

فصلنامه دُرّی (ادبیات غنایی، عرفانی)
دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد
سال اول، شماره اول، زمستان ۱۳۹۰، ص. ۹۹-۱۲۷
تاریخ دریافت: ۹۰/۹/۹ تاریخ پذیرش: ۹۰/۱۰/۲۹

غزل سعدی و حافظ

دکتر محمد فشارکی*

چکیده

حافظ و شعر او از دیدگاه‌های گوناگون، بارها و بارها مورد بحث قرار گرفته است به گونه‌ای که بیم آن می‌رود هرچه بگوییم و بنویسیم، گفته و نوشته باشند. درین زمینه مطالب تکراری و دریافت‌های شخصی نامستدل، بازی با عبارات، کلی‌گوییها و فلسفه بافیها و عرفان بازیها، به حلی است که به راستی خسته کننده شده است. درین مختصر به مطلبی که شاید کمتر متعرض آن شده باشند، می‌پردازم و آن مقایسه سعدی و حافظ از جهت توجه به مبانی عرفان اسلامی است. و البته مدعی کمال سخن خود نیستم و از صاحب‌نظران می‌خواهم مرا به لغزشهایم آگاه سازند. شاید خوانندگان صاحب‌نظر در بادی امر با خود بگویند مقایسه درستی نیست و به اصطلاح قیاس مع‌الفارق است و یا اینکه معلوم است که حافظ در عرفان بسی والاتر از سعدی است. شعر سعدی همه پیرامون عشق مجازی و باده و ساده و شاهد است او را با حافظ آسمانی چه کار! به هر حال نگارنده درست یا غلط، بدین گمان است که سعدی در کل به مراتب بیش از حافظ، عناصر عرفان اسلامی را در آثارش به کار برده است. البته این موضوع بسیار گسترده است و برای تبیین کامل آن، کتابی بزرگ باید تألیف شود.

کلمات کلیدی

ادبیات غنایی، غزل، سعدی، حافظ.

* استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد

حافظ و عرفان مقدمه

پیش از هر چیز باید توجه کرد منظور از عرفان، نوع اسلامی آنست و لاغیر. باید توجه داشت عرفان اسلامی که زمینه اصلی بحث ماست، چیست؟ گفته‌اند:

عرفان یعنی شناسایی و مراد شناسایی حق است، و نام علمی است از علوم الهی که موضوع آن حق و اسماء و صفات اوست و بالجمله راه و روشی را که اهل الله برای شناسایی حق انتخاب کرده‌اند، عرفان می‌نامند. به زبان ساده‌تر، عرفان عبارتست از دریافت حقیقت و باطن دین. عرفان در مرتبه‌ای بالاتر از شریعت و ظاهر دین قرار دارد، عرفان در حقیقت، دربرگیرنده شریعت است اما الزاماً شریعت، حاوی عرفان نیست (عام و خاص مطلق). عارف مسلمان صد در صد پایبند اصول و ظواهر شرع است و علاوه بر آن به مسائل دیگری هم عنایت دارد. تجلیات این عرفان، به دو گونه زاهدانه و عاشقانه، بروز و ظهور دارد. عرفان عابدانه و زاهدانه که مکتب سهروردی و ابن عربی و ابن فارض و جنید بغدادی و امثال ایشانست و طریقه آنها ورزیدن زهد و عبادت و اذکار و اوراد و ریاضات، چنانکه ابوسعید ابی‌الخیر و مولانا و شیخ عطار و عراقی از نمایندگان عرفان عاشقانه‌اند و طریقه آنها سماع و وجد و شور و ذوق و سرمستی است. وجه مشترک هر دو گون عرفان، پایبندی به شریعت و سیر الی الله است منتها با دو روش متفاوت.

منظور از این مقدمه آن بود که تصور نشود عرفان تنها یعنی آزادگی و آزاداندیشی و استغنا و دوری از ریا و نفاق و امثال اینها که هر چند مقامات عالی و پدیده‌های زیباست، اما هیچکدام عناصر اصلی و مبین عرفان اسلامی نیستند. شخص می‌تواند در حالیکه تمام صفات مزبور را همراه با صفات خوب دیگر دارا است، عارف نباشد، سهل است، اصلاً مسلمان و یا موحد نباشد.

بحث

حافظ و عرفان

بعضی که نمی‌خواسته‌اند حافظ را از زمره عرفا خارج سازند، سعی کرده‌اند او را عارف و عرفان وی را عاشقانه توجیه بنمایند. یکی از محققان گفته است: «حافظ صوفی مکتبی و خانقاهی نیست ولی او را بطور مشروط، صوفی حقیقی و عارفی روشن بین و روشندل و وسیع‌المشرب، می‌توان دانست.»

«حافظ نه تنها دلق‌پوش ریایی و صوفی شکم‌پرست خانقاهی و یا شیخ ریاکار مسندنشین نیست بلکه وسعت مشرب و ذوق رندانه خاصی که دارد، او را از صوفیان واقعی و عارفان حقیقی نیز ممتاز می‌کند و ذوق فلسفی عمیق و اندیشه متموج و جوّالش که گاهی تا مرزهای انکار و تردد و یأس و بدبینی پیش می‌رود، حتی قالب عرفان عاشقانه را نیز برای در بر گرفتن تمام جهان و جوانب اندیشه و مشرب و ذوق خاص او تنگ و نارسا می‌نماید» (مرتضوی، ۱۳۶۵: ۹۴).

با توجه به آنکه حافظ را تا مرز انکار و تردد و یأس و بدبینی پیش برده‌اند، چگونه می‌توان او را عارف حقیقی دانست؟ مگر عارف حقیقی هیچگاه دچار تردد و انکار می‌شود؟ (مسئله حیرت که در مشرب عرفا به خصوص عطار

است، از مقوله دیگریست) آیا منظور از «بطور مشروط» اینست که حیثاً دستخوش تردید و انکار شود؟ اگر فرضاً چنین شود، دیگر عارف نیست.

و غزلیات عرشی و یا تک بیتهای عرفانی که در لابه لای غزلیات او دیده می‌شود، آئینه تمام نمای آن لحظات است. این لحظات وصال معلوم نیست در چه دورانی از عمر حافظ بوده است.

آنچه روشن است در همه اطوار زندگی می‌توانسته باشد و این امر بدین معنی نیست که وقتی شخصی دم از وصال زد، یعنی برای همیشه واصل به حق شده است، ممکنست لحظاتی چنین باشد (یا مدت زمانی) و بعد باز عودت کند و سپس مجدداً برگردد. غور در دیوان حافظ، این مدعا را به ثبوت می‌رساند.

آقای دکتر مرتضوی در حاشیه‌ی مطلب خود از افادات شفاهی استاد فروزانفر چنین آورده‌اند:

«اصولاً جای تردید دارد که حافظی که وجود را افسانه و افسون می‌داند و در آغاز و انجام تردید دارد و در پی نقد دنیاست، در حالیکه صوفی به دنبال خودشناسی است و می‌گوید: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ، صوفی باشد. حافظ همه جا از جام می و شراب و نقد جهان و عیش نقد سخن می‌گوید و اگر اینها صوفیگری باشد، همه صوفی‌اند. (مرتضوی: ۱۳۶۵: ۹۴) البته باید توجه داشت که گویا صوفی در این سخن گفته شده با عارف معادل باشد. در جای دیظر آورده‌اند: «در مشرب خواجه شیراز عناصری از هر یک از جنبه‌های مذکور (صوفی، عارف، حکیم، فیلسوف، بدبین، شاعر) وجود دارد. یعنی همچنانکه به ظاهر صوفی بوده و خرقة داشته^۱ و اصطلاحات صوفیه را بکار برده، آثار ذوق حکیمانه و چاشنی شاعرانه نیز در اشعار او فراوانست.» (همان) در جای دیگر در مورد شعر: «هاتفی از گوشه میخانه دوش» آورده‌اند: «لحن مزاح آمیزی که در مصراع اول بیت دوم وجود دارد و تردیدی که از «نکته سربسته چه دانی خموش» نسبت به مبادی تصورات بشری (اعم از دینی و فلسفی) استنباط می‌شود، از اندیشه و مشربی خیام وار حکایت می‌کند» (همان: ۸۹ - ۹۰).

ایشان در مورد بیت:

لطف خدا بیشتر از جرم ماست نکته سربسته چه دانی خموش

آورده‌اند: «مفهوم بیت اول نیز با وجود اثبات بخشندگی خدا از نوعی تردید رندانه خالی نیست یعنی، فعلاً در عیش نقد بکوش و می بخور و دل در غفو خدا ببند زیرا چه معلوم است که پشت این پرده چیست؟ البته در تمام مواردی که شعر حافظ متضمن این قبیل افکار است نوعی معنویت و نمک عرفانی عاشقانه و رنگ ملامتی و لحن رندانه در خلال مضمون ساده و خیام وار اشعار به نظر می‌رسد که امتیاز مشرب و فکر حافظ را از خیام نشان می‌دهد...» (همان: ص ۹۲) منظور از نمک عرفانی عاشقانه، برای نگارنده روشن نیست. تردید و استهزاء و طنز، چه نمکی عرفانی دارد. این مطلب با آنچه خود ایشان در مورد حافظ قبلاً گفته‌اند: «بدیهی است که این قبیل افکار با تصوف و عرفان سازگار نتواند بود.» (همان: ص ۹۰)، در تضاد است.

واقعیت امر این است که حافظ به معنای واقعی یک عارف اسلامی نیست، بگذریم از بعضی بروزات مفاهیم عرفانی که در بعضی غزلیات و یا ابیات پراکنده این شاعر بزرگ می‌بینیم، همچون غزل: دوش وقت سحر از غصّه نجاتم دادند، و چند تائی دیگر که می‌توان گفت شاعر تحت تأثیر عرفان اسلامی قرار گرفته است. آیا خود حافظ می‌خواسته چنین باشد یعنی گاه عرفانی بگوید و گاه غیرعرفانی تا ما را در تحقیق سرگردان کند؟ آیا شعر خود او مؤید این حدس نیست؟

حافظم در مجلسی دردی کشم در محفلی بنگر این شوخی که چون با خلق صنعت می‌کنم
(حافظ، ۱۳۶۵: ۷۸)

انصاف علمی اینست که بیتی را دلیل مشرب و مکتب کلی شاعری ندانیم. اگر چنین بود، هر بیتی از دیوان او می‌توانست مبین مشربی باشد. وجود معدودی غزلیات عرفانی و به اصطلاح عرشی مؤید عارف بودن حافظ نیست. آنهم در میان پانصد غزل، بگذریم ازینکه در همان غزلهای عرشی نیز، عرفان اسلامی به تمام معنا، وجود ندارد. بعضی گفته‌اند: «... برخلاف نظر بسیاری از ارادتمندان حافظ که از راه صفای نیت و خلوص عقیدت، او را از عرفا می‌شمارند، حافظ را عارف، به معنی اصطلاحی و محدود آن، نمی‌دانم و دلیل من همان مصراع دوم بیت اول است که می‌گوید: «عارف از پرتو می در طمع خام افتاد» عارف در معنی مصطلح مشهور آن مانند همه ارباب عقاید و نحل و اصحاب ملل، مشمول این گفته حافظ است که «چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند.» حقیقت به عقیده حافظ از انظار همه اصحاب بحث و نظر مابعد طبیعی، پنهانست و پنهان خواهد ماند..

به احتمال بسیار قوی مقصود حافظ از تو و به عبارت دیگر، مخاطب او در بیت اول غزل «خدا» ست. در آئینه جام... عالم به صورت کل و واحد تصویر شده است. عکس روی خدا در آئینه جام جهان ظهور قدرت و آثار ابداع و خلق اوست... همین دوگانگی و برابر نهادن آئینه جام در برابر «تو» که همان خداست، دلیل بر این است که این غزل عارفانه نیست. عرفا از وحدت میان جلوه‌گر و جلوه‌گاه سخن می‌رانند و در «وحدت»، «دوئی» و «دوگانگی» را عین ضلال می‌پندارند. این دو بیت:

جلوه‌ای کرد رخت روز ازل زیر نقاب این همه نقش در آئینه اوهام افتاد
این همه عکس می و نقش مخالف که نمود یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد
نیز با مبانی عرفانی سازگار نیست. آئینه اوهام در برابر جلوه روی، در روز ازل است و نشانه‌ای از غیریت و دوگانگی جهان با ذات خداوند است...» (زریاب خویی، ۱۳۶۸: ۶۸)

با این نظر دکتر زریاب که حافظ عارف به معنی اصطلاحی نیست موافقیم، اما استدلال ایشان را درین مورد که حافظ دوگانگی و غیریت را، در شعر خود بیان داشته و این امر با وحدت وجود، محور اصلی عرفان، در تضاد است، نمی‌پذیریم. آئینه اوهام، در شعر حافظ، وجودی مستقل و بالذات برابر وجود بحت بسیط حق ندارد، بلکه از وجود عارضی و ظلّی، چون سایه و درخت یا موج و دریا، برخوردار است. حافظ می‌گوید پرتوی از روی تو که حقیقت مطلق و وجود اصیل و بالذات می‌باشی، عالم وجود را با همه زیباییهایش، پدید آورد. این بدین معنا نیست که عالم وجود، در برابر وجود اصیل حق قرار دارد، بلکه بدین معناست که عالم وجود و بطور کلی ماسوی الله، پرتوی از خورشید جمال حق است و این عین توحید است. عالم وجود مظهر تجلیات وجود مطلق است نه مقابل

آن. یک وجود اصیل و بالذات بیش در عالم نیست، غیر از آن، وجود عارضی است و اصولاً می‌توان گفت غیری وجود ندارد و این یک امر عقلی و از مسلمیات اولیه است و جای بحث آن اینجا نیست.

عالم و آنچه در اوست، عدمهایی است هستی نما «هست شکل و نیست ذات» خود مولانا، خداوندگار عرفان نیز اینگونه تعبیرات را که به ظاهر دلالت بر غیریت می‌کند، به کار برده است.

کز نیستان تا مرا ببریده‌اند از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند

(مولانا، ۱۳۶۹: ۸)

آیا مولانا خود را مقابل نیستان می‌داند، آیا وجودی مستقل برای خود قائل است؟

و یا:

در غم ما روزها بیگناه شد روزها با سوزها همراه شد
روزها گرفت گور رو باک نیست تو بمان ای آنکه چون تو پاک نیست

(همان)

آیا «خدا» را از خود و روزگار خود که همه مظاهر اویند، جدا می‌داند؟ باید در نظر داشت تعبیرات عرفانی به صورتی محض و عریان، در زبان شعر و تخیلات شاعرانه صورتی نازیبا پیدا می‌کند.^۲

آیا می‌توان گفت که چون در بعضی غزلیات حافظ زبان عرفان، غالب است، پس این زبان را در همه غزلیات او، زبان معیار و زبان شعری او بدانیم؟ آقای دکتر منوچهر مرتضوی سخن از رندی حافظ به میان آورده‌اند و حق با ایشان است بزرگترین خصیصه حافظ و وجه امتیاز او از دیگران، رندی است. از تأثیر خیام بر حافظ نیز به درستی یاد کرده‌اند: «آثار و شواهد عقاید انکارآمیز یا آمیخته با ابهام، چون عقاید خیام، در دیوان او کم نیست و درباره اصول مسائل آفرینش و دنیا و مبدأ و معاد و جز آن، گاهی بارقه انکار و تردید و استهزاء معتقدات مکتبی به چشم می‌خورد (مرتضوی: ۱۳۶۵: ۹۸). شبلی هم معتقد است فلسفه خواجه تقریباً فلسفه خیام است که خواجه آنها را با شرح و بسط زیاد توضیح داده است. (همان) همین مقدار تأثیر که از خیام در شعر حافظ دیده می‌شود، هر چند حافظ در چارچوب آن محدود نشود، از قبیل عقاید انکارآمیز و استهزاء معتقدات مکتبی، صبغه عرفان اسلامی را از شعر حافظ و خود حافظ، محو می‌سازد. اگر مطابق نظر دکتر مرتضوی معتقد شویم کمی خیامی است و کمی صوفی و کمی ملامتی و کمی قلندر.... حافظ را انسانی به تمام معنا ناقص معرفی کرده‌ایم، موجودی که هیچیک از کمالات را از جمله عرفان به طور کامل ندارد، پس حافظ کیست؟

حافظ روشنفکری است متکامل که بیش از پنجاه سال مکتبهای گوناگون دینی، عرفانی، فلسفی را به محک سیر و اشراف و مطالعه زده و به مقتضای ممارست در مکاتب مختلف و شرایط و احوال گوناگون، گاه تحت تأثیر این مکتب و گاه زیر نفوذ آن مذهب، قرار می‌گرفته است، زمانی عرفان و جهان‌بینی نور و کشف و شهود، دلش را روشن می‌کرده و دم از شعشعه پرتو ذات می‌زده و گاه تحت تأثیر مکتبهای مادی و نظریات شک برانگیز خیامی سردرگم بیابانه‌های وحشت‌افزا می‌شده و فریاد «از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود»، سر می‌داده است. گاه در شرایط خاصی، جهان و کار جهان را جمله هیچ در هیچ می‌انگاشته و زمانی پرتو زیبایی مطلق، بر دلش آیتی از لطف کشف کرده که

جز لطف و خوبی در جهان نمی‌بیند. گاه عکس جمال معشوق را در پیاله می‌بیند و از لذت شرب مدام سرمست می‌گردد و گاه با این تصور که راهی به درون پرده عزت نیست چنین می‌نالد:

مردم درین فراق و در آن پرده راه نیست یا هست و پرده‌دار نشانم نمی‌دهد

(حافظ، ۱۳۶۵: ۳۱۰)

گاه تحت تأثیر فکری خاص، جنگ هفتاد و دو ملت، همه را بازیچه شمرده و گاه در خرابات مغان نور خدا را مشاهده می‌کند. گاه سیاست بازی‌های ناشایست زمان روح او را آزرده می‌سازد و گاه نیرنگهای ریاکارانه زاهدان خودبین او را به طنز گوئی و استهزاء وا می‌دارد. گاه لطف شاهان و وزیران او را به مداحی می‌کشاند و گاه حاضر نیست از چشمه خورشید دامن ترکند.

هر چند به نظر می‌آید که گهگاه نور حقیقت در دلش راه یافته ولی مسلماً هیچ وقت چون مولانا و عطار، به دریای حقیقت راه نیافته و واصل نشده است.

روزگاری با قرآن سر و کار داشته و به حفظ آن همت گماشته است ولی این امر بدین معنی نیست که این کیفیت صفت لازم و لایتنفک و مادام‌العمری او شده باشد، به همین دلیل زمانی هم حرمت می‌را چندان وقعی ننهاده و می‌گوید:

چه شود گر من و تو یک دو قدح باده خوریم باده از خون رزانست نه از خون شماس

(حافظ، ۱۳۶۵: ۳۱)

وزنه اصلی اندیشه حافظ برخلاف نظر اکثر حافظ‌شناسان، از جمله دکتر اسلامی ندوشن عرفان نیست. البته آقای دکتر اسلامی چند سطر بعد ازین قویترین و مهمترین جنبه حافظ را شاعری او می‌دانند! (اسلامی ندوشن: ۱۳۶۸: ۸۰) بعضی دیگر هم نگرش و روش عرفانی حافظ را مخصوص به خود او و تکرانه می‌انگارند، بدین صورت که نهادهای صوفیانه رسمی و ادعای کشف و کرامات و شطح و طامات را نمی‌پذیرد، خرقة خود را رهن میکده‌ها می‌گذارد و می‌خواهد با جام باده تعویض کند (خرمشاهی، ۱۳۷۸: ۲۹)

آنچه مسلم است شخصیت حافظ و در نتیجه شعر او، در طول زندگی ثابت و یکدست نمانده است. لحظاتی از زندگی حافظ با شک و تردید فلسفی همراه بوده است و اشعاری که در آن لحظات سروده شده، حاکی از نگرش خاص او در آن احوال است و طبعاً اینگونه اشعار و جهان‌بینی مندرج در آنها با اشعاری که در لحظات وصل و شوق و ذوق الهی گفته، یکسان نیست.

همچنین حافظ، ملحد و لاابالی و یا رند شرابخواره‌ای که ذکر و فکرش نوشیدن شراب و عشق‌بازی با ساده‌رویان باشد هم نبوده است. اگر هم اشعاری درین موارد دارد که بدون تردید غیر عرفانی است، دلیل این امر نمی‌شود. این نوع اشعار عکس‌العمل شاعر است در برابر ناراستیها و ریاکاریها و نفاق و دورویی‌ها و دینداریهای دروغین و متظاهرانه. حافظ درین گونه اشعار می‌خواهد بگوید اگر مرا مخیر کنند میان باده گساری و زهد ریائی، اولی را برمی‌گزینم.

زبان طنز او را نیز در زمینه‌های سیاسی و اجتماعی و مذهبی (مذهبی قشری) نیز نباید از نظر دور داشت. حافظ روشنفکر آزاداندیش، در طول زندگی، مکاتب مختلف کفر و دین، عرفان و فلسفه، سیاست و جامعه‌شناسی را، مورد

مطالعه و تدقیق قرار داده از هر یک بهره‌ای گرفته است. از آنجا که تاریخی برای سرودن اشعار حافظ در دست نیست، نمی‌توان فهمید در چه دوره‌ای از زندگی، چگونه می‌اندیشیده است. آیا در پیری عابد و عارف شده و در جوانی چنین نبوده و یا بالعکس و یا گاهی چنان بوده و گاهی چنین در اشعاری از او که به اشاره خود شاعر، متعلق به دوران پیری اوست، گرایشهای غیرعرفانی و یا عشق‌های مجازی دیده می‌شود.

دیدی دلا که آخر پیری و زهد و علم با من چه کرد دیده معشوقه باز من
(حافظ، ۱۳۶۵: ۵۴۴)

و یا:

صوفی مجلس که دی جام و قدح می شکست باز به یک جرعه می عاقل و فرزانه شد
شاهد عهد شباب آمده بودش به خواب باز به پیرانه سر عاشق و دیوانه شد
(همان، ۲۲۹)

و یا:

پیرانه سرم عشق جوانی به سر افتاد وان راز که در دل بنهفتم به در افتاد
(همان، ۱۴۸)

شکی نیست که اکثریت اشعار حافظ غیرعرفانی است و می و معشوق یاد شده در آنها انگوری و مجازی است. ذکر یکایک آنها موجب اطالۀ سخن می‌شود. به بعضی آنها اشاره می‌کنم:

چه شود گر من و تو یک دو قدح باده خوریم باده از خون رزانست نه از خون شماسست
این چه عیب است کزان عیب خلل خواهد بود ور بود نیز چه غم مردم بی‌عیب کجاست
(همان، ۳۱)

که میخواری را عیب مُخلِّ جامعه نمی‌داند.

و یا:

ساقی بیار باده که ماه صیام رفت در ده قدح که موسم ناموس و نام رفت
نقد دلی که بود مرا صرف باده شد قلب سیاه بود از آن در حرام رفت
(همان، ۱۱۷)

آیا از بیت زیر صریحتر می‌توان دعوت به باده‌گساری کرد؟

نگویمت که همه ساله می پرستی کن سه ماه می خور و نه ماه پارسا می باش
(همان، ۳۷۱)

آیا می‌توان انگاشت که حافظ توصیه کرده سه ماه می عرفانی بخورید و بر فرض محال که چنین باشد، توصیه به پارسائی نمی‌تواند مقابل می عرفانی باشد.

و یا:

لب از ترشح می پاک کن برای خدا که خاطر من به هزاران گنه موسوس شد
(همان، ۲۲۵)

و یا:

می خور به بانگ چنگ و مخور غصه ور کسی گوید ترا که باده مخور گو هوالغفور
(همان، ۳۴۳)

و یا:

در مذهب ما باده حلال است و لیکن بی روی تو ای سرو گلندام حرام است
(همان، ۶۳)

و یا:

ماه شعبان منه از دست قدح کاین خورشید از نظر تا شب عید رمضان خواهد شد
(همان، ۲۲۱)

که مسلماً خورشید باده عرفانی در ماه رمضان بیشتر تلولو دارد.

و یا:

بران سرم که نوشم می و گنه نکنم اگر موافق تدبیر من شود تقدیر
(همان، ۳۴۶)

و یا:

اساس توبه که در محکمی چو سنگ نمود ببین که جام زجاجی چه طرفه اش بشکست
(همان، ۳۷)

ناگفته نماند که وجود اینگونه اشعار الزاماً دالّ بر میخواری شاعر نیست و ممکنست صرفاً در زبان شعر تحقق یافته باشد، همچنانکه وجود عناصر عرفانی الزاماً دالّ بر عارف بودن حافظ نیست، هر چند تصور این امر در مورد حافظ که شعر او آئینه زندگی بل خود زندگی اوست، بسیار مشکل است. به هر حال شکی برای نگارنده نیست که همانطور که در دورانی از زندگی، حافظ به عرفان روی آورده، در دورانهایی نیز مسلماً از عرفان و عوالم آن دور بوده است. در شعر حافظ بیش از صبغه عرفانی که کمرنگ و محدود است (در مقایسه با عطار و مولانا) رنگ روشنفکری و رندی و قلاشی و آزاداندیشی، یعنی مکتب خیامی، کاملاً مشهود است.

حافظ می خواسته به جایی برسد، حقیقتی را کشف کند و مشتاق هم بوده ولی نرسیده است. نگرش فلسفی و خیام گونه و بدبینانه او به حیات و عالم هستی در شعر حافظ به مراتب بیش از جلّوات عرفانی و طمس و سَحَق، صَحو و سُکر صوفیانه، رنگ دارد. در مقابل کسانی که در بست حافظ را عارفی واصل می دانند، افراد دیگری هم همچون احسان طبری و امثال ایشان، حافظ را بی دین کامل معرفی می کنند که نگارنده آنها را نیز مُصیب نمی داند. حافظ نه چنانست و نه چنین. حافظ بیش از هر چیز شاعری هنرمند بوده و از او توقع شعر می رود نه فلسفه و نه عرفان اسلامی. در غزل حافظ همه چیز می توان جست و یافت: دین و عرفان و عشق صوری و قلندری و زیبایی پرستی که گهگاه به انحراف نیز کشیده شده است. حافظ همچنان به انسان و انسانیت می اندیشیده و چندان وقعی به کشف اسرار خلقت و عوالم غیبی نمی نهاده چون آنها را بازنیافتنی می انگاشته است.

حدیث از مطرب و می گو و راز دهر کمتر جو که کس نگشود و نگشاید به تحقیق این معما را
(همان، ۵)

بحثهای تنگ نظرانه و متشّفانه درباره حافظ تا جایی پیش رفته که ابیات منکر مابانه حافظ را به ظن خود توجیهاتی عجیب می‌کنند و می‌گویند اگر فرضاً حافظ به حور و قصور هم معتقد نباشد اشکالی نیست، او به حقیقت دین معتقد است، اما شاید نسبت به معاد جسمانی شاک باشد و بعد می‌پردازند به اینکه این نحله فکری (اعتقاد به معاد روحانی) از مکاتیب حکما و عرفای اسلامی است. (خرمشاهی، ۱۳۷۸: ۳۰) وجود الفاظ طوبی و هول و قیامت و سلسبیل و روز بازخواست و خلوتیان ملکوت و رضوان و میوه بهشت و امثال اینها که در فرهنگ هر ایرانی هست (چه معتقد چه غیر معتقد) متین اعتقاد قطعی حافظ به قیامت نیست چنانکه انگاشته‌اند. آیا می‌توان بیت زیر را مبین اعتقاد حافظ به عالم برزخ دانست؟!

چو بر روی زمین باشی توانائی غنیمت دان
که دوران ناتوانیها بسی زیر زمین دارد
(همان، ۱۶۴)

و آیا می‌توان در مورد بیت زیر:

این جان عاریت که به حافظ سپرد دوست
روزی رخس بینم و تسلیم وی کنم
(همان، ۴۷۷)

به صرف اصطلاح (دیدن رخ دوست) گفت که حافظ به نظریه رویت الهی اشعری، در روز قیامت نظر داشته است؟! به هیچ وجه. در مورد بیت معروف حافظ:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت
آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد
(همان، ۱۴۲)

چه توجیهات باردی که نشده است، اما همچنان رنگ انکار گونه آن چشم دل را خیره می‌سازد. در میان حدوداً پانصد غزل حافظ به معدودی از غزلیات برمی‌خوریم که می‌توان آنها را عرشی و تقریباً صد در صد عرفانی دانست از قبیل: «دوش وقت سحر از قصه نجاتم دادند» و «بلبلی برگ گلی خوش رنگ در منقار داشت» و «دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند» و «در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد» و چندتایی دیگر. در جنب اینها به تعداد بیشتری غزلیات برمی‌خوریم که صد در صد غیرعرفانی است که آوردن شواهد آن موجب اطاله مقال می‌شود. در اینجا به نکته‌ای باید اشاره کنم. آقای خرمشاهی معتقدند که حافظ «همانند هستی نمونه‌وار خویش که آینه‌دار طلعت و طبیعت یک ملت است، موجودات نمونه‌واری می‌سازد: پیرمغان (از ترکیب پیر طریقت و پیر می فروش) پیرمغان (ترکیب خانقاه و خرابات) می (سه چهره ادبی - عرفانی - انگوری)... حتی جام و ساغر... ابعاد اساطیری دارد» (خرمشاهی: ۲۵: ۱۳۷۸) مطلب در حد خود درست و معقول است، اما باز بدین معنا نیست که هر جا در حافظ این اصطلاحات آید، اساطیری باشد. در مورد خرابات، دیرمغان، پیرمغان، و رند تقریباً صد درصد قابل تطبیق است اما در مورد می و جام و... باید تأمل بیشتری شود. مثلاً آنجا که مراد از «می» صد در صد انگوری است چگونه مفهوم اسطوره‌ای و نمونه‌واری تداعی می‌شود مثلاً در شعر زیر:

چه شود گر من و تو یک دو قلدح باده خوریم
باده از خون رزانست نه از خون شماس
(همان، ۳۱)

مفهوم اساطیری «باده» در مصراع دوم چگونه قابل توجیه است؟ دسته سوم از غزلیات خواجه، آنهایی است که به

دو گونه عرفانی و غیرعرفانی (مطابق ذوق خواننده) قابل توجه است، مثلاً: «ما را ز خیال تو چه پروای شرابست» و امثال آن. نکته درخور ذکر درین مورد اینست که غزلیات خواجه بیشتر مواقع یکدست و متشکل (چون غزل مولوی) نیست، بدین بیان که بعضی ابیات آن عرفانی است، و بعضی دیگر غیرعرفانی. البته در موارد معدود هم کلاً عرفانی و یا غیرعرفانی است. حال چه شده که یکی دو بیت در غزلی غیرعرفانی، عرفانی شده، قابل تأمل است و محتمل احتمالات. برای داوری در یک غزل، کلیت آن و فضای غالب در آن، باید ملاک عرفانی و غیرعرفانی بودن آن، قرار گیرد. قسمتی دیگر از اشعار حافظ سیاسی و اجتماعی و اخلاقی است که مورد بحث ما نیست.

ارادت بیش از حد به حافظ از دیرباز موجب لغزشها و انحرافات و کج فهمیهای در اشعار او شده است که ذکر همه آنها به درازا می کشد. برای نمونه به چند مورد از لطیفه غیبی چاپ شیراز تألیف محمدبن محمد الدارابی از عرفا و علمای دوران صفویه، ذیلاً آورده می شود:

در مورد این بیت:

چیست این سقف بلند ساده بسیار نقش
زین معما هیچ دانا در جهان آگاه نیست

آورده اند: «یحتمل که مراد از سقف بلند ساده بسیار نقش نفس ناطقه انسانی باشد...» (الدارابی، ۱۳۵۷: ۲۶).

در مورد این بیت:

شاه ترکان سخن مدعیان می شنود
شرمی از مظلومه خون سیاوشش باد

آورده اند: «مراد از شاه ترکان به اصطلاح اهل عرفان افراسیاب نفس است و مدعیان، خواهشهای نفسانیند که باعث هلاک اویند و سیاوش عبارت از عقل معاد است.

لسان الغیب می فرماید که نفس اماره از پی خواهشهای ذمیمه می رود و عقل معاد که او را به نعیم مقیم می خواند، مغلوب دواعی ذمیمه نفسانی ساخته و عقل در دست نفس هلاک گشته شرمی بادش که چنین عملی از او صادر شده که گفته اند، بنگر کرا به قتل که دلشاد کرده ای. (همان، ۳۰)

یا للعجب!

در مورد بیت زیر:

دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما
چیست یاران طریقت بعد از این تدبیر ما

آورده اند: «مراد اینکه پیر ما که عبارت از راهنمای راه خداست و منتهی به باب مدینه علم، شیر یزدان و کشنده مشرکان امیرالمومنین (ع) ... دوش از مسجد که کنایه از مقام صحو و هوشیاری و انانیت است به میخانه آمد که مقام محو است. بعد ازین چاره ای نیست جز پیروی پیر کامل. راستی اگر حافظ چنین می اندیشیده، لحن طنزآمیز در مصراع دوم و بیت بعد چه محملی می تواند داشته باشد؟!»

و در مورد این بیت:

مرغ دل را صید جمعیت به دام افتاده بود
زلف بگشادی ز دام ما بشد نخجیر ما

می‌گویند: «یعنی مشاهده و رویت وحدت مطلق مُعراً از کثرت نصیب دل شده بود.. زلف بگشادی یعنی شئونات و کثرت اعتبارات و تعینات رخ نموده سبب حجاب مشاهده وحدت مطلق گردید» (همان، ۳۶)

آخر با کدام قرینه لفظی و یا معنوی بدین توجیهاات می‌توان رسید؟! حافظ می‌گوید: دل من به آرامشی دست یافته بود، تو زلف خود بگشادی و او را آشفته و پریشان کردی و آن آرامش (صید جمعیت و یا نخجیر) از دست رفت، همین و بس.

در مورد این بیت:

ساقی حدیث سرو و گل و لاله می‌رود

این بحث با ثلاثه غساله می‌رود

آورده‌اند: «بدانکه جمعی دل خود را به تصفیه و تحلیه ذکر لاله اَلَا اللهُ مُصَنِّی و مُحَلِّی می‌سازند به قدری صفای قلب و نور باطن مرشد خود را می‌بینند. اول سرِ مبارک نورانی به جهت ایشان ظاهر می‌شود و در اصطلاح این طایفه «گل» می‌گویند و بعد از آنکه تصفیه قلب زیاد شد نورانیت قلب ترقی نموده تا کمر آن صورت را نورانی می‌بیند آنرا «لاله» می‌گویند و همینکه سراپای او را روشن بینند او را «سرو» می‌گویند و مصراع اول اشاره به این معنی است و ثلاثه غساله تعیین سه مرتبه است. فنای آثاری و افعالی و فنای صفاتی و فنای ذاتی. (همان، ۶۲)

سبحان الله عما یقول المتوهمون! معنای شعر اینست: همراه با شراب صبحگاهی، از سرو و گل و لاله سخن می‌رود (فصل بهار است) همین و بس...

به راستی در حیرتم که چرا بعضی محققان و دانشمندان اینقدر مصرانه در مقام تنزیه حافظ برآمده و سعی کرده‌اند او را عارفی واصل معرفی نمایند.

مختصر اینکه به عقیده نگارنده حافظ جز در چند غزل عرفانی که در شرایطی خاص سروده و تک بیت‌های پراکنده که در لابه لای غزلیات غیرعرفانی او آمده و آنها هم در شرایط خاصی سروده شده و نشانه‌هایی از عرفان اسلامی، از خود به جای گذاشته است، بیش از نود درصد توصیفات حافظ درباره می و معشوق، جنبه مادی و صوری و به اصطلاح مجازی دارد. یعنی مراد او از می همین می انگوری است و مرادش از معشوق، همین معشوق مادی است. هر چند چنانکه گفتم این امر الزاماً به معنی توجه خاص او بدین دو امر نیست.

از می و معشوق که بگذریم، رنگ شک و تردید فلسفی و مابعد طبیعی سایه‌ای از تصورات خیامی، بر غزلیات او انداخته که صد در صد با عرفان اسلامی در تضاد است و از آنجا که تعداد ابیات عرفانی و تصویرهای الهی در جنب اشعار غیرعرفانی او به راستی ناچیز است، می‌توان انگاشت که عرفان و حالات عرفانی چون برقی خاطف گهگاه در آسمان دل حافظ، ظهور و بروزی یافته و تمام شده و جای خود را به شک و ابهام و حیرت بخشیده که نهایتاً رنگ غالب شعر و شخصیت او را پدید آورده است.

در قسمت بعد خواهیم دید که عناصر عرفان و عوالم و حالات عرفانی نه فقط در آثار سعدی (نظم و نثر) که در شخصیت فکری و اعتقادی او بیش از حافظ است.

عرفان در آثار سعدی

بیان تفصیلی عرفان سعدی درین مختصر نمی‌گنجد درین جا اشاره‌وار به بعضی جهات عرفانی او در شعر و نثر بسنده می‌کنیم و همین اشارت مختصر نشان‌دهنده عظمت عرفان سعدی و برتری بی‌شک و ریب او درین قسمت بر

حافظ است. پیش از ورود به این بحث، باید توجه کرد که سعدی نه فقط در آثارش نشانه‌های بارز عرفان دیده می‌شود. بلکه خود او از عرفا و مشایخ دوران به شمار می‌آمده است. اولاً از نظر زندگی و خانوادگی، همه قبیله وی عالمان دین بودند و سعدی از دوران کودکی در دامان علم و معرفت و دیانت تربیت یافته است. و بعدها برای اتمام تحصیلات به نظامیه بغداد رفته نزد بزرگترین دانشمندان بغداد به ادامه تحصیل پرداخته است. نواده ابن جوزی مرتبی و شیخ سعدی خوانده شده است.

همچنین شیخ شهاب‌الدین سهروردی (ابوحفص عمر بن محمد) متوفی ۶۳۲ ق از دیگر مشایخ سعدی به شمار می‌رود. این شیخ عارف و استاد سخن (سعدی) هر چند از مشایخ عظام، تربیت و ارشاد تمام یافته، اما او نیز همچون خلف صدق خود در شعر و عرفان، حافظ بزرگ، فرمانبردار مطلق پیری و مرشدی نشده است و می‌توان گفت خود از مشایخ و مریبان طریقت گردیده است. جهان‌بینی عرفانی سعدی محدود به شیراز و ایران نمی‌شده بلکه به خاطر سی سال سیاحت در دنیای قدیم، جنبه جهانی و بسیار گسترده‌ای یافته است. در اقصای عالم گشته و به هر گوشه‌ای تمتعی یافته و از هر خرمنی خوشه‌ای برداشته است. مسافرت‌های مداوم او به خانه خدا که به چهارده بار می‌رسد، نشانه دید و شخصیت مذهبی سعدی به شمار می‌آید. حافظ هر چند نزد بعضی دانشمندان اسلامی همچون قوام‌الدین ابوالبقا (ابن الفقیه) که عالم به قرآت سبع بوده، به تحصیل پرداخته و حفظ قرآن و اظهار ارادت بدان، ظاهراً مربوط به همان دوران بوده، اما هرگز ممارست و تداوم سعدی را در تحصیل علوم شرعی و عرفانی نداشته است.

در اینجا بد نیست اشاره شود که حافظ بنا به قول آقای دکتر صفا علاوه بر شرکت در مجالس عرفانی و ادبی، تعهد امور دیوانی و ملازمت شغل سلطان و وظیفه خواری و رفتن در ظل حمایت امرا و وزرا، هم مورد توجه او بوده است (صفا، ۱۳۵۱: ج ۳: ۱۰۶۸) ابواسحق اینجو، شاه شجاع، شاه منصور و پادشاهان ایلخانی و شخصیت‌های سیاسی دیگر، مورد ستایش و تمجید حافظ قرار گرفته و حافظ با بعضی آنان در ارتباط مستقیم بوده است. حتی برای زیارت سلطان محمود دکنی و وزیرش میرفیض الله، راغب دیار دکن گشت (همان: ۱۰۶۹) این نکته اخیر را از آنجهت گفتم که خوانندگان متذکر این امر باشند که حافظ بدان صورت که بعضی ندانسته گمان برده‌اند که عارفی کامل بوده که با اهل دنیا و پادشاهان کاری نداشته، نبوده است.^۳ البته سعدی هم با اهل دنیا سر و سری داشته اما در اینجا نکته‌ای در خور ذکر است، اولاً حشر و نشر سعدی با اکابر دوران، مورد تردید نبوده و نیست، لکن توهم گوشه‌گیری و کناره‌جویی حافظ از شاهان و کبار قوم، کماکان به قوت خود باقی است، ثانیاً مدایح سعدی همه تقریباً جنبه تنبیه و آموزش و ارشاد آنچنانی دارد که دست کمی از ارشادات و تنبیهات عرفانی ندارد. بوستان او نمونه بارزی ازین دست است و این نیز نکته‌ای است که بسیاری از ناآگاهان از آن اطلاعی ندارند و سعدی را مداحی چون انوری و مسعود سعد می‌انگارند!

در دیوان سعدی عناصر عرفانی و عقیدتی و توجه به الهیات به مراتب بیش از حافظ است و درین شکی نیست. اگر مسائل و عناصر عرفانی را که در آثار سعدی دیده می‌شود، جایی جمع کنیم مسلماً کتابی می‌شود بسیار بزرگتر از کلیات حافظ. با توجه بدین امر که حداکثر بیش از یک دهم از اشعار حافظ، عرفانی نیست، برتری مذکور مشهودتر و محسوس‌تر می‌گردد. عرفان سعدی از قدیم زبانزد محققان بوده است و اشعار این عارف استاد در

خانقاهها و مجالس سماع خوانده می‌شده، و چه خرقة‌ها که از وجد روحانی پاره نشده است. علی بن احمد بن ابی بکر معروف به بی‌ستون که معاصر استاد بوده و سی و پنج سال بعد از او نخستین نسخه از اشعار او را جمع‌آوری کرده در توجیه کار خود چنین می‌گوید: «بدان ای عزیز أعزک الله فی الدارین که شبی از شبها این بنده... در مجمعی حاضر بود، در حلقه جمعی از مخادیم عظام و ائمه اسلام... و گوینده خوش الحان ترانه‌ای می‌سرود و جمعیتی دست داده بود که خاص و عام آن مجلس هر یک در گوشه‌ای بیهوش گشته و چند خرقة تخریق شده بود، چنانچه حاضران مجلس بعد از فرو گذاشت متفق‌القول بودند که در مدت العمر چنین سمعی دست نداده، فی‌الجمله در اثنای سماع، قوال از غزلهای مولانا شیخ‌الشیوخ فی عهده قدوة المحققین و زبده العاشقین افصح‌المتکلمین و مفخرالسالکین مشرف المله و الحق والدین مصلح‌الاسلام و المسلمین، الشیخ سعدی شیرازی قدس سره، برخواند: نظر خدای بینان ز سر هوا نباشد...» (سعدی، ۱۳۵۵ ه. ق: مقدمه).

همچنین شاعر و عارف معاصر سعدی، سیف‌الدین محمد فرغانی که چند غزل و قطعه در ستایش سعدی برای او فرستاده، او را به عنوان «الشیخ العارف سعدی شیرازی» یاد کرده است. (صفا، ۱۳۵۱: ج ۳: ۵۷۸)

همچنین دیگران که از ذکر آنها خودداری می‌شود. منظور این بود که سعدی از قدیم شیخ‌الشیوخ و عارف بزرگی به شمار می‌رفته است.

سعدی چنانکه گفتیم آثار مثنوی و منظوم زیاد دارد. در میان رسائل مثنوی او رساله‌ای هست به نام مجالس پنجگانه که سراسر عرفان و تذکیر است که حتی ذکر قسمتهایی از آن رساله موجب تطویل می‌گردد. خوانندگان می‌توانند به اصل رساله رجوع کنند. در اینجا نکته‌ای قابل ذکر است و آن اینکه بیان عرفانی سعدی به دو گونه است:

۱- بیان منبری واعظانه، ۲- بیان عاشقانه

از نظر تحلیل ما، فرقی ندارد چه، منظور بیان عناصر عرفانی است در سخن سعدی به هر نحو که باشد. بیان عرفانی حافظ از مقوله بیان عاشقانه است و نوع واعظانه یا ندارد و یا بسیار معدود است. بیان عرفانی عاشقانه حافظ خود از لونی دیگرست و می‌توان گفت زبانی خاص دارد مخصوص خود ولی بیان عرفانی عاشقانه سعدی نظیر زیاد دارد و شاید همین زبان خاص عرفانی حافظ بوده که برجستگی خاصی در بیان عرفانی در میان شعرا، بدو بخشیده است. زبان عرفان سعدی در مجالس پنجگانه از نوع بیان منبری و واعظانه است و با بیان عرفانی او در غزلیات فرق دارد. ولی در لا به لای نثر منبری و تذکیری، ابیاتی دلنشین و عرفانی با بیانی عاشقانه، آورده که مبین همان عرفان عاشقانه است. برای نمونه یکی دو حکایت از آن نقل می‌شود البته با تلخیص: «طاوس عرفا بایزید بسطامی قدس سره شبی در خلوتخانه مکاشفات کمند شوق را بر کنگره کبریای او در انداخت و آتش عشق را در نهاد خود برافروخت و زبان را از در عجز و فروماندگی بگشاد و گفت... بار خدایا تا کی در آتش هجران تو بسوزم که مرا شربت وصال دهی؟ از ملکوت عرش ندا آمد که یا بایزید توئی هنوز همراه تست اگر می‌خواهی که به ما رسی... خود را بر در بگذار و درآی...» (سعدی، ۱۳۳۵ ه. ق: ۱۱). بشر حافی را پرسیدند که اخلاص چیست؟ گفت: اخلاص افلاس و بیچارگی است و عجز و درماندگی. عزیز من اگر سرخ روئی معشوقان نداری، زرد روئی عاشقان باید بیاری و اگر جمال یوسفی نداری، درد یعقوبی باید بیاری، اگر عجز مطیعان نداری، ناله دردمندان بیار...» (همان:

«سلطان محققان ابراهیم خواص با مریدان گفتی کاشکی من خاک کف پای آن سرپوشیده بودمی ازو پرسیدند که یا شیخ ما را از حال او خبر ده گفت روزی وقتم خوش بود قدم در بیابان نهادم و در وجد می رفتم تا به دیار کفر رسیدم قصری دیدم بر کنگره های او سیصد سر آدمی آویخته پرسیدم که این چیست و قصر از آن کیست گفتند از فلان ملک است و دختری دارد دیوانه گشته... چون قدم در قصر نهادم مرا به نزدیک ملک بردند. گفت ای جوانمرد ترا اینجا چه حاجتست؟ گفتم: شنیدم اینجا دختری دیوانه است آدمم تا وی را علاج کنم. مرا گفت بر کنگره های قصر نگاه کن گفتم دیدم آنگاه در آدمم گفت این سرهای کسانی است که دعوی طبابت کرده اند و از معالجت عاجز آمدند تو نیز اگر نتوانی سرت آنجا خواهد آمد پس بفرمود مرا نزد دختر بردند چون به سرای او قدم نهادم دختر گفت: کنیزک مقنعه بیار تا سر خود را بپوشم. گفت: ای ملکه چندین طیب آمدند و از هیچیک روی نپوشیدی چونست که از وی پوشی؟ جواب داد که آنها نه مرد بودند و مرد این است که در آمد. گفتم: السلام علیک گفت: علیک السلام ای پسر خواص. گفتم: چون دانستی که پسر خواصم گفت آنکه ترا به ما راه نمود ما را نیز الهام کرد شناختن ترا... ای پسر خواص دلی دارم پر درد هیچ شربتی داری که این دل را بدو تسکین باشد؟ این آیه شریفه بر زبانم گشت که «الذین آمنوا و تطمئن قلوبهم بذكر الله الا بذكر الله تطمئن القلوب» چون این آیه بشنید آهی بزد و بیهوش شد چون به هوش باز آمد گفتم ای دختر برخیز تا به دیار اسلام برویم. گفت: ای شیخ در دیار اسلام چیست؟ گفتم: در آنجا کعبه ایست معظم گفت: ای ساده دل اگر کعبه را ببینی شناسی؟ گفتم: بلی. گفت: بر بالای سر من نگاه کن. چون نگریستم کعبه را دیدم که بر بالای سر او طواف می کرد. مرا گفت: ای سلیم القلب اینقدر ندانی که هر که به پای به کعبه در آمد کعبه را طواف کند و هر که به دل رود کعبه او را طواف کند «فأینما تولوا فثم وجه الله» جوانمردا از تو تا خدا یک قدم راهست دانی چکنی؟ بگویم یا نه؟ خود را فراموش کن و با لطف حق دست در آغوش کن... جوانمردا مخلصان و متقیان منزلها می روند و می گذارند اما عارفان به هیچ منزل فرود نیایند بلکه منزل ایشان دایره حیرت است هر چند بیشتر روند به جای خودند.. اگر گویی شناختم، گویند: چون شناختی کسی را که جوی بروی پی نبردی؟ اگر گوئی به هستی خود او را شناختم گویند دو هستی برد و دویی شرکت محض بود و اگر گوئی: به نیستی خود او را شناختم، گویند نیست هست را چون شناسد؟ پروانه مختصر دیده، آفتاب را کی تواند دید؟ ای هزاران جان مقدس فدای خاک نعلین آن درویش باد بشنو تا خود چه می گویند: در میدان مردان میا که آنجا به جای آب، خون روانست.» (همان : ۱۶۱۷)

خلاصه مجالس پنجگانه سعدی یادآور کشف المحجوب و تذکره الاولیا و نفحات الانس است با این فرق که استاد سخن، همان عرفان را در قالب الفاظی بس سخته تر و بلیغ تر و فصیح تر و شاعرانه تر بیان کرده است و اگر فقط همین مجالس پنجگانه را نوشته بود، کافی بود او را از زمره عرفای بزرگ بشماریم. رساله دیگر سعدی رساله عقل و عشق است که در جواب سعدالدین نامی که راجع به عقل و عشق سوال کرده بود، نوشته شده است. سعدی در ابتدای پاسخ، خود را همچون مشایخ بزرگ، درویش خوانده است.

«... اما راه از بینندگان پرسند و این ضعیف از بازماندگانست... اما به یمن همت درویشان و برکت صحبت ایشان به قدر وسع در خاطر این درویش می آید که عقل با چندین شرف که دارد نه راهست بل چراغست در اول راه ادب و طریقت و خاصیت چراغ آنست که چاه از راه داند و نیک از بد شناسند...» (همان : ۲۱)

استاد سخن آنچنان عالمانه و عارفانه مسئله عقل و عشق را تجزیه و تحلیل می‌کند که گویی بایزید و مولانا است. در لا به لای عبارات گهگاه ابیاتی دلنشین و عارفانه نیز می‌آورد: «... فقرا و مساکین و ابدال - همینکه به سیری از سرایر بیچون وقوف یابند به تیغ بی‌دریغ، خونشان بریزند...» -

گر کسی وصف او ز من پرسد
بیدل از بی‌نشان چه گوید باز
عاشقان کشتگان معشوقند
بر نیاید ز کشتگان آواز

... پایان بیان معرفت که داند که رونده این راه را هر قدمی قدحی بدهند مستی ضعیف احتمال دارد که در قدم اول به یک قدح مست و بیهوش گردد و طاقث شیشه آب زلال ملامال محبت نیارد و طایفه‌ای به وجد از حضور غایب می‌گردند و در قید حیرت می‌مانند و به پایان نمی‌رسند.

درین ورطه کشتی فرو شد هزار
که پیدا نشد تخته‌ای بر کنار

(همان : ۲۱)

به راستی در هر جمله از رسائل گوناگون سعدی دنیایی از حکمت و عرفان نهفته است.

حافظ بزرگ از داشتن چنین گنجینه‌ای محروم است.

آیا مناجاتی عارفانه‌تر از مناجات زیر سراغ دارید؟

«درویشی را دیدم که سر بر آستانه کعبه همی مالید و همی نالید و می‌گفت یا غفور و یا رحیم تو دانی که از ظلوم و جهول چه آید که ترا شاید:

عذر تقصیر خدمت آوردم
عاصیان از گناه توبه کنند
که ندارم به طاعت استظهار
عارفان از عبادت استغفار

عابدان جزای طاعت خواهند و بازرگانان بهای بضاعت، من بنده امید آورده‌ام نه طاعت به دریوزه آمده‌ام نه به تجارت» (سعدی، ۱۳۳۵ ه.ق: ۲۲).

در جای دیگر گلستان آمده: «در جامع بعلبک کلمه‌ای چند به طریق وعظ می‌گفتم با طایفه‌ای افسرده دل مرده و راه از صورت به معنی نبرده، دیدم که نفسم در نمی‌گیرد و آتشم در هیزم تر اثر نمی‌کند. دریغ آدم تربیت ستوران و آئینه‌داری در محله کوران و لیکن در معنی باز بود و سلسله سخن دراز و در معنی این آیه که خدای عزوجل می‌فرماید: نحن أقرب الیه من حبل الوريد. سخن به جایی رسیده بود که می‌گفتم:

دوست نزدیکتر از من به منست
چکنم با که توان گفت که یار
این عجب‌تر که من از وی دورم
در کنار من و من مهجورم

من از شراب این سخن مست و فضله قدح در دست که رونده‌ای بر کنار مجلس گذر کرد و دور آخر در وی اثر نمود، چنان نعره‌ای بزد که دیگران به موافقت او در خروش آمدند و خامان مجلس به جوش. گفتم: سبحان الله دوران با خبر در حضور و نزدیکان بی‌بصر دور...» (همان: ۲۴)

راستی در کجای ادبیات فارسی چنین عرفانی در قالب چنین بیانی دیده‌اید؟ این چنین کیفیتی نه تنها در حافظ که در مولانا و عطار و دیگر عارفان بنام هم به ندرت می‌توان یافت. آیا درباره تصوف سخنی زیباتر از آنچه در زیر می‌آید دیده‌اید؟

«یکی را از مشایخ پرسیدند که حقیقت تصوف چیست؟ گفت: پیش از این طایفه‌ای بودند در جهان به صورت پراکنده و به معنی جمع و امروز طایفه‌ای اند به صورت جمع و به معنی پراکنده...» (همان: ۲۸)
و در مورد سماع صوفیانه چطور؟

«وقتی در سفر حجاز باطایفه جوانان صاحب‌دل همدم بودم و همقدم. وقتها زمزمه کردند و بیتی چند محققانه گفتندی. عابدی در سبیل تقلید منکر حال درویشان بود و بی‌خبر از درد ایشان تا برسیدیم به حَیّ بَنی هلال. کودکی سیاه از حَیّ عرب به در آمد و آوازی برآورد که مرغ از هوا درآورد، اشتر عابد را دیدم که به رقص اندر آمد و وی را بینداخت و راه بیابان گرفت. گفتم: ای شیخ سماع در حیوانی اثر کرد و تو را همچنان تفاوتی نمی‌کند:
دانی چه گفت مرا آن بلبل سحری
اشتر به شعر عرب در حالتست و طرب
تو خود چه آدمی کز عشق بی‌خبری
گر ذوق نیست ترا کز طبع جانوری
(همان: ۲۸)

اما در غزل، سعدی نیز همانند حافظ سه گونه غزل دارد:
۱- غزلیات عرفانی محض، ۲- غزلیات عشقی محض، ۳- غزلیاتی که با هر دو دید. قابل توجیه است. برای نمونه:

غزلی از نوع اول:

عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست تا دل مرده مگر زنده کند کین دم ازوست آنچه در سیر سویدای بنی آدم ازوست به ارادت بکشم درد که درمان هم ازوست خنک آن زخم که هر لحظه مرا مرهم ازوست ساقیا باده بده شادی آن کین غم ازوست که بدین در همه را پشت عبادت خم ازوست دل قوی دار که بنیاد بقا محکم ازوست (همان: ۲۴۲)	به جهان خرم از آنم که جهان خرم ازوست به غنیمت شمر ای دوست دم عیسی صبح نه فلک راست مسلم نه ملک را حاصل به حلاوت بخورم زهر که شاهد ساقی است زخم خونینم اگر به نشود به باشد غم و شادی بر عارف چه تفاوت دارد پادشاهی و گدائی بر ما یکسانست سعدیا سیل فنا گر بکند خانه عمر
--	--

غزل دیگر:

بامداد عاشقان را شام نیست عشق را آغاز هست انجام نیست زانکه هر کس محرم پیغام نیست در سرای خاص بار عام نیست پخته داند کاین سخن با خام نیست می برد معشوق ما را نام نیست خودپرستی کمتر از اصنام نیست	خوشتر از دوران عشق ایام نیست مطربان رفتند و صوفی در سماع از هزاران در یکی گیرد سماع آشنایان ره بدین معنی برنند تا نسوزد بر نیاید بوی عود هرکسی را «نام معشوقی که هست سعدیا چون بت شکستی خود مباش
--	--

(همان: ۲۴۶)

راستی دو غزل مذکور از لحاظ عرفانی چه کم دارد؟ چرا سعدی نباید عارف باشد و حافظ والاترین مقام را در عرفان داشته باشد؟ گمان بنده اینست که به احتمال قوی زبان خاص شعری و عرفانی حافظ در غزل، چنانکه گفتم، حافظ را بیشتر سر زبانها انداخته است. طنزهای خاص سیاسی و اجتماعی و نیز انعکاس رندی و قلندری در شعر او همراه با تأمل و تعمقی که در نفسانیات مردم دارد و به زوایا و خفایای نفس انسانی انگشت می‌نهد، این کیفیت رابه شعر حافظ بخشیده است.

زبان شعری حافظ که اشاره کردیم زبانی است که هر چند فصاحت و بلاغت استاد سخن را ندارد اما به خاطر اینکه بار تجربه چندین قرن شعر و شاعری ایرانی را به دوش می‌کشد و به علل دیگر، جرأت و توان آن را یافته که در خطی نو، نه در اصول و مبادی بلکه در فروع و شاخ و برگها، حرکت کند و نهایتاً در غزل، مکتبی نو ارائه نماید تا آن موقعیت را بیابد که پس از یک قرن در برابر مکتب غزلسرائی، استاد مسلم و یگانه غزل، سعدی که بالاتر از آن، حدی متصور نیست، بتواند مطرح شود. این زبان نقشی مهم در اوج بخشی شعر حافظ ایفا کرده است.^۴ و یا ابیات عارفانه زیر:

سفر دراز نباشد به پای طالب دوست	که زنده ابد است آن کسی که کشته اوست
شراب خورده معنی چو در سماع برآید	چه جای جامه که بر خویشتن بدرد پوست
هر آنکه بر رخ منظور ما نظر دارد	به ترک خویش بگوید که یار عربده جوست

(همان : ۲۵۰)

و یا:

کس به چشمم در نمی‌آید که گویم مثل اوست	خود به چشم عاشقان صورت نبندد مثل دوست
جز خداوندان معنی را نمی‌شاید سماع	اولش مغزی بیاید تا برون آید ز پوست

و یا:

شورش بلبلان سحر باشد	خفته از صبح بی‌خبر باشد
تیر باران عشق خوبان را	دل بیچارگان سپر باشد
همه عالم جمال طلعت اوست	کو کسی را که این نظر باشد
عاقلان از بلا پرهیزند	مذهب عاشقان دگر باشد
پای رفتن نماند سعدی را	مرغ عاشق بریده پر باشد

(همان : ۲۶۷)

و یا:

شب عاشقان بیدل چه شبی دراز باشد	تو بیا کز اول شب در صبح باز باشد
به کرشمه عنایت نظری به حال ما کن	که دعای دردمندان ز سر نیاز باشد
چه نماز باشد آن را که تو در خیال باشی	تو صنم نمی‌گذاری که مرا نماز باشد

(همان : ۲۶۷)

و یا:

نظر خدای بینان ز سر هوا نباشد
همه وقت عارفان را نظر است و دیگران را
اگر ت سعادتت هست که زنده دل بمیری
به کسی نگر که ظلمت بزداید از وجودت
سفر نیازمندان ز ره خطا نباشد
نظری معاف دارند و دگر روا نباشد
به حیاتی اوفتادی که دگر فنا نباشد
نه کسی نعوذبالله که در او صفا نباشد
(همان : ۲۷۲)

و یا:

هر که را باغچه‌ای هست به بستان نرود
سفر قبله درازست و مجاور با دوست
گر بیارند کلید همه درهای بهشت
گر سرت مست کند بوی حقیقت روزی
هر که دانست که منزلگه معشوق کجاست
صفت عاشق صادق به درستی آن است
عشق را عقل نمی‌خواست که بیند لیکن
سعدیا گر همه شب شرح غمش خواهی گفت
هر که مجموع نشسته است پریشان نرود
روی در قبله معنی به بیابان نرود
جان عاشق به تماشاگه رضوان نرود
اندرون ت به گل و لاله و ریحان نرود
مدعی باشد اگر بر سر پیکان نرود
که گرش سر برود از سر پیمان نرود
هیچ عیار نباشد که به زندان نرود
شب به پایان رود و شرح به پایان نرود
(همان : ۲۷۴)

و یا:

پروانه نمی‌شکبید از دور
ما زنده به ذکر دوست باشیم
ما مست شراب ناب عشقیم
ور قصد کند بسوزدش نور
دیگر حیوان به نفخه صور
نه تشنه سلسبیل و کافور
(همان: ۲۷۶)

و یا:

ساقی بده آن شراب گلرنگ
عشق آمد و عقل همچو بادی
من خرقه فکنده‌ام ز عشقت
مطرب بزن آن نوای بر چنگ
رفت از بر من هزار فرسنگ
باشد که به وصل تو زخم چنگ
(همان: ۲۸۵)

و یا:

به تو مشغول و با تو همراهم
همه بیگانگان چنین دانند
ترسم ای میوه درخت بلند
وز تو بخشایش تو می‌خواهم
که منت آشنای درگاهم
که نیایی به دست کوتاهم

میل از اینجانب اختیاری نیست

کهربا را بگو که من کاهم

(همان : ۲۸۹)

و یا:

دوش در صحرای وحدت لاف تنهایی زدم
خرقه پوشان صوامع را دوتایی چاک شد
عقل کل را آبگینه ریزه در پای اوفتاد
پایمردم عقل بود آنکه که عشقم دست داد
تاب خوردم رشته وار اندر کف خیاط صنع
کنیت سعدی فرو شستم ز دیوان وجود

خیمه بر بالای منظوران زیبایی زدم
چون من اندر کوی وحدت لاف یکتایی زدم
بسکه سنگ تجربت بر طاق مینایی زدم
پشت دستی بر دهان عقل سودایی زدم
پس گره بر خط خودبینی و خودرایی زدم
پس قدم در حضرت بیچون مولایی زدم
(همان: ۲۹۳)

و یا:

در آن نفس که بمیرم در آرزوی تو باشم
به وقت صبح قیامت که سر ز خاک برآرم
به مجمعی که درآیند شاهدان دو عالم
حدیث روضه نگویم گل بهشت نبویم
می بهشت نوشم ز جام ساقی رضوان
هزار بادیه سهل است با وجود تو رفتن

بدان امید دهم جان که خاک کوی تو باشم
به گفتگوی تو خیزم به جستجوی تو باشم
نظر به سوی تو دارم غلام روی تو باشم
جمال حور نجویم دوان به سوی تو باشم
مرا به باده چه حاجت که مست بوی تو باشم
اگر خلاف کنم سعدیا به سوی تو باشم
(همان : ۲۹۳)

تمام راهها به حق ختم می شود، حتی اگر بی راهه ای پیش آید، نهایتاً بدو منتهی می گردد. گاه رندی و قلّاشی به همان صورت حافظانه در شعر سعدی بروز و ظهور دارد و می رساند که حافظ تحت تأثیر او بوده است.

ساقیا می ده که ما دردی کش میخانه ایم
خویشتن سوزیم و جان بر سر نهاده شمع وار
اهل دانش را بدین گفتار نیکو راه نیست
گرچه ایشان در صلاح و عافیت مستظهرند
اندرین ره ار بدانی هر دو در یک جاده ایم
خلق می گویند جاه و منصب از فرزانی است
سعدیا گر باده صافیت باید بازگوی

با خرابات آشنا و از خرد بیگانه ایم
هر کجا در مجلسی شمعی ست ما پروانه ایم
عاقلان را کی زیان دارد که ما دیوانه ایم
ما به قلّاشی و رندی در جهان افسانه ایم
واندرین کو گر ببینی هر دو از یک خانه ایم
گو مباش اینها که ما رندان نا فرزانه ایم
ساقیا می ده که ما دردی کش میخانه ایم
(همان: ۲۹۴)

گاه از سیرو سلوک خود و لامکانی معشوق حقیقی سخن می گوید:

سالها در پی مقصود به جان گردیدیم
دوست در خانه و ما گرد جهان گردیدیم

خودسرا پرده قدرش ز مکان بیرون بود آنکه ما در طلبش کون و مکان گردیدیم
(همان)

گاه از شوق مستی روحانی دم می زند و از عشق الهی که در دل او پیش از به وجود آمدن بوده است.
من خود ای ساقی ازین شوق که دارم مستم تو به یک جرعه دیگر ببری از دستم
هر چه کوتاه نظرانند بریشان پیمای که حریفان ز مل و من ز تأمل مستم
پیش از آب و گل من در دل من مهر تو بود با خود آوردم از آنجا نه به خود برستم
(همان: ۲۹۷)

سماع صوفیانه، همیشه به خاطر استاد سخن بوده است:

من ریمده دل آن به که در سماع نیایم که گر ز پای در آیم به در برند به دوشم
(همان : ۳۰۰)

و نیز:

طایفه ای سماع را مدعیند و متقی زمزمه ای بیار خوش تا بروند ناخوشان
خرقه بگیر و می بده باده بیار و غم ببر بی خبر است عاقل از لذت عیش بیهشان
هدف از رقص سماع را نیز بیان می دارد:
گر به طریق عاشقان رقص کنی به ضرب کن دینی زیر پای نه دست به آخرت فشان
(همان : ۳۰۴)

و نیز لازمه سماع راست را سوز عشق می داند:

ترا سماع نباشد که سوز عشق نبود گمان میر که برآید ز خام هرگز دود
(همان : ۳۴۸)

کسی که دل آراسته از معنی داشته باشد، دو جهان را در پای یکی می ریزد:

هشیار کسی باشد کز عشق پرهیزد وین طبع که من دارم با عقل نیامیزد
آنکس که دلی دارد آراسته معنی گر هر دو جهان باشد در پای یکی ریزد
(همان : ۳۵۲)

صفت پاکبازان طریقت را این می بیند که در اول قدم جان فدا کنند:

پاکبازان طریقت را صفت دانی که چیست بر بساط نرد عشق اول ندب جان باختن
زاهدی بر یاد اَلّا مال و منصب دادنست عاشقی در ششدر لا کفر و ایمان باختن
بر کفی جام شریعت بر کفی سندان عشق هر هوسناکی نداند جام و سندان باختن
سعیدیا صاحب دلان شطرنج وحدت باختند رو تماشا کن که نتوان همچو ایشان باختن
(همان: ۳۶۱)

تا دُرد عشق نیشامی از دُرد سرگردانی نجات نمی یابی:

ای صوفی سرگردان در بند نکونامی تا دُرد نیشامی زین دُرد نیارامی
(همان : ۳۶۶)

و در مقام استغنا چنین آورده:

ملک صمدیت را چه سود و زیان دارد گر حافظ قرآنی ور عابد اصنامی
(همان)

حافظ بزرگ نیز آورده:

بیار باده که در بارگاه استغنا چه پاسبان و چه سلطان چه هوشیار و چه مست
(حافظ، ۱۳۶۵: ۳۷)

گاه از سیر و سلوک و پختگی و قلم تقدیر و عنایت ربانی سخن آورده:

بسیار سفر باید تا پخته شود خامی صوفی نشود صافی تا در نکشد جامی
گر پیر مناجاتی ور رند خراباتی هر یک قلمی رفته است بر وی به سرانجامی
فردا که خلاق را دیوان جزا باشد هر کس عملی دارد ما گوش به انعامی
(همان : ۳۶۶)

صورت زیبا در نظر سعدی مظهر جمال حق است و عارف به روی زیبا به عنوان آثار صنع می‌نگرد:

تو به سیمای شخص می‌نگری ما در آثار صنع یزدانیم
هر چه گفتیم جز حکایت دوست در همه عمر از آن پشیمانیم
ترک جان عزیز بتوان گفت ترک یار عزیز نتوانیم
(همان: ۳۸۳)

با غزلی عارفانه و متعبدانه بدین قسمت پایان می‌بخشیم:

غوغای عارفان و تمنای عاشقان حرص بهشت نیست که شوق لقای تست
گر تاج می‌نهی غرض ما قبول تو ور تیغ می‌زنی طلب ما رضای تست
گر بنده می‌نوازی و گر بند می‌کنی زجر و نواخت هر چه کنی رای، رای تست
قومی هوای نعمت دنیا همی کنند قومی هوای عقبی و ما را هوای تست
گر ما مقصریم تو دریای رحمتی جرمی که می‌رود به امید عطای تست
شاید که در حساب نیاید گناه ما آنجا که فضل و رحمت بی‌متهای تست
هر جا که پادشاهی و صدری و سروریست موقوف آستان در کبریای تست
سعدی ثنای تو نتواند بشرح گفت خاموشی از ثنای تو حد ثنای تست
(همان : ۳۸۸)

آنچه آورده شد نمونه‌هایی چند بود که اگر بخواهیم تمام اشعار عرفانی سعدی را بیاوریم بسیار مفصل می‌شود. ولی همین قدر برای نشان دادن اینکه سعدی هم بوئی از عرفان برده، کافی است. اگر تمام اشعار عرفانی حافظ را،

آنهايي را كه فقط به صورت عرفاني بتوان تفسير كرد، جمع كنيم به مراتب از اشعار عرفاني سعدي كمتر خواهد بود. و اما اشعاري كه به دو صورت عرفاني و غير عرفاني مي توان توجه كرد، همانند حافظ زياد دارد از قبيل:

ندانم به حقيقت كه در جهان به چه ماني جهان و آنچه در او هست صورتند و تو جاني
(همان : ۳۲۵)

و يا:

اين مطرب از كجاست كه بر گفت نام دوست تا جان و جامه بذل كنم بر پيام دوست
(همان : ۳۳۴)

نظر نگارنده درين موارد اين است كه فضاي كلي شعر را بايد در نظر گرفت، گاه هم مي افتد كه در ميان جوي غير عرفاني، بيتي عرفاني مي آيد، نبايد به غلط استنباط كرد حالا كه اين بيت عرفاني است، پس بقيه هم عرفاني است، اما در زباني عاشقانه عكس آن هم صادق است. حال ممكن است بيت مطلع و يا دو بيت اول قابل توجه به هر دو گونه باشد (نه كاملاً عرفاني) ولي در ابیات بعد معلوم مي شود كه هدف شاعر غير عرفاني است، از اين قبيل حافظ و سعدي هر يك، غزليات زيادي دارند كه براي داوري در مورد عرفاني و غير عرفاني بودن آنها بايد جانب احتياط را كاملاً رعايت كرد. درين قسمت هم سعدي نه كم از حافظ نيست كه با توجه به حجم اشعارش، بيش از حافظ است، درين مختصر از ذكر همه آنها خودداري مي شود. نکته اي كه در خور ذكر است اينكه بعضي غزلي دو بُعدي (قابل توجه به عرفاني و غير عرفاني) از حافظ را مي شنوند و آن را عرفاني تفسير مي كنند ولي اگر مشابه آن را از سعدي بشنوند، غير عرفاني توجه مي نمايند. گاه بايد شعر سعدي را پيش آنان به حافظ نسبت داد و يا بالعكس!

آخر چه فرقي از اين حيث ميان مطلع زير از حافظ:

صبا اگر گذري افتدت به کشور دوست بيار نفخه اي از گيسوي معبر دوست

(حافظ، ۱۳۶۵ : ۸۵)

(كه دوست را خدا بگيريم يا دوست مادي)

و مطلع زير از سعدي، محسوس است؟

زنده شود هر كه پيش دوست بميرد مرده دلست آنكه هيچ دوست نگیرد

(سعدي، ۱۳۳۵.ق: ۲۶۶)

كه دوست را مثل حافظ به دو گونه مي توان توجه كرد.

چرا حافظ آري ولي سعدي نخير! اما واقعيّت امر اينست كه هر دو دوست غير عرفاني است با در نظر گرفتن جو كلي شعر در ادامه شعر حافظ مي خوانيم:

دل صنوبريم همچو بيد لرزانست ز حسرتِ قد و بالاي چون صنوبر دوست

(حافظ، ۱۳۶۵ : ۸۶)

كه درباره همان دوست مي باشد و اين دوست داراي قد و بالاي صنوبري است، هر چند ممكن است بعضي متعصبان باز توجهاتي بكنند، چه باك!

و غزل سعدي هم همينطور، چه، در ادامه غزل آمده!

صورت سنگين دلي كشنده سعديست هر كه بدین صورتش كُشند نميرد

(همان : ۲۶۶)

که مسلماً سنگین دل، معشوقی مادی است و درین غزل، یار سنگین دل، همان دوست، در مطلع غزل است. پس قابل توجیه نیست که تا آنجا عرفانی بوده و این یکی نه.

چرا مخاطب حافظ در مطلع زیر:

به دام زلف تو دل مبتلای خویشتن است بکش به غمزه که اینش سزای خویشتن است

(حافظ، ۱۳۶۵ : ۷۵)

و یا در بیت زیر:

لعل سیراب به خون تشنه لب یار من است وز پی دیدن او دادن جان کار منست

(همان : ۷۳)

و یا :

روی تو کس ندید و هزارت رقیب هست در غنچه‌ای هنوز و صدت عندلیب هست
هر چند دورم از تو که دور از تو کس مباد لیکن امید وصل توام عن قریب هست

(همان : ۸۸)

و... همه عرفانی است اما مخاطب سعدی در ابیات زیر:

وہ کہ جدا نمی‌شود نقش تو از خیال من تا چه شود به عاقبت در هوس تو حال من

(سعدی، ۱۳۳۵ : ۳۶۲)

و یا:

همه عمر بر ندارم سر ازین خمار مستی کہ هنوز من نبودم کہ تو در دلم نشستی
تو نه مثل آفتابی کہ حضور و غیبت افتد همگان روند و آیند و تو همچنان کہ هستی

(همان : ۳۷۳)

و یا:

در پای تو افتادن شایسته دمی باشد ترک سر خود گفتن زیبا قدمی باشد

(همان : ۳۹۱)

و... غیر عرفانی است. آخر معیار چیست؟

در پایان مقاله مجدداً اشارتی مختصر به طبقه‌بندی غزلیات حافظ و سعدی می‌کنم.

غزلیات این دو نابغه شعر و ادب ازین دید، بر سه گونه است:

۱- یک دسته غزلیات عرفانی است که مسلماً و بدون تردید الهی و عرشی است و یار و معشوق و می همه عرفانی است. هم در اشعار سعدی و هم در اشعار حافظ که البته نمونه‌هایی آوردم.

۲- دسته دیگر چه در اشعار سعدی و چه در اشعار حافظ غیر عرفانی است. نمونه‌هایی از این دست هم دادیم و

باز اشاره خواهیم کرد.

۳- دسته دیگر که قابل توجه به عرفانی و غیرعرفانی است. معیار در این دسته اخیر به نظر نگارنده این است که اولاً جو کلی شعر و حال و هوای آن کم و بیش می‌تواند تا اندازه‌ای روشنگر امر باشد، ثانیاً: اگر تا پایان غزل به اشارتی صریح رسیدیم که ما را به یکی از دو راه (عرفانی و غیرعرفانی) رهنمون شود، آنگاه می‌توانیم تصمیم بگیریم چنانکه قبلاً درین باره اشارتی کردیم.

گاه هم می‌شود یکی دو بیت عرفانی همراه با ابیاتی غیرعرفانی بیاید و یا بالعکس که در این مواقع باید گفت احتمالاً یا در دو زمان و دو کیفیت روحی گفته شده و یا شاعر بدون توجه، هر دو نوع را به هم آمیخته و یا علل دیگری بوده است. به هر کیفیت درین مواقع نمی‌توان نتیجه گرفت چون یکی دو بیت عرفانی در غزل هست، تمام غزل عرفانی است. این مسئله در حافظ بیشتر از سعدی مشهود است زیرا غزل سعدی تقریباً از تشکل موضوعی برخوردار است یعنی مثلاً همه غزل در عشق است، اما غزل حافظ بسیار مواقع (بخصوص که ردیف هم نداشته باشد، زیرا ردیف خود موجب تشکلی می‌شود) از تشکل موضوعی برخوردار نیست و مثلاً ممکن است مطلع عشقی باشد و بیت‌های دیگر هر یک به موضوعی؛ عرفانی، اجتماعی، سیاسی، اخلاقی و... اشارت داشته باشد. درین گونه اشعار باید گفت تجربیات گوناگونی در یک بافت غزلی ریخته شده و دلیلی بر کلیت ذهنی گوینده نمی‌تواند باشد. این چنین غزلهایی مطلقاً نه در سعدی و نه در مولانا و نه عطار دیده نمی‌شود. این خود از خصایص شعری و زبانی حافظ است. که جای بحث مستقلی دارد و باید در مقاله‌ای دیگر به نام اختلاف سبک حافظ و سعدی در غزل، بدان رسید.

بد نیست نمونه‌هایی از اشعار غیرعرفانی حافظ داده شود.

اگر چه عرض هنر پیش یار بی ادیبست زبان خموش ولیکن دهان پر از عربیست
(حافظ، ۱۳۶۵: ۸۹)

و یا:

ماهم این هفته شد از شهر و به چشمم سالیست حال هجران تو چه دانی که چه مشکل خالیست
مردم دیده ز لطف رخ او در رخ او عکس خود دید گمان برد که مشکین خالیست
می‌چکد شیر هنوز از لب همچون شکرش گرچه در شیوه‌گری هر مژه‌اش قتانیست
(همان: ۹۵)

و یا:

کس نیست که افتاده آن زلف دو تا نیست در رهگذر کیست که این دام بلا نیست
(همان: ۹۶)

که جز دو سه بیت آخر همه عشقی غیرعرفانی است. لکن در سه بیت آخر اشاراتی به موضوعات دیگر دارد که هر چند در حد خود قابل توجه است، اما به هیچ عنوان نمی‌تواند حال و هوای غالب بر شعر را که حال و هوای غیرعرفانی است، تغییر دهد. غزلی حافظ دارد به مطلع:

روشن از پرتو رویت نظری نیست که نیست منت خاک درت بر بصری نیست که نیست
ناظر روی تو صاحب نظرانند آری سیر گیسوی تو در هیچ سری نیست که نیست
(همان: ۱۰۳)

که تا چند بیت قابل توجه به دو تعبیر عرفانی و غیرعرفانی است و شاید حال و هوای این چند بیت بیشتر عرفانی بنماید. اما ناگهان بیت مقطع تغییر کیفی یافته بدین صورت آمده:

غیر ازین نکته که حافظ ز تو ناخشنود است در سراپای وجودت هنری نیست که نیست
(همان)

که نمی‌تواند رنگ عرفانی و الهی داشته باشد. حال درین موارد تکلیف چیست؟ آیا کلاً همه را غیرعرفانی بگیریم و مخاطب حافظ (پرتو رویت) را یک معشوق مادی فرض کنیم که با در نظر گرفتن یکی دو بیت اوایل غزل کمی نامحتمل می‌آید و اگر کلاً عرفانی بگیریم بیت آخر را چگونه توجیه کنیم. آیا نمی‌شود پنداشت که در دو دوره گفته شده؟ و یا نظر بعضی را بپذیریم که هر بیت حافظ حال و هوای خاص خود را دارد و ماقبل و مابعد آن به هم مربوط نیست؛ به هر حال قابل تأمل بیشتری است.

غزل دیگر حافظ به مطلع:

دیدی که یار جز سر جور و ستم نداشت بشکست عهد و از غم ما هیچ غم نداشت
(همان : ۱۰۹)

تا پایان غزل هر چند انحراف موضوعی هم دارد، اما تماماً غیرعرفانی است.
همچنین غزل دیگر به مطلع:

آن ترک پریچهره که دوش از بر ما رفت آیا چه خطا دید که از راه خطا رفت
(همان : ۱۱۴)

که تا پایان شعر که اتفاقاً نوعی تشکل هم دارد، کلاً غیرعرفانی است. همچنین غزل دیگر به مطلع:
گر ز دست زلف مشکینت خطائی رفت رفت و ز هندوی شما بر ما جفایی رفت رفت
(همان : ۱۱۵)

که تا پایان غیرعرفانی است. مطلع که مشخصاً غیرعرفانی است چه نسبت خطا به خدا درست نیست. ابیات دیگر هر یک مطلبی کلی و جداگانه است، همچون اینکه اگر عشق هر چیزی را بسوزد مهم نیست. اگر ماجرای میان عاشق و معشوق رفت، رفته. اگر از سخن چینان گرد ملالی بر دلها نشسته چندان وقعی ندارد، و...
در غزل دیگر به مطلع:

ساقی بیار باده که ماه صیام رفت در ده قدح که موسم ناموس و نام رفت
(همان : ۱۱۷)

چند بیت صد در صد غیرعرفانی دارد، در ضمن ابیاتی هم آمده که دو تعبیر در آن جایز است اما با توصیفی که در اواخر غزل از باده می‌کند و صد در صد باده انگوری است،

نقد دلی که بود مرا صرف باده شد قلب سیاه بود از آن در حرام رفت
(همان)

غیرعرفانی بودن بافت کلی غزل روشن می‌شود.
همچنین غزل دیگر به مطلع:

شربتی از لب لعلش نچشیدیم و برفت روی مه پیکر او سیر ندیدیم و برفت

(همان: ۱۱۸)

غیرعرفانی است. در غزل دیگر به مطلع:

شنیده‌ام سخنی خوش که پیر کنعان گفت فراق یار نه آن می‌کند که بتوان گفت

(همان: ۱۲۲)

هر چند مطالبی کلی و متفرقه در آن هست، غیرعرفانی است. یکی از ابیات دیگر غزل اینست:
فغان که آن مه نامهربان دشمن دوست به ترک صحبت یاران خود چه آسان گفت

(همان)

آن مه... مسلماً یار این جهانی است.

در غزلی دیگر به مطلع:

یا رب سببی ساز که یارم به سلامت باز آید و برهانم از بند ملامت

(همان: ۱۲۲)

که یار سفر کرده مسلماً خدا نیست! کلیاتی هم در ضمن غزل آمده که تغییر کیفی ایجاد نمی‌کند. غزل دیگر به مطلع:

دل من در هوای روی فرخ بود آشفته همچون موی فرخ

(همان: ۱۳۶)

که تا پایان غزل که با ردیف «فرخ» است، همه توصیفی است عاشقانه دربارهٔ انسانی فرخ نام.

اگر بخواهیم همه اشعار غیرعرفانی حافظ را بررسی کنیم بسیار به طول می‌انجامد به همین جا بسنده می‌کنیم و نتیجه‌گیری می‌نمائیم. ناگفته نماند که اگر از ذکر اشعار غیرعرفانی سعدی چشم پوشیدیم نه بخاطر این است که معتقد باشیم در دیوان او نیست بلکه بدین جهت بود که اختلاف در وجود اشعار غیرعرفانی سعدی نیست چه، همگان برآنند که سعدی اشعار غیرعرفانی دارد ما هم قبول داریم، اختلاف درین است که ما می‌گوییم حافظ هم دارد، از اینرو از حافظ مثال آوردیم.

نتیجه‌گیری

اگر بیماری صعب‌العلاج توجیه کردن که در میان ما ایرانیان به شیوع دیده می‌شود، شفای عاجل یابد و چشم حقیقت بین بازگردد و کاری بدین امر نداشته باشیم که دربارهٔ حافظ چه گفته‌اند و دربارهٔ سعدی چه و عقل و انصاف علمی را ملاک قرار دهیم و زندگی هر دو ابر هنرمند و افتخار ایرانی را مورد مذاقه قرار دهیم، شاید به نتیجه‌ای برسیم که این گوشه نشین بی‌بضاعت و بی‌ادعا، در گوشهٔ خرابات ادب، سالهاست رسیده و جرأت ابراز آن را حال یافته است و آن این است:

۱. حافظ و سعدی هر دو از عرفان دم زده‌اند. حافظ بسیار کم و سعدی بسیار زیاد (هم در نظم و هم در نثر). دیوان هر دو گواه است و ما شواهدی آوردیم به عنوان مشت نمونهٔ خروار.

۲. بینش حافظ چنانکه از شعرش بر می‌آید چندان عارفانه نیست.

شاید به درویشی و قلندری نزدیک باشد اما از نظر ایدئولوژیکی در مجموع هماهنگی با اصول عرفان اسلامی ندارد. شک و تردید فلسفی و عقیدتی آئینهٔ دل حافظ را گهگاه زنگار آلود کرده است. او به هیچ وجه همانند مولانا و عطار نتوانسته نور مطلق را در آئینهٔ دل ببیند، هر چند گهگاه دیده است ولی به بیراهه کشیده شده (بیراهه از نظر

عرفانی)، در بیابانهای مخوف تحقیق پیش رفته و کوکب هدایت را با تمام وجود صدا زده و کسی به فریادش نرسیده. او می‌خواست به خود راه عرفان را بییماید و نشده است او به راستی تشنه آب حقیقت بوده ولی بدان نرسیده و شاید در لحظه‌هایی از زمان چشیده باشد ولی دو مرتبه با گذشت زمان و تحقیقات تازه‌تر مزه آن را فراموش کرده و خیام‌وار تشنه و سرگردان در وادی حیرت عمر گذارده است. او هیچگاه قانع نشده است. او شاید نهایتاً جنگ هفتاد و دو ملت را افسانه و فسون پنداشته باشد. او حقیقت کار جهان را هیچ در هیچ و نامعلوم تشخیص داده و امید و خوش‌بینی به کشف راز در دل او مرده است. او دیگر همه چیز را روشن، صریح، نورانی آنطور که مولانا و عطار دیده‌اند، نمی‌بیند او به راستی موجودی است سرگردان، خسته از تحقیق و ناخرسند از آنچه به دست آورده. او نه به مقام وحدت و وصال مولانا راه یافته نه به وادی حیرت عطار سرزده بلکه او به دنیای سردرگم خیامی روی آورده منتها با کمی تفاوت که خیام در راه خود مطمئن‌تر از حافظ گام برداشته و هیچگاه لحظات نورانی وصال را که حافظ در طول سیر و سلوک دیده، ندیده و نیافته است.

اما سعدی متعلمی معتقد و عالمی با تجربه و سالکی با راهنما و سلوکی منظم و پیرانی آگاه بوده که هیچگاه به تاریکی و ظلمت برخورد نکرده هر چند مولوی و عطار نشده و یا نخواستند بشود، اما در وادی خیامی هم نیفتاده است. مردی آگاه از سلوک شریعت و طریقت بوده، همه قبیله وی عالمان دین بوده‌اند و خود او نیز و نهایتاً، عشق و هنر در زندگی او راه یافته او را از عالم زهد و یکسونگری عابدانه و زاهدانه، به عشق و سیر و سلوک کشانده، اما برخلاف حافظ آنی و لحظه‌ای نبوده و می‌توان گفت تمام عمر در راه خدا و عرفان و طریقت به سر آورده هر چند دم از عشق مجازی زیادی زده و دمخور شاهان هم بوده و آنها را می‌خواست به راه صواب و ثواب رهنمون شود و نتوانسته. نکته‌ای که باید بدان توجه کرد این است که هر چند عرفان حافظ چنانکه بیان داشتیم هم‌تراز عرفان مولانا و عطار نبوده و حتی از نظر اصول عرفان، سعدی دقیق‌تر و مشخص‌تر و به اصل نزدیک‌تر از عرفان حافظ بوده است، ولی این امر بدین معنا نیست که مقام معنوی و درجه تفکر او از دیگر سردمداران ادب و معرفت کمتر باشد چه، به نظر نگارنده حافظ از چنان شخصیت فکری و معنوی برخوردار بوده که نمی‌توانسته چون دیگران در چهارچوب و محدوده عرفان بگنجد، او به عرفان رسیده و ازو در گذشته است، عرفان نیز نتوانسته او را قانع کند، نه عرفان و نه چیز دیگر «از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود».

و همین امر موجب ناخرسندی و ناآرامی روحی و فکری حافظ بوده است. این قبیل انسانها هر چند در مسیر تکاملی هر روز به جلوتر می‌روند و موجب می‌شوند جوامع بشری نیز به تکامل بیشتری روی آورند، اما از آنجا که به آسانی نمی‌توانند به چیزی قانع شوند و روح متلاطم خود را، آرامش بخشند، همواره در اضطراب و قلق و وحشت عمر می‌گذارند. حافظ از دید روند تکامل فکری و جهان‌بینی فلسفی و شناخت عمیق انسان، والاتر از دیگران بوده است. به سخنی دیگر مولانا پس از آنکه به دریای عرفان رسید در آن فرو رفته آرام گرفت.

عمری گشتی همچون کشتی اندر دریا بنشین بنشین

سعدی اگر چه نه به دریا بلکه به رودخانه عرفان رسیده و آرام گرفته و دیگران هر یک به فراخور استعداد و گنجائی خود، به مرحله‌ای بسنده کرده‌اند، اما حافظ، این رند عالمسوز شاید در لحظه‌هایی از زمان، آرامش‌هایی یافته باشد اما در نهایت از آن حد فراتر رفته و آرامش خود را از دست داده است، درست مثل اینکه مسافری پس از طی

طریقی صعبناک به منزلی فرود آید، گرد سفر از سرو رو دور سازد و در نتیجه آرامشی پیدا کند، اما پس از چند روز از آن منزل کوچ کرده به دیاری دیگر و راهی دیگر روی آورد.

سخن که بدینجا رسید بدین نکته که قبلاً هم اشاره کردیم، مجدداً اشاره کنیم که گمان برده نشود که بنده می‌خواهم حافظ را خیامی دیگر معرفی کنم هرگز، درست است که حافظ بیش از هر مکتبی از مکتب خیام، الهام گرفته، اما چنانکه گفتیم وجه مفارقی میان او و خیام دیده می‌شود و آن این است که دل خیام هیچگاه به نور عرفان روشن نشده ولی حافظ شکئی نیست که عرفان را لمس کرده، پرتوی از آن خورشید در دلش افتاده، پرتوی که حتی پس از گذر احتمالی از آن مرحله و حتی تا پایان عمر، اعماق دل او را تا اندازه‌ای روشن داشته است. هر چند زنگار شک و تردید آئینه دلش را مکدر ساخته، اما همواره از لا به لای زنگارها از دور جایها، پرتوی از خورشید حقیقت، به دل او تابیده و بدو گرمی و روشنی بخشیده است. نتیجه اینکه سعدی هم از لحاظ کاربرد عرفان در شعر و نثر درجه‌ای بالاتر از حافظ داشته و هم از لحاظ شخصیت فکری بیش از حافظ در خط عرفان اصیل اسلامی بوده و از آن منحرف نشده است. بگذریم از جنبه‌های زهد و تقوی و شخصیت صد در صد مذهبی سعدی که در اشعار زاهدانه و رساله‌های مثنوی و اعطانه او انعکاس یافته و زیربنای شخصیت عرفانی او را تشکیل داده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. از کجا ظاهر صوفیانه و خرقه‌پوشی حافظ بر آقای دکتر مرتضوی ثابت شده است. آیا از سخن ظاهر بعضی ابیات او مثل خرقه جانی گرو باده و دفتر جانی؟!

۲. تعجب اینجاست که آقای دکتر زریاب که شعر مذکور را که تردیدی در عرفانی بودن آن نیست زیر سوال می‌برند، شعر دیگری از حافظ را که شکئی در غیر عرفانی بودن آن نیست با توجیحات غیرقابل قبول، عرفانی می‌نمایند. ایشان درباره بیت معروف حافظ:

ماه شعبان منه از دست قدح کاین خورشید از نظر تا شب عید رمضان خواهد شد

شکئی نیست که مراد حافظ این است که شراب انگوری (نه عرفانی) را در ماه شعبان بنوش زیرا تا شب عید رمضان (ماه شوال) دیگر وجود ندارد. و این شراب نمی‌تواند عرفانی باشد زیرا شراب عرفانی در ماه رمضان بیشتر میسر است، این چنین توجیه می‌کنند: «ماه رمضان بر اثر ریای ریاکاران از صفا و برکت و معنویت خود خارج می‌شود و ماه ریا و ماه دام می‌گردد و خورشید حقیقت و معنویت که به حق می‌بایستی با هلال ماه رمضان طلوع کند و با هلال عید فطر غروب کند، به ماهی تبدیل می‌شد که آفتاب معنویت در آن غروب می‌کند» (زریاب خویی، ۱۳۶۸: ۳۸) راستی جای حیرت است که چگونه استاد محترم بدین نتیجه محیرالعقول رسیده‌اند!

۳. «در همه دیوان حافظ تقریباً دریکصد و بیست و سه مورد اشاره به پادشاهان شده است، یعنی در صد و نه غزل و یازده قطعه و یک مثنوی و قصیده با تعبیرات: سلطان، خسرو، پادشاه، شهنشه، پادشه، شهریار، شاه، ملک، فرماندهی، شهریاری، دادگر، به پادشاه معاصری اشاره کرده است.» (غنی، ۱۳۶۶: ج ۳: ۳۵۵)

۴. برای اطلاع بیشتر از زبان حافظ در غزل رک انقلاب حافظ در غزل، خرمشاهی حافظ نامه / ۳۳

منابع

۱. اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۶۸)، **ماجرای پایان ناپذیر**، تهران، یزدان.
۲. الدارابی، محمدبن محمد (۱۳۵۷)، **لطیفه غیبی**، شیراز، احمدی.
۳. حافظ، مولانا شمس‌الدین محمد (۱۳۶۵)، **دیوان غزلیات**، خلیل خطیب رهبر، تهران، صفی‌علیشاه، چاپ سوم.
۴. خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۸)، **حافظ نامه**، تهران، علمی فرهنگی، چاپ دهم.

۵. زریاب خویی، عباس (۱۳۶۸)، آینه جام، تهران، علمی.
۶. سعدی، شیخ مصلح الدین (۱۳۳۵ ه.ق)، کلیات سعدی، بمبئی، مطبع سپهر.
۷. صفا، ذبیح الله (۱۳۵۱)، تاریخ ادبیات (جلد سوم)، تهران، دانشگاه تهران.
۸. غنی، قاسم (۱۳۶۶)، تاریخ عصر حافظ، تهران، زوار.
۹. مرتضوی، منوچهر (۱۳۶۵)، مکتب حافظ (مقدمه‌ای بر حافظ شناسی)، تهران، توس، چاپ دوم.
۱۰. مولانا، جلال الدین محمد بلخی (۱۳۶۹)، مثنوی، محمد استعلامی، تهران، زوار، چاپ دهم.