

«بررسی و تحلیل هم‌سوئی اندیشه‌های ابن‌سینا، سهروردی و حافظ شیرازی» خوانشی مشائی و اشراقی از شعر حافظ

خدیدجه حاجیان، استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس

hajiyan@modares.ac.ir

چکیده

امروزه نحوه‌ی مواجهه‌ی ما (در اینجا و اکنون) با آثار کلاسیک ادبی‌مان و چگونگی خوانش آن‌ها، جایگاه، اعتبار و اهمیت آن‌ها، مسئله‌ای شناخته‌شده در میان صاحب‌نظران است. در ایران که ادبیات مهم‌ترین مؤلفه‌ی فرهنگی ما را می‌سازد، اهمیت چنین موضوعی مضاعف خواهد شد. در جایگاه برجسته‌ی شعر حافظ، دست‌کم از نظر میزان توجه، ظرفیت‌های خوانش و تأویل‌پذیری آن تردیدی نیست.

شعر حافظ همواره محل توجه و موضوع تأمل بوده است. بیشتر تحقیقات حافظ‌پژوهی، کم و بیش پرتویی بر جهان شعر وی افکنده و سوئی از اندیشه‌ی وی را روشن کرده‌اند. توجه به جنبه‌ی فلسفی و کلامی شعر حافظ نیز موضوع بسیاری از این تحقیقات بوده است؛ حتی می‌توان آن را یکی از موضوعات چالش‌انگیز در شعر وی دانست. این نزاع را به نوعی می‌توان تابع نزاع میان عرفان، فلسفه، کلام و مذهب دانست. همواره برخی قائل به آشتی بوده و برخی بر تمایز و چه بسا تنافی پای فشرده‌اند.

در این پژوهش، صرف‌نظر از جست‌وجوی نیت حافظ، در پی خوانشی فلسفی - حکمی از شعرش هستیم؛ بنابراین، بیش از هر چیز، با متن روبه‌رویم و سعی خواهیم کرد در حدود دلالت‌های متنی اندیشه‌ی وی را از منظری فلسفی یا حکمی بررسی و با آراء دو فیلسوف بزرگ ابن‌سینا و سهروردی مقایسه کنیم.

مهم‌ترین پرسش‌ها برای پرداختن به این کار عبارت‌اند از:

۱. فلسفه چه رابطه‌ای با شعر دارد؟
۲. مقصودمان از «خوانش» چیست؟
۳. امکانات و ظرفیت‌های تأویل شعر حافظ کدام‌اند؟
۴. تشابه و تناسب اندیشه‌ی حافظ با آراء فیلسوف مشائی، ابن‌سینا، و اندیشه‌ی اشراقی سهروردی چگونه است؟

واژگان کلیدی: حافظ، ابن‌سینا، سهروردی، فلسفه، حکمت

۱. مقدمه

فلسفه اسلامی، بیش از آنکه به مسئله شناخت پردازد، نوعی فلسفه هستی‌شناسی است؛ زیرا یک بحث مهم در فلسفه اسلامی هستی یا وجود است و مقصود ما از وجود در وهله نخست، وجود باری‌تعالی و سپس هستی سایر موجودات در جایگاه مخلوقات و مظاهر الهی‌اند؛ بنا بر این جست‌وجوی چگونگی رابطه میان انسان و خداوند و جهان، به‌طور کلی، و در شعر حافظ، به‌طور ویژه، در این تحقیق می‌تواند مورد نظر باشد. مسائلی مانند آفرینش، رابطه خدا، جهان و انسان و سرنوشت بشر همگی نیز در پرتو این رابطه قابل بررسی خواهند بود به ویژه اینکه بحث در باره موضوعات یاد شده بخشی از مسائل فلسفه اسلامی را تشکیل داده است (نک. نصر و لیمن، ۱۳۸۹، ۲۲۸-۲۴۳).

۲-۱. فلسفه اسلامی، حکمت و رابطه آن‌ها با شعر

فلسفه آن‌گونه که در تاریخ فلسفه به آن توجه شده است «نوعی از تفکر فلسفی است که در یک نظام معقول و منطقی و فراگیر مطرح گشته و مهم‌ترین مسائل هستی در آن بررسی می‌شوند» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۵۵). در حقیقت فلسفه در جایگاه یک نظام فکری فراگیر و منسجم در اصل برای پاسخ به پرسش‌های مربوط به هستی (چرایی، چیستی و چگونگی) شکل گرفته و به معنای درک و دریافت هستی بر اساس نگرش شخصی افراد به حیات است. همه امور زندگی انسان و تفاوت فعالیت‌های او به نوع فلسفه (درک) او از حیات ارتباط دارد و نوع اندیشه و تفکر او را در این باره نشان می‌دهد. نتیجه اینکه فلسفه از صمیم ذات وجود انسان سرچشمه می‌گیرد و پرسش در زمینه چرایی، چیستی و هستی اشیاء در حقیقت پرسش‌هایی اساسی هستند که اساس فلسفه را بر ساخته‌اند. فلسفیدن چیزی جز طرح پرسش‌های اساسی و نوعی کوشش برای پاسخ به نمونه پرسش‌های زیر نیست:

از کجا آمده‌ام؟ برای چه آمده‌ام؟ آمدنم بهر چه بود؟ به کجا می‌روم؟ از چه سبب ساخت مرا؟ مراد از این ساختنم چه بوده است؟ (نک. همان: ۵۳-۵۶). دیگر اینکه مبنای فلسفه بر تفکر و استدلال‌های عقلانی است؛ هر چند مبنای هر تعقل و تفکری را نمی‌توان فلسفی دانست (ابراهیمی دینانی، همان، ج ۱: ۹-۶۱). با این رویکرد فلسفیدن چیزی نیست که از سخن و اندیشه بزرگانی چون حافظ جدا باشد.

به طور کلی، بعضی قرابت‌های میان شعر و فلسفه را نمی‌توان انکار کرد. هیچ شاعر و ادیبی هیچگاه نخواست به اثر خود را فاقد تفکر بداند؛ حتی اگر فقط به ترکیب کلمات و اصوات موسیقایی آنها اکتفا کرده و متنی مبهم و رمزی حاصل آن باشد (مجتهدی، ۱۳۸۷: ۱۰۱)؛ همچنین در بسیاری از فرهنگ‌ها «صورت ادبی» در حقیقت وسیله انتقال نکات بسیار ظریف حکمی به نسل‌های بعدی است؛ برای نمونه می‌توان به «حکایات تمثیلی» سهروردی اشاره کرد (مجتهدی، همانجا).

در نسبتی که خاستگاه شعر و ادب (عاطفه) با خاستگاه فلسفه (خرد) دارد نیز باید توجه داشت فلسفه هم معنای خاص دارد و هم معنای عام و در معنای عامش هرگونه جهان‌بینی، اعم از جهان‌بینی عقلانی، شهودی و اشراقی و جهان‌بینی دینی و کلامی را شامل می‌شود. «نگرش فلسفی» پشتوانه دانش و هنر است و دانش و هنر بدون پشتوانه‌ای فلسفی نمی‌تواند معنادار باشد «... و دریغا که دیری است میان فلسفه و شعر و ادب‌مان دیواری کشیده‌ایم استوار و فاصله‌آفرین...» (دادبه، ۱۳۸۶: ۱۸).

محققان پذیرفته‌اند که در جهان عقلانی اسلامی، فلسفه اسلامی، به‌رغم اختلافاتی چند، با معرفت یا عرفان از یک سنخ و خانواده است «بدون این شناخت و همبستگی، فیلسوفی چون سهروردی یا ملاصدرا در ایران یا ابن عربی در اندلس ظهور پیدا نمی‌کرد» (نصر، ۱۳۸۹: ۵۸). نکته مهم‌تر دیگر اینکه تمام فلاسفه اسلامی، از کندی به بعد، با قرآن و حدیث آشنایی داشته‌اند (همان: ۶۹) و فلسفه اسلامی سنتی دقیقاً خود را با وحی (قرآن) وفق داده بوده است (همان: ۶۱). سهروردی در مقدمه «حکمه‌الاشراق» برای طالبان حکمت ذوقی از روشی سخن می‌گوید که سه مرحله دارد: مرحله نخست، خردگرایی، سپس کشف و شهود و مرحله نهایی بازگشت به خرد و استدلال است؛ بنا براین نظر سهروردی در پیوستگی فلسفه و عرفان یا تعقل و شهود، گونه‌ای نقد حال شعر و ادب و فلسفه نیز هست (نک. دادبه، ۱۳۸۶: ۲۶).

واژه «شعر» با «شعور» هم‌ریشه است و این نکته نشان‌دهنده رابطه شعر و حکمت است. شعر فارسی از دیرباز قالبی نه تنها برای تعلیم، پند و اندرز، بیان احساسات و شور (تغزل)، بلکه جلوه‌گاه نکات حکمی و عرفانی بوده است به گونه‌ای که در ادبیات فارسی مرز مشخصی میان حکمت و عرفان نمی‌توان کشید. این میراث کهن محل نشو و ظهور اندیشه‌های بزرگانی چون سعدی، مولوی، حافظ و... بوده است (نک. ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۹۳-۹۵).

حافظ گاه در قامت یک متکلم و حکیم در اشعارش ظهور می‌کند چون تأکید می‌کند که در شعرش «لطایف حکمی» را با «نکات قرآنی» پیوند زده است (قصیده شماره ۲)^۱ و پیوند حکمت و فلسفه اسلامی نیز از بدیهیات است. نکته برجسته دیگر دیدگاه‌های عرفانی این شاعر است به گونه‌ای که برخی تمامی ابیات او را با دیدگاهی عرفانی شرح کرده‌اند. از دیدگاه فلسفی، عرفان یک جهان بینی و یک مکتب فلسفی است که چونان هر مکتب فلسفی دیگر به مطالعه جهان و انسان می‌پردازد (ابراهیمی دینانی، همان: ۴۲).

از آنجا که متون ادب فارسی به‌ویژه متون حکمی - عرفانی آکنده از نکته‌ها و اشارت‌های فلسفی است می‌توان نتیجه گرفت اساساً این متون «جلوگاه حکمت و فلسفه و عرفان ماست» (نک. دادبه، ۱۳۸۶: ۱۹-۲۰). در این پژوهش فلسفه به معنای چگونگی نگرش به هستی (مبتدا و متهاء)، انسان و سایر خلقت‌ها در نظر گرفته شده است. این معنا بر هرگونه جهان‌بینی، اعم از جهان‌بینی عقلانی، شهودی و اشراقی و جهان‌بینی دینی و کلامی سایه می‌افکند. «نگرش فلسفی»، پشتوانه دانش و هنر است و دانش و هنر بدون پشتوانه‌ای فلسفی نمی‌تواند معنادار باشد.

۳-۱. حافظ و فلسفه

در سراسر تاریخ ادبیات ایران، حافظ به «گوینده‌ای متفکر» مشهور است. کسی که از دقایق حکمت و عرفان آگاه بوده و این دقایق در اشعارش بازنموده شده است (صفا، ۱۳۷۳: ۱۰۷۰-۱۰۷۸). شیراز در عصر حافظ خود یکی از مراکز بزرگ علمی و ادبی ایران و جهان اسلام و محل اجتماع فاضلان و شاعران و نویسندگان بوده است (صفا، ۱۳۷۳. ج ۱/۳: ۲۱۹ و ج ۲/۳: ۱۰۶۷). محمد گلندام (جامع دیوان و معاصر او) در مقدمه دیوان حافظ تأکید کرده است که حافظ به تنوع و تفحص در کتاب‌هایی چون کشف کشف (در تفسیر قرآن) و مطالع‌الانظار قاضی بیضاوی و مفتاح العلوم سکاکی و امثال این کتاب‌ها می‌پرداخته است و گلندام خود او را چندین بار در مجلس درس «ابن الفقیه نجم» عالم معروف به قرأت سبع و فقیه بزرگ عهد خود دیده است... (صفا، همان: ۱۰۶۶). کسی که در آن زمانه به دنبال «فراغتی و کتابی و گوشه چمنی» است؛ اهل اندیشه و قلم است (ریاحی، ۱۳۷۴: ۳۴).

دیگر اینکه به دلیل بازتاب اندیشه‌های بیشتر نحله‌ها و فرقه‌های رایج، در دیوان اشعارش، هر فرقه‌ای حافظ را هم‌فکر و یا حتی از خود می‌داند و این نکته‌ای است که در مقدمه دیوان نیز بر آن تأکید شده است (مقدمه دیوان حافظ به نقل از ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۶۶: ۶۱).

در کتب ملل و نحل از فرقه‌ای با عنوان «فلاسفیه» یاد شده است که ظاهراً شعارشان «از آیین فلسفه به جای مذهب معینی پیروی کردن» بوده است، اگر فرض شود که چنین فرقه یا نحله‌ای واقعیت خارجی داشته‌اند «می‌توان تصور کرد که حافظ نیز در مرحله‌ای از عمر با اینان آشنا» بوده است و آن مشرب حکمی و ذوق فلسفیانه‌ای که بدو نسبت می‌دهند از این راه است (ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۶۶: ۶۵-۶۶) به اضافه اینکه تحصیلات کلامی نیز داشته است (همان: ۶۶). و یک نکته بسیار مهم اینکه تفکر اشراقی در میان عرفای (اسلامی - ایرانی) رایج بوده است و از قرن دوم و سوم به بعد متصوفه مبنای معرفت‌شناسی اشراقی داشتند به این معنا که برای دستیابی به حقیقت، از «تجلیات باطنی و نور دل» مدد می‌جستند و نخستین بار در آثار شیخ شهاب‌الدین سهروردی است که رسماً نگرش اشراقی به نگرش فلسفی تبدیل می‌شود» (مجتبایی، ۱۳۸۱: ۱۶۶).

۱. مطلع قصیده چنین است: ز دلبری نتوان لاف زد به آسانی هزار نکته در این کار هست تا دانی

نکته برجسته و غیر قابل انکار دیگر در زندگی حافظ این است که قرآن را «در چارده روایت»^۱ از حفظ بوده است. این آشنایی و حشرو نشر مداوم و غور او در کلام خدا که در ساختار بیرونی و درونی اشعارش تأثیر فراوان گذاشته است، نشان می‌دهد: «قرآن پیشامتن و دستگاه ارجاعات او بوده است» و آشنایی‌اش با تفسیرهای متعدد کلامی، فلسفی و عرفانی آن نیز کم‌نظیر است (آشوری، ۱۳۸۵: ۲۲).

«فلسفه اسلامی، همانند دیگر مسائل اسلامی، ریشه در قرآن و حدیث دارد و اصول، منابع الهام و بسیاری از مسائل خاص مورد علاقه خود را از سرچشمه‌های وحی اسلامی به دست آورده است» (نصر، ۱۳۸۹: ۵۵) و تقریباً تمامی حکمای اسلامی قرآن را در جایگاه منبع متعالی معرفت و منبع شناخت ماهیت وجود (هستی) پذیرفته‌اند (همان: ۵۶)؛ با توجه به اینکه بسیاری از ابیات حافظ از گذشته تا کنون با دیدگاه‌های فلسفی یا کلامی شرح شده اند؛ «نگاه فلسفی حافظ به هستی» را نمی‌توان انکار کرد؛ باین حال وقتی از فلسفه‌دانی حافظ سخن می‌گوییم منظور نوع نگاه یا همان دیدگاه حافظ به هستی و مقوله‌هایی چون آفرینش (خلقت کل هستی)، مبتدا و منتهای آن، چرایی و چگونگی خلقت بشر، تکالیف دینی و حقیقت آنها و... است.

نکته برجسته دیگر دیدگاه‌های عرفانی حافظ است که از چشم مخاطبانش در طول تاریخ پنهان نمانده است تا جایی که برخی شارحان تمامی ابیات او را با دیدگاهی عرفانی شرح کرده‌اند، هر چند چنین رویکردی قابل تأمل است، از دیدگاه فلسفی، عرفان یک جهان بینی و یک مکتب فلسفی است که مانند هر مکتب فلسفی دیگر جهان و انسان را مورد مطالعه قرار می‌دهد (دادبه، ۱۳۹۴).^۲ هر چند حافظ را نمی‌توان در ردیف عارفان نشانید؛ اما به استشهد ابیات عرفانی بسیاری که در دیوانش ثبت است، با این مسلک ناآشنا نمی‌تواند باشد.

۴-۱. پیشینه تحقیق

در توضیح پیشینه‌ی تحقیق می‌توان از کتابها و مقالاتی چند یاد کرد از جمله: پژوهشی با عنوان هستی‌شناسی حافظ^۳ از داریوش آشوری که بیشتر نوعی کار تطبیقی است. این کتاب کوششی است مبتنی بر بیان برخی شباهت‌های موجود میان شعر حافظ و دیدگاه‌های مطرح شده در دو کتاب عرفانی کشف الاسرار میبدی و مرصاد العباد نجم رازی. همچنین راز دهر: جستاری در فلسفه حافظ اثر مهدی فریور و مقالات متعددی از دکتر اصغر دادبه که در آنها با دیدگاهی فلسفی - کلامی به شرح برخی ابیات حافظ پرداخته شده است؛ اما تحقیقی با روش و چارچوب پژوهش پیش‌رو تا کنون انجام نشده است.

۲. ظرفیت‌های تأویل‌پذیری شعر حافظ

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های کتاب‌های آسمانی و متون دینی ایجاز، ابهام و ظرفیت تأویل‌پذیری آنهاست (راشد محصل، ۱۳۸۱: مقدمه، «هفت»). دیوان حافظ نیز به دلیل اشراف سراینده‌اش به قرآن مجید از یک سو، و سرشت شعر، به‌ویژه نوع غنایی آن، در چندمعنایی بودن، همانند متون مقدس و دینی تأویل‌پذیر و در نتیجه غزل‌های آن نه تک‌معنایی که دارای معانی گوناگون است (پور نامداریان، ۱۳۸۲: ۲۸). در واقع شعر حافظ ظاهر و باطن دارد، ظاهرش برای همه مخاطبان قابل فهم است؛ اما باطنش نیازمند بصیرت که از راه تأویل می‌توان به آن راه برد و این

^۱ عشقت رسد به فریاد / خود به سان حافظ

قرآن ز بر بخوانی در چارده روایت (غ ۹۴)

^۲ <http://www.cgie.org.ir/fa/news/5265>

^۳ در ویراست دوم نام این کتاب به عرفان و زندگی در شعر حافظ تغییر کرده است. ویراست جدید در سال ۱۳۷۹ منتشر شده است.

ویژگی در پیشینه شعر فارسی پیش از او (حتی در شعر سنایی و عطار) دیده نمی‌شود (نک. پورنامداریان، ۱۳۸۲: مقدمه).

ابهامی که سایه بر شعر و حتی زندگی شاعر افکنده است^۱، سبب می‌شود تا شعر او را بتوان به گونه‌های متعدد تفسیر یا تأویل کرد یا به قرائت‌های متعدد خواند و حتی شخصیت شاعر را در قاب‌های مختلف نشاناند (نک. فتوحی و وفایی، ۱۳۸۸: ۷۱-۱۲۶). با این حال، دستیابی به گرایش‌های فکری حافظ یا نوع نگرش و اعتقاد وی به پاره‌ای حقایق از لابه‌لای ابیات دیوانش، به‌ویژه ابیاتی که دارای مضامین مشابه هستند، یا به عبارت دیگر با مضمون مشابه تکرار شده‌اند، ناشدنی نیست. (نک. خدایار، حاجیان، ۱۳۸۹: ۱۴۵)؛ و با توجه به «تأویل‌پذیری» کم‌نظیر اشعار وی می‌توان او را به هر نحله کلامی یا مذهبی منتسب کرد.

یکی دیگر از ویژگی‌های شعر حافظ «ابهام» است و مهم‌ترین ویژگی یک بیان ابهامی (سخن دوپهلوی یا چندمعنا) همین است که به خواننده آزادی انتخاب می‌دهد «نخستین شرط آزادی، تعادل نیروهاست» (دورانت، ۱۳۷۰: ۳۲۴). در حقیقت شعر حافظ فرآیندی از تعادل نیروهاست و جست‌وجو درباره مذهب حافظ و اعتقادات وی در باره فلسفه یا به‌طور کلی «نگاه فلسفی حافظ به هستی» نیز از این مقوله است.

۳. اشتراکات اندیشه‌های فلسفی، حکمی و عرفانی ابن‌سینا، سهروردی و حافظ

ابن‌سینا به مدد ابتکار خویش مبنایی عقلانی و وجودشناختی برای اشراق عقل فراهم آورد و عقل را به آسمان پیوند زد؛ ویژگی‌ای که هر اندیشه عرفانی واجد آن است. از چنین دیدگاهی، بی‌تردید اندیشه اشراقی وی است که زمینه را برای فلسفه اشراقی سهروردی، که خواهیم دید حافظ از آن بهره جسته است، فراهم می‌کند. به طور کلی برای به دست دادن تصویری از چارچوب فکری نظام اندیشه سینوی بهترین راه اشاره به چگونگی تقسیم‌بندی فلسفه از نظر وی است:

دانش‌ها بسیار است و ... در نظر اول می‌توان آن‌ها را به دو دسته تقسیم کرد: یکی دانش‌هایی که احکام آن‌ها برای همیشه ثابت نیست، بلکه در زمان‌های معینی درست است و بعد ارزش خود را از دست می‌دهد و دیگر علوم که همه اجزای زمان را فرا می‌گیرد و برای همیشه باقی است و این‌گونه دانش‌هاست که باید آن‌ها را حکمت نامید و این دانش‌ها را نیز اصول و فروعی است و مقصود ما در اینجا اصول است (فاخوری و جر، ۱۳۹۱: ۴۵۵). به عقیده سهروردی ابن‌سینا قصد داشته است که یک «فلسفه اشراقی» طرح کند؛ اما سرچشمه (اصل مشرقی) آن در اختیارش نبوده است... سهروردی در مطارحات تصریح می‌کند هدفی ندارد «مگر به کمال رساندن راه‌هایی که مشائیون به رویش گشودند و توسعه و اصلاح آنها که عبارت است از فلسفه که میان همه منطقیون مشترک است» (نک. کرین، ۱۳۸۴: ۵۵-۵۶).

سهروردی حکمی اشراقی است که به‌هرحال اهل فلسفه است. وی با الهام از اندیشه‌های حکمای باستان و دقت در آیات و روایات اسلامی «فلسفه اشراقی» خود را پی‌ریزی کرد و هرچند در این بنیان از قواعد و اصول فلسفه مشاء نیز بهره گرفته است، خود آن را انکار می‌کند (نک. سجادی، ۱۳۶۷: ۱۳). پایه‌های مطالب اشراقی سهروردی در سنت فلسفه یا حکمت اشراقی را ابن‌سینا گذاشته بود «بعضی از آراء عرفانی و اشراقی ابن‌سینا که سهروردی نیز از آن متأثر شده بود، در نمط‌های آخر اشارات آمده است... مکتب او از نظر بسیاری فلسفی است» (پورجوادی، ۱۳۸۰: ۱۰). به اعتقاد سهروردی «سرچشمه شرقی همان است که حکمای ایران باستان یعنی خسروانیان بنیان نهاده بودند» (کرین، ۱۳۸۴: ۵۷). اشراق در اندیشه سهروردی که بر ذوق و کشف و شهود و ادراک با ذوق معنوی مبتنی است، با استدلال و عقل مشائی منافات ندارد و در یک برداشت، این دو قابل جمع هستند.

^۱ همین ابهام خود یکی از عوامل تشدید خلاف عادت‌انگاری شعر حافظ است (پورنامداریان، همانجا).

چنانکه در آثار سهروردی غور کنیم در می‌یابیم که سیر حکمت عرفانی - اشراقی وی، یک سیر تاریخی است. وی در جای جای آثارش اذعان دارد که این حکمت از متفکران و فرزندگان و عارفان باستان (هرمس، افلاطون، زرتشت، فیثاغورث و از صوفیانی چون بایزید بسطامی، ذوالنون مصری، بوالحسن خرقانی، سهل تستری و منصور حلاج) به وی رسیده است (نک. سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۰-۱۱ و کرین، ۱۳۸۴: ۵۳ - ۵۴).

در این که حافظ یک متفکر است شک و تردیدی نیست و در این پژوهش سعی بر این است با توجه به مفاهیم فلسفی - حکمی و عرفانی موجود در اشعار حافظ نشان داده شود او با فلسفه‌آشنایی خوبی داشته و در بیان برخی دیدگاه‌هایش فیلسوفانه و گاه حکیمانه عمل کرده است و به همین دلیل می‌توان میان آرای فلسفی او شباهت‌هایی با بزرگانی چون ابن‌سینا و سهروردی یافت و چه بسا بتوان نتیجه گرفت که متأثر از برخی آراء فیلسوفان نام‌برده بوده است. به عبارت دیگر حافظ به سبک خود در بسط و شرح افکارش از فلسفه (نه به معنای خاص فلسفه اسلامی، بلکه در قالب بیان‌های فلسفی - حکمی) استفاده می‌کند، هر چند نمی‌توان او را در جایگاه یک فیلسوف تمام‌عیار سنتی یا حتی امروزی نشانید؛ اما در خلال دیوانش تفکرات فلسفی او گاه پر رنگ و تأثیرگذار است.

میان اندیشه‌های این سه متفکر اشتراکات و وجوه اختلاف زیادی وجود دارد که با نگاهی به بنیان‌های فکری ایشان می‌توان آن‌ها را دریافت. قیاس میان این سه تن مبتنی بر رویکرد بینامتنی است. در حالی که تشابهات میان سهروردی و حافظ بسیار چشمگیر است، میان حافظ و ابن‌سینا به رغم تفاوت‌ها وجود شباهت‌هایی بنیادین، آن‌ها را با یکدیگر قابل قیاس می‌سازد.

گفته‌اند برای شناخت درست معانی اشعار حافظ قبل از هر چیز باید حکمت معنوی و دینی ایران را باز شناسی کرد تا بدین وسیله بتوان هر یک از معانی را در افق مشترک شاعران (زمینه و متن تاریخی آنها) مشاهده کرد (نک. پورجوادی، ۱۳۶۷: ۱۱-۳۶). به نظر جلال‌الدین همایی بخشی از فلسفه خسروانی ایرانیان پس از ظهور اسلام به صورت «تصوف» متجلی شده و عقاید حکمای فهلوی با افکار متصوفه که بیشتر ایرانی بوده‌اند درآمیخته است (همایی، ۱۳۴۲: ۹۶). پس می‌توان نتیجه گرفت اندیشه حافظ از پرتو شعاع حکمت خسروانی روشن بوده است. همچنین حضور سهروردی از راه بیان و بسط دیدگاه‌های فلسفی - حکمی اش در ادبیات فارسی برجسته است؛ به گونه‌ای که برخی نظریات او بر شعر و حتی نثر فارسی تأثیر گذاشته و این تأثیر بیشتر از راه آثار رمزی اوست (پورجوادی، همان: ۶).

با اینکه از حکمه الاشراق سهروردی همیشه در جایگاه یک کتاب فلسفی - حکمی سخن گفته می‌شود؛ سرشار از اندیشه‌های عرفانی است و موثرترین تلفیق تصوف و فلسفه در آثار سهروردی جلوه‌گر است، به طوری که عارفان را در کنار فیلسوفان مشاء قرار داده است و دیگر اینکه ارتباط نزدیک بین فلسفه و عرفان تقریباً ویژگی تمام فلسفه متأخر است (نصر، ۱۳۷۹: ۹۲). از سویی شواهدی محکم مبنی بر دل‌بستگی ابن‌سینا به تصوف وجود دارد، اگرچه به بداهت نمی‌توان او را در زمره صوفیان آورد (فاخوری و جر، ۱۳۹۱: ۴۹۲). فاخوری به نقل از عبدالحلیم حمود می‌نویسد: «وخواه به حقیقت تصوف بنگریم و یا به روش آن در نزد ابن‌سینا، میان ابن‌سینا و دیگران فرقی نمی‌بینیم. جز اینکه آن‌ها به مقاماتی نائل آمدند که شیخ هنوز بر آستانه آن بود» (همان جا). ابن‌سینا در برخی آثار خود از جمله نمط هشتم، نهم و دهم الاشارات و التنبیها، اصطلاحات عرفا را وارد کرده، از مراتب سیر سالکان سخن گفته و به توجیه کرامات اولیاء پرداخته است؛ و این مهم‌ترین مولفه‌ای است که قیاس میان وی و حافظ را ممکن می‌سازد.

به هر روی، آنچه چنین مطالعه‌ای را توجیه می‌کند، توجه به این مهم است که آن مرزبندی دقیق سنتی میان فلسفه و شعر، بنا به ماهیت فلسفه اسلامی و به ویژه فلسفه اشراقی، میان فلسفه و شعر نزد حافظ رخت برمی‌بندد. اگرچه باید به این امر توجه جدی داشت که میان روش فلسفی مشائی ابن‌سینا و روش اشراقی سهروردی تفاوت بسیار است؛ زیرا عقل محض در نظر شیخ اشراق بسیار ناتوان و نارساست؛ اما به هر روی دیدگاه ابن‌سینا

ناشی از مبانی عقل‌گرایانه و مشرب استدلالی وی است. در خصوص اندیشه‌ی فلسفی حافظ، همچنان که گذشت، بایستی گفت، تفاسیر مختلف و متناقضی از بنیان‌های فکری وی شده است. حافظ به زعم برخی مفسران یک عارف اهل راز بود، ولی هرگز به هیچ یک از سلسله‌های عرفانی، متصوفه و درویشی نپیوست. با غور در اشعار حافظ چنین به نظر می‌رسد که قرار دادن این شاعر بزرگ در دسته بندی‌های متعارف فکری و معنایی قابل تأمل است؛ زیرا غزلیات وی مملو از مفاهیمی است که گاهی سخت به نقض یکدیگر می‌پردازند. آنچه مسلم است اینکه بسیاری از غزلیات وی جز با بینش عرفانی تحلیل شدنی نیست و «... بی‌گمان تربیت انسانی مکتب عرفان را می‌پسندد و می‌ستاید» (استعلامی، ۱۳۸۳: ۱۷). دیگر اینکه فلسفه او فلسفه حیات است. به تعبیری، اگر بخواهیم با اصطلاحات جدید برای فکر و فلسفه‌ی او نام‌گذاری کنیم، اندیشه‌ی او اندیشه‌ی اگزیستانسیالیستی به معنای کامل و قدیم‌تر این واژه است (خرمشاهی، ۱۳۹۳: شش). به هر حال در بحث قیاس اصطلاحات عرفانی این سه متفکر درمی‌یابیم که به سادگی می‌توان از هر دیدگاه و مرامی شاهد مثالی از غزلیات حافظ آورد.

حافظ اصطلاحات را معمولاً رمزگونه به کار می‌برد، به گونه‌ای که علاوه بر معنای ظاهری می‌توان مفاهیم رموز عرفانی را نیز از آن استنباط کرد. معنای چنین لغات و اصطلاحات در دیوان حافظ گاهی از مفهوم عادی و واقعی فراتر رفته، جلوه‌های اساطیری و نمادین به خود می‌گیرد از آن جمله است: آتش طور، وادی ایمن، آینه‌ی جام، آینه‌ی دل، آئینه‌ی اسکندری، خرابات، پیر خرابات، پیر می‌فروش، میخانه، پیر مغان، پیر گلرنگ، مغیچه، الست، می‌الست، جام اسکندر، جام جهان بین، دیر مغان، زلف، شهاب ثاقب، مقام حیرت، مقام رضا، مقامات معنوی، نفس باد یمانی، مستی و مستوری و... .

برای نمونه برای درک حقیقت «پیر گلرنگ» یا پیر مغان حافظ باید به رساله رمزی و فارسی شیخ شهاب‌الدین سهروردی با عنوان «عقل سرخ» مراجعه کرد (نک. پورجوادی، همان: ۵۱-۵۳).

با توجه به توضیحات پیشین می‌توان گفت دست‌کم جنبه فلسفی اندیشه حافظ انکارناپذیر است. خرمشاهی، در تفسیر بیت معروف «پیر ماگفت خطا بر قلم صنع نرفت...»^۲ بیان می‌کند که حافظ ذهن فلسفی-کلامی پیشرفته‌ای داشته، در بیت مذکور به تمامی پیشینه مسئله شر و عدل الهی اشاره می‌کند (خرمشاهی، ۱۳۹۳: ۶۶۲-۶۶۴) و در ادامه تأکید می‌کند: «... حساسیت ذهن وقاد حافظ در قبال آرا و اندیشه‌های حکمی و کلامی و عرفانی رایج در فرهنگ زمانه‌اش بیش از آن بوده که بگوییم حافظ به کلی از آن بی‌خبر یا از تأثیر پذیرفتن از آن برکنار بوده است (همان: ۶۰۰). مهم‌ترین منشأ قرابت میان آرای ابن‌سینا و حافظ مربوط است به نگرش و جهان‌بینی اسلامی آن‌ها. ابن‌سینا در فلسفه خویش، تلاش کرده است آرای فلسفی یونانی را با آموزه‌های اسلامی بیامیزد و سرچشمه‌های نظام فکری‌اش بهره‌مند از قرآن و وحی است؛ بنابراین، صرف‌نظر از مقام و مرتبه، ابن‌سینا و حافظ هر دو گرایش‌های صوفیانه دارند، که این امر نیز تشابه آرای آن‌ها را توجیه می‌سازد. به طور کلی، صرف‌نظر از یکی دو تن از فیلسوفان مسلمان، فلسفه در عالم اسلام همواره با عرفان رابطه داشته است (نک. پازوکی، ۱۳۹۳: ۱۵۶-۱۵۹).

باز تا کید می‌کنیم، در این پژوهش، بیشتر تکیه بر امکان خوانش فلسفی اشعار حافظ است تا اثبات بینش کاملاً فلسفی حافظ از لابلای اشعار دیوانش و به این منظور به بیان اشتراکات دیدگاه سه متفکر یعنی ابن‌سینا، سهروردی و حافظ پیرامون برخی از مولفه‌ها مانند وجودشناسی، سعادت و راه رسیدن به آن، قضا و قدر، جبر و اختیار، رابطه خدا، جهان و انسان سرنوشت بشر و... پرداخته‌ایم.

۱. نک. شوقی نویر، ۱۳۷۳: ۴۸-۷۴.

به مستوران مگو اسرارمستی / حدیث جان مگو با نقش دیوار (غ ۲۴۵).

مستوران در کلام حافظ کسانی هستند که از محدوده آداب و ظواهر شرع بیرون نمی‌روند، اما مستی همان رفتن به علمی فراتر از این آداب و ظواهر است (استعلامی، همان: ۶۴۹). «مستوران» این اسرار را درک نمی‌کنند؛ چون با بینش (دیدگاه) آنها هم‌خوانی ندارد.

۲. بیت مذکور از جنجالی‌ترین ابیاتی است که به فاصله اندکی پس از مرگ حافظ با نوعی نگرش فلسفی - کلامی شرح شده است.

۴. مهم‌ترین عناصر مشترک در اندیشه ابن سینا، حافظ، سهروردی

۴-۱. وجودشناسی

از نظر ابن سینا، تحت تأثیر ارسطو، پرداختن به «وجود» یا وجودشناسی یکی از ارکان اساسی و چه بسا مهم‌ترین و بنیادی‌ترین بحث در فلسفه است و از آن حیث که وجود است، برترین موضوع است و کار فیلسوف. بر چنین مبنایی است که فیزیک یا طبیعیات و متافیزیک یا مابعدالطبیعه دو بخش اساسی هر گونه نظام فلسفی و نیز نظام فکری «سینوی» را تشکیل می‌دهند؛ زیرا «حقیقت هر شیء وابسته به وجود آن است، و معرفت شیء در آخر کار همان معرفت به وجود آن و مقام و منزلت آن در مراتب کلی وجود است» (نصر، ۱۳۸۸: ۲۶).

در بحث از وجود از دیدگاه فیلسوفی مسلمان - که یکی از نقاط تمرکز این پژوهش هم هست - مسئله مهم توجیه موجودات و رابطه آن‌ها با خداوند است. می‌دانیم ابن سینا در تلاش بر آشتی دیدگاه فیضی وجود با آموزه‌های اسلامی به این نظریه دست می‌یابد که «خداوند بر عالم مقدم است و به ویژه نسبت به عالم جنبه تعالی دارد» (نک. نصر، ۱۳۸۸: ۲۶).

در رابطه میان خدا، انسان و جهان مسئله مهم مطرح در فلسفه چگونگی رابطه واحد و کثیر است. در توجیه چگونگی صدور کثیر از واحد «نظریه ابن سینا درباره وجود مانند نظریات فیلسوفان مسلمان پیشین جنبه صدوری یا فیضی دارد. از خدای واجب الوجود تنها عقل اول صادر می‌شود، زیرا از وجود واحد و مطلقاً بسیط تنها یک موجود صادر می‌گردد» (شریف، ۱۳۶۲: ۶۸۵). بنابراین برنامه فلسفی وی در این بخش آن است که نشان دهد کثرات چگونه از واحد صادر می‌شوند، و به سلسله‌ای وجودشناختی قائل می‌شود. همچنان که ملاحظه می‌شود، فرشته‌شناسی ابن سینا نتیجه ضروری تفکر وجودشناسانه وی است.

ابن سینا در در رساله الطیرش - که بی‌شبهت به رساله صغیر سیمرخ سهروردی نیست - از مرغی سخن‌گویی می‌گوید که در حقیقت نماد روان انسانی است، قدرت پرواز در فضای لایتناهی را بالقوه دارد و خبررسانی از ویژگی‌های برجسته اوست. در شعر حافظ جایگاه روح القدس و ملک و فرشته کم و بیش قابل قیاس با دیدگاه سینوی در باب فرشته‌شناسی است.

در نظربازی ما بی‌خبران حیرانند / من چنینم که نمودم دگر ایشان دانند...

گر به نزهتگه ارواح برد بوی تو باد / عقل و جان گوهر هستی به نثار افشانند (غ ۱۹۳).

«نزهتگه ارواح = عالم ارواح: عالم ارواح یا به تعبیر هنرمندانه حافظ «نزهتگه ارواح» - که واسطه میان عالم الهی (=خدا) و عالم ماده است - عنوانی است عام بر عالم مجردات... و عقل و جان مستقیماً تعبیری است از عالم «عقل» و «نفس» یا «عقل کل» و «نفس کل». و از آن رو که عقل و نفس انسان نیز پرتوی است از عقل کل و نفس کل و به طور غیرمستقیم هم مراد عقل و جان آدمی است» (دادبه، ۱۳۶۸: ۴۰).

«عمل خلق یا تجلی مستقیماً مربوط به وظیفه و معنای فرشته است، چه فرشته آلتی است که از طریق آن عمل آفرینش انجام می‌شود... و فرشته هم در جهان‌شناسی و هم در سیر و سلوک معنوی و وصول به معرفت وظیفه دستگیری و نجات‌بخشی دارد» (نصر، ۱۳۸۸: ۲۹ - ۳۰).

هر آن که جانب اهل خدا نکه دارد / خداهش در همه حال از بلا نکه دارد

حدیث دوست نگویم مگر به حضرت دوست / که آشنا سخن آشنا نکه دارد

دلا معاش چنان کن که گر بلغزد پای / فرشته‌ات به دو دست دعا نکه دارد (غ ۱۲۲)

همچنین برخی شارحان بیت زیر را تقریری از حدیث «کان الله و لم یکن معه شیء» و اشاره به دقیقه آفرینش «خلق از عدم» دانسته‌اند (نک. دادبه، ۱۳۸۶: ۱۵ - ۳۶).

میان او که خدا آفریده است از هیچ / دقیقه‌ای است که هیچ آفریده نگشادست (حافظ غ ۳۵)

گفته‌اند یکی از معانی «پیر» در شعر حافظ عقل فعال یا روح القدس یا جبرئیل است که به صورت رمزه‌کار رفته است. پورجوادی به صراحت قرائنی کافی برای استنباط معنی اشراقی پیر را در ابیات زیر از حافظ نشان می‌دهد:

کیمیایی است عجب بندگی پیر مغان / خاک او گشتم و چندین درجامم دادند^۱ (غ ۱۸۳)

این پیر مغان در حقیقت همان پیر گلرنگ یا همان نماد عقل سرخ سهروردی است و همان صاحب جام جم در بیت:

گفتم این جام جهان‌بین به تو کی داد حکیم / گفت آن روز که این گنبد مینا می‌کرد (غ ۱۴۳)

«جام جهان‌بین همان فعلیتی است که در عقل فعال است... در عقل فعال همه چیز بالفعل وجود دارد نه بالقوه... و از عقل دهم یا عقل فعال، عالم تحت‌القمر که عالم ماست پدید آمد» همین قرینه دلالت دارد که پیر همان عقل فعال و جبرئیل است و قرینه دیگر:

فیض روح القدس از باز مدد فرماید / دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد (نک. پورجوادی، ۱۳۷۸: ۴۳-۵۴).

آیا نمی‌توان روح القدس را همان واهب‌الصور دانست که بی مدد وی امری محقق نخواهد شد؟ زیرا با صورت است که امور تحقق می‌یابند و صورتی عینی پیدا می‌کنند.

بر پایه حکمت اشراق، هستی حقیقی است و خدا همان بنیاد هستی، ذات روشنایی یا نور الانوار و همه مراتب هستی پرتوهای آن هستند. سهروردی خداوند را نور الانوار، مرتبه پایین‌تر عقول طولی را جواهر اعلم و عقول عرضی را جواهر ادنین معرفی می‌کند. وی حکیم اشراقی را ملزم می‌داند که از طریق مجاهده و تزکیه و عروج از تنگنای ظلمت به گستره نور و با رفتن به آن سوی درک بحثی و منطقی، به شناسایی بی واسطه‌ای که شک ناپذیر است، دست یابد و با اینکه معیار شناخت حقایق، برهانی است ولی تکیه بر استدلال و مبانی منطقی را کافی نمی‌داند و علم تجردی اتصالی شهودی را لازم می‌داند تا انسان حکیم محسوب شود.^۲

یک تعریف سهروردی از وجود بر اساس اصالت نور یا بر اساس نور و ظلمت است. ظلمت از نظر او یعنی «نبود نور». حقیقت این است که همه چیز به وسیله نور آشکار می‌شود و بایستی به وسیله آن تعریف شود «ذات نخستین، نور مطلق، یعنی خدا، پیوسته نورافشانی می‌کند و از همین راه متجلی می‌شود و همه چیزها [اشیاء] را به وجود می‌آورد و با اشعه خود به آنها حیات می‌بخشد. هر چیز در این جهان منشعب از نور ذات اوست و هر زیبایی و هر کمال موهبتی از رحمت اوست و رستگاری عبارت از وصول کامل به این روشنی است» (نصر، ۱۳۷۱: ۸۱-۸۲).

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم‌زد / عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد (حافظ/ غ ۱۵۲)

هر دو عالم یک فروغ روی اوست / گفتمت پیدا و پنهان نیز هم (حافظ/ غ ۳۶۳)

بنا بر این نظر سهروردی جهان از «نور اعلی» پیدا می‌شود، بی آنکه یک پیوستگی مادی و جوهری میان آن دو وجود داشته باشد؛ علاوه بر این «نور الانوار» در هر یک از قلمروها خلیفه یا تمثیل و رمز مستقیمی از خود دارد، مانند خورشید در آسمان، آتش در میان عناصر و نور اسفهبندی در نفس آدمی، بدان صورت که در هر جا نشانه‌ای از او دیده می‌شود و همه چیز بر حضور او گواهی می‌دهد (نصر، ۱۳۷۱: ۸۳).

زین آتش نهفته که در سینه من است / خورشید شعله‌ای است که در آسمان گرفت (حافظ/ غ ۸۷).

از آنجا که حکمت سهروردی حکمتی ذوقی است، یعنی «حکمتی است که بر اساس یافت و کشف و شهود استوار است، نه بر بنای برهان و استدلال» میان این نوع حکمت و شعر حافظ که اساساً آنهم ذوقی و شهودی است قرابت بیشتری وجود دارد (نک. سهروردی، ۱۳۸۳: هشت). این نکته نیز گفتنی است که تقابل میان نور و ظلمت که در هستی‌شناسی سهروردی به وحدتی ژرف‌ساختی می‌رسند در برخی ابیات حافظ مشهود است:

گذار بر ظلمات است خضر راهی کو / مباد کآتش محرومی آب ما ببرد (غ ۱۲۹)

۱. این بیت در نسخه قزوینی سغنی نیست.

۲. «و لا تقلدنی و غیره، فالمعیار هو البرهان، و کفاک من العلم التعليمی طرفاً، فعلیک بالعلم التجردی الاتصالی الشهودی لتصیر من الحکماء»، تلویحات رص ۱۲۱.

ز آنجا که فیض جام سعادت فروغ توست / بیرون‌شدی نمای ز ظلمات حیرتم (غ ۳۰۶)
 دیگر اینکه درجات مراتب نوری در موجودات متفاوت است. از نظر سهروردی تنها چیزی که حقیقت دارد و از شدت وضوح نیاز به تعریف دارد «نور» در معنای حقیقی آن است، نه معنای «مفهومی»:
 هر دو عالم یک فروغ روی اوست / گفتمت پیدا و پنهان نیز هم (غ ۳۶۳).

۴-۲. سعادت و راه رسیدن به آن

از نظر ابن سینا که بنیاد اندیشه‌اش فلسفه محض و عقلانیت است، سعادت امری ذومراتب است و کامل‌ترین و عالی‌ترین مرتبه آن سعادت عقلی است. به نظر وی سعادت عبارتست از به کار انداختن و به کار بردن فضیلت به نحو مطلق نه نسبی. نسبی اشاره به کارهایی است که حاصل زور و الزام اند و مطلق وصف کارهای بلندپایه است (عنایت، ۱۳۸۴، ص ۴۰۸). ابن سینا در نمط هشتم اشارات و کتاب نجات پیرامون سعادت و شقاوت و ارتباط آن دو با لذت و الم بحث می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۳ ه. ص ۳۳۷؛ همان، بی تا ص ۲۹۱-۲۹۲) و در صدد اثبات نوع خاصی از سعادت و شقاوت است که آن را سعادت و شقاوت عقلی می‌نامد؛ اما سهروردی سعادت و کمال انسان را در مجرد از ماده به اندازه‌ی طاقت و تشبه به مبادی می‌داند و معتقد است انسان اگر عفت، شجاعت و حکمت را برای خود حاصل کند، حصول این ملکات اخلاقی برای او لذتی وصف ناشدنی ایجاد می‌کند (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۶۷ - ۶۹؛ همان، ج ۴، ص ۲۹).

سهروردی در حکمه‌الاشراق و یزدان‌شناخت به رتبه‌بندی نفوس انسانی در سرای جاودان پرداخته است: رتبه اول، نفوس کامل در علم و عمل که همان خوشبختان و سعادت‌مندان کامل هستند؛ رتبه دوم، نفوس متوسط که همان متوسطان در علم و عمل اند، رتبه سوم: نفوس کامل در عمل و ناقص در علم که همان زاهدان پارسا باشند؛ رتبه چهارم، نفوس کامل در علم و ناقص در عمل که فاسقان هستند و رتبه پنجم نفوس ناقص در علم و عمل. از میان گروه‌های مذکور، نفوسی که در اکتساب معرفت و انجام عمل شایسته اهتمام تام داشته‌اند، خوشبختان و سعادت‌مندان حقیقی محسوب می‌شوند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ۲۳۵-۲۳۴ و شهرزوری، ۱۳۸۵، ۲۳۰-۲۲۶ و ۵۵۶).

حافظ نیز در اشعار خود بر همراهی علم و عمل تاکید جدی داشته و یکی را بدون دیگری مایه ملالت و ستوهی می‌داند: نه من ز بی عملی در جهان ملولم و بس / ملالت علما هم ز علم بی عمل است (غزل ۴۵).
 تاکید بر ضرورت عمل کردن به معرفت تا بدانجاست که در غزلی نصیحت واعظ بی عمل را شایسته گوش کردن نیز نمی‌داند: عنان به میکده خواهیم تافت زین مجلس / که وعظ بی عملان واجب است نشیندن (غزل ۳۹۳).
 حافظ همچنین در میان تمامی سرمایه‌های زندگی، دوستی را مایه سعادت و کامیابی می‌شمرد و خواسته دوست را بر مراد و خواسته خود مقدم می‌شمارد. وی همچنین بر تاثیر ذکر و دعا در رسیدن به سعادت نیز تاکید بسیار دارد:

هر گنج سعادت، که خدا داد به حافظ / از یمن دعای شب و ورد سحری بود (غزل ۲۱۶)

و موارد دیگر: کلید گنج سعادت قبول اهل دل است / مباد آن که در این نکته شک و ریب کند (غزل ۱۸۸)
 یکی دیگر از عوامل سعادت از نظر حافظ نصیحت پذیری از پیر فرزانه است. با توجه به برجستگی این موضوع در اندیشه حافظ و توجه ابن سینا و سهروردی به این امر، به تشریح برخی از نظریات ایشان می‌پردازیم.

۴-۳. پیر فرزانه

در اندیشه حافظ نصیحت پذیری از پیران نیز از عوامل سعادت‌مندی جوانان است. سعادت انسان از دیدگاه حافظ در گرو پیروی و تبعیت از پیر مغان و روی بر آستان او نهادن است:

نصیحت گوش کن جانا که از جان دوست تر دارند / جوانان سعادت‌مند پند پیر دانا را (غزل ۳)

از آستان پیر مغان سر چرا کشیم / دولت در آن سرا و گشایش در آن در است (غزل ۳۹)

در داستان حی بن یقظان ابن سینا، سالک با دوستان برای تفریح از شهر بیرون می‌رود. در خارج از شهر، حی بن یقظان به صورت پیری شکوهمند به او می‌رسد. این پیر روشن ضمیر، سالک را برای مشاهده عالم عقلی راهنمایی و به وی سفارش می‌کند که مبادا در بند رفیقان بد گرفتار شود که موجب غفلت و نسیان در نفس آدمی می‌شوند. تشابه «پیر گلرنگ» حافظ با پیری که ابن‌سینا در رساله‌ی حی بن یقظان وصف و «پیر سرخ رویی» که سهروردی در رساله‌ی فارسی با نام عقل سرخ از آن یاد کرده است بسیار زیاد است. با توجه به دگرگونی معانی که از قرن ششم به بعد در لفظ «پیر» در ادبیات عرفانی و صوفیانه راه یافته است، متاخرین پیر گلرنگ حافظ را بر پیری که ابن‌سینا در رساله‌ی حی بن یقظان توصیف می‌کند، منطبق کرده‌اند: پیری زیبا و فرمند و سالخورده که «هیچ استخوان وی سست نشده بود و هیچ اندامش تباه نبود و بر وی از پیری هیچ نشانی نبود جز شکوه پیران» این پیر کسی نیست جز همان «حی بن یقظان یا زنده‌بیدار». مترجم رساله- که به احتمال زیاد جوزجانی شاگرد ابن‌سیناست- حی بن یقظان را فرشته‌ای دانا که خود یکی از کروبیان است معرفی می‌کند و «دانایان (یعنی فیلسوفان) این فرشته را عقل فعال نام کردند» (ابن‌سینا، حی بن یقظان، ۱۳۶۶: ۹-۱۰ به نقل از پورجوادی، ۱۳۷۸: ۴۵).^۱

سهروردی نیز در رساله‌ی فارسی «فی الحقیقه العشق» یا در مونس العشاق این پیر را از زبان عشق چنین وصف می‌کند: «... و نام آن پیر «جاوید خرد» است و او پیوسته سیاحی کند چنانکه از مقام خود نجبند» (سجادی، ۱۳۷۶، ۲۴۰). «خصوصیات این پیر کاملاً با خصوصیات حی بن یقظان در رساله‌ی ابن‌سینا مطابقت دارد و پیداست که سهروردی در اینجا متأثر از رساله‌ی بوعلی است» (پورجوادی، همان: ۴۷). در اندیشه سهروردی پیر فرزانه با راهنمایی و هدایت سالک در مراحل دشوار سیر و سلوک، با تربیت معنوی و اصلاح معایب نفسانی، او را به سرمنزل مقصود می‌رساند. سهروردی در حکایاتی تمثیلی از آثار عرفانی خود نظیر: عقل سرخ، آواز پر جبرئیل و رساله الطیر از نقش پیر در جریان سفر معنوی سالک از خاک تا افلاک و دستگیری او در مطریق دشوار این سیر و سلوک سخن می‌گوید. برای نمونه در عقل سرخ حکایت سفری معنوی از زبان پرنندگان بیان شده است که در آن سالک به مدد راهنمایی فرشته یا پیردر مراتب وجودی و مقامات عرفانی سیر می‌کند و به سر منزل مقصود می‌رسد. به نظر پورجوادی حافظ احتمالاً داستان‌های رمزی شیخ اشراق را خوانده بوده است؛ زیرا شیراز در زمان حافظ و پس از او یکی از مراکز بود که حکمت اشراق سهروردی را در خود جای داده بود... طبیعی است که حافظ نیز در این مرکز فرهنگی مستقیم یا غیرمستقیم با آثار سهروردی... آشنا شده باشد؛ اما در اشعارش به آراء فلسفی سهروردی در حکمه الاشراق توجه ندارد و در ابیاتی همچون:

حدیث از مطرب و می‌گو و راز دهر کمتر جو / که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را (غ ۳)

مرادش همین تعالیم فلسفی است؛ ولی مفاهیم و مضامینی که او در اشعارش به کار برده است این احتمال را برجسته می‌کند که وی با داستان‌های رمزی سهروردی آشنا بوده باشد «چه پاره‌ای از رمزهایی که سهروردی در داستانهای خود ذکر کرده است حافظ هم در اشعار خود به کار برده است» برای نمونه: جام جهان نما، سیمرغ، کوه قاف، چشمه آب حیات و بودن در ظلمات (پورجوادی، ۱۳۷۸: ۴۳-۵۴).

۴-۴. زهد و عبادت و عرفان

یکی از مهم‌ترین تشابهات میان آرای عرفانی حافظ و ابن‌سینا تفکیک نهادن آن‌ها میان زاهد و عابد و عارف است.

^۱ نخستین شاعری که داستان ملاقات روان انسانی (نفس) با پیری ملکوتی و نورانی را در شعر عرفانی فارسی وارد می‌کند سنایی است که این داستان

را در مثنوی عرفانی- فلسفی سیرالعباد الی المعاد ذکر می‌کند (پورجوادی، همان: ۴۶)

ابن سینا در مذمت معامله‌گران زهده فروش می‌گوید:

«زاهد نام خاص کسی است که از متاع و خوشی‌های زندگی اعراض و دوری کند، «عابد» نام خاص کسی که به انجام عبادات مانند قیام و صیام و امثال آن‌ها مواظبت کند و «عارف» نام خاص کسی که فکر خود را به قدس جبروت متوجه سازد و پیوسته از پرتوهای نور حق در سر خود برخوردار باشد» (به نقل از فاخوری، ۱۳۹۱: ۴۴۱).

همچنین می‌گوید: «زهده نزد غیرعارف نوعی معامله است؛ گویی در برابر کالای دنیوی کالای اخروی می‌خرد، اما زهده نزد عارف نوعی تنزه و پاکی از چیزهایی است که سر و درون، او را از حق بازمی‌دارد و تکبر و بی‌اعتنایی است بر هر چیزی که غیر حق است» (همان: ۴۴۱).

و شعر حافظ مملو از ستیز در برابر زهده ریایی است:

اگر به باده مشکین دلم کشد شاید / که بوی خیر ز زهده ریایی آید (غ ۲۳۰)

در حقیقت حافظ با زهده ریایی میانه‌خوشی ندارد و دشمن است (که در تبایم از دست زهده ریایی، غ ۴۹۲)؛ اما با مطلق زهده به معنای پرهیزکاری و پارسایی مشکلی ندارد (نک. خرمشاهی، ۱۳۹۳: ۷۸۷).

به هر حال نمی‌توان انکار کرد که در تمام دیوان حافظ، واژه زهده بار منفی دارد و حافظ طعنه زیادی به زهده زده است: یارب آن زاهد خودبین که بجز عیب ندید / دود آهیش در آینه ادراک انداز (غ ۲۶۴)

در اینجا برجسته‌ترین عیب زاهد خودبینی است. حافظ منتقد تصوف زاهدانه‌ای است که روی در خلق دارد (ریایی) (نک. پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۱۹-۲۸).

می‌صوفی‌افکن کجا می‌فروشند / که در تبایم از دست زهده ریایی (غ ۲۳۰)

او زهده عارفانه و ریایی را از یکدیگر تفکیک می‌کند.

طره شاهد دنیی همه بند است و فریب / عارفان بر سر این رشته نجویند نزاع (غ ۲۹۳)

۵. نتیجه‌گیری

با توجه به جمع‌بندی تمامی نظریات یاد شده این نتیجه گرفته می‌شود که فلسفه را به‌ویژه در معنای عامش نمی‌توان از ادبیات جدا دانست و نکته دیگر توجه به پیوند فلسفه و حکمت است.

در این مبحث تلاش کردیم قرابت موجود میان آرای ابن سینا، سهروردی و حافظ شیرازی را نشان دهیم، بی آنکه بتوان به این ادعا دست یافت که ابن سینا بر حافظ تأثیر گذاشته است، هرچند همان‌گونه که پیش از این اشاره شد از تأثیر حافظ بر سهروردی نشانه‌هایی چند هست، و البته اثبات چنین امری مستلزم مطالعاتی بسیار گسترده تری است، دست کم تلاش کرده ایم نشان دهیم جست و جوی چنین شباهتی توجیه‌پذیر است. همچنان‌که در ابتدا در بحث از روش توضیح داده شد، رویکرد ما در اینجا بیش از هر چیز گونه‌ای رویکرد بینامتنی بوده است.

سعی شده است این شباهت در دو بخش مجزای فلسفه و عرفان بررسی شود. مهم‌ترین مبنای شباهت، قرابت و خویشاوندی جهان‌بینی این سه متفکر است که نگرشی اسلامی و وحیانی است. با تکیه بر آرای برخی صاحب نظران، به ویژه سید حسین نصر، از آنجا که ابن سینا کل جریان‌های عرفانی و اشراقی پس از خود را تحت تأثیر قرار داده است، پیگیری این تأثیر را در آرای عرفانی حافظ که متأثر از اندیشه‌های اشراقی سهروردی و پس از ابن سیناست، موجه می‌سازد. ما سعی کرده ایم بر اساس نظام فلسفی اندیشه ابن سینا و سهروردی این شباهت را ذیل برخی مقولات همچون وجودشناسی و رابطه انسان، جهان و خدا، فرشته‌شناسی و ... شرح دهیم. در بخش دوم مطالعه به آرای عرفانی پرداختیم و، شاید بیش از هر چیز به دلیل یگانگی مبنای عرفانی، شباهت‌های چشمگیری یافته ایم، که شرح آن رفت.

همچنین آشنایی با مضامین عرفانی بزرگان این عرصه بی شک ما را در درک بیشتر متون ادبی مان که در بسیاری موارد بی بهره از فلسفه نیست یاری می‌کند و به تبع آن حظ و بهره مان را از خوانش این متون صد چندان می‌کند.

از دریچه اندیشه سهروردی به اشعار حافظ نگریستن، وی را متفکری می‌نمایاند که به عقل پشت پا می‌زند و نگاهی وحدت‌گرایانه به هستی دارد و با نگریستن از دریچه تفکر عرفانی ابن‌سینا مخاطب با طعنه زدن به صوفی و زهد و ریا و تاکید بر زندگی‌رندانه اندیشه وی را در برخی موارد مطابق با تفکر ابن‌سینا می‌بیند.

منابع و مأخذ

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۶)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه ی سهروردی، تهران: حکمت.
- _____ (۱۳۸۵). دفتر عقل و آیت عشق. ج ۱، ۲ و ۳. چ ۳. تهران: طرح نو
- ابن‌سینا (۱۳۶۶) حی بن یقظان، ترجمه و شرح فارسی منسوب به جوزجانی، به تصحیح هانری کربن، چ ۳، تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۸۵)، اشارات و تنبیهات، نگارش دکتر حسن ملکشاهی، چ ۵، تهران، سروش.
- _____ (۱۹۵۷)، الاشارات و التنبیهات، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، انتشارات دارالمعارف.
- _____ (۱۳۹۰)، الهیات از کتاب شفا، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: امیرکبیر.
- استعلامی، محمد. (۱۳۸۳). درس حافظ: نقد و شرح غزل‌های خواجه شمس‌الدین محمد حافظ. چ ۲. ۲جلد. تهران: سخن.
- آشوری، داریوش. (۱۳۸۵). عرفان و رندی در شعر حافظ. تهران: مرکز.
- امام، سید محمد کاظم (۱۳۵۳)، فلسفه در ایران باستان و مبانی حکمه الاشراق، انتشارات بنیاد نیکوکاری نوریانی
- امید، مسعود (۱۳۸۶)، هستی‌شناسی شیخ اشراق. تهران: نشر باشگاه اندیشه
- امین رضوی، مهدی (۱۳۷۷)، سهروردی و مکتب اشراق، ترجمه ی مجالدین کیوانی، نشر مرکز
- ایرمنز، ام. اچ و هرفم جفری گلت. (۱۳۸۷). فرهنگ توصیفی اصطلاحات ادبی. مترجم سعید سبزیان م. و ۹. تهران: رهنما.
- پازوکی، شهرام (۱۳۹۳)، عرفان و هنر در دوره مدرن، تهران: علم.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۶۷). «رندی حافظ». نشر دانش. صص ۱۱-۳۶.
- _____ (۱۳۷۸): «پیر گلرنگ». نشر دانش، سال شانزدهم. ش. صص ۴۳-۵۴.
- _____ (۱۳۸۰). «مونس‌العشاق سهروردی و تأثیر آن در ادبیات فارسی». نشر دانش. سال هجدهم. تابستان ۱۳۸۰.
- ش ۲. صص ۵-۱۶.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۲). گمشده لب دریا: تأملی در معنی و صورت شعر حافظ. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۵). «انسان در جهان‌بینی حافظ» سخن عشق. ش ۲۹. صص ۳۲-۴۱.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد (۱۳۲۰). دیوان حافظ: به کوشش قزوینی - غنی. تهران: زوار.
- خدایار، ابراهیم و خدیجه حاجیان (۱۳۸۹). «بازشناسی سیمای محبوب حافظ با تکیه بر غزل: آن سیه چرده که شیرینی عالم با اوست». مشرق موعود. تابستان ۱۳۸۹، شماره ۱۴: ۱۴۱ تا ۱۶۵.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین [بی تا]. «تفسیر بیضاوی». مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید. صص: ۲۸-۳۰
- _____ (۱۳۸۲). حافظ حافظه ماست. تهران: قطره.
- _____ (۱۳۶۷). «چارده روایت». مجموعه مقالات چارده روایت. تهران: کتاب پرواز. صص ۱۷-۲۸.
- _____ (۱۳۷۸). حافظ‌نامه. چ ۸. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۹۳). حافظ‌نامه. چ ۲۱. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۹). ذهن و زبان حافظ. چ ۶. تهران: ناهید.
- _____ (۱۳۷۷). «نقد و بررسی کتاب هستی‌شناسی حافظ» بخارا. ش ۱، صص ۲۳۵-۲۴۸.
- خطیب رهبر، خلیل. (۱۳۸۱). دیوان حافظ: با شرح واژه‌ها و شرح ابیات. تهران: صفی‌علیشاه.
- دادبه، اصغر (۱۳۸۶). «بحثی در تأثیر فلسفه بر ادبیات: با الهام از دیدگاه سهروردی در باره شهود عارفانه». مجله اشراق. ش ۴ و ۵ صص ۱۵-۳۶.
- _____ (۱۳۶۸). «نزهتگه ارواح». کیهان فرهنگی. ش ۶۲. صص ۳۸-۴۱.
- دورانت، ویل، لذات فلسفه، ترجمه عباس زریاب، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ ششم تهران، ۱۳۷۰.
- دوفرن، میکال (شهریور ۱۳۹۲). فلسفه و ادبیات. ترجمه ابراهیم لطفی. کتاب ماه فلسفه. ش ۷۲: ۹۷-۹۹.

- ذکاوتی فرگزلو، علیرضا (۱۳۶۶). «حافظ در میان هفتاد و دو ملت». مجله تحقیقات اسلامی. ش ۶۵ صص ۶۱-۷۴.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۵۶). *از کوچۀ زندان*. تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۷۶). *شرح رسائل فارسی سهروردی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۳)، *حکمه الاشراف*، ترجمه سید جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران
- _____ (۱۳۶۳)، *سه رساله از شیخ اشراق*، تصحیح نجفقلی حبیبی، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳ و ج ۴.
- شریف، میرمحمد (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران: نشر دانشگاهی.
- شفیعی کدکنی، محمد رضا (۱۳۸۰). *صور خیال در شعر فارسی*، چ هشتم، تهران: آگاه.
- شفیعی کدکنی، محمد رضا (۱۳۷۰). *موسیقی شعر*. تهران: آگاه.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۵)، *شرح حکمه الاشراف*، انتشارات دانشگاه تهران.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۳). *تاریخ ادبیات در ایران*. ج ۱/۳. چ یازدهم. تهران: انتشارات فردوس.
- غنی، قاسم. (۱۳۲۱). *بحث در آثار و افکار و احوال حافظ* (ج ۱: تاریخ عصر حافظ). تهران: کتابخانه دانش.
- فاخوری، حنا و خلیل جر (۱۳۹۱)، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
- فتوحی، محمود و محمد افشین‌وفایی. (۱۳۸۸). «مخاطب‌شناسی حافظ در سده‌های هشتم و نهم هجری بر اساس رویکرد تاریخ ادب هرمنوتیک». *فصلنامه نقد ادبی*. س ۲. ش ۶. صص ۷۱-۱۲۶.
- کرین، هانری (۱۳۸۴). *بن‌مایه‌های زرتشتی در فلسفه سهروردی*. ترجمه: ع. روح‌بخشان. تهران: اساطیر.
- مجتبایی، فتح‌الله (۱۳۸۱). «سهروردی و ایران باستان» *پژوهشنامه متین*. ش ۱۴. صص ۱۶۳-۱۷۲.
- مجتهدی، کریم (بهار ۱۳۸۷). «ملاحظات در رابطه احتمالی فلسفه و ادبیات». *مجله فرهنگ*. ش ۶۵. صص ۹۹-۱۳۰.
- معین، محمد. (۱۳۱۹). *حافظ شیرین سخن*. تهران: بنگاه بازرگانی پروین.
- نصر، سید حسین (۱۳۵۹)، *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*، تهران: خوارزمی.
- _____ (۱۳۷۹). «پیوند فلسفه و عرفان در جهان اسلام». ترجمه مسعود صادقی علی‌آبادی. *پژوهشنامه متین*. ش ۷. صص ۸۹-۹۶.
- نصر، سید حسین و الیور لیمن (۱۳۸۹). *تاریخ فلسفه اسلامی*. ج اول. چ سوم. تهران: انتشارات حکمت.
- _____ (۱۳۸۹). «قرآن و حدیث به عنوان سرچشمه و منبع الهام فلسفی». *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه مهدی
- دهباشی. ج اول. چ ۳. تهران: موسسه انتشارات حکمت. صص ۵۵-۷۴.
- _____ (۱۳۷۱). *سه حکیم مسلمان*. ترجمه احمد آرام. چ ۵. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- _____ (۱۳۴۳). *مقام حافظ*. تهران: کتابفروشی فروغی.