

فصلنامه مطالعات سیاسی

سال دهم، شماره ۳۹، بهار ۱۳۹۷

صفحات: ۱-۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۷/۲۷؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۱۲/۶

هویت سازی سیاسی بر مبنای سیاست مطلوب در دیوان حافظ

دکتر محمدحسین جمشیدی* / محمدحسن جمشیدی** / داود سبزی***

چکیده

هویت احساس بودن، شدن و عنایت ذاتی آدمی به حقیقت وجودی خویش به منزله انسان است و تعیین کننده روح جمعی است که نمادی از تاریخ انسانی است و کوشش برای کشف، یا احیای هویت؛ یعنی تلاش برای یافتن آنچه در فطرت انسانی مندرج است، در مفهومی خاص مورد توجه جدی اندیشمند بزرگ ایرانی حافظ شیرازی قرار گرفته است. او با توجه به جایگاه معرفتی و اندیشه‌ای والایش و با عنایت به درکی که از زمانه بحرانی جامعه ایرانی بدست آورده، نگرشی را در باب ایجاد هویت جمعی ارائه می‌دهد که بر بنیان حق جویی، سعادت‌طلبی، اعتدال‌گرایی، فطرت، خرد و اندیشه حکیمانه و عشق و عرفان استوار است و برای تحقق آن به روشن‌نگری، عشق، سلوک عارفانه، اصلاح‌طلبی و انقلابی رفتار کردن و در یک کلام بازگشت به خویشتن حقیقی خویش و به طور کلی تحقق «سیاست رندی» یا «سیاست برتر» که در نگاه او جامع همه است رو می‌آورد. بر این اساس به ارائه هویتی جمعی از انسان می‌پردازد که برنگرش معنوی دین اسلام (قرآن و سنت پیامبر اسلام (ص) و خاندان او) و فرهنگ ایرانی و عرفان راستین، ابتناء یافته است.

کلیدواژه‌ها

دیوان حافظ، هویت، هویت سازی، سیاست برتر(متعالی)، فطرت، سیاست رندی.

jam14si@yahoo.com

h.jamshidi@modares.ac.ir

mysabzi@yahoo.com

* استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

** کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

*** دانشجوی دکتری علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

مقدمه

در یک دید گسترده هویت بیانگر حقیقت، معنا و محتوای جوامع، مکاتب، سنت‌ها، فرهنگ‌ها و تمدن‌ها و به طور کلی حقیقت و معنای امور است. تعیین کننده شخصیت یک فرد یا یک جامعه است و در مورد جامعه عبارت است از فرهنگ یا روح جمعی آن؛ روحی جمعی که نمادی از تاریخ و روند شکل‌گیری جامعه به شمار می‌رود و همواره همراه است با نوعی خودآگاهی که معمولاً به صورت احساس بودن، شدن، عشق ورزیدن، تعقل نمودن و نهایتاً عنایت فطری آدمی به خویشتن نمایان می‌شود. به بیانی دیگر؛ بازیابی و بازشناسی خودآگاه و تعیین شأن و جایگاه خویشتن در دایره‌ی وجود از ارکان مهم و بلکه مهمترین رکن هویتی انسان است.

آنچه در کتاب خدا با عنوان فطرت الله (سوره روم/ آیه ۳۰) و صبغه‌الله (سوره بقره/ آیه ۱۳۸) آمده است، اشاره به اصیل‌ترین وجه هویتی انسان دارد، ابتدایی‌ترین رنگی که به گفته‌ی قرآن در قالب رنگ‌پذیر آدمی ریخته شده است. حال آدمی، مطابق ذات رنگ‌پذیر و هویت‌پذیرش، هم می‌تواند رنگی بر این رنگ بپذیرد و ویژگی‌ای علاوه بر این ویژگی و در مسیر رنگ و صبغه الهی افزون شود؛ هم می‌تواند از آن فطرت راستین جدا گردد و رنگی مغایر بگیرد.

بنابراین بازجستن خویش که همان نفی حجاب جان و فطرت است، نمود هویت اصیل قلمداد می‌شود، چه حجاب جان مانع ادراک هویت راستین است. خواجه شیراز در گستره فرهنگ و تمدن اسلامی به این بعد اصیل ازلی اعتقاد دارد و آرزوی رسیدن به آن را دارد:

حجاب^۲ چهره‌ی جان می‌شود غبار تنم خوشادمی که از آن چهره پرده برفکنم
(حافظ، ۱۳۷۹: ۱/۳۴۳، ۱۳۷۲: ۱۵/۳۳۷)

و البته در این بیت خواجه، ارتباط هویت‌های جعلی باتن (غبار تن) و ارتباط هویت اصیل باروح (چهره‌ی جان)، نکته‌ای است درخور تأمل در بیت دیگر حافظ، نیز رنگ تعلق می‌تواند نماد هویت‌ی غیر اصیل و عاری از حقیقت باشد و آزادی از آن لازمه دستیابی به هویت اصیل و حقیقی:

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاداست
(حافظ، ۱۳۸۶: ۴۲۳)

پس هویت اصیل در این میان هویتی است که آدمی خود را از «رنگ تعلق» به غیرآزادکند (باقری، ۱۳۶۸: ۱۰) و رنگ فطری خویشتن خویش را بپذیرد تا بتواند در سایه‌ی آن به سوی

سعادت راستین گام نهد و در پرتوی این آزادی است که می توان از پای تا به سر نور خدا و صبغه الهی شد:

از پای تا سرت همه نور خدا شود در راه ذوالجلال چو بی پا و سر شوی
(حافظ، ۱۳۷۹: ۷/۴۸۷)

در نتیجه، نفی غیریت‌ها با فطرت کمال‌گرایانه آدمی یا فطرت مخموره غیر محجوبه ... که محکوم احکام طبیعت نشده و وجهه روحانیت و نورانیت آن باقی است... (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۷۷) رابطه‌ای تنگاتنگ دارد و انسان را به هویت جمعی راستین می‌رساند؛ هویتی الهی که با تحقق آن، یعنی سیر در مسیر فطرت، حرکت انسان به سوی سعادت آغاز می‌شود. به بیان پیشوای پنجم شیعیان: «الحنیفیه من الفطره الی فطرناس علیها ...» (حکیمی، ۱۳۶۵: ۱۲/۲). در گستره تمدنی ایران اسلامی «هویت راستین» انسان و دست یافتن به آن دغدغه بسیاری از بزرگان حکمت، ادب، هنر و عرفان بوده است؛ در نظر آن‌ها، نه تنها هنر که همه شاخه‌های معرفتی رسالت بزرگی دارند. این رسالت دریافت مختصات حقیقی هستی انسان در دایره‌ی هستی و در میدان جامعه و سیاست است.

وجود ما معمائیسست حافظ که تحقیقش فسون است و فسانه
(حافظ، ۱۳۸۶: ۱۰/۴۲۸)

خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی با نگرشی حکیمانه و عارفانه در پی احیا و بیان چنین هویتی است.

وجه خدا اگر شودت منظرنظر زین پس شکی نماند که صاحب‌نظر شوی
(حافظ، ۱۳۷۹: ۸/۴۸۷)

او چون معلّم ثانی توصیه می‌کند که «حجاب براندازید و مجرد شوید تا به فیض الهی ملحق گردید (فارابی، ۱۹۶۶م: ۱۴۳) و این هویت با طرد هویت‌های اعتباری، ساختگی، این جهانی و فردی، احیا و زنده می‌گردد، در قاموس او این‌ها همه از اضداد و اغیاراند که جایی در هویت اصیل انسان ندارند:

خلوت دل نیست جای محبت اضداد^۳ دیو چو بیرون رود فرشته درآید
(حافظ، ۱۳۷۹: ۲۳۴/۱)

این مرد بی ادعای راه نشین در ادامه راه بزرگان پیش از خود پیام بزرگ و سرنوشت‌سازی در باب هویت انسان دارد. هویتی که از نظر او اصیل و حق‌جویانه و رهایی‌بخش و سرنوشت‌ساز است؛ و از سویی با ذات و سرشت انسان پیوند دارد و از سوی دیگر با دو فرهنگ اصیل و آمیخته اسلامی و ایرانی و به بیان دقیق‌تر با فرهنگ ایرانی-اسلامی دارای ارتباطی عمیق و تنگاتنگ است. به‌ویژه زمانه حساس و پر درد و رنج‌افزای او به پررنگ تر شدن بعد حقیقت‌طلبی، ظلم‌ستیزی و عدالت‌خواهی در هویت آرمانی اش دامن زده است. به گفته یکی از محققان معاصر، خواجه محیط دوران خود را یک زندان بزرگ می‌دیده، از این رو شعرهایش (چون مسعود سعد در زندان واقعیش) جنبه‌ی برون افکنی و حسب حال داشته (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۲: ۶). در همین راستا است که او با صراحت تمام به نفی سیاست‌های زر و زور و تزویر پرداخته و صحبت فرمانروایان را ظلمت شب یلدا می‌داند:

صحبت حکام ظلمت شب یلداست نور ز خورشید خواه، بو که برآید
(حافظ، ۱۳۷۲: ۵/۲۱۸)

و این تفکر و این برخورد و این هویت‌سازی راهی است که حافظ در ادامه سنایی طی می‌کند و اگرچه با رنگ و بویی دیگر:

گرچه آدم صورتان سگ صفت مستولی‌ند هم کنون باشد کزین میدان دل، عیاروار
جوهر آدم برون تازد برآرد ناگهان زین سگان آدمی کیمخت و خر مردم دمار
(شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۱۲۶)

یقیناً شناخت دیدگاه حافظ در باب انسان و هویت او کار ساده‌ای نیست. براین اساس پرسش اصلی ما در این نوشتار این است که حافظ هویت‌سازی جمعی مورد نظر خویش را بر چه بنیان‌ها بنا کرده و ارکان اصلی تحقق آن را چه می‌داند؟ و با این فرضیه که حافظ از سویی در پی طرح بازگشت انسان بسوی خویشتن یا فطرت انسانی خویش بر مبنای عشق و خرد متعالی و حکمت و ابعاد گوناگون هویت‌ساز آن درچارچوب نگرش فرهنگ ایرانی-اسلامی بوده است و در نتیجه تحقق هویت جمعی راستین را از طریق سیاست متعالی یا سیاست برتر که در نگاه او سیاست رندی است و بر مبنای ترکیبی از خرد و عشق و روحیه انقلابی و جهادی شکل می‌گیرد، دانسته است. رویکرد تحقیق تحلیلی-تبیینی و روش مورد نظر متن پژوهی کیفی و محتوایی-با تکیه بر دیوان حافظ- و شیوه گردآوری داده نیز کتابخانه‌ای و اسنادی است.

۱. بنیان نظری بحث: حکمت نگری حافظ

حافظ، آن گونه که از تاریخ بر می آید، انسانی ادیب، دانشمند، حکیم، فاضل و عالم به علوم قرآنی، فلسفی و عرفانی بوده است. اما مهم تر این است که او دارای نبوغ شگفت آوری در تفکر و اندیشه و ذوقی شگرف و نگرشی عمیق در حکمت قدسی و متعالی بوده است. به بیان صفا: «حافظ چنان که گفته اند مردی بود ادیب، عالم به علوم ادبی و شرعی و مطلع از دقایق حکمت و حقایق عرفان» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۸۳۲). او، خود را در علوم حکمی و قرآنی سرآمد می داند:

ز حافظان جهان، کس چو بنده جمع نکرد لطایف حکمی با نکات قرآنی
(حافظ، ۱۳۷۲: ۱۵/۴۵۲)

سومین حوزه دانش و معرفت حافظ پس از حکمت و قرآن، ادب است. محمد گلندام در مقدمه اش بر دیوان حافظ او را «استاد نحاریالادباء» می خواند. حافظ نه تنها در ادب فارسی که در ادبیات عربی نیز استاد بوده است (صفا، ۱۳۸۶: ۸۳۲/۳). اما برای حافظ، ادب و شعر، زبان و قالبی برای بیان حکمتش می باشد، چه هر حکیمی به ابزاری برای اظهار حکمتش نیاز دارد. او خود نیز به این امر اعتراف دارد. برای مثال شعر او، همه، محتوی معرفت و دانش است: شعر حافظ همه بیت الغزل معرفتست آفرین بر نفس دلکش و لطف سخنش
(حافظ، ۱۳۷۹: ۹/۲۸)

چهارمین حوزه دانش و معرفت خواجه ی شیراز عرفان است که تجلی سلوکانه حکمت اوست و در این مورد نیز بدون اغراق می توان او را از نوابغ بزرگ روزگار خودش دانست. این موضوع به ویژه از مضامین عمیق و دقیق عرفانی مندرج در دیوان او هویداست (ر.ک. آشوری، ۱۳۸۲). بر مبنای فراگیری حکمتش است که «در علم کلام و اندیشه های کلامی مطلع و صاحب نظر بوده است» (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۱۴۵-۱۴۴). حکمت حافظ علاوه بر پنج معرفت یاد شده؛ براساس نظر بیش تر محققان، مشتمل بر دانش های سیاست مدن، فقه، اخلاق، هیأت، هندسه، موسیقی و... (مجاهدی، ۱۳۸۳: ۲۵-۲۴) بوده است. او علاوه بر حکمت متعالی خویش، از سه رکن دیگر شخصیتی دیگر برخوردار است: (۱) بلوغ فکری و استعداد خارق العاده؛ (۲) ذوق لطیف و طبع حاذق و کلام دلپذیرش و (۳) مهم تر از همه، تفکرات و تأملات طولانی در امور معرفتی و حکمی. از این رو عناصر چهارگانه معرفت، اندیشه، نبوغ و ذوق سرشار او ارکان اساسی تشکیل دهنده ی شخصیت پیچیده و معمایی و اندیشه گسترده و فراگیر و حکمی او هستند. به بیان

صفا: «مردی بود ادیب، عالم به علوم ادبی و شرعی و مطلع از دقائق حکمت و حقایق عرفان؛ و بالاتر از همه ی اینها استعداد خارق العاده فطری او بوی مجال تفکرات طولانی همراه با تحلیلات بسیار باریک شاعرانه می داد و او جمیع این عطایای ربّانی را با ذوق لطیف و کلام دلپذیر استادانه ی خود در می آمیخت» (صفا، ۱۳۸۶: ۸۳/۳). و این حکمت و اندیشه حکیمانه اوست که باعث شده است در عین وجود تفاسیر ناهمگون، ناروا و گاه غلوآمیز از حافظ و اندیشه‌هایش (پورجوادی، ۱۳۷۲: ۲۱۸-۲۱۷)، بارها و بارها به عنوان شخصیتی متعالی و ارزشمند مورد ستایش قرار گرفته است و عمدتاً از سوی دوست و دشمن به خوبی و احترام یاد شده است، برای نمونه: ملاهادی سبزواری در مورد او چنین می‌سراید:

پیمبر نیست لیکن نسخ کرده اساطیر همه دیوان حافظ
زهفتم آسمان غیب آمد لسان الغیب اندر شأن حافظ
(درگاهی، ۱۳۸۲: ۱۷)

محمد گلندام همشاگردی و از مریدان حافظ که به جمع‌آوری اشعار او پرداخته است در مقدمه خود بر دیوانش از او چنین یاد کرده است: ذات ملک صفات، مولانا معظم مرحوم سعید شهید، مفخر افاضل العلماء، استاد نحاریر الادباء، معدن اللطوایف الروحانیه، مخزن المعارف السبحانیه، شمس‌المله و الدین محمد حافظ بود طیب‌الله تربته و رفع فی عالم القدس رتبه... (حافظ، ۱۳۷۶: ۴۵). سید شریف علامه جرجانی استاد برجسته حافظ می‌گوید: «شعر حافظ همه الهامات و حدیث قدسی و لطائف حکمی و نکات قرآنی است» (مطهری، ۱۳۷۸: ۲۶) و عبدالرحمان جامی گوید: «وی لسان الغیب و ترجمان الاسرار است، بسا اسرار غیبیه و معانی حقیقیه که در کسوف صورت و لباس مجاز باز نموده است» (فیض کاشانی، ۱۳۶۶: ۴۷). و فیض کاشانی:

اگر از روش حافظ قرآن بدرآیی هر ره که روی باز پشیمان بدرآیی
(فیض کاشانی، ۱۳۶۶: ۴۱)

و پژوهشگر برجسته معاصر، زریاب خویی نیز می‌نویسد: «لقب لسان الغیب و ترجمان الاسرار... یعنی حافظ زبان غیب و ترجمان یا بیانگر اسرار است و با غیب در پیوند است» (زریاب

خوئی، ۱۳۶۸: ۱۷). و گوته شاعر بزرگ آلمانی: «... سخن حافظ اعجاز واقعی ذوق و هنر بشری و سرچشمه فیاض کمال و جمال و حکمت و عرفان است (گوته، ۱۳۸۰: ۵۷).

۲. واکنش حکیمانه حافظ به هویت‌های سیاسی کاذب زمانه

به گواهی تاریخ، ایران سده ی هشتم هجری دوران دشوار و طاقت‌فرسای ایلغار مغول را پشت‌سر گذاشته بود، ایلخانان مغول و حکام دست‌نشانده‌ی آنان هنوز بر جای‌جای این سرزمین پهناور فرمان می‌راندند، امرای محلی نیز با پرداخت باج به آنان نواحی تحت قلمرو خود را از یورش بی‌امان آن‌ها ننگه می‌داشتند. حداقل ده ساله اول زندگانی حافظ مصادف با حکومت ابوسعید بهادرخان آخرین فرمانروای خودکامه ی مغول در ایران است.^۷ از مهمترین ویژگی‌های اجتماعی - سیاسی و فرهنگی دوران حکومت این فرد و نیز سایر ایلخانان مغول می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: (۱) فساد و عشرت‌طلبی فرمانروایان؛ (۲) تجاوز و تعدی به حقوق و دارایی مردم از سوی فرمانروایان و درباری‌ها. گویند غازان خان به سپاهیان خود می‌گوید: «من جانب رعیت را بعد از این نگاه نخواهم داشت ... چه در غارت اموال مردم، هیچ آفریده قادرتر از من نیست ...» (مجاهدی، ۱۳۸۳: ۵۹)؛ (۳) فساد مذهبی روحانیون و قضات؛ (۴) گسترش صوفی‌گری دنیا پرستانه، آزمند و ریاکارانه؛ (۵) ناامنی مملکت؛ (۶) ناتوانی حکومت‌ها؛ (۷) ستیز و کشمکش و جنگ و چپاول مداوم و ...

در دوران حافظ حاکمان، محتسبان و صوفیان و صاحبان دارایی چونان گرگ به جان مردم افتاده‌اند و از ویژگی‌های حاکمان بی‌تدبیری و چپاول و غارتگری مردم، و از ویژگی‌های مهم عالمان، جهل و از ویژگی‌های محتسبان لادینی و از ویژگی‌های صوفیان ریاکاری و از خصوصیت مالکان و اشراف، دزدی و غارت است. بنابراین در دوران او هویت‌های کاذب و غیرانسانی، شاخصه ی زیست اجتماعی - سیاسی است.

حافظ خود در بیان زمانه تیره و تارش می‌گوید:

بین در آینه جام نقش‌بندی غیب که کس به یاد ندارد چنین عجب زَمَنی
(حافظ، ۱۳۷۹: ۶/۴۸۱)

و یا: «دلم ز صومعه بگرفت و خرّقه‌ی سالوس» (حافظ، ۱۳۷۹: ۲/۲)

در دوران آشفته ظلمانی تاریخ ایران زمین در فاصله بین چنگیز و تیمور و در دوران سیاه ترکتازی تیموری که خبری از انسانیت، سربلندی و وحدت در ایران زمین نبود «گویی خداوند او را برای تسلی بخشیدن به خاطر مجروح و آزرده ایرانیان برگماشته بود. او بی آن که پیغمبر باشد، صاحب کتاب بود؛ کتابی زندگی بخش و احیاگر که شش قرن است همچنان از آن نسیم حیات می‌وزد» (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۱).

در واقع او به دنبال موجی عظیم از تجارب تاریخی آمد و با درک تاریخ و ضرورت‌های زمانه در پی روشنگری برای تحوّل و دگرگونی بود بر همین اساس برخی از محققان گویند: «او سخنگوی مردم ایران و تاریخ ایران است ... و اتفاق روزگار چنین خواست که قفل زیرزمین اندیشه ایرانی به دست او به کار افتد (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۲: ۶).
و حافظ خود می‌گوید:

بر دلم گرد ستم‌هاست خدا را می‌پسند که مکدر شود آئینه‌ی مهر آگینم
(حافظ، ۱۳۸۱: ۸/۴۶۱)

مهمترین و آخرین فاجعه‌ای که در زمانه‌ی او رخ می‌دهد، ترکتازی تیمور است که او در مورد آن می‌سراید:

ز تند باد حوادث نمی‌توان دیدن درین چمن که گلی بوده است یا یاسمنی
بین در آئینه جام نقشبندی غیب که کس به یاد ندارد چنین عجب زمنی
نگار خویش به دست خسان^۱ همی‌بینم چنین شناخت فلک حق خدمت چو منی
(حافظ، ۱۳۷۹: ۵-۷/۴۸۱)

که در آن به تندباد حوادث و نتایج فاجعه‌آور آن در تاریخ ایران زمین و گرفتاری این سرزمین به دست بیگانگان اشاره می‌کند و در نهایت به استقامت و ایجاد امید برای رهایی ایران زمین می‌پردازد:

به صبر کوش تو ای دل که حق رها نکند چنین عزیز نگینی به دست اهرمنی
(حافظ، ۱۳۷۹: ۸)

اندیشمندی که در عین درک مقتضیات زمانه به رهایی از آن می‌اندیشد و به اعتراض می‌پردازد. اما اعتراض او بنیادین و اساسی و به تعبیر امروزی زیربنایی است لذا بنیان و اساس حکومت‌ها را هدف قرار می‌دهد؛ یعنی بیش از هر چیز حمله خود را متوجه نگرش آدمیان و

فرهنگ آنان می‌کند، یعنی با اجماع و کلیت آنان در تقابل و رویارویی قرار می‌گیرد و چونان سایر حکما به «کل‌ها» می‌پردازد نه به اجزا. چه بیان کل‌ها و شناخت و بررسی آن‌ها اساس کار حکیمان بزرگان است. به بیان محقق: «من گمان می‌کنم که اینان با چیزی از نوع «فوق سیاست» سر و کار داشته‌اند...» (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۲: ۷). و در واقع می‌توان گفت که آنان با «سیاست برتر» سر و کار داشته‌اند و با پذیرش آن خواسته‌اند به نفعی وضع موجود بپردازند؛ یعنی نفی هویت‌های دروغین و غیراصیل و این می‌تواند از رمزهای ماندگاری زبان و شعر حافظ باشد، چه او با زبان انسان به بیان درد و اندوه نوع انسان می‌پردازد و مسائلی را مطرح می‌کند که مسائل همیشگی و همه‌جایی بشر است و طبیعی است که: «تفکر زنده آن تفکری است که [در تماس دائم با پرسش‌های اساسی محیط خویش است» (تیندر، ۱۳۷۴: ۳)

و مهم‌تر این است که اگر اندیشه‌ای از حیات و بقا و استمرار - در طول تاریخ - برخوردار باشد، فرا تاریخی است و در هر زمانی با مردم زمانه حرف می‌زند و با آنان گفتگو برقرار می‌کند و در این گفتگوست که بسیاری از حقایق آشکار می‌گردد و اندیشه‌ها، سازنده، انقلابی و متحول‌کننده می‌شوند. و این امر قوی پنجه بودن اندیشمندان بزرگ را می‌رساند. قوی پنجه‌اندیشه در عین بی‌سر و صدایی و دوری از هیاهو؛ به گفته حافظ:

دو یار زیرک [همدم] و از باده کهن دومی فراغتی و کتابی و گوشه چمنی
من این مقام به دنیا و آخرت نده ماگرچه در پی‌ام افتند مردم انجمنی
(حافظ، ۱۳۷۹: ۱-۲/۴۸۱)

و یا: از کران تا به کران لشکر ظلمست ولی از ازل تا به ابد فرصت درویشانست
(حافظ، ۱۳۷۹: ۹/۴۹).

این است که آیزایا برلین به سخن‌های شاعر آلمانی^۷ که می‌گفت فیلسوف آرام و ساکت را در کتابخانه‌اش نادیده نگیرید چون او ممکن است بسیار قوی پنجه و قهار باشد... اگر کانت خدای متکلمان عقلی مشرب را از ارزش و اعتبار نینداخته بود، روسپیگردن شاه را نمی‌زد؛ اشاره می‌کند (مگی، ۱۳۷۳: ۳۴) و از آن چنین نتیجه می‌گیرد: «فلاسفه برای ایجاد خیر یا شر قدرت عظیم دارند و از قهارترین قانونگذاران بشرنده، نه فقط مشت‌افزارانی که سرشان به لفاظی گرم است (مگی، ۱۳۷۳: ۳۴). به علاوه نمونه‌ی برجسته‌ی اعتراض حافظ به حکمرانان زمان خویش، امیر مبارز الدین است که با عنوان محتسب «که نکته‌سنجان زمان

برای امیرمبارز الدین محمد انتخاب کرده بودند» (مهاجری، ۱۳۸۳: ۸) از او یاد کرده است. برای نمونه می‌فرماید:

می‌خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب چون نیک بنگری، همه تزویر می‌کنند (حافظ، ۱۳۷۹: ۱۰/۲۰۰)

و چون عماد فقیه^{۱۰}، مظهر دانشمندان درباری وابسته، به ستایش او می‌پردازد، حافظ این گونه جوابش را می‌دهد:

ای کبک خوش خرام که خوش می‌روی به ناز غره مشو که گربه عابد نماز کرد (حافظ، ۱۳۷۹: ۸/۱۳۳)

۳. بنیان‌های هویت ساز در نگاه حافظ

منظور از بنیان‌های هویت‌ساز در اینجا مسائل اساسی طرز نگرش حافظ به جهان در ارتباط با درک و بیان هویت انسانی مورد نظر اوست که ما آن‌ها را در چند محور اساسی مورد توجه قرار خواهیم داد؛ چه بدون ادراک این مبانی، هویت مورد نظر حافظ به خوبی شناخته نخواهد شد و لذا تحقق نخواهد یافت. این بنیان‌ها به اختصار عبارتند از:

۳-۱. حقیقت‌گرایی

در نگاه اغلب حاکمان و عارفان مسلمان «حقیقت» مظهر واقعی و راستین امور است و لذا آن‌ها به دنبال این گمشده هستند و راه رسیدن به آن نیز عقل است یا عشق؛ و این هر دو انسان را در مراحل و مراتبی به حق می‌رسانند. واژه‌های حق مشتقاتش بارها در دیوان حافظ آمده است و بسامد بالای کاربرد این واژگان در زبان او نشانگر توجه و علاقه خاص وی به آن‌هاست. برای نمونه:

المنه لله که در میکده باز است و آن می که در آنجاست حقیقت نه مجاز است (حافظ، ۱۳۸۶: ۱/۴۰)

و یا: گر این نصیحت شاهانه بشنوی حافظ به شاهراه حقیقت گذر توانی کرد (حافظ، ۱۳۶۲: ۱۱/۲۹۰)

این بیت در پایان غزلی با مضامین عالی انسانی آمده و مقصود از نصیحت شاهانه «تکاتی است که در همین غزل مطرح شده است» (حافظ، ۱۳۸۱: ۲۵۲) و دارای مضامین عالی اخلاقی و معنوی و عرفانی و فلسفی است و بدیهی است که در این نگاه حق واقعی و والاترین حق،

همان ساحت مقدس خداوندی است که برترین ایده‌ال و مظهرِ عشق حافظ است و حکمت و عرفان و معرفت، برای رسیدن به حضرت حق است و از همین روی موضوع عرفان نظری نیز شناخت ذات حق است.

... گر نور عشق حق به دل و جانت اوفتد بالله کز آفتاب فلک خوبتر شوی
یکدم غریق بحر خدا شو گمان مبر کز آب هفت بحر به یک موی تر شوی ...
(حافظ، ۱۳۷۹: ۵/۴۸۷ و ۶)

و نیز اینکه: «ما نگوئیم بدو میل به ناحق نکنیم ...» (حافظ، ۱۳۷۹: ۱/۳۷۹)

۲-۳. سعادت گروهی

حافظ در راستای اندیشه‌های حکمی و عرفانی خویش چونان ابونصر و حکیم سهروردی، سعادت و رستگاری را هدف نهایی انسان می‌داند. در نگاه حافظ، سعادت کیمیایی است همراه انسان که انسان فطرتاً و ذاتاً خواهان آن است: «که کیمیای سعادت رفیق بود رفیق» (حافظ، ۱۳۷۹: ۲/۲۹۸)

اما سعادت مورد نظر حافظ نیز چونان ابونصر فارابی سعادتی راستین یا همان رستگاری است؛ سعادتی که از شاهراه آن به بهشت جاویدان توان رفت؛ سعادتی که پیش از آنکه این جهانی باشد، آن جهانی است و لذا با توحید و حق‌گرایی ارتباط تام و تمام دارد و جز از طریق عشق حق و پوییدن راه او و متخلق شدن به اخلاق الهی بدان نمی‌توان دست یافت. این نوع سعادت فروغ حق تعالی است.

زآنجا که فیض جام سعادت فروغ توست بیرون شدی نمای زظلمات حیرتم
(حافظ، ۱۳۷۹: ۲/۳۱۴)

۳-۳. فطرت

فطرت، هم در مجموعه‌ی نگرشی فلسفی _ عرفانی و ادبی حافظ جایگاهی والا دارد و بیانگر خصوصیات ذاتی، درونی، همیشگی و همه‌جایی و در عین حال مثبت نفس انسان است. هرچند غرایز حیوانی یا ابعاد خاکی فطری نیز ریشه در انسان دارند. هم محوری است که هویت انسانی را تعیین و مشخص می‌سازد. در نتیجه آنچه مهم است این است که فطرت اصلی و اولیه انسانی ذاتی، خدادادی و پاک است و این ابعاد الهی و خداگونه که در وجود آدمی سرشته شده

با ابعاد حیوانی به هم آمیخته و معجونی عجیب ساخته است. این معجون عجیب نصیبه‌ی ازلی و خدایی انسان است که با گوهرهای ارزشمندی چون عقل و عشق همراه شده است و در بعد الهیش خداجو و خداشناس است همانگونه که حق جو و حقیقت‌خواه و عدالت‌طلب. و این می تواند همان «دردکشی» باشد یعنی حرکت در مسیر فطرت حق‌جویانه و خداگرایانه:

برو ای زهد و بر دردکشان خرده مگیر که ندادند جز این تحفه به ما روز الست
(حافظ، ۱۳۷۹: ۵/۲۱)

و یا:

مطلب طاعت و پیمان و صلاح از من مست که به پیمانہ‌کشی شهره شدم روز الست
(حافظ، ۱۳۷۹: ۱/۲۳)

و به وضوح روز الست اشاره به تعبیر قرآنی در سوره ی اعراف، آیه ۱۷۱ دارد:

«و اخذ ربك من بنی آدم من ظهورم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بر بكم قالوا بلی شهدنا»^{۱۱} (سوره اعراف/ آیه ۱۷۱). و از این جا به وضوح بر می‌آید که حافظ به فطرت عمیق، پیچیده و دارای ابعاد گوناگون انسان توجه دارد، به ویژه به ابعاد متعالی آن چون حقیقت‌جویی، خداگرایی، عدالت خواهی، و ... و اینکه مهمتر از همه، انسان این توانایی را دارد که از میان تمام ابعاد فطری با کمک دو عنصر عقل و عشق مسیر زندگی خود را بر پایه تفکرات و اندیشه‌های خود بنا نماید و دردکش یا پیمانہ‌کش، خراباتی، رند، حکیم، عاشق و... شود. بدین معنا که خداوند این بذرها را ذاتاً در وجود ما کاشته و ما را مستعد این گونه بودن قرار داده است و ما با اختیار خود که آن هم در ازل ریشه دارد و استعدادش در وجودمان، نهفته شده است به گزینش این درون مایه و پروردن آن دست می‌زنیم و این فطرت اساس هویت انسانی انسان است.

۳-۴. حکمت و خرد گرایی

هر چند حافظ یک حکیم به معنای دقیق کلمه است و لذا مهمترین رکن اندیشه اش «حکمت» است. اما حکمتش خود رکن بنیادین سازنده هویت حکیمانه اوست. او خود بارها از حکمت و حکیم سخن به میان آورده است. هر چند در ابتدا و نگاهی سطحی «حکیم کسی است که با اندیشه استدلالی و عقلانی سر و کار دارد.» (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۲: ۳۵).

ولی در نگرش حکمی - عرفانی که حافظ وارث آن است و شکل اعتدالی آن در حافظ نیز دیده می‌شود؛ حکمت صرفاً نگرش برهانی محض نیست بلکه تأله و ذوق و عشق و اشراق و کلام نیز هست. حافظ خود این موضوع را این گونه بیان می‌کند:

روان را با خرد درهم سرشتمم از آن تخمی که حاصل بود کشتم

فرح بخشی در این ترکیب پیداست که مغز شعر و نغز جان اجزاست
بیا و از نکهت این طیب امید مشام جان معطر ساز جاوید
(حافظ، ۱۳۷۹: ۲۶/۵۰۳-۲۴)

در این بیان سرشتن خرد با روان یعنی ترکیب عقل با عشق یا برهان با ذوق مورد نظر است که راه رسیدن به «نغز جان اجزا» یا کنه حقایق و امور است. یعنی حکمت مورد نظر حافظ ترکیبی دوگانه از روان و خرد را در بر دارد لذا شهودی است در عین اینکه برهانی است. و لذا به نوعی روشن‌بینی و روشن‌نگری حکیمانه می‌انجامد. به تعبیری: «روان» و «خرد» گویا «متضاد تکامل» باشند یعنی ترکیب مفرحی از آن چه نیازهای ذاتی انسان را جواب گو گردد» (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۲، ۳۵). حاصل این متضاد متکامل همان حکمت تأله و حکمت اشراق مشتمل بر ذوق و برهان است و البته دست یافتن به ضمیری مقدس [حکمت] است و توانایی بر خلع بدن و عروج به عالم نور (سهروردی، ۱۳۸۰: ۵۰۳/۱).

بر این مبنا است که حافظ در عین اینکه عارف است خود را «حکیم» می‌خواند. برای نمونه:

حافظ از چشمه حکمت به کف‌آور جامی بو که از لوح دلت نقش جهالت برود
(حافظ، ۱۳۷۹: ۷/۲۲۲)

به‌طور کلی همانگونه که خواجه عبدالله انصاری مطرح می‌کند: «حقیقت حکمت شناختن کاری است برای آن و بر نهادن چیزی است بر جای آن، و شناختن هر کس در قالب آن کس...» (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۲: ۳۵).

نگرش حافظ به حکمت او را به سوی واقع‌بینی آرمان خواهانه‌ای سوق داده است که اعتراض به وضع موجود و درخواست کردن وضعی مطلوب را به دنبال دارد، مهم در حکمت رسیدن به حقایق امور و تحقق آن در حد وسعت بشری است که آرمان‌خواهی‌ای مقید و شدنی است.

۳-۵. عشق عارفانه

عشق در اصل ازدیاد و کثرت و مبالغه در محبت است، لذا گفته‌اند: «گفته شود فلانی عاشق شده است، منظور این است که محبت او زیاد شده و به حداکثر رسیده است» (عطار نیشابوری، ۱۳۶۶: ۳۲۵).

عشق در نگاه حافظ به عنوان ابزار و راه وصول به حق دیده می‌شود، راهی که از کفایت و بایستگی و شایستگی برخوردار است و با فطرت سلیم آدمی همساز:

راهی است راه عشق که هیچش کناره نیست آنجا جز آنکه جان بسپارند چاره نیست
(حافظ، ۱۳۷۹: ۱/۷۲)

از همین روی عشق مورد نظر حافظ به حقیقت جاودانه و حقیقت حقایق یا انتهای حکمت یعنی خداوند عزوجل که مدیر و مدبر هستی است ختم می‌شود و در این راه است که انسان هرچند عظیم باشد، ناچیز و هیچ می‌نماید. لذا عشق او حکیمانه و عارفانه است.

شیر در بادیه‌ی عشق تو روباه شود از این راه که در وی خطری نیست که نیست
آه از این راه که در وی خطری نیست که نیست (حافظ، ۱۳۸۶: ۵۲).

حضرت امیرمؤمنان (ع) حب و عشق الهی را به آتش در درون و نوری الهی و ... تشبیه کرده است و می‌فرماید: حب الله نار لا یمر علی شیء الا احتراق و نورالله الا یطلع علی شیء الا اضاء^{۱۲} (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۲۳/۶۷) بعلاوه در نگاه حافظ عشق نه تنها مغایر و متضاد با عقل نیست و با آن تعارض ندارد بلکه عشق و دریافت شهودی مرحله‌ای برتر از ادراک عقلی و استدلالی است. حریم عشق را درگه بسی بالاتر از عقل است کسی آن آستان بوسد که جان در آستین دارد
(حافظ، ۱۳۸۱: ۱/۱۲۱)

بنابراین از نظر حافظ برای رسیدن به معشوق، تنها راه، معشوق شدن است راهی که «از نردبان روان آدمیزاد» (حافظ، ۱۳۷۵: ۳۶) می‌گذرد و «تا ذره‌ای از وجود ما باقی است، شدنی نمی‌نماید...» (حافظ، ۱۳۷۵: ۱۳) و

کمتر از ذره نه‌ای، پست مشو، مهر بورز تا به خلوتگه خورشید رسی چرخ‌زنان
(حافظ، ۱۳۷۹: ۴/۳۸۸)

۳-۶. اختیار گروهی

یکی از موضوعاتی که باعث فهم غلط از اندیشه‌ها و نگرش حافظ شده است موضوع تقدیر و اختیار است. برخی با استناد به ظواهر بعضی از اشعار حافظ او را تقدیرگرا، جبری و مخالف آزادی و اختیار انسان و از همین روی اشعری مسلک دانسته‌اند. «... جبر را چون اصلی مسلم می‌پذیرد» (رکنی، ۱۳۷۷: ۱۱۴) در حالی که اولاً عقیده به قضا و قدر دلیل اثبات جبری بودن صاحب عقیده نمی‌گردد، چه این‌ها، دو مقوله جداگانه هستند. به بیان مطهری اعتقاد به قضا و قدر عمومی و اینکه هر حادثه‌ای و از آن جمله اعمال و افعال بشر وابسته به قضا و قدر الهی است، مستلزم جبر نیست؛ اعتقاد به قضا و قدر آنگاه مستلزم جبر است که خود بشر و اراده او را دخیل در کار ندانیم (مطهری، بی‌تا، ۳۷). بعلاوه برخی از اشعار حافظ در این مورد به فطرت ازلی انسان عنایت دارد نه اینکه او را موجودی مجبور بدانند؛ مانند:

نا امیدم مکن از سابقه‌ی لطف ازل تو پس پرده چه دانی که که خوب است و که زشت

(حافظ، ۱۳۷۹: ۵/۷۷)

بسیاری از ابیات که به مفاهیمی چون «روز الست»، «استاد ازل»، «عهد ازل»، «حکم ازل» همه و همه به فطرت انسان توجه دارد نه به نفی اختیار و آزادی انسان و پذیرش جبر. او در یکی از اشعار خود که آن هم، به درستی درک نشده است (ر.ک. خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۱۳۵)، مسأله فطرت را مقدم بر کسب و اختیار می‌داند، چه اختیار و آزادی نیز ریشه در فطرت دارد:

می‌خور که عاشقی نه به کسبست و اختیار این موهبت رسید ز میراث فطرتم

(حافظ، ۱۳۷۹: ۵/۳۱۴)

و معنای آن این است که عشق ریشه در فطرت انسان دارد و زاییده‌ی کسب و اختیار نیست و ریشه داشتن عشق در فطرت انسان ابداً دلیل بر نفی اختیار و پذیرش جبر نیست، زیرا این مسأله‌ای است و آن مسأله‌ای دیگر و در واقع می‌توان گفت عشق در این معنا در دیده‌ی حافظ ریشه در فطرت و خلقت انسان دارد. از همین روست که به روشنی می‌گوید:

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

اگر غم لشگر انگیزد که خون عاشقان ریزد من و ساقی به هم تازیم و بنیادش براندازیم

(حافظ، ۱۳۸۱، ۱۳۷۴: ۲و۱)

و یا، چرخ برهم زخم ار غیر مرادم گردد من نه آنم که زبونی کشم از چرخ فلک
(حافظ، ۱۳۷۹: ۶/۳۰۱)

۳-۷. اعتدال گرایی

یکی از ارکان بنیادین هویت فطری در بینش حافظ تمایل و گرایش او به اعتدال است و اعتدال گرایی در وجود او، وی را از هر گونه ناشایست، دروغ، تزویر، ریا و مهمتر از همه دو رنگی و نفاق درونی مبرا و پاک می‌سازد؛ اگر چه برخی تصور می‌کنند «درد بزرگ خواجه همین ناگریزی منافقانه زیستن است...» (حافظ، ۱۳۷۵: ۱۵۰) و نشان می‌دهد که درد بزرگ او در جامعه‌ی نامعتدل و مبتنی بر تبعیض و بی‌عدالتی، اعتدال و عدالت خواهی است و این را دیگران که در بی‌عدالتی غوطه‌ورند در نمی‌یابند در حالی که شیوه زندگی او از آن برکنار است همانگونه که خود می‌گوید:

نفاق و زرق نبخشد صفای دل، حافظ طریق رندی و عشق اختیار خواهم کرد
(حافظ، ۱۳۷۹: ۷/۱۳۵)

پس اعتدال گرایی حافظ مبتنی بر اخلاص و صفای باطن است صفایی که ملازم عشق و رندی است و نشان اهل خدا:

نشان اهل خدا عاشقی است با خود دار که در مشایخ شهر این نشان نمی‌بینم
(حافظ، ۱۳۷۹: ۴/۳۵۸)

و یکی از رمز و رازهای در پرده سخن گفتن او همین است که در اطرافش همدرد و هم‌زبانی نمی‌بیند:

محرم راز دل شیــدای خود کس نمی‌یابم ز خاص و عام را
(حافظ، ۱۳۷۹: ۶/۷)

به‌طور کلی بسیاری از مباحث دیوان حافظ را اعتدال و اعتدال‌نگری تشکیل می‌دهد که بر مبنای عدالت موجود در نظام هستی و فطرت عدالت‌گرایانه‌ی انسان است و از ارکان مهم هویت مورد نظر حافظ می‌باشد.

۳-۸. رنج بی هویتی

یکی از ویژگی‌های مهم شخصیت و اندیشه حافظ که بنیان و رکن هویت مورد نظر او و طرح آن محسوب می‌گردد احساس درد است نسبت به مردم زمانه و بی هویت بودن آن‌ها، احساس دردی جانکاه و غیرقابل پرسش که ما آن را اندوه یا محنت می‌نامیم. او خود می‌گوید:

«درد (زجر) هجری چشیده‌ام که می‌رس» (حافظ، ۱۳۷۹: ۱/۲۷)

«که چنان زو شده‌ام بی سر و سامان که می‌رس» (حافظ، ۱۳۷۹: ۱/۲۷۱)

و یا: «سینه مالامال درد است ای دریغا مرهمی» (حافظ، ۱۳۸۱: ۱/۴۷۰)

البته باید دانست که درد و اندوه حافظ، صرفاً درد زمانه و حاصل فتنه‌های آن دوران نیست بلکه او کمبودها، خلاءها و بحران‌هایی در جامعه‌ی بشری می‌یابد که خلاءها و بحران‌های همیشگی است یا حداقل می‌توان گفت مرتبط با مسائل اساسی نوع بشر است، مسائلی که مورد توجه اندیشه است مانند «دوگونه‌گرایی»، «نفاق»، «تبعیض»، «ستم»، «آزار» و «سلطه» یعنی مسائلی است که همیشه بشر با آن‌ها درگیر بوده و در پی رهایی از آن‌ها بوده است. اما بدتر از همه درد بی هویتی است که شاید اساس همه اینهاست. از همین روی اندوه و درد حافظ، درد و اندوه شخصی نیست بلکه درد و اندوه او جمعی و انسانی است. این درد و اندوه، درد و اندوه هویت است که از سوئی به جایگاه و شأن خودش در هستی و بعنوان انسان برمی‌گردد و از سوئی دیگر به جامعه و زیست محیطش.

و بر این اساس اندوه حافظ یک بعد فردی (اندوه عشق و هجران) و دو بعد جمعی و سیاسی دارد که یکی اندوه انسان و دیگری اندوه جامعه است. مسأله او نه فقط اندوه انسان که همچون هر اندیشمند بیدار دیگر ایرانی - بویژه با توجه به زمانه اش - اندوه جامعه‌ی خود(ایران) یعنی نه تنها زیست محیطش که زیست فرهنگش است که بارها آن را به تصویر کشیده است. به عنوان مثال:

شهریاران بود و خاک مهربانان این دیار مهربانی کی سرآمد شهریاران را چه شد

(حافظ، ۱۳۸۱: ۵/۱۶۹)

و از دیگر توجهات عجیب حافظ به ایران، توجه به فاجعه تاتارها و حملات ددمنشانه تیمور به ایران است. او در یکی از غزلیات زیبای خود به این ماجرا با لحنی بسیار دردناک و در عین حال انذاردهنده و بیدار کننده می‌پردازد. بیتی از این غزل مربوط به ماجرای سقوط شهر خوارزم به دست تاتارها یا ترکان سمرقندی است.

به خوبان دل مده حافظ، ببین آن بی‌وفایی‌ها که با خوارزمیان کردند ترکان سمرقندی
(حافظ، ۱۳۷۱: ۱۱/۳۸۵)

و آنگاه که ظاهراً سران شیراز تیمور را بر شاه منصور ترجیح می‌دادند و منتظر حمله تیمور
بوده‌اند چنین سروده است:

در آن زمین که نسیمی وزد ز طره دوست چه جای دم زدن نافه‌های تاتاریست
(حافظ، ۱۳۸۱: ۲/۶۶) و...

۴. راه تحقق هویت جمعی: سیاست رندی یا حکیمانه

حال چگونه هویت مورد نظر حافظ در جامعه تحقق پیدا می‌کند. باید دانست که هویت جمعی مورد نظر او انسانی و مبتنی بر حقایق زندگی انسان است. لذا می‌تواند بر مبنای این حقایق از یکسو و با توجه به مقتضیات از سوی دیگر در قالب‌های منطقی قرار گیرد. مثلاً یکی از این قالب بر مبنای مقتضیات امروزی می‌تواند هویت ملی باشد. اما راه تحقق هویت جمعی انسانی، سیاست رندی است. سیاست رندی سیاستی است اخلاقی و در عین حال عاقلانه و عاشقانه (مبتنی بر خرد و عشق یا حکمت و عرفان). رندی منسوب به رند است و رند در اصل به معنای زیرک، لایبالی، فردی بی‌قید به آداب، رسوم عمومی و اجتماعی یا کسی که بی‌توجه به جو و محیط حداکثر بهره را از حیات گذرا برگیرد (سروش، ۲-۲۰۰۱، رند) بوده است. بنابراین معمولاً رند به افراد زیرک و فرصت طلب بی‌بندوبار، خودپا و حيله‌گر، اطلاق می‌شده و لذا معنای منفی داشته است. از ذکر شواهد فراوانی که در متون کهن معنای منفی رند را می‌رساند به یک مورد از تاریخ بیهقی بسنده می‌کنیم: «و حسنک را سوی دار بردند... و آواز دادند که سنگ دهید، هیچ کس دست به سنگ نمی‌کرد و همه زارزار می‌گریستند خاصه نشابوریان. پس مشتی رند را سیم دادند که سنگ زنند...» (بیهقی، ۱۳۸۴: ۲۳۴).

اما در نگاه و دیوان حافظ «رند» مفهومی است کاملاً برکشیده (سروش، ۲-۲۰۰۱: رند) و دارای معنایی ویژه است. البته تطور معنایی واژه رند از قرن‌ها قبل و در شعر فارسی از سنایی و عطار آغاز شده و در آثار آن دو ساحت معنایی رایج و ابداعی آن در کنار هم دیده می‌شود. نمونه کاربرد منفی از سنایی^{۱۳}:

عشق دنیا کافری باشد که شرط مومن است صحن بازی جای رندان را به زندان داشتن
(شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۷۳)

و نمونه کاربرد رند در معنای مثبت:

از بند علایق نشود نفس تو آزاد تابنده رندان خرابات نگریدی
(شفیعی، ۱۳۸۸: ۱۳۲)

غرض این که بر خلاف نظر خرمشاهی که معتقد است در دیوان حافظ رند، «از چاه برآمد و به اوج ماه رسید» (خرمشاهی، ۱۳۶۸: ۴)، این روند سال طول کشید تا نوبت به حافظ و ماه کامل نشینی رند در اندیشه او رسید. در نهایت در ادامه، حافظ به رند، وزن و اعتباری خاص بخشید.^{۱۴}

بنابراین، اگر حافظ خود را رند می‌نامند یا هویتی خاص به نام رندی برای خود و نیز برای طرز تفکر و نگرش خویش به کار می‌گیرد مفهومی است مورد نظر خود او و نه مفهومی همگانی؛ بلکه بازیابی و بازسازی سیاست رندی در ادامه راه گذشتگان، کار اوست. در زبان برخی از عرفا رندی به معنای «سلامت باطن» و «پرهیز از خودنمایی» (درگاهی، ۱۳۸۲: ۵۳) آمده است و حافظ روش و سیاست مورد نظر خویش را شیوه‌ی «رندی» (حافظ، ۱۳۷۲: ۲۰۱) یا شیوه‌ی رندانه (حافظ، ۱۳۷۲: ۳۶۴) می‌نامد. او همچنین که می‌خواهد از طریق اسطوره‌پردازی، مفهوم رند - به معنای مورد نظر خویش را جاویدان نماید و این چنین نیز کرده است و از همین رو رندی را «هنر» می‌داند.

عاشق و رند و نظربازم و می‌گویم فاش تا بدانی که به چندین هنر آراسته‌ام
(حافظ، ۱۳۷۹: ۲/۳۱۱)

و میان عشق و هنر و سیاست در نگرش ایرانی رابطه‌ای عمیق است و رندی نیز در عین اینکه سیاست و مشی حکیم عاقلی چون حافظ در برخورد با مسائل زمانه است، هنری از هنرهای مورد نظر او بلکه برترین هنر است، و چون هنر است، فضیلت است:

تحصیل عشق و رندی آسان نمود اول آخر بسوخت جانم در کسب این فضایل
(حافظ، ۱۳۷۹: ۲/۳۰۷)

و فضیلت همانگونه که فارابی مطرح می‌سازد: «خیری است که مطلوبیت ذاتی دارد نه آنکه برای رسیدن به چیز دیگری خیر باشد» (فارابی، ۱۹۷۱م: ۱۰۱). بنابراین «اساس آن راستی است و راست باختن، نخست و پیش از همه با «او» و سپس با آفریدگان او...» (آشوری، ۱۳۸۲: ۳۴۵).

به علاوه سیاست رندی حافظ دارای ریشه و سابقه ازلی است یعنی ریشه در ذات و فطرت انسان دارد یعنی اصلی انسانی است و در اصل نوعی همگرایی و حرکت در مسیر فطرت یا بازگشت به فطرت است. پس رندی در اصل عاشقانه و حکیمانه یا متعالی زیستن در پرتو عشق خداوندی و کمال مطلق یا همان صراط مستقیم و سیاست الهی و خداگونه است و به تعبیری حنیف بودن است، پس سیاست رندی حرکت بر مبنای فطرت و بازگشت به هویت فطری خویشتن در مسیر صراط مستقیم است، حافظ خود گوید:

مرا روز ازل کاری بجز رندی نفرمودند هر آن قسمت که آنجا رفت افزون نخواهد شد

(حافظ، ۱۳۷۹: ۳/۱۶۵)

و این است که «بنیاد زندگانی و کار و بار رند نخست و در اساس بر محبت «او»ست.» (آشوری، ۱۳۸۲: ۳۴۵) و در رندی به این معنا جایی برای ریا و تزویر و دورنگی باقی نمی ماند. پس باید دانست که ریا و تزویر و مردم فریبی در نگاه حافظ مظهر تمام پلیدی ها و آلودگی هاست چه جلوه ی بارز دوگانگی در وجود انسان است:

حافظ، مکن ملامت رندان که در ازل ما را خدا ز زهد ریا بی نیاز کرد

(حافظ، ۱۳۷۹: ۹/۱۳۳)

بنابراین رندی فیض ازلی است به انسان و این فیض از طریق زر و زور و یا تزویر و ریا بدست نمی آید:

فیض ازل به زور و زر آمدی به دست آب خضر نصیبه اسکندر آمدی

(حافظ، ۱۳۸۱: ۵/۴۳۹)

و لذا بدگویی و بدخواهی رندان یعنی انسان های قرار گرفته در مسیر فطرت و هماهنگ با فطرت خدایی خویش، دشمنی و کینه با حکم خدایی است. چه این ها اولیای او هستند و دشمنی با آن ها دشمنی با خداست، همانگونه که خود می فرماید:

بد رندان مگو ای شیخ و هشدار که با حکم خدائی کینه داری

(حافظ، ۱۳۸۱: ۴/۴۴۷)

به بیانی دیگر می توان گفت که «رند» در نگاه حافظ «انسان کامل» یا «خلیفه خدا» است که همان «ولی» یا «ولی الله» در ادبیات مذهبی ماست. او خود می گوید:

رندان تشنه لب را آبی نمی‌دهد کس گویی ولی شاسان رفتند از این ولایت
(حافظ، ۱۳۸۱: ۳/۹۴)

بنابراین رند در نگاه حافظ حکیم متأله شیخ اشراق، انسان کامل عرفا، حکیم فارابی و مصداق «الذین یأمرون بالقسط من الناس...» (سوره آل عمران: آیه ۲۱) و سیاستمدار حقیقی و خداگونه مورد نظر امام خمینی(ره) است. و به بیان محقق: «رند انسان برتر (ابرمرد) یا انسان کامل یا بلکه اولیاء الله به روایت حافظ است» (خرمشاهی، ۱۳۶۸: ۵).

بنابراین سیاست رندی یا فطری مورد نظر حافظ دارای خصایل زیر است:

اول اینکه: دایر مدار آن، عدل و اعتدال است پس از تفریط و افراط بدور است.

دوم اینکه: آزاداندیشی از ارکان مهم آن است.

سوم اینکه: در عین حال متکی بر تدین و ایمان است.

چهارم اینکه: دانش، هنر، عقل و حکمت و عشق همه و همه در آن جایگاهی والا و ارزشمند دارد. البته «ایمانش نیز اعتدالی است» (خرمشاهی، ۱۳۶۸: ۵) اما نه آن که به کفر یا نفاق و ظلمت و دنیاپرستی و سکولاریسم نزدیک باشد یا در سراشیب شک و تردید بلغزد، بلکه به معنای آنکه به دام تحجر و تقدس مآبی افتد.

پنجم اینکه: باور و ایمانش با عقل قرین و تابع خرد است. لذا از تعصب و خامی به دور است و نه اهل تخطئه ی بی‌مورد و بی‌معناست. صاحب چنین سیاستی هرچند معترض، اصلاح‌گرا و انقلابی و قاطع و کوبنده و به بیانی بهتر تحول‌طلب و تغییرطلب است. اما تغییر و تحولی در راستای اعتقادات و بنیان‌های نگرشی و معرفتی‌اش. یعنی در عین حق‌جویی و حق‌گویی و تابع حقیقت بودن اهل تساهل و مدارا - حتی با دشمنان - است، زیرا ضعف‌ها، نقایص و ناتوانی‌های بشر را می‌پذیرد اما به آن دامن نمی‌زند.

آسایش دو‌گیتی تفسیر این دو حرف است با دوستان مروت با دشمنان مدارا
(حافظ، ۱۳۸۱: ۶/۵)

از این رو در می‌یابیم که تساهل‌گرایی حافظ که بخشی از سیاست مورد نظر اوست، تساهل‌گرایی همراه با حقیقت‌گرایی است؛ یعنی او به حقیقت واحد اعتقاد دارد و بر وحدت حقیقت تأکید می‌کند؛ اما منکر عقاید و باورهای دیگران نیست و به عقاید و اندیشه‌های دیگران نمی‌تازد مگر در مواردی که به زیان حیات فکری، سیاسی و مدنی بشر است، هرچند به رفتار،

منش‌ها و اخلاقیات ناروای بشر می‌تازد و خواهان دگرگونی است. بنابراین به اصل آزادی ایمان و اعتقاد باور دارد. رند «آزاد» و «آزاده» است زیرا در بند حرص و آز نیست.

سالها پیروی مذهب رندان کردم تا به فتوای خرد حرص به زندان کردم (حافظ، ۱۳۷۹: ۱/۳۱۹)

ششم اینکه: این هویت مبتنی بر راستی، راست‌گویی، صدق و خلوص است. لذا دارنده اش از تزویر و دو رنگی و ریا و نفاق و دروغ و عوام فریبی و تمام عوامل دوگانه‌گرا بویژه آزار دیگران بی‌زار است.

هفتم اینکه: از منظر چنین سیاستی، هویت خالص و پیراسته از رنگ‌های غیریت می‌گردد و شیوه‌ی رندی با خودبینی و خودرایی. اطاعت از بیگانگان، و هر نوع آلودگی به دور است.

فکر خود و رای خود در عالم رندی نیست کفر است درین مذهب خودبینی و خودرایی (حافظ، ۱۳۸۱: ۱۰/۴۹۳)

مرید طاعت بیگانگان مشو حافظ ولی معاشر رندان آشنا می‌باش (حافظ، ۱۳۸۱: ۷/۲۷۵)

مباش در پی آزار و هرچه خواهی کن که در شریعت ما غیر از این گناهی نیست (حافظ، ۱۳۸۲: ۶/۷۶)

این است که سیاست رندی همانند راه رسیدن به گنج است که بری همه کس آشکار نمی‌گردد: فرصت شمر طریقه رندی که این نشان چون راه گنج بر همه کس آشکار نیست

(حافظ، ۱۳۸۲: ۶/۷۲)

این است که در نگرش متعالی حافظ سیاست حکیمانه و رندی، سازنده هویت انسانی و در جایگاه خود و به ضرورت سازنده هویت خاص اجتماعی- و به معنای امروزی‌نش هویت ملی- است.

نتیجه‌گیری

با بررسی دیوان حافظ در می‌یابیم که او به مثابه یک حکیم برجسته، بر مبنای حق خواهی و عدالت‌جویی و فضیلت‌طلبی، در پی احیاء، ارائه و بیان هویتی انسانی، حکیمانه و مبتنی بر ترکیب فرح‌بخشی از دین اسلام و فرهنگ ایران، خرد و روان و حکمت و عرفان است؛ هویتی

که با فطرت انسان سازگار و از تزویر و ریا و دوگانه‌نگری و دوگانه‌بینی به دور است. هویتی که بازگشت به خویشتن حقیقی یا بازگشت به فطرت پاک انسان است و حاصل آن پاکی و اشراق نور حق و فیض الهی بر وجود انسان و شهود انوار حقیقت بوسیله جان تهذیب شده آدمی است. این هویت، حکیمانه است و در نتیجه عارفانه، رندانه، قدسی و الهی- انسانی است که درعین قرآنی بودن، برهانی و شهودی نیز هست و در عین حال ریشه در فرهنگ اسلامی- ایرانی دارد. زیرا آن هویت حقیقی و راستین انسان‌های رندی است که از خود گذشته و به خدا پیوسته‌اند و هویت صاحبان فضایی است که پیامبرگونه به تبشیر و انذار جامعه می‌پردازند و آشنایان تماشاگه راز هستند و هرچه جز آن و جز طرفداران این هویت انسانی- قدسی است، مدعی، غیر، بیگانه و نامحرم است.

مدعی خواست که آید به تماشاگه راز دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد
(حافظ، ۱۳۸۲: ۴/۱۵۲)

پی‌نوشت‌ها

۱. در مورد نشانی ابیات حافظ، بعد از نام او، نسخه مورد ارجاع و سپس شماره غزل و شماره بیت را آورده ایم.
۲. حجاب، مانع، پرده و فاصل را گویند و به طور کلی هرآنچه مانع و رادع ادراک یا تحقیق حقیقتی گردد و از انواع حجاب‌ها، حجاب نفس بود که انسان را از حق باز می‌دارد، و یا «هرگونه سدی را گویند که سالک طالب را از نیل به مقصد و مقصود باز می‌دارد» (سراج، ۱۹۱۴م: ۳۵۲).
۳. در برخی از نسخه‌ها چون نسخه پنجاب «اعدا» آمده است و در برخی دیگر چون نسخه انجوی شیرازی اغیار و هر سه بویژه لفظ اغیار، منظور حافظ را به خوبی می‌رساند. چه اغیار نیز جمع غیر و به معنای بیگانه و آنچه با اساس فطرت و وجود آدمی در تغایر قرار دارد، است. اوحدی در این مورد می‌گوید:
خانه خالی شد و در کوی دل اغیار نما ند همه غم رفت و بغیر از غم آن یار نما ند
(اوحدی، دیوان، ۱۸۲)
۴. در مورد ابهام و خلوت فضای شعر حافظ ر.ک.: علی محمدحقیق‌شناس، آفاق شعر سعدی و حافظ، بحثی در سهولت و امتناع در شعر، کیان، ۱۳۷۷، شماره ۴۱.

۵. درمورد حافظ و زندگی او می‌توانید رجوع کنید به: مقدمه محمد گلندام بر دیوان حافظ؛ کشف الظنون حاجی خلیفه؛ نفحات الانس جامی، ص ۶۱۴؛ تذکره الشعراء دولت‌شاه سمرقندی، چاپ تهران، صص ۳۳۸-۳۴۴؛ تذکره میخانه چاپ تهران، صص ۹۴-۸۳؛ ریاض العارفین هدایت ۱۸۸-۱۸۶؛ مجالس المؤمنین شوشتری، ص ۲۹۴؛ بهارستان جامی، ۳۳۶-۳۴۳.

۶. این موضوع از مقدمه ی گلندام استخراج شده: محافظت درس قرآن و ملازمت شغل سلطان و تحشیه ی کشف و مفتاح و مطالعه مطالع و مصباح، و تحصین قوانین ادب و تحسین دواوین عرب از جمع اشقات غزلیاتش مانع آمدی و از تدوین و اثبات ابیاتش وازع گشتی (حافظ، ۱۳۷۶، چهل‌وهفت - چهل‌وهشت).

۷. وی از سال ۷۱۶ تا ۷۲۶ هـ یعنی به مدت ۲۰ سال بر بخش عمده ی ایران حکومت کرده است و یکی از خودکامه‌ترین و فاسدترین حکمرانانی بوده که بر این سرزمین فرمانروایی داشته است. پس از او سلسله مغول در ایران رو به زوال رفت و سرانجام در سال ۷۵۶ هـ ق بساط این سلسله حکومتی برچیده شد. براساس برخی روایات تاریخی در این هنگام حافظ (۷۵۶ هـ) سی ساله بوده است.

۸. در برخی نسخه‌ها چون نسخه چاپ آستان قدس رضوی به جای خسان، کسان آمده است. نگار خویش بدست کسان همی بینم چنین شناخت فلک حق خدمت چو منی (حافظ، ۱۳۸۰: ۴۷۲)

۹. هانریش‌هاینه (۱۸۵۶-۱۷۹۷) شاعر آلمانی

۱۰. خواجه عماد الدین علی فقیه کرمانی، متخلص به عماد و معروف به عماد فقیه کرمانی؛ زاده ی ۶۹۰ هـ ق و درگذشته ی ۷۷۲ یا ۷۷۳ هـ ق و معاصر حافظ است. وی از شاعران و عارفان قرن هشتم به شمار می‌آید.

۱۱. و [یادآور] هنگامی [را] که پروردگارت از فرزندان آدم از پشت‌هایشان، نسل آن‌ها را برگرفت و آن‌ها را بر نفوس خود گواه قرار داد مبنی بر اینکه آیا من پروردگارتان نیستم، گفتند آری ما گواهی می‌دهیم.

۱۲. عشق خداوند یا حب الهی، آتشی است که به چیزی گذر نمی‌کند مگر اینکه آن را می‌سوزاند و نور خداست که بر نمی‌تابد بر چیزی مگر اینکه آن را روشن می‌سازد....

۱۳. کلام استاد شفیعی در باب معنای بیت: «رند در این جا به همان معنی اصلی و لغوی خویش به کار رفته است که عبارت است از مردم پست فرومایه. سنائی می گوید: این جهان، محل بازی رندان و مردمان پست است و شرط ایمان است که بازیگاه رندان را زندان در شمار آوری. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۴۲۲).

۱۴. درباره ساحتی دوگانه‌ی معنای رندی و بحث‌برون معنی و درون معنی (ر.ک.: پورجوادی، ۱۳۷۲: ۲۳۶-۲۲۷)، لازم به ذکر است همان گونه که در متن مقاله آوردیم کاربرد درون معنی ویژه رند به کل ابداع حافظ نیست بلکه، اولین گام را سنایی برداشته اگرچه کار را حافظ تمام کرده. به قول خرمشاهی نخستین شاعر رندنواز سنایی است (خرمشاهی، ۱۳۷۹: ۱/۴۲) و به گفته شفیعی بیش تر خوانندگان شعر حافظ، تصویری راز آمیز و ملکوتی از تعبیر «رندان قلندر» دارند و هرگز نمی‌توانند باور کنند که این دو واژه در آغاز چه معانی پست و نازلی داشته‌اند و از رهگذر تخیل شاعرانی همچون سنائی و عطار و مولوی و حافظ، به این مرتبه از تعالی رسیده‌اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۲۹).

فهرست منابع

- آشوری، داریوش (۱۳۸۲). *عرفان و رندی در شعر حافظ*، چاپ چهارم، تهران: نشر مرکز.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۸۲). *تأملی در حافظ*، چاپ اول تهران: انتشارات آثار و یزدان.
- اوحدی مراغه‌ای، رکن‌الدین (۱۳۵۵). *دیوان*، به اهتمام سعید نفیسی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ایزدپناه، حمید (۱۳۸۰). *شاعران در اندوه ایران*، چاپ نخست، تهران: انتشارات توس.
- باقری، خسرو (۱۳۶۸). *نگاهی دوباره به تربیت اسلامی*، چاپ اول، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بیهقی، محمد بن حسین (۱۳۸۴). *تاریخ بیهقی*، چاپ اول، تهران: نشر علم.
- پرهام، حمید (۱۳۷۹). *حافظ و قرن بیست و یکم*، چاپ اول، تهران: نشر شالوده.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۲). *بوی جان*، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- تیندر، گلن (۱۳۷۴). *تفکر سیاسی*، ترجمه محمود صدری، چاپ اول، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۲). *درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی*، ترجمه جلیل پروین، چاپ اول، تهران: پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی.

- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد (۱۳۸۷). **دیوان خواجه شمی الدین محمد حافظ شیرازی**، به اهتمام علامه محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، چاپ اول، تهران: نشر گل‌آذین.
- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد (۱۳۸۱). **دیوان حافظ**، حسین علی یوسفی، چاپ اول، تهران: نشر روزگار.
- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد (۱۳۸۰). **لسان الغیب**، نرم‌افزار، نسخه دوم، تهران: نیستان جم.
- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد (۱۳۷۹). **دیوان حافظ**، بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ سوم، تهران: انتشارات دوستان.
- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد (۱۳۷۶). **دیوان حافظ**، به اهتمام سید محمدرضا جلایی نائینی و نذیر احمد، چاپ هشتم، تهران: مؤسسه انتشار امیرکبیر.
- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد (۱۳۷۵). **دیوان حافظ**، به تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، چاپ دوم، تهران: انتشارات یاسین.
- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد (۱۳۷۵). **دیوان حافظ**، مقدمه قدمعلی سراهی و تصحیح احمد رضائی، چاپ اول، تهران: انتشارات حسام.
- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد (۱۳۷۲). **دیوان حافظ**، سید ابوالقاسم انجوی، چاپ هشتم، تهران: سازمان انتشارات جاویدان.
- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد (۱۳۷۱). **دیوان حافظ**، به تصحیح سلیم نیساری، چاپ اول، تهران: چاپ بهمن.
- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد (۱۳۶۵). **دیوان حافظ**، به کوشش محمد بهشتی، چاپ اول، تهران: انتشارات فؤاد و پیری.
- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد (۱۳۶۴). **دیوان حافظ**، سید عبدالرحیم خلخالی، چاپ اول، تهران: انتشارات حافظ.
- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد (۱۳۶۲). **دیوان حافظ**، به تصحیح پرویز ناتل خانلری، چاپ دوم، تهران: خوارزمی.
- حق‌شناس، علی محمد (۱۳۷۷). «آفاق شعر سعدی و حافظ؛ بحثی در سهولت و امتناع در شعر»، **کیان**، شماره ۴۱، فروردین و اردیبهشت، صص ۶۴-۶۲.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۸۳). **حافظ حافظه ماست**، چاپ دوم، تهران: نشر قطره.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۹). **حافظ نامه**، چاپ یازدهم، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.

- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۴). **حافظ**، چاپ دوم، تهران: انتشارات طرح نو.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۶۸). **چهارده روایت**، چاپ دوم، تهران: کتاب پرواز.
- خمینی، امام (سید روح‌الله) (۱۳۷۷). **شرح حدیث جنود عقل و جهل**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
- رکنی، محمد مهدی (۱۳۷۷). **جبر و اختیار در مثنوی**، چاپ اول، تهران: انتشارات اساطیر.
- زریاب خوبی، زریاب (۱۳۶۸). **آئینه جام**، تهران: انتشارات علمی.
- سراج، ابونصر (۱۹۱۴م). **کتاب اللمع**، به تصحیح رینولد نیکسون، لیدن: انتشارات بریل.
- سروش، عبدالکریم (۲۰۰۱-۲). **حافظ به روایت سروش**، نرم‌افزار، تهران: نیستان جم.
- سمرقندی، دولت‌شاه (۱۳۳۸). **تذکره الشعراء**، به همت محمد رضانی، تهران: کلاله خاور.
- شرکت مهندسی سلیم رایانه (بی‌تا). **پارسیان**، نرم‌افزار، تهران: شرکت مهندسی سلیم رایانه.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۸). **در اقلیم روشنایی**، چاپ پنجم، تهران: مؤسسه انتشارات آگاه.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۷). **تازیانه‌های سلوک**، چاپ هشتم، تهران: مؤسسه انتشارات آگاه.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۶). **قلندریه در تاریخ**، چاپ اول، تهران: انتشارات سخن.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۸۶). **تاریخ ادبیات در ایران**، دوره هشت جلدی، چاپ چهاردهم، تهران: فردوس.
- طباطبایی، فاطمه (۱۳۸۰). **سخن عشق**، چاپ اول، تهران: انتشارات پژوهشکده امام خمینی(ره) و انقلاب اسلامی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۶۶). **تذکره الاولیاء**، به کوشش محمد معین، تهران: زوار.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۷۶). **دیوان عطار**، با مقدمه بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران: انتشارات نگاه.
- فارابی، ابونصر (۱۹۶۶م). **فصوص الحکم**، تحقیق محمدامین الخانجی، مصر: مطبعه السعاده.
- فارابی، ابونصر (۱۹۷۱م). **فصول منتزعه**، تحقیق فوزی متری نجاره، بیروت: دارالمشرق.
- فرشادفایان، احمد (۱۳۷۶). **مشرب عرفانی امام خمینی(ره) و حافظ**، چاپ اول، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). **الکافی**، چاپ اول، دوره ۸ جلدی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گوته، یوهان ولفگانگ (۱۳۴۳). **دیوان شرقی**، ترجمه شجاع‌الدین شفا، چاپ اول، تهران: نشر نخستین.
- مجاهدی، محمدعلی (۱۳۸۳). **سیری در تاریخ زندگی و برگزیده غزلیات حافظ شیرازی**، چاپ اول، قم: مؤسسه انتشارات حضور.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). بحارالانوار، دوره ۱۱۰ جلدی، چاپ اول، بیروت: مؤسسه الوفاء.
مطهری، مرتضی (بی تا). انسان و سرنوشت، چاپ اول، تهران: انتشارات دفتر مرکزی جهاد سازندگی.
مطهری، مرتضی (۱۳۶۰). تماشاگاه راز، چاپ اول، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین
حوزه علمیه قم.

مطهری، مرتضی (بی تا). علل گرایش به مادیگری، تهران: انتشارات صدرا.
مگی، براون (۱۳۷۸). مردان اندیشه، ترجمه عزت الله فولادوند، چاپ دوم، تهران: انتشارات طرح نو.
مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۰). اندیشه سیاسی فارابی، چاپ اول، قم: بوستان کتاب قم.
یزدی، شرفالدین علی (بی تا). ظفرنامه، به اهتمام محمد عباسی، تهران: انتشارات امیرکبیر.

هویت سازی سیاسی بر مبنای سیاست مطلوب...
