

جستارنامه ادبیات تطبیقی

(فصل نامه علمی تخصصی دانشگاه آزاد اسلامی واحد یزد)

سال یکم، شماره دوم، زمستان ۱۳۹۶

بررسی تطبیقی پایگاه تکوینی عبودیت در غزلیات حافظ و اندیشه افلاطون

دکتر اعظم اعتمادی فرد*

چکیده

در میان آثار ماندگار ملل مختلف، مباحث و موضوعاتی بیان شده که اگر درون مایه‌های آن بررسی شود در تعامل و گفتگوی میان آن‌ها به امکان‌هایی دست خواهیم یافت که تطبیق آن‌ها را معقول می‌نماید. موضوع عبودیت و پایگاه تکوینی آن نیز از موضوعاتی است که در دیوان غزلیات حافظ و آثار افلاطون از نظر دور نمانده است. موضوعی که با توجه به سنخیت آن با فطرت و عهد الست به تعبیر حافظ (البته بر مبنای اعتقاد به قرآن) و با مشاهده ایده‌ها قبل از هبوط روح در جسم انسان به تعبیر سقراط آثار افلاطون (البته بر مبنای تفکر فلسفی)، ریشه در نوع خلقت و سرشت آدمی دارد و با عشق نسبتی دیرینه دارد. بنابر اهمیت این دو اثر در ادبیات ایران و فلسفه و ادبیات غرب و نیز ضرورت تبیین موضوع مورد بحث که جایگاه اساسی در رساندن انسان به سعادت ابدی دارد پژوهش حاضر سعی کرده تا با روی‌کرد تحلیلی - تطبیقی به واکاوی این دو اثر پردازد. از نتایج تحقیق بر می‌آید که شباهت‌ها و هم‌داستانی و هم‌زبانی حافظ و سقراط آثار افلاطون با وجود فاصله طولانی بین زمان بودن آن‌ها، به این بر می‌گردد که به زبان فطرت پاسخ سعادت طلبی فطری انسان را دادند و عشق را با سرشت انسان عجین و برای سیر مراتب انسان تا قرب الهی جاودان ترسیم کردند.

کلیدواژه‌ها: غزلیات حافظ، سقراط، افلاطون، عبودیت، عشق، فطرت.

* استادیار گروه معارف اسلامی، واحد یزد، دانشگاه آزاد اسلامی، یزد، ایران. etemadifard@iauyazd.ac.ir

۱. مقدمه

۱-۱. بیان مسأله

این که گفته شده انسان می‌تواند برتر از ملائک شود، یعنی: انسان می‌تواند مانند ملائک که در عبودیت محض هستند عبد محض خدا بشود با این تفاوت که فرشتگان بر پایه عقل بدون شهوت خلق شده‌اند، اما انسان ترکیبی از عقل و شهوت است، یعنی: خصلتی از حیوانات و خصلتی از فرشتگان دارد لذا هم مسیر بهیمة‌گری و هم راه فرشته‌خویی پیش روی اوست. یک جنبه او را به عصیان و جنبه دیگر او را به اطاعت محض فرا می‌خواند. اگر جنبه عقلانی در او تقویت شود، فرشته‌خو می‌شود؛ تا جایی که می‌تواند با عبودیت محض در برابر خدا از فرشته نیز سبقت بگیرد. برای این سبقت دو قید آوردیم یکی محض بودن عبودیت و دیگری دربرابر خدا بودن آن زیرا اولاً، عبودیت درجات کمالی دارد و ثانیاً، عبودیت و عبادت هر دو با واژه «عبد» ریشه مشترک دارند. توجه به مفهوم عبد (بنده) روشن می‌سازد که در حقیقت بنده با اطاعت خود نشان می‌دهد که در برابر معبود تسلیم محض است و سرنوشت خود را در دست او می‌داند و به تعبیری سر تا پا تعلق به مولا و صاحب خود دارد و هر چه غیر از او را فراموش می‌کند، حتی خویشتن را. عبودیت و عبادت آنگونه که در متون لغت آمده «نهایت اظهار تذلل و خاکساری و بندگی است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۳۸) و به همین دلیل تنها کسی می‌تواند معبود باشد که نهایت انعام و اکرام را کرده است و او کسی جز خدا نیست. بنابراین عبودیت نهایت اوج تکامل یک انسان و قرب او به خداست.

هر کمال وجودی باید تکیه‌گاهی داشته باشد. این اصل نه تنها درباره مخلوقات صادق است بلکه کمالات ذات اقدس خالق نیز باید بر بنیانی مستحکم تکیه کند. درباره باری تعالی گفته اند رکن رکن تمام اوصاف کمالی او «ذات» اوست که چون وجوب ذاتی دارد و به تعبیر قرآنی و روایی، الله است همه کمالات را در بر دارد. از این رو کلمه الله موصوف برای هر صفتی می‌شود: (و الله غفور رحیم) یا (والله علیم حکیم) در حالی که برای هیچ موصوفی صفت واقع نمی‌شود. از این رو غفورالله یا علیم الله و امثال آن صحیح نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۲، ۳۹۴)

اما در مخلوقات، پایگاه کمالات و نردبان ترقی آنان، عبودیت است که در حقیقت، سکوی پرواز آن‌ها به شمار می‌رود. از این جهت هر چه عبودیت کامل تر شود نردبان

ترقی، بلند تر می شود و هر چه از عبودیت کاسته شود، نردبان ارتقا کوتاه تر و در نتیجه، کمالات افول می کند؛ به گونه ای که اگر این پایگاه برجیده شود، تمام کمالات در هم می ریزد. (همان)

وصول انبیا و اولیا به مقامات عالی نیز به واسطه همین عبودیت بوده است که در قرآن و روایات به آن اشاره شده است: رسیدن حضرت ابراهیم (ع) به مقام امامت (بقره، آیه ۱۲۴)، حضرت عیسی (ع) به مقام نبوت (مریم، آیه ۳۰)، حضرت مریم (عذرا (س) به مقام عالی (مریم، آیه ۱۶)، پیامبر اکرم (ص) به مقام دریافت کتاب و آیات الهی (کهف، آیه ۱؛ حدید، آیه ۹)، مقام معراج پیامبر اسلام (ص) (اسراء، آیه ۱) و... .

با توجه به آیه شریفه «و ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات، آیه ۵۶) هدف از خلقت جن و انس عبادت است. لذا همین آیه اهمیت و ضرورت بحث از عبودیت و پایگاه تکوینی آن را مشخص می کند. مفاد آیه مذکور این است که هیچ مقصد و مقصودی و هیچ غایت و هدفی در آفرینش نبود و نیست، مگر عبادت آن‌ها در ساحت قدس ربوبی خداوند و حقیقت عبادت نیست مگر عبودیت و اطاعت از معبود.

خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی، شاعر غزل سرای بلندآوازه ایرانی در قرن هشتم هجری قمری (۷۲۶-۷۹۱) مسلمانی است بپیوند عمیق به قرآن که در باره‌ی عرفان و مقام عرفانی او حافظ شناسان مباحثی اختلافی دارند؛ بدین صورت که اکثر در اصل مقام و اشعار عرفانی او تردید ندارند اما بحث در قوت و ضعف آن است؛ در این که آیا حافظ را عارف تمام عیار بدانیم یا شاعری با صبغه عرفانی که یکی از درون مایه‌های شعرش عرفان است؛ حافظ را فقط عارف بدانیم با عشقی تمام آسمانی یا همراه با امواج شعر عاشقانه انسانی زمینی که اسیر و سوسه‌های شیطانی و هواهای نفسانی است؛ عارف شاعر بدانیم یا شاعر عارف. در هر صورت او صاحب‌دلی است که خدا را فریاد می کند و بر طبل عبودیت و بندگی می کوبد. بنابراین به نظر می رسد باید نماز و روزه و حج و مسجد و تسبیح و سجاده در اشعار او جایگاه ارزشمندی داشته باشد. اما او طنز گونه در باب این مفاهیم غزل می سراید تو گویی افراد مقید به آن را به چالش می کشد.

اگر سخن «وایتهد» را بپذیریم که تمام فلسفه اروپایی عبارت است از پانوشتهایی بر افلاطون، می توانیم بگوییم پدر نیک فلسفه برقله فلسفه ایستاده است. فیلسوفی که با

آثار خود، استاد خویش، یعنی: سقراط را با اینکه هرگز چیزی ننوشت در آغاز فلسفه قرار داده و با این کار سرمشقی از فلسفه پردازى و نمونه‌ای از زندگی وقف اطاعت از خدا، حقیقت و خیر را باقی گذاشت. در تمام رساله‌های افلاطون (به جز قوانین) نام سقراط چه به صورت شخصیت اصلی و چه به صورت حاشیه‌ای حضور دارد و ما فارغ از بحث‌های تحلیلی در باره‌ی این‌که آیا سقراط رساله‌های افلاطون، سقراط تاریخی است یا سقراط اندیشه‌های افلاطون یا مطابق نظر برخی، در بخشی از رساله‌ها سقراط تاریخی است (مانند آپولوژی) و بخشی مظهر اندیشه‌ی افلاطون (مانند جمهوری)؛ او را چون یک شخص واحد یگانه در همه‌ی آثار می‌بینیم که همواره در اطاعت خدا بود. بر این اساس در پژوهش حاضر، مطابق با رساله‌های افلاطون، دیدگاه وی را از زبان سقراط بیان می‌کنیم.

آنچه کم یا بیش از زندگی سقراط می‌دانیم این است که «در سال ۴۷۰ قبل از میلاد در آتن چشم به جهان گشود و در سال ۳۹۹ قبل از میلاد مرگ او اتفاق افتاد. پدرش سوفرونیسکوس سنگتراش و مادرش فنارته ماما بود.» (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱، ۱۱۶) اما او به دنبال دانش و حکمت راستین رفت. با اندیشه‌های فیلسوفان طبیعت، با آثار شاعران و نیز با روش سوفسطاییان آشنا شد ولی هیچ یک او را راضی نکرد. از این رو خود به تأمل پرداخت و دیگران را نیز به اندیشیدن فرا خواند و به جستجوی دانش و فضیلت برانگیخت و سرانجام به تهمت بی‌دینی و گمراه کردن جوانان، دادگاه آتن او را به مرگ محکوم کرد. با آنکه شاگردان وی وسیله فرار او از زندان را فراهم کردند از این کار که آن را قانون شکنی می‌دانست سر باز زد و به حکم دادگاه با نوشیدن جام شوکران مرگ را پذیرفت و این پایان بیش از دو هزار سال است که به مرگ سقراط شهرت یافته است.

سقراط فیلسوف محترمی بود که زیستن در اطاعت خدا را مهم می‌دانست، یعنی: چگونه زیستن برایش مهم بود. این نوع زندگی، شیوه‌ای نو برای نگاه به خود، خدا و دیگران می‌خواهد. شیوه‌ی او گفتگوی فلسفی طنز گونه در جهت بیداری مردم زمانه اش، البته با درک موقعیت و امکانات عصر خودش و در حوزه‌های مختلف برجسته آن عصر اعم از فردی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی بود. این شیوه به طنز سقراطی معروف است. ما سه زبان داریم:

یک- زبان عمومی و متداول، زبان خودمان که اگر تفکر و بخصوص تفکر قدیم با آن بیان شود حرف‌های هرروزی معمولی خواهد بود. دو- زبان فنی فلسفه قدیم که باید حریم آن را پاس داشت، اما اگر عینا تکرار شود دیگر فلسفه نیست بلکه تقلید است و البته تقلیدی که حتی بر فهم عادی زبان هم تحمیلی و گران می‌آید. این زبان در بهترین صورت زبان لوژیک (منطق و استدلال) است. و بالاخره، سه- زبان هم‌داستانی (دیالوژیک). این زبان نه تکرار الفاظ فلسفه و حکمت است و نه تفسیر آن‌ها به قصد رد یا اثبات قضایا بلکه نحوی خاص گوش دادن به سخن متفکر و حکیم و پاسخ دادن به آن‌ها است. گوش دادن، یعنی: انتظار چیزی بیش از معنی ظاهر داشتن. سخن حکمت و شعر بیان مقصود این یا آن شخص نیست، که اگر بود بعد از برآمدن مقصود او از یاد می‌رفت. بلکه سخنی است که می‌پاید و می‌ماند و خواننده و شنونده را به خود می‌خواند تا با خواندن و شنیدن آن، بعضی از معانی‌اش آشکار شود. (داوری‌اردکانی، ۱۳۸۹: ۱۴-۱۳) ادبیات تطبیقی نه با زبان هم‌زبانی بلکه با طرح امکان هم‌داستانی و هم‌زبانی متفکران عهدها و تاریخ‌های مختلف می‌تواند پدید آید. «لذا متفکران بزرگ هر زمانی می‌توانند با متفکران دیگر متعلق به هر زمانی که باشند، هم‌زبان شوند.» (همان: ۲۱)

پژوهش حاضر به تناسب موضوع خود، در صدد پاسخ به این سوال است که اگر پایگاه تکوینی عبودیت در اندیشه دو متفکر یکی از عهد باستان مغرب زمین قبل از تولد حضرت مسیح(ع) و دیگری در قرن هشتم هجری قمری، قرن‌ها بعد از ظهور اسلام، مورد کنکاش قرار گیرد به چه امکان‌هایی دست خواهد یافت که بتواند تاییدی بر تطبیق، هم‌داستانی و هم‌زبانی این دو در فاصله زمانی ذکر شده باشد و یکی از رازهای ماندگاری آن دو را واضح کند؟

۱-۲. ضرورت و پیشینه پژوهش

مقوله اعتقاد به خدا و اطاعت از او مهم ترین مقوله در حیات مادی و معنوی بشر است که پایگاه تکوینی در خلقت هستی دارد و توانسته است به حیات بشر مرتبه دهد و لحظه به لحظه او را به شرط توجه و مراقبت، حیاتی جدید و فعلیتی دیگر ببخشد. با توجه به اهمیت این مساله و نیز تأکید خداوند در قرآن مبنی بر این‌که جن و انس

خصوصاً برای همین امر آفریده شده اند (ذاریات، آیه ۵۶) تحلیل جایگاه این بحث در اندیشه دو تن از افراد برجسته در تاریخ بشر که هرکدام نه تنها در زمان خود که تا اکنون و شاید تا زمانی که بشر مطابق تار و پودش اندیشه می‌کند، حضور دارند، ضرورتی مضاعف می‌نماید.

در باره پیشینه تحقیق می‌توان به مقاله «تجلی آیه «الست» درغزلیات حافظ شیرازی وارتباط معنایی آن با فطرت، عشق و امانت الهی» مندرج در فصل‌نامه عرفانیات در ادب فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد همدان، شماره ۲۶، بهار ۱۳۹۵، از صبا فدوی و فرزاد عباسی اشاره کرد. در این پژوهش با روی‌کرد عرفان اسلامی به بیان دیدگاه حافظ درباره عهد الست و ارتباط معنایی آن با چند مسئله عرفانی از جمله فطرت، عشق و امانت الهی می‌پردازد.

مقاله «ریشه‌یابی معرفت در خاطره ازلی الست و همانندی آن با نظریه یادکرد افلاطون با تأکید بر مثنوی مولانا» از محمد بهنام‌فر و علیرضا باغبان در فصلنامه پژوهش‌های ادبی-قرآنی، سال سوم، شماره اول در بهار ۱۳۹۴ به چاپ رسیده است. در این مقاله سعی شده ریشه معرفت ازلی از نگاه افلاطون و مولانا بررسی شود و به این نتیجه رسیده که هیچ آفریده‌ای از معرفت بی‌نصیب نیست بلکه مرتبه‌ای از معرفت شهودی اجمالی، از الست با همه هست. از این‌رو، محبوب ازلی گم‌کرده‌ای همگانی است.

علی ضیاءالدینی دشتخاکی و محمد صادق بصیری نیز در مقاله‌ای تحت عنوان «تحلیل تطبیقی مقوله عشق در داستان ضیافت افلاطون و داستان پادشاه وکنیزک مولانا» که در فصلنامه ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا (س)، شماره ۱۴، بهار و تابستان ۱۳۹۵ چاپ شده، بر اساس ادبیات تطبیقی به بررسی حقیقت عشق، انواع آن و کارکردهای آن در این دو اثر پرداختند و به این نتیجه رسیدند که نگرش افلاطون و مولانا به مقوله عشق فلسفی است و مولانا در این داستان، از حکمت یونان باستان تأثیر پذیرفته است.

«کلام محوری عشق در اندیشه فلسفی افلاطون» عنوان مقاله‌ای است که توسط شیده احمد زاده در پژوهش‌نامه علوم انسانی، شماره ۴۰-۳۹، پاییز و زمستان ۱۳۸۲ به چاپ رسیده است. وی با تحلیل مفهوم عشق در اندیشه افلاطون به این نتیجه رسیده

است که به رغم این که افلاطون تفسیر جدیدی از عشق ارائه می‌دهد، دیدگاه کلام محوری او نگرش غالب فلسفه یونان است.

بررسی سابقه تحقیق نشان می‌دهد گرچه برخی نویسندگان به لوازم موضوع مورد بحث در اندیشه حافظ یا افلاطون پرداخته اند اما تا کنون هیچ نوشته مستقلی مقوله عبودیت (اطاعت از خدا) و پایگاه تکوینی آن را در این دو اثر به صورت تطبیقی مطالعه نکرده است. بدین ترتیب و با توجه به ثابت بودن نوع خلقت همه انسان‌ها که امکان هم‌زبانی آن‌ها را در برخی مفاهیم مرتبط با اصل سرشت در همه زمان‌ها فراهم می‌کند این جستار در حوزه پژوهش‌های مکتب ادبیات تطبیقی فرانسوی جای می‌گیرد. روش کار در این پژوهش، کتابخانه‌ای با تکیه بر شیوه تحلیل محتوا و محور منابع، رساله‌های افلاطون و دیوان غزلیات حافظ است.

اعدادی که بعد از نام رسالات افلاطون می‌آید، نشانه شماره بندی‌های آثار افلاطون بر اساس متون هنریکوس استفانوس است که در چاپ آثار افلاطون در قرن شانزدهم رعایت کرده است. هر ستون در هر صفحه در چاپ استفانوس به پنج بخش (از a تا e) تقسیم شده است و تعداد سطرها در هر بخش کما بیش برابر است. در این مقاله بخش‌های استفانوس رعایت شده؛ لذا بعد از نام رساله‌ها شماره بندی‌ها و بخش‌های استفانوس قرار گرفته است به عنوان مثال: (آپولوژی ۳۶c).

۲. بحث

۱-۲. عبودیت در غزلیات حافظ

باطن و حقیقت عبودیت آن است که انسان برای خود و مجموعه نظام هستی، یعنی: ما سوی الله، شانی جز عبودیت قائل نباشد. خداوند می‌فرماید:

«إِنَّ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا» (مریم، آیه ۹۳)

انسانی که بندگی خدا را در خود احساس می‌کند، در خواسته‌هایش جز به مولا و مالک حقیقی خود توجه ندارد، بنابراین باید بپذیرد که مولایش حق دارد هرگونه تصرفی در او داشته باشد، به هر چه خواست امرش کند و از هر چه خواست، او را نهی کند؛ زیرا یقین دارد که خداوند متعال خیر و صلاح او را بهتر از خود او می‌داند و نیز خیرخواه اوست، لذا خداوند به رسول اکرم (ص) دستور داد که بگوید: نماز،

عبادت و تمام حرکات و سکناات زندگی‌ام از آن خدایی است که پروردگار عالمیان است: «قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ». (انعام، آیه ۱۶۲)

مفسر بزرگ علامه طباطبایی در المیزان نیز سخنی نزدیک به این در تفسیر سوره حمد دارد و می‌گوید: «عبادت تنها خضوع نیست بلکه حقیقت عبادت گویی این است که بنده خود را در مقام مملوکیت پروردگار قرار داده»، سپس همین معنی را در تفسیر سوره بقره هنگامی که سخن از سجده فرشتگان برای آدم می‌گوید تکرار می‌کند، و فعل عبادی را فعلی می‌داند که صلاحیت اظهار مولویت مولی و عبودیت عبد را داشته باشد، به همین دلیل ایشان سجده‌ای را برای غیر خدا ممنوع می‌شمرد که در آن اعتقاد به ربوبیت غیر خدا باشد، و اما سجده‌ای که به عنوان احترام و تکریم دیگری باشد و در آن اعطای ربوبیت نباشد، بی مانع می‌داند، هرچند در پایان اضافه می‌کند که ذوق دینی که از انس به ظواهر دین حاصل شده است حکم می‌کند که «سجده مخصوص خدا است و در برابر غیر خدا نباید سجده کرد.» (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۲۲ و ۱۲۴)

پس عبادت و عبودیت، به معنای اظهار تذلل و اطاعت پذیری محض عبد در برابر مولاست. این اظهار تذلل، به صورت‌های گوناگون ظهور و بروز می‌کند که اعمال جوارحی، نظیر نماز، روزه و امثال آن (که اصطلاحاً عبادت گفته می‌شود و برای بسیاری از افراد عادت است) یکی از آنهاست. این اعمال، برای عبودیت، حالت نمادین می‌یابد و ترسیم‌کننده مملوکیت و وسیله‌ای برای اظهار حاجت در برابر مالک معبود است. بدین ترتیب، معبود باید مالک و مدبّر امور عبد و قادر بر قیام و اقدام برای اصلاح آن باشد. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: ج ۲، ۴۱۵)

حافظ در غزلیات خود به این موضوع مهم توجه کرده است و برای او مسئله عبودیت و بندگی جایگاه خاصی دارد.

۲-۱-۱. جایگاه عبودیت در غزلیات حافظ:

حافظ نیز عبودیت را در بندگی و غلامی محض در برابر خدا می‌داند به گونه‌ای که همراه با اخلاص باشد. وی در باب عبودیت و بندگی می‌سراید که:

به غلامی تو، مشهور جهان شد حافظ حلقه بندگی زلف تو در گوشش باد

(حافظ، ۱۳۸۲: ۹۱)

یا:

تو بندگی چون گدایان به شرط مزد نکن که خواجه خود روش بنده پروری می داند
(همان: ۱۴۲)

یا:

گفتم که نوش لعلت ما را به آرزو کشت گفتا تو بندگی کن کاو بنده پرور آید
(همان: ۱۸۲)

نگاه حافظ به عبودیت و بندگی شاعرانه نیست (به این معنا که فقط برای ارضای طبع درون و شهرة آفاق شدن از این محتوا در قالب شعر استفاده کند)؛ عابدانه نیست (به این معنا که بندگی را فقط در بند ظواهر عبودیت مانند نماز و روزه و سجاده و... بداند) و ریاکارانه هم نیست (به این معنا که بخواهد از روی ریا برای بدست آوردن خاطر جمع چنین بسراید). او درد دین دارد، درد غفلت از حقیقت دین و تسلیم شدن در برابر بت افراط و تفریط. بت‌هایی که آن‌قدر آشکار نیستند که بتوان با تبر حضرت ابراهیم (ع)، اعظم آن‌را شکست و با یقین پای در آتش نمرودیان گذاشت «لذا می‌کوشد به مدد طنز و در کمال خوش‌باشی و کرامت نفس و عظمت روح، بدون تلخ‌زبانی و هجو، ارزش‌های تحریف شده را از تحریف و تباهی براند.» (خرم‌شاهی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲)

زاهدان و عابدان و خانقاه نشینان زمانه‌اش بعضاً بدون معرفت، در بند ظواهر دین یا اسیر ریا در دین بودند. یکی ظواهر را بت می‌کرد و دیگری آن را پله ترقی تلقی می‌کرد و حال حافظ از همه این‌ها بد بود.

زاهد چو از نماز تو کاری نمی‌رود هم مستی شبانه و راز و نیاز من
(حافظ، ۱۳۸۲: ۳۰۶)

نزد او عبودیت فقط ره به سوی خدا دارد و بس و باید در سفر بازگشت خود از حق به سوی خلق رسالت خویش را انجام می‌داد. معجزه او شعرش بود و زبانش در این خصوص طنز گونه.

وی نماز را مقدس و ارزشمند می‌داند اما معتقد است که:

نماز در خم آن ابروان محرابی کسی کند که به خون جگر طهارت کرد
(همان: ۱۱۰)

خوشا نماز و نیاز کسی که از سر درد به آب دیده و خون جگر طهارت کرد
(همان)

طهارت ارنه به خون جگر کند عاشق به قول مفقی عشقش درست نیست نماز
(همان: ۲۰۳)

عبودیت در نظر حافظ معرفت عاشقانه است و این تنها عشق است که می‌تواند انسان را از پلهٔ ظواهر دین به شرط صحت انجام آن، با عروج عاشقانه به فنای فی‌الله برساند. از ادب مقربان است که مقام نماز برای آنان مقام شهود ذات اقدس اله است که بسیار بلند مرتبه است و باید برای فهم آن آدابی را رعایت کرد از جمله تطهیرات، تا پس از آداب ظاهر بتوان به باطن رسید و سیر الی الله کرد. اما «مهمتر از این، فریب ظواهر نخوردن و گذشتن از این مرتبه است. در این مرحله، حافظ هم به نفس خود و هم به افراد سالوس و ریا کار عصر خود و هر زمان دیگری، طعنه می‌زند» (خرمشاهی، ۱۳۶۸: ج ۱، ۹۵) و هشدار می‌دهد که:

به کوی می فروشانش به جامی بر نمی‌گیرند

زهی سجاده تقوا که یک ساغر نمی‌ارزد

(حافظ، ۱۳۸۲: ۱۲۳)

خود گرفتم کافکنم سجاده چون سوسن به دوش

همچو گل بر خرقة رنگ می مسلمانان بود

(همان: ۱۷۳)

۲-۱-۲. پایگاه تکوینی عبودیت در غزلیات حافظ:

نوع نگاه حافظ به مسائل مختلف مورد نظرش جدای از باور و اعتقاد دینی او نیست. بنابراین برای درک درست محتوای غزلیات او لازم است ریشه و عمق آن محتوا در دینی که او ملزم به آن است، یعنی: دین اسلام (بر مبنای آیات قرآن و روایات) واکاوی شود. بر این اساس در مورد پایگاه تکوینی عبودیت از نظر وی ابتدا باید به ادبیات دینی رجوع کنیم.

۱-۲-۱. پایگاه تکوینی عبودیت در ادبیات دینی:

در ادبیات دینی، پایگاه تکوینی عبودیت فطرت است. «فطرت» از ماده فطر (بر وزن سطر) به عقیده بعضی در اصل به معنی شکافتن است. و به عقیده بعضی دیگر به معنی شکافتن از طول است، سپس به معنی آفرینش و خلقت به کار رفته، گویی پرده عدم شکافته می شود و موجودات بیرون می آیند، به شکستن روزه «افطار» گفته می شود؛ به خاطر این که گویی روزه یک امر متصل و ممتد است که به این وسیله از هم شکافته می شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۹۸)

به هر حال منظور از این واژه در آیات مورد بحث همان خلقت الهی، و آفرینش نخستین، و هدایت تکوینی به سوی یک سلسله از حقایق است که از آغاز در درون جان انسان به ودیعت نهاده شده، و با خمیره وجود او آمیخته و عجین گردیده است. (همان) و اگر می بینیم بعضی از ارباب لغت «فطرت» را به معنی دین و آیین نیز تفسیر کرده اند به خاطر آن است که از نخست در آفرینش انسان وجود داشته است.

خدای متعال یک فطرتی به انسان داده است که در متن این فطرت، عبودیت یک عامل اساسی است. به گمان ما، میل به عبودیت یک میل همگانی فطری و اصلی ترین میلی است که در انسان گذاشته شده است. اگر انسان به توحید دعوت شده و همه ادیان الهی، بدون استثنا دعوت به توحید می کنند، این توحید پایگاهش در وجود انسان است. یعنی، میل به این که انسان تمامی اراده خود را و تمامی حوزه ها و ساحت های وجودی و فردی و جمعی خودش را در مسیر تقرب به خدا قرار دهد. این میل به ودیعت در انسان ها گذاشته شده است و این را پایگاه تکوینی عبودیت می دانیم. خداوند در قرآن در آیه ۳۰ سوره روم، روی سخن را به پیامبر کرده و می فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا؛ صورت خود را متوجه آیین پاک و خالص پروردگار کن».

سپس در مقام تعلیل، و یا تشویق نسبت به این موضوع، می فرماید: «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا؛ از همان آفرینشی پیروی کن که خداوند مردم را بر آن آفریده». (روم، آیه ۳۰)

از آن جا که هماهنگی «تشریح» و «تکوین» از مسلمات است، چرا که نمی شود چیزی در آفرینش انسان به صورت یک امر اصیل وجود داشته باشد، و کردار و رفتارش را با آن هماهنگ نسازد، این تعبیر می تواند، دلیلی بر وجوب پیروی از اصل

توحید و طرد هر گونه شرک باشد.

سپس برای تاکید بیشتر می‌افزاید: «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ؛ در آفرینش خداوند، دگرگونی نیست». (همان) یعنی چیزی که در اعماق وجود انسان ریشه دوانده، همواره به صورت یک اصل ثابت باقی و برقرار خواهد بود، و چنانکه در توضیحات خواهیم دانست این جمله‌ای است پرمعنی و اعجازآمیز، چرا که مطالعات دانشمندان امروز نشان داده که علاقه مذهبی از ریشه‌دارترین علاقه‌های انسان است که در طول تاریخ همیشه وجود داشته، و همچنان استوار خواهد ماند. (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۹۹)

حضرت علی (ع) در نهج‌البلاغه فطرت را با عهد الست یکی دانسته و چنین بیان می‌دارد که «پیامبران برای این برانگیخته شدند که مردم را به وفاکردن به پیمان فطرت کنن.» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱)

پایگاه تکوینی عبودیت از طرف خداوند از طریق میثاقی که از ازل با انسان‌ها بسته چنان محکم شده که حجت بر همه تمام شده و از همان جا انسان با گفتن بلی به پیمان پروردگارش علاوه بر بینش فطری صاحب اصیل‌ترین گرایش فطری به نام عشق و محبت به پروردگارش شد.

خداوند در قرآن در سوره اعراف آیه ۱۷۲ ما را متوجه این پیمان نموده که به آیه

الست معروف است:

وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ. و به خاطر بیاور زمانی را که خداوند از پشت و صلب فرزندان آدم، ذریه آن‌ها را برگرفت و آن‌ها را گواه بر خویشتن ساخت و فرمود: «آیا من پروردگار شما نیستم» گفتند: «آری گواهی می‌دهیم.» (چنین کرد مبادا) روز رستاخیز بگویند «ما از این، غافل بودیم و از پیمان فطری توحید بی‌خبر ماندیم.» (اعراف، آیه ۱۷۲) «این آیه در حقیقت اشاره‌ای به توحید فطری و وجود ایمان به خدا در اعماق روح آدمی است و بحث‌هایی را که در آیات گذشته این سوره در زمینه توحید استدلالی بوده است تکمیل می‌کند.» (مکارم‌شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۴: ۷)

البته آیات دیگری نیز وجود دارد که ارتباط موضوعی با آیه الست دارد مانند آیه

۶۰ سوره یس، آیه ۷ سوره مائده، و آیه ۲۰ سوره رعد. در این آیات خداوند می‌فرماید:

أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ: آیا باشما عهد نکردم ای فرزندان آدم که شیطان را نپرستید که او برای شما دشمن آشکاری است؟ (یس، آیه ۶۰)

«یکی از مفاهیم آیه این است که عهد و پیمان الهی با سرشت و فطرت الهی همه انسان‌ها بر توحید و انحصار اطاعت برای ذات پاک پروردگار از انسان گرفته شده است.» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲: ج ۱۸، ۴۲۴)

«وَأَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاتَّفَقْتُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ: به یاد آورید نعمت خدا را بر شما، و پیمانی را که با تاکید از شما گرفت، آن زمان که گفتید «شنیدیم و اطاعت کردیم» و از مخالفت فرمان خدا پرهیزید که خدا از آنچه درون سینه‌ها است آگاه است.» (مائده، آیه ۷) «در این که منظور از این پیمان کدام پیمان است دو احتمال وجود دارد، نخست پیمانی که مسلمانان در آغاز اسلام به طور ضمنی با خدا بسته اند و دیگر پیمانی که به حکم فطرت و آفرینش هر کسی با خدای خود بسته است و همان است که گاهی از آن بنام «عالم ذر» تعبیر می‌شود.» (همان: ج ۴، ۲۹۷)

«الَّذِينَ يُؤْفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ: آن‌ها که به عهد الهی وفا می‌کنند و پیمان را نمی‌شکنند.» (رعد، آیه ۲۰) «منظور از این عهد و میثاق، عهدی است که انسان در فطرت خود با خدای تعالی بسته است، که او را یگانه بداند و بر اساس توحید و یکتایی او عمل نموده آثار توحید را از خود نشان دهند. این عهد و میثاقی هم که به وسیله انبیا و رسل و به دستور خدای سبحان از بشر گرفته شده همه از فروع این میثاق فطری است چون ادیان همه فطری‌اند.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۱، ۴۶۸)

در مورد این که گرفتن پیمان الست آیا به زبان حال بوده یا قال، فطرت عقل منظور بوده یا دل به تمثیل گفته شده یا به حقیقت واقع شده بین مفسرین دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. (ر.ک. مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۳، ۱۱۵-۱۰۹)

«اعتقاد بیشتر مفسران بر این است که این سوال و جواب الهی با همه انسان‌ها صورت گرفته و به زبان حال بوده است، نه به زبان قال، یا از طریق استعداد فطری، که در جنین انسان به ودیعت نهاده و یا از طریق استعداد عقلی که بعد از رسیدن به حد بلوغ و کمال عقل در آن‌ها ایجاد فرموده است: در یکی سخن از فطرت دل است (بدون

احتیاج به هر گونه استدلال) و در دیگری سخن از فطرت عقل است که مسأله خدانشناسی را در ردیف بدیهیات عقلی قرار می‌دهد، زیرا دلایل آن به قدری روشن است که همه انسان‌ها آن را در می‌یابند. درست است که گروهی از انسان‌ها با زبان قال آن را انکار می‌کنند و دم از مادیگری می‌زنند، ولی وقتی سخنان آنان را بشکافیم، می‌بینیم آن‌ها نیز برای ماده و طبیعت، نوعی عقل و شعور قائلند، و یا به تعبیر دیگر نام «طبیعت» را بر «خدا» نهاده‌اند. (همان: ۱۱۶)

۲-۱-۲-۲. میثاق ازلی درغزلیات حافظ:

حافظ از مفهوم فطرت با عنوان سابقه یا سرشت ازلی در شعر خود یاد می‌کند و فطرت را همان سرشتی می‌داند که انسان بر اساس آن آفریده شده است تا بتواند میثاق عبودیتی را که در روز الست با خداوند بسته است تجدید کند. لذا پایگاه تکوینی عبودیت و بندگی برای او نیز فطرت است و آن را فیض الهی ازلی و استعداد ذاتی می‌داند که موجب آشنایی انسان با خدا و ایجاد انگیزه برای شناخت او و رسیدن به مقامات عالی کمال می‌شود.

بود که لطف ازل رهنمون شود حافظ وگرنه تا به ابد شرمسار خود باشم
(حافظ، ۱۳۸۲: ۲۶۱)

آن عهد یاد باد که از بام و در مرا هر دم پیام یار و خط دلبر آمدی
(همان: ۳۳۴)

این دیدگاه حافظ در مورد عهد الست مطابق با نظریه ملک و ملکوت و آراء عرفانی پس از قرن سوم است که توسط جنید و حلاج پایه‌گذاری شده است. (کاظمی موسوی، ۱۳۷۴: ۷۶۴) و نیز مطابق با نظریه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان است. علامه که به نظریه ملک و ملکوت قایل بوده، معتقد است که انسان دارای دو وجهه است؛ یک وجه او به طرف دنیا (ملک) و وجه دیگر او به طرف خداوند (ملکوت) است؛ عالم ملکی او تدریجی است و به تدریج به فعلیت می‌رسد، به این معنی که به تدریج از قوه به فعل و از عدم به عرصه وجود پا می‌نهد، نخست به صورت ناقص ظاهر می‌شود و سپس رفته رفته تکامل می‌یابد و در نهایت به سوی خدای خود باز می‌گردد؛ ولی عالم ملکوتی‌اش فعلی است، یعنی: امری است غیر تدریجی که در همان

اولین مرحله ظهورش همه چیز را دارا است و هیچ قوه ای که به طرف فعلیت سوقش دهد، در آن نیست و او در عالم ملکوتی عهدی با خدا بسته است که فاقد تقدم زمانی است؛ زیرا عالم ملکوت نسبت به عالم ملک فاقد هر گونه انفکاک و جدایی زمانی است، و تقدمی که بر آن دارد مانند تقدم «کن» بر «فیکون» می باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۴۱۶-۴۲۰)

حافظ در اشعار خود میثاق ازلی در عالم ملکوت را متذکر می شود:

در ازل بست دلم با سر زلفت پیوند تا ابد سر نکشد و از سر پیمان نرود
(حافظ، ۱۳۸۲: ۱۷۶)

نبود چنگ و رباب و نبید و عود که بود گل وجود من آغشته گلاب و نبید
(همان: ۱۸۷)

ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت با من راه نشین باده مستانه زدند
(همان: ۱۴۸)

همچنین حافظ در جای جای دیوان خود به این مهم اشاره می کند که آدمی در نحوه تقسیم سرنوشت ازلی خود هیچ نقشی نداشته است و نتیجه چنین تفکری این است که در نشئه ملکوتی جز خداوند کسی فعلی ندارد که پاسخی بدهد و بر اساس کیفیت تصدیقش سرنوشت ازلی خود را رقم بزند.

چو قسمت ازلی بی حضور ما کردند گر اندکی نه به وفق رضاست خرده مگیر
(همان: ۲۰۱)

جام می و خون دل هر یک به کسی دادند در دایره قسمت اوضاع چنین باشد
(همان: ۱۳۱)

۱-۲-۳. عبودیت عارفانه یا عاشقانه:

باتوجه به مطالب گفته شده این سوال مطرح می شود که عبودیت در غزلیات حافظ عارفانه است یا عاشقانه؟

در ادبیات دینی مقربان می دانند از کجا آمده اند و برای چه و به کجا باید بروند، مقصد و مقصود نهایی قرب الهی است و از ازل تا به ابد رفتن میسر نمی شود مگر با عشق و محبت به خدا. در قرآن عین کلمه عشق نیامده است اما از الفاظ دیگری با

همان مفهوم؛ مانند حبّ و محبت و ودّ و مودت سخن به میان آمده است مانند آیه ۵۴ سوره مائده، ۷۲ سوره توبه و ۱۶۵ سوره بقره.

فطرت یا سرشتی که خداوند انسان را بر آن آفریده اولاً، هم بینش فطری به عظمت خدا دارد و هم بینش فطری به فقر و وابستگی خود؛ با آن بینش حال رجاء پیدا می‌کند و با درک فقر خود حال خوف. ثانیاً، گرایش دارد به منبع عظمت و قدرت تقرب یابد لذا عاشق آفریده شده است. با این تعبیر عبودیت با توجه به پایگاهش هم عارفانه است و هم عاشقانه و این دو پیوند نا گسستنی دارند.

حافظ با تاثیرپذیری از متون دینی به خصوص آیات قرآن و ریختن مفاهیم آن در قالب واژگان نمادین که معنای اصلی آنها فراموش شده و مفهوم جدیدی به خود گرفته‌اند، انقلاب بزرگی در ادبیات فارسی ایجاد کرد. او با استفاده از واژگان و مفاهیم اسطوره ای چون: می، ساقی، رند، ساغر، باد صبا و نیز اقتباس از مفاهیم شعر پیشینیان، غزل عارفانه را به غزل عاشقانه پیوند زد. (خرمشاهی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۳۵-۳۴)

در باره عهد الست در دیوان حافظ باید به این نکته اشاره شود، که به ندرت پیش می‌آید در اشعار حافظ سخن از «ازلیت» به میان بیاید در حالی که اشاره‌ای به «شراب» و مترادفات آن نشده باشد؛ زیرا او سرآغاز پیدایش عشق را در عهد الست می‌داند، آنگاه که جرعه‌ای از جام عشق در کام عاشق ریخته می‌شود آن یک جرعه چنان او را مست می‌کند که تا ابد مستی او کاستی نخواهد گرفت، (مستشاری، ۱۳۷۰، ج ۲: ۱۰۰) و تمام ذریات بر حسب استعداد و متناسب با جام وجودی خویش از آن شراب ازلی عرفانی سیراب خواهند شد. (شوقی نوبر، ۱۳۸۴: ۱۶۵)

در ازل داده است ما را ساقی لعل لب
جرعه جامی که من مدهوش آن جامم هنوز
(حافظ، ۱۳۸۲: ۲۰۷)

حافظ عقیده خود را مبنی بر این که خداوند از ذریات پیمان گرفت تا او را عاشقانه پرستش کنند، چنین بیان می‌دارد که تنها عاشق پیشه‌گان هستند که بر پیمان خود وفادار می‌مانند و از این عاشقان و عارفان کامل با نام «رند» یاد می‌کند و «رندی» را به عنوان پیشه خود بر می‌گزیند. در حقیقت «رندی» در شعر حافظ طریقت خاصی است که بر پایه عشق و مستی و بلا کشی استوار شده است و «رند» عاشقی پاکباز و بلاکش است که بر این طریقت گام نهاده است. (شوقی نوبر، ۱۳۸۴: ۱۳۷)

روز نخست چون دم از رندی زدیم و عشق

شرط آن بود که جز ره آن شیوه نسپریم

(حافظ، ۱۳۸۲: ۲۸۵)

مرا روز ازل کاری بجز رندی نفرمودند

هر آن قسمت که آنجا رفت از آن افزون نخواهد شد

(همان: ۱۳۴)

اساساً منظور عرفا از نوشیدن شراب چیزی جز شنیدن خطاب «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» و مست شدن وجود آدمی نیست، پس موضوع دیگری که در کنار آیه الست مطرح می‌شود، جریان آفرینش نسل آدم است؛ در نتیجه پیوندی میان خطاب «کن» در آیه «کن فیکون» و خطاب الست ایجاد می‌شود و چون وجود از ریشه «وجد» است، پس آفرینش نمودی از آن مستی و وجد ازلی است. (آسیابادی و اسماعیل‌زاده مبارکه، ۱۳۹۰: ۱۹۶)

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

(حافظ، ۱۳۸۲: ۱۲۴)

جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت

عین آتش شد ازین غیرت و بر آدم زد

(همان)

حافظ با استناد بر حدیث قدسی «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرَفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرِفَ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۸۴، ۳۴۴) تجلی اسماء و صفات خداوند را که در ذات او همچون گنجی مخفی هستند به پیدایش عشق تعبیر می‌کند، بنابراین اساس آفرینش بر پایه عشق بنا شده است و خداوند به واسطه علم ازلی و از حیث حسن ازلی معشوق ازلی است. (شوقی نوبر، ۱۳۸۴: ۷۶) حافظ عهد الست را میثاقی عاشقانه می‌داند که در آن ذریات با «بلی» گفتن به حقانیت و ربوبیت خداوند اقرار کردند و با او میثاق عشق بستند، و این نمی‌تواند از بلا جدا باشد.

مقام عیش میسر نمی‌شود بی‌رنج بلی به حکم بلا بسته اند عهد الست

(حافظ، ۱۳۸۲: ۳۳)

ناز پرورد تنعم نبرد راه به دوست عاشقی شیوه رندان بلاکش باشد

(همان: ۱۳۰)

روندگان طریقت ره بلا سپرند رفیق عشق چه غم دارد از نشیب و فراز

(همان: ۲۰۲)

«یا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ؛ ای انسان! مسلماً تو در راه پروردگارت رنج فراوان می‌کشی، پس او را ملاقات خواهی کرد.» (انشقاق، آیه ۶) انسان با تحمل بار غم عشق مسیری را پیش می‌گیرد که سرانجام آن وصول به بارگاه معشوق و ملاقات با اوست. عاشق برای رسیدن به معشوق ازلی، خود را از بند تمام عشق‌های زمینی و هواهای نفسانی رها می‌کند تا دل خویش را در مذبح عشق قربانی کند و نقاب از رخ یار برکشد. (مستشاری، ۱۳۷۰: ج ۲، ۵۸) حافظ در غزلیات خود به عشق زمینی اشاره می‌کند و خطاب به معشوق انسانی که مشخص نیست مونث است یا مذکر غزل می‌سراید. اما تقریباً نیمی از غزلیات عاشقانه او عرفانی است. در این غزلیات عشق پایدار متعلق به معشوق پایدار ابدی است و مایه سعادت و رحمت است. (رک خرمشاهی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۱۱۷۲-۱۱۶۸)

جان کلام به قول حافظ این‌که:

طفیل هستی عشقند آدمی و پری ارادتی بنما تا سعادت بیبری

(حافظ، ۱۳۸۲: ۳۴۳)

۲-۲. عبودیت در اندیشه افلاطون

عبودیت به معنی اطاعت از خدا جایگاه ویژه‌ای در اندیشه و زندگی عملی سقراط آثار افلاطون داشته است. برای تبیین این جایگاه ابتدا باید به نوع نگاه وی به دینداری و ارکان آن توجه شود.

۲-۲-۱. دین‌داری و ارکان آن در اندیشه افلاطون:

قبل از شروع اندیشه‌های فلسفی در یونان، افسانه‌ها و اسطوره‌های یونانی بعضاً در قالب شعر نقش مهمی در اعتقادات مردم داشتند. افلاطون با مهارت زندگی دینی سقراط را با دعوت به ساحت زندگی فلسفی، ابتدا با ایجاد تردید در اسطوره‌ها بر ما نمایانده است.

در رساله اثوفرون سقراط ماهیت دینداری را به پرسش می‌کشاند (اثوفرون ۵d) و

در پایان معلوم می‌شود که کسی به واقع نمی‌داند دین‌داری چیست. رسیدن به این نمی‌دانم در بادی امر طنز گونه و خنده دار به نظر می‌رسد اما در حقیقت رسالت سقراط در اطاعت امر خدای معبد دلفوی که او را داناترین مردم شهر خوانده بود همین است و همین مساله باعث شده بود که او را در دادگاه، رسمی ترین محل شهر، روبه روی پانصد داور به اعتقاد نداشتن به خدا و انحراف جوانان متهم کنند.

سقراط آثار افلاطون وقتی آدمیان مدعی دانایی را می‌آزماید تو گویی از بالای سر حریف به روشنگری «خود» حقیقت و به تعبیری حقیقت حقیقت می‌پردازد ولو اینکه دیگران رسالت فیلسوف الهی را درک نکنند. وی تا آخرین لحظه بر انجام این وظیفه مقاومت می‌کند و حتی مرگ خویش را نیز به سر انجام این وظیفه مانده‌گار می‌کند. دینداری عمیق او و احترامی که به فرمان خدا قائل است به روشنی نمایان است زیرا می‌گوید «چنان این کار مرا به خود مشغول داشته است که نه به امور سیاسی می‌توانم پرداخت و نه به کارهای خصوصی خود، و این خدمت به خدا سبب شده است که در نهایت تنگ‌دستی روزگار بگذرانم.» (آپولوژی b ۲۳)

باور درست به خدا و پدیده مرگ به شرط اعتقاد به جاودانگی پس از آن زندگی را دگر می‌کند و سقراط، شهید این دگر شدن گردید تا انسان یاد بگیرد، دانا زندگی کند. بنابراین می‌گوید: «خدا به من فرمان داده است که چنین کنم و معتقدم هیچ سعادت برای شهر من بالاتر از خدمتی نیست که من برای پیروی از فرمان خدا به شما می‌کنم» (همان a ۳۰)؛ این یعنی: ارتباط سقراط با خدا در هماهنگی اندیشه و عمل که چون باور دارد اطاعت و خدمت می‌کند و همواره به امر هدایت می‌پردازد. البته این کار نمی‌تواند بشری قلمداد شود زیرا طبیعی نیست که آدمیزاده‌ای سال‌های دراز پشت به خانه و زندگی شخصی خود به اندرز دیگران پردازد آن هم بدون مزد (همان b ۳۱). پس تنها نیروی ندای درونی و خدایی است که یاری می‌کند. (همان c ۳۱)

ایمان دینی عمیق او و احساس مسئولیت وی در برابر بیداری آدمیان تحسین برانگیز است و انسان در حیرت می‌ماند که او این صلاحیت و نیرو را از کجا به دست آورده است؟ او که معتقدات راسخ کهن را سست می‌سازد و اعتقادی آماده و استوار به جای آن نمی‌نهد بلکه همواره تردید می‌کند و می‌پرسد و می‌جوید چگونه این حالتش اینقدر اثربخش است. آیا غیر از امر دینی می‌تواند باشد؟ و افلاطون چه زیبا این

اثربخشی استاد خویش را در اثر هنری آپولوژی به چشم ما آورده است. وجود و اثربخشی این مرد در آگاهی بر رسالتی الهی ریشه دارد، فرمانی که دایم در جریان زندگی به گوشش رسیده و با سرنوشت سقراط به هم بافته شده است و «باید آن را واقعیتی تاریخی به معنای دقیق کلمه دانست». (گواردینی، ۱۳۷۶: ۹۵)

در جمع بین مفاهیم و عناصر مطرح شده در اثوفرون و آپولوژی، دین‌داری بدین معنی است که آدمی در راه شناخت خدا بکوشد، پای‌بند تصورات سنتی نماند، بلکه بجوید و پرسد و تا آن حد که بهترین نیروهای روح به او اجازه می‌دهند ذات الهی را در کمال پاکی و علو ببیند. حتی اگر این اعتقاد با سنت و باور دیگران در تضاد باشد و حتی اگر آشفتگی دینی در زندگی روزانه مردم ایجاد شود. جوایای حقیقت باید همه این مراحل را بپیماید. اصالت این اطاعت هنگامی آشکار می‌شود که مرگ تنها راه باقی ماندن بر سر این پیمان باشد و سقراط شهید این اطاعت شد.

بندگی سقراط در ارتباط با خدا زمانی معنی خود را می‌یابد که ارکان این ارتباط در زندگی فلسفی او استنباط و بیان شود. این ارکان عبارتند از: یک- باور و اعتقاد به وجود روح و اصالت آن که سقراط این جز آدمی را خدایی می‌داند. (تیمائوس a-d ۸۱) دو- انسان می‌اندیشد و هر اندیشه‌ای متعلق دارد. متعلق اندیشه از نظر او باید امر ثابتی باشد و او نام آن‌ها را ایده می‌گذارد که همان نظریه او درباره حقیقت است. بدین بیان که هر چیزی از محسوسات ایده‌ای و رای عالم محسوس دارند که این اشیا سایه‌های آن هستند. (کاپلستون، ۱۳۷۵: ج ۱، ۱۹۶) ایده‌ها به نحو منظم و ترتیب خاصی در عالم ایده‌ها قرار گرفته‌اند و هر چه بالاتر می‌رویم به ایده‌های کلی‌تر می‌رسیم که در راس آن‌ها «خیر مطلق» قرار گرفته و اصل خیر خود را به همه مراتب عالم نشان می‌دهد، بنابراین هم متعالی و هم برتر است. در رساله جمهوری این مطلب بدین صورت نقل شده که: «اصل خیر در منتهی‌الیه عالم معقولات جای دارد و آن را به زحمت می‌توان دید.» (b ۵۱۷)

سه- همین زحمت باعث شده که مسأله خدا نزد سقراط امر پیچیده‌ای به نظر آید و به واسطه دشواری فهم خیر مطلق، که از هسته‌های مرکزی اندیشه و عمل سقراط است، وی سه تمثیل بیاورد که عبارتند از:

الف) تمثیل خورشید (ر.ک جمهوری ۵۰۸c-d)

ب) تمثیل غار (ر.ک همان ۵۱۵c - ۵۱۴a)

ج) تمثیل خط (ر.ک همان ۵۱۰a - ۵۰۹d)

چهار- خدا بودن اصل خیر قابل تأمل است چون خدا در نظر سقراط:

۱) پادشاه و فرمانروای جهان است. (فیلبس b ۲۸)

۲) صانع است و به تنهایی می‌تواند همه چیزهای مصنوعی، رویدنی‌های زمین، زمین، آسمان‌ها و هر آنچه را در آسمان‌ها و زیر زمین، یعنی: عالم مردگان یافت می‌شود را بسازد. (جمهوری ۵۹۷d - ۵۹۶a) بنابراین به نظر می‌رسد که خالق اصل و حقیقت هر شی است.

۳) آفریننده خدایان است. با توجه به بیان مراتب در خلقت می‌توان گفت: هر چند سقراط افلاطون در زندگی از خدایان می‌گوید و قائل به وجود آنان است و بارها سوگند به خدا و خدایان می‌خورد و در بادی امر نمی‌توانیم عقیده او را تشخیص دهیم و حتی در مقابل سوگندهای مخاطبان به خدا و خدایان عکس‌العملی نشان نمی‌دهد اما تصریح می‌کند که خدایان نیز مخلوق بی واسطه خدایند که خدا سایر مخلوقات را به وسیله آنان خلق می‌کند. (تیمائوس ۴۱a - ۴۰a)

با استناد به این شواهد و آنچه در مورد وحدت ذات خدا در تیمائوس و جمهوری گفتیم می‌توان نتیجه گرفت: سقراط قائل به وحدت و یگانه بودن خدا می‌باشد و زندگی راستین و سعادت‌مند را وقف اطاعت از چنین خدایی می‌یابد.

۲-۲-۲. پایگاه تکوینی عبودیت در اندیشه افلاطون:

این پایگاه از نظر سقراط آثار افلاطون به پیش از تولد بر می‌گردد، یعنی: «آن روز که سرمست از تماشای نمایش با شکوه آسمان به حریم والاترین و روحانی‌ترین اسرار راه یافتیم در حالی که خود نیز از بدیهایی که با زندگی زمینی همراهند پاک و منزّه بودیم و شوق دیدار مناظر پاک و شریف و تغییر ناپذیر را در دل می‌پروراندیم و هنوز بار تن که امروز چون گوهری در درون صدف در آن زندانی هستیم بر دوشمان سنگینی نمی‌کرد.» (فایدروس ۲۵۰b)

قسمت اعظم رساله فایدروس بحث سرنوشت و بقای روح است و سقراط وجود روح را قبل از بدن، یعنی: ازلیت آن را با مساله «تذکر» مربوط می‌سازد که در این جمله

خلاصه می‌شود «معرف عبارت است از یادآوری.» (روحی سراجی، ۱۳۸۹: ۲۹۵) یعنی، نفس قبل از قرار گرفتن در کالبد اموری را مشاهده کرده، به هنگام تجسد آن‌ها را از یاد برده و با دیدن چیزی در عالم محسوسات، تصور تازه‌ای در فرد ایجاد می‌شود که این تصور ممکن است بر اثر شباهت یا عدم شباهت باشد و پیدایش این تصور جز یادآوری دوباره نیست. (فایدون ۷۶d) یعنی، باید در زندگی پیشین آموخته باشد و همین دلیلی است براین که روح باید از آغاز تا ابد زنده بماند. (همان ۷۳ a).

روح بالا رونده پس از شهود حقایق، هنگامی که در این جهان تجسد یافت، معرفت شهودی پیشین را به یاد می‌آورد، و به شوق رسیدن دوباره بدان ساحت، پروبال می‌گیرد و چون یک پرنده رو به بالا چشم می‌دوزد و به این جهان مادی اعتنایی نمی‌کند. (فایدروس ۲۴۹d-۲۴۶b)

در رساله مهمانی، شهود زیبایی مطلق پس از گذراندن مراتب پایین تر زیبایی، صورت می‌گیرد و سقراط می‌گوید برای رؤیت زیبایی راستین، باید مراتب زیبایی را مرحله به مرحله به ترتیب طی کرد و بالا رفت. (۲۱۱b-d)

در رساله جمهوری عروج در قالب تمثیل غار مطرح می‌شود که رهایی و بیرون شدن زندانی از آن مستلزم این است که از ته غار به طریق سربالایی دشوار گذر و پر شیب به دهانه برسد. دیدن نور دهانه از ته غار، در گرو نگاه به بالا داشتن است و از کار او تعبیر به «چون به بالا رفت» می‌کنند. (جمهوری ۵۱۷b-۵۱۴a)

به نظر سقراط در زمان بودن در تن، «فقط می‌توانیم اندکی به حقیقت نزدیک شویم [آن هم در صورتی که] به حد امکان کاری به کار تن نداشته باشیم و جز مقدار ضروری به آن نپردازیم و نگذاریم، طبیعت تن روح ما را آلوده سازد بلکه تا می‌توانیم خود را از آن برکنار نگه داریم تا خدا ما را از آن رهایی بخشد.» (فایدون ۶۷a-۶۶d) بنابراین ادراک فیلسوف تا زمان بودن در تن محدود و مقید می‌باشد و همین اندازه درک حقیقت هم بدین جهت است که «از میان ارواحی که به دیدار حقیقت نایل آمده‌اند، گروهی کوچک که بیش از دیگران توفیق تماشا یافته‌اند، در تن کسانی جای می‌گیرند که دوستانان دانش و جویندگان زیبایی خواهند شد.» (فایدروس ۲۴۸d) که کنایه از فیلسوفان است و گرنه بقیه از حیث توفیق تماشای حقیقت پیش از تولد تا نه مرتبه درجه بندی می‌شوند. (همان)

از نظر سقراط تحقق شهود کامل تنها پس از مرگ و با جدایی کامل از تن و فقط برای فیلسوف میسر است؛ زیرا تنها کسی که به راستی دل به فلسفه یعنی، جستجوی حقیقت بسپارد و در این اندیشه باشد که مرگ را با آغوش باز بپذیرد به خدای بزرگ و دانا می‌پیوندد، جایی همانند «خود» او که نادیدنی و خدایی و جاویدان است و به نیک بختی می‌رسد. (فایدون ۸۰d) شهود پس از مرگ که تام و تمام است بیانگر مقام والای فیلسوف نزد سقراط می‌باشد و بدین جهت است که سقراط، هم خود عاشق مرگ است و هم فیلسوف را عاشق مرگ معرفی می‌کند. (همان ۶۷d) اما مرگی که عین آگاهی از خویش است و آگاهی غذای روح در تمام سراهای وجودی و حیات آن است.

۲-۳. پیوند اصل خیر و عشق در اندیشه افلاطون:

در رساله مهمانی افلاطون شهود زیبایی مطلق و عشق به هم پیوند می‌خورد و رسیدن به مقام شهود زیبایی مطلق که همان اصل خیر مطرح شده در جمهوری است از طریق عشق حقیقی به این ایده امکان پذیر است. (افلاطون، ۱۳۸۶: ۲۵۱) از همین روست که امیل بریه می‌گوید: فلسفه در نظر افلاطون طریقی که جنبه عقلی محض داشته باشد، نیست. (بریه، ۱۳۵۲: ج ۱، ۱۵۹) و نیز برخی بر این باورند که در فلسفه افلاطون علم از مرحله احساس آغاز گشته و به مرحله تعقل می‌رسد و در فوق همه آنها مرحله دیگری است که فقط به نور عشق و جذبۀ زیبایی الهی به آن می‌توان رسید. (رشاد ۱۳۶۵: ج ۲، ۱۲۵). به واقع نیز چنین نتیجه‌ای از نوع اندیشه و عمل سقراط آثار افلاطون در زندگی برمی‌آید. در رساله مهمانی وی در رسیدن به اصل خیر راهنمایی بهتر از عشق نمی‌بیند که معرفی کند. و این بالاترین سعادت و نیک بختی برای فیلسوف است و در آن هنگام به جاودانگی می‌رسد. (افلاطون، ۱۳۸۶: ۲۵۲-۲۵۱)

این عشق غیر از عشق شهوانی است که تملک زیبایی جسمانی و لذت بردن از آن است و منشاء آن شهوت و در نهایت مانع رسیدن به کمال حقیقی و زیبایی مطلق می‌شود. (مهمانی ۲۱۱b-d) عشق حقیقی منشایی خدایی دارد و مراحلی که نشان‌دهنده مراتب زیبایی نیز هست. سقراط از قول دیوتیما این مراحل را ذکر می‌کند و در پایان می‌گوید که همه این سخنان را پذیرفته و باور کرده و کوشش این است که دیگران را نیز بدان معتقد سازد. این مراحل به طور خلاصه عبارتند از: در مرحله نخست، فرد دل

به یک انسان زیبا رو می‌بندد و ثمرهٔ عشق او افکار خوب و زیباست. سپس پی می‌برد زیبایی یک جسم مانند زیبایی جسم دیگر است؛ زیرا زیبایی در هر اندامی که باشد، در اصل یکی است. بنابراین در مرحلهٔ دوم عاشق زیبایی مطلق جسم می‌گردد. زمانی که درک کرد زیبایی نفس برتر از زیبایی جسمانی است، وارد مرحلهٔ سوم، یعنی عشق به نفس می‌گردد و به نفوسی که دارای فضیلت‌اند عشق می‌ورزد. در مرحلهٔ چهارم، به قوانین و ارگان‌های خوب عشق می‌ورزد. در مرحلهٔ پنجم، عشق به دانش‌ها پیدا می‌کند و زیبایی را در آن‌ها می‌یابد. (همان ۲۱۰a-d) مرحلهٔ ششم و آخرین مرحله که والاترین عشق است، عشق به زیبایی مطلق و درک آن است. به شرط آنکه در مراحل قبلی توفیقی صورت نگیرد و اسیر عشق‌های مجازی نام برده شده نگردد که زیبایی‌شان تنها از آن جهت است که از ایده زیبایی بهره دارند. متعلق عشق حقیقی زیبای حقیقی است. «آن زیبایی خاص، همان چیزی است که همهٔ آن کوشش‌ها و سیر و سلوک‌ها برای رسیدن به آن صورت گرفته است. آن زیبایی اولاً، موجودی سرمدی است که نه به‌وجود می‌آید و نه از میان می‌رود و نه بزرگ‌تر می‌گردد و نه کوچک‌تر. در ثانی چنان نیست که از لحاظی زیبا باشد و از لحاظی زشت، یا گاه زیبا باشد و گاه نازیبا، یا در مقایسه با چیزی زیبا باشد و در مقایسه با چیزی نازیبا، یا در مکانی زیبا باشد و در مکانی زشت، یا به دیدهٔ گروهی زیبا بنماید و به دیدهٔ گروهی دیگر زشت، یا جزئی از آن زیبا باشد و جزئی نازیبا. از این گذشته، آن زیبایی به دیدهٔ کسی که سعادت دیدار آن نصیبش گردیده است چون زیبایی چهره‌ای یا دستی یا عضوی از اعضای تن، یا مانند زیبایی سخنی یا دانشی یا زیبایی موجودی از موجودات زمینی یا آسمانی نمودار نخواهد شد بلکه چیزی است در خویشتن و برای خویشتن که همواره همان می‌ماند و هرگز دگرگونی نمی‌پذیرد، و همهٔ چیزهای زیبا فقط بدان سبب که بهره‌ای از او دارند زیبا هستند، ولی این بهره‌وری نه چنان است که پیدایش و نابودی آن چیزها برای آن سود و زیانی داشته باشد.» (مهمانی ۲۱۱a) «هنگامی که آدمی بدین مرحله گام بگذارد و از دیدار آن زیبایی فی نفسه بهره‌مند گردد. زندگیش ارزش راستین پیدا می‌کند و اگر این نیکبختی روزی نصیب گردد و به دیدار آن زیبایی نایل آید هرگز آماده نخواهی بود آن را با زر و سیم و جامه‌های گران‌بها یا نوجوانانی که امروز دل از تو می‌ربایند بسنجی.» (همان)

۲-۳. وجوه اشتراک و افتراق دو اثر

یک- در هر دو اثر اعتقاد به خدا و بندگی او بواسطه‌ی خدایی بودن روح انسان و جاودانگی آن جاذبه‌ی نیرومندی است که انسان هرگز خودش آنرا ایجاد نکرده است، لذا عبودیت و بندگی انسان او را به سوی برترین برمی‌کشد که اگر سالم بماند و اسیر تن و حواس و هوس نشود در اطاعت خدا باقی می‌ماند.

دو- در هر دو اثر اعتقاد به خدا با هر نام و نشان اساس اندیشه و زندگی آن‌ها و تعیین کننده‌ی نوع تعامل آن‌ها با مردم است و لذا به زبان طنز از ظواهر به باطن و اصل حقیقت مطلق دعوت می‌کنند و کسانی را که داعیه‌ی دینداری دارند به چالش کشیده، امیدوارند که بیداری حاصل شود. سقراط کسانی مانند اتوفرون را که مدعی دینداری و علم بر آن است طنزگونه به بحث و گفتگو می‌کشانند و حافظ عابدان و زاهدان و خانقاه نشینان و را در قالب شعر به زبان طنز نقد می‌کند.

سه- در هر دو اثر اطاعت از خدا و فقط از سر فرمانبرداری از خدا، پایگاه تکوینی مشترک دارد که به قبل از بودن ما در دنیا بر می‌گردد. به قول سقراط آثار افلاطون در عالمی به نام ایده‌ها و به قول حافظ مطابق با آیات قرآن در عالم ذر به همراه پیمان الست.

در باره‌ی این عالم می‌توان اشتراکاتی بین دیدگاه سقراط رساله‌های افلاطون و حافظ استنباط کرد از جمله:

(الف) هر دو ورای عالم محسوسات، مجرد و نورانی هستند.

(ب) در هر دو حجاب تن و حواس و نفسانیات نیست.

(ج) هر دو عین حضور و شهودند.

(د) غفلت و فراموشی ابتلای بعد هر دو عالم است. هم افلاطون به مسأله فراموشی ایده‌های دیده شده قبل از هبوط در تن اشاره می‌کند هم حافظ بر اساس آیات قرآن می‌سراید که انسان‌ها بعد از هبوط به ناسوت و جسم خاکی آن عالم و وقایع آن و پیمان آنرا فراموش کردند.

اما وجه افتراق دو عالم (ایده‌ها و ذر) این است که:

نظریه ایده‌ها یک نظریه فلسفی است و موقف میثاق یک نظریه اعتقادی و کلامی مطابق با نص قرآن کریم و روایاتی که در این باره از ائمه معصومین (ع) وارد شده که

مهر تاییدی است بر آن. غزلیات حافظ از چنین تکیه‌گاه محکمی برخوردار است، لذا غنی بودن محتوای آن از این جهت مشهود است.

اما به این نکته نیز باید توجه کرد که گرچه نظریه افلاطون فلسفی است و در زمانی بیان شده که آیات وحی به او نرسیده است با این حال معقول بودن محتوای آن به غنای آن می‌افزاید. چه بسا حقایقی که برای حافظ بواسطه آموزه‌های دینی، مبرهن گشته و پایه و اساس سلوکش قرار گرفته اما بر افلاطون بواسطه سیر و سلوک و مکاشفه و شهود روشن شده باشد و سپس به تبیین عقلانی آن برخاسته باشد.

چهار- در هر دو اثر پایگاه تکوینی عبودیت نسبتی باعشق دارد. حرکت از پایگاه تکوینی، گذر از دنیا و نزدیک شدن به خدا یا اصل خیر بدون عشق میسر نمی‌شود و به قول حافظ:

در ازل پرتو حُسن ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
(حافظ، ۱۳۸۲: ۱۲۴)

و به قول افلاطون در رساله مهمانی: در رسیدن به اصل خیر راهنمایی بهتر از عشق نمی‌بینم که معرفی کنم. (افلاطون، ۱۳۸۶: ۲۵۳)
و عشق در هر دو اثر:

یک- مبتنی بر معرفت است همان معرفتی که با نوع خلقت و سرشت انسان عجین است و انسان چون فراموش کرده نیاز به یادآوری آن دارد؛ دو- ازلی است و سیر دنیایی به ماورایی دارد؛ سه- جذبه الهی است که با شهود و عروج، انسان را به عالم برین بر می‌کشد؛ چهار- قرین با درد و رنج است؛ پنج- سازنده فرارونده است. توضیح آنکه، عشق مسیر تکاملی دارد که از آن انواع عشق پدید می‌آید و تقسیم عشق به آسمانی و زمینی از بارزترین مصادیق این تقسیم است؛ شش- باید پایدار باشد. در هر دو اثر همه خطابه‌ها و روایت‌ها و بیت‌ها به دنبال رسیدن به عشق پایدارند و عشق زمینی بر پایه خواهش‌های نفسانی و غیرپایدار است که باید از آن گذر کرد چون تنها می‌تواند منبع و پایه استعلا باشد به شرط آنکه آدمی از جنبه‌های شهوانی آن دور باشد و اسیر آن نشود؛ هفت- راهنما می‌خواهد. راهنمایی که رسالتش این است که دستگیری کند و دیگران را برای رسیدن به زیبایی، خیر و حقیقت مطلق، یعنی: خدا کمک کند. در واقع این دلیل راه، عشق و عرفان را به هم می‌پیوندد. در رساله‌های افلاطون این رسول

فیلسوف شاه یا فیلسوف الهی است و در غزلیات حافظ «انسان کامل یا آدم حقیقی است که طبع آفرینشگر اسطوره‌ساز حافظ بر رند اطلاق کرد و رندان را ولی نامید. رند انسان برتر یا انسان کامل یا بلکه اولیاء الله به روایت حافظ است.» (خرمشاهی، ۱۳۶۸: ج ۱، ۲۸) و هشت- اثرش رساندن عشاق به سعادت‌مندی و زندگی ابدی است.

۳. نتیجه‌گیری

بررسی مفهوم عبودیت و پایگاه تکوینی آن در دو اثر، علاوه بر آن‌که بخشی از تفاوت‌های اندیشه یونان باستان بر مبنای عقل و اشراق با اندیشه ایرانی بر مبنای عقل و عرفان دینی را به ما نشان می‌دهد وجود شباهت‌های زیادی بین دو اثر را روشن می‌سازد. این شباهت‌ها و هم‌زبانی و هم‌داستانی هر دو نگاه به عبودیت، مراتب هستی و سیر انسان در آن، با درک موقعیت‌ها و امکانات زمان بودن آن‌ها در آن، به سرشتی که انسان بر آن آفریده شده بر می‌گردد. همان سرشتی که آغاز گستره‌ی آن در عالم واقع و در اندیشه به آغاز و نوع خلقت انسان و هدف از آفرینشش می‌رسد. آغازی که به قول حافظ بر مبنای آیات قرآن با پیمان الست نسبتی عمیق دارد و به قول افلاطون با مشاهده ایده‌ها(اصل و حقیقت موجودات).

اما برتر از این رسالتی است که هم افلاطون و هم حافظ در درون خود یافتند و آن اینکه غرق در معرفت و عشق به خدا در کنج یکی از پستوهای دنیا زانوی گوشه نشینی و عزلت در بغل نگرفتند، بلکه یکی در قالب غزلیات عارفانه و عاشقانه و دیگری در قالب نمایش نامه‌های فلسفی - اشراقی پیوند ازل به ابد را در ساحت اندیشه و باور آدمیان متذکر شدند، تا نشان دهند این تنها انسان است که با روح خدایی به صورت تکاملی می‌تواند سوار بر مرکب عشق مسیر بی‌نهایت را مرتبه به مرتبه درنوردد و به سعادت برسد. بنابراین در نگاه حکیمانه به سیر تکاملی عشق، بین نوع متعالی آن و فرو دست آن رابطه معناداری وجود دارد به شرط این‌که عاشق چشم به مصداق متعالی عشق داشته باشد تا مسیر از صراط مستقیم منحرف نشود.

نویسنده هر دو اثر به زبان فطرت و منطبق با فطرت، بینش و گرایش فطری انسان را مجدد یادآور شدند. لذا هم نوشته‌های افلاطون و هم غزلیات حافظ برای خوانندگان آن تا کنون حسی آشنا را ایجاد کرده و به ضمیر دل‌آنان نشسته و این مهم‌ترین علت

ماندگاری هر دو اثر و نام نویسندگان آن در همه اعصار بوده است. با این توضیح دیگر فرقی نمی‌کند که صاحب این اندیشه‌ها انسانی از دوره‌های قبل از تاریخ (یعنی قبل از اختراع خط و نبشته شدن شرح حال انسان‌ها) باشد یا فیلسوفی در دوره باستان غرب یا شاعری عارف، مسلمان و برجسته از جهان شرق.

منابع

الف) کتاب‌ها

۱. القرآن الکریم، (۱۳۹۰). ترجمه مهدی الهی قمشه ای، قم: پیام مقدس.
۲. افلاطون. (۱۳۸۶). *پنج رساله (مهمانی)*، ترجمه محمود صناعی، تهران: هرمس.
۳. _____ (۱۳۸۰). *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.
۴. بریر، امیل. (۱۳۵۲). *تاریخ فلسفه در دوره یونانی*، ترجمه علی مراد داوودی، تهران: دانشگاه تهران.
۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). *ادب فنای مقربان: شرح زیارت جامعه کبیره*، چ ۶، قم: نشر اسراء.
۶. خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۶۸). *حافظ‌نامه*، چ ۳، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ القرآن*، مصحح صفوان عدنان داوودی، بیروت: دارالشامیه.
۸. داوری اردکانی، رضا. (۱۳۸۹). *فلسفه تطبیقی*، چ ۳، تهران، نشر ساقی.
۹. رشاد، محمد. (۱۳۶۵). *فلسفه از آغاز تاریخ*، تهران: کتابخانه صدرا.
۱۰. شوقی نوبر، احمد. (۱۳۸۴). *حافظ عاشقی رند و بی سامان (وضع روزگار، اندیشه و شعر حافظ)*، تبریز: نشر شایسته.
۱۱. شیرازی، خواجه حافظ. (۱۳۸۲). *دیوان خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی*، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، چ ۵، قم: نگاران قلم.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۳. علی بن ابیطالب (ع). (۱۳۷۹). *نهج‌البلاغه*، ترجمه محمددشتی، قم: لاهیجی.
۱۴. کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه یونان و روم*، تهران: مرکز انتشارات علمی و

- فرهنگی سروش.
۱۵. گواردینی، رومانو. (۱۳۷۶). مرگ سقراط (تفسیر چهار رساله افلاطون)، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: قیام.
۱۶. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. (۱۴۰۳). بحارالانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. مستشاری، مهدی. (۱۳۷۰). تفسیر غزلیات حافظ (شاعری که باید از نو نوشت)، مشهد: انتشارات مولف.
۱۸. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۶). خودشناسی برای خودسازی، چ ۱۳، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رض).
۱۹. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، (۱۳۸۰). تفسیر نمونه، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۲۰. _____ (۱۳۷۴). پیام قرآن (تفسیر نمونه موضوعی)، چ ۴، قم: مطبوعات هدف.

ب) مقاله‌ها

۱. روحی سراجی، غلامحسین. (۱۳۸۹). «بررسی و نقد ادله تجرد و جاودانگی نفس در رساله فایدون افلاطون»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۴۵، صص ۲۸۷-۳۰۰.
۲. کاظمی موسوی، احمد. (۱۳۷۴). «حافظ در یادآوری عهد الست»، نشریه ادبیات و زبان‌ها ایران‌شناسی، ش ۴، صص ۷۶۲-۷۷۸.
۳. محمدی آسیابادی، علی و مرضیه اسماعیل‌زاده مبارکه. (۱۳۹۰). «الست در غزلیات شمس و شبکه روابط معنایی آن با آفرینش، ذکر و سماع»، نشریه مطالعات عرفانی، ش ۱۳، صص ۱۸۵-۲۱۰.