

آسیب‌شناسی اعتقاد دینی در شعر سنایی

عای دهقان

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

نویسنده مسئول: a_dehghan@iaut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۰۸ / تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۲۵

چکیده

آسیب‌شناسی دینی آفاتی را بررسی می‌کند که به اعتقادات و باورهای دینی و یا به آگاهی و معرفت دینی و علمی در یک جامعه دینی وارد می‌شود. شناخت این آسیب‌ها زمینه‌های سلامت و بهداشت دینداری را تسهیل می‌کند. متون ادب فارسی از بدبینی به باورها، اخلاق و رفتار دینی دینداران سرشار است. شعر حکیم سنایی غزنوی عارف متشرف قرن ششم هجری، نماینده برجسته نوعی از قصیده در زبان فارسی است که به نقد جامعه و زهد و عرفان و اخلاق و آسیب‌شناسی رفتار و اعتقاد ناسالم دینی می‌پردازد. در این مقاله آسیب‌شناسی اعتقاد دینی در دیوان اشعار او بررسی و نتیجه مطالعه تحلیلی و توصیفی این موضوع، در چهار مقوله عقاید کلامی، دهری‌گری و طبیعت‌گرایی، بیرونی شدن دین، نادانی و جهل ارائه شده است. طبق این تحقیق، سنایی اعتقاد اشاعره را در مقولات معرفت خدا، توحید، امامت، عدل و لطف و رؤیت خدا به چالش می‌کشد و روش متکلمان را برای خداشناسی ناکارآمد می‌شناسد. او طبیعت‌گرایی را برابر با دهری‌گری و در مقابل اعتقاد به جهان ماورای طبیعت و عالم روحانی و معنویت قرار می‌دهد. برمبنای شعر سنایی، بی‌صدافتی و نبودن درد و شور دینی، دین را از درون دینداران به بیرون رانده، آن را در شعائر و آداب و تظاهر و استفاده ابزاری از دین متوقف کرده است. سنایی جهل را موجب بدعت و بی‌رغبتی در عبادات و اعمال دینی دانسته، آسیب‌های متعدد آن را برای دینداری بر می‌شمارد.

کلیدواژه: آسیب‌شناسی، سنایی، خدا، مسائل اعتقادی، دینداری.

۱- مقدمه

۱-۱. طرح مسأله

امروزه اصطلاح "آسیب‌شناسی" (Pathology) در همه رشته‌های علوم، به ویژه در روان‌شناسی و تعلیم و تربیت، کاربرد دارد. آسیب‌شناسی در زمینه مسائل روان‌شناختی، تربیتی و فرهنگی، عوامل پدیدآورنده یا نگهدارنده آفات و آسیب‌ها را مطالعه و شناسایی و بررسی می‌کند. هدف چنین مطالعاتی تکمیل و تأمین فرایندهای مناسب برای پیش‌گیری یا درمان آسیب‌ها می‌باشد. آسیب‌شناسی در حوزه اندیشه دینی اصطلاح تازه‌ای است (آلوتستانی مفرد، ۱۳۸۵: ۱۸) و «نخستین بار به وسیله استاد مطهری به کار رفته است» (همان). آسیب‌شناسی دینی از آن جهت اهمیت دارد که آفاتی را شناسایی و بررسی می‌کند که به اعتقادات و باورهای دینی و یا به آگاهی و معرفت دینی و علمی در یک جامعه دینی وارد می‌شود یا ممکن است وارد شود. البته امور الهی و حقیقت دین از هر نوع خطا و آسیب مصون می‌باشد و رویکرد انسان‌ها به دین، خطاها و آفت‌های نظری و عملی را در اعتقاد و رفتار او به وجود می‌آورد. فهم نادرست دین، رواج خرافه‌گرایی، عقل‌گرایی محض، اخباری‌گری، ضعف باورها و رفتارهای دینی، سست شدن بنیادهای اخلاقی و ارزش‌های دینی، رواج زهد افراطی و سالوس و تظاهر به دینداری، گریز از امور دینی و بی‌ایمانی از جمله این آسیب‌هاست. ادبیات فارسی از بدبینی به رفتار دینی دینداران آکنده است و در زمینه نقد دینی شاعران بزرگ ادب فارسی هنر و مهارت زیادی نشان داده‌اند. حکیم سنایی غزنوی عارف متشرف قرن ششم هجری «شاعری است نگران پیرامون خویش و سخت در ستیزه با ناروایی‌های اجتماعی و بیداد حکام و فرمانروایان» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۳۹). شعر او «نماینده برجسته نوعی از قصیده در زبان فارسی است که آن را باید قصیده نقد جامعه و زهد و عرفان و اخلاق خواند» (همان: ۱۲). از این رو از اشعار پربار او می‌توان آسیب‌های دینی دوره وی را شناسایی نمود. سنایی به صور گوناگون، به آسیب‌شناسی دینی پرداخته است. زیرا او دینداری را راه رستگاری می‌داند:

به معنی کی رسد مردم، گذر نا کرده بر اسما

ز راه دین توان آمد به صحرای نیاز ار نی

(سنایی، ۱۳۶۲: ۷۳)

۲-۱. پیشینه پژوهش

در مورد آسیب‌شناسی دینی با گرایش بررسی مسائل سیاسی، اجتماعی و رفتار عبادی، تحقیق‌هایی انجام شده است. اما کتاب تلبیس ابلیس ابن جوزی را می‌توان از کهن‌ترین آثار در آسیب‌شناسی دینی و روانشناسی اعتقاد و کردار تلقی کرد. «ابوالفرج عبدالرحمن بن علی ابوالفضائل جمال‌الدین بغدادی، معروف به ابن جوزی (۵۱۰ هجری/۱۱۱۶ م - ۱۲ رمضان ۵۹۲ هجری) عالم حنبلی مذهب بغدادی و نویسنده پر کار و متفنن بود. کتاب او سیزده باب دارد. او باب پنجم کتابش را "در بیان تلبیس ابلیس در عقاید و کیشها" نوشته است.» (ر.ک. صفا، ۱۳۶۶: ۲۲۳).

سید عبدالرحیم حسینی در سال ۱۳۸۷ طرح پژوهشی‌ای انجام داده که آسیب‌شناسی دینی را از دیدگاه علامه طباطبایی در سه موضوع مهم «آسیب‌شناسی معرفت دینی»، «آسیب‌شناسی اعتقاد و اخلاق فردی» و «آسیب‌شناسی جامعه» بررسی کرده است. محقق نتیجه گرفته است که آسیب‌شناسی در همه حوزه‌ها و مسایل مرتبط به عرصه‌های علوم الهی و انسانی از جمله شیوه‌های اساسی تبلیغ و ترویج آموزه‌های وحیانی بلکه از بهترین و برترین روش‌های قابل اعتماد است و به طور کلی برداشت‌ها، قرائت‌ها و تصورات بی‌اساس و ابتناء تصدیقات غیرواقعی از آموزه‌های دینی و القای آنها بر اذهان و اندیشه‌ها و تحریفات مغرضانه و منسجم دشمنان که از گسترش دین و عدالت متضررند دو تهدید اساسی حوزه دینداری بوده که بازگشت دیگر آسیب‌ها به آنها امری مسلم است (old.ido.ir 93/12/21). مقاله حاضر به آسیب‌شناسی مسائل اعتقادی در دیوان حکیم سنایی می‌پردازد. در این زمینه تاکنون تحقیقی صورت نگرفته است.

۳-۱. فرضیه، پرسش و روش پژوهش

سنایی شاعری معتقد و منتقد بوده، آسیب‌شناسی او در موضوع دینداری امری مورد انتظار است. از این رو توجه او به آسیب‌های اعتقادات دینی دینداران، فرضیه مسلمی است که پژوهش حاضر به تحقیق و بررسی آن می‌پردازد. بر این اساس سؤال اصلی این پژوهش عبارت است از اینکه کدام آسیب‌های تهدید کننده مسائل اعتقادی، نظر سنایی را بیشتر به خود معطوف کرده است؟

مطالعه و روش گردآوری مطالب این تحقیق اسنادی و کتابخانه‌ای می‌باشد؛ از نظر ماهیت و هدف، از نوع نظری و از لحاظ تجزیه و تحلیل مطالب، از نوع کیفی و توصیفی تلقی می‌شود که مسائل اعتقادی سنایی را بر اساس دیوان او، در چهار مقوله باورهای کلامی، دهری‌گری و طبیعت-گرایی، بیرونی شدن دین و نادانی و جهل بررسی کرده است. محدوده این تحقیق دیوان اشعار سنایی غزنوی و نمونه‌های ارائه شده در آن، شواهد شعری حاوی آسیب‌شناسی اعتقادی می‌باشد. برای ارجاع به شواهد نیز شماره صفحه دیوان سنایی (چاپ ۱۳۶۲) ذکر شده است.

۴-۱. علایق دینی و روحیه نقادی سنایی

سنایی ممدوحان خود را، به صفاتی چون مقتدای شریعت، و پیشوای شرع و دین، روشن‌کننده محبت حق، شادکننده دل اهل سنت، و مانند آن، متصف می‌سازد. چنین به نظر می‌رسد که، در این دسته از قصاید، شاعر بیش از آن که، در صدد مدح به شیوه مداحان درباری باشد، در اندیشه ترویج فضایل اخلاقی است. نه حرفهای "دیوانه لای‌خوار"، و نه "عشق قصاب"، نمی‌تواند محرک اصلی این دگرگونی شوند؛ چه، هیچ یک از این حکایات نشان نمی‌دهد که سنایی، به شیوه معمول، در طریقت عرفان، منزل به منزل با هدایت مرشد به سلوک پرداخته باشد (د. بروین، ۱۳۷۸: ۴۰).

سنایی در اشعار عرفانی _تعلیمی تحولی عظیم به وجود آورد و لفظ و معنی را به درجه کمال رسانید. نظم اشعار زاهدانه و توحیدی و پند و نصیحت و پروراندن دشوارترین معانی در عباراتی منسجم و استوار، ویژگی ممتاز اوست. «در حقیقت این شاعر جریان‌ساز، با وارد کردن مباحث شرعی (در معنای امور معنوی، اخلاقیات و مطالب پندآمیز) یا مضامین آغازین عرفانی، به دنیای شعر قرن ششم، شعر اولیا را- به قول "سلطان ولد"- مقابل شعر شعرا قرار داد (ر.ک. شمیسا، ۱۳۸۸: ۹۴). «شعر اولیا همه تفسیر است و سر قرآن...؛ به خلاف شعر شعرا که از فکرت و خیالات خود گفته‌اند و از مبالغه‌های دروغ تراشیده و غرضشان از آن، اظهار فضیلت و خودنمایی بوده است. ..شعر... (اولیا) خودنمایی نیست؛ خدانمایی است» (سلطان‌ولد، ۱۳۱۵: ۵۳). «می‌توان گفت سنایی به تناقض‌های بسیاری که میان گفتار و رفتار جامعه می‌بیند اعتراض می‌کند و این اعلام ناخرسندی، با صریح و آشکار است و یا با دهان کجی به معیار عرفی و در قالب استفاده از اصطلاحاتی نظیر خرابات، قمار و رند که در قاموس کلامش بار معنایی مثبت پیدا می‌کند» (جلالی‌پندری، ۱۳۸۳: ۱۹).

برای نخستین بار، درنظم گوهریار وی، موضوع مربوط به یکتایی خدا و خدانشناسی راه یافت و بسیاری از مفاهیم و مضامین بلند اخلاقی و عرفانی را، با سحر و سادگی سخن دل‌نشین، به ادبیات کهن فارسی وارد کرد.

این همه سحر حلال آخر کت آموزد همی

گر سنایی نیست جز در شاعری استاد تو

(سنایی، ۱۳۶۲: ۹۹۷)

ساحری کرده ام درین معنی زان کجا عقل دادم این فتوی
(همان: ۷۴۵)

۵-۱. وضع دین در دوره سنایی

در دوره غزنوی در حالی که فقه و عرفان اسلامی در مسیری تکاملی پیش می‌رفتند و افرادی نام‌آور در زمینه فقه و عرفان اسلامی مجال ظهور یافتند، علوم عقلی و فلسفه و الهیات در این دوره متوقف گردید. تقلید و ظواهر بر تحقیق و آزادی فکر غلبه نمود. تقشر و تاجر در عرفان سرکش اسلامی هم رخنه کرد. لذا علوم نقلی مرجع و با سیاست دولتی همکار بود. این روش مبنای تعلیم و تربیت نیز قرار گرفت. موضوعات آموزشی در مدارس با سیاست حکومتی هماهنگ بود. «تحصیلات عالی شامل زبان عربی و علوم شرعی و ادبی و مقداری از حساب و نجوم و طب و تحصیلات ابتدایی منحصر به فرائد و عقاید و عبادات و شرح حلال و حرام بود ... غایت آن نیز اطاعت و انقیاد بلاشرط از شریعت و دولت و رعایت ادب در برابر بزرگان و در عمق آن مطیع بودن در برابر حوادث و تسلیم و رضا به قضا بود» (رک. صفا، ۲۵۳۶، ج ۱: ۲۳۳ به بعد و صفا، ۱۳۶۶، ج ۲: ۱۳۶ به بعد).

تلاش در راه گسترش مذهبی که راه چون و چرا را بسته بود، پشتیبانی از اندیشه‌های قشری مذهبی به وسیله حکومت‌هایی مستبد چون غزنویان، صورت می‌گرفت که در اعمالشان مختار و غیر مسؤول بودند و برای رفع تشویش از قیامهای مردم احتیاج شدیدی به چنین تعلیمی داشتند که بتواند اعمال خوب و بد ایشان را تقدیر ازلی و آسمانی جلوه دهد. سلطان محمود با مخالفان مذهب سنت از جمله معتزله، رفتاری خشن ناپسندیده و تعصب‌آلود داشت. رفتار محمود با قرمطیان که با افکار روشن خویش بر ضد تعصب و استبداد فعالیت می‌کردند و برای قرآن علاوه بر ظاهر، باطنی می‌شناختند که تأویل‌پذیر بود، نه تنها از لحاظ سیاسی، بلکه از لحاظ عقیده مذهبی سلطان هم شدت داشت، زیرا او مذهب شافعی قبول کرده بود که در مورد متکلمین بسیار سخت‌گیر است.

۲- آسیب‌شناسی مسائل اعتقادی

دین و شریعت ابعاد گوناگونی دارد؛ بعد اسطوره‌ای، بعد اعتقادی، اخلاقی و ارزشی، اجتماعی، مناسکی و تجربی مهم‌ترین آنها می‌باشد (مدنی، بی‌تا: ۱۳۰). استارک و گلاک (۱۹۶۸) ویژگی‌های دینداری را حول پنج بعد اعتقادی، اعمال دینی، بعد تجربی دینی، دانش دینی و پیامدها جمع، و مفهوم عملیاتی از دین ارائه کرده‌اند. بعد اعتقادی یا باورهای دینی، نوعی ادراک فردی برخاسته از معرفت دینی است که به فرد بینش خاصی نسبت به حقانیت اصول دینی ارائه می‌دهد. در واقع بعد اعتقادی عبارتست از باورهایی که انتظار می‌رود، پیروان آن دین بدان اعتقاد داشته باشند. در بین مسلمان هم، غزالی موضوع معرفت نفس و خدا را مقدم بر دنیا، آخرت، عبادات، معاملات، پرهیز از مهلکات و همچنین منجیات دانسته است (غزالی، بی‌تا: ۱۷).

هر گونه ادراک و گرایش فکری در باره هستی، دنیا، آخرت، ائمه، پیامبر و خداوند، مجموعه اعتقادات دینی و جهان‌بینی فرد را به وجود می‌آورد و شخص بر اساس آنها به تحلیل هستی می‌پردازد و در باره باورهای دیگران داوری می‌کند. اعتقادات دینی در سه مقوله بیرونگرایی در دین، دهری-گری و طبیعت‌گرایی و جهل در شریعت روشن و ثابت است. اما صحت باورهای کلامی، با مذهب کلامی افراد سنجیده می‌شود. آسیب‌شناسی سنایی در چهار موضوع مذکور، در این گفتار، موضع او را نیز تبیین می‌کند.

۲-۱. باورهای کلامی

۲-۱-۱. معرفت خدا

خداشناسی به این معناست که انسان به حقیقتی برسد که درک کند خداوند علت و خالق اوست و او عین نیاز و متعلق به خداوند است. امام علی(ع) می‌فرماید: هر که خدا را شناخت، معرفتش کامل گشت. (ری‌شهری، ۱۳۷۷، ج ۸: ۳۵۸۵). قرآن کریم انسان را بالفطره خداشناس معرفی می‌کند. اما گاهی شیطان و تعلق به دنیا و گناه، مانعی در راه شناخت خدا به وجود می‌آوردند. در حدیقه سنایی به برخی از این موانع اشاره شده است:

تشبیه در ساحت حق

تشبیه خدا به مخلوقات، اعتماد به عقل و قوای ادراکی و گمراه‌کنندگان، از نظر سنایی مهم‌ترین آسیب‌های خداشناسی هستند. "تشبیه" یکی از آسیب‌های خداشناسی است که مشبّه و مجسمه بدان دست می‌یازیدند. «تشبیه عبارت است از اینکه خدا را در ذات یا صفات مانند انسان تصور کنیم. این اصطلاح در مقابل تنزیه است.» (خاتمی، ۱۳۷۰: ۸۳). تنزیه یعنی منزّه ساختن حق از صفات بشری، و اعتقاد به اینکه «أیسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱).

سنایی پیش از آنکه در پی اثبات صفت یا کیفیتی برای ذات مقدس باری تعالی باشد، در اندیشه نفی هر معلومی هست که درباره ذات حق به ذهن انسان خطور می‌کند. به نظر او آنچه در باره ذات حق در ذهن انسان پدیدار می‌گردد، تصور و ساخته انسان است. در عین حال آن تصور نیز مخلوق حق تعالی است، نه خلق انسان:

هر چه در خاطر آید که من آنم نه من آنم هر چه در فهم تو گنجد که چنینم نه چنانم

هر چه در فهم تو گنجد همه مخلوق بود آن بحقیقت تو بدان بنده که من خالق آنم

(سنایی، ۱۳۶۲: ۳۸۶)

هر آنچه در صفتش شبه و مثل اندیشد بود دل سیهش نقش گیر کفر و ضلال

هر آنکه کرد اشارت به ذات بی‌چونش بود به صرف حقیقت چو عابد تمثال

(همان: ۳۴۹)

از دیدگاه سنایی مراد از توحید عبارت است از نفی وجودهای اعتباری و مقید و کثیر، و اثبات وجود حقیقی و مطلق و یگانه حق تعالی از حیث ذات:

چنان گردد حقیقت او که وصف خلق نپذیرد به پشت خاک هامون همچو پروین آسمان گردد

(همان: ۱۰۹)

به اعتقاد سنایی شناختن خدا از راه علم، ذهن و وهم، چشم ظاهر بین و تشبیه ممکن نیست. توصیف خدا به واسطه تشبیه باعث گمراهی می‌شود. خدا در عبارت نمی‌گنجد:

ای منزله ذات تو عما یقول الظالمون گفت علمت جمله را ما لم تکنوا تعلمون

(همان: ۵۳۳)

عقل و قوای ادراکی

عقل با اینکه یکی از لوازم شناخت است، اما بی‌اعتمادی به عقل و سایر قوای ادراکی در شناخت حق، از اصول عرفانی است. سنایی در این باب به ناتوانی عقل و قوای ادراکی در توصیف و شناخت حق تعالی اعتقاد دارد؛ ذات خداوند از آن جهت که درک کردنی و شناختنی نیست نمی‌تواند شباهت و تناسبی با سایر موجودات داشته باشد. و چون ضد و مشابهی ندارد، که فرع بر شناخت او قرار گیرد، پس هیچ یک از قوای ادراکی اعم از حس و وهم و خیال و عقل را به مرتبه ذات ایشان راهی نیست. اسم و رسم نمی‌پذیرد و مورد سؤال و چند و چون قرار نمی‌گیرد.

سنایی عقل را (با اشاره به خواجه نصیرالدین توسی) از فهم درد عشق بی‌نصیب می‌داند:

درد عشق از مرد عاشق پرس از عاقل می‌پرس کاگهی نبود ز آب و جاه یوسف، چاه را

(همان: ۳۲)

عقل بافنده است منشان عقل را بر تخت عشق آسمان عشاق را به، ریسمان جولاه را

(همان: ۳۳)

بنابر این روش متکلمان نیز برای درک معرفت حق، ناکارآمد است:

مستکلم را از راه خیال غم اثبات حدوث و قدم است

(همان: ۸۲)

شیوه‌های حسی شناخت خدا، از نظر سنایی به ظن و گمان و پندار می‌ماند که هیچ گاه انسان را در راه شناخت خدا باری نمی‌کنند. «ان الظن لایغنی من الحق شیئا» (النجم: ۲۸):

تا در ره پندار و گمان خویشیم آسیمه سران و گمراهان خویشیم

چندان که روییم در نهان خویشیم وز آمدن خویش جهان خویشیم

(سنایی، ۱۳۶۲: ۱۱۵۸)

پندار باعث سرگردانی و گمراهی می‌شود و سنایی آن را شایسته دشمنان می‌داند:

تا نباشد گوی جهل اندر بر چوگان عقل
تا نباشد مرکب تحقیق در میدان ظن

نیکخواهت بسا چون تحقیق بر راه صواب
بد سگالت باد چون ظن در بیابان محن
(همان: ۴۷۹)

گمراهی در دین و و برگزیدن راهنما

سلوک الی الله اگر از مسیر درست میسر نگردد، به معرفت حق نمی‌انجامد. زیرا در این راه آفات فراوانی وجود دارد. به اعتقاد سنایی، شناختن دین و راه درست، عامل دیگری است که انسان را از شناخت خدا باز می‌دارد:

خواهم که به اندیشه و یا رای درست
خود را بدر اندازم از این واقعه چست

کز مذهب این قوم ملالم بگرفت
هر یک زده دست عجز بر شاخی سست
(همان: ۱۱۱۷)

سعی کنی وقت بیع تا چنه چون بری
باز ندانی ز شرع صومعه از مزبله
(همان: ۵۹۲)

گه در پی دین رویم و گه در پی کیش
هر روز به نو بُتی نهیم اندر پیش
(همان: ۱۱۴۷)

توسل به غیر خدا نیز عامل دیگر گمراهی در شناخت خداست. راه خدا را به فضل و هدایت او باید پیمود:

بسه خدای ار کسی تواند بود
بی خدای از خدای برخوردار

هر که از چوب مرکبی سازد
مرکب آسوده دان و مانده سوار
(همان: ۲۰۱)

ای ره آموز که هر کو به تو ره یافت به تو
هرگز اندر ره دین گمره و حیران نشود
(همان: ۱۷۵)

اسیر هوا و طبع، نقش‌های خدایی را از بت‌ها تشخیص نمی‌دهد:

ای هواهای تو هوا انگیز
وی خدایان تو خدای آزار

برتر آی از طبع و نفس و عقل ابراهیم وار
تا بدانی نقش‌های ایزدی از آزری
(همان: ۶۵۶)

توهنوز از راه رعنائی ز بهر لاشه‌ای
گاه در نقش هویدی گاه در رنگ مهار
(همان: ۱۸۷)

گمراهی در برگزیدن راهنمای دینی انسان را از معرفت حق و وصول به او باز می‌دارد. در سفر انفسی و مسافرت‌های آسمانی و ملکوتی، طلب راهنما امری بدیهی و ضرور است. اصحاب عرفان با توجه به ملازمت ده ساله حضرت موسی در نزد شعیب (کهف: ۶۶-۶۷) و دیگر باره تعلّم در محضر خضر (قصص: ۶۱-۸۲) و ظرافت و حساسیت راه عرفان و سلوک، گریز و گزیرناپذیری مراد و پیر طریق را دریافته و گوشزد کرده‌اند. سالک در سیر از عالم طبیعت و کثرات به عالم برزخ و مثال و سپس عالم مجرد عقلانی با شبهه‌ها، پرسش‌ها و امتحان‌هایی روبرو می‌شود که داشتن معلم راه و

مهدب نفس و انسان کاملی را ضرورت می‌بخشد. از این رو دلایل نیاز به راهنما متعدد است. راه بی‌راهنما خطرهای مهلک دارد و راه‌نمان پیدا و پنهان در صراط سلوک بسیارند. آفات و آسیب‌های علمی و عملی در سیر و سلوک پیش خواهد آمد که فقط به کمک پیر راه می‌توان به آفت‌شناسی و آفت‌زدایی، آسیب‌شناسی و آسیب‌درمانی پرداخت.

سنایی آفت‌های گمراهی در سلوک دینی را چنین بر می‌شمارد:

رهای نیافتن از اندیشه غولان

سست همت بود آن دیده هنوز از ره عشق
که برون از تک اندیشه غولان نشود
(سنایی، ۱۳۶۲: ۱۷۳)

شناختن راهزن دین

گر فرشته بزند راه تو شیطان تو اوست
دیو دیوان تو با دیو به زندان نشود
(همان: ۱۷۴)

وجود مدعیان رهبری

سر به سر دعوی است مردا مرد معنی دار کو
تیز بینی پاکدستی رهبری غمخوار کو
(همان: ۵۷۲)

جهان یکسر همه پر دیو و پر غولند و امت را
که یارد کرد جز اسلام و جز سنت نگهبانی
(همان: ۶۷۸)

غول را از خضر نشناسی همی در تیه جهل
زان همی از رهبران جویی همیشه رهبری
(همان: ۶۵۶)

کو جمال طاعتی تا مر تو را فتوی دهد
از برای چشم بد خالی ز عصیان داشتن

گرچه بر خواناند حاضر لیک نتوان از گزاف
بر فراز خوان مگس را همچو اخوان داشتن
(همان: ۴۶۴)

به اعتقاد سنایی مدعیان دروغین رهبری دارای چنین صفاتی هستند:

۱- آلودگی به کبر و حرص

امامت گر ز کبر و حرص و بخل و کین برون ناید
به دوزخ دانش از معنی گرش در گلستان بینی
و گرچه طیلسان دارد مشو غره که در دوزخ
یکی طوقی است از آتش که آن را طیلسان بینی
(همان: ۷۰۹)

۲- راهزنی

اندین وقت ز کس راه صیانت مطلب
که سر راه برانند همه راهبران
(همان: ۴۴۰)

۳- بی بصیرتی

مرو در راه هر کوری اگر مردی در این هامون
که گمراهی برون آبی بسی گمره تر از هامان
نه هر آهو که پیش آید بود در ناف او نافه
نه هر زنده که تو بینی بود در قالب او جان
(همان: ۴۳۲)

۲-۱-۲. توحید

به نظر سنایی بهار دین توحید است:

در بهار چین دو یابی در بهار دین یکی است
حمله باز خشین و خنده کبک دری

پادشاهی از یکی گفتن به دست آید ترا
کز دو گفتن نیست در انگشت جم انگشتری
(سنایی، ۱۳۶۲: ۶۵۷)

آفرینش در جهان بر نظام اسباب و مسبب استوار است و هر اثری به سبب نزدیک خود قائم است:

تو فرشته شوی از جهد کنی از پی آنک
برگ توت است که گشته است بتدریج اطلس

(همان: ۳۰۸)

اما هر فعلی را قائم به ذات پروردگار می‌داند:

کار حکم ازلی دارد و نقش تقدیر
که نوشته است همه بوده و تا بوده در آن

(همان: ۴۴۲)

انقیاد آر از مسلمانی به حکم او از آنک
بر نگردد زاضطراب بنده تقدیر قدر

(همان: ۲۸۸)

بنابراین خداوند افعال بندگان را نیز خلق کرده است:

بسیار گنه کردیم آن بود قضای تو
شاید که به ما بخشی از روی کرم آنها

(همان: ۱۸)

سنایی هر نوع شرک و پرستش جز خدا را شایسته نمی‌داند. زیرا به باور او، اعتقاد به معبود دیگر با توحید عبادی منافات دارد:

هیچ کس نستود و نپرستید دو معبود را
هیچ کس نشنود روز و شب قرین در یک وطن

(همان: ۵۳۰)

با دو قبله در ره توحید نتوان رفت راست
یا رضای دوست باید یا هوای خویشتن

(همان: ۴۸۸)

دل به بلخ و تن به کعبه راست ناید بهر آنک
سخت بی رونق بود آنجا کلاه این جا قبای

(همان: ۶۱۰)

بامداد «ایاک نعبد» گفته‌ای در فرض حق
چاشنگه خود را مکن در خدمت دونی حقیر

(همان: ۲۸۹)

به نظر سنایی یکی از آفت‌های دینی، پرستش بیگانگان و گرایش به غیر دین خداست. کمال حقیقی را خدا می‌بخشد و بزرگی دنیوی محقر است. شرع پرورنده انسان است. توحید ذاتی حق، موجد غیرت دینی می‌شود:

چشم موسی تار شد بر طور غیرت ز انتظار
جلوه توحید و برق خرمن اشار کو

(همان: ۵۶۷)

چنگ در دامن مهر تو چگونه زند آنک
مر ورا خدمت توحید گریبان نشود

(همان: ۱۷۵)

گر کلیمی سحر فرعون هوا را نیست کن
ور خلیلی غیرت اغیار را درهم شکن

(همان: ۵۲۹)

شاهد غیر در دل آمد عین (همان: ۵۵۲)	نظر از غیر منقطع کن از آنک
خیز تا عشق تو سرمایه عصیان نشود (همان: ۱۷۳)	گر زاغیاری همی شور پذیری ز طرب
خواهش افسر شمار و خواه افسار (همان: ۲۰۲)	افسری کان نه دین نهد بر سر
کار درگاه خداوند جهان دارد و بس	درگه خلق همه زرق و فریب است و هوس
ای برادر کس او باش و میندیش ز کس (همان: ۳۰۷)	هر که او نام کسی یافت از آن درگه یافت
طاعت سلطان بمانده خدمت دربان کنم (همان: ۴۱۳)	این نه شرط مومنی باشد نه راه بیخودی
قامت آزادگی چون حلقه بر در داشتن (همان: ۴۳۷)	کفر باشد از طمع پیش در هر منعمی
پس دل اندر زمره فرعون و هامان داشتن (همان: ۴۶۱)	صدق بوبکری و حذق حیدری کردن رها
پاسبان بام در فغفور و قیصر داشتن	بندگان را بندگی کردن نشاید تا توان
کی روا باشد دل اندر سمّ هر خر داشتن (همان: ۴۶۷)	تادل عیسیّ مریم باشد اندر بند تو

۳-۲. لطف و عدل

خداوند برخی از گناهکاران را ممکن است ببخشد. این امر احسان محض خداست (حلی، ۱۳۷۶: ۵۸۳). این مسأله موضع سنایی را در برابر اشاعره نشان می‌دهد:

کوه کوه از تو معاصی به کرم درگذرانم (سنایی، ۱۳۶۲: ۳۸۷)	ذره ذره حسنات ار تو ز لطفم بپذیرم
علی‌رغم نگرش غالب دوره سنایی، او معتقد است که پاداش انسان در برابر کردارش، گویای عدل پروردگار است:	
گو بهشت و دوزخ اندر کسب کس مضمّر بود	گو بهشت و دوزخ اندر کسب کس مضمّر بود
تا نگوید بارها انا الیکم مرسلون (همان: ۵۳۴)	آتش دوزخ نسوزد بنده را بی حجتی

دست عدل خدای عز و جل زده بر ظالمان به عجز رقم
(همان: ۳۷۸)

۴-۱-۲. رؤیت

به دلیل محدود نبودن در مکان، رؤیت خداوند ممکن نیست. «دیدن چیزی با چشم مستلزم این است که آن چیز در مکان و در جهت مقابل باشد و در فاصله معینی قرار داشته باشد و در فضایی روشن باشد. در غیر این صورت رؤیت بصری ممکن نخواهد بود. بدیهی است شرایط یاد شده مستلزم جسمانیت است و جسم بودن خداوند محال است.» (استادی، ۱۳۸۵: ۸۹). سنایی در مورد رؤیت بصری حق از اصول عقاید اشاعره کناره‌گیری می‌کند و در این باب به عقاید معتزله گرایش دارد. «معتزله می‌گفتند: خداوند نه جسم است و نه عرض؛ بلکه خالق اعراض و جواهر است و به هیچ یک از حواس پنجگانه در نیاید و در دنیا و آخرت دیده نشود» (رضانزاد، ۱۳۸۴: ۴۹).

هر که گوید که خدا را به قیامت بتوان دید
او نبیند به حقیقت نه از آن گمشدگانم
(سنایی، ۱۳۶۲: ۳۸۸)

حنبلی چون دید چشمت چشم او شد همچو سیم
اشعری چون دید رویت روی او شد همچو زر
(همان: ۲۶۷)

زیرا خداوند از جسمانیت میراست:

این و آن باشد اشارت سوی اجسام کثیف
تو لطیفی در عبارت این و آن چون خوانمت
(همان: ۱۰۴)

از حجاب غفلت آخر یک زمان بیرون نگر
ناظر رخسار جانان چشم صورت بین مکن
(همان: ۵۱۰)

۵-۱-۲. مسأله امامت

به رغم مذهب غزنویان، سنایی با وصف امامت علی (ع) -به عنوان جانشین پیامبر اسلام- به شیعه نزدیک می‌شود:

هر کسی جز وی امامت نیز دعوی می‌کند
لیک پنهان نیست شاه ذوالفقار از ذوالخمار
(همان: ۲۱۳)

هر که تن دشمن است و یزدان دوست
داند الراسخون فی العلم اوست
(همان: ۲۴۹)

چون همی دانی که شهر علم را حیدر در است
خوب نبود جز که حیدر میر و مهتر داشتن
(همان: ۴۶۸)

به نظر سنایی اگر حبّ علی (ع) و مذهب جعفری در دین کسی حاصل نشود، عشق و ایمان او به خداوند پذیرفته نمی‌شود:

گر همی خواهی که چون مهتر بود مهتر قبول
مهر حیدر بایدت با جان برابر داشتن
از پی سلطان دین پس چون روا داری همی
جز علی و عترتش محراب و منبر داشتن
هشت بستان را کجا هر گز توانی یافتن
جز به حب حیدر و شبیر و شبر داشتن
گر همی مومن شماری خویشان را بایدت
مهر زرّ جعفری بر دین جعفر داشتن
(همان: ۴۶۹-۴۷۰)

سنایی رسیدن به بهشت و زندگی جاودانی را به شیعه بودن منوط دانسته است:

شیعی دیندار شو تا زنده مانی زانکه هست
هرچه جز دین مردگی و هرچه جز سنت حزن
(همان: ۴۸۹)

مهر رسول مرسل و مهر علی و آل
بر دل گمار و گیر به جنات ساکنی
(همان: ۷۰۱)

خلاف اعتقاد اهل سنت در باره لعن برادران دینی (حسنی رازی، ۱۳۸۳: ۲۹)، سنایی دشمنان ائمه را لعن کرده است:

بر چنین قوم چرا لعنت و نفرین نکنیم
لعنت الله یزیداً و علی حب یزید
(سنایی، ۱۳۶۲: ۱۰۷۲)

۲-۱-۶. عمل به ارکان

همه فرق اسلامی به جز کرامیه (ایرتسو، ۱۳۸۰: ۲۱۳-۲۰۶) تصدیق به دل را جزو ایمان قرار داده‌اند. طبق نظر اشاعره ایمان تصدیق قلبی است و قول به زبان و عمل به ارکان نیز از فروع ایمان به شمار می‌آیند (رک. شهرستانی، ۱۳۶۱: ۷۲). سنایی عمل به جوارح را بیشتر از اقرار به زبان ضرور دانسته و بدین سبب از بی‌عملی مسلمانان شکوه کرده است:

چه پیچانی سر از طاعت چه باشی روز و شب غافل
چه پوشی جامه شهوت دل و جان را چه رنجانی
(سنایی، ۱۳۶۲: ۶۷۴)

حرام اندر کدام آیین حلال است ای مسلمانان
حرامی را سلم خوانی ز قسام این قسم بینی
(همان: ۷۰۳)

۲-۲. طبیعت‌گرایی و دهری‌گری، طبع‌گرایی

طبیعت‌گرایی یا ناتورالیسم (Naturalism) معمولاً در اشاره به این باور فلسفی به کار می‌رود که تنها قوانین و نیروهای طبیعت (نه قوانین و نیروهای فرا طبیعی) در جهان فعالند و چیزی فراتر از جهان طبیعی نیست. طبیعت‌گرایی دینی رویکردی به معنویت می‌باشد که خالی از فراطبیعی‌گرایی است. آداب، رسوم، عقاید و نهادهای دینی که خالی از باورهای فراطبیعی هستند. طبیعت‌گرایان اخلاقی معتقدند که صدق و کذب مدعیات اخلاقی، بر مبنای تطابق آنها با واقعیت‌های طبیعی تعیین می‌گردد و صفات اخلاقی، انواعی از واقعیت‌های طبیعی هستند. نظریه برخی از اندیشمندان اسلامی نیز از سنخ طبیعت‌گرایان اخلاقی می‌باشد و تعریفی که آنان از مفاهیمی اخلاقی مانند خوب و بد ارائه داده‌اند، گویای این مطلب است.

«طبیعت‌گرایی توسعاً معادل دهری شناخته می‌شود. دهری منسوب به دهر و منسوب به روزگار است. منکر الوهیت که دهر را عامل شمارد. طبیعی مذهب، آنکه خدایی جز روزگار نداند. فرقه‌ای که دهر را خدا دانند. کسی که عالم را قدیم داند و به حشر و نشر و قیامت قائل نباشد» (دهخدا، ۱۳۷۳).

شهرستانی آنها را معطله دانسته است «فکر ایشان بسته شده از راه راست، و عقل و نظر ایشان را هدایت و رهنمونی نکند به اعتقاد، و فکر و ذهن ایشان را راه ننماید به معاد، الفت به محسوس گرفته‌اند و میل به آن کرده‌اند و از عالم عقل روی نهفته دارند و زعم ایشان اینکه عالم نیست و رای چیزهایی که در آن است، از طعامهای دلپذیر و دیدنیهای بی‌نظیر، و عالم همین محسوسات است» (۱۳۶۱، ج ۲: ۴)

طبیعت‌گرایی گرویدن به عالم محسوس و بی‌اعتقادی به عالم غیر مادی است. چنین باوری با سکولاریسم معاصر همخوانی دارد. «سکولاریسم یعنی "این عالم گرای"، یعنی توجه را به این عالم معطوف کردن و از عوالم دیگر چشم برگرفتن و غفلت گزیدن. [مقصود از] عوالم دیگر، یکی عالم ماورای ماده و دیگری عالم آخرت است» (یوسفیان، ۱۳۹۰: ۳۱۵)

طبیعت، به معنای واقعی کلمه، معادل جهان یا عالم طبیعی، فیزیکی و مادی است. طبیعت در حالت کلی، به پدیده جهان فیزیکی و همچنین زندگی اشاره دارد. ابعاد گوناگون طبیعت در قرآن آمده است از جمله: آسمان، زمین، خورشید، ماه، ستارگان، از بارهای باران‌زا، رویش گیاهان، زیبایی‌های نور، جلوه‌های گوناگون رنگ و وزش باد. خداوند طبیعت را برای انسان مسخر کرده است: أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَةً ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ (لقمان: ۲۰) و شایسته نیست انسان اسیر طبیعت گردد.

سنایی چون متشرعان، طبیعت‌گرایی را با دهری‌گری برابر و در مقابل اعتقاد به جهان ماورای طبیعت و عالم روحانی و معنویت قرار داده است. او طبیعت‌گرایی را آفت دینی می‌شمارد و طبیعت را مادر، و آفریدگار را خالق و ایجاد کننده آدمی و هستی می‌داند. به اعتقاد او انسان باید نسبت خود را از طبیعت جدا بداند و آفریننده حقیقی را بشناسد:

بگذر از رنگ طبیعت دست در تحقیق زن
 ننگ باشد با پدر نسبت به مادر داشتن
 (سنایی، ۱۳۶۲: ۴۷۳)

انسان طبیعت‌گراست و فیض روحانی و عرفانی می‌تواند او را از طبیعت جدا کند:

این دل و جان طبیعت سنج را
 یک زمان از می طریقت سنج کن

تاج جان پاک را در راه دل
 مفرش جانان جان آهنج کن
 (همان: ۴۶۹)

طبیعت، چاه سقوط انسان است:

چون همی دانی که قرآن را رسن خوانده است
 پس تو در چاه طبیعت چند باشی با وسن
 حق
 (همان: ۴۸۸)

طبیعت‌گرایی از شریعت و شناخت زیبایی حقیقی باز می‌دارد:

جنگ در فتراک صاحب دولتی زن تا مگر
 برتر آبی زین سرشت گوهر و صرف زمن

روی بنمایند شاهان شریعت مر ترا

چون عروسان طبیعت رخت بندند از بدن
 (همان: ۴۸۶)

طبیعت‌گرایی از بخشندگی و مقام رضا باز می‌دارد:

گرد خرسندی و بخشش گرد زیرا طمع و طبع
 کودکان را خربزه گرم است و پیران را خیار
 (همان: ۱۸۸)

نفس ناطقه انسانی را از آن جهت که مبدأ حرکت و سکون است، «طبع» می‌گویند؛ و به اعتبار این که مبدأ برای ادراکات جزئی است «نفس» می‌نامند. سنایی نیز برخی صفات و عوارض نفس را برای «طبع» نسبت داده است. طبع ضرور رسان است:

شغل سرهنگان دین از مرد متواری مجوی
 سیرت ابرار را در طبع اضرار مجوی
 (همان: ۷۱۴)

طبع اوباش پرور است:

گر اوباش طبیعت را برون آری زدل زان پس
 همه رمز الهی را ز خاطر ترجمان بینی
 (همان: ۷۰۶)

آثار خدا و بنده را تشخیص نمی‌دهد:

برتر آری از طبع و نفس و عقل ابراهیم وار
 تا بدانی نقشهای ایزدی از آزی
 (همان: ۶۵۶)

دون و فرومایه است:

باز را دست ملوک از همت عالی است جای
 جغد را بوم خراب از طبع دون شد مستکن
 (همان: ۵۲۹)

۳-۲. بیرونی شدن دین

دینداری یا تدین ناظر به پذیرش دین توسط انسان‌هاست. در واقع دینداری صفت و حالت انسان درباره دین است. به طور کلی، دین مجموعه‌ای از اعتقادات، احساسات و اعمال فردی یا جمعی است که حول مفهوم حقیقت‌گایی یا امر مقدس سامان یافته است. (رک. پترسون و همکاران، ۱۳۷۷). اسمارت معتقد است که شش بعد شعائر، اسطوره‌شناسی، تعلیم، اخلاق، بعد اجتماعی و بعد تجربی، در تمام ادیان واقعی وجود دارند (همان، ۱۳۷۷: ۳).

به گفته استارک و گلاک (۱۹۶۸) اعمال دینی به دو دسته تقسیم می‌شوند. نخست؛ شاعر یا مناسک یا آداب و رسوم تدوین شده و در میان معتقدان به دین، رفتارهای نمونه‌ای به حساب می‌آیند. مناسک به طور کامل، مراسمی هستند که هر دین از پیروان خود انتظار دارد آنها را به جا آورند. دیگر؛ پرستش و دعا یعنی اعمال فردی و خصوصی که شخص آنها را تنها با رضایت خاطر خود بدون اجبار انجام می‌دهد، زیرا اینها اعمالی غیررسمی هستند.

اعتقادات و اعمال دینی، دو حالت بیرونی و درونی از دین را تبیین می‌کنند. دین درونی و دین بیرونی در یک مسأله اساسی دچار چالش هستند و «آن تأکید بر خودسازی و تحول درونی است. فراموش کردن تحول درونی، انسان را از تربیت و تزکیه باز می‌دارد و به غفلت و در نتیجه تقابل با خداوند سوق می‌دهد» (مدنی، بی‌تا: ۱۳۴). بیرون‌گرایان در دین، به جای توجه به تحولات درونی، به آداب بیرونی پایبند هستند و آن را از روی ریاکاری و به سبب کسب منافع مادی انجام می‌دهند (همان).

بیرونی شدن دین، به معنای از دست دادن اعتقاد حقیقی به دین است. این آسیب را سنایی به "فحط دین" تعبیر می‌کند:

دان که اول قحط نان بود اندر آن اول قرون
بین که اکنون قحط دین است اندر این آخر زمان
(سنایی، ۱۳۶۲: ۴۲۳)

در جامعه‌ای که بازار اهل دین بیرونی رونق دارد، راستی ورزی سخت است و صادقان و حکیمان در رنج و بلا هستند:

گویند که راستی چو زرّ کانی است
سرمايه عز و دولت آسانی است
گر راست به هرچه راست است آسان است
من راستم آخر این چه سر گردانی است
(همان: ۱۱۲۱)

برندت گر سوی زندان گمانی بر که صدیقی
وگر رانددت از شهرت گمانی بر که تنهایی
(همان: ۶۰۱)

حکیمی گر ز کزگویی بلا بیند عجب نبود
که دائم تیر گردون را وبال اندر کمان بینی
(همان: ۷۱۰)

مظاهر این آفتِ عام، بی‌صدافتی، سستی دینداران و گرایش به آیین‌های بیگانه است:

راه دین پیدا است لیکن صادق دیندار کو
یک جهان معشوق بینم عاشق غمخوار کو
(همان: ۵۷۴)

چه سستی دیدی از سنت که رفتی سوی بی‌دینان
چه تقصیر آمد از قرآن که گشتی گرد لامانی
(همان: ۶۷۹)

دین زردشتی و آیین قلندر چند چند
توشه باید ساختن مر راه جان آویز را
(همان: ۲۶)

اگر اعتقادات دینداران دچار انحراف شوند، دین بیرونی رواج و گسترش می‌یابد و آثار زیانباری پدید می‌آورد. سنایی به برخی از آنها تأکید زیادی دارد:

۱- **ریا و نفاق:** بی‌صدافتی در دین، ریا و نفاق ایجاد می‌کند. منافق «در اصطلاح کسی است که در باطن کافر و در ظاهر مسلمان است» (قرشی، ۱۳۷۱: ۹۸) و درونش با بیرونش یکی نیست «یَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ» (آل عمران: ۱۶۷).

سنایی کسی را که از صدق برکنار باشد چون گرگی معرفی می‌کند که به حرم کعبه وارد شده است:

نبینی هیچ مردی را که با وی صدق همراه است
اگر بینی چنان بینی که گرگی در حرم بینی
(سنایی، ۱۳۶۲: ۷۰۳)

از پیامدهای زوال صداقت به نظر سنایی، مصلحت‌اندیشی و محافظه کاری است:

در لباس مصلحت رفتند زرقان همه بر بساط صایبی خفتند طراران همه

(همان: ۵۹۶)

سنایی ضایع شدن اعمال، زهدفروشی، مال‌پرستی، دنیاگرایی، دروغ‌گویی و اسارت انسان را از آفات ریا و نفاق می‌داند:

مال دادی لیک رویست و ریا اندر بنه کشت کردی لیک خوک است و ملخ در کشتزار

(همان: ۱۸۷)

مرا بی خویشتن بهتر که باشم به قرائی فروشم زهد و طاعات

(همان: ۷۳)

زاه زهدت کرد با نون نفاق و حاء حرص تا نمودی زهد بوذر بهر زر نوذری

(همان: ۶۶۳)

اگر فارغ شدی در دین ز دنیا بست رخ بی ریا دل بی غمی کو

(همان: ۵۸۲)

ریسمان‌وار از نخواهی پای چون سر، سرچوپای ده زبان چون سوسن و یک چشم چون سوزن

مباش

(همان: ۳۲۶)

دور کن بود ریا از خود که تا آزاده وار مسجد و میخانه را محرم شوی چون بوریا

(همان: ۴۴)

۲- **نبود اعتقاد درونی:** اگر دین مردم بیرونی شود، حقیقت مسلمانی از بین می‌رود و به تعبیر سنایی، خورشید دین غروب می‌کند. از

سویی زوال صفای ظاهری، از تاریکی درون ناشی می‌شود. دوگانگی مقصد و بیگانگی باطن و ظاهر انسان، نشانه‌های دین متظاهران می‌باشد:

نبینی در مسلمانی بجز رسمی و گفتاری زافعال مسلمانان در این مردان رقم بینی

(سنایی، ۱۳۶۲: ۷۰۲)

مسلمانی کنون اسمی است بر عرفی و عاداتی دریغا کو مسلمانی دریغا کو مسلمانی

(همان: ۶۷۸)

فرو شد آفتاب دین بر آمد روز بی دینان کجا شد درد بودردا و آن اسلام سلمانی

(همان)

در طریقت کجا روا باشد دل به بتخانه رفته تن به نماز

باطنی همچو بنگه لولی ظاهری همچو کلبه بزآز

(همان: ۲۹۹)

۳- **دعوی بی‌معنی:** آنچه از دین در دینداران دوره سنایی باقی مانده، حرف و دعوی دینداری است:

کرد رفت از مردمان اندر جهان اقوال ماند
همعنان شوخ چشمی در جهان آمال ماند
(همان: ۱۴۶)

تو همی گویی شب تا روز اندر طاعتم
پس نشان طاعتت بروی چون دینار کو
(همان: ۵۷۶)

به گفته سنایی در مدعیان دینداری نشانه اطاعت دیده نمی‌شود. با اینکه مردم در روز ادعای دینداری می‌کنند اما در آنها سوز شبانه یافت نمی‌شود. گرایش به شهوت، یکی از دلایل سرپیچی از طاعت خداست. به عقیده سنایی، حق گویان گرفتار حلقه منت‌اند، همه بیداران در غفلتند و جز دعوی از دینداری باقی نمانده است و دین در زیر پای گبران پایمال می‌شود:

شبی نفروختی هر گز چراغی بهر یزدانست
همه روزت همی بینم که در مهر تجلایی
(همان: ۶۰۲)

طوق منت یابم اندر حلق حق گویان دین
خواب غفلت بینم اندر چشم بیداران همه
(همان: ۵۹۶)

ور پی بوبکر خواهی رفت بعد از مصطفی
پای بر دندان مار و دست بر دینار کو
(همان: ۵۷۳)

گر همی دعوی کنی در مجلس افروزی چو شمع
پس برای جمع همچون شمعیت از خود خورد کو
(همان: ۵۷۸)

ور همی گویی که چون بهلول من دیوانه ام
بر نشسته بر پلنگ و در دو دستت مار کو
(همان: ۵۷۴)

۴- **نبود درد دین:** دینداری بدون درد و احساس، باعث ایجاد دین بیرونی و سطحی است. عشق، دین را درونی می‌کند. کسانی که تن و جان را در راه دادار فدا نکنند، درد دین ندارند:

عاشق دیندار باید تا که درد دین کشد
سرمه تسلیم را در چشم روشن بین کشد
(همان: ۱۳۸)

گر همی خواهی که عماری بوی بر ساق عرش
در ره اسلام عشق بوذر و عمار کو
(همان: ۵۷۷)

چون ساز کار و درد غم دین نداشت
زین راه بر دو گوشه زرع و شیار گیر
(همان: ۲۹۸)

همه سوز هوای نفس سازند
ز آه و درد دین شان ماتمی کو
(همان: ۵۸۱)

ور همی گویی که هستم چاکر شیر خدا
تن فدای تیغ و جان در خدمت دادار کو
(همان: ۵۷۳)

پیش از این در راه دین بد صد هزار اسفندیار
گرد هفت اقلیم اکنون یک سیه سالار کو
(همان: ۵۷۵)

هم ز وصل و هم ز محنت چون محبان هر زمان
چهره همچون لاله زار و دیده لؤلؤبار کو
(همان)

به دلیل نبود درد دین، مرد راستین در راه دین نمانده است. مدعیان هم شایستگی دینداری را ندارند:

براهیمان بسی بودند لیکن
بگو تا چون خلیل و ادهمی کو
(همان: ۵۸۱)

هزاران عیسی از مادر بزادند
ولی چون عیسی بن مریمی کو
(همان: ۵۸۲)

شور و عشق، باعث کمال دایمی دین فرد است و از زوال باور دینی جلوگیری می‌کند. در حالی که از این شور و شوق در دینداران دوره سنایی خبری نیست:

مست آن راه چنان گردد کز سینه ش اگر
غذی دوزخ سازی که پشیمان نشود

شور آن شوقش چونان شود از عشق که گر
غرق قلمز شود آن شور بنقصان نشود
(همان: ۱۷۳)

طرفه مرغان بر درخت دین همی نالند زار
اندر آن گلزار جانت را نوای زار کو
(همان: ۵۷۶)

چو در دین بر خلاف امر و نهی
ز کامت ناله زیر و زبر کو
(همان: ۵۸۱)

ز بهر عدت روز قیامت
تو را در چشم دل نار و نمی کو
(همان)

گر مرد این رهی قدم از جان کن و درآی
ور عاجزی برو تو و دین و ره عجز
(همان: ۳۰۵)

هیچ دریا نبرد زورق پندار تو را
تا دو چشمت ز جگر، مایه طوفان نشود
(همان: ۱۷۲)

۵- استفاده ابزاری از دین: دین سلاح مبارزه با دشمنان نفسانی و شیطانی است و نباید چون دیوانگان و مستان آن را در جای دیگر به کار گرفت. هر کس دین را برای سود خویش بخواهد، زیان می‌کند:

دین سلاح از بهر دفع دشمنان آتشی است
تو چرا پوشی به هر بادی زره چون آگیر
(همان: ۲۸۹)

علم و دین در دست مشتی جاه جوی و مال دوست	چون به دست مست و دیوانه‌است درّه و ذوالفقار (همان: ۱۹۲)
هر که بهر ذات پاکت جست ماند اندر وصال	هر که بهر سود خویشت جست ماند اندر زیان (همان: ۴۲۲)
چرا غرور دهی تنت را به مال و به ملک	چرا فروشی دین را به ساز و اسب و درم (همان: ۳۸۳)
دین فروشیم چو این قوم جز این می نخرند	مایه سازیم هم از همت و خوی دگران (همان: ۴۴۱)
گر به شیطان می فروشی یوسف صدیق را	چون ز چاهش بر کشیدی قیمتش ارزان مکن (همان: ۵۰۷)
یوسف کنعان تن را می خری امروز تو	یوسف ایمان خود را بیع تائی نان مکن (همان)
بفروخته دین را به یکی گرده و کرده	پوشیده تن خویش به رنگی و عبایی (همان: ۶۱۲)
چون تو دادی دین به دنیا در ره دین کی کنند	پنج حس و هفت اعضا مر ترا فرمانبری (همان: ۶۵۵)
صلح کردیم با تو این بگیر و آن ببخش	بیت مقدس بر میاور کعبه را ویران مکن
سر بسر کردیم با تو نی ز ما و نی ز تو	چادر مریم مدزد و شیت را مهمان مکن (همان: ۵۰۸)
خرقه پوشان گشته‌اند از بهر زرق و مخرقه	دین فروشان گشته‌اند از آرزوی جاه و مال (همان: ۳۴۵)

۲-۴. نادانی و جهل

یکی از آسیب‌های اعتقادی در دین، جهل است. در کتاب غررالحکم، حاوی بخشی از حکمت‌ها و سخنان حضرت امام علی(ع)، آمده است: «ما قصم ظهري إلا رجلا ن عالم متهتك و جاهل متنسك هذا ينفر عن حقه بتهتكه و هذا يدعو إلى الباطل بتنسكه» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق: ۶۹۶) فقط دو شخص کمرم را شکستند؛ عالمی که از انجام گناه ابائی ندارد و نادانی که اهل عبادت باشد. آن عالم با ارتکاب گناهان، مردم را از دینداری فراری می‌دهد و این نادان، به خاطر جهلش، مردم را به سمت باطل می‌کشانند. روایتی به همین مضمون، از امام صادق(ع) نیز نقل شده است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۰۸).

فرد جاهل، به خاطر جهلش، سبب ایجاد بدعت در عبادات و دین می‌شود و مردم هم از او پیروی می‌کنند و به باطل کشیده می‌شوند. وقتی مردم، نادانی و جهل این شخص عابد را می‌بینند، نسبت به زهد و عبادات بی‌رغبت شده و راه خلاف او برمی‌گزینند و در نتیجه از عبادات دوری می‌کنند.

سنایی از رواج جهل دردمند است. او می‌بیند که همگان از خواب غفلت سرمستند، مردم مشتری جهل‌اند و منادیان حق کور و کر شده‌اند:

دان که هر کو صدر دین بی علم جوید نزد عقل
بر نشان جهل او خود قول او باشد گوا
(سنایی، ۱۳۶۲: ۲۱)

روزگاری است که جز جهل و خیانت نخرند
داری این مایه و گرنه خر از این کلبه بران
(همان: ۴۳۹) (۴۳۹)

این چه قرن است اینکه در خوابند بیداران همه
وین چه دور است اینکه سرمستند هشیاران همه
(همان: ۵۹۶)

بی‌خبر گشته است گوش عقل حق‌گویان دین
بی‌بصر گشته است گویی چشم‌نظاران همه
(همان: ۵۹۷)

کار بی‌خبران و بی‌خردان رونق دارد:

بی‌خبر وار در این عصر بزی کز پی بخت
گوی اقبال ربودند همه بی‌خبران
(همان: ۴۴۰)

آن راست یمن و یسر که یا قوت تمیز
نشناسد او ز جهل یمین خود از یسار
(همان: ۲۳۴)

کار چون بی‌خردی دارد و بی‌اصلی و جهل
وای پس بر تو و آباد برین مختصران
(همان: ۴۳۹)

دلایل رواج جهل از نظر سنایی عبارتند از:

فراوانی جاهلان و زیاد شدن مشتریان جهل:

ور به گوش هوش و چشم دل همی کور و کری
از ملک چون نکته گویم چون تویی از انس و
جان
(همان: ۴۵۶)

غلبه نفس بر انسان، که باعث آراستگی ظاهری او به وسیله جهل شده است:

هوا همواره شیطانی شده بر نفس تو سلطان
تنت را جهل پیرایه دلت را کفر پیرامون
(همان: ۵۳۶)

جهل به طور مستقیم به اعتقادات و نگرش دینداران آسیب می‌رساند. از نظر سنایی، رفتار جاهلانه آفات دینی زیر را در بر دارد:

۱- گمراه کننده از راه راست:

مار فقر و خار جهلت گر زره یکسور نهد
سر بکوب آن مار را و آتش اندر خار زن
(همان: ۴۸۲)

۲- زایل کننده بصیرت:

غفلت اندر عاشقان چندان کدورت جمع کرد
کز رخ خورشید می‌بیند سرخی بر انار
(همان: ۲۲۸)

۳- تباه کننده ایمان:

تا نباشی غافل و دایم همی ترسی ز حق
گر همی خواهی که چون ایمان ترا بر سر برند
(همان: ۱۵۵)

۴- بی ارزش کننده عبادت و بندگی:

چندین هزار سجده بکردی ز غافلی
بنشین یکی و سجده خود را شمار گیر
یک سجده کن چو سحره فرعون بی‌ریا
وانگه میان جنت ماوی قرار گیر
(همان: ۲۹۷)

۵- مایه فریبهی توخالی:

به سبزه عشوه و غفلت نهاد خود مکن فریه
که فریه فرث و دم گردد ز پختن یا ز بریانی
(همان: ۶۸۱)

۶- ظاهرگرایی:

تا کی اندر پرده غفلت ز راه رنگ و بوی
این رباط باستانی را به بستان داشتن
(همان: ۴۶۰)

۷- زبون و خوار کننده:

ز دونی و ز نادانی چنین مزدور دیوان شد
وگر نه ارسلان خاص است دین را نفس انسانی
(همان: ۶۸۰)

۸- غفلت:

آید به تو هر پاس خروشی ز خروسی
کی غافل بگذار جهان گذران را
(همان: ۳۲)

۹- عوام‌گرایی:

دنباله روی از مردم عامی و عامه‌گرایی، انسان را از حقیقت دور می‌کند و از دیگر آفات علمی دینداران است:
راه مخلوقسان گیری و نیندیشی هیچ
دیو بر تخت سلیمان، چو سلیمان نشود
(همان: ۱۷۴)

از پی رد و قبول عاکه خود را خسر مکن
زانکه کار عاکه نبود جز خری یا خرخری
(همان: ۶۶۳)

۳- نتیجه‌گیری

آسیب‌شناسی در زمینه مسائل روان‌شناختی، تربیتی و فرهنگی، عوامل پدیدآورنده یا نگهدارنده آفات و آسیب‌ها را مطالعه و شناسایی و بررسی می‌کند. هدف چنین مطالعاتی تکمیل و تأمین فرایندهای مناسب برای پیش‌گیری یا درمان آسیب‌ها می‌باشد. رویکرد انسان‌ها به دین، خطاها و آفت‌های نظری و عملی را در اعتقاد و رفتار او به وجود می‌آورد.

شناخت این آسیب‌ها زمینه‌های سلامت و بهداشت دینداری را تسهیل می‌کند.

شعر حکیم سنایی غزنوی عارف متشرع قرن ششم هجری، نماینده برجسته نوعی از قصیده در زبان فارسی است که به نقد جامعه و زهد و عرفان و اخلاق و آسیب‌شناسی رفتار و اعتقاد ناسالم دینی می‌پردازد. نتیجه بررسی تحلیلی و توصیفی این موضوع در دیوان سنایی نشان می‌دهد که آسیب‌های اعتقادی مورد توجه او به مقوله‌های بیرونی شدن دین، دهری‌گری و طبیعت‌گرایی، نادانی و جهل و عقاید کلامی اختصاص دارد.

به اعتقاد سنایی روش متکلمان برای معرفت حق، ناکارآمد است. سنایی در اندیشه نفی هر معلومی هست که درباره ذات حق به ذهن انسان خطور می‌کند. به نظر سنایی شناختن خدا از راه علم، ذهن و وهم، چشم ظاهر بین و تشبیه ممکن نیست. توصیف خدا با تشبیه باعث گمراهی می‌شود. به گفته سنایی، توسل به غیرخدا نیز عامل گمراهی در شناخت خداست و خطا در برگزیدن راهنمای دینی، انسان را از معرفت حق و وصول به او باز می‌دارد. زیرا مدعیان دروغین رهبری، بی‌بصیرت و راهزن‌اند. سنایی مانند شاعران متشرع، طبیعت‌گرایی را با دهری‌گری برابر، و در مقابل اعتقاد به جهان ماورای طبیعت و عالم روحانی و معنویت قرار داده است.

بر مبنای شعر سنایی، بی‌صداقتی، دعوی بی‌معنی، ربا و تظاهر به دینداری، نداشتن درد و شور دینی، استفاده ابزاری از دین و دین‌فروشی، رونق بازار بی‌دینان از آسیب‌ها و مظاهر بیرونگرایی در دین است به نظر سنایی. جهل موجب ایجاد بدعت در عبادات و دین می‌شود. وقتی مردم، نادانی و جهل عابدان را می‌بینند، نسبت به زهد و عبادات بی‌رغبت شده و راهی خلاف آنها را برمی‌گزینند و در نتیجه از دین می‌گریزند. سنایی از اینکه مردم از خواب غفلت سرمست، گمراه و مشتری جهلند و منادیان حق کور و کورند، دردمند است. سنایی آسیب‌های جهل را در دینداری به کرات یادآوری کرده است.

سنایی هر نوع شرک و پرستش جز خدا را شایسته نمی‌داند. زیرا به باور او، اعتقاد به معبود دیگر با توحید عبادی منافات دارد. به اعتقاد سنایی، خداوند بر اساس عدل گناهکاران را کیفر می‌دهد اما بنابر اصل لطف خود، برخی از آنها را ممکن است ببخشد. این مسأله موضع سنایی را در برابر اشاعره قرار می‌دهد. سنایی همچنین در مورد رؤیت بصری حق از اصول عقاید اشاعره کناره‌گیری می‌کند. به رغم مذهب غزنویان، سنایی با وصف امامت علی ع به عنوان جانشین پیامبر اسلام - به شیعه نزدیک می‌شود. سنایی - به رغم کرامیه-عمل به جوارح را بیشتر از اقرار به زبان ضرور می‌داند و بدین سبب از بی‌عملی مسلمانان شکوه کرده است.

منابع

۱. قرآن کریم (۱۳۹۰). به کوشش مهدی محمودیان، قم: اسوه
۲. آلوستانی مفرد، محسن (۱۳۸۵). «آسیب شناسی دینی»، روزنامه رسالت، شماره ۵۸۸۳، تاریخ ۸۵/۳/۳، ص ۱۸.
۳. استادی، رضا (۱۳۸۵)، شیعه و پاسخ چند پرسش، چاپ دوم، تهران: نشر مشعر.
۴. ایزوتسو، توشی هیکو (۱۳۸۰)، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه زهرا پورسینا، چاپ دوم، تهران: سروش.
۵. پترسون، مایکل وهمکاران (۱۳۷۷)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
۶. تمیمی آمدی، عبدالواحدین محمد (۱۴۱۰ق)، غرر الحکم و درر الکلم، چاپ دوم، به تصحیح و تحقیق سید مهدی رجائی، قم: دار الکتب الاسلامی.
۷. جلالی پندری، یدا... (۱۳۸۳)، با شوریده غزنه، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، سال هفتم، شماره ۱۱.
۸. حسنی رازی، سید مرتضی ابن داعی (۱۳۸۳)، تبصره العوام فی معرفه مقالات الانام، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
۹. حسینی، عبدالرحیم (۱۳۸۷)، طرح پژوهشی «آسیب شناسی دینی از دیدگاه علامه طباطبایی».
۱۰. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۶)، کشف المراد، ترجمه ابوالحسن شعرانی، چاپ هشتم، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۱۱. خاتمی، احمد (۱۳۷۷)، فرهنگ علم کلام، چاپ اول، تهران: انتشارات صبا.
۱۲. بروین، ی.ت. پ (۱۳۷۸)، حکیم اقلیم عشق، ترجمه مهیار علوی مقدم و محمدجواد مهدوی، مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۳. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳)، لغت نامه، چاپ اول از دوره جدید، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۴. رضانژاد، عزالدین (۱۳۸۴)، «توحید در مذاهب کلامی»، اندیشه تقریب، پاییز ۱۳۸۴، شماره ۴، صص ۴۸-۶۵.
۱۵. ری شهری، محمد (۱۳۷۷)، میزان الحکمه، جلد هشتم، چاپ دوم، ترجمه حمیدرضا شیخی، قم: انتشارات دارالحدیث.
۱۶. سلطان ولد، بهاء‌الدین (۱۳۱۵)، ولدنامه، تصحیح جلال الدین همایی، تهران: اقبال.
۱۷. سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۶۲). دیوان اشعار، چاپ سوم، به کوشش مدرس رضوی، تهران: انتشارات کتابخانه سنایی.
۱۸. شفیع کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۲)، تازیانه‌های سلوک، چاپ اول، تهران: آگاه.
۱۹. ----- (۱۳۸۰)، تازیانه‌های سلوک، چاپ سوم، تهران: انتشارات آگاه.
۲۰. شمیسا، سیروس (۱۳۸۸)، نقد ادبی، چاپ سوم، تهران: میترا.

۲۱. شهرستانی، ابوالفتح محمدبن عبدالکریم (۱۳۶۱)، **توضیح الملل، ترجمه ملل و نحل**، تصحیح سیدمحمدرضا جلالی نائینی، ۲ جلد، چاپ سوم، تهران: شرکت افست سهامی عام.
۲۲. صفا، ذبیح الله (۲۵۳۶). **تاریخ ادبیات در ایران**، جلد دوم، چاپ پنجم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۳. ----- (۱۳۶۶). **تاریخ ادبیات در ایران**، جلد دوم، چاپ هفتم، تهران: انتشارات فردوس.
۲۴. ----- (۱۳۷۳). **تاریخ ادبیات در ایران**، جلد اول، تهران: انتشارات ققنوس.
۲۵. غزالی، ابوحامد محمدبن محمد (بی تا)، **احیاء علوم الدین**، جلد اول، بیروت: دارالمعرفه.
۲۶. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱)، **قاموس قرآن**، جلد هفتم، چاپ ششم، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۲۷. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق). **بحار الانوار**، ج ۱، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. مدنی، آزاده (بی تا). «**آسیب شناسی تربیت دینی**»، کتاب نقد شماره ۴۲، صص ۱۵۳-۱۲۹.
۲۹. یوسفیان، حسن (۱۳۹۰)، **کلام جدید**، تهران: سمت و مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی و موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۳۰- Stark, R., & Glock, C.Y., (۱۹۶۸). **American Piety: The Nature of Religious Commitment**. Berkeley: University of California Press

31- (سایت سازمان تبلیغات اسلامی، ۲۱/۱۲/۹۳) ← (old.ido.ir)

Religious beliefs pathology in poems of Sanaei

Abstract

Religious pathology is important because it diagnoses and investigates the factors causing to damage of the most beautiful aspect of the God blessing (religion). The factors cause to damage of religious beliefs, knowledge and awareness and religious epistemology in a religious society. Identification of these damages facilitates religious health. Persian literary texts are full with pessimistic attitudes towards beliefs, moralities and behaviors of the religious people. The poems of Sanaei Ghaznavi, the mystic's poet of sixth century of hejira are outstanding representatives of ode in Persian language that criticizes the society, piety mysticism and ethics and pathology of religious behavior and unhealthy beliefs. In this article religious beliefs pathology has been studied in Saanei divan and the descriptive and analytical results have been represented in the four categories of verbal, irreligiousness, naturalism, externalization of religion and ignorance. The results of this research showed that Sanaei challenges on the poet's beliefs in theology, monotheisms, imamat, justice, kindness and observing of God and introduces inefficient the apologetics way to theology. He equals naturalism to irreligion and in contrary belief in supernatural and spiritual world equal to spirituality. According to his poetry, unfaithfulness and lack of religious pain and eagerness move religion out of the religious man mind and prevent it from using in rituals and pretention and misuse. Sanaei believes that ignorance causes to heresy and reluctance towards religious affairs and he counts numerous damages on religiosity.

Key words: pathology, Sanaei, God, belief issues, religiosity

اشعار عربی حافظ؛ با تکیه بر مضامین مشترک و اثرپذیری از ابن فارض

*فرود کشاورز بیضایی^۱، مهدی ظرافت کار،^۲ محمد کشاورز بیضایی^۳

*^۱ دانشجوی دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران. (نویسنده‌ی مسئول)

^۲ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران.

^۳ دانش‌آموخته دکتری تاریخ ایران دوره اسلامی، دانشگاه تبریز.

نویسنده مسئول: f.keshavarzbeyzaei@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۲۰

چکیده

حافظ به زبان عربی اهتمام داشته با آن که به هیچ دیار عربی سفر نکرده و به زبان محاوره عرب دسترسی نداشته؛ گاه با مجالست در محافل حاکمان عرب نژاد و بیشتر به کمک واژگان علوم قرآنی که عمدتاً از کتب مکتب‌خانه‌ها فراگرفته خلاءهای زبانی را در ساختار شعری‌اش پر می‌کند. مشخصه دیگر او بهره‌مندی از اشعار شاعران عرب زبان است که طبعاً در قالب صنایع شعری؛ تضمین؛ ملعمات؛ ضرب‌المثل‌ها و اشکالی از اقتباسات شعری در ابیات او نمود پیدا می‌کنند از آنجا که اثرپذیری‌ها بیشتر در قالب تقلید و یا اقتباسات به زبان دیگر خودش را نشان می‌دهد این بررسی به شواهد شعری با رویکرد مقایسه تطبیقی و توصیفی به مستندات تحلیلی در مضامین و اشعار عربی حافظ می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهند حافظ با مطالعه دواوین عرب‌زبان؛ مضامین مشترک و رگه‌های از اثرپذیری و نشانه‌های از بینامتنی را از خود به‌جای گذاشته است. میزان عشق و علاقه‌مندی خود را به ابن فارض و به تاسی از او متقابلاً از علی (ع) پنهان نکرده است. تأثرات گاهی به صورت لغوی و آنگاه که شدت و قوت پیدا می‌کند ترجمه‌گونه، تقلیدی با تعمیم دهی و تلفیق و ترکیب واژگان و یا تغییرات جزئی است و اغلب مضامین مشترک را شامل می‌شود. در کنار غزل‌های عربی گاه ابیات فارسی متضمن هم و در یک معنا و مفهوم هستند. حافظ در اقتباسات مضامین تازه و بدیعی را به‌نام خود خلق می‌کند و بیش از هر شاعر دیگری، در همه ابعاد شعری از ابن فارض مصری متأثر بوده است.

کلیدواژه: اثرپذیری؛ مضامین مشترک؛ اشعار عربی؛ حافظ؛ ابن فارض.

۱. مقدمه

ابیات شعری ابن فارض بیشتر بر پایه علوم قرآنی و تأویل پذیر آیات؛ معارف و مضامین قرآنی و احادیث شکل گرفته است که ممکن است حافظ از این مضامین و تجربیات او بهره و تأثیر گرفته باشد. در دیوان حافظ چندین و چند غزل ملمع هست که بعضی ابیات یا مصرع‌های آن تماماً عربی و بیست و چهار غزل قطعه و ملمع و در حدود نوزده بیت و پنجاه و یک مصراع عربی آمده است گذشته از تلمیح‌های بسیار به قصص قرآنی بیست مورد اقتباس نیز از آیات دیده می‌شود (خرمشاهی؛ ۱۳۸۷: ۳۲۹). عمومی‌ترین درس در تمام مکتب‌خانه‌های ایران تا قبل از شروع نظام آموزشی جدید به نحوی مربوط به قرآن بود (بابایی؛ ۱۳۷۲: ۷). صرف‌نظر از مباحث نحوی و دستوری در زبان؛ آنچه در این مبحث از پژوهش موضوعیت و اهمیت بسزائی خواهد داشت اهتمام و یا احتمال هرگونه اثرپذیری حافظ از ابن فارض در اشعار عربی و ملمع منتسب به او است که ممکن است از ابن فارض و ابیات شعری‌اش اخذ کرده باشد. بررسی این موارد می‌تواند برای علاقه‌مندان جذاب و زمینه‌های شناخت و پژوهش‌های دیگری را فراهم نماید حافظ برای آموختن طبع شعری و غنای اشعار و توانمندی‌های خود می‌بایست به زبان دیگری سخن بگوید و از آنجا که همواره به اشعار خود بالیده است وقتی این موضوع اهمیت دوچندانی پیدا خواهد کرد که این عرصه، خود بستر زمینه‌هایی می‌شود برای محک‌زدن شاعر و معیاری که به اتکالی تطابق‌دهی آنها می‌توان پی‌برد حافظ با چه مضامینی سرو کار داشته است و مشخصه‌های اشعار عربی او چیست. حافظ دارای ابیاتی است به زبان عربی که گاه در بعضی ابیات به صورت یک غزل مستقل و گاهی در خلال و در بین ابیاتی از یک غزل، هنر؛ طبع و توانمندی و علاقه خودش را به زبانی غیر از زبان فارسی نشان می‌دهد. در این ابیات اشکالی از صنایع شعری مانند تلمیح؛ تضمین ملعمات؛ اقتباس وجود دارند که آنها را به زبان عربی به‌رخ می‌کشد همچنین حافظ برای هرگونه آموختن و علاقه‌مندی طبع خودش می‌بایست علاوه بر مطالعه از کتب دواوین عرب رگه‌ها و نشانه‌های از این علاقه‌مندی و مطالعات را در اثرپذیری‌های که همواره ممکن و محتمل است از خود باقی گذاشته باشد. یکی از جمله فرضیات دیگری که می‌توان بر مبنای آن اثرپذیری حافظ از ابن فارض را احتمال داد و یا بررسی نمود مفاهیم و مضامین عرفانی است که این دو شاعر در آثار خودشان به آن علاقه ی زیادی نشان داده و از خود به جای گذاشته‌اند.

۲. پیشینه پژوهش

آنچه درباره‌ی پیشینه‌ی پژوهش حاضر شایان ذکر است، این است که پایان‌نامه‌ی تحت عنوان حافظ و شعر عربی او از عسکرعلی کرمی در این زمینه انتشار یافته است که یافته‌های آن نشان می‌دهد اهداف پژوهش بیشتر بر مبنای ساختار نحوی و دستوری اشعار و مقایسه شعر عربی و فارسی حافظ بوده است. ضمن اینکه باید گفت تاکنون به طور مستقل و جداگانه در خصوص چگونگی و یا احتمال اثرپذیری حافظ در اشعار عربی منتسب به او و یا مضامین مشترک در اشعار عربی حافظ از ابن فارض پژوهشی انجام نپذیرفته است. «ابیات و اشعار عربی خواجه حافظ شیرازی بخشی غیرقابل انکار و جدایی ناپذیر از دیوان او نیست واقعیت و مجالی است برای آزمودن شاعر که خود را به زبان غیر از زبان خودش محک زده است. و هیچ‌گاه نمی‌توان این مطلب را به معنای نقصان یک هنرمند و یا ملتی تصور نمود که از ذوق و فکر هنرمند دیگر و تمدن ملتی دیگری استفاضه و اقتباس نماید» (دشتی؛ ۱۳۶۴: ۴۸). نظریه این که یکی از جمله مشخصه و عواملی را که می‌توان معیاری برای هرگونه اثرپذیری یک شاعر و یا نویسنده از دیگری محسوب کرد انواع اقتباساتی است که دارای اشکال و اقسام مختلف و در قالب، ملعمات و تضمین‌ها به صورت آشکار و پنهان و با آگاهی شاعر انجام می‌پذیرد و از آنجا که مضامین مشترک بعضاً به صورت پنهان و پیچیده‌تری قابل فهم می‌باشند. لذا تقسیم‌بندی مباحث با همین عنوان و با تکیه بر نشانه‌های بینامتنیت و مکنونات قلبی در غزل‌ها و ابیات عربی حافظ صورت پذیرفته است. این جستار چگونگی شکل‌گیری اشعار و ابیات احتمالی هردو شاعر را در مضامین مشترک و در ابیات عربی؛ بررسی می‌کند و هرگونه احتمالات ممکن با موضوع اثرپذیری حافظ از ابن فارض را که ظنی قوی است با تکیه بر شواهد شعری این دو شاعر به صورت تحلیلی و توصیفی با محور قرار دادن مباحث تطبیقی و مستندات ارائه می‌دهد.

۳. پرسش‌های پژوهش

- بر این اساس سؤالاتی که این جستار درصدد پاسخ‌گویی به آن برآمده این است که
- مضامین مشترک در اشعار عربی حافظ و ابن‌فارض چه بوده‌اند
 - و اثرگذاری حافظ از ابن‌فارض چگونه بوده است؟

به نظر می‌رسد حجم قابل توجهی از مضامین مشترک حافظ و ابن‌فارض مشتمل بر مضامین عارفانه است که حافظ اثرپذیری خود از ابن‌فارض را گاهی به صورت مضامین و مفاهیم، لغوی، ترجمه‌گونه، تقلیدی با تعمیم‌دهی و تلفیق و ترکیب واژگان نشان داده‌است.

۴. شرح و تحلیل ابیات

ملعمات و تضمین‌های حافظ

مصرع آغازین حافظ

«لایا ایها الساقی ادرکاساً و ناولها» مصرع مطلع غزل و ابن‌فارض حافظ که به زبان عربی سروده شده‌است شاید از جمله مصرع‌های باشد که منشاء و کانون بیشترین نقطه نظر و اختلافات منتقدان و مفسران حافظ پژوهان را در پی داشته است. آنچه بر اساس یافته‌های این پژوهش می‌توان به آن اتکا نمود نظر موسوی گرمارودی است که این مصرع را بیشتر از خود حافظ می‌داند و می‌گوید: «توجه حافظ اگر به همان اندازه به دیوان‌های فارسی بوده است همان قدر نیز به دیوان‌های عربی معطوف بوده است» (موسوی گرمارودی؛ ۱۳۹۶: ۲۰). زرین کوب نیز با توجه به این که معتقد است حافظ اقتباساتی از اشعار عرب داشته و بعضی ابیات او ترجمه‌های از آنها نشان را می‌دهد و می‌گوید: «ممکن است این مصرع تضمین گونه‌ای از یک شعر عربی باشد» ولی این مصرع را منسوب به یزد بن معاویه نمی‌داند و بیشتر قوه شاعره او را در معانی تصرفات قابل ملاحظه می‌داند (زرین کوب؛ ۱۳۸۹: ۶۲). نمونه‌ها و شواهد اثرپذیری‌های حافظ از ابن‌فارض در این مقاله مؤید این مطلب است. از جمله دلایلی که می‌شود بر پایه همین استناد به این نظر و شرح اضافه کرد اثرپذیری‌های است که در مضمون‌های او شکل می‌گیرد حافظ چه در تأثراتی که از آیات قرآن و یا احادیث داشته است و چه در اثرپذیری از ابن‌فارض‌های فارسی و دووین عرب نگاهش نگاه مضمون‌پردازی و تعمیم‌دهی و در نهایت تلاشش معطوف است به خلق مضامینی تازه که سندیت آن درید ملکی خودش باشد. ابیات دیگر عربی او نشان می‌دهد که به کمک کلمات قرآنی و آموخته‌های کتب و دروس زبان‌عربی ساخته و پرداخته شده‌اند. بنابراین نباید برای این بیت حتماً به شواهد شعری از شاعری دیگر استناد کرد. بطور کلی این مضمون در اشعار شاعران عربی زیاد وارد شده است.

ویژگی‌ها و اثرپذیری حافظ در قالب غزل بُشری إِذَا السَّلَامَةُ

بُشْرَى إِذَا السَّلَامَةُ حَلَّتْ بِذِي سَلَمٍ
 اللَّهُ حَمْدُ مُعْتَرِفٍ غَايَةَ التَّعَمِّ
 (ابن فارض؛ ۱۳۸۵: ۳۱۲/۴۲۱).

هر دو مصرع ابتدایی این بیت از مطلع غزل به زبان عربی و مجدداً بیت چهارم و ششم غزل مصرع دوم آنها به زبان عربی سروده شده است بیت اول بصورت تلمیح و در مصرع اول بیت چهارم نیز به شکل تلمیح از نهج البلاغه و در مصرع دوم بیت چهارم به صورت تضمین از منتبئی و در قالب یک غزل فارسی بکار گرفته شده‌اند. صرف نظر از اینکه در این غزل حافظ به یکی از فتوحات شاه شیخ ابواسحاق اینجو اشاره کرده است «ذی سلم» نام جایگاه و یا مکانی است و در اینجا کنایه از شیرازی باشد (سودی؛ ۱۳۹۰: ۳۶۵؛ ده‌استاد؛ ۱۳۹۲: ۳۱۸).

۳-۲- تلمیح حافظ به وادی ذی سلم
 مَالِ السَّلْمَى وَمَنْ بِذِي سَلَمٍ
 أَيْنَ جِيرَانُنَا وَكَيْفَ الْحَالِ
 (حافظ؛ ۱۳۸۵: ۳۰۲/۴۰۷).

این بیت از ابن فارض در مطلع اشعار دفتر «آیا آتش لیلی؟» از لیلی که یکی از معشوقه‌های معروف عرب است و از مکانی بنام ذی سلم، نام می‌برد که حافظ نیز نام یکی دیگر از معشوقه‌های مجازی عرب را که همان سلمی باشد به زندی و یا عمداً بجای لیلی جایگزین و انتخاب نموده و همانطور که ابن فارض ابیات را سؤال گونه طرح می‌کند حافظ نیز علاوه بر بکار بردن ذی سلم بیت را با طرح پرسش مطرح می‌کند. باید گفت که خواجه حافظ واژه ذی سلم را که در حداقل دو تا از ابیات جداگانه که کاملاً به زبان عربی سروده شده بکار برده است ذی سلم از جمله قصاید معروف ابن فارض است که بسیار مورد توجه و علاقه حافظ قرار گرفته است. رگه‌ها و نشانه‌های این علاقه‌مندی تقریباً در اغلب ابیات شعری او با اشکال مختلفی از اقتباس کلمات و واژگان و گاه با برداشت‌های شاعر که همراه با ظرافت و لطافت شاعرانه در صدد پاسخ‌گویی برآمده است توأم می‌شود. در این غزل حافظ حداقل در چهارتا از ابیات ابن فارض متأثر بوده است. با آن که اصل این قصیده از کعب ابن زهیر است اما موسی اشاره به تأثر حافظ و قبل از آن به ابن فارض نکرده است با آن که به اثرپذیری رکن‌الدین عوایدی شاعری که معاصر ابن فارض بوده و بعد از آن از بوسیری ۲ قصیده معروف او را در وصف پیامبر اسلام سروده است استناد می‌کند و ادعان دارد «این اثرپذیری‌ها چه به لحاظ وزنی و قالب شعری و چه از نظر مضمون و مفاهیم صورت الفاظ و ترکیبات شعری صورت گرفته است» (موسی؛ ۱۳۸۲: ۵۶). «زرین کوب نیز این بیت را اقتباسی از مطلع بوسیری ۲ می‌داند» (زرین کوب؛ ۱۳۸۹: ۲۱۴). نکته قابل توجه و مهمی که در این اثرپذیری‌ها دیده می‌شود هر سه شاعر در ابیات خودشان از ابن فارض اثرپذیرفته و در اخذ ابیات و مضامین مشترک بوده‌اند.

هَلْ نَارٌ لَيْلِي بَدَتْ لَيْلًا بِذِي سَلَمٍ
 أَمْ بَارِقٌ لَاحٌ فِي الزَّوْرَاءِ فَالْعَلَمِ

ذی سلم: نام جایی است. بارق ابری که دارای برق است لاج: ظاهر شد.

آیا (نور و درخشانی که می‌بینم از) آتشی است که لیلی در ذی سلم افروخته است یا از ابری برق‌دار که در بغداد و علم پدیدار شده است؟ (در بیت تجاهل‌العارف - است) (ابن فارض؛ ۱۳۹۰: ۳۶۱/۱). چنانچه مشخص است حافظ عین واژه «ذی سلم» را بطور واضحی در ساختار بیت خود به صورت تلمیح بکار می‌برد با کمی دقت بیشتر حافظ شیرازی در ابیات بعدی غزل نیز از مضامین قصیده ابن فارض بی‌بهره نبوده است در بیت دوم:

آن خوش‌خبر کجاست که این فتح مژده داد
 تا جان فشانمش چو زرو سیم در قدم

این مضمون بیت ابن فارض «أَهْلًا بِمَالِمِ أَكُنْ أَهْلًا لِمَوْقِعِهِ قَوْلِ الْمُبَشِّرِ بَعْدَ الْيَأْسِ بِالْفَرَجِ» به این معنی -خوش آمد باد بر آن خوش‌خبری که به گشایش پس از نومیدی خبر می‌دهد اما من سزاوار چنین وضعیتی نیستم. این معنی یا برداشت چندلایه‌ی حافظ از این غزل با بیت بعدی ابن فارض کامل می‌شود که می‌گوید: «لَكَ الْبَشَارَةُ مَا عَلَيْكَ فَقَدْ ذُكِرْتَ نَمَّ عَلَيَّ مَا فِيكَ مِنْ عَوْجٍ» (سخن آن خوش‌خبر این بود) فتح مژده و بشارت باد بر تو که با وجود ناراستی‌ات در آنجا بارگاه حضرت دوست) نامت ذکر شده است، پس لباست را به‌عنوان خلعت ببخش (ابن فارض؛ ۱۳۹۰: ۴۴؛ ۴۱۷/۴۳). خلعت بخشیدن لباس تبدیل و یا جایگزین واژه جان فشانیدن مانند زر و سیمی که پیش‌پای کسی که دوست می‌دارند ریخته شود را شامل می‌شود.

بیمان شکن هر آینه گردد شکسته حال
 إِنَّ الْعَهْوَدَ عِنْدَ مَلِيكَ النَّهْيِ ذِمَمِ

در بیت چهارم -بیمان شکن مصرع اول برداشتی است از سخنان نهج البلاغه و یا مفاهیم آیات قرآنی که شاعر بواسطه انس با قرآن داشته است. ولی در مصرع دوم همان‌طور که قزوینی و غنی نیز بر این عقیده هستند بدون شک از ابیات متنبتی تضمین شده است (حافظ؛ ۱۳۹۰: ۳۱۲: ۲۱۲). با آن که خود متنبتی نیز می‌تواند این مضمون را از آیات قرآنی به صورت تلمیح اخذ کرده باشد اما کلمات «النَّهْيِ ذِمَمِ» نشانه‌های از مفاهیم بینامتنیت محسوب می‌شوند.

می‌جست از سحاب امل رحمتی ولی
 جز دیده اش معاینه بیرون ندادم

در بیت پنجم همین غزل مفاهیمی از کلمات «سحاب امل» و واژه «بارق لاج» به معنی ابری که دارای برق است را بگونه در بیت بکار می‌برد که همان مفهوم آرزوی که در نگاه ابن فارض استنباط می‌شود در ساختار شعری حافظ نیز دیده می‌شود به طوری که این خط رسم با آوردن و ساخت و پردازش در کلمات ترکیبی «می جست از سحاب امل» جستجو دنبال می‌شود. در بیت پایانی غزل «پار مهرخ» کسی که حافظ در بیت پایانی غزل آنرا از اهل راز می‌داند منظور شخص علی (ع) می‌باشد نکته جالب و قابل تأملی که این شواهد دست می‌دهد حافظ ارادت و عشق خود را به پیروی از محبت ابن فارض اغلب در ابیات عربی و با تأسی و کمک واژگان و مفاهیم و مضامین ابن فارض دنبال کرده و نشان داده است. واژگان لغوی مانند همت ابیات ذوالفقار ۴ اللّحظ و گوشه محراب و در اینجا اهل کلام؛ سرخ‌های همه این پیوندهاست چنانچه سودی نیز در شرح این بیت می‌گوید بیت نهم «حافظ ارمیل به ابروی تو دارد شاید جای در گوشه محراب کنند اهل کلام» (حافظ، ۱۳۸۵: ۳۱۰؛ ۴۱۸). «خواجه نیز ابروی جانان را به گوشه محراب تشبیه می‌کند و می‌فرماید: اگر حافظ میل به ابروی تو دارد لایق و شایسته این کار است زیرا اهل راز و رمز جای‌شان در گوشه محراب است و من هم اهل رمز و کلام هستم» (سودی، ۱۳۹۰: ۳۶۳). حافظ با تکیه و کمک به اشکال مختلف و تلفیقی از صنایع هنری از جمله اقتباس؛ تلمیح به آیات قرآن و احادیث نهج البلاغه از امام علی (ع) و تضمین بخشی از اشعار منتبتی و اقتباس واژگان ابن فارض و ترکیب مفاهیمی از مضمون ابن فارض بر مبنای یک واقعه تاریخی چهارچوب و طرح این غزل را در ذهنش شکل می‌دهد ولی همچنان که دیده می‌شود در راستایی رساندن پیام نهایی و رسالتی که در اندیشه شاعر نضج پیدا می‌کند معانی و مفاهیم دیگری را می‌توان به تأویل شعری او افزود بنابراین حافظ آن قدر زیرک و رند است که شاه را نیز مدح نمی‌کند.

در نیل غم فتاد سپهرش بطنز گفت
الآن قد ندمت و ما ینفع النّدم

هیئات و اُسفی لو کان ینفعنی
أوکان یجدی علی ما فات؛ و ا ندمی

بعید است که حسرت من سودی ببخشد یا پشیمانیم؛ بر از دست رفتن‌ها برایم مفید باشد حافظ؛ ۱۳۸۵: ۱۵/۳۶۵.

این بیت را مقایسه کنید و با مصرع دوم کلمات و واژگان «الآن؛ قد ندمت؛ ما ینفع؛ النّدم» حافظ «پشیمانی و اُسفی و نفع و یا مفید یجدی؛ و اندمی» که در کنار هم دیگر قرار دهید. اقتباس کلمات به اشکال مستقیم و به صورت معنایی و تبدیل کلمات کاملاً بارز و مشهود است. «یک وجه مهم حافظ پیوند با قرآن است که آیات را با عباراتی عیناً یا با اندک تصرفی تضمین و درج می‌کند» (خرمشاهی؛ ۱۳۸۷: ۳۸).

واژگان مشترک و اقتباس شده:

۱-۴-۲- سلمی و سلیمی- ما أمر الفراق و جیره- این جیراُنا:

بسا که گفته ام از شوق با دو دیده خود
ایا منازل سلمی فاین سلماک

(حافظ؛ ۱۳۸۵: ۱۳۸۵/۴۶۱)

مَالِ سَلْمَى وَ مَنْ بِذِي سَلَمٍ
أَيْنَ جِيرَانِنَا وَ كَيْفَ الْخَالِ

(حافظ؛ ۱۳۸۵: ۳۰۲/۴۰۹)

منزل سلمی که بادش هر دم از ما صد سلام
پرسدای ساربانان بینی و بانگ جرس

(حافظ؛ ۱۳۸۵: ۲۶۱/۴۶۱)

ما أمر الفراق یا جیره الحی
ی، و أحلی التّلاق بعد انفراد

ای همسایگان قبیله! چقدر هجران دیدار تلخ است و چه قدر دیدار پس از تنهای شیرین است (ابن فارض؛ ۱۳۹۰: ۳۷۲/۱۸). کلمات «بسا» را با «چقدر دیدار دوست» و «دیدار پس از جدایی» و «اشتیاق و شیرینی دیدار» «به جان آمدن و بیا» که همان فراق و جدایی منظور است در مقابل تلخی و دوری هجران مقایسه کنید و البته واژگان «الفراق و جیره- این جیراُنا» نشانه‌ای بینامتنی این دو ابیات هستند که در ترکیب و در نتیجه‌ی مضمون سلاخی شده می‌تواند ترجمه و تعمیم داده شده باشد.

بذکر سلیمی ما تجن الأضالع
و رُوحی کلّ یوم لی ینادی

- اَمِنْ أَنْكَرْتَنِي عَنْ عِشْقِ سَلْمَى
- تَزِ أَوَّلَ أَنْ رَوَى نَهْكَو بُوَادَى

(حافظ؛ ۱۳۸۵: ۴۳۸/۵۹۵)

سَلْمَى ۵ مُنذُ حَلَّتْ بِالْعِرَاقِ
أَلَا قَى مِنْ نَوَاهَا مَا أَلَا قَى

(حافظ؛ ۱۳۸۵: ۴۶۰/۶۲۶)

لعلَّ أصْحَابِي بِمَكَّةَ يُبْرِدُوا بَذَكَرِ سُلَيْمِي مَا تُجِنُّ الْأَضَالُغُ

شاید یاران من درمکه با ذکر نام سلیمی (آتش) پنهان در سینه‌ها را سرد و خاموش کنند (ابن فارض؛ ۱۳۹۰: ۶۷/۱۱۰).

واژگان: بادصبا- بوی خوش:

در ابیات زیرالفتات به باد صبا و خوش بو کردن نفس تا «بوی خوشی» که از کجا آمده و در ابیات ۱۱۵ و جدایی و فراقی که برای ابن فارض پایانی ندارد و جدایی و فراقی که در شعر حافظ دل او را سوخته و به کمک طلبیده است.

أى صبا أى صبا هجت لنا سحراً من أين ذياً الشدَى

أى: حرف ندا برای نزدیک أى مفعولاً به هجت الصبا با فتحه باد صبا و با سره شوق. هجت به هیجان آوردی. شدی مصغر شدا: بوی خوش- ای بادصبا! این چه شوقی بود که تو سحرگهان در دل ما افکندی و این بوی خوش تو از کجاست؟ (ابن فارض؛ ۱۳۹۰: ۷۱/۱۲۰).

ای صبا، گر بگذری بر ساحل رود ارس بوسه زن برخاک آن وادی و مشکین کن نفس

بوی خوش تو هر که از صبا شنید از یار آشنا سخن آشناسنید

منزل سلمی - سلام- وادی اراک- و تپه‌های شن زار:

منزل سلمی که بادش هردم از ما صدسلام پرصدای ساریبانان بینی و بانگ جرس

(حافظ؛ ۱۳۸۵: ۴۶۱/۲۶۷).

۱- سلامُ اللهُ ماکرَّ اللیالی و جآوبتِ المثانی والمثالی

۳- علی وادی الأراک و من علیها و دارِ باللوی فوق الرمال

(حافظ؛ ۱۳۸۵: ۶۳۰/۴۶۳).

کلمات «و نعمان الأراک» در بیت ۴ «ثنیات اللوی بیت ۶» «واقر السلام» سلام بده. در بیت ۷ -و البته باللوی در بیت- ۱۱۰ صارمی... در بیت ۹- هل بلوی سلع از جانب غور که همگی اشاره به گردنه و یا برآمدگی شن زار تپه شنی می‌دهد.

وسلکت نعمان الأراک فجع ألی واد هناک عهدته فیتاحا

ای سوار بر ناقة نیرومند خدا ترا از نابودی حفظ کند اگر از منطقه نعمان الأراک گذشتی به سوی آن «وادی متمایل شو که آن را گسترده می‌دانم» (و در آن یاران اقامت گزیده‌اند).

وإذا وصلت ألی ثنیات اللوی فانشد فوءاداً بالابیطح طاحا

(ابن فارض؛ ۱۳۹۰: ۷/۳۵۰).

واقر السلام أهیله و قل غارته لجناپکم ملناحا

از جانب من به اهل نعمان الأراک سلام بده و بگو بعد از آن با شیفستگی به آستان شما آنجا را ترک گفتم (ابن فارض؛ ۱۳۹۰: ۳۵۱/۷).

صارمی حبل و دادی أحکمت باللوی منه یدالانصاف لی

(ابن فارض؛ ۱۳۹۰: ۶۷/۱۱۰).

هل بلوی سلع یسل عن متیم بکاظلمة: ماذا به الشوق صانع

(ابن فارض؛ ۱۳۹۰: ۴۶۵/۹).

اللوی: برآمدگی شنزار. سلع: نام کوهی است. -و آیا در شنزار «سلع» کسی از حال عاشقی که در کاظمه است خبر می‌گیرد و می‌پرسد که شوق چه بر سرش آورده است؟ خواجه حافظ در واقع کلمات «باللوی- و فوق- الرمال» در ابیات خود از ابن فارض اخذ نموده است.

اقتباس واژگان: مدام- مدامه- مدامم:

پیاله چیست که به یاد تو می کشم مدام ونحن نشرب شرباً کذالك الاقداح

«مدام مفعول فعل می کشیم است به تقدیر از او. یعنی از پیاله ضمیر راجع است به پیاله. یعنی از کمال شوق مدام باده می خوریم بطوری که از شدت اشتیاق قدح‌ها را هم می خوریم یعنی ظرف را با مظلوف می نوشیم» (سودی؛ ۱۳۹۰: ۱۱۲/۶۴۷).

شَرَبْنَا عَلَى ذِكْرِ الْجَيْبِ مُدَامَةً - كَرْنَا بِهَا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُخْلَقَ الْكَرْمُ

(ابن فارض؛ ۱۳۹۰: ۱/۳۹۴).

مدام مست می دارد نسیم جعدگیسویت خرابم می کند هر دم فریب چشم جادویت

حافظ نیز که این غزل را از مطلع تا آخر از نظر محتوای درهمین حال و هوا آورده تحت تاثیر ابن فارض بوده است کلمه «مدام و مستی» که با نسیم جعدگیسویت همراه در یک بیت آورده شده و حتی در بیت دوم یا این که رو بنده‌ها از چهره لیلی کنار رفته است؟ را با این مفهوم صبا را گو که بردارد زمانی بَرَفَعِ از رویت واژه «برقع» را از ابن فارض اقتباس کرده است و به سادگی می شود فهمید که از او تا چه اندازه متأثر بوده است.

برقُ بدا مِنْ جَانِبِ الْغُورِ لَامِعٌ - أم ارتفعت عن وجه لیلی البراقع؟

آیا برقی درخشان از سمت «غور» آشکار شد یا که رو بنده‌ها از چهره لیلی کنار رفته است؟ (ابن فارض؛ ۱۳۹۰: ۱/۴۶۳).

مضامین مشترک:

تعمیم دهی مضامین:

ولاح سِرَّ حَفِيٍّ - يَدْرِيهِ مِنْ كَانِ مِثْلِي

و رازی پنهان که تنها اشخاصی مانند من آن را درک می کنند؛ آشکارگشت (ابن فارض؛ ۱۳۹۰: ۱۸/۳۷۲).

بوی خوش توهر که از صبا شنید - از یار آشنا سخن آشنا شنید

سرّ خدا که عارف سالک به کس نگفت - در حیرتم که باده فروش از کجا شنید

حافظ در این اثرپذیری مضمونی که از مطلع شعراتفاق افتاده است فقط باده فروش را به زیبایی و با ترکیب کلمه حیرت آورده است هر چند تغییر جزئی است ولی مضمونی بدیع؛ تازه و دلنشینی را ایجاد کرده است سرپنهانی که اشخاص منظور عرفا هستند و معانی شنیدن و آشکار شدن و کس که باز همان معنی اشخاص را در ذهن تبادر می کند.

۲-۵-۲- ماجرای پایان ناپذیر معشوق:

ماجرای من و معشوق مرا پایانی نیست - هر چه آغاز ندارد نپذیرد انجام

(حافظ؛ ۱۳۸۵: ۱۰/۴۱۸/۳۱۰).

این بیت سوم از جمله ابیاتی است که خواجه حافظ در آن با ابن بیت ابن فارض در مضامین با هم اشتراک وجه دارند. کلمات داستان عشق یعنی حدیث قدیم که تداعی همان ماجرای بین حافظ و معشوق است و کلامی است که قبل و بعدی ندارد. نکته مهم و جالب آن این است که خواجه در بیت هفتم و بیت هشتم این ابیات مصرع دوم را به زبان عربی این گونه سروده اند: که در واقع پاسخ و یا برداشتی است از ابن بیت ابن فارض از همان قصیده که با عنوان «آیا آتش لیلی؟» می باشد چنانچه کلمات خواب و چشمم یعنی «رَقَادٌ وَ لَجْفَنِي» همان «چشم بیمار مرا خواب نه» از نظر معنای با هم مترادف اند با این تفاوت که ابن فارض می گوید خواب را به چشمانم برگردانید ولی حافظ در پاسخ می گوید خواب شایسته و درخور چشمی که عاشق شده است نیست. چشم بیمار حافظ کنایه از عاشقی است که بی قرار است با ظرافت و آمیختگی از ادب و وقار خاصی که از خواجه انتظار می رود در پاسخ به ابن فارض می گویند: آن کسی که کشته معشوق است درد همیشگی فراق و جدایی مداوم و طولانی با اوست چگونه خواب به چشمان او می آید. اگر چنانچه بخواهید یک خط و ربط‌های بیشتر و دیگری را نیز به این استنادها و شواهد اضافه کنید می توان چشم بیمار حافظ با قلب بیماری که او در بیت بعدی تحت عنوان لو بقیت عشر الأشتفی بها القلب تبدیل شده است. و مشابهت وزنی و قافیه ها را از جمله این موارد دانست.

حدیثی قدیم فی هواها و ما لهُ - عِلْمَتٌ بَعْدَ وَ لَيْسَ لَهَا قَبْلُ

داستان عشق من نسبت به او (همان داستان) قدیمی است و همانطور که خودش می می داند سخنم بعدی ندارد و او در نزد من قبلی ندارد (سخن من در عشق او یکی است و او اولین و آخرین محبوب من است) (ابن فارض؛ ۱۳۹۰: ۳۰/۳۸۶). حدیث: داستان عشق «در اینجا» همان ماجرای عشق من است که پایان ناپذیر است همان که هر چه آغاز نداشته است پایانی هم برای آن نمی شود متصور شد «وَقِصَّةُ الْعِشْقِ لَأَنْفِصَامَ لَهَا» تبدیل می شود به مضمونی که می توان آن را معجزه حافظ در اشعارش خواند. با این همه مفاهیم بلند ابن فارض کهنه و قدیمی نمی شوند زیرا از آیات قرآنی اقتباس شده است.

قَصَّةُ الْعِشْقِ لَا أَنْفِصَامَ لَهَا قُصِمَتْ هَاهُنَا لِسَانُ الْقَالِ

(حافظ؛ ۱۳۸۵: ۳۰۲/۴۰۹).

کز هر زبان که می شنوم نامکراست

یک قصه بیش نیست غم عشق و این عجب

(حافظ؛ ۱۳۸۵: ۳۹/۵۷).

این درحالی است که اثرپذیری حافظ در این بیت دیگر ابن فارض در ادامه آنچه گفته شد واضح و روشن تر خواهد شد. با این که نمی شود گفت حافظ از ابن فارض اقتباس کرده است و بیشتر به نظر می رسد که هر دو آنها بواسطه انس داشتن به قرآن و یا مطالعه سخنان نهج البلاغه این مضمون و واژگان را اقتباس کرده باشند «قَصَّةُ الْعِشْقِ لَا أَنْفِصَامَ لَهَا» داستان عشق را هیچ گسستنی نیست (این قصه پیوسته برجاست) در اینجا زبان گفتار بریده ماند (حافظ؛ ۱۳۸۵: ۳۰۲/۴۰۹). این بیت زیبا و دلنواز حافظ نمونه ای از یک نوع برگردان و یا ترجمه زبان فارسی از اشعار فارسی حافظ به زبان عربی است که در این ابیات حافظ به وضوح دیده می شود. به این گونه ترجمه و یا برگردان در اصطلاح زبان عربی «سلخ» گفته می شود (المنجد: ۷۶۱). شواهد و مصادیق در ابیات واضح و به روشنی دلالت بر این مطلب دارند داستان عشق با معنی تحت لفظی قَصَّةُ الْعِشْقِ و «لَا أَنْفِصَامَ لَهَا» مترادف با تعجب و مکرر «قُصِمَتْ هَاهُنَا» با همان معنی شنیدم «لِسَانُ الْقَالِ» زبان گفتار بریده آمده است. این بیت پرده از علاقه مندی حافظ که با همین مضمون عشق آمیخته شده است برمی دارد. چنان که مشاهده می شود حافظ عین این بیت را به زبان عربی و در ساختار شعر عربی خود بکار می گیرد حافظ «لَا أَنْفِصَامَ لَهَا» را از آیات «أَيُّهَا الْكُرْسِيُّ لَنْ فَصَامَ لَهَا وَاللَّهِ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» گرفته است. این بخش از ترکیب سازی و جمله بندی های حافظ علاوه بر این که نشان می دهد این دریافت ها و شناخت ها بر مبنای از معارف و علوم قرآنی و سابقه انس و الفت حافظ با قرآن برگرفته شده است و حافظ با تکیه بر این دانش ها و توانمندی که در خود می بیند سعی بر سرودن ابیات عربی کرده است نتیجه ی دیگری که مضافاً می توان از این بیت گرفت میزان علاقه مندی حافظ به بعضی از مضامین است که همواره این مضامین با اشکال دیگری خودش را در ابیات دیگری از غزل های دیگر نشان می دهد. اگر چه چهارچوب و طرح این بیت از ابن فارض الهام گرفته شده است زیرا که «مضمون و کلمات لم یُحَلَّ تغیر ناپذیر و ولم یُحَلَّ ناگسستنی و مضافاً کلمه عشق» در ساختار هردو شاعر مشترک و مبنای مضمون است.

وعقدی وعهدی : لم یُحَلَّ و لم یُحَلَّ و وجدی و وجدی و الغرام غرامی

عهد و پیمان من ناگسستنی و تغیر ناپذیر است و شوق در عشقم پا برجاست (ابن فارض؛ ۱۳۹۰: ۱۴/۴۵۶).

اما در این غزل «ما شَمَمْتُ الْبِشَامَ إِلَّا وَأَهْدَى لِفَوَّادِي تَحِيَّةً مِنْ سَعَادٍ» حافظ بطور کامل به استقبال ابن فارض رفته است و اشتیاق و علاقه مندی او در ابیاتش موج می زند این اشتیاق به گونه ای است که همه ابیات خود را تا پایان در پاسخ ابن فارض و با تأثر از مضامین اشعار او اقتباس و سروده است. چنانچه ملاحظه می کنید در مطلع بیت «شَمَمْتُ وَدَادٍ وَ شِمْتُ بَرَقٍ وَصَالَ» از اصطلاح کلمه «شَمَمْتُ» از ابیات پایانی ابن فارض در مجموعه سروده های آهسته حرکت کن! را با قرار دادن و بکار بردن در مطلع شعر خود به استقبال او رفته است و از مطلع غزل شعر «شَمَمْتُ وَدَادٍ وَ شِمْتُ بَرَقٍ وَصَالَ» شروع نموده است، در این غزل حافظ کلمات «رندالحمی؛ سعادت؛ سلام و سلامتی» را علاوه بر مضامین نیز از این قصیده - اقتباس کرده. بیت پایانی ابن فارض در این قصیده که می فرماید:

لِفَوَّادِي تَحِيَّةً مِنْ سَعَادٍ ما شَمَمْتُ الْبِشَامَ إِلَّا وَ أَهْدَى

هرگاه بوی خوش درخت بشام را بوییدم سلامی از جانب سعادت را برای دلم به ارمغان آورد (ابن فارض؛ ۱۳۸۵: ۳۷۷/۳۷). اما حافظ می گوید: بوی خوش دوستی را شنیدم و روشنی و آدرخش وصل را نگریستم، ای باد نرم و خنک شمال که از کوی جانان برخاسته ای، بشتاب که جانم فدای بوی خوشت باد» شَمَمْتُ وَدَادٍ وَ شِمْتُ بَرَقٍ وَصَالَ» بیا که بوی ترا میرم ای نسیم شمال. و یا ای نسیم شمال از مطلع غزل «خوش خبر باشی، ای نسیم شمال» ای نسیم شمال در همین مطلع شَمَمْتُ وَدَادٍ وَ شِمْتُ بَرَقٍ وَصَالَ که البته می تواند از منظر حافظ، این کنایه را به ابن فارض متصور کرد و یا جانان و کوی جانان را که در چند ابیات دیگر حافظ اشاره شده است.

اثرپذیری و مکنونات قلبی به امام علی (ع):

خواجگ حافظ تنها بیت که به زبان عربی در این غزل - با این مطلع شعر بکار برده است را تحت تأثیر این بیت ابن فارض از دفتر سربان قرار داشته است.

گرم تو دوستی از دشمنان ندارم باک

هزار دشمنم ار میکنند قصدِ هلاک

لِأَنَّ رُوحِي قَدْ طَابَ أَنْ يَكُونَ فِدَاك

بَضْرِبِ سَيْفِكَ قَلْبِي حَيَاتُنَا أَبَدًا

(حافظ؛ ۱۳۸۵: ۳۰۰/۴۰۷).

چشم او همواره همانند ذوالفقار علی (ع) و قلب من چون عمرو بن عبود و حی بی بن أخطب گشته اوست (ابن فارض؛ ۱۳۹۰: ۴۵/۵۴).

«در این بیت که از مکنونات قلبی ابن فارض پرده برمی دارد چنانچه می بینید او چشم محبوب را به ذوالفقار علی (ع) تشبیه نموده است و قلب خود را مانند گشته شدگانی که بدست امام علی (ع) گشته شده اند تشبیه و خود را شایسته گشته شدن به دست او می داند. حافظ در بیت پنجم از این غزل که ملمع

به زبان عربی است مضمونی شبیه به همین مفهوم را بیان نموده است به طوری که در زخم شمشیر و یا کشته شدن خود همان شایستگی در بیت ابن فارض را در زندگی جاوید خواجه حافظ می توان بدون هیچ ابهام و پیچیدگی تصور نمود می فرماید: کشتن من به زخم شمشیر تو «زندگانی جاوید» است چه روانم خوش است که برخی و فدایی تو شود اثرپذیری در این بیت از ابن فارض محسوس است حافظ با اقتباس و تضمین به زخم شمشیر و کشتن به دست او به شکلی اثرپذیری و پایه گذاری زمینه سازی استناد و نکته پردازی در شعر را به دست می دهد. گرچه واژه «ابدأ» در ابیات یکی از نشانه های بینامتنیت است از جمله مضامینی است که تعمیم داده شده است با این همه مضمون ابن فارض از زیبای هنری بیشتری برخوردار است» (کشاورز؛ ۱۳۹۷: ۲۷۶).

۷-۲- غزل عربی و ملمع حافظ با واژگان مشترک و تلمیح:

۱- آتت روائح رند الجمی وزاد غرامی - فدای خاک در دوست باد جان گرمی
پیام دوست شنیدن سعادتست و سلامت - من المبلع عتی الی سعاد سلامی

(حافظ؛ ۱۳۸۵: ۶۳۸/۴۶۹)

«کیست که از من بسعاد (معشوق من) سلام برساند. معنی بیت رند- به فتح «را» و سکون «نون» نام درخت خوشبویست و مخصوص نواحی بری است از اصمعی منقول است که به «عود» هم رند می گویند حمی، به سر «حا» و فتح «میم» به معنی قرقگاه است چون سبزه زار و چرا گاهی که ممنوع از غیر باشد اما در اینجا مراد از آن کوی جانان محل اقامت جانان می باشد. سعاد، به ضم سین اسم معشوق ه غیر منصرف بعلت تأنیث و علمیت» (سودی؛ ۲۵۰۸: ۵۳۱).

عُتِبَ لِم تَعْتَبِ وَسَلْمَى أَسْلَمَتْ وَحَمَى أَهْلُ الْجَمِیْرِ وَیَءَ رَى

سبب ضعف و رنجوری من اینست که «عتب» - همواره - مرا سرزنش می کند و «سلمی» مرا در معرض بلا و سختی ها قرار می دهد و اهالی حمی مرا از دیدار «ری» باز می دارند (ابن فارض؛ ۱۳۹۰: ۷۱/۱۲۴).

ترکیب کلمات «رند الجمی» از بیت مطلع- آتت روائح رند الجمی و زاد غرامی حافظ را مقایسه کنید با «عج بالجمی و الضال الرند» این بیت از ابن فارض:

عُج بِالْجَمِیِّ یَا عَاکَ اللهُ مُعْتَمِداً حَمِیْلَةُ الضَّالِّ الرَّنْدِ وَ الخُرْمُ

عُج: توقف کن. رند: گیاه خوشبو. خُرْم: جمع خزام: گیاه خوشبو.

خدا حفظت کند! در قبیله ی (ما) توقف کن و به سوی آن بوستان پر درخت دارای برگ و بوسنبل وحشی برو. (ابن فارض؛ ۱۳۹۰: ۳۶۳/۴). با در نظر گرفتن مباحث قبلی مبنی بر این که ابهام و اشارات در ابیات خطاب های حافظ تحت عنوان «ای باد صبا، ای نسیم شمال و جانان» در اشعار و غزلیاتی که شرح آن ذکر شد، و آنچه از شرح گفته های سودی استنباط می شود با توجه به اینکه ابن فارض شاعری است که اصالت او به حماء در شام و دمشق برمی گردد به روشنی معلوم است که مخاطب قراردادن دوست و مقصود و منظور او در این غزل ابن فارض می باشد واژگان «وحمی اهل الجمی» و البته بیت چهارم این غزل نیز نکته ای موه کدی است بر این توضیحات که «حافظ سروده ها و نغمه های ابن فارض را تغنی مرغ خیری می داند که از ذی الاراک می خواند» (سودی؛ ۲۵۱۲). در بیت دوم مصرع اول «أحادیاً» اصطلاح «قف» بایست. درنگ کن، وانتد مکث کن کلماتی مانند «قف أربع، وحی» را مشاهده کنید که به احتمال قوی «قف» را نیز از همین بیت اقتباس نموده است. مصرع دوم همین بیت «که نیست صبر جمیلم زاشتیاق جمال» چنانچه دیده می شود پاسخی است به این بیت ابن فارض: عمر و شکیبای اش رو به پایین است و آتش شوق و اشتیاقش رو به افزونی است (ابن فارض؛ ۱۳۹۰: ۳۷۲/۲۰). و همین گونه در بیت بعدی یعنی «حکایت شب هجران فرو گذاشته به» که جوابی پاسخ گونه است به این بیت:

ما أمر الفراق یا جیره الخی ی، و أحلی التلاق بعداً انفراد

(ابن فارض؛ ۱۳۹۰: ۳۷۲/۱۸)

هل ناز لیلی بدت لیلاً بذی سلم هل بارق لاح فی الزوراء فالعلم

(ابن فارض؛ ۱۳۹۰: ۳۶۱)

شممت و داد و شمت برق وصال بیا که بوی ترا میرم ای نسیم شمال
أحادیاً بجمال الحبيب قف و انزل که نیست صبر جمیلم ز اشتیاق جمال

این بیت سوم حافظ پاسخی است به این بیت از ابن فارض «ما أمر الفراق یا جیره الخی...» و حافظ می فرماید: حکایت شب هجران را بهتر است از آن بگذاری چرا که محبوب به شکرانه آن پاداش برافکنند پرده و وصال را به عاشقان وعده داده است.

حکایت شب هجران فرو گذاشته به شکر آنکه بر افکنند پرده روز وصال

(حافظ؛ ۱۳۸۵: ۴۱۰).

ما أمر الفراق یا جیره الحی

و أحلی التلاق بعد انفراد

ای همسایگان قبیله! چقدر هجران دیدار تلخ است و چه قدر دیار پس از تنهای شیرین است (ابن فارض؛ ۱۳۹۰: ۳۷۲). بیت پنجم حافظ از این غزل؛ رقیب در شعر حافظ پاسخی است به بیت: «یا لائما» سرزنشگر» ابن فارض که می‌گوید از جور و ستم آن می‌شود گذشت چون که یار بر سر صلح و آشتی است. بنظر می‌رسد مقصود از رقیب در شعر حافظ و یا سرزنش گر و لائم در شعر ابن فارض همان ابلیس و شیطان باشد زیرا در مصرع دوم ابن فارض اشاره می‌کند به این موضوع که اگر خودت هم عاشق بودی مرا ملامت نمی‌کردی این مفهوم در ابیاتی چند از حافظ محسوس است مانند این بیت:

فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی
بخواه جام و گلایی به خاک آدم ریز

(حافظ؛ ۱۳۸۵: ۳۶۰/۲۶۶).

«فرشته نمی‌داند عشق چیست حافظ دیگر توضیح نمی‌دهد که چرا؟ همین قدر می‌گوید «فرشته عشق نداند که چیست» این عشق؛ از مختصات فرزند آدم است؛ ارثی است که پدرش «روضه‌رضوان» را بدو گندم بفروخت برای او بجا گذاشت» (دشتی؛ ۱۳۶۴: ۱۰۶).

چو یار بر سر صلح است و عذر میطلبد
توان گذشت ز جور رقیب در همه حال

(حافظ؛ ۱۳۸۵: ۴۱۰/۳۰۳).

یا لائماً لا منی فی حُبِّهم سَفْها

كَفَّ الملامَ فلو أُحِببتَ لم تَلَمَّ

ای سرزنشگری که مرا در عشق آنان از روی نادانی سرزنش می‌کنی! دست از سرزنش بردار! زیرا اگر خودت هم عاشق بودی مرا ملامت نمی‌کردی (ابن فارض؛ ۱۳۹۰: ۳۶۴/۱۰).

گفتم ملامت آید؛ گر گرد دوست گردم
والله ما رأینا حَبّاً بلا ملامة

(حافظ؛ ۱۳۸۵: ۵۷۹/۴۲۶).

واژگان گفتم؛ ملامت به معنای سرزنش و شماتت و دوست که منظور همان معشوق است و وصال و راهی که مد نظر است را با واژگان ابیات ابن فارض «فقولالها؛ ۷؛ غوآلی؛ المحبّة؛ لفاک سبیل لیس فی موانع؟» مقایسه کنید اگر چه ملامه حافظ جایگزین موانع شده است.

بیا که پرده گلریز هفت خانه چشم
کشیده ایم بتحریر کارگاه خیال

گلریز: نگارین، صفت پرده - معنی بیت: ای یار، بشتاب پرده نگارین هفت طبقه چشم یعنی سرشک گلگون را برای نگاشتن نقش چهره تو بکارگاه خیال آورده‌ایم

قد سکنتم من الفواء سویدا

ه و من مقلتی سواء السواد

سویداء القلب: نقطه سیاه ریزی که در درون قلب است. شما در اعماق دل و مردم چشم جای دارید (ابن فارض، ۱۳۹۰: ۳۷۵/۲۹).

ابیات پایانی نقطه عطفی است بر این همه اشتیاق و علاقه‌مندی به ابن فارض:

قتیل عشق تو شد حافظ غریب ولی
بخاک ما گذری کن که خون مات حلال

(حافظ؛ ۱۳۸۵: ۴۱۰/۳۰۳).

تعمیم بخشی ابیات ارسال المثل حافظ:

این غزل از جمله غزل‌های زیبا حافظ است که در بسیاری از ابیات و مصراع‌ها از مضامین و مفاهیم ضرب المثل‌ها بهره برده است. بیت اول ملمع است به این ارسال المثل عربی آخر الدّواء الکیّ. در بیت پایانی حافظ از ابن فارض این بیت را به صورت مضمون و پنهان اثر پذیرفته است.

بصوت بلبل و قمری اگر نویسی می
علاج کی کنمت؟ آخر الدّواء الکیّ

بخیل بوی خدا نشنود بیا حافظ
پیاله گیر و کرم ورز والضمّان علیّ

لحانی: مرا ملامت کرد الشجیّ؛ غمگین؛ منظور عاشق است. مُستهام: سرگشته و شیفته؛ مِنَ الخلیّ: خالی از عشق. سززنشگر که از عشق نشنیده است بو - مرا نکوهش می‌کند چون که از عشق تهی است حال عاشق غم زده را درک نمی‌کند؟ (حافظ؛ ۱۳۸۵: ۴۳۰: ۵۸۵).

۹-۲- تعمیم بخشی در مضمون:

دعای گوشه نشینان بلا بگرداند
چرا بگوشه چشمی بما نمی‌نگری

طریق عشق طریقی عجب خطرناک ست
 بیمن همّت حافظ امید، هست که باز
 نَعُوذُ بِاللَّهِ، اگر ره بمقصدی نبری
 اَرَى اَسَامِرُ لَيْلِيَ لَيْلَةَ الْقَمَرِ

(حافظ؛ ۱۳۸۵: ۶۱۵/۴۵۲)

در این غزل که تنها یک مصرع پایانی ملّغ به اشعار عربی است به یمن همّت حافظ امید هست که باز «اَرَى اَسَامِرُ» از جمله غزل‌های زیبا و هنری حافظ است که به‌خصوص در این بیت یازدهم آن در ابیات فارسی آن نیز از ابن فارض متأثر شده است حافظ مضمون «اَرَاكَ بِهَا، لِي نَظْرَةَ الْمَتَلَفَتِ» را با طرح سؤال‌گونه و بدون هیچ زحمت و تغییری با ترکیبی از مصرع اول در ساختار غزل بکار برده است که زیبایی آن با این تغییر جزئی به چشم می‌آید.

هَبِي، قَبْلَ يَفْنَى الْحُبِّ مَنِي بَقِيَّةً
 اَرَاكَ بِهَا، لِي نَظْرَةَ الْمَتَلَفَتِ

پیش از آنکه عشق، باقی مانده‌ی جان مرا نابود کند؛ که بتوانم با آن تو را ببینم- گوشه‌ی چشمی به من بنما (ابن فارض؛ ۱۳۹۰: ۱۳۳/۸). بیت پایانی پاسخی است به ابیات عاشقانه‌های ابن فارض و اگرهای که در قصیده بلند او در خصوص داستان لیلی عامری سروده شده است.

ابیات ترجمه‌گونه:

حافظ فقط یک مصرع دوم از بیت پنجم را به عربی سروده است قبل از آن در بیت فارسی مضامین این بیت را از این بیت ابن فارض تقلید کرده است. گفتم که کی ببخشی بر جان ناتوانم

گفت آن زمان که نبود جان درمیانه حائل

مرضیة السّجایا محمودة الخصال

دل داده ام بیاری شوخی کشی نگاری

(حافظ؛ ۱۳۸۵: ۴۱۵/۳۰۷)

لَمْ اُنْسَ وَ قُلْتُ لَه: الوصلُ متی
 مولایِ إذا مُتُّ اُسی؟ قال: إذا

فراموش نمی‌کنم که به او گفتم: «سرورم! اگر از شدت اندوه بمیرم پس وصال کی خواهد بود؟ گفت آنگاه که بمیری»؛ یعنی: (حالا بمیر). (ابن فارض؛ ۱۳۹۰: ۵۰۹/۲). برداشت ترجمه‌گونه از مضامین که بی‌هیچ تردید و با نیازی به تحلیل و توصیف؛ کلمات و واژگان خود گویای این مطلب‌اند. کلمات گفتم و گفت؛ و از بخشیدن جان و وصالی که با کلمه کی سؤال می‌شود و پاسخی که در نهایت به مرگ منتهی می‌شود (آن زمانی که جان نباشد درمیانه حائل) یعنی از کالبد و پوشش تن آزاد شده باشد حافظ و متقابلاً کلمات قُلْتُ گفتم و قال گفت ابن فارض و شدت اندوه مُتُّ اُسی و زمانی که در وصال سؤال می‌شود؟ الوصل متی و آنگاه و یا زمانی که منتهی به مرگ می‌شود إذا مُتُّ اُسی؟ و إذا

عمر بگذشت به بی‌حاصلی و بوالهوسی
 ای پسر جام میم ده که به پیری برسی

ذَهَبَ الْعَمْرُ ضِیَاعاً وَ انْقَضَى
 باطلاً اِذْ لَمْ اُفْرَ مِنْكُمْ بَسَى

عمر تباہ شد و به بیهودگی سپری گشت؛ حال آن که چیزی از شما نصیبم نشد (ابن فارض؛ ۱۳۹۰: ۵۰۹/۲).

عُمْرُهُ وَاصْطِبَارُهُ فِي انْتِقَاصِ
 وَجَوَاهُ وَ وَجْدُهُ فِي اِزْيَادِ

عمر و شکیبایی‌اش رو به پایان است و آتش شوق و اشتیاقش رو به افزونی است (ابن فارض؛ ۱۳۹۰: ۳۷۲/۲۰).

حافظا عشق و صابری تا چند؟
 ناله عاشقان خوشست بنال

(حافظ؛ ۱۳۸۵: ۴۰۹/۳۰۲)

۵. نتیجه گیری

حافظ در بعضی از ابیات شعری ترکیبات و کلمات عربی را گاه به صورت پراکنده در ساختار و قالب ابیات بکار می‌گیرد که این کلمات بیشتر بر پایه ادبیات و معارف علوم قرآنی است و با آنها سر و کار داشته است. یافته‌ها نشان می‌دهد شناخت و تسلط حافظ به اتکای آنچه او از محافل و دروس و کتب علوم دینی رایج در آن زمان تدریس می‌شده است شکل گرفته است حافظ در این بخش «پراکنده» خیلی زیبا، هنرمندانه و توانمند سعی کرده است واژگان قرآنی را با زبان عربی و در ترکیبات و چهارچوب ساختار قالب ابیات توأم با واج آرای، و با خوش تراشی مورد استفاده قرار دهد ۲- حافظ تلاش می‌کند که از ظرفیت ضرب المثل‌های زبان عربی در اشعارش استفاده نماید و برای این کار از تلمیحات و گاه تضمین ابیاتی از اشعار شاعران عرب بهره می‌گیرد اما به همین‌ها اکتفا نمی‌کند و با آگاهی و خلاقیت فردی زمینه‌های بکارگرفتن مفاهیم و مضامین بلندتری را در ساختار کلمات ترکیبی و جملات ابیاتی خود فراهم می‌کند که آن ابیات ضرب‌المثل می‌شوند ۳- یکی دیگر از مشخصه‌های بارز شعری حافظ ابیات و اشعار است از غزل‌های که سعی کرده همه ابیات آن یا بخش اعظمی از ابیات را به صورت زبان عربی سروده باشد قطع نظر از این که گفته شده در ساختار نحوی و دستوری در قالب شعر و ادبیات زبانی عرب‌گام به مشکلاتی مواجه می‌شود و بعضاً ممکن است این نقیضه در شاعران عرب زبان هم دیده شود اما با این وجود اهتمام داشته است که در زبان عربی نیز جایگاهی برای خودش مانند شاعران ذوالسنتین دیگری که در این عرصه طبع آزمایی کرده‌اند داشته باشد ۴- مشخصه مهم دیگر که در ابیات به زبان عربی حافظ دیده می‌شود و تا حدود زیادی می‌شود گفت به صورت پنهان و گاه آشکار خودش را نشان می‌دهد و از چشم کسانی که با اشعار عربی و یا با اشعار ابن فارض آشنایی نداشته‌اند پوشیده مانده است این است که حافظ بر اساس طبع آزمایی خودش سعی کرده با مطالعه و شناخت دوابین عرب این توانمندی را برای خودش ایجاد کند در این مسیر و گذار که خیلی هم طبیعی می‌نماید رگه‌ها و نشانه‌های بیشتری از اثرپذیری را در ابیات شعری‌اش به جا گذاشته است. آنگونه که وی در کنار مصرع و با ابیات عربی که به صورت ملمع در اشعارش بکار می‌برد ابیات فارسی در آن غزلها را نیز به صورت و اشکال مختلف از ابن فارض اخذ و اقتباس کرده است. بنابراین در بررسی اشعار عربی حافظ صرفاً نباید به آن ابیاتی که به زبان عربی سروده شده‌اند اکتفا نمود ۵- مشخصه دیگری که در ابیات عربی و فارسی غزل‌های حافظ که ملمع هستند به ابیات عربی میزان شدت و حدت اثرپذیری او است. مصادیق شعری گاهی به صورت واگردانی و ترجمه و تقلیدگونه ابیاتی از ابن فارض است که ظهور و نمود پیدا می‌کند. این شواهد به گونه‌ای است که جای هیچ تردید و شکی از اثرپذیری و علاقه‌مندی شدید به ابن فارض را باقی نمی‌گذارد ۶- مطلب پایانی و نکته مهم دیگری که می‌توان از خلال اشعار عربی حافظ به آن پی برد نقطه مشترک این دو شاعر در نشان دادن محبت و عشقی که به امیرالمؤمنین امام اول شیعیان ابراز داشته‌اند حافظ نیز به پیروی از ابن فارض این عشق و ارادت‌ها را در اشعارش پاسخ داده است. ۷- بر اساس شواهد و قرائن موجود و مصادیق شعری که ارائه شده‌اند بیشترین اثرپذیری حافظ در زبان عربی از ابن فارض شکل گرفته است. تأثیر از مضامین و مفاهیم و اقتباس کلمات و واژگان در ابیات شعری ابن فارض حافظ به گونه‌ای است که خیلی واضح و روشن می‌نماید. با این که این دو شاعر در خیلی از جهات باهم دارای وجه مشترک هستند اما این علاقه‌مندی و اثرپذیری از ابن فارض را می‌شود این گونه بیان داشت که حافظ علاقه‌ی بسیار زیادی به بکاربردن مضامین عرفانی در ساختار و طرح و شاکله ابیات و غزل‌های عارفانه خود دارد. و اشعار ابن فارض با زبان فارسی و کلمات عربی متداول در زبان فارسی قرابت زیادی پیدا می‌کند تا اثر متقابل ابن فارض از عرفا و متون عرفان ایرانی و اسلامی که زمینه‌های مضامین مشترک را دو چندان می‌کند نمی‌توان نادیده انگاشت. با این همه شواهد و مثال‌های دیگری را در این مقایسه‌ها می‌توان انطباق وارائه نمود که بیش از آن در این مقاله نمی‌گنجد.

پی نوشت:

۱- مکانی ریگزار و مقدس در عربستان است تنگه که در آن جا کعب ابن زهیر خود را به صورت پنهانی به پیامبر می‌رساند

۲- بوسیری:

لائماً لا منی فی حُبِّهم سَفْهاً	كَفَّ الملام فلو أُحِبِّتَ لم تَلَمَّ
----------------------------------	---------------------------------------

(ابن فارض؛ ۱۳۹۰: ۳۶۴/۱۰).

لائم لآمنی فیها و غنقنی	وَلَوِيعَانِي الَّذِي عَانَيْتَ لَمْ يَلَمَّ
-------------------------	--

(رکن الدین عوایدی، ص ۲۶).

الائمی فی الهوی العذری معذوق	منی الیک و لو انصفت لم تَلَمَّ
------------------------------	--------------------------------

(بوسیری؛ حانه و شعره، ص ۱۳۲).

۳- لآح: ظاهر شد. حقی: پوشیده. پدربه: آن را می‌داند.

۴- «ویننالور عیتم ذاک معرفه»	إِنَّا لَمَعَارِفُ فِي أَهْلِ النَّهْيِ ذِمَمٌ» از منتبئی
------------------------------	---

۴- ذوالفقار خیرمقدم واللحظ مبتدای موءخر أبدا" طرف متعلق به معنی ذوالفقار یعنی القاطع است. عمرو خیر والحشا مبتدا. ذوالفقار شمشیر علی (ع) و عمرو وحیی دونفر از مشرکانند که به دست امام علی (ع) کشته شدند. اولی عمرو بن عبود عامری و دوومی حیی بن أخطب.

۵- سلیمی: مراد معشوق من. ۶- الحمی: قرقگاه محبوب. ری: مرخم ریا: نام محبوبه ای است.

۶- عتب: اسم زنی است. لم تعتب: سرزنش خود را کنار نگذاشت. أسلمت: أسلمتني للبلاء: مرا به سختی ها دچار کرد است. خمی: منع کرد.

۹- خلیلی! إني قد عصيتُ عوآذلی	مُطِيعٌ لِأَمْرِ الْعَامِرِيَّةِ سَامِعٌ
-------------------------------	--

۷- فقولالها: إني مقيمٌ علی الهوی وإني لسلطان المحبّة طائعٌ - وقولالها: باقرّة العین اهل إلى لقاك سبیل لیس فيه موانع؟

- ای دوستان من! بطور مسلم من نسبت به سرزنش گرانم نافرمانی کرده ام و فرمانبردار لیلی عامری هستم و (تنها) سخن اورا می شنوم. - به او بگویید:

«من ساکن کوی عشق هستم و فرمانبردار سلطان عشق می باشم» و به او بگویید: «ای نور چشم! آیا راه بدون مانعی برای رسیدن به دیدارت وجود دارد؟»
ابن فارض ۱۳۹۰: ۲۵/ ۵۴۴.

منابع:

- ۱) القرآن الکریم (۱۳۸۷). نشر کتاب آشنا؛ ترجمه مهدی الهی قمشه ای «بی تا».
- ۲) نهج البلاغه؛ فیض الاسلام؛ علینقی (۱۳۶۵). ترجمه و شرح؛ تهران؛ مرکز نشر چاپ احمدی.
- ۳) ابن فارض مصری (۱۳۹۰). ابن فارض سلطان العاشقین، مترجم میرقادر؛ سیدفضل الله؛ آیت اشراق؛ قم.
- ۴) المنجد عربی؛ فارسی (۱۳۸۶). ناشر ایران؛ مترجم؛ محمد بندر ریگی؛ تهران.
- ۵) بابایی؛ رضا (۱۳۷۲). «قرآن و حافظ (ره)» پاییز شماره ۱.
- ۶) حافظ شیرازی (۱۳۸۵). بکوشش خلیل خطیب رهبر؛ صفی علیشاه.
- ۷) حافظ شیرازی (۱۳۸۷). حافظ؛ خرمشاهی؛ تهران؛ نشرناهدید.
- ۸) حافظ شیرازی (۱۳۹۰). شرح سودی بنسوی؛ محمد؛ نوبهار؛ مقدمه.
- ۹) حافظ شیرازی (۱۳۹۰). محمد و قاسم قزوینی؛ وغنی؛ چاپ دهم؛ تهران؛ زوار.
- ۱۰) حافظ شیرازی (۱۳۵۹). احمد؛ شاملو؛ تهران؛ مروارید.
- ۱۱) دشتی؛ علی (۱۳۶۴). نقشی از حافظ؛ زیر نظر مهدی ماحوزوی تهران؛ اساطیر.
- ۱۲) ذکاوتی قراگزلو، علیرضا (۱۳۶۷). مرداد «حافظ و ابن فارض»؛ نشر دانش، شماره ۴۷.
- ۱۳) زرین کوب؛ عبد الحسین (۱۳۸۹). از کوچه رندان؛ تهران سخن.
- ۱۴) کرمی؛ عسکر علی (۱۳۹۲). «حافظ و شعر عربی او» پایان نامه؛ استاد راهنما؛ نصرالله شاملی.
- ۱۵) کشاورز؛ فرود (۱۳۹۷). «اولیاء الهی در شعر ابن فارض و حافظ» پایان نامه؛ شیراز؛ استاد راهنما؛ مهدی ظرافت کار؛ دانشگاه آزاد اسلامی پردیس.
- ۱۶) موسوی گرماردی؛ سید علی (۱۳۹۶). عربی های دیوان حافظ؛ تهران؛ کتابخانه طهوری.
- ۱۷) موسی؛ احمد (۱۳۸۲). مضامین اشعار عرب در شعر ایرانیان؛ نامه پارسی؛ سال هشتم؛ شماره چهارم زمستان.

The Study of Arabic Poems of Hafiz with Respect to Common Themes and Influence of Ibn al-Farid

Froud of Keshavarz Beizai¹, Mehdi Zarafat Kar², Mohammad Keshavarz Beizai³

¹ PhD Student in Persian Language and Literature, Shiraz Branch, Islamic Azad University, Shiraz, Iran.

(Corresponding Author)

² Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Shiraz Branch, Islamic Azad University, Shiraz, Iran

³ PhD student in Iranian history, Islamic University, Tabriz University.

Responsible author: **f. keshavarzbeyzaei @ gmail**

Date of receipt: 15/04/1400, Date of acceptance: 20/09/1400

Abstract

Hafiz had much efforts in Arabic language though he had never been to Arabic land and had no access to colloquial Arabic but he covered the language gap of his poem by participating in the circle of the governors with Arabic race and borrowing the words from Koranic science that were derived from the books of Maktabkhaneh. The other feature is the benefit from the Arabic poets which are manifested in the form of stylistic device, the proverbs and poetic adaptation in his stanza. As that influence manifest in the form of imitation and adaptation in other language, this research aim to study these assumption: a poem with comparative-descriptive approach covers the analytic documentation in Arabic poems. The findings show the common themes and influences from Arabic poems. Hafiz cannot conceal his love of 'Alī b. Abī Ṭālib and Ibn al-Faridhe. The influences are the words and when it becomes more severe they manifest in the form of translation: an imitation with generalization and combination of the words and minor changes that it includes often the common themes.

Keywords: Influence, Common Themes, Arabic Poems, Hafiz, Ibn al-Farid.