

جلوه‌های خردستیزی در شعر حافظ

دکتر خلیل حدیدی*

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تبریز

محمدعلی موسی‌زاده**

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تبریز

چکیده

در مقایسه محتوایی آثار مهم ادبیات عرفانی ایران و نیز تمام آثاری که صبغه عرفانی دارند، موضوعات مشترک فراوانی به چشم می‌خورد که بحث تقابل عقل و عشق یکی از آنهاست و می‌توان از آن به رویارویی فلسفه و عرفان نیز تعبیر کرد. در این منازعه بخش قابل توجهی از غوغای کارزار عقل و عشق شاعران متوسطی هستند که تنها با سلاح تقلید و تکرار اندیشه‌های خردستیز در میدان ظاهر شده‌اند و نه از روی باورهای برخاسته از تجربه‌های عرفانی. آنها صرفاً از دیدگاه ذوقی و شاعرانه و با تکیه بر سنت‌های ادبی، عشق را بر عقل ترجیح داده‌اند لیکن در میان انبوه این شعرا، شاعران معدودی را نیز سراغ داریم که با افکار متعالی عرفانی در این مصاف قد علم کرده‌اند و اندیشه‌های خردستیز و فلسفه‌گریز در کلام آنها به شکل بنیادین و به‌عنوان یک باور استوار، و نه از روی تقلید و تکرار مطرح می‌شود. در میان شاعران دسته اخیر، حافظ به دلیل تجلی اندیشه‌های خردستیز در نهمان و آشکار شعرش جایگاهی ویژه دارد. با توجه به شعر و اندیشه حافظ اگرچه انتظار نمی‌رود مقام و دلبستگی‌های عرفانی حافظ با آنچه ما از مولانا و عطار سراغ داریم، پهلو بزند لیکن حضور اندیشه‌های عرفانی و به تبع آن باورهای خردستیز در کلام او به‌قدری پررنگ است که اگر او را به‌عنوان شاعری عارف-نه عارفی شاعر- در سلک این بزرگان یاد کنیم، سخنی به‌گراف نگفته‌ایم. در این مقاله جلوه‌های مختلف خردستیزی در دیوان حافظ که در لباس ذم عقل جزئی، نفی فلسفه و حکمت فلسفی، نفی علوم مکتبی و مدرسی و توصیه به مستی رخ می‌نماید، بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها: خردستیزی، عقل جزئی، فلسفه، علوم، شعر عرفانی، حافظ.

- تاریخ وصول ۸۹/۱/۳ تأیید نهایی: ۸۹/۵/۱۶

*Email: hadidi_Kh@yahoo.com

** Email: mmousazadeh@tabrizu.ac.ir

مقدمه

در متون ارجمند دینی و عرفانی ایران که مضامین عالی و مفاهیم عمیق انسانی آن از معانی قرآن کریم و آموزه‌های انبیا و ائمه (ع) سرچشمه گرفته است، عقل، گوهری ثمین و عنصری شریف دانسته شده است که به‌عنوان وجه امتیاز انسان از حیوان و عطیه‌ای الهی، آغازین موجود خلقت است.^۱ در دایره عبادت خدا نیز عقل، عاملی است که معبود راستین با آن شناخته و پرستیده می‌شود.^۲ وجود الفاظ و مشتقات صرفی فراوان مأخوذ از ماده عقل در قرآن کریم و روایات اسلامی، همگی دلالت بر اعتبار و ارجمندی عقل دارد. انسان بدون استعانت از این جوهر شریف کاری از پیش نمی‌برد و اساساً آغازین موجود خلقت بودن عقل، دلیلی قاطع بر جایگاه والای آن در حیات انسانی است. لیکن در بررسی متون عرفانی ادبیات ایران که منابع غنی حکمت، عشق و خداجویی‌اند، شاهد جدال عرفا و صاحبان اندیشه‌های عرفانی با عقل و اصحاب عقل (فلاسفه) هستیم. جالب اینکه خود این عرفا در القای این اندیشه که راه شناخت مبتنی بر کشف و شهود قلبی یا راه دل، زیباترین و کامل‌ترین راه در معرفت است، از عقل خود مدد جسته‌اند و گویی با سلاح عقل به ستیز با عقل رفته‌اند؛ زیرا تشخیص این نکته که عقل در طی راه شناخت و معرفت حقایق تا چه اندازه توانا یا ناتوان است نیز کار خود عقل است. گرچه در جای‌جای این آثار اشاراتی مستقیم و بسیار روشن در ستایش عقل و محصولات آن چون علم و فن و هنر هم آمده و جایگاه رفیع آن در حیات آدمی نمایانده شده است لیکن در بسیاری از موارد خوانندگان این آثار با اندیشه‌های خردستیز فراوانی مواجه می‌شوند که با حمل آن بر تناقض گفتار شعرا در مدح و ذم عقل، دچار نوعی سردرگمی می‌شوند که بالاخره عقل را باید ستود یا نکوهش کرد؟ این تناقض گویی ویژگی عمومی شعر همه شعراست؛ گویی شاعران برای عرضه شعر خود به مثابه یک اثر هنری و ارضای سلیق مختلف مخاطبان از یک‌سو و انعکاس حالات مختلف درونی و ذهنی خود از سوی دیگر چاره‌ای جز این

تناقض‌پردازی‌ها نداشته‌اند. بنابراین نباید از شعر به‌عنوان امری که از احساس و تخیل شاعر می‌زاید انتظار صلابت یک قضیهٔ ریاضی را داشت. لذا «توقع یک نظام واحد و هماهنگ از یک شاعر نه فقط در حکم نفی وجدان هنری اوست در واقع به‌منزلهٔ 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» (زرین‌کوب، ۱۳۸۷: ۱۰۲). ولی به نظر می‌رسد این توجیه جواب‌گوی همه چیز در ناگزیری تناقض‌گویی شاعران نیست و بیشتر در توجیه عملکرد شاعرانی است که به شعر به‌مثابهٔ یک پدیدهٔ هنری می‌نگریستند. وجود مضامین متناقض در مدح و ذمّ عقل در آثار بزرگانی چون مولانا و عطار صرفاً برای رعایت جنبهٔ آفرینندگی شعر و حفظ پویایی آن نیست بلکه فراتر از آن، ریشه در باورهای آنان دارد که رعایت جنبه‌های هنری و آفرینندگی در رتبه‌های پایین‌تر از آن قرار می‌گیرد، خصوصاً برای بسیاری از عرفای شاعر، شعر و آفرینش ادبی نه هدف بلکه وسیله‌ای برای رساندن آموزه‌های عرفانی به مخاطبان بوده است و آفرینش هنری هدفی فرعی و گاه ضدارزش تلقی می‌شد. بنابراین در کنار مضامین ستایش‌آمیز از عقل «اگر خردمندانی در تاریخ پیدا شده‌اند که دربارهٔ عقل و تعقل قیافهٔ مخالف به‌خود گرفته‌اند از آن جهت بوده است که آنها حقیقتاً عقل را چیز لغو و بیهوده و یا مضری نمی‌دانستند بلکه اشخاص بسیار آگاهی چون جلال‌الدین مولوی بودند که می‌خواستند قلمرو عقل جزئی و تجربی را معین کنند. توقع بیجا و وادار کردن عقل تجربی برای ورود به قلمروهای غیرقابل‌تجربه بوده است که عقل را با یک قیافهٔ زشت به مردم نشان داده است» (جعفری، ۱۳۵۱: ج ۲، دفتر ۳: ۲۳۷). عارفی که در سیر عرفانی و سلوک الی الله، کشف و شهود و بالاخره وصال به معشوق را از شاهراه دل می‌جوید، بی‌مبالا بر عقل می‌تازد و کمیت عقل را در پیمودن این راه لنگ و راه عقل را بس تنگ می‌داند. او با برتر دانستن حریم عشق، بوسه بر آستان معشوق را هنر کسی می‌داند که جان در آستین دارد و این، کار عقل محتاط و مصلحت‌جو نیست.

پس آنجا که عقل جزئی قصد دارد پای از گلیم خود فراتر نهد، عارف برنمی‌تابد و با متّصف دانستن آن به صفاتی که در قلمرو عرفان مذموم است، موقعیت عشق و شناخت قلبی را در برابر عقل و شناخت عقلانی تقویت می‌کند.

در بحث خردستیزی در ادبیات عرفانی ایران، باید در نظر داشت که عرفا و متصوّفه در جهت معرفی راه کشف و شهود و شناخت قلبی به‌عنوان کامل‌ترین راه در معرفت حق، تنها با عقل جزئی و اندیشه‌های فلسفی مبارزه نکرده‌اند بلکه دامنه این مخالفت‌ها به ستیز با علوم رایج و مفید در حیات بشری نیز کشیده شده است و علمی چون ریاضیات، طب و طبیعیات و ... به‌عنوان محصولات عقل از آسیب نفی و انتقاد در امان نمانده است؛ علمی که در لزوم و سودمندی آنها در حیات بشری تردیدی نیست. برای مثال به این ابیات توجه کنید:

خردده کاریهای علم هندسه	یا نجوم و علم طب و فلسفه
که تعلق با همین دنیاستش	ره به هفتم آسمان برنیستش
این همه علم بنای آخور است	که عماد بود گاو و اشتر است
بهر استبقای حیوان چند روز	نام آن کردند این گیجان رموز

(مثنوی / دفتر ۴ / ص ۶۱۷)

ابیات زیر نیز از زبان و قلم مولانا در ستایش علم جاری شده است:

خاتم ملک سلیمان است علم	جمله عالم صورت و جان است علم
آدمی را زین هنر بیچاره گشت	خلق دریاها و خلق کوه و دشت

(همان / دفتر ۱ / ص ۵۰)

در مقایسه کمی و کیفی ابیاتی که در ستایش و نکوهش علوم ظاهر در دیوان شاعران عارف آمده است، کفه ترازو به سود ابیات نکوهش‌آمیز سنگین‌تر است و مخالفت با علوم ظاهر جلوه‌ای پررنگ‌تر دارد.

با نظری خوش‌بینانه می‌توان این مخالفت‌ها را اینگونه توجیه کرد که صاحبان این اندیشه‌ها در باطن به اهمیت علوم ظاهر واقف بوده‌اند و مضامین قرآنی و احادیث نبوی و کلام بزرگان دین را در لزوم آموختن علوم مفید، بهتر از هر کس دیگر شنیده و بدان معتقد بوده‌اند لیکن عرفا برای آنکه ذهن مردم را به معرفت‌الله بیشتر جلب کنند و از دلبستگی‌های مردم به علوم ظاهر که اشتغالات و فریفتگی‌های خاص خود را به دنبال دارد بکاهند، درصدد کم‌اعتبار جلوه دادن این علوم برآمدند تا مبادا با گرایش مردم به این علوم و اعجاب آنها در پیش دانش فلاسفه، حضور معشوق در چشم و دل آنها کمرنگ شده، دانش را به جای بینش برگزینند. نکته مهم دیگر اینکه عرفا این علوم رایج را که مایه قوام کار جهان و سامان یافتن حیات دنیوی مردم بود، از آن جهت که در قلمرو عشق و عرفان، چراغی فرا راه انسان روشن نمی‌کردند بی‌اهمیت می‌دانستند و با نفی چنین علومی سعی داشتند اهمیت علمی را که به زعم آنها معشوق عارفان تنها می‌تواند در آینه آن علم جلوه‌گر شود بهتر و پررنگ‌تر بنمایانند و آن علم جز عرفان چیز دیگری نبود.

علاوه بر هدف تقویت جایگاه عرفان با نفی علوم رایج، موضع دیگری که این علوم از آن آسیب می‌دید این بود که با توجه به دامنه گسترده فلسفه قدیم که شامل علوم مختلف می‌شد و حاملان عمده این علوم اغلب فیلسوفان بودند مخالفت با این علوم نوعی مخالفت با فلسفه و فیلسوف بود. انتساب این علوم به فیلسوفان جرمی نابخشودنی بود. از این جهت علوم مختلف، چوب فلسفه (در مفهوم خاص آن) را می‌خوردند. همچنان‌که امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵) ضمن رد شدید اندیشه‌های فلسفی در آثار مختلف خود از جمله *المتقذ من الضلال و تهافت الفلاسفه*، علومی چون

ریاضیات و طبیعیات را صرفاً به این دلیل که منتسب به فلاسفه بود، رد می‌کند و عقیده دارد آفات ریاضیات در این است که چون ناظر در براهین آن می‌نگرد و استواری آن را مشاهده می‌کند، معتقد می‌شود که کلام آنها (فیلسوفان) دربارهٔ الهیات نیز به همین اندازه استوار است (حلبی، مقدمهٔ تهافت الفلاسفه، ۱۳۶۳: ۱۴) و (غزالی، ۱۳۶۲: ۳۳). او در مورد آفت علوم طبیعی نیز استدلالی از همین دست دارد و می‌گوید «آفت علوم طبیعی هم در این است که پژوهشگر، چون گیاه‌شناسی و جانورشناسی و فی‌الجمله اجسام زنده را می‌بیند و بررسی می‌کند و درمی‌یابد که آنها زنده می‌شوند و می‌میرند گمان می‌کند که انسان نیز همین‌طور است؛ یعنی زاده می‌شود و می‌میرد بی‌آنکه در روز رستاخیز، جان‌ها برانگیخته شوند و تن‌ها محشور گردند» (حلبی، ۱۳۶۳: ۱۴). به تعبیری ساده‌تر او اهتمام به طبیعیات را موجب سستی ایمان مردم در اعتقاد به معاد می‌دانست.

در هر حال مخالفت با این علوم در هر شکل و نیتی که بود، خواه و ناخواه تأثیرات منفی خود را در جامعه می‌گذاشت. اغلب مردم که در بزرگی و عظمت مردانی چون غزالی، مولانا و ... تردید نداشتند بی‌درنگ تحت تأثیر این اندیشه‌ها قرار می‌گرفتند و بدین شکل، گرایش به علوم و دستاوردهای آن، جای خود را به خرافه‌گرایی، دنیاگریزی و صوفی‌گری می‌داد. از این جهت محققان نفی عقلانیت و نگاه عنادآلود اندیشمندان به فلسفه و علم را یکی از دلایل عقب‌ماندگی ایرانیان در گذشته دانسته‌اند (همان: ۱۸). با اعتقاد به وجود چنین مواردی در آثار فکری، ادبی و عرفانی گذشته، نگاه منتقدانه می‌تواند تأثیرات مختلف اجتماعی و فرهنگی چنین تفکری را بنمایاند.^۲

خردستایی و خردستیزی در شعر حافظ

در میان آثار محتوی اندیشه‌های خردستیز، دیوان حافظ از اهمیت خاصی برخوردار است. گویی حافظ در جهت تقویت بنیان اندیشه‌های عرفانی و تحسین و ترجیح روش عرفانی مبتنی بر معرفت قلبی، وظیفه خویش می‌دانسته است که عقل جزئی را به هر طریقی محکوم کند. از این جهت مقوله خردستیزی در شعر او گاه به صورت ظاهر و آشکار و ستیز مستقیم و بی‌پرده آمده و گاه در لایه‌های پنهانی کلام او مستور شده است که می‌توان با تعمق کافی و رفع نقاب از چهره کلام او، به این لایه‌های پنهان دست یافت و مضامین خردستیز را از شعر او بیرون کشید.

در اینجا باید به این سؤال مقدر پاسخ داد که عقل مورد انتقاد حافظ کدام عقل است؟ در پاسخ باید گفت که اغلب فلاسفه و متکلمان و حتی عرفا در آثار خود عقل را دارای مراتب و انواع مختلفی دانسته‌اند و آن را به کلی و جزئی، اول و ثانی، فعال و منفعل و ... تقسیم کرده‌اند که تعریف هریک و شناخت مرز آنها از همدیگر نیازمند دقت فراوان و گاه تلاشی ملال‌آور است. از آنجا که حافظ در میان فلاسفه و اهل کلام جایی ندارد و بین عرفان ذوقی او با عرفان کلاسیک فاصله وجود دارد اهل این تقسیم‌بندی‌ها نیست. عقلی که در شعر حافظ به کار رفته است همان عقل انسانی است که صفات و توانایی‌ها و محدودیت‌های خاص خود را دارد و مایه برتری انسان بر حیوان و موجب قوام کار جهان است. ناصحان در نصیحت از آن مدد می‌گیرند و علوم و هنرها نتایج آن‌اند. لیکن آنگاه که در مقابل عشق قرار می‌گیرد، مغلوب عشق می‌شود و اگر بخواهد به پای حافظ بیچد تا او را از امیال عاشقانه‌اش بازدارد، سخت مورد عتاب حافظ قرار می‌گیرد. ذکر این نکته نیز ضروری است که در متون فلسفی، کلامی و حتی عرفانی گاه بین عقل و خرد تفاوت‌های ظریفی قائل شده‌اند که پرداختن به آن از حوصله این بحث خارج است. قرائن کلام نشان می‌دهد که در شعر حافظ عقل و خرد تفاوتی باهم ندارند و حافظ لفظ فارسی خرد را دقیقاً معادل لفظ عربی عقل به کار

می‌گیرد. او که در سراسر دیوانش عقل را در مقابل عشق قرار داده است همین معامله را نیز با خرد کرده است و این نشان می‌دهد که عقل و خرد در پیش او یکی است.
خرد که قید مجانبین عشق می‌فرمود به بوی سنبل زلف توگشت دیوانه

(حافظ، ۱۳۷۸: ۳۲۱)

در این مقال سعی خواهد شد جلوه‌های مختلف خردستیزی در کلام حافظ با ذکر نمونه‌هایی از شعر او بررسی شود. در ابتدا به مواردی از خردستایی‌های حافظ اشاره می‌کنیم.

ستایش عقل

پیشتر اشاره شد که صاحبان آثار منظوم و منثور عرفانی در نفی و رد عقل جزئی، داد سخن داده‌اند و ورود او را در قلمروهای غیرقابل تجربه عالم عرفان جانش ندانسته و بر ناتوانی و عجز عقل جزئی در معرفت کامل حقایق، آن‌گونه که مورد نظر عرفاست، تأکید کرده‌اند. لیکن هیچ کدام از آنها ارزش و اعتبار عقل را در رفع جهل، گسترش دامنه دانش‌های بشری و انتظام امور عالم انکار نکرده‌اند. در شعر حافظ نیز اشارات روشن و گاه قرآینی وجود دارد که او ارزش عقل را در مجاری عالم و حیات انسانی به نیکی می‌شناسد و عاقلان را نقطه پرگار وجود (دیوان: ۱۹۱) و اندیشه‌های آنها را مایه سامان کار جهان می‌داند و معتقد است نگاه خردمندان به جهان واقعیات هستی را بر انسان روشن می‌سازد.

به چشم عقل در این رهگذار پر آشوب جهان و کار جهان بی‌ثبات و بی‌محل است

(همان: ۱۹۴)

نکته‌ای که در بحث خردستایی حافظ باید به آن اشاره کرد این است که ستایش حافظ از عقل با خردستایی‌های امثال سنایی و مولانا تفاوت ظریفی دارد؛

بزرگانی چون سنایی و مولانا در تمجیدهای هرچند محدود خود از عقل نگاهی واقع‌بینانه به ارزش و کارکردهای آن در حریم محدود و مشخص آن داشته‌اند و بر اعتبار و لزوم عقل به جهت توانایی‌های خاص آن اذعان کرده‌اند بی‌آنکه چشم‌داشتی غیر از کمک به انسان در پیمودن مسیر کمال از عقل داشته باشند. این عقل همان عقلی است که در نظر متشرعین، مردم را در شریعت‌مندی کمک می‌کند و در نظر عرفا و اهل یقین از آن به «عقل ایمانی» تعبیر می‌شود اما از نظر حافظ، اغلب، عقلی که در جهت برآورده شدن امیال عاشقانه او باشد، عقل ستوده اوست نه عقل ایمانی. لذا در پس خردستیزی‌های حافظ عمدتاً توقعی زیرکانه و طمعی رندانه نهفته است که مراد دل اوست و نفع آن ستایش‌ها هم به خود حافظ بازمی‌گردد نه به عقل.

به‌عنوان مثال حافظ آنگاه که عقل را چون پیری صاحب تجربه، مستشار خود قرار می‌دهد و نصایح عقل را مطابق آرزوی دل خود می‌یابد، آن را قابل اطمینان می‌شمارد و به گفته‌های عقل استناد می‌جوید و جواز مستی خود را از دست عقل می‌ستاند.

مشورت با عقل کردم گفت حافظ می‌بنوش ساقیا می‌ده به قول مستشار مؤتمن

(همان: ۳۰)

حاشاکه من به موسم گل ترک می‌کنم من لاف عقل می‌زنم این کار کی کنم؟

(همان: ۲۷۸)

شگفتا که این اشارات عقل نتیجه‌ای جز مستی (زوال عقل) در پی ندارد و حافظ با زیرکی و رندی که هنر اوست، در کنار اینکه برای دفع سرزنش ملامت‌گران کارهای خود را مؤید و مؤکد به اشارت عقل می‌کند، در نهان بر غفلت و بی‌خبری عقل از عاقبتی که برای او رقم خواهد خورد می‌خندد. لذا حافظ خردستایی‌های خود را رندانه در خدمت مقاصد عاشقانه و خوشباشی‌های خود به کار می‌برد؛ ستایشی که چندان به رفعت مقام عقل در پیش او نمی‌انجامد و آن را متزلزل هم می‌کند بنابراین اگر هم

بگوئیم خردستایی‌های او اغلب با نوعی خاص از ذم شبیه به مدح همراه است، دور از واقعیت نخواهد بود.

خردستیزی

عرفای بزرگ ما بر این باورند که قلمرو عرفان یا معرفت‌الله به جهت نسبت داشتن به خدایی که بزرگی و تعالی او را نهایی نیست، قلمروی لایتناهی و عرصه‌ای بس فراخ است که پرواز در اوج آسمان آن، کار خرد محدود و کم‌توان آدمی نیست، عقل پرنده‌ای است که اگرچه پرواز کار اوست لیکن محدودیت سیر و خستگی و انحراف، صفت جدائی‌ناپذیر آن است. از این جهت عرفا دستاوردهای عقل را در ورود به این پهنه بی‌کران نه مطابق با حقیقت که زاییده خیال آدمی می‌دانند. از طرفی دیگر عقل انسانی را به جهت تمایل و اشتغال به امور دنیوی و عادی، متصف به صفاتی می‌دانند که آن صفات در بینش عرفانی عرفا، آفت معرفت حقیقی است، صفاتی چون حرص، وسوسه‌گر بودن، حزم و احتیاط، مصلحت‌اندیشی، سودجویی، حب ذات و... که هر کدام از این‌ها سنگی است که در مسیر عرفان متعالی افتاده است و جهت کوبیدن و هموار کردن این راه، رفع آن موانع لازم و واجب است. لذا عرفا برای مقابله با حضور هر مانع در سیر الی الله، آب را از سر جوی می‌بندند و با بستن دست و پای خرد جزئی و سپردن امور به دست دل روشن خدابین، دوست دارند که بدور از صفات مذموم که آنها را رهاورد خرد می‌دانند این راه را بیمایند و به سر منزل مقصود برسند.

در این نوع تلقی، عقل انسانی چندان تفاوتی با نفس ندارد و عقل و نفس کارکردهای مشترکی دارند. حال آنکه ما می‌دانیم دشمن سرسخت آدمی در مسیر معنویت و معرفت، نفس اوست^۴ نه عقل. عرفا توسل به دانش عقلانی را در این مسیر، نشانه کوری دل در بینش عرفانی می‌دانند و معتقدند اگر انسان دلی بینا داشته باشد حق و حقیقت بی‌واسطه در دل او تجلی می‌کند و نیازی به استفاده از ابزار عقلانی

نیست. حافظ نیز 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» (زرین‌کوب، ۱۳۸۷: ۱۰۵) او نیز هم‌صدا با دیگران در میدان این خردستیزی وارد شده است. اما این نکته را باید در نظر داشت که همه خردستیزی‌های او را نباید محصول تمایلات عرفانی دانست و باید بخش مهمی از آنها را به حساب هنر شاعری و تمایلات عاشقانه او گذاشت زیرا با توجه به اینکه مقام شاعری حافظ را فراتر از مقام عرفانی او می‌شناسیم «تجربه‌های صمیمانه شاعرانه حافظ با رهایی از قید و بند منطق عقلانی و معتاد همراه است ... که با ذهول موقت آگاهی عقلانی عادی و رهایی از قید و بندهای منطقی آن توأم است» (پورنامداریان، ۱۳۸۲: پنج). با همه این اوصاف به مواردی از خردستیزی‌های حافظ که گاه ریشه در باورهای عرفانی او دارد و گاه از مسائل فکری و فلسفی ناشی می‌شود، اشاره می‌کنیم.

۱- بیان صفات مذموم عقل

الف: وسوسه‌گری: حافظ عقل را وسوسه‌گر می‌داند. او ماجرای عصیان حضرت آدم و برخورداری او از شجره ممنوعه و رانده شدن از بهشت را نتیجه وسوسه عقل می‌داند.

هش‌دار که گر وسوسه عقل کنی گوش آدم صفت از روضه رضوان به در آبی

(حافظ، ۱۳۷۸: ۳۶۸)

ز باده هیچت اگر نیست این نه بس که تو را دمی ز وسوسه عقل بی‌خبر دارد؟

(همان: ۱۵۱)

ب: خامی: عقل انسان، خام است و از خام جز اندیشه خام نزاید.

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

(همان: ۲۳۸)

ج: عقيله بودن: در کلام عرفا و شعرای بزرگ، عقال بودن عقل، قولی مکرر است از نظر حافظ نیز عقل، پایبند و عقيله و مانع از سیر متعالی و فرارفتن از دایره اندیشه محدود است.

گرد دیوانگان عشق مگرد که به عقل عقيله مشهوری
(همان: ۳۳۸)

د: عقل مایه غرور و خودبینی است: عاقلان به داشتن عقل و دانش مغرورند و فریفتگی به عقل و فضل، مانع رسیدن به معرفت حقیقی است.

تا فضل و عقل بینی بی معرفت نشینی یک نکته‌ات بگویم خود را مبین که رستی
(همان: ۳۲۶)

ه: خطرگریزی: اصل خطرپذیری در راه عشق از جنون و مستی می‌زاید و عقل خطرگریز است. دست شستن از جان و هستی در راه معشوق از اصول مسلم عرفانی است و تنها در جنون و ترک عقل، این مهم حاصل می‌آید.

در ره منزل لیلی که خطر هاست به جان شرط اول قدم آن است که مجنون باشی
(همان: ۳۴۲)

و: مصلحت‌اندیشی: که با خطرگریزی عقل پیوند دارد، در عالم درویشی آفت عرفان متعالی است.

چون مصلحت‌اندیشی دور است ز درویشی هم سینه پر از آتش هم دیده پر آب اولی
(همان: ۳۴۷)

۲- بیان ناتوانی‌های عقل

علاوه بر اتصاف عقل به صفات مذموم در قلمرو عرفان، حافظ به ناتوانی‌های عقل نیز اشارات مکرر دارد که از دستاویزهای مهم حافظ در لزوم ستیز با خرد است.

یکی از ناتوانی‌های مهم عقل جزئی در نظر حافظ عجز در آگاهی بر اسرار حق و رازهای عالم هستی است. راز که در دیوان حافظ بسامد بسیار بالایی دارد و از مفاهیم کلیدی شعر حافظ است، با چشم‌پوشی از تقسیمات فرعی آن^۵، به دو شاخه عمده اسرار حکیمانه و رازهای عارفانه تقسیم می‌شود.

الف: اسرار حکیمانه

تأمل در آفرینش و مظاهر شگفتی‌آور جهان هستی چون خلقت بدیع آسمان، معمای دهر، حوادث پشت پرده فلک، علت و غایت خلقت و نهایت امور جهان و انسان که ذهن و اندیشه اغلب متفکران از جمله شاعران آشنا با حکمت از قبیل عمر خیام و جلال‌الدین مولوی را به خود معطوف و مشغول داشته، در سخن حافظ نیز به‌عنوان راز و معما مطرح شده و غالباً از حل آنها از طریق عقل و علم، اظهار حیرت و عجز گردیده است (اجلالی، ۱۳۷۶: ۳) حکمت و علم و عقل و فهم رسمی معمولی چون متکی به حواس و دیگر وسایل درک و عقل نظری جزئی هستند، راهی نمی‌توانند به پشت پرده باز کنند و واقعیت را برای ما توضیح، تعریف و اثبات نمایند (جعفری، مجموعه مقالات ۱۳۷۱: ۱۹۹).

حدیث از مطرب و می‌گو و راز دهر کمتر جو که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را

(حافظ، ۱۳۷۸: ۹۰)

چيست اين سقف بلند ساده بسيار نقش زين معما هيچ دانا در جهان آگاه نيست

(همان: ص ۱۲۷)

ساقيا جام می‌ام ده که نگارنده غیب نيست معلوم که در پرده اسرار چه کرد

(همان: ۱۶۴)

گره ز دل بگشا و ز سپهر یاد مکن که فکر هيچ مهندس چنين گره نگشاد

(همان: ۱۴۳)

تکرار مضامین سؤال برانگیز فوق به صورت فراوان در شعر حافظ نشانی از شک و حیرت فلسفی حافظ، و شک وی نشان سعی در انکار قدرت عقل است (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۱۲۸). لیکن در سراسر دیوان حافظ می بینیم که این شک فلسفی حافظ را گرفتار خود نمی کند و با گذر از این حیرت او گرفتار حیرتی دیگر می شود که «از سر نو میدی و افسردگی نیست بلکه از سر ابراز شگفتی به هستی و شگفت کاری های آفریننده آن است. عارف در این حال حیرت در پی پاسخ های فلسفی و عقلانی است» (آشوری، ۱۳۸۴: ۳۹۵). چنین حیرتی نه ماقبل بینش که حیرتی زیبا و و بعد از بینش است (خرمشاهی، ۱۳۸۲: ۳۲۱). اعتقاد حافظ به ناتوانی عقل بشری از ارائه پاسخ های یقینی و استوار او را بر آن داشته است تا جواب این سؤالات را نه در کلام فیلسوفان و حکیمان بلکه در مضامین عارفان بجوید. در باور حافظ تنها در مستی عشق که نقطه زوال عقل است می توان بر این اسرار واقف شد و گرنه این رازها برای همیشه ناگشودنی خواهد ماند.

جز فراطون خم نشین شراب سر حکمت به ما که گوید باز
(حافظ، ۱۳۷۸: ۲۲۷)

بدین شکرانه می بوسم لب جام که کرد آگه ز راز روزگارم
(همان: ۲۶۱)

حافظ معتقد است که نه عقلا و فیلسوفان، بلکه پیر میخانه است که بر اسرار و معمای هستی و فرجام کار جهان آگاه است.

پیر میخانه همی خواند معمایی دوش از خط جام که فرجام چه خواهد
بودن

(همان: ۳۰۱)

او جواب سؤال اساسی ذهن خویش و بزرگانی چون مولانا، خیام و... را که انسان از کجا آمده و برای چه پا به عرصه هستی نهاده است، عشق ورزی می داند.

ره‌رو منزل عشقیم و ز سر حد عدم تا به اقلیم وجود این همه راه آمده‌ایم
(همان: ۲۸۶)

و حتی فراتر از آن، مقصود از آفرینش کل عالم هستی را نیز عشق‌ورزی کائنات
به معشوق ازلی می‌شناسد.

عاشق شو ارنه روزی کار جهان سرآید ناخوانده نقش مقصود از کارگاه هستی
(همان: ۳۲۶)

از همه موارد بالا می‌توان استنباط نمود که به اعتقاد حافظ جواب سؤالات مهم
در عالم هستی را می‌توان بی‌مدد عقل، در عشق و مستی جستجو کرد. چرا که
«دستگاه‌های نظری متفاوتی اگرچه مدعی‌اند که به ژرفای حقیقت هستی می‌روند و
آن را روشن می‌کنند اما در برابر بزرگ‌ترین معما، معمای زندگی که می‌خواهند از
بیرون به آن بنگرند و آن را نزد عقل نظری حل کنند در می‌مانند» (آشوری، ۱۳۸۴:
۳۰۲). لذا بر خلاف اصرار فلاسفه در کشف اسرار به مدد عقل، رند که شخصیت
آرمانی در دیوان اوست «در پی حل معمای زندگی نیست و زندگی نظری زاهدانه و
فیلسوفانه نمی‌کند بلکه زندگی را در حال زیستن و تجربه کردن هست با همه زیر و
بالاهایش» (همان: ۳۰۲) پس برای یافتن جواب این سؤال‌ها عقل راه به جایی نمی‌برد و
تلاش عقل در یافتن پاسخ آنها بی‌نتیجه است.

ب: اسرار عارفانه

با دانستن عجز عقل در وقوف بر اسرار حکیمانه، از آنجا که عرفا از سر عشق به سر
الاسرار تعبیر می‌کنند بدیهی است که عجز عقل در کشف اسرار عارفانه نمود و شدت
بیشتری داشته باشد. «اگرچه حافظ هیچ‌گونه تصریحی درباره ماهیت و کیفیت رازی که
در سایه عشق و مستی و وجد و حال مکشوف می‌شود و آن را در جام جم یا دل
مهدب و پاک و پرداخته از دیو و اغیار می‌توان دید، نکرده ولی معلوم است که این راز
جز خودشناسی و در نتیجه خداشناسی چیزی دیگر نیست» (مرتضوی، ۱۳۴۴: ۱۰۴). به

جهت اهمیت اسرار عرفانی در پیش عرفا، حافظ بیش از هر چیز دیگر، این نقص عقل را بهانه خردستیزی خود قرار می‌دهد. «عرفا پس از پیمودن منازل طریقت و رسیدن به مقصد نهایی دم از فنای خود و بقا به وجود مطلق و پیوستن جزء به کل و یکی شدن با آن، همچون پیوستن قطره به دریا می‌زنند و به فانی شدن از تعین خود متوسل می‌گردند و این امری است که درک و تصور آن به قول خود عارفان برای عامه مردم که معرفتی با این نوع اندیشه ندارند، سخت و غیرقابل پذیرش و تحمل می‌باشد، به همین دلیل عرفا این‌گونه دریافت و احوال را به‌عنوان سرّ و راز تلقی می‌کنند (اجلالی، ۱۳۷۶: ۵). حافظ، اناالحق‌گویی حلاج (رک. عطار، ۱۳۴۶: ۷۲) را که ادعای پیوستن جزء وجود او به کل وجود معشوق است، همان سرّی می‌داند که عاقلان از فهم آن عاجز آمدند و به جرم کفر، بردارش کشیدند.

گفت آن یار کز و گشت سر دار بلند جرّمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد
(حافظ، ۱۳۷۸: ۱۶۵)

در کنار این، امور خارق عقل و عادت‌ی چون کرامات اولیا الله و وجوب ترک جان و هستی و به‌جان خریدن ملامت خلق الله در راه عشق و ... نیز وجود دارند که نه تنها پی بردن به سرّ آنها کار عقل نیست بلکه عقل از پذیرش ظاهری آنها نیز ابا دارد. به قول حافظ، اگر عقلا بر لذات این حالات و گرفتاری در بند عشق واقف بودند عقل خویش را کناری می‌نهادند و دیوانگی اختیار می‌کردند و چون آگاهی ندارند بر عقل خود سخت پای‌بندند.

عقل اگر داند که دل در بند زلفش چون خوش است عاقلان دیوانه گردند از پی زنجیر ما
(همان: ۹۴)

از این جهت، طبیعی است که حافظ با داشتن مشرب متعالی عرفانی، عجز عقل را در پذیرش این باورهای عرفانی، مستمسکی برای خردستیزی خود قرار دهد.

مشکل عشق نه در حوصله دانش ماست حل این نکته بدین فکر خطا نتوان کرد

(همان: ۱۶۱)

به درد عشق بساز و خموش کن حافظ رموز عشق مکن فاش پیش اهل عقول

(همان: ۲۵۱)

او خود را در زمره عاقلانی نمی‌داند که ادعای نوشتن اسرار حق بر او راق دفتر را دارند. لذا دامن خود را از این شعبده‌بازی‌ها و فریبکاری‌ها پاک می‌داند.

رقم مغلظه بر دفتر دانش نزنیم سر حق بر ورق شعبده ملحق نکنیم

(همان: ۲۹۳)

آن چنان‌که او کشف اسرار حکیمانه را موقوف مستی از باده عشق دانست، آگاهی بر اسرار عارفانه را نیز منوط به همین مستی می‌داند.

سر خدا که در تنق غیب منزوی است مستانه‌اش نقاب ز رخسار برکشیم

(همان: ص ۲۹۲)

راز درون پرده ز رندان مست پرس کاین حال نیست زاهد عالی‌مقام را

(همان: ۹۲)

۳- توصیه به مستی

از جلوه‌های بارز دیگر خردستیزی در شعر حافظ توصیه به مستی است. کاربرد مضامین مرتبط با می و مستی در ادبیات غنایی ایران چیزی نیست که نیاز به تفصیل و تفسیر داشته باشد. در میان بزرگان شعر و ادب ایران، حافظ بزرگ‌ترین شاعری است که اندیشه‌های می‌پرستی و مستی‌ستایی در کلام او بیش از دیگران منعکس شده است (دشتی، ۱۳۵۲: ۵۷). در شعر حافظ مستی دارویی است که برای بیماری‌های مختلف اجتماعی، اعتقادی و ... تجویز می‌شود و آشکار است که نباید همه مستی‌ستایی‌های

حافظ را یکسره برخاسته از میل حافظ به خوش‌باشی‌ها و اغتنام فرصت‌های نشاط‌انگیز بدانیم یا تلقی صرفاً عرفانی از آن داشته باشیم بلکه در لفافهٔ مستی‌ستایی‌های او باید نوعی اعتراض و مبارزه با پدیده‌های نامطلوبی را جستجو کرد که بسته به هدف مورد نظر حافظ رنگ انتقادی سیاسی، اجتماعی یا اعتقادی به خود می‌گیرد. به‌عنوان مثال در کاربردی ویژهٔ مستی «فضای زندگی بی‌سروته را از زندگی خارج می‌کند و چاره بی‌خبری از نیرنگ ریاکاران است» (درگاهی، ۱۳۷۳: ۱۹۱). با همهٔ این تفصیلات باز باید تأکید کرد که روحیهٔ رامش‌جوی و لذت‌پرست حافظ نیز در گرایش او به مستی سهم مهمی دارد و نباید همهٔ مستی‌ستایی‌های او را به حساب معرفت‌گرایی او گذاشت. مستی در هر دو شکل ظاهری و عرفانی آن مترادف با زوال عقل است و در شعر حافظ ستایش مستی یکی از وجوه خردستیزی اوست. خردی که در نظر حافظ آلوده به شائبه‌های نقص، محدودیت و صفات مذموم مانع از تجربه‌های زیبا و کامل عرفانی است، باید زائل شود و جای خود را به چیزی بدهد که در حضور آن، همهٔ نواقص و صفات ناپسند منتسب به عقل از بین برود. حافظ به‌عنوان کسی که اندیشه‌های عرفانی در کلام او کم نیست در راه رسیدن به اوج شناخت عرفانی، یگانه‌راهی که می‌شناسد، مستی است، که کمترین دستاورد آن محو و سوسه‌های عقل و از بین بردن اندیشه‌های خطاست:

ز باده هیچت اگر نیست این نه بس که تو را / دمی ز سوسهٔ عقل بی‌خبر دارد؟

(حافظ، ۱۳۷۸: ۱۵۱)

طیب عشق منم باده ده که این معجون / فراغت آرد و اندیشهٔ خطا ببرد

(همان: ۶۵۸)

فنا و جان سپردن عاشقان به طوع و رغبت در پیش معشوق، اصلی انکارناپذیر در عرفان متعالی است که به عنوان امری عقل‌ناپذیر، در اثر مستی معنا پیدا می‌کند و از شکل محال عقلانی به واجب عرفانی مبدل می‌شود.

دل به رغبت می‌سپارد جان به چشم مست یار گرچه هشیاران ندادند اختیار خود به کس
(همان: ۲۳۰)

با توجه به این کارکردهای مستی در قلمرو عرفان، حافظ شحنة عقل را در ولایت مستان هیچ‌کاره می‌داند و تأکید دارد که به دست آوردن باده عشق به بهای فروختن گوهر عقل، تجارت سودمندی است که پشیمانی ندارد.

بهای باده چون لعل چیست جوهر عقل بیا که سود کسی کرد کاین تجارت کرد
(همان: ۱۵۹)

شگفت اینکه او مستی را موقوف عنایت و نتیجه تقدیر الهی و بدین ترتیب خردستیزی خود را محصول همان عنایت و تقدیر می‌داند.

برو ای ناصح و بر دُرْدکشان خرده مگیر کار فرمای قدر می‌کند این من چه کنم
(همان: ۲۷۴)

۴- فلسفه‌ستیزی و نفی حکمت فلسفیان

اندیشه خردستیز حافظ در لباس ستیز با فلسفه و نفی حکمت فلسفی نیز تجلی پیدا کرده است. می‌دانیم که دست‌افزار فلسفیان در عرضه اندیشه‌های فلسفی عقل است و زیر سؤال بردن فلسفه جز مواخذة عقل نیست. فلسفه که در ادبیات فارسی از آن با نام حکمت و حکمت یونانی نیز یاد شده است، عبارت‌است از «علمی که هدف آن وقوف بر حقایق اشیاء است به اندازه‌ای که بر انسان ممکن باشد» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۷). این علم در قدیم شامل تمام علوم بود و به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شد. فلسفه نظری شامل علوم الهی، ریاضی و طبیعی و فلسفه عملی شامل اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن بوده است. در ادبیات عرفانی، آنجا که بحث فلسفه‌ستیزی مطرح

می‌شود، صاحبان اندیشه‌های فلسفه‌ستیز اغلب پیکان طعنه خود را به سوی قسم نظری آن که علم الهیات از منشعبات آن است، نشانه رفته‌اند. از آنجا که محدوده اصلی عرفان، معرفت الله است و قسم الهیات فلسفه نیز به علوم الهی می‌پردازد، طبیعی است که عرفا در این محدوده با فلاسفه نزاع بیشتری داشته باشند. بدین ترتیب «از اصطلاح فلاسفه، منظور کسانی بودند که در روش فکری مخالفت کامل با اهل سنت اسلامی داشته‌اند» (اولیری، ۱۳۴۲: ۲۷۴). فلسفه‌ستیزی در ادبیات ما گاه در لباس مخالفت با فیلسوفان بزرگ چون ارسطو، افلاطون، ابن‌سینا و اغلب در مفهوم عالم فیلسوف عقل‌گرا رخ نموده است.^۶ عرفا در موضوع فلسفه‌ستیزی با نوع یونانی آن که رهاورد غرب و اندیشه‌های غیراسلامی است و فلاسفه مسلمان از آنها متأثر بوده‌اند (فروغی، ۱۳۴۶: ۱۲۲) درافتاده‌اند و حکمت یونانی را در مقابل حکمت اسلامی قرار داده‌اند.^۷ از این جهت می‌توان نخستین نشانه‌های غرب‌ستیزی در تمدن اسلامی را در ستیز با فلسفه یونانی جستجو کرد. حتی اگر مبارزات مستقیم و آشکار عرفای ایرانی را با فلسفه نادیده بگیریم، محتوای آثار آنها نشان می‌دهد که عرفان آنها به شدت فلسفه‌گریز و ضدعقلی است و بر شور و جنون تکیه دارد (آشوری، ۱۳۸۴: ۳۹۶). حافظ هم به جهت داشتن دل‌بستگی‌های عرفانی و امیال عاشقانه و نیز نقص و ناتوانی و محدودیت و جمودی که در فلسفه سراغ داشت با کاروان فلسفه‌ستیزان همراه می‌شود و گاه در پرده و گاه بی‌پرده بر فلسفه و فلسفی می‌تازد. ذکر این نکته بی‌مناسبت نیست که فلسفه‌ستیزی حافظ مانع از این نیست که او را فیلسوف ندانیم. او فیلسوفی است که فلسفه او فلسفه زندگی است... نه بحث‌های انتزاعی مفرط که ظاهراً عمیق و باطناً عقیم‌اند (خرمشاهی، ۱۳۶۸: ۳۰). این فلسفه زیباتر از فلسفه اسکولاستیک است (خرمشاهی، ۱۳۸۲: ۳۱۷).

حکمت در شعر حافظ: در دیوان حافظ حکمت در دو معنی حکمت عقلانی یا فلسفی و حکمت عرفانی استعمال شده است. اساساً حکمت موجود در آثار عرفا «حکمتی است ذوقی که مشایخ ایرانی متناسب با فهم و ذوق خود از قرآن اقتباس کرده‌اند. این حکمت اهمیتی بیش از مکاتب دیگر از قبیل فلسفه مشایی و حکمت اشراقی داشته است» (آشوری، ۱۳۸۴: ۳۹۷). حکمت ذوقی و عرفانی آن حکمت دلخواه حافظ است که از عشق و مستی می‌زاید و نتیجه آن بیداری و روشنی دل است. پیداست که در اندیشه خردستیز حافظ، حکمت حاصل از عشق و مستی را با حکمت حاصل از هشیاری و خردمندی فرق‌ها بسیار است.

بده ساقی آن می که شاهمی دهد به پاکی او دل گواهی دهد
شرابم ده و روی دولت ببین خرابم کم و گنج حکمت ببین
(حافظ، ۱۳۷۸: ۳۷۸)

و اگر همگان حکمت مترقی عقلانی را از افلاطون یونانی سراغ می‌گیرند، حافظ حکمت ناب عرفانی را از فلاطون خم‌نشین شراب می‌جوید.

جز فلاطون خم‌نشین شراب سر حکمت به ما که گوید باز
(همان: ۲۲۷)

حافظ، حکمت فلسفی را نیز همچون عقل، در کشف اسرار هستی و رازهای دهر ناتوان می‌داند. لیکن «او چون خیام فیلسوف بدبین نیست که رازهای هستی را برای همیشه ناگشودنی بداند بلکه بیشتر عارفی بدبین نسبت به فلسفه است و معتقد است هیچ‌کس با حکمت و فلسفه این رازها را نمی‌تواند گشود» (مرتضوی، ۱۳۴۴: ۱۰۴). لذا با لحن کسی که از حاصل کار آنان (فیلسوفان و متکلمان) بی‌خبر نیست (زرین‌کوب، ۱۳۸۷: ۱۰۶) مدعی است که راه گشایش اسرار هستی تنها عشق و مستی است که ذکر آن گذشت.

حدیث از مطرب و می‌گو و راز دهر کمتر جو که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را
(همان: ۹۰)

ذکر این نکته لازم است که نوع حکمت به کار رفته در شعر حافظ از حیث عقلانی یا عرفانی بودن آن را باید با توجه به قرینه کلام در شعر او تشخیص داد.

فلسفه ستیزی با اشاره به الفاظ فلسفی

در شعر حافظ، به الفاظ مورد استعمال فلسفیان اشاراتی رفته است. استعمال الفاظی چون سبب، قیاس، حدیث چون و چرا (کیفیت و علت)، دور و تسلسل و جوهر فرد، گویای اطلاع نسبی حافظ از مقدمات فلسفه و «نشان تأثیر محیط و مدرسه در کلام اوست» (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۶۲) و البته نمی توان کاربرد آنها را در شعر او به منظور اظهار معلومات و ساختن مضامین شعری نیز نادیده گرفت. آوردن اصطلاحات خاص علوم مختلف در شعر پدیده ای مختص حافظ نیست و همه شعرا به این کار پرداخته اند لیکن زیبایی کار حافظ در آن است که این الفاظ فلسفی را در خدمت مقاصد عرفانی و معانی عاشقانه به کار می گیرد^۹ و این شیوه استخدام الفاظ فلسفی در اراده معانی عرفانی، نشان دهنده واپس زدن فلسفه و کارکرد معمول آن و جایگزینی حکمت عرفانی به جای آن است. حافظ، مبارزی است که در میدان نبرد با فلسفه و فلسفیان، سلاح آنان را به غنیمت برده و علیه آنان به کار می گیرد. ذکر این نکته لازم است که علی رغم مخالفت های همه جانبه با فلاسفه، عرفا خود نتوانسته اند از روش استدلالی فلاسفه که در اقناع مخاطب به کار می گرفتند خود را بی نیاز سازند و حافظ نیز از جمله کسانی است که از زبان و روش فلسفی در بیان مقاصد خویش استفاده کرده است (جعفری، ۱۳۵۱: ۱۸۸). حال به برخی از اصطلاحات فلسفی در دیوان او اشاره می کنیم تا نشان دهیم استعمال الفاظ فلسفی چگونه به نتایجی ضد فلسفه و عقل می انجامد.

سبب: فلاسفه با توسل به بحث اسباب و علل، توجیه علمی و عقلانی پدیده های هستی را از جهت عدم وجود و تبدیل از حالتی به حالت دیگر پیش می برند و با سبب دانی و علت شناسی و تمسک به اصول استواری در فلسفه، همچون

اصل علیت، که هیچ معلولی را فارغ از علت نمی‌داند، به پیدایش هر پدیده‌ای از مجرای اسباب و علل می‌نگرند. در تعریف فلاسفه، سبب چیزی است که از عدم آن عدم شیء و از وجود آن وجود شیء لازم آید (صلیبا، ۱۳۶۶: ۱۳۸۷). عرفا، به دلیل اینکه سبب‌گرایی و اعتقاد به اعتبار اسباب، نقش اسباب را در وجود و عدم پدیده‌ها مهم و اساسی جلوه می‌دهد و در نتیجه ذهن مردمان را از توجه مطلق به نقش حکیمانه و مبدعانه و قدرت حق تعالی در پدید آوردن و نیست کردن امور بازمی‌دارد و حجاب آنها در معرفت الله می‌گردد اسباب را معتبر نمی‌دانند به‌ویژه اینکه معتقدند در عالم کارهایی چون معجزات انبیا و کرامات اولیا و حوادث خارق عقل و عادت هستند که تنها با اراده حق اتفاق می‌افتند و اصل سببیت را مخدوش می‌کنند همچون سرد شدن آتش با اراده حق بر ابراهیم (ع). مخالفت با اسباب در اکثر منابع عرفانی خصوصاً مثنوی مولانا به‌صورت چشمگیری انعکاس یافته است.^۸ حافظ نیز با تعریض به سبب‌دانی و سبب‌گرایی فلاسفه در امور گوناگون، مفتی عقل را سبب‌دانی می‌داند که با توسل به سلسله اسباب، در پی دانستن علل امور است لیکن او در مسئله سبب درد فراق عاشقان راه به‌جایی نمی‌برد. در بیت زیر حافظ با کاربرد تعمدی و هوشمندانه لفظ فلسفی «سبب» در کنار «عقل» سعی دارد سبب‌شناسی فلاسفه را به‌ویژه در حریم عشق و عرفان زیر سؤال ببرد و طرفه اینکه با استعمال دو لفظ فقهی «مفتی» و «مسئله» علم فقه را نیز از جهت همین ناتوانی، در ردیف فلسفه می‌داند. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که سبب‌شناسی و علت‌گرایی فلاسفه را در حریم عشق و عرفان اعتباری نیست.

بس بگشتم که بیرسم سبب درد فراق مفتی عقل در این مسئله لایعقل بود

(حافظ، ۱۳۷۸: ۱۹۹)

قیاس: او با به‌کار بردن کلمه قیاس که مورد انتقاد مولانا در مثنوی نیز هست، نتیجه‌ای ضد فلسفه و خردستیزی می‌گیرد. ابن‌سینا گوید «قیاس به جمله سخنی بود که اندر وی سخنانی گفته شود که چون پذیرفته آید سخنانی که اندر وی گفته آمده بود از

آنجا گفتاری دیگر لازم آید هر آینه» (ابن سینا، ۱۳۱۵: ۱۴۷). در سخنی ساده، قیاس «گفتاری است مرگب از دو یا چند قضیه که تسلیم به آن، موجب تسلیم و پذیرش قول دیگر باشد» (سجادی، ۱۳۴۱: ۴۷۸). این اصطلاح از ابزارهای معروف فلاسفه در به دست آوردن نتایج فلسفی است لیکن در کاربرد هنرمندان حافظ نتیجه‌ای ضد فلسفه می‌دهد؛ او با همین قیاس، تدبیر عقل در راه عشق را چون شبنمی می‌داند که بر دریا رقی می‌کشد و این بدان معنی است که حافظ با ابزار عقلانی «قیاس» به جنگ خود عقل و فلسفه رفته است. اگر فلاسفه نتایج قیاسات خود را معتبر و خدشه‌ناپذیر می‌دانند، حافظ با زیرکی و استفاده از همان ادعای خدشه‌ناپذیری نتیجه قیاس توسط فلاسفه آنها را در تنگنایی قرار می‌دهد که چاره‌ای جز پذیرش نتیجه قیاس حافظ که همانا تحقیر فلسفه است، ندارند.

قیاس کردم و تدبیر عقل در ره عشق چو شبنمی است که بر بحر می‌کشد رقی
(حافظ، ۱۳۷۸: ۳۵۱)

در دو مورد بالا گرچه می‌توان از کلمات سبب و قیاس معانی غیر فلسفی و صرفاً لغوی آنها را اراده کرد لیکن با توجه به شگرد حافظ در گنجاندن معانی مختلف در یک بیت و دقت او در استخدام کلمات و روحیه فلسفه‌ستیز او، برداشت معنی فلسفی از سبب و قیاس هیچ استبعادی ندارد.

چون و چرا (کیفیت و علت): چون و چراها در قلمرو معرفت هیچ وقت به جایی نخواهد رسید این به آن معنی نیست که چون و چرا در قلمرو علم بی‌فایده است بلکه ... آن مقدار چون و چرا به نتیجه می‌رسد که مربوط به سطوح قابل ارتباط وجود ما با سطوح قابل ارتباط هستی باشد (جعفری، ۱۳۵۱: ۱۹۹) از این جهت حافظ نیز حدیث «چون و چرا» را که سؤال از کیفیت و علت غایی یک پدیده و از اشتغالات ذهنی فلاسفه است، مایه در دسر می‌داند و باز پیاله‌گیری و مستی را بر چنان تعقلی ترجیح می‌دهد.

حدیث چون و چرا درد سر دهد ای دل پیاله‌گیر و بیاسا، ز عمر خویش دمی
(حافظ، ۱۳۷۸: ۳۵۱)

دور و تسلسل: «دور» در اصطلاح فلسفه و اهل معقول توقف دو امر است بر یکدیگر که نتیجه آن توقف شیء بر نفس است (سجادی، ۱۳۴۱: ۲۶۳) و تسلسل عبارت است از ترتب امور غیرمتناهی به نحوی که مرتبت پسین مترتب بر مرتبت پیشین باشد (همان: ۱۵۷). این دو اصطلاح در شعر حافظ انعکاس یافته‌اند. طبق تعاریف فوق، فلاسفه دور را مُحال و غیرممکن و تسلسل علل غیرمتناهی را باطل می‌دانند و در اثبات وجود خدا به عنوان علت‌العلل و علت اولی و سایر اغراض فلسفی از آنها سود می‌جویند لیکن حافظ با کاربرد این اصطلاحات فلسفی در قصد معانی عرفانی و عاشقانه مطلوب خویش، نه تنها دور و تسلسل عاشقانه را محال نمی‌داند بلکه آن را واجب هم می‌شناسد. قصد حافظ از دور، دور قدح (گردانیدن جام در میخانه) و منظور او از تسلسل، تسلسل جام (پایان‌ناپذیری باده‌کشی میخواران) است. این کاربرد در شیوه طنزآلود حافظ در کنار همه نتایجی چون کاربردهای ذوقی و هنرمندانه یک نتیجه مهم دیگر نیز دارد و آن ترجیح عشق و عرفان بر عقل و فلسفه است خصوصاً که مستی (زوال عقل) توقع اصلی حافظ از ساقی است.

ساقیا در گردش ساغر تعلل تا به چند دور چون با عاشقان افتد تسلسل بایدش
(حافظ، ۱۳۷۸: ۲۳۴)

جوهر فرد: در تعریف جوهر فرد آمده است «جزئی که قابل تقسیم نیست نه با شکستن و نه با بریدن و نه در خیال و نه در فرض کردن» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ج ۵، ۹۸). حافظ عاشق، با اشاره به «جوهر فرد» که فلاسفه از آن به جزء لایتجزی عالم هستی تعبیر می‌کنند که قابل تقسیم به اجزاء دیگر نبوده (همان: ۱۹۱) و در نهایت کوچکی است، دهان یار خود را در تنگی و کوچکی به آن مانند می‌کند و بیان می‌دارد که اگر بیشتر در درک مفهوم فلسفی آن شائبه‌ای داشته است دیگر در وجود آن تردیدی ندارد

چرا که آن را در معانی مطلوب دل خود به کار می‌برد و از «جوهر فرد»، مضمون عاشقانه «دهان تنگ یار» را اراده می‌کند که چون جوهر فرد در کمال کوچکی است. بعد از اینم نبود شائبه در جوهر فرد که دهان تو بر این نکته خوش استدلالی است (حافظ، ۱۳۷۸: ۱۲۶)

استدلال: استعمال کلمه «استدلال» در بیت فوق نیز که لفظی شایع در فلسفه است، قابل توجه است؛ چرا که اگر فلاسفه با ابزار عقلانی استدلال در پی اثبات اندیشه‌های فلسفی به روش برهانی هستند حافظ نیز این اصطلاح را که در فلسفه از اعتبار و استواری خاصی برخوردار است در معنی مطلوب عاشقانه خود به کار می‌برد و بدین صورت استواری ادعای عاشقانه خود را معلوم می‌سازد.

افزون بر موارد فوق، در تأیید فلسفه‌ستیزی حافظ، ذکر این نکته نیز خالی از لطف نیست که هم چنانکه مولانا نتیجه گره‌گشایی‌های فلاسفه را اشتغال و صرف عمر و باز ماندن از لذت عارفان می‌داند (مثنوی، دفتر ۲: ۳۳۳) و گشودن گره نیکبختی آدمی را در عالم هستی مهم و فلاسفه را در باز کردن آن گره ناتوان می‌شمارد (همان، دفتر ۵: ۷۴۶)، حافظ نیز گشایش گره دل‌ها را اساس می‌داند و فکر مهندسان (فلاسفه در معنی عام) را در گشایش آن عاجز می‌پندارد.

گره ز دل بگشا و ز سپهر ییاد مکن که فکر هیچ مهندس چنین گره نگشاد
(حافظ، ۱۳۷۸: ۱۴۳)

و با فراخواندن آنها به میدان عمل و زدن اعمال بر محک تجربه، سعی در وقوف آنها بر ناتوانی‌های خود در گشایش گره کارهای مهم و اصلی دارد.

آنکه فکرش گره از کار جهان بگشاید گو در این کار بفرما نظری بهتر از این
ناصرم گفت که جز غم چه هنر دارد عشق برو ای خواجه عاقل هنری بهتر از این؟
(همان: ۳۰۸)

۵- نگرش خاص به علوم مدرسی و مکتبی

حافظ از شاعرانی است که «ذکر درس و مدرسه در شعر او بسیار است و اظهار ملالی که می‌کند اظهار ملال واقعی است» (زرین‌کوب، ۱۳۸۷: ۶۱). از این جهت نگاه ویژه حافظ به علوم تحصیلی، درس، دفتر و هنرهای متداول به‌عنوان میوه‌های درخت عقل جلوه‌ای دیگر از خردستیزی اوست. دانش‌ها و هنرهایی که انسان از طریق مدرسه و تجربه کسب می‌کند نتیجه دخالت مستقیم خرد است و انتقاد حافظ از علوم و معارف مدرسی و مکتبی به‌عنوان محصولات عقل، صورتی از عقل‌ستیزی حافظ است.

مدرسه: از نظر حافظ مدرسه جای تحصیل و اشتغالات ذهنی کاذبی است که سخن از معشوق عارفان در آن نمی‌رود از این‌رو، باز، روی آوردن به مستی و عشق‌ورزی راه نجات از آن قیل و قال‌هاست:

از قیل و قال مدرسه حالی دلم گرفت یک چند نیز خدمت معشوق و می‌کنم
(حافظ، ۱۳۷۸: ۲۷۸)

طاق و رواق مدرسه و قال و قیل علم در راه جام و ساقی مهر و نهاده‌ایم
(همان: ۲۸۶)

حافظ به‌جای مدرسه، میخانه و مجلس جنون را برمی‌گزیند روشن است که غایب اصلی در میخانه و مجلس جنون عقل است.

حدیث مدرسه و خاتمه مگویی که باز فتاد در سر حافظ هوای میخانه
(همان: ۳۲۲)

مباحثی که در آن مجلس جنون می‌رفت ورای مدرسه و قال و قیل مسئله بود
(همان: ۲۰۳)

او مدرسه را نه تنها مانع دستیابی به معرفت حقیقی و عرفانی، بلکه آن را مانع بهره‌مندی از لذات دنیوی و تمتع از لحظه‌های خوش عاشقانه نیز می‌داند.

بخواه دفتر اشعار و راه صحرا گیر چه وقت مدرسه و بحث کشف کشف است
(همان: ۱۱۳)

علم: از نظر حافظ علوم حاصل در این مدارس، با عجب و کبر خاص خود همراه‌اند و دارندگان این علوم که مغرور فضیلت و دانش خودند، با اتخاذ رفتار و گفتار و کرداری متناسب با شأن علمی خود، از اسباب طرب که در باور حافظ بخش مهمی از مقصود کارگاه هستی است محروم می‌مانند.

به عجب علم نتوان شد ز اسباب طرب محروم بیا ساقی که جاهل را هنی‌تر می‌رسد روزی
(همان: ۳۳۹)

و مهم‌تر از آن اینکه این علوم، همچون عقل، در حضور کرشمه معشوق حافظ، بی‌خبر می‌افتند و عین جهل می‌شوند و بویی از آن نمی‌برند.

کرشمه تو شرابی به عاشقان پیمود که علم بی‌خبر افتاد و عقل بی‌حس شد
(همان: ۱۷۸)

او همچون مولانا بارها علوم نافی چون طب را که ارزش آن در حیات آدمی بر همگان هویدا است به دلیل عجز در درمان درد عشق زیر سؤال می‌برد و این مؤاخذه اگرچه دلیلی قاطع بر نفی علم طب نیست و حافظ تنها دلیلی شاعرانه در ناسودمندی آن اقامه می‌کند و بیش از هر کس دیگر به سودمندی آن واقف است لیکن تکرار آن در *دیوان* او دلیل برتری درد عشق بر درمان طبیبان عاقل است. درد عشق را هم خود عشق درمان می‌کند و طب حکیمان از درمان چنین دردی ناتوان است.

فکر بهبود خود ای دل ز دری دیگر کن درد عاشق نشود به به مداوای حکیم
(همان: ۲۸۷)

حافظ عارف با اشاره به لوازم و متعلقات مدرسه و دانش نیز سعی دارد عجز علوم را در ره یافتن به اسرار الهی هر چه بیشتر بنمایاند. در باور حافظ تنها «علم نظر» که با آن می‌توان حسن و جمال معشوق را به دیده دل دریافت، علم حقیقی است و این علم را در مکتب و مدرسه نمی‌توان یافت.^{۱۰}

سرای قاضی یزد ارچه منبع فضل است خلاف نیست که علم نظر در آنجا نیست
(همان: ۳۸۳)

او آراستگان به «علم نظر» را «اهل نظر» می‌نامد که دانش آنها فارغ از قیل و قال
مدرسه بسته به یک اشارت است و این، حکایت از دل پاک آنها در دریافت حقایق دارد
و در سایه داشتن دل پاک هر چه گویند عین حقیقت است.
از بتان آن طلب ار حسن شناسی ای دل کاین کسی گفت که در علم نظر بینا بود
(همان: ۱۹۷)

قلم: او قلم را در بیان سرّ عشق بی‌زبان و ناتوان می‌پندارد.
قلم را آن زبان نبود که سرّ عشق گوید باز و رای حد تقریر است شرح آرزومندی
(همان: ۳۳۰)

ورق و دفتر: حافظ با اعتقاد به نگنجیدن سرّ حق در اوراق دفتر، سعی عالمان را
در این کار، مغلطه و دفتر آنان را ورق شعبده و دامن پاکان را از پرداختن به چنین
کاری پاک می‌داند.

رقم مغلطه بر دفتر دانش نزنیم سرّ حق بر ورق شعبده ملحق نکنیم
(همان: ۲۹۳)

و توصیه می‌کند که چنین اوراقی باید به می عشق شسته شوند؛ چرا که دانایی حاصل
از این اوراق، فراغت دل را سلب و آزار فلک را به سوی آدمی جلب می‌کند.
دفتر دانش ما جمله بشوید به می که فلک دیدم و در قصد دل دانا بود
(همان: ۱۹۷)

با تأمل در نکات انتقادی فوق، ملاحظه می‌شود که انتقاد حافظ از مدرسه و
مکتب و متعلقات آن نه از سر ستایش جهل و بی‌خبری است بلکه از آنجا که علوم
مزبور به‌عنوان ارمغان عقول و تجارب علما، راه‌گشای آدمیان در نیل به حقیقت مطلق و

معرفت الله نیست در بوتۀ انتقاد عرفا قرار می‌گیرد. این علوم اغلب به جای اینکه همچون بال و پری وسیله پرواز انسان در آسمان عشق و معرفت باشد، بند دست و پای او می‌گردد. لذا از نظر حافظ عاطل بودن از زیور فریبنده این علوم، مانع از وصول به حقیقت و معرفت حق تعالی نیست.

نگار من که به مکتب نرفت و خط ننوشت
به غمزه مسئله آموز صد مدرس شد
(همان: ۱۷۸)

درس حقیقی در باور حافظ کدام است؟ در باور حافظ، هر درس و علمی که منتهی به معرفت حق شود علم و درس حقیقی است. از این نظر، درسی که حافظ آن را به دیده تمجید و احترام نگریسته و آن را در نیل به مقصود عارفان مفید دانسته است در *دیوان* او به نام‌های **درس اهل نظر**، **درس سحر**، **درس صبحگاه**، **درس خلوت** و **درس قرآن تجلی یافته** است.

تلقین و درس اهل نظر یک اشارت است
گفتم کنایتی و مکرر نمی‌کنم
(همان: ۲۷۹)

حافظ خلوت‌نشین که مضامین سحرخیزی در شعر و اندیشه او جایگاه ویژه‌ای دارد از نجوهای سحر و دعا‌های صبحگاهی عارفان به‌عنوان درس یاد می‌کند که با آن می‌توان به بارگاه قبول حق تعالی راه یافت.

مرو به خواب که حافظ به بارگاه قبول
ز ورد نیمشب و درس صبحگاه رسید
(همان: ۲۱۶)

و اگر مدرسه جایگاه علوم رایج است، میخانه جایی است که درس سحر در آن گزارده می‌شود.

ما درس سحر در ره میخانه نهادیم
محصول دعا در ره جانانه نهادیم
(همان: ۲۸۹)

و اگر با فروتنی خود را کوچک‌تر از آن می‌داند که در درس خلوت حضور یابد یا با آن به حضور دل برسد در حقیقت درس خلوت را درسی شریف دانسته است که خاصان را در مکتب آن، راه و جای است.

نه حافظ را حضور درس خلوت نه دانشمند را علم الیقینی

(همان: ۳۶۰)

در کنار درس خلوت و سحر، درس قرآن را موجب زدودن غبار غم‌ها از آینه دل می‌شناسد.

حافظا در کنج فقر و خلوت شب‌های تار تا بود وردت دعا و درس قرآن غم مخور

(همان: ۲۲۳)

نتیجه

در پایان بحث جلوه‌های خردستیزی در شعر حافظ، ذکر این نکته ضروری می‌نماید که هدف شعرا و عرفا در پرداختن به بحث ستیز با عقل، بی‌اعتبار دانستن عقل و محصولات آن نیست. هیچ فرد سلیم‌العقلی نمی‌پذیرد که امثال حافظ و مولانا و عطار که اندیشه‌های تابناک عرفانی آنها بر تارک فرهنگ جهان می‌درخشد، در صدد نزاع با عقل شریف انسانی برآمده و بر مضامین قرآنی و نبوی و گفتار بزرگان دین در ستایش خرد و علم واقعی ننهاده باشند. ستایش‌های زیبای هر کدام از این شعرای عارف از عقل و علم در جای جای آثار آنها، نماینده اعتبار آنها در پیش عرفاست لیکن با توجه به ویژگی غیرقابل تجربه بودن عشق و عرفان با دریافت عقلانی و نقص و کاستی عقل، ورود آن را در این قلمرو جائز ندانسته به کاستی‌های آن اشاره کرده‌اند و از آنجا که عرفا بخش عمده‌ای از علم فلسفه را که رهاورد اندیشه‌های غیراسلامی بود با باورهای اسلامی از یک نسخ نمی‌دانستند به مبارزه با آن پرداختند. در یک کلام هر عقل و علمی

که توجه مردم را از منبع لایزال حقیقت به خود معطوف می‌کرد و آنها را از حیرت عرفانی به حیرت ظاهری ناشی از شکوه عقول و علوم سوق می‌داد، مورد ستیز سرسختانه عرفا قرار می‌گرفت.

پی‌نوشت‌ها

۱- قال الصادق (ع): إن الله عزّ و جلّ خَلَقَ العَقْلَ و هو أوّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيْنَ (کلینی، ج ۱: ۲۳).

۲- قال الصادق (ع): العَقْلُ ما عُبِدَ به الرَّحْمَنُ و اِكْتُسِبَ به الجَنَانُ (کلینی، ج ۱: ۱۱).

۳- برای اطلاع بیشتر از تأثیر اندیشه‌های خردستیز عرفا و نفی عقلانیت و تفکر در گذشته ایران رک. دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایرانیان از سیدجواد طباطبایی و دفاع از عقلانیت از سید مرتضی مردها.

۴- أعدی عدوِّک نفسُک الّتی بَینَ جَنبَیک (فروزان‌فر، ۱۳۴۷: ۹).

۵- برای آگاهی از انواع و تقسیمات «راز» در دیوان حافظ رک. مقاله «اسرار غیب در کلام لسان‌الغیب»، دکتر امین پاشا اجلالی، مجله دانشکده ادبیات تبریز، سال ۴۰، بهار ۱۳۷۶.

۶- برای مثال از خاقانی:

قفل اسطوره ارسطورا	بر در احسن الملل منهید
نقش فرسوده فلاطون را	بر طراز بهین حلل
منهید	

(خاقانی، ۱۳۷۲: ۱۷۲)

از مولانا:

درون سینه چون عیسی نگاری بی‌پدر صورت که ماند چون خری بر یخ ز فهمش بوعلی‌سینا
(مولوی، دیوان شمس، ۱۳۸۵: ۱۴۴۶)

۷- برای نمونه عطار در منطق‌الطیر حکمت یثرب (حکمت نبوی) را در مقابل حکمت یونانی قرار می‌دهد.

شمع دین چون حکمت یونان بسوخت	شمع دل زان علم بر نتوان فروخت
حکمت یثرب بست ای مرد دین	خاک بر یونان فشان در درد دین
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۴: ۴۳۹)	

سنایی نیز گوید:

شراب حکمت شرعی خورید اندر حریم دین که محروم‌اند ازین نعمت هوس‌گویان یونانی
(سنایی، بی‌تا: ۶۷۸)

۸- مضامین سبب ستیز مولانا، بخش قابل توجهی از مثنوی را به خود اختصاص داده است به عنوان نمونه به ابیات زیر توجه کنید:

انبیا در قطع اسباب آمدند معجزات خویش بر کیوان زدند
بی سبب مر بحر را بشکافتند بی زراعت چاش گندم یافتند
همچنین ز آغاز قرآن تا تمام رفض اسباب است و علت و السلام

(مولوی، مثنوی / دفتر ۳: ۴۴۷)

۹- استعمال الفاظ فلسفی در خدمت معانی عرفانی منحصر به حافظ نیست بلکه شاعران دیگر از جمله مولانا در موارد زیادی به این کار پرداخته است. به عنوان مثال:

عاشقان را شعر مدرّس حسن دوست دفتر و درس و سبقشان روی اوست
درسشان آشوب و چرخ و زلزله نه زیادات است و باب سلسله
سلسله این قوم جعد مشکبار مسئله دور است لیکن دور یار

(مولوی، مثنوی / دفتر ۳: ۵۰۶)

۱۰- علم نظر، اصلاً یعنی علم مناظره که چهار اسم دارد؛ علم الجدل، علم الخلاف، علم النظر و مناظره و هر چهار، یک معنی دارد و علمی است که در وسائل افحام (خاموش گردانیدن به حجّت و خصومت) و مجادله با خصم بحث می‌کند ولی در این جا مقصود حافظ این است که ذوق در مدرسه نیست (حواشی دکتر غنی بر دیوان حافظ، ۲۵۳۶: ۳۶۵).

منابع

کتاب‌ها:

- آشوری، داریوش. (۱۳۸۴)، *عرفان و زندگی در شعر حافظ*، چ ۵، تهران، نشر مرکز.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۳)، *الهیات شفا*، تعلیقات صدرالدین محمد شیرازی، ترجمه حامد ناجی اصفهانی، چ ۱، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۱۵)، *دانشنامه علائی*، تصحیح و تحشیه احمد خراسانی، طهران، چاپخانه مرکزی.
- اولیری، ڈلیسی. (۱۳۴۲) *انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی*، ترجمه احمد آرام، چ ۱، دانشگاه تهران.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۴)، *گمشده لب دریا*، چ ۲، سخن تهران.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۵۱)، *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی*، چ ۱، تهران، حیدری.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۸)، *دیوان*، به تصحیح قزوینی و غنی، چ ۲، ققنوس.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. (۲۵۳۶)، *دیوان*، با یادداشتها و حواشی دکتر قاسم غنی، افست مروی.
- خاقانی شروانی، افضل‌الدین بدیل. (۱۳۷۲)، *دیوان*، به تصحیح سیدضیاء‌الدین سجادی، زوار.
- دشتی، علی. (۱۳۵۲)، *کاخ ابداع*، چ ۳، جاویدان.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۷)، *از کوچه زندان*، چ ۱۲، تهران، امیر کبیر.
- سجادی، سید جعفر. (۱۳۴۱)، *فرهنگ علوم عقلی*، چ اول، تهران، ابن‌سینا.
- سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (بی‌تا)، *دیوان*، به سعی و اهتمام مدرس رضوی، تهران، ابن‌سینا.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (ملاصدرا) (۱۳۸۰)، *اسفار*، چ ۲، تصحیح و تحشیه مقصود محمدی.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (ملاصدرا) (۱۳۸۱)، *اسفار*، چ ۵، تصحیح و تحشیه رضا محمدزاده، چ اول.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۴۶)، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، چ ۳، دانشگاه تهران.

- صلیبا، جمیل. (۱۳۶۶)، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی، حکمت.
- طباطبایی، سیدجواد. (۱۳۸۲)، دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایرانیان، چ ۳، تهران، نگاه معاصر.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۴۶)، تذکره‌الاولیا، تصحیح محمد استعلامی، چ ۱، تهران، زوار.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۴)، منطق الطیر، تصحیح و تعلیق محمدرضا شفیعی کدکنی، چ ۲، تهران، سخن.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۶۳)، تهافت الفلاسفه، ترجمه علی اصغر حلبی. چ ۲، زوار.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۶۲)، المتقدمن الضلال (شک و شناخت)، ترجمه صادق آیینه وند، چ ۲، امیرکبیر.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۴۷)، احادیث مثنوی، چ ۲، امیرکبیر.
- فروغی، محمدعلی. (۱۳۸۴)، سیر حکمت در اروپا، چ ۲، زوار.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (بی‌تا)، اصول کافی، ترجمه سیدهاشم رسولی، علمیه اسلامیة.
- مرتضوی، منوچهر. (۱۳۷۰)، مکتب حافظ، چ ۳، ستوده.
- مردیها، سیدمرتضی. (۱۳۸۰)، دفاع از عقلا نیت، چ ۲، نقش و نگار.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۵)، مثنوی معنوی، تصحیح نیلکسون، چ ۳، هرمس.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۵)، کلیات شمس، از روی نسخه فروزانفر به کوشش ابوالفتح حکیمیان، چ ۲، تهران، پژوهش.

مقالات:

- اجلائی، امین پاشا. (بهار ۱۳۷۶)، اسرار غیب در کلام «لسان الغیب» مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، سال ۴۰، شماره مسلسل ۱۶۲.
- سخن اهل دل (۱۳۷۱)، مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی بزرگداشت حافظ، کمیسیون ملی یونسکو، چ اول.