

قدر مجموعه‌ی گل (نقدی بر مقاله‌ی بنیان‌های تفکر حافظ)

دکتر محمد شعبانی¹

عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد ملایر

چکیده

شعر و غزل حافظ از دیرباز و به ویژه در روزگار ما سخت مورد توجه و نقد و بررسی و تفسیر قرار گرفته است. تا حدود صد سال پیش کسی در مورد غیر اسلامی بودن و یا رنگ عارفانه نداشتن این اشعار سخنی نگفته است. اما از هنگامی که دانش پژوهان ایرانی با نقد و تفسیر و دیدگاه غربیان و به ویژه خاورشناسان آشنا شدند، اندک اندک زمزمه‌هایی در این باره بلند شد و گروهی به کلی ریشه‌ی عرفانی-اسلامی شعر حافظ را انکار نموده‌اند. این مقاله نقدی است بر مقاله‌ی «بنیان‌های تفکر حافظ»، نوشته‌ی آقای دکتر محمود درگاهی دانشیار دانشگاه زنجان. نویسنده‌ی محترم پس از رد نظر و دیدگاه کسانی که بخش بزرگی از شعرهای حافظ را عارفانه معنی و تفسیر می‌کنند، بنیان‌های فکری او را بر چهار پایه استوار دانسته است که عبارتند از: 1- اندیشیدن به مرگ و ناکامی انسان 2- جبرگرایی 3- هستی‌شناسی شکاکانه 4- لذت‌گرایی و هدونیسیم. در این گفتار چهار پایه‌ی مذکور و دیدگاه‌های مطرح شده‌ی دیگر محققان، بررسی و کاویده شده است.

کلید واژه‌ها:

حافظ، عرفان و تصوف، مرگ اندیشی، جبر گرایی، شک گرایی، لذت گرایی، نسبی گرایی و مطلق گرایی.

مقدمه

از میان شاعران بزرگ این سرزمین، در روزگاران گذشته، کمتر کسی مانند حافظ این چنین مورد توجه و ستایش و در عصر حاضر مورد هجوم و تحریف اندیشه قرار گرفته است. چهره‌ی قدسی این مرد بزرگ که تا حدود صد سال پیش، چهره‌ای روحانی، آسمانی، حافظ کل قرآن، قاری این کلام آسمانی آن هم با چهارده روایت، لسان الغیب، ترجمان الأسرار، مدرّس و مفسّر کبیر کلام خدا و... بود، ناگهان با ظهور و پیدایش خاورشناسان - که در واقع بیشتر آن‌ها با تهاجم و شیخون ناجوانمردانه و با نام محقق و پژوهشگر، جاده صاف کن استعمار و امپریالیسم بوده‌اند - و همچنین با پیدا آمدن روشنفکران و افراد غرب زده‌ای که حجّت موجه آنان، نه آثار پیشینیان خودمان، بلکه نوشته‌های مستشرقانی مانند ادوارد براون، هرمان اته، یان ریپکا و دیگران بود، تبدیل شد به آدمی بی ایمان، رند (منافق و ریاکار) که جام شراب را در آستین مرقّع پنهان می‌کند و دور از چشم اغیار می‌نوشد و به فردایی از پس امروز بی اعتقاد است، و خلاصه روشنفکری از تیره‌ی ختّام آن هم ختّام ماده انگار و ماتریالیست صادق هدایتی است!! (هدایت، ترانه‌های خیام)^۱

برای اثبات این سخن، نخست نظر چند تن از پیشینیان، و پس از آن نظر چند محقق خارجی و داخلی نقل و نقد می‌شود:

محمد گلندام، دوست و همدرس و جامع دیوان حافظ، در این باره نوشته است: «اشعار آبدارش رشک چشمه‌ی حیوان، و بنات افکارش غیرت حور و غلمان است. ابیات دلاویزش مذاق وفاق عوام را به لفظ متین شیرین کرده و دهان جان خواص را به معنی مبین نمکین داشته، هم اصحاب ظاهر را بدو ابواب آشنایی گشوده و هم ارباب باطن را از مواد روشنایی افزوده، سماع صوفیان بی غزل شورانگیز او گرم نشدی و بزم پادشاهان بی نقل سخن ذوق آمیز او زیب و زینت نداشتی...» (مقدمه‌ی جامع، ص چهل و شش) اضافه می‌شود که در اصل بودن این مقدمه و نویسنده‌ی آن نمی‌توان تردید داشت زیرا این مقدمه در بیشتر نسخه‌های خطی کهن با اندک اختلاف آمده و علامه قزوینی با آن همه دقت و وسواس، آن را در نسخه‌ی مصحح خود نقل کرده است.^{۱۱} همچنین نورالدین عبدالرحمان جامی، عارف و شاعر بزرگ قرن نهم در کتاب *نفحات الأنس* که معرفی نامه و تذکره‌ی عارفان است، این گونه نوشته است: «وی لسان الغیب و ترجمان الأسرار است. بسا اسرار غیبیه و معانی

حقیقیه، که در کسوت صورت، و لباس مجاز باز نموده است. هر چند معلوم نیست که وی دست ارادت پیری گرفته و در تصوّف به یکی از این طایفه نسبت درست کرده، اما سخنان وی چنان بر مشرب این طایفه واقع شده است که هیچ کس را آن اتفاق نیفتاده. یکی از عزیزان سلسله‌ی خواجگان - قدّس الله تعالی اسرارهم - فرموده است که: هیچ دیوان به از دیوان حافظ نیست، اگر مرد صوفی باشد.» (جامی، 1370: 611-612) این سخنان از کسی است که خود در عرفان و تصوّف، صاحب نظر است و چندین اثر مهمّ نیز در این زمینه تألیف کرده است.

رضا قلی خان هدایت (1215-1288ه. ق) نیز در کتاب *ریاض العارفین* نوشته است: «هو فخر المتألّهین... حکیمی است صاحب مایه و عارفی است بلند پایه. از فحول محقّقین، و از امجد کاملین... آثارش چنان در دل هر طایفه نشسته است که اکثر فرق مختلفه‌ی صوفیّه، او را هم مسلک خویش دانسته‌اند. دیوان معرفت بنیانش در همه‌ی آفاق رایت شهرت افراشته. اگرچه ابیات ملحقه بسیار دارد، اما فی الحقیقه همگی اشعار دیوان آن جناب عارفانه واقع شده است. (هدایت، بی تا: 286)

اکنون هنگام آن است که سخنان عالمانه و محققانه‌ی ادوارد براون (1862 م - 1926 م.) را بشنویم: ایشان در مجلّد چهارم کتاب تاریخ ادبی ایران (از سعدی تا جامی) مرقوم داشته‌اند: «در این که برخی از این غزلیّات دارای معانی عرفانی و اشارات و اصطلاحات رمزی و سمبولیک است کمتر، مورد انکار می باشد. ولی در بسیاری دیگر، مقصود گوینده همان معانی ظاهری است و بس. و ابدأ نخواسته است جمال معشوقه‌ی روحانی را وصف کند یا از مستی شراب بهشتی نغمه سرایی نماید و سرّ این نکته که در اشعار حافظ امور مادی جسمانی با مطالب روحانی، آن چنان در هم آمیخته است، در نزد کسی که واقف به طبع و روحیه‌ی ایرانیان باشد، پنهان نخواهد بود؛ چه، در آن سرزمین، بسیار اشخاص یافت می شوند که در اثنای یک شبانه روز، آن‌ها را حالات مختلف دست می دهد. گاهی مسلمانی متدین، و زمانی رندی لابلالی، وقتی زاهدی خشک، و لحظه‌ای عارفی پارسا، و حتی مظهر کامل الوهیت! جلوه گر می شوند.» (براون، 1357: ج 4، 398)

و عجیب تر از این سخنان که با صراحت به مردم شریف و مبارز ایران توهین کرده و ایرانیان را ریاکار، منافق و دمدمی مزاج نامیده است، سخن برخی از چهره‌های معروف ادب

معاصر ایران است که مطالبی در ستایش او نوشته‌اند. و لابد با توجه به همین سخنان است که دکتر زرین کوب در کتاب با کاروان حله زیر عنوان «حافظ خواجه‌ی رندان» نوشته‌اند: «با این که دیوان حافظ سراسر سرود عشق و مستی است، باز این رند جهانسوز حقیقت حال خود را چنان از هر کس پنهان می‌دارد که از سخن او به درستی نمی‌توان دانست که آیا مقصود او از این عشق و شراب، در واقع عشق مجازی و شراب شیرازی است، یا آن عشقی که صوفیان از آن سخن می‌گویند؟ و یا آن شرابی که کنایه از جذب و فنا می‌شمارند؟ شاید هر دو باشد. کیست که بتواند یقین بداند که در هر جا مقصود چیست؟!» (زرین کوب، 1362: 238) خوب تا اینجا مشکلی نیست زیرا شعر واقعی باید ابهام و ابهام داشته باشد و گرنه شعر نیست. اما خود سخن خویش را نقض می‌کنند زیرا در ادامه می‌نویسند: «این ابهام زندانه از بوی ریا خالی نیست. اما در روزگار وی، که (چه کسی) می‌توانست نقاب ریای خویش را بدرد و چهره‌ی واقعی خویش را نشان بدهد؟» (همان، 238)

از این سخن بر می‌آید که ابهام و ابهام در شعر حافظ به سبب آفرینش‌های هنری نیست، بلکه از روی ترس و ضعف بوده است!! و تظاهر به دینداری می‌کرده است و این که گروهی او را از ملامتیه شمرده‌اند سخت اشتباه است! ایشان در همین مقاله با صراحت گفته: «شاعر که بوی خیری از این اوضاع نمی‌شنید دل به عشق و شراب داد و هر روز بیشتر در آن غرق می‌شد.» (همان، 241) به زبان ساده یعنی معتاد و دائم الخمر شد!! پرسش این است که چرا نیمه‌ی خالی لیوان دیده شود نه بخش پر آن؟ دیگر این که ریاکار کسی است که در ظاهر خود را دیندار و پای بند اصول نشان بدهد، ولی در درون و خلوت آن چنان که می‌نمایند نباشد، که حافظ خود سخت بر آنان تاخته است:

واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می‌کنند

چون به خلوت می‌روند آن کار دیگر می‌کنند

گوئیا باور نمی‌دارند روز رستخیز

کاین همه قلب و دغل در کار داور می‌کنند

وارونه‌ی سخن این استاد، چنان که گفتیم، نظر کسانی است که وی را جزو ملامتیه شمرده‌اند. یعنی در باطن دیندار، در ظاهر متظاهر و متجاهر به فسق. به استناد ابیاتی مانند:

می دو ساله و محبوب چهارده ساله

همین بس است مرا صحبت صغیر و کبیر

آن تلخوش که صوفی امّ الخبائثش خواند

احلی لنا و اشهی من قبله العذارا ...

تا این جا دیدیم که نظر پیشینیان ما همه این است که اشعار حافظ همگی عارفانه است، حتی اگر در ظاهر به گونه‌ای دیگر به نظر بیایند. اما خاورشناسان مدعی شدند که دست کم نیمی از این اشعار دنیایی و ناعارفانه است و نیمی دیگر عارفانه. اکنون نوبت به خاور شناسان می‌رسد تا اندیشه‌های الحادی خود را بر شعر آسمانی حافظ تحمیل کنند و آن مرد خدا را کافر و بی دین و نامسلمان نشان دهند؛ مانند «میخائیل. ای. زند» استاد دانشگاه در اسرائیل (دانشگاه عبری اورشلیم) و یا «یان ریپکا» اهل کشور چکسلواکی که در سال 1959 کتاب تاریخ ادبیات ایران را نوشت و در آن گفت: «...در حالی که شرق (ایران) برای شعر حافظ تعبیرات عرفانی قائل بود، و صرف نظر از چند استثنا، امروز نیز آن را همین گونه تعبیر می‌کند، غرب از دریچه‌ی واقع بینی بدان می‌نگرد و تقریباً منکر وجود هر گونه عرفانی در سخنان حافظ است.» (ریپکا، 1381: 376) اما این نویسنده‌ی به اصطلاح محقق حتی یک دلیل هم برای اثبات مدّعی خود نمی‌آورد. سپس ادامه می‌دهد که: «از آخرین تتبعاتی (!!) که به عمل آمده است چنین معلوم شده است که حافظ شاعری درباری و ثنا خوان سلاطین و بزرگان شیراز و هم چنین دیگر کسان بوده است. ولی با این همه، با مدیحه سرایان معمولی فرق دارد و همان قالب و ساختمان شعر وی، خود این کیفیت خاص را به وجود آورده است. وی غزل را به جای قصیده به کار می‌برد ولی اهمیت این شیوه در کاستن تعداد ابیات نیست، بلکه در آن است که مدیحه را در یک یا دو بیت محدود ساخته است و از عشقیات و خمربیات غزل برای بیان شاعرانه‌ی روابط خود با ممدوح سود می‌جوید. نتیجه‌ی آن است که از این کیفیت حاصل می‌شود آن است که برای تفسیر شعر حافظ باید استعاراتی را که از خمربیات و عشقیات بر گرفته شده به دنیای واقعیات بازگرداند.

معشوق نیز همان ممدوح است.» (همان، 376) و باز در ادامه نوشته است: «حافظ به مشایخ اهل طریقت، زاهدان خشک، واعظان، مدرّسان مدارس، طبقه‌ی روحانیان و محتسب که با اینان همدست است می‌تازد. می‌می‌نوشد و خود را از قید احکام سخت شریعت آزاد می‌سازد.» (همان، 379)

شنیدن این سخنان بی پایه است که دل هر دلسوخته‌ای را به درد می‌آورد و فریاد برمی‌آورد که: «مدتی است که برخی مدّعیان و منکران، این شاعر آسمانی و پهلوان میدان معرفت و چشم و چراغ همه‌ی شیرین سخنان را ملعبه‌ی اغراض و دکاننداری و فضل‌فروشی خود کرده‌اند. شاخه نبات او را نمی‌فهمند و معشوقه‌ی او می‌پندارند، سمرقند و بخارای او را در نمی‌یابند، داستان ملاقات او را با تیمور خونریز جعل می‌کنند، رمز و راز زندان سکندر و ملک سلیمان را نمی‌دانند و آن را شیراز و یزد می‌نویسند و نمی‌گویند که او کشته‌ی کیست و شهید چیست؟ و می‌نویسند: "...مفهوم نشد که به چه مناسبت اطلاق کلمه‌ی شهید بر او شده است؟! " شهر عشق و جلوه‌های جمال و جلال یار و کرشمه‌ی معشوقی را در نمی‌جویند، داستان شش دختر شیرازی را می‌سازند، دردانه‌ی او را آلت شرم معنی می‌کنند!! عابدان آفتاب را مجوس می‌نویسند و گربه‌ی عابد کتاب کلیله و دمنه را، به عاشقی چون عماد فقیه نسبت می‌دهند! یکی او را شاعری مدّاح می‌خواند و رمز و راز شاه و وزیر را در شعر او نمی‌بیند، یکی او را شاهد باز می‌گوید و نظربازی عاشقان و عارفان را نمی‌فهمد، یکی او را کفرگوی یک لاقبا می‌خواند و نقش خویش در آینه‌ی صاف و پاک او می‌بیند. غوغاییست!!» (بهشتی شیرازی، 1371: دوازده)

نقد و بررسی مقاله‌ی «بنیان‌های تفکر حافظ»

در آغاز چکیده‌ی مقاله‌ی «بنیان‌های تفکر حافظ» آمده است: «اندیشه‌ی حافظ بر خلاف آنچه که حافظ شناسی سنتی ارائه می‌دهد، شالوده‌ی استواری دارد، که شرح و گزارش شعر حافظ بدون دخالت دادن آن‌ها به نتیجه‌ی مطلوب و موجهی دست نخواهد یافت. این بنیان‌ها که در حقیقت همان دغدغه‌ها و دل‌مشغولی‌های روزانه‌ی حافظ است و استخوان بندی تفکر او را تشکیل می‌دهند، در شعر حافظ متعدّد است. اما از آن میان می‌توان چهار شالوده و

بنیان اصلی آن را بدین گونه برشمرد: اندیشیدن به مرگ و ناکامی انسان، جبر گرایی، هستی‌شناسی شگاکانه، لذت‌جویی و همدونیسیم.» (درگاهی، 1388: 235)

از این سخنان چنین بر می‌آید که نویسنده، حافظ‌شناسی سنتی را که شعر حافظ و یا دست‌کم بخشی از آن را عرفانی می‌داند نمی‌پذیرد و طرفدار حافظ‌شناسی مدرن است و به همین دلیل، می‌بینیم که در بنیان‌های اصلی شعر حافظ، اثری از خدا، قرآن، عشق و عرفان و معرفت نیست. این سخنان، یادآور نظر آقای بهاء‌الدین خرمشاهی است که در کتاب *ذهن و زبان حافظ* نوشته است: «واقعاً دیوان حافظ مانند قرآن و مثنوی معنوی است: هادی بعضی و بعضی را مصل. بسیاری از دوستداران حافظ با استناد به بسیاری از بیت‌ها و غزل‌هایش برای حافظ مقام قدسی و قدیسی قائلند و او را فرشته خصال و انسان کامل و سراپا ملکوتی می‌شمارند. و گروهی دیگر، از سوی دیگر بام افتاده، او را قلّاش و رند و لاابالی و بی‌اعتقاد و بد‌دین، بلکه بی‌دین می‌انگارند و سیمای او را از ورای اندیشه و ارزش‌های کاملاً امروزی می‌نگرند. و چون روشنفکری و هنر معاصر غرب، علی‌الأغلب با بی‌دینی ملازمه و مقارنه دارد، او را مانند خود به معنای امروزی کلمه روشنفکر و آزاد اندیش!! و فارغ از دین و عرفان می‌شمرند.» (خرمشاهی 1374: 96)

نویسنده در مقدمه‌ی مقاله‌ی خود با انتقاد و اعتراض و بدون استدلال و ارائه‌ی سند نوشته است: «فرهنگ غالب بر فضای حافظ‌شناسی ... بی‌هیچ اعتنایی به اصول و روش‌های یک پژوهش جدی شعر حافظ را تفسیر می‌کند و آن را با آیین تصوّف و عرفان انطباق می‌دهد و از این طریق حافظ را در عداد صوفیانی مانند نجم‌الدین رازی یا ابوالقاسم قشیری در می‌آورد، در حالی که نتیجه‌ی چنین کاری با مبانی تفکر حافظ که در سراسر شعر او مشهود است، منطبق نیست!» (درگاهی، 1388: 226)

اما یکی از حافظ‌پژوهان معاصر در کتابی با عنوان *حافظ* نوشته: «استاد مطهری حافظ را عارفی والامقام و هم‌تراز سنایی و عطار و مولوی و ابن‌فارض و ابن‌عربی و همدل و هم‌سخن با آنان می‌دانست و از حافظ پژوهانی بود که مانند استاد زرّین‌کوب و راقم این سطور حافظ را متأثر از مکتب عرفان نظری ابن‌عربی می‌شمرد.» (خرمشاهی، 1374: 305)

نویسنده‌ی محترم نخستین بنیان از چهار بنیان تفکر حافظ را ترس از مرگ دانسته و نوشته است: «بزرگ‌ترین دل‌مشغولی حافظ که در سراسر شعر او موج می‌زند و کمتر غزلی

از دیوان شعر او می‌توان یافت که آن را منعکس نکنند، هراس و نگرانی او از مرگ و ناتمامی حیات و ناکامی انسان است. و این نکته حافظ را از عارفان پر شور و گرمرو جدا می‌کند و در کنار اندیشمندان دلسرد و نومیدی مانند خیام می‌نشانند... بی‌هیچ تردیدی می‌توان گفت که نظام اندیشه و جهان‌شناسی حافظ بر روی {این} دغدغه‌ی بنیادین او بنا شده است، و چنانچه مرگ در جهان انسانی وجود نمی‌داشت، و یا حتی اندازه‌ی عمر انسان اندکی بیش از دوره‌ی طبیعی و معمولی آن می‌بود، آن‌گاه اندیشه‌ی حافظ و شعر او نیز ماهیت دیگری پیدا می‌کرد؛ یعنی چنانچه زندگی انسانی، از 60-70 سال به 200-300 سال افزایش می‌یافت این شعرها وضعیت متفاوتی پیدا می‌کرد... ابیات زیر که اندکی از بسیار است، چنین اندیشه‌ی او را تبیین می‌کند:

عاقبت منزل ما وادی خاموشان است	حاليا غلغله در گنبد افلاک انداز
جهان چو خلد برین شد به دور سوسن و گل	ولی چه سود که در وی نه ممکن است خلود
سپهر برشده پرویزی است خون افشان	که ریزه اش سر کسرا و تاج پرویز است
فی الجملة اعتماد مکن بر ثبات او	کاین کار خانه ایست که تغییر می‌کند...»

(درگاهی، 1388: 228 - 230)

باید گفت که اولاً این ابیات و نظایر آن بیانگر ناپایداری دنیاست تا آدمیان بدان دل نبندند و دم را غنیمت شمردند و زاد و توشه‌ی فراهم آورند نه ترس از مرگ!! راستی این اشعار از آن کسی است که از مردن می‌ترسد و مرگ هراسی و مرگ اندیشی دارد؟!:

خرم آن روز کزین منزل ویران بروم	راحت جان طلبم وز پی جانان بروم
مژده وصل تو کو کز سر جان بر خیزم	طایر قدسم و از دام جهان بر خیزم
به ولای تو که گر بنده خویشم خوانی	از سر خواجگی کون و مکان بر خیزم
غلام همّت آنم که زیر چرخ کبود	ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزادست
که ای بلند نظر! شاهباز سدره نشین!	نشیمن تو نه این کنج محنت آبادست
تو را ز کنگره‌ی عرش می‌زنند صفیر	ندانمت که درین دامگه چه افتادست
چنین قفس نه سزای چو من خوش الحانیست	روم به روضه‌ی رضوان که مرغ آن چمنم ...

و آیا کسی که دنیا را محنت‌گاه، محنت‌کده، خراب‌آباد، دامگاه، زندان (الدنیا سجن المؤمن) و قفس می‌داند، از مرگ می‌ترسد یا آرزو می‌کند هر چه زودتر از آنجا آزاد شود و تا بر دوست به پرواز در آید و به هوای سرکوبش پر و بالی بزند؟ و ثانیاً آیا هرکس بگوید دنیا ناپایدار است و (کلّ من علیها فان) و آنچه نپاید، دل‌بستگی را نشاید، ختّامی (خیام مدرن!!) می‌اندیشد؟ مرگ‌هراسی حال کسی است که سخت دل‌بسته‌ی دنیا است و مرگ را فنا و نابودی می‌داند نه آغاز مرحله‌ای دیگر، و به جهان دیگری غیر از این جهان اعتقادی ندارد، چون آن را نیستی می‌انگارد و طبعاً نابودی، خوشایند نیست. به قول مولوی:

آن که مردن پیش چشمش تهلکه است	حکم لا تلقوا بگيرد او به دست!
چون مرا سوی اجل عشق و هواست	نهی لا تلقوا بأیدیکم مراست
دانه‌ی مردن، مرا شیرین شده است	بل هم أحياء پی من آمدست

(مثنوی، دفتر اول)

نه دلیر مردانی که ایمانی استوارتر از کوه دارند و پیشوایشان امام حسین (ع) است که مرگ سرخ را هزاران بار بهتر از زندگی ننگین می‌دانند.

موضوع قابل توجه دیگری را که نویسنده‌ی محترم مقاله مطرح کرده است و در پی نوشت نیز بر آن پای افشوده است، نسبی‌گرایی است. این بنده هر چه تفحص و جستجو کرد، متوجه نشد که نویسنده مقاله از کدام بیت یا ابیات و با کدامین دلیل به این نتیجه رسیده و با ضرس قاطع و از بن دندان و با اطمینان کامل نوشته است: «اگر انسان جاودانه می‌بود، شعر حافظ موضوعیت خود را از دست می‌داد! دغدغه‌های او از میان می‌رفت و آنگاه با شعر و اندیشه‌ای یکسره متفاوت رو به رو می‌شدیم که هیچ شباهت یا همانندی با آنچه که امروز به نام شعر و اندیشه‌ی حافظ می‌شناسیم، نداشت.» (درگاهی، 1388: 229) به ناچار باید گفت که بازتاب اندیشه‌های نسبی‌گرایانه بر شعر حافظ بار شده است! توضیح آن که از روزگاران دور درباره‌ی ارزش‌های دینی و اخلاقی و وجود حقیقت دو نظر مطرح بوده است: نسبی‌گرایی (Relativism) و مطلق‌گرایی (Absolutism). نسبی‌گرایان یا سوفسطائیان که منکر حقیقتی ثابت و هرگونه شناخت و معرفتند، می‌گویند هیچ اصل ثابت و مطلق و مسلّمی وجود ندارد. اصولاً وجود و حق مطلق در جهان نیست و تمام ارزش‌های

اخلاقی به حسب جوامع و مکان و زمان و شرایط، تغییر می‌کنند. کاری که در گذشته نیک بوده ممکن است در آینده یا در جای دیگر، یعنی با تغییر شرایط، بد شمرده شود. این سخن ممکن است در پاره‌ای موارد درست باشد اما قطعاً کلی نیست. و اساساً این نظریه از پایه‌های مکتب ماده‌گرایان است که معتقدند دین و اخلاق را زرمندان و زورمندان ساخته‌اند تا رنجبران را به امیدهای واهی سرگرم کنند و جلو شورش و خیزش آنان را بگیرند. جهان جز ماده‌ی دگرگون شونده نیست و انسان نیز در واقع مشت‌ی ماده‌ی آلی سازمان یافته است!! این اندیشه چنان سست است که خودش خودش را نفی می‌کند. یعنی همین نظریه نیز با تغییر شرایط، موضوعیت خود را از دست می‌دهد. اما نسبت در عرفان بدین گونه است که دانش بشر با تمام گستردگی‌اش در برابر علم خداوند محدود است. زیرا هم ابزارهای شناخت و هم موضوع شناخت (آفرینش) محدود هستند. و این موضوع در مثنوی مولوی مورد بحث واقع شده است.

اما مطلق‌گرایان و دین‌باوران بر آنند که یک رشته ارزش‌های مطلق و ثابتی وجود دارند که تغییر ناپذیرند. به عنوان نمونه بدیهیات که پایه و اساس اندیشه‌ی بشرند پیوسته ثابتند. به عنوان مثال همیشه کلّ بزرگتر از جزء است یا نیروی جاذبه بر سراسر جهان هستی حکومت می‌کند. به قول نظامی گنجوی:

طبایع جز کشش کاری ندانند حکیمان این کشش را عشق خوانند

یا بیماری، بد و تندرستی، خوب است یا دزدی، فقر، فحشا، خیانت، وطن‌فروشی و همدستی با دشمنان غارتگر و جاسوسی برای بیگانه و تجاوز به حقوق دیگران در هیچ شرایطی پسندیده نیست. ولی راستگویی، خدمت به دیگران، یاری بیچارگان و... در همه جا پسندیده است. علامه طباطبایی نوشته: «واقع و نفس‌الامر ممکن است موقت باشد و ممکن است دائمی. مثلاً واقعیت‌های خاصّ مادی، در عالم خارج موقت است زیرا ماده و روابط اجزای آن دائماً در تغییر است. در طبیعت یک چیز در دو لحظه به یک حال باقی نمی‌ماند. هر واقعیتی برای یک مدت محدود در صحنه‌ی طبیعت ظاهر می‌شود و از بین می‌رود. این نوع واقعیت‌ها موقت و زایل‌شدنی است ولی یک نوع واقعیت‌های مستمر و ابدی در خود طبیعت هست (قطع نظر از ماوراءالطبیعه) مثل واقعیت حرکت. و اگر بگوئیم ماده در حرکت است از یک امر مستمر و دائمی حکایت کرده‌ایم. اما حقایق البته نمی‌تواند موقتی باشد زیرا

هر چند مفاهیم و محتویات ذهنی، یک واقعیت متغیر را که مربوط به یک لحظه‌ی خاص از زمان است بیان می‌کند؛ مطابقت آن محتوای ذهنی با واقع خود ابدی است و اختصاص به یک لحظه‌ی معین ندارد.» (طباطبائی، 1332، ج 1: 103)

موضوع دیگر در این باره این است که منشأ حسن و قبح کجاست؟ در این باره نیز سه دیدگاه دیده می‌شود: عقل‌گرایان، نقل‌گرایان و تجربه‌گرایان. گروه نخست بر این باورند که به مصداق الحسن حسن فی حدّ ذاته، والقبح قبیح فی حدّ ذاته، هر انسان پاک فطرتی با خرد و وجدان خودش می‌تواند در اکثر موارد خوب و بد را تمیز دهد. زیرا برخی امور ذاتاً خوب یا بد هستند. مانند معتزله و تا حدّی شیعه که به حسن و قبح ذاتی یا عقلی اعتقاد دارند. گروه دیگر می‌گویند آنچه را دین و شرع خوب می‌داند خوب است و اگر نمی‌پذیرد بد، که به آن حسن و قبح نقلی یا شرعی گویند. مانند اشاعره. یاد آور می‌شود اگر دین حنیف تحریف نشده‌ای وجود داشته باشد، علی‌القاعده نباید تضادی بین این دو به چشم بیاید. زیرا: «کلّ ما حکم به العقل، حکم به الشرع» در دوران جدید مکتب دیگری به وجود آمده که چون عقل و نقل را قبول ندارند در ضمن وجود ارزش‌ها را هم در ظاهر نفی نمی‌کنند و معتقدند که هر چه در عمل و تجربه مفید افتد و علم آن را بپذیرد خوب است (حسن و قبح تجربی) و این آخری سخت مطلوب ماده‌گرایان است. و اضافه کرده‌اند هر چیزی در تکامل جوامع بشری از مرحله‌ی پیشین -مانند فتودالیسم- به مرحله‌ی بعدی یاری کند خوب و ارزشمند است! می‌بینیم که حتی در ظاهر هم که شده مارکسیست‌ها نیز وجود ارزش‌ها را می‌پذیرند البتّه با تفسیری که خودشان از «مفید» دارند! اما سفسطه‌گران و بی‌بند و باران هستند که زیرآب همه‌ی آن‌ها را می‌زنند!! و می‌گویند همه چیز نسبی و تابع شرایط است و هیچ امر مطلق وجود ندارد. حالا مغز سخن در این جا (آگاهانه و یا ناآگاهانه) این است که اگر به عنوان مثال تغییر مهمّی در زندگی و عمر بشر پیش آید یا به فرض، بشر به عمر جاوید دست یابد تمام ارزش‌ها دگرگون خواهد شد!! و این همان سخنی است که نویسنده‌ای در کتابش با عنوان «قبض و بسط تئوریک شریعت» مطرح کرد.

دومین بنیان اصلی اندیشه‌ی حافظ جبرگرایی عنوان شده و در شرح آن نوشته است: «دومین پایه‌ی بنیادین تفکر حافظ که همه‌ی فضای شعر او را فرا گرفته و بیشترین بسامد

92 فصل نامه‌ی علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی ادب و عرفان

را در میان عناصر اصلی اندیشه‌ی او دارد، جبرگرایی است. می‌توان گفت حافظ جبر گراترین چهره‌ی ادبیات کلاسیک ایران است و هیچ اندیشمند دیگری مانند او به قدرت تقدیر در زندگی و رفتار آدمی اعتقاد نشان نداده است! از این بعد انسان شعر حافظ موجودی است ناکام و ناتوان و ناچیز و اقتدار تقدیر هیچ جایی را برای دخالت او در کار زندگی و تعیین سرنوشت خود خالی نگذاشته است. او در هر سه برهه‌ی اصلی حیات خود - آمدن، بودن و شدن - قدرت هیچ انتخابی را ندارد...» (درگاهی، 1388: 231)

همان گونه که ملاحظه می‌شود آن استاد گرامی حکم کلی صادر فرموده‌اند که همه‌ی شعرهای حافظ جبر گرایانه است، اما بعد که با ابیاتی مانند:

چرخ بر هم زخم از غیر مرادم گردد من نه آنم که زبونی کشم از چرخ فلک
بال بگشا و صفیر از شجر طوبا زن حیف باشد چو تو مرغی که اسیر قفسی
بیا تا گل برافشانیم و می در ساغر اندازیم
فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو در اندازیم...

روبه رو شده‌اند که آن حکم کلی را نقض می‌کند، دچار تناقض گویی شده و مرقوم داشته‌اند: «با این وصف چنانچه حافظ در یک دو بیت سخن از تأثیر یا تمنای آدمی در تغییر کار جهان و بر هم زدن چرخ یا شکافتن سقف فلک و در انداختن طرحی دیگر گفته باشد باید آن را یک شوخی (!!) و شعار شاعرانه (!!) تلقی کرد، یا در زمره‌ی تناقض گویی‌های او که سراسر شعرش (!!) را انباشته است، جای داد.» (همان، 232) شایان گفتن است که علی دشتی نیز در سال 1336 ه.ش در "کتاب نقشی از حافظ" همین نظر را این گونه بیان کرده است: «حافظ جبر را مانند امر واقع غیر قابل انکاری بیان می‌کند و آن را وسیله‌ی اقناع نفس، تسلیت، پند، عذر تقصیر علت بیچارگی انسان وجه تسکین و رنج و محرومیت قرار می‌دهد.» (دشتی، 1381: 312)

آیا ابیات زیر بیانگر اختیار و آزادی انسان نیست؟

از که می نالی و فریاد چرا می داری؟! تو به تقصیر خود افتادی ازین در محروم
ای نور دیده! صلح به از جنگ و داوری یک حرف صوفیانه بگویم، اجازت است؟
از شاه نذر خیر و ز توفیق یآوری نیل مراد بر حسب فکر و همت است

یا

طفیل هستی عشقند آدمی و پری ارادتی بنما تا سعادت‌ی ببری
بکوش خواجه و از عشق بی نصیب مباش که بنده را نخرد کس به عیب بی هنری
می صبح و شکر خواب صبحدم تا کی به عذر نیم شبی کوش و گریه ی سحری
(دیوان حافظ، غزل 452)

یاد آور می‌شود که جبر سه گونه است: 1- جبر علمی یا دترمینیسم (Determinism) که می‌گوید در سراسر هستی رابطه‌ی علت و معلولی حاکم است و نه چیز دیگر. مثلاً آب در صد درجه حرارت به جوش می‌آید، چه بخواهیم یا نخواهیم. یا سنت الهی این است که بد کردار را بد کیفر است و نیکو کار را پاداش در نظر. و یا هر کنشی را ناگزیر واکنشی است. پس هر معلولی، علتی دارد که ممکن است خود آن معلول علت یا علل دیگری باشد و هیچ چیزی بی علت نیست. بر اساس این نظر سازنده ی سرنوشت بشر طبیعت است و نه خدا یا خود انسان، و این عقیده را ماده‌انگاران باور دارند. و نقض آن این است که: بشر کاملاً اسیر این قوانین کر و کور طبیعت نیست و می‌تواند با اراده و خواست خود از این قانون‌ها به نفع خود استفاده کند. مثلاً با ساختن سدّ در برابر سیل، هم ویرانگری آن را از میان می‌برد و هم از نیروی آن برای تولید برق استفاده می‌کند. و همه ی پیشرفت‌های بشر برآیند همین کوشش‌هاست برای چیره شدن بر نیروهای فائق هستی. اسلام نیز می‌گوید خداوند زمین و آسمان و حتی ماه و خورشید را مسخر انسان ساخته است.

2- عقیده به سرنوشت و تقدیر یا فاتالیسم Fatalism، این جبر به معنای آن است که بشر در زندگی و سرنوشت خود آزاد نیست و همه چیز به دست تقدیر و سرنوشت است. به زبان دیگر «بندگان خدا قادر بر هیچ فعلی نیستند، بلکه در همه‌ی کارهای خود، مجبور و مقهورند. خداوند در موقع بروز فعل از بنده، آن کار را احداث و بشر آن را کسب می‌کند بنابراین نسبت افعال خیر و شر به انسان نسبت مجازی است. همان طور که می‌گوئیم جوی روان است و آسیا می‌گردد.» (مشکور، 1350: 417)

حسن زاده‌ی آملی می‌نویسد که: «قاضی عبدالجبار معتزلی می‌گوید که استاد ما ابوعلی جبائی گفت اول کسی که قائل به جبر شد و آن را اظهار کرد معاویه بود. او می‌گفت که هرچه روی می‌دهد خواست خداست تا آن را بهانه‌ای برای کارهای زشت خود قرار دهد. و

نیز مقام خلافت و حکومت ستمگرانه‌ی خود را به خدا نسبت بدهد! جبر باوری در دوران بنی امیه که روزگار پیدایش و رواج مرجئه به وسیله خود آنان بود بسیار تبلیغ می‌شد و در عوض قائلین به اختیار را بشدت سرکوب می‌کردند چنان که غیلان دمشقی و معبد جهنی را به فرمان هشام بن عبدالملک کشتند.» (حسن زاده آملی، 1360: 269) این جبر را جبر عامیانه نیز نامیده‌اند و استناد کسانی که آن را باور دارند آیاتی است مانند: «تعزّ من تشاء و تذلّ من تشاء» (قرآن، آل عمران/26) و یا احادیثی مانند: «المقدّر کائن و الهّم فضل.» و یا «جفّ القلم بما هو کائن.» (فروزانفر، احادیث مثنوی، ص: 38) مولوی این جبر را به شدت رد کرده است و گوید:

در هر آن کاری که میل نیست و خواست	اندر آن جبری شوی کاین از خداست
همچنین تأویل قد جفّ القلم	بهر تحریض است بر شغل اهم
پس قلم بنوشت که هر کار را	لایق آن هست تأثیر و جزا
کژ روی جفّ القلم کژ آیدت	راستی آری سعادت زایدت
ظلم آری مدبری جفّ القلم	عدل آری بر خوری جفّ القلم
ترک کن این جبر را که بس تهی است	تا بدانی سرّ سرّ جبر چیست

(مثنوی، دفتر پنجم)

و اگر گفته شود که حافظ اشعری مذهب بوده و آنان معتقد به جبر، پاسخ آن است اولاً جبر اشعری با جبر مرجئه یکی نیست. ثانیاً مذهب خواجه مورد اختلاف است چنان که برخی او را شیعه دانسته‌اند. (ر.ک: مجالس المؤمنین مجلد 2، ص، 119) و ظاهراً منظور استاد همین جبر بوده است.

3- جبر عرفانی: جبر در عرفان اسلامی نیز جای ویژه‌ای دارد. چکیده‌ی آن این است که روح انسان در عالم ذر جلوه‌ای از جمال زیبای محبوب ازلی را با چشم دل دیده و سخت بدان دل باخته است. از این روی مهرورزی او در این جهان فطری و جبلی است و طبیعتاً خدا پرست و جمال دوست است. اما عوامل گوناگونی گاه سبب می‌شود که او محبوب حقیقی را کنار بگذارد و با انتخاب خودش معشوق یا عشق‌های مجازی برگزیند اما در هر حال این عشق و عشقبازی در انسان ظهور و بروز دارد. برای درک بهتر تفاوت میان جبر عرفانی و جبر عامیانه این سخن مترجم شرح تعریف (مستملی بخاری) وافی به مقصود است:

«اما مذهب اهل معرفت به ظاهر به جبر می‌ماند، از آن که هر دو نفی فعل می‌کنند. اما جبری فعل نبیند و عارف مفعول. جبری گوید مرا فعل نیست و فعل نادیدن کاهلی است و عارف می‌گوید مرا مفعول نیست و مفعول نادیدن جوانمردی است. چون جبری گفت مرا فعل نیست امر و نهی تباه کرد ... اما عارف عمل بیاورد تا بندگی درست گردد و آن گاه از دیدن عمل تبراً کند تا اعتماد بر خدای تعالی کند.» (خلاصه‌ی شرح تعرف، ص 103) پس عارف نفی خود و اثبات وجود حق می‌کند و نه چیز دیگر. چنان که مولوی گوید:

ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما تو وجود مطلقى فـانى نما
ما همه شیرین شیران علم حمله مان از باد باشد دم به دم

(مثنوی، دفتر اول)

پس جبر حافظ جبر عرفانی است، ولی نویسنده‌ی محترم آن را به جبر علمی و یا جبر عامیانه و کلامی تعبیر کرده‌اند زیرا نوشته‌اند: «این شیوه‌ی جبرگرایی و اعتقاد به ناتوانی انسان در دست نیروهای فائق هستی بیش از هر چیز به انتفای قدرت آدمی در تغییر پیش آمده‌ها، و پس از آن بی معنی شدن مسئولیت او در ایفای چنین نقشی می‌انجامد و حتی همه‌ی حیات را از مفهوم و مقصود تهی می‌کند.» (درگاهی، 1388: 232) و ابیاتی که از حافظ آورده‌اند مؤید نظر ماست:

کنون به آب می‌لعل خرّقه می‌شویم نصیبه‌ی ازل از خود نمی‌توان انداخت
من ز مسجد به خرابات نه خود افتادم اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد
بروای زاهد و بر درد کشان خرده مگیر که ندادند جز این تحفه به ما روز الست

مرا روز ازل کاری به جـز رندی نفرمودند

هر آن قسمت که آن جا رفت از آن افزون نخواهد شد

آیا معنی واژه‌ی «رندی» در بیت آخر جز مهرورزی با معشوق و به لسان شرع، عبادت و عرفان است؟

درباره‌ی سومین بنیان فکری حافظ یعنی شک‌گرایی می‌خوانیم: «وقتی جبری گری حافظ، با هراس وی از مرگ در هم می‌آمیزد، نوعی هستی‌شناسی تیره و تردید آمیز را پدید می‌آورد که بهره‌ی انسان از زندگی در آن جز اندوه و یأس چیز دیگری نیست. جهان سرد و پرقساوتی که تنها در مستی و بی‌خبری می‌توان حضور خود را در آن تحمّل کرد و

یا از سنگینی و دشواری آن اندکی کاست، چنین تصویری از هستی، کار جهان را در نگاه حافظ - مانند خیتام- با نقص و خطا، سردی و پوچی، بی قاعدگی و بی سر و پایی همراه کرده است.» (همان، 234) نتیجه آن که حافظ و خیتام رهبر و پیشوای پوچ گرایان و نیهیلیست‌ها بوده‌اند و نه کافکا و آلبر کامو!! بد نیست سخن دشتی را هم بشنویم: «معاد هم مانند سایر رازهای جهان هستی برای وی تاریک و لاینحل مانده. (ص 261) ما در حافظ به یک سیستم فلسفی یا تصوّف یا دیانت که انسان در آن محصور می‌شود (!!) و رفته رفته به آن حصار خوی می‌گیرد و حتّی تعصّب پیدا می‌کند و خارج از آن حصار چیزی را نمی‌بیند مواجه نمی‌شویم.» (دشتی، 1381: 313)

وجود این گونه سخنان است که آن نویسنده به خود اجازه می‌دهد تا دیوان حافظ را به اصطلاح تصحیح کند و در مقدمه‌ی آن با شور و شغف بنویسد: «به راستی کیست این قلندر یک لا قبا که... یک تنه وعده‌ی رستاخیز را انکار می‌کند، خدا را عشق، و شیطان را عقل می‌خواند؟» (شاملو، ص 25) آری به قول شاعر:

گوی آینه‌ام که در رخ من هر کسی نقش خویشتن بیند
پارسا چهر پارسا نگرد اهرمن روی اهرمن بیند!

در اینجا لازم به توضیح است که مذهب شک‌گرایی یا سپتسیسیسم Skepticism مکتب یا رویه‌ای است، که از روزگاران قدیم تا کنون با نام‌های: سوفیسم، نسبی‌گرایی، لادری‌گری و شک‌گرایی و امروز آزاداندیشی و مدرنیسم، در برابر دین‌مداری و خدا‌گرایی وجود داشته است و هدفش سست کردن مبانی اعتقادی مؤمنان و دین‌باوران برای خدمت به زورمداران و زراندوزان بوده است. این مرام، ابزار رسیدن به علم و شناخت را منحصر به حواس ظاهر انسان می‌داند -گروهی حتّی این را هم قبول ندارند- و به همین جهت عقل و کشف و شهود، و به ویژه وحی و الهام را انکار می‌کنند. مهارت آنان در این است که با سفسطه و مغلطه و سخنان گول‌زننده بذر شک و تردید را در دل‌های مردم بپاشند.

استاد شهید مطهری در تعریف سوفیسم و شک‌گرایی در پاورقی ارزشمند خود بر کتاب "اصول فلسفه و روش رئالیسم" نوشته‌اند: «در حدود قرن پنجم قبل از میلاد در یونان قدیم که در آن وقت، دارای تمدنی عالی بود و فلاسفه و دانشمندان بزرگی در آن سرزمین ظهور کرده بودند و مکاتب فلسفی گوناگونی را به وجود آورده بودند، به واسطه‌ی حوادث چندی

که از آن جمله است بروز عقائد و آرای گوناگون و متضاد در مسائل فلسفی، و پیدایش نظریه‌های مختلف در درباره‌ی توجیه جهان، عده‌ای یکباره حیرت زده شدند و تمام ادراکات و آرا و عقاید بشری، حتی بدیهیات اولیه را باطل و خیال محض دانستند و هیچ ارزشی برای هیچ فکر و هیچ ادراکی قائل نشدند و جهان معلومات را هیچ در هیچ دانستند. به این ترتیب مکتب سفسطه (سوفیسم) پدید آمد. ولی در همان زمان مکتب دیگری تأسیس شد که سپتی سیسم یا مکتب شکاکان خوانده می‌شود. پیروان این مکتب به عقیده‌ی خود راه وسطی را پیش گرفتند. نه پیرو سوفسطائیان شدند که گفتند واقعیتی در ماوراء ذهن انسان اصلاً وجود ندارد؛ و نه فلسفه‌ی جزمی را که مدعی بود به ادراک اشیا آن طور که در واقع و نفس‌الامر هستند می‌توان نائل شد، پسندیدند. پیروان این مکتب گفتند ادراکات انسان از امور جهان بستگی کامل دارد با وضع خاصّ ذهن شخص ادراک کننده و آنچه هر کس از امور جهان می‌فهمد آن چنانست که ذهن وی اقتضا کرده؛ نه آن چنان که آن شیئی در واقع و نفس‌الامر هست. ممکنست اشیا در واقع چگونگی خاصی داشته باشند؛ و ما به حسب اقتضای خاصّ ذهن خود آن‌ها را با کیفیت دیگری ادراک کنیم.» (طباطبایی، 1332، پانوشت ص 115)

می‌دانیم کسانی که توانایی حسنّ و عقل بشر را برای شناخت اسرار ازل انکار کرده‌اند دو گروهند: نخست کسانی که وحی آسمانی و کشف و شهود را باور دارند یعنی دین باوران و عارفان که به خاطر محدود بودن قلمرو حسنّ و عقل انسان پای استدلالیان را فقط در این وادی چوبین می‌دانند و می‌گویند ره عقل جز پیچ بر پیچ نیست. و دیگر همان سوفیست‌ها و شک‌گرایان و ماده‌پرستان که منکر وجود خدا و حتی حقایق جهان هستی هستند و وحی و الهام را هم منکرند که توضیح داده شد. تأسف آور است که برخی از دین‌داران متحجّر و قشری و خشک مغز نیز که فلسفه و عرفان را به کلی نفی می‌کنند مانند اخباریون در میان شیعه و سلفیه و وهابیه در اهل سنت مزید بر علت شده‌اند. چنان که برخی از علما حضرت امام را به همین سبب می‌آزردند و حتی تکفیر می‌کردند و دل حافظ نیز از دست این گونه واعظان و علما خون بوده است و نه همه! اما کسانی که به این موضوع توجه ندارند تا به ابیاتی مانند شعر زیر می‌رسند آن را سند شک‌گرایی حافظ می‌شمرند:

حدیث از مطرب و می گو و راز دهر کمتر جو

که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را

می‌دانیم بسیاری از شعرهای حافظ دو یا چند معنی دارد. گویی منشوری است که نور اندیشه‌ی حافظ بدان تابیده و نورهای رنگارنگ فراوانی از آن به بیرون تابیده شده است. به عنوان نمونه معنی ظاهری این بیت همان نظر سوفیست‌هاست اما معنی حقیقی آن است که عقل و فلسفه (حکمت) به تنهایی نمی‌تواند راز دهر را بگشاید، پس شراب عشق و عرفان بنوش تا با چشم دل حقایق را بشناسی. دل مهذب است که غیب نماست و جام جم دارد. دلیل از خود خواجه:

عارف از پرتو می راز نهانی دانست گوهر هر کس ازین لعل توانی دانست

قدر مجموعه‌ی گل مرغ سحر داند و بس که نه هر کو ورقی خواند معانی دانست

ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی! ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست

(دیوان حافظ، غزل 48)

استاد مطهری حدس زده‌اند که مخاطب حافظ ابوعلی سینا یا فیلسوفی دیگر است اما تفسیر این بیت از نظر دکتر قاسم غنی چنین است: «آنا تول فرانس مانند خیام و حافظ بر خلاف فیلسوف معروف دکارت که می‌گفت: "فکر می‌کنم پس هستم" می‌گوید: نمی‌فهمم پس نمی‌دانم چه هستم!». بلی خیام و حافظ و آنا تول فرانس با اختلاف مولد و منشأ و زبان و زمان و مکان و دوره و محیط هر سه در پی ادراک معانی خلقت و آغاز و انجام هستی و حقیقت و ماهیت اشیاء باریک و کنجکاو شده راه‌ها رفته‌اند ولی در یک نقطه به هم رسیده‌اند و در یک جا با هم تلاقی نموده‌اند و آن سرمنزل لادری و سرگردانی است. خیام نیشابوری گفته:

دوری که در او آمدن و رفتن ما ست آن را نه بدایت نه نهایت پیداست

کس می‌نزند دمی در این معنی راست کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست

و حافظ شیرازی فرموده:

حدیث از مطرب و می گو و راز دهر کمتر جو

که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را

آناتول فرانس پارسی هم که کاروان فکرش بعد از آن‌ها به راه افتاده بالأخره به آن دو مرد بزرگ رسیده، می‌گوید: تمام افکار بشری مورد تأمل و تردید است و هرچه از عقل زاییده شده عقیم و بلااثر است.» (غنی، 1376، ج 7: 184) بین تفاوت ره از کجاست تا به کجا؟ در ضمن از سخن آناتول فرانس ناتوانی عقل بشر مستفاد می‌شود نه لا ادری گری. نمونه‌ی دیگر:

جهان و کار جهان جمله هیچ در هیچ است

هزار بار من این نکته کرده ام تحقیق

که معنی ظاهرش همان پوچ‌گرایی است اما معنی واقعی آن است که این جهان و زندگی دنیایی در برابر آخرت ارزش و مقداری ندارد و سزاوار نیست به خاطر آن انسان به دیگران ستم روا بدارد. چنان که خود فرموده:

به مأمنی رو و فرصت شمر غنیمت وقت که در کمینگه عمرند قاطعان طریق
اگر بگویند چه دلیلی برای این سخن داری؟ گوئیم ذبیح الله صفا گوید: «حافظ مردی بود ادیب، عالم به علوم ادبی و شرعی، و مطلع از دقائق حکمت و حقایق عرفان و با آن که مشرب عرفان داشت در حقیقت از زمره‌ی علمای عصر و مخصوصاً در شمار علمای علوم شرعی بود.» (صفا، 1370، ج 3، 1072)

نویسنده‌ی محترم درباره‌ی پایه‌ی چهارم یعنی لذت‌گرایی نوشته است: «لذت‌گرایی یگانه راهبردی است که حافظ در دنیای آکنده از جبر و شتاب و ناپایداری می‌تواند در پیش بگیرد... در سراسر دیوان شعر حافظ اگر یک "دعوت" وجود داشته باشد، آن، دعوت به میکده و می‌نوشی و شادکامی و لذت است. این دعوت در اندیشه‌ی حافظ هم توجیه هستی‌شناختی دارد و هم توجیه سیاسی-اجتماعی و هم توجیهات دیگر. بیت‌های زیر اندکی از انبوه ابیاتی است که چنین اندیشه‌ای را ابلاغ می‌کنند:

عاقبت منزل ما وادی خاموشان است	حالیا غلغله در گنبد افلاک انداز
بیا که وضع جهان را چنان که من دیدم	گر امتحان بکنی می خوری و غم نخوری
چشم آسایش که دارد از سپهر تیز رو	ساقیا جامی به من ده تا بیاسایم دمی
به می عمارت دل کن که این جهان خراب	بر آن سر است که از خاک ما بسازد خشت
هر وقت خوش که دست دهد مغتم شمار	کس را وقوف نیست که انجام کار چیست

آخر الأمر گل کوزه گران خواهی شد حالیا فکر سبو کن که پر از باده کنی»
(درگاهی، 1388: 236-237)

این مطلب را مرحوم دکتر معین البتّه با احتیاط و رعایت اعتدال این گونه ابراز داشته است: «در این که خواجه تا حدی طرفدار سیرت لذّت بود سخنی نیست ولی نه به آن حدّ که تصوّر شود وی در تمام عمر، شب و روز، ساعات گران بهای خود را سرگرم عشرت و کامرانی و با نغمه و سرود صرف ساده و باده می‌کرد. زیرا اولاً تکرار لذّات الم انگیزست؛ ثانیاً آرزوی عیش مدام غیر از وصال آن است. شاعر ما در کشور تخیل به کامرانی می‌پرداخت.»
(معین، 1370: 368)

پیش از نقد و بررسی، شایسته‌ی یادآوری است که لذّت را باید دقیق تعریف کرد تا وقتی گفته می‌شود حافظ لذّت‌گراست معنی آن روشن باشد. در کتاب "فرهنگ معارف اسلامی" آمده است: «لذّت عبارت از ادراک آنچه ملایم با طبع است در مقابل الم. در این که لذّت و الم از امور ثابت و متقرّر است و یا از امور نسبی و اعتباری، اختلاف است. لذّت و الم هر یک بر چهار قسم‌اند: عقلی، وهمی، حسّی و خیالی. حسّی مانند تکثیف عضو لامس به کیفیت ملموسه، خیالی مانند تخیل لذّات حاصله یا مرّجّو الحصول. وهمی مانند توهّمات نافع و آرزوهای شیرین، و عقلی عبارت از مدرکات اموری است که نفوس بیابند در موقع زوال آلام. (رسائل فلسفی زکریای رازی) شهاب الدّین {سهروردی} گوید: لذّت نبود مگر شعور به کمال حاصل از آن جهت که کمال است، بنابراین آن کس که از حصول کمال غافل است لذّت نبرد. و هر لذّتی برای لذّت برنده به اندازه‌ی کمال حاصل برای او و ادراک اوست نسبت به کمال. و کامل تر و زیباتر از نورالأنوار نبود و ظاهر تر از او هم به ذات خود و هم به غیر خود نبود...» (سجادی، 1363، ج 4، 81)

به زبان ساده لذّت و خوشی برخلاف تصوّر عوام منحصر در لذّات جسمانی نیست و حداقل دو گونه است: لذّت‌های جسمانی، و لذّت‌های روحانی. که گروهی این، گروهی آن می‌پسندند؛ حتی نظر و سلیقه‌ی همه‌ی مردم در مورد لذّت‌های مادّی و جسمانی نیز یکی نیست و برخی نیز ترک لذّات جسمانی را لذّت می‌دانند، چنان که شیخ اجل فرموده است:

اگر لذّت ترک لذّت بدانی دگر لذّت نفس لذّت ندانی

و حتی برخی از تحمل درد و رنج لذت برند مانند بودائیان و کلیون. و مردان راست قامتی نیز لذت واقعی را در مبارزه با باطل می‌جویند. به یاد بیاوریم سخن شهید چمران را که گفت: «ای درد! اگر تو نماینده‌ی خدایی که برای آزمایش من قدم بر زمین گذاشته‌ای، تو را با جان دل در آغوش می‌کشم.»

سعدی در پاسخ اظهار شگفتی و تعجب ناشی از دیدن کسانی که به جای عشق‌بازی با زیبارویان زمینی با معشوق ازلی نرد عشق می‌بازند و عمیقاً لذت می‌برند، در بوستان فرموده است:

تو را عشق همچون خودی ز آب و گل	رباید همی صبر و آرام دل
به بیداریش فتنه بر خطّ و خال	به خواب اندرش پای بند خیال
به صدقش چنان سر نهی در قدم	که بینی جهان با وجودش عدم
دگر با کست بر نیاید نفس	که با او نماند دگر جای کس
عجب داری از سالکان طریق	که باشند در بحر معنی غریق
به سودای جانان، ز جان مشتغل	به ذکر حبیب، از جهان مشتغل؟
به یاد حق از خلق بگریخته	چنان مست ساقی که می ریخته
چنان فتنه بر حسن صورت نگار	که با حسن صورت ندارند کار
می صرف وحدت کسی نوش کرد	که دنیا و عقباً فراموش کرد...

(بوستان، باب سوم)

برای نقض حکم نویسنده ابیات زیر کافی است زیرا گزاره‌ی علمی نباید حتی یک نقض داشته باشد:

می صبح شکر خواب صبحدم تا کی؟!	به عذر نیم شبی کوش و گریه‌ی سحری
دعای صبح و آه شب کلید گنج مقصود است	بدین راه و روش می‌رو که با دلدار پیوندی
دیده دریا کنم و صبر به صحرا فکنم	واندرین کار دل خویش به دریا فکنم
از دل تنگ گنهکار بر آرم آهی	کاتش اندر گنه آدم و حوا فکنم ...

اما به مصداق «من لم یذق، لم یدر.»

نخوانده درس محبت کجا خبر دارد که عارف از می و مستی چه در نظر دارد
همین نگاه و نظر سبب شده است که نیما یوشیج، پدر شعر نو فارسی با صراحت، حافظ
را دروغزن و کید آور بخواند و در شعر «افسانه» خطاب به او بگوید:
حافظا! این چه کید و دروغی است کز زبان می و جام و ساقی است؟
نالی ار تا ابد باورم نیست که بر آن عشق بازی که باقی است
من بر آن عاشقم که رونده است!

(نیما یوشیج ، 1380: 108)

بنابراین هنگامی که از زبان دوست و همدرس حافظ یعنی محمد گلندام که جامع دیوان اوست و مقدمه بر آن نوشته است، (اما با تأسف، بیشتر دیوان‌های چاپی آن مقدمه را حذف کرده‌اند!!) می‌شنویم که از حافظ با عناوین و القابی نظیر «ذات ملک صفات، مفخر افاضل العلماء، استاد نحاریر الأدبا، معدن اللطایف الروحانیه، مخزن المعارف السبحانیه و...» (حافظ 1370، مقدمه‌ی جامع دیوان، ص چهل و پنج) یاد می‌کند و با صراحت می‌گوید که شعر حافظ دو پهلو و دو بعدی است و به سبب اشتغال فراوان به تدریس قرآن مجید و شرح کشف زمخشری و مفتاح، و مطالع و مصباح، فرصت گرد آوری اشعارش را نداشته است. با از زبان علامه میر سید شریف جرجانی صاحب کتاب "التعریفات" که استاد حافظ بوده است، می‌شنویم که: «شعر حافظ الهامات غیبی و حدیث قدسی و لطایف حکمی و نکات قرآنی است.» (معین، 1370: 184) دیگر درست نیست چهره‌ی روحانی و آسمانی این مرد بزرگ را با دستاویز به روشنفکری مشوه کنیم و حکم صادر کنیم که: «یاد آوری و تکرار دوباره‌ی این نکته ضرورت دارد که در تفسیر شعر حافظ باید هر یک از این بنیادهای اندیشه‌ی او را دخالت داد. زیرا چنانچه ابیات جدا از این ریشه‌ها تفسیر شود از اعتبار علمی بی بهره خواهد ماند.» (درگاهی، 1388: 238) آیا حق نداریم از این همه پافشاری و اصرار شگفت زده شویم؟!

ما نیز یاد آوری و تکرار می‌کنیم که این گونه اظهار نظرها درباره‌ی حافظ تازگی ندارد و پیش از ایشان نیز کسان دیگری از او چنین چهره‌ای ساخته‌اند. از جمله علی دشتی در کتاب «بیست و سه سال» گفته است: «واضح‌ترین خطی که سیمای حافظ را از قیافه‌ی

سایر متفکرین ما مشخص و متمایز می‌کند آزادی فکر است. آزادی فکر بزرگ‌ترین امتیازهای بشرهای اندیشه‌گراست. همان‌طور که وجه امتیاز انسان از حیوان قوه‌ی ادراک است؛ وجه امتیاز دانشمندان و طبقه‌ی راقیه آزادی فکر است. شاخص قدر آن‌ها تنها دانش و معرفت نیست چه بسا دانشمندان در دایره‌ی معلومات وسیع خود اسیر معتقدات تلقینی بوده‌اند... حافظ خشک نیست، مشرب و وسیع دارد. دیانت در نظر او جز اخلاق کریمه و ملکات فاضله مفهوم دیگری ندارد. وسعت نظر و سعه‌ی صدر و فکر روشن تبار ایرانی در وی به حدّ وافر دیده می‌شود.» (دشتی، 1381، 158) چنان که ملاحظه می‌شود منظور دشتی از آزادی فکر این نیست که هیچ چیزی را بدون دلیل و مدرک نمی‌پذیرد و با خرافات می‌ستیزد، بلکه منظورش آن است که هیچ دینی را نپذیرفته است.

این نکته نیز سزاوار توجه است که: حافظ از نزدیکان و یاران و حتی کارگزاران شاه ابواسحق اینجو بود و وی مردی عارف، شاعر و نیکوسیرت بود و به همین جهت سخت مورد علاقه‌ی حافظ؛ به گونه‌ای که اشعاری نیز در مدح او سروده است. با سرنگونی حکومت او امیر مبارزالدین به حکومت رسید که سخت به رعایت ظواهر دین پای بند و مخصوصاً با عرفان مخالف بود و لذا آن را ممنوع کرد. چنان که خواجه نه تنها او را مدح نگفته، که با لقب‌های محتسب و یا زاهد خودبین سخت به انتقاد از او پرداخته است. مانند:

گویند رمز عشق مگویند و مشنوید	مشکل حکایتی است که تقریر می‌کنند
من نه آن رندم که ترک شاهد و ساغر کنم	محتسب داند که من این کارها کمتر کنم
بود آیا که در می‌کده‌ها بگشایند؟	گره از کار فرو بسته‌ی ما بگشایند؟
اگر از بهر دل «زاهد خودبین» بستند	دل قوی دار که از بهر خدا بگشایند

بنابراین اگر حافظ اهل خلاف می‌بود، قطعاً تکفیر و تعزیر و مجازات می‌شد!
در ضمن این پرسش به ذهن می‌آید که آیا می‌شود غزل زیر را نیز با آن معیارهای چهارگانه تفسیر کرد؟

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد	عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت	عین آتش شد ازین غیرت و بر آدم زد
عقل می‌خواست کزان جلوه چراغ افروزد	برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد
مدعی خواست که آید به تماشگاه راز	دست غیب آمد و بر سینه‌ی نا محرم زد

دیگران قرعه‌ی قسمت همه بر عیش زدند دل غم دیده‌ی ما بود که هم بر غم زد
جان علوی هوس چاه زنخدان تو داشت دست در حلقه‌ی آن زلف خم اندر خم زد
حافظ آن روز طرب نامه‌ی عشق تو نوشت که قلم بر سر اسباب دل خرم زد...

(دیوان ، غزل 152)

نویسنده‌ی محترم مقاله در بخش یادداشت‌ها نیز مطالبی قابل توجه و تأمل آورده است که نمی‌توان از آن‌ها به سادگی گذشت! ایشان در یادداشت شماره‌ی یک نوشته است: «در اینجا به هیچ رو قصد ارزش گذاری یا برتری دادن یک تیره از این اندیشه‌ها {منظور همان بنیان‌ها} بر تیره‌ی دیگر آن‌ها در میان نیست. به هر حال حافظ و ختّام نیز از درد «درون سوزی» سخن گفته‌اند که درد مشترک بسیاری از انسان‌های اندیشمند در درازای تاریخ بوده است و انگیزه‌ی این همه روی آوری به شعر حافظ و ختّام در حقیقت مشترک بودن همان درد است که خود عمیق‌ترین درد آدمیان است.» (درگاهی، 1388: 240) یعنی ترس از مرگ و جبری‌گری و شک‌گرایی و لذّت خواهی ارزش هستند و درد اصلی بشریت و علت اصلی این که پس از قرآن دیوان حافظ پر فروش‌ترین کتاب است و چنان آن را مقدّس می‌دارند که با آن فال می‌گیرند همین است!! باید پرسید مرگ هرآسی ارزش است یا شهادت طلبی؟ شکاک بودن یا مؤمن آگاه بودن؟ جبر اندیشی و ذلّت پذیری یا آزادی و مبارزه و جهاد؟ لذّت طلبی و شهوت رانی یا تقوا و پرهیزکاری؟!...

در یادداشت شماره‌ی دو می‌خوانیم: «در چنین صورتی (اگر مدت عمر انسان بسیار طولانی و یا ابدی شود) نه تنها شعر حافظ و ختّام، و شعر مولوی و عارفان دیگر، موضوعیت موجود خود را از دست می‌دهد، و ماهیتی متفاوت پیدا می‌کند، بلکه اندیشه و زندگی انسانی نیز ماهیت و موضوعیت متفاوت می‌یابد! منتبّی، شاعر بزرگ عرب گفته است که چنانچه مرگ نباشد و انسان به جاودانگی دست یابد، آنگاه بسیاری از مسائل و موضوعات زندگی او دگرگون خواهد شد و در چنان روزگاری بسیاری از ارزش‌ها، آرمان‌ها، اخلاق و ... کارایی و فلسفه‌ی وجودی خود را از دست می‌دهند، و مثلاً شجاعت و بخشش و شکیبایی و ... هیچ‌گونه برتری برجین و بخل و ناپردباری نخواهد داشت:

ولا فضل فیها للشجاعه والتدی و صبرِ الفتی، لو لا لقاء شعوب»

(همان ص 240)

در این بخش مجدداً همان موضوع نسبی‌گرائی آمده که بیان شد. در ضمن یاد آور می‌شود که بیتی را که از متن‌بَی نقل کرده‌اند، از قطعه‌ای است که در تعزیت به سیف الدوله‌ی حمدانی به خاطر مرگ غلامش سروده شده است و معنی آن این است که: «اگر دیدار مرگ نبود، دلاوری و بخشندگی و شکیبایی آدمی در دنیا مزیت نداشت.» (ترجمه و تحلیل دیوان متن‌بَی، ج ۱: 138) به سخن دیگر یعنی، اگر مرگ نمی‌بود ارزش آن صفت‌ها شناخته نمی‌شد، نه این که اگر مرگ نباشد همه‌ی ارزش‌ها بی‌ارزش می‌شوند!!

نتیجه

خلاصه‌ی سخن آن که نویسنده‌ی مقاله معتقد بود که بنیان‌های تفکر حافظ در غزلیات بر چهار پایه‌ی: لذت‌گرایی، شک‌گرایی، مرگ‌اندیشی و جبرگرایی نهاده شده است و ما در بررسی خود نشان دادیم که این بنیان‌ها دقیقاً با زیربنای فکری حافظ که عشق و ایمان به خدا و آرزومندی به وصال او و شکایت از دوری محبوب و ترک تعلق است در تضاد و ناسازگاری و ناسازواری است و نشان دادیم که افکار و بافته‌های بیگانگان غالباً مغرضانه و بی‌پایه است و منتقدان باید آن‌ها را با معیارهای دقیق علمی، و نه شبه علمی، بی‌طرفانه نقد و بررسی کنند و از سخن حق نیز نرنجند. زیرا که این کار سترگ جهادی مقدّس است برای گسستن وابستگی‌های فکری و فرهنگی، که قطعاً مأجورست. اندکی درنگ و تحقیق نشان می‌دهد که غربیان چگونه شاعران و نویسندگان و هنرمندان خود را برای دیگران به ویژه جهان سوم بزرگ می‌کنند و از آنان بت می‌سازند ولی برعکس هنرمندان و بزرگان دیگران و به ویژه شرق را تحقیر یا تحریف می‌کنند. (نمونه ترجمه‌ی انگلیسی فیتز جرالده انگلیسی است از رباعیات خیّام که گزینشی و ترجمه‌ی آزاد و اقتباس است، نه ترجمه‌ی مقید و دقیق!^{۱۷}) اگر حافظ بر اساس سخن این به اصطلاح دانشمندان، فردی بی‌دین، ریاکار، میخواره و جبری مسلک و تسلیم طلب معرفی شود، دیگر نمی‌تواند مایه‌ی مباحثات و افتخار ایرانیان و یا سرمشق و الگوی مناسبی برای جوانان باشد. و به فتوای احمد کسروی باید دیوانش سوزانده شود و در عوض جوانان ما به جای تبعیت از سعدی، فردوسی، حافظ، خیّام و دیگر بزرگان ایرانی، باید از هنرپیشه‌ها و شخصیت‌های فاسد غرب سرمشق بگیرند. که البته این آرزو و خواست استعمارگران است زیرا که استعمار مقدمه و اساس استعمار

است. تکرار می‌شود که به نظر بزرگان ما پایه‌ها و بنیان‌های اندیشه‌ی حافظ ایمان و بالاتر از آن عشق به خدا، انسانیت، اخلاق، عرفان ناب اسلامی، و حق طلبی و عدالت جویی و مبارزه با ریا و تزویر و در یک کلام معارف اسلامی است.

پی‌نوشت‌ها

1- دکتر محمد مهدی فولادوند که رساله‌ی دکتری خود را در فرانسه با عنوان خَیام شناسی نوشته، و خود آن را به زبان فارسی ترجمه و چاپ کرده است، درباره‌ی کار صادق هدایت راجع به خَیام نوشته است: «هدایت جز دنباله روی از ایشان (منظور خاورشناسان اروپایی مانند فیتز جرال، مینورسکی، کریستن سن و ...) و اقتباس از پژوهش‌های آنان ابتکاری از خود ننموده است... او اصلاً حال و دماغ تحقیق نداشت و شاید تنها انگیزه‌ی او از انتشار جزوه‌ی ترانه‌های خَیام، انعکاس حالات و پندارهای شخص خودش بود. آن هم در رباعیاتی که امروز مسلّم است که بیشتر آن‌ها از خیام نیست. هدایت حرف‌های خود را از مآخذ اروپائی گرفته و سند جدیدی ارائه نکرده است.» (فولادوند، 1345، صص 26-27 به نقل از مقاله‌ی «رویکردهای پنج گانه در خَیام شناسی» نوشته‌ی دکتر سعید حسام پور و دکتر کاووس حسن لی کاوشنامه شماره 18، ص 186)

2- در مدت هفت قرنی که از وفات حافظ می‌گذرد، هیچ یک از محققان و پژوهندگان و حافظ شناسان در وجود شخص محمد گلندام شک و تردیدی نداشته‌اند مگر یک نفر نخستین کار ایشان در «تصحیح» دیوان حافظ حذف مقدمه‌ی گلندام است! (به این می‌گویند امانت داری!) و بعد بدون آوردن سند و مدرک و دلیل محکمی، سخنان بی پایه‌ای آن هم در مورد نام واقعی او گفته است و وجود تاریخی او را انکار نموده. با این حال متن مقدمه با تمام این تلاش‌ها باقی مانده است زیرا آنچه اصالت این مقدمه را تأیید می‌کند این است که در آغاز همه‌ی نسخه‌های خطّی کهن آمده و چنان که گفته شد علامه قزوینی که در امانت علمی و دقت و وسواس مشهور بود آن را تصحیح و در آغاز دیوان مصحح خود چاپ کرده است. همچنین استاد ذبیح الله صفا در کتاب تاریخ ادبیات در ایران مجلد سوم بخش دوم نوشته است: «قدیم‌ترین مأخذی که درباره‌ی احوال حافظ داریم، نخستین جامع دیوان او محمد گلندام است... از اختصاصات کلام حافظ آن است که او معانی دقیق عرفانی و

حکمی را و حاصل تخیلات لطیف و تفکرات دقیق خود را در موجزترین کلام بیان کرده است. و گفتار محمد گلندام، دوست و معاصر و هم‌درس لسان الغیب شیراز که درباره‌ی پایه‌ی این شاعر نگاشته است مبین این گفتار است. مقدمه‌ی گلندام، شاعر و نویسنده‌ی معاصر حافظ، بر دیوان او، که خود از نمونه‌های زیبای نثر مصنوع فارسی است از مقام بلند و مرتبه‌ی رفیع حافظ در میان هم‌عصرانش حکایت دارد. (صفا، 1373، ج 3 ص 1079 و 1080)

3 - درباره‌ی ارتباط براون با فرقه‌ی ضالّه می‌خوانیم: «در ایران توجه او به یک فرقه‌ی دینی که در آن هنگام مورد اذیت و آزار و تعقیب بودند منعطف شد و آن فرقه‌ی بابیه بود که پس از آن فرقه‌ی بهایی از آن متولد شد. براون توانست به دو شخصیت مورد اعتماد این دو طایفه دست پیدا کند و آنان او را از اسناد غیر منتشره‌ی پنهانی خود مطلع کردند که در تحقیقاتش درباره‌ی این دو فرقه به آنها استناد کرد... و کتابی با عنوان "گفته‌های یک مسافر" در زمینه‌ی حادثه‌ی باب تألیف کرد. پس از آن نیز به تحقیقات خود درباره‌ی بابیت و بهائیت ادامه داد تا جایی که از بزرگ‌ترین متخصصان در باره‌ی این دو فرقه گردید.» (بدوی، 1375: 42) این موضوع خود جای تحقیق دارد.

4- دکتر کریم امامی که رباعیات خیّام را با نام شراب نیشابور THE WINE OF NISHABUR به زبان انگلیسی ترجمه کرده است، درباره‌ی ترجمه‌ی فیتز جرالده نوشته است: «...ترجمه‌ی او حتی با تعریف ترجمه‌ی آزاد هم وفق نمی‌دهد. شاید بهتر باشد که بگوییم فیتز جرالده رباعی‌های خیّام را به زبان انگلیسی باز سروده است! در حدود بیست سی رباعی را می‌توان با اصل فارسی آنها به سختی ربط داد بقیّه به اندازه‌ای از اصل خود دور افتاده‌اند که قابل تشخیص نیستند.» (امامی، 1370: 303) دیگر محققان ایرانی نیز بارها اصل شعر خیّام و برگردان انگلیسی فیتز جرالده را مقایسه کرده و از اختلافات فاحش میان دو متن، سخن گفته‌اند؛ از جمله مجتبی مینوی در مقاله‌ی «گل سرخ نیشابور» که در کتاب پانزده گفتار چاپ شده است. این شخص انگلیسی در یکصد سال پیش در پیشگفتار کتاب و نیز در به اصطلاح ترجمه‌ی خود از رباعیات خیّام همان مطالبی را گفت که بعدها گروهی از مستفرنگها عیناً تکرار کردند! پرسش اساسی این است که هدف فیتز جرالده از این کار چه بوده است؟!

کتاب‌نامه

- بدوی، عبدالرحمن. 1375. *فرهنگ کامل خاور شناسان*. ترجمه‌ی شکرالله خاکرند. قم: دفتر تبلیغات حوزه‌ی علمیه.
- براون، ادوارد. 2537 (1357). *تاریخ ادبی ایران* (از سعدی تا جامی). ج 3. ترجمه و حواشی علی اصغر حکمت. تهران: امیر کبیر.
- بهشتی شیرازی، سید احمد. 1371. *شرح جنون* (تفسیر موضوعی دیوان حافظ). تهران: روزنه.
- جامی، نورالدین عبدالرحمان. 1370. *نفحات الأانس من حضرات القدس*. تصحیح محمود عابدی. تهران: اطلاعات.
- خرمشاهی، بهاء الدین. 1374. *حافظ*. تهران: طرح نو.
- _____، _____ . 1374. *ذهن و زبان حافظ*. تهران: معین.
- حافظ، شمس الدین محمد. 1374. *دیوان*. تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی. تهران: زوآر.
- درگاهی، محمود. 1388. «بنیان‌های تفکر حافظ». *فصلنامه‌ی کاوش‌نامه*، سال دهم، شماره‌ی 18.
- دشتی، علی. 1381. *نقشی از حافظ*. تهران: امیرکبیر.
- ریپکا، یان. 1381. *تاریخ ادبیات ایران* (از دوره‌ی باستان تا قاجاریه). ترجمه‌ی عیسی شهابی. تهران: علمی فرهنگی.
- رستگار فسایی، منصور. 1350. *مقالاتی درباره‌ی زندگی و شعر حافظ*. شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز.
- زرین کوب، عبدالحسین. 1362. *با کاروان حله*. تهران: جاویدان.
- _____، _____ . 1349. *از کوچه‌ی رندان*. تهران: کتاب‌های جیبی.
- سجادی، سید جعفر. 1363. *فرهنگ معارف اسلامی*. تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
- صارمی، اسماعیل. 1361. *حافظ از دیدگاه علامه قزوینی*. تهران: علمی.
- طباطبایی، محمد حسین. 1332. *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری. قم: صدرا.
- صفا، ذبیح الله. 1373. *تاریخ ادبیات در ایران*. تهران: فردوس.
- معین، محمد. 1370. *حافظ شیرین سخن*. به کوشش مهدخت معین. تهران: انتشارات معین.
- هدایت، رضا قلی‌خان. بی تا. *تذکره‌ی ریاض العارفین*. به کوشش مهرعلی گرکانی. تهران: کتابفروشی محمودی.