

The place of Stoicism in Hafez's philosophy of life

Fataneh semsar kheyabani¹

1. Department of persian literature, Faculty of literature. Humanity and social, science and research branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. k.fattaneh@gmail.com

Abstract

Hafez is the able poet of familiarity who has psychoanalytically dived into the depths of the souls of complex human beings in the Mongol tornado and has healed them with her fingers so much that over the centuries, her arms have been warmly extended to the afflicted of every age.

On the other hand, this success is evidenced by Hafez's benefit from various teachings and schools, of which the moral teachings of the Stoic school are among these schools, although Hafez did not mention it directly, However, by examining the teachings of the Stoics and comparing it with the moral teachings of Hafiz, this claim is proved.

Reflecting on the teachings of Hafez, especially with implicit expression, will illuminate our path in identifying the sources that are the source of her thought and narrates the poet's efforts to establish inner peace.

The purpose of this article is to express some of the views of the Stoics with the aim of providing inner peace for human societies and comparing it with the teachings of Hafez, which is included in his unique lyric poems with the delicacy of imagination and delicacy of thought.

Keyword: Stoics, Hafez's affection, Hafez's psychoanalysis, Stoicism, satisfaction

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۱۸

بررسی رواقی گری و تفکر اسلامی حافظ

فتانه سمسار خیابانیان^۱

چکیده:

حافظ همان توانا شاعر دردآشنایی است که روانکاوانه به عمق روح انسان های پیچیده در گردباد مغول، غوص کرده و با انگشتان عبارات نغز و فربهش التیام بخش آنان بوده است تا آن جا که پس از طی قرون، آغوشش به روی دردمندان هر عصر، گرم گشاده است. از دیگر سو این توفیق، بهره مندی حافظ از تعالیم اسلامی و مکتب های اخلاقی متعدد را گواه است که تعالیم اخلاقی مکتب رواقیون از جمله این مکاتب است گرچه، حافظ اشاره مستقیمی بر آن نکرده اما، با تفحص در آموزه های رواقیون و مقایسه آن با تعالیم اخلاقی حافظ این مدعا به اثبات می رسد. تأمل در آموزه های حافظ بخصوص با بیان تلویحی، روشنگر مسیر ما خواهد بود در شناسایی منابعی که آبخور فکری او هستند و اهتمام شاعر را در برقراری آرامش درون روایت می کند. هدف این نوشتار بیان چندی از نقطه نظرات رواقیون با هدف تأمین آرامش درونی برای جوامع بشری و قیاس آن با آموزه های اسلامی حافظ که به همین منظور در خلال غزلیات بی نظیر او با لطافت خیال و ظرافت اندیشه گنجانده شده، می باشد.

کلیدواژگان: رواقیون، تفکر اسلامی حافظ، روانکاوای حافظ، رواقی گری

مقدمه

حافظ در زمره شعرایی است که پس از قرون متمادی، کماکان ملجأ دردمندان روحی است چه، زخمه عبارات روان شناسانه اش، پرده روح انسان را می‌نوازد و مرهم بر زخم‌های پنهان می‌نهد.

باید توجه داشت این دل‌انگیزی مبتنی بر اصولی است که حافظ سالیان سال آن را اندیشیده و معرفت را بر بنایش استوار گردانیده است. او که از تابعان مکتب ملامتیه است برای انسان، جایگاه ویژه‌ای قائل می‌باشد که پاسداشت روح ثمین او را تاب آورد.

اگر بخواهیم این اصول را به اختصار بیان کنیم عبارت خواهد بود از: پرهیز از تزویر، دروغ‌گویی، خودپرستی، زهد ریاکارانه و روی آوردن به مهرورزی، نوعدوستی و حفظ حرمت و آبروی انسان.

مسلم‌انیت به این امور مهم و عمیق، مایه رضایت خداوند و آرامش فردی و جمعی انسان خواهد شد که متأسفانه عمداً یا سهواً اغلب در خلال مشکلات جوامع، مغفول مانده و بدین دلیل است که سخن حافظ بر دل می‌نشیند چراکه، واگویی‌هایی است که در دالان‌های تاریک و پیچیده زمان گم شده است.

حافظ که در غبار تیره و خون‌آلود مغولان برای التیام مردم ایران، کمر بسته در آموزه‌هایش علاوه بر بهره‌مندی از تعالیم اسلامی به مکاتب فلسفی یونان نیز عنایت داشته‌گرچه، صراحتاً آن را بیان ننموده‌اما، در اثنای تعالیمش رگه‌هایی از باورمندی رواقی‌گری مشهود است.

«مکتب رواقی را می‌توان یکی از مؤثرترین و بانفوذترین مکاتب اخلاقی یونان باستان به حساب آورد. این مکتب پس از سقوط اسکندر مقدونی از یونان نیز فراتر رفته و به طور کلی، تا پیش از ظهور مسیحیت، بر تفکرات رومیان تسلط یافت.» (پاپکین، استرول، ۱۳۸۱: ۲۹) «البته مکتب رواقی یک مکتب اخلاقی صرف نبود؛ بلکه این مکتب یک جهان‌بینی جامع و شاملی بود که تا مدت‌های مدیدی توانست بر تفکر فلسفی، دینی و اخلاقی مغرب زمین حاکم باشد.» (بریه، ۱۳۷۴: ج ۲، ۴۳)

مطابق این مکتب «یک رواقی معتقد وقتی روزش را شروع می کند، سه گانه کنترل را کاملاً در نظر دارد و امور زندگی اش را به سه دسته تقسیم می کند: آن هایی که به طور کامل در اختیارش هستند، آن هایی که به کلی از دایره اختیار و کنترل او خارجند و اموری که تا حدی ولی نه به طور کامل در اختیارش هستند. سپس امور دسته دوم، یعنی آن هایی را که به کلی از دست او خارجند، کنار می گذارد چون اموری هستند که ارزش نگرانی ندارند؛ و با این کار خودش را از بخش عمده نگرانی ها و آشفتگی های غیر ضروری خلاص می کند. او به جای پرداختن به این قبیل امور، سراغ کارهایی می رود که یا کاملاً یا تا حدی در اختیار و کنترلش هستند. در انجام این کارها هم حواسش هست که به جای هدف های بیرونی، هدف هایی درونی برای خودش تعریف کند. با این کار تا حد زیادی سرخورده گی و ناامیدی را از خودش دور می کند.» (اروین، ۱۳۹۳: ۱۳۷)

بنابر آنچه ذکر گردید تلاش راقم سطور بر آن است تا اشتراکات مبانی اندیشه حافظ را با آنچه رواقیون می اندیشند، با استناد به شواهد شعری این شاعر بیان نماید.

الف- وحدت وجود

وحدت وجود در مکتب رواقی گری با بیانی متفاوت ارائه می شود به گونه ای که از خدا در آن به روح جهان تعبیر می شود. «رواقیان به نوعی وحدت وجود باور داشتند. آنان بر این عقیده بودند که جهان، ظاهری دارد و باطنی: ظاهر آن همان ماده جهان است و باطن آن چیزی است که به آن خدا می گوئیم.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۲۵۶) به تعبیر دیگر، «خدا از جهان جدا نیست؛ روح جهان است.» (راسل، ۱۳۹۵: ۳۶۸) «همه چیز اجزاء یک کل شگفت انگیز است، که جسمش طبیعت است و روحش خداست.» (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۴۴۵) زیبایی طبیعی یا نظم موجود در عالم طبیعت نشانه وجود یک منشأ فکر در جهان است؛ یعنی نشانه خداست که به عنایت و مشیت خود همه چیز را برای خیر آدمیان مرتب و منظم کرده است. نسبت خدا و طبیعت مانند نسبت نفس انسانی به بدن اوست؛ یعنی هر چند بدن، ظاهر انسان را تشکیل می دهد، اما نفس و روح است که حقیقت و باطن او را شکل می دهد.

بنابراین، خداوند نفس و روح جهان است. خداوند چیزی نیست که به کلی غیر از گوهر جهان باشد.

وحدت وجود از نظرگاه حافظ دارای تعابیر متعددی است اما هدف او از طرح این بحث یک نکته را شامل می شود که عبارت است از هست واحد یعنی خدا.

«حافظ در زمینه وحدت وجود صحبت کرده است ولی نه مانند مسائلی که به شکل یک جهان بینی روی آن تکیه کرده باشد، اما به شکل یک سلوک این مطلب را زیاد گفته، به شکل جهان بینی کم گفته است. از جمله شعرهایی که گفته این شعر معروفی است که می گوید:

روشن از پرتو رویت نظری نیست که نیست منت خاک درت بر بصری نیست که نیست
(حافظ، ۱۳۸۶: ۹۹)

مصراع اول یعنی به هیچ چیزی هیچ کس نگاه نمی کند الا این که به تو نگاه می کند. تقریباً از جهتی آن تعبیر کلام امام صادق (ع) است و به امام علی (ع) هم منسوب است: ما رایت شیئا الا و رایت الله قبله و بعده و معه؛ هیچ چیزی را ندیدم مگر اینکه قبل و بعد و همراه با آن خدا را دیدم.

ناظر روی تو صاحب نظرانند آری سر گیسوی تو در هیچ سری نیست که نیست
(همان، ۹۹)

حافظ یک غزل دیگر دارد که ناظر به وحدت وجود است:

حاصل کارگه کون و مکان این همه نیست باده پیش آر که اسباب جهان این همه نیست
(همان، ۱۰۱)

ترکیب «این همه نیست» را دو جور می شود معنی کرد: یکی این که بگوییم، «این همه» نیست؛ همه شان نیستند، باطلند، که می شود همان: الا کل شی ما خلا الله باطل و ممکن است بگوییم «این همه نیست» یعنی این همه زیاد نیست، ولی این با «این همه نیست» مخصوصاً در همه قافیه ها درست نمی خواند. (مطهری، ۱۳۸۶: ۹-۹۶)

از دل و جان، شرف صحبت جانان غرض است غرض این است و گرنه دل و جان این همه نیست

(حافظ، ۱۳۸۶: ۱۰۱)

همه چیز در نظر عارف نیست است و نیست جز او، «هست» مطلق و شایسته مطلوبیت و محبوبیت فقط اوست. عرفان اسلامی، فنا را سرانجام وحدت می‌داند. حافظ نیز با این دیدگاه مبحث وحدت وجود را تکمیل می‌نماید، به عقیده او «توحید» به «وحدت وجود» می‌انجامد و وحدت میسر نیست مگر این که یک طرف نیست باشد و این نیستی همان فناست. همه مظهر خداییم، حتی کائنات نمودار اویند، این است که کار وحدت به حیرت می‌کشد:

در نظریازی ما بی خبران حیرانند من چنینم که نمودم، دگر ایشان دانند
جلوه گاه رخ او دیده من تنها نیست ماه و خورشید هم این آینه می گردانند
(همان، ۲۵۸)

یعنی ماه و خورشید هم، آینه هستند که او را دارند نشان می دهند.

و در شعری دیگر می گوید:

فاش می گویم و از گفته خود دلشادم بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم
نیست بر لوح دلم جز الف قامت دوست چه کنم حرف دگر یاد نداد استادم
(همان، ۴۲۴)

معمولا خیال می کنند مقصودش این است که محبوبی غیر از او ندارم. این از نظر عارف شرک است. می گوید برای غیر او وجودی قائل نیستم.

در وحدت صرفاً سخن از یک شیء است. هر گاه سخن از وحدت دو شیء گفته می شود راهی نمی ماند جز این که یکی «نیست» باشد و مجاز و دیگری «هست» و حقیقت. همه سخن عرفا در بیان همین نیست و هست و در تبیین نیستی در عین هستی و هستی در عین نیستی است؛ چرا که دو «هست» نمی توانند با هم وحدت داشته باشند.

توحید از نظر حافظ «یکی بودن» و «یکی شدن» است؛ یعنی غایت توحید آن است که عبد هم چنان که از ازل نیست بوده الان نیز نباشد و رب هم چنان که از ازل بوده است الان

نیز باشد؛ یعنی «توحید» به «وحدت وجود» می‌انجامد و گفتیم که وحدت بین دو طرف میسر نمی‌شود مگر آنکه یک طرف نیست باشد.

حافظ بر این باور است که موجودات جهان خلقت، قبل از این که به جهان هستی و عالم حس و عین، پا نهند در مقامی که ابن عربی از آن به «اعیان ثابته» یاد می‌کند در وحدت مطلق به سر می‌برده‌اند. وی از این جدایی و گسستن از وحدت، با اندوه و حسرت یاد می‌کند و خواهان بازگشت و درآویختن در آن اتحاد نخستین است.

طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق
 که در این دامگه حادثه چون افتادم
 (همان، ۴۲۴)

او برای رسیدن به این اهداف؛ یعنی وصول به وحدت با حق، ترک تعلقات مادی و ریاضت کشیدن را پیشنهاد و آن را تنها راه صعود از قوس نزول می‌داند.

ب- زهد

دنیاگریزی و بی‌اعتنایی به نعمت‌های دنیوی از جمله گرایش‌هایی است که کم و بیش در همه جوامع بشری به نحوی تأثیر گذاشته است و می‌توان گفت عناصری از این مکتب در ادیان آسمانی هم وجود دارد. در ادیان آسمانی، به ویژه در مسیحیت و اسلام، نیز دستوراتی برای ترک دنیا و ترک تعلق به حوادث این جهان وجود دارد. ویل دورانت مورخ مشهور معاصر، در تاریخ فلسفه خود درباره تأثیرپذیری مسیحیت از رواقیان می‌گوید: «در حقیقت آنچه مسیحیت در اخلاق به از خود گذشتگی دستور می‌دهد و در سیاست یک نوع مسلک اشتراکی و اخوت میان بشر تبلیغ می‌کند و از روز بازپسین و رستاخیز خبر می‌دهد، همه شبیه افکار رواقیان است. روح دوران بت‌پرستی یونانی و رومی با اپیکتوس ضعیف گردید و برای ایمان و عقیده جدیدی آماده شد. کلیسای قدیم مسیحیت کتاب اپیکتوس را رساله دینی شمرد. «مباحثات» او و «اندیشه‌ها»ی مارکوس اورلیوس نخستین قدم به سوی «پیروی از مسیح» است.» (دورانت، ۱۳۹۲: ۹۵)

«در فرهنگ دینی و اسلامی ما نیز توصیه‌های فراوانی به ترک تعلقات دنیوی شده است.

در عین حال، مبادی زهد و دنیاگریزی رواقیان با زهد اسلامی متفاوت است...

به بیان دیگر، زهد و دنیا‌گریزی در اسلام ذومراتب است. یعنی برای اولیای خدا مرتبه‌ای از عدم تعلق مطلوبیت دارد و برای انسان‌های متوسط مرتبه دیگری و برای افراد عادی نیز مرتبه نازل‌تری از زهد و کناره‌گیری از نعمت‌های دنیوی مطلوب است. یعنی از دیدگاه اسلامی هرگونه تعلق به لذت‌های این جهانی موجب سقوط اخلاقی افراد نمی‌شود. بهره‌مندی از لذت‌های حلال اشکالی ندارد. «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ». (اعراف/۳۲) آنچه که برای افراد عادی لازم است این است که تعلق خاطر آنان به لذت‌ها نباید تا آنجا باشد که آنان را به مرز حرام برساند. برای انسان‌های بالاتر، محدودیت تا آنجا است که به لذت‌های اخروی آنان ضربه نزند و بالاخره برای اولیای الهی هرگونه تعلق به لذت‌های دنیوی باید از میان برود و همه تعلقات دنیوی باید تدریجاً ترک شود تا به جایی برسد که جز محبت خداوند و هر چیزی که مورد محبت او است، چیز دیگری در درون آنان جا نداشته باشد.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۹-۲۶۸)

حافظ که از تزویرهای پارسانمایان عصرش به جان آمده با ایجاد شورشی سازنده رند را از مفهومی که در آن روزگار رایج بوده، رها ساخته و اباحه‌گرایانه آن را در جایگاهی هم‌تراز با پارسایی، آزادگی، وارستگی، عدم ریاکاری و صداقت می‌نشانند. معنی رندی و پارسایی و چگونگی آن را مثل بسیاری از موارد دیگر نزد خواجه، باید از دیدگاه و فرهنگ او سنجید و در محدوده عقاید او برداشت کرد... رند، پارساست، نه آن پارسای زاهد مآبانه که چشم از دنیا و مافیها ببندد و به تمام لذات و لذایذ مباح عالم پشت پا بزند و نه برعکس سخت دلخسته و دل بسته آن باشد و در جهت کسب و برخورداری از آنها دائم در تب و تاب افتد... حافظ عارفی سالک و متوکل بوده که رندی را با پارسایی مثبت و معتدل درآمیخته و از آن پیروی نموده است.

حافظ در باب ورع و ریاضت، مخالف سرسخت افراط است و تعادل را برای انسان پیشنهاد می‌کند چراکه، اعتقاد دارد معصوم از خطا و اشتباه نیست. انسان تا مرز مباح، می‌تواند از نعمات دنیوی برخوردار شود مشروط بر این که، موجب دل بستگی او نگردد و تمتع او از این مباهات باعث تکلف و رنج دیگران نباشد.

مباش در پی آزار و هر چه خواهی کن
که در شریعت ما غیر از این گناهی نیست
(حافظ، ۱۳۸۶: ۱۰۴)

حافظ گناه را جزء لاینفک فعل بشری می داند زیرا ایمان دارد که عصمت، خصیصه امام
است.

کمال سر محبت بین نه نقص گناه
که هر که بی هنر افتد نظر به عیب کند
(همان، ۲۵۱)

وی نه تنها خطاکاری انسان را موجه می داند بلکه آن را مقبول تر از ریا و تزویر می
داند.

می خور که صد گناه ز اغیار در حجاب
بہتر ز طاعتی که به روی و ریا کنند
(همان، ۲۶۳)

حافظ گناهکار را به رسمیت شناخته و به او بشارت عفو الهی می دهد.

رندی حافظ نه گناهیست صعب
با کرم پادشه عیب پوش
(همان، ۳۸۱)

گناه و خطا از دیدگاه حافظ آخر خط نیست بلکه در عین گناهکاری هم انسان می تواند
مصدر خیر و نیکی باشد.

اگر شراب خوری جرعه‌ای فشان بر خاک
از آن گناه که نفعی رسد به غیر چه باک
(همان، ۴۰۰)

گناه خصیصه انسان خاکی است که در نظر شاعر به واسطه عشق سزاوار رحمت و بخشش
می شود.

هر چند غرق بحر گناهم ز صد جهت
تا آشنای عشق شدم ز اهل رحتم
(همان، ۴۱۹)

دو شم نوید داد عنایت که حافظا
باز آ که من به عفو گناهت ضمان شدم
(همان، ۴۳۱)

ارتکاب به گناه برای انسان امری دور از انتظار نیست چرا که، در دنیا این موجود مدام در معرض گناه قرار دارد.

گناه چشم سیاه تو بود و گردن دلخواه
که من چو آهوی وحشی ز آدمی برمیدم
(همان، ۴۳۲)

جایی که آدم مرتکب گناه است، گناهکاری انسان تعجبی ندارد.

جایی که برق عصیان بر آدم صفی زد
ما را چگونه زبید دعوی بی گناهی
(همان، ۶۶۱)

حافظ بیان می کند که انسان عالم به گناه خویش است و به همان میزان امید به بخشش دارد.

لنگر حلم تو ای کشتی توفیق کجاست
که در این بحر کرم غرق گناه آمده ایم
(همان، ۴۹۳)

بهشت اگر چه نه جای گناهکاران است
بیار باده که مستظهرم به همت او
(همان، ۵۴۳)

خونم بخور که هیچ ملک با چنان جمال
از دل نیایدش که نویسد گناه تو
(همان، ۵۴۹)

آبی به روزنامه اعمال ما فشان
باشد توان سترد حروف گناه از او
(همان، ۵۵۴)

اعتراف به خطاکاری انسان بارها از زبان حافظ شنیده می شود اما، همواره در برابر این گناهکاری عزت و عفو الهی چاره ساز است.

هر چند ما بدیم تو ما را بدان مگیر
شاهانه ماجرای گناه گدا بگو
(همان، ۵۵۷)

منم که بی تو نفس می کشم زهی خجلت
مگر تو عفو کنی و نه چیست عذر گناه

(همان، ۵۵۸)

و در بیتی معجزه محمدی است که رهاننده انسان از خطاکاری است.

باده بده که دوزخ ار نام گناه ما برد آب زند بر آتشش معجزه محمدی

(همان، ۵۹۴)

ج- عشق ورزی به همنوع اولویت اول برای کسب آرامش اجتماعی

انسان موجودی است تشنه محبت و از هر که محبت و نیکی بیند بنده او می شود و طوق طاعت از او را بر گردن می نهد و از همین روی گفته اند:

«الانسانُ عیبُ الاحسان: انسان بنده نیکویی است

و مهرورزی از جمله خصائلی است که آدمی را محبوب دیگران می کند و موجب می شود که با او همراه شوند. اغراق نخواهد بود اگر گوئیم که یکی از گمشده های آدمی در طول حیات خود «عشق و محبت» است و به دنبال یافتن همین عشق است که کوی به کوی و وادی به وادی طی طریق می کند تا مگر بدان دست یابد و در سایه سار آن دمی بیاساید. از همین روست که در تعالیم عالییه اسلام سفارش بسیاری در خصوص مهرورزی به یکدیگر مشاهده می شود که به عنوان نمونه حدیث زیر قابل توجه است:

قال علی (ع): ابلغ ما تستدر به الرحمه آن تضمیر لجميع الناس الرحمه: رساترین چیزی که بوسیله آن می توانی رحمت الهی را به خود جلب کنی این است که در باطن به همه مردم عطف و مهربان باشی.» (فرید، ۱۳۸۶: ج ۲، ۴۳)

رواقیون عشق ورزی به همنوع را از مصادیقی می دانند که فراهم کننده آرامش و شادی برای زندگی انسان است اما، لوازمی را برای آن مدنظر دارند و تاکید می کنند مهرورزی باید در این چاقوب باشد. «باید به خاطر داشته باشیم که ما آدمیان برای یکدیگر آفریده شده ایم و به قول مارکوس، به دنیا آمده ایم تا مثل دست ها و دیدگان باهم کار کنیم و یار هم باشیم. پس در هر کاری که می کنیم باید به دنبال خدمت به همه و همدلی با همگان باشیم. دقیق تر بگوئیم: من وظیفه دارم به هموعانم نیکی کنم و در ارتباط با آنها صبور باشم.

مارکوس می گوید این وظیفه را باید بدون سر و صدا و به بهترین نحو انجام دهیم. بهترین حالتش این است که فرد رواقی هیچ توجهی به خدمتی که به دیگران می کند نداشته باشد.» (اروین، ۱۳۹۳: ۱۷۴)

رواقیون معتقدند که انسان برای کسب موقعیت، شهرت و ثروت همواره گرفتار اضطراب است و آنچه التیام بخش این التهاب است، عشق ورزی به همنوع می باشد چراکه از یک سو پاسخ به نیاز فطری انسان در باب اجتماعی زیستن اوست و از سویی دیگر رضایت و آرامشی پایدار را موجب است.

دیوان غزلیات خواجه شیراز را نیز باید به واقع «صحیفه محبت و مهرورزی» نامید. به جرئت می توان گفت در این کتاب ارزشمند کمتر غزلی را می توان یافت که در آن به نوعی اشاره به مهر و محبت و عشق و عشق ورزی نشده باشد.

حافظ هم چون رواقیون معتقد است که هیچ یک از مقولات ثروت، شهرت و مقام موجب آرامش فرد در اجتماع نمی شود چه بسا آرامش را از زندگی او نیز سلب می کند. آن چه از دیدگاه حافظ برای زندگی انسان حیاتی است و مایه آرامش او، عشق ورزی به همنوع است بی آن که چشمداشتی از سوی مقابل داشته باشد چه، نفس عشق ورزی با توقع منافات دارد.

وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم
که در طریقت ما کافری است رنجیدن
(حافظ، ۱۳۸۶: ۴۱۰)

البته بخشی از این دیدگاه متعلق به مکتب ملامتیه است که متبوع حافظ است.
هر کو نکاشت مهر و زخوبی گلی نچید
در رهگذر باد نگهبان لاله بود
(همان، ۲۲۴)

مهرورزی از نظر حافظ انسان را از فرش به عرش می برد.
کمتر از ذره نه ای پست مشو مهر بورز
تابه سرچشمه خورشید رسی رقص کنان
(همان، ۴۰۴)

شاعر محبت را امری ازلی می داند.

نبود نقش دو عالم که رنگ الفت بود زمانه طرح محبت نه این زمان انداخت

(همان، ۱۸)

مهرورزی از جمله ارزش‌های انسان می‌باشد که در بطن خود دارای نتایج و عواید است.

تخم وفا و مهر در این کهنه کشته زار آنگه شود عیان که بود موسم درو

(همان، ۴۲۴)

«کمال روحی و معنوی فقط در سایه عشق و محبت حاصل شدنی است، اگر ذره‌ای

ناچیز باشی از پرتو عشق به خورشید کمال ازلی خواهی پیوست، اگر کوزه‌ای حقیر باشی

چون به دریای محیط پیوستی با دریا فرقی نخواهی داشت...

گویا حافظ نیز این دنیا را مرحله تکاملی می‌دانسته و معتقد بوده است برای تکامل و

پیوستن به حقیقت مطلق و رسیدن به معشوق ازلی باید در این دنیا در تکمیل روح و تصفیه

و تعلیه جان و اعدام قیود جسمانی و حیوانی و تحصیل گوهر کمال کوشید، و اگر این فرصت

فوت شود دیگر نمی‌توان شاهد مقصود را در آغوش گرفت.» (مرتضوی، ۱۳۸۴: ۴-۳۰۳)

عشق از نظر حافظ باعث شفابخشی است همان‌گونه که بارها این تاکید را در خلال

غزلیات شاهد هستیم. آنجا که می‌گوید «از زمانی که به ابتلای عشق تو و بلای چشم تو

دچار شدم، سایر غم‌ها و مصائب جهان، با همه درشتی و دشواری بر من آسان شد، به طوری

که می‌توانم گفت دیگر روین تنم و گویی از رویدادهای هابلی هم که گویند در آخرالزمان

پدیدار خواهد شد در امانم.» (خرمشاهی، ۱۳۸۷: ۹۳۹)

«در جایی دیگر حافظ عشق را اکسیری می‌داند که مهم‌ترین پادزهر خودپرستی است.»

(همان، ۱۱۵۸)

د- قضا

«یکی دیگر از اصول و مبانی جهان‌شناختی رواقیان این است که معتقدند حوادث این جهان

بر اساس تقدیر و قضای حتمی و تغییرناپذیر الهی تحقق پیدا می‌کنند.» (پاپکین، ۱۳۹۴: ۳۱)

هر پدیده‌ای در هر زمانی و هر مکانی و با هر شرایطی به صورت قطعی در قضاء الهی

پیش‌بینی شده و به هیچ وجه قابل تغییر نیست. اصولاً رواقیان هدف اصلی علم طبیعی و

فیزیک را شناخت جهان به گونه‌ای که به طور کامل تابع عقل کل باشد، می‌دانستند. اینان معتقد بودند که در سراسر جهان هیچ گونه امر نامعقولی وجود ندارد. صدفه و اتفاق و بی‌نظمی را به جهان راهی نیست. هر چیزی در جای مقرر خود قرار دارد.

خدای رواقیان خدایی است که «قدرت او در همهٔ اشیاء نافذ است و هیچ کدام از جزئیات امور، اگر چه بسیار ناچیز باشد، خارج از مشیت او نیست.» (بریه، ۱۳۷۴: ۴۷) نتیجه‌ای که از این اعتقاد می‌گیرند این است که انسان تحت هیچ شرایطی نمی‌تواند حوادث جهان را تغییر دهد. اراده آدمیان هیچ دخالتی در چگونگی حوادث جهان ندارد. آدمیان تنها می‌توانند اراده خود را تغییر دهند. می‌توانند به چیزی تعلق خاطر داشته باشند یا از آن دل بکنند. اما هرگز نباید خیال تغییر پدیده‌های عالم و یا تأثیر در آنها را در ذهن پیروانند. «به تعبیر زیبایی اپیکتتوس، به یاد داشته باش که تو بازیگری؛ و بازی نویس است که نقش تو را برمی‌گزیند: اگر او تو را به هیأت مردی فقیر خواسته باشد، باید فقیر باشی؛ و اگر لنگ یا قانونگذار یا مردی ساده آفریده باشد، باید چنان باشی. کار تو آن است که نقشت را بازی کنی و خوب بازی کنی. گزینش نقش با دیگری است.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۲۵۸)

«رواقیون هم مثل اغلب رومیان، این باور را که هر انسانی سرنوشتی دارد مسلم می‌دانستند. آنها اعتقاد داشتند که سه الاهی سرنوشت وجود دارد و هر یک از این الاهیگان کاری انجام می‌دهد: کلوتو رشته آدمی را می‌بافد، لاکسیس طول آن را مشخص می‌کند و آتروپوس آن را می‌برد. انسان‌ها هر قدر هم تلاش کنند باز هم نمی‌توانند از سرنوشتی که این الاهیگان برایشان رقم زده اند بگریزند.» (اروین، ۱۳۹۳: ۱۳۹)

حافظ در پذیرش حکم قضا هم چون رواقیون است که برای رسیدن به آرامش باید تسلیم قضا بود و آن را پذیرفت زیرا مقابله با آن را بی‌ثمر می‌داند که عایدی جز افسردگی ندارد.

هر روز دلم به زیر باری دگر است در دیده من ز هجر خاری دگر است
من جهد همی‌کنم قضا می‌گوید بیرون ز کفایت تو کاری دگر است

(حافظ، ۱۳۸۶: ۵۴)

از نظر حافظ تنها راه پذیرفتن قضا رسیدن به مقام رضاست.

بیا که هاتف میخانه دوش با من گفت که در مقام رضا باش و از قضا مگریز
(همان، ۲۷۹)

قناعت است که راه قضا را بر انسان هموار می کند.

حافظ ز خوبرویان بختت جز این قدر نیست گر نیستت رضایی حکم قضا بگردان
(همان، ۴۰۲)

هیچ قدرتی یارای مقابله با قضا و تقدیر را ندارد و چاره آن تسلیم است نه نبرد:

عاشق چه کند گر نکشد بار ملامت با هیچ دلاور سپر تیر قضا نیست

(همان، ۷۴)

حافظ آشکارا از دست قضا شکایت می کند که فعال مایشاء است:

دلم خزانه اسرار بود و دست قضا درش بیست و کلیدش به دلستانی داد

(همان، ۱۱۸)

برای تلاش انسان حدی وجود دارد و این حد عبارت از قضا است، از نظرگاه حافظ، تلاش

تغییری در قضا ایجاد نمی کند و مداخله آن تا مرز تقدیر است:

آن چه سعی است من اندر طلبت بنمایم این قدر هست که تغییر قضا نتوان

کرد

(همان، ۱۴۲)

مرا مهر سیه چشمان ز سر بیرون نخواهد شد قضای آسمان است این و دیگرگون نخواهد شد

(همان، ۱۷۲)

حافظ در پذیرش قضا برای به دست آوردن آرامش تاکید دارد و توصیه می کند برای

رهایی از این قبض روحی باید سر تسلیم بر درگاه قضا فرود آورد:

نصیحتگوی رندان را که با حکم قضا جنگ است دلش بس تنگ می بینم مگر ساغر نمی گیرد

(همان، ۱۵۶)

غفلت از قضا مصادف با گرفتاری در دام بلاست:

دیدی آن قهقهه کبک خرامان حافظ که ز سرپنجه شاهین قضا غافل بود

(همان، ۲۱۷)

ساقیا عشرت امروز به فردا مفکن یا ز دیوان قضا خط امانی به من آر

(همان، ۲۵۹)

برای قضای الهی هیچ استثنایی وجود ندارد و همه باید در اطاعت محض باشند:

مباش غره به علم و عمل، فقیه! مدام که هیچکس ز قضای خدای جان نبرد

(همان، ۱۳۵)

اما در این باب این نکته اساسی را نباید از نظر دور داشت و آن عبارت است از تسلیم مشروط، بدین معنی که، تسلیم در برابر قضا شامل آینده نمی شود چه، اگر چنین بود توصیه های رواقیون و تابعان آنان برای اصلاح روش زندگی محلی از اعراب نداشت.

«پس وقتی که رواقیون دعوت به تقدیرگرایی می کنند، منظورشان جبری دیدن آینده نیست بلکه جبری دیدن گذشته و حال است... وقتی اپیکتتوس می گوید بگذارید اتفاقات همان طور پیش بیایند که پیش می آیند، این توصیه او در مورد چیزهایی است که یا اتفاق افتاده اند یا در حال اتفاق افتادن هستند، نه چیزهایی که اتفاق خواهند افتاد.» (اروین، ۱۳۹۳: ۱۴۳)

توجه به اندیشه حافظ، هم نظری او را با رواقیون درباره این موضوع تایید می نماید چراکه، اگر غیر از این بود هرگز نمی گفت:

بیا تا گل برافشانیم و می در ساغر اندازیم فلک را سخت بشکافیم و طرحی نو دراندازیم

(حافظ، ۱۳۸۶: ۳۹۲)

بنابراین حافظ نیز در پذیرش قضا شرط گذشته و حتی حال را دارد و در باب آینده اختیار انسان را به میدان می خواند تا قضا را چاره گر باشد.

البته هدف حافظ از تسلیم در برابر اتفاقات گذشته، کمک به انسان برای کسب آرامش و تقویت امید برای نیل به اهداف آینده است.

همان‌طور که «توصیه رواقیون به تقدیرگرایی در مورد گذشته و حال، به طرز عجیبی با توصیه به فکر کردن به اتفاقات ناگوار هم مرتبط است. وقتی به این امور فکر می‌کنیم، به این فکر می‌کنیم که چطور ممکن است وضعمان از این که هست بدتر شود و هدفمان از این کار این است که قدر چیزهایی را که داریم بدانیم و از داشتشان لذت ببریم. تقدیرگرایی به سبک رواقیون در واقع عکس تکنیک فکر کردن به اتفاقات ناگوار است.» (اروین، ۱۳۹۳: ۱۴۵)

ه-قناعت

یکی از زشت‌ترین خصائل آدمی که به تصریح همه حکما و عقلا موجبات هلاکت روحی و جسمی انسان را فراهم می‌آورد و انسان را از مرتبه انسانی به مرتبه حیوانی تنزل می‌دهد، صفت بسیار ناپسند حرص است. صفتی بسیار شنیع که هرگاه در وجود آدمی ریشه بدواند تا او را از پای نیکفند دست از تلاش بر نمی‌دارد. در این دوران نیز بدون شک یکی از بدترین بلاها که جوامع بشری بدان مبتلاست، بلیه حرص و آز است که انسان را واداشته تا برای تأمین خواسته‌های بی‌پایان و اغلب نامشروع خود زمین و زمان را به هم بریزد و منابع طبیعی را در پای منافع زودگذر خود قربانی کند و در این راه جنگ‌های بی‌شماری به راه اندازد و هموعان خود را به ورطه نابودی کشاند و کار بدانجا رسیده که حتی اصول اولیه انسانی را زیر پا نهاده و بواقع تبدیل به حیوانی درنده شده است و دور نیست آن زمانی که در اثر ادامه این مسیر، زمین این تنها کره قابل سکونت هستی نبود شود مگر این که (دستی از غیب برون آید و کاری بکند). و از همین روی پیشوایان ادیان آسمانی به پیروان خود سفارش فرموده اند تا از این رذیله اخلاقی دوری گزیده و خود را به زیور قناعت و دوری از حرص و طمع بیارینند. در سخنانی ارزشمند از علی (ع) می‌خوانیم:

«مَنْ اقْتَصَرَ عَلَى بُلْغِهِ الْكِفَافِ فَقَدْ انْتَضَمَ الرَّاحَةَ وَ تَبَوَّأَ خَفْضَ الدَّعَاةِ: هر کس به مقدار کفایت، قناعت کند، آسایش می‌یابد و برای خویش زمینه گشایش فراهم می‌کند.» (کلینی، ۱۳۶۹: ج ۸، ۱۹)

در مقوله قناعت، رواقیون تغییر نوع نگرش به زندگی را با توجه به جبر و اختیار انسان ضروری می دانند. «از این رو رواقیون برای نیل به زندگی خوب پیشنهاد می کنند خود را مشغول به چیزهایی کنیم که تا اندازه ای بر آن ها کنترل داریم، به اهدافی که در آن خصوص برمی گزینیم دقت کنیم که اهدافمان بیش تر درونی باشد تا بیرونی. یک فرد رواقی هدفش در مسابقه تنیس پیروز شدن نخواهد بود (چیزی بیرونی که فقط تا حدی بر آن کنترل دارد) بلکه هدفش مسابقه دادن به بهترین نحو ممکن خواهد بود. (چیزی درونی که کنترل کامل بر آن دارد). با انتخاب چنین هدفی، او خود را از یأس و ناامیدی ناشی از شکست احتمالی برحذر می دارد، چه تا وقتی که نهایت توان خود را در بازی به کار می بندد، و هدفش را پیروزی قرار نمی دهد، در رسیدن به هدف خود پیروز است و آرامشش دچار اختلال نخواهد شد. در موارد دیگر نیز فرد رواقی در گزینش اهداف خود هشیار و مراقب است. مثلاً به عشق همسرش نسبت به خود می اندیشد، اما این مهم را می داند که نباید هدفش را بیرونی کند، یعنی واداشتن همسرش به این امر. او هدفش را امری درونی اختیار می کند، به بهترین شیوه با همسرش رفتار می کند؛ رفتاری مبتنی بر مهر و محبت.

نکته دیگری که رواقیون در باب قناعت بر آن تاکید دارند، عدم عادت به داشته هاست. «اگر هدف این باشد که به جای عادت کردن به چیزهایی که داریم، و به جای دلزدگی و ملال از زندگی و جهانی که در آن هستیم لذت ببریم، این روش فوق العاده است.» (اروین، ۱۳۹۳: ۱۳۶)

آنان معتقدند ثروت هرگز باعث سعادت و کام یابی نمی شود. «اما به اعتقاد موسونیوس اوضاع از این هم بدتر است: ثروت قادر است آدمی را به روز سیاه بنشاند. اگر می خواهید کسی را دچار فلاکت و بدبختی کنید، او را غرق ثروت و فراوانی کنید.» (همان، ۲۲۹)

حافظ نیز مانند رواقیون قناعت و رضایت را نه تنها مایه آرامش بلکه، باورمندی آن را رهایی از خصیصه حیوانی آز و طمع می داند و به عناوین مختلف در صدد ارشاد انسان برای دوری از این پرتگاه است.

وی راهکار این مسئله را نیز مشخص می نماید به طوری که همواره انسان را تشویق به شکرگزاری از نعمات می کند چراکه، معتقد است در نتیجه شکر، قناعت نیز حاصل است. «شکر از مفاهیم کلیدی مهم قرآن مجید و از معانی ژرف عرفانی است. و با آن که جزو مقامات هفتگانه یا نه گانه سلوک نیست، ولی کمابیش مترادف با مقام رضاست و از صبر و توکل دور نیست. در قرآن مجید آمده است که اگر انسان شکر ورزد و ایمان داشته باشد، خداوند او را عذاب نخواهد داد (نساء/۴۷) و خداوند آشکار گفته است که هرگاه شکر کنید نعمت شما را (یا ایمان شما را) افزایش خواهم داد (ابراهیم/۷)

...شاکر و شکور بودن بنده در شناخت نعمت و منعم و ادای حق آن است، و شاکر و شکور بودن خداوند در پاسخ گویی و پاداش بخشی اوست. غزالی در حقیقت شکر می نویسد: بدان که گفته ایم همه مقامات دین با سه اصل آید: علم و حال و عمل. علم اصل است و از وی حال خیزد. هم چنین علم شکر، شناخت نعمت است از خداوند و حالت، شادی دل است بدان نعمت، و عمل به کار داشتن آن نعمت است در آنچه مراد خداوند است. (کیمیا، ج ۲، ص ۳۵۸) «(خرمشاهی، ۱۳۸۷: ۸-۹۳۷)

قناعت پیشگی از دیدگاه حافظ علاوه بر رسیدن به آرامش و نشاط، سبب سربلندی و ترفیع مقام نیز است.

ما آبروی فقر و قناعت نمی بریم
با پادشه بگوی که روزی مقدر است
(حافظ، ۱۳۸۶: ۴۳)

قناعت موهبتی الهی است که نصیب هرکسی نمی شود.
گنج زرگر نبود کنج قناعت باقیست
آن که آن داد به شاهان به گدایان این داد
(همان، ۱۱۷)

خرسندی و قناعت انسان را از دام و قید منت می رهاند.
چو حافظ در قناعت کوش و از دنیای دون بگذر
که یک جو منت دونان دو صد من زر نمی ارزد
(همان، ۱۵۸)

منزلی که با فقر و قناعت کسب می شود قابل قیاس با جایگاه های دیگر نیست و آن
 کیمیاگری است.

حافظ غبار فقر و قناعت ز رخ مشوی کاین خاک بهتر از عمل کیمیاگری
 (همان، ۴۷۲)

خرسندی رهاننده انسان از رنج و غم است.

مکش رنج بیهوده خرسند باش قناعت کن ار نیست اطلس چو برد
 (همان، ۱۳۵)

هشدار حافظ برای مراقبت از فضیلت قناعت زیرا، گوهری پربهاست.

هر آن که کنج قناعت به گنج دنیا داد فروخت یوسف مصری به کمترین ثمنی
 (همان، ۵۰۱)

نتیجه گیری:

با عنایت بر آنچه ذکرش آمد باید گفت، حافظ در باب رواقی گری گرچه، صراحتاً آن را
 بیان ننموده اما، در اثنای تعالیمش رگه هایی از باورمندی بدان مکتب مشهود است و به
 اختصار می توان گفت:

۱- وحدت وجود هم در مکتب رواقی گری و هم در تعالیم عرفان اسلامی با تفاوتی
 فاحش مورد بحث است. حافظ در زمینه وحدت وجود دیدگاه خود را بیان کرده است و
 آشکارا نظرش را بر نیست بودن همه در برابر هست واحد مطلق یعنی خدا ابراز می دارد حال
 آن که، رواقیون، خدا را روح کالبد مخلوقات می دانند.

۲- در حوزه عشق ورزی و مهرورزی بین حافظ و رواقیون اشتراک دیدگاه وجود دارد.
 حافظ همانند رواقیون معتقد است آنچه برای زندگی انسان حیاتی است و مایه آرامش او،
 عشق ورزی به ممنوع است بی آن که چشمداشتی از سوی مقابل داشته باشد چه، روح عشق
 ورزی با توقع منافات دارد.

۳- از نتایج دیگر این بحث، به تفاوت دیدگاه حافظ و رواقیون در باب زهد و ترک
 تعلقات باید اشاره کرد. حافظ برغم جهان بینی رواقیون و با تکیه بر تعالیم اسلامی معتقد

است، انسان تا به مرز حرام نرسیده مجاز به برخورداری از نعمات دنیوی است اما، با رواقیون در این نکته هم نظر است که هیچ یک از مقولات ثروت، شهرت و مقام موجب آرامش فرد در اجتماع نمی‌شود چه بسا آرامش را از زندگی او نیز سلب می‌کند.

۴- در بحث قضا، هم سویی حافظ و رواقی‌گری کاملاً مشهود است و هر دو نسبت به رخدادهای زمان گذشته و حال تسلیم هستند اما، با استناد به مقوله اختیار، نسبت به آینده نقش آفرین و اثرگذار.

منابع

* قرآن مجید

۱. اروین، ویلیام. (۱۳۹۵). *فلسفه ای برای زندگی*. ترجمه محمود مقدسی. تهران: نشر گمان.
۲. براتی، محمود. (۱۳۹۴). *وقت حافظ*. پژوهش‌های ادب عرفانی. شماره ۲۸، صص ۹۹-۱۲۸.
۳. بریه، امیل. (۱۳۷۴). *تاریخ فلسفه در دوره انتشار فرهنگ یونانی و رومی*. ترجمه علیمیراد داوودی. ج ۲. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴. پاپکین، ریچارد؛ آوروم، استرول. (۱۳۹۴). *کلیات فلسفه*. ترجمه جلال الدین مجتبیوی. تهران: حکمت.
۵. حافظ شیرازی، شمس الدین محمد. (۱۳۸۶). *دیوان حافظ*. تهران: آسیم.
۶. خرمشاهی، بهاء الدین. (۱۳۸۷). *حافظ نامه*. بخش دوم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. دورانت، ویل. (۱۳۹۲). *تاریخ فلسفه*. ترجمه عباس زریاب. تهران: علمی و فرهنگی.
۸. راسل، برتراند. (۱۳۹۵). *تاریخ فلسفه غرب*. تهران: آوند دانش.
۹. کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه (یونان و روم)*. ترجمه جلال الدین مجتبیوی. ج ۱. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.

۱۰. کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۳۶۹). اصول کافی. ج. ۸. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۱۱. فرید، مرتضی. (۱۳۸۶). الحدیث: روایات تربیتی از اهل بیت. ج. ۲. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی
۱۲. مرتضوی، منوچهر. (۱۳۸۴). مکتب حافظ. تبریز: ستوده.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۴). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
۱۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۶). عرفان حافظ. تهران: صدرا