»

می‌گوید. بعلاوه ذوق و فهم مردم نزدیک به عهد او یک قرن بعد که جامی و میرعلیشیر می‌زیستند - چنان وی را با این عوالم آشنا می‌دیده است که می‌توانسته است قصه عشق‌بازی او را با پسر مفتی^۹ شهر نقل کند یا جعل. وقتی در دوره شاه‌شجاع، که شاعر در آن سوی چهل و پنجاه سال می‌زیست، در مظان چنین گمانها می‌توانست باشد در عهد شاه‌شیخ حالش پیدا است. یک شاعر جوان که حداکثر، سالهای بین سی و چهل را می‌گذرانید و با دربار بی‌بند و بار یک پادشاه عشرتجوی باده‌پرست ارتباط داشته است آیا اگر به شیوه بزرگان عصر خویش با جوانان دلکش و پیران میفروش سروسری داشته باشد جای شگفتی است؟ کسی که بخواهد از روی غزلهای وی سرگذشتی از عشقهای هوس‌آلود و عیشهای نهانی وی بهم بیافد بی‌شک کاری مضحک می‌کند. اما داستان احوال نفسانی او را از این غزلهای تا آنجا که بتوان آنها را به ترتیب تاریخ درآورد - می‌توان تا حدی درست کرد. البته احوالی چون عتاب و فراق و غیرت و حسد لازمه عشقهایی از این گونه است. عشقهایی که در آن صحبت از رقیب و مدعی هست و از کسی که می‌تواند معشوق را با حيله و زر بدست بیاورد، روز بازار مناسبی است برای اینگونه احساسات و اینگونه حرفها. اما در باب رندیهای شاعر هم مبالغه نباید کرد. برای کسی که عادت کرده است حافظ را همیشه فراز آسمانها بجوید و در میان ابرهای ابهام و عظمت مدفونش بیاید چطور ممکن است این تصور پیش آید که وی نیز در روزگار جوانی چنانکه افتد و دانی - به دام این هوسهای شیطانی افتاده باشد؟ با اینهمه، این قهرمان رویاهای رمانتیکسم ایران جدید را نمی‌توان از این پستیها و زبونیهای دور از قهرمانی هم تبرئه کرد. اما اگر نیز تبرئه می‌شد دیگر یک انسان واقعی نمی‌بود، چیزی می‌شد از نوع اولیاء و قدیسان که آنها نیز خود در روزگاران جوانی و در ادوار قبل از توبه و ریاضت از این گونه عوالم بکلی برکنار نبوده‌اند - دست کم در قصه‌هایی که از غالب آنها بازمانده است. بهر حال آنچه در دوره بواسطقی برای حافظ و برای تمام کسانی که با ذوق و هنر سروکاری داشتند اهمیت داشت ماسحه‌ای بود که در کارها حاکم بود و به آنها اجازه می‌داد اگر نیز به باده و ساده‌آلوده نیستند با آزادی از آن چیزها صحبت -

بدارند و زهد ربایی و گرفت و گیر زاهد و محتسب را مانعی برای اظهار آلام و آمال خویش ن شمارند. از این رو بود که تجدید دوران سلطنت شاه‌شیخ در این روزهای غلبهٔ امیر مبارز آرزوی زندان بود: نه فقط آزاداندیشان که از این سختگیریهای محتسب‌مآبانهٔ امیر مبارز رنج می‌بردند بلکه نیز رنود و اوپاش شهر که خرابیات و «بیت لطف» پناهگاه روحشان بود و محل تفریحشان. درست است که در روزگار شاه‌شیخ نیز، به سبب سوء ظنی که او نسبت به شیرازها داشت که گاه جاندارها یک رند را بازداشت می‌کردند و او را به جرم حمل اسلحه جلب می‌کردند، اما در تمام شهر زندان بیشتر اوقات آزادی داشتند خاصه آنها که در حمایت کلوها بودند و پهلوانان منسوب به شاه‌شیخ. این غلبهٔ زندان، که حکومت شاه‌شیخ را رنگ خاصی می‌داد، علت عمده‌اش نومیدی و برکناری کسانی از صالحان شیراز بود که علاقه‌ای به همکاری با حکام و امرای وقت نشان نمی‌دادند. در واقع این «برج اولیاء» وضعی داشت که درون آن پارسایان و پاکان، خویش را از هرکاری کنار می‌کشیدند و میدان را به دست کسانی می‌سپردند که از هیچ‌گونه آلودگی پروا نداشتند - بسیاری از علما و زهاد ارتباط با حکام را زشت می‌شمردند و به منزلهٔ اهانتی به علم و تقوی. شیخ نورالدین خراسانی، که در اوایل جوانی حافظ وفات یافت، از صحبت حکام بشدت نفرت داشت. می‌گویند یک روز حاکم وقت به دیدار وی رفت. چون شیخ خبر یافت روی ترش کرد و با تندی گفت اینها از من چه خواهند که وقتم را پریشان می‌دارند نه انسی با آنها دارم نه حاجتی^{۱۰}. گویی اینها رفت و آمد با حکام را خلاف توکل می‌دانستند و مایهٔ آلودگی. قوام‌الدین عبدالله، استاد بزرگ عصر که حافظ سالها از درس گاه او بهره می‌برد، یک جاطی قطعه شعری به دوستان خویش توصیه می‌کرد که دوات اهل علم را ملازم باشید و از اصحاب قلمدان حذر کنید از آنکه ولایت اهل علم عزل ندارد در صورتیکه اهل عمل عزلشان آمدنی است و رویدادنی^{۱۱}. نه فقط نزد زهاد و علما این ارتباط با حکام مایهٔ آلودگی تلقی می‌شد آزاداندیشان هم از آن، به عنوان چیزی که وقت و فکر انسان را پریشان می‌دارد، دوری می‌کردند و حافظ در چنین احوالی بود که «صحبت حکام» را «ظلمت شب یلدا» می‌خواند. حاصل

این رمیدگی و سرخوردگی نیکان و آزاداندیشان عبارت بود از غلبهٔ اوباش و رنود بر کارها. در واقع نه حاجی قوام می‌توانست بی‌همکاری این رندان و یاریهایشان کار تمغا را صورت دهد، نه شاه‌شیخ می‌توانست بدون اتکای بر آنها تهدید داریم امیر مبارز را دفع کند با اینهمه این رندان بازار، که کارشان شیروی بود و عیاری، می‌توانستند با امیر تازه وارد بسازند و در سایهٔ او گه‌گاه کار خویش را ادامه دهند. خشونت امیر مبارز برای آن دسته از رندان تحمل کردنی نبود که اهل مدرسه بودند و آزاداندیش. حافظ که در آغاز غلبهٔ امیر مبارز سالهای بین سی و چهل سالگی خویش را می‌گذرانید در شمار این گونه رندان بود. برای اینها دولت بواسطقی لااقل این مزیت را داشت که انسان در سایهٔ آن می‌توانست بی‌روی و ریا هرچه را می‌اندیشد بیان کند، و از شیخ و شحنه و زاهد و محتسب نترسد. آزاداندیشی که نمی‌خواست از ترس محتسب و شحنه «هزارگونه سخن در دهان و لب خاموش»^{۱۲} داشته باشد، از سر راه شیخ و میر دور می‌شد و در کوچهٔ رندان پناه می‌یافت. نه آیا او نیز مثل رندبازار آزادی می‌جست که در آن فارغ از قید ننگ و نام هرچه می‌خواست می‌توانست کرد؟ برای یک رند آزاداندیش، دنیا چنان در فساد غوطه می‌خورد که دیگر هیچ عقل روشنی نمی‌توانست به حدود و قیود آن محدود بماند. در محیطی که قدرت وسیله‌ای برای خفه کردن وجدان تلقی می‌شود و دین دامی برای فریب دادن شناخته می‌آید، که می‌تواند به آنچه منشأ این اسباب تبهکاری است صادقانه تسلیم باشد؟ نه دستگاه شیخ نه درگاه میر - این است آنچه رند آزاداندیش می‌خواهد و برای آنکه بتواند فارغ از ننگ و نام عمر بگذارد نه به قبول عامه دل می‌بندد و نه به تقرب سلطان. «سخن شیخان را باور مکنید تا گمراه نشوید و به دوزخ نروید»^{۱۳}. و این طرز فکر کسانی بود که می‌دیدند شیخ و واعظ خود را به ستمگران می‌فروشنند و مردم را جز به راه تسلیم نمی‌برند. پس چه باید کرد؟ کسانی که از شیخ و میر و درگاه و خانتقاه رنجیده بودند جواب می‌دادند «دست ارادت در دامن رندان پاکباز زنید تا رستگار شوید»^{۱۴}. رند پاکباز آزاداندیش عارفی بود که نه تسلیم شیخان ریاکار می‌شد نه سربه قدرت پوچ ارباب زور فرود می‌آورد. همه چیز را رد می‌کرد و

به همه چیز به چشم بی‌اعتنایی می‌نگریست. شیخ و فقیه و مقرب سلطان در نظر او کسائی بودند که خود را به ذیو سالوس و ریا فروخته بودند. وعظ و ذکر و دعا چه بود؟ فانه‌ای که واعظان بدانها آدمهای ساده را فریب می‌دادند و از آن دام تزویری می‌ساختند تا با آنچه «خود بگویند و نکنند» مردم را در گمان و فریب نگه دارند. شراب و افیون را چگونه تلقی می‌کرد؟ وسیله‌ای برای فرار از خودی، فرار از قیود و حدودی که انسان را به دنیا می‌پیوندند و پوچیهای آن. برای رند همه چیز پوچ بود، و همه چیز بی‌ارج. دنیا عبارت بود از جایی که هیچ آفریده در وی نیاساید و عاقل آنکه به دنیا و اهل او نپردازد. در دنیایی که جاهل دولتیار باشد و عالم بیدولت چه اعتباری به شیخ هست که ریا می‌کند و به حاجی که دایم سوگند دروغ می‌خورد به خدا و خانه خدا. در این احوال شیخ ربایی ابلیس واقعی بود و صوفی هم عبارت بود از مفتخور بیکاره. واعظ کسی بود که آنچه می‌گفت نمی‌کرد. اما قاضی که بود؟ آنکه همه او را نفرین می‌کنند و سعید آنکه هرگز روی او نبیند. خواجهگان شهر در چنین حالی مایه‌شان لاف بود و وقاحت و حشمتشان گزاف شناخته می‌شد و سفاهت. ابله کسی بود که بر ایشان امید خیر دارد، و کوریخت آنکه ملازم ایشان باشد ۱۵ این گونه آراء که در لطایف عبید زاکانی سیمای یک آزاده واقعی عصر حافظ را ترسیم می‌کند در واقع همان افکار است که حافظ نیز چهره قهرمان احلام خویش - رند واقعی - را بیش و کم با رنگ و نگار آن جلوه می‌دهد. چنین رندی اگر با دستگاه بی‌بندوبار شاه‌شیخ می‌توانست سازش کند دیگر چگونه ممکن بود سختگیری و تندخویی امیر مبارز را تحمل کند که دوره‌اش تجدید عهدی بود با هر آنچه سالوس بود و ریا؟

وقتی شاه‌شیخ را پنهانی برای مجازات به میدان سعادت آوردند پنجشنبه‌ای بود. ماجراجویان شیراز نزدیک بود به نفع او غوغایی به راه اندازند. امیر مبارز که به خون وی تشنه بود، آن روز از بیم غوغای وی را بیرون نیاورد. روز دیگر بعد از نماز جمعه - که می‌بایست با شکوه و هیبتی تمام برگزار شده باشد - تا مردم خبر شدند کار وی تمام بود. گویند امیر مبارز خود با فرزندان بر سر وی ایستاده بودند و جهانجوی قهار وی را عتابها کرد و سرزنشها. آخر

از وی پرسید که فلان سید را تو کشتی؟ این سید - نامش امیر حاجی ضراب - از سادات محله درب نو بود و قتل او که به امر شاه‌شیخ واقع شد از اسباب عمده بود در رنجیدگی و دلسردی مردم از دولت بواسحقى. شاه‌شیخ جواب داد به امر ما کشتندش. با این سؤال و جواب، مسأله پایان کار شاه‌شیخ عبارت شد از مسأله قصاص. امیر مبارزوی را به عنوان یک قاتل به بازماندگان امیر سید حاجی تسلیم کرد و پسر کوچک مقتول وی را به قصاص خون پدر کشت. هنگام کشته شدن، شاه‌شیخ سی و هفت سال داشت و هنوز روزهای جوانی را می‌گذرانید.

این نمایش ریاکارانه که امیر مبارز با آن، پایان روزگار بواسحقى را اعلام کرد اعلام شروع دوره‌ای تازه بود در تاریخ شیراز. حافظ - که ظاهراً در همان چند روز، در میدان سعادت، زوال قدرت و فرجام روزگار شاه‌شیخ را با دیده عبرت و تأثر آشکارا نگریست - از آن روزگار باشکوه با درد و اندوه یاد کرد و عبید زاکانی که قصر باشکوه وی را خانه جغد می‌دید از زوال دوران وی با عبرت و تأثر سخن می‌گفت و تمام کسانی که در دوره بواسحقى اندوه و درد هستی را در عیش و شراب فراموش کرده بودند، با آغاز دوره تازه خویش را غرق در تأثر دیدند و در اندوه. امیر مبارز برخلاف شاه‌شیخ اهل دین بود یا اهل تظاهر. در این ایام، نزدیک پنجاه و هشت سال داشت و در اجرای قواعد و احکام شریعت کوشا بود و سختگیر. خودش یک بار در چهل سالگی توبه کرده بود، و یک بار نیز ده دوازده سالی بعد از آن. با آنکه در جوانی نه از راهداری ابا کرده بود نه از شرابخواری، مقارن این ایام سجاده به دوش می‌کشید. به زهد و عبادت می‌گرایید. در کار دین تعصب و سختگیری بسیار نشان می‌داد، چنانکه به پیروی از سنت خلفا و برخلاف رسم و راه پادشاهان، روزهای جمعه که به مسجد می‌رفت از خانه پیاده بیرون می‌آمد ۱۶ و با موکبی زاهدانه. در امر به معروف و نهی از منکر چنان اصرار می‌داشت که ظریفان شیراز، چنانکه یک تن مورخ ۱۷ آن روزگاران می‌گوید، به زبان ظرافت او را «محتسب» می‌خواندند - و شاه محتسب. حتی پسرش شاه‌شجاع، یک جا در طی رباعی رندانه‌ای در حق پدر بتعرض گفته بود که اکنون رندان دیگر، همه ترک می‌پرستی کردند «جز محتسب شهر که

بی می مست است.» در واقع سختگیریهای او زندان شهر را از خرابیات دور می داشت و با ناخرسندی به مسجد می کشانید. مورخی که با آب و تاب چاپلوسانه از روزگار او یاد می کند، می گوید که در روزگار او اهل فارس «معالم دین و شرایع اسلام آموختند و از هیبت سیاست او به نماز و عبادات دیگر میل کردند.»^{۱۸} درست است که این تاریخ ساز ستایشگر می خواهد اجر عبادات مردم را متملقانه به حساب این سنت گذار جدید راه و رسم عبادتگری بگذارد، اما پیداست که گرایش عامه به امر دین و عبادت تا حدی از تأثیر هیبت او بوده است. در حقیقت سختگیری وی در اجرای احکام شرع رنگ مبالغه داشت و افراط. یک بار شاه سلطان، خواهرزاده خویش را، که در میدان یزد کسی را به ناحق کشته بود امر به قصاص کرد و تا خونخواهان از وی رضایت ندادند از تقاص او نگذشت.^{۱۹} وقتی به محاصره اصفهان می رفت به یک بازمانده خلافت سپری شده عباسیان - که ابوبکر نام داشت و در مصر دم از خلافت می زد - نامه بیعت نوشت و با این کار بعد از صد سال که نام عباسیان در عراق و فارس از خطبه افتاده بود، دوباره ذکر آنها تجدید شد - به همان اسم قدیم^{۲۰}. این گرایش به دیانت و شریعت وی را بر آن داشت که نه تنها خود، اوقات صرف قرآن خوانی و عبادت کند بلکه توجه به سنت و حدیث را مخصوصاً تشویق کند و تأکید. در کرمان و شیراز دارالسیاده ها ساخت و سعی بسیار ورزید در حمایت و پرورش سادات. یک بار هم در جوانی، در سفری که همراه ابوسعید به بغداد کرده بود، به زیارت آستانه علی رفته بود - در نجف؛ و این همه حاکی بود از علاقه او به خاندان پیغمبر. با همین علاقه بود که برای بدست آوردن مویی چند منسوب به پیغمبر - که یک تن از سادات کرمان داشت - اهتمام بجای آورد. وقتی این چند تار موی را سید کرمانی به حکم خوابی که مدعی بود در طی آن پیغمبر وی را به تسلیم آن اشارت کرده است^{۲۱} بی هیچ بهایی به او داد، وی آن را بمنزله مزده و بشارتی شمرد برای فتح شیراز. در فتح شیراز از دومین توبه اش شش سالی بیش نمی گذشت و در واقع توبه اش هنوز جوان بود. طاعت و زهد با او به شیراز راه یافت و سلطان در امر دین شروع کرد به سختگیری. در فارس، چنانکه مورخ وی می گوید^{۲۲}، از «قراء سبع»

تفحص کرد و در ترویج و تشویق حافظان و قاریان اهتمام بسیار ورزید چنانکه علما را هم به قرآن تشویق می‌کرد و به فقه و حدیث. حتی عامه مردم را نیز، آنگونه که مورخان گفته‌اند، به علوم شرعی ترغیب می‌کرد^{۲۳}. این نظارت بر قلوب و افکار که جلوه‌ای شرقی از بازجوییهای دینی* اروپا در همان قرون بشمار می‌آمد به آنجا کشید که حتی به شیوه‌ای همانند آنچه در روزگار ما «بررسی» می‌خوانند، کتابهای خطرناک ناروا یا به اصطلاح آن روزها «کتب محرمة الانتفاع» را نیز فرمان داد تا بشویند و نابود کنند^{۲۴}. می‌گویند حتی وقتی بجهت بعضی اشعار شیخ سعدی، که به گمانش بوی بی‌اعتقادی می‌داد بوی گناه، در صدد برآمد که صندوق گور شیخ را بسوزد، پسرش شاه‌شجاع واسطه شد و گفت بر توبه شیخ اطمینان دارم، تا آنکه وی ملزم شد و از آن عزم باز ایستاد^{۲۵}. این سختگیریها هرچه می‌افزود، رندان و آزاداندیشان را بیشتر ناراضی می‌کرد. به امر وی میکده‌ها بسته شد، خمها شکسته شد و خرابات خراب. وقتی در میخانه بسته می‌شد، جز در دکان ریا دیگر کدام در می‌ماند که بگشاید؟ رندان شهر، این پادشاه نوتوبه را که دکان ریا می‌گشود، محتسب خواندند. قساوت و خشونت طبع این «محتسب» تا حدی بود که مکرر می‌شد در خلوت مشغول خواندن قرآن بود، مقصری را نزد وی می‌آوردند، برمی‌خواست به دست خویشتنش می‌کشت و دوباره به تلاوت قرآن می‌پرداخت. خودش یک وقت برای شاه‌شجاع گفته بود که باید به همین گونه هفتصد یا هشتصد کس را به دست خود کشته باشد. اگر در خونریزی می‌شد او را گه‌گاه با شاه‌شیخ مقایسه کرد در مال‌بخشی با او طرف نسبت نبود. در واقع برخلاف شاه‌شیخ وی نه تنها اهل زهد و تعصب بود اهل خست و امساک نیز بود، حتی فرزندان را چنان در مضیقه می‌نهاد که این سختگیری و خست بهانه‌ای به دست آنها داد برای شورش برضد پدر. اوقاف شهر را، که بسیار بود، به مقاطعه گرفت تا از حیف و میل آنها جلوگیری کند؛ اما این کار اوقاف را داخل اموال دیوانی کرد و بدنامی بسیار برایش بار آورد. وزیرش برهان الدین ابو نصر، که منصب قاضی -

* Inquisition.

القضاتی نیز داشت، با دستگیری و دلنوازی که گه گاه از شاعران و فضلا می کرد می کوشید تا بار فشاری را که حکومت وی بر دوش مردم می نهاد بکاهد، اما خست و امساک «محتسب» مخصوصاً شاعران را از دور حکومت دور می کرد و سختگیربهایش وحشت و نفرت عامه را می افزود. خاصه که تندخو و بدزبان نیز بود و گویند گه گاه دشنامهایی می داد که استرسانان نیز از گفتن آن خجالت می کشیدند^{۲۶}. عکس العمل این احوال در نزد صاحب‌دلان شهر عبارت بود از گرایش به طنز و رندی. حافظ - که قتل شاه‌شیخ، دوست و پادشاه محبوبش، هنوز وی را در تأثر و داغ می داشت - با درد و اندوه تمام از این غلبه محتسب یاد می کرد و با طنز و کنایه.

مبارزه با این ریاکار بیرحم کار رندان بازار نبود. از آنکه اینها، مثل کلوها و پهلوانها، خود تسلیم قدرت بودند و خیالات محتسب را خواه ناخواه تعقیب و تقویت می کردند. پیکار با این محتسب‌مآبها کار رندان پاکباز بود - رندان مدرسه، که حقیقت دین و اخلاق را ورای این دروغپردازیها می دیدند و اینهمه فریب و ریا را تهدیدی می شمردند برای دین و اخلاق واقعی. شعر حافظ و لطایف عبید زاکانی در این دوره، اعتراضهایی بود بر این ریاکاریها. نه آیا وقتی صراحت بیان ناممکن باشد هنرمند از کنایه بهره می گیرد و از مجاز؟ وقتی که یک حافظ قرآن، در شهری که از در و دیوار آن بانگ قرآن و نماز برمی آید از خرابات حرف می زند و خراباتیان، خرابات نشینی او یک انزوای صوفیانه، یک از خودرهایی، نیست و دست کم یک اعلان جنگ است به محتسب. اعلان جنگ به یک زاهد ریایی که قرآن را دام تزویر می کند و خم شکنی را بهانه‌ای می سازد برای آزار و تجاوز. در چنان دوره‌ای کدام رند هشیار، کدام متفکر آزاداندیش می توانست به صدای دل خویش گوش دارد و به این دروغها و ریاکاریها نخندد و بررغم خم شکنیها و سالوسبازیها، عمداً «در آستین مرقع پیاله پنهان» نکند؟ حافظ جوان، بیباک و گستاخ اما با زبان کنایه، با محتسب به جنگ برمی خیزد. چرا باید از سرزنش مدعیان ترسید؟ اگر وی از این حرفها ملاحظه کند «شیوه رندی از پیشش» نخواهد رفت. رندان تازه کار ممکن است از بیم محتسب باز به زهد گرایند اما کسی که بدنام جهان است

چرا باید مصلحت‌اندیشی کند؟ در دوره‌ای که مردم از ترس محتسب نفسها را در سینه حبس می‌کنند و جوش امواج دروغ و فریب و تظاهر را با چشم بی تفاوت می‌نگرند، در تمام شیراز اگر نغمه مخالف برمی‌خیزد و می‌تواند دلها را تکان دهد و امید بخشد فقط از یک جاست - از کوچه رندان. همه جای دیگر تسلیم است به محتسب، به این جبار سالوس که با انگشتهای خون‌آلود راه آسمان را به مردم نشان می‌دهد اما برای آنها غالباً هیچ جایی باقی نمی‌گذارد جز زیر زمین - در اعماق! بر این دستگاه محتسب که خود مست ربا و غرور است کدام دهن‌کجی پرمعنیت‌تر از طنزهایی است که از این کوچه رندان بر وی نثار می‌کنند؟ از همین پناهگاه امن، پناهگاه رمز و کنایه، بود که حافظ می‌توانست دستگاه مهیب محتسب را به شلیک طنز و طعنه ببندد و او را بسختی فرو کوبد. این مبارزه با سالوس و ربا از این پس شعار حافظ می‌شود و از تمام کلام او این بانگ اعتراض به گوش می‌رسد. به هر مناسبت و هر بهانه‌ای که پیدا می‌کند، با طنز و کنایه از اوضاع شکایت می‌کند و از سالوس محتسب انتقاد. جایی که بانگ چنگ و عود را، که در گوشه خلوت رندان از اوضاع ناروا شکایت دارند، می‌شنود از زبان آن خموشان پرآواز این پیغام دردناک را با طنزی تلخ که مخصوص اوست بیان می‌کند که «پنهان خورید باده که تعزیر می‌کنند». وقتی بهار فرح‌بخش از راه می‌آید و نسیم باد گل‌بیز می‌شود، با نوعی نگرانی مصنوعی که بوی ریشخند می‌دهد، آهسته می‌گوید: به بانگ چنگ مخور می‌که محتسب تیز است. کسی که از کوچه رندان و از راز فکر و بیان آنها خبر دارد می‌داند که در این حرفها شاعر با چه رندی محتسب را هجو می‌کند و تحقیر. که می‌گویند که حافظ هم مثل گوته، شاعر آلمانی است، به آنچه دوروبرش می‌گذرد کار ندارد و جز به خود نمی‌اندیشد و به احوال خود؟ برعکس، طنزهای کنایه‌آمیز حافظ دستگاه محتسب را می‌لرزاند و بسختی تکان می‌دهد. نه فقط شراب را بررغم او موضوع عمده غزل خویش می‌سازد بلکه فکر و اندیشه را هم - در آنسوی حدود که سانسور محتسب برایش مقرر داشته است - می‌کشاند به قلمرو فلسفه، به قلمرو چون و چرا. اگر محتسب کتابهای «محرمه الانتفاع» را به آب فرو می‌شوید، وی در کوچه رندان که هست

یک کتابخانه را درون بیتی یا غزلی می‌گنجاند و بر سر زبانها می‌اندازد. نه آیا گه گاه در یک بیت یا یک غزل او حاصل تمام چون و چراهایی هست که آزاداندیشان را هم نزد متشرعه منفور می‌دارد هم نزد واعظ و محتسب؟ خم و سبویی را که محتسب می‌شکند، رندان باز می‌سازند و این بار، در آن شرابی می‌ریزند که دیگر ریختنی نیست: شعر و غزل. وقتی شاه‌شجاع، پسر محتسب نیز در این کوچه رندان منزل می‌گیرد پیدا است که محتسب دیگر مغلوب است و مقهور.

در واقع بلایی نیز که پایان روزگار او را غرق در فاجعه کرد، از کوچه رندان به سرش آمد. نه آخر پسرش شاه‌شجاع که با کمک برادر و خویشان او را فرو گرفت یک رند قلاش بود. آزاداندیش و ماجراجو؟ این شاهزاده، شاعری لایالی بود که پدر را محتسب می‌خواند و تندخوییها و سختگیریهای او را با طنز تلقی می‌کرد و طعنه. عشرتجویی، بی‌بندوبار، آزاداندیش، و شاعر پیشه، با چنین اوصاف شاهزاده جوان یک رند تمام عیار بود. یک رند آزاداندیش و نمی‌توانست خشونتهای پدر محتسب مآبی چون امیر مبارز را تحمل کند. اما امیر مبارز، که خلیفه پوشالی عباسی وی را تجدید کننده سنت در سده هفتم می‌خواند، خیالهای بلند در سر می‌پرورد. اندک مدت بعد از ماجرای کشتن شاه شیخ وی راه آذربایجان را پیش گرفت، از آنکه هوس تسخیر تبریز داشت و در هرج و مرجی که پیش آمده بود آنجا را لقمه‌ای می‌دید مناسب. با آنکه تبریز را گرفت و خطبه نیز به نام خویش کرد ۲۷، اما آنجا درنگ نکرد. از آوازه حرکت اویس یا بسبب اندیشه‌های دیگر آنجا را رها کرد و باز راه عراق را پیش گرفت. در طی جنگهایی که در آذربایجان پیش آمد، پسرانش، شاه‌شجاع و شاه‌محمود، از وی بسختی رنجیدند، از آنکه وی در باب آنها بدزبانیها کرد و کوچک‌شماریها. حتی در این تندروییها وی آنها را تهدید کرد به کشتن، و کور کردن. فرزندان نیز از بیم وی بر ضدش همدست شدند و همدستان. خواهرزاده‌اش شاه‌سلطان نیز که از جانب وی دلنگرانی داشت آنها را بدین کار تشویق کرد. در اصفهان وقتی توطئه‌گران وی را توقیف کردند، صبحگاه رمضان بود و محتسب مشغول بود به تلاوت قرآن. پسران، وی را به قلعه‌ای فرستادند

نزدیک اصفهان - و در آنجا وی را کور کردند. بدینگونه حکومت وحشت‌انگیز محتسب پایان یافت (رمضان ۷۵۹) و وقتی خبر به شیراز رسید در بین رندان ظاهراً با وجد و مسرت تلقی شد. حافظ - که در نشئه ذوق خویش از فرجام دردناک این پیر، که هم به دست نورچشم خویش از نور چشم خویش محروم گشته بود ۲۸، در عبرت و تأثر فرو رفته بود - خود را از سقوط وی دلخوش می‌داشت و می‌گفت: «ای دل‌بشارتی دهمت محتسب نماند.» ۲۹ اما در سادگی و بیخیالی خویش چنان می‌پنداشت که برهان وزیر - برهان ملک و دین و دولت - هنوز برجاست، و چون یک «آصف جم‌اقتدار» ۳۰ همچنان در مسند خویش خواهد ماند. یک وهم باطل! چون، شاه‌شجاع و همدستان که دولت محتسب را پایان دادند، وزیر وی را نیز کنار نهادند. وزیری که حافظ در سخت‌ترین و تاریکترین ایام دولت مبارزی به لطف و حمایت او دل‌خوش می‌داشت، نیز چندی بعد کشته شد، اما نام او در غزلهایی که حافظ برای وی سروده - بود جاوید ماند.

سرود زهره

شعر حافظ، که در این سالهای سیاه وحشت و تکفیر بلندگوی مطالبات زندان خرابات گشت، همچنان با مختصات خود باقی ماند. این شعر، یک ترانه ابدی است در ستایش آزادگی و بی تعلقی. آنچه خود وی را مستوجب نام رند می‌کند همین بی‌قیدی و بی‌تعلقی اوست. بی‌قیدی به هر آنچه انسان را در بند می‌کشد: به حدود و قیود، به عادات و تقالید، به عقاید و مذاهب و فقط با چنین آزادگی رندانه است که می‌تواند در دنیایی آکنده از تعصب و نفاق بگوید: جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه. البته این بی‌قیدی و بی‌تعلقی هرگز تا آنجا پیش نمی‌رود که وی را با تمام آنچه رسوم و آداب سنتی است به پیکار وادارد. اما اگر هم به بعضی ازین آداب و رسوم تعلقی نشان می‌دهد، اگر هم در آنچه مربوط به عادات و عقاید است از خلق جدا نمی‌شود باز نسبت به آنها چنان تقیدی ندارد که مثل اهل تقلید بنده آداب و سنتها باشد.

البته این بی‌تعلقی او نسبت به آداب و رسوم آن اندازه است که هر جا لازم باشد می‌تواند آداب و رسوم را بی‌هیچ تأسف فدا کند. معهذا این بی‌قیدی و بی‌تعلقی اگر در زندگی عادی گه‌گاه وی را سبکبار می‌کند در آنچه تعلق به قلمرو دانش و ادب دارد بی‌تأثیر می‌ماند و لا محاله در کار شاعری وی را از قید سنت نمی‌رهاند. حافظ این سنتهای شاعرانه را می‌شناسد و می‌پذیرد و در عین حال با انعطاف‌پذیری رندانه‌ای خود را از تنگنای این سنتها بیرون می‌کشد. اینجاست که رند تسلیم قید سنت می‌شود و سرانجام به یک چیز - سنتهای هنر - سر فرود می‌آورد. بالاخره قیدهایی هم هست که بیقیدترین آدمها نیز ممکن

است تسلیم آنها شود. خود حافظ درباره شعرش می پنداشت که موهبتی است خداداد. شاید منشأ این پندار وی آن باشد که وی نیز - مثل بسیاری از شعرای دیگر - تجربه شاعری را از وقتی شروع کرد که هنوز با دیوانهای شاعران دیگر چندان آشنایی نداشت. با اینهمه شعر او - بدینگونه که هست - نه موهبتی است نه طبیعی. شعری است پیراسته، اصلاح شده، و تراش خورده، از آن گونه که اعراب قدیم حویلیات می خوانده‌اند یا شعر منقح^۱. اینکه مجموعه اشعار موثق او امروز از پانصد غزل و چند پاره مثنوی و قطعه و رباعی در نمی‌گذرد ناشی از همین نکته است. بهر حال شعری است تهذیب شده، حک و اصلاح یافته، بارها قلم خورده، بارها مضمونش عوض شده، بارها قافیه‌اش پس و پیش گردیده، و شاید از همین رو شعری است آکنده از عمق و دقت. چنین شعری که از سنتهای گذشته تأثیر پذیرفته است البته موهبت نیست و اگر هست موهبت تمرین است و اصلاح. با اینهمه کلام وی که قبول سخن خویش را - قبول عانش را - یک موهبت می‌شمرد خود تا حدی سبب شد که بعدها پندار عامه از وی یک نانوای عامی ساخت تا یک بار نیز داستان آن سره مرد را که شب چون کردی خفت و صبح چون عربی برخاست^۲ در مورد وی تحقق یافته نشان دهند. اما شعر او این دعوی و این قصه را رد می‌کند و نشانها دارد از طول آشنایی و ممارست او در دواوین شعرا. در دوره‌ای که حافظ شاعری خود را شروع می‌کند، خاطره سعدی نزد تمام کسانی که با شعر و ادب سروکاری دارند مورد تجلیل است. هنوز در همین شیراز بیش و کم کسانی هستند که سالهای آخر عمر آفریننده بدایع و بوستان را درک کرده باشند. حافظ در شهر رندان تنها کسی نیست که باشوق و ارادت بگوید: استاد سخن سعدی است نزد همه کس اما... اما چه؟ اما این که حافظ وقتی نسبت به خواجو اظهار ارادت می‌کند تعارف شاعرانه نیست، حقیقت دارد و نشان علاقه به خواجو در دیوانش هست. نسبت به این استاد پیر که نزدیک چهل سالی از حافظ سالخورده‌تر بود و در سالهایی که حافظ با درگاه شاه‌شیخ تازه ارتباط می‌یافت، وی به خاطر آثاری چون کمال‌نامه و روضه‌الانوار که به شاه اینجو و یک وزیر وی اهدا کرده بود در دستگاه شاه‌شیخ حرمت و اعتبار فوق‌العاده داشت شاعر نورسیده جوان،

ناچار فروتنی و حرمت‌داری یک شاگرد تازه‌کار را نشان می‌داد: تعدادی از غزل‌هایش را استقبال می‌کرد، چیزی از ابیاتش را گه‌گاه تضمین می‌نمود و او را چون مرشد و سرمشق خویش می‌ستود. در واقع غزل‌هایی که حافظ به طرز خواجه‌گفته است زیاد است و به قدری شیوۀ سخن شاعر کرمانی در آنها هویداست که هر کس می‌تواند آنها را پیدا کند^۳. نسبت به سلمان هم - که ظاهراً ده دوازده سالی از وی مسن‌تر بوده است - حافظ همین گرایش به تتبع و استقبال را دارد و بعضی از بهترین غزل‌های او لااقل از حیث صورت تقلید گونه‌ای است از سلمان. نهایت آنکه در بسیاری جاها از اصل لطیفتر افتاده است و عمیقتر. اما سعدی استاد واقعی اوست چنانکه استاد خواجه هم هست و حتی خسرو که حافظ با نام او بیگانه نیست، نیز مستیش از خمخانۀ اوست. در دیوان حافظ بسیار است غزل‌هایی که در آنها شاعر نظرش به تقلید از سعدی بوده است - تقلید از وزن و شکل آنها. حتی با آنکه از لحاظ فکر و مضمون، وی در آنها غالباً استقلال خود را حفظ کرده است، گه‌گاه هم مضمون سعدی را گرفته است و هم دانسته یا ندانسته آنها را تضمین کرده است. در این گونه غزلیات، حافظ طبع روان سعدی را با ذوق صنعت و تکلف سلمان و خواجه - که حتی اشعار مصنوع هم ساخته‌اند - به هم تلفیق کرده است و چیز تازه‌ای پدید آورده است. از اینرو حتی در آنچه تقلید کرده است هم کارش تقلید صرف نبوده است. چنانکه همه جا وی رنگ خاصی به شعرش زده است که عبارت است از رنگ عرفان واقعی. همین تعادلی که در کلام او بین شعر و عرفان هست سخن او را چیزی غیرعادی جلوه می‌دهد و از این جا می‌توان گفت بلاغت او از جهت تعادل و ایجاز یادآور بلاغت قرآنی است. وقتی از شعر یک «حافظ قرآن» صحبت می‌شود تأثیر قرآن را خصوصاً باید در نظر داشت. خاصه که آشنایی با کشف هم می‌بایست تأثیر بلاغت آن را نیز در وی به مرحله خودآگاهی کشانیده باشد، در هر حال قرآن که حافظ آنهمه بدان مدیون است در شعر او بی‌شک تأثیرش قطعی است. البته اشارت به بعضی قصه‌های قرآنی و ذکر پاره‌ای تعبیرات قرآن که در کلام حافظ هست نشانه‌ای است از این آشنایی با قرآن. اما این اندازه تأثر از قرآن در کلام هر شاعر

مسلمان هست و حتی مردم کوی و بازار هم در زبان محاوره خویش از تعبیرات و اشارت قرآن مدد می‌گیرند و برای آنکه شاعری در شعر خویش به داستان طوفان نوح و کشتی او اشاره کند یا از ابراهیم و آتش نمرود یاد کند یا به گوساله سامری و عزیز مصر و آتش طور و سحر هاروت و ابلیس اشارت نماید لازم نیست که حافظ قرآن باشد و مفسر و قاری آن. از سایر گویندگان هم که نه حافظ بوده‌اند نه قاری، اشعاری باقی هست که اینگونه الفاظ و معانی در آنها منعکس است. با اینهمه در شعر حافظ مواردی هست که حکایت دارد از تعمق او در قرآن: معانی و الفاظ آن. مثلاً وقتی برای دفع رقیب - یک رقیب دیوسیرت - به خدا پناه می‌برد، جهت راندن او همان چیزی به خاطرش می‌آید که در قرآن آمده است برای رجم شیاطین: شهاب ثاقب؛ و این موردی است که نفوذ عمیق قرآن را در ذهن او می‌رساند.^۴ جای دیگر موردی است که در بیان زوال ملک دنیا به یاد سلیمان و حشمت عظیم اما ناپایدار او می‌افتد که شمه‌ای از آن به موجب قرآن عبارت بوده است از تخت باد و منطبق طیر که ذکر آنها در ردیف شکوه آصفی^۵ - شکوه و جلال وزارت آصف که وارثان مقام او را شاعر هر روز می‌بیند که دایم زیر و زیر می‌شوند و گویی واقعاً بر مسند باد تکیه دارند - حاکی است از انس و آشنایی عمیق او با قرآن و آنچه مفسران در باب سلیمان آورده‌اند و در باب ملک ناپایدار او. همچنین وقتی می‌خواهد یار سفر کرده‌ای را دعا کند و یار مهروی خویش را به لطف خدا بسپارد، یادش از قرآن می‌آید که بموجب آن ماه و خورشید به امر وی در مسیر خویش راه می‌پیماید و برای آنها منازل تقدیر شده است و این نکته امید او را می‌افزاید و می‌گوید: ماه و خورشید به منزل چو به امر تورسند یار مهروی مرا نیز به من باز رسان^۶. جای دیگر وقتی می‌خواهد خود را از اندوه و تأسفی که بسبب طعن حسود بروی دست می‌دهد تسلی دهد، با خود می‌گوید: غمناک نباید بود از طعن حسود ای دل و بلافاصله برای آنکه خویشتن را خرسند دارد، به یاد قرآن می‌افتد که گفته است بسا که چیزی را ناخوش دارید و آن خیر شماست و ازین رو می‌افزاید: شاید که چو و ابینی خیر تو در این باشد.^۷ یک جا وقتی می‌بیند از خلق شکایتها دارد و حکایتها، یک لحظه به فکر فرومی‌رود و برای آنکه

خود را دایم از خلق شاکی و ناراضی نبیند به یاد قرآن می افتد که می گوید: «وقتی تیر می اندازی تو نیستی که تیر انداختی خداست که تیر می افکند»^۸. و از این رو به خویشتن خطاب می کند که گر رنج پشت آید و گراحت ای حکیم نسبت مکن به غیر که اینها خدا کند. یا وقتی زاهد تندخویی را می بیند که در نهی از منکر زیاده روی می کند از وی می خواهد که با رندان سختی در پیش نگیرد و برای آنکه او را قانع کند از قرآن شاهد می آورد که گناه دگری بر تو نخواهند نوشت - یا به زبان قرآن، هیچکس بار دیگر کس را بر نمی گیرد^۹. توجه به قرآن در این مورد حاکی است از اینکه آن را دایم در ذهن دارد و استشهاد به آن حکایت از آن دارد که ذهن شاعر به اسرار بلاغت آشناست و می داند که برای اقناع یک زاهد مایه استدلالش را از کجا باید به دست آورد. مطالعه و تعمق در قرآن سبب شده است که در کلام او آدم رمز فریب پذیری، نوح مظهر طوفانزدگی، یعقوب نمونه سوگواری، یوسف نمودگار معشوقی، سلیمان مظهر حشمت و جلال، موسی نمونه خدمت و شوق، مریم نشانه پاکدامنی، و عیسی رمز روح و حیات شناخته شود و پیداست که او نیز مثل ابن عربی و شاید تحت تأثیر او در وجود هر یک از پیغمبران یک جنبه از جامعیت روحانی انسان را در حال تجسم می یابد چنانکه درباره تجلی و فیض ازل نیز تأکید مکرر او نه فقط نشانی از تأثیر ابن عربی دارد بلکه مثل همان تعلیم شیخ اکبر نیز خود حکایت از نفوذ قرآن می کند که ورد نیمشب و درس صبحگاه وی است. باری، مواردی که حاکی از تأثیر عمیق قرآن در کلام اوست بسیار است و همین آشنایی با قرآن بود که - ظاهراً از راه کشف - او را با بلاغت و شعر عرب آشنا کرد و مخصوصاً با دواوین. به علاوه آشنایی با قرآن وی را با حدیث نیز مشغول می داشت و برای یک حافظ - که سروکار با تفسیر و کلام و عرفان دارد - توجه به حدیث نیز اجتناب ناپذیر بود. نشان تأثیر حدیث نیز در شعر او هست و اندک نیست. با اینهمه نمی توان وی را یک محدث خواند. اگر مضمون حدیثهای مشهور در کلام او انعکاس دارد البته نشان تبحر او در حدیث نیست. وقتی وی از جنگ هفتاد و دو ملت صحبت می کند مسلم نیست نظریه حدیثی داشته است که در باب افتراق امت از پیغمبر نقل

است^{۱۰}. چنانکه وقتی از مهدی و دجال و آخرالزمان در شعر خویش یاد می‌کند بسا که تنها نظر به عقاید و افکار جاری دارد، نه به احادیثی که در این باب هست. یک جا آن تلخ‌وش را که صوفی ام‌الخبائثش می‌خواند از بوسه دختران نیز شیرین‌تر می‌یابد و ظاهراً توجه ندارد که این عنوان ام‌الخبائث از یک حدیث مأخوذ است - حدیث نبوی^{۱۱}.

با اینهمه حدیثهایی دیگر نیز هست که در کلام او انعکاس دارد و حاکی است از اخذ و اقتباس. وقتی فی‌المثل صحبت از معشوق می‌کند که به عاشق شوق می‌ورزد بی‌شک تا اندازه‌ی بی‌آن حدیث قدسی نظر دارد که می‌گوید خلق را آفریدم تا شناخته‌شوم^{۱۲} و وقتی «واعظ شحنه‌شناس» را سرزنش می‌کند که «منزلگه سلطان دل مسکین من است» هم به آن حدیث قدسی نظر دارد، که می‌گوید، آسمان و زمین مرا گنجا نیست دل بنده مؤمن من است که مرا گنجاست^{۱۳}. بسیاری از این حدیثها در آن زمانها نزد اهل علم زبازد بوده است و در مجالس و مساجد نقل می‌شده است. پیداست که برای یک حافظ جوان که با مدرسه سروکار داشته است و با بحث کشف‌کشاف، آشنایی با این احادیث طبیعی بوده است و عادی. در واقع ذکر درس و مدرسه در شعر او بسیار است و اظهار ملالی که از آن می‌کند اظهار ملال واقعی است و از نوع دلزدگی و ملال تمام صاحب‌دلانی که صدای خرد شدن و شکستن گوهر عمر خویش را در انعکاس قیل و قال بیحاصل اهل درس و بحث و در زیر طاق رواقهای ملال‌انگیز مدرسه دریافته‌اند. این نکته نشان می‌دهد که او اهل مدرسه است اهل قیل و قال خشک بیحاصل مدرسه که در آن صحبت درس است و بحث و مآله و لقمه‌های شبهه و مال اوقاف با مشاجرات دایمی در باب نحو و لغت و معانی و بیان و حکمت و ادب. از این علم مرده رنگ اهل مدرسه که دهان او را «پراز عربی» می‌دارد تأثیر بسیار در شعرش هست. یک‌جا وقتی دهان تنگ معشوق را می‌خواهد وصف کند، بجای آنکه از آن به غنچه فرو بسته تعبیر کند یا آن را به دل شاعر تشبیه کند که شاعران دهان معشوق را بدان مانند می‌کنند، چنانکه شیوه اهل مدرسه است و مثل بعضی از علمای قافیه‌سنج عرب^{۱۴} به یاد جوهر فرد می‌افتد یعنی جزء لایتجزای

متکلمان، که حکما و اهل نظر در نفی و اثبات وجود آن بحثها دارند و برهانها: جای دیگر وقتی می خواهد دختر رز را نور چشم عزیز خویش بخواند، مثل یک طالب علم که با همدرسان و همزبانان خویش صحبت می دارد، از «نقاب زجاجی و پرده غیبی» یاد می کند ۱۵. که شراب هم مثل نور چشم انسان از آنها بهره دارد به وجه دیگر. نظیر این خودنماییها که شعر اهل مدرسه را از شعر طبیعی جدا می کند در کلام او هست و حاکی است از تأثیر مدرسه در وی. یک جا وقتی قدرت، جاذبه ای را که در چشم معشوق هست یاد می کند به یاد «شیر آفتاب» می افتد که هم شکار عشق است، و از «ابروان دوتای» وی «قوس مشتری» را به خاطر می آورد که خانه مشتری است ۱۶. این تردستی زیرکانه حاکی است از آشنایی شاعر با نجوم و استغراق وی در اصطلاحات. وقتی با ساقی صحبت می کند و حدیث گردش جام در میان می آید، از دور جام به یاد دوری می افتد که در زبان اهل کلام هست و اهل منطق - دور و تسلسل - و نمی تواند این معلومات خود را به رخ ساقی بیچاره هم نکشد ۱۷. می گوید در عوض مضمون زیبایی از آن ساخته است؟ درست است، این هنر خاص حافظ است و هنری است بزرگ. اما بهر حال، تأثیر محیط در ذهن او جالب است. همین محیط مدرسه است که حافظ را با ادب، ادب عربی، و حکمت عصری، آشنا می کند و نشان این آشنایی در دیوانش جایی نیست که نیست. ادب عربی که یک مرجع عمده است در فهم بلاغت قرآن، مخصوصاً اساس تعلیم بوده است در مدرسه، و چیزی که انس و آشنایی شاعر را با آن نشان می دهد تضمینهایی است که از اشعار شاعران عرب کرده است ۱۸، به اضافه اخذها و اقتباسهایی که گاه بعضی ابیات او را ترجمه هایی نشان می دهد از اشعار عرب. اما تضمین شعر عربی از همان اولین شعر دیوانش - دیوان موجود - پیدا است، اولین بیت این غزل را می گویند تضمینی از یک شعر عربی است منسوب به یزدین معاویه که شاعر بنا بر مشهور برای ایجاد تناسب با قافیه منظور خویش، دو مصرع آن شعر را پس و پیش کرده است. در واقع هر چند ممکن هست این مصرع تضمین گونه ای از یک شعر عربی باشد اما انتساب آن به یزدین قبولش دشوارها دارد. معهدا این نیز تنها مورد حاکی از تضمین شعر عربی در کلام شاعر نیست و

حافظ از شاعران دیگر هم مکرر تضمینهایی کرده است. چنانکه یک جا مصرعی از متنی را باندک تغییر در شعر خویش در آورده است^{۱۹}، و جای دیگر یک مصرع از شریف رضی را^{۲۰}، حتی از «قصیده برده»ی بوصیری که در زمانی نزدیک به عصر خود او در مصر می زیسته است چند لفظی را در یک غزل خویش گنجانیده است که هر چند تضمین صریح نیست الفاظ گزیده چنان با «قصیده برده» مربوط است که در توجه حافظ به آن قصیده جای شک نمی ماند^{۲۱}. جاهایی هم هست که مسأله تضمین نیست اخذ است و اقتباس. معنی و مضمون یک شاعر عرب طی مطالعات سالیان دراز در خاطر او باقی مانده و گه گاه در موارد مناسب در شعر او منعکس شده است. در خیلی از این موارد قوه شاعره او در آن معانی تصرفات قابل ملاحظه کرده است و آنها را به صورتی در آورده که دیگر در اصالت آنها جای حرف نیست. با اینهمه سابقه انس و آشنایی حافظ با شعر عربی همیشه این شایبه را در ذهن خواننده می آورد که از کجا حافظ با آنهمه تجسس که می گویند در دواوین عرب داشته است از آنچه پیش از وی در بیان آن معانی آورده اند بی اطلاع مانده باشد؟ حتی با آنکه بعضی از این مضامین معانی مشترک است، شباهت آنها در لفظ و معنی با آنچه شاعران عرب گفته اند این فکر را به خاطر می آورد که شاید در آن موارد اشعار عرب منشأ فکر یا محرک خیال حافظ شده است. از آنجمله است فی المثل جایی که شاعر پیری زودرس را در وجود خویش حس می کند اما آن را نمی خواهد از گردش سال و ماه بداند، تاچار به گردن دوست یا دوستان می گذارد و آزار و بیوفایی آنها. می گوید «من پیر سال و ماه نیم یار بیوفاست» و اضافه می کند که یار عمر است که بر من می گذرد و عجب نیست که مرا پیر کند. این یک فکر لطیف اما عام است که شاید برای خیلی ها پیش بیاید و درست است که حافظ آن را لطف و ظرافتی خاص بخشیده است اما وقتی ابوفراس شاعر عرب هم نظیر همین مضمون را می سراید و مثل حافظ می گوید که من نه از سال خوردگی است که پیر شدم آنچه از دست یاران دیدم پیرم کرد^{۲۲}، تاچار پیوندی بین آنها بخاطر می آید. معهداً آنچه حافظ در توجیه ارتباطی که بین پیری خود او با بیوفایی هست بیان می کند اصالت و طراوت خاصی به سخن او می دهد که در کلام ابوفراس

نیست. یا وقتی حافظ در مقابل اعتراض نصیحتگران و مدعیانی که منع عشق می‌کنند جمال چهره معشوق را حجت توجه خویش می‌خواند ممکن هست که این فکر او یک معنی عادی باشد اما وقتی همین مضمون را در سخن یک شاعر قدیم عربی زیان می‌توان یافت که شعر او در کتب صوفیه نیز آمده است ۲۳، این شایبه به خاطر می‌آید که حافظ از کجا که بیخبر از این سابقه بوده باشد؟ وقتی صحبت از روز حشر است و از عشقی که درد و داغ آن حتی در ماورای گور هم انسان را دنبال می‌کند، وی نیز مثل سعدی و هر عاشق صادقی حق دارد با درد و نیاز بگوید که آن روز هم وقتی از خاک لحد برخیزم «داغ سودای توام سر سویدا باشد». و که می‌تواند این را یک فکر مسبوق بدان یا مأخوذ؟ اما یک شعر مجنون، که حافظ آن را در کشف ۲۴ شاید مکرر خوانده بود تقریباً همین مضمون را دارد و نمی‌توان احتمال داد که چنان شعری در ذهن چنین شاعری بی‌تأثیر مانده باشد. همچنین این اندیشه که عنقا را نمی‌توان به دام آورد، معنی غریبی نیست و سعدی و انوری هم آن را آورده‌اند، لیکن حافظ یک مضمون را که شامل این فکر است دوبار تکرار کرده و هر دو بار با خونسردی و بلندپروازی تمام خود را از آنکه در دامهای خاکی گرفتار آید برتر شمرده است. چیزی که نظیر آن در گفته ابوالعلاء معری هم هست و قوت و انسجام آن بقدری است که حتی ممکن است - یا وجود تداول و شهرت معنی - انوری و سعدی هم آن را از همین شاعر عرب گرفته باشند ۲۵. در تصور عرفانی رمز آمیزی هم که حافظ از شراب دارد کلام او گه گاه یادآور خمیره ابن فارض است و با توجهی که حافظ به سخن عراقی نشان می‌دهد و با تضمین گونه‌ای که از قصیده برده بوضیری دارد آشنایی او را با ادب ابن فارض که مربوط به محیط عرفان و ادب روم و مصر است نباید غریب شمرد، خاصه که ارتباط امیر مبارز با خلیفه پوشالی عباسی در مصر نیز ممکن است یک چند تا اندازه‌ای موجب پدید آمدن روابط معنوی و رفت و آمدهای بیشتری بین فارس و مصر شده باشد. مشابهت‌های دیگر هم بین بعضی حرفهای حافظ و کلام شعرای عرب هست. درست است که این شباهتها به هیچ وجه آنقدر نیست که بتوان آنها را بر اخذ و اقتباس حمل کرد اما لااقل از آنها می‌توان دریافت که آن معانی در گفته حافظ ابتکار نیست

سبوق است و شاید از نوع مضامین مشترک. از جمله این گفته‌ها خواجه است که «عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلها» و این نکته‌ای است که حافظ تکرار هم کرده است. اما کیست که وقتی از متنبی هم بشنود که می‌گوید در من بنگر که منظرم برای آن کس که عشق را آسان می‌پندارد ترساننده است ۲۶، به یاد شعر حافظ نیفتد و یا آن را سابقه‌ای برای فکر حافظ که عطار در اسرارنامه خویش یک جا از پیش جواب جالبی به آن داده است ۲۷، نشمرد؟ اینکه با ماه آسمان فقط از دور می‌توان عشقبازی کرد، و آن را نمی‌توان در آغوش کشید امری است که تمام عشاق این اختر شبگرد آن را به تجربه دریافته‌اند و خاقانی هم که ماه برایش چیزی دست نیافتنی بود، معشوقی را که فقط باید از دور به دیدارش قناعت کرد به ماه تشبیه می‌کند اما حافظ این معنی را بهانه‌ای کرده است برای یک گفت و شنود عاشقانه با معشوق. با لابه و تمنا از وی می‌پرسد چه شود که از یک بوسه تو دل خسته‌ای بیاساید؟ و از زیان او پاسخ می‌یابد: برای خدایا، روا مدار که بوسه تو رخ ماه را بیالاید ۲۸. تعبیری شاعرانه است و گفت و شنودی توأم با ظرافت اما نکته اینجاست که تقریباً عین چنین گفت و شنودی هم چند قرن پیش از حافظ بین یک شاعر عرب، تمیم بن معز، با معشوق روی می‌دهد شاعر عرب هم از این معشوق خویش بوسه می‌خواهد و او که از شرم و بیم سرخ و زرد شده است بعد از تردید و تعلل می‌گوید: آخر، روی من ماه تمام است و کسی که ماه را نگاه می‌کند از وی بوسه نمی‌طلبد ۲۹. شباهت و قرابت دو مضمون پیدا است و آیا باید گفت حافظ مضمون خویش را از شاعر عرب گرفته است؟ تحاشی از اینکه در موسم گل و بهار انسان از شرابخواری توبه کند از معانی متداول و مکرر حافظ است. می‌گوید حاشا که من به موسم گل ترک می‌کنم و باز می‌گویم که اگر من در وقت لاله و گل از بزم طرب کناره کنم باید دماغم را علاج کرد و تکرار می‌کند که وقتی فکر توبه بستم می‌زند باز چون به یاد بهار توبه‌شکن می‌افتم از توبه پشیمان می‌شوم ۳۰ و این معنی در شعر حافظ آنقدر تکرار می‌شود که از مختصات فکر حافظ شمرده تواند شد. با اینهمه نظیر آن را شاعران قدیم عرب هم مثل ابونواس و دیگران گفته‌اند و از آنجمله است قطعه‌ای از یک شاعر قرن چهارم -

به نام ابن طباطبای - که مثل حافظ از شکوفه و شبنم و از جنبش شاخه و گل صحبت می‌کند و می‌پرسد چگونه می‌توانم با چنین حالی که هست شراب را ترک کنم؟^{۳۱} بی‌شک، این همان فکر حافظ است که او را اینهمه با خیام نزدیک می‌کند و در عین حال فکری است مسبوق نه ابتکاری. با اینهمه لطف بیان حافظ و قدرت سخنسرایی او در همین معانی مسبوق جلوه دارد، زیرا وی حتی اینگونه معانی را با چنان لطف و قدرتی بیان می‌کند که جز با تأمل و تفحص نمی‌توان دریافت که اصل آنها ابتکاری نیست، مسبوق است و شاید مأخوذ.

در هر حال این مایه اخذ و شباهت که در شعر حافظ هست کلام او را رنگ کلام اهل مدرسه می‌دهد و حقیقت آن است که الفاظ و تعبیرات اهل مدرسه در سخن او بسیار است. نه آیا الفاظ و ترکیباتی همچون شرح، نسخه، محشی، نقل معانی، مشکل، جوهر فرد، ظلّ ممدود، ام‌الخبائث، عفاالله، لوحش‌الله، ثلاثه غمّاله که در شعر وی هست، حاکی است از زبانی که در بین اهل مدرسه رایج بوده است و از علم مرده ریگ آنها؟ بیهوده نیست که بعضی تعبیرات او تقریباً با اندک اختلاف در همین روزگار در بین نویسندگان اهل مدرسه نیز آمده است. مثلاً این بیان او که دایم از نقطه و پرگار و از سرگستگی و حیرت صحبت می‌کند^{۳۲} در کلام معین‌الدین یزدی نیز هست^{۳۳}، یا این عبارت او که راجع به شهوار محبوب خویش می‌گوید «که توسنی چو فلک رام تازیانه تست»^{۳۴} در کلام همین معلم^{۳۵} مدرسه نیز نظیر دارد. در واقع همین محیط مدرسه است که اوقات فراغت شاعر را گه‌گاه نیز به مطالعه دواوین شاعران قدیم فارسی زبان مشغول می‌دارد. آثار این مطالعه نیز در شعر حافظ همه‌جاست و جوابی است به آن‌ساده‌دلان که پنداشته‌اند حافظ در دوران جوانی به علت بی‌بهره ماندن از خط و سواد، از انس و آشنایی با کتب و دواوین در امان بوده است و آسوده رفت و آمد در مجالس ادب و مطالعه دیوانها و سفینه‌های غزل که شاعر در آشوب انقلابات زمانه خویش رقیقی بی‌خلل تر از آن نمی‌یافته است نیز بی‌شک از اسباب عمده بوده است در این آشناییها. این آشنایی حافظ با شعر قدما حتی به شعر رودکی هم می‌رسد و خواننده گه‌گاه از خود می‌پرسد که آیا شاعر شیراز مطالعه منظم و دقیقی در آثار قدما

نداشته است؟ درست است که او بوی «جوی مولیان» رودکی را بعد از قرن‌ها از یک «ترک سمرقندی»^{۳۶} که کسی جز تیمورلنگ نیست جسته است اما در ورای این بیت مشهور رودکی حکمت او، روح شعر او که عبارت است از شاد زیستن، وقت را غنیمت دانستن و با «سیه‌چشمان» مهر ورزیدن، نیز همه جا در شعر حافظ موج می‌زند و اگر آنگونه معانی در شعر همه شاعران جهان از آناکرئون* گرفته تا بونواس و خیام هم هست و لااقل در شرق معنایی است عام. اما تکرار الفاظ رودکی هم آیا بکلی اتفاقی است؟ شک نیست که این تکرار الفاظ را هم می‌توان اتفاقی دانست. مگر نه حافظ به همان زبان رودکی سخن گفته است؟ مگر نه حافظ لااقل از یک شعر رودکی آگاه بوده است؟ نمی‌توان گمان داشت که از شعرهای دیگر او بی‌اطلاع مانده باشد. یک مورد هم هست که حاکی است از آشنایی حافظ با یک قطعه معروف منسوب به دقیقی^{۳۷} اگر چه معنی عام است و می‌توان احتمال داد که شباهت اتفاقی باشد و از نوع توارد. با شاهنامه هم حافظ بی‌شک انس داشته است و آشنایی. شاهان و پهلوانان شاهنامه در غزل‌های وی غالباً شاهد‌هایی هستند بر بی‌ثباتی و ناپایداری روزگار. درست است که یاد گذشتگان کهن در شعر شرقی سابقه‌ای دراز دارد و ابوالعلاء معری و خیام هم پیش از حافظ از این رفتگان گم کرده نشان که امروز خاک شده‌اند و غبارشان در هواست مکرر با عبرت و تأثر یاد کرده‌اند و حتی سعدی گه‌گاه گمان می‌کند اینکه در شهنامه‌ها از رستم و اسفندیار یاد کرده‌اند، برای آن است که «تا بدانند این خداوندان ملک کز بسی خلق است دنیا یادگار». با چنین احوال عجب نباید داشت که حافظ، در این سال‌های آشوب و انقلاب، از احوال پهلوانان و شاهان شاهنامه آینه‌ای درست کرده باشد برای چشم آنها که عبرت بینند. عبث نیست که وی در غزل‌های خویش از جمشید و جام جم آنهمه با عبرت و حسرت یاد می‌کند، و در آینه سکندر نقش خرابی و فنای ملک دارا را معاینه می‌بیند. اگر گفته باشد که ما قصه سکندر و دارا نخوانده‌ایم^{۳۸} اشارت به قصه بدفرجام روزگار آنها می‌کند که نفرت و کینه‌شان به جنگ

* Anacréon.

و اداشت و سرگذشت آنها عبرتی شد برای آنها که جز حکایت مهر و وفا چیز دیگری نیز در دل دارند و اگر احوال ملک دارا را در جام جمشید جستجو می‌کند از آن رو است که تنها در تماشای آئینه جام، که به نظر او از آئینه سکندر ۳۹ هم احوال جهان را روشن‌تر نشان می‌دهد، می‌تواند هم خود جمشید را فراموش کند و هم اسکندر را که ملک دارا با تمام شوکت و جلال افسانه‌ایش به دست او در آتش غرور و هوس سوخت و شاعر شیراز می‌خواهد چنان این قصه پرغصه را از یاد ببرد که اگر ادعا کند اصلاً چنان قصه‌ای را نخوانده است نیز گزاف نباشد. با اینهمه او این قصه را خوانده است و از سرگذشت شاهان گذشته و تاریخ رفتگان، برخلاف آنچه خودش از روی فروتنی می‌گوید، بخوبی خبر دارد. حتی مواردی هست که نشان می‌دهد با تواریخ معروف فارسی نیز آشنا بوده است یا با منقولات آنها. یک بیت او شامل تضمین بیتی است که در *راحة الصدور* آمده است. با اینهمه ممکن است آن را از مأخذ آن کتاب گرفته باشد ۴۰. اما با اثر تاریخی صاحب‌دیوان جوینی، که دوست و حامی و ممدوح سعدی شیراز بود، نیز آشنایی دارد. آیا عنوان *باد استغنا* ۴۱ که در یک غزل او هست اتفاقی است که با یک داستان مشهور جوینی در جهانگشا، مربوط به نظر می‌رسد؟ لابد تصادف محض نیست که یک غزل او - یوسف گمگشته - از حیث لفظ و معنی شباهت تمام دارد به شعری که یک تن از معاصران او به صاحب‌دیوان منسوب داشته است ۴۲. از اینها گذشته وقتی در طی یک غزل خویش از بدعهدی معشوق گله می‌کند و با خشم و شکایت می‌گوید تکیه بر عهد تو و باد صبا نتوان کرد که می‌تواند مطمئن باشد که منبع الهامش - دانسته یا ندانسته - یک شعر عربی که در جهانگشای جوینی آمده است و در طی آن شاعر عهد زنان را با نسیم صبا یکسان می‌داند ۴۳ نبوده است؟ یا وقتی شاعر در غزل مشهوری که در نسخه‌های قدیم دیوانش نیست، و با اینهمه رنگ و نشان شعر و زمان او را دارد، از اوضاع دگرگون‌زمانه خویش شکایت می‌کند و از اینکه اسب‌تازی را زیر پالان مجروح کرده‌اند و طوق زرین به گردن خر افکنده‌اند اظهار نفرت می‌کند از کجا که گوینده، همین مضمون را با آنکه در مشاهده تقلبات ایام یک مضمون کاملاً طبیعی است از یک قطعه دیگر که نیز در جهانگشای

آمده است ۴۴ اخذ نکرده باشد - قطعه‌ای که شاعر عربی زبان در طی آن ایام باژگونه را یاد و دنیایی را تصویر می‌کند که مثل دنیای حافظ است، مثل دنیای حافظ‌هاست: دنیای همیشه. بدینگونه شاعر شیراز، که در این ایام با مجالس شاه و وزیر ارتباط داشت نه از تاریخ روزگار خویش بیخبر بود نه از قصه‌ها و شاهنامه‌ها. تجاهل او که دیوانش خلاف آن را ثابت می‌کند از رندی است و زیرکی. نشانه‌هایی هم در دیوان هست حاکی از آشنایی شاعر با دیوانها و کتابها. اشاره به یک قصه کلیده - قصه گریه زاهد - هم نشان می‌دهد که با این کتاب آشنا بوده است ۴۵. همچنین یک جا که می‌گوید: کجاست فکر حکیمی و رای برهمنی ۴۶؟ لحنش لحن کسی است که با کلیده آشنایی داشته است و ارتباط. از شعر شاعران دیگر هم در کلام او نشان هست و تأثیر. چنانکه در چند جا از یک قصیده معزی - آنجا که شاعر ایرانی مثل اعراب بیابانی ساریان را وامی‌دارد تا در دیار یار وی منزل کند و او بر ریع و اطلال و دمن زاری و از گلچهر و اورنگ و دیگران پرسش کند - تأثیر پذیرفته است ۴۷ و این تأثیر و شباهت راجز با فرض آشنایی شاعر با دیوان یا بعضی آثار معزی نمی‌توان توجیه کرد. آشنایی با خیام از حدود تأثیر شعر گذشته است و به آشنایی با فکر و فلسفه او منتهی شده است. در چنین حالی ذکر موارد شباهت آنها در اینجا چه ضرورت دارد؟ با آثار انوری و ظهیر هم، که دیوان هر دو لااقل از چند نلی پیش از او در شیراز معروف بوده است و سعدی هم - مثل همگر و امامی - با شعر آنها آشنایی تمام داشته است، ارتباط او محقق است. چنانکه در سبک کلام هر دو تمرین هم کرده است، یک دو جا از معانی انوری الهام - یا الهام‌گونه‌ای - یافته است، و چند قصیده هم به سبک و سیاق ظهیر سروده است با همان مبالغاتی که شعر این هر دو شاعر را از قدیم از عهد تألیف المعجم و بوستان در شیراز ۴۸ نزد کسانی که با عوالم اخلاقی آشنایی داشتند تا حدی منفور کرده بود. چنانکه خاقانی و نظامی هم از توجه او دور نمانده‌اند. بعضی غزلهایش رنگ و بوی غزلهای معدود خاقانی را دارد و لااقل یک دو جا هم هست که مصرعی را از خاقانی گرفته است با تصرف ۴۹. از نظامی هم، که نام او را حافظ یک جا نیز در دیوان خویش یاد کرده است. مخصوصاً با قصه‌های

خسرو و شیرین و لیلی و مجنون آشنایی دارد و تکرار این نامها که البته جزو مایه‌های غزل او شده است نباید بکلی بی‌وجه باشد و از روی تصادف. همین ساقی‌نامه و مغنی‌نامهٔ او، که لحن و وزن و مضمون اسکندرنامهٔ نظامی را دارد، گواه دیگری است بر آشنایی او با آثار نظامی. آیا دیوان او از تأثیر سنایی و عطار، دو شاعر بزرگ صوفیه، خالی مانده است، در حالی که دیوان او - با وجود ندرتی که نسبت به صوفی و صوفیه اظهار می‌کند - مشحون است از معانی و افکاری که تحقیق و عرفان نام دارد و سنائی و عطار از پیشقدمان آن بوده‌اند؟ تأثیر سنایی لااقل در یک غزل ملمع او هست که گفت و شنودی با یک معشوق عربی‌دان، غزل هر دو را برای ذوق مردم امروز ما بیمزه کرده است و فضل فروشانه ۵۰. بعلاوه در بعضی موارد دیگر هم شباهت در مضامین آنها دیده می‌شود و یکی از مشهورترین ابیات حافظ یادآور بیتی است از سنایی که همان مضمون را دارد اما چون فاقد لطف بیان حافظ است مشهور نشده است - هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق ۵۱. جایی که سنایی مورد توجه سعدی بوده است و این استاد غزل حتی بعضی افکار او را اخذ و بعضی را رد کرده است آشنایی حافظ با او نباید مورد تعجب باشد. چنانکه اشارهٔ او به این داستان که «شیخ صنعان خرقه رهن خانهٔ خمار داشت» ۵۲ و ذکری که از سر منزل عنقا و هم‌رهی مرغ سلیمان دارد نیز در کلام او یادآور سفر مرغان است به سر منزل سیمرخ و راهنمایی همدک که بیان آن در منطق‌الطیر عطار آمده است و اینهمه حاکی است از آشنایی شاعر با آثار عطار. از سایر عرفا هم با عراقی آشنا بوده است و هم حتی با مولوی. از عراقی حتی بتصریح نام هم می‌برد، و یک جا غزلیات عراقی را در عبارتی که از ایهام خالی نیست سرود خویش خوانده است. از بعضی اشعارش نشانه‌هایی بدست می‌آید حاکی از اینکه شعر عراقی در ذهنش بی‌تأثیر نبوده است ۵۳. چنانکه از دیوان شمس هم با آنکه نامی نمی‌برد، در بعضی موارد ظاهراً تأثیر پذیرفته است. در واقع نشان آشنایی با مولوی گه‌گاه در کلام او هست. نه فقط یک جا مثل اوزبان بی‌زبانان را از نی می‌شنود ۵۴ بلکه در یک مورد نیز در اشاره به موی سپیدی که در بین موهایش هست طوری از «انتخاب» صحبت می‌کند که گویی به یک حکایت

معروف مثنوی نظر دارد، درباره آن یکی مرد دوموکامد شتاب پیش یک آینه‌دار مستطاب^{۵۵}. در چند مورد هم سخنش از لحاظ لفظ یا معنی یادآور پاره‌ای ابیات غزلیات مولاناست^{۵۶} و اگر یک قرن قبل از وی در عهد سعدی، بدان‌گونه که از کتاب مناقب افلاکی برمی‌آید غزل مولانا به شیراز رسیده باشد و سعدی یک غزل آن را به کسی که از وی التماس غزلی کرده بود هدیه کرده باشد^{۵۷} ممکن نیست این دیوان کبیر، بعد از یک قرن در آن سرزمین ذوق و ادب ناشناخته مانده باشد یا کسی مثل حافظ از آن بیخبر مانده باشد. همچنین حافظ با دیوان کمال اسماعیل شاعر اصفهانی هم که بعدها او را خلاق المعانی گفته‌اند انس و آشنایی داشته است، حتی بیتی از او را یک جا به عنوان شاهد تضمین کرده است که در واقع هر چند در دیوان کمال هست از خود او نیست، از مسعود سعد است^{۵۸}. از آن گذشته یک دو مورد دیگر هم هست که شعر او ابیاتی از کمال را بخاطر می‌آورد هر چند شباهت همه جا حاکی از وحدت مضمون نیست اما به هر حال در خور توجه هست^{۵۹}.

در محیط آن روز شیراز، که همه جا از در و دیوار زمزمه شعر بلند بوده است، البته هم اشعار گویندگان عصر معارضه داعیه‌داران را برمی‌انگیخته است هم کلام استادان قدیم. در چنین احوالی که می‌تواند شعر حافظ را بی‌آنکه به این مایه تأثیر و نفوذ توجه نماید درک کند و تفسیر؟

سخن اهل دل

دو خاصیت عجیب در کلام حافظ عبارت است از تنوع و تکرار. تنوع و تکرار؟ آری، دو امر متضاد. تکرار در بعضی سخنانش هست و گویی بیشتر مربوط است به اندیشه‌هایی ثابت. بی‌بقایایی عمر، ناپایداری جهان، و ضرورت کامجویی، یک قسمت از این اندیشه‌هاست. اینکه دنیا تکرار مکررات است و ازین فسانه و افسون هزار دارد یاد، اینکه چون فرجام کار جهان روشن نیست بهتر از فکر می و جام چه خواهد بودن؟ و اینکه چون آخر الامر گل کوزه‌گیران خواهی شد پس باید حالیا فکر سبویی کرد و باده‌یی؛ همه اینها اندیشه‌هایی است که شاعر را به هر جا می‌رود و به هر چه می‌اندیشد دنبال می‌کند و این است سر تکرار در کلام او. اما شاعر نیز نه تفکرش محدود است نه سیرش. با دقت در همه چیز تأمل می‌کند، با علاقه همه چیز را درک و بررسی می‌کند و از هیچ چیز سرسری نمی‌گذرد. زاهد نیست که فقط به دوزخ و بهشت خویش بیندیشد و به گناه و ثواب. صوفی نیست که همه از وحدت و حلول دم زند و از کشف و شهود. نه شاعر ستایشگر است که فقط بخواهد حس تملق‌جویی یک ممدوح از خودراضی را ارضا کند نه ندیم بذله‌گوست که تنها درصدد باشد با شوخی و لطیفه اوقات خالی یک مفتخور بیکاره را پر کند. رندی است که زندگی را چنانکه هست تلقی می‌کند و می‌کوشد از تمام زوایا و اسرار آن سردر بیاورد. زندگی را تحقیر نمی‌کند اما برای خاطر آن نیز حاضر نیست خویشتن خویش را عرضه تحقیر سازد. زندگی را نمی‌پرستد اما برای اندیشه‌های موهوم هم دلش نمی‌خواهد آن را تباه کند. تنوع فکر و تنوع

بیانش از این جاست. جوش و طپش زندگی همه جا برایش محسوس است. در هر ذره‌ای این شوق و حرکت را حس می‌کند - در انسان، در گیاه و حتی سنگ. بینش عرفانی همه چیز را برای او از حیات پر می‌کند و از حرکت. دنیایی که او در آن سیر می‌کند، همه چیزش روح دارد و حیات. نه فقط نرگس و بنفشه دم از چشم و زلف معشوق می‌زنند ماه و سرو هم از روی و قد او حکایت دارند. دل حساس او هم با بلبل که مثل او یک عاشق زار است همدردی دارد هم با صبا که مثل یک عاشق سر به کوه و بیابان نهاده است. در اشک شمع قصه سوز پنهان او را درک می‌کند و در نغمه چنگ پیام یک پیر منحنی را که همه از عشرت دم می‌زند و از شادخواری. دنیایی که بدینگونه آکنده از جوش حیات است آن قدر افقهای گوناگون در ذهن او می‌گشاید که شعرش را لبریز می‌کند از تنوع. بدینگونه تنوع یک خاصیت عمده کلام اوست و اگر تکرار نیز در آن هست چنان است که این تنوع را تباه نمی‌کند. این تکرار جویی حاکی است از یک اندیشه ثابت - یک درد فلسفی. این درد فلسفی است که شاعر در تمام اطوار حیات با آن برخورد دارد: تزلزل زندگی و لزوم کامجویی. این چیزی است که فکر او را به سوی بن بست می‌کشاند - بن بست حیرت. تمام فلسفه او همین است. فلسفه یک رند واقعی که زندگی را چنانکه هست می‌نگرد نه بیشتر و نه کمتر. شعری که جلوه‌گاه همچو فلسفه‌ای است چه خاصیتی باید داشته باشد؟ تنوع و تکرار. زیبایی و قبولی که مزیت عمده شعر اوست ناشی است از تنوع. اما تکرار آن نیز چیزی نیست که آن را بتوان عجیب خواند البته این تکرار گاه گاه حتی از قلمرو یک اندیشه خارج می‌شود اما غالباً تکرار حاکی است از یک فکر ثابت. درست است که هر دفعه آن را با لفظ و بیان تازه‌ای می‌آورد اما رنگ تکرار که غالباً در آن هست، آن را ملال‌انگیز می‌کند و حتی لطف و زیبایی نکته‌های عاشقانه‌اش را از بین می‌برد. اینگونه مضمونها در شعر او بسیار است و گوناگون که شاید اجتناب از تکرار می‌توانست آنها را لطف و عظمت خاص ببخشد. یک جا، مثلاً صحبت از دل دردمند خویش می‌کند و علاج این درد را در لب معشوق می‌جوید که رنگ و تأثیر آن برای وی «مفرح یاقوت» را به خاطر می‌آورد و ذوق و گونه آن گلغند را ۱

این البته نکته‌ای است تازه و نمونه‌ای از اظهار عشق اهل مدرسه در آن بحبوحه قرون وسطی. اما تکرار ملال‌انگیز، حتی با وجود دگرگونی‌هایی که در آن پدید آمده است نیز چنین داروی دلپذیری را بی‌تأثیر می‌کند و بی‌لطف. جای دیگر با جلوه روی معشوق احساس می‌کند که گل‌های چمن نه جلوه‌ای دارند نه واقعاً حق خودنمایی. خوب، پیدا است که نرگس و گل در چنین حالی وقتی بخواهند از چشم و روی معشوق دم بزنند باید واقعاً زیاده بی‌چشم و روی باشند^۲. اما وقتی این حرف سه چهار بار تکرار شد دیگر چه لطف و تأثیری دارد؟ نفرت از سالوس و ریای زاهد او را مکرر از کوره بدر می‌برد. و مکرر او را وامی‌دارد که در هر آستین زاهد صد بت پنهان پیدا کند و از هر رقعۀ دل‌نقش هزاران بت برافشانند^۳. اما این نیز یک کشف تازه نیست و بیش از یک بار شاعر از این کشف شگرف خویش سخن می‌گوید و بیش از یک بار می‌کوشد تا از این راه خواننده را قرین اعجاب و حیرت سازد. بعلاوه این وسوسه نیز گه‌گاه به خاطرش می‌آید که زهد این زاهد از کجا که در روز رستخیز از فسق یک شرابخواره مقبول‌تر باشد^۴، و این وسوسه را نیز تکرار می‌کند و در غزلها چند جا بکار می‌برد. پیام چنگ را که مثل هر پیر منحنی نصیحت گفتن را دوست می‌دارد می‌شنود و دعوت به عشرت را در این پیام مرموز منعکس می‌بیند و این نکته‌ای تازه است که در کلام کمال خجندی^۵ هم شاید از حافظ اخذ شده است؛ اما اینکه حافظ بیش از یک بار آن را در غزلهای خویش می‌آورد آن را تا حدی مبتذل می‌کند و دست فرسود. این یک اندیشه خیام‌آبانه است که در کلام حافظ بسیار است. اندیشه‌هایی که بوی فکر خیام می‌دهد مخصوصاً نزد او بسیار تکرار می‌شود و بعضی از آنها رنگ یک فکر ثابت را دارد. رند شیراز هم مثل پیر نشابور می‌اندیشد و مکرر می‌گوید که باید عمر را غنیمت شمرد که دگر باره ملاقات نه پیدا باشد. مثل خیام می‌گوید و با بیان دیگر حرف او را تکرار می‌کند که اگر «عشرت امروز به فردا» افتد از «دیوان قضا خط امانی» که دارد؟ و با چنین حال مایه نقد بقاً را که ضمان خواهد شد^۶؟ باز مثل خیام، با حیرت و شک رندان می‌گوید که انسان از آنچه در درون پرده‌هست خیرندارد و روزی که این پرده برافتد که می‌داند حال چه

خواهد بود؟ این اندیشه‌های خیامی مثل یک فکر ثابت، حافظ را آزار می‌دهد و عبث نیست که مخصوصاً آنها را مکرر بیان می‌کند و با بیانه‌های گوناگون. در این موارد مثل این است که شاعر رسالتی را حس می‌کند، می‌خواهد پرده‌هایی را بدرد و رازهایی را برملا کند. از این رو تکرار مضمون را اینجا عبث نمی‌شمرد و با جرأت و تأکید بر آن حرفهای واعظان انگشت می‌گذارد. این اندیشه‌ها حاصل کشف و تجربه باطنی یک رند است. نه قصه است که تکرارش ملال‌انگیز باشد نه اندرز که بازگو کردنش به سرزنش بماند. با اینهمه این گرایش به تکرار تنها در مضمون و اندیشه نیست. نه فقط در قافیه و ردیف شاعر گاه به تکرار می‌گراید بلکه در بعضی موارد هم مصرعها را بی‌هیچ فزود و کاست تکرار می‌کند، هم آنچه را از دیگران به تضمین می‌گیرد مکرر می‌آورد. کاروان رفت و تو در خواب و بیابان در پیش. این یک مصرع سعدی است و حافظ دو جا و در طی دو غزل این مصرع را به تضمین آورده است.^۷ تو خود چه لعبتی ای شهسوار شیرین‌کار این یک مصرع از خود اوست اما دو جا و در دو غزل آن را آورده است.^۸ در چند مورد نیز یک مصرع با اندک اختلاف در دو یا چند غزل آمده است و این تکرار که به اصالت کلام شاعر لطمه می‌زند سخن او را مناسب کرده است برای فال - که حرفهای مکرر و یکنواخت به آن نوع می‌بخشد و قبول.

با اینهمه، حرفهای تازه، مضمونهای بیسابقه، و اندیشه‌هایی که رنگ اصالت و ابتکار دارد در کلام او همه جا موج می‌زند. حتی عادیترین اندیشه‌ها نیز در بیان او رنگ تازگی دارد. این تازگی بیان، در بعضی موارد نتیجه یک نوع صنعتگری مخفی است. مناسبات لفظی البته شعر وی را رنگ ادیبانه می‌دهد و آشنایی با لغت و علوم بلاغت وی را در این کار قدرت بیشتر می‌بخشد. مراعات نظیر هم لطف و ظرافتی به کلام او می‌افزاید. وقتی بخاطر می‌آورد که زلف معشوق را عبث رها کرده است این را یک دیوانگی می‌بیند و حس می‌کند که با چنین دیوانگی هیچ چیز برای او از حلقه زنجیر مناسبتر نیست. با چه قدرت و مهارتی این الفاظ را در یک بیت آورده است! جایی که از دانه اشک خویش سخن می‌گوید به یاد مرغ وصل می‌افتد، و آرزو می‌کند که کاش این

مرغ بهشتی به دام افتد. یک جا در خلوت یک وصل بهشتی از معاشران می خواهد، گره از زلف یار باز کنند و به مناسبت زلف یار که در تیرگی و پریشانی رازناک خود به یک قصه می ماند. از آنها درمی خواهد تا شب را با چنین قصه ای دراز کنند. آیا همین زلف یار به یک شب نمی ماند. به یک شب خوش؟ درست است که شب را یک قصه کوتاه می کند اما با یک چنین قصه ای که خود رنگ شب و آشفتگی شب را دارد می توان یک شب خوش را دراز کرد^۹. مناسبت زلف و قصه در شعر حافظ مکرر رعایت شده است و ظاهراً آنچه در هر دو هست ابهام و پریشانی است. حافظه کم نظیری که تداعی معانی را در ذهن او به شکل معجز آسایی درمی آورد وسیله خوبی است برای صنعت گرایی او. با اینهمه مواردی هم هست که این صنعت گرایی روح شعر را در کلام او خفه می کند. از جمله وقتی از تاب آتش دوری وجود خود را غرق غرق می بیند به یاد معشوق می افتد. اما به یاد عرقچین او! وقتی دیگر که چشم مخمور معشوق را در قصد دل خویش می بیند در وجود وی یک ترک مست می یابد که گویی میل کباب^{۱۱} دارد. کباب دل که یک مزه معمول بوده است برای شرابخوران قدیم: کباب جگر! درست است که این مضمونها در آن ایام به قدر امروز عاری از ذوق و ظرافت به نظر نمی رسیده است، اما به هر حال افراطی بوده است در رعایت نظیر در هر حال این افراط در صنعت جویی گه گاه شعر او را از لطف و جلوه می اندازد. فی المثل، در یک غزل که «خجند» در قافیه آن جایی می تواند داشت، نام خجند شاعر را به یاد خوارزم می اندازد، و ترک خجندی که لفظ ترک را به خاطر وی می آورد، و این همه در دستگاه شعر سنتی این اندیشه را برای وی در قالب وزن می ریزد که: حافظ چو ترک غمزه ترکان نمی کنی... شنونده انتظار دارد جزایی بسیار سخت برای این بازگوشی شاعر مقرر شود، اما چون حکایت قافیه است و مناسبات لفظی، فقط می شنود: دانی کجاست جای تو خوارزم یا خجند^{۱۲}. بیشک شاعر نمی خواهد خوارزم یا خجند را واقعاً یک جای وحشتناک جلوه دهد و چگرنه ممکن است سرزمینی که معدن خویان و کان حسن محسوب است، جایی چنان وحشت انگیز تصویر شود. اما این نیز یک ظرافت جویی رندانه است که انسان را درست به چیزی تهدید کنند که نیل بدان

کمال مطلوب اوست. بعلاوه وقتی خوارزم و خجند سرزمین غمزه و جلوۀ خوبان است رفتن به آنجا دردی را از شاعر نظریاز که نمی تواند غمزه خوبان را ترک نماید دوا نمی کند. اما چه باید کرد؟ صنعت نمایی است و شاعر نمی تواند از آن خودداری کند. مکرر اتفاق افتاده است که رعایت صنعت شعر خوب را از جلوه می اندازد با اینهمه گه گاه نیز صنعت در نزد او همچون وسیله ای است برای نیل به کمال - کمال فنی.

صنعت عمده او ایهام است - نوعی تردستی زیرکانه که شاعر در آن با یک تیر دو نشان می زند و یک لفظ را چنان بکار می برد که خواننده معنی نزدیک آن را به خاطر می آورد در حالیکه مراد شاعر یک معنی دورتر است یا عکس و یا هر دو. از جمله وقتی در بیان اندوه و نامرادی عاشقانه خویش می گوید زگریه مردم چشمم نشسته در خون است خواننده خوب درک می کند که از لفظ مردم مراد شاعر مردمک چشم است، مردم چشم. اما وقتی در مصرع بعد می خواند که شاعر با لحنی آکنده از عتاب و شکایت می گوید: ببین که در طلبت حال مردمان چون است یک لحظه در تردید می افتد که مقصود کدام مردمان است. درست است که مصرع اول خیلی زود خاطر خواننده را توجه می دهد که مراد مردمان چشم است - مردمان چشم عاشق که در خون نشسته اند. شاعر البته می خواهد رأفت و رقت معشوق را با نشان دادن چشم خونین گریان خویش جلب کند اما با این صنعت در واقع هم چشم خونبار خود را به رخ معشوق می کشد هم در یک آن با یک چشم بندی تردستانه صورت حالی از همه مردمان عاشقی کشیده و در خون نشسته را به پیش چشم او می آورد و اینجاست که بیان او واقعاً دوپهلوست - هم معنی دور را در نظر دارد هم معنی نزدیک را. در کلام حافظ این ایهام رندانه بسیار است و دیوان او پر است از حرفهای دو پهلو که شوخی و ظرافت کم نظیری آنها را از شیوه ایهام هر شاعر دیگر جدا می کند و ممتاز.

شوخی و ظرافت در بعضی موارد از مختصات بیان اوست. مثلکهای زیرکانه که شادی و شیرینی آنها گه گاه از نیش یک طنز گزنده به زهر تلخی آلوده است رنگ خاصی به لطیفه های او می دهد. هوش قوی که لطافت بی شایبه

شوخی را می‌کشد در بعضی موارد این متلکهای کوتاه را مثل نیشتری زهرآلود می‌کند که روح ساده و شادمان از آن لذت نمی‌برد اما هوش تند که ایا زهر اینگونه تلخ‌ها معتاد است از آن حداکثر لذت را می‌برد. بدینگونه است که متلکهای او، مثل نیشخندهای ولتر*^۱ و آناتول فرانس**^۲ بیشتر با هوش طرف است تا با روح. در واقع همین هوش است که هدف طعنه را درک می‌کند و از طنز او یک حربه می‌سازد که مخصوصاً ربا را که حافظ به آن اعلان جنگ داده است، اما خودش لامحاله گه‌گاه از آن خالی نیست، بسختی سرکوب و مقهور می‌کند. این شوخی و ظرافت در ابیات او جای جای هست. اما مخصوصاً رنگ خاصی به سؤال و جوابهای او می‌دهد سؤال و جوابهای او با معشوق، با مدعی، و با زاهد ملامتگر. در بعضی موارد عذرآوردنهایش - عذرهای بدتر از گناه - که رنگ «حُسن تعلیل» دارد، حاکی است از این شوخیهای لطیف و نیشدار. از جمله یک جا می‌خواهد عذری بیاورد، عذر برای آنکه رشتهٔ تسبیح زهدش پاره شده است. اما ذوق لطیفه‌گوی او عذری که برای این امر پیدا می‌کند این است که بگوید دستم در دامن معشوق بود آن هم نه معشوق خانگی، معشوق بازاری که شاعر از وی به ساقی سیمین ساق تعبیر تواند کرد^{۱۳}. لطف شوخی اینجاست که همهٔ سنتها را درهم می‌شکند، همهٔ قیدها را برهم می‌زند و از این همه می‌خواهد عذری بتراشد برای یک ترک اولی که احتیاج به عذرخواهی هم ندارد. درگفت و شنود با معشوق این بذله‌گویی با نوعی حاضر جوابی توأم است، گاه از جانب معشوق و گاه از جانب شاعر. البته مواردی هست که لحن ایهام‌آمیز فهم لطف و ظرافتی را که در این حاضر جوابیها هست دشوار می‌کند از جمله یک جا که می‌خواهد معشوق کناره‌جویی را به صحبت و عشرت دعوت کند با ایهام از وی می‌خواهد که او هم مثل نقطه‌ای به میان دایره بیاید، و بعد هم از زبان او به خودش جواب می‌دهد که «ای حافظ این چه پرگاری»^{۱۴} است؟ و لطف ایهام وی در این لفظ «پرگار» که مجازاً در زبان حافظ به معنی حیل و نیرنگ نیز به کار می‌رود

* Voltaire.

** Anatole France.

وقتی درست مفهوم تواند شد که خواننده توجه کند نه فقط می خواهد بگوید که آخر این دایره‌ای که هست با کدام پرگار درست شده است، بلکه نیز می خواهد با خنده و با لحن عامیانه‌ای که حذف «است» در آخر سؤال نیز آن را اقتضا دارد، سؤال کند که ای حافظ باز این چه پرگار تازه‌ای است؟ با اینهمه حاضر جوابیهای او غالباً چنان نافذ و قوی است که در بیشتر موارد بی‌پرده و بدون تأمل بسیار لطف و ظرافت آنها معلوم می‌شود. وقتی معشوق بهانه‌جویی را می‌خواهد تهدید به فراق کند با بی‌قیدی رندانه‌ای به وی می‌گوید که ز دست جور تو آخر ز شهر خواهم رفت. اما معشوق با بی‌نیازی شانه‌ها را بالا می‌اندازد و رندانه جواب می‌دهد «که حافظ برو که پای تو بست؟»^{۱۵} یک جا با زبان یک بازاری از معشوق بوسه‌ای «حواله» می‌خواهد و معشوق که مثل او با این زبان آکنده از وعده و دروغ آشناست رندانه مثل یک سوداگر کهنه کار می‌پرسد: کیت با من این معامله بود^{۱۶}؟ جای دیگر وقتی معشوق را می‌بیند که با یک تملق ریش‌خندآمیز خنده‌ای می‌کند و می‌گوید: که حافظ غلام طبع توأم، شاعر رند با حالتی که دیرباوری و بی‌اعتقادی در آن به هم آمیخته است سری تکان می‌دهد و می‌گوید: بین که تا به چه حدم همی‌کند تحمیق!^{۱۷} حتی وقتی می‌خواهد از شاه تقاضا کند تقاضایش گه‌گاه رندانه است و ظریف. می‌گوید سالهاست ساغرم از باده تهی است اما عشا هدی که بر این ادعا می‌آورد جالب است - محتسب^{۱۸}. چه کسی بهتر از محتسب می‌تواند این دعوی را در محضر سلطان تصدیق کند، و یک رند چه کنایه‌ای ظریفتر از این برای تقاضا می‌تواند به کار برد؟ حاضر جوابیهای او گه‌گاه رنگ تغافل دارد و آکنده است از ظرافت رندانه. وقتی معشوق قصد جدایی دارد شاعر محجوب با بیم و وحشت زیر لب زمزمه می‌کند که «آه از دل دیوانه حافظ بی‌تو» اما معشوق که خوب می‌داند این دیوانگی عاشق از کجا ناشی است خود را به نادانی می‌زند و با خنده‌ای که راز او را فاش می‌کند زیر لب می‌پرسد که دیوانه کیست^{۱۹}؟ اینجا معشوق با بی‌اعتنایی و سرگرانی از پهلوی وی می‌گذرد، شاعر آهسته از وی می‌خواهد که به عهد دوستی وفا کند. معشوق مثل اینکه تقاضای او را نفهمیده باشد جواب می‌دهد که آقا، اشتباه گرفته‌اید «در این عهد

وفا نیست.» ۲۰ ایهامی که در لفظ «عهد» هست شعر را از لطف بیماندی سرشار می‌کند. این نکته سنجیهاست که به سؤال و جوابهای وی ظرافت خاص می‌بخشد. یک جا از پیر می‌کده می‌پرسد که راه نجات چیست؟ پیر جام می‌را می‌خواهد و سپس مثل اینکه تازه سؤال وی به گوشش خورده باشد بی‌تأمل می‌گوید: عیب پوشیدن ۲۱. سؤال و جواب رندانه‌ای است. آدم به یاد سؤال و جواب ابوسعید مهنه می‌افتد و دلاک جمام که از شیخ معنی جوانمردی را پرسید و او به وی، که شوخ شیخ را پیش روی او آورده بود، جواب داد که جوانمردی شوخ خلق پنهان کردن است و به روی آنها نیاوردن ۲۲. پیر می‌کده نیز، درست وقتی راز پوشیدن را برای شاعر راه نجات می‌خواند که یک راز پوشیدنی را پیش او برملا می‌کند.

تشبیهات مخفی که در شعر حافظ هست به صنعتگریهای ظریفانه او رنگ یک تردستی رندانه می‌دهد و انسان را از لطف و ظرافت آن به حیرت می‌اندازد. درست است که بسیاری تشبیهات او عادی و ساده است اما در پاره‌ای از آنها شیوه بیانی هست و رای شیوه‌های عادی. فی‌المثل وقتی می‌خواهد زیباییهای سراپای معشوق را برشمرد، چون از هر چه مبتذل و عادی است نفرت دارد مثل آدمهای معمولی به وی نمی‌گوید که چشم تو مثل نرگس است و حتی نمی‌گوید چشم تو در زیبایی نرگس را از میدان بدر می‌کند، می‌گوید به یک کرشمه که نرگس به خودفروشی کرد فریب چشم تو صد فتنه در جهان انداخت نمی‌گوید رفتار تو از سرو خرامان زیباتر است و چالاکتر، می‌گوید سرو سرکش که به قدوقامت خود می‌نازید وقتی قامت و اطوار ترا دید، پیش رفتار تو پا برنگرفت از خجلت ۲۳. این طرز تشبیه غیرمستقیم ساده‌ترین افکار او را هم حالتی اسرارآمیز و آمیخته بالطف و عظمت می‌بخشد که در کلام دیگران تا این اندازه نیست. از اینجاست که جامی - یک شاعر سخن‌شناس قدیم که یک نسل بعد از مرگ وی دنیا آمد - می‌گوید «اکثر اشعار وی لطیف و مطبوع است و بعضی قریب به سرحد اعجاز» همین لطف اعجازآمیز است که سبب می‌شود، جریان ژرف و آرام شعر وی خواننده را مثل یک پرگاه همراه ببرد - به دنیای رندان، به دنیای عشق و شراب که در آن همه چیز

انسان را مست و بیخود می‌کند و همه چیز به دور سر انسان می‌چرخد. در دیوان حافظ شعر از هر دستی هست: قصیده، غزل، قطعه، مثنوی، و رباعی. اما به قصیده چندان علاقه‌ای نشان نداده است و چند قصیده هم که دارد تمرینی است در سبک و شیوه ظهیر و کمال اسمعیل. با اینهمه شاعر ظاهراً خیلی زود کار قصیده‌سرایی را ترک کرد و جز یک دوبار در عهده شاه‌شجاع و شاه‌منصور به آن شیوه بازنگشت^{۲۴}. چرا که خیلی زود دریافت که غزل نیز برای بیان همان مقاصد که در قصیده بکار است آمادگی کافی دارد. درست است که ممدوح را به لفظ معشوق یاد کردن، نزد شاعران دیگر بیسابقه نبود اما آنگونه که حافظ آن را بکار می‌برد تجدد محسوب می‌شد. در هر حال حافظ که با وجود ارتباط با شاه و وزیر تقریباً قصیده را کنار گذاشت، توانست در غزل مطالب قصیده را بگنجانند و در عین حال از طول و تفصیل ملال‌انگیر آن هم بکاهد تا بتواند برای آن بازار مناسب بدست آورد. البته مضامین و افکار غزلی هم ممدوح را بیشتر جلب می‌کرد تا مبالغات یی‌حاصل قصاید. از این رو قسمتی از غزل‌های شاعر به مدح، مرثیه، تقاضا، یا حسب حال مقصور شد و در بعضی موارد همان لحن پرطنطنه و پوچ قصاید، غزل وی را رنگ فریبنده داد. مثلاً در پایان یک غزل به معشوق - که در واقع ممدوح است - پیام می‌دهد که حاجب در خلوت‌سرای خاص را بگو که فلان ز گوشه‌نشینان خاک درگه ماست و اگر چه بصورت از نظر ما محجوب است همیشه در خاطر مرفه ما جای دارد، از این رو اگر بسالی وقتی دری زند بگشای که عمری است تا او مشتاق دیدار ماست^{۲۵}. کدام فکر شاعرانه در این عبارتها هست؟ تمام مطلب که شایسته یک قصیده مدحیه است، چیزی نیست جز یک خواهش نیازمندانه - خواهش یک ستایشگر محتاج از یک ممدوح بلندپایه، که با تضرع و نیاز از وی اجازه زیارت می‌خواهد. با اینهمه طنطنه بیان و موسیقی لفظ بقدری است که انسان خیلی دیر توجه می‌کند که با یک مضمون عادی، پیش‌پاافتاده و حتی غیر شاعرانه سروکار دارد. آیا بعضی مسامحات لفظی و معنوی در این اشعار نیست؟ البته هست. نه فقط آن عیب که قافیه‌سنجان «ایطاه» می‌گفته‌اند در آن دیده می‌شود^{۲۶} بلکه تکرار بعضی معانی هم در آن فراوان است، بعلاوه از مسامحات لغوی و

دستوری نیز گاه خالی نیست. چنانکه یک جا می‌گوید: ما را ز منع عقل مترسان و می بیار و بلافاصله در دنبالش می‌افزاید: کان شحنه در ولایت ما هیچ کاره نیست - یعنی در واقع معزول است و هیچ کاره. جای دیگر رفیق پارسا خویی را یک نصیحت رندانه می‌کند و می‌گوید: گر از آن آدمیانی که بهشت هوس است عیش با آدمی چند پرزاده کنی بدینگونه آدمیان پرزاده این جهان را از آنچه در بهشت برای عیش آدمیزاده‌ها وعده داده‌اند برتر می‌شمارد اما فراموش می‌کند که می‌بایست گفته باشد گر از آن آدمیانی که بهشتشان هوس است، تنگی مجال وزن اینجا شاید عذر خواهش باشد و در مورد هیچ کاره هم وجهی می‌توان یافت.^{۲۷} یک جا هم وقتی انسان در یک غزلش می‌خواند: یارب این بچه ترکان چه دلیرند به خون^{۲۸} شک نمی‌کند که مراد بچه‌های ترکان است اما این اندازه مسامحه، کلام کسی مثل حافظ را درخور ایراد نمی‌کند. بهرحال کلام او غالباً چنان به اوج سبک والا - نمط عالی^{۲۹} - می‌گراید که اینگونه مسامحات لفظی به عظمت آن لطمه‌ای نمی‌زند. جاهایی هم هست که حتی همان مبالغه‌های عجیب و اغراق‌های ناپسند که شعر امثال انوری و ظهیر را در نظر دوستداران اخلاق و انسانیت نامقبول می‌کند، در غزل‌های وی نیز هست چنانکه در یک غزل که راجع به شاه یحیی می‌گوید^{۳۰} بقدری حرفهای گزاف در بیان می‌آورد که خواننده از مبالغات وی بی‌اختیار ناراحت می‌شود و حتی شاید از شعر و شاعری متنفر. اما لااقل این خوشحالی را دارد که کلام شاعر یک قصیده طولانی نیست غزل است و خوشبختانه کوتاه. بعضی غزلها نیز هست که با خطاب شروع می‌شود - خطاب به ممدوح، و انسان تعجب می‌کند وقتی این رند جهانسوز را نیز می‌بیند که مثل انوری و ظهیر حرفهای اغراق‌آمیز برای ممدوح می‌گوید و یا مثل عبید زاکانی به یک امیر محلی با کرنش و تعظیم می‌گوید: خسروا گوی فلک در خم چوگان تو باد! معهذا غزل او همه از این گونه نیست و آنچه نیز مایه شهرت و قبول اوست نه این غزلهاست، غزل‌های عاشقانه است خاصه وقتی که سرشار باشد از عرفان و انسانیت واقعی. این غزلها البته کوتاه است اما آکنده از شور و حیات. در غالب این غزلها این نیز هست که به یک موضوع اختصاص ندارد هر بیتی از آنها برای

خود شعری است مستقل. این معنی هر چند مخصوص حافظ نیست اما برای او گویی نوعی التزام است و فاعده. در واقع اقتضای مقام هم در غزل تا حدی همین است. چون برخلاف قصیده، در غزل شاعر گویی قصد معین ندارد. هدف او نه مدح است نه هجانه فخر است نه رثا. می خواهد با معشوق راز و نیاز کند، با خیال او که دایم پیش چشمش هست گفت و شنود کند و جایی که مقام راز و نیاز عاشقانه است مقتضی جر بحث نیست و نمی شود که گوینده یک مطلب را بگیرد و دنبال کند، از آنکه این شیوه هم موجب ملال است و هم بسا که منجر شود به دلخوریها و ناخرسندیها. از این رو شاعر که از رموز عاشقی آگاه است در چنین مقام از هر در سخنی می گوید اما توقف نمی کند، عتاب می کند اما زود می گذرد، تملق می گوید اما در آن ابرام نمی کند، شکایت می راند اما دنبالش را نمی گیرد و سعی می کند در فرصت گرانبهایی که با معشوق یا با خیال او گفت و شنود دارد دایم یک موضوع معین را دنبال نکند و در تغییر موضوع همیشه موضوع تازه ای برای گفت و شنود عاشقانه با او پیدا کند از این روست که غزل وی مثل یک گفت و شنود عاشقانه آکنده است از اندیشه ها و احساسات گوناگون، مثل قصیده نیست که تمام یا قسمت عمده آن وقف باشد بر مطلب معین و مقصد معلوم، و همین نکته است که غزل حافظ را - به مثابه غزل خالص - نزد عام و خاص چنان مقبول کرده است که حتی تنگ حوصله ترین مردم هم به آن علاقه می ورزند و در دوره ای که قصیده حتی برای ساده لوح ترین دوستداران تملق هم دیگر چنگی به دل نمی زده است، غزل حافظ می توانسته است کار آن را نیز انجام دهد.

در غزل او البته پست و بلند هست و کدام شاعر هست که در سخنش پست و بلند نباشد؟ وی، آنگونه که از مقدمه جامع قدیم دیوانش برمی آید، در زندگی خویش دیوانش را جمع نکرد تا به ذوق و سلیقه خود هرچه را نمی پسندد از آن شمار خارج کند. این دیوان را بعد از او جمع کرده اند و البته آنچه را یافته اند یا آنچه را خواسته اند و پسندیده اند در آن میان وارد کرده اند. با اینهمه در همین مجموعه پست و بلند هست و خوب و بد. از آنکه شاعر است و حالی که دایم در تبدل و تغییر است دمی پیدا و دیگر دم نهان است

پیدایش آراستگی و زیبایی ادیبانه را سبب می‌شود و نهان بودنش حالی دیگر دارد و ذوقی وصف نکردنی. از آن گذشته هر شعر و هر فکر مناسب بوده است با مجلسی خاص، مجلسی دیگر: مجلس عارفان، مجلس زاهدان، مجلس رندان، مجلس امیران، مجلس اهل مدرسه، مجلس اهل خرابات، مجلس اهل دیوان، و مجلس اهل بازار که شاعر بیش و کم با همه آنها رفت و آمد و گفت و شنود داشته است. حافظ اندر مجلسی بوده است و دردی کش در محفلی و همه جا با خلق صحبت داشته است یا صنعت ۳۱. شک نیست که در هر مجلس جای سخنی هست و هر سخنی جایش مجلسی و از این روست که در بین غزلها و حتی ابیات غزلهای شاعر مراتب هست و تفاوتها. غزلها هست که ابیاتشان نمونه واقعی کلام والاست، از حیث لفظ و معنی. غزلها و ابیاتی هم هست، نه بسیار، که ورای آهنگ و موسیقی لفظ هیچ عمق و قوتی ندارد. تمام آنها مضمونهای پیش‌پا افتاده است با سؤال و جوابی خالی از هر نوع لطف و مزه ۳۲. آیا اینگونه غزلها آثار دوره جوانی و تازه‌کاری اوست؟ خوش‌آهنگی الفاظ و انسجام عبارات که غالباً حتی در این گونه غزلهای نادر نیز هست این احتمال را رد می‌کند. در این صورت شاید بتوان گفت در این گونه غزلها شاعر موافق ذوق و فهم یاران ساده - رندان و بازاریان - سخن گفته است. نه مگر باز گه‌گاه از همین رندان و بازاریان و از هشیاری و زیرکی و بیباکی آنها در غزلهای خویش سخن گفته است و گستاخی و رندی آنها را به سر شیخان و زاهدان گزاف‌گوی ریاکار مدرسه و خانقاه کوبیده است؟ سر آنکه دیوان او، بعدها حتی در بین همین طبقات هم نفوذ کرده است و به کتبخانه اهل مدرسه منحصر نشده است وجود همین اشعار است که در عین حال وجودشان مدخلی است برای طبقات عامه که از آن وارد به دنیای نامحدود حافظ شوند و دنیای معانی بلند او. شعر خوب که «قبول خاطر و لطف سخن» نشان آن است در نظر حافظ ورای صنعتگری است. بیش از هر چیز طبع روان لازم دارد و حال مناسب. آنکه بیهوده دم از استادی می‌زند صنعتگر است اما طبع روان ندارد. قوه شاعره لازم است که منشأ الهام شاعر همان است ۳۳ و خاطری هم که حال مناسب ندارد نمی‌تواند شعر خوب بسراید - کی شعر ترانگیزد خاطر که حزین

باشد؟ باری یک خاصیت که شعر او را لطف و طراوت خاص می‌بخشد علاقه‌ای است که شاعر به الفاظ محاوره، و تعبیرات و کنایات عوام دارد. یک جا نیز وقتی در صدد است مدعی را که نمی‌تواند بفهمد برای چه شاعر می‌خواهد سرش را به خاک در میکده‌ها تسلیم نماید نفی و تحقیر نماید می‌گوید برود سرش را به خشت بزند و این تعبیر با آنکه در زبان ادب هم بی‌سابقه نیست^{۳۴} در کلام او چون با لحن بیقیدانه «سر تسلیم من و خاک در میکده‌ها» همراه می‌شود رنگ محاوره عامیانه را منعکس می‌کند چنانکه وقتی نیز از اینک «فرشته عشق نداند که چیست؟» به یاد آدم و عشق آشنایی او می‌افتد می‌خواهد به رسم «مردان ادیب»^{۳۵} بر خاک آدم جرعه‌ریزی کند: جرعه شراب. اما یک احتیاط یا یک ادب که شاید به پاس «صفی» بودن آدم به ذهنش می‌گذرد وی را وامی‌دارد تا به همان شیوه که در زبان عوام گه‌گاه می‌گویند فلانی شکر خورد و مراد چیز دیگر است وی نیز در حالی که جز به جرعه شراب نمی‌اندیشد از روی شوخ‌طبعی و با لحن یک محاوره عامیانه اندیشه خود را بدین گونه به بیان درآورد: بیار جام و گلابی به خاک آدم^{۳۶} ریز این تعبیرات مربوط به محاوره عوام گه‌گاه کلام او را مثل آنچه در سبک هندی رایج است، جلوه‌ای از لحن اهل بازار می‌دهد. از جمله وقتی از شراب خانگی صوفی که محتسب از وجود آن چیزی نمی‌داند تعبیر به «جنس خانگی»^{۳۷} می‌کند، یا آنجا که به وسیله صبا به جوانان چمن، آن‌گونه که در محاوره عصر وی معمول بود به جای عرض ارادت، «خدمت» می‌رساند^{۳۸} لحن سخن وی طراوت کلام عامیانه دارد چنانکه وقتی نیز با تردید می‌گوید که می‌ترسم در روز بازخواست نان حلال شیخ از آب حرام ما «صرفه» ای نبرد با این «صرفه» ی بازاری در واقع به شیخ طعنه می‌زند که اهل معامله است، اهل حقیقت نیست^{۳۹}، و این گرایش به زبان عوام همیشه طراوت یک زبان زنده و بالان را به بیان او می‌دهد. وی این‌گونه الفاظ و تعبیرات را با چنان لطف و زیبایی در شعر خویش می‌آورد که خواننده سادگی و ابتدال الفاظ را فراموش می‌کند. یک جا مثلاً می‌گوید: شراب و عیش نهان چیست کار بی‌بنیاد. بعد با تهور رندانه‌ای که از بیان جاندار و پرقوت عوام نیرومی‌گیرد اضافه می‌کند: زدیم بر صف رندان و هرچه بادا باد. در این «زدیم» و

«هرچه بادآباد» لطفی که هست ناشی است از همین عامیانه بودنشان. جای دیگر می خواهد نشان دهد که عارف تا چه حدی از صوفی و زاهد زرتنگتر است می گوید، فرصت جویی را ببین که تا فتنه در عالم افتاد، عارف به جام می زد و از غم کران گرفت. تمام فرصت طلبی و چالاکی رندانۀ عارف را در همین لفظ «زد» مجسم کرده است که از محاورات عامیانه گرفته است. این نیز که از زندگی عامه گه گاه مایه الهام می گیرد، از کبوتر و مضراب حرف می زند، به فال و قرعه اشاره می کند، یا از شیشه بازی سرشگ سخن می گوید ۴۰ خود جلوه ای از همین علاقه به زندگی عوام است اما ذوق خاصی که وی در طرز استعمال الفاظ محاوره نشان می دهد مزیت خاصی به کلام او می بخشد. این کاری است که در آن روزگاران کمتر مورد توجه شاعران می شده است و نکته اینجاست که سخن حافظ را، با آنکه ادیبانه و تهذیب یافته است، این گونه الفاظ بی اندام نکرده سهل است جلوه و رونقی تازه داده است. بعلاوه، حافظ باسادگی و بیقیدی یک رند گه گاه از عقاید و رسوم عامیانه هم برای بیان افکار خویش کمک می گیرد. چنانکه گاه از مضراب و کبوتر یاد می کند ۴۱، گاه از خوان یغما که چرا گاه حرص ترکان بوده است ۴۲ سخن می گوید، وقتی از کاغذین جامۀ مظلومان حرف می زند ۴۳، گاه از دوختن چشم باز شکاری الهام می گیرد ۴۴ و گاه با فال و اختر طالع خود را سرگرم می کند ۴۵. گمان دارم او اولین شاعر نام آوری است که در ایران پایه آن چیزی را نهاد که بعدها سبک هندی خوانده اند و بعد از قرنهای شعر را از حلقۀ ادبا و مجمع علما به مجلس بازاریان و محفل رندان کشانید و همه را از آن ذوق و لذت بخشید. شاید همین نکته بود که شعرویی را، خاصه آنچه مربوط به شراب و مستی بود، در ذائقۀ طبع بعضی از قدما ذوق شعر نزاری قهستانی می داد اما جامی که این حرف را می زند نمی دانم لطف بیان و عمق فکر حافظ را در کدام شعر نزاری یافته است؟ شهرت و قبولی که غزلهای حافظ یافته است البته همه مدیون فکر بلند و اندیشه انسانی او نیست، شیوه مطبوع زبانش نیز در این نام و آوازه او سهم و تأثیر بسیار دارد. عبث نیست که بعد از قرنهای، زبان شعر حافظ هنوز همان زبان شعر ماست. سنتهای غزل - که هنوز در شعر امروز ما هست - قیمت عمده اش

به حافظ مدیون است. حتی قسمیتی از شعر نو امروز ما نیز آنچه در ترکیبات و استعارات خویش به شعر و زبان حافظ مدیون است از آنچه به احساس و اندیشه اروپایی، به بودلر*^۲ و ولن**^۳، مالارمه**^۴ و امثال آنها مدیون شده است کمتر نیست. در واقع بعد از قرن‌ها در زبان حافظ‌الفاظ و تعبیراتی که امروز منسوخ یا کهنه به نظر آید اگر هست انگشت‌شمار است، تعبیرهایی چون «گفته سخن»^{۴۶} یا «باده مست»^{۴۷} البته غریب هست اما عنوان مهجور و منسوخ بر آنها صادق نیست چرا که این ترکیبات با آنکه چندان مأنوس به نظر نمی‌آیند اما نشانی دارند از نوع ظرافت شاعرانه که می‌تواند بین سخنی که «گفته» هست با آنچه «نگفته» می‌ماند تفاوت بگذارد و وقتی هم از باده مست سخن می‌گوید نه فقط نظر به باده مستان که آن را در مردافکنی آزموده است دارد بلکه در عین حال خود باده را هم که معطی مستی است، مثل مولوی^{۴۸} از آنچه عطای اوست بی بهره نمی‌داند. اما وقتی می‌گوید: «دل خرابی می‌کند دلدار را آگه کنید»^{۴۹}، با آنکه این تعبیر شاید امروز نیشخندی بر بعضی لبها براند خرابی دل شاعر را همه دانند چیست و از کجاست و حافظ تعبیر دل ویران هم دارد که در این مورد رفع شبهه کند. دعای «جان دوازی» هم که برای طول عمر به کار می‌برد هر چند امروز غریب به نظر می‌رسد اما باز مفهوم است و در کلام قدما نیز سابقه دارد چنانکه نظامی نیز یک جا همان تعبیر را به کار برده است^{۵۰} تعبیر فروکش کردن هم، در آنجا که می‌گوید: دل گفت فروکش کنم این شهر به بویش، هر چند امروز تا حدی غریب به نظر می‌آید بی سابقه نیست و از جمله در کلام عبیدزاکانی هم نظیرش هست^{۵۱}. پاره‌ای از این گونه تعبیرها هم مهجور بودنشان شاید ناشی باشد از اینکه شاعر در استعمال آنها نظر به مناسبت‌های لفظی داشته است. از آن جمله است تعبیر «تازیان» که یک جا آن را در مقابل «گرانباران» به کار می‌برد و به معنی کسانی که برخلاف این گرانباران می‌توانند تازان و شتابان پیش بروند. این معنی در ادب هم سابقه دارد اما اکنون مهجور است و حافظ نیز گویا بیشتر آن را به خاطر مناسبت‌های لفظی

به کار برده باشد، با تعبیر «پارسایان» که یادآور پارسیان هم هست و شاعر از آنها مدد می‌خواهد تا «خوش و آسان»^{۵۲} برود. عبارتهایی مانند «کار از تو می‌رود مددی ای دلیل راه» یا «غافل مشو که کار تو از ناله می‌رود»^{۵۳} - یعنی کار از دست تو یا از ناله تو ساخته است، امروز در زبان عامه نیست اما این گونه تعبیرات، که متروک شده باشد، در کلام او اندک است. و این همه نشان می‌دهد که زبان او هنوز زنده است، نه کهنه و فرسوده. آیا عجب خواهد بود که قبول و شهرت حافظ از زبان او هنوز هم معیاری ساخته‌است برای فصاحت؟ با اینهمه در این زبان ساده و باشکوه، که هنوز حد جلال و قدرت زبان شعر ماست. قاعده‌های کهن هست و مهجور. از جمله اگر گاه آنچه را بی‌شک رویدادنی است به صیغه ماضی بیان می‌کند در این کار نه فقط از سنت قدما پیروی دارد^{۵۴} بلکه نازک‌کارهای رندانه‌ای نیز که در این شیوه به کار می‌دارد چنان است که گاه خواننده را تا سرحد ابهام و ابهام می‌کشاند. یک جا به یاری که به خشم و قهر رفته است می‌گوید: ماجرا کم کن و باز آ، که مردمک چشم من چنان به باز آمدنت امید بست و آن را قطعی و رویدادنی شمرد که به شکرانه این باز آمدن، مثل یک صوفی که به حق پیوسته است و در غلبات آن حال به خرقة و رسم و راه نیازی ندارد، وی نیز خرقة‌اش را از سر بیرون آورد و سوخت^{۵۵}. ظرافت رندانه‌ای که در این طرز بیان هست فهم کلام را برای بعضی از شارحان مشکل ساخته است. و بعضی با تکلف و زحمت توانسته‌اند نشان دهند که شعر بکلی بیمعنی یا از مقوله لغزومعما نیست^{۵۶}. اما این طرز بیان خود یک سنت است که در کلام حافظ باز هم هست و مولوی و دیگران نیز آن را به کار برده‌اند. رعایت این سنتها لحن ادیبانه‌ای به سخن وی می‌دهد که مایه امتیاز اوست. این لحن ادیبانه، حتی در اشعار محلی او هم هست. لهجه محلی در شعر بعضی شاعران دیگر آن روزگاران نیز جلوه دارد و آن «گلبانگ پهلوی» که آوای لطیف بلبل آن را برای شاعر بخاطر می‌آورد همین لهجه‌هاست. درست است که از حافظ بقدر سعدی و شاه‌داعی - یک شاعر جوانتر این دوره - به این لهجه‌ها شعر باقی نمانده است، لیکن نکته جالب در این اشعار آن است که آنچه در آنها بیان می‌شود، برخلاف انتظار، احساسات محلی و عامیانه نیست احساسات شاعرانه

است و شاعر در آنها همه جا حافظ است - یک ادیب و یک شاعر تربیت یافته. بعلاوه تعدادی از غزلهای او با زبان رمز و اشاره، دریافتهای و تجربه‌های عرفانی را بیان می‌کند و این نیز نکته‌ای است که بدون توجه به آن ارزیابی درست کلام حافظ ناممکن خواهد بود.

رؤیا و جام جم

در طی این زندگی آکنده از جنب و جوش که عمده آن نیز در اندیشه و مطالعه گذشت حافظ وارث فرهنگ گسترده‌ای شد که از قرن‌ها پیش از او در دنیای اسلام توسعه و تکامل یافته بود و در خود علاوه بر جهان‌بینی ویژه اسلامی بناچار عناصری از میراث فلسفه‌های هندی و ایرانی و از تفکر یونانی و مسیحی را نیز حل و جذب کرده بود. با آنکه از مجموع اشعار او انعکاس این فرهنگ پر دامنه بخوبی پیداست توقع آنکه این عناصر گونه‌گون در کلام او در شکل نظام فلسفی یا عرفانی منظمی تبلور یافته باشد البته انتظار بیهوده‌ای است خاصه که اندیشه او تنها در قالب شعر مجال بیان یافته است و اقتضای این قالب نیز آن بوده است که فکر، ابهام خیال‌انگیزی را که در رمز و استعاره هست بر روشنی و وضوحی که در بیان عادی معمول است ترجیح دهد و ازینجاست که نفوذ در جهان حافظ و فهم جهان‌بینی او فقط در صورتی بدرستی ممکن خواهد شد که مفهوم رمزها و استعاره‌هایی که در این بیان آکنده از ابهام و مجاز او هست چنانکه باید دریافت شود. یک ویژگی این گونه رمزها و استعارات هم ظاهراً این است که با هر کسی به زبان او حرف می‌زند و از همین روی هر کسی خود را مجاز می‌یابد که دریافت خود را بعنوان مفهوم واقعی آنها قلمداد کند. هر کسی از ظن خود شد یار من، و بدون شک اگر رمزها و مجازهایی هم که در کلام حافظ هست مثل این نی مولوی بزبان درمی‌آمد مثل او همین حرف را می‌زد. شاید برای همین است که بقول یک تذکره‌نویس معروف، اهل هر فرقه‌ای حافظ را به خود منسوب می‌دارند^۱ و اگر صوفیه و عرفا تمام

سخنان او را به تجربه‌های عرفانی و مکاشفات روحانی منسوب می‌سازند کسانی هم هستند که در وجود او فقط یک شکاک یا یک ابیقری مثل خیام و ابوالعلاء معری سراغ می‌دهند. اگر در کلام او نیز مثل ابن‌فارض، شاعر و عارف مصری، عشق و شراب در مفهوم عرفانی بکار می‌رود، بدون شک درباره او نیز مثل ابن‌فارض نمی‌توان پاره‌ای دریافته‌های شاعرانه را که راجع به انسان و جهان و خدا دارد مبنایی گرفت برای بازسازی یک دستگاه فلسفی. در بعضی موارد ذکر شراب و مستی، ذکر عشق و شاهد، و ذکر قول به وحدت ادیان که در سخن وی هست اگر هم در مفهوم عرفانی خویش با اقوال صوفیان اهل سکر شباهت دارد ممکن است از نوع آن چیزی باشد که صوفیه شطحیات می‌خوانند و در مورد وی نیز مثل ابن‌فارض سوء تفاهم شگفت‌انگیزی خواهد بود اگر برخلاف آنچه از قدیم در نزد اکثریت مشایخ پذیرفته شده است به استناد نظیر این دعاوی حکم برگرایشهایی شود که منجر به تصور همه خدایی تواند شد.^۲

معهداً از آنچه حافظ به زبان رمز می‌گوید و آنچه بی‌پرده بیان می‌کند جهان‌بینی او را که از چهارچوبه عرفان دنیای اسلام نیز بیرون نیست تاحدی می‌توان ارزیابی کرد. در ترکیب این جهان‌بینی وی عشق را همچون حلقه پیوندی که انسان را از یکسو با جهان و از سوی دیگر با خدا اتصال می‌تواند داد تلقی می‌کند و شک نیست که فهم درست این جهان‌بینی بدون آشنایی با آنچه زمینه فرهنگ عصر حافظ محسوب است و مخصوصاً بدون تأمل در زبان آکنده از رموز و ابهام او غیر ممکن است. درین زبان رمزی دل را به جام و آینه، معرفت را که مایه از خودرهای است به شراب، جهان را که خودی انسان مربوط به نحوه اتصال وی به آن است به خرابات و خدا را که از خودرهای سالک برای نیل به معرفت و وصال اوست به محبوب و معشوق تعبیر می‌کند و خود سیر و سلوک را به عشق بدین گونه ابعاد چندگانه که جهان‌بینی عرفانی او را تعیین می‌بخشد در دنیای عشق و غزل امتداد دارد و اینکه بخش عمده‌ای از رمزها و استعارات وی را الفاظ و تعبیرهایی چون جام جم و آینه جام و عکس می و نقش رخ و روی ساقی و جلوه شاهد و پیر مغان و کوی میکده و راه خرابات دربر می‌گیرد بیشک از آن روست که قالب غزل در شکل عادی و سنتی خویش

با اینگونه الفاظ سروکار دارد. اما اشارات رمزی که در کلام حافظ رنگ تازه‌ای به این الفاظ می‌بخشد در ادب عرفانی قبل از وی نیز سابقه دارد، چنانکه نه فقط شاعران صوفی از سنائی تا مولوی تجربه‌های عرفانی خود و حتی جهان‌بینی عرفانی خود را، که وابسته به تصور آنها از پیوند سه جانبه بین انسان و جهان و خداست، با این گونه الفاظ تعبیر کرده‌اند بلکه امثال حلاج و ابن‌فارض و ابن‌عربی نیز در توصیف تجربه‌های خویش با این گونه رمزها سروکار داشته‌اند. از گفته شبستری (م ۷۲۰) و مغربی (م ۸۰۹) که اولی تعلق به یک نسل پیش از حافظ و دومی تعلق به یک نسل بعد از وی داشته است نیز برمی‌آید که در کلام عرفا از چشم و لب و رخ و زلف و خط و خال و شراب و شاهد و شمع و جام و خرابات باید به رمزهایی که ورای مفهوم ظاهریشان هست توجه داشت^۳. و چون وقتی حافظ به بیان تجربه‌های عرفانی خویش دست زده است این طرز تلقی از رمزها همچون یک زبان قراردادی در دنیای عرفان ایرانی شناخته بوده است و حتی کمال خجندی یک شاعر معاصر او بعضی سخنان خویش را برون این گونه رمزها تأویل می‌کرده است، برای او که دوست می‌داشته است تمام تجارب خود را در قالب غزل بریزد استفاده از این زبان قراردادی هم که منشأ آن غزل عاشقانه است نباید غریب یا خلاف انتظار تلقی شود. این رمز و استعاره در واقع تصویرهایی را ارائه می‌کند که خودرنگ حسی و مادی دارند اما در عین حال تصور آن را که کلام فقط به همان مفهوم حسی و مادی محدودست از خاطر ما دفع می‌کنند و ما را به یک نیمه غیرحسی و غیرمادی خویش نیز که به آسانی قابل ادراک و تصور نیست رهنمون می‌شوند. البته کلام حافظ که غالباً با ایهام سروکار دارد برای این گونه رمزها قلمرو مناسبی عرضه می‌کند. در واقع بسیاری مضمونها و اندیشه‌ها که اگر به زبانی غیر از زبان رمز و اشاره گفته آید غالباً دشوار، خشن و ملال‌انگیز به نظر می‌آید وقتی به کمک این رموز و اشارات گفته می‌آید رنگ و جلوه تازه‌ای می‌گیرد، قدرت و تأثیر فوق‌العاده‌ای پیدامی‌کند و این رمزها برای آنها همچون پروبالی می‌شود که خواننده را از آفاق دنیای حسی به جو دنیای ماوراء حس پرواز می‌دهد. شک نیست که وقتی در کلام گوینده تصور آنکه تنها مفهوم حسی و عادی آن مراد باشد دشوار یا

محال بنظر آید وجود رمز و اشاره را لامحاله همچون نوعی «ایهام» باید پذیرفت خاصه که لفظ یا تعبیر در طی زمان چنان معانی گونه‌گون پذیرفته باشد که ناچار، گوینده ناخودآگاه تحت تأثیر آن گونه معانی واقع شود. در مورد الفاظی چون جام و می و معشوق و خرابات که در سخنان عرفانی حافظ هست بدون شک توجه به این نکته نیز که پیش از وی در کلام ابن فارض و شبستری هم اینگونه لفظها از تنگنای قلمرو جهان حسی به آن سوی دنیای غیرحسی راه یافته‌اند دیگر در این باب جای شک باقی نمی‌گذارد که این‌گونه الفاظ را آنجا که معنی حسی در آنها انسان را خرسند نمی‌کند باید به معانی ماوراء حسی حمل کرد. این امر که کلام گوینده را فقط وقتی می‌توان بر معنی رمزی تأویل کرد که مفهوم ظاهری و حسی آن کافی بنظر نیاید در ادراک مفهوم این رمزها البته شرط مهم است و در مورد کلام حافظ نیز بدون تردید تصور وجود رمز و استعاره فقط وقتی جایز است که سخن وی را با آنچه مفهوم حسی و مادی آن اقتضا دارد نتوان تفسیر کرد. درست است که ضرورت عبور از قلمرو حسی را همه کس به یک‌گونه در نمی‌یابد و در این باره بین انسانها اختلاف هست اما احساس این ضرورت وقتی می‌تواند ملاک محسوب شود که انسان با فرهنگ عصر حافظ و با قلمرو فکری او و هم‌مصرائش آشنایی درست یافته باشد. البته حافظ که جادوی «ایهام» کلام او را غالباً در فضای اثیری رمز و ابهام وارد می‌کند طبیعی است که رمز و اشارت را بکار گرفته باشد. معهداگمان آنکه این رمزها در تمام تجربه‌های شاعر و در همه دورانهای زندگی وی ثابت مانده باشد و جام و آینه و شراب و معشوق در سراسر دیوانش همواره به یک معنی باشد درست نیست و کسی که می‌خواهد رموز تمام دیوان را با کلید واحدی بگشاید تمام دیوان را بر روی خویش بسته خواهد یافت. بدون شک، شاعر که تقریباً هر لحظه عمرش یک تجربه سرشار و درخشان شاعرانه است نمی‌تواند در تمام عمر به یک تصور، به یک نگرش، و به یک جهان‌بینی محدود مانده باشد. آنکه گمان می‌کند در زبان حافظ همواره جام رمز فلان مفهوم و محتسب اشاره به فلان مقصود است، دگرگونی بی‌آرام وجدان شاعرانه او را نادیده گرفته است. بحقیقت اگر در یک دوره از زندگی، محتسب در کلام او

فرمانروایی ریاکار را نشان می‌دهد در دورهٔ دیگر ممکن است فقط کنایه‌ای از زاهد ظاهرپرست باشد. چنانکه معشوق و محبوب هم اگر در شعر عرفانی او کنایه از حق است این امر مانع از آن نیست که شاعر آن را در غزلهای سیاسی خویش نیز غالباً در معنی ممدوح بکار برده باشد. معهداً با این رمزها و استعارات وی نه فقط تجربه‌های عرفانی خویش را - که صوفیه حال و مقام و کشف و شهود می‌خوانند - رنگ غنائی می‌دهد بلکه حتی جهان‌بینی عرفانی خود را هم که حاصل تأمل در قرآن و تفکر در مسایل مربوط به دنیای غیب است در کسوت اشعاری که با غزلهای عاشقانه در آثار خود او و شاعران دیگر تفاوتی ندارد به بیان درمی‌آورد. اگر در این زبان رمزی، وی از معرفت تعبیر به جام جم می‌کند از آن روست که جام جم رمز مستی اوست و آن معرفت هم که عارف جوایب آن است امری است که اگر حصولش ممکن باشد طریقی که دارد چیزی است که جز به مستی از آن تعبیر نمی‌توان کرد. چون، لازمهٔ آن‌گونه معرفت آن است که انسان خودی خود را که بین او و حقیقت حجابست کنار نهد و معرفت خالص را بیرون از سوداگریهای خودپرستانه‌ای که اهل نظر و اهل عمل دارند، فقط در نفی خود جستجو کند و چنین معرفت را جز جام جم که رمز بیخودی و از خود رهایی است کدام امر دیگر می‌تواند به انسان عرضه کند؟ بعلاوه، جز با جام جم - که حس و عقل را در حجاب فراموشی و بیخودی می‌اندازد و آن اتکاء را، که اهل استدلال بر داده‌های حس دارند و بهمین سبب غالباً جز در آنچه بر حس مبتنی است در همه چیز دیگر شک می‌کنند، از بین می‌برد - نمی‌توان از محدودیت یک ذهن خویشتن‌گرایی رهایی یافت و البته چون این از خودرهایی آنچه را مانع از ادراک دنیای ماورای حس است از پیش برمی‌دارد انسان را با معرفت مخصوص اهل عرفان که عبارت از شناخت دنیای ماورای خودی است آشنا می‌کند و با این وضع اگر مستی که جام جم رمز آن است در نزد عارف نشان معرفت تلقی شود نباید مایهٔ شگفتی باشد. ازین گذشته، جام جم در افسانه‌ها گاه با جام کیخسرو یکی است و این جام که بموجب روایات شاهنامه به این پادشاه افسانه‌ها فرصت داد تا بیژن را درون چاه افراسیاب پیدا کند خود رمزی است از معرفت کامل و جامع که همه

چیز را دربر می‌گیرد و البته هیچ چیز از دایره آن بیرون نمی‌ماند. برای عارف که انسان را عالم صغیر می‌یابد و تمام کاینات را در وجود او خلاصه می‌بیند انسان کامل نیز می‌تواند به جام جهان‌نما و جام جم تعبیر شود چنانکه مغربی، یک شاعر و عارف جوانتر که در اواخر عهد حیات حافظ طریقه محیی‌الدین را در شعر خویش تعلیم می‌کرد، در رساله‌ای که به عنوان جام جم نوشت همین طرز تفکر را ارائه می‌کرد. نه آیا علم اسرار و رموز که تعلیم اسماء - بدان‌گونه که قرآن درباره آدم از آن سخن می‌گوید - اشارت بدان است خود مزیتی است که مخصوصاً انسان کامل را از همه کاینات ممتاز می‌کند؟ در حقیقت، این هم که آدم مسجود ملایک می‌شود از آن روست که وجود او، از آن جهت که جامعیت دارد علم واقعی را که امری خدایی است تجسم می‌دهد و مثل جام جهان‌نما و جام جم تمام کاینات را در ذات خویش تصویر می‌نماید.

در هر حال آنچه حافظ از جام جم می‌جوید معرفت است با این تفاوت که آن را گاه از لحاظ محتوای جام می‌جوید که با ذوق بیخودی حجابی را که بین انسان و کاینات هست از میان برمی‌دارد و گاه از لحاظ شکل جام طلب می‌کندش که صفای آینه‌گون آن تمام کاینات را چنانکه هست جلوه می‌بخشد و برای عارف آنچه را معرفت واقعی است تحقق می‌دهد. اگر رمز معرفت واقعی را، که کمال آن در اتحاد بین عارف با موضوع معرفت او تواند بود و آنچه حکما نیز در اتحاد عاقل و معقول^۴ گفته‌اند تعبیری فلسفی از همان دریافت عرفانی بشمار می‌آید، حافظ با رمزهایی چون جام و مستی و بیخودی بیان می‌کند بیشک از آن روست که این اتحاد عارف با موضوع معرفت به حقیقت نفی خودی را از وی طلب می‌کند که همان فناست - فنای صوفی. این نفی خودی در عین حال تعلقی را که تصور «خود» یا «خود مرکزی» بین انسان و دنیای اسباب و حواس بوجود می‌آورد از بین می‌برد و عارف را به معرفت تام که نفی خود و نفی تمام آنچه ماسوای موضوع معرفت اوست لازمه آن است می‌رساند و بدینگونه وی را با موضوع معرفت خویش متحد می‌سازد. جام، از آنجا که با نفی خودی عارف را به اتحاد با موضوع معرفت

خویش رهنمونی می‌کند رمزی است از معرفت واقعی و استعمال آن همچون رمز و نمودگار برای این تجربه عرفانی هم اختصاص به حافظ ندارد و در بین کسانی که پیش از وی سکر و بیخودی را به همین اوصاف ستایش کرده‌اند ابن فارض را می‌توان ذکر کرد که خمربه او نیز ممکن است در اندیشه حافظ بی تأثیر نمانده باشد.^۵

در هر حال، نیل به این اتحاد است که از آن به «حق‌الیقین» تعبیر می‌کنند و عرفان واقعی نزد رهروان طریقت جز از آن راه حاصل نمی‌شود چنانکه فقط در لحظه‌ای که درجه‌ای ازین دنیای «حال» بر روی عارف گشوده می‌شود وی می‌تواند خویشتن خویش را در آنچه موضوع معرفت اوست گم کند و در چنین حالی است که وی می‌تواند تمام آنچه را در ورای پرده حس می‌گذرد، در جو ذهنی خویش در نوعی کشف و شهود تجربه کند. این حالت کشف و شهود قطعاً شاعرانه‌ترین تجربه عارف است و اگر حافظ از آن سخن می‌گوید نه فقط به عنوان عارف بلکه به عنوان شاعر هم حق اوست. آنچه در این تجربه عرفانی مخصوصاً شاعرانه است و آن را در قلمرو دنیایی مواجتر، مرموزتر و اثیری‌تر از افقهای دنیای سوررئالیسم قرار می‌دهد این است که در لحظه‌های دیرباز این مکاشفات عارف وجدان خود را از تمام قشرهایی که انس به ادراکات محدود به حس و فاصله‌گیری از آنچه ماورای حس است بر آن پوشانیده است مجرد می‌کند و با آمادگی ذهنی که به سبب تمرین در انصراف از محسوسات و تأمل در عوالم ماورای حس برایش حاصل شده است با آنچه موضوع معرفت اوست اتحاد می‌یابد و به تعبیر مولانا جلال‌الدین «در کارگه، یعنی عدم» درمی‌آید تا ببیند صنع و صانع را بهم ۶. یعنی در عین حال رؤیاهای شاعرانه نیز در کلام حافظ گه‌گاه هاله‌ای از واقعات اهل مکاشفه را عرضه می‌کند. درست است که این رؤیاها ممکن است جز تعبیر شاعرانه‌ای از خوابهایی که ناغنوده می‌توان دید نباشد اما چون شاعر آنها را «خواب» می‌خواند نباید آنها را فقط به چشم مکاشفات هنرمندانه که در بیداری نیز حاصل می‌شود نگریست. در این صورت حتی ورای آنچه از سنتهای مربوط به تعبیر رؤیا که در عصر وی رایج بوده است برمی‌آید در تفسیر این رؤیاها مخصوصاً باید به طرز

تعبیر رایج در نزد عرفا رجوع کرد که رؤیاهای صالح را حاصل عبور سالک بر ملک و ملکوت می‌دانند^۷، و در آن نیز غالباً نوعی مکاشفه و کشف می‌جویند - کشف مُخَیَّل. در چنین حالی است که تصرف نیروی خیال بر آنچه برای روح کشف شده باشد لباس حس می‌پوشاند و آن را به صورتی درمی‌آورد که محسوس تواند شد. از جمله وقتی شاعر نقل می‌کند که در خواب با آفتاب هم وثاق شده است یا شاهد طلوع ماه بوده است این خواب ممکن است همچون خوابی که یوسف در باب آن یازده کوکب دید رؤیایی پیغمبرانه باشد یا همچون خوابهایی که ابن عربی در باب ازدواج با حروف و با ستارگان دید رؤیایی عارفانه. در هر حال وقتی صوفیه می‌گویند که در کشف مخیل سالک، حقیقت قلب را در صورت کواکب می‌بیند^۸، از این کلام آنها می‌توان کلیدی بدست آورد برای فهم ریزهایی که حافظ در توصیف رؤیاهای خویش بکار می‌برد - رویای آفتاب، رؤیای ماهی که برمی‌آید. اما شاعر غزلسرا که در اوقات بیداری نیز، خودآگاه یا ناخودآگاه، ضمیر او جز با آفتاب طلعتان و مهرویان و جز با جام و پیاله سروکار ندارد آیا رؤیاهایش نباید بر همین زمینه‌ها متکی باشد؟ در عین حال طرفه آن است که مکاشفات عرفانی شاعر نیز مثل رؤیاهای شاعرانه‌اش صحنه‌ای جز شب ندارد: شب، که در افسانه‌های عامیانه‌ای که راجع به ناتوایی حافظ نقل می‌شود نیز نقش خاصی در الهامات او دارد. عبث نیست که شب در کلام او گه‌گاه بمثابه یک رمز به کار می‌رود، با مفهومی موج و گونه‌گون و از همه مهمتر با مفهوم لحظه‌های مکاشفه. این لحظه شهود و مکاشفه که حافظ در پاره‌ای تأملات عرفانی خویش از آن تعبیر به «دوش» می‌کند در واقع لحظه‌ای است بیرون از مرز زمان، چرا که مکاشفه در نزد عرفا با مقام تمکین ارتباط دارد و زمان چنانکه مولانا جلال‌الدین در توصیف مکاشفه معروف دقوی^۹ خاطر نشان می‌سازد منشأ «تلوین» است و عارف در چنان حال از چنبره‌زمان وا می‌رهد و از قید چون و چند فارغ می‌شود. با اینهمه وقتی این لحظه درخشان دیرباب را در جریان زندگی دروتی خویش که این‌گونه لحظه‌ها بندرت در آن اتفاق می‌افتد متمایز می‌کند آن حیات عادی و مهمل را در قیاس با نور و درخشندگی این حال بی‌مانند خویش فقط یک شب تیره می‌یابد.

بدون شک این مفهوم رمزی که حافظ برای شب در نظر دارد تجربه عرفانی او را با آنچه بعضی عارفان اروپایی قرون وسطی آزموده‌اند گه‌گاه همجنس نشان می‌دهد.^{۱۰}

در پایان یک همچو شب فرخنده‌ای است که حافظ نیل خود را به آن لحظه‌های درخشان مثل حال کسی که از سرزمین ظلمت‌های جاودانه به دنیای بی‌پایان نور قدم می‌نهد توصیف می‌کند و تجربه‌ای را که از شعشعه پرتو ذات و از نوشیدن یک جرعه از جام تجلی صفات دارد، با شوق و هیجان شاعرانه به بیان درمی‌آورد و در بیان وی چنان لحن صادقانه‌ای احساس می‌شود که آن را جز به یک تجربه واقعی و شخصی منسوب نمی‌توان کرد.

این تجلی هم که از شعشعه پرتو ذات برای عارف حاصل می‌شود در واقع یادآور تجربه‌ای است که موسی در کوه طور با آن روبرو گشت و البته آنجا که طور در برخورد با همچو تجلی از هم فرو می‌پاشد پیدا است که واکنش شاعر نیز در برخورد با این نور تجلی باید بیخودی باشد - و فنای از خویش. اما وقتی از باده‌ای صحبت می‌کند که از جام تجلی صفات به او داده‌اند بی‌شک نظر به مکاشفه‌ای دارد که در طی آن صفات حق بر عارف تجلی می‌کند و چون در این حال صفات انسانی که حجاب است در میان نیست حتی بی‌آنکه وی از خویش غایب شود بعضی از حقایق غیبی را کشف می‌کند^{۱۱} و این تجارب عرفانی مراتب دارد از مکاشفه عقلی که ادراک اشراقی است تا کشف روحانی که رؤیت ملایک را به ذهن القا می‌کند و این همه، زندگی درونی عارف را از زندگی عادی ممتاز می‌کند و اگر هم به قلمرو رؤیاهای یک بیمار روحی تعلق دارد روحانیت و صفایی در آن هست که آن را با مقوله فعالیت‌های سالم یک ذهن آفرینشگر مربوط می‌دارد.

بی‌هیچ شک یک تجربه شگرف حافظ در قلمرو این مکاشفات عارفانه، آنجاست که شاعر در پایان آن، می‌لاد آدم و پیدایش جوهر انسان را تصویر می‌کند. - دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند. در این تصویر، شاعر از ورای دریچه کشف و شهود پیدایش دنیایی را توصیف می‌کند که در آن گل آدم را تا بارشحه جام، رشحه می، در پیمانه‌ای به هم درنیامیزند نمی‌توانند برای عشق و

آدمیت از آن معجونی بسازند. این البته یک نوع مکاشفه است از نوع آنچه عارفان دیگر از بایزید تا محیی الدین در سیر اطوار انسانی و در معراج روحانی خویش داشته‌اند. اگر وی در طی این سیر روحانی ساکنان حریم ملکوت را نیز با انسان راه‌نشین هم پیاله می‌بیند از آن روست که عشق را امری چنان متعالی می‌یابد که قلمرو ملکوت هم مثل عالم ملک از حوزه استیلا او خالی نیست. درست است که ادراک عشق از حوصله فرشته بیرون است و به قول حافظ «فرشته عشق نداند که چیست قصه مخوان» اما ساکنان حرم سترو عفاف ملکوت، که منحصر به ملایک هم نیستند و سلسله ارواح و عقول را نیز شامل هستند، خواه‌ناخواه محکوم به عشقند چنانکه ورای آنها نیز - طفیل هستی عشقند آدمی و پری. و وقتی انسان به عنوان کلمه جامع الهی عشق را مایه امتیاز خویش می‌یابد سایر مراتب و شوون کاینات چگونه می‌توانند از عشق خالی بمانند؟ نهایت آنکه عشق آنها ناخودآگاه و در نهایت چیزی جز شوق به کمال نیست. آنچه خودآگاه و در واقع ناشی از امانت الهی و میثاق‌الست است عبارت است از عشق انسان - عشق واقعی. مکاشفه‌ای هم که حافظ در این تصویر ملایک و میخانه عرضه می‌کند تجربه‌ای است که جای‌جای در غزل‌های دیگر وی نیز هست و یک جا هم که در کلام وی اشارتی دیگر به همین گل آدم هست باز به ملک، که بر در میخانه عشق‌گویی بیرون مانده است و درباره آنچه در آن کارگاه شور و عشق می‌گذرد با دلهره و نگرانی می‌اندیشد، بانگ می‌زند که «ای ملک تسبیح‌گویی، کاندرا آنجا طینت آدم مخمر می‌کنند». اما این مکاشفه راجع به ملایک و میخانه، چنان تصویری از کارگاه خلقت و پیدایش انسان عرضه می‌کند که آنچه محمد اقبال، شاعر لاهور، در باب میلاد آدم می‌گوید با تمام لطف و جمال اندیشه‌انگیزی که دارد در قیاس با آن فقط گوشه‌ای پریده رنگ از یک پرده عظیم و پر جنب و جوش را نمایش می‌دهد.^{۱۲} تصویری که حافظ از این مکاشفه خویش عرضه می‌کند پرده‌ای رؤیایی است که شاعر در طی آن، در زمینه پرابهام یک ظلمت بی‌نام که ممکن است خود تیرگی‌های دنیای بی‌تعیین یا قلمرو اعیان ثابته را منعکس کند، نیمرخ ملایک را تصویر می‌کند که آنجا در شتاب و درنگ یک شب دیرپای پر دلهره گل آدم بسرشتند و به پیمان زدن.

در طرح این تصویر ذهنی که با فرهنگ دنیای حافظ پیوند دارد نه فقط آنچه در حدیث راجع به آن چهل بامداد که گل آدم را سرشتند ۱۳ آمده است به خاطر خواننده راز آشنا می‌گذرد بلکه وی شاید بدان داستان رمزآمیز نیز که در تفسیرها راجع به آغاز خلقت آدم هست و مولانا با لطف و عمقی بی‌مانند آن را در مثنوی آورده است توجه کند: داستان ملایک - جبرئیل، میکائیل و عزرائیل - که خداوند آنها را یک‌یک به زمین فرستاد تا پاره‌ای از خاک جهت قالب‌گیری آدم بیارند و ترس و خودداری زمین از اینکه مایه‌ساز این قالب شود به قدری آنها را متأثر و مردد ساخت که سرانجام فقط عزرائیل بود که توانست آن زارها را نادیده بگیرد. ۱۴

آنچه به این «واقعیه» در این مکاشفه حافظ رنگ شاعرانه خاصی می‌بخشد نه فقط این نکته است که میلاد آدم به قلمرو شب و به مفهوم روانی و ایجادی آن ارتباط دارد بلکه این نیز که صحنه واقعه یک میخانه است جنبه رمزآمیز این تصویر را بیشتر می‌کند و موج شعری را که در آن هست خیز و جهش افزونتری می‌بخشد. بعلاوه، وقتی حافظ در تصویر این مکاشفه خویش خاطر نشان می‌کند که در گیرودار این گل‌کاری و قالب‌گیری شتابکارانه، ساکنان حرم سترو عفاف ملکوت هم، با انسان راه‌نشین خاکی، باده مستانه زدند کسی که با آنچه در قرآن راجع به «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ» هست آشنایی دارد به آسانی درک می‌کند که شاعر در عین حال اشارت دارد به اینکه معرفت ملائک هم معرفت مع الواسطه است و به پای معرفت انسان که تلقین و تعلیم حق است نمی‌رسد و در واقع آنچه در جام او هست از پیمانه وجود آدم نشأت می‌یابد ۱۵. اما اگر شاعر از این پیمانه‌گیران قالب آدمی که خودشان در عین حال مثل فرهاد افسانه‌ها در برابر دست ساخت خویش سر به سجده می‌نهند به عنوان «ساکنان حرم سترو عفاف ملکوت» یاد می‌کند نه فقط برای آن است که نشان دهد سترو عفاف آنها مثل سترو عفاف زنان حرمسراه‌های شرقی فقط ناشی از حرم‌نشینی اجباریشان است بلکه نیز از آن‌روست که شاعر با نوعی شیطنت زیرکانه همیشه دوست دارد تمام کسانی را که لاف زهد و تقوی می‌زنند بدنام کند و تا حدی منسوب بدارد به مستی و بی‌باکی. معهداً

این پرده‌نشینان حرم سترو عفاف که فقط مع الواسطه انسان با رمز معرفت که شاعر از آن تعبیر به شراب می‌کند آشنایی می‌توانند یافت چون ظلوم جهول نیستند از عشق محروم می‌مانند - از عشق که امانت الهی است و فقط جرأت و جارت یک ظلوم جهول است که قبولش را برای انسان تصورپذیر کرده است. از همین روست که شاعر در طی این مکاشفه عرفانی باز خود را با مسأله امانت مواجه می‌بیند و با این مسأله که یک قرعه فال او را وادار به قبول بار امانتی کرده است که آسمان هم از قبولش ابا داشت. این امانت عشق - بدون شک حلقه‌ای است که دنیای محدود عارف را با دنیای نامحدود معشوق ازلی مربوط می‌کند، و در عین حال او را از معشوق جدا می‌دارد. درست است که وجود این امانت از سنخیت و تجانسی که بین انسان و موضوع عشق او هست حکایت دارد لیکن نومییدی تلخی که در این عشق هست نشان می‌دهد که حتی در آستانه اتحاد آنها نیز وحدت غیر ممکن است و همواره وجود نامحدود را ورطه‌ای عبورناپذیر از وجود محدود جدا می‌کند. بدون شک آن «مشکلهای» که مخصوصاً عشق عرفانی را برای شاعر آکنده از نومییدی می‌کند همین ورطه‌ای است که او را همچون جزئی از جهان، از جان جهان که در عین حال آفرینشگر جهان نیز هست جدا می‌کند. اگر این فاصله آنها را جدا نکند اتحاد عارف با موضوع معرفت وی که در واقع نوعی «وجدان» است می‌بایست در «وجود»ش هم تحقق پیدا کند و این امری است که برای وی قبولش ممکن نیست. چرا که متجر می‌شود به اندیشه همه خدایی که دین به عنوان رابطه بین خلق و خالق از تصور آن می‌لرزد و آن را رد می‌کند. بعلاوه اگر انسان که عالم صغیر است به اقتضای وصف ظلوم و جهول نقصی دارد که وی را وامی‌دارد تا امانت الهی را بپذیرد و عشق را مثل بالی بیابد که او را در مراتب کمال پرواز می‌دهد چرا عالم که انسان کبیر است به اندازه او نقص نداشته باشد تا وجود آن مایه کمال جوئیش گردد و در عین حال بین او و وجودی که کامل است ورطه‌ای عبورناپذیر پدید آورد که فاصله‌ای باشد بین خلق که ناقص و نمود است با خالق که عبارت است از کمال و وجود. اگر برخلاف آنچه پیر عقل می‌خواهد به وی تلقین کند شاعر که تکیه بر تعلیم قلب دارد آثار قلم صنع را که عبارت از کاینات عالم است از

نقص و خطا عاری نمی‌یابد از آن روست که نفی خطا از آن مستلزم تصور دنیایی است که از هر جهت کامل باشد و تصور وجودی کامل که غیر از وجود خدا باشد تمام اشکالهایی را که در ثنویت هست همراه دارد و قبول آنکه وجود کامل هم یکی بیش نباشد منتهی می‌شود به تصور همه‌خدایی که قبولش برای هر کس که قایل به دین و شریعت هست غیرممکن خواهد بود.

البته دنیایی که وجود نقص و خطا آن را از نیل به کمال دور نگه می‌دارد با عشقی هم که عهد امانت و میثاق‌الست آن را در حد اقتضای بندگی محدود می‌کند توافق دارد و عجب نیست که با وجود نوعی تجانس که بین عارف با موضوع معرفتش هست عشقی که عارف را بامعشوق وی مربوط می‌دارد عشقی نویدانه باشد که در آن اتحاد بین عاشق و معشوق اگر هم وجدانش ممکن باشد وجودش غیرممکن است. در واقع با آنکه ورطهٔ عبورناپذیری که نزد حافظ بین عاشق و معشوق هست قبول فکر وحدت را برای عقل وی ناممکن می‌سازد استغراق در عشق که هر چیز دیگر را جز وجود معشوق برای وی درخور نفی می‌کند این تصور را که عقل از قبولش ابا دارد بعنوان امری که وجدانی نه وجودی است بر وی تحمیل می‌نماید و اگر در تفکر شاعر بین تصور وحدت - که برای دوگانگی بین خالق و مخلوق جایی باقی نمی‌گذارد - با اعتقاد به خلق و ابداع که وجدان دینی هر مسلمان جز بدان سر فرود نمی‌آورد نوعی کشمکش هست این کشمکش در کلام حافظ از تنازع بین عقل و عشق ناشی است که خود وجه دیگری است از تفاوت بین وجدان و وجود. بدون شک این کشمکش بین عقل و عشق را که یک ویژگی روح شاعرانهٔ حافظ است باید همواره در فهم و توجیه سخنان وی در نظر داشت، چرا که بدون توجه به این نکته انسان غالباً دوست دارد از حافظ و از هر شاعر که به هنرآفرینی او باشد یک فیلسوف بسازد با یک نظام هماهنگ فکری و یک تعلیم واحد فلسفی. اما توقع یک نظام واحد و هماهنگ از شاعر نه فقط در حکم نفی وجدان هنری اوست در واقع به منزلهٔ نادیده گرفتن جنبهٔ آفرینندگی او نیز هست چون قریحهٔ آفرینشگر وی فقط در حرکت بین جاذبه‌های متضاد می‌تواند جوهر خود را که پویایی است حفظ کند و خود را با دنیایی که یکتواخت، بی‌تحرك، و مومیایی شده نیست هماهنگ سازد. ازین روست که

حافظ اگر یک جا تحت تأثیر جاذبهٔ عقل تصور اتحاد بین خلق و حق، بین عالم صغیر و عالم کبیر را که به یک اندازه محکوم به نقص و شرند - با آفرینندهٔ آنها - که کمال و خیر نامحدود مطلق است - درخور نفی و رد می‌یابد جای دیگر از تأثیر جاذبهٔ عشقی که جز یک وجود نمی‌شناسد به تصویری از نوع وجدان وحدت برمی‌گردد و این کشمکش بین عقل و عشق که در عین حال لازمهٔ وجدان آفرینشگر و هنرآفرین او نیز هست او را از این که به یک نظام واحد در سراسر عمر و آثار خویش پای‌بند بماند باز می‌دارد و به کسی که در دنیای الست فاصلهٔ بین خدایی را که پیمان بندگی می‌گیرد و انسانی که پیمان بندگی می‌دهد پرنشدنی می‌یابد اجازه می‌دهد از تجلی ازلی دم‌زند و از اینکه در تمام عرصهٔ وجود هرچه هست مراتب‌گونه‌گون این تجلی است، از جهان تا انسان و از انسان تا خدای او - اتحاد عشق و عاشق و معشوق. اگر وی جام جم را رهزی از دل عارف می‌یابد برای آن است که دل مثل این جام افسانه‌ها محل تجلی و انعکاس حقیقت است و وقتی می‌گوید که «عکس روی» معشوق در آینهٔ دل سبب شد که «عارف از پرتو می‌در طمع خام افتاد» مخصوصاً به نقش این رمزهای شاعرانه توجه دارد چرا که این جلوه در عین حال به وی می‌آموزد که بین آنکه تجلی می‌کند و آنکه پذیرای تجلی است از همه جهت اتحاد ممکن نیست، اما وسوسه‌ای اشتباه‌آمیز نیز هست که وجدان و وجود را با هم مخلوط می‌کند و او را به «طمع» می‌اندازد. این وسوسه در خاطر وی این اندیشه را القا می‌کند که این عکس نه یک تصویر معشوق بلکه عین صورت اوست و بین او که خود جز همان جام نیست با معشوق که عبارت از حق است اتحاد واقعی هست: بدین‌گونه معرفت قلبی که از تجلی حق برای عارف حاصل می‌شود و نوعی وجدان است چنان‌مایهٔ یقین وی می‌شود که او را تا سرحد تصور اتحاد با حق می‌کشاند. اما حقیقت که عارف از تأمل در احوال خویش به آن برمی‌خورد این است که تمام این نقشها وجودشان جز اوهام نیست حقیقت تمام آنها همان صورت معشوق است همان یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد. شک نیست که اگر عارف در نوعی بیخودی ادراک و تمیز خود را از دست نداده باشد به آسانی می‌تواند توجه کند که بین جام با می و با فروغ روی ساقی که در جام انعکاس دارد تفاوت هست. تنها همین

نکته است که می‌تواند وی را از تصور آن گونه «وحدت» که با الحاد سرمویی بیش فاصله ندارد باز دارد و جالب است که حافظ بررغم آشنایی که با تعلیم اهل وحدت دارد این پندار را «طمع خام» می‌خواند و بدین‌گونه ورطه‌ای را که همیشه بین معشوق و عاشق بین انسان و خدا هست عبورناپذیر نشان می‌دهد و آنچه را عشق به وی القا می‌کند و فقط نوعی وجدان است در پرتو عقل غیرممکن می‌یابد و عاری از وجود واقعی. بدین‌گونه، کشمکش بین عقل و عشق که وجدان آفرینشگر وی را عرصه جولان خویش می‌یابد او را بین گرایش به وحدت که وجدان وجدان است و بازگشت به اثنیت که وجدان وجود است سرگردان می‌دارد و زبان رمزش گاه از اثنیت که وجود است با رمز عهدالست تعبیر می‌کند و گاه از وحدت که عبارت از وجدان است با رمز تجلی یاد می‌کند.

معهدا زبان رمز شاعر بی‌آنکه ما را در مورد آنچه از تأثیر کشمکش عقل و عشق در وجدان آفرینشگر او منعکس هست به اشتباه اندازد وضع تلقی حافظ را از دستگاه شیخ و مرید و سلسله و خانقاه برای ما روشن می‌کند. در واقع با این رمز و نشانها که از زبان غزل می‌گیرد حافظ نه فقط جهان‌بینی عرفانی و تجارب قلبی خود را در قالب عشق و بیخودی و جام و آینه و شاهد و ساقی تعبیر می‌کند، بلکه «موقع» خود را نیز در دنیایی که تفکر انسانی بین تعلیم فقیه و صوفی و فیلسوف و متکلم در کشمکش است تعیین می‌کند. در حقیقت با آنکه حافظ خود گه‌گاه خاطر نشان می‌کند که در طریق وصول به سرمنزول عنقا، راه را نه به خود رفته است و «قطع این مرحله با مرغ سلیمان» کرده است و با آنکه خود وی یادآوری می‌کند که «به راه عشق منه بی دلیل راه قدم که من به خویش نمودم صد اهتمام و نشد» باز درباره آن مرغ سلیمان که دلیل راه وی بوده است چیزی به ما نمی‌گوید و از او تعبیر به پیر مغان، پیر خرابات، پیر دردی‌کش و پیر می‌فروش می‌کند، اما لحن بیانش در نفی و طرد شیخ خانقاه به قدری قاطع است که ما را مطمئن می‌کند هرگونه جستجویی که برای یافتن این پیر دلیل در وجود یک شیخ خانقاه یا یک سلسله طریقت انجام شود بیهوده است. اما پیر مغان و پیر خرابات را شاعر طوری تصویر می‌کند که گویی آنچه در وجود او مایه هدایت سالک هست جدایی راه اوست از هر راه

دیگر - از هر راه که نزد اهل خانقاه به مقصد می‌رسد. وقتی شاعر در امر معرفت، به قلب بیش از عقل تکیه می‌کند و آن را با این زبان رمز جام جم می‌خواند دیگر البته جای شگفتی نخواهد بود که مشکل خویش را نیز نه نزد زاهد مسجدنشین مطرح کند و نه نزد شیخ خانقاه، نه از حکمت فیلسوف حل این معما را بخواهد نه از کلام اهل نظر. چرا که مشکل او نه چیزی است که هیچ یک از این رهروان بتواند وی را در حل آن کمک کند. راه زاهد مسجدی راه شخصی است و اگر خود او را خرسند کرده باشد نه از آن‌گونه است که بتواند مشکل دیگری را نیز حل کند. اما در بین سایر رهروان راه فیلسوف و متکلم هم هر دو بر استدلال و نظر مبتنی است و حافظ که طالب معرفتی عاری از شک و خالی از شائبه تردد و تردید است نمی‌تواند مثل فیلسوف در منزلگاه عقل توقف کند و در قلمرو علتها و اسباب. راه اشراق را هم که صوفی و عارف از آن دم می‌زنند غالباً آلوده به دکانداربهای اهل مدرسه و اهل خانقاه می‌یابد. در حقیقت راه صوفی اگر وقتی هم عبارت بوده است از واکنش در مقابل پای‌بندی به رسوم و آداب از وقتی صحبت شیخ و خانقاه و مرید و سلسله در میان آمد عبارت شده بود از بازگشت به آداب و رسوم - به یک ارتجاع یا انحطاط واقعی^{۱۶}. این نکته بیقین از اسبابی بود که حافظ را از تسلیم به دستگاه شیخ و خانقاه باز می‌داشت. حتی قبل از وی نیز، سعدی با آنکه کسانی چون شیخ شهاب‌الدین سهروردی را هم گویا ملاقات کرده بود حاضر نشد به آداب طریقت اهل خانقاه تسلیم بشود. وقتی وی در گلستان راجع به حقیقت تصوف می‌گفت: «ازین پیش طایفه‌ای در جهان بودند به صورت پراکنده و به معنی جمع امروز خلقی اند به ظاهر جمع و به دل پراکنده»^{۱۷} در واقع نظر به انتقاد از روابط نزدیک سلسله‌های اهل خانقاه داشت که گویی این پیوند شیخی و مریدی آنها را پای‌بند به آداب مترسمان می‌کرد - و محکوم به پراکندگی و اختلاف. در این صورت آنچه نیز حافظ در نقد صوفی می‌گوید که «ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد» تنها حاکی از نوعی بی‌اعتقادی نسبت به مدعیان تصوف نیست بلکه انتقادی است جدی از رسم و راه کسانی که تصوف زنده و جاندار امثال بایزید و شبلی و حلاج را به چیزی از مقوله نظامات مسکین مدرسه و مکتب تبدیل -

کرده‌اند - و به رسوم سلسله و خانقاه. بدگویی از صوفیه هم که در کلام او هست در واقع برای آن است که پای‌بندی آنها را به آداب و رسوم مربوط به خرقة و سلسله نوعی انحراف از اصل تصوف می‌یابد و از همین روست که وی نسبت به مشایخ عصر خویش بی‌اعتمادی نشان می‌دهد و آنها را غالباً مدعی می‌خواند و بیخبر. درست است که در بعضی جایها نیز طوری از صوفی و صوفیان سخن می‌گوید که گویی خودش نیز از آنهاست اما این طرز تلقی از صوفیان در واقع برای آن است که آنها را نیز در تمام آنچه یک رند نامه سیاه - مثل خود وی - بدان سبب درخور ملامت می‌شود با خویشان همراه نشان دهد. از جمله یک جا با لحنی رندانه یادآوری می‌کند که صوفیان جمله حریفند و نظریاز ولی زان میان حافظ دلسوخته بدنام افتاد و در واقع برای آنکه صوفیان را غیر از آنکه حریف و نظریاز معرفی می‌کند در سالوس و ریا هم ماهر جلوه دهد خود و رندیهای خود را نیز به شیوهٔ آنها منسوب می‌دارد و باز جای دیگر وقتی می‌گوید: صوفیان واستدند از گرو می همه رخت دلق ما بود که در خانهٔ خمار بماند اگر خود را هم مثل یک صوفی نشان می‌دهد برای آن است که می‌خواهد صوفی را هم مثل خودش اهل میخانه و می معرفی کند و می‌خواهد مخصوصاً خاطر نشان کند که صوفی هم اگر ادعای زهد دارد باز مثل وی گه‌گاه رخت خود را نیز در میخانه گرو می‌کند و با اینهمه اگر صوفی می‌تواند رخت خود را از گرو می‌واستاند و وی از عهدهٔ این کار بر نمی‌آید از آن روست که صوفی شهر برخلاف وی لقمهٔ شبیه هم می‌خورد و مثل «یک حیوان خوش علف» از هرچه نیازش کنند روی گردان نیست. بدینگونه، حافظ حساب خود را از هر چه نیازش کنند روی گردان نیست. بدینگونه، حافظ حساب خود را هم از زاهد جدا می‌کند و هم از صوفی و با سوءظنی هم که نسبت به کاربرد عقل در قلمرو ایمان دارد با آنچه فیلسوف و متکلم نیز به عنوان حکمت در باب مسائل مربوط به ماوراء حس عرضه می‌کنند خود را محدود نمی‌کند و با لحن کسی که از حاصل کار آنان بیخبر نیست خاطر نشان می‌کند - که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را. باقی می‌ماند یک راه که عبارت باشد از تجربهٔ شخصی - تجربهٔ عرفانی در تأمل و مکاشفه. اما وقتی وصول به این مرحله نیز به بیخودی و ترک تمام آنچه «خودی» انسان را می‌سازد وابسته

باشد پیدا است که آنچه وی را «بدان مقصد عالی» هدایت می‌کند باید صحبت رندان باشد - صحبت پیر مغان، پیر خرابات.

آنچه مقام این پیر خرابات و حق صحبت او را مخصوصاً در نظر شاعر مثل مقام یک شیخ خانقاه می‌کند تأثیری است که شراب او دارد - در دفع خودی: در دفع این خودنگری که در دنیا هر چه اندوه و نگرانی هست به آن وابسته است. درست است که در سلوک باطنی شاعر این عشق و شراب حالتی رمزی و اثیری پیدا می‌کند که ماورای قلمرو تجارب حسی است اما ادراک آن عوالم را هم شاعر ظاهراً مانع از آن نمی‌دیده است که در سلوک ظاهری نیز بررغم زاهدان ریاکار و واعظان شحنه‌شناس جوهر روح خود را به این «یاقوت مذاب» آلوده کند. در واقع اندوه عشق جسمانی را که لابد در شیراز پرکرشمه جان یک شاعر را نمی‌توانست آسوده بگذارد چه چیزی بهتر از شراب می‌تواند بشوید و از بین ببرد؟ درست است که گه‌گاه از افیون نیز که چاشنی شراب می‌کرده‌اند و حتی در بین فرمانروایان عصر نیز هواداران و معتادان داشته است در شعر شاعر نشان هست ۱۸، اما آنچه تمام غزل وی ستایش آن است بیش از هر چیز شراب است: شراب که سه‌گانه آن نزد رندان راز آشنا، چنان اعجازی دارد که کور را می‌تواند بینا کند و آن را که سی سال گنگ بوده است می‌تواند به زبان آورد. نه فقط، ابونواس مثل یک تجربه کرده کار افتاده به ما اطمینان می‌دهد که صبحگاهان سه‌جام آن بلای خماری را از تمام مفاصل انسان بیرون می‌کند بلکه حسان بن ثابت هم یادآوری می‌کند که هنوز سه قدح از آن نوشیده‌اید که عقل و دین شما از بین می‌رود. در برابر چنین معجون فراغتی که سه جام آن غساله هر گونه دل‌نگرانی و هر گونه اندیشه خطاست ۱۹ کدام محنت عشق هست که پایدار بماند؟ وقتی نقش غم از دور پیدا شد تنها شراب است که آترا محو می‌کند و فرو می‌شوید و در این صورت پیدا است که عشق از شراب دور نمی‌ماند. از مستی، از درد، از مرگ و از هر آنچه بعضی حکمای امروز به قلمرو «کرانه‌های زندگی» مربوط می‌دانند، عشق قوی‌ترست و در واقع با ادراک عشق است که انسان می‌تواند تمام وجود خود را ادراک کند و تجربه. اما عشق شاعر البته هم از یک گونه نیست: عشق هست و عشق: جسمانی و روحانی. در

دلی که او دارد هم اندوه عشق جسمانی می‌گنجد و هم خارخار عشق روحانی - عشق عارفان.

اینجاست که فهم کلام او غالباً دشوار می‌شود و آگنده از ابهام. اما این سر عشق نه در حوصله دانش هر مدعی است و هر چند تحصیل آن، مثل درس اهل مدرسه در اول آسان بنظر می‌آید، در آخر کار دشواریها دارد و خود را مسأله‌ای نشان می‌دهد که امثال شافعی آن را شرح نتوانند کرد بلکه شرح و حل آن کسی را می‌خواهد مثل حلاج - آن هم بر سر دار ۲۰. آیا می‌توان شک کرد که لااقل در بعضی موارد این عشق خود چیزی نیست جز همان عشق حلاج، عشق حق که وجود عاشق در آن میان فقط حجاب است و همین حجاب است که او را از معشوق دور می‌دارد - و جدا؟ اینجاست که شاید آن پژوهنده راز آشنا که دوست دارد در کلام حافظ چیزی جز رمز عرفانی نشان ندهد باز در ثلاثه غساله تفسیری بیابد از یک تجربه عرفانی. چنین کسی ممکن است که در ثلاثه غساله به چشم آن‌گونه معرفت بنگرد که نیل به آن انسان را هم از انتساب صفت، هم از انتساب فعل و هم از انتساب وجود به خویشتن باز می‌دارد و نقش تمام این اوهام را از خاطر وی می‌شوید و می‌زداید یا خود شاید آن را کنایه از معرفتی بیابد که ادراک آن نقش هر چه را بین عارف و موضوع معرفت او حجاب می‌شود - نقش دنیا را که انسان به سبب آن در حجاب خلق می‌ماند، نقش نفس را که انسان به خاطر آن در حجاب نفس می‌ماند، و نقش آخرت را که انسان به جهت آن در حجاب بهشت و دوزخ می‌ماند - از خاطر وی می‌زداید و با این سه غسل که اتحاد عارف با موضوع معرفت وی جز با این مایه از «خودرهایی» ممکن نیست آنچه در پایان آن باقی می‌ماند فقط نقش حق است - وجدان وحدت. ظاهراً آن غسل نیز که حافظ در اشک خویش می‌کند و با آن می‌خواهد دیده خود را شایسته دیدار سازد ۲۱ نوعی آماده‌کاری برای همین غسل‌های سه‌گانه است - ثلاثه غساله. معهذاً اگر آنجا که در کلام حافظ از این ثلاثه غساله سخن می‌رود چندان نشان توجه به دنیای حسی، به دنیای سرو و گل و لاله، هست که سخن را از معنی ظاهری به معنی رمزی نمی‌توان متصرف داشت باز شک نیست که حتی وقتی جز شراب شیرازی هم از این تعبیر

مراد نباشد تأثیری که این ثلاثه غساله در نیل انسان به مقام از خودرهای دارد آن اندازه هست که صحبت پیر مغان را برای شاعر، از صحبت پیر خانقاه مطلوبتر کند.

درست است که این پیر مغان حافظ یک گبر باده فروش واقعی هم نیست و رمزی است از آن رند آزاده که سر به مقام شیخی و مرشدی فرود نمی آورد و در عین آنکه ولی راستین است حتی از دیده «ولی شناسان» هم خود را پنهان می دارد اما حافظ در عین حال این نکته را نیز که یک پیر میفروش هم اگر انسان را از قید خودی و خودگرایی برهاند صحبتش از صحبت آن شیخ خانقاه که او را اسیر پندار می سازد بهتر است همچون اصل عمده ای در سلوک روحانی خویش تلقی می کند و در حالی که زاهد به این «رندنامه سیاه» روی ترش می کند وی بر رغم سالوسگران شهر در وی بچشم یک مرشد می نگرد. در واقع وقتی پیران دیگر به «زر و زوری» که دارند متکی هستند و وی غیر از خدای خویش که «خوش عطا بخش و خطاپوش خدایی» هم هست کسی را ندارد طبیعی بنظر می رسد که رند شیراز او را مرشد خویش سازد. نه آیا به قول او، در هیچ سری نیست که سری ز خدا نیست؟ در شیراز که «دور محتسب» فراموش می شد، این پیر مغان بار دیگر می توانست از کوچه رندان «صلای سرخوشی» در دهد و باز دورنمایی از دوران دولت مستعجل فیروزه بواسحتی را در «عهد شاه شجاع» نیز عرضه کند.

دورند

رند تاجوری که با نام شاه شجاع در شیراز برجای «محتسب» نشست در آغاز امارت شادخواری و بی‌بندوباری دوران بواسحقى را تجدید کرد. شهر رندان، با آغاز امارت او یک لحظه سختیها و تندهای محتسب را از یاد برد و مژده رندانة حافظ را «که دور شاه شجاع است می دلیر بنوش» مثل سرورش غیب تلقی کرد. درست است که این شاه رندان، از خشونتى که نسبت به پدر کرده بود پشیمان شد و او را با عهد و پیمان به شیراز آورد، اما وقتى بدعهدى و توطئه جویی او آشکار شد دیگر بار وی را به زندان فرستاد - به قلعه‌ای که پنج سال بعد شاهد مرگ او گشت. قلمرو امیر مبارز بین توطئه کنندگان تقسیم شد. اصفهان و ابرقوه از آن شاه محمود شد، کرمان از آن سلطان احمد، و فارس از آن شاه شجاع. خواجه برهان وزیر هم که در سقوط محتسب هنوز شاعر شیراز وی را آصف جم اقتدار می پنداشت از وزارت برکنار شد، و چندی بعد، گویا بسبب سختگیریهایی که در دوران وزارت به اشارت و خواست امیر مبارز نسبت به این شاهزادگان کرده بود، بقتل آمد (ذی الحجّه ۷۶۰). وزارت هم به قوام‌الدین صاحب عیار رسید که پیش از آن سالهای دراز پیشکار و مریی شاه شجاع بود و یکچند نیز در کرمان عنوان نایب‌السلطنه می داشت.

برای حافظ، که از حکومت محتسب آنهمه نارضایی داشت، این تغییر اوضاع مایه امید بود. وزیر تازه نیز مثل خواجه برهان در حق وی اظهار محبت می کرد و اظهار التفات. از همان اوایل ورود وی به شیراز، نام حافظ

در مجلس وی با علاقه و حرمت برده می‌شد، و وقتی شاعر در مدح وی قصیده‌یی گفت و «به شکر تهمت تکفیر کز میان برخاست» اظهار خرسندی کرد، درهای مجلس وی بر روی شاعر باز شد و شاید با شاه جوان نیز از همین راه باب دوستی گشوده شد و باب ارتباط.

پادشاه تازه یک رند بی‌بندوبار بود - لابلالی و عاری از نام و ننگ. نه فقط پدر را کور کرد و زندانی، با یک تن از زنان او - زنان پدر - نیز متهم شد به گناه اودیپوس*^۱. خود او نیز - اگر قطعه‌ای که به وی نسبت داده‌اند معمول نباشد - رندانه این اتهام را پذیرفت^۱. مثل پدر تندخوی و حتی بدزبان بود؛ اما طنز و ظرافت رندانه را هم گه‌گاه بر این مرده‌ریگ پدر می‌افزود. نه فقط با سلطان اویس ایلکان بلکه حتی با یک طبیب روزگار خویش به الفاظ زشت، شوخیهای رندانه می‌کرد^۲. مثل یک رند واقعی، خود را از هر قیدی آزاد حس می‌کرد - نه علاقه‌ای نسبت به پدر داشت نه نسبت به برادران و حتی اگر لازم می‌دید از کور کردن و کشتن فرزند نیز مضایقه نداشت. با برادرش محمود نزدیک شانزده سال دایم نزاع داشت و ستیزه. مکرر با وی آستی کرد و مکرر پیمان شکست و تا برادر زنده بود ایمنی نداشت. رندی مثل او، که گویی خود را مافوق اخلاق و مافوق همه چیز می‌دانت نمی‌توانست بعدها از مرگ بیهنگام این برادر اظهار شادی نکند. اختلاف او با محمودشاه از رقابت درباره زن پدید آمد. نخست در مورد خان سلطان اینجو، و بعد در مورد دندی خواهر سلطان اویس. خان سلطان، برادرزاده شاه‌شیخ را، وی می‌خواست بزنی بگیرد اما برادرش پیشدستی کرد و ازدواج آنها مایه رشک و کینه شاه‌شجاع شد در حق محمود. چند سال بعد هم، بر سر خواستاری از خواهر سلطان اویس ایلکانی، بین دو برادر رقابت افتاد باز شاه‌شجاع شکست خورد^۳ و یکچند در بیرون از شیراز به دربردی افتاد. این هر دو ماجرا در قلب این رند، که سر به هیچ چیز نمی‌خواست فروآورد، تأثیر دردناک گذاشت. برادرزاده‌اش - نصرت‌الدین یحیی - نیز با آنکه داماد وی بود کژتابی می‌کرد و بدعه‌دی.

مکرر بروی شورید، و مکرر با دشمنانش همعهد شد. این ضربه‌ها برای روح او، که مملو از سوءظن و سردی و قساوت بود، دیگر جایی جهت تمکین از اخلاق و وجدان باقی نمی‌گذاشت. شاعر خوبی بود و ذوق ادبی به ظرافت رندانهٔ او جلایی دیگر می‌داد. این طبع حساس شاعرانه، برای کسی که در جست‌وجوی قدرت نمی‌توانست پدر و برادر و فرزند خود را نیز تحمل کند، زندگی وی را یکسره پرکرد از تزلزل و سوءظن. علاقهٔ او به شراب دورهٔ تعزیر عهد «محتسب» را منسوخ کرد. خود وی، در شراب افراط می‌کرد، و ظاهراً هم از افراط در شراب بیمار شد. مستی و شرابخواری نیز به او بهانه‌ای می‌داد تا بخششها و ظرافتهای بواسحقی را تجدید کند و اینهمه او را در شهر زندان محبوب می‌کرد.

در این روزها حافظ به آنسوی چهل سالگی قدم می‌نهاد، و توالی حوادث و پیشامدهای عبرت‌انگیز، اندک‌اندک شور و شوق جوانی او را فرو می‌کاست. آیا در این اوقات کار دیوانی نیز داشت؟ ظاهراً داشت. در واقع ارتباط با «عمل» و «دیوان» گه‌گاه از پاره‌ای اشعار وی برمی‌آید^۴. نه فقط بارها از دیوان، از صاحب‌دیوان، از طغرا و از حساب صحبت می‌کند، از «وظیفه» هم گه‌گاه در این میان یاد می‌کند، و وقتی زمستان تیره را در انتظار وظیفه پایان می‌رساند بهار و سبزه را که می‌بیند پیش خود می‌اندیشد که: وظیفه‌گر برسد مصرفش گل است و نبیند. انتظار وظیفه، که برای یک «دیوانی» به وام‌داری و مفلسی ممکن است منتهی شود، بوای وی مخصوصاً در آن سالهای جوانی دردناک بوده است و دشوار. آیا دوران محتسب او را یک چند در این انتظار دردناک باقی گذاشت؟ در اینصورت یک نگرانی او از حکومت امیر مبارز می‌بایست همین نکته باشد. بهر حال، در همین روزهاست که «شاعر وظیفه‌خوار» مکرر حس می‌کند که: «بار عشق و مفلسی صعب است می‌باید کشید». نه مگر وقتی هم شاه‌شجاع یکچند او را - بسبب غیبت از شیراز فراموش کرده بود، شاعر که بازگشت او را با آمدن عید جشن می‌گرفت، باز مثل یک طلبکار وظیفه‌خوار شاعرانه شکایت حال می‌کرد: عمری است پادشاه‌کز می‌تهی است جامم... امدار کدام دوره از عمر خویش، شاعر مایه کار دیوانی پرداخته است؟ درست

روشن نیست، شاید از عهد شاه ابواسحق. اینکه در جوانی انتظار وظیفه عقب‌افتاده را می‌کشد پیداست که از همان اوایل حال، ثروت خانواده را برای یک زندگی رندانه و عشرت‌آمیز کافی ندیده است و به دربار پیوسته است. در هر حال در این سالهای چهل‌سالگی شاعر در شیراز دلبستگیها داشت - خانواده و شغل دیوانی، و این هر دو او را به شهر رندان علاقه‌مند می‌کرد. با آنکه علاقه به «نسیم باد مصلی و آب رکناباد» نمی‌گذاشت که از این شهر طرب‌انگیز رندان قدم بیرون نهد، در ورای دروازه‌های شیراز نیز شعر وی همه جا دست بدست می‌رفت و از تبریز و بغداد گرفته تا هرموز و بنگاله نام و آوازه او همراه با قافله‌ها و کشتیها به همه جا می‌رسید. وی، به اشعار خواجو - شاعر بلندآوازه کرمان - که سالهای آخر عمر خویش را در شیراز می‌گذاشت با نظر تحسین می‌نگریست. از غزلهای وی استقبال می‌کرد و در عین ستایش از سبک سخن وی خود را استاد غزل نشان می‌داد. یا عیدزاکانی که مثل وی از دربار شاه‌شیخ به دستگاه شاه‌شجاع راه یافته بود ظاهراً رابطه دوستی داشت یا آشنایی. با اینهمه شعر وی در این هنگام لطف و عمقی توصیف‌نکردنی داشت و همه جا شاعران با وی ارتباط داشتند و شاید مکاتبه. با سلیمان ساوجی، که در دربار ایلکانیان - گاه در بغداد و گاه در تبریز - می‌زیست ظاهراً روابط داشت و پیداست که هر دو شاعر غزلهای یکدیگر را جواب می‌داده‌اند و با یکدیگر نوشت و خواند داشته‌اند چنانکه با عماد فقیه نیز، که در کرمان خانقاه داشت و شاه‌شجاع بسبب علاقه به کرمان یا کرمانیان در حق او اظهار ارادت می‌کرد، رابطه داشت و مشاعره. حتی کمال خجندی، که پایان عمر را در تبریز می‌گذاشت، نیز به شعر وی با نظر اعجاب می‌نگریست و علاقه. در دیوانهای تمام این شاعران، اشعاری هست که حاکی است از ارتباط آنها با حافظ و اینهمه غالباً باید مربوط باشد به همین دوره - دوره شاه‌شجاع. زوال روزگار محتسب، بهر حال، آرامش خیال را که حافظ از دست داده بود به وی بازگرداند و مخصوصاً قوام‌الدین وزیر - صاحب عیار - در این دوره نسبت به وی لطف و محبت دوستانه داشت. گویند او را در یک مدرسه به کار تدریس واداشته بود. از اشعار دیوان البته درست نمی‌توان دانست که صاحب عیار چه کار دیگری به

این شاعر «دانشمند» وا گذاشته بود. اما از گفته حافظ پیداست که وی او را برای خود به منزله یک حامی تلقی می‌کرد و یک مربی. آیا اشتغال به یک عمل سلطانی در طی همین دوره بود که سالها بعد او را وامی داشت از بی‌عملی اظهار ملال کند؟ ذکر بعضی الفاظ، از آنچه در نزد اهل دیوان رایج است، در پاره‌ای اشعار او شاید حاکی باشد از یک اشتغال کوتاه او به کار دیوانی. در هر حال در این ایام، آرامش و آسایش او آن مایه بود که خاطرش از باب زندگی در نگرانی نباشد. اما هیچ چیز بی‌ثبات‌تر از اوضاع این زمانه نبود، خاصه که «شاه ترکان» دمدمی مزاج بود و دهن‌بین. درست است که شاه‌شجاع خود یک رند قلاش بود، اما فرق است بین یک رند که شاهزاده‌ای فرمانروا باشد با یک رند که گدایی باشد مغرور و آزاده. در مسند قدرت یک رند البته وجودی است خطرناک که چون به هیچ چیز سرفرود نمی‌آورد، به هیچ چیز نیز ابقا نمی‌تواند کرد. نگرانی و بدگمانی بر احوال وی غلبه داشت و که می‌توانست «بوی خیر»ی از این اوضاع بشنود؟ در چنین احوالی روزگار حافظ نیز از این بی‌ثباتی‌ها برکنار نماند. خواجه قوام‌الدین، که ظاهراً در خدمت گه‌گاه حرفهای تند و نیشدار می‌زد^۶، در دنبال یک مأموریت جنگی طعمه بدگمانی پادشاه شد؛ و قتل دردانگیز او، که به امر شاه او را پاره‌پاره کردند (۷۶۴)، برای حافظ چنان ضربتی بود که حق داشت مثل یک دوست بیریا در فراق این یگانه «امید جود»^۷ ناله سرکند و با اشک و درد بگوید «کز فراق رخت ای خواجه قوام‌الدین داد». با گرفتارهایی که در دنبال این واقعه در کرمان برای شاه‌شجاع پیش آمد و با غلبه لشکر سلطان اویس ایلکانی، که در حمایت از شاه محمود چندی بعد شاه‌شجاع را از شیراز راندند، شاید حافظ بیمیل نبود از این آب و هوای فارس که به چشم وی «سفله‌پرور» می‌نمود دل برکند و برای اجتناب از دیدار دورویان و نابکاران شهر، که یک روز با شاه‌شجاع دم از ارادت می‌زدند و روز دیگر با محمود دوستی می‌ورزیدند، راه بغداد و تبریز و یادیار هند را پیش گیرد. اما علاقه به شیراز مانع بود و شاید جذبه محبت «آن یار کزو خانه» وی «جای پری بود» شاعر را اجازت سیر و سفر نمی‌داد. اگر دنیای

درون وی به هیچ افق محدود نمی‌شد و هیچ حد و مرز نمی‌شناخت دنیای برون وی محدود بود به چهار دیوار خانه، به چهار دیوار سرزمین سعدی که «مقیم» را اجازه سیر و سفر نمی‌داد و «مسافر» را از یاد وطن بیگانه می‌کرد. بعلاوه، شیراز در این زمان پناهگاه امنی بود برای عقل و ذوق. پادشاهان و وزیران آن به شعر و ادب علاقه می‌ورزیدند. نه فقط شاه‌شجاع خود شاعری پرمایه بود، برادرش محمود هم از ذوق شعر نصیبی داشت. حکما و شعرا در آنجا فرصت مناسبی برای هنرنمایی داشتند. کسی که آسایش و آزادی عقل و روح را می‌جست چه جایی از این سرزمین مناسبتر می‌توانست یافت؟ از این رو بود که حافظ، با وجود نارضایی و دلنگرانی که داشت، نمی‌خواست آن را ترک کند. یک قرن و نیم پیش - یا اندکی کمتر - که سعدی از تنگ ترکان بیرون رفته بود، آنجا همه ویرانی بود و آشفتنگی اما شیراز حافظ اگر از جهت سیاسی بی‌ثبات بود از لحاظ فرهنگی امن بود، با فرهنگ ارزنده‌ای آکنده از عقلهای روشن و دل‌های آگاه. در این دو سالی که شاه محمود به اتکای لشکر سلطان اویس در شیراز حکم می‌راند و شاه‌شجاع در کرمان و اطراف آن بسر می‌برد، حافظ با آنکه در شیراز ماند ظاهراً علاقه‌ای به شاه محمود نشان نداد، هر چند با سلطان اویس، که در واقع محمود دست‌نشانده او محسوب می‌شد، البته اظهار علاقه کرد. اما سلطان اویس نیز شاعر بود و تربیت یافته. بعلاوه سلمان، که ظاهراً با حافظ دوستی و نوشت و خواند داشت، در دربار او می‌زیست و گویا یک بار نیز در همین ایام، وظیفه او را به خزانه شاه محمود حواله داده بودند. اگر سلمان به دنبال این «نخود سیاه» شاهانه به شیراز آمده باشد، می‌بایست با حافظ ملاقات کرده باشد. آیا در همین مسافرت وی بود که بموجب بعضی روایات، حافظ وی را در یک قطعه ستود: ستوده فضلا خواجه جهان سلمان؟ اینکه بعدها، در بازگشت شاه‌شجاع شاعر خود را ناچار می‌دید از کرده خویش عذر بخواهد و گناه آدم را برای خویش بهانه سازد، احتمال دارد اشاره‌ای باشد به آنچه از روی اجبار یا برحسب مصلحت وقت در مدح این سلطان اویس گفته بود. در چنین احوالی شاعر شیراز که نمی‌خواست نسبت به شاه محمود چندان علاقه نشان دهد، بی‌شک برای اجتناب از شر او

ناچار بود به سلطان اویس، که حامی و مربی او بود، اظهار ارادت کند. این اظهار ارادت به یک سلطان شاعر پیشه پراوازه که سایه «تاج عالم آرایش» بر فارس نیز مثل آذربایجان و عراق سنگینی می‌کرد، حافظ را از گزند محمودشاه، که ظاهراً وی را دوست و ستایشگر برادر می‌دید، می‌توانست در امان بدارد و در امان داشت. وقتی تعدی ترکان جلایر و سفاهتهای محمود شهر رندان را تقریباً از پا درآورد، و کلو حسن از جانب اکابر شیراز به کرمان رفت تا شاه شجاع را به التماس و اصرار به شیراز بازآورد، یک لحظه امیدهای مرده در دل حافظ زنده شد. شاعر شیراز، که در تمام این «مدت ایام فراق» با شوق و ارادت آرزوی بازگشت شاه شجاع را داشت و در طی غزلها پیام شوق و آرزومندی را می‌رساند، بازگشت این قهرمان محبوب رؤیاهای خویش را مثل یک جشن بزرگ تلقی کرد. یک عید واقعی. ترانه‌ای که برای این عید دلنواز ساخت یک قصیده بود و چند غزل. آکنده از شوق و علاقه^۸ اما این عید واقعی چندان طولی نکشید و خیلی زود مثل یک غروب عید رنگ نومیدی گرفت، از آنکه اقامت در کرمان و دربه‌دریهای غربت پادشاه رند را به احتیاط کشانیده بود و به تظاهر و ریا. آیا بازار زهد و ریا رواج تازه می‌یافت؟ البته نه. اما شوق و علاقه‌ای زودگذر که شاه نسبت به اهل زهد و تقوی نشان می‌داد برای حافظ حیرت‌انگیز بود و دردناک. در کرمان، زاهدان دیار به وی فهمانده بودند که دربه‌دریها و سرگشتگیهای او اگر سببی دارد چیزی جز بی‌بندوباریهای او نیست و تا وی مثل پدر راه و رسم زهد و پارسایی پیش نگیرد از این گرفتاریها رهایی نخواهد داشت. ازین رو، این بار در بازگشت به شیراز شاه شجاع رسم و راه پدر پیش گرفت. به صحبت زاهدان گرایید و از بی‌بندوباریهای گذشته خود را دور نگه داشت. خودش البته اهل فضل بود و گذشته از شاعری، با تفسیر و حکمت و کلام نیز سروکار داشت. می‌گویند در مباحثه علمی اکثر طالب علمان مستعد را مغلوب می‌کرد و حتی شرح حماسه را به درس می‌گفت^۹. کثاف را به خط خود نوشته بود و مختصر این حاجب را نزد قاضی عضد به درس خوانده. حافظه‌ای قوی داشت. مورخ وی نقل می‌کند که قطعه‌ای شعر عربی را یک بار خوانده بود، سالها بعد آن را از حفظ خواند.

خود وی اشعار عربی می‌گفت، رساله‌ای هم به عربی دارد در ستایش علم که حاکی است از اطلاعات وسیع او در مسائل راجع به ادب عربی. آیا آن «نگار» حافظ «که به مکتب نرفت و خط نوشت»، و باز «به غمزه مسأله آموز صد مدرس شد» همین شاه‌شجاع نبود؟ در واقع شاه آنچه آموخته بود نه از مکتب و مدرسه بلکه از مصاحبت علما آموخته بود و در پرتو حافظه‌ای قوی که داشت. با کمک این حافظه بی‌نظیر بود که او از مذاکرات با علما هر چه را می‌شنید ضبط می‌کرد، بعلاوه از هر فرصت برای آموختن بهره می‌جست. با اینهمه، در بازگشت به شیراز آنچه وی را به مجلس علما و واعظان شهر می‌کشاند ظاهراً همه شوق علم نبود، علاقه به جلب توجه عوام بود و تظاهر برای دلجویی از شیخان و واعظان. از این روی بود که بی‌تکلف و تشریفات به مجلس درس قوام‌الدین عبدالله - استاد حافظ - حاضر شد و از مجلس وعظ برخی زاهدان شهر فیض جست. بهاء‌الدین عثمان شافعی را که به قول حافظ «امام سنت و شیخ جماعت»^{۱۰} بود قاضی کرد و قدرت و نفوذ بسیار بخشید. حتی یک تن از بزرگان شیراز را به مکه فرستاد تا در آنجا برای مجاوران خانقاه بسازد، و زمین پاره‌ای نیز جهت قبر شاه در آنجا فراهم آرد. همچنین مثل پدر کوشید تا با خلیفه عباسی مصر تجدید عهد کند. این گرگ آشتی که در بین شاه‌شجاع و اهل زهد رفت در شهر رندان همه جا انعکاس خوبی نیافت و کسانی که این گرایش به زهد را یادآور عهد محتسب می‌دیدند بسختی از «شاه‌ترکان» سرخوردند. بدینگونه صحبت زهاد کرمان از شاه رندان، در طی یک دو سال، یک محتسب تازه ساخت به قول یک مورخ صوفی مسلک عصر - سنی مذهب و معترف به گناه^{۱۱}. اما شاید همین نکته بود که حافظ رند را باز به خروش آورد و نارضایی. آیا در همین ایام بود که شاعر متهم شد به باده‌خواری و شاهد بازی؟ وقتی یک رند در مند قدرت بخواد دم از پارسایی بزند پیداست که در امر به معروف و نهی از منکر با هشیاری زیرکانه خودش تا کجا خواهد تاخت. ظاهراً در چنین احوالی، برای آنکه جاروجنگال عهد امیر سارز تکرار نشود، می‌بایست به امر شاه‌شجاع برای شاعر - که شاید چندان سربراه هم نبوده است - اتهام‌هایی بر ساخته باشند. یک روایت می‌گوید که او را با پسر یک مفتی در خلوت بدام انداختند

و رسوایی ببار آمد. روایت دیگر هست که از یک بیت او، بوی الحاد شنیدند و بی اعتقادی به آخرت. می گویند زین الدین تایبادی که این ایام در شیراز بود او را ازین بلیه نجات داد. این تهمتها در آن ایام رایج بود و در هر حال پادشه رند که به توبه می گرایید، بهانه ای هم یافت تا رند شاعر را نیز بخاطر بیقیدیهایش - تنبیه کند. آیا در همین دوره ها بود که وظیفه او نیز قطع شد و شاعر ناچار شد برای آن به وزیر مراجعه کند - به جلال الدین تورانشاه؟ در همین دوران کدورت و نارضایی بود که ظاهراً خواجه از «عمل» خویش هم دور ماند. در این دوره که شاعر «گذرگاه عافیت» را «تنگ» می یابد، شکایت تلخی که از «بی عملی» دارد حاکی است که آنچه وی را به دوری از دربار شاه شجاع و حتی به مسافرت یزد برانگیخته است، در دنبال این ماجرا بوده است. با اینهمه در چنین حالی است که وقتی دورنمای بیکاری را می بیند خم به ابرو نمی آورد و بی آنکه «آبروی» رندی - فقر و قناعت» - را ببرد با خونسردی و جسارت یک رند آشتی ناپذیر زرب لب می گوید: با پادشه بگویی که روزی مقرر است. مناعت و غروری که در این پیام او هست رندی را نشان می دهد که سرگرانی و تکبر را حتی از پادشاه وقت نیز نمی تواند تحمل کند. اگر یک روایت حبیب السیر درست باشد، شاه شجاع وقتی هم با لحن اعتراض به حافظ گفته بود که غزلیات تو از مطلع تا مقطع هیچیک بر یک شیوه نیست و این در شیوه غزل خلاف سنت است. درست است که حافظ یک جواب سربالا هم به این اعتراض داده بود و با این جواب شاه ترکان را رنجانیده بود، اما همین اعتراض پادشاه مناعت و غروری را که در شاعر بوده می بایستی چنان آزوده باشد که همین گفت و شنود - اگر واقع شده باشد - برای اینکه شاعر را از شاه دور کند کفایت کرده باشد. هر چه بود، شاعر این بار خود را از دربار کنار کشید و شاید نیز تحت تأثیر غلبه شیخان و زاهدان از نظر افتاد. این دلنگرانی، که دو رند را یکچند از یکدیگر دور داشت، تا چه مدت طول کشید؟ درست معلوم نیست. اما ظاهراً چندان دوام نیافت، از آنکه «زهدورزی» شاه هم که نه «از غایت دینداری» بود بر آمد و شاه ترکان درگیرودار حوادث تازه ای که پیش آمد باز بر سر باده خواری رفت و بر سر عیاشی. در غزلهای

خواجه صحبت از عفو شاه شد و از دوستی او. نه آیا رندیهای حافظ گناه صعبی نبود، خاصه با کرم «پادشاه خطابخش جرم پوش»؟ بهر حال گویی در همین دوران کدورت و نگرانی بود که حافظ - شاید از ترس جان - برخلاف میل قلبی آهنگ سفر کرد به یزد. آیا در همین ایام بود که آب و هوای فارس را سفله پرور می یافت ۱۲ و با وجود علاقه‌ای که تورانشاه در حق وی داشت آرزوی سفر می کرد؟ در هر حال قبل از آنکه آهنگ این سفر کند، نیز با ساکتان شهر یزد از دوستی سخن گفته بود و دلنوازی. حتی نسبت به شاه یزد اظهار بندگی کرده بود. اما شاه یزد نه کسی بود که بتواند از این رند شیراز - چنانکه باید - پذیرایی کند. حافظ، هر چند با وی دیدار کرد و این شاه جوان را، که برادرزاده و داماد و معارض شاه شجاع بود، نیز مدح کرد، از وی نوازش ندید. معهدا، سفر یزد یا لاقلاً مدت دوری از شیراز، چنانکه از قراین برمی آید، کمتر از دو سال نکشید ۱۳. نصره‌الدین یحیی پادشاه یزد که این ایام پهلوان اسد را در کرمان برضد شاه شجاع تحریک می کرد، در سر خیال استقلال داشت و در اختلاف بین شاه شجاع و محمود دورویی می ورزید. گاه با محمود همدست می شد و گاه با شاه شجاع دم از انقیاد می زد. اما شهر را، چون میراث پدران می دید، آباد می داشت و با عواید مختصر که داشت در آنجا بناهای خوب ساخت و بازارها و خانقاهها ۱۴. مسافرت به یزد، برای حافظ خاطره خوبی نگذاشت. تمایلات زاهدانه‌ای که در شهر غلبه داشت نه شاه یحیی را - که خود ظاهراً با خست و صرفه جویی تمام زندگی می کرد - مجال آن می داد که به یک شاعر رند آزاداندیش چنانکه باید عنایت ورزد نه این دارالعباد آرام را برای حافظ چندان محیط مهمان نواز مساعدی می ساخت. در همین سفر بود که شاعر «نظر باز» شیراز بانومیدی و تأثر، «سرای قاضی یزد» را، به ایهام، از «علم نظر» خالی یافت ۱۵. در هر حال، با آنکه یزد در این ایام تفرجگاههای خوب و مدارس و خانقاههای با رونق داشت، مسافر شیراز در آنجا قراری نیافت. اگر آن گونه که از یک قطعه دیوان ۱۶ وی استنباط می شود در پایان سفر دو ساله که بختش «به خانه باز آورد» باز از ترس طلبکار ناچار شد، در خانه «قاضی شیراز» بست بنشیند، چون جز به یزد سفر طولانی دیگر نداشته است می توان دریافت که

آنچه از شاه یحیی عاید شاعر شد می‌بایست تا چه اندازه فروتر از انتظار او باشد. در هر حال پیداست که حافظ، خیلی زود از این مسافرت پشیمان شد. شاعر نازک طبع غم‌گریبی و غربت را بر نمی‌تافت و از ممدوح، که ظاهراً به اینکه «مکارم» وی را به «آفاق» برند اهمیتی نمی‌داد، «وظیفه و زاد سفر» که انتظار داشت نمی‌یافت ۱۷. بعلاوه شبح مرگ هم که ظاهراً از پیش چشم وی نیز مثل خیام هرگز دور نمی‌شد او را نگران می‌کرد و در آن تنهاییها و پریشانیها آرزو می‌کرد «که روز واقعه پیش نگار خود» باشد ۱۸. این اندیشه پشیمانی او را افزود و از اینرو با موکب تورانشاه - وزیر تازهٔ شاه شجاع - که ظاهراً از سابق و پیش از وزارت خویش با خواجه آشنایی داشت و در این ایام گویا جهت دیدار شاه یحیی به یزد آمده بود به شیراز بازگشت. سکون خاطر او با سفر و سختیهای آن سازگاری نداشت، از اینرو ظاهراً دیگر علاقه‌ای به سفر نشان نداد. آیا به اصفهان هم سفر کرد؟ در واقع شاهان و وزیرانی که وی با آنها ارتباط داشت در این ایام مکرر به اصفهان رفت و آمد می‌کردند. در اینصورت شاید علاقه‌ای که حافظ به «زنده رود و باغ‌کاران» ۱۹ اظهار می‌کند نشانه‌ای باشد از مسافرتش به آن حدود. آیا در سفر یزد به اصفهان رفته است؟ از مآخذ کهنه و درخور اعتماد چیزی بدرستی در این باب نمی‌توان استنباط کرد. از اینها گذشته یک مسافرت دریایی هم به وی نسبت داده‌اند که گویند ناتمام ماند و شاعر بسبب بیم طوفان در نیمه راه حرکت از آن صرف‌نظر کرد. گفته‌اند این سفر را بخاطر شاه هرموز کرد یا به دعوت پادشاه دکن - محمود شاه بهمنی. اما از دیوانش برگه‌ای که این روایت را بدرستی تأیید کند بدست نمی‌توان آورد. بیشتر بنظر می‌آید که قصه را ساخته باشند تا تفسیرهای عامیانهٔ دلپذیری درست کنند برای بعضی اشعار ایهام‌آمیز شاعر. در هر حال حکایت خوبی است برای آنکه غور کلام حافظ را وقتی می‌گیرید: غلط کردم که یک طوفان به صد گوهر نمی‌آرزد بروشنی تفسیر کنند. البته روح سلامت‌طلبی که در شاعر هست می‌بایست وی را از چنین سفرها - اگر هم آغاز کرده باشد - منصرف ساخته باشد. آنچه مسلم است، در طی سفر یزد، در این زندان سکندر، شاعر بخوبی دریافت که طبع رمیده و آرام وی، غم‌گریبی و غربت را بر نمی‌تابد و چاره‌ای ندارد جز آنکه

به شهر خود رود و شهریار خود باشد. ازین رو بود که همراه جلال‌الدین تورانشاه به شیراز بازگشت - به ملک سلیمان. این جلال‌الدین تورانشاه چند سالی پیش از این، در ابرقوه، به ایام دریدری، به خدمت شاه‌شجاع درآمده بود؛ و در هنگام بازگشت شاه به شیراز، نزد وی حرمت و تقرب تمام می‌داشت. حافظ نیز می‌بایست در همین ایام بازگشت با وی دوستی یافته باشد. علاقه‌ای که شاه‌شجاع به این خواجه نام‌آور نشان می‌داد، در همان اوان، محرک رشک وزیر وقت شد که وی را نزد شاه متهم به ارتباط با محمود شاه کرد. تورانشاه به زندان افتاد، اما خیلی زود تبرئه شد و به وزارت رسید. آزادی وی از محبس و رسیدنش به وزارت برای حافظ، که ظاهراً از دور نگران حال این خواجه با حشمت بود، نوید بشارت بود، و شاعر در وجود وی یک ماه کنعانی می‌یافت که زندان را بدرود می‌کرد تا مسند مصر را به وجود خویش بیاراید ۲۰. این مایه دوستی می‌بایست وزیر تازه را واسطه تجدید عهد کرده باشد بین دورند - شاه‌شجاع و حافظ.

در این زمان شاه‌شجاع با محمود - برادرش - در جنگ بود و در اصفهان گرفتاریهایی داشت. بعلاوه کرمان را نیز دستخوش طغیان پهلوان اسد می‌دید که دم از استقلال می‌زد. سوءظن به پسران هم - اویس و شبلی - که با پدر می‌خواستند معامله‌ای را که وی با امیر مبارز کرده تجدید کنند، خاطر وی را نگران می‌داشت. گذشته از اینها درد پای مزمن نیز وی را آزار می‌داد، و اینهمه باز شاه رند را از توبه و زهد دور می‌کرد. یک بار دیگر شاه به جاذبه گناه تسلیم شد و باز مجلس وی میعادگاه شاعران و مطربان و دلچکان و رندان گشت. بدینگونه بار دیگر در این مجلسهای رندانه که شاه به عشرتجویی و حاتم‌بخشی می‌نشست، حافظ به وساطت خواجه تورانشاه وزیر، محبوب شد و باز چنان دوستی بین این دورند پدید آمد که یاد دوران بواسحتی از خاطر فراموش شد. صحبت تورانشاه وزیر، که در مورد شاه‌شجاع حق‌گویی و وفاداری می‌ورزید، و در مصاحبت شاعر دم از فقر می‌زد، این محیط دوستی را بوجود می‌آورد. اما علاقه شاه به شعر و ادب آن را گرمتر می‌کرد و سادگی و فروتنی

حافظ به آن رنگ بیریایی می داد. محرک واقعی این دوستی، بهرحال، بیشتر علاقه‌ای بود که شاه‌شجاع به شعر و ادب داشت. خود وی از شعر لذت می برد و با اشعار قدما - فارسی و عربی - مأنوس بود. غزل را با لطف و حال می گفت و حتی بعضی قطعات دارد آکنده از ذوق حماسه و هزل. در شاعری گویی فرصتی می جست برای آنکه آلام و آمالی را که جبروت و حشمت شاهانه مانع ابراز آن بود بیان کند. در سالهای سرگردانی که اختلاف با شاه‌محمود وی را از شیراز رانده بود یک منظومه ساخت به نام ده‌نامه - روح‌العاشقین در بحر هزج - که باقی است و حاکی از تألمات واقعی شاهانه وی در آن ایام ۲۱. غزلها و قطعه‌هایی که نیز از او باقی است اگر چند بسیار نیست اما نشان می دهد که شاه ترکان شعر را یک تفنن ساده نمی شمرده است بلکه در آن صرف اوقات می کرده است. حافظ نیز گاه بعضی اشعار وی را استقبال می کرد. «دلَم جز مهر مهرویان طریقی بر نمی گیرد» که مطلع یک غزل مشهور شاعر است جوابی بود به یک غزل شاه‌شجاع که لطف و ظرافت آن نمی توانست در حافظ بی تأثیر مانده باشد ۲۲.

بیهوده نیست که شاعر شیراز در این غزل خویش «ز شاهنشاه عجب» می داشت «که سر تا پای حافظ را چرا در زر نمی گیرد». غزل دیگرش نیز که در طی آن «هاتفی از گوشهٔ میخانه دوش» وعدهٔ رحمت می دهد استقبالی است از یک غزل شاه با همین وزن و قافیه ۲۳، که طراوت بیان و شور و حالی که در آن هست می بایست مایهٔ تحسین و اعجاب حافظ شده باشد. بعلاوه بعضی اشعار و منشآت عربی هم که از او باقی است نشانی است از علاقه‌ای واقعی که این پادشاه داشته است به معلومات رایج در عصر خویش. این احوال البته وی را نزد دوستداران معرفت محبوب می کرد، اما سادگی و ظرافت رندانهٔ او سبب می شد که عامهٔ مردم نیز گاه او را با تحسین و اعجاب عاشقانه‌ای پرستند. پهلوانان و کلوها در این ایام نیز مثل روزگار بواسحتی، حرمت و نفوذی داشتند. در سالهای دوری و در بدری شاه، تنها قدرتی که می توانست از حقوق عامه در مقابل مهاجمان ایلکاتی دفاع کند نفوذ همین کلوها بود و پهلوانها. همین‌ها بودند که زمینه را برای بازگشت شاه شجاع درست کردند و یک تن از آنها بود که هم به کرمان رفت با پیام و

درخواست شیرازیان. این پهلوانان، که غالباً رندان و عیاران محله‌ها هم سرسپرده آنها بودند، در دستگاه شاه نفوذی پیدا کردند با مأموریت‌های مهم. یک تن از آنها - پهلوان اسد - مدت‌ها حکومت کرمان یافت و وقتی بروی شورید سر در سر این کار نهاد. اصفهان را به یک پهلوان دیگر داد - پهلوان خرم - و بعد از او به پهلوان محمد زین‌الدین. نام عده‌ای از این پهلوانان - که بعضی‌شان حتی از خراسان می‌آمدند - در زمره سرداران و نام‌آوران درگاه وی هست و حاکی است از رابطه نزدیکی که بین او وجود داشت و طبقات عامه. در واقع شاه‌شجاع در دلجویی از عامه نیز هیچ دقیقه‌ای را فرو نمی‌گذاشت. می‌گویند یک روز، موکب شاهانه وی با حشمت و جلال بسیار از کوچه‌های شیراز می‌گذشت. مردم، چنانکه رسم است، از در و بام با کنجکاو و علاقه به تماشا آمده بودند. از بام خانه‌ای صدای پیرزنی برخاست که دختر را صدا می‌زد: فاطمه خاتون، اگر می‌خواهی شاه‌شجاع را ببینی به بام بیا. شاه‌شجاع که این حرف را شنید توقف کرد. همراهان سبب پرسیدند. گفت تا فاطمه خاتون ما را نبیند از اینجا قدم برنخواهیم داشت. در واقع نیز آنقدر ایستاد تا فاطمه خاتون از بالای بام توانست موکب باشکوه وی را چنانکه می‌خواست نظاره کند^{۲۴}. رفتاری چنین ساده همه جا او را نزد عامه محبوب می‌کرد. در اینصورت عجب نیست که وقتی دشمن وی پهلوان اسد در کرمان سقوط کرد (۷۷۵)، مردم اظهار شادی را به نهایت رساندند. می‌گویند پهلوان یاغی را کرمانیها پاره کردند، و گوشت او را در دکانهای قصابی خرید و فروش. چندی بعد هم که نخست سلطان اویس و سپس شاه‌محمود هلاک شدند (۷۷۶) دوستان شاه‌شجاع برای بقای دولت او دعا کردند. دوستی شاه‌شجاع، در این ایام در دل حافظ نیز موج می‌زد. غزلیهای وی شاهد این دوستی است و اگر شاعر در آنها از ممدوح مثل یک معشوق یاد می‌کند فقط یک شیوه بیان شاعرانه نیست، حاکی است از احساسات قلبی. حتی وقتی مقارن این ایام شاه‌شجاع یکچند به آذربایجان رفت (۷۷۷)، حافظ، که همراه موکب شاهانه نبود، در غزلی که با شور و اشتیاق به یاد شاه سرود، از صبا می‌خواست تا در آن «ساحل رودارس» که شاه شیراز در آنجا به عیش و تفریح

می‌گذرانید از جانب وی «بوسه» «بر خاک آن وادی» زند و علاقه و اشتیاق شاعر را برساند^{۲۵}. در چنان احوالی اگر «نام حافظ» «بر زبان کلک‌شاه» می‌گذشت، دیگر شاعر آرزویی نداشت و اینهمه نشان می‌دهد که در این روزگار این رابطه شاه و شاعر از نوع ارتباط بین دو دوست بوده است نه از نوع رابطه ممدوح و ستایشگر. بعلاوه دربار شاه‌شجاع در این روزها که شاه‌محمود هم از میان برخاسته بود، مرکز قدرت بود در عراق و فارس. شاهان و بزرگان اطراف به آنجا با چشم تحسین و علاقه می‌نگریستند، و حافظ، که منظور شاه بود، نیز البته نزد دیگران محل توجه بود و احترام. شهرت وی دیگر نه محدود به حوزه دربار آل‌مظفر بود و نه حد و مرز فارس را می‌شناخت. پادشاه هرموز، قطب‌الدین تهمتن بن تورانشاه نادیده برای وی هدیه‌ها می‌فرستاد و در حق وی لطفها می‌کرد و نواخت‌ها. این «پادشه بحر» که در حق حافظ «بنده‌نوازیها»^{۲۶} می‌کرد، گه‌گاه به شیراز آمده بود و بی‌شک با شعر و فضل شاعر آشنایی کافی داشت. اتابک پشنگ - پادشاه‌لر - از صحرای ایذج با شاعر شیراز ارتباط داشت و از جام زرافشان خویش جرعه‌ای به این رند شیراز هدیه می‌کرد. حتی سلطان غیاث‌دین - غیاث‌الدین بن اسکندر پادشاه بنگاله - نیز از «ماورای بحار» برای وی هدیه و پیام می‌فرستاد و از وی درخواست شعر و غزل می‌کرد که وی برایش ساخت: ساقی حدیث سرو و گل و لاله می‌رود. این حدیث سرو و گل و لاله بعدها یک دشواری عمده شد در شعر حافظ. خاصه که در دنباله‌اش هست: کاین بحث با ثلاثه غساله می‌رود. صحبت از ساقی بود و از سرو و گل و لاله، که حافظ در جای دیگر دیوان از نظایر آنها به عنوان جوانان چمن یاد کرده است^{۲۷}. برای یک رند - یک رند غزل‌سرا - وقتی حدیث سرو و گل و لاله می‌رود چه بهتر از آن است که این بحث با ثلاثه غساله رود. ثلاثه غساله، همان کاس سه‌گانی، همان سه‌تایی حکیمان است که شاعران از آن بسیار صحبت کرده‌اند^{۲۸} و گفته‌اند که هر غبار درد و اندوه را در وجود آدمی می‌شوید و به فراموشی می‌سپارد. کدام مضمونی مناسبتر از این برای یک غزل هست؟ نه آخر ساختمان شعر، که لفظ بنگاله را همراه دارد، نیز با لاله مناسب دارد و با ثلاثه غساله؟ اما غرابتی که در ترکیب ثلاثه غساله

هست و یادآور زبانی است که اهل مدرسه شاید از باب ظرافت آن را بکنایه برای شراب بکار می‌برده‌اند بعدها شارحان را واداشته است که در تفسیر بیت قصه‌ای بسازند - کاری که مکرر درباره شعر حافظ و دیگران کرده‌اند^{۲۹}. بموجب این قصه، غساله را نام یک مطربه هندی دانسته‌اند، و سرو و گل و لاله را نام دختران او. نقل هم کرده‌اند که سلطان غیاث‌الدین مصرع «ساقی حدیث سرو و گل و لاله می‌رود» را گفت و نتوانست آن را تمام کند، چون شاعران مجلس هم - نمی‌دانم چرا - نتوانستند آن را پایان آرند، چند بازرگان از اهل فارس، صحبت حافظ شیراز را بمیان کشیدند و شاه از آنها خواست که وقتی به شیراز می‌روند از وی به نام سلطان درخواست کنند بر مصرع سلطان غزلی بسازد، و او نیز ساخت که بعد آن را به بنگاله فرستاد نزد سلطان. درست است که آنچه در باب سرو و گل و لاله گفته‌اند مجعول است اما در مجلس سلطان غیاث‌الدین شاید که وقتی از شاعر یاد کرده باشند و بازرگانان فارس که در آن دستگاه راه داشته‌اند، ممکن هست که از این «افتخار شهر» خویش تعریفها کرده باشند و ستایشها. در واقع شاعر شیراز در این ایام در شهر خویش - مثل تقریباً هر جای دیگر که زبان فارسی در آنجا رایج بود - محبوبیتی تمام داشت. چنانکه از بزرگان و نام‌آوران شهر نیز - گذشته از دستگاه شاه و وزیر - نواخت و احترام می‌دید. فخرالدین عبدالصمد - یک تن از این نام‌آوران که ظاهراً جز در دیوان حافظ هیچ جا ذکری چنین مخلصانه از وی دیده نشده است - نسبت به وی توجه خاص داشت و کسی بود که در این قحط سال آدمیت شاعر می‌توانست به غمخواری او دل بیند. کمال‌الدین ابوالوفا که از این خواجهگان شهر بشمار می‌آمد در حق وی نیکیها می‌کرد و وفاداریها. این مایه دوستی و ارادت که از دور و نزدیک نسبت به شاعر اظهار می‌شد برای شاه موجب ناخرسندی می‌شد و مایه رشک. در واقع، اگر درست باشد که شاه شجاع - با داعیه شاعری که داشت - به شهرت و آوازه حافظ رشک برده باشد، می‌بایست تا حدی نیز بسبب علاقه‌ای باشد که شاهان اطراف به این شاعر بزرگ شیراز نشان می‌دادند. در هر حال حافظ، که در این روزها اندک اندک سایه شوم و سنگین پیری را بر شانه‌های خسته خویش احساس می‌کرد، از این مایه شهرت و

آوازه که محرک رشک و حسد پادشاه وقت نسبت به وی بود ظاهراً لذت می برد و احساس غرور می کرد. اما دیگر نوبت لذت و غرور گذشته بود، شاه شجاع سالهای آخر عمر خویش را می گذرانید و پیری حافظ نیز در اندوه و تأثر فرو می رفت.

این سالهای آخر برای شاه شجاع دوران مصیبت و مرارت بود و شاه رندان کفاره شرابخوریهای بی حساب خویش را می داد. گذشته از درد پا که از سالها باز او را رنج می داد، بیماری جوع البقر - که سیری نداشت - نیز وی را تحلیل می برد. داغ مرگ پسرش سلطان اویس (۷۷۷)، که بعضی آن را مسبوق به امر وی دانسته اند، هنوز کهنه نشده بود که مصائب تازه برایش روی داد. در راه سلطانیه، یک شب در مستی حکم کرد تا پسر دیگرش سلطان شبلی را که از وی بیمناک بود - کور کردند. چندی بعد خبر وفات مادر و برادرزاده اش (۷۸۵) به وی رسید. شاه رندان، که در شور جوانی تمام احساسات لطیف اخلاقی را ضعف می خواند و ناچیز می شمرد، اکنون در ضعف بیماری و پیری نمی توانست نیش این دردهای قلبی را حس نکند. افراط در شرابخواری و شهوترانی مزاج وی را در طی سفرهای جنگی منحرف کرد. بیماری جوع و درد پا وی را آزار می داد. در شولستان چنان در موج شراب غوطه خورد که به قول یک مورخ، مستی وی به مستی می پیوست. آخر، بیماری رند فرسوده را به بستر انداخت و از نومیدی به توبه کشانید. وقتی، در پایان چند روز بیماری وفات یافت (۲۲ شعبان ۷۸۶)، سرنوشت او برای دوستانان هنر مایه تأسف شد. مرثیه کوتاه حافظ، که به مناسبت توبه آخرین روزهای عمر شاه «رحمان لایموت» را ماده تاریخ وفات وی یافته بود، اشک درد آمیزی بود که یک رند پیر در سوک یک رند جوانتر می ریخت. اما این رند پیر اکنون در قله افتخار بود و دنیایی را که رند جوان ترک می کرد در موج فکر و ذوق خود فرو می شست.

رند در بن بست

در این سرپرشور که گذشت عمر نیز گرد پیری بر تارک آن پاشیده بود و با اینهمه، از گرانی که داشت به «دنیی و عقبی» فرود نمی آمد، چه اندیشه‌ای نهفته بود؟ اندیشه‌ای مرموز، عظیم و خوف‌انگیز که بیرون از وسعت بی‌انتهای خود، هیچ چیز را بزرگ نمی یافت، به هیچ چیز آری نمی گفت و به هیچ چیز تسلیم نبود.

این اندیشه چه بود؟ رندی که در کشمکش بین عقل و قلب انسانی به هیچ چیز اطمینان کامل ندارد البته باطن خود را با آسانی پیش هر کس کشف نمی کند؛ اما کسی که به جزم و یقین یک «حافظ» خلوت نشین ساده دل، قانع نیست پیدا است که باطنش باید به نوعی شک هم آلوده باشد. البته نه شک یک ملحد که ایمان را بخاطر عقل نفی می کند، بلکه شک یک عارف که عقل را به خاطر عجزی که از ادراک ایمان دارد در خور تحقیر می یابد. بدینگونه اگر در کشمکش بین عقل و وجدان و در مقابل فضولی و پرمدهایی عقل، شاعر وجود خویشتن را تسلیم شک می بیند آنچه را نیز از دریچه قلب احساس می کند در خور شک می یابد و آنجا که در قلمرو عقل راه خویش را پایان یافته حس می کند در قلمرو عشق امتداد بی پایانیها را دنبال می کند - در فراز و نشیب وجدان عرفانی. البته در شعرویی نشانی از شک و حیرت فلسفی نیز هست. بعلاوه کسی که حکمت و کلام و عرفان می خواند و با شعر ابونواس و ابوالعلاء معری و خیام آشنایی دارد، در تمام اینها می تواند آبشخوری بیابد برای شک و حیرتی که هرگز انسان متفکر را - حتی در نورانی‌ترین لحظه‌های یقین خویش

- یکسره آرام و بی‌تزلزل باقی نمی‌گذارد. در واقع چنین اندیشه‌ای حتی در قرآن نیز آنجا که از قول کفار و مشرکان حرفهای حیرت‌آمیز نقل می‌شود بسا که دستاویزی بیابد برای مزید سرگردانیها. وقتی شاعر در تفسیر می‌خواند که یک عرب استخوان پوسیده‌ای را پیش چشم پیغمبر در دست خویش فروسود و خاک کرد و در آن دمید و بعد پرسید: که می‌گوید این را دوباره زنده خواهد کرد؟ عقل او که در آنچه تعلق به قلمرو ایمان دارد خود را از ادراک اسرار ناتوان می‌یابد در شک فرو می‌رود و حیرت. اعاده معدوم؟ آیا معاد جسمانی اعاده معدوم است که فلاسفه و اهل تناسخ امکان آن را انکار می‌کنند و حتی بعضی از معتزله هم آن را ناروا می‌شمرند؟ اما این قاضی عضد، که موافق او در عهد حافظ همچون یک شاهکار فکر دینی ستایش می‌شود چنین امری را ممکن می‌شمارد و اثبات می‌کند^۱. شاید مکرر عقل عصیانگر یا محجوب شاعر این سؤال را پیش خود طرح کرده باشد. درست است که پایان کار را عقل نمی‌تواند درست درک کند، درست است که معاد را هیچ مسلمانی نمی‌تواند انکار کند، اما صحبت از اعاده معدوم است و معاد جسمانی. با اینهمه اگر بعضی حکما و امثال زنادقه و براهمه در این حرفها تردید کرده‌اند نمی‌توان تردید آنها را بهانه‌ای یافت برای انکار این حرفها. چرا که این تردید در عین حال ممکن است این اندیشه را بخاطر آورد که تحقیق در این مسایل در حد عقل محدود انسانی نیست. در شعر حافظ با آنکه آثار این شک و حیرت هست شک وی نشان سعی در انکار قدرت عقل هست اما نشان کوشش در نفی دنیای غیب نیست. در اینکه رازی پس پرده هست حافظ شک ندارد اما می‌پرسد که در چنین دستگاه مرموز و پیچیده‌ای که ورای پرده هست، با ضعف و عجزی که محدودیت بر وی تحمیل می‌نماید، عقل ضعیف رای فضولی چرا کند؟ می‌اندیشد که انسان چه فایده دارد که دایم از «راز دهر» جستجو کند و از چیزهایی که اندیشه کردن در آنها عیش و امید انسان را متزلزل می‌دارد. کدام حکمت هست که این معمای عظیم را گشوده باشد؟ بعلاوه، حکمت چیز تازه‌بینی به انسان نمی‌آموزد و اگر تأثیری در انسان دارد، شاید فقط این اندازه باشد که عقل را در مقابل مسائلی که تعلق

به قلمرو ایمان و حتی اخلاق دارد به حیرت و تردید وامی دارد. عقل، عقل راستین که از عوامل قلبی و ایمانی بیگانه به نظر می آید، اگر بر حیات انسان حکمفرما شود جز تزلزل و حیرت هدیه ای ندارد و هیچ خوشبختی را ممکن نخواهد کرد. حکما در باب همه چیز عالم از جوهر فرد تا فلک اعظم صحبت می کنند، اما طبیعت که همه اسرار و رموز در وجود او نهفته است به حقارت اندیشه و ضعف استدلال آنها لبخند می زند و باز همچنان مثل ابوالهول یونانی معمای خود را مخفی نگه می دارد.

در آنچه مربوط به قلمرو دنیای ماورای حس است بدون شک حافظ گه گاه وضعی شبیه به وضع خیام نشان می دهد - شک. اما ذوق ایمان که جای جای بوی خوش آشنایی به کلام او می بخشد نشان می دهد که شک او برخلاف آنچه در اولین نظر بخاطر می آید شک ملحدانه نیست، شک عارفانه ای است که حکمت و عقل را از نیل به آنچه در ورای پرده هست عاجز می یابد، اما عجز و محدودیت عقل را هم دستاویز آن نمی کند که آنچه را در پس پرده نشان می دهد وهم بشمرد و نفی کند. وقتی خاطر نشان می کند که «راز درون پرده» را از «زاهد عالیمقام» باید پرسید و فقط «رندان مست» ممکن است از آن آگهی بدهند در واقع نشان می دهد که وی در اینکه چیزی در ورای پرده هست شک ندارد شک در این دارد که زاهد و حکیم که از راه عقل و نقل از آن خبر می دهند در آن باره آنچه می گویند درست باشد. بنابراین تذکر حافظ نه بر شک لادریه مبتنی است نه بر حکمت عندیّه^۲ و با آنکه سیرت لذت را هم که تعلیم خیام و در واقع میراث اپیکور است، تا حدی مأخذ سلوک اخلاقی خویش می شمرد شک گرایی و لذت جویی او ناشی از نفی آنچه ماوراء حس است - و اهل ایمان آن را غیب می خوانند - نیست و در واقع از همین جاست که در جهان بینی او لذت جویی و شک گرایی فیلسوف با قناعت جویی و استغناطلبی عارف بهم می آمیزد و تعلیم او را که کشمکش دایم بین قلب و عقل همواره یک نوع دوگانگی نیز بدان می دهد تبدیل به نوعی فلسفه عرفانی می کند. با این فلسفه عرفانی است که او فاصله لذت جویی جسمانی را با عشق الهی درمی نوردد و آن دو را بهم می پیوندد - در واقع عشق حتی در جنبه انسانی و جسمانی خویش

علقه خودی را در وجود انسان فرو می‌کوبد و با تلقین غیرپرستی، او را از خویشتن خویش بیرون می‌کشد. اینجاست که حافظ عشق را کیمیای هستی تلقی می‌کند و امری که مس وجود انسان را می‌تواند جلا ببخشد و تبدیل به زر کند. در حقیقت آنچه این عشق را، حتی در جلوه انسانی آن همچون کیمیای وجود نشان می‌دهد گستردگی پردامنه‌ای است که «از خودرهایی» ناشی از آن به حیات انسان می‌دهد. این سرشاری و گستردگی حیات است که منشأ واقعی لذت‌جویی را نیز در شعر حافظ تبیین می‌کند. بدون شک این ذوق عشرت‌جویی نیز مثل گرایش به شک و حیرت نقطه‌های شباهت و اشتراک دنیای حافظ را با دنیای خیام عرضه می‌دارد. در واقع عشق از آنجا که به هر صورت هست خودی انسان را با خودی «غیر» پیوند می‌دهد به حکومت مطلق‌العنان خودی پایان می‌دهد و انسان را از خود به ورای خود می‌برد. آیا یک تفاوت عمده بین لذت‌جویی حافظ با لذت‌جویی خیام در همین نکته نیست که وی در لذت دریچه‌ای را می‌جوید که او را به آفاق از خودرهایی راه دهد، در صورتی که خیام آن را چون وسیله‌ای تلقی می‌کند که او را از همه چیز بگسلاند و فقط به خود بازگرداند. به خود، که نزد او مرکز واقعی هستی است و ورای آن جز مرگ، گور، و عدم محض چیز دیگر نیست؟ لذت جنسی، شراب، و دوستی بیشک برای حافظ نیز مثل خیام زندگی انسان را گستردگی و سرشاری می‌داد اما برخلاف خیام این سرشاری و گستردگی در این دایره تنگ محدود نمی‌ماند چرا که غایت آن گریز از خودی بود. از خودی که تمام کاینات را محدود می‌کند و در دایره تنگ وجود خود درون می‌کشد. حقیقت آن است که برای او نیز مثل خیام و حتی مثل هوراس فکر اغتنام فرصت ناشی از تأمل در تزلزل احوال عالم بود با اینهمه آنچه را در این تزلزل مایه رنج بشمار می‌آمد وی ناشی از تعلق انسان به خودی می‌دید و رهایی از این رنج را از طریق رهایی از خودی ممکن می‌یافت. وقتی می‌خواهد به می‌پرستی نقش خود را بر آب زند، برای آن است که راه رهایی را بیابد و تا خراب کند نقش خودپرستیدن. درست است که دنیای او برخلاف دنیای خیام تنها یک بعد حسی و مادی

ندارد تا با مرگ تمام شود، بلکه آنجا هم که دنیای حس به پایان می‌رسد دنیای او با ابعاد دیگرش امتداد و مداومت خویش را دنبال می‌کند با اینهمه او، مثل هر عارف راستین دیگر، به این نکته نیز توجه دارد که در طی تحول و تجدیدی که وجود در توالی نشأت‌های مستمر خویش دارد انسان باید در هر نشأت از این مراحل توالی که هست تمام آنچه را کمال آن نشأت بدان مربوط است در وجود خود جذب و حل کند. نشأت دیگر هر چه باشد، و فرجام نشأت حاضر نیز به هر صورت که در رسد، زندگی در حال حاضر از انسان طلب می‌کند که داد آن را بکمال بدهد و حش را بدرست ادا کند. لذت جویی حافظ یک پایه‌اش نیز در این طرز تفکر است و بدین گونه وی، این لذت جویی را همچون یک گونه مذهب عرفانی تلقی می‌کند و رند واقعی را که از تظاهر و ریا برکنار می‌یابد بر همین نشان می‌شناسد که خود را تسلیم عشق، و تسلیم عشرت می‌کند و فتنه چو در عالم اوفتاد، برای آنکه از گزند خودبینی‌ها - که انسان را در فتنه‌ها از تفکر به غیر می‌ترساند و غالباً به خود و به اندیشهٔ مصلحت خود باز می‌گرداند - رهایی پیدا کند، مثل یک عارف کامل «به جام می» می‌زند و «از غم کران» می‌گیرد. معه‌ذا ذوق آزادگی و قناعت عارفانه که حتی لذت جویی هوراس را نیز متانت و عظمت یک رسم و راه فلسفی می‌بخشد به حافظ نیز این نکته را می‌آموزد که در جستجوی لذت و عشرت جوهر انسائیت را نباید قربانی کرد. اگر وی فقر و قناعت را یک نوع ملک و گنج خالی «از آسیب زوال» تلقی می‌کند، اگر به فقر و قناعت می‌گراید و وسوسهٔ مال و جاه را که در خدمت سلطان با قربانی خواستن دانش و آزادگی و دین و مروت، به دلنوازی وی می‌آید از خود دور می‌کند شاید تا حدی نیز از آن روست که تجربهٔ زندگی به او نشان می‌دهد وقتی ثروت قابل ملاحظه‌ای جمع شد دیگر تمام روح و عمر انسانی می‌بایست برای حفظ و دفاع آن تجهیز و فدا شود و بدین گونه، از آن پس با وجود ثروت و قدرت، صلح و آسودگی که هدف واقعی حیات انسان چیزی جز آن نیست فقط یک رؤیای پریشان خواهد نمود. ازین روست که با تسلیم عارفانه‌ای تأکید می‌کند که «چو قسمت ازلی بی حضور ما کردند» و چون در این قسمت به هیچ وجه «بر من و تو در اختیار نگشادند»، «رضا به داده بده

وز جبین گره بگشای» «وراندکی نه به وفق رضاست خرده مگیر» چرا که این نارضایی، خودآسودگی و صفایی را که هدف زندگی است یک چند مکدر می سازد و در عین حال آنچه را جبر - تقدیر الهی - بر انسان تحمیل کرده است نمی تواند دگرگون کند. این تسلیم و رضای او که یک منشأ فلسفی دارد ناشی از دون‌همتی یا مسؤولیت‌گریزی بی‌قیدانه نیست ناشی از توجه به اجتناب‌ناپذیری یک نوع جبر است و در عین حال ناشی از توجه به لزوم حفظ و رعایت آرامش قلبی. بدین‌گونه جبر انکارناپذیر به وی توجه می‌دهد که در دنیا هر کس قسمتی دارد و نصیبه‌ای، چنانکه اندیشهٔ اجتناب از هر آنچه آسایش و صفای قلبی را برهم می‌زند به وی می‌آموزد که باید از آنچه هست، از آنچه در دسترس هست، لذت برد و از اینکه عشرت امروز به فردا افتد باید برحذر بود. این لزوم تسلیم به قسمت را حافظ مکرر می‌گوید و غالباً با جزم و اطمینان یک جبری تمام عیار که در عین حال او را یک جبری تمام عیار هم نمی‌توان خواند. مع‌هذا وقتی می‌گوید فیض ازل به زور و زر آرآمدی به دست آب خضر نصیبهٔ اسکندر آمدی، در همین شاهد که برای اثبات ادعای خویش ارائه می‌کند جای چون و چرایی می‌گذارد که حتی لذت‌جویی واقعی را با جستجوی عمر ابد هم مغایر نشان می‌دهد. در واقع چه اطمینان هست که این عمر جاوید برای خضر یک فیض ازلی تلقی تواند شد؟ شاید، اصلاً چیزی جز یک محکومیت ابدی هم نباشد. نه، حافظ عزیز، این چه حرف است؟ در دنیایی که خودنگری انسان تمام آن را به یک رؤیای تیره تبدیل کرده است آنچه اسکندر ممکن بود از آب خضر جسته باشد چیزی جز یک مصیبت ابدی نخواهد بود. عمری که ترا زنده نگهدارد اما دل پیرت را از داغ، از داغ عزیزان، مالا مال کند ابدی بودنش چه خواهد بود جز یک درد ابدی - دردی که به طور ابدی با «خودی» انسان پیوسته خواهد ماند؟ نمی‌دانم این حرف را تو فقط به عنوان شاهی برای ادعای مربوط به جبر گفته‌ای یا واقعاً آرزوی عمر خضر کرده‌ای؟ اما وقتی این آرزو در دل انسان بروید باید خود را آماده کند برای یک تنهایی ابدی و در چنین حالی کدام لحظهٔ بی‌دلهره برایش باقی می‌ماند که در عیش نقد بکوشد و آنقدر که می‌تواند وقت را غنیمت گیرد؟ در

زندگی برخلاف آنچه خضر پنداشت آنچه مهم است طول آن نیست عرض آن است. چرا باید آب خضر و عمر خضر را آرزو کرد؟ کسانی که آرام و با احتیاط در طول زندگی راه می‌روند آن را جز یک راه دراز آهنگ ملال‌انگیز و بی‌پایان نخواهند یافت. زندگی را باید از عرض پیمود - گستاخ و لذت‌جویانه اما با عشقی که بتواند انسان را از پیلهٔ خودی و خودنگری خویش برهاند. آنچه هست باید غنیمت شمرد، که گل تا هفتهٔ دیگر نباشد. این اندیشهٔ اپیکوری در محیط فکر و حیات حافظ همه جا از کوچهٔ رندان می‌جوشید و می‌تراوید. نه مگر عبید زاکانی هم در این ایام مثل همهٔ رندان دیگر می‌اندیشید که حاضر وقت باشید که عمر دوباره نخواهد بود، و حتی شاه شجاع هم وقتی از مشاهدهٔ دگرگونیهای احوال درمی‌یافت که نزد خردمندان دنیا نفی بیش نیست مثل حافظ و خیام زمزمهٔ دیرینهٔ اپیکور و هوراس را تکرار می‌کرد: برخیز و غنیمت دان گر هممنفسی داری ۳. در دنیایی که در آن همه وسوسه برای از خودگریزی هست، و انسان می‌تواند زیباییهای آفاق از خودرهایی را کشف کند نمی‌توان دایم به مرگ اندیشید: به مرگ که انسان را برای همیشه در «خود» مدفون می‌کند. لذت‌جویی عرفانی و شادمانهٔ حافظ درست در همین نقطه است که از لذت‌جویی نومیدانهٔ خیام می‌تواند جدا شود. اگر حافظ می‌تواند در مقابل وسوسهٔ مال و جاه - حتی در احوال و اوضاعی که با دستگاه رند تاجور ارتباط ناگستنی خود را ناچار حفظ می‌کند - مقاومت کند برای همین است که او از مال فقط این اندازه توقع دارد که او را از خودی برهاند. آنجا که مال و جاه خودی را در وجود انسان توسعه می‌دهد و می‌افزاید یک وسوسهٔ اهریمنی است و حتی فلسفهٔ لذت‌جویی هم تسلیم شدن به آن را اجازه نمی‌دهد. زیرست حریص دایم عمر خویش را صرف در جمع کردن مال می‌کند، گویی فراموش کرده است که در ملاقات با مرگ اگر این همه مال و جاه او را در تارهای خودی، محصور کرده باشد دیگر چیزی جز لعنت و سقوط ابدی در انتظارش نیست. معهذاً، اگر حافظ در لحظه‌های از خودرهایی می‌توانست مرگ را با چشم خونسرد یک رواقی واقعی - یک عارف کامل - نگاه کند، در پیرامون او که پایهٔ قدرتها می‌لرزید و زندگیها در کام ازدهای خودیها

فرو می‌رفت، مرگ برای همه اطرافیانش چهره ویرانگر و دردناک خویش را همچنان حفظ کرده بود. در این پریشانیهای عهد مبارز و شاه‌شجاع، که درنده‌خویی خودیهای بی‌لجام، ملک سلیمان را نیز مثل زندان سکندر خراب کرده بود، روزگار جلال و شکوه باستانی هم مرده بود و آل مظفر آثار ویرانه اصطخر^۴ را با همان عبرت می‌دیدند که دیدار خرابه‌های فراغنه ممکن بود در شاهان مصر بوجود آورد - دیدار یک گور. این همه حاکی بود از بیوفاییها و ناپایداریهای روزگار که حتی لذت‌جویی و از خودگریزی نیز نمی‌توانست حافظ را به کلی از تأمل در آن باز دارد. اما احوال عبرت‌انگیز این دنیای ناپایدار را کجا باید دید؟ نه در آینه سکندر که خود یک فسانه است و حقیقت آن «جام می‌است» که احوال ملک دارا را منعکس می‌کند و نه حتی در آینه تاریخ که چیزی از حکایت مهر و وفا که درس از خودرهایی است نمی‌داند و فقط قصه سکندر و دارا را نقل می‌کند - با خودگراییهای بی‌لجام آنها. برای این بی‌ثباتی عالم، که در عین حال عارف را به لذت‌جویی و اغتنام فرصت دعوت می‌کند، حافظ در تمام کاینات شاهد می‌یابد و نشانه. حتی گل و گیاه هم دم از این حال می‌زنند و بر آن گواهی می‌دهند. عارف واقعی اگر حتی زبان سوسن را فهم کند می‌تواند از او این شهادت را بشنود اما این سوسن آزاد شاعران با ده زبان که دارد خموش است و هرگز چیزی ازین راز باز نمی‌گوید^۵. بهر حال از تمام عالم که کاینات آن همگی زبان دارند صدایی بگوش می‌آید که ناپایداری و بی‌ثباتی زندگی را همچون بهانه‌ای برای اغتنام فرصت، برای لذت‌جویی عارفانه از حیات خاطر نشان می‌کند. وقتی دنیا تمام آنچه را به انسان بخشید از وی باز پس می‌ستاند این حرص و علاقه کوتاه‌نظرانه‌ای که انسان به جمع مال دارد - به جمع‌آوری چیزی که انسان به آن اندازه‌اش هیچ‌گونه نیازی ندارد - چیزی نیست جز تلف کردن عمر، هدر دادن وقت. چنگ و نی، ساقی و مطرب، تمام چیزهایی که می‌توانند انسان را از عمر، از درد عمر، منصرف دارند و تمام چیزهایی که داریم لذت و فرصت را بیاد می‌آورند داریم به بانگ بلند می‌گویند که این سعی بی‌حاصلی که انسان در جمع کردن مال و وانهادن آن برای میراث خوارگان دارد یک خزینه‌داری احمقانه است

- و کفر واقعی ۶. آیا کفر نیست که انسان عمر خود را در سختی و بیم - که زشت‌ترین جلوه‌های خودنگری است - به سر برد و خویشتن را در شکنجه فشار «خودی» تباه کند، تا چیزی را نگهداری کند که برای او فقط دغدغه خاطر دارد و فقط برای میراث خوران ممکن هست متضمن سودی بشود؟ اگر زندگی انسان یک اسارت دایم و مستمر در زندان خودی و خودنگری است، تمام این کون و مکان برای عارف چه حاصلی دارد؟ پوچ پوچها و باطل اباطیل. در واقع آنچه انسان را که فشار «خودی» تا «لب بحر فنا» پیشش رانده است از دهان هول‌انگیز امواج فنا ۷ دور نگه می‌دارد فاصله یک لحظه است یک فرصت کوتاه که فقط از خودرهایی می‌تواند آن لحظه را ابدی کند. اما کسی که دایم دم از مستوری می‌زند و دایم به خود می‌پردازد و خود را می‌پرورد و تیمار می‌دارد، جز آنکه این لحظه کوتاه را با دلهره‌های دردناک ناشی از تعلق کوتاه‌تر کند، از این خودنگریها چه حاصل می‌برد؟ بی‌آنکه حافظ با جام و شراب خویش هیچ برضد دین طغیان قطعی کند، بی‌آنکه بخواهد «آنچه گویند روا نیست» روا شمارد، از جام شراب که وی را به بیخودی - که نزد وی کمال رفعت انسانیت است - نزدیک می‌کند به دفاع می‌پردازد و بی‌آنکه به شک و یأس لذت‌جویانه خیام برسد، از نوعی شک لذت‌جویانه با دنیای شادی و امید عارفان ارتباط پیدا می‌کند. می‌پرسد: این «باده‌نوشی که درو روی و ربایی نبود» چون از آن «زه‌دروشی که درو روی و ریاست»^۸ برتری دارد، در یکا دنیای آگنده از جبر، بر «رونق این کارخانه» چه لطمه‌ای می‌زند؟ اینجا چنین می‌نماید که حافظ می‌خواهد رازی را افشا کند که اگر نه آن را به این زبان رمزآمیز شاعرانه بیان کرده بود، ممکن بود وی را تا آستانه اتهام الحاد و زندقه نیز بکشاند. در حقیقت در آنچه تعلق به عقاید دینی دارد چیزهایی هست که عوام و حتی علمای رسمی از آن خبر درستی ندارند و بسا که از آن حقیقت هم اگر بویی ببرند بهره‌شان جز زیان و هلاک نباشد. این آن چیزی است که در زمان حافظ اهل مدرسه و کسانی چون میرسد شریف جرجانی و استادان او از آن تعبیر به «حکمت مسکوت عنها» می‌کرده‌اند.^۹ در واقع وقتی حافظ می‌گوید: به زهد همچو تویی یا ز فسق همچو منی، چیزی از «رونق این کارخانه

کم نشود^{۱۰}» کلام او مبنی است بر توجه به اینکه عظمت و کمال ذات لایتناهی اقتضا ندارد که زهد و فسق مشتی ظلوم و جهول وی را خرسند دارد یا ناخرسند. اما چون بحث و تفسیر این دعوی ممکن هست که در آنچه تعلق به قلمرو شریعت دارد دشواریهایی در زندگی عامه پدید آورد شاعر از این اندیشه با اشاره و اجمال درمی‌گذرد و آن را همچون یک «حکمت سکوت عنها» به سکوت، یا به اشاره‌ای که مثل سکوت پرسش‌انگیز است، برگذار می‌کند. نظیر آنچه سید شریف جرجانی در همین باب نقل می‌کند که پیغمبر وقتی با چند تن از یاران در کوجه‌ای می‌گذشت زنی وی را سوگند داد تا با یاران به خانه وی درآیند. در خانه آتشی افروخته بود و کودکان زن برگرد آتش بازی می‌کردند، زن از پیغمبر پرسید که آیا خدای بر بندگان رحیمتر هست یا من بر فرزندان خویش؟ پیغمبر گفت: البته خدای رحیمتر باشد از آنکه «ارحم الراحمین» اوست. زن پرسید که تو پنداری من فرزندان خویش در این آتش درمی‌افکنم؟ گفت: نه، و زن پرسید پس خداوند چگونه بندگان خویش را در آتش می‌افکند با آنکه رحیمتر از من است؟ می‌گویند پیغمبر بگریست و گفت: بر من وحی همچنین آمده است.^{۱۱} روایتی چنین که در زمان حافظ ظاهراً در نزد اهل مدرسه زیانزد بوده است، اگر هم اساس درست ندارد رحمت ایزد را که حافظ مکرر بدان اظهار امید می‌کند جلوه‌ای خاص می‌بخشد و لیکن در عین حال حکم رازی را دارد که چون افشاء آن ممکن هست به تعطیل احکام شریعت منجر شود اهل مدرسه آن را نفی نمی‌کنند اما از شمار آن گونه سخن می‌شمارند که باید سکوت گذاشت و بی‌شک قول حافظ را هم که می‌گوید زهد و فسق ما در کارخانه‌ای که ره علم و عقل نیست تأثیری ندارد نباید به شک ملحدانه حمل کرد. چرا که حافظ مکرر به ما خاطر نشان کرده است که نسبت به آنچه «غیب» نام دارد و اذعان بدان شرط ایمان است نظر انکار ندارد و ناچار این حرف او هم از مقوله همان چیزی است که اهل مدرسه عصر او آن را حکمت سکوت عنها نام می‌داده‌اند. با اینهمه در گیرودار اندیشه‌هایی که خاطر شاعر را مشغول می‌دارد نگرانیهایی نیز هست که غالباً فکر را به بن‌بست می‌اندازد و مخصوصاً تعلق به قلمرو مناقشات فلسفی دارد.

در حقیقت در برخورد با این بن بست شگرف است که پیچیده ترین مسائل فلسفی در کلام حافظ مجال بیان پیدا می کند. یک جا خاطر نشان می کند که «گرچه رندی و خرابی گنه ماست ولی - عاشقی گفت که تو بنده بر آن می داری ۱۲» و بدین گونه است که بیخیالیهای دنیای عشق و رندی در اندیشه او منجر به گفت وگوهای مشاجره انگیز مربوط به جبر و کسب می شود و اینکه آیا انسان در افعال خویش مجبور است یا آزادی دارد و اختیار؟ اگر انسان مثل تمام کاینات دیگر وجودش واقعاً جز نمودی نیست و هر چه حول و قوب هست از آن خداست دیگر نمی توان از قدرت انسان صحبت کرد و از اراده او. درست است که فکر در یک همچو بن بست عجیب البته نمی تواند آزادی انسان را انکار کند اما آزادی اگر نامحدود باشد دیگر جایی برای مشیت و قدرت باقی نمی گذارد. لیکن در عین حال انسان که نسبت به افعال خویش مسؤولیت دارد چگونه می تواند فاعل واقعی آن افعال نباشد و اگر فاعل واقعی اوست چگونه قدرت او با قدرت مطلقه که خاص خداوند است تعارض ندارد؟ مسأله، کسب است، و اینکه اراده را هم خداوند در انسان خلق می کند و قدرت بر فعل را نیز هم اوست که به انسان می دهد. آنچه در این مسأله خاطر هر متفکر را برمی آشوبد و در بن بست واقعی می افکند عبارت است از برخورد بین تدبیر و تقدیر و شاعر وقتی حتی به خود ملامت می کند که «خطا کردی و تدبیر نه این بود» جوابی که به نظرش می آید همان است که هر جبری ممکن است بدهد، یعنی: «چه توان درد که تقدیر چنین بود». در واقع در قرآن و حدیث آنقدر از تقدیر الهی سخن رفته است که نمی توان پرسید چرا باید در دیوان حافظ از آنچه تعبیر به تقدیر می شود تا این حد با لحن قبول سخن رفته باشد؟ در آن زمان به اعتقاد هر کس که با حکمت و کلام اهل مدرسه سروکاری داشت، انسانی که به نظر می آید از روی اراده و اختیار خویش فعل و حرکت می کند با آن مفلوج که حرکتش اضطراری است و ناشی از اراده و اختیار تمام نیست تفاوت زیادی ندارد از آنکه اراده و اختیار هیچ یک جز آنکه مخلوق اراده خداشمرده آید توجیه پذیر نمی تواند بود در واقع اگر انسان قدرت آن را دارد که تا هر چه می خواهد انجام دهد پس چه فرقی هست بین خدایی و بندگی و اگر

ندارد در شریعت چگونه امر و نهی بر وی وارد شده است؟ بعلاوه، اینکه در برابر قدرت و وجود خداوند قدرت و وجود دیگری هم که منسوب به انسان است خودنمایی کند جایی برای توحید واقعی باقی نمی‌گذارد و خود چیزی جز نوعی ثنویت نیست)

اینکه حافظ نیز مثل مولوی و سعدی و مثل هر متفکر ملمان دیگر بین اراده و اجبار نوسان دارد در واقع مربوط به برخورد با بن‌بستی است که ناشی از جمع بین اثبات مسؤولیت انسان است با نفی حول و قوت از اول در حکمت اهل مدرسه، می‌گویند که مقارن هر فعل انسان، خداوند در انسان قدرتی برای آن ایجاد می‌کند که با انقضای همان فعل نیز پایان می‌رسد چنانکه برای فعل دیگر هم که مشابه آن باشد باز باید قدرت مشابه و تازه‌ای از خداوند به وی عطا شود و بدینگونه انسان، که توفیق و خذلانش هر دو از خداست، در نظام مبتنی بر جبر و تقدیر که دنیای او را تشکیل می‌دهد در مقابل قدرتی که برای فعل دارد مسؤولیتی هم پیدا می‌کند و بدینگونه جبر و اختیار در وجود وی بهم درمی‌آمیزد. طرفه آن است که این گریزگاه فلسفی اهل مدرسه در نزد عارف رنگ جالبی از آرمان‌جویی اخلاقی هم می‌گیرد چرا که عارف با این طرز تلقی از جبر و اختیار گویی «فعل» را که منشأ مسؤولیت اوست و نزد او با «میشاق‌الست» هم ارتباط قطعی دارد برعهده می‌گیرد، اما «مفعول» را که مثل هر «مخلوق» خالق جز خدا ندارد از خود نفی می‌کند و این نفی و آن اثبات است که معرف جنبه عمیق اخلاقی است در «جوانمردی» عارف^{۱۳}. بدینگونه/تدبیر و تقدیر هم هر دو منسوب به حق می‌شود و عجیب نیست که حافظ درباره عاشقی خویش هم خاطر نشان کند که آن نیز نه به کسب است و نه به اختیار این موهبت رسیده ز دیوان فطرتم. در آنچه تعلق به مسؤولیت دارد نیز حافظ، تا حدی مثل خیام به سابقه علم، علم خدا، تکیه می‌کند و با لحنی رندانه اعتراف می‌کند که «گناه اگر چه نبود اختیار ما حافظ - تو در طریق ادب کوش و گو گناه من است» بدینگونه جوانمردانه فعل را به خود اتساب می‌دهد اما از مفعول که از اختیار او بیرون است به خاطر ادب چیزی بر زبان نمی‌آورد. البته این را هم خاطر نشان می‌کند که رند گنهکار را کسی سرزنش می‌کند که

نمی‌داند به آنچه علم حق، علم غیب، بر آن تعلق دارد، نه اعتراضی می‌توان کرد و نه آن را تغییر می‌توان داد. می‌گوید «مرا به رندی و عشق آن فضول عیب کند - که اعتراض بر اسرار علم غیب کند» و قبل از او نیز خیام، آنگونه که از وی نقل کرده‌اند و با وجود تخطئه و انکار متکلمان و صوفیان روزگار خویش، بهانه آورده بود که «می‌خوردن من حق زازل می‌دانست - گر می‌نخورم علم خدا جهل بود.» و اینجاست که پژوهنده اگر با توافق مشرب خیام و حافظ در تعدادی مسایل - و البته نه از همه حیث - آشنا نباشد شاید تشابه این دو بیان را از نوع اخذ و اقتباس بشناسد در صورتی که تشابه از مقوله وحدت تفکر است و تازه در انتساب شعری هم که منسوب به خیام است همیشه جای بحث هست.

جالب آن است که رند شیراز با وجود گناه به سابقه لطف ازل پناه می‌برد که عبارت باشد از هدایت الهی و آن لطف و توفیقی که به قول اهل مدرسه انسان را بر اعمال خیر کمک می‌کند. وقتی با لحنی آکنده از امید که نوعی شک هم نسبت به جزم یأس آلود آمیخته به خوف زاهد قشری در آن هست، می‌گوید: ناامیدم مکن از سابقه لطف ازل، در واقع به این نکته توجه دارد که ممکن هست اقتضای لطف ازل سرانجام او را از خرابیات مغان به سرمنزل هدایت بکشاند - در خرابیات طریقت ما به هم منزل شویم. و البته آنجا که خرابیات و طریقت هر دو و هر یک به نحوی «جلوه روی حبیب» را منعکس می‌کند عجب نیست که لطف ازل آن را هم که در خرابیات عمر می‌گذراند، از همان خرابیات برایش طریقی بسازد و سرانجام او را با اهل طریقت هم منزل کند - آن هم در خرابیات طریقت که منزلی واحد است نه در خرابیات و طریقت که دو راه جداگانه است. بدون شک در مقابل لطف حق که توفیق انسان را سبب می‌شود^{۱۴}، خذلان او هم هست که ناشی است از تسلیم وی به جاذبه گناه. این جاذبه هم امری است که ظلوم جهول نمی‌تواند در مقابل آن مقاومت کند و عجب نیست که حافظ از زبان او بگوید: عاشقی گفت که تو بنده بر آن می‌داری. معذاتا در این دنیا وسوسه زیبایی هست تا چشم افسونکاری هست که می‌تواند ما را به بیرون از خود بکشاند، انسان می‌تواند خودی خود را فدای آن کند و از راه عشق

به دنیای ماوراء خودی راه پیدا کند. به حقیقت آنچه ما را در تنگنای خودی محصور می‌کند عشق نیست، حرص به مال است که ناشی از خودپرستی است. عارف نمی‌تواند زیبایی را که مایهٔ عشق و از خودرهایی است در پیشگاه ثروت و تجمل قربانی کند. این نکته‌ای است که حافظ آن را به عبارتهای گونه‌گون خاطر نشان می‌کند و در واقع صدای آرام خونسرد یک اپیکور عارف مسلک است که در کلام او انعکاس دارد. چون بالش زر نیست بازیم به خشتی. اگر به جای بالش زر با خشت می‌سازد، آبروی فقر و قناعت را نمی‌برد و با خشتی که زیر سر دارد پا را بر تارک هفت اختر می‌گذارد بدون شک برای آن است که در آنچه ثروت و تجمل به انسان عرضه می‌کند از خودرهایی غیرممکن است، به خودگرایی و به خویشتن‌پردازی است که از آن حاصل می‌شود، و نزد وی هیچ چیز از بازگشت به خودی، به این ورطهٔ تعلقات ددمنشانه منفورتر نیست. اگر وی تا این حد خود را عاشق زیبایی نشان می‌دهد از آن روست که فقط استغراق در «آن» به او فرصت می‌دهد که از خودرهایی واقعی را تجربه کند و با پیوند با غیر قبلهٔ خود را به بیرون از خود بگرداند. هر قبله‌ای که بینی بهتر از خودپرستی. و با توجه به غیر، به بیرون از خویش، است که انسان می‌تواند دنیا را زیبا بیابد و دوست داشته‌نی. کسی که همه جا خود را می‌بیند و جز در خود غرق نیست در این عرصهٔ بیکران کاینات نمی‌تواند چیزی دل‌بستی و دوست‌داشتنی بیابد. اینجا است که عشق منشأ خوش‌بینی می‌شود و هرگونه لکهٔ نومیدی را از خاطر شاعر می‌زداید. آیا دنیا بکلی از عیب و شر خالی است؟ البته خیر چون وجودی که بکلی از عیب و شر خالی باشد با آنچه خالق و مبدع عالم است قابل التباس خواهد بود. حافظ هم در رؤیای بیخودی دنیا را می‌تواند غرق در کمال و زیبایی بیابد، و وقتی دنیای خودی را در حال تجسم می‌یابد ازین رؤیا بیرون می‌آید و شر و نقصی را که در عالم هست نمی‌تواند انکار کند. درست است که پیر او - عقل عارف - که در امواج نور امید و رضا غوطه می‌خورد، و «در هر چه هست پرتو روی حبیب» می‌بیند، دوست دارد همه چیز را زیبا بیابد و عاری از نقص و خطا، اما که می‌تواند چشم باز و عقل روشن داشته باشد و چنین دنیایی را که پراست از نقش

فقر و درد و جهل، بی خطا بدانند و کامل؟ مثل ولتر، اما قرن‌ها پیش از او، و مثل خیام، اما قرن‌ها بعد از او، وی نیز خطایی را که بر قلم صنع هست با ترس و احتیاط بر زبان می‌آورد، اما باز فوری رندانه لب را گاز می‌گیرد و خاموش می‌شود. شاید آنچه او را به این خاموشی می‌خواند داستان «پدر» ش «آدم» است که مصلحت‌جویی او را واداشت تا در دنبال سقوط ابدی خویش همه بیدادی‌ها و ناروایی‌ها را که در پیش چشم داشت، همچون گناه نخستین بگردن گیرد و بدینگونه از فرجام غم‌انگیز «شیطان» که خطا را نه بخود - بلکه به پروردگار خود - منسوب کرد ۱۵ در امان بماند. اما آن «شیطان» که در وجود هر «شاعر» هست ۱۶ چگونه می‌توانست به او اجازه دهد که باری از روی مصلحت‌جویی خاموشی‌گزیند و لامحاله در یک کنایه شیطنت‌آمیز نیز بر عقل خطاپوش اعتراض نکند؟ برای آن عده از حکمای الهی که مثل غزالی و لایب‌نیتس دنیای موجود را بهترین عوالم ممکن می‌شمرده‌اند این یک گستاخی آشکار است و عبث نیست که یک حکیم و عارف فارس، جلال‌الدین دوانی، بعدها کوشیده است این قول حافظ را تأویل کند و او را از خطایینی تبرئه نماید - آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد!

اما «پیر» شاعر، که عقل مصلحت‌جوی جنجال‌گریز عارف است، اگر چشم خویش را بر آنچه «خطا» است می‌بندد و برای پاس رضای اهل تقلید قلم صنع را عاری از خطا اعلام می‌کند خودش می‌داند که این تصدیق، وی را با یک اعتراض تازه مواجه می‌سازد: اگر آنچه بر قلم صنع رفته است چنان از نقص و خطا عاری باشد که سازنده نقش خودش هم نتواند نقشی بهتر از آن رقم زند کمال این نقش، قدرت بی‌پایان نقش‌آفرین را محدود خواهد کرد و او را از آفریدن نقشی که از آنچه هست بهتر باشد عاجز نشان خواهد داد. اما کدام متفکر باایمان هست که بتواند خدای خویش را از یک جهت - هر جهت که باشد - عاجز و ناقص و محدود تصور کند؟ بعلاوه تصور آنکه خطایی بر قلم صنع نرفته است و هر چیز که هست آنچنان می‌باید، کل عالم را نیز از اشتیاق به کمال و از سعی در نیل بدان که نزد عارف و حکیم غایت سیر و حرکت تمام ذرات وجود است باز می‌دارد و بازگشت کثرت را به وحدت که رمز سلوک

عارفان است بیمعنی یا نامفهوم می‌کند. جالب آن است در عین حال رند عارف، خوب می‌تواند حتی دنیایی را که آکنده از شر و خطاست دوست بدارد و آن را نشانی بداند از صنع کسی که وجود او ورای خطا و صواب است. بعلاوه، درست است که دنیا پر است از خطاها و شرهای گونه‌گون اما نارضایی و شکایت انسان از آنچه هست و در عین حال به حکم جبر اجتناب‌ناپذیری که بر سرنوشتش حاکم است آن را نمی‌توان تغییر داد، چه فایده دارد؟ وقتی جز جبر قدرتی در عالم حکومت ندارد و از آن نمی‌توان گریخت احوال عالم، گر اندکی نه به وفق رضاست خرده مگیر. این است سرّ تسلیم و سکوت کسی که یک وقت هم در غلبهٔ شور و هیجان خویش فریاد می‌زند: چرخ برهم زخم ارغیر مرادم گردد. اما دنیا همین است، همین که هست. گر تو نمی‌پسندی تغییر ده قضا را. پس چه باید کرد؟ به این سؤال کهنه هرگز یک جواب درست نداده‌اند. عقل عارف در این بن‌بست حیرت احساس نوعی آرامش می‌کند.

حافظ اگر یک هولدرلین* بود، مثل این شاعر رمانتیک آلمان، شاید می‌پرسید که این زندگی چرا آنقدر حقیر و بی‌اهمیت نیست که تا انسان را به چیزی ماورای خود دعوت کند^{۱۷}، لیکن برای شاعر شیراز این زندگی بی‌آنکه بکلی چیزی بی‌ارج باشد، می‌تواند انسان را به چیزی دعوت کند که ورای آن است. به قلمروی که در آن سوی جسم و آن سوی حس هست و قرآن و عرفان را حافظ چون دریچه‌ای تلقی می‌کند که وی را با آن دنیا مربوط می‌کند. دنیای غیب. وجود وی جانی است که خودی را چون زندانی تلقی می‌کند، و تنی که خودی را می‌پرورد و تیمار می‌دارد. و حافظ وقتی درست در خویشتن می‌نگرد، درمی‌یابد که این مستی غبار تیره که «تن» نام دارد، «چهرهٔ جانش» را فرو می‌پوشاند و در حجاب می‌افکند. آیا با این حال حق ندارد که در آرزوی نیل به بیخودی نهایی که گاه مشتاقانه بسوزد و عارفانه بانگ بردارد: خوشا دمی که از آن چهره پرده برفکنم؟ این البته یک درد فلسفی است که هر متفکر عارف را آزار می‌دهد و گاه به اندیشه در آنچه ورای این زندگی هست می‌کشاند: عیان نشد

که چرا آمدم کجا بودم؟ و به این سؤال که خيام را نیز مثل او آزار داده است جوابی که او می دهد جواب یک عارف است. جواب کسی که خودی را حجاب راه وصال می یابد و می کوشد تا با رهایی از این قفس در فضایی آزادتر، فضایی پاکتر، پرواز کند.

در دیر مغان

آیا تا اینجا از کوچه رندان به سلامت گذشته‌ام؟ آنچه می‌دانم این است که آگاهانه در تکاپوی خویش انحراف نجسته‌ام. اما عرفان حافظ نیز در همین کوچه رندان خانه دارد و نمی‌توان بی‌یک لحظه توقف از جلوی آن عبور کرد. این عرفان نه بر تجربه صوفی سرسپرده متکی است نه بر نظامات خانقاه مشایخ. عرفانی نظری است، عرفان اهل علم که شاید از تجربه مکاشفه و شهود شخصی نیز تا حد قابل ملاحظه‌ای بهره یافته باشد. چیزی است از نوع فلسفه اشراقی اما خالی از وسوسه قیل و قال آن. جهان‌بینی حافظ نیز که بر این عرفان تکیه دارد مکتب انسانیت است و اخلاق. اگر مرشد و مربی خود را هم، که نه یک شیخ مدرسه می‌تواند بود نه یک پیر خانقاه، پیر مغان می‌خواند و از حضور او به دیر مغان تعبیر می‌کند از آن روست که نیل به کمال اخلاق و انسانیت را وی در نشئه از خودرهایی می‌جوید که فقط پیر مغان و جام می‌مغانه آن را به وی هدیه می‌کند. معرفت واقعی را هم که «دانشمند» از «علم‌الیقین» آن بهره‌ای ندارد فقط از طریق همین بیخودی و از خودرهایی ممکن می‌شمارد چرا که خودی و خودنگری را هم در سلوک، حجاب می‌یابد و هم در معرفت.

مثل هر عارف دل‌آگاه دیگر عقل فلسفی را با چشم تحقیر و سوءظن می‌نگرد و راز معرفت را در آن سوی راه عقل می‌جوید - در قلمرو قلب که سروکارش با کشف و شهود است نه با تجربه و برهان. درست است که وی از مبنای معرفت خویش به این صراحت صحبت نمی‌کند اما کسی که بر قلب بیش از عقل اطمینان دارد می‌بایست به عقل و معرفت فلسفی با سوءظن

یک عارف نگریسته باشد. اگر از درس اهل مدرسه اظهار ملال می‌کند مخصوصاً از آن روست که معرفت عقلی را در آنچه به قلمرو مسائل مربوط به آغاز و انجام جهان است بیحاصل می‌یابد، و وقتی با نومیدی می‌گوید: «نه حافظ را حضور درس خلوت - نه دانشمند را علم‌الیقینی» پیداست که از آنچه عقل و نظر و مدرسه و دانشمند می‌تواند در باب این گونه مسائل به وی عرضه کند تا چه حد مأیوس است.

سراسر دیوان نشان می‌دهد که نزد وی معرفت واقعی سرچشمه‌اش دل است که یک لطیفه معنوی است و حقیقت انسانیت هم همان است. این همان چیزی است که شاعر از آن تعبیر به جام جم می‌کند که در آن همه چیز چنان که هست جلوه دارد و لطف و صفای آن هر حقیقت را چنان که هست منعکس می‌کند. پویه‌ای بی‌وقفه که حافظ را در جستجوی این جام جم به دیر مغان می‌کشاند در اشارات او به قدری جاندار تصویر شده است که انسان را گه‌گاه به یاد پاره‌ای شوالیه‌های اروپا در قرون وسطی می‌اندازد و داستان جستجوی جام مقدس^۱. کسی که می‌خواهد به دنیای ماوراء حس راه پیدا کند و از آنچه سر غیب نام دارد و زاهد و عارف و صوفی و فیلسوف همه جوایب آنند سر دریاورد باید به این جام جهان‌بین که در آن خطا و فریب راه ندارد و راز هر چیز را چنان که هست باز می‌نماید راه بجوید. اما این چه جام است که عقل و دل شاعر جوایب آن است و تمام سیر و سلوک سالهای عمر خویش را نیز به آن منسوب می‌کند؟ بیشک، چیزی که مثل هر جام می‌وی را به بیخودی می‌رساند و در عین حال از وی وجودی می‌سازد فانی از «خویش» که به بیحدی رسیده باشد و بیقیدی. نه آیا این همان جام است که پادشاه‌زادهٔ عطار هم در الهی‌نامه^۲ آن را از پدر درمی‌خواست و حقیقت آن را عطار از زبان پادشاه قصه نقل و توصیف کرد؟ در واقع این جام جم جز همان «جام جهان‌بین» که جویندهٔ یدل آن را با خود دارد اما از بیگانه‌اش تمنا می‌کند چیزی نیست. چنین گوهری را که جز قلب یک وجود از خودی رسته نیست و در «صدف کون و مکان» نمی‌گنجد از این «گمشدگان لب دریا» که خود بدان راه ندارند که می‌تواند جست؟ انسان نمی‌داند که آنچه را می‌جوید همان است که

دارد و جستجو فقط برای آن است که به او آرامش بخشد و قناعت. نه آیا پرنده آبی هم، در آن نمایشنامه رمزی و تمثیلی معروف مترلینگ، توی خانه است؟ برای یافتن سعادت نباید به دنبالش دوید، باید چشم داشت و آن را در خانه خویش دید. همانطور که آن دو کودک دیدندش در نمایشنامه مترلینگ - پرنده آبی^۳. عبث نیست که حتی جم و کیخسرو هم که جام به آنها منسوب است خودشان سرانجام ملتفت شدند که بقای واقعی در بیخودی است و خودی سدی است در راه مقصود. سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد: در فهم این کلام حافظ آنچه انسان را تا حدی غافلگیر می‌کند نقش دوگانه‌ای است که شاعر برای دل در نظر دارد. بدون شک آنکه طلب می‌کند - طالب - کسی جز دل نیست. اما کدام دل؟ آنجا که طلب هست، آرزو هست، شوق جویایی هست، دل در بند خودی است و هنوز یک روح واقعی و یک جام جهانین که نشان مقام تمکین را در «جهان‌نمایی» خویش دارد نیست، امری است که در حال طلب است، در حال تلوین و تلون است و دگرگونی‌هایی را که لازمه احوال یک ظلم جهول است با خود همراه دارد. اما چیزی که وی آن را طلب می‌کند و در عین حال نشان می‌دهد که هدف وی امری مبتذل و چیزی که مورد نظر هر بیدردی باشد نیست، دل واقعی است: به قول یک عارف مشهور دل دلیلی نه دل گلین^۴. درست است که این نیز چیزی هست که فقط به خود «طالب» تعلق دارد اما در آنچه تعلق به دل دارد چیزی که اهمیت دارد «وجدان» است نه صرف «وجود». چرا که اگر وجدان نباشد وجود خود نامحسوس، نامعلوم، و در حکم امر معدوم باقی می‌ماند. هدف واقعی هم که طالب از جستجوی این دل دلیلی، از این جام جم، دارد همین وجدان است که آن را در زبان اهل مدرسه، عرفان و معرفت می‌خوانند و نیل بدان حاجت به بیخودی و از خودرهایی دارد که عبارت باشد از نفی خودی، نفی خودگرایی. ازین روست که دل به عنوان طالب، مطلوب خود را جام جم اعلام می‌کند که تعلق به خود او دارد. به این جام جم، حافظ اهمیت بسیار می‌دهد و تمام نشئه ادراک خود را از ریشه این جام می‌داند. نزد وی مراقبت قلب، اولین قدم استوار یک رند راستین است - در هر تجربه عرفانی. می‌گوید و تأکید می‌کند که هر کس خدمت این جام جهان -

نما بکند، و به مراقبت و تیمار آن پردازد، همه چیز را روشن می‌بیند و چنانکه هست. برای وی نه هیچ چیز ناشناخته باقی می‌ماند و نه هیچ چیز در پرده - زملک تا ملکوتش حجاب برگیرند، و او نقش همه چیز را در همین آینه جام خواهد دید. باری قلب عارف است که جام جهان‌نماست اما آنچه درین آینه صافی جلوه واقعی دارد عکس معشوق است: یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد^۶. وقتی می‌گوید این همه عکس می و نقش نگارین که نمود، جز یک فروغ رخ ساقی نیست، در حقیقت نشان می‌دهد که برخلاف اهل مدرسه وی می‌کوشد وجود عالم را در وجود خدا ببیند و با ادراک حق، وجود عالم را احساس کند نه آنکه مثل فلسفی وجود خدا را از وجود عالم اثبات نماید. اینجاست که راه او از راه اهل مدرسه جدایی پیدا می‌کند و خواننده در می‌یابد که او برای چه نسبت به عقل فلسفی با سوءظن می‌نگرد. اگر حکیم اهل مدرسه دنیا را می‌بیند و از حدوث و تغییرپذیری آن به وجودی که حادث نیست و تغییر نمی‌پذیرد راه می‌برد، عارف که بجای عقل ضعیف بر دل روشن تکیه دارد، اول نقش آن ذات را که حادث نیست و تغییر نمی‌پذیرد در جام قلب خویش ادراک می‌کند و سپس از وجود این همه عکس می و نقش نگارین که ذوات کاینات را تشکیل می‌دهند، آگاهی می‌یابد. بدین‌گونه راه قلب، نه فقط درست در خلاف جهت راه عقل امتداد می‌یابد بلکه در عین حال مطمئن‌تر هم هست چرا که در آن تکیه بر وجودی است که حدوث و تغییر در آن راه ندارد در حالی که راه عقل بر وجودی تکیه دارد که در واقع اگر نمودی و سایه‌ای نیست باری حدوث و تغییرپذیری که در آن هست آن را به قدر وجود بی‌تغییر و بی‌حدوث لم‌یزل قابل اعتماد نشان نمی‌دهد. ازین روست که عارف نمی‌خواهد حتی از نفی غیر به اثبات حق برسد می‌خواهد از حق شروع کند و از آنجا به ماسوی راه پیدا کند. به علاوه کسی که حق را به وسیله اشیاء می‌شناسد چه معرفتی دارد؟ وقتی غیری در کار نیست دیگر عارف نمی‌تواند آن را وسیله‌ای قرار دهد برای شناخت آن چیز که حقیقت وجود، چیزی جز آن نیست. درست است که در قلمرو آنچه تعلق به ماوراء حس دارد آنچه را فیلسوف با واسطه استدلال بدان علم حاصل می‌کند، عارف بی‌واسطه دلیل کشف و ادراک می‌کند اما علم

وی که آن را معرفت و عرفان می خوانند دیدن است نه دانستن، یقین است نه استدلال. لایزین روست که در نظر عارف جستجوی اهل مدرسه، در حکم پویه آن گنج جویی است که پشت به گنج کرده است و هر چه بیشتر می دود، از مراد دل جدا تر می شود.^۷ فقط عارف است که گنج را اول می بیند و بعد به وجود آنچه در پیرامون آن هست معرفت حاصل می کند. فیلسوف که وجود آنچه را خود وی «واجب» می خواند از وجود آنچه «ممکن» نام دارد درک می کند دیوانه‌ای را می ماند که در بیابان بی انتها و افق باز آن، شمعی به دست گرفته باشد و دنبال خورشید می گردد.^۸ البته فرق است بین این حال و حال آن «بیدلی» که به قول حافظ با آنکه «در همه احوال خدا با او بود، او نمی دیدش و از دور خدا را می کرد» چرا که حال این «بیدل» از آنجهت طرفگی دارد که تا وقتی بیدل - بیخود - هست در همه احوال خدا با اوست، به محض آنکه به خود می آید و دل خود را باز می یابد وجدانی را که در حال بیدلی نسبت به حضور و وجود خدا داشت از دست می دهد و باز خود را دور احساس می کند. این نکته در واقع باز همان تفاوت بین وجدان و وجود است و بیانش نیز کلام آن عارف است که گفت بیست سال هست که من بین یافتن و گم کردن بر می چون خدای را می یابم دلم را گم می کنم^۹ و چون دلم را می یابم خدای را گم می کنم. ازین روست که لازمه انس با حق را عارف عبارت می داند از اینکه بین وی و آنچه جز خداست وحشت پدید آید و غیبت^{۱۰}. حافظ نیز وقتی می گوید: مردم دیده ما جز به رخت ناظر نیست، به همین انس عارفانه نظر دارد و نباید حال او را در وقتی که «از دور خدا را» می کند یا حال آن فلسفی قیاس کرد که به تعبیر عرفا «دوست را در خانه گذاشته» است و آنگاه خود «سر در بیابان امکان» می نهد و گرد عالم می دود و نشان دوست می جوید^{۱۱}. عارف می گوید آنچه محتاج اثبات است وجود غیر است نه وجود حق و عقل سرگشته از سیر در اشیاء چه چیزی را می خواهد کشف کند یا اثبات؟ از اینکه خود او در آینه جام نقش معشوق را می بیند و همه چیز و هرگونه نقش دیگر را از آن آینه تماشا می کند پیدا است که در معرفت از تأثیر محیی الدین بن عربی و فخرالدین عراقی خالی نیست و بی آنکه تسلیم طرز

زندگی اهل خانقاه و نظامات آنها باشد با ذوق آنها که تجربه عرفانی است آشنایی دارد. به حقیقت آشنایی با این اندیشه‌ها را حافظ بیشتر مدیون کتاب است نه مدیون خانقاه. و مکرر با صراحت خاطر نشان می‌کند که در خانقاه شیخ و مجلس صوفی جز دام فریب چیزی نیست. نسبت به صوفی و شیخ خانقاه حافظ آن اندازه سوءظن نشان می‌دهد که هر نوع شبهه‌ای را که در باب انتساب او به اهل خانقاه و سلسله در خاطر می‌گذرد دفع و نفی می‌کند. برای او شیخ و صوفی هم مثل حکیم فلسفی است؛ سرگشته و آکنده از دعوی و غرور، «لقمه شبهه» را با ذوق و رغبت یک «حیوان خوش علف» می‌بلعد و در عین حال یک بند از زهد و طامات حرف می‌زند و از معرفت و وصال حق. اما حافظ که پویه خویش را از کوچه رندان آغاز می‌کند کسی نیست که به این طامات اهل دعوی سرفرود بیاورد. با ظرافتی رندانه مجلس شیخ و واعظ را که جوش عوام و زنان، آن گونه که ابن بطوطه در همان ایام نقل می‌کند، از آن دکانی پررونق ساخته بود، مسخره می‌کند و مرغ زیرک را هم از پریدن به در خانقاه برحذر می‌یابد. که نهاده است به هر مجلس و عظمی دامی ۱۲. خود او در واقع نه به صومعه زاهد پای‌بندی دارد نه به خانقاه صوفی. در این هر دو جا آنچه او می‌بیند دعوی اهل طامات است و لاف اهل کرامات. اما او تفاوت خود را با این اهل زهد و ریاضت خوب درک می‌کند: نه زاهد است که طمع به بهشت داشته باشد و بیم از دوزخ، و نه صوفی که تسلیم پیر و مرشد باشد و سرسپرده خانقاه. آنچه برای او اهمیت دارد نیل به معرفت است. از طریق بیخودی و از خودرهایی. زاهد شهر که مهر ملک و شهنه گزید، نه خودش در نزد وی اهمیت دارد نه «حدیث»‌های «هول» انگیزش که گویی کنایتی است که از روزگار هجران گنت. از این رو به خاطر «خرابات»، «مجلس و عظم» را که «دراز است» ترک می‌کند و به واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می‌کند، چنان نیشخند می‌زند که انسان به یاد جوابی می‌افتد که یک رباعی خیامی در زبان آن زن می‌گذارد در پاسخ اعتراض یک شیخ ۱۳. حافظ هم لاقیل در سلوک معنوی خویش و بی‌آنکه سلوک ظاهری وی نیز از روی ضرورت در همین جهت امتداد بیابد به مسجد و صومعه که جای ریاکاری و خودگرایی است پشت می‌کند و روی

به خرابات می آورد - به جایی که انسان می تواند قید نام و ننگ ربایی را بزند و عقل را که چیزی جز مصلحت بینی مسکینانه حاصل ندارد به مرخصی روانه کند. اما جان عارف که خراباتش منزلگاه از خودرهایی است، حتی در خرابات نیز گوشش به سروش غیب است. برای این سروش غیبی تمام دنیای حس، خرابات است چرا که انسان در دنیای حس از جوهر روحانی خویش نیز رهایی می یابد. باید همواره توجه داشت که در کلام حافظ خرابات گه گاه تفسیری دوپهلوی دارد، از آنکه سکر نیز مثل خرابات همیشه همه کس را از یک «خودی» بدفرجام به یک «بیخودی» خجسته نمی برد بسا که سکر و خرابات انسان را از خودی خجسته، از وجدان فرخنده ای که به جوهر الهی خویش آگهی دارد، به بیخودی بدفرجام، و به انقطاع از جوهر الهی خویش بکشاند. ازین روست که وقتی حافظ از دنیای حسی، دنیای مادی و جسمانی نیز تعبیر به خرابات می کند مرادش منزلگاه آن گونه سکر جسمانی است که استغراق در آن انسان را از معرفت محجوب می دارد و دنیا را برای وی تبدیل می کند به جایی که انسان به خاطر لذتهای گذران آن از لذتهای جاودانه بازمی ماند^{۱۴}. شک نیست که سروش غیبی، در همین خرابات جهان جسمانی است که جان عارف را «از کنگره عرش» «صفیر» می زند و او را به خاطر رشته ای که پایش را به این تعلقات مادی بسته است تلامت می کند و دایم در گوش این «طایر قدسی» زمزمه می کند که: نشیمن تو نه این کنج محنت آباد است. در دنیایی که غربت خانه روح است شاعر خود را غریب و مهجور حس می کند و روح او مثل یک طایر قدسی، «درین دامگه حادثه» گرفتاری خویش را احساس می کند. اینجا مثل طایر ابن سینا آب و دانه ای را که درین دامگه هست مانع عمده بی می یابد برای بازگشت خویش. مسأله ای که در سلوک معنوی نیز مثل سلوک جسمانی و مادی برای شاعر پیش می آید و بحقیقت نتیجه ای که رند در بن بست با آن مواجه بوده است این است که آیا آنچه وی را درین دامگه حادثه به دام تعلقات ماده پای بند کرده است، یک قضای آسمانی نیست؟ گه گاه می اندیشد که این گرفتاری چون با قبول امانت و میثاق الت ارتباط دارد، امری است اجتناب ناپذیر که مثل «مهر سیه چشمان» - قضای آسمان است این

و دیگرگون نخواهد شد. با این همه غالباً توجه دارد که آنچه وی را می‌تواند از این دامگه حادثه رهایی بخشد عبارت است از یک صفیر آسمانی - یک مژده غیبی که او را به دنیای ماورای حس دعوت کند. در واقع این مرغ بهشتی که روح علوی اوست و در دام تعلقات جهان حسی به آب و دانه مشغول شده است همان کبوتر بلند پرواز است که ابن سینا در قصیده عینیۀ خویش با بیان رمزی سرگذشت روح را در داستان وی بیان می‌کند ۱۵ و وی نیز مثل آن مرغ آسمانی چنان به هوای این «خراب‌آباد» جهان خوگر شده است که همه چیز آسمان را از یاد برده است، همه چیز و حتی - سایه طوبی و دلجویی حور و لب حوض. اما آنچه این مرغ بهشتی را باز به گلشن قدس می‌خواند دیگر سایه طوبی و لب حوض که مطلوب زاهد سوداگریشه است ۱۶ نیست، مرغ عارف مسلک این همه را از یاد برده است و اندیشه آنها نیز وی را به گلشن قدس جلب نمی‌کند، چیزی که وی را بدان می‌خواند شوق وصال است که او را از تعلقات ماده می‌رهاند و از کثرات غفلت‌انگیز عالم حس به عالم وحدت می‌خواند و دنیای ماوراء حس.

با این همه رنگ عرفان که در جهان بینی شاعر هست آیا حافظ خودش هرگز به یک تجربه عرفانی، و به آنچه صوفیه و عرفا حال و مقام و وجد و جذبه می‌خوانند دست نیافت؟ با آنکه هیچ برگه‌ای حاکی از انتساب او با مشایخ خانقاه و اهل خرقه و سلسله در دست نیست و حتی نسبت به مشایخ عصر هم کلامش غالباً از طعنی خالی نیست، بعید به نظر می‌رسد که بتوان کسی را که آشکارا از مکاشفات خویش دم می‌زند و از تجلی ذات و صفات یاد می‌کند از دستیابی به این لحظه‌های درخشان عرفانی بی بهره شمرد. درست است که او با شیخ و خانقاه ظاهراً قطع ارتباط کرد اما در طی خلوت‌های طولانی که گاه صحت او را نیز در اواخر عمر برای دوستانش ملال‌انگیز می‌کرد مراقبت باطن و توجه به احوال قلب می‌بایست راه مکاشفه و شهود عرفانی را برای وی گشوده باشد. خود او از یک ماجرای روحانی خویش یاد می‌کند که در طی آن گویی وی را «بیخود از شعشعۀ پرتو ذات» کرده باشند و «باده از جام تجلی صفات» داده باشند. این بیشک همان تجربه عرفانی است که صوفیه از آن

تعبیر به «تجلی» می‌کنند - تجلی ذات و تجلی صفات ۱۷. لحن حافظ نیز در وصف بیان این احوال به قدری صادقانه است که در صحت آن جای شک نمی‌ماند. اما تجلی که جلوه انوار غیبی را بر قلب عارف می‌ریزد در چه‌ای است که وی را گه‌گاه به مکاشفه و شهود می‌برد، تمام حجابها را از پیش چشم وی یکسو می‌زند، و به وی فرصت می‌دهد تا ظهور اعیان و حتی میلاد آدم را نیز در حالتی روحانی، درخشان و توصیف‌ناپذیر مشاهده کند. مکاشفه حافظ در باب میلاد آدم که بحث در آن جای دیگر می‌خواهد نشانه دیگر از این تجربه‌های عرفانی اوست که اگر در نیل به آنها ورای مطالعه در آثار عرفا و تمرین خلوت و انزوا از ارشاد شیخی هم بهره یافته باشد بیشک آن شیخ را در بین نام‌آوران «مشایخ شهر» نباید جست، چرا که حافظ در وجود هیچ یک از آنها «نشان مرد خدا» را نمی‌دیده است. ادراک این تجارب و احوال بی‌طی منزلها و مخصوصاً بی‌نظارت شیخ البته غیرممکن نیست و عرفای قدیم امثال بایزید و شبلی و ابوسعید هم برخلاف روایات نوساخته که بعدها در احوالشان نقل کرده‌اند اهل سلسله و خانقاه نبوده‌اند. طرفه آن است که صوفیه حافظ را صوفی می‌خوانند و او نیز در عین آنکه غالباً از صوفیه با لحن سوءظن و انکار یاد می‌کند گه‌گاه با رندی و شوخ‌طبعی خود را همچون یک صوفی نشان می‌دهد و همین نکته سبب شده است که در باب تصوف او و حتی در باب تجارب عرفانی شخصی او جای بحث و اختلاف پیش نیاید. حقیقت آن است که وقتی حافظ از طریقت و روندگان طریقت سخن می‌گوید سخنش به طور بارزی با اخلاص توأم است اما پیداست که دکانداربهای مشایخ و ریاکاریهای صوفیان شهر، وی را از اینکه با این روندگان طریقت همسفر شود باز می‌دارد و اینجا نیز او را وامی‌دارد که وضع و حالت روشنفکر مبارزی را بگیرد که با هیچ یک از احزاب وقت هماهنگی ندارد، و مثل هر تکر و مستقلى با خود تکرار کند و زمزمه: جریده رو که گذرگاه عافیت تنگ است. کسی که برای پرهیز از هر آلايش در کوچه رندان خانه می‌گیرد، و عمداً مثل یک ملامتی کهنه کار قرنهای گذشته از «کوی نیکنامی» حتی گذر هم نمی‌کند، در یک روزگار آلوده که شیخ و صوفی و واعظ و زاهد جز با محتسب و شحنه سروکار

ندارند اگر به راه طریقت هم می رود باز تنهاست. آیا از چنین رندی که سر به دنی و عقبی فرو نمی آورد این اندازه تکروی بعید است؟ البته نه، و با تمایلات ملامتی هم که در او هست و در عین حال آن مایه نیست که او را یک بازمانده طریق ملامت توان شمرد، نیز مناقات ندارد.

طریقت در نزد او ظاهراً همان است که صاحب‌دلان اهل مدرسه از این معنی می فهمیده‌اند - یعنی سیرت خاص سالکان راه حق که طی منازل دربر دارد و سیر در مقامات ۱۸. این طریقت خانقاه‌گریز که هدف آن نیل به حقیقت و اجتناب از تظاهر است نزد پاره‌ای از جویندگان راه آن اندازه هم که صوفیه اهل سلسله می گفته‌اند حاجت به نظامات «جمع خانه» و خانقاه ندارد چرا که حتی در بین مشایخ معروف کانی هم بوده‌اند که با هیچ یک از پیران عصر ارتباطی از نوع سرسپردگی نداشته‌اند و خویشان را غالباً اوسی می خوانده‌اند. درست است که بعدها از این گونه تکران هم سلسله‌ای ساخته‌اند ۱۹ اما کانی که در تاریخ صوفیه به نام اوسی خوانده شده‌اند هرگز رسم و راه واحدی را تعلیم و تلقین نکرده‌اند و شباهت آنها فقط در این نکته بوده است که خود شیخ و پیر بلاواسطه‌ای نداشته‌اند ولیکن دستگاه ارشاد چیده‌اند. طریقت حافظ، البته راه اوسی هم نیست چرا که وی اگر خود بدون ارشاد یک پیر بلاواسطه به تجربه عرفانی دست یافته است در صدد ارشاد و دستگیری برنیامده است و اهل خانقاه و سلسله را هم هیچ وقت به چشم قبول نمی نگریسته است. در نظر او، درست است که سالک بیخبر نبود ز راه و رسم منزلها، اما اگر عرفان عبارت باشد از رابطه بلاواسطه‌ای که بین عارف و خدا هست، آنکه می خواهد رسم و راه منزلها را به دیگران یاد دهد خود حجایی است بین سالک و آنچه هدف و مطلوب واقعی اوست. ازین روست که روندگان طریقت ره بلا سپرند، و برای پیروی از رسم و راه خاص نمی‌توانند خود را در چاه شهرت و قبول عام بیندازند و از راه بمانند. ریاضت و چله‌نشینی در جمع خانه قطع نظر از اینکه پیروی از رسم و راه است که با طرز تفکر آزادمنشانه حافظ نمی‌سازد حاصل عمده‌ای که برای هر سالک راه دارد القاء خودنگری و خویشان‌بینی است که از شهرت و قبول عام و از تصور اشتباه آمیز قرب و وصول

دست می دهد و این چیزی است که حافظ از آن وحشت دارد و نفرت. از همین جاست که عرفان تکررانه او بی آنکه به سلسله ای خاص به نام اهل ملامت منسوب باشد رنگ ملامت دارد و در کوچه رندان خانه می گیرد. در عزلت و انزوای این کوچه رندان نیز آنچه برای وی اهمیت دارد عبارت است از تمرین بیخودی، از خودرهایبی. فقط در لحظه های کمیاب این از خودرهایی است که او آرامش و صفای حیات عارف را تجربه می کند و این را آشکارا و به هر بیان که ممکن هست می گوید. چون هم زهد ربایی را مانع از نیل به مقام از خودرهایی می یابد و هم اندیشه بهشت و دوزخ زاهد را عایقی در طریق یکسو نگریستن و جز به خدا نیندیشیدن می بیند. بسا که در یک لحظه عصیان و کشمکش روحی به خیامی شورشگر تبدیل می شود و تمام این بهشت و دوزخ زاهد را همچون متاع حقیری که فقط وسواس تاجرانه یک زاهد سوداگر طبع آن را به حساب می گیرد طرد و نفی می کند و البته چنین خاطری که بهشت و دوزخ را به حساب نمی گیرد پیدا است که سر به صومعه و خانقاه فرود نمی آورد و بدین گونه شورشگری و بدگمانی نسبت به زهد ربایی است که مخصوصاً او را از ورود به خانقاه و تسلیم به سلسله باز می دارد و با آنکه شاید پشمینه صوفی را گه گاه - نه همیشه - همچون نشانه اعتراضی بر شیوه زندگی خواجگان و اهل مدرسه می پوشد، از ورود به جرگه آنها خودداری می کند. وجه عبوس و حال غرور اینان را که گویی پیش خود می پندارند تمام قلمرو خدا فقط به آنها تعلق دارد به باد ریشخند می گیرد، اعتماد آنها را بر عمل بی ثبات و درخور تردید و تزلزل می یابد و طامات و کراماتشان را بی آنکه انکار کند از چیزی مثل فیض روح القدس ناشی می شمرد که اختصاص به هیچ کس ندارد و اگر به دیگران، به راندگان و گنهکاران هم نازل شود - دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد. سوءظنی هم که نسبت به شیخ و صوفی نشان می دهد تا حدی ناشی از ورطه عمیقی است که بین حرف و عمل آنها هست از آنکه غالب این مدعیان کشف و کرامات جز خورندگان اوقاف و جز فریبندگان اعتماد عوام چیزی نیستند. «صوفی شهر» که مثل یک حیوان خوش علف لقمه شبیه می خورد اگر در احوال خود به دیده تحقیق بنگرد از این نام صوفی و زاهد که از شنیدنش

غرق لذت می شود خجالت می کشد. فقیه مدرسه هم که مال اوقاف را مثل مال یتیمان با اشتهای تمام می خورد اگر یک لحظه وجدان خود را قاضی کند تصدیق خواهد کرد - که می حرام ولی به زمال اوقاف است. آنچه حافظ را در قبول ارزش عقل و در پیروی از رسم طریقت مخصوصاً به شک می اندازد توجه به این نکته است که تمام این داعیه داران شهر، تمام این عقلهای حقیر و سودجوی، و رای مصلحت خویش چیزی نمی بینند اما چنان با جزم و یقین از حقیقت صحبت می کنند که گویی در همین دم از عرش فرود آمده اند و یک لحظه بیش نیست که با شاهد حقیقت دست در آغوش بوده اند. کدام رندی هست که این همه دعوی را مشاهده کند و تمام این داعیه داران را با مذهبها و ملتهاشان عذر نهد و حرف همه شان را افسانه نخواند و حتی آنچه را حکیم می جوید، مثل آنچه صوفی و فقیه از آن دم می زنند، «معمایی» نبیند که تحقیقش فسون است و فسانه. خاطری چنین شورشگر، بی آرام، و آلوده به شک و حیرت که بدین گونه از همه چیز سر می خورد البته جز عشق پناهگاهی ندارد. جز عشق که نه چون و چرا در آن راه دارد و نه شک و حیرت و فقط ارادت واقعی می خواهد و تسلیم محض. از اینجاست که بن بست عقل سرانجام رند را به کوچۀ عشق می کشاند و آنچه را به قلمرو غیب و ایمان تعلق دارد و عقل و حکمت حتی با اتکاء بر احتجاجات اهل کلام در برخورد با آن جز شک و حیرت حاصلی ندارد با تسلیم و قبولی که ناشی از عشق است و در آن نه چون و چرا ای اهل مدرسه می گنجد نه زرق و ریای اهل خانقاه راه دارد برای وی قابل تصور بلکه قابل تصدیق می کند. بدین گونه، اندیشه ای که از زهد اهل خانقاه و حکمت اهل مدرسه جز ملالت «حاصل اوقات» نمی یابد سرانجام از کوچۀ رندان به دیر مغان وارد می شود و آن آرامش و صفا را که در مدرسه و خانقاه گم کرده بود در دیر مغان می یابد - و در نسخه عشق. در این صورت اگر در سلوک ظاهری نیز مثل سلوک باطنی، برخلاف آنچه واعظ و زاهد تعلیم می کنند به عشق روی آورده باشد جای تعجب نیست چرا که نزد او عشق آن معجون الهی است که انسان را از بیماری خودپرستی شفا می دهد و از سلوک ظاهری وی می تواند پلی بسازد برای سلوک باطنی که نیل به هدف واقعی انانیت بی آن ممکن نیست.

اگر وی نشان مرد خدا را هم عاشقی می‌یابد از آن روست که وقتی دل با عشق آشنایی پیدا نکرده باشد، از «خودی» و «خودپرستی» جدا نشده است و وقتی «مشایخ شهر» در بند خودبینی مانده‌اند نباید تعجب کرد که شاعر در آنها نشان مرد خدا را نبیند و علاقه‌ای به آنها نشان ندهد. این تلقی حافظ از مشایخ رنگ خاصی به تفکر و سلوک عرفانی او می‌دهد چرا که نزد وی آن حالت تعظیم و تقدیس مشایخ که از ویژگیهای تفکر صوفیه است جای خود را به نوعی بی‌تفاوتی رندانه می‌دهد که می‌تواند پیر مغان و پیر خرابات را هم - در همان معنی عادی که دارد - در ردیف پیر خانقاه و شیخ سلسله بنشانند با این طرز تفکر شاعر هم عجب نیست که وی در هر فرصت که دست دهد و در هر زمینه که سخن در میان آید زرق و تزویر شیخ واعظ را برملا کند و زهد و طامات پیر صوفی را تحقیر کند و حتی به آنها که خویشان را کامل و واصل می‌شمارند خاطر نشان کند که توفیق آنها جز از لطف اله نیست و حتی قابلیت و استعداد خاصی هم اگر دارند باز مرهون فیض ازلی است، و فیض روح القدس از باز مدد فرماید، دیگران هم می‌توانند به مقام آنها و مقام برتر از آنها نیز برسند. در این مسأله «قابلیت» هم که فیض روح القدس در اینجا و فیض روح قدسی در جای دیگر دیوان شاعر اشاره بدان است فکر شاعر ظاهراً متوجه به بیان این نکته است که فیض حق و رای آنچه به واسطه اسباب حاصل می‌شود و خلق و ابداع نام دارد بی‌واسطه اسباب هم حاصل می‌شود و این گونه فیض است که آن را بر حسب آنکه پذیرای تعدد هست یا نیست فیض مقدس و فیض اقدس خوانند. درست است که شاعر از این انواع فیض که منسوب به تعلیم محیی الدین است سخن نمی‌گوید اما اشارت به فیض و روح القدس و روح قدسی توجه او را به مسأله قابلیت و ارتباط آن با فیض نشان می‌دهد و وقتی خاطر نشان می‌کند که «گوهر پاک بیاید که شود قابل فیض» در واقع قابلیت را ناشی از «قبول» ازلی می‌بیند و بدین‌گونه در توجیه فیض نیز قابلیت شیخ و زاهد را نه مرهون خود آنها بلکه مرهون لطف و قبول حق می‌یابد و عجب و پندار آنها را در باب قابلیت خویش گستاخی می‌بیند و درخور سرزنش. در واقع آنچه می‌حا را هم به مقام «روح» و «کلمه» - که در قرآن راجع به او آمده است - می‌رساند جز

همین فیض روح القدس نیست که «قابلیت» نیز خود از همین فیض افاضه می‌شود. بنابراین زاهد و عارف هم نباید به دستاویز قابلیت خویش بر دیگران کبر و ناز بفروشند چرا که قابلیت را هم همین فیض روح القدس به وجود می‌آورد و ممکن هست که در دیگران هم آن را به وجود آورد^{۲۰}. در این صورت دیگر که می‌تواند ادعا کند که یک پیر خرابات از یک پیر خانقاه کمتر است و قابلیت او را ندارد؟

در خلوت انزوای کوچه‌رندان که حافظ، هم شیخ خانقاه را از حساب خویش خارج می‌کند هم فقیه مدرسه را بیرون از دایره می‌یابد البته نه بر معرفتی که از دفتر و کتاب و حرف حاصل می‌آید می‌تواند تکیه کند نه بر طامات و شطحیات صوفیه که در بین مشایخ آنها نشان مرد خدا را نمی‌بیند. ناچار روی به قلب می‌آورد و به آن‌گونه «تفکر» که عبارت باشد از «رفتن از باطل سوی حق». این سیر نفسانی که وی را از کثرت به وحدت و از خودی به بیخودی می‌کشاند به حقیقت عبارت است از مراقبت قلب که جام جم و جام جهان‌نماست و نزد حافظ سرچشمه هر معرفت راستین هم در آنجاست. علمی که از قیل و قال حاصل می‌شود لاجرم حاصلش جز شک و حیرت نیست و آنجا که رند در بن‌بست می‌افتد در واقع همین حلقه قیل و قال اهل مدرسه است. آنچه نیز وی را - دور از دعویهای پوچ و ریآمیز مشایخ شهر - از این بن‌بست بیرون می‌کشد روشنی قلب است و تصفیه آن. تمام دشواریهایی که فکر حکما را نگران می‌دارد وقتی بر قلب - این جام جهان‌بین عارف - عرضه می‌شود حل و کشف می‌شود. درست است که این حل و کشف «عقل فضول» را که بیهوده می‌کوشد به پشت پرده اسرار راه یابد قانع نمی‌کند، اما لایحاله به کسی که وجود غیب و وجود اسراری را که پشت پرده هست انکار ندارد می‌تواند آرامش بخشد و سکون.

از میکده بیرون

مرگ بیهنگام شاه شجاع شهر رندان را در میان نفاق و اختلاف فرزندان امیر مبارز گرفتار هرج و مرج کرد. پسرش زین العابدین، که جای وی را گرفت، جوانی بی تجربه و خیره سر بود، که خیلی زود حتی رسم و راه پدر را فراموش کرد. در دوران پدر، که یکچند حکومت اصفهان داشت، چون در اداره آن ولایت کفایتی نشان نداد، پدرش وی را عزل کرد و حتی حبس. زین العابدین این کار پدر را از تحریک اطرافیان او می دید و از این رو دیگر نه به یاران پدر اعتمادی داشت نه به وصیتهای او. هم درباره سلطان احمد، که پدر وی کرمان را به او واگذشته بود، بهانه جویی کرد، هم در مورد بایزید، که نیز به حکم وصیت شاه شجاع می بایست به اصفهان برود. این هر دو تن عموهای وی بودند و برادرزاده نسبت به آنها رشک می ورزید و بدگمانی. نسبت به عموزادگانش - یحیی و منصور - هم اندیشه ناک و بی اعتماد بود. بعلاوه، در حق درباریان پدر نیز ظاهراً چندان علاقه ای نداشت. خواجه تورانشاه، وزیر پدرش را، یکچند در وزارت نگه داشت اما از عمر این وزیر دیرینه روز چیزی نمانده بود.

حافظ که در این هنگام پیری بود - تقریباً هفتاد ساله - از مرگ وزیر پیر تأثر بسیار یافت. مرثیه ای که در مرگ او ساخت از علاقه قلبی وی نسبت به این حامی پیر حکایت داشت. تا وقتی خواجه تورانشاه زنده بود، حافظ با زین العابدین ظاهراً علاقه داشت، و بعد از وی طولی نکشید که از او رنجش یافت و نومیدی. آیا شاهزاده در مرگ وزیر دستی داشت؟ هیچکس نمی داند.

اما دوستی دیرینه تورانشاه و حافظ آن اندازه بود که مرگ و سقوط وی می توانست شاعر پیر حساس را نسبت به آن کس که مسبب آن بود به خشم آورد و به دشمنی. در هر حال خیلی زود، ارتباط و علاقه شاعر پیر با این شاهزاده جوان بهم خورد. شاید نصیحت گویی پیرانه اش برای فرمانروای جوان خوشایند نبود. در آغاز کار که یکچند بین شاه یحیی و زین العابدین کدورت پیش آمد و به صلح منتهی شد، شاعر، که در آن ایام مثل تمام خواجگان فارس، از این صلح خوشحال بود، در طی غزلی که ساخت با بیانی صوفیانه به شاهزاده نصیحت کرد که «ای نور دیده صلح به از جنگ و داوری». اما گوش خودکامه مغرور، که آلت اغراض فتنه جویان می نمود، بر هر اشارتی که بوی خیر و مصلحت می داد بسته بود. نه مگر در حالی که پدرش در مقابل تیمور دم از طاعت و تسلیم می زد و پسر را به آن جهانجوی قهار می سپرد، این مغرور سبکسر از بدبختی خویش نسبت به آن بلیه خوف انگیز بی اعتنایی کرد و تحقیر؟ حتی فرستاده او را نگه داشت و جوابی به او نداد تا خشم وی مثل شعله دوزخ متوجه شیراز گشت. استبداد عاری از تدبیر زین العابدین نتیجه اش به فتنه جویان شهر رسید و منتهی شد به افزونی هرج و مرج، چیزی که حافظ اکنون در این روزگار پیری دیگر نمی توانست آن را تحمل کند و ظاهراً اعصاب پیر و خسته او آرامشی را می جست که شاید یک تیمور یا یک سلطان احمد ایلکانی بیشتر می توانستند باخشونت و قساوت خویش آن را بر شهر رندان تحمیل کنند تا یک زین العابدین بی تجربه و مغرور. در هر حال سبکسریها و کژتاییهای این شاهزاده مستبد، در این روزها حافظ را، که سالها با پدر وی شاه شجاع دوستی داشت، در صف مخالفان او در آورد. درست است که شاعر پیر اهل توطئه و مبارزه نبود، اما چنان از این شاهزاده مغرور سرخورده بود، که این روزها با وجود خبرهایی که از قصابیها و کله منارهای تیمور می رسید باز وی خود را راضی می کرد تا «خاطر بدان ترک سمرقندی» دهد، کز نیمش بوی جوی مولیان آید همی! ۲ در این نومیدیها و پریشانیها، شاعر پیر، که در جوانی چندان علاقه ای به سفر نشان نداده بود، اکنون از دلتنگی و پریشانی راه بغداد می پرسید و

راه تبریز. حتی یک لحظه چشم امید به سلطان احمد دوخت - سلطان احمد جلایر. این بازمانده سلطان اویس یک جلاد واقعی بود - یک تیمور دیگر. با اینهمه، حافظ پیر، که در این روزهای پایان عمر از هرج و مرج شهر رندان بستوه آمده بود، اکنون مثل بیشتر خواجهگان فارس یک حکومت سفاک و بیرحم را می‌جست که شاید صلح و آرامش را به مردم بازگرداند و کارها را قرار می‌دهد. برای رهایی از هرج و مرج یک خودکامۀ نالایق، گاه در سلطان احمد جلایر امید می‌بست و گاه در تیمور لنگ. برای سلطان احمد مشتاقانه غزل می‌سرود و نسبت به تیمور اظهار اشتیاق می‌کرد. پیرمرد در نومیدیهای خویش دیگر حالت کسی را داشت که آرزو می‌کرد یک بلای آسمانی، هم او را از دست زندگی برهاند هم یک خلق را. وقتی زین العابدین، که از بیم تیمور شیراز را فرو گذاشت، در شوشتر بوسیله پسرعم خود، شاه‌منصور، به قلعه سلاسل افتاد با آنکه بلای تیمور بر دروازه شیراز بود، شاعر از اظهار خرسندی خودداری نداشت.^۳

سه سالی بعد از مرگ شاه‌شجاع، وقتی تیمور برای تنبیه زین العابدین به شیراز می‌آمد، حافظ آخرین سالهای عمر را می‌گذرانید. جهانجوی تاتار آل مظفر را بجز زین العابدین، که اکنون در قلعه سلاسل بود - تقریباً بجملة منقاد خویش یافت (۷۸۹). در این سفر جنگی تیمور دو ماه در شیراز ماند و حافظ پیر، که خود در لحظه‌های نومیدی به این بلای سمرقندی اظهار علاقه می‌کرد، هنوز در حیات بود. در اینصورت بعید نیست که بین آنها ملاقاتی روی داده باشد. نه مگر جهانجوی قهار به هر جا می‌رفت، با وجود تندخویی و نادانی، با مشایخ و علما و اهل ذوق و هنر غالباً با محبت برخورد می‌کرد و بی‌تکلف و حشمت؟ سالها پیش از این، غارت و کشتاری که ترکان سمرقندی - لشکریان تیمور - در خوارزم کردند، شاعر شیراز را سخت متأثر کرده بود و بدان مناسبت، طی یک غزل طعنه‌ای به ترکان زده بود و به بیوفاییهای ایشان. در اینصورت اگر گفته عبدالرزاق سمرقندی - یک مورخ عصر - درست باشد می‌بایست وقتی فاتح لنگ به شیراز آمده باشد شاعر آن طعنه را از غزل خویش بیرون کرده باشد.^۴ آیا یک مصلحت وقت حافظ را نسبت به این غارتگر جانها

خاضع می‌کرد؟ از فرسنگها فاصله بر ویرانی و غارت خوارزم اشک می‌ریخت؛ اما در اصفهان، که با موطن وی فاصله‌ای چندان نداشت، از کله منارهای این وحشی چیزی نمی‌توانست بگوید. در هر حال این «نیم‌تنی» ناتوان که ملک سلیمان را گرفته بود و با آنکه خودپایی نداشت می‌خواست خنگ فلک را هم زیر ران درآورد، وقتی به شیراز رسید، حافظ پیر را در مقابل خود خاضع و ترسان یافت. شاعر فرتوت که با وجود فقر خویش ظاهراً در آغاز سلطنت زین‌العابدین، چنان مفتون این «ترک شیرازی» بود که می‌خواست «سمرقند و بخارا را» نیز «به خال هندوی» وی سودا کند، اکنون در شیراز خود را با مالک واقعی سمرقند و بخارا مواجه می‌یافت که برای تنبیه ترک شیرازی آمده بود و البته حق داشت از شاعر پیر بی‌بند و بار بخاطر این ریخت و پاش‌های بیجا بازخواست کند. تیمور در شیراز هم - مثل اصفهان و چنانکه در بیشتر جاها رسم وی بود - از اهل شهر مبلغی خواسته بود تا به عنوان پایمزد و در واقع در جای خون نریخته خویش به وی بپردازند. کلوها و بزرگان شهر نیز آن را بین خواجهگان محله‌ها - که گمان می‌رفت استطاعت پرداخت اینگونه عوارض را دارند - سرشکن کرده بودند. در این روزها، شاعر پیر، که محبت و حمایت شاه‌شجاع و تورانشاه را از دست داده بود و زین‌العابدین هم او را از نظر افکنده بود، ظاهراً از حیث معیشت در مضیقه بود. با اینهمه از آنچه اهل محله وی می‌بایست به فاتح لنگ بپردازند مبلغی نیز به نام او حواله رفته بود. می‌گویند کسی را هم گماشته بودند تا از شاعر این مبلغ را وصول کند. حافظ، که از عهده پرداخت این مال بر نمی‌آمد، به ترک سمرقندی پناه برد. می‌گویند تیمور وقتی اظهار افلاس وی را شنید، با اشاره به یک شعر معروف او گفت: کسی که می‌تواند سمرقند و بخارا را به خال هندویی ببخشد مفلس نباشد. خواجه جواب‌رندانه‌اش را حاضر داشت. قبای ژنده‌وتن نیم‌عریان‌ش را نشان داد و گفت از این بخشندگی‌هاست که بدین روز افتاده‌ام. با ظرافتهایی که گاه در پایان غزل‌های شاعر هست این شوخی رندانه را می‌توان واقعاً از حافظ شمرد. داستان را هم نویسندگان عصر تیموری نوشته‌اند - با اختلاف در بعضی جزئیات ۶. در هر حال نکته عمده‌ای که از آن بدست می‌آید بیچیزی و تهیدستی

حافظ است در سالهای پایان عمر. از این روایت پیداست که حافظ را، در پایان عمر، راویان این قصه با این وضع دیده‌اند: بیچیز و زنده‌پوش و «یک قبا»^۷. شاید در سالهای پیش، که هنوز شاه‌شجاع، تورانشاه و بزرگان شهر در حق وی محبت و عنایت داشتند - می‌توانست طره و دستار مولوی^۸ داشته باشد؛ اما در این سالهای محزون و تیرهٔ پیری، فقر نیز به سراغ وی آمده بود. در چنین فقر و درماندگی، طبیعی بود که سایهٔ اندوه حتی صحبت این رند پیر را حزن‌انگیز کند و یأس آمیز. درست است که طبع ملول و مردم‌گریز او تازگی نداشت، اما در این سالهای پیری ظاهراً افزونی یافته بود. جامی، که تقریباً یک ربع قرن بعد از او در خراسان دنیا آمد، از قول کسانی که صحبت او را درک کرده بودند نقل می‌کند که شعر حافظ به از صحبت او بوده است^۹. کسانی که صحبت حافظ را ملال‌انگیز یافته‌اند، می‌بایست پایان عمر وی را دریافته باشند - دورهٔ رمیدگیها و نومیدیهایش را. در صورتی که دولت‌شاه - یک تن از معاصران جامی - می‌گوید که با وجود فضیلت و کمال با جوانان... اختلاط می‌کرد و با همه کس خوش می‌برآمد^{۱۰}. به نظر می‌آید که این مردم‌آمیزی و مهرجویی که دولت‌شاه از حافظ نقل می‌کند، مربوط باشد به دورهٔ جوانیهای او - دورهٔ رندیها و شادخوارها. درست است که در این سالها هنوز گه‌گاه و سوسهٔ عشق را که در سالهای جوانی در وجود او از یک حافظ قرآن یک رند جهانسوز ساخته بود حس می‌کرد اما با تمام جاذبه‌ای که زندگی در یک شهر پرکرشمه مثل شیراز می‌توانست برای یک شاعر سالخورده عرضه کند، باز می‌اندیشید که «تا دورهٔ پیری به چه آیین» برود و آیا «پیرانه‌سر» به خاطر «تنگ و نام» هم که باشد هنری از خود نشان دهد یا طوری رفتار کند که برای «خلعت شیب چو تشریف شباب آلوده» نشود^{۱۱}. در هر حال سالهای پایان عمر او لامحاله در نومیدی می‌گذشت و مردم‌گریزی. جامع دیوانش، که در هر حال دوستی بوده است از معتقدان و مصاحبان او، در مقدمه‌ای که بر دیوان وی نوشته است می‌گوید^{۱۲} که هر وقت از او می‌خواستند اقدام به جمع و تدوین اشعار کند، عذر می‌آورد، و آن هم از غدر اهل عصر عذر می‌آورد و از ناراستی روزگارا این عذرجویی او حاکی است از حالت تنهایی و انزواطلبی او، که او را وامی‌داشت در این

سالهای پیری از صحبت حکام و محتشمان بگریزد و شاید با درویشان و عارفان هم نیامیزد.

آیا حافظ در این روزگاران به تصوف گراییده بود؟ به نظر نمی آید. شیر پیر که در جوانی از هر دام جسته بود البته در پیری تن به «سلسله» در نمی داد. شاعر سالخورده شیراز، که در جوانی سر به عنوان افتخار آمیز شیخ و فقیه و حافظ فرود نیاورده بود، ظاهراً رندتر از آن بود که تسلیم جاذبه نام صوفی و خانقاه شود و دم از طاعت شیخ و مرشد بزند. کسی که در تمام عمر با اهل ریا مبارزه کرده بود اکنون دیگر پیرانه سر نمی توانست صف رندان را خالی کند و تسلیم شود به آنچه آستین کوتاه و دست دراز کرد ۱۳. در این روزها تصوف در این برج اولیا که شیراز خوانده می شد البته رونقی داشت تمام. اما مثل یک دکان. شیوخ خانقاه برای عوام مثل پیغمبران تلقی می شدند و خانقاههاشان قبله های روحانی بود برای کسانی که می خواستند از آنجا به عرصه شهرت برسند و به قبول عام. همین نکته کافی بود که رند پیر - حافظ - را نسبت به آنها بدبین سازد و بدگمان. عیب نیست که مکرر در شعر خویش به شیخ و صوفی طعنه می زند و در سخنان گوشه دار خویش خانقاه و صومعه را بیاد مسخره می گیرد. این گونه گوشه ها در کلام او بسیار هست و گونه گون: صوفی بیا که خرقة تزویر برکشیم... صوفی ارباده به اندازه خورد نوشش باد... صوفی شراب نوش و مرقع به خار بخش... نقد صوفی نه همه صافی بیغش باشد... حتی یک جا دام تزویر او را نشان می دهد و بانگ برمی دارد که: صوفی نهاد دام و سرحقه باز کرد. داستانی هم درباره این غزلش هست که اگر درست باشد شاعر می بایست در آن به عماد فقیه - یک شاعر صوفی از مشایخ کرمان - تعریض کرده باشد. می گویند شاه شجاع نسبت به این پیر کرمانیان ارادت می ورزید، چرا که هم کرمان با استفاده از نفوذ او بهتر می توانست اداره شود و هم مادر شاه، که از ترکان کرمان بود، از بزرگداشت و نیکوییهای که پسرش درباره شیخ وی می کرد، خرسند می شد و آرام. همین علاقه و اعتقاد شاه نسبت به شیخ، حافظ را، که از دکانداریهای شیخان و زاهدان رنج می برد، در حق این شیخ فقیه بدبین کرده بود. اما آن «گربه زاهد» که حافظ در این غزل

خویش از آن نام می برد ظاهراً برخلاف مشهور با شیخ عماد ارتباطی ندارد ^{۱۵} پهلوان اسد خراسانی - که با نمایش زهد و نماز خویش و حکایت وضو ساختنش، که در زبان طنز رندان به گریه شویی و گریه روی می توانست تعبیر شود ^{۱۴}، در آن سالها حکومت کرمان را از شاه شجاع گرفته بود و بعد هم در آنجا به دعوی استقلال برخاسته بود - در این اوقات گه گاه نزد اهل ذوق بکنایه «گریه زاهد» خوانده می شد ^{۱۵} و رندان شهر شاه شجاع را بسبب آنکه از زهدورزی وی گول خورده بود دست می انداختند و نیش می زدند. آیا این گریه زاهد، که حافظ وی را بسبب ریاکاریهایش تحقیر می کرد، یاغی شدنش بهانه ای به دست شاعر رند نمی داد تا به شاه شجاع مفرور - به این کبک خوش خرام - که از ساده دلی گول جانور پیشرم عاری از رحم و شفقت را خورده بود نیشخند بزند؟ این کبک ساده لوح خوش باور، که اکنون تمام وجودش مورد تهدید گریه ریاکار عابدنما بود، عبارت بود از شاه شجاع که غیبت طولانی از خانه و سادگی و خوشباوری بیش از حدی که در این مورد خاص نشان داده بود، حافظ را در مورد داستان او به یاد حکایت کبک و گریه کلبله و دمنه انداخته بود - حکایت کبکنجیر. اینکه تذکره نویسان کنایه شعر را مربوط به عماد کرمانی دانسته اند حاکی است از ناآشنایی با طرز فکر شاعری استاد که در وجود عماد فقیه بیشتر یک شاعر مدعی می دیده است تا یک شیخ صوفی. قصه سازان داستان گریه نمازخوان را که در موش و گریه منسوب به عبید زاکانی نیز به آن اشارت هست ساخته اند تا توجیه عابیان یا عام پسندی بسازند برای تفسیر کنایه ای که در شعر حافظ هست. بعلاوه حکایت تکفیر حافظ را هم، که گویند بسبب یک شعر الحادآمیز آماج آزار غوغا شد، به تحریک عماد فقیه دانسته اند بجهت تلافی این کنایه. هر چند نه اصل داستان مسلم هست و نه مداخله عماد در آن درست می نماید، ظاهراً از تمام روایت این اندازه برمی آید که حافظ به این شیخ شاعر، که در کرمان خانقاه داشته است و حتی شعرش را چنان صادر و وارد دستکاری و اصلاح می کرده اند که گویی شعر همه ی اهل کرمان بشمار می آمده است ^{۱۶}، اعتقادی نداشته است و ظاهراً همین نکته سبب شده است که افسانه سازان حکایت گریه عابد را بسازند و حکایت تکفیر را با آن مربوط سازند. بهر حال حافظ زیرکتر

از آن بود که تسلیم این سالوس و ریای شیخان و پیران طریقت باشد. این پیران عصر را وقتی وی می‌خواهد دست بیندازد، پیر خرابات را به رخ آنها می‌کشد. درست است که صوفیه خود خراباتی شدن را از خودرهایی می‌خواندند و در زبان شاعرانه خویش گه‌گاه از شیخ خود به پیر خرابات تعبیر می‌کردند، اما شاعر شیراز برای آنکه به زهد و طامات رباکارانه آنها نیشخند بزند از خانقاه آنها روی برمی‌تافت و به پیر خرابات پناه می‌برد. در واقع احوال این پیران عصر هم‌گه‌گاه از بعضی جهات یادآور خرابات واقعی بود - و پیر خرابات. بنگ، که حبه خضرا خوانده می‌شد ۱۷ در بین آنها رایج بود و نیز شراب و افیون. جوانان نوخط خانقاهها را گه‌گاه میعادگاه آلوده‌ای می‌کردند برای علاقه‌مندان به شاهدبازی. کمال خجندی، یک تن از صوفیان نام‌آور این عصر، در تبریز چنان به شاهد بازی مشهور بود که زین‌الدین خوافی وقتی به تبریز آمد از اینکه در حلقه یاران وی درآید امتناع کرد. یک بار غوغا به خاطر جوانی خوبروی که شیخ‌گه‌گاه از خانقاه خویش به محله‌ای که وی در آن سکونت داشت می‌رفت، بر در خانقاه کمال جار و جنجالی به راه افکنند ۱۸. آنچه در لطایف عبید زاکانی و در جام جم اوحدی گه‌گاه در مذمت بیرسمیهای خانقاهها هست نشان می‌دهد که در عشق به همجنس نیز غالباً بین خانقاه و خرابات هیچ تفاوت نبود. مجالس رقص و سماع هم، که آکنده بود از ذوق و وجد، می‌توانست خانقاه را تا حدی نزدیک کند به خرابات. از این رو بود که نه فقها و زاهدان علاقه‌ای به خانقاه نشان می‌دادند نه رندان آزاداندیش. حافظ به همین سبب به صوفیه طعن‌ها داشت و تعریضها. نه فقط به عماد فقیه شاید به تعریض و کنایه نیش می‌زد، این زبان طعن و کنایه را در مورد شاه نعمه‌الله ولی - شیخ بزرگ بلندآوازه کرمان - نیز که مریدانش شهرت زهد و کرامات او را همه جا منتشر می‌کردند بکار می‌برد. چنانکه به کنایه و در غزلی که ظاهراً آن را در جواب شاه نعمه‌الله گفته بود وی را طیب مدعی خواند ۱۹. با چنین وضعی که در مقابل صوفیه و مشایخ آنها داشت، البته نمی‌توانست به این شیخان عصر سرسپارد و خود را تسلیم تربیت و ارشاد آنها سازد. خاصه که بعضی از این مشایخ عصر دعوایهای شگرف داشتند و بیهوده. حتی بسیاری از آنها - مثل شیخ علی کلاه ۲۰

- مدعی تسخیر جن بودند و اینگونه کرامات. با اینهمه مجالس صوفیه در این ایام رونقی داشت. نه فقط امرا و عوام گه‌گاه به آن مجالس حاضر می‌شدند علما و قضات هم با صوفیه مجالست می‌کردند. در اینصورت عجب نیست که حافظ پیر نیز در شهری که آنهمه تکیه و خانقاه صوفیه وجود داشته است با مشایخ طریقت ارتباط یافته باشد. در کلام وی بوی این آشنایی هست. صحبت از کشف و بیخودی، صحبت از عهد الست، صحبت از تجلی ذات و صفات، کلام او را گه‌گاه چنان رنگ تصوف داده است که بعضی خود وی را از صوفیه خوانده‌اند. اما این یک آشنایی علمی است نه عملی. در آن ایام اقوال و آرای صوفیه به شکل کتاب در حلقه‌های درس تعلیم می‌شد. کتاب عوارف المعارف سهروردی را بعضی علما تدریس می‌کردند. شعر ابن‌فارض را در مجالس صوفیه و علما می‌خواندند ۲۱. حتی کتاب تفایس‌الفنون، که در عهد جوانی حافظ در شیراز تألیف شد، تصوف را به عنوان «معرفت» به بحث درمی‌آورد و میرسید شریف جرجانی که به روزگار پیری وی در شیراز تدریس می‌کرد، مباحث راجع به تصوف را در شمار مسائل علمی طرح می‌کرد. پیدا است که در چنین احوالی آشنایی حافظ با اقوال و افکار صوفیه نباید عجیب به نظر آید. چنانکه بعضی شاعران دیگر - مثل سلمان ساوجی - نیز در همین ایام بی‌آنکه در عمل وارد طریقت شده باشند گه‌گاه از اقوال صوفیه در شعر خویش می‌آورده‌اند. بهر حال شک نیست که حافظ از راه مطالعه و شاید نیز مجالست، با سخنان صوفیه آشنایی داشته است اما اینکه وی طریقت شیخی از مشایخ خانقاه را ورزیده باشد و - چنانکه صوفیه می‌گویند - «تسبت خرقه» به شیخی درست کرده باشد ظاهراً درست نیست. یک قرن بعد از او برای جاسی شک بوده است که او به هیچیک از مشایخ انتساب داشته باشد. در واقع در چند جا طی غزلها از قلندر و قلندران هم که لااقل از عهد سعدی در خطه فارس گه‌گاه رفت و آمد داشته‌اند یاد می‌کند و لحنی هم که در صحبت از آنها دارد بیشتر حاکی از علاقه و تحسین است لیکن خود وی لامحاله در ظاهر رسم و راه قلندران را ندارد چرا که وی نه فقط گه‌گاه از دلق‌پوشی و خرقه‌پوشی که خلاف رسم قلندران و اهل ملامت هست صحبت می‌کند بلکه یک جا نیز از طره و دستار مولوی خویش

یاد می‌کند^{۲۳} و این همه نشان می‌دهد که در وجود او با یک قلندر سروروی تراشیده یا یک ملامتی عاری از دلق و خرقه نمی‌توان سروکار داشت بلکه سروکار با کسی است که خودش بی‌پرده می‌گوید: حافظم در مجلسی دردی کشم در محفلی... درست است که بعضی سخنان او هم یادآور کلام ملامتیها و قلندران است، درست است که چند نسل قبل از او در عهد جوانی شیخ روز بهان نیز در شیراز گه گاه کسانی خود را اهل ملامت می‌شمرده‌اند^{۲۳} و حتی عماد فقیه کرمانی از پیروان طریقه سهروردیه بعضی اوقات از ملامت سخن می‌گوید^{۲۴} لیکن در این دوره دیگر مثل عهد ابوحنیف نشابوری و حمدون قصار و ابو عبدالرحمن سلمی اهل ملامت فرقه‌ای خاص، با تعلیم و سازمان مستقل، نبوده‌اند تا وی را بتوان از آنها شمرد. حتی از آنچه در تعریفات جرجانی راجع به اهل ملامت - ملامیه - آمده است چنین برمی‌آید که در عهد وی - اواخر عهد حافظ - ملامیه جزو آن‌گونه اولیا بشمار می‌آمده‌اند که کس جز خدای آنها را نمی‌شناسد^{۲۵}. این نکته هم درست است که اگر آن‌گونه که بعضی می‌پندارند، وی یک اوسی باشد حاجت به نسبت خرقه مشایخ نخواهد داشت، لیکن چون در هیچ مأخذ قدیم اشارت به تصوف او نیست و حتی از خیلی قدیم انتساب وی به صوفیه مورد تردید بوده است، نمی‌توان در وجود او یک صوفی واقعی سراغ کرد - یک صوفی خانقاه. اینکه می‌گویند بعضی محققان گفته‌اند که اگر بی‌پیر بتوان حافظ شد می‌توان از پیر صرف‌نظر کرد، خود نشان می‌دهد که گویندگان آن سخن در آن ایام، پیری برای حافظ نمی‌شناخته‌اند. بله، یک افسانه تازه هست که سلسله ارادت وی را به یک پیر شیرازی می‌رساند - پیر گلرنگ^{۲۶}. اما این یک نام پیرانه نیست و بیهوده است که برای شناخت هویت او در مأخذ و کتابها به جست‌وجو پردازند. این پیر گلرنگ استعاره گونه‌ای است که در دیوان خواجه آمده است و ظاهراً برای شراب. در واقع آنجا که شاعر از «پیر گلرنگ» خویش صحبت می‌دارد، و می‌گوید که وی به او رخصت آن نداده است تا در حق ازرق پوشان خبث^{۲۷} کند، نظرش به همان گلچهره کهنسالی است که خود طی سالها با سبوی ازرق پوش صحبتها داشته است و شاعر جاهایی دیگر هم از این ازرق پوش کهنسال - مثل یک شیخ - صحبت می‌کند و می -

گوید: حافظ مرید جام می است ای صبا برو ۲۸... بدینگونه، شاعر، که در مقابل مشایخ و دعوی داران عصر دهن کجی می کند، برای آنکه به سالوس و ربای آنها خنده رندانه زده باشد پیر خرابات را به رخ آنها می کشد یا پیر گلرنگ را. باری درست است که در سخن شاعر افکار و الفاظ صوفیه هست، اما این الفاظ و افکار حاکی از تربیت صوفیانه نیست، تنها از تعلیم صوفیه حکایت دارد و پیداست که شاعر از راه مطالعه کتاب و شاید مصاحبه با بعضی مشایخ با افکار و معانی قوم آشنایی یافته است، و چون بعضی از آن سخنان را با مذاق خویش سازگار دیده آنها را پذیرفته است و پرورده و حتی ممکن هست از طریقی مشابه طریقت آنها، اما بدون پیروی از رسوم و آدابشان، به تجارب عرفانی دست یافته باشد. کشف و تجلی که بدان تصریح نیز دارد ۲۹. نکته این است که شاعر در شعر خویش به ندرت از صوفیه به نیکی یاد می کند. از شاه نعمه الله و عماد فقیه به تعریض سخن می گوید و ذکر تکریم امیر الدین بلیانی هم که در شعر او هست، نه از آن نوع است که حاکی باشد از ارادت به وی ۳۰. چنانکه وقتی هم از قلندری و راه قلندر ۳۱ با اعجاب و تحسین یاد می کند ستایش و اعجاب او شاید معتقدانه باشد اما مریدانه نیست. ستایشی که از خلوت و عزلت درویشان می کند ۳۲، در واقع بیشتر حاکی از تحسین و اعجابی است که شاعر نسبت به زندگی آزاد و رندانه آنها دارد نه نسبت به ریاضت و خانقاه آنها. وجود بعضی الفاظ و معانی صوفیه در اشعار او البته قابل انکار نیست، اما در زمان او و حتی قبل از او بوده اند شاعرانی غیر صوفی که معانی و الفاظ صوفیه را در شعر خویش بکار می برده اند. خاقانی و کمال اسمعیل در آنچه «تحقیق ۳۳» خوانده می شود به معانی و الفاظ صوفیه نزدیک شده اند، چنانکه در غزل سلمان هم مثل حافظ الفاظ و افکار صوفیه هست. در حقیقت شیوه فکر و بیان صوفیه نجابت و علوی به شعر فارسی داده بود که امکان نداشت شعر فضلا بدون الفاظ و معانی آنها مقبول عام، حتی مقبول خود گویندگانشان باشد. در روزگاری که شیوه انوری و ظهیر باقصاید پرتنطنه و تملق آمیز آنها تدریجاً محکوم و منسوخ می شد، غزل فارسی نمی توانست بی چاشنی عرفان برای خود حق حیاتی بدست آورد. آن هم در

دوره‌ای که حتی شاهان و شاهزادگانش مثل شاه‌شجاع و سلطان‌اویس نیز از ذوق حکمت و عرفان بی‌بهره نبودند. در اینصورت وجود الفاظ و معانی عرفا در شعر حافظ، در شعر کسی که نه به مشایخ صوفیه ارادت می‌ورزید و نه با صوفیه میانه داشت، قابل فهم است و قابل تفسیر و اگرچه فهم قسمتی از آن سخنان جز به مدد اصطلاحات صوفیه ممکن نیست، نه حافظ صوفی است و نه اشعار او در جزو ادب صوفیه. از این رو ظاهراً بیهوده است که سابقه فکر حافظ را همه در سابقه تصوف بجویند و بیهوده‌تر که تمام الفاظ و تعبیرات او را بر مقاصد صوفیه حمل کنند. هیچ برگه‌ای که حاکی باشد از انتساب حافظ به خانقاه و صوفیه در دست نیست. حتی نیم قرن بعد از او که یک نسخه دیوانش را تدوین می‌کرده‌اند. از وی نه به عنوان قطب‌السالکین و فخر‌المتألهین نام برده‌اند نه او را با القاب ذخرا و اولیاء و شمس‌العرفاء خوانده‌اند^{۳۴}، فقط با عنوانهایی نظیر عالم، فاضل و «ملک‌القراء» از وی سخن گفته‌اند و حتی نویسنده مقدمه هم از وی به منزله یک صوفی نام نمی‌برد و اینهمه حاکی است از آنکه در انتساب وی به صوفیه باید احتیاط کرد. گفته‌اند که وی اگر صوفی بود یک اویسی بود اما اویسی اگر شیخ ندارد مرید و خانقاه دارد. در صورتیکه وی با خانقاه که در آن «اسرار عشق و مستی» نمی‌گنجد سروکاری ندارد و مریدی هم اگر می‌شناسد عبارت است از مرید خرابات. از ملامت و اهل ملامت گه‌گاه در شعرش یاد هست. نمی‌دانم در این زمان از اهل ملامت در این برج اولیا، که زهد و پارسایی آنهمه رواج داشته است، هیچکس بوده است یا نه. اما اگر حافظ با اهل ملامت ارتباط داشته است، بی‌شک از طریق کتاب بوده است و آشنایی با مبادی نظری آنها نه با شیوخ و سلسله‌شان. در هر حال این نام ملامت و راه قلندر که در سخن شاعر هست بعضی را، که البته نتوانسته‌اند او را به هیچ سلسله‌ای از طریقت منسوب دارند، به این فکر انداخته است که مگر وی اهل ملامت بوده است؟ اگر مراد از اهل ملامت هر رند آزاده‌ای است که نمی‌خواهد برای آنچه می‌کند و آنچه می‌اندیشد به کسی حسابی پس بدهد و رد و قبول عام را به چیزی نمی‌شمرد، حافظ اهل ملامت است و از همین روست که جفا می‌برد و ملامت می‌کشد و رنجیدن را هم

در طریقت خویش کافری می‌داند، و زهد و طامات صوفی را هم که بوی ریا می‌دهد نشانه‌ای می‌شمرد از توجه او به خلق که البته روی دل وی را از خدا منحرف می‌دارد. به این معنی حافظ را اهل ملامت می‌توان خواند و در حقیقت اگر نوعی تصوف هست که با رندی این تکر و آزاداندیش مناسبت دارد طریق اهل ملامت است. اما نه آیا اهل ملامت در ادوار قبل از حافظ غالباً خود را صوفی نمی‌دیدند و صوفیه نیز راه آنها را جدا می‌شمرده‌اند و تازه در عهد حافظ فرقه‌ای مستقل و ممتاز به نام ملامتی در بین صوفیه وجود نداشته است و اهل ملامت چنانکه از کلام میرسیدشریف برمی‌آید در حکم ابدال و رجال غیب به شمار می‌آمده‌اند؟ البته با توجه به انکاری که حافظ در حق صوفیه دارد، شاید وی را بتوان به طرز فکر اهل ملامت نزدیک خواند و ظاهراً خود او هم به همین معنی نظر دارد که خویشان را رند می‌خواند و به رندی شهره می‌شمارد. اما رندی حافظ البته رندی عیاران و پهلوانان نیست، رندی یک عارف آزاداندیش است، رندی فکری است که شک فیلسوف و حیرت عارف او را نسبت به هر قیدی عاصی کرده است، نه قید خانقاه و صوفی را می‌تواند بپذیرد و نه قید فقیه و مدرسه را. با این همه آریستوکراسی فکری اهل مدرسه که عرفان و حکمت عصر او نشانهٔ آن است، رنگ خود را به ذهن او داده است و به همین سبب در عین استقلال فکر کلام وی رنگ عرفان یافته است، اما نه عرفان اهل خانقاه و اهل ریاضت، عرفان اهل تحقیق که بی‌آنکه تسلیم به زهد و طامات مدعیان کشف و کرامات باشند ذهنی را که از قیل و قال مدرسه و شطح و ریای خانقاه ملول است و می‌دارند تا در آنچه «ورای مدرسه و قیل و قال مسأله بود» حقیقت را بجوید و در آنچه جز با کشف و ذوق حاصل نمی‌شود در خلوت انزوای فکر خویش تمرین و تجربه کند. اگر حافظ از کشف و شهود صوفیه تجربهٔ شخصی دارد ظاهراً می‌بایست در همین خلوت و انزوا به دستش آمده باشد. این انزوای فکر وی نیز در واقع یک نوع رندی است. نوعی بی‌اعتنایی به قیود است که بی‌شبهت به آنچه محیی‌الدین ابن عربی هم از طریقهٔ ملامت می‌خواهد نیست. اما حافظ، که هرگز نخواست است به دستگاه شیخ و دکان صوفی سرفروود آورد، حتی قبول عنوان اهل ملامت هم برای وی قیدی

است که مافوق طاقت اوست. با اینهمه حافظ اندیشه‌ای دارد که از خیلی جهات با عرفان صوفیه شبیه است. اگرچه عرفان او چیزی است ورای عرفان اهل خانقاه - اهل طامات و کرامات. این عرفان اساسش عشق و از خودرهایی است که او را به رندی هم می‌کشاند و سیمای واقعی روح او را، که در کشمکش حکمت و عرفان دایم بین آن دو در حرکت است، نشان می‌دهد. در هر حال با وجود آشنایی دقیق و مسلمی که حافظ با فکر و تعلیم صوفیه دارد و حتی با وجود ارتباط و مراوده‌ای که با مجالس آنها احیاناً داشته است نمی‌توان خرجه‌پوشی او را ناشی دانست از صوفیگری. آنچه وی را به این ژنده‌پوشی وامی‌داشته است بی‌اعتنایی به احوال دنیوی بوده است یا تهدید فقر. از قرائن برمی‌آید که در این سالهای پایان عمر ظاهراً فقر نیز با پیری به سراغ شاعر آمده بود و این نکته بود که در آن روزهای غم‌انگیز پیری گه‌گاه نیز وی را باز به ستایشگری وامی‌داشت و حتی به در یوزگی. در این ایام، وقتی تیمور از فارس باز می‌گشت، حکومت فارس را به شاه‌یحیی داده بود - شاه یزد. حافظ پیر بود و دیگر امیدهای گذشته را فراموش کرده بود. ظاهراً در آن هنگام، بودند کسانی که این انقیاد شاه‌یحیی را که نسبت به تیمور لنگ کرده بود، خاصه بعد از فجایعی که وی در اصفهان انجام داده بود، ناروا می‌شمردند و درخور ملامت. اما حافظ، که در این پیرانه سر مصلحت وقت را طور دیگر می‌دید، این تبعیت و تسلیم شاه‌یحیی را تدبیر عاقلانه‌ای می‌شمرد، و می‌گفت که اگر وی با این کار خویش نصرت دین نکرده بود، با فجایع و مظالم ترکان سمرقند بسا که در فارس - کار ملک و دین ز نظم و اتساق افتاده بود^{۳۵}. از این رو شاعر از شاه‌یحیی روی برنشاط و گرفتاری زین‌العابدین را، که موجب دوام دولت یحیی می‌شد، به وی تبریک هم گفت. بدینگونه در روزهایی که شاه‌یحیی از جانب تیمور در شیراز امارت داشت، شاعر پیر با آنکه در یزد این شاهزادهٔ خسیس را آزموده بود، باز از ناچاری، در پایان یک غزل که در مدح وی سرود، قلم آن «شاه جهان» را قسمت‌کنندهٔ ارزاق می‌خواند و باچنان دست‌بخشنده‌ای (!) که در این پادشاه سابق یزد سراغ می‌داشت باز به خود وعده می‌داد که دیگر پس از این، از بهر معیشت مکن اندیشهٔ

باطل. اما چنانکه در یزد نیز آزموده بود از این دارای جهان نصرت دین خسرو کامل انتظار این مایه لطف و کرامت بیجا بود. در شیراز نیز مثل یزد عنایت شاهانه شامل حال شاعر نشد، گویی برفت حافظ از یاد شاه یحیی و با اینهمه شاعر پیر که در پریشانی و بی‌برگی خویش نمی‌توانست از پادشاه نیز قطع امید کند، بی‌هیچ اعتراضی به دعا می‌گفت: یارب به یادش آور درویش پروریدن ۳۶.

وقتی «رایت منصور» پادشاه به شیراز آمد (۷۹۰) و شاه یحیی، بی‌هیچ مقاومت، شهر رندان را، که از دست صوفی سمرقند - تیمورلنگ - یافته بود، فرو گذاشت، احساسات اهل شهر به اوج رسید. شاعر شیراز، که در آن سالهای بعد از مرگ شاه شجاع رفته رفته در نومیدی و درویشی غوطه می‌خورد، به «وجود بیدریغ» شاه منصور امیدها یافت. این قهرمان جوان، که ترکش هفده منی داشت و باد در بروت می‌انداخت، بعدها در مبارزه با تیمور شجاعت بیمانندی نشان داد و حتی در یک برخورد جنگی جرأت و جلادتش یادآور برخوردار سلطان جلال‌الدین شد با چنگیز مغول. بعد از مدتها نومیدی، حافظ، باز در وجود این شاهزاده جوان، مایه امید یافت و باز پیرانه سر خاطره شادیهها و شادخواریهای روزگار بواسطقی را تجدید کرد. یک قصیده در ستایش او ساخت که بوی اخلاص می‌دهد و از حیث شور و جذبه یادآور اشعار جوانی شاعر است ۳۷. آیا شاه جوان به این انزواجوی پیر که سالها در دستگاه پدرانیش کار دیوانی داشته بود، اکنون گذشته از وظیفه دعا گفتن که داشت، شغلی هم در این پیرانه سر داد؟ بعضیها این احتمال را داده‌اند، و اگر از دیوان شاعر این نکته را نتوان بدست آورد، این قدر هست که شاعر سالخورده به این آخرین پادشاه آل مظفر امیدها بسته بود. از وی لطفها چشم می‌داشت و دلنوازیها می‌یافت.

در غزلهایی که به مناسبت برای وی می‌ساخت می‌توانست، به کنایه و ایهام از درخواست ادای آنچه وی وام حافظ ۳۸ می‌خواند، سخن گوید و از فراغتی که در سایه او یافته بود شکر کند. با اینهمه، این فراغت و امید نه برای شیراز دوام یافت نه برای حافظ. چند سال بعد آسیب قهر تیمور دولت منصور را از پای درآورد و تمام بقایای خاندان مظفری را تقریباً از دم تیغ گذرانید.

اما حافظ دیگر زنده نبود که شاهد این آخرین ماجرا نیز باشد. هنوز دو سالی بیش از فرمانروایی کوتاه شاه منصور نگذشته بود که مرگ به سراغ شاعر آمد (۷۹۲). مرگ، که شاعر همه عمر درباره آن اندیشیده بود، سرانجام فرارسید تا وی را از نومیدیه‌های روزگار پیری برهاند. در این سالهای پیری - که حافظ تقریباً هفتاد ساله بود - همه چیز برای وی بوی مرگ می داد و بوی فنا. شهر رندان که در سالهای جوانی وی یک بهشت واقعی بود، اکنون به دوزخ می مانست که اهریمن تاتار نیز آن را تهدید می کرد. شاعر پیر، در فقر، در وام، و شاید در بیماری غوطه می خورد. آیا در همین ایام بود، که از یک تب دردناک شکایت می کرد، و از طیب محبوب به کنایه می پرسید که آیا نبض وی هیچ از زندگی نشان می دهد؟^{۳۹} اما این بیماریها دیگر نه از آنگونه بود که شاعر وقتی اشک خونین را به طبیبان نشان می داد یک کلمه می گفتند: درد عشق است و جگرسوز دواپی دارد^{۴۰}. این بار دردها چنان بود که هر چند غم با طبیبان می گفت آنها نمی توانستند درمانی برایش عرضه کنند^{۴۱}. در این بیماریها و پریشانیه‌ها شاعر با بیقیدی رندانه تسلیم مرگ می شد. از زندگی گذشته خویش اگر هیچ چیز نداشت خاطره‌ها داشت، دردناک. زن محبوبش ظاهراً سالها بود که در لحد منزل کرده بود و داغ فرزند نیز قلب پیرش را هنوز آزار می داد. از وقتی که این «رود» عزیز از کنار وی رفته بود هنوز کنار دامن خود را از اشک مثل رود جیحون می یافت. این، البته یک مبالغه بود. نه آیا فراموشی همه چیز را فرومی گیرد؟ اما این را درست می گفت که بعد از چنین داغ، دیگر اندرون غمگین وی به اختیار شاد نخواهد بود. بی تردید در چنین دردی آن داغ که بر دل هست از اختیار بیرون است^{۴۲} داغ برادر، داغ فرزند، و داغ زن از زندگی او در پایان حیات می بایست یک دوزخ فراق ساخته باشد. با اینهمه که می داند که در روز مرگ وی چشم افسونگر زن یا دختری شیرازی، از داغ یک پدر یا یک شوهر اشک نریخته باشد؟ هر چه بود، شاعر پیر مرگ را آرام تلقی کرد، آرام و رندانه. آیا در این روزهای آخر نیز هنوز مثل دوران شور و هیجان غزلهای خویش آرزو داشت مثل می پرستان عرب، او را به خم شراب اندازند و یا لااقل، در داغ سرو بالایی که درد فراق او شاعر

را هلاک می‌کرد تابوت او را از سرو کنند^{۴۳}؟ ظاهراً دیگر دوره این خوابها گذشته بود و کار این شور و هیجان تمام شده بود. آخرین گلگشت مصلی، که حافظ در همه عمر حتی در بهشت هم جایی از آن خوشتر سراغ نداشت^{۴۴} و آرزو می‌کرد که «می باقی» را نیز همین جا از دست ساقی بگیرد، استخوانهای پیر و خسته شاعر را در کنار گرفت. این همان تربت بود که بعد از حافظ طی قرنهای محبوب ماند و قرنهای نیز «زیارتگه رندان جهان خواهد بود».

بدینگونه زندگی شمس‌الدین محمد، بعد از هفتاد سال، به پایان رسید؛ اما مرگ یک زندگی تازه برای او هدیه آورد. نقشی از حافظ که مرگ از سیمای وی ساخت طی سالهای دراز رفته‌رفته رنگ و جلوه‌ای تازه یافت. افسانه‌ای که خیال ستایشگران از وی درست کرد، وی را در شمار قهرمانان درآورد. قهرمانان عرفان و حکمت. افسانه نانوا، افسانه شاخ نبات، افسانه سفر دریا، افسانه تکفیر، افسانه پسر قاضی، افسانه پیر گلرنگ، برای تفسیر پاره‌ای اشعار مبهم و مرموز وی بوجود آمد و زندگی او را در تیرگی ابهام فرو برد. ذوق افسانه‌ساز عامه از این شاعر پیر - که حافظ قرآن بود و مثل همه حافظان شهر گه گاه فال و استخاره را ناچار مثل یک دریچه غیبی بر روی نومیدان و درماندگان می‌گشود - بعد از مرگ، لسان‌الغیب ساخت و دیوان او خود وسیله‌ای شد برای گرفتن فال. ابهام لطیفی که در این اشعار هست و مناظر گونه‌گونی که در غزل او جلوه دارد آن را برای بیم و امیدهایی که در فال بکار است مناسب می‌کرد و از اینجا بود که فال حافظ در بین مردمی که از عارف و عامی به فال علاقه نشان می‌دادند^{۴۵}، مایه امید نسلهای بعد شد و قصه‌ها نیز بوجود آمد - در تأیید آن.

آیا آرامش مرگ از مدتها پیش به سراغ شاعر آمده بود؟ اگر آن ماده تاریخ که خاک مصلی (۷۹۱) را سال وفات حافظ یافته است واقعاً بوسیله یک تن از معاصران او سروده شده باشد می‌بایست آخرین سال عمر حافظ در چنان انزوا و سکوتی گذشته باشد که برخی وی را دیگر جزو مردگان پنداشته باشند - یک سال قبل از مرگ واقعیش. وقتی سر پرشور او در خاک لحد آرام یافت در این انهدام وجود او، بیش از همه یک شاعر پیر و یک عارف بی‌ادعا

آسود. اما شهررندان در مرگ او نه تنها بر پیررندان بلکه بر یک دانشمند پیر،
یک فاضل جامع و بریک ملک‌القراء^{۴۶} خویش عزا گرفت.

عشق، کدام عشق؟

اگر بعد از قرنهای دراز که از خاموشی حافظ می‌گذرد صدای او که از کوچه رندان برمی‌آید، هنوز تمام ضعف و عظمت انسانیت را منعکس می‌کند از آن روست که پیام او پیام عشق است. عشق که در اندیشه او تمام انسانیت را خلاصه می‌کند. تمام جهان بینی حافظ در واقع بر عشق مبتنی است بر مفهوم از خودرهایی که عشق خود جز آن حاصلی ندارد. همین قوت و وسعت تجربه غنایی شاعر بود که بعدها در اروپای رمانتیک از یکسو گوته* شاعر آلمانی را واداشت در وجود وی به یک «حافظ مقدس» سلام دهد و در دیوان شرقی غرب، پیروی از شیوه او را آرزو کند و از سوی دیگر ژان لاهور* شاعر فرانسوی را وادار کرد تا در مجموعه «پندار» او را همچون روح سوزنده و بیقراری بستاید که تشنه عشق بود و لذتی برتر از درد عشق نمی‌شناخت. بدون تردید عشق و تجربه غنایی بارزترین جنبه تفکر حافظ به شمار است و سایر جنبه‌های تفکر او نیز با همین رشته مضمون با یکدیگر ارتباط دارد. به علاوه وقتی حافظ از عشق سخن می‌گوید هیچ چیز کمتر از یک تجربه شخصی در صدای او انعکاس ندارد و شک نیست که آنچه درین زمینه و رای تجربه شخصی اوست نیز باید از مطالعه و تحقیق در سخنان اهل حکمت و عرفان ناشی باشد. از این روست که زندگی درونی او در قلمرو ذوق و دنیای عمل، هر دو، با عشق ارتباط می‌یابد و منتقد اگر بدین هر دو نکته توجه نکند نمی‌تواند در عمق اندیشه و زندگی او به درستی نفوذ کند. درست است که خود او

ورای تجربه شخصی از اینکه با «فکر» و «دانش» مشکل عشق را «حل» کند خویشتن را مأیوس نشان می‌دهد و «حل این نکته» را مربوط به امری می‌داند که «نه در حوصله دانش ماست» لیکن از همین اظهار عجز او پیداست که ورای تجربه شخصی از راه دانش و اندیشه هم می‌بایست در صدد حل اسرار عشق برآمده باشد و شک نیست که او یگانه متفکر دنیای خویش نیست که درباره عشق به «تحقیق» و «نظر» پرداخته باشد چرا که این بحث در دنیای اسلام سابقه‌ای طولانی دارد و حتی حدیث هست که هر کس عشق ورزد و پاکدامنی جوید و راز خویش هم پنهان دارد و بمیرد شهید است. و نیز حدیث هست که در قیامت انسان با آن که دوست دارد خواهد بود و هم حدیثی هست در این باب که خداوند آنان را که به جای یکدیگر دوستی می‌ورزند در قیامت در سایه خویش پناه می‌دهد.^۲

همچنین از سخنانی که مسعودی از جمله اقوال معتزله در این باب نقل می‌کند پیداست که در دوره خلافت هارون، دنیای هزارویکشب از همان آغاز گیرودار مجادلات معتزله نسبت به «عشق» که محرک بسیاری از ماجراهای افسانه‌آمیز و نهانی بغداد خلیفه بوده است نمی‌توانسته است بی تفاوت مانده باشد. از رساله جاحظ درباره عشق و زنان، از کتاب الزهره محمد بن داوود اصفهانی درباره احوال عشق و عاشقان، از رساله ابن سینا راجع به عشق، از آنچه در رسالات اخوان الصفا در باب عشق هست و همچنین از نامهایی که در کتاب الفهرست ابن ندیم در این باب آمده است می‌توان دریافت که از قرن‌ها قبل از حافظ ادب دنیای شرق تا چه حد با مباحثی که با عشق و عاشقی مربوط است آشنایی داشته است.^۳ و حتی یک اثر معروف ابن حزم اندلسی نامش طوق الحمامه، به احتمال قوی در پیدایش آنچه در اروپای قرون وسطی به نام «آداب عشق و عاشقی» خوانده می‌شده است و در ترانه‌های خنیاگران دروه گرد آن ایام (= ترویادور) منعکس بوده است تأثیر داشته است.^۴ رساله ابوالحسن‌الدیلمی به نام عطف الالف المألوف هم که بی‌شک در روزگار حافظ در شیراز مشهور بوده است و اینکه یک اثر دیگر همین مؤلف در سیرت استادش ابو عبدالله بن الخفیف نیز در همین سالها در شیراز از عربی به فارسی نقل شده است این ادعا را تأیید می‌کند نشان می‌دهد که در شیراز عهد حافظ

آنچه امثال افلاطون و ارسطاطالیس و جالینوس و قلادیوس و بقراط و دیگران در باب عشق گفته بودند در نزد ادبا و اهل عرفان ناشناخت نبود^۵ و اگر حافظ در باب عشق از روی «تحقیق» هم به بررسی پرداخته باشد بعید نیست که با این گونه اقوال آشنایی حاصل کرده باشد. به علاوه در ادبیات ایران عشق در شعر کسانی چون سعدی و مولوی و عطار و عراقی و سنایی درخشندگی و جلایی خیره‌گر یافته است و حافظ که با آثار آنها و شاید نیز با آنچه در سوانح احمد غزالی و عبهرالعاشقین روزبهان و لمعات فخرالدین عراقی در باب جنبه عرفانی عشق هست آشنایی داشته است نمی‌توانسته است دریافت کارافتادگان را نیز در باب عشق و عاشقی بر تجربه شخصی خود نیفزاید. ادب صوفیه که حافظ به نحو بارزی با آن پیوند آشنایی داشت سراسر عبارت بود از اسرار عشق و عاشقی - درست است که عشق صوفی غالباً فقط متوجه حق به نظر می‌رسد و در نهایت آن بین عاشق و معشوق، گه‌گاه چنان پیوستگی و یگانگی هست که منی و تویی هم در آن نمی‌گنجد و پاره‌ای وقتها نیز چنان دوگانگی و جدایی ظاهر می‌شود که جز با فتای کامل وجود عاشق امکان هیچ نوع اتصال در آن به تصور در نمی‌آید اما بیان این عشق در شعر صوفیه و در شطحیات آنها چنان است که این عشق را گه‌گاه جز به عشق انسانی تعبیر نمی‌توان کرد. به علاوه عشق انسانی و التذاذ از جمال ظاهری نیز برای بعضی از صوفیه مقدمه وصول به عشق الهی و وسیله لذت از جمال غیبی تلقی می‌شده است - نه فقط از لحاظ اخلاق که عشق را بونه امتحان و مایه تزکیه نفس و رهایی از خودخواهی و تمرین ایثار و غیرپرستی می‌کند بلکه نیز از لحاظ تجربه ذوقی و زیبا شناخت که ادراک حسن و جمال ظاهری و التذاذ از مظاهر زیبایی، ذوق صوفی را جلا می‌دهد و وی را مستعد می‌کند برای ادراک لطایف حسن و جمال غیبی از این رو بود که صاحب‌دلان به هردونوع عشق - الهی و انسانی - اهمیت می‌داده‌اند و ازین روست که ادب صوفیه درآکنده است از عشق و تجربه عاشقی. حافظ نیز، همچون وارث سنتی پرمایه، با این تجارب صوفیه و هم با اقوال حکما و ادیبان در باب عشق آشنایی داشت و عجب نیست که مخصوصاً نشان اندیشه صاحب‌دلی چون شطاح بزرگ شیراز،

روزبهان بقلی، که چند سالی قبل از ولادت سعدی رسالهٔ *عیبرالعاشقین* را نوشت در کلام او به نحو بارزی پدید آمده باشد. دربارهٔ ارتباط او با روزبهان که بیش از یک قرن با حدود ولادت وی فاصله دارد، احتمال آنکه حافظ به سلسله‌ای که منسوب به روزبهان خوانده شده است منسوب باشد ممکن هست به خاطر پژوهنده‌ای بیاید اما هیچ برگه‌ای که آن را تأیید کند و مایهٔ اطمینان مورخ باشد درین باب در دست نیست حتی وجود سلسله‌ای هم به نام روزبهانیه در عصر حافظ مسلم نیست و آنچه زبیدی و سودی در باب چنین سلسله‌ای گفته‌اند^۶ نیز درست به نظر نمی‌رسد و قبول آنها دشواریها دارد. بسیار در عین حال اگر در کلام حافظ عشق مفهوم دوگانه‌ای دارد و دایم بین آنچه عشق مجازی نام دارد و آنچه عشق الهی خوانده می‌شود نوسان پیدا می‌کند ناشی ازین نکته است که برای وی نیز مثل روزبهان مجاز پللی است که واقعیت محسوس را با حقیقت معقول ارتباط می‌دهد. اگر شیخ شطاح خاطر نشان می‌کند که عشق به هر حال که پدید آید اگر طبیعیات و اگر روحانیات (زا) باشد، در مقام خود محمود است زیرا که عشق طبیعی منهاج عشق روحانی است و عشق روحانی منهاج عشق ربانی^۷ حافظ نیز غالباً می‌کوشد تا ما را مطمئن کند که عشق انسانی هم مثل عشق الهی است آنچه در خرابات رندان هست با آنچه در خانقاه صوفی است هیچ تفاوت ندارد چنانکه مسجد و کنشت نیز هر دو جلوه‌گاه یک معشوق است و در تمام احوال و عوالم، هر جا که هست پرتو روی حبیب هست و البته کسی که در قید تعلقات حسی نماند در مظاهر هم متوقف نمی‌شود و با عشق بزرگتر سروکار پیدا می‌کند. در آن سوی مظاهر در حقیقت آن عشق هم که حافظ، مثل تعدادی از عارفان، آن را مایهٔ کمال انسانیت می‌داند و رنگ خاصی به غزل عرفانی - نه غزل عادی - او نیز می‌بخشد، عشق یک روح غریب، یک روح دور افتاده است که برای بازگشت به موطن اصلی، و برای اتصال به معشوقی که وی همچون تبعیدشده‌ای از او جدا افتاده است هیجان و اشتیاق دارد. چون این اتصال هم که هدف عارف است و مخصوصاً در «نی‌نامه»ی مولوی یا شور و نوایی خاص و مؤثر مجال بیان دارد فقط از راه عشق دست می‌دهد، عارف در هر جانشانی از

زیبایی می‌یابد آن را همچون جلوه‌ای از وجود معشوق، موضوع عشق و اشتیاق خویش می‌شناسد. از اینجاست که عشق انسانی برای حافظ نیز - مثل روزبهان - همچون پلی به نظر می‌رسد که به عشق الهی راه می‌نماید. درست است که عشق به مظاهر در نزد وی نیز مثل عراقی و اوحالدین کرمانی گه‌گاه به صورت اظهار علاقه به همجنس تظاهر می‌کند اما این گرایش به جوانان نوخط در غزل وی - و در تمام آنچه تغزل و تشبیب خوانده می‌شود - بیش از آنکه حاکی از یک نوع «انحراف جنسی» باشد حاکی از یک نوع «سنت ادبی» است که تغزل به یاد پسران را در جامعه «بسته»ی قرون وسطایی برای عامه تحمل‌پذیرتر می‌کرده است از اینکه نام سرپوشیدگان حرم‌هاشان بر زبانها بیفتد و در هر حال به نظر می‌آید که قسمت عمده‌ای از این اظهار عشق به پسران ناشی از نوعی سنت ادبی باشد که شیوه بیان غزلمرایان فارسی‌زبان را از گویندگان دیگر مشخص می‌کرده است. در واقع از قرن‌ها قبل از حافظ، سنت ادبی در شعر فارسی اقتضا کرده است که در شعر عاشقانه عاشق و معشوق هر دو مرد باشند^۸ و ممکن هست که حافظ در این گونه اشعار بیشتر همین سنت شاعرانه را منعکس کرده باشد. در جامعه اسلامی آن روزگاران، اشاره به نام زن و اظهار علاقه به یک زن غربیه که محبوبه شاعر و نه زوجه او باشد، چنان غریب به نظر می‌آمد که حتی ابن عربی، یک قرن قبل از حافظ مجبور شد مجموعه اشعار عاشقانه‌ای را که تحت عنوان ترجمان‌الاشواق برای یک زن ساخته بود با تأویلهای عرفانی از آنچه ظاهر آن اشعار اقتضا داشت به معانی دیگر بازگرداند تا عرضه خشم و پرخاش و بدگمانی نشود.^۹ در هر حال اگر در جامعه شیراز عهد حافظ آن‌گونه که مخصوصاً از جای‌جای لطایف عبید زاکانی و از احوال کمال خجندی و دیگران برمی‌آید همجنس‌گرایی هم رواج دارد، این را نمی‌توان نشانی گرفت بر اینکه ذکر نام «شیرین پسر» و «شیرین پسران» در کلام حافظ هم حتماً باید برگه‌ای تلقی شود در اثبات همجنس‌گرایی او چرا که انعکاس این‌گونه افکار در باب عشق به مظاهر، در غزل صوفیه و غیرصوفیه از قرن‌ها پیش از حافظ به قدری رایج بوده است که تشبیب مذکور از دیرباز جزو مضمونهای عمده سنتی شعر محسوب می‌شده -

است و در سراسر دوران ادبیات گذشته اجتناب ناپذیر. ممکن هست که ذکر این الفاظ در عین حال حاکی از این گونه تمایلات در بین بعضی از آنها باشد، لیکن در جامعه اسلامی نمی توان به مجرد این گونه اعترافها، حکم به همجنس گرایی و انحراف جنسی کسانی کرد که مردم، از روی آنچه در قرآن در باب آنها آمده است، در حق آنها اعتقاد دارند که - آنچه گویند نه آنست که در فعل آرند^{۱۰}.

نزد حافظ عشق به هر صورت که هست مایه کمال انسانی است چرا که انسان را با معشوق وی پیوند روحانی می دهد و چون عاشق وجود معشوق را با همه کاینات برابر یا خود از همه کاینات برتر می یابد پیوندی که از راه عشق با معشوق حاصل می کند چنان است که او را با تمام کاینات با تمام آنچه ماورای کاینات و با تمام آنچه برتر از کاینات تصور می شود پیوند می دهد، وجود او را در ماورای خود وسعت و افزونی می بخشد. که می تواند شک کند که این احساس فزونی، احساس بالندگی، و احساس فزاینده عاشق می تواند منشأ لذتی باشد که در عشق عرفانی حاصل می شود و حتی عشق انسانی و طبیعی را که مربوط به مظاهر جمال است نیز می توان با همین نکته توجیه و تبیین کرد؟ به علاوه عشق، حتی عشق جسمانی و مجازی، از آنجا که راه به خیر دارد و در هر حال به نحوی سبب تزکیه نفس و آمادگی آن برای رهایی از خودپرستی می شود، نمی تواند شر و گناه تلقی شود و ازینجاست که در مورد آنچه بیدردان در ملامت اهل عشق می گویند حافظ با انکار و بی اعتنایی می پرسد: اعتبار سخن عام چه خواهد بود؟ نقش عشق را در تصفیه اخلاقی، بدون شک باید با اهمیت تلقی کرد چرا که ظاهراً امثال حافظ - و شاید عراقی و روزبهان نیز - آن را بیشتر از مقوله آن امری تلقی می کرده اند که در زبان ارسطو کتارسیس نام دارد و شاید این نکته که اینان درد عشق را از طبیبان مدعی «نهفته» می داشته اند و کتمان عشق را غالباً شرط عشق واقعی می پنداشته اند و آن کس را که عشق خویش پنهان دارد تا در آن بمیرد به موجب یک حدیث پیغمبر شهید می شمرده اند ناشی از همین باشد که این پنهان کاری مایه تصفیه قلب می شود و آنکه می گوید «هر که عاشق نشد پاک نشد... و هر که عاشق شد و عشق

خود را آشکار گردانید پلید بماند و پاک نشد، از جهت آنکه آن آتش که از راه چشم به دل وی رسیده بود از راه زیاتش بیرون کرد، آن دل نیم سوخته در میان راه بماند، از آن دل من بعد هیچ کاری نیاید نه کار دنیوی، و نه کار عقبی و نه کار مولی ۱۱» به همین نکته نظر دارد. شاید نیز به خاطر نوعی پنهان‌کاری بوده است که اینان عشق خود را برای آنکه موضوع و ماهیت آن از بوالفضولان پنهان بماند عمداً منسوب به پسران - پسران بی‌نام و نشان که احوال آنها غالباً تعبیری از آنچه «شخص نامتین» خوانده می‌شود به شمار تواند آمد - می‌کنند. به علاوه اینکه عرفا گه‌گاه عشق را دام بلا، بونهٔ امتحان، و مایهٔ تصفیهٔ دل و جان خوانده‌اند فقط ازین روست که مقاومت در برابر جاذبهٔ آن دشواری دارد و به قول ابو حمزهٔ بغدادی (م ۲۶۹) مشاهدهٔ آنچه «مطلوب» است و در عین حال «محظور» نوعی ریاضت محسوب است که آن میل و طلب را از بین می‌برد ۱۲، بلکه چون عشق انسان را به «غیرپرستی» می‌خواند، خودخواهی را در وی مهار می‌کند و از «دد» خودپرستی که در نهانگاه وجود وی هست «انسان» واقعی می‌سازد و آنچه حب عذری - عشق آمیخته با عفت که با رازداری و خاموشی و مرگ و سوگ هم پیمان است - را امری شریف و در واقع همپایهٔ فرجام یک شهید واقعی می‌کند همین نقش اخلاقی است که در عشق هست.

معهدنا حافظ نه فقط دربارهٔ عشق الهی که موضوع غزلهای عرفانی اوست بلکه در مورد عشق انسانی هم که شاعر در غالب غزلها آشکارا از لب لعل و خط زنگاری معشوقان جسمانی و مادی صحبت می‌کند نیز خاطر نشان می‌کند که عشق وی با «خط مشکین» معشوق «امروزی نیست» و آن را همچون امری که به یک سابقهٔ ازلی ارتباط دارد جلوه می‌دهد. این سابقهٔ ازلی که شاعر در مورد عشق انسانی نیز مثل عشق الهی از آن صحبت می‌کند چیست؟ بدون شک اگر این‌گونه اشعار را هم بر معنی عرفانی که سابقهٔ ازل در آنها اشارت به «میثاق‌الست» است نتوان تأویل کرد باید آن را اشاره دانست به سابقهٔ معرفتی که به موجب حدیث، در عالمی که هنوز ارواح با اجساد پیوند نیافته بودند، در بین ارواح وجود داشته است و برخورد آنها در این دنیای اجساد،

یادآور آشناییهای دیرینه است در بین آنها - سابقه معرفت ۱۳. این اعتقاد که صوفیه و عرفا آن را مخصوصاً از یک حدیث نبوی استنباط کرده‌اند در عین حال منسوب به فلاسفه هم هست. چنانکه ابن داوود و سعودی از قول فلاسفه نقل می‌کنند که خداوند ارواح را مدور و بر هیأت گویی ساخت آنگاه آنها را دو نیمه کرد و هر نیمه را در تنی دیگر نهاد ازین روی هر تن که درین جهان برخورد با تنی کند که نیمه دیگر روح وی در آن است به سبب همین آشنایی دیرینه به او عشق می‌ورزد و شک نیست که مردم در این باب برحسب رقت طبع نیز تفاوت دارند ۱۴. این گفتار منسوب به فلاسفه که دیلمی در *عطف الالف* آن را به افلاطون نسبت می‌دهد ۱۵ و با توجه به احتمال آشنایی حافظ با کتاب او به نظر می‌آید منشأ تصور حافظ در باب سابقه توافق بین عاشق و معشوق نیز باشد، در واقع همان تمثیل معروف است که افلاطون در رساله مهمانی آورده است و این نکته نشان می‌دهد که وقتی حافظ به کنایه می‌گوید از طریق «دانش» و یا از «دفتر عقل» نیز درباره عشق و اسرار عشق بررسی کرده است نباید سخنش را تنها یک دعوی شاعرانه تلقی کرد. به علاوه همان تناسب که در عشق انسانی بین عاشق و معشوق هست و در عالم اجساد هم ارواح آنها را به یکدیگر جلب می‌کند در عشق الهی نیز عارف آن را می‌جوید چرا که در این مورد نیز عشق ناشی است از توجه به تناسب و قرابتی که بین جزء الهی وجود انسان - روح و امانت - هست با کل وجود، وجود الهی. و اینجاست که باز عشق مجازی پل می‌شود و انسان را از راه واقعیت محسوس که عشق انسانی است به حقیقت معقول که عشق الهی است می‌برد، در واقع اینکه صوفیه مظاهر جمال را شاهد خوانده‌اند و از هر چه زیباست نیز به شاهد تعبیر کرده‌اند نه فقط به خاطر آن است که هر چه زیباست در دل می‌آویزد و صورتش شاهد قلب و ناظر احوال آن می‌ماند بلکه نیز از آن روست که آنها در هر صورت زیبا شاهدهی یافته‌اند از جلوه جمال - جمال الهی: شاهدهی که در عین حال گواه است بر ائتلاف و اتحاد آن با عاشق ۱۶. اما وقتی دل سالک از یک پسر زیبا برای خود «شاهد» می‌سازد، نشان آن است که سالک هنوز در عالم صورت سیر می‌کند. نهایت آنکه این سیر ممکن هست

نزد وی مقدمه‌ای شود برای گرایش به مراتب بالا - عشق بزرگ، عشق بزرگتر. این نظر به خوبرویان که ممکن است فقط مقدمه یک سیر روحانی عارف باشد البته در نزد عرفا گاه یک لغزشگاه، یک دام، و یک پرتگاه هم تلقی می‌شود و غزالی خاطر نشان می‌کند که: اگر کسی از زیبایی آن‌گونه لذت بیابد که از نظر در سبزه و آب روان لذت می‌برد نشانه آن است که شهوت در وی فروکش کرده است و بر این تقدیر «نظر» بر او مباح است اما اگر لذت دیگری می‌یابد که مبدأ حرکت شهوت تواند شد نظر بر وی حرام. به نظر می‌آید که در مسأله «نظر» حافظ نیز همان رای سعدی و شیخ روزبهان را دارد که مثل غزالی می‌پنداشته‌اند وقتی از روی شهوت و هوس نباشد در آن ایراد نیست. اما آیا رند کار افتاده‌ای مثل حافظ هم می‌توانسته است این را به خود بقبولاند که «نظر» باشد و حتی در اعماق ورطه‌های درون انسان هم هیچ انگیزه هوی وجود نداشته باشد؟ در هر حال اگر حافظ برای «نظر» اهمیت خاصی در «طریقت» و سلوک روحانی قایل هست مخصوصاً برای آن است که آن را همچون مقدمه عشق می‌یابد و «دلی را که مدام از پی نظر نرود» از دغدغه هوی آسوده می‌شناسد اما کدام دل هست که با عالم حس و دنیای خودی مربوط باشد و ناچار نباشد که مدام از پی نظر برود؟ با این همه وقتی حافظ مایه واقعی حسن را «که عشق از آن خیزد»، «لطیفه» ای «نهانی» می‌یابد که از آن تعبیر به «آن» می‌کند و این نکته را به قول کسی منسوب می‌دارد «که در علم نظر بینا بود» نشان می‌دهد که نزد وی در مسأله نظر اسرار و رموزی هست و «علم نظر» نیز چیزی هست که البته هر کسی را از آن بهره‌ای نیست. این نیز خود، آشنایی وی را با مباحث و اقوال دیگران در باب عشق و هوی و مخصوصاً در باب «نظر» نشان می‌دهد.

این مسأله نظر - نظر به خوبرویان - در نزد فقیهان و صوفیان که حافظ به حکم رابطه‌ای که در مدرسه با آنها داشت با افکارشان آشنا بود نیز سابقه‌ای دراز داشت. ابن داوود معروف که بعد از پدر در رأس فرقه «ظاهریه» باقی ماند و در واقعه محاکمه حلاج رای به تکفیر او داد نظر بر زن بیگانه و بر کودک موی نارسته را مباح می‌دید و زندگی و مرگ خود او یک نمونه

از عشق پاک عاری از آرایش شهوت را مجسم می‌کند. ابوحمزۀ بغدادی هم در این باره اشکال نمی‌دید و آن را بدان سبب که میل شهوانی را در انسان در مجرای دیگر می‌اندازد و از بین می‌برد همچون نوعی ریاضت تلقی می‌کرد، محمدبن طاهر مقدسی (م ۵۰۷) هم کتابی در این باب نوشت و به جواز آن رأی داد^{۱۷}. چنانکه از صوفیان نیز کسانی چون احمد غزالی، اوحدالدین کرمانی، و شیخ عراقی ظاهراً طلعت خوبرویان را مظهر جمال غیبی می‌دیده‌اند و گه‌گاه اصراری که در «نظربازی» داشته‌اند چنان باگستاخی و بی‌پروایی همراه می‌شد که حتی مریدان و معتقدان آنها را نیز به انکار یا تردید وامی‌داشت^{۱۸}. حافظ نیز اگر آشکارا خاطر نشان می‌کند که «در نظربازی ما بیخبران حیرانند» بی‌هیچ شک می‌بایست در مسأله «نظر» مشربی شبیه به طریقه روزبهان و عراقی داشته باشد. به علاوه، وقتی وی از «نظر» صحبت می‌کند و با ایهام ظریف زیرکانه‌ای که خود یک ویژگی عمده در طرز بیان او به شمار است از آن «چیزی مثل علم» می‌سازد ناچار می‌توان پنداشت که باید در این تعبیر تمام آنچه را چنین لفظی در فرهنگ عصر او می‌توانست القا کند به جد و هزل به هم در آمیخته باشد. در عین حال در علم کلام هم مفهوم «نظر» بی‌آنکه ربطی به تعبیر صوفیانه و شاعرانه آن داشته باشد چنان وسعت و غنایی دارد که میرسید شریف جرجانی در شرح مواقف خود تنها در باب آنچه مربوط به کلام می‌شود فصل مبسوطی به «نظر» اختصاص می‌دهد^{۱۹} و این امر نشان می‌دهد که آنچه لفظ «نظر» در ذهن یک شاعر عارف مسلک اهل مدرسه می‌توانسته است القا کند تا چه حد گونه‌گون و سرشار و پرمایه بوده است. در حقیقت اگر برای یک متکلم آنچه «نظر» یا «علم نظر» خوانده می‌شود معرفت کسبی است در مقابل معرفت فطری و دریافت آن نیز از طریق استدلال حاصل می‌شود^{۲۰}، برای یک قاضی این لفظ غالباً مفهوم «فصل» خصومت و اظهار فتوی دارد و وقتی حافظ در طی یک قطعه کوتاه و لطیف به مناسبت ذکری که از خاطره سفر یزد خویش می‌کند درباره قاضی یزد خاطر نشان می‌سازد که سرای قاضی اگر چند منبع فضل است - خلاف نیست که علم نظر در آنجا نیست، نه فقط به تمام آنچه متکلم و قاضی از لفظ «نظر» ممکن است به خاطر -

آورند نظر دارد بلکه بی هیچ شک در ضمن انتقادی که می‌خواهد از خشکی و خشونت قاضی کرده باشد به آنچه در نزد صوفی نظر و نظربازی خوانده می‌شود هم بی نظر نیست چنانکه در لفظ خلاف هم که اینجا با هاله‌ای از ایهام به کار برده است ظاهراً تعریض گونه‌ای هست به آنچه «علم خلاف» نام دارد و هر جا که مذهب شافعی و حنفی هر دو در بین خلق شایع باشد تبصر در آن برای یک قاضی ضروری است ۲۱. درست است که ورای ادراک شاعر و فقیه و قاضی و متکلم در لفظ «نظر» معنیهای دیگر نیز قابل ادراک هست و اعراف که «نظر» بر «وجه کریم» دارد و آن را برترین لذتها می‌یابد ۲۲، البته دیگر «نظر» خویش را در عشقی که محدود به تنگنای قلمرو حس و خیال است مقید نمی‌کند اما در اندیشه حافظ تمام آنچه به عشق متعلق است، مثل خود آن همواره بین جمال انسانی و جمال الهی نوسان دارد و پژوهنده را دایم از آفاق حس تا دنیای ماوراء حس به دنبال می‌کشاند از جمله وقتی با لحن ایهام‌آمیز زندانه خاص خویش می‌گوید: «اهل نظر دو عالم در یک نظر ببازند» در همین یک نظر فاصله‌ای را که بین دو عالم - عالم انسانی و عالم الهی - هست درمی‌نوردد و عشق خود را همچون عقربه‌ای که بین این دو قطب مغناطیسی سرگردانی می‌کشد، در حالتی از نوسان دایم نشان می‌دهد. به علاوه، جمال انسانی نیز برای حافظ در واقع جز تجلی حق نیست و زاهد که آن را چون دَم شیطان تلقی می‌کند نمی‌تواند تصور کند که با اجتناب از آن در واقع خود را از حوزه نفوذ یک تجلی خدایی کنار می‌کشد. قبل از وی روزبهان بقلی، فخرالدین عراقی، و سعدی هم غالباً با همین طرز دید به زیبایی و عشق نگریسته‌اند و اگر در غزلهای عرفانی حافظ عشق مجازی همچون پرده‌ای به نظر می‌آید که عشق الهی در ورای آن پنهان است این طرز تعبیر، از گوینده‌ای که با میراث سنتهای مربوط به عشق و عرفان آشنایی تمام دارد غریب نیست چرا که لمعات عراقی و عبهرالعاشقین روزبهان و قسمت عمده‌ای از اقوال سعدی در بیان عشقی است که از مجاز به حقیقت راه می‌برد و از جمال انسانی به جمال الهی. این ارتباط بین عشق انسانی با عشق الهی که شعر حافظ را پله پله از بین انسانها تا فراز آسمانها بالا می‌برد در واقع

بر یک تصور عرفانی مبتنی است که در تصدیق آن غالباً بین متشرعه با بعضی از اهل عرفان اختلاف روی داده است. اینکه بعضی از قدما هم این تصور را به زندقه و تعلیم مانویه منسوب داشته‌اند ظاهراً باید ناشی از این گمان باشد که نزد مانویان چون روح که از اجزاء نور است در زندان ماده فقهور ظلمت می‌شود، انجذاب آن به مبدأ نور که عشق به خداوند تعبیر آن است در واقع پیوستگی تدریجی این جزء نورانی وجود انسان است با مبدأ تمام انوار - وجود خدا^{۲۳}. معهدا صوفیه، که حافظ با مقالات آنها غالباً همداستانی دارد - اگر چند نمی‌خواهد نسبت به مشایخ معاصر آنها ارادت نشان دهد - این عشق انسانی را نه فقط وسیله‌ای برای نیل به عشق الهی تلقی می‌کرده‌اند بلکه هدف واقعی سیروسلوک روحانی خویش را همان عشق الهی می‌خوانده‌اند و غزالی حتی می‌کوشید نشان دهد که آنچه شایسته عشق‌ورزی است تنها خداست. البته تصور آنکه دنیا و زیباییهای آن خاصه زیباییهای بشری هر چه هست تجلی الهی است در تفکر باستانی ایرانی هم سابقه دراز دارد. وقتی در تعلیم زرتشت هر آنچه خیر و زیبایی است به اورمزد مربوط است و هر چه زشتی و بدی است ناشی از اهریمن است آیا باید تعجب کرد که در نزد حافظ - و تعدادی از پیشروان طریقه او - چهره «مه‌طلعتی» که انسان می‌تواند طره او را بگیرد و «سعد و نحس» «زهرة و زحل» را فراموش کند، تجلی حق، تجلی خدایی که زیبایی و نیکی همه از اوست و زشتی و بدی با او هیچ ارتباطی ندارد، قرار گیرد؟ در حقیقت نه همان شیخ اشراق که حکمت او محیی حکمت «فهلویه» است این تصور را در مونس العشاق خویش با بیان خاص می‌پرورد بلکه حتی آن نیز که از قول قدما فکر «جمال پرستی» صوفیه را گاه گاه منسوب به مانویه کرده‌اند^{۲۴} می‌تواند تعبیری باشد از سابقه آن ارتباط که بین عشق و جمال ظاهری هست با عشق و جمال الهی. معهدا این فکر که طلعت زیبارویان جلوه‌گاه حق و محل حلول جمال اوست هر چند صورت شاهدان را برای بعضی صوفیان و قلندران یک نوع محراب کرد و حتی بوده‌اند کسانی که هر جا خورویی می‌دیده‌اند به گمان آنکه خداوند در وی حلول کرده است پیش وی سجده می‌کرده‌اند^{۲۵}، لیکن غالب مشایخ این دعوی را انکار می‌کرده‌اند و بدین -

گونه، با آنکه قول به حلول را قابل دفاع نمی‌دیده‌اند، تجلی حق را که البته غیر از حلول است ممکن می‌شمرده‌اند.

در هر صورت، این فکر تجلی که در ادب عرفانی ایران لفظ «شاهد» را مرادف مفهوم زیبا کرده است در قرآن هم سابقه دارد و آشنایی حافظ با مفهوم قرآنی آن نیز می‌بایست در آنچه وی از آن اراده می‌کند انعکاس بیابد و وقتی وی از «تجلی» و «ازل» صحبت می‌کند نمی‌توان تصور کرد که با مفهوم عرفانی آن و آنچه مخصوصاً در بیان عراقی و ابن عربی هست، بیگانه باشد. در حقیقت آشنایی او با آثار عراقی حلقه‌ی ارتباطی است که او را با ابن عربی و ابن فارض نیز پیوند می‌دهد. وقتی یک عارف مشهور دیگر روزگار وی - شاه نعمه‌الله - نیز در همین زمانها به تعلیم و تفسیر آراء ابن عربی علاقه نشان می‌دهد و یک دانشمند جوان عصر، به نام میرسیدشریف جرجانی بعضی آراء وی را در تعریفات خویش می‌گنجانند، این انعکاس تعلیم ابن عربی در کلام حافظ بکلی غریب به نظر نمی‌رسد. در واقع ممکن هست لحن مساعدی هم که حافظ درباره‌ی قلندر و راه قلندر دارد تا حدی ناشی از علاقه‌ای باشد که وی در حق عراقی نشان می‌دهد چرا که عراقی نیز چنانکه از سرگذشت وی پیداست و جای جای دیوانش نیز آن را تأیید می‌کند با قلندران رابطه‌ی نزدیک داشته است و حتی می‌گویند در جوانی همراه آنها یک بار هم از همدان تا به هند رفته است. البته حافظ نیز مثل عراقی در عین آنکه با نوعی علاقه و همدلی از قلندران سخن می‌گوید برگه‌ای که حاکی باشد از آنکه شیوه‌ی زندگی آنها را می‌ورزیده است به دست نمی‌دهد سهل است خرقة پوشی او نیز با راه قلندر میانه‌ای ندارد. با اینهمه در اینکه مشرب قلندر مخصوصاً در آنچه مربوط به برداشت از عشق و نظریازی است بین هر دو شاعر توافقی پدید آورده است ظاهراً جای تردید نیست و شاید گرایش هم که حافظ به گریز از آداب و رسوم نشان می‌دهد ناشی از تأثیر طریقه‌ی قلندران باشد که عراقی نیز دیوانش از آن تأثیر نشانها دارد. به علاوه دیوان و مخصوصاً لمعات عراقی که حافظ به احتمال قوی با آنها آشنایی کافی دارد ممکن است حلقه‌ی اتصالی باشد که قسمتی از دنیای معنوی حافظ را با تعلیم ابن عربی پیوند می‌-

دهد. از جمله وقتی وی در طی یک غزل جوهردار خویش که «عرفان محض» در آن تَلَأْلُو دارد از عشق و حسن و تجلی صحبت می‌کند و نشان می‌دهد که در ازل چون پرتو حسن محبوب از تجلی دم زد. عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد، کدام خواننده راز آشنا هست که به یاد تعلیم محیی‌الدین و آنچه عراقی در لمعه سیم و چهارم لمعات خویش در باب تجلی و وحدت حسن و عشق می‌گوید نیفتد؟ در این غزل، حافظ نه فقط یک بار دیگر نشان می‌دهد که عشق مزیتی است که «آدم» را از همه کاینات جدا می‌کند، بلکه مخصوصاً خاطر نشان می‌کند که آنچه «جان علوی» را در کثرات عالم که شاعر از آن تعبیر به «زلف خم اندر خم» می‌کند گرفتار کرد هوس و علاقه‌ای بود که روح به فنای در محبوب داشت - در «چاه» زرخدان محبوب. آنچه در پرده این استعارتهای شاعرانه بیان می‌شود در واقع همان است که عرفا از آن به سیر در کثرات تعبیر می‌کنند و احوال روح را بیان می‌کند در سیر مراتب خویش بین کثرت و وحدت. این سیر روحانی که روح عارف را «از دم صبح ازل تا آخر شام ابد» در جستجوی وصول به نقطه وحدت می‌دارد، در واقع زیده تمام آن تعلیم است که عرفان نام دارد. حافظ که مراقبت از قلب و ایمان به آنچه ماوراء حس است او را با قلمرو و مکاشفات عرفانی می‌پیوست و در عین حال مثل یک پژوهنده اهل مدرسه با تعلیم محیی‌الدین آشنایی داشت و اگر از این تعلیم جز رگه‌هایی مبهم و نامحسوس در کلام او پیدا نیست از آن روست که وی در عین حال هم از اینکه به فکر دیگران تسلیم شود ابا دارد و هم از اینکه فکر خود را بی‌پرده و خالی از ابهام عرضه کند اجتناب می‌ورزد، با اینهمه، وقتی وی از اینکه دلش «ز ازل تا به ابد عاشق رفت» سخن می‌گوید و از اینکه همچون یک «رهرو منزل عشق» از «سرحد عدم» تا «به اقلیم وجود این همه راه آمده است» یاد می‌کند نه فقط به آنچه مکتب محیی‌الدین در باب فیض اقدس و فیض مقدس و اعیان ثابته می‌گوید نظر دارد بلکه نیز به مسأله «امانت» که «جامعیت آدم» وی را به قبول آن واداشت و در واقع ظلوم و جهول بودنش هم که لازمه همین جامعیت بود بیش از آنکه قدح وی باشد مدح به شمار می‌آید^{۲۶}، نیز توجه دارد و در مجموع این سخنان تفکری شبیه به تعلیم ابن -

عربی، منتها با بیانی که به شیوه خاص حافظ از ابهام و ابهام مشحون است، عرضه می‌کند. همچنین وقتی صحبت می‌کند از دوره‌ای مربوط به پیش از آن «کاین سقف سبز و طاق مینا برکشند» و خاطر نشان می‌کند که از همان وقتها، چشم وی جز «طاق» «ابروی جانان» منظری نداشت، اشارت به این نکته را نیز لازم می‌داند که این عنایت معشوق در حق عاشق غریب نیست چرا که در آن تجلیگاه ناز و نیاز «ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود» و بدین گونه، کلام عراقی را که ترجمان تعلیم محیی‌الدین است به خاطر می‌آورد که یک جا در *لمعات*، *کھویش* در بیان همین نکته می‌گوید: «همچنانکه نیاز و عجز محب را ناز و کرشمه معشوقی درآید، همچنین کرشمه و ناز او را طلب و نیاز عاشق به کار آید، این کار بی‌یگدیگر راست نیاید» ۲۷ آیا آنچه این داوود و مسعودی از اقوال حکما در باب منشأ آن پیوند آشنایی که بین ارواح هست نقل کرده‌اند و در حقیقت از رساله مهمانی افلاطون مأخوذ است نیز این نکته را نشان نمی‌دهد که حتی در عشق انسانی نیز عاشق و معشوق به یکدیگر حاجت دارند و در واقع یکدیگر را کامل می‌کنند؟ در هر حال تعمق در آنچه حافظ در باب عشق می‌گوید نشان می‌دهد که لامحاله در پاره‌ای از غزلهای وی عشق می‌بایست از مظاهر حسن ظاهری به دنیای روحانی نفوذ کرده باشد و حتی رسیده باشد به آن سوی پل. اما وجود این پل که دایم شعر حافظ را بین عشق انسانی و عشق الهی در نوسان نگه می‌دارد، در عین حال نشان می‌دهد که نفی هر گونه مفهوم عرفانی از عرصه غزل وی غیر ممکن است. ذکر الفاظ و اقوال عرفانی جای جای در کلام وی آنقدر جاندار و طبیعی افتاده است که فکر آنکه وی اندیشه اهل عرفان را برای مقاصد و اغراض مربوط به زندگی عادی به کار برده باشد، با آنکه در نظر بعضی از پژوهندگان پذیرفتنی آمده است ۲۸ اصلاً معقول به نظر نمی‌آید و نفی تجارب عرفانی او در واقع به نفی پیوندش با فرهنگ عصر وی منجر می‌شود که قبول آن بکلی غیر ممکن است. اگر حافظ تقریباً در تمام غزلهای خویش با شیخ و زاهد قطع ارتباط می‌کند نباید این امر را در حکم قطع رابطه با هر گونه تفکر روحانی شمرد و نشانه‌ای تلقی کرد از گرایش وی به اندیشه نفی و الحاد. قول به تجربه شخصی - بدون اتکا بر ارشاد یک مرشد

خاص - نه ارتباط وی را با عوالم عرفانی که مشایخ بزرگ قبل از آغاز دوران دکانداریها و سلسله‌بازیهای ادوار بعد بر آن تکیه داشته‌اند نفی می‌کند نه با معارف و اقوال عرفا که آثار آنها معرف بینش و ادراک عرفانی آنها خواهد بود - بینش و ادراکی شخصی و تجربی. اینکه پاره‌ای از این غزلها با الفاظ صوفیه، و با نام احوال و مقامات سالکان طریقت مشحون است نه فقط نشان می‌دهد که حافظ در آثار و اقوال اهل عرفان مطالعات دقیق دارد بلکه در بعضی موارد هم نشانی از تجربه شخصی اوست: تجربه شخصی او در مورد احوالی که ادراک آنها جز با ذوق و دریافت شخصی ممکن نیست.

بدون شک و رای تجربه عرفانی که می‌بایست در طی خلوتهای طولانی برای وی حاصل شده باشد تأثیر تعلیم صوفیه نیز در آنچه وی راجع به عشق - عشق الهی - می‌گوید، درخور توجه است و همین نکته است که مخصوصاً رنگ تازه‌ای به کلام او در باب عشق و عاشقی می‌دهد. از جمله وقتی وی، در آغاز یک غزل مشهور خویش از ساقی شراب می‌خواهد و برای آنکه عذری برای این گناه خویش آورده باشد، بهانه می‌کند که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلهاء، انسان این را حس می‌کند که شاعر واقعاً با مشکلهایی روبروست و این حرف را تنها به خاطر آن نمی‌گوید که عذری بدتر از گناه آورده باشد برای درخواست شراب. اما خواننده نکته‌بین اینجا ممکن هست از خود پرسد که مشکل برای چه؟ عشق واقعی برای عاشق واقعی چگونه ممکن است مشکل باشد یا مشکل به وجود بیاورد؟ درست است که سیمای آکنده از نوعی رنج و دلهره که در دیدار بسیاری از عاشقان جهان هست عشق را گه‌گاه کاری دشوار نشان می‌دهد و وقتی متنبی شاعر عرب درباره عشق جسمانی می‌گوید: هر کس عشق را آسان می‌پندارد اگر به من بنگرد عشق را بیم‌رسان خویش خواهد یافت و حلاج هم که شاید هیچ کس عشق عرفانی را مثل او نمی‌شناسد خاطر نشان می‌کند که عشق اولش سوختن است و آخر کشتن^{۲۹}، تصور عشق ممکن هست که پاره‌ای دلها را به لرزه و اضطراب درآورد. لیکن حقیقت آن است که انسان میل دارد تصور کند که عشق هر مشکلی را آسان می‌کند، کدام عاشق واقعی هست که حتی در میان دلهره‌های «طوفان» شکسپیر ادعای لطیف شاهزاده فردینان را تصدیق -

نکنند که می‌گوید بانویی که وی به خاطر او خدمت می‌کند رنج را برای او تبدیل می‌کند به لذت ۳۰. حتی فرهاد افسانه‌ها نیز، کندن کوه را به خاطر شیرینی که او را بدین کار وامی‌داشت آسان می‌یافت. در واقع عاشق تا از خویش غایب است و فقط معشوق را می‌نگرد هیچ کاری را دشوار نمی‌یابد هر سختی را تحمل می‌کند و هر دشواری را آسان تلقی می‌کند. مثل آن شتر مست که سعدی می‌گوید به خاطر همین مستی بارگران را می‌کشد و فقط وقتی به خود می‌آید فاصله‌ای را که بین او و معشوق هست می‌بیند و درمی‌یابد که با دشواری روبروست. در چنین حالی است که احساس می‌کند آنچه عشق را نزد وی آسان جلوه می‌داد، از خویش غایب بودن، از خود فانی گشتن، و خویش را نیست انگاشتن بوده. اگر هنرمندانی که به آنچه «عقدهٔ نرگسی» نام دارد دچارند در شکنجهٔ واقعی به سر می‌برند برای این است که زیاده خود را می‌بینند. هر رنج و سختی که انسان دارد از خود او شروع می‌شود. از خودی او. البته عاشق تا خودی خود را - بیش و کم نفی نکند، تا خویش خویش را نابوده نینگارد، و تا وجود خود را در قبال معشوق مختصر و نفی کردنی نیابد، نمی‌تواند از خود غایب شود و عشق را همچون یک منبع لذت و آسایش تلقی کند. ازین روست که عاشق وقتی قدر خود، قدر خودی خود را قیاس می‌گیرد و آن را در مقابل معشوق قدا کردنی می‌یابد در عشق هیچ چیز دشواری به نظرش نمی‌رسد و به قول عطار - ورا این عشق آسان می‌نماید. اما این حالی نیست که ثباتی داشته باشد چون به محض آنکه باز وجود «خود» را در میان ببیند، نفی «خود» برایش مشکل می‌شود و عشق را دشوار می‌یابد. در چنین حالی معشوق را فقط برای «خود» طلب می‌کند، خود را در مرکز عشق می‌یابد، به خود «حاضر» می‌شود و از معشوق «غیبت» پیدا می‌کند. آن وقت است که احساس می‌کند عشق آسان نیست. به قول عطار «مدار کار عاشق دار بازی است»، و آن را نباید بازی ساده‌ای پنداشت و البته وقتی «خودی» انسان در معرض بازی است آن را نمی‌توان به آسانی در خطر انداخت و به آسانی نفی کرد. در حقیقت کسی هم که برای او مثل مولوی، عشق از اول سرکش و خونی بود، آن را نه در حال بیخودی، نه در حال غیبت از خویش، بلکه در حال

خودی، در حالی که «هوشیار حضورست» درک کرده است تمام عظمت و جلال خردکننده‌اش را ارزیابی کرده است و آن را به خواست خویش پیشباز رفته است. در واقع، حافظ نیز که در صحبت از عشق و مشکلاتش به یک نوع عشق عرفانی نظر دارد، با ما از «حضور» و از غایب شدن خویش صحبت می‌کند و این نکته نشان می‌دهد که در بررسی مشکلات به مسأله «خودی» نظر دارد و حتی آنجا که می‌گوید مرا در منزل جانان چه امن و عیشی هست، چون هر دم: جرس فریاد می‌دارد که بریندید محملها، باز اشارت به این نکته دارد که حال بیخودی، حال بیخودی از خویش که وصال روحانی است، دوام ندارد و دایم بانگ جرس که از دنیای تعلقات می‌آید عاشق را به دنیای «خویش» می‌خواند و وامی‌داردش که از عشق و معشوق به نزد «خود» بازگردد و عیش و وصل روحانی را بروی منقص می‌کند. در واقع این جرس که وحی پیغمبر نیز گاه با چیزی شبیه به بانگ آن بروی نازل می‌شد، در عین حال آن خطاب الهی بود که با نوعی قهر بر قلب سالک درمی‌آمد ۳۱ و شاعر خشونت این بانگ را مخصوصاً آنجا درمی‌یافت که وی را به خود، به دنیای خودی باز می‌خواند. این همه، نشان می‌دهد که آنچه حافظ آن را نخست آسان یافت و بعد، فقط بعد، به مشکلاتی که در آن هست پی برد عشق مجذوبان بود که مربوط به «میثاق‌الست» می‌شد، اما آنچه مولانا جلال‌الدین آن را از همان آغاز کار سرکش و خونی می‌یافت، تا گریزد هر که بیرونی بود، عشق سالکان بود که عبارت بود از تجدید عهد با میثاق‌الست.

حافظ در آنچه راجع به عشق «آسان» می‌گفت، راجع به مسأله «امانت» الهی می‌گفت، راجع به قرعه فالی که به نام انسان در آمد می‌گفت، نظر به همین عشق «الست» داشت که انسان چون ظلوم جهول بود، چون دیوانه بود، چون فقط به حد و قدر بی‌اهمیت خویش می‌نگریست، آن را پذیرفت و فقط بعد، فقط بعد، بود که در دنیای واقعیت، در لحظه‌های عادی که خود را باز می‌یافت، به دشواری آن پی برد. اما مولوی از عشقی صحبت می‌کند که در دنیای واقعیت، دنیای شمس تبریزی و حسام‌الدین چلبی او را به هیجان درمی‌آورد و تسلیم به آن از وی طلب می‌کرد که تمام آداب و رسوم، تمام

واقعیتها را نفی کند و بر هر چه جز وجود معشوق است خط بطلان بکشد. چنین عشقی است که از همان ابتدا خود را سرکش و خونی نشان می‌دهد و از همان آغاز تمام آن «مشکلها» را که بعد از میثاق‌الست و فقط بعد از سقوط در شبکه تعلقات برای روح پیش‌آمد ظاهر می‌نماید. این سلوک از دنیای حقیر واقعیت به دنیای شگرف حقیقت، از دنیایی که عشق در آن از همان اول سرکش و خونی است به دنیایی که در آن عشق فقط در اول آسان می‌نماید، تمام دشواریهای مخوف و خون‌آلودی را دربر دارد که تنها شکایت آتشین نی، در کلام مولانا، می‌تواند آن را به درستی تعبیر کند. مشکهایی هم که حافظ در راه وفای به «عهد» - وفای به عهد مربوط به میثاق‌الست - می‌یابد در واقع از همین تعلقات پدید می‌آید و اگر برای رهایی از آنها از «ساقی» کمک می‌خواهد از آن روست که احساس می‌کند فقط وقتی «نقش خود پرستیدن» را «خراب» کند ممکن هست بتواند گرانی بار عشق را بر دوش خود حس نکند و آن را مایه آسایش و رمز خوشدلی بیابد. این عهد‌الست هم که عشق را برای حافظ، به یک سرنوشت ازلی، به یک حکم آسمانی، تبدیل می‌کند در نزد وی همان تعهدی است که انسان را واداشت به قبول امانت. این بار امانت که آن را بر آسمانها و زمین عرضه کردند و همه از زیر آن شانه خالی کردند، جز دوش انسان تکیه‌گاه نیافت و انسان هم از آن رو پذیرای آن گشت که به قول قرآن ظلوم جهول بود - خودکامه‌ای دیوانه. بدون شک، این‌گونه تعبیر از «امانت الهی» قبل از حافظ نیز در نزد اهل عرفان رایج بود، چنانکه عزیزنسفی هم یک جا در رساله‌ای راجع به بهشت و دوزخ خاطر نشان می‌کرد که «ای درویش! آن امانت که بر جمله موجودات عرض کردند جمله ابا کردند و قبول نکردند و آدمی قبول کرد آن امانت عشق است. اگر آدمی بدانستی که عشق کار سخت است و بلای عظیم است هرگز قبول نکردی»^{۳۲}. همچنین شاید شباهت این تعبیر حافظ با آنچه در کلام نجم رازی آمده است، آن‌گونه که بعضی محققان گفته‌اند، واقعاً بیش از یک توارد باشد^{۳۳} اما اینکه وی انسان را که قرعه این فال به نام وی آمد گاه به «خودکامی» و «بدنامی» منسوب می‌کند از نوعی همدردی وی نسبت به این

ظلم و جهول حکایت دارد. به نظر می آید که وی این عنوان ظلم و جهول را نه به عنوان یک عیب، بلکه همچون یک هنر انسان تلقی می کند چرا که شاید وی نیز مثل شبستری تصور می کند که این ظلم جهولی چون لازمه استقرار انسان در آخرین مرتبه تنزلات وجود است سبب می شود که چون ورای وی وجودی دیگر نیست نور خدا در وجود وی به تمامی تجلی کند و بدین گونه همین وصف ظلم جهول منشأ ارتباط بیشترش با خدای خویش می شود^{۳۴}، یا خود شاید مثل مولانا جلال الدین می پندارد که همین بیخودی، همین دیوانگی و خودکامگی بود که به انسان طاقت داد تا این عشق الهی را بپذیرد چرا، که اگر بهوش بودی بشکافدی ز شادی.

اینکه حافظ مثل حلاج عشق را امری مربوط به عهد ازل می داند و سر آن را که به تعبیر وی ورای ادراک امثال «شافعی» است نکته ای می داند که فقط «حلاج بر سردار آن نکته خوش سراید» نشان می دهد که این امانت در نزد وی جز امری که نوعی همانندی بین انسان و خدا به وجود می آورد نیست و سر دعوی حلاج هم که در واقع «اسرار هویدا می کرد» از همین جاست. البته زاهد و فقیه از این عشق خالص، از این عشقی که می خواهد مثل رابعه بهشت و دوزخ را بسوزد و نابود کند تا خلق، خدا را جز برای خود او دوست ندارند، نمی توانند تصویری در خاطر پیورند چرا که نزد آنها محبت و عشق از مقوله اراده است و اراده انسان که جز بر جزئیات تعلق نمی گیرد ممکن هست بتواند امر خدا، عبادت خدا، و نعمت خدا را دوست بدارد اما البته ذات خدا را نمی تواند^{۳۵}. با چنین تصویری که فقیه از محبت خدا دارد عجب نیست که حافظ او و حتی «شافعی» را هم که پیر و استاد اوست از ادراک محبت قاصر بیابد. از آنکه برای حافظ این عشق در واقع یک گونه تعهد است که انسان بودن و مخصوصاً جامع بودن وی، او را به قبولش ملتزم کرده است و او خود جز با رجوع به حق - ترک خودی و نیل به از خودرهایی - هم نمی تواند آنچه را مقتضای این تعهد هست به انجام رساند. این رجوع به حق نیز همان است که منشأ جاودانگی انسان است و وقتی حافظ خاطر نشان می کند که «هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق»

مخصوصاً برای آن است که این عشق الهی، جنبه لایتناهی وجود انسان را از آنچه متناهی است جدا می‌کند و در کل لایتناهی فرو می‌ریزدش و بدان بقتای سرمدی می‌بخشد. ازین رو با تمام «مشکله‌ها» که در سر راه این عشق هست حافظ با شوق و علاقه آن را استقبال می‌کند، آن را مایه امتیاز انسان بر همه کائنات می‌شمرد، حتی آسمان را که از قبول آن سرباز زد با تمام عظمت که دارد ناچیز می‌یابد و تمام آنچه را وی به خاطر آنها عظمت می‌فروشد به یک دو جو بیش ارزبایی نمی‌کند و یا آنکه از «شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین هایل» که در راه عشق هست صحبت می‌کند باز بر سبکباران ساحلها - که دنیاشان دنیای غیرانسانی است و طبعاً از بار این امانت سبکبار مانده‌اند - طعنه‌ای فخر فروشانه دارد. بدین‌گونه، در همین اولین غزل دیوان که سخن از «عشق» و «مشکله‌ها» در میان است حافظ تقریباً تمام راز عرفان خود را که عبارت از عشق مجذوبان، عشق «بیدلان» و عشق کسانی است که جاذبه عهد الت آنها را به سوی حق می‌کشد، بیان می‌کند، و این یک غزل به تنهایی در بیان تعلیم عرفانی حافظ می‌تواند حکم ابیات «نی‌نامه» آغاز مثنوی را داشته باشد در بیان تعلیم عرفان مولوی.

عشقی چنین بلندپرواز، آسمانی، و تصعید یافته که جز در تعدادی معدود از غزلهای عرفانی حافظ رنگ نگذاشته است البته معرف لحظه‌های عادی زندگی شاعر نیست فقط رسوبی است از لحظه‌های درخشان اما دیرباب تجربه‌های بیخودی که اگر در بین تمام سالهای فعالیت آفرینندگی او پخش شود شاید به زحمت فرصت یافته باشد که در هر سال بیش از یک دو غزل از این دست سروده باشد. شک نیست که این لحظه‌های تابناک بیخودی و از خودرهایی برای شاعری که در یک دنیای آکنده از خشم و کین و هیاهو، در میان جنگلی وحشی از شهرها و شهریارهای بی‌لجام و تجاوزگر، می‌خواهد زندگی را تا آخرین قطره‌اش بنوشد، می‌خواهد از مدرسه تا خانقاه در هر جا که روشنی‌امیدی هست سر بکشد، می‌خواهد از بزم عشرت سلطان و وزیر تا حلقه‌ اوراد شیخ و صوفی هیچ گوشه زندگی را ناآزموده باقی نگذارد، می‌خواهد از خرابات شیراز، از سرای مغان، از شرب‌الیهود شیخ و قاضی،

از عشق و جسم دلبران شهری که «معدن لب لعل است و کان حسن» تا آنجا که برایش دست می دهد هر بهره‌ای که ممکن هست بگیرد، می خواهد لحظه‌های عمر را بین مطالعه و تفکر، بین خواب و لذت‌جویی تقسیم کند، و می خواهد آنجا که فراغتی و کتابی و گوشه چمنی دست می دهد لذت‌های ساده اما نشناخته‌ای را که «ارباب بی مروت دنیا» در حریم آن نامحرم مانده‌اند ادراک کند فراوان نیست و وی البته دیگر نمی تواند مثل یک شبلی، مثل یک بایزید، و مثل یک حلاج واقعی تمام عمر خویش در کمین این لحظه‌های درخشان خلسه و مکاشفه باشد. این نکته که حتی اولیای بزرگ نیز لحظه‌هایی داشته‌اند که در نوعی تجربه «کلمینی یا حمیراء» با انسانهای عادی همدمی می‌جسته‌اند^{۳۶} نشان می‌دهد که حتی از یک لسان‌الغیب شیراز هم توقع آنکه تمام لحظه‌هایش از برق تجلی و مکاشفه روشن باشد بیهوده است. معهذاً این تجربه‌های دیرپاب، در زندگی عادی او که مطالعه در عرفان و آثار صوفیه هم یک اشتغال عمده آن بود، این اندازه تأثیر داشت که نور رنگ پریده‌ای از آن لحظه‌های درخشان را در سرتاسر آثارش پاشد و حتی در آنچه وی تحت تأثیر عشق‌های انسانی، تحت تأثیر هیجانهای عصبی، و تحت تأثیر تجربه‌های خالص هنری می‌سراید نیز رنگ نامحسوسی از عرفان وارد کند و مجموع اثر او را به صورتی درآورد که بدون توجه به جنبه لایتناهی فکر او ارزیابی درست آن غیرممکن باشد. بیشک تصور ساده‌لوحانه‌ای است اگر گمان رود حافظ نه تحت نفوذ مطالعات یا تجربه‌های شخصی، بلکه به خاطر آنچه زندگی در یک زمانه دشوار اقتضا داشته است عمداً خواسته باشد شکایتها و ناخرسندیهایی را که سکوت آهنین محیط بر وی تحمیل کرده است با زبان عرفان بیان کند. نشان عرفان در آثار سراسر عمرش - شاید جز سالهای جوانی وی - هست و سراسر این دوران البته برای وی یک دوران ممتد عسرت نبوده است. به علاوه وقتی در عسرت‌بارترین دورانهای زندگی نیز فرصت آن را داشته است که تا مبارزالدین ریاکار را بی‌تقاب کند و زین‌العابدین پرخاشگر را با لحنی پدرانانه از خیره‌سری برحذر دارد و به صلح و مصلحت دعوت نماید دیگر چه حاجت داشته است که آلام و ناخرسندیهای یک زندگی عادی را در قالب اندیشه‌های

عرفانی به بیان آورد؟

آیا در آخرین سالهای عمر که شاعر پیر باقی مانده یک راه دراز پر پیچ و خم و آکنده از فراز و نشیب را ازین بست کوچه رندان تا سر منزل لحد طی می کرد ایمان یک مسلمان واقعی عصر خویش را نیز از دست داده بوده؟ پاره ای از دوستداران امروزین حافظ که گویی در وجود وی بیشتر، پندارهای دلاویز خویش را می پرستند دوست دارند از حافظ، تصویر یک روشنفکر «روز» را بسازند که هر چه را تعلق به سنت دارد رد می کند و هر چه را در حد ادراک او نباشد «نیست» می انگارد و اینها در اعتقاد خوش بینانه ای که به داوری خویش دارند گمان می کنند که حتی عرفان - عرفان که خود شورش گستاخانه ای بر ضد سنت پرستی های جامعه را کد آن روزگاران است. نیز چیزی نیست که شاعر محبوب آنها، این حافظ شیراز که دیروز زیاده آسمانی بود و امروز گاه زیاده زمینی شده است، بتواند به آن سر فرود بیاورد. قهرمان پرستی، خواه آگاهانه باشد و خواه ناخود آگاه، همیشه ستایشگران را شیفته تصویرهای خیالی می سازد و این شوق و هیجان تب آلود بیشک اختصاص به پرستشگران امروزین حافظ ندارد. بدون شک تلاً تلاً هاله هایی که در طی نیم قرن اخیر به این تصویر رماتیکی پسند حافظ در ایران جاذبه خاصی بخشیده است مرهون انطباق پذیری او با روح و حیات امروزی است. تردید درباره ارزشهایی که غالباً کورکورانه تقدیس می شوند، نفرت از ادعاهایی که احیاناً انسانیت را محدود و کوچک می کنند، گرایش به لحظه های پراوج زندگی و گریز از ابتدالهایی که در آن هست، اعتماد بر انسانیت و اطمینان به پیروزی حقیقت که بر رغم ترکتازبهای باطل پرستان سرانجام باز به مسند خویش می نشیند تصورهای آرمان پرستانه ای است که امتیاز خاصی به اندیشه و گفتار حافظ می دهد و این همه ناچار از اسباب عمده است که مایه رواج و قبول بی مانند سخن اوست شک نیست که شور و علاقه ستایشگرانه امثال گوته نیز که از وی تصویر یک شاعر آسمانی درست کرده است در ایجاد این تصویر آفاق گیر تأثیر فوق العاده ای داشته است. به علاوه لحن متعالی اما دردناک صدایی که مثل کلام پیغمبران

تورات از رمز و ابهام آکنده است و عطر ملایم اما سحرانگیز عرفانی که محیط اندیشه او را از هوای مقدس اما ناشناخته‌ای سنگین می‌کند حالتی شبیه به یک محراب قدس به دیوان او می‌بخشد که غالباً انسان را در لحظه‌ای که می‌خواهد در فضای مرموز آکنده از ابهام آن قدم گذارد دچار ترس یا سرگیجه می‌کند. علاقه آمیخته به حرمت و ارادتی که شاعران بعد از وی، از جامی و صائب گرفته تا نشاط و وصال در حق وی نشان داده‌اند، اصرار و توجه خاصی که امثال جلال‌الدین دوانی و محمد دارابی در عرفانی یا در فلسفی نشان دادن قسمت عمده اشارات او ورزیده‌اند، و رسم فال‌گشایی که از دیوان وی در چهره‌ای برای نفوذ در دنیای غیب ساخته است، روی هم رفته حالت ابهام و تقدس توصیف‌ناپذیری را که در دیوان او، طی قرن‌ها اندک‌اندک پدید آمده است می‌افزاید. به علاوه، سایه یک درد جهانی و عقلی هم که خیام را از آستانه شک و یأس به قلمرو لذت‌گرایی و فرصت‌شماری معمول در نزد روشنفکران عصر ما کشانیده است در کلام او نیز جای جای هست و بی‌جهت نیست که بعضی صاحب‌نظران روزگار ما نیز هنوز مثل منتقدان دوسه‌نسل پیش اروپا^{۳۷}، می‌کوشند تا در وجود او بیش‌تر یک شاعر شکاک از نوع خیام و ابوالعلاء معری بجویند و در اندیشه او تقریباً ورای شک و نفی چیزی نشان نمی‌دهند. این طرز تلقی از حافظ تصویری از او درست می‌کند که بی‌شک با بینشهای فلسفی کافه‌ها و بیستروها هماهنگی بسیار دارد اما اگر پاره‌ای وقتها نیز چیزی از اندیشه واقعی حافظ را منعکس می‌کند اندیشه لحظه‌های ضعف و رمیدگی اوست. شاید گه‌گاه نیز تصویری دلاویز هست اما در هر حال فقط تجسم یک لحظه حیات اوست و کسی که می‌خواهد تمام حیات او و تمام اندیشه‌ای را که در آثار او هست ادراک کند باید او را در دگرگونیهای زندگی جستجو کند و در ارتباط با دنیای واقعی او. شاید آنچه ستایشگر امروزینه حافظ را وامی‌دارد که از وی جز چنین تصویری را در خاطر راه ندهد این است که عرفان در نزد پاره‌ای از امروزینگان نه فقط نوعی فعالیت ذهنی ضد منطق تلقی می‌شود بلکه در عین حال آن را نشانه‌ای از تأثیرپذیری و فعالیت‌گریزی شرقی تلقی می‌کنند در مقابل تأثیرگذاری و فعالیت‌گرایی امروز غربی. اما این پندار بیشتر ناشی از

نوعی عقده حقارت نفس است که مخصوصاً کسانی را که در پرده پندار، برده پندار خویش مانده‌اند آزار می‌دهد و مخصوصاً آنجا که می‌خواهد عرفان و تفکر عرفانی را همچون خط فاصلی بین شرق و غرب - بین دو فرهنگ آنها - تلقی کند به حقیقت گرفتار سوء تفاهم دردناکی است. تفکر عرفانی در نوع خود بیش از هر چیز یک گونه تفکر فلسفی است که در غرب نیز از جامعه یونانی گرفته تا نظام حیات اروپایی، خواه در جامعه گذشته فئودال و خواه در فرهنگ بورژوازی امروز، با صورتهای گونه‌گون اما در عین حال مشابه مجال تظاهر یافته است و بدون شک تفکر امثال افلاطون، فلوطین، پاسکال، مالبرانش، اسپینوزا، برکلی، هگل و برگسون همان اندازه غربی است که تفکر امثال ارسطو، بیکن، دکارت، لاک، هلوسیوس، فویرباخ، مارکس، اسپنسر و راسل هست و مجموع این اندیشه‌هاست که فرهنگ گذشته انسانی را از جامعه دوران نظام بردگی تا جامعه دوران ماشین تعیین و هویت می‌بخشد. در تکامل انسانی ظهور و بروز این تفکر به اسباب و جهات خاص خویش مندیون است چنانکه ضعف و انحطاط شرق هم که یگانه مهد عرفان جهان نیست اسباب و جهات گونه‌گون مادی و طبیعی دارد و نفی عرفان هم مانع از ادامه انحطاطی که اسباب و موجباتش فراهم باشد نخواهد بود. با اینهمه اگر فهم درست کلام حافظ و مولوی به فهم درست عرفان و مخصوصاً به اجتناب از سوء تفاهم در ارزیابی درست آن نیاز دارد، لازمه این فهم و تفاهم نیز تسلیم به تعلیم عرفانی و طامات و کرامات شگفتی که حافظ نیز آنها را نمی‌پسندیده است نیست. در واقع دنیایی که به جنبه‌های ضعف و نفی عرفان آگاهی درست دارد از شناخت جنبه‌های قوت و عظمت آن که در کلام حافظ و مولانا جلوه دارد چه زبان می‌برد؟ اگر واقعیت این است که در قرن حافظ و در فکر او گرایشهای عرفانی از هر گونه تفکر دیگر بارزتر است آیا باید به خاطر آنکه حافظ در نزد کسانی که از عرفان فقط یک تصویر نفرت‌انگیز در ذهن خویش دارند همچنان محبوب بماند واقعیت را فدا ساخت و حافظ را از فرهنگ او که زمینه واقعی وجدان آفرینشگر او نیز هست جدا کرد؟ به علاوه تصور آنکه سیر تفکر حافظ، در نهایت کمال خویش به نفی همه چیز - حتی دین و عرفان - منتهی شده باشد برای آن عده از روشنفکران،

که نفی همه ارزشها را شرط آزادگی می‌شمرند، البته تصور دلپذیری است اما چه باید کرد که این تصور با آنچه پژوهشگر بیطرف از بررسی دیوان و تاریخ عصر شاعر به دست می‌آورد تفاوت بسیار دارد؟ در حقیقت درست است که در شعر حافظ دلزدگی از عقاید جزمی، بیزاری از خشکه مقدس‌های سنت‌گرای و سرخوردگی از جستجوهای نومیدانه‌ای که عقل در کشف حقیقت می‌کند، همه جا پیدا است لیکن قطع رابطه با عرفان - و با دنیا قلب و ایمانی که دستخوش تجاوزهای فقیهان، حکیمان، و حاکمان وقت نیست - در کلام او هیچ جا به چشم نمی‌خورد و جوینده‌ای که می‌خواهد سیروس‌سلوک فکری حافظ را از روی غزلهای وی دنبال کند در آخرین اشعار وی که جای پای تاریخ و گذشت روزگار عمر شاعر در آنها پیدا است هیچ برگه‌ای که او را در پایان عمر نسبت به عوالم مربوط به عرفان و ایمان قلبی بی‌اعتقاد نشان دهد نمی‌یابد.

وقتی در پنج شش سال پایان عمر خویش زین‌العابدین جوان پسر شاه‌شجاع را برای نیل به «توفیق» به «نذر خیر» اندرز می‌دهد و سپس چون از وی قطع امید می‌کند درگاه رقیبش شاه یحیی را همچون یک «درگه اسلام پناه» می‌ستاید؛ وقتی در غلبه شاه منصور وی را همچون یک «مهدی دین پناه» ستایش می‌کند و خود را در همین ایام مثل یک عارف زاهد مسلک «بحر توحید و غرقه گنه» می‌خواند، و مخصوصاً وقتی در یورش هولناک تیمورلنگ که دوسه سال پایان عمر شاعر را در امواج یک رؤیای خون‌آلود غوطه می‌دهد با لحنی که نشان اخلاص و توکل عارفانه از آن پیدا است به لطف «حق» که به گمان وی نخواهد گذاشت با سقوط شیراز «چنین عزیز نگینی به دست اهرمنی» بيفتد پناه می‌جوید ۳۸، دیگر نمی‌توان تصور کرد که شاعر در پایان عمر خویش با ایمان قلبی و با عرفان خالی از دعوی که محصول همین ایمان قلبی اوست قطع ارتباط کرده باشد و یا این‌گونه سخنان را برخلاف اعتقاد خویش و تنها به خاطر دلنوازی و خوشامدگویی گفته باشد. نه فقط پیوند روحانی و قلبی عامه فارسی‌زبانان قرنهای دراز که کلام این حافظ قرآن را همچون زبان غیب «گویای اسرار» تلقی کرده‌اند حکایت از اطمینان به پاکی و پارسایی وی در پایان عمر دارد بلکه حرمت و علاقه‌ای که

مشایخ محتاط تقدس مآب عصر بلافاصله بعد از وی - حتی جامی و خواجگان ماوراءالنهر - در حق وی اظهار کرده‌اند^{۳۹} نشان می‌دهد که در زمان شاعر و چندین نسل بعد از او تصویری که از حافظ در اذهان ترسیم می‌شد تصویر یک عارف راستین بود، دور از روی‌وریای صوفیان و برکنار از حرص و آز فقیهان اما سرشار از ایمان به حق، ایمان به قلب و ایمان به غیب که نشان عرفان واقعی است.

اگر برای یک ستایشگر امروزی حافظ دشوار است که شاعر محبوب خویش را به آنچه خود وی بدان اعتقاد ندارد پای‌بند ببیند باید به یاد بیاورد که بین او و شاعر رؤیاهایش غیر از تفاوت در بینش شخصی - که لابد فاصله کوچکی نیست - قرن‌ها فاصله زمانی و فرهنگی هم هست و در دوران حافظ که شعر او معرف پیشرفته‌ترین اندیشه عصر اوست هنوز نه ولتر در آنچه تعلق به مذاهب دارد به روشنگری پرداخته بود نه مارکس در آنچه تعلق به معیشت و طبقات انسانها دارد نظریه خویش را عرضه کرده بود؛ نه داروین انسان را از قلمرو «جامعیت» و «امانت» به اعماق غار و جنگل بوزینگان کشانیده بود نه فروید ژرفناهای روح انسان را با ورطه‌های کامجویی‌های جنسی پیوسته بود. کسی که امروز می‌خواهد نقشی درست از سیمای حافظ ترسیم کند اگر نتواند گرد و غبار روزگاران را از شیشه عینک خویش بزدايد بسا که از سیمای پاک یک انسان واقعی نقشی خواهد پرداخت مثل تصویر خویش - یک نوع تصویر دوربان‌گری. به علاوه، آخر که می‌تواند امروز از فکر علمی و نظم فکری دم بزند و از یک شاعر روشنفکر مسلمان در عهد قاضی عضد و میرسید شریف جرجانی انتظار داشته باشد مثل یک آزاداندیش اروپایی و ضد مسیح دوران نیچه، راسل، و سارتر بر هر چه رنگ ایمان و عرفان دارد به چشم نفی بنگرد؟

یادداشتها

۱- شهر رندان

خاتم فیروزه بواسحقی، در یک غزل مشهور حافظ که آیه از دوران فرمانروایی شاه ابواسحق اینجوست:

راستی خاتم فیروزه بواسحقی

خوش درخشید ولی دولت مستعجل بود

فیروزه بواسحقی حتی در زمان ابوریحان بیرونی، و قرن‌ها قبل از حافظ،

نوع ممتازی از فیروزه بوده است. رک: الجماهر، چاپ حیدرآباد/۱۷۰

۲- در توصیف این قصر معروف شاه‌شیخ، در دیوان عبیدزاکانی اشعار

متعدد هست. از جمله، در متن کتاب به ابیات زیر اشارت رفته است:

صحن تو جانفزا چو صحن بهشت شکل تو دلریا چو طلعت یار

ایضاً:

ای کاخ روح‌پرور و ای قصر دلگشای

چون روضه دلفریبی و چون خلد دلریای

نگاه کنید به کلیات عبید، چاپ اقبال، ۶۷-۶۹ و ۸۱-۸۲، همچنین

مقایسه شود با:

قصری که برد فرخی از فرّ او همای

سگ بچه کرد در وی و جغد آشیان گرفت

ایضاً کلیات/۱۳۹

۳- ابن بطوطه، سفرنامه/۲۰۲

۴- دکتر غنی، تاریخ عصر حافظ/۴۰-۴۱ حاشیه. وجود خلط و اشتباه در

نام اشخاص روایات ممکن است مربوط باشد به از بین رفتن اصل

یادداشت‌های ابن بطوطه. اما لازمه این اشتباهات مشکوک بودن تمام روایت و اصل آن نیست.

۵- شیرازنامه/ ۸۶

۶- و دُوْرُ الْفُسْقِ وَالْفَسَادِ بِهَا شَهِيرَةٌ، یاقوت، معجم البلدان، ۳/۳۴۹

۷- یکی از رنود، ظهیرالدین امیر را که یک وزیر فارس بود کشت حبیب‌السریر ۳/۲۸۳، مقایسه شود با نظیر این اقدام نزد رنود آسیای صغیر، مثلاً در مختصر تاریخ السلاجقه ابن بی بی، طبع هوتسما/ ۲۵۵-۲۵۳

۸- شهاب حسنی، رک: دکتر غنی، تاریخ عصر حافظ/ ۱۲۲

۹- مواهب الهی/ ۱۲۴

۱۰- گو نظر باز کن و خلقت نارنج ببین

ای که باور نکنی فی الشجر الأخضر نار

۱۱- شیرازنامه/ ۶

۱۲- نزهة القلوب/ ۱۳۸ مقایسه شود با دیوان/ ۳۱، بیت آخر

۱۳- منتخب التواریخ معینی/ ۱۸۵

۱۴- شد الازار/ ۳

۱۵- همانجا/ ۲۸۸

۱۶- همانجا/ ۲۹۱

۱۷- همانجا/ ۲۰۰

۱۸- همانجا/ ۲۴

۱۹- همانجا/ ۲۶۰

۲۰- همانجا/ ۱۷۳

۲۱- همانجا/ ۳۸۶

۲۲- همانجا/ ۳۸۹-۳۹۰

۲۳- نزهة القلوب/ ۱۳۷

۲۴- ابن بطوطه/ ۱۹۴

۲۵- نزهة القلوب/ ۱۳۷، مقایسه شود با یاقوت، معجم البلدان ۳/۳۴۹

۲۶- ابن بطوطه/ ۱۹۴

۲۷- نزهة القلوب/ ۱۳۸

۲۸- ابن بطوطه/ ۱۹۴

۲۹- همانجا/۱۹۴

۳۰- تاریخ یزد جعفری/۹۶، مقایسه شود با تاریخ جدید یزد/۱۵۳-۱۵۲

۲- فیروزه بواسحقى

۱- به یمن معدلت پادشاه بنده نواز

بهشت روی زمین است خطه شیراز

(عیدزاکانی)

۲- اشاره است به قول آن قایل که گفت: اَمَّيْتُ كُرْدِيًّا وَ اَصْبَحْتُ عَرَبِيًّا،

درباره هويت اين قایل و سخنانی که در این باب هست رجوع شود به

تعلیقات محمد قزوینی بر شدالازار/۵۱۷-۵۱۰

۳- شدالازار/۶۵

۴- همانجا/۱۰۹

۵- درباره سعدی روایت ذیل که در شدالازار است شایان توجه است:

و قِيلَ كَانَ يَسْقَى بَيْتِ الْمُقَدَّسِ وَ بِلَادِ الشَّامِ مَدَّةً مَدِيدَةً حَتَّى رَأَى الْخَضِرَ...

فَأَرْوَاهُ مِنْ زُلَالِ الْإِفْضَالِ وَالْإِنْعَامِ وَ لَمَّا رَجَعَ إِلَى شِيرَازَ اسْتَقَامَتْ أحوَالُهُ...

شدالازار/۴۶۱

۶- از جمله مؤلف شدالازار از قول عمادالدین امشاطی نقل می‌کند که

گفت در اوایل جوانی خواندن و نوشتن نمی‌دانستم از شیخ ناصرالدین الکبیرا

درخواستم تا بر من دری گشوده آید وی بفرمود تا در مسجد نشینم و برگفته

وی روم: ده روز روزه داشتم و او خود برای افطارم طعام می‌فرستاد. بعد از ده

شب که برگفته وی مراقبت می‌کردم یکشب نورها دیدم که مسجد را پر کرده

بود و سروصدایی شنیدم. آنگاه بر منبر نوشته‌ای دیدم که آن را خواندم و

سپس برگرد خویش همه کتبه‌های مسجد را بدیدم و همه را بخواندم.

صبحگاهان شیخ نزد من باز آمد و گفت خدای آرزویت بداد و من از آن پس

خوانا و نویسا شدم... شدالازار/۱۲۳

۷- درباره درخت معرفت رجوع شود به مثنوی، طبع نیکلسون، دفتر

دوم بیت ۳۶۴۱ و بعد، مقایسه شود با مأخذ قصص و تمثیلات/۸۳
 ۸- Maurice Mignon, Etudes de la littérature Italienne,
 Paris 1922/9

۹- خسرو دادگرا شیردلا بحرکفا ای جلال تو به انواع هنر ارزانی
 دیوان/۳۷۴

۱۰- تذکره میخانه، به اهتمام احمد گلچین معانی/۸۵

۱۱- دیوان/۳۶۸

۱۲- داستان جلال عضد در تذکره دولتشاه آمده است. راجع به علی

سهل رجوع شود به دکتر غنی، تاریخ عصر حافظ/۱۰۴

۱۳- گر دست دهد خاک کف پای نگارم

بر لوح بصر خط غباری بنگارم

دیوان/۲۲۲

۱۴- معهدا در باب آنچه به خط خادم الشعرا شمس الدین محمد الحافظ

در دست است شک نیست که مربوط به خط حافظ شیرازی نیست. درین

باب رجوع شود به سخن ۹۶/۲-۹۵ مقایسه شود با: یغما ۴/۴۲۷

۱۵- رساله دلگشا، کلیات عبید/۱۳۰

۱۶- همانجا/۱۴۹

۱۷- ابن بطوطه/۲۰۸

۱۸- طبقات القراء جزری ۱/۱۳۸؛ شدالازار/۱۴۵

۱۹- دیوان/۶۶

۲۰- شدالازار/۳۰۴؛ مقایسه شود با/۲۴۳

۲۱- همانجا/۲۴۳

۲۲- دیوان/۲۱۸

۲۳- شیرازنامه/۱۴۷-۱۴۳

۲۴- شدالازار/۶۷

۲۵- همانجا/۶۵

۲۶- همانجا/۴۱۴

۲۷- در کلیات عبید زاکانی حکایات طنزآمیزی درباره بعضی از آنها

هست که اینگونه اتهامات بخوبی از آنها برمی آید.

- ۲۸- دیوان/۱۴۶
- ۲۹- من از ورع می و مطرب ندیدمی زین پیش
هوای مغبجگانم در این و آن انداخت
دیوان/۱۳
- ۳۰- بستان السیاحه/۳۲۶
- ۳۱- دگر بقیه ابدال شیخ امین الدین
که یمن همت او کارهای بسته گشاد
دیوان/۳۶۳
- ۳۲- شد الازار/۱۶۸
- ۳۳- ابن بطوطه/۱۹۸
- ۳۴- دکتر غنی، تاریخ عصر حافظ/۱۰۸-۱۰۹
- ۳۵- دیوان/۳۷۰
- ۳۶- تعریفات عبید، کلیات/۱۵۷
- ۳۷- نزهة القلوب/۱۳۹
- ۳۸- رشید الدین، جامع التواریخ ۳/۲۴۵، ۲۷۳
- ۳۹- دیوان/۱۰
- ۴۰- دیوان/۲۲۳
- ۴۱- آه و فریاد که از چشم حسود مه چرخ
در لحد ماه کمان ابروی من منزل کرد
- ۴۲- لطیفه غیبیه/۱۱-۸ مؤلف این رساله غزلهای مردف به «الغیاث» و
«فرخ» را از جنس کلام حافظ دور می داند.
- ۴۳- دیوان/قلا- قلب، مقایسه شود با: دیوان/۱۴۱
- ۴۴- ابن بطوطه او را مقایسه می کند با پادشاه هند و اشارت دارد به همین
قصه همچشمی او با پادشاه هند/۲۰۲-۲۰۳
- ۴۵- با این مطلع:
سپیده دم که صبا بوی لطف جان گیرد
چمن ز لطف هوا نکته بر جان گیرد
دیوان/قکو- قلب

۳- میان مسجد و میخانه

۱- معهدا در آنچه می‌گوید:

من به سر منزل عنقا نه به خود بردم راه

قطع این مرحله با مرغ سلیمان کردم

ممکن است نظرش به جذبه و کشش الهی باشد که بی آن سلوک در راه عشق ممکن نیست و به همین سبب هست که کوشش را غالباً بی فایده اعلام می‌کند و اینکه می‌گوید:

به کوی عشق منه بی دلیل راه قدم

که من به خویش نمودم صد اهتمام و نشد

نیز تأیید همین قول است که سالک تا به مدد جذبه غیبی در حرکت نیاید هر قدر که به کوشش خود اهتمام کند به جایی نمی‌رسد. البته اشارت به خضر هم در بعضی ابیات هست مثل:

قطع این مرحله بی همراهی خضر مکن

ظلماتست بترس از خطر گمراهی

گذار بر ظلماتست خضر راهی کو

مباد کاتش محرومی آب ما ببرد

ولیکن طرز اشاره وی به خضر با آنچه بعضی مشایخ صوفیه از ملاقات با خضر و صحبت با او و حتی از اخذ خرقة خویش از خضر روایت کرده‌اند تفاوت دارد و این نکته نیز از اسبابی است که پژوهنده را در اویسی خواندن حافظ مردد می‌کند، خاصه که او برخلاف مشایخ منسوب به سلوک اویسی دعوی ارشاد و شیخی ندارد.

۲- دیوان/۳۶۳

۳- در باب کلام و ارتباط طرز تفکر متکلمین با فلسفه یونانی توجه به آشنایی مسلمین - مخصوصاً معتزله - با مباحث حکمای یونان ضرورت دارد. تفصیل مسائل در کتب مربوط به تاریخ فلسفه و کلام مسلمین هست. از جمله رجوع شود به: Gardet-Anawati, Introduction

۴- شوقی ضیف، البلاغه: تطور و تاریخ/۲۲۲-۲۲۱

۵- اینکه خودش یک جا در مطلع غزلی می‌گوید:

اگرچه عرض هنر پیش یار بی ادبیست

زبان خموش و لبکن دهان پر از عربیست

نشان می‌دهد که در آنچه «عربیست» خوانده می‌شده است تبصره و حتی دعوی داشته است و این امری است که قراین و شواهد دیگر هم از دیوان در تأیید آن به دست می‌توان آورد.

۶- مثلاً رجوع شود به شرح سودی، همچنین مقایسه شود با محمد قزوینی، مجله یادگار، سال اول، شماره ۹

۷- از جمله رجوع شود به کشف ۱/۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۱، ۲۷۶

۸- برای دلایل تردید در صحت انتساب اصل عربی این مصراع به یزید بن معاویه، رجوع شود به ملاحظات محمد قزوینی در یادگار سال ۱، شماره ۹؛ در دیوان شمس مغربی هم که یک معاصر جوانتر حافظ محسوب است غزلی هست که مطلعش بی‌شبهت به این مطلع حافظ نیست:

أدزلی راح توحیدٍ آلا یا ایُّها السَّاقی

أرْحنی ساعةً عنی وعن قیدی وإِطلاقی

و این کلام مغربی که تا حدی نیز شرح عرفانی کلام حافظ ممکن است تلقی شود در عین حال نشان می‌دهد که در محیط عرفان و ادب آن عصر این الفاظ اخذ یا تکرار شده است و ظاهراً سوءظنی را هم در باب اینکه کلام اصلش مأخوذ از گفته یک خلیفه سفوراموی باشد برنینگخته است.

۹- کلیات عبید، رساله صد پند، شماره ۹۸

۱۰- درباره داستان املاک نازخاتون رجوع شود به روضة الصفا ۵/۵۰۵؛

حبیب‌السیر ۳/۸-۳۰۷؛ و مقاله نگارنده: ملاحظات انتقادی در باب تاریخ ایران کمبریج مجلد پنجم در مجموعه مقالات موسوم به: نه شرقی نه غربی - انسانی ۴۲۸-۴۲۷

۱۱- آیینة سکندر جام میست بنگر تا بر تو عرضه دارد احوال ملک دارا

ملک دارا کنایه است از فارس، اگرچه در اینجا از نوعی معنی اعم خالی

دیوان/۵

نیست.

۱۲- بِنی الدَّهْرِ مَهْلًا إِنْ ذَمَّمْتُ فِعَالِكُمْ فَإِنِّي بِنَفْسِي لَامَحَالَّةً أَبَدًا

۱۳- کلیات عبید، حکایات فارسی/ ۳۲۳

۱۴- واعظ شحنه شناس این عظمت گو مفروش

زانکه منزلگه سلطان دل مکین منست

دیوان/ ۳۷

۱۵- دوش بریاد حریفان به خرابات شدم

خم می دیدم خون در دل و پا در گل بود

۴- رند و محتسب

۱- محمود کتبی، تاریخ آل مظفر/ ۴۳

۲- رک: مقاله نگارنده تحت عنوان خرابات در مجله یغما ۵/۱۸؛ در

مجموعه نه شرقی نه غربی/ ۵-۱۹۱

۳- نزهة القلوب/ ۱۳۸

۴- کلیات عبید، پندنامه شماره ۴۳، مقایسه شود با قصاید/ ۳۶

۵- ایضاً، رساله تعریفات، فصل هشتم

۶- حافظ: چو لاله در قدح ریز ساقیا می و مشک

که نقش خال نگارم نمی رود ز ضمیر

دیوان/ ۱۷۴

۷- ظفرنامه شامی ۱۹۲-۳/۲ ۸- تاریخ آل مظفر/ ۸

۹- این قصه در مجالس النفائس میرعلیشیر نوایی آمده است و مثل

بسیاری از قصه های دیگر آن کتاب ساختگی به نظر می رسد. برای تفصیل آن

رجوع شود به دکتر محمد معین، حافظ شیرین سخن/ ۹۶

۱۰- شد الازار/ ۱۴۷ ۱۱- همانجا/ ۸۷ و قطعه وی بدین گونه است:

عَلَيْكُمْ بِالْمَحَابِرِ فَأَلْزَمُوهَا وَإِيَّاكُمْ وَأَصْحَابِ الدَّوَاةِ

فَمَا لِوِلَايَةِ الْعُلَمَاءِ عَزْلٌ وَعَزْلٌ وَلَايَةِ الْعَمَالِ آتِ

۱۲- شد آنکه اهل نظر بر کناره می رفتند

هزار گونه سخن بر زبان و لب خاموش

دیوان/ ۱۹۱

- ۱۳- کلیات عبید، صد پند، شماره ۱۹
- ۱۴- همانجا، شماره ۲۰
- ۱۵- تعبیرات اخیر مخصوصاً از تعریفات عبیدزاکانی اقتباس شده است که ملاحظات رندانه‌ای است در باب مسائل و احوال جاری آن روزگار. از جمله رجوع شود به رساله تعریفات، مواضع مختلف، و همچنین رساله صد پند ۱۹، ۲۰، ۴۳، ۹۸
- ۱۶- محمود کتبی، تاریخ آل مظفر/۱۵
- ۱۷- مطلع السعدین، به نقل از دکتر غنی، تاریخ عصر حافظ/۱۸۱
- ۱۸- علاء قزوینی، مناهج الطالبین، نسخه عکسی کتابخانه ملی/۳۵۰ ب
- ۱۹- جامع حسنی، به نقل از تاریخ محمود کتبی/۵۴ ح
- ۲۰- تاریخ کتبی/۴۵
- ۲۱- مجمل فصیحی ۸۱/۳
- ۲۲- مناهج الطالبین، نسخه عکسی/۳۵۰
- ۲۳- مطلع السعدین، و مقایسه شود با تاریخ عصر حافظ/۱۸۱
- ۲۴- تاریخ کتبی/۴۹
- ۲۵- معینی، منتخب التواریخ/۱۸۵
- ۲۶- حافظ ابرو، مقایسه شود با تاریخ عصر حافظ/۱۸۶
- ۲۷- ابوبکر القطبی الاهری، تاریخ شیخ اویس/۱۸۳
- ۲۸- حافظ: آنکه روشن بُد جهان بینش بدو
میل در چشم جهان بینش کشید
دیوان/۳۶۷
- ۲۹- ای دل بشارتی دهمت محتب نماند
وز وی جهان برست و بت میگسار هم
دیوان/۲۴۹
- ۳۰- حافظ اسیر زلف تو شد از خدا بترس
وز انتصاف آصف جم اقتدار هم
دیوان/۲۴۹

۵- سرود زهره

- ۱- خَيْرُ الشُّعْرِ الْخَوْلِيُّ الْمُنْتَقِحِ، الصناعتین/۶-۱۰۴ مقایسه شود با

نقد ادبی / ۱۳۱-۱۲۹

۲- اَمْسَيْتُ كُرْدِيًّا وَ اَصْبَحْتُ عَرَبِيًّا، در باب منشأ این کلام و قایل آن رجوع شود به ملاحظات محمد قزوینی در تعلیقات شد الا زار / ۵۱۷-۵۱۰

۳- فی المثل رک: شبلی نعمانی، جلد دوم در باب حافظ، همچنین رجوع شود به تاریخ ادبی ادوارد براون تحت عنوان از سعدی تا جامی ترجمه علی اصغر حکمت که نیز خود مأخوذ است از شبلی نعمانی، همچنین رجوع شود به حافظ شیرین سخن / ۲۰۲-۲۰۰

۴- زرقیب دیوسیرت به خدای خود پناهم

مگر آن شهاب ثاقب مددی دهد خدا را

دیوان حافظ / ۶، و مقایسه شود با قرآن ۱۰/۳۷

برای تلقی جاحظ از سابقه این معنی که به اعتقاد وی اسلامی محض

است و در شعر و فکر عهد جاهلی سابقه ندارد، رجوع شود به نقد ادبی / ۳۲۵

۵- آصف که عبارت است از آصف برخیا وزیر افسانه‌ای سلیمان است،

در زبان حافظ و زبان ادبای دریاری از باب تعارف و تملق مثل یک عنوان برای وزیر وقت به کار می‌رود. در شعر ذیل حافظ هم:

شکوه آصفی و تخت باد و منطق طیر

به باد رفت و ازو خواجه هیچ طرف نیست

دیوان / ۱۹

نظر به حکایات و قصص قرآنی است در باب سلیمان از جمله: ۸۱/۲۱،

۱۲/۳۴، ۱۶/۲۷ و ۱۷

۶- در بیت ذیل از حافظ:

ماه و خورشید به منزل چو به امر تو رسند

یار مهروی مرا نیز به من بازرسان

به آیاتی چون: وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ، وَالْقَمَرُ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ، در قرآن

۳۸/۳۶ و ۳۹ نظر هست.

۷- عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ، قرآن ۲/۲۱۶، و مقایسه شود با

دیوان / ۱۰۹

۸- وَ مَارَمِيَّتَ إِذْ رَمِيَّتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى، قرآن ۱۷/۸ و مقایسه شود با دیوان/۱۲۶

۹- وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى، قرآن ۱۶۴/۶

۱۰- در باب حدیث افتراق امت که مبنای تعداد هفتاد و دو ملت یا هفتاد و سه ملت در نزد مسلمان است رجوع شود به الْفَرْقُ بَيْنَ الْفِرَقِ بغدادی/۲۱-۹

۱۱- حدیث: اِتَّقُوا الْخَمْرَ فَإِنَّهَا أُمُّ الْخَبَائِثِ، ابن اثیر، النهاية فی غریب الحدیث والاثار ۴۲/۱

۱۲- حدیث قدسی: كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ، مقایسه شود با دیوان/۱۴۰
سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه باک

ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود
در باب مأخذ این حدیث قدسی و آراء اهل حدیث در باب آن رجوع شود به فروزانفر، احادیث مثنوی/۲۹

۱۳- حدیث قدسی: لَا يَسَعُنِي أَرْضِي وَلَا سَمَائِي وَلَكِنْ يَسَعُنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ برای مأخذ حدیث رجوع شود به ارزش میراث صوفیه/چاپ سوم ۱۳۵۳، ص ۲۵۹

۱۴- وَلَوْ أَبْصَرَ النَّظَامُ جَوْهَرَ نَعْرِهَا لَمَا شَكَ فِيهِ أَنَّ الْجَوْهَرَ الْفَرْدُ ابن خلکان ۱۱۲/۵

حافظ می گوید:

بعدازینم نبود شایبه در جوهر فرد

که دهان تو درین نکته خوش استدلالیست

دیوان/۴۸

۱۵- جمال دختر رز نور چشم ماست مگر

که در نقاب زجاجی و پردهٔ عنیبست

دیوان/۴۵

۱۶- درین بیت حافظ:

به آهوان نظر شیر آفتاب بگیر

به ابروان دو تا قوس مشتری بشکن

دیوان/۲۷۶

توجه به این نکته که «قوس» یکی از دو خانهٔ مشتری است و البته خانهٔ دیگر آن عبارت است از حوت حاکی است از اینکه شاعر با نجوم آشنایی کافی دارد و ذکر شیر نیز در مصرع اول به مناسبت آن است که شیر (= برج اسد) نیز خانهٔ آفتاب است. التفهیم/۳۹۶، حواشی قزوینی بر دیوان حافظ/۲۷۶

۱۷- ساقیا در گردش ساغر تعلق تا به چند

دور چون با عاشقان افتد تسلسل بایدش

دیوان/۱۸۷

۱۸- رک: بعضی تضمینهای حافظ، به قلم محمد قزوینی، مجلهٔ یادگار

سال اول.

۱۹- حافظ:

پیمان شکن هر آینه گردد شکسته حال

إِنَّ الْعُهُودَ عِنْدَ مَلِيكِ النَّهْيِ ذِمَمٌ

شعر متنبی که مصرع دوم را حافظ از آن اقتباس کرده است در حاشیهٔ

دیوان حافظ چاپ قزوینی نقل شده است/۲۱۲

۲۰- دیوان/۲۲۳

۲۱- مثلاً این بیت حافظ:

مَا لِسَلْمَىٰ وَ مَنْ بَدَىٰ سَلَمٍ أَتَيْنَ جِيرَانَنَا وَ كَيْفَ الْحَالِ

دیوان/۲۰۵

اخذ و اقتباسی است از مطلع قصیدهٔ معروف بوصیری، معروف به

قصیدهٔ بُرده:

أَمِنْ تَذَكُّرِ جِيرَانِ بَدَىٰ سَلَمٍ مَرَّجَتَ دَمْعًا جَرِي مِنْ مُقَلَّةِ بَدَمٍ

۲۲- ابوفراس حمدانی:

و ما إن شِبتُ مِنْ كِبَرٍ وَلَكِنْ رَأَيْتُ مِنَ الْأَحِبَّةِ مَا أَشَابَا
شرح دیوان ابی فراس / ۵۰

مقایسه شود با حافظ:

من پیر سال و ماه نیم یار بیوفاست

بر من چو عمر می گذرد پیر از آن شدم

دیوان / ۲۱۹

۲۳- وَجْهَكَ الْمَأْمُولُ حُجَّتُنَا يَوْمَ يَأْتِي النَّاسَ بِالْحُجَجِ
الرسالة القشيرية / ۱۳۷، تذكرة الاولياء / ۲ / ۱۸۱

حافظ:

به رغم مدعیانی که منع عشق کنند جمال چهره تو حجت موجه ماست

دیوان / ۱۸

۲۴- سَيِّئِي لَهَا فِي مُضْمَرِ الْقَلْبِ وَالْحَشَا

سَرِيرَةٌ وَدَّ يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ

کشاف زمخشری / ۴ / ۵۸۷

مقایسه شود با حافظ:

من چو از خاک لحد رقص کنان برخیزم

داغ سودای توام سر سویدا باشد

دیوان / ۱۰۷

۲۵- أَرَى الْعَنْقَاءَ تَكْبُرُ أَنْ تُصَادَا فَعَانِدَ مَنْ تُطِيقُ لَهُ عِنَادَا

ابوالعلاء المعری

برای سابقه مضمون در نزد شاعران قبل از حافظ رجوع شود به: باکاروان

حله / ۳۴۱

۲۶- فَمَنْ شَاءَ فَلْيَنْظُرْ إِلَيَّ فَمَنْظَرِي

نَذِيرٌ إِلَيَّ مَنْ ظَنَّ أَنَّ الْهَوَى سَهْلٌ

دیوان متنبی، بیروت / ۱۹۲۶ / ۳۷

۲۷- در اسرارنامه عطار چنین آمده است:

ترا این عشق آسان می‌نماید که بر قدر تو چندان می‌نماید
اسرارنامه، طبع دکتر گوهرین / ۳۷

مقایسه شود با این بیت دیگر وی در منطق الطیر:

تو چندان دانی که این آسان بود ملک کمتر چیز ترک جان بود
منطق الطیر / ۳

۲۸- به لابه گفتمش ای ماهرخ چه باشد اگر

به یک شکر ز تو دلخسته‌ای بیاساید
به خنده گفت که حافظ خدای را می‌پسند

که بوسه تو رخ ماه را بیالاید

دیوان / ۱۵۶

مقایسه شود با خاقانی:

به دیداری قناعت کردم از دور که تو ماهی و مه در بر نیاید

۲۹- ابیات عربی که در متن بدان اشارت رفته است بدین گونه است:

سَأَلْتُهُ قُبْلَةً مِنْهُ عَلَى عَجَلٍ فَأَحْمَرَّ مِنْ خَجَلٍ وَ أَصْفَرَ مِنْ وَجَلٍ
وَاعْتَلَّ مِنْ بَيْنِ اشْعَافٍ يُرْفِقُهُ وَ بَيْنِ مَنَعِ تَمَادِي فِيهِ بِالْعَلَلِ
وَ قَالَ وَجْهِي بَدْرٌ لَاحِضَاءٍ بِهِ وَ مُبْصِرُ الْبَدْرِ لَا يَهْدَعُوهُ لِلْقَبْلِ

زهرالاداب حُصری، در حاشیه عقدالفرید ۵۲/۳

۳۰- حاشاکه من به موسم گل ترک می‌کنم

من لاف عقل می‌زنم این کار کی کنم...

دیوان / ۲۴۱

چون صبا مجموعه گل را به آب لطف شست

کج دلم خوان گر نظر بر صفحه دفتر کنم

دیوان / ۲۳۸

به دور لانه دماغ مرا علاج کنید

گراز میانه بزم طرب کناره کنم

دیوان/ ۲۴۰

به عزم توبه سحر گفتم استخاره کنم

بهار توبه شکن می رسد چه چاره کنم

دیوان/ ۲۴۰

۳۱- أَ أَتْرَكُ الشُّرْبَ وَالْأَنْوَارَ قَائِمَةً

وَالطَّلُّ مِنْهَا عَلَى الْأَشْجَارِ مَثْبُورٌ

وَالْعُصْنُ يَهْتَرُ كَالنَّشْوَانِ مِنْ طَرَبٍ

وَالْوَرْدُ فِي الْعُودِ مَطْوِيٌُّّ وَمَنْشُورٌ

لَا وَالَّتِي تَرَكَتَنِي يَوْمَ فُرِقْتِهَا

كَأَنَّما الرَّمْلُ فِي عَيْنِي مَثْبُورٌ

رک: المغرب لابن سعید/ ۴۹

۳۲- چندانکه بر کنار چو پرگار می شدم

دوران چو نقطه ره به میانم نمی دهد

دیوان/ ۱۵۵

آسوده بر کنار چو پرگار می شدم

دوران چونقطه عاقبتم در میان گرفت

دیوان/ ۶۰

۳۳- مواهب الهی ۹۷/۱ و ۱۲۶

۳۴- تو خود چه لعبتی ای شهسوار شیرین کار

که توسنی چو فلک رام تازیانه تست

دیوان/ ۲۵

۳۵- مواهب الهی ۱۲۸/۱

۳۶- خیز تا خاطر بدان ترک سمرقندی دهیم

کز نسیمش بوی جوی مولیان آید همی
دیوان/۳۳۲

۳۷- حافظ: گویند سنگ لعل شود در مقام صبر

آری شود ولیک به خون جگر شود
دیوان/۱۵۳

دقیقی: گویند صبر کن که ترا صبر بردهد

آری دهد ولیک به عمری دگر دهد

۳۸- ما قصه سکندر و دارا نخوانده‌ایم

از ما بجز حکایت مهر و وفا می‌رس

از غزلی به مطلع:

جانا ترا که گفت که احوال ما می‌رس

بیگانه گرد و از غم هیچ آشنا می‌رس

که با وجود شهرت بسیار، در دیوان حافظ چاپ قزوینی نیست.

۳۹- آینه سکندر جام می است بنگر

تا بر تو عرضه دارد احوال ملک دارا

دیوان/۵

۴۰- سرت سبز و دلت خوش باد جاوید

که خوش نقشی نمودی از خط یار

دیوان/۱۶۵، مقایسه شود با راحة الصدور/۲۸

۴۱- جهانگشای جوینی، طبع محمد قزوینی ۸۱/۲ مقایسه شود با بیت

حافظ:

به هوش باش که هنگام باد استغنا

هزار خرمن طاعت به نیم جو تنهند

دیوان/۱۳۷

۴۲- نفایس الفنون، طبع طهران ۷۲/۱۳۰۹، مقایسه شود با محمد

قزوینی، مجله یادگار، سال اول شماره ۸

۴۳- انَّ النَّسَاءَ وَ عَهْدَهُنَّ هَبَاءٌ رِيحُ الصَّبَا وَ عُهُودُهُنَّ سَوَاءٌ

جهانگشای ۱۵۶/۲

که مصرع دومش یادآور مصرع اخیر این بیت حافظ است:

دست در حلقه آن زلف دو تا نتوان کرد

تکیه بر عهد تو و باد صبا نتوان کرد
۴۴- این بیت از یک غزل مشهور منسوب به حافظ، که در چاپ قزوینی
نیست:

اسب تازی شده مجروح به زیر پالان
طوق زرین همه در گردن خر می بینم
احوال زمانه او را - مثل زمانه ما - تصویر می کند، و یادآور این ابیات عربی
هم هست:

أَصْبَحَ وَجْهَ الزَّمَانِ مُنْقَلِبًا وَ صَارَ وَجْهًا قَفَاهُ يَا عَجَبًا
وَ أُسْرِجَ الْعَيْرُ بَعْدَ ذَلَّتِهِ سَرَجَ ثَمُورٍ مُكَلَّلًا ذَهَبًا

جهانگشای ۲/۲۷۰

۴۵- ای کبک خوشخرام کجا می روی بایست

غره مشو که گربه زاهد نماز کرد
دیوان/۹۱

۴۶- دیوان/۳۳۸

۴۷- دیوان/۲۴۰

۴۸- مبالغات ظهیر بسیار است. در بوستان سعدی هم تعریضی در باب
اغراق گویبهای او در مدح قزل ارسلان هست. مبالغات ناپسند انوری را نیز
مؤلف المعجم مکرر خاطر نشان می کند.

۴۹- حافظ: خاک کویت زحمت ما برنتابد بیش ازین... دیوان/۲۴۲
خاقانی:

کوی عشق آمد شد ما برنتابد بیش ازین

دامن تر بردن آنجا برنتابد بیش ازین
دیوان، طبع عبدالرسولی ۱۳۱۶ ص ۳۴۸

حافظ:

در پس آینه طوطی صفتم داشته اند

آنچه استاد ازل گفت بگو می گویم
دیوان/۲۶۲

خاقانی:

هر چه عقلم در پس آینه تلقین می‌کند

من همان معنی به صورت، برزبانم می‌آورم

دیوان/۲۵۲

۵۰- دیوان حافظ/۲۹۵، مقایسه شود با دیوان سنایی/۵۳۴

۵۱- این مصرع حافظ که تمام بیت آن در دیوان/۹ آمده است یادآور بیت

ذیل است از سنایی:

آن را که زندگیش به عشقت مرگ نیست

هرگز گمان مبر که مر او را فنا بود

سنایی/۴۲۴

۵۲- دیوان/۵۴، نیز مقایسه شود با ابیات ذیل:

من به سرمنزل عنقا نه بخود بردم راه

قطع این مرحله با مرغ سلیمان کردم

دیوان/۲۱۷

باز ارچه گاهگاهی بر سر نهاد کلاهی

مرغان قاف دانند آیین پادشاهی

دیوان/۳۴۸

۵۳- غزلیات عراقیست سرود حافظ

که شنید این ره دلسوز که فریاد نکرد

دیوان/۹۸

مقایسه شود با موارد ذیل که حاکی است از شباهت بین افکار و اقوال

حافظ و عراقی.

عراقی:

از پرده برون آمد یارم قدحی در دست

هم پردهٔ ما بدرید هم توبهٔ ما بشکت

حافظ:

در دیر مغان آمد یارم قدحی در دست

مست از می و میخواران از نرگس مستش مست

دیوان/۲۰

عراقی:

به یک گره که دو چشمت بر ابروان انداخت
 هزار فتنه و آشوب در جهان انداخت
 حافظ:

خمی که ابروی شوخ تو در کمان انداخت
 به قصد جان من زار ناتوان انداخت
 دیوان/۱۳
 عراقی:

آن رفت که می رفتم در صومعه هر باری
 جز بر در میخانه این بار نخواهم شبد
 حافظ:

آن شد ای خواجه که در صومعه بازم بینی
 کار ما با رخ ساقی و لب جام افتاد
 دیوان/۷۶
 عراقی:

مرا این دوستی با تو قضای آسمانی بود
 قضای آسمانی را دگر کردن توان؟ نتوان
 حافظ:

مرا مهر سیه چشمان ز سر بیرون نخواهد شد
 قضای آسمانست این و دیگرگون نخواهد شد
 دیوان/۱۱۲

عراقی:
 بود آیا که خرامان ز درم باز آیی
 گره از کار فرو بسته ما بگشایی

حافظ:
 بود آیا که در میکده‌ها بگشایند
 گره از کار فرو بسته ما بگشایند

دیوان/۱۳۱

۵۴- حافظ: زیانت درکش ای حافظ زمانی

حدیث «بی زبانان» بشنو از نی

دیوان/۳۰۰

مقایسه شود با نی‌نامه مولوی در آغاز دفتر اول مثنوی، و مخصوصاً با

بیت ذیل:

هر که او از همزبانی شد جدا «بی‌زبان» شد گرچه دارد صد نوا
دفتر اول/۴

۵۵- حافظ: سواد نامهٔ موی سیاه چون شد طی

بیاض کم نشود گر صد «انتخاب» رود
دیوان/۱۵۰

مقایسه شود با حکایت مثنوی:

آن یکی مرد دو مو آمد شتاب پیش یک آینه‌دار مستطاب
که ز ریش من سپیدی کن جدا که عروس نوگزیدم ای فتی
ریش او ببرید و گل پیشش نهاد که «توبگزین» چون مراکاری فتاد

راجع به منشأ داستان رجوع شود به مأخذ قصص/۹۹

این نکته البته مانع از توجه به صنعت مراعات‌النظیر که در استعمال الفاظ
سواد، بیاض، و انتخاب هست نخواهد بود.

۵۶- از آن جمله است موارد ذیل که فقط چند نمونه است:

حافظ:

مرا عهدیست با جانان که تا جان در بدن دارم

هواداران کویش را چو جان خویشتن دارم

۲۲۳/

مولوی:

مرا عهدیست با شادی که شادی آن من باشد

مرا قولیست با جانان که جانان جان من باشد

حافظ:

خیال زلف تو پختن نه کار خامانست

که زیر سلسله رفتن طریقت عیارست

۴۶/

مولوی:

عشق کارِ نازکانِ نرم نیست عشق کارِ پهلوانست ای پسر

حافظ:

سبزه خط تو دیدیم و زیستان بهشت

به طلبکاری این مهر گیاه آمده ایم

۲۵۲/

مولوی:

تشنگان ره شوقیم به امید نجات

پیش سرچشمه حیوان به نیاز آمده ایم

حافظ:

خیز تا خرقة صوفی به خرابات بریم

شطح و طامات به بازار خرافات بریم

سوی رندان قلندر به ره آورد سفر

دلق بسطامی و سجاده طامات بریم

۲۵۷/

مولوی:

کیست که بنمایم راه خرابات را تا بدهم مزد او حاصل طامات را

کاش دهندهی بهشت عاریتم زاهدان تا به گرو کردمی وجه خرابات را

۵۷- مناقب العارفین، طبع تحسین یازجی ۱/۷-۲۶۶

۵۸- دیوان/۲۲۵، مقایسه شود با مجله یادگار، سال اول، مقاله محمد

قزوینی؛ همچنین رجوع شود به دیوان، صفحه قکب، بیت ۶ و مقایسه شود

با دیوان کمال اسمعیل، طبع دکتر بحرالعلومی/۲۴۵

۵۹- کمال اسمعیل:

بر این صحیفه مینا به خامه خورشید

نگاشته سخنی خوش به آب زر دیدم

حافظ:

بدین رواق زبرجد نوشته اند به زر

که جز نکویی اهل کرم نخواهد ماند

۱۲۲/

۶- سخن اهل دل

۱- علاج ضعف دل ما به لب حوالت کن

که این مفرح یاقوت در خزانهٔ تست

دیوان/۲۵

قند آمیخته با گل نه علاج دل ماست

بوسه‌ای چند برآمیز به دشنامی چند

دیوان/۱۲۳

شریت قند و گلاب از لب یارم فرمود

نرگس او که طبیب دل بیمار منست

دیوان/۳۷

۲- نرگس طلبد شیوهٔ چشم تو زهی چشم

مسکین خبرش از سرو دزدیده جیا نیست

دیوان/۴۸

شوخی نرگس نگر که پیش تو بشکفت

چشم دریده ادب نگاه ندارد

دیوان/۸۷

نرگس ار لاف زد از شیوهٔ چشم تو مرنج

نروند اهل نظر از پی نابینایی

دیوان/۳۴۹

۳- خدا زان خرقه بیزارست صدبار که صد بت باشدش در آستینی

دیوان/۳۴۲

بیفشان زلف و صوفی را به پا بازی و رقص آور

که از هر رقعۀ دلکش هزاران بت بیفشانی

دیوان/۳۳۶

ز جیب خرقهٔ حافظ چه طرف بتوان بست

که ما صمد طلبیدیم و او صنم دارد

دیوان/۸۱

۴- ترسم که صرفه‌ای نبرد روز بازخواست

نان حلال شیخ ز آب حرام ما
دیوان/۹

ترسم که روز حشر عنان بر عنان رود

تسبیح شیخ و خرقه رند شرابخوار
دیوان/۱۶۷

۵- چنگ خمیده قامت می خواندت به عشرت

بشنو که پند پیران هیجت زبان ندارد
دیوان/۸۶

می ده که سر به گوش من آورد چنگ و گفت

خوش بگذران و بشنو ازین پیر منحنی
دیوان/۳۴۰

مقایسه شود با همین مضمون در کلام کمال خجندی:

چنگت خیر از راه طرب داد، ز پیران

بشنو سخن راست مبین پشت بخم را

دیوان کمال خجندی/۱۶

۶- وقت را غنیمت دان آنقدر که بتوانی

حاصل از حیات ای جان این دمست تا دانی

دیوان/۳۳۴

چو گل و مل دمی از پرده برون آی و درآ

که دگر باره ملاقات نه پیدا باشد

دیوان/۱۰۷

فرصت شمار صحبت کز این دوراها منزل

چون بگذریم دیگر نتوان به هم رسیدن

دیوان/۲۷۰

ساقیا عشرت امروز به فردا مفکن

یا ز دیوان قضا خط امانی به من آر

دیوان/۱۶۸

ای دل ار عشرت امروز به فردا فکنی

مایه نقد بقا را که ضمان خواهد شد؟

دیوان/۱۱۱

۷- دیوان/۳۱۹، ۳۲۱

۸- دیوان/۲۵ و ۳۱۵

۹- نسخه قزوینی قصه دارد. وصله که در نسخه قدیم دیگر هست اینجا مورد بحث نیست.

۱۰- ز تاب آتش دوری شدم غرق عرق چون گل

بیار ای باد شبگیری نسیمی زان عرقچینم

دیوان/۲۴۳

۱۱- چشم مخمور تو دارد ز دلم قصد جگر

ترک مستست مگر قصد کبابی دارد

دیوان/۸۵

استعاره کباب برای دل عاشق و تکرار مناسبات و لوازم آن به مناسبت ذکر دل، در کلام معاصران حافظ نیز هست و حاکی است از رواج رسم و قبول مضمون در آن روزگاران. از جمله کمال خجندی می‌گوید:

دل سوخت در سماع و نمی‌ایستد ز چرخ

رقصیست گرم بر سر آتش کباب را

گر خون رود از دل که کبابت عجب نیست

این دیده خونابه چکان را چه فتادست؟

دل ندارد بی لب لعلت نمک

بی نمک ذوقی نمی‌یابد کباب

۱۲- حافظ چو ترک غمزه خوبان نمی‌کنی

دانی کجاست جای تو خوارزم یا خجند

دیوان/۱۲۲

۱۳- رشته تسبیح اگر بگست معذورم بدار

دستم اندر دامن ساقی سیمین ساق بود

دیوان/۱۴۰

۱۴- چو نقطه گفتمش آخر میان دایره آی

به خنده گفت که ای حافظ این چه پرگاری؟

دیوان/۳۰۹

۱۵- زد دست جور تو گفتم ز شهر خواهم رفت

به خنده گفت که حافظ برو که پای تو بست؟

دیوان/۲۴

- ۱۶- بگفتمش به لبم بوسه‌ای حوالت کن
به خنده گفت کیت با من این معامله بود؟
دیوان/۱۴۶
- ۱۷- به خنده گفت که حافظ غلام طبع توام
ببین که تا به چه حدم همی کند تحمیق
دیوان/۲۰۳
- ۱۸- عمریست پادشاهها کز می تهیست جامم
اینک ز بنده دعوی وز محتسب گواهی
دیوان/۳۴۸
- ۱۹- گفتم آه از دل دیوانه حافظ بی تو
زیر لب خنده زنان گفت که دیوانه کیست؟
دیوان/۴۷
- ۲۰- دی می شد و گفتم صنما عهد بجای آر
گفتا غلطی خواجه درین عهد وفا نیست
دیوان/۴۸
- ۲۱- به پیر می‌کده گفتم که چیست راه نجات
بخواست جام می و گفت عیب پوشیدن
دیوان/۲۷۱
- ۲۲- اسرارالتوحید/۲۲۳ و منطق الطیر، چاپ دکتر مشکور/۲۹۹ و ۳۰۰
- ۲۳- پیش رفتار تو پا برنگرفت از خجالت
سروسرکش که به ناز از قد و قامت برخاست
دیوان/۱۷
- ۲۴- غیر از یک قصیده که در مدح شاه ابواسحق دارد یک قصیده در مدح
شاه شجاع، یک قصیده در مدح صاحب عیار وزیر، یک قصیده غزل‌گونه هم که به
همین مناسبت در جزء غزلیاتش می‌آید در مدح شاه منصور دارد و مجموعاً در
قدیمترین نسخه‌های دیوان چهار یا پنج قصیده بیشتر نیست. پنج قصیده هم بر
این فرض است که غزل بلند «ای در رخ تو پیدا انوار پادشاهی» نیز به پیروی
بعضی نسخه‌ها قصیده محسوب‌گردد. در هر حال غزل اخیر معرف خوبی از سبک
بالتسبه ابتکاری حافظ است که در غزل با ممدوح بالحنی صحبت می‌کند که غالباً

مخصوص لحن خطاب به معشوق است.

۲۵- به حاجب در خلوتسرای خاص بگو

فلان ز گوشه‌نشینان خاک درگه ماست

به صورت از نظر ما اگرچه محجوبست

همیشه در نظر خاطر مرفه ماست

اگر به سالی حافظ دری زند بگشای

که سالهاست که مشتاق روی چون مه ماست

دیوان/۱۸

۲۶- ایطاء را ادبا قدیم عبارت دانسته‌اند از «بازگردانیدن قافیتی دوبار» و

هر دو نوع آن را که «ایطاء جلی و ایطاء خفی» باشد از عیوب قافیه شمرده‌اند

معهدا از قدیم اکثر شعرا، بحکم ضرورت مرتکب ایطاء و نیز شایگان - که

قوافی نادرست باشد - شده‌اند و نمونه‌هایی از آنها با تفصیلاتی در باب ایطاء

و شایگان در المعجم شمس قیس، طبع مدرس رضوی، دانشگاه طهران

(۲۲۶-۲۲۷ و ۲۸۲-۲۷۸) هست. در شعر حافظ هم ایطاء بآلتسبه فراوان

است و با آنکه شاعر به تهذیب و اصلاح کلام خویش توجه و علاقهٔ خاص

نشان می‌دهد ظاهراً از ارتکاب ایطاء ابائی ندارد. برای چند نمونه رجوع

شود به دیوان، طبع قزوینی - غنی، غزل‌های شماره: ۱۲، ۲۱، ۳۳، ۴۰، ۵۶،

۷۲، ۱۲۱، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۶۴، ۱۹۱، ۲۰۱ که در تمام دیوان

نظایر متعدد دیگر هم دارد.

۲۷- هیچ کاره نیست ممکن است بدین‌گونه تعبیر شود که حتی از یک

هیچ کاره هم کمتر است: هیچ کاره است و حتی هیچ کاره هم نیست.

۲۸- یارب این بچهٔ ترکان چه دلیرند به خون

که به تیرمژه هر لحظه شکاری گیرند

دیوان/۱۲۵

۲۹- رک: رسالهٔ لونگینوس، مقاله نگارنده در مجلهٔ یغما ۶/۷، مقایسه

شود با شعر بیدروغ/۴۲

۳۰- دارای جهان نصرت دین خسرو کامل

یحیی بن مظفر ملک عالم عادل

دیوان/۲۰۷

در همین غزل است که می‌گوید: روز ازل از کلک تو یک قطره سیاهی / در

روی مه افتاد که شد حل مسائل. و این اغراق زشت که از نوع همان‌گونه

مبالغات است که مؤلف المعجم بيشدت، و كاملاً از روی حق، آن را تقبیح می‌کند در کلام حافظ و از قریحه موزون و متعادل او غرابت بسیار دارد. با اینهمه، غرابتی که در این کلام هست و نزد ما نیز مثل عهد مؤلف المعجم نظیر آن شعر را فوق‌العاده رکیک می‌کند، نزد متأخران و شاعران بعد از حافظ تا این اندازه رکیک به نظر نمی‌آمده است و مؤلف لطیفه غیبیه که بیت را تفسیر می‌کند به رکاکت آن اشارتی ندارد رجوع شود به: لطیفه غیبیه / ۲۴-۲۵

۳۱- حافظم در مجلسی دردی کشم در محفلی

بنگر این شوخی که چون با خلق صحبت می‌کنم

دیوان / ۲۴۲

۳۲- مثلاً غزل شماره ۴۶۵ دیوان که شاعر در آن یک تفرج در باغ را شرح می‌دهد و آوای بلبل را که در روی تأثیر کرده است. در سراسر این غزل اندیشه و بیان معمولی است و گویی قافیه‌بندی بیشتر مورد نظر شاعر بوده است تا بیان فکر. همچنین غزل شماره ۱۴ گفت و شنودهایی دارد که با وجود متانت و انسجام الفاظ از لحاظ فکر بلند پایه نیست.

۳۳- قوه شاعره، به عنوان منشأ الهام شاعرانه تعبیری است که حافظ آن را در قطعه ذیل به کار برده است:

قوه شاعره من سحر از فرط ملال

متنفر شده از بنده گریزان می‌رفت...

می‌شد آنکس که جز او جان سخن می‌شناخت

من همی دیدم و از کالبدم جان می‌رفت

... پادشاهها ز سر لطف و کرم بازش خوان

چه کند سوخته، از غایت حرمان می‌رفت

دیوان / ۲۶۲

۳۴- مثل این تعبیر در شعر شاعر اعرابی:

قُلْ لِلَّذِي عَابَهَا مِنْ عَائِبٍ حَنِتِّي

أَقْصِرَ فَرَأْسَ الَّذِي قَدْ عَيْتَ وَالْحَجَرُ

یا این کلام مولوی:

فلسفی منکر شود در فکر و ظن گو برو سر را بر این دیوار زن

مثنوی / ۲۰۲/۱

۳۵- تعبیر مأخوذ است از منوچهری: جرعه بر خاک همی ریزم از جام

شراب / جرعه بر خاک همی ریزند مردان ادیب. و درباره رسم جرعه ریزی رجوع شود به مجله یادگار سال اول ۸/۵۹-۴۸

۳۶- فرشته عشق نداند که چیست قصه مخوان

بیار جام و گلایی به خاک آدم ریز

دیوان / ۱۸۰

۳۷- محتسب نمی داند این قدر که صوفی را

جنس خانگی باشد همچو لعل رمانی

دیوان / ۳۳۴

۳۸- ای صباگر به جوانان چمن بازرسی

خدمت ما برسان سرو و گل و ریحان را

دیوان / ۸

۳۹- برای متن کلام حافظ رجوع شود به همین فصل یادداشت شماره ۴ و این

نکته که عبادت زاهد و شیخ همچون نوعی سودا و معامله تلقی شود در نزد عرفا و حکما سابقه دارد و ابن سینا هم در اشارات نمط نهم به آن اشارت دارد، برای

قول او در این باب رجوع شود به ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم / ۱۸۳

۴۰- راجع به کیوتر و مضراب رجوع شود به یادداشت شماره ۴۱ همین

فصل. درباره شیشه بازی مخصوصاً توجه شود به بیت ذیل:

شیشه بازی سرشگم نگری از چپ و راست

گر برین منظر بینش نفسی بنشینی

دیوان / ۳۴۳

اشارت به فال هم از همین مقوله است و در کلام حافظ بسیار است از

جمله این بیت:

روز هجران و شب فرقت یار آخر شد

زدم این فال و گذشت اختر و کار آخر شد

دیوان / ۱۱۲

۴۱- حافظ:

هر مرغ فکرکز سرشاخ سخن بجست

بازش ز طره تو به مضراب می زدم

دیوان / ۲۱۸

مقایسه شود با رباعی منسوب به مهستی:

مضرب ز زلف و نی ز قامت سازی

در شهر ترا رسد کبوتر بازی

دلها چو کبوترند در سینه طپان

تا تو نی وصل در کدام اندازی

و با مولوی:

گاه پراند به نیم همچو کبوتر ز وطن

گاه به صد لابه مرا خواند تا محضر خود

۴۲- بیا که ترک فلک خوان روزه غارت کرد

هلال عید به دور قدح اشارت کرد

دیوان/۸۹

فغان کاین لولیان شوخ شیرین کار شهر آشوب

چنان بردند صبر از دل که ترکان خوان یغما را

دیوان/۳

این خوان یغما سفره عام بوده است که غالباً سلاطین و حکام در ایام عید

مخصوصاً عید قربان می چیده‌اند و عوام و محتاجان آن را غارت می کرده‌اند.

در ابن الاثیر ۲۷۷/۸ وصف یک همچو خوانی به مناسبت عید فطر آمده

است که در بغداد خوانی بزرگ به وسعت سیصد در هفت ذرع چیدند و بعد

از نماز فطر که خلیفه خواند مردم خوان را غارت کردند. در سیاست‌نامه،

فصل چهل و هشتم، در حکایت نصرین احمد هم اشارت به این رسم هست،

همچنین در کلام سعدی: برین خوان یغما چه دشمن چه دوست. نیز رک:

مقریزی ۳۸۷/۱، سفرنامه ناصر خسرو/۱۵۸، ابوالمحاسن ۴۷۳/۲

۴۳- کاغذین جامه به خونابه بشویم که فلک

رهنمونیم به پای علم داد نکرد

دیوان/۹۸

مقایسه شود با: علی اکبر دهخدا، امثال و حکم، چاپ دوم ج ۲/۵۷۵.

۴۴- بر دوخته‌ام دیده چو باز از همه عالم

تا دیده من بر رخ زیبای تو بازست

دیوان/۲۹

۴۵- رخ تو در دلم آمد مراد خواهم یافت

چرا که حال نکو در قفای فال نکوست

دیوان/۴۱

نیز رجوع شود به یادداشت شماره ۴۰ همین فصل.

۴۶- حافظ:

زبان کلک تو حافظ چه شکر آن گوید

که گفته سخت می برند دست بدست

دیوان/۱۹

۴۷- حافظ:

آنچه او ریخت به پیمانه ما نوشیدیم

اگر از خمر بهشتت و گرباده مست

دیوان/۲۰

مقایسه شود با بیت ذیل:

راه دل عشاق زد آن چشم خماری

پیداست ازین شیوه که مستت شرابت

دیوان/۱۲

با آنکه شراب مست در بیت اخیر کنایه از چشم است، باده مست در بیت

قبل به باده مست (= یعنی آنچه مست می نوشد) نیز ایهام دارد و این تعبیر
دوپهلو از ویژگیهای بیان حافظ است.

۴۸- باده از ما مست شد نی ما ازو

قالب از ما هست شد نی ما ازو

۴۹- حافظ:

دل خرابی می کند دلدار را آگه کنید

زینهار ای دوستان جان من و جان شما

دیوان/۱۰

۵۰- حافظ:

جان درازی تو بادا که یقین می دانم

در کمان ناوک مرگان تو بی چیزی نیست

دیوان/۵۳

مقایسه شود با بیت ذیل از نظامی، در شیرین و خسرو:

ز بهر جان درازیش آن زمان شاه ز هر دستی درازی کرد کوتاه
۵۱- حافظ:

دل گفت فروکش کنم این شهر به بویش
بیچاره ندانست که یارش سفری بود
دیوان/۱۴۶

مقایسه شود با بیت ذیل از عبیدزاکانی:

دل طلب کردم ز زلفش بانگ زد کای عبید اینجا فروکش کرده ام
دیوان/۶۹

۵۲- حافظ:

تازیان را غم احوال گرانباران نیست
پارسایان مددی تا خوش و آسان بروم
دیوان/۲۴۷

مقایسه شود با بیت ذیل، از قصیده لبیبی:

مراگفت آن دلارام ای بی آرام
همیشه تازیان بی خواب و بی خور

ایضاً مقایسه شود با این بیت فردوسی:

بدوگفت خیره منه سر به خواب برو تازیان نزد افراسیاب
شاهنامه طبع مسکو ۵۷/۳

۵۳- دیوان/۲۵۱، ایضاً/۱۵۳

۵۴- حافظ:

فکر بلبل همه آنست که گل شد یارش
گل در اندیشه که چون جلوه کند در کارش
دیوان/۱۸۷

برای تفصیل بیشتر در این طرز استعمال رجوع شود به: بهار،

سیک‌شناسی ۳۵۲/۱

۵۵- حافظ:

ماجرای کم کن و باز آ که مرا مردم چشم

خرقه از سر بدر آورد و بشکرانه بسوخت

دیوان/۱۴

۵۶- برای تفسیرهایی دیگر که ازین بیت کرده‌اند رجوع شود به: لطیفه

غیبیه/۵ همچنین مقایسه شود با/۷۴-۷۵

۷- رؤیا و جام جم

۱- رضاقلی خان هدایت: اشعار حکمت آثارش چندان در دل هر طایفه

نشسته که اکثر فرق مختلفه او را هم مسلک خویش دانسته‌اند. ریاض -

العارفین، طبع دوم ۱۳۱۶ طهران/۲۹۵

۲- نظیر این‌گونه مقالات سکرآمیز سبب شده است که بعضی محققان

ابن فارض را قایل به وحدت وجود، معتقد به عدم تباین بین ادیان و حتی

تمتایل به الحاد پنداشته‌اند و در رد این دعوی کسانی که از ابن فارض دفاع

کرده‌اند این‌گونه اقوالش را غالباً مبتنی بر رموز و شطحیات گرفته‌اند. رجوع

شود به: ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم/۱۳۵، همچنین نگاه کنید به:

— Gardet, L., — ANAWATI, G — C, La Mysitique

Musulmane/61

— Nicholson, R.A., Studies in Islamic Mysticism/162-266

۳- در باب اشعار شبستری که در تفسیر این‌گونه رموز صوفیه است

رجوع شود به گلشن راز، ضمیمه شرح گلشن لاهیجی، طبع با مقدمه کیوان

سمیعی/۷۷۰-۷۵۷، راجع به کلام مغربی نیز که چند بیتی مثنوی است بر

همین وزن گلشن راز به همین شرح گلشن رجوع شود/۶۸۹

۴- بحث اتحاد عاقل و معقول در تعلیم حکما مشهور است. برای تفصیل

رجوع شود به شیخ‌الرئیس، الاشارات و التنبیها، الجزء الثالث، النمط -

السابع فی التجرید و مقایسه شود با ترجمه فارسی اشارات، طبع دکتر

یارشاطر/۲۲۷-۲۲۰

۵- خمیه ابن فارض را جامی در رساله‌ای به نام لوامع شرح و تفسیر

کرده است (با طبع و مقدمه حکمت آل آقا، طهران ۱۳۴۱). از مواردی

که از آشنایی حافظ با این قصیده و با آثار ابن فارض حکایت دارد بیت ذیل است:

نبود چنگ و ریاب و نبید و عود که بود

گل وجود من آغشته گلاب و نبید

دیوان/۱۶۱

که یادآور مطلع خمربه ابن فارض تواند بود:

شَرِينَا عَلَيَّ ذِكْرِ الْحَبِيبِ مُدَامَةً سَكَّرْنَا بِهَا مِنْ قَبْلُ أَنْ يُخْلَقَ الْكَرَمُ

۶- پس درآ در کارگه یعنی عدم تا ببینی صنع و صانع را به هم

مثنوی طبع نیکلسون ۲/ب ۷۶۲

۷- مرصادالعباد، طبع دکتر محمد امین ریاحی/۲۸۹، مقایسه شود با

مصباح الهدایه، طبع جلال همایی/۱۷۶-۱۷۱

۸- مصباح الهدایه/۱۷۵

۹- مثنوی، نیکلسون ۳/ب ۲۰۷۶-۲۰۷۲

۱۰- مثل سان خوان دلاکروز San JUAN DE LA Cruz عارف

مشهور اسپانیایی که چیزی نظیر تجربه عرفانی «شب» حافظ را در قطعه معروف موسوم به «در یک شب تیره» (En una noche oscura) توصیف می‌کند. سان خوان از جهات دیگر نیز با عرفان اسلامی نوعی ارتباط دارد و گاه تعالیم او یادآور اقوال عرفای اسلامی است. آسین پالاسیوس از ابن عبّاد ژندی عارف مشهور مغربی به عنوان یک پیشرو سان خوان یاد می‌کند رک:

Asin Palacios, Obras Escogidas I, 245-326

برای ترجمه انگلیسی قطعه «در یک شب تیره» اثر سان خوان رجوع شود به:

Happold, Mysticism/326-7

۱۱- مصباح الهدایه/۱۷۱ مقایسه شود با همان کتاب/۱۳۱-۱۳۰

۱۲- قطعه محمد اقبال در باب میلاد آدم معروف است و بدین گونه آغاز

می‌شود:

نعره زد عشق که خونین جگری پیدا شد

حسن لرزید که صاحب نظری پیدا شد

برای ابیات دیگر قطعه رجوع شود به مجموعه ارمغان پاک، چاپ چهارم/۲۹۲
 ۱۳- خَمَّرْتُ طِينَةَ آدَمَ بِيَدِي أَرْبَعِينَ صَبَاحًا، برای مآخذ حدیث رجوع
 شود به: احادیث مثنوی/۸-۱۹۷

۱۴- داستان که مأخوذ از بعضی تفاسیر است در مثنوی تفصیل تمام دارد
 رجوع شود به: مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی/۱۷۰

۱۵- تعبیر «عَلَّمَ الْأَسْمَابِغَ» هم که در مثنوی ۲/ب ۲۷۰۸ راجع به آدم
 هست مأخوذ از همین داستان است و این تعبیر در بیان عرفا حاکی از آن
 است که معرفت الهامی انسان کامل، بر علم ملایک که محدود و مسبوق
 است، سابق است و همین نکته است که حافظ از آن تعبیر می‌کند به باده زدن
 ملایک با انسان - با انسان راه‌نشین.

۱۶- برای تفصیل بیشتری در باب انحطاط طریقت صوفیه در دنبال
 پیدایش سلاسل رجوع شود به:

Zarrinkoob, A.H., *Persian Sufism in its Historical
 Perspective/160-161*

۱۷- گلستان، باب دوم، چاپ عبدالعظیم قریب/۷۹

۱۸- ذکر افیون در شعر حافظ از جمله در بیت ذیل هست:
 از آن افیون که ساقی در می افکند

حریفان را نه سر ماند و نه دستار دیوان / ۱۶۶

در باب رواج افیون در این ادوار رجوع شود به: تذکره دولتشاه/۳۴۲

۱۹- به ابیات ذیل از حافظ توجه کنید:

طیب عشق منم باده خور که این معجون

فراغت آرد و اندیشه خطا ببرد

دیوان/۸۸

ساقی حدیث سرو و گل و لاله می‌رود

وین بحث با ثلاثه غساله می‌رود

دیوان/۱۵۲

در باب ثلاثه غساله و کلام حسان بن ثابت راجع به آن رجوع شود به

فصل ۸ یادداشت شماره ۲۸

۲۰- نزد حافظ، عشق برتر از آن است که در مباحث فقها و علمای رسمی بگنجد. می گوید:

حلاج بر سردار این نکته خوش سراید

از شافعی پرسید امثال این مسایل

دیوان/۲۰۹

معهدنا از شافعی نیز در باب عشق و جواز آن، ابیات و اقوال جالبی نقل شده است که شاید حافظ وقتی می گوید امثال این مسائل را از شافعی پرسید، به همین گونه اقوال شافعی که در جواب مسائل بعضی پرستندگان ظریف طبع بوده است نظر داشته است. از جمله می گویند شافعی در جواب سؤال زنی که در رقعهای به وی نوشته بود:

سَلِ الْمُفْتِيَ الْمَكِّيَّ هَلْ فِي تَزَاوُرٍ وَ ضَمَّةٍ مَعْشُوقِ الْفَوَادِ جُنَاحُ

جواب فقیهانه وی لطف شاعرانه مخصوصی دارد:

أَقُولُ مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ يُذْهِبَ التُّهُمَى تَلَاصُقُ أَكْبَادِ بِهِنَّ جِرَاحُ

رجوع شود به: کتاب عطف الالف/۶۰-۵۹

۲۱- حافظ:

غسل در اشک زدم کاهل طریقت گویند

پاک شو اول و پس دیده بر آن پاک انداز

دیوان/۱۷۹

شبهات این بیت حافظ با مضمون قول یزید بن معاویه که از مرزبانی شاعر و ادیب عربی زبان نقل است قابل توجه می نماید:

وَ كَيْفَ تَرَى لَيْلِي بَعِينٍ تَرَى بِهَا سِوَاهَا وَ مَا طَهَّرْتَهَا بِالْمَدَامِعِ

ابن خلکان ۳/۴۷۵

۸- دورند

۱- گناه ادیپوس اشاره است به ازدواج نادانسته این پادشاه افسانه‌ای یونان با مادر خویش. درباره شاه شجاع هم نقل شده است که یک تن از زنان پدر را به زنی کرد، و سلطان اویس ایلکان در طی قطعه‌ای که در جواب

یک فخریه شاه شجاع گفت بدین کارش طعنه زد:
... بخوانده‌ایم فراوان درین محقر عمر

کتاب نظم و تواریخ نثر از استاد

نه خوانده و نه شنیده نه دیده‌ام ز شهان

کسی که چشم پدر کور کرد و مادر گاد

و شاه شجاع نیز در قطعۀ تهدید آمیزی که در جواب گفت این طعن را رد نکرد، بلکه آن را دستاویز تهدیدی کرد در حق سلطان اویس. برای تفصیل و مآخذ رجوع شود به: دکتر غنی، تاریخ عصر حافظ / ۲۱۰

۲- ایضاً، همان مآخذ / ۳۵۳

۳- معین الدین، منتخب التواریخ / ۱۹۱-۱۹۰

۴- مثل این بیت:

صاحب دیوان ما گویی نمی‌داند حساب

کاندرین طغرا نشان حسبه الله نیست

دیوان / ۵۰

و بیت ذیل که الفاظ منشور و طغرا در آن مربوط است به اصطلاحات اهل دیوان:

امید هست که منشور عشقبازی من

از آن کمانچه ابرو رسد به طغرابی

دیوان / ۳۵۰

و مناسبت منشور و طغرا نزد سایر شعرا هم که با دستگاه دیوان و اهل «عمل» آشنایی داشته‌اند مورد توجه بوده است و از آنجمله است بیت ذیل از خاقانی:

عشق تو به منشور کهن جان ستد از من

یارب چو شود تازه به طغرا چه ستاند

درباره منشور و طغرا رجوع شود به توضیحات محمد قزوینی، دیوان / ۳۵۰

۵- نه من زبی عملی در جهان ملولم و بس

مالالت علما هم ز علم بی عمل است

دیوان / ۳۲

۶- از جمله وقتی شاه شجاع که محمود او را از شیراز رانده بود در نزد

وی سخن از تسخیر تبریز راند و وی او را مسخره کرد. رجوع شود به

معین الدین، منتخب التواریخ / ۱۸۸

۷- «امید جود» ماده تاریخی بود که حافظ یافت برای مرگ صاحب عیار، رجوع شود به یک قطعه سه بیتی او در این باب. دیوان / ۳۶۶

۸- قصیده در دیوان / قیو - فکا، هست و برای غزلها رجوع شود به غنی، تاریخ عصر حافظ / ۲۵۴ مقایسه شود با / ۳۶۳-۳۵۵

۹- معین الدین، منتخب التواریخ / ۱۸۷

۱۰- دیوان / ۳۶۱

۱۱- شدّالازار / ۴۵۶

۱۲- حافظ:

آب و هوای فارس عجب سفله پرور است

کو همرهی که خیمه ازین خاک برکنم

دیوان / ۲۳۶

۱۳- چند بیت در یک قطعه وی که مستند این استنباط است از این قرار است:

به من سلام فرستاد دوستی امروز

که ای نتیجه کلکت سواد بینایی

پس از دو سال که بختت به خانه باز آورد

چرا ز خانه خواجه بدرتمی آیی

جواب دادم و گفتم بدار معذورم

که این طریقه نه خودکامی است و خودرایی

وکیل قاضیم اندر گذر کمین کردست

به کف قبالة دعوی چو مار شیدایی

که گر برون نهم از آستان خواجه قدم

بگیردم سوی زندان برد به رسوایی...

دیوان / ۳۷۳

۱۴- تاریخ یزد / ۳۶-۳۷

۱۵- دیوان / ۳۶۱

۱۶- دیوان / ۳۷۳، مقایسه شود با یادداشت ۱۳

۱۷- حافظ:

- مکارم تو به آفاق می برد شاعر ازو وظیفه و زاد سفر دریغ مدار
 ۱۶۸/ دیوان حافظ:
- ۱۸- چو کار عمر نه پیدا است باری آن اولی
 که روز واقعه پیش نگار خود باشم
 ۲۳۱/ دیوان
- ۱۹- گرچه صد رود است از چشم روان
 زنده رود و باغ کاران یاد باد
 ۷۱/ دیوان
- ۲۰- ماه کنعانی من مسند مصر آن تو شد
 وقت آنست که بدرود کنی زندان را
 ۸/ دیوان
- ۲۱- برای تفصیل بیشتر در این باب رجوع شود به مقاله آریری در
 مجموعه «ران ملخ» اهدایی به سید حسن تقی زاده صفحات ۲۸-۳۰
- ۲۲- تاریخ عصر حافظ / ۳۳۰
- ۲۳- ایضاً / ۳۳۴
- ۲۴- روضة الصفا / ۴۵
- ۲۵- غزل معروف «ای صباگر گذری بر ساحل رود ارس، دیوان / ۱۸۱» را
 نیز ممکن است برای سلطان احمد ساخته باشد، پسر سلطان اویس.
- ۲۶- دلبرا بنده نوازیت که آموخت بگو
 که من این ظن به رقیبان تو هرگز نبرم
 ... پایه نظم بلندست و جهاتگیر بگو
 تا کند پادشه بحر دهان پرگهرم
 ۲۲۴/ دیوان
- ۲۷- ای صباگر به جوانان چمن بازرسی
 خدمت ما برسان سرو و گل و ریحان را
 ۸/ دیوان و نیز مقایسه شود با این بیت:

با صبا در چمن لاله سحر می‌گفتم

که شهیدان که‌اند این همه خونین کفن‌ان

دیوان/۲۶۷

۲۸- نظامی:

محبانه دعایی کرد خواهم حکیمانه سه تایی خورد خواهم
مقایسه شود با مقامات حمیدی: اگر... این کاس مثنی سه گانی گشتی عقد
او ناسخ گوهر کانی شدی، چاپ لکنهو، مقدمه/۴. در سیاست نامه نیز از
اقداح سه گانه صحبت شده است/۲۳۷ در آغانی یک جا از قول حسان بن
ثابت ضمن مقایسه عهد جاهلیت با اسلام این عبارت آمده است:
فَلَا يَشْرَبُ أَحَدُكُمْ ثَلَاثَةَ أَقْدَاحٍ حَتَّى تَذْهَبَ بِعَقْلِهِ وَ دِينِهِ، فَلَا تَنْتَهُونَ. ابونواس
نیز چنین می‌گوید:

إِذَا الْمَحْمُورُ بَاكَرَهَا ثَلَاثًا تَطَايَرَ عَنْ مَفَاصِلِهِ الْخُمَارُ

دیوان ابی‌نواس/۱۵۶

و درین قطعه عربی هم که در مصباح الهدایه/۱-۴۰ آمده است به این
سه تایی اشارت هست:

و مُقْعَد قَوْمٍ قَدْ مَشَى مِنْ شَرَابِنَا وَأَعْمَى سَيَقْنَاهُ ثَلَاثًا فَأَبْصُرَا
و أَخْرَسَ لَمْ يَنْطِقْ ثَلَاثِينَ حِجَّةً أَدْرْنَا عَلَيْهِ الْكَأْسَ يَوْمًا فَأَخْبِرَا

۲۹- در باب قصه غساله و دخترانش که در بحیره فزونی استرآبادی
هست، رجوع شود به حافظ شیرین سخن/۵-۲۶۴. تفسیری عرفانی هم که
بعضی شارحان از این بیت کرده‌اند در غرابت و تکلف به همین قصه مجعول
بی شباهت نیست. برای تفصیل بیشتر رجوع شود به: لطیفه غیبیه/۶۴-۶۱
مقایسه شود با منتخب جواهرالاسرار آذری در اشعة اللمعات/۴۰۹

۹- رند در بن بست

۱- موافق ۲۸۹/۸

۲- الْعِنْدِيَّةُ هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ أَنَّ حَقَائِقَ الْأَشْيَاءِ تَابِعَةٌ لِلْإِعْتِقَادَاتِ...

أَلَّا أَدْرِيَّةُ هُمْ الَّذِينَ يُنْكِرُونَ الْعِلْمَ بِثُبُوتِ شَيْءٍ وَلَا ثُبُوتِهِ. تعريفات
جرجانی/ ۱۳۸ و ۱۶۷

۳- بیت ذیل از یک غزل معروف شاه شجاع است:
چون نزد خردمندان دنیا نفسی باشد

برخیز و غنیمت دان گر همنفسی داری

برای ابیات دیگر غزل رجوع شود به: دکتر غنی، تاریخ عصر حافظ/ ۳۴۵
۴- در باب یادگارهایی که بعضی از این شاهزادگان بر دیوار یکی از
عمارت‌های تخت جمشید نوشته‌اند رجوع شود به: تاریخ عصر
حافظ/ ۴۱۵-۴۱۴

۵- حافظ:

ز مرغ صبح ندانم که سوسن آزاد

چه گوش کرد که با ده زبان خموش آمد

دیوان/ ۱۱۹

مقایسه شود با بیت ذیل از سید حسن غزنوی:

ده زیانست و نگوید سخن و حق با اوست

با چنین عمر که او راست چه جای سخنت

۶- حافظ:

خزینه داری میراث خوارگان کفرست

به قول مطرب و ساقی به فتوی داف و نی

دیوان/ ۲۹۹

۷- حافظ:

بر لب بحر فنا منتظریم ای ساقی

فرستی دان که زلب تا به دهان این همه نیست

دیوان/ ۵۲

۸- حافظ:

باده نوشی که درو روی و ریایی نبود

بهر از زهد فروشی که درو روی و ریاست

... فرض ایزد بگذاریم و به کس بد نکنیم

وانچه گویند روا نیست نگویم رواست

دیوان/ ۱۶

۹- الْحِكْمَةُ الْمَنْطُوقُ بِهَا هِيَ عِلْمُ السَّرِيعَةِ وَالطَّرِيقَةِ (و)...
 الْحِكْمَةُ الْمَسْكُوتُ عَنْهَا هِيَ أَسْرَارُ الْحَقِيقَةِ الَّتِي لَا يَطَّلِعُ عَلَيْهَا عُلَمَاءُ
 الرُّسُومِ وَالْعَوَامِّ عَلَى مَا يَتَّبَعِي فَيَضُرُّهُمْ أَوْ يَهْلِكُهُمْ...

تعريفات جرجانی/ ۸۲

۱۰- حافظ:

بیا که رونق این کارخانه کم نشود

به زهد همچو تویی یا به فسق همچو منی

دیوان/ ۳۳۸

۱۱- تعريفات جرجانی/ ۸۲

۱۲- دیوان/ ۳۱۴

۱۳- خلاصه شرح تعرف به اهتمام دکتر احمد علی رجایی بخارایی/ ۱۰۲

۱۴- کشاف/ ۳۵/۱

۱۵- برای تفسیر این «اشاره» رجوع شود به مثنوی معنوی، طبع نیکلسون
 ۹۲/۱-۹۱؛ مقایسه شود با: فروزانفر، شرح مثنوی شریف، جزو دوم از دفتر
 اول/ ۵۶۳-۵۶۲

۱۶- در باب «شیطان» شاعران و عقاید اعراب درین باب رجوع شود به

تفسیر ابوالفتوح/ ۴/ ۱۴۲؛ مقایسه شود با: نقد ادبی/ ۹۱

۱۷- H. Holderlin, Hyperion/25

۱۰- در دیر مغان

۱- در ادبیات اروپایی قرون وسطی اشاره به جام مقدس (Saint Garall) =
 (The holy grail) در افسانه‌های پهلوانان آرثرشاه، و آنچه مربوط به
 پرسیفال، لانسلهوت و گالاهد هست آمده است. در بین شاعران متأخر در
 یک اثر تنی سون به نام Tennyson's Holy Grail, 1869 نیز رمز
 دست‌یابی و جستجوی جام مقدس با تعبیری عرفانی انعکاس دارد. تنی سون این
 رمز را عبارت می‌داند از آنکه جوینده، خویشتن را گم کند تا خویشتن را برهاند

(lost himself to save himself) و این تعبیر یادآور جستجوی جام جم است در بیان صوفیه. برای تفصیل مشابهت رجوع شود به یادداشت شماره ۲ همین فصل

۲- عطار در الهی نامه مقاله نهم تا سیزدهم، مسأله جام جم را به عنوان امری که مطلوب نهایی عقل است مطرح می کند. پسر پادشاه در اینجا از پدر خویش دست یابی به جام جم را درخواست می کند و او درباره حقیقت جام نکته های جالب برایش بیان می دارد و نشان می دهد که جام جم افسانه است و حقیقت آن عبارت است از وجود عاری از تعین. برای تفصیل داستان، رجوع شود به: فروزانفر، شرح احوال و آثار عطار/ ۲۰۹

۳- Maeterlinck, M., L'Oiseau bleu مقایسه شود با ترجمه آن به نام «پرنده آبی» از ع. نوشین، چاپ سوم ۱۳۴۲، تابلوی دهم/ ۱۲۵

۴- تعبیر مأخوذ است از کلام منسوب به بایزید بسطامی: آن دل دلین به نه دل گلین. النور من کلمات ابی الطیفور/ ۵۱ مقایسه شود با مقاله نگارنده تحت عنوان جستجو در تصوف ایران، مجله دانشکده ادبیات طهران ۱۳۵۳/ ۲۰-۱۹

۵- دیوان/ ۱۲۶

۶- دیوان/ ۷۶

۷- مثنوی ۶/ ب ۴۰۶

فلسفی خود را ز اندیشه بکشت - گو بد و کورا سوی گنجست پشت
مقایسه شود با شرح گلشن راز/ ۷۸ برای تفصیل بیشتر در این باب و بررسی دقیقتری در باب تفاوت بین طرز دید عارف و فیلسوف رجوع شود به مجموعه نه شرقی، نه غربی - انسانی/ ۲۳۹-۲۴۷

۸- زهی نادان که او خورشید تابان به نور شمع جوید در بیابان
گلشن راز، شرح گلشن/ ۷۲۸

۹- تعریفات جرجانی/ ۲۲۳

۱۰- مقایسه شود با: مصباح الهدایه/ ۴۲۲-۴۲۳

۱۱- شرح گلشن راز لاهیجی، طبع کیوان سمیعی/ ۷۸

۱۲- دیوان/ ۳۲۸

۱۳- رباعی ذیل مقصودست که منسوب به خیام و تا حد زیادی شبیه به کلام اوست:

شیخی به زنی فاحشه گفتا مستی هر لحظه به دام دگری پابستی
گفتا شیخا هر آنچه گویی هستم اما تو چنانکه می‌نمایی هستی؟

این رباعی که در غالب چاپهای غیرانتقادی رباعیات خیام، و از جمله در مجموعه عمر خیام، طبع حسین دانش و رضا توفیق، ۲۵۲/۱۹۲۲، آمده است از حیث مضمون یادآور حکایت ذیل است که در کتاب حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابوالخیر از متون قرن ششم (طبع ایرج افشار/۱۳۵) آمده است: در بغداد روزی مستی افتاده بود... شیخ جنید برگذشت. چشم آن مست بر شیخ افتاد. مست گفت یا شیخ چنین که هستم می‌نمایم تو چنانکه می‌نمایی هستی؟... با آنکه در صحت انتساب رباعی به خیام تردید کرده‌اند ذکر این حکایت در کتاب حالات و سخنان ارتباط مضمون را با محیط نیشابور عهد ابوسعید و دوران بلافاصله قبل از خیام نشان می‌دهد و تا حدی انتساب آن را به خیام قابل تصور می‌کند. همچنین قول حافظ در باب واعظان مقایسه شود با این ابیات منقول از یحیی بن معاذ رازی:

مَوَاعِظُ الْوَاعِظِ لَنْ تُقْبَلَا حَتَّى يَعْیَهَا قَلْبُهُ أَوْلَا
یا قومُ مَنْ أَظْلَمُ مِنْ وَاعِظٍ خَالَفَ مُاقِدُ قَالَهُ بِالْمَلَا...؟

و با این شعر که غزالی نقل می‌کند:

یا واعظ الناس قد أصبحت متهماً إذ عبت منهم أموراً أنت تأتئها

احیاء العلوم ۶۹/۱

۱۴- خرابات در مفهوم دنیا مادی، که این بیت حافظ:

هر که آمد به جهان نقش خرابی دارد

در خرابات نپرسند که هشیار کجاست

دیوان/۱۵

متضمن آن است، مشتمل است بر مفهوم سکر و لذتی که در نعمات دنیا هست و اشتغال بدانها سالک را از نیل به مقصود باز می‌دارد. داستان سریانی جامه

فخر از قدیمترین آثار عرفانی است که این لذات و نعمات دنیوی را همچون حجاب بین انسان و حق معرفی می‌کند، برای تفصیل در آن باب و ترجمه آن رجوع شود به: ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم ۱۳۵۳، صفحات ۲۸۸-۲۸۴.

۱۵- کبوتر بلند پرواز ابن سینا همان «وَرَقَاءُ ذَاتِ تَعَرُّزٍ وَ تَمَنُّعٍ» اوست که در قصیده عینیۀ شیخ آمده است. قصیده عینیۀ، با ترجمه و شرح فارسی در اسرارالحکم حاجی ملاهادی سبزواری آمده است، طبع طهران ۱۳۷۰ ق/ ۲۸۸-۲۷۵. قصیده ترجمه‌ها و شروح دیگر هم به فارسی دارد.

۱۶- اشاره به بیت ذیل از حافظ:

سایه طوی و دلجویی حور و لب حوض

به هوای سرکوی تو برفت از یادم

دیوان/ ۲۱۶

در باب طرز تلقی عرفا از معامله زهاد که آن را غالباً نوعی سوداگری تلقی می‌کنند نگاه کنید به ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم/ ۴-۱۸۳

۱۷- برای تفصیل بیشتر راجع به تجلی و اقوال قدما درین باب رجوع شود ایضاً به ارزش میراث صوفیه، همان چاپ/ ۲۲۶-۲۲۱، اشارت حافظ به تجلی ذات و صفات درین بیت وی قابل توجه است:

بیخود از شعثۀ پرتو ذاتم کردند باده از جام تجلی صفاتم دادند

دیوان/ ۱۲۴

مقایسه شود با مصباح‌الهدایه/ ۱۳۱، مرصادالعباد چاپ دکتر ریاحی/

۳۲۹-۳۱۷، و تعریفات جرجانی/ ۴۴

۱۸- تعریفات جرجانی/ ۱۲۳

۱۹- تذکره‌ای که در باب سلسله‌ای موسوم به اویسیه در هند تألیف شده است و نسخه‌هایی هم از آن در دست هست (مثل شماره ۷۹۱۶ کتابخانه مرکزی دانشگاه، شماره ۲۹۴۲ کتابخانه شرقی بادلیان، و شماره ۲۱۰۵ کتابخانه آکادمی علوم شرقی تاشکند) به نام تذکره بغراخانی مشهور است اما اکثر مطالب آن فاقد ارزش تاریخی است. آقای محمد منیر عالم، دانش پژوه پاکستانی، این رساله را در دست تصحیح دارد.

۲۰- در باب قابلیت، رجوع شود به «رساله در معنی قابلیت» از چهارده رساله صابن‌الدین علی ترکه اصفهانی به تصحیح دکتر موسوی بهبهانی و دکتر

ابراهیم دیباجی / ۵-۲۷۱، درباره فیض اقدس و فیض مقدس رجوع شود به تعریفات جرجانی / ۱۴۸ و ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم / ۱۲۱-۱۱۸

۱۱- از میکده بیرون

۱- روضة الصفا جلد چهارم، مقایسه شود با: تاریخ عصر حافظ / ۳۶۷

۲- دیوان / ۳۳۲

۳- می نوش و جهان بخش که از زلف کمندت

شد گردن بدخواه گرفتار سلاسل

دیوان / ۲۰۷

۴- بر حسب روایت مطلع السعدین، حافظ در یک غزل در ضمن اشاره به

تسخیر خوارزم بر دست تیمور گفته بود:

به خوبان دل منه حافظ ببین آن بیوفاییها

که با خوارزمیان کردند ترکان سمرقندی

اما روایت موجود دیوان به جای آن بیتی دارد که حاکی است از تغییر

عمدی در متن غزل و آن بیت این است:

به شعر حافظ شیراز می رقصند و می نازند

سیه چشمان کشمیری و ترکان سمرقندی

رک: دیوان / ۳۰۷

۵- یک قطعه منسوب به حافظ که تأثیر سنایی را نشان می دهد و در

نسخه های قدیم دیوان هم نیست از تیمور بدین گونه یاد می کند:

نیم تنی ملک سلیمان گرفت کرد مسخر همه روی زمین...

تاریخ عصر حافظ / ۳۸۸-۳۹۰

۶- ایضاً، همان کتاب / ۳۹۳-۳۹۰

۷- به تنگ چشمی آن ترک لشکری نازم

که حمله بر من درویش یکا قبا آورد

دیوان / ۹۹

مقایسه شود با:

منش با خرقة پشمین چگونه در کمند آرم

زره مویی که مژگانش ره خنجر گزاران زد

دیوان / ۱۰۴

۸- رجوع شود به دیوان/۳۴۶

۹- جامی، بهارستان (طبع سید محمد محیط طباطبایی): و بعضی عارفان که به صحبت شیخ کمال و حافظ هر دو رسیده بودند چنین فرموده‌اند که صحبت شیخ به از شعر وی بود و شعر حافظ به از صحبت او/۱۱۸

۱۰- دولت‌شاه، طبع لیدن/۳۰۳

۱۱- در این مورد به ابیات ذیل از دیوان توجه شود:

تا در ره پیری به چه آیین روی ای دل

باری بغلط صرف شد ایام شبابت

ای دل شباب رفت و نجیدی گلی ز عیش

پیرانه سر مکن هنری ننگ و نام را

به طهارت گذران منزل پیری و مکن

خلعت شیب چو تشریف شباب آلوده

دیوان/۱۲، ۶، ۲۹۳

و مضمون بی آنکه مأخوذ باشد مسبوق است بدین قطعه از ابن عساکر الدمشقی:

أَيَا نَفْسٍ وَيَحْكَا جَاءَ الْمَثِيبُ فَمَاذَا التَّصَابِي وَ مَاذَا الْغَزَلُ

تَوَلَّى شَبَابِي كَأَنَّ لَمْ يَكُنْ وَ جَاءَ مَشِيبِي كَأَنَّ لَمْ يَزَلْ

ابن خلکان، وفيات ۴۷۲/۲

۱۲- دیوان/قح

۱۳- ای دل بیا که ما به پناه خدا رویم

زانچ آستین کوتاه و دست دراز کرد

دیوان/۹۱

۱۴- این پهلوان وقتی در قصر زرد یخ را شکست و وضو ساخت، شاه شجاع که شاهد این طرز وضو ساختن بود بدو اعتقادی یافت و قطعه ذیل اشاره است به این قصه:

از کریمی که هست شاه شجاع

مهر این مرد در دلش رسته است

زانکه در ماه دی ز بهر وضو

یخ شکسته است و دست و رو شسته است

۱۵- مثلاً در مناهج الطالبین (نسخه عکسی کتابخانه ملی طهران/ ب. 356) می نویسد: سردار مخالفان و سرور معاندان و پهلوان کافر نعمتان، گریه زاهد اسد نام رویاه سیرت...

۱۶- جامی: وی شیخ خانقاه دار بوده است شعر خود را بر همه واردان خانقاه می خوانده است و استدعای اصلاح می کرده و از اینجا می گویند که شعروى شعر اهالی کرمان است. بهارستان، طبع محیط طباطبایی/ ۱۱۹
۱۷- حافظ:

زان حبه خضرا خور کز روی سبکروحي

هر کو بخورد یک جو بر سیخ زند سی مرغ

زان لقمه که صوفی را در معرفت اندازد

یک ذره و صد مستی یک دانه و صد سیمرغ

دیوان/ ۳۶۸

۱۸- روضات الجنان/ ۴-۵۰۲

۱۹- حافظ:

دردم نهفته به ز طبیبان مدعی... دیوان/ ۱۳۳

در جواب کلام شاه نعمة الله ولی است:

ما خاک راه را به نظر کیمیا کنیم

هر درد را به گوشه چشمی دوا کنیم

۲۰- شد الا زار/ ۱۳۱ ح، مقایسه شود با/ ۲۱۱

۲۱- همان کتاب/ ۲۷۰

۲۲- این نکته از ابیات ذیل که نظایر آنها در دیوان وی زیاد است برمی آید:

ساقی مگر وظیفه حافظ زیاده داد

کاشفته گشت طره و دستار مولوی

خرقه پوشی من از غایت دینداری نیست

پرده ای بر سر صد عیب نهان می پوشم

گرچه بادلق ملمع می گلگون عیب است

مکنم عیب کز آن رنگ ریا می شویم...

دیوان/ ۳۴۶، ۲۳۴، ۲۶۲

۲۳- در کشف الاسرار به برخورد شیخ روزبهان با یک شیخ ملامتی

اشارت هست. برای تفصیل رجوع شود به:

H. Corbin, *Le Jasmin des fidèles d' amour*, Tehran 1958, Introduction/62

۲۴- رکن الدین همایونفرخ، دیوان عماد فقیه کرمانی، مقدمه، صفحات
چهل و یک - چهل و شش

۲۵- تعریفات جرجانی/ ۲۰۶

۲۶- احمد گلچین معانی، تعلیقات تذکره میخانه/ ۹۲، مقایسه شود با
محمد معین مقدمه عبرالعاشقین ۱۹۵۸/ ۶۳-۶۲

۲۷- پیرگلرنگ من اندر حق ازرق پوشان

رخصت خبث نداد ار نه حکایتها بود

بیار زان می گلرنگ مشکبو جامی

شرار رشک و حسد در دل گلاب انداز

دیوان/ ۱۳۸ و ۱۷۸

همچنین مقایسه شود با این ابیات:

هر که آن تلخم دهد حلوا بها جانش دهم

ور بود پوشیده و پنهان به دوزخ درروید

دختری شبگرد تندتلخ گلرنگست و مست

گر بیابیدش بسوی خانه حافظ برید

دیوان/ ۳۶۸-۳۶۷

۲۸- حافظ:

حافظ مرید جام نیست ای صبا برو وز بنده بندگی برسان شیخ جام را

دیوان/ ۷

۲۹- دیوان/ ۱۲۴

۳۰- دگر بقیه ابدال شیخ امین الدین... دیوان/ ۳۶۳

۳۱- دیوان ص ۳۴۷ سطر ۲، مقایسه شود با ص ۱۲۰ سطر ۷

۳۲- روضه خلد برین خلوت درویشانست. دیوان/ ۳۵

۳۳- شعر بی دروغ/ ۱۳۲، ۳۰۲

۳۴- دیوان/ عب - عجب

۳۵- گر نکردی نصرت دین شاه یحیی از کرم

کار ملک و دین ز نظم و اتساق افتاده بود

دیوان/۱۴۴

۳۶- دیوان/۲۷۰

۳۷- جوزا سحر نهاد حمایل برابرم

یعنی غلام شاهم و سوگند می خورم

دیوان/۱۴۴

۳۸- وام حافظ بگو که باز دهند کرده‌ای اعتراف و ما گوهیم

دیوان/۲۶۳

۳۹- باز نشان حرارتم ز آب دو دیده و بین

نبض مرا که می دهد هیچ ز زندگی نشان

دیوان/۲۶۴

۴۰- اشک خونین بنمودم به طبیبان گفتند

درد عشقست و جگر سوز دوا بی دارد

دیوان/۸۴

۴۱- چندانکه گفتم غم با طبیبان درمان نکردند مسکین غریبان

دیوان/۲۶۴

۴۲- دیوان/۲۸-۳۹

۴۳- حافظ:

به روز واقعه تابوت ما زسرو کنید که می رویم به داغ بلندبالایی

دیوان/۳۵۰

مقایسه شود با کلام شاعر عرب:

فَاجْعَلُوا إِنِّ مَتَّ يَوْمًا كَفَنِي وَرَقَّ الْكَرِّمِ وَقَبْرِي مَعْصِرَةَ

۴۴- بده ساقی می باقی که در جنت نخواهی یافت

کنار آب رکن آباد و گلگشت مصلا را

دیوان/۳

۴۵- قاضی بیضاوی در شروع به تألیف تفسیر خویش تردید خود را به وسیله استخاره رفع کرد (انوارالتنزیل ۲/۱) و عبیدزاکانی دستور منظومی دارد در باب فال، کلیات/۷۶. درباره فال و استخاره در مجله سخن (۱۳/۵۶۰-۵۴۵) به تفصیل سخن رانده‌ام. رجوع شود به مجموعه یادداشتها و اندیشه‌ها/۲۷۴-۲۵۱

۴۶- عنوان ملک‌القراء که در پایان یک نسخه خطی دیوان حافظ متعلق به اواسط قرن نهم جزو القاب شاعر ذکر شده است ظاهراً نشان می‌دهد که شاعر در عصر خویش و ادوار نزدیک به آن بیشتر به عنوان عالم و فاضل و مخصوصاً قاری قرآن مشهور بوده است نه به عنوان عارف و سالک که ظاهراً در زمانهای بعد به وی داده‌اند. رک: دیوان، مقدمه قزوینی / عب - عج

۱۲- عشق، کدام عشق؟

۱- دیوان شرقی گوته، به وسیله شجاع‌الدین شفا به فارسی ترجمه شده است. راجع به ارتباط گوته و حافظ هم تحقیقات بسیار در زبان آلمانی و فارسی هست. از آن جمله رجوع شود به مقاله نگارنده، گوته و ادبیات ایران، در مجموعه یادداشتها و اندیشه‌ها/۳۰۰-۲۹۰. راجع به ژان لاهورهم، رجوع شود به: دکتر جواد حدیدی، مجله دانشکده ادبیات مشهد ۲/۹

۲- عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ أَعْرَابِيًّا قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَتَى السَّاعَةُ؟ قَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا أَعَدَدْتُ لَهَا؟ قَالَ: حُبُّ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، قَالَ: أَنْتَ مَعَ مَنْ أَحْبَبْتَ. صحيح مسلم ۴۲/۸ مقایسه شود با کتاب الزهره/۶۶، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ عَشَّقَ فَعَفَّ وَكَتَمَ فَمَاتَ مَاتَ شَهِيدًا، عطف‌الالف/۵۶. حدیث اخیر که با اندک تفاوت در کتب صوفیه و حتی بعضی کتابهای ادب مکرر آمده است تفسیری است از آنچه الْحُبُّ الْعُدْرِيُّ (= عشق آمیخته با عفت) خوانده‌اند و در توصیف آن باید رجوع کرد به هزارویکشب، طبع کلاله خاور ۷-۸/۳

۳- تلقی حکما و عرفای مسلمین از عشق، حاکی از آشنایی آنهاست با

اقوال و تعالیم یونانیان در این باب. راجع به اقوال مسلمین در باب عشق، مقاله H. Ritter, Philologica III, Der Islam/21 که در فصل حاضر نیز از آن استفاده شده است در عین حال، نیاز به اصلاح و تکمیل دارد.

۴- در باب Troubadours و مسألة Amour Courtois رجوع شود به تواریخ ادبیات اروپایی در قرون وسطی. راجع به احتمال تأثیر طوق الحمامه در پیدایش سنت غنایی تروبادورها رجوع شود به: شعر بی دروغ/۱۶۷

۵- از آن جمله است گفت و شنود منسوب به ارسطاطالیس و شاگردانش درباره عشق، و آنچه از اقوال افلاطون، ارسطاطالیس، و فلا دیوس نقل شده است در باب ماهیت محبت. کتاب عطف الالف المألوف/۴۱-۴۰ و ۷۷-۷۸

۶- محمد معین، مقدمه عبهرالعاشقین/۶۳-۶۲

۷- همان مأخذ/۴۲

۸- مقایسه شود با ملاحظات الطاف حسین حالی، حیات سعدی (به زبان اردو)، ترجمه سید نصرالله سروش، طبع طهران ۱۳۱۶/۱۳۸-۱۳۷ که تفاوت شعر فارسی، عربی، و اردو را از این دیدگاه نشان می دهد.

۹- ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم/۱۱

۱۰- تعبیر مأخوذ از قرآن کریم: وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ، أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وَ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ. سورة الشعراء/۲۲۷-۲۲۴

۱۱- عزیز نسفی، انسان کامل/۱۱۸

۱۲- السراج (ابو محمد)، مصارع العشاق/۸۸، ۱۴۳

۱۳- حدیث نبوی: الأرواحُ جنودٌ مجنّدةٌ فما تعارفَ مِنْهَا ائتلفَ و ما تناكرَ

مِنْهَا اختلفَ، صحیح مسلم ۴۱/۸

۱۴- مروج الذهب ۲/۲۸۵، عبارت ابن داوود بدین گونه است: وَ زَعَمَ بَعْضُ الْمُتَفَلِّسِينَ أَنَّ اللَّهَ جَاءَ ثَنَاؤُهُ خَلَقَ كُلَّ رُوحٍ مُدَوَّرَةَ الشَّكْلِ عَلَيَّ هَيْئَةِ الْكُرَّةِ ثُمَّ قَطَعَهَا أَيْضاً فَجَعَلَ فِي كُلِّ جَسَدٍ نَصْأً وَ كُلِّ جَسَدٍ لَقِيَ الْجَسَدَ الَّذِي فِيهِ

النُّصْفَ الَّذِي قَطَعَ مِنَ النُّصْفِ الَّذِي مَعَهُ، كَانَ بَيْنَهُمَا عَشَقٌ لِلْمُنَاسِبَةِ الْقَدِيمَةِ
و تَفَاوُتُ أَحْوَالِ النَّاسِ فِي ذَلِكَ عَلَى حَسَبِ رِقَّةِ طِبَائِعِهِمْ. كتاب الزهره/۱۵
۱۵- دیلمی، کتاب عطف الالف/۴۰ شماره ۱۴۴ مقایسه شود با:

Carcia Gomez, EL collar de la Paloma, Madrid 1922/39-40

۱۶- برای مفهوم شاهد رجوع شود به: تعریفات جرجانی/۱۰۹ مقایسه شود
با کتاب عطف الالف/۱۱۰-۱۰۹، التصفيه فی احوال المتصوفه، به تصحیح
دکتر غلامحسین یوسفی/۲۱۲

۱۷- ابن قیم الجوزیه، روضة المحبین و نزهة المشتاقین، طبع دمشق
۱۳۴۹-۱۵۰/۱۰۱. تفصیل اقوال فقها و مستند آنها را در مسأله النظر الی المرد،
و مسأله غض النظر نقل می کند. از کتاب محمد بن طاهر المقدسی که ابن الجوزی
هم در تلبیس ابلیس پاره ای اقوال از آن نقل کرده است اطلاعی در دست نیست.
ممکن هست ابن قیم الجوزیه آنچه را به عنوان مستند حکم فقهای که قایل به
جواز نظر بوده اند بدون ذکر مأخذ یاد می کند از کتاب مقدسی گرفته باشد. رجوع
شود به: Ritter, H. Philologika VII, Der Islam/21

۱۸- درباره اوحدالدین کرمانی و عراقی وجود این گونه تمایلات در
نفحات جامی تصریح شده است. از مقالات شمس و از مقدمه قدیم دیوان
عراقی نیز این نکته تأیید می شود. همچنین رجوع شود به براون، از سعدی تا
جامی/۱۴۶ و ۱۵۵-۶ مقایسه شود با کلیات عراقی، مقدمه/۵۷-۵۵؛
بدیع الزمان فروزانفر، زندگی مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی،
چاپ دوم/۵۴-۵۳

۱۹- شرح مواقف/۲۰۱-۱۸۹

۲۰- درباره مفهوم نظر از جهت علم شناخت نگاه کنید به تعریفات
جرجانی/۲۱۶، و الرد علی المنظمتین ابن تیمیه/۱۳ و ۸۸. غزالی نیز در
معیار العلم، معارج القدس و احیاء العلوم بتفصیل در این باب سخن گفته است.

۲۱- درباره علم خلاف و مأخذ آن رجوع شود به: جلال همایی،
غزالی نامه/۲۳-۱۷، مقایسه شود با: فرار از مدرسه/۷۳، ۸۴، ۳۷۳

۲۲- غزالی، احیاء العلوم/۴-۳۰۳-۲۹۹

۲۳- Massignon, L., *Passion d' al-Halladj. I/161-3*

۲۴- Ritter, H., *Das Meer der Seele/454*

۲۵- از ابو حلیمان دمشقی و فارس دینوری هم این سیرت نقل شده است و ممکن است تعبیر مبالغه آمیزی باشد از یک نظریه آنها. رجوع شود به: ابومنصور بغدادی، الفرق بین الفرق/۲۵۹، مقایسه شود با: بدیع الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف ۱/۳۲-۳۰

۲۶- برای توجیه این نکته که ظلوم و جهول را عرفا نه در معنی قدح بلکه در معنی مدح برای انسان تفسیر کرده اند، رجوع شود به: لاهیجی، شرح گلشن راز/۲۰۰، ۱۹۹

۲۷- کلیات عراقی، به کوشش سعید نفیسی، چاپ دوم/۴۰۲

۲۸- Ethé, H., *Neuepersische Litteratur, im Grundriss*

der Iranischen philologie II/303

۲۹- برای شعر متنبی رجوع شود به فصل ۵- سرود زهره: یادداشت شماره ۲۶. مقایسه شود با کلام منسوب به حلاج: قَالَ الْحَلَّاجُ الْحُبُّ أَوْلَاهَا حَرَقٌ وَ آخِرُهَا قَتْلٌ. مکاشفة القلوب/۲۸

۳۰- Shakespeare, *The Tempest III.I,7*

۳۱- الْجَرَسُ إِجْمَالُ الْخِطَابِ الْإِلَهِيِّ الْوَارِدِ عَلَى الْقَلْبِ بِضَرْبٍ مِنَ الْقَهْرِ وَ لِذَلِكَ شَبَّهَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ الْوَحْيَ بِصَلْصِلَةِ الْجَرَسِ... تعریفات جرجانی/۶۶

۳۲- عزیز نسفی، رساله بیست و دوم در بیان بهشت و دوزخ کتاب الانسان الكامل/۲۹۹ مع هذا اینکه نسفی یک جای دیگر در رساله نوزدهم از کتاب الانسان الكامل/۲۵۲ راجع به این امانت می گوید که مراد عقل است ظاهراً از آن روست که در مورد اخیر نظر به قول اهل رسوم دارد.

۳۳- دکتر محمد امین ریاحی، مقدمه مرصاد العباد/۷۲-۷۳

۳۴- قول محمود شبستری: ظلومی و جهولی ضد نورند/ ولیکن مظهر عین ظهورند، گلشن راز/۷۳۶ مقایسه شود با شرح گلشن/۲۰۱-۱۹۹

۳۵- ابن تیمیه، مجموعه الرسائل و المسائل، طبع قاهره، مطبعة المنار ۲/۵-۱۶۲

۳۶- کَلْمِیْنِی یا حُمَیْرَاء یا کَلْمِیْنِی یا عَیْشَةُ حَدِیْثِ نَبَوِی است در خطاب به عایشه که به قول مولوی پیغمبر در این بیان با وی همدمی ساخته است و در توجیه آن در مثنوی شرحی هست:

مصطفی آمد که سازد همدمی کَلْمِیْنِی یا حُمَیْرَاء زد دمی
برای مأخذ حدیث و شرح آن رجوع شود به فروزانفر، احادیث مثنوی /
۲۰-۲۱

۳۷- برای نمونه این گونه تلقیها از شعر حافظ رک به:

Carra DE Vaux, Les Penseurs de l' Islam, V/277-288

۳۸- ابیات ذیل که در غزلهای مربوط به سالهای اواخر عمر شاعر آمده است حاکی است از این طرز تفکر در مسائل راجع به ایمان و عرفان:

نیل مراد برحسب فکر و همتست از شاه نذر خیر و ز توفیق داوری

*

ای درگه اسلام پناه تو گشاده بر روی زمین روزنه جان و در دل

*

کجاست صوفی دجال فعل ملحد شکل

بگو بسوز که مهدی دین پناه رسید

*

هوشیار حضور و مست غرور بحر توحید و غرقه گنهم

*

به صبر کوش تو ای دل که حق رها نکند

چنین عزیز نگینی به دست اهرمنی

دیوان/ ۳۱۵، ۲۰۷، ۱۶۳، ۲۶۳، ۳۳۸

و نظایر این گونه معانی که در اشعار مربوط به اواخر عمر شاعر بسیار است این تصور را که تطور نهایی فکر شاعر از ایمان به شک و الحاد منجر شده باشد قابل تصدیق نشان نمی دهد.

۳۹- جامی در نفحات الانس درباره وی می‌گوید: «یکی از عزیزان سلسله خواجگان قدس الله تعالی اسرارهم فرموده است که هیچ دیوان به از دیوان حافظ نیست اگر مرد صوفی باشد» و نیز می‌نویسد: «هر چند معلوم نیست که وی دست ارادت پیری گرفته و در تصوف به یکی از آن طایفه نسبت درست کرده باشد اما سخنان وی چنان بر مشرب این طایفه واقع شده است که هیچ کس را آن اتفاق نیفتاده». نفحات الانس/ ۶۱۴.

کتابنامه گزیده

الف - از مراجع کهنه‌تر

۱- تاریخ شیخ اوئیس - تألیف قطب‌الدین اهری، شامل قسمتی از متن با ترجمه انگلیسی به اهتمام ین فن لون، طبع لاهه ۱۳۷۳ ه.ق. این کتاب در باب تاریخ سلطان اوئیس و آل اینجو و آل مظفر بعضی اشارات و معلومات دارد که هر چند مفصل نیست اما به هر حال جالب است و در کتاب دکتر غنی ذکری از آن نیست.

۲- تاریخ گیتی - تألیف محمود گیتی، تلخیص و ذیلی است برای مواهب الهی در تاریخ آل مظفر، طبع اول این کتاب در ذیل تاریخ گزیده حمدالله مستوفی طبع اوقاف گیب آمده است و طبع دیگری نیز به اهتمام عبدالحسین نوایی دارد.

۳- تاریخ یزد - تألیف جعفر بن محمد بن حسن جعفری از منشآت قرن نهم هجری، به کوشش ایرج افشار، از انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، طهران ۱۳۳۸. بعضی اطلاعات سودمند در باب آل اینجو و آل مظفر در آن هست. در کتاب دکتر غنی ذکری از آن نیست.

۴- تعریفات جرجانی - تألیف میرسید شریف جرجانی، مجموعه‌ای است فرهنگ‌گونه، از اصطلاحات علمی و حکمی اسلامی در عصر حافظ و قبل از آن. این کتاب به سبب ارتباط احتمالی و به هر صورت به مناسبت هم‌عصری بین مؤلف آن با حافظ در فهم مقاصد و عبارات حافظ قابل ملاحظه است. طبع مصر ۱۹۳۸.

۵- شرح دیوان حافظ - به ترکی، طبع بولاق ۱۲۵۰، تألیف سودی بوسنوی از فضلالی عهد عثمانی که آن را در حدود سنه ۱۰۰۳ به اتمام رسانیده است. مؤلف که اهل بوسنه و معلم بعضی شاهزادگان در دربار عثمانی بوده است شرح‌هایی هم بر بوستان و گلستان سعدی دارد. شرح سودی البته محدود

به تفسیر لفظی و لغوی است اما از جهت ضبط نسخه‌ها گاه فواید بیشتری را متضمن است. از همین لحاظ ضبط نسخه‌ها هم بعضی بر آن اعتراض کرده‌اند و او را متهم به اصرار در سنی نشان دادن حافظ داشته‌اند اما نسخه‌های قدیم که در دست است این اعتراض را غیرموجه نشان می‌دهد و جای شک نمی‌گذارد که آنچه در ضبط وی حذف و اسقاط شده است بهیچ وجه مبنی بر غرض وی نیست بلکه در واقع به سبب فقدان آنهاست در نسخه‌های قدیمتر. کتاب، به وسیله دکتر عصمت ستارزاده به فارسی ترجمه شده است.

۶- شد الا زار فی حط الاوزار عن زوار المزار - معروف به المزارات یا مزارات شیراز تألیف معین‌الدین ابوالقاسم جنید شیرازی که آن را در حدود سال ۷۹۱ تألیف کرده است، طبع به تصحیح و تحشیه محمد قزوینی - (و مقدمه) عباس اقبال، طهران ۱۳۲۸ شمسی. کتاب در عهد حیات حافظ تألیف شده است و از مطاوی آن اطلاعات مفیدی در باب سلاطین و علما و زهاد عصر حافظ می‌توان بدست آورد و در واقع شد الا زار از مآخذ بسیار سودمند است برای توصیف محیط دینی و علمی عصر حافظ. در تاریخ عصر حافظ تألیف دکتر غنی فقط یک بار ذکر آن رفته است (۱۰۴/). آن هم جهت بیان یک تن از مشایخ شیراز که در سال ۳۵۱ وفات یافته است. اهمیت کتاب که اندکی قبل از وفات حافظ اتمام یافته است و ظاهراً به همین سبب شرح حال حافظ در آن نیست، بیشتر از لحاظ تاریخ شیراز و اوضاع و احوال آنجاست در عهد حافظ، اینکه دکتر غنی در بررسی اوضاع و احوال شیراز از آن استفاده‌ای نکرده است از نقایص کتاب او محسوب است.

۷- کثاف زمخشری - تفسیر قرآن کریم تألیف جلال‌الله زمخشری. این کتاب به سبب آنکه مورد مراجعه و مطالعه حافظ بوده است در فهم و شناخت رموز بلاغت حافظ و پاره‌ای عقاید و آراء او اهمیت بسیار دارد و نفوذ این کتاب در دیوان حافظ درخور بررسی جداگانه است.

۸- لطیفه غیبیه - تألیف شاه‌محمد دارابی از اهل دارابجرد فارس و معاصر شاه‌عباس دوم صفوی، در شرح ابیات مشکل حافظ و دفع بعضی اعتراضات که نکته‌گیران بر کلام حافظ داشته‌اند. طبع طهران ۱۳۰۴ ه.ق.

۹- مجمل فصیحی - تألیف فصیحی، به تصحیح محمود فرخ، مجلد سوم طبع مشهد ۱۳۳۹ یا وجود خلطی که در بعضی تواریخ و وقایع در اصل نسخ

موجود کتاب هست در بررسی تاریخ این دوره اهمیت بسیار دارد.

۱۰- *مناهج الطالبین فی معارف الصادقین* - در تاریخ انبیا و ملوک اسلام و بعضی فواید دیگر، تألیف علی بن الحسین بن علی المدعو بجارالله الهلالی الملقّب بعلاء القزوینی. کتاب به نام جلال الدین... ابوالفوارس شاه شجاع تألیف یافته است و مؤلف چنانکه در پایان کتاب بیان می کند آن را در ذی الحجه سنه ثمان و سبعین (وسبعمائه) آغاز کرده است و در شعبان سنه تسع و سبعین به پایان آورده. نسخه ای از این کتاب مورخ به محرم الحرام سنه احدی و ثمانین و سبعمائه هست که عکسی از آن در کتابخانه ملی طهران (آ)، (۳۶۱) وجود دارد. کتاب در تاریخ آل مظفر و بعضی احوال عصر حافظ اهمیت دارد و دکتر غنی در تاریخ عصر حافظ از آن استفاده نکرده است. چون این کتاب هنوز طبع نشده است نقل چند فقره از آن را درین یادداشتها خالی از فایده ندیدم:

(۱) مؤلف بعد از نقل پاره ای اشعار عربیه منسوب به شاه شجاع می نویسد:
و ابیات فارسیه خاصه حضرت علیه بسیار است اما جهت خت -
الشركا که بیشتر مردم بر آن قادرند متعرض نمی شویم. (آ. 345).

(۲) درباره امیرمبارز می نویسد:

از سلطان محمدالجایتو گذشته پادشاهی دین پرور (تر) و عدل گستر -
(تر) و باناموستر از سلطان سعید مغفور مبارزالدینا والدین
ابوالمظفر بن المنصور بادید نیامد. در سنه اربع و خمسین و سبعمائه هجریه
تمامت مملکت فارس و کرمان و خوزستان و عراق و آذربایجان او را مسلم
شد و در احیاء دین نبوی و اظهار شرع مصطفوی بدبیضا بنمود و از قراء سبع
تفحص فرمود و قراء و حفظه را تربیت کرد و در تجدید احادیث نبوی و
مواظبت بر مدارس علوم نفسی و مراسم و معالم دینی سعی بلیغ نمود و در
طاعت و تلاوت و عبادت آفریدگار خود به اقصی الغایه بکوشید و آثار فسق و
فجور از جهان برانداخت و رسوم مفسدت از مملکت خود بکلی قمع و قلع کرد و
اهل فارس در ایام دولت او معالم دین و شرایع اسلام آموختند و از هیبت و
سیاست او به نماز و عبادات دیگر میل کردند و همچنان از آثار خیرات و
مبرات او بدان قاعده مانده اند و کراما کاتبین مثوبات حسنات بی نهایت در

دیوان اعمال آمو و مأمور ثبت می گرداند. (ب، 350- آ 351).

(۳) راجع به ماجرای پهلوان اسد می گوید:

بر رأی ارباب‌الباب معین و مقرّر است که سردار مخالفان و سرور معاندان و پهلوان کافر نعمتان گریه زاهد اسدنام روباه سیرت کفتار سریرت بیوفای بدعهد بود که... از کثرت نعمت کعبه رفعت، و غرور مال و جاه و حکومت مملکت کرمان به موافقت فرعون و هامان طاغی و یاغی شده و چندین هزار خلق از خان و مان آواره کرده... تا که باری تعالی بر خلائق ببخشد... و آه سحرگاهی ضَعْفَه و عَجْزَه کرمان کارگر آمد و به دست کمترین بنده‌ای از بندگان طومار عمرش طی فرموده به اسفل السافلین فرستاد. (ب) (356).

۱۱- منتخب التواریخ معینی - قسمت مربوط به مغول و تیمور. کتاب در حدود ۸۱۶ یعنی تقریباً یک ربع قرن بعد از وفات حافظ در شیراز تألیف شده است و مولف ظاهراً معین‌الدین نطنزی نام داشته است. منتخب التواریخ معینی به سبب اشتغال بر تاریخ آل اینجو و آل مظفر و ملوک یزد و کرمان در باب تاریخ عصر حافظ محتوی اطلاعات مفید است و در تاریخ عصر حافظ دکتر غنی از آن استفاده نشده است. منتخب معینی به همت زان‌آبن در طهران به سال ۱۳۳۶ خورشیدی چاپ شده است. چون پاره‌ای از مطالب کتاب در باب تاریخ عصر حافظ خالی از فایده نیست نقل آنها در اینجا سودمند می نماید:

(۱) درباره امیر مبارز:

وزارت به خواجه برهان‌الدین داد و قاصدی به مصر فرستاد تا به جهت او از خلفای بنی عباس منشور بیاوردند. و به والی امیرالمؤمنین ملقب شد. در تقویت و تمشیت امر معروف و نهی منکر جدی بلیغ داشت چنانکه به واسطه بعضی از اشعار شیخ مشرف‌الدین مُصْلِح السَّعْدی خواست که صندوق متبرک او را بوزد شاه شجاع که ارشد اولاد او بود دلیرانه به زانو درآمد و گفت که بر اتابک شیخ شادم، چنانچه گفته است:

سعیدیا بسیار گفتن عمر ضایع کردندست
 وقت عذر آوردنست اَسْتَغْفِرُالله العظیم
 محمد مظفر ملزم شد و از آن عزم بگشت. / ۱۸۵
 (۲) درباره شاه شجاع:

کمال نفس او تا غایتی بود که در مباحثه علمی اکثر طالب علمان
 مستعد را الزام می داد و پیوسته شرح حماسه را به درس می گفت. به حسن
 صورت از اخوان ممتاز بود. / ۱۸۷

در حوالی سیرجان نزول کرده بود و از غایت تفکر دست برهم می زد.
 قوام الدین که راه وزارت داشت از او سبب آن پرسید. شاه شجاع گفت فکر
 تسخیر آذربایجان می کنم اگر میسر شود. صاحب عیار بخندید و گفت: «ما را
 از شیراز بیرون کرده اند نمی دانیم که به کرمان راه خواهند داد یا نه. با وجود
 این کلیات (که) در پیش است پادشاه را فکر تسخیر آذربایجان در خاطر
 می گردد!» شاه شجاع آن سخن را فرو خورد و هیچ جواب نداد / ۱۸۸

۱۲- المواقف - تألیف الامام الاجل القاضی عضدالدین عبدالرحمن بن
 احمد الایجی، با شرح میرسید شریف جرجانی متوفی ۸۱۶ و دو حاشیه از
 عبدالحکیم سیالکوتی و مولی حسن چلبی، طبع مصر ۱۳۲۵، در ۸ مجلد.
 این کتاب در شرح و بیان عقاید جاری عهد حافظ در مسائل راجع به کلام و
 عقاید، مرجعی است سودمند. همچنین شرح میرسید شریف بر آن نیز به
 سبب همعصری شارح با خواجه، در فهم مقاصد او و درک مسائل فلسفی و
 کلامی عصر حافظ اهمیت مخصوص دارد.

۱۳- مواهب الهی در تاریخ آل مظفر - تألیف جلال الدین معلم یزدی جلد
 اول به تصحیح سعید نفیسی، از انتشارات کتابفروشی اقبال طهران. این کتاب
 با وجود سبک مغلط و مصنوعی که دارد از جهت بررسی مسأله رواج بعضی
 ترکیبات و تعبیرات که نظایر یا عین آنها در دیوان حافظ نیز هست جالب و
 حاکی از شهرت و تداول آن گونه ترکیبات در عصر حافظ است. جنبه تاریخی
 کتاب که مورد توجه دکتر غنی واقع شده است نیز اهمیت بسیار دارد.

۱۴- نفایس الفنون فی عرایس العیون - تألیف محمد بن محمود آملی
دایرةالمعارف فارسی عصر حافظ. کتاب به عهد سلطنت شاه شیخ
ابواسحق، در شیراز تألیف یافته است و گذشته از فواید تاریخی و لغوی آن
که تا حدی شبیه به کتاب شماره ۱۳ مذکور در فوق است، از جهت اسباب
تألیف و تأثیر آن در فرهنگ عصر حافظ اهمیت دارد. طبع طهران ۱۳۰۹ ق.

ب - از چاپهای دیوان

- ۱- چند نمونه از متن درست حافظ، مسعود فرزاد، قاهره ۱۹۴۲
- ۲- حافظ شیراز، با انتخاب، تصحیح، نقطه گذاری احمد شاملو، طهران
۱۳۳۶ ش.
- ۳- حافظ شیرازی، براساس نسخه مورخ ۸۲۴ هجری، به اهتمام
محمد رضا جلالی نائینی و تذیر احمد، طهران ۱۳۵۰
- ۴- در جستجوی حافظ صحیح، از مسعود فرزاد: کتاب اول: جامع نسخ، کتاب
دوم و سوم صحت کلمات و اصالت، انتشارات دانشگاه شیراز، ۱۳۴۷ و بعد.
- ۵- دیوان حافظ، تصحیح و حواشی سید ابوالقاسم انجوی شیرازی،
طهران ۱۳۴۵، چاپ دوم ۱۳۴۶، مصحح علاوه بر نسخه های قدیم بر
نسخه های جدید و حتی چاپی هم تکیه دارد و با اینهمه طبع تازه مشتمل بر
مزایای جالبی است و از آن جمله کشف الابیات آن، فواید بسیار دارد.
- ۶- دیوان لسان الغیب خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی، به
کوشش حسین پزمان بختیاری مقدمه کتاب شامل تحقیق جامع و جالبی
است در باب حافظ و شعر او که برای تعدادی از محققان مورد استفاده بوده
است. طهران، طبع دوم، ابن سینا ۱۳۴۲.
- ۷- دیوان حافظ، به اهتمام سید عبدالرحیم خلخالی، از روی نسخه خطی
مورخ ۸۲۷، طهران ۱۳۰۶
- ۸- دیوان کهنه حافظ، به اهتمام ایرج افشار، طهران ۱۳۴۸
- ۹- دیوان خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی، به اهتمام محمد
قزوینی و دکتر قاسم غنی، طهران ۱۳۲۰ هجری شمسی، موثقتترین طبع جامع
انتقادی از دیوان حافظ. مجموعه طبع دکتر خانلری با آنکه نسخه اساس آن از
حیث تاریخ بر نسخه اساس این طبع مقدم است جامع نیست فقط گزیده ای

است از غزلیات خواجه. وقتی یک کاتب به خود اجازه دهد از ابیات و غزلهای یک دیوان انتخاب کند چه اطمینان هست که احیاناً اجازه تصرف در ضبط الفاظ و ترکیبات را به خود نداده باشد؟ با آنکه در طرز استفاده از نسخ اساس قزوینی جای حرف هست و اینکه مصحح نسخه بدلها را ضبط و نقل نمی کند قبول صورتی را که در نسخه وی هست گه گاه دشوار می کند، باز تا نسخه ای انتقادی از تمام دیوان حافظ، که در عین حال بر مبانی دقیق و استوار نقد متون مبتنی باشد نشر نشده است، نسخه طبع قزوینی مستندترین چاپ دیوان حافظ به شمار خواهد رفت و ضبط منتخبات به هیچ وجه نمی تواند صورت اصل قدیم موجود در دیوان را نفی کند هر چند به ذوق و منطق ما مطلوبتر باشد.

۱۰- غزلهای خواجه حافظ شیرازی، چاپ دکتر پرویز ناتل خانلری،

طهران ۱۳۳۷

۱۱- دیوان حافظ، طبع دکتر پرویز ناتل خانلری، تهران ۱۳۵۸

ج - از شرحها و بررسیها

۱- بانگ جرس، راهنمای مشکلات دیوان حافظ، از پرتو علوی، تهران ۱۳۴۹
 ۲- تاریخ عصر حافظ، یا تاریخ فارس و مضافات و ایالات مجاوره در قرن هشتم. جلد اول از کتاب (ناتمام) بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، تألیف دکتر قاسم غنی طهران ۱۳۲۱ شمسی. شامل روایات مورخان و تذکره نویسان در باب تاریخ عصر حافظ و همچنین اطلاعات بسیار مبسوط در باب حافظ. با آنکه نویسنده موفق نشده است یادداشتهای خود را در باب زندگی حافظ منتشر کند، در این کتاب غالب آن گونه معلومات را جایه جان نقل کرده است. مآخذ عمده تاریخ حیات حافظ غالباً در این کتاب جمع و تدوین شده است. ازین رو من، خواننده را غالباً - جز بندرت و فقط در مواردی که نسخه اصل مآخذ به شکل دیگری در دسترس من بوده است - به این کتاب غنی حواله کرده ام. مع هذا بسیار هست که آنچه من ازین مآخذ نتیجه گرفته ام با آنچه دکتر غنی استنباط کرده است تفاوت دارد.

۳- حافظ تشریح، عبدالحسین هژیر، چاپ سوم، تهران ۱۳۴۳

۴- حافظ چه می گوید؟ کسروی تبریزی، چاپ چهارم ۱۳۳۵، انتقادی است بر حافظ که نویسنده به اعتقاد خود بدآموزیهای اخلاقی و اجتماعی حافظ را بشدت محکوم می کند.

- ۵- حافظ‌شناسی یا الهامات خواجه، از محمدعلی بامداد، طهران ۱۳۲۶، چاپ دوم ۱۳۳۸
- ۶- حافظ شیرازی، از محمود هومن، به کوشش اسماعیل خوئی، طهران ۱۳۴۷
- ۷- حافظ شیرین سخن، از محمد معین، نشریه بنگاه پروین، طهران ۱۳۱۹
- ۸- حافظ‌نامه، سید عبدالرحیم خلخالی، طهران ۱۳۲۰
- ۹- فرهنگ اشعار حافظ، از دکتر احمدعلی رجایی، انتشارات زوار، طهران ۱۳۴۰
- ۱۰- مکتب حافظ، یا مقدمه بر حافظ‌شناسی، از دکتر منوچهر مرتضوی طهران ۱۳۴۴
- ۱۱- تقشی از حافظ، از علی دشتی، طهران ۱۳۳۷
- ۱۲- حافظ خراباتی، رکن‌الدین همایون فرخ، طهران ۱۳۵۴
- ۱۳- حافظ‌نامه نوشته بهاء‌الدین خرّمشاهی، دو جلد، طهران ۱۳۶۶
- ۱۴- در جستجوی حافظ تألیف رحیم ذوالنور، طهران، چاپ دوم با تجدیدنظر، طهران ۱۳۶۷
- ۱۵- آینه جام، نوشته دکتر عباس زریاب، طهران ۱۳۶۸
- ۱۶- گلگشت در شعر و اندیشه حافظ مؤلف دکتر محمدامین ریاحی، طهران ۱۳۶۸
- ۱۷- سخن اهل دل، مجموعه مقالات درباره حافظ، انتشارات یونسکو ۱۳۷۰

د- از زبانهای دیگر

- 1- ARBERRY, A.H., *Fifty Poems of Háfiz*, Cambridge 1953
- 2- ————— *Classical Persian Literature*, London 1958
- 3- BAUSANI, A., *LA Rappresentazione della Naturea del Poeta Persiano Hafiz*, *Oriente Moderno*, 23, 1943
- 4- ————— *Storia della Leteratura Persiana*, Milano 1960, *INDIZI*
- 5- BOYCE. M.A *Novel Interpretation of Hafiz*, BSOAS. 1953
- 6- BROWNE, E.G., *A Literary History of Persia*, Vol. 3, Cambridge 1920,
- 7- Burgel, J. Ch, *Drei Hafiz Studien* 1973
- 8- FARZAD, M., *Hafez and his Poems*, London 1949
- 9- LESCOT, R., *Chronologie de Hafiz*, BEOD, 1944
- 10- ROEMER, H.R., *Probleme der Hafiz Forschung und ihrer Lösung* Wiesbaden 1951
- 11- RYPKA, J., *History of Iranian Literature*, Dordrecht Holland 1968 Index
- 12- WICKENS, G.M., *The Persian Conception of Artistic Unity in Poetry and its Implication in Other Fields*, BSOAS, 1952
- 13- ————— *An Analysis of Primary and Secondary Significations in the Third Ghazal of Hafiz*, BSOAS 1953

فهرست راهنما

آ

- آخر الزمان: ۶۱
 آذربایجان: ۵۴، ۱۱۶، ۲۶۱، ۲۶۳
 آریری: ۲۴۰
 آسیای صغیر، رنود: ۲۰۴
 آصف جم اقتدار ← برهان‌الدین ابونصر
 آل اینجو: ۲۶۲
 آل مظفر: ۱۲۴، ۱۳۴، ۱۶۰، ۱۷۲، ۲۶۲
 آن: ۱۴۰
 آنا تول فرانس: ۷۸
 آنا کرئون: ۶۷
 آیینة جام: ۱۴۷، ۱۴۸
 آیینة سکندر: ۶۷، ۶۸، ۱۳۴
- الف**
- ابراهیم: ۵۹
 ابرقوه: ۱۱۰
 ابن اثیر: ۲۱۳، ۲۳۱
 ابن بطوطه: ۱، ۲، ۳، ۱۰، ۱۱، ۱۸، ۲۰، ۲۴، ۲۵، ۱۴۹، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۰۷
 ابن بی‌بی: ۲۰۴
 ابن حزم اندلسی: ۱۷۷
- ابن خلکان: ۲۱۳، ۲۳۷
 ابن داوود: ۱۸۳
 ابن سینا: ۱۵۱، ۱۷۷
 ابن طباطبا: ۶۶
 ابن عربی ← محیی‌الدین
 ابن فارض: ۹۱، ۱۶۶، ۹۳، ۲۳۴، ۲۳۵
 ابن ندیم: ۱۷۷
 ابواسحق اینجو، شاه: ۱، ۴، ۷، ۱۱، ۱۲، ۱۸، ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۴۸، ۴۹، ۵۱، ۱۱۳
 ابوبکر، خلیفة عباسی: ۵۰
 ابوبکر القطبی الاهری: ۲۱۱
 ابوالحسن دیلمی: ۱۷۷
 ابو حمزة یفدادی: ۱۸۲، ۱۸۵
 ابوالخطاب (قاری): ۱۹
 ابوریحان بیرونی: ۲۰۳
 ابوسعید بلیاتی: ۱۸
 ابوسعید ایلخان: ۱۲، ۵۰
 ابوسعید مهته: ۸۰
 ابو عبدالله بن الخفیف: ۱۷۷
 ابوالعلائی معری: ۳۶، ۳۹، ۶۴، ۶۷
 ۹۱، ۱۲۷، ۱۹۹، ۲۱۵
 ابوعلی دقاق: ۲۳

- ابو فراس: ۳۶، ۶۳
 ابوالفرج: ۳۶
 ابوالمبارک (قاری): ۱۹
 ابوالمحاسن بن تغری بردی: ۲۳۱
 ابومحمد منصور: ۸
 ابومسلم، پهلوان خراسان: ۶
 ابونواس: ۳۶، ۶۵، ۶۷، ۱۰۷، ۱۲۷، ۲۴۱
 آپیکور: ۱۲۰، ۱۴۰
 اتایکان یزد: ۴۴
 اتابک پشنگ، پادشاه لر: ۱۲۴
 اتابک یزد، حاجی شاه: ۴۴
 اختیار: ۱۳۷، ۱۳۸
 ادب صوفیه: ۱۶۹
 ادراک اشراقی: ۹۸
 اراده: ۱۳۷
 ارس، رود: ۱۲۳
 ارسطاطالیس: ۱۷۸، ۲۵۳
 استغنا: ۶۸، ۱۲۹
 اسکندر: ۱۳۲، ۱۳۴
 اشراقات قلبی: ۳۲
 اصطخر: ۱۳۴
 اصفهان: ۱۳، ۲۸، ۲۹، ۴۳، ۵۰، ۵۵، ۱۱۰، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۵۸، ۱۶۱
 افتخارالدین دامغانی: ۲۰
 افلاطون: ۱۷۸، ۱۸۳، ۱۹۰
 اقبال، عباس: ۲۶۰
 الت، عهد: ۱۳۸، ۱۵۰، ۱۶۶
 الفاظ صوفیه (ابدال، جمع، تفرقه، ذکر، محبت...): ۳۳، ۱۶۸
 امیر خسرو دهلوی: ۵۸
 امیر حاجی ضرب: ۴۹
 امیر علیشیر نوایی: ۴۵، ۲۱۰
 امیر مبارز ← مبارزالدین
 امیر معزی: ۶۹
 امین‌الدین، شیخ: ۲۳، ۳۷، ۲۰۷
 امین‌الدین بلیانی: ۱۶۸
 انکیزیسیون: ۵۱
 انگور مثقالی: ۴۴
 انوری: ۳۱، ۴۹، ۶۴، ۶۹، ۸۲، ۱۶۸، ۲۱۹
 اوحالدالدین کرمانی: ۱۸۵، ۱۸۰
 اوقاف: ۷، ۵۱، ۶۱
 اویس، پسر شاه شجاع: ۱۲۱، ۱۲۶
 اویسی، طریقت: ۱۵۳
 اهریمن تاتار ← تیمور
 اهل مدرسه: ۶۶
 اهل ملامت (ملامتیه): ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰
 ایذج: ۲۹، ۱۲۴
 ایلخان مغول: ۶
 ایلخانیان: ۳، ۱۲
 ایلکانی، سلطان احمد ← سلطان احمد
 ایلکانی، سلطان اویس ← سلطان اویس
 ایهام: ۷۷
- ب**
- بابا طاهر: ۱۳
 بابا کوهی: ۱۳
 بایل: ۵۹
 بازار دمشق: ۱۰
 باغ کاران: ۱۲۰، ۲۴۰
 یایزید: ۳۸، ۱۰۵، ۱۵۸
 بخارا: ۱۶۱
 براهمه: ۱۲۸
 برج اولیا (شیراز): ۴۶، ۱۶۳، ۱۶۹
 برهان‌الدین ابونصر، خواجه: ۵۱، ۵۵، ۱۱۰، ۲۶۲
 بغداد: ۵۰، ۱۱۴، ۱۵۹، ۲۳۱

- ترکان سمرقند (لشکریان تیمور): ۱۶۰،
۱۷۲، ۲۴۷
ترک خجندی ← کمال
ترک سمرقندی: ۶۷، ۱۵۹، ۱۶۱
تعبیرات و کنایات عوام: ۸۵
تفکر غربی: ۲۰۰
تکیہ سعدی: ۶
تمغا: ۲۵، ۴۷
تمیم بن معز: ۶۵
تناسخ: ۱۲۸
توارشاه وزیر، خواجہ: ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۵۸
تیمور: ۲۲، ۴۴، ۶۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۷۱،
۱۷۲، ۲۴۷، ۲۶۲

ث

ثلاثہ عالیہ (کاس سہ گانی): ۱۰۸، ۱۲۴

ج

- جاحظ: ۱۷۷
جارالله الہلالی ← علاء قزوینی
جالینوس: ۱۷۸
جام جم: ۶۷، ۶۸، ۹۴، ۹۵، ۱۴۵
جام جہان بین: ۱۴۵، ۱۵۷
جام جہان نما: ۹۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۷
جامع قدیم دیوان (محمد گلندام): ۳۵
جام کیخسرو: ۹۶، ۱۴۶
جام مقدس: ۱۴۵
جامی، نورالدین عبدالرحمان: ۴۵، ۸۰،
۸۶، ۱۶۲، ۱۶۶، ۲۳۴، ۲۴۸
جاندار: ۴۶
جیر: ۱۳۷، ۱۳۸
جبرئیل ← داستان ملائکہ
جرجانی، میرسید شریف: ۱۶۶، ۱۸۸،
۲۰۲

بقعہ شیخ کبیر: ۸

بلاغت قرآن: ۵۸، ۶۲

بنگ: ۱۶۵

بنگالہ: ۱۲۴

بنی عباس: ۵۰، ۲۶۲

بواسحق، روزگار، دولت: ۲۴، ۲۶،

۴۳، ۴۵، ۴۹، ۱۷۲

بواسحق، فیروزہ: ۱، ۳، ۱۳، ۲۲، ۳۰،

۲۰۳، ۲۰۵

بودلر: ۸۷

بورژوازی، فرهنگ: ۲۰۰

بوصیری: ۶۳، ۲۱۴

بہاء الدین (پدر حافظ) ← کمال الدین

بہاء الدین عثمانی شافعی: ۱۱۷

بہشت سعادت: ۲

بیت لطف: ۴، ۱۱، ۴۴، ۴۶

پ

- پادشہ بحر ← قطب الدین تہمتن
پہلوان اسد خراسانی: ۱۱۹، ۱۲۱،
۱۲۳، ۱۶۴، ۲۶۲
پہلوان خرم: ۱۲۳
پہلوان محمد زین الدین: ۱۲۳
پہلوان محمود: ۳
پیر گلرنگ، افسانہ ہا: ۱۶۷، ۱۷۴
پیر نیشابور ← خیام

ت

- تابعین: ۷
تاج الدین جعفر، سید: ۸
تاش خاتون: ۳، ۷، ۱۱، ۲۶
تبریز: ۲۳، ۵۴، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۶۰
ترکان: ۴۴، ۷۶، ۱۱۴، ۲۲۶
ترکان جلایر: ۱۱۶

- جلال‌الدین ابوالفوارس ← شاه شجاع
جلال‌الدین تورانشاه ← تورانشاه
جلال‌الدین دوانی: ۱۴۱، ۱۹۹
جلال‌الدین، سلطان: ۱۷۲
جلال عضد، قاضی: ۱۶، ۱۸، ۲۳، ۲۷، ۳۳، ۱۲۸، ۲۰۲
جلالیر، سلطان احمد: ۱۱۰، ۱۵۸، ۱۶۰
جم: ۱۴۶
جمشید: ۶۷، ۶۸
جمع خانه: ۱۵۳
جنید شیرازی، معین‌الدین ابوالقاسم: ۲۶۰، ۳۸
جوینی، عطا ملک: ۶۸
جهان‌بینی عرفاتی: ۹۱، ۱۰۴
جهانجوی تاتار ← تیمور
جهانگرد مغربی ← ابن بطوطه
جیحون، رود: ۱۷۳
- چ
چنگیز مغول: ۱۷۲
چوپاتی، ملک اشرف: ۳۸
- ح
حاتم طائی: ۲۷
حاجی قوام ← قوام‌الدین حسن
حاجی ملاهادی سبزواری: ۲۴۶
حافظ ابرو: ۲۱۱
حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد: ۱، ۲، ۳ و ...
حافظ قرآن: ۲۱، ۳۷
حافظ مقدس: ۱۷۶
حبه خضرا ← بنگ
حدیث قدسی: ۶۱
حسان بن ثابت: ۱۰۷، ۲۳۶، ۲۴۱
- حسن تعلیل: ۷۸
حق‌الیقین: ۹۶
حلاج: ۹۲، ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۸۴، ۱۹۱، ۱۹۵
حمدالله مستوفی: ۱۰
حیدرآباد: ۲۰۳
- خ
خاقانی: ۳۹، ۶۹، ۱۶۸، ۲۱۶، ۲۱۹
خانقاه: ۳۲، ۱۴۹، ۱۶۴، ۱۶۹
خجند: ۷۶
خجندی ← کمال
خرابیات مغان: ۳، ۴۳، ۱۵۷، ۱۶۵، ۱۶۹، ۲۱۰
خراج فارس: ۲۵
خراسان: ۱۶۲
خرقه پوشی: ۱۷۱
خسرو ← امیر خسرو
خضر: ۱۳۲
خط غبار: ۱۶
خلیل عادل (برادر حافظ): ۱۶
خواجهوی کرمانی: ۳۷، ۵۷
خواجه عبدالله انصاری: ۱۲
خوارزم: ۱۶۰، ۱۶۱، ۲۴۷
خوارزمیان: ۲۴۷
خوان یغما: ۸۶
خیام: ۶۶، ۶۷، ۶۹، ۷۴، ۹۱، ۱۲۰، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۹۹
خیام‌آبانه، اندیشه: ۷۴
- د
دارا: ۱۳۴
دارابی، محمد: ۱۹۹
دارالعباد: ۱۱۹

- داستان ملایک: ۱۰۰
 دجال: ۶۱
 دروازهٔ سعادت: ۲۹
 دقوقی: مکاشفه: ۹۷
 دقیقى: ۶۷، ۲۱۸
 دکن: ۱۲۰
 دندی: ۱۱۱
 دوانی، جلال‌الدین: ۱۹۹
 دولت‌شاه: ۱۶۲، ۲۳۶، ۲۴۸
 دیر معان: ۴۰، ۱۴۴
 دیوانی، کار: ۱۱۴
- ژان‌ابن: ۲۶۲
 ژان لاهور: ۱۷۶
- ر
- راهداری: ۴۹
 رئیس عمر: ۲۹
 رباط شیخ‌کبیر: ۱۸
 رباعی موقوف: ۲۴
 رکن آباد، آب، سرچشمه: ۶، ۱۰، ۱۱۳
 رند: ۴۱، ۱۷۰
 رند شیراز: ۷۴
 رنود آسیای صغیر ← آسیای صغیر
 روح‌القدس: ۱۵۷
 رود (فرزند) عزیز (فرزند حافظ): ۱۷۳
 رودکی: ۶۷
 روزبهان: ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۴
 ۱۸۵، ۱۸۶
 روزبهانی، سلسله: ۱۷۹
- ز
- زیان شعر: ۸۶
 زمخشری: ۱۸، ۳۴
 زندان سکندر ← یزد
 زنده‌رود: ۱۲۰، ۲۴۰
 زین‌الدین تایب‌ادی: ۱۱۸
- زین‌العابدین، پسر شاه شجاع: ۱۵۸،
 ۱۶۱، ۱۷۱، ۱۹۷، ۲۰۱
- ژ
- س
- سانسور محتسب: ۵۳
 سبک: ۸۲
 سبک هندی: ۸۶
 سراج‌الدین، مولانا: ۲۳
 سرور اهل عمائم ← حاجی قوام
 سعادت آباد ← میدان
 سعدالدین احمد: ۹
 سعدی: ۱۰، ۱۴، ۱۹، ۳۱، ۳۷، ۵۱،
 ۵۷، ۵۸، ۶۷، ۷۵، ۸۸، ۱۰۵، ۱۱۵،
 ۱۳۸، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۶، ۱۹۲، ۲۳۱،
 ۲۶۲
 سکاکی: ۱۸، ۳۴
 سلطان احمد ایلکانی: ۵۹، ۲۴۰
 سلطان اویس ایکانی: ۵۴، ۱۱۱، ۱۱۴،
 ۱۱۵، ۱۶۰، ۱۶۹، ۲۳۷، ۲۴۰
 سلطان محمد الجایتو: ۲۶۱
 سلطانیه: ۱۲۶
 سلمان ساوجی: ۵۸، ۱۱۵، ۱۶۶، ۱۶۸
 سلیمان: ۲۲، ۵۹
 سمرقند: ۱۶۱
 سنائی: ۷۰، ۱۷۸، ۲۲۰
 سهروردی: ۳۲، ۱۶۶
- ش
- شاخ نبات: ۲۶

- شاطبی، قصیده: ۱۹
شاعر اسلام ← حسان
شاقعی: ۱۰۸، ۱۹۵، ۲۳۷
شاه اینجو ← ابواسحق
شاه ترکان، افراسیاب: ۱۱۷، ۱۱۸
شاه چراغ: ۷
شاه داعی: ۸۸
شاهدبازی: ۴، ۱۱
شاه سلطان: ۵۰، ۵۴
شاه شجاع: ۴۵، ۴۹، ۵۱، ۵۴، ۱۱۰
۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۰،
۱۲۵، ۱۳۳، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۹،
۲۴۸، ۲۶۱، ۲۶۲
شاه شیخ ← ابواسحق
شاه نعمت‌الله ولی: ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۸۸،
۲۴۹
شیستری: ۹۲، ۹۳، ۱۹۵، ۲۳۴
شبلی، پسر شاه شجاع: ۱۰۵، ۱۲۱،
۱۲۶
شرابخواری: ۴۹
شرب الیهود: ۴۴
شطرنج: ۲۱
شعر منقح (حولیات): ۵۷
شعر نو: ۸۷
شکوه آصفی: ۵۹
شمس‌الدین املی: ۲۱
شمس‌الدین محمد صادق: ۱۴
شمس فخری: ۲۴
شولستان: ۱۲۶
شهاب حسن: ۲۰۴
شهر رندان (شیراز): ۱، ۶، ۱۶، ۲۱، ۲۲،
۲۶، ۲۹، ۴۳، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۱۷،
۱۵۸، ۱۶۰، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵، ۲۰۳
- شیخ اشراق: ۱۸۷
شیخ جام: ۲۵۰
شیخ رستم: ۸
شیخ صنعان: ۷۰
شیخ علی کلاه: ۱۶۵
شیراز: ۳، ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۳، ۲۹، ۴۳،
۴۹، ۵۰، ۵۵، ۵۷، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۱۱۰،
۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۳،
۱۲۴، ۱۶۱، ۱۶۶، ۱۷۲، ۲۰۵، ۲۴۷
شیراز، معبر کاروانهای تجارتنی: ۲۵
شیرین پسر: ۱۸۰
- ص**
صاحب‌عیار ← قوام‌الدین
صوفی: ۴۸، ۷۰، ۱۶۳
صوفی سمرقند ← تیمور
صوفیگری: ۱۷۱
صوفیه: ۱۷۱
صومعه: ۴۰، ۱۴۹
- ط**
طامات: ۱۴۹
طایر قدسی: ۱۵
طغرا: ۱۵۱
طور، آتش: ۵۹
طور، درخت: ۶
طوفان نوح: ۵۹
- ظ**
ظاهریه، فرقه: ۱۸۴
ظلوم جهول: ۱۰۱، ۱۸۹، ۱۹۴
ظہیرالدین امیر: ۲۰۴
ظہیر فاریابی: ۳۱، ۳۷، ۳۹، ۸۱، ۸۲،
۱۶۸، ۲۱۹

عینیه، قصیده: ۱۵۱، ۲۴۶

غ

غزالی: ۱۴۱
 غزالی، احمد: ۱۷۸، ۱۸۵
 غساله (مطرب هندی): ۱۲۵
 غنی، دکتر قاسم: ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۷،
 ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۵۹، ۲۶۰
 غیاث‌الدین اسکندر، پادشاه بنگاله:
 ۱۲۴، ۱۲۵
 غیاث‌الدین بن خواجه رشیدالدین
 همدانی: ۱۲

ف

فتودال، جامعه: ۲۰۰
 فاتح لنگ ← تیمور
 فارس: ۲۸، ۵۰، ۱۱۰، ۱۱۶، ۱۱۹،
 ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۵۹۷، ۱۷۱، ۲۰۴، ۲۰۹،
 ۲۶۱
 فخرالدین عبدالصمد: ۱۲۵
 فخررازی، امام: ۱۸
 فراعنه: ۱۳۴
 فرخ، محبوب حافظ: ۲۶
 فروزانفر، بدیع‌الزمان: ۲۱۳، ۲۴۳
 فسا، سرپل: ۲۸
 فلسطین: ۱۹
 فهلویه: ۱۸۷
 فیض ازل: ۱۳۲

ق

قاضی بیضاوی: ۱۸، ۲۵۲
 قرائتهای هفتگانه قرآن: ۱۹، ۲۰
 قراء سبع: ۵۰، ۲۶۱
 قزل ارسلان: ۲۱۹
 قزوینی، علامه محمدبن عبدالوهاب:

ع

عارف صوفی ← حلاج
 عالم صغیر و عالم کبیر: ۱۰۳
 عباسیان ← بنی عباس
 عبدالرزاق سمرقندی: ۱۶۰
 عبدالرزاق کاشانی: ۳۲
 عبید زاکانی: ۱، ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۳۷،
 ۴۰، ۴۴، ۴۹، ۵۲، ۱۳۳، ۱۶۴، ۱۸۰،
 ۲۵۲
 عراق: ۵، ۵۴، ۱۱۶، ۲۶۱
 عراقی: ۷۰، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۵،
 ۱۸۸، ۱۸۶
 عراقی، غزلیات: ۲۲۰
 عرفان: ۱۷۱
 عزرائیل ← داستان ملایک
 عزیز مصر: ۵۹
 عشره، قاری: ۱۹
 عشق: ۱۷۱
 عشق الهی: ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۲،
 ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۰
 عشق انسانی: ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۶،
 ۱۸۷، ۱۹۰-۱۹۳
 عشق جسمانی: ۱۰۷، ۱۲۹، ۱۸۱،
 ۱۹۰-۱۹۳
 عشق روحانی: ۱۰۷
 عشق عرفانی: ۱۹۱-۱۹۳
 عشق مجازی: ۲۲، ۱۷۹، ۱۸۱
 عطار: ۷۰، ۱۴۵، ۱۷۸، ۱۹۲، ۲۴۴
 علاء قزوینی: ۲۱۱، ۲۶۱
 علم نظر: ۱۱۹
 علوم غریبه: ۲۱
 علی بن‌الحسین بن علی ← علاء قزوینی
 علی سهل: ۱۶، ۲۹
 عماد دین محمود: ۲۳، ۲۴، ۲۷، ۳۱
 عماد فقیه کرمانی: ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۸

کوی نیکنامی: ۱۵۲
کیخسرو، اینجو: ۴۴

گ

گریه زاهد: ۱۶۳، ۱۶۴
گلبانگ پهلوی: ۸۸
گلقتد: ۷۳
گناه اودیوس: ۱۱۱
گوته: ۱۷۶، ۱۹۸
گوساله سامری: ۵۹

ل

لایبانیتس: ۱۴۱
لرستان: ۲۹

م

مالارمه: ۸۷
مانویه: ۱۸۷
ماه کنعانی: ۱۲۱، ۲۴۰
مبارزالدین والدتیا ابوالمظفر بن المنصور (محمد مظفر): ۱، ۴، ۷، ۱۲، ۱۶، ۲۸، ۲۹، ۴۳، ۴۶، ۴۸، ۴۹، ۵۴، ۱۱۰، ۱۱۷، ۱۵۸، ۱۹۷، ۲۶۱، ۲۶۳
مترلیتک، موریس: ۱۴۶
متنبی: ۳۶، ۳۹، ۶۵، ۱۹۱، ۲۱۴
مجدالدین، شیخ: ۲۳، ۲۴
مجدالدین، قاضی: ۲۷
مجنون: ۶۴
مجوس: ۴۳
محتسب: ۴۹، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۷۹، ۱۱۰، ۱۱۲
محمد بن طاهر مقدسی: ۱۸۵
محمود شاه: ۵۴، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳

۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۱۸، ۲۲۶، ۲۶۰
قطب‌الدین تهمتن بن تورانشاه، پادشاه هرموز: ۱۲۴

قلادیوس: ۱۷۸، ۲۵۳

قوام‌الدین حسن: ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۳۱، ۴۷
قوام‌الدین عبدالله: ۹، ۱۹، ۴۶، ۱۱۷
قوام‌الدین وزیر، صاحب عیار: ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۴، ۲۶۳

ک

کثاریس: ۱۸۱

کاترین، دوسی‌ین: ۱۴

کازرون: ۱۵

کاس مه گانی ← ثلاثة غساله

کیکتجیر، حکایت: ۱۶۴

کتب محرمه الانتفاع: ۵۳، ۵۱۷

کتمان عشق: ۱۸۱

کرد ساده دل ← باباطاهر

کرمان: ۱۳، ۲۳، ۱۱۰، ۱۲۱، ۱۱۶، ۱۲۳، ۱۶۵، ۲۴۹، ۲۶۲

کریم‌الطرفین: ۴۴

کلواستدیار: ۲

کلو حسن: ۱۱۶

کلو حین: ۲

کلو فخر: ۲

کلو عمر: ۴

کمال اسمعیل: ۳۱، ۳۷، ۷۱، ۸۱، ۱۶۸، ۲۲۳

کمال خجندی: ۷۴، ۹۲، ۱۸۰، ۲۲۶، ۲۴۸

کمال‌الدین ابوالوفا: ۱۲۵

کمال‌الدین (پدر حافظ): ۱۵

کویای اصفهان: ۱۵

- محمود شاه بهمنی: ۱۲۰
 محمود کتبی: ۲۱۰
 محیی‌الدین عربی: ۳۲، ۹۵، ۹۸، ۱۴۰، ۱۷۰، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰
 مدرسه شاه محمود: ۱۸
 مدرسه خاتونیه: ۱۸، ۲۳
 مدرسه مجدیه: ۱۸
 مراعات نظیر: ۷۵
 مرغ سلیمان: ۷۰
 مسجد عتیق: ۵، ۱۰
 مسعود سعد: ۷۱
 مسعود شاه‌ایتجو: ۳، ۱۲، ۱۵
 مسعود غزنوی: ۳۹
 مسعودی: ۱۸۳، ۱۹۰
 مصر: ۵۰، ۶۳، ۱۲۱، ۲۴۰، ۲۶۲
 مصلی: ۱۱۳، ۱۷۴
 معتزله: ۱۲۸، ۱۷۷
 معین‌الدین نطنزی: ۲۶۲
 معین‌الدین یزدی: ۶۶
 مغیجگان: ۲۲
 مغول، قبایل: ۲۵، ۲۸، ۲۶۲
 مفرح یاقوت: ۷۳
 مقاطعه: ۵۱
 مقریزی: ۲۳۱
 مکاشفات روحانی: ۹۱
 مکاشفات عارفانه: ۹۸
 مکاشفه عرفانی: ۱۵۱
 ملک دارا: ۳۸، ۶۷، ۶۸، ۲۰۹
 ملک سلیمان: ۱۲۱، ۱۳۴، ۱۶۱
 منصور شاه: ۱۵۸، ۱۷۲
 منوچهری دامغانی: ۳۹
 موردستان، دروازه: ۲۹
 موسیقی: ۲۱
 مولوی (مولانا جلال‌الدین): ۷۰، ۹۰
- ۹۶، ۹۷، ۱۳۸، ۱۶۲، ۱۷۹، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۳۱
 مهدی: ۶۱
 مهستی: ۲۳۱
 مید: ۵۰
 می‌پرستان عرب: ۱۷۳
 میثاق الست: ۱۰۲، ۱۸۳، ۱۹۳، ۱۹۴
 میدان سعادت آباد: ۱، ۲۹، ۴۲، ۴۸، ۴۹
 میرعلیشیر نوایی ← امیر علیشیر
 میکائیل ← دامستان ملایک
- ن**
 نازخاتون: ۳۸
 نجف: ۵۰
 نجم‌الدین خباز: ۱۳
 نجم رازی: ۱۹۴
 نرد: ۲۱
 نصرین احمد: ۲۳۱
 نصره‌الدین یحیی: ۱۱۱، ۱۱۹
 نظامی: ۶۹، ۷۰، ۸۷، ۲۳۲
 نمرود، آتش: ۵۹
 نمط عالی ← سبک
 نورالدین خراسانی، شیخ: ۴۶
- و**
 ورلن: ۸۷
 ولتر: ۷۸، ۱۴۱
 ولی‌شناسان: ۱۰۹
- ه**
 هاروت: ۵۹
 هاوزن: ۱۷۷
 هرمز: جزیره: ۲۸
 همجنس‌گرایی (همجنس‌بازی): ۴۴

یاقوت حموی: ۲۰۴	۱۸۰
یحیی شاه: ۸۲، ۱۱۹، ۱۵۸، ۱۵۹،	همگز: ۶۹
۱۷۱، ۱۷۲، ۲۵۱	همه خدایی: ۹۱
یزد: ۱۲، ۲۳، ۲۸، ۵۰، ۱۱۸، ۱۲۰،	هند: ۱۱۴
۲۶۲	هولدرلین: ۱۴۲
یزید، خلیفه اموی: ۳۵	
یهود: ۴۳	ی
	یاغی بامستی: ۱۲

فهرست کتابها و مجلات

الف

- احادیث مثنوی: ۲۱۳، ۲۳۶
احیاء العلوم (احیاء علوم الدین): ۲۵۴
ارزش میراث صوفیه: ۲۱۳، ۲۳۰، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۲
ارمغان پاک: ۲۳۶
اسرار التوحید: ۲۲۷
اسرار الحکم: ۲۴۶
اسرار نامه: ۶۵، ۲۱۶
اسکندر نامه: ۷۰
اشارات و تشبیهات: ۲۳۴
اغانی: ۳۶، ۲۴۱
الهی نامه: ۱۴۵، ۲۲۴
امثال و حکم: ۲۳۱
انسان کامل: ۲۵۳، ۲۵۵
انوار التنزیل: ۲۵۲

ب

- باکاروان حله: ۲۱۵
بانگ جرس: ۲۶۵
بدایع: ۵۷
بستان السیاحه: ۲۰۷
بوستان: ۵۷۶، ۶۹، ۲۱۹
بهارستان: ۲۱۴، ۲۴۸، ۲۴۹

پ

پرندۀ آبی: ۱۴۶

ت

- تاریخ ادبی ایران (از سعدی تا جامی):
۲۱۲، ۲۵۴
تاریخ آل مظفر: ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۲۰
تاریخ جدید یزد: ۲۰۵، ۲۳۹
تاریخ شیخ اویس: ۲۱۱، ۲۵۷
التفهیم: ۲۱۴
تاریخ عصر حافظ: ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۰۷
۲۱۱، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۷
۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۵
تاریخ گیتی: ۲۰۵
تاریخ یزد: ۲۰۵، ۲۵۹
تذکره الاولیاء: ۲۱۵
تذکره دولتشاه: ۲۰۶، ۲۳۶
تذکره میخانه، تعلیقات: ۲۰۶، ۲۵۰
ترجمان الاشواق: ۱۸۰
تعریقات جرجانی: ۱۶۷، ۲۴۲، ۲۴۳
۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۰، ۲۵۴، ۲۵۹
تعریقات (- عیدزاکانی): ۲۰۷، ۲۱۱
تفسیر ابو الفتح: ۲۴۳

- دیوان سنایی: ۲۲۰
 دیوان شرقی: ۲۵۲
 دیوان شمس: ۷۰، ۲۰۹
 دیوان ظهیر فاریابی: ۷۰
 دیوان عبید زاکانی: ۲۰۳
 دیوان کبیر: ۷۱
 دیوان کمال اسماعیل: ۷۱، ۲۲۳
 دیوان کمال خجندی: ۲۲۵
 دیوان کهنه حافظ: ۲۶۴
 دیوان لسان الغیب خواجه شمس الدین
 محمد حافظ شیرازی: ۲۶۴
 دیوان متنبی: ۳۶، ۳۹، ۲۱۰، ۲۱۶
- ر
- راحة الصدور: ۶۸، ۲۱۸
 ران ملخ، مجموعه: ۲۴۰
 رباعیات خیام: ۲۴۵
 رسالات اخوان الصفا: ۱۷۷
 الرسالة القشیریه: ۲۱۵
 رساله ابن سینا: ۱۷۷
 رساله دلگشا: ۲۰۶
 رساله لونگینوس: ۲۲۸
 رساله مهمانی: ۱۸۳، ۱۹۰
 روح العاشقین ← ده نامه
 روضات الجنان: ۲۴۹
 روضة الانوار: ۲۲، ۵۷
 روضة الصفا: ۲۰۹، ۲۴۰، ۲۴۷
 روضة المحبین و نزهة المشتاقین: ۲۵۴
 ریاض العارفين: ۲۳۴
- ز
- زندگی مولانا جلال الدین محمد مشهور
 به مولوی: ۲۵۴
 زهر الاداب حصری: ۲۱۶
- ج
- جام جم: ۱۶۵
 جامع التواریخ: ۲۰۷
 جامع حسنی: ۲۱۱
 الجماهر فی معرفة الجواهر: ۲۰۳
 جهانگشای جوینی: ۶۸، ۲۱۸، ۲۱۹
- چ
- چند نمونه از متن درست حافظ: ۲۶۴
- ح
- حافظ تشریح: ۲۶۵
 حافظ چه می گوید: ۲۶۵
 حافظ شناسی: ۲۶۶
 حافظ شیرازی: ۲۶۴، ۲۶۶
 حافظ شیرین سخن: ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۴۱، ۲۶۶
 حافظ نامه: ۲۶۶
 حاوی: ۲۰
 حیب السیر: ۲۰۴، ۲۰۹
 حماسه ابوتمام: ۳۶
 حماسه بحتری: ۳۶
- خ
- خسرو و شیرین: ۷۰، ۲۳۲
- د
- در جستجوی حافظ صحیح: ۲۶۴
 ده نامه: ۱۲۲
 دیوان ابوالعلاء معری: ۳۶، ۳۹
 دیوان ابوقراس: ۳۶، ۲۱۵
 دیوان ابونواس: ۳۶، ۲۴۱
 دیوان انوری: ۷۰
 دیوان بحتری ۶۶: ۳۶
 دیوان خواجه شمس الدین محمد حافظ
 شیرازی: ۲۵۹

الزهرة: ۱۷۷

ظ

ظفرنامه شامی: ۲۱۰

ع

عبرالعاشقین: ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۶، ۲۵۰، ۲۵۳
عطف الالف المؤلف: ۱۷۷، ۱۸۳، ۲۳۷، ۲۵۳، ۲۵۴
عقد الفرید: ۲۱۶
عوارف المعارف: ۳۲، ۱۶۶، ۱۷۶

غ

غزالی نامه: ۲۵۴
غزلهای خواجه حافظ شیرازی: ۲۶۵

ف

فرار از مدرسه: ۲۵۴
الفرق بین الفرق: ۲۱۳، ۲۵۵
فرهنگ اشعار حافظ: ۲۶۶
الفهرست: ۱۷۷

ق

قرآن: ۱۸، ۱۹، ۲۰...

ک

کشاف: ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۶۰، ۶۴، ۱۱۶، ۲۰۹، ۲۱۵، ۲۶۰
کشف الاسرار: ۲۴۹
کشف کشاف: ۲۰، ۲۳، ۳۲، ۶۱، ۸۱
کلیات عبیدزاکانی (مطایبات): ۴۴، ۲۰۳، ۲۰۶-۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱
کلیات عراقی: ۲۵۴
کلیله و دمنه: ۶۹، ۱۶۴

س

ساقی نامه: ۷۰
سیک شناسی: ۲۳۳
«سخن»: ۲۰۶، ۲۱۷، ۲۵۲
سفرنامه ابن بطوطه: ۲۰۳
سفرنامه ناصر خسرو: ۲۳۱
سوانح: ۱۷۸
سیاستنامه: ۲۳۱، ۲۴۱

ش

شاهنامه: ۶۷، ۹۴، ۲۳۳
شد الازار فی حظ الاوزار عن زوار المزار (المزارات یا مزارات شیراز): ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۳۹، ۲۴۹، ۲۶۰
شرح احادیث مثنوی: ۲۵۶
شرح احوال و آثار عطار: ۲۴۴
شرح حال عطار: ۲۰۹
شرح حماسه: ۱۱۶، ۲۶۳
شرح دیوان حافظ: ۲۵۹
شرح سودی: ۲۰۹
شرح گلشن راز ابراهیمی: ۲۳۴، ۲۴۴، ۲۵۵

شرح مثنوی شریف: ۲۳۴، ۲۵۵
شرح مواقف: ۱۸۵، ۲۵۴
شعر بیدروغ، شعر بی نقاب: ۲۲۸، ۲۵۰، ۲۵۳
شیرازنامه: ۲۰، ۲۹۴، ۲۰۶

ط

طبقات القراء: ۲۰۶
طوالع: ۲۰، ۲۱، ۳۳

كمال نام

مكاشفة القلوب: ۲۵۵

مكيب حافظ (مقدمه بر حافظ شناسی):

۲۶۶

مناقب: ۷۱، ۲۲۳

مناهج الطالبین فی معارف الصادقین:

۲۶۱، ۲۴۹، ۲۱۱

متخب التواریخ معین الدین (معینی):

۲۰۴، ۲۱۱، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۹، ۲۶۲

منطق الطیر: ۷۰، ۲۱۶

مواقف: ۲۰، ۲۳، ۲۱۸، ۲۵۹، ۲۶۳

موش و گریه: ۱۶۴

مونس العشاق: ۱۸۷

گ

گلستان: ۲۳۶، ۲۵۹

گلشن راز: ۲۳۴، ۲۵۵

ل

لطایف: ۴۸، ۵۲، ۱۶۵، ۱۸۱

لطیفه غیبیه: ۲۶، ۲۰۷، ۲۲۹، ۲۳۴

۲۶۰، ۲۴۱

لمعات: ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۹۰

لیلی و مجنون: ۷۰

ن

نزهة القلوب: ۲۰۴، ۲۰۷، ۲۱۰

نفايس القنون: ۱۸، ۲۱، ۱۶۶، ۲۱۸

۲۶۴

نقحات الانس: ۲۵۷

نقد ادبی: ۲۴۳

نقشی از حافظ: ۲۶۶

النهاية فی غریب الحدیث والاثر: ۲۱۳

نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۲۰۹، ۲۱۰

۲۴۴

و

وفیات الاعیان: ۲۴۸

ه

هزار و یکشب: ۲۵۲

ی

یادداشتها و اندیشهها (مجموعه): ۲۵۲

«یادگار»: ۲۰۹، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۸

۲۳۰، ۲۲۳

«یغما»: ۲۰۶، ۲۱۰، ۲۳۸

م

مثنوی (مولوی): ۷۱، ۱۹۶، ۲۰۵، ۲۲

۲۲۹

مجالس التفاسیر: ۲۱۰

مجمل فصیحی: ۲۱۱، ۲۶۰

مجموعه الرسائل والمائل: ۲۵۵

محصل: ۳۳

مرصاد العباد: ۲۳۵، ۲۴۶

مروج الذهب: ۲۵۳

مشارق: ۲۰

مصارع العشاق: ۲۵۳

مصباح الهدایه: ۲۱، ۲۳۵، ۲۴۱، ۲۴۴

مطالع: ۲۰، ۲۱، ۲۳

مطلع السعدین: ۲۱۱، ۲۴۷

معارج القدس: ۲۵۴

المعجم: ۶۹، ۲۱۹، ۲۲۸، ۲۲۹

معجم البلدان: ۲۰۴

معیار العلم: ۲۵۴

المغرب لابن سعید: ۲۱۷

مغنی نامه: ۷۰

مفتاح: ۲۳، ۳۴

مقامات حمیدی: ۲۴۱

