

تجربه‌ی دینی حافظ شیرازی بر اساس نظریه‌ی گلاک و استارک

علی اکبر باقری خلیلی* سهراب قهارپورگنابی**

دانشگاه مازندران

چکیده

چالش‌های دین در دنیای مدرن و دفاع به ویژه جامعه‌شناسان از کارکردها اجتماعی دین، موجب شد تا جامعه‌شناسی دین در حوزه‌ی پژوهش‌های دینی شکل گیرد و پژوهش‌گران این حوزه را بر آن دارد تا راه‌کارهایی برای عملیاتی و اجرایی کردن دین، ارائه نمایند و کارکردهای آن را در مناسبات و تعاملات اجتماعی نشان دهند. لذا، از این رهگذر برای دین ابعاد متعددی مطرح نموده و آن را به عنوان پدیده‌ای چند بُعدی، معرفی کردند. نظریه‌ی گلاک و استارک از جمله مهم‌ترین نظریه‌های مطرح در حوزه‌ی مذکور است. در این نظریه برای دین پنج بعد، ذکر شده: ۱. اعتقادی؛ ۲. مناسکی؛ ۳. تجربی؛ ۴. فکری؛ ۵. پیامدی. تجربه‌ی دینی از عناصر مشترک همه‌ی ادیان و یکی از ابعاد مهم دین و در حکم جوهر آن می‌باشد. در تجربه‌ی دینی بر احساس که منبع ژرف دین است تأکید می‌گردد. در حقیقت، بعد تجربی دین شیوه‌ای برای احساس حضور خداوند در درون می‌باشد. گلاک و استارک برای تجربه‌ی دینی چهار شاخص برشمردند: ۱. شناخت؛ ۲. توجه؛ ۳. ایمان و ۴. ترس و بیش‌تر، کارکردهای اجتماعی آن‌ها را مورد توجه قرار دادند. حافظ شیرازی، به عنوان شاعر مسلمان عارف، صاحب تجربه‌های دینی است. شناخت حافظ، شهودی و مبتنی بر شیوه‌ی عاشقانه است. عشق در تجربه‌ی حافظ، پدیدآورنده‌ی پایدارترین نظام اجتماعی استوار بر مناسبات و تعاملات انسانی است و توجه یا نیایش، بیداری و تعادل در رفتار اجتماعی را در پی دارد. ایمان، تعیین‌کننده‌ی نحوه‌ی عمل و معنابخش زندگی است و عدالت محوری و عمل‌گرایی، دو کارکرد عمده‌ی اجتماعی ایمان حافظ است. ترس در تجربه دینی

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی. aabagheri@umz.ac.ir (نویسنده‌ی مسئول)

** کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی. Afarinesh_1385@yahoo.com

حافظ راهی ندارد و حافظ امید را به جای آن می‌نشانند؛ زیرا ترس مربوط به آینده است؛ در حالی که حافظ اهل اغتنام فرصت و طالب زندگی در زمان حال است. **واژه‌های کلیدی:** استارک، امید، ایمان، تجربه‌ی دینی، حافظ شیرازی، شناخت، گلاک.

۱. مقدمه

اهمیت دین در دنیای معاصر و نقش تعیین‌کننده‌ی آن در زندگی فردی و اجتماعی، سبب پیدایش دانش‌های جدیدی، نظیر جامعه‌شناسی و روان‌شناسی دین شد. مطابق رهیافت جامعه‌شناختی، دین نه محصول حالات و الهامات روانی، بلکه در شمار کشفیات و ابتکارات بعضی از انسان‌های نابغه است (قدردان، ۱۳۸۱: ۵۲) و جامعه‌شناسی دین به بررسی نقش دین در جامعه و اهمیت باورهای دینی در عمل کرده‌های گروه‌ها و جوامع خاص می‌پردازد؛ از این رو، سر و کار دین با گروه و جامعه است و اجتماع، منشأ دینداری فردی است. (همیلتون (Hamilton)، ۱۳۷۷: ۲ و ۳۷) از این دیدگاه، دین به عنوان یکی از نهادها و سازمان‌های مهم اجتماعی، انجام وظیفه می‌کند و به دلیل کارکردهای سودمند و سازنده‌ی اجتماعی، مانند: انضباط و هم‌بستگی اجتماعی، معنابخشی به زندگی، کنترل اجتماعی و حمایت روانی (رابرتسون (Robertson)، ۱۳۷۴: ۳۳۶-۳۳۷؛ همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۷۰)، نقش تأثیرگذاری در تعاملات گروهی و مناسبات جمعی دارد.

پژوهش‌گران حوزه‌ی جامعه‌شناسی دین، به ارایه‌ی نظر درباره‌ی خاستگاه و تعریف دین نیز پرداخته‌اند. دورکیم، دین را نظامی از باورداشت‌ها و عمل کرده‌های مرتبط با امور مقدس (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۲) و یک واقعیت اجتماعی (فراستخواه، ۱۳۷۷: ۱۴۰-۱۴۱) و ماکس وبر آن را پاسخ به بی‌عدالتی‌های اجتماعی (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۴۱-۲۴۶) و الیاده نشأت گرفته از اتکای مطلق به اجتماع (الیاده، ۱۳۷۲: ۳۴۲) و تعامل اجتماعی می‌داند. (زاکرمَن (Zuckerman)، ۱۳۸۴: ۵۳)

۲. دین، پدیده‌ای چندبعدی

بر اساس نتایج به دست آمده از رویکرد جامعه‌شناختی، اساساً دین نمی‌تواند پدیده‌ای تک‌بعدی باشد؛ بلکه تنوع جنبه‌ها و جلوه‌های دین و گستردگی رفتارهای انسان، دین را به پدیده‌ای چند بعدی تبدیل می‌کند؛ از این رو، نگرش چند بعدی به دین، از سال ۱۹۶۰ شکل گرفت. هر چند این ابعاد در سطح معرفت‌شناختی، مستقل از یک دیگرند،

اما در سطح هستی‌شناختی، با یکدیگر مرتبط هستند. (سراج‌زاده، ۱۳۸۴: ۷۳-۷۴؛ وولف (Woolf)، ۱۳۸۶: ۳۱۶)

کی یرکگور چهار جنبه برای دین برشمرده: ۱. عقیده‌ی دینی؛ ۲. مناسک دینی؛ ۳. سازمان دینی و ۴. تجربه‌ی دینی. (شجاعی زند، ۱۳۸۰: ۶۵) فون هوگل سه بعد برای دین ذکر نموده: ۱. سنتی؛ ۲. عقلانی یا نظام‌مند؛ ۳. شهودی و ارادی. جیمز پرات، چهار بُعد برای دین قائل شده: ۱. سنتی؛ ۲. عقلانی؛ ۳. عرفانی و ۴. عملی یا اخلاقی. (وولف، ۱۳۸۶: ۳۱۰-۳۱۱)

در سال ۱۹۶۵، دو جامعه‌شناس امریکایی به نام گلاک و استارک برای همه‌ی ادیان، پنج بُعد برشمردند: ۱. اعتقادی؛ ۲. مناسکی؛ ۳. تجربی؛ ۴. فکری و ۵. پیامدی. الگوی گلاک و استارک به عنوان بهترین الگو در حوزه‌ی جامعه‌شناسی دین پذیرفته شد و از این زمان به بعد، دین به عنوان پدیده‌ای چند بعدی، با نام و الگوی آن دو پیوند خورد. (سراج‌زاده، ۱۳۸۴: ۶۰-۸۰) به هر حال، بُعد تجربی، به عنوان یکی از ابعاد دین به شمار می‌آید و از جمله سنجه‌های مهم شناخت میزان دینداری پیروان هر دین محسوب می‌گردد و چارچوب نظری این مقاله را سامان می‌بخشد.

۳. چارچوب نظری

۳.۱. تجربه‌ی دینی

تئوری تجربه‌ی دینی با ظهور عصر روشن‌گری و دیدگاه‌های انتقادی و تند کانت و پیروان و هم‌فکران او علیه اقتدار سنتی دین، سامان گرفت و می‌توان گفت پروتستانیزم، ظهور مکتب رمانتیک، نقادی کتاب مقدس، فلسفه‌ی کانت، تعارض علم و دین و مخالفت با الهیات طبیعی، از عوامل مهم ظهور جریان تجربه‌ی دینی بوده‌اند (ویر (Weber)، ۱۳۷۱: ۱۰۹ و فعّالی، ۱۳۸۰: ۴۸-۵۰) و شلایر ماخر (Schleiermacher) در ابتدای قرن نوزدهم برای نخستین بار، تئوری تجربه‌ی دینی را در مقام دفاع از دین مسیحیت مطرح کرد (پراودفوت (Proudfot)، ۱۳۸۳: ۱۱۴-۱۱۵) و شاید به همین اعتبار است که او را ناجی دین نامیده‌اند. (الیاده، ۱۳۸۱: ۱۷)

از نظر شلایر ماخر، اساس دین و دینداری، تجربه‌ی دینی است. (محمّدرضایی، ۱۳۸۱: ۶) و خدا برای شخص مؤمن، یک تجربه است. (فعّالی، ۱۳۷۹: ۱۶۳) ماخر «بیش تر بر جنبه‌ی احساسی دین، تأکید می‌کرد تا بر جنبه‌ی عقلانی. او اعتقاد داشت

که دیانت، عنصری در تجربه‌ی انسانی است و دیانت، نه علم است و نه اخلاق. پس از ماخر، تجربه‌ی دینی توسط سورن کی یرگگور... رودولف اتو و ویلیام جیمز تکامل یافت.» (ریچارد مایلز (Richard Miles)، ۱۳۸۳: ۸) اصطلاح تجربه‌ی دینی به معنای خاص و دقیق آن به هر گونه تجربه‌ای که انسان در ارتباط با خدا و حیات دینی خود دارد، اطلاق می‌شود. (استامپ (Stamp)، ۱۳۸۳: ۶۸) و واچ، دانشمند آلمانی - آمریکایی معتقد است که تجربه‌ی دینی در سه شکل اصلی، تجلی می‌یابد: ۱. مفهومی / نظری / باور؛ ۲. آیینی / عملی / مناسکی و ۳. جامعه‌شناختی / جمعی / انجمنی (سراج‌زاده، ۱۳۸۴: ۶۰) و ویلیام آلستون بر آن است که در تجربه‌ی دینی سه جزء وجود دارد: ۱. تجربه‌گر ۲. تجربه‌شونده ۳. تجلی تجربه‌شونده بر تجربه‌گر. (محمدرضایی، ۱۳۸۱: ۶ و ۹)

۳.۲. تجربه‌ی دینی از دیدگاه گلاک و استارک

گلاک و استارک در حوزه‌ی جامعه‌شناسی دین، تجربه‌ی دینی را یکی از ابعاد پنج گانه‌ی دین به شمار آوردند و آن را به عنوان یکی از مؤلفه‌های اندازه‌گیری تدین، وارد الگوی خود کردند و از آن زمان تاکنون، نه تنها کم‌ترین تردیدی در شاخص بودن آن راه نیافته، بلکه روز به روز بر اهمیت و محوریت آن در مطالعات دین و دینداری افزوده شده است. (شجاعی زند، ۱۳۸۸: ۴۵) از دیدگاه آنان بر پایه‌ی تجربه‌ی دینی است که التزام دینی به زندگی معنا می‌بخشد و احساس نزدیکی به خدا، احساس امنیت در برابر مرگ، ارائه‌ی تعبیری از هستی که عقل از کشف آن عاجز است، همگی از رهگذر چنین التزامی حاصل می‌شوند. بُعد تجربی در عواطف، تصورات و احساسات مربوط به برقراری رابطه با وجودی هم‌چون خدا که واقعیت غایی یا اقتدار متعالی است، ظاهر می‌شود. (سراج‌زاده، ۱۳۸۴: ۶۰-۸۰)

گسترده‌گی و تفاوت دیدگاه‌های پژوهش‌گران در تعریف، موضوع و مصداق تجربه‌ی دینی، بر دشواری‌ها و مشکلات فراوان در راه عملیاتی کردن تجربه‌ی دینی، دلالت دارد و گلاک و استارک نیز از این تنگناها به خوبی آگاهی داشتند. از این رو، برای عملیاتی کردن آن، روشی را مطرح نمودند که در آن برای تجربه‌ی دینی، چهار مؤلفه، مشخص شده؛ به قرار زیر: ۱. شناخت؛ ۲. توجه؛ ۳. ایمان یا اعتقاد و ۴. ترس. (همان: ۶۴)

۴. حافظ شیرازی

خواجه شمس الدین محمد، حافظ شیرازی (م. ۷۹۲ ه. ق.). حکیمی متفکر و فرزانه‌ای با اندیشه‌های عمیق دینی و حکمی و عرفانی و احساسات و عواطف ژرف انسانی است و شعرهای ناب وی، اوج اعتلا و شکوفایی حکمت نظری را به ظهور می‌رساند (خرم‌شاهی، ۱۳۸۴: ۱۵ و مرتضوی، ۱۳۸۴: سی و چهار) و اعتقادات دینی، به ویژه معارف قرآنی، برجسته‌ترین وجه شخصیتی او را فراهم می‌سازد. غزلیات سرشار از حکمت و معرفت خواجه، گنجینه‌ی تجربه‌های ناب و والای دینی و عرفانی را در خود اندوخته و آفاق گسترده‌ی این تجربیات از باورهای پایه‌ای مسلم (توحید، نبوت عامه و خاصه و معاد) و باورهای غایت‌گرا (نماز، روزه، زکات، حج و سایر فروع دین) تا باورهای زمینه‌ساز (روش‌های تأمین اهداف و خواست خلقت و رعایت اصول اخلاقی، یعنی طریقت) امتداد می‌یابد و صبغه‌های اجتماعی، روانی، عرفانی و فرهنگی تجربه‌های دینی‌اش را به نمایش می‌گذارد؛ چنان‌که خود به حق ادعا می‌نماید:

شعر حافظ همه بیت‌الغزل معرفت است آفرین بر نفس دلکش و لطف سخنش
(حافظ، ۱۳۷۷: ۲۴۳)

و بر این عقیده است که: ز حافظان جهان کس چو بنده جمع نکرد/ لطایف حکمی با نکات قرآنی (همان، ۸۸) از این رو، تجربه‌ی دینی حافظ شیرازی از موضوعات جدی و مهم قابل بررسی و پژوهش است و اگرچه در نگاه اول، شاید بررسی این تجربه‌ها از دیدگاه روان‌شناختی مقبول‌تر به نظر برسد، بدون تردید، محبوبیت و مقبولیت فراگیر حافظ شیرازی در درون و بیرون از مرزهای میهن عزیزمان، گواه صادقی است به این‌که تجربه‌های دینی او درخور تحقیق از دیدگاه جامعه‌شناختی نیز هست. بنابراین، در این مقاله به بررسی «تجربه‌ی دینی حافظ شیرازی بر اساس نظریه‌ی گلاک و استارک» همت گماشته شده است. در استناد به غزلیات، نسخه‌ی دیوان (حافظ شیرازی)، (۱۳۷۷) دیوان. به تصحیح قزوینی و غنی، به کوشش عبدالکریم جریزه‌دار، تهران: اساطیر» مورد استفاده قرار گرفته است.

۵. فرضیه‌ی پژوهش

تجربه‌های دینی حافظ شیرازی با مؤلفه‌های تجربه‌ی دینی بر اساس نظریه‌ی گلاک و استارک، سازگاری دارد و چنین سازگاری، دال بر این است که حافظ به جنبه‌ها و کارکردهای اجتماعی دین، توجه داشته است.

۶. روش پژوهش

این پژوهش در زمره‌ی پژوهش‌های توصیفی _ تحلیلی است که با نظر به غزل‌ها و بیت‌های مرتبط با تجربه‌ی دینی در دیوان حافظ به عنوان واحد تحلیل و با به کارگیری روش تحقیق اسنادی، به استخراج آن دسته از اشعار حافظ که با مفهوم تجربه‌ی دینی در نظریه‌ی چند بعدی گلاک و استارک مطابقت دارد، می‌پردازد.

۷. تجربه‌ی دینی حافظ شیرازی

چنان‌که اشاره شد، گلاک و استارک برای تجربه‌ی دینی، چهار مولفه برمی‌شمرند: ۱. شناخت؛ ۲. توجه؛ ۳. ایمان یا اعتقاد؛ ۴. ترس.

۱.۷. شناخت

از دیدگاه گلاک و استارک، دین به وسیله‌ی شناخت برای شخص دیندار، اهمیتی ویژه‌ای یافته و به پشتوانه‌ی این شناخت، به پاسخ بسیاری از پرسش‌هایش درباره‌ی هستی دست می‌یابد و برای افزایش درک خویش از زندگی، به کوششی فراوان همت می‌گمارد. در این مرحله، شخص به تعبیری از هستی دست می‌یابد که بر اساس آن، عقل به تنهایی قادر به کشف آن نیست. (سراج‌زاده، ۱۳۸۴: ۸۰ و ۸۴) از این رو شناخت، یکی از نشانه‌های تجربه‌ی دینی است و «شخص عارف، تجربه‌اش را مبدأ شناخت و بصیرت می‌داند.» (پراودفوت، ۱۳۸۳: ۱۸۹)

شناخت در مشرب حافظ برابر با معرفت است و در اصطلاح «هیبت داشتن است از خدای عزّ و جلّ... و ستون دین، معرفت خدای بود.» (هوازن قشیری، ۱۳۸۱: ۵۳۹-۵۴۷) مکاتب معرفتی را به سه دسته تقسیم کرده‌اند:

«۱. معرفت حسی: از راه حواسّ ظاهری به اشیا خارجی، حاصل می‌شود؛

۲. معرفت عقلی: از راه ادراکات جزئی و استدلال، حاصل می‌شود. عرفا راه عقل را بسیار دشوار و پر از چون و چراهای عقلی پایان‌ناپذیر دانسته و مذهب عاقلی را گناه می‌انگارند. حافظ نیز به دلیل ناتوانی عقل از درک معارف قلبی و نادانی او در پاسخ به پرسش‌های هستی‌شناسانه: بس بگشتم که بیرسم سبب درد فراق / مفتی عقل در این مسأله لایعقل بود (حافظ، ۱۳۷۷: ۲۰۵)

و نیز سرگردانی عاقلان در دایره‌ی عشق: عاقلان نقطه‌ی پرگار وجودند ولی / عشق داند که درین دایره سرگرداند (همان، ۱۹۷)، آگاهانه راه عقل را فرو می‌نهد و طریق

عشق را بر می‌گزیند: عشق می‌ورزم و امید که این فن شریف / چون هنرهای دگر موجب حرمان نشود (همان، ۲۱۶)

۳. **معرفت شهودی:** «در مقابل معرفت استدلالی و از نوع کشفی و عیانی است که در آن حال، تمامت شکوک و شبهات از پیش سالک حق بین برخیزد.» (سجادی، ۱۳۶۲: ۴۳۹-۴۴۳) یا می‌توان گفت معرفت: «عبارت است از تجربه‌ی سریعی که عقل در آن هیچ‌گونه دخالتی ندارد.» (نیکلسون (Nicholson)، ۱۳۸۲: ۳۵) معرفت حافظ از نوع شهودی است و مطابق الگوی گلاک و استارک، او این‌گونه تجربه‌هایش را مبدأ شناخت و بصیرت خود می‌گرداند و می‌گوید: قیاس کردم و تدبیر عقل در ره عشق / چو شبنمی است که بر بحر می‌کشد رقمی (حافظ، ۱۳۷۷: ۳۵۶)

حافظ به دلایل زیر، دل را به عنوان ابزار معرفت شهودی بر عقل به عنوان ابزار شناخت عقلی، برتر نهد و آن را مبنای تجربه‌ی دینی خود می‌گرداند:

۷. ۱. ۱. ناتوانی عقل

با وجود اهمیت و اعتباری که عقل در شناخت مجهولات دارد، حافظ به سبب این که پاسخ پرسش‌های هستی‌شناسانه‌اش را از مفتی عقل نمی‌یابد، او را در راه شناخت و وصال معشوق، ناآگاه و ناکام می‌شناسد (همان، ۲۰۵) و به شهود خود، اعتمادی راسخ می‌بندد و به پشتوانه‌ی آن حریم عشق را بسی بالاتر از عقل می‌یابد:

حریم عشق را درگه بسی بالاتر از عقل است کسی آن آستان بوسد که جان در آستین دارد (همان، ۱۵۸)

یقین او به راه‌گشایی عشق به قدری استوار است که با صراحت تمام، عقل را در ولایت عشق، هیچ‌کاره می‌خواند و با عزل او از حاکمیت، از قلمرو خویش، بیرونش می‌راند: ما را ز منع عقل مترسان و می‌بیار کان شحنه در ولایت ما هیچ‌کاره نیست (همان، ۱۳۱)

۷. ۱. ۲. دل، کارگاه تجربه‌ی دینی

حافظ با عزل عقل از حاکمیت، دل را بر تخت سلطنت، می‌نشانند و او را در وادی شناخت، پدر تجربه می‌خواند و با تکیه بر ایمان حاصل از آن، از مهر و وفای دیگران طمع می‌برد:

پدر تجربه ای دل تویی آخر ز چه روی طمع مهر و وفا زین پسران می‌داری (همان، ۳۴۲)

۳. _____ مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) / سال ۵، شماره‌ی ۳، پاییز ۹۲ (پیاپی ۱۷)

و خزینه‌ی دلش را نه به خط و خال گدایان، بلکه به دست شاه‌وشی می‌دهد که محترم دارد. (۱۵۶) و آنگاه که دو جهان را بر دل کارافتاده‌اش عرضه می‌کند، جز عشق به معبود ازلی، همه‌چیز را فانی می‌یابد: عرضه کردم دو جهان بر دل کارافتاده/ بجز از عشق تو باقی همه فانی دانست. (همان، ۱۱۹)

او با بیرون راندن اغیار از حریم دوست، دلش را خاستگاه عشق و جایگاه لطیفه‌ی نهانی می‌گرداند و آن را به منزلگه سلطان و گنجینه و سراپرده‌ی محبت او تبدیل می‌کند (همان، ۱۲۳): *واعظ شحنة‌شناس این عظمت گو مفروش/ زانکه منزلگه سلطان، دل مسکین من است.* (همان، ۱۲۱)

۷. ۱. ۳. تجلی‌گاه اسرار

از دیدگاه گلاک و استارک، دل شخص متدین، در تجربه‌ی دینی به ادراکی از هستی دست می‌یابد که عقلش قادر نیست به آن ادراک دست یابد. این تجربه‌ها با زبان سمبلیک بیان می‌شود و برای کسانی که قایل به چنین تجاربی هستند، قابل فهم هستند. حافظ، عشق را جرعه‌ی جام ازلی (همان، ۲۳۴)، امانت الهی (همان، ۱۹۳) و گنج گران‌بهای (همان، ۲۹۶) می‌داند که سلطان ازل در دل ما نهاده و با این سایه‌ی دولت، اسباب سعادت‌مان را سامان بخشیده است: گنج عشق خود نهادی در دل ویران ما/ سایه‌ی دولت برین گنج خراب انداختی (همان، ۳۳۱)

از این رو، از مشکلات طریقت، عنان نمی‌تابد (همان، ۲۳۱)؛ با هیچ جور و جفایی از پای طلب نمی‌نشیند (۲۶۱)؛ در کوی عشق ثابت قدم می‌گردد (۲۲۷)؛ و در طی طریق، از تأمل و تدبیر، به توکل و تسلیم (همان، ۲۴۰) و از غفلت به بیداری (همان، ۲۲۸) می‌رسد و رموز مستی و رندی بر دلش گشوده می‌شود: رموز مستی و رندی ز من بشنو نه از واعظ/ که با جام و قدح هر شب ندیم ماه و پروینم (همان، ۲۸۸) و در نتیجه‌ی این استقامت و مجاهدت، انوار معرفت عالم قدس، بر قلب پاکش می‌تابد (همان، ۱۹۲) و از اسرار دو جهان آگاه می‌گردد و دیگران را نیز به تحصیل آن تحریض می‌کند: هم‌چو جم جرعه‌ی ما کش که ز سرّ دو جهان/ پرتو جام جهان بین دهدت آگاهی (همان، ۳۶۷)

۷. ۱. ۳. عشق، مبنای تعاملات اجتماعی

آن‌چه تجربه‌ی دینی حافظ از عشق را به طور مستحکم، با الگوی گلاک و استارک گره می‌زند، کارکردهای اجتماعی آن است. حافظ از این دیدگاه، صاحب نظام فکری - فلسفی و منش سیاسی - اجتماعی ویژه‌ای است که پس از طی مراحل شناختی و تجربی

رفتارها و مناسبات اجتماعی، به پختگی و ثبات رسیده و محور اصلی همه‌ی آن‌ها، نگرش توأم با کام‌یابی و رستگاری به زندگی و نحوه‌ی زیستن است. از این منظر، بعد از نگرش، آنچه به زندگی معنا می‌بخشد، رفتارها، تعاملات و مناسبات پسندیده‌ی اجتماعی است و این رسالتی است که در شیوه‌ی معرفت‌شهودی، به عهده‌ی عشق است و عشق، سازنده‌ترین پدیده‌ی درونی است که می‌تواند تبدیل اخلاق فردی و اجتماعی را ایجاد کند. از این رهگذر است که حافظ، نفاق و زرق در گفتار و کردار را خاستگاه بسیاری از کجروی‌ها و ناهنجاری‌های اجتماعی می‌داند و به جای آن‌ها، صفا و صداقت (رندی و عشق) را برمی‌گزیند:

نفاق و زرق نبخشد صفای دل حافظ طریق رندی و عشق اختیار خواهم کرد
(همان، ۱۶۵)

اتخاذ چنین موضعی و توصیه‌ی چنین رفتارهایی، نوعی تقابل اجتماعی با فتنه‌ها و آشوب‌ها و آشفتگی‌ها و نابه‌سامانی‌های حاکمان مغول و دست‌نشانگان آنان در عصر حافظ است؛ زیرا «در عصر او، دو فساد اجتماعی از فسادهای دیگر، بارزتر بود و دو نهاد مقدّس به تحریف و انحراف کشیده شده بود: شریعت و طریقت.» (خرم‌شاهی، ۱۳۸۴: ۱۷۸) بنابراین، انتخاب عشق و رندی، هم جنبه‌ی فردی دارد و هم جنبه‌ی اجتماعی. از جنبه‌ی فردی، حافظ آن را کارآمدترین شیوه‌ی تصفیه و تزکیه‌ی درون (خودسازی) و نزدیک‌ترین راه وصول به حقیقت می‌داند و از جنبه‌ی اجتماعی، احساس رسالت و تعهد، او را به وادی انتقاد و طنز کشانده و می‌کوشد تا با انتقادات غیرمستقیم و استهزای تپ‌ها و طیف‌های اجتماعی ریاکار و تزویرگر و سودجو و منفعت‌اندیش، به اصلاح آماج انتقادات و روشن‌گری مردم پردازد:

ز رهم می‌فکن ای شیخ به دانه‌های تسبیح که چو مرغ زیرک افتد، نفتد به هیچ دامی
(حافظ، ۱۳۷۷: ۳۵۴)

از دیگر رسالت‌های اجتماعی حافظ از ره‌گذر تجربه‌ی دینی، رفتار اخلاقی است که زایل‌کننده‌ی ناهنجاری‌ها و سامان‌بخش هنجارهاست. احساس چنین رسالتی، از یک طرف برآمده از اوضاع اسفبار و دردناک زمانه‌ی حافظ است؛ و از طرف دیگر، واکنشی مناسب به آداب‌وسنن موهوم، تعصبات خشک، بد/کج‌فهمی‌های دینی، جهالت عده‌ای از پیران و گم‌راهی دسته‌ای از شیخان و کوتاه‌سخن، آسیب‌دیدگی عناصر و مؤلفه‌های هویت فرهنگی ما می‌باشد. از این رو، حافظ به‌استناد درون‌متنی اشعارش، یکی از بااخلاق‌ترین شاعران زبان فارسی و پایبندترین آنان به اصول و موازین اخلاقی است که

به‌ویژه انس و علاقه‌ی او به قرآن مجید و شناخت عمیق او از گذشته‌ی تاریخی و فراتاریخی و پیشینه‌ی اجتماعی و فرهنگی دیرین ملت ایران، این پایبندی را برای او استوارتر و مستحکم‌تر نیز می‌کرده است. پایبندی حافظ به اخلاق را به‌ویژه در نگاه و شیوه‌ی زندگی او می‌توان یافت، چنان‌که آزادگی را از سرو چمن و صدق را از آب صافی دل می‌آموزد (همان، ۳۰۵) و به صدق، می‌کوشد تا خورشید، از نفسش زاید (همان، ۱۱۰) و علاوه بر زیبایی، مقبول طبع مردم صاحب‌نظر شدن را از ضروریات آراستگی به فضایل اخلاقی می‌داند. (همان، ۲۱۶) پایبندی حافظ به اخلاق، سبب می‌گردد تا او از میان «حسن مهرویان مجلس» و «خوبی اخلاق»، دومی را برگزیند:

حسن مهرویان مجلس گرچه دل می‌برد و دین بحث ما در لطف طبع و خوبی اخلاق بود
(همان، ۲۰۴)

و خوبی اخلاق و علم و ادب را اصول اساسی با هم‌زیستن، یعنی هم‌زیستی و تعاملات اجتماعی می‌داند:

حافظا علم و ادب ورز که در مجلس شاه هرکه را نیست ادب، لایق صحبت نبود
(همان، ۲۹۶)

در ارتباط با تأکید حافظ بر تعاملات اجتماعی، می‌توان به دو نمونه‌ی زیر، اشاره کرد:

۱. ترغیب به امید و امیدواری: حافظ، شاعر امید و امیدواری است و تقویت این روحیه در آحاد جامعه، رشد سلامت و سعادت اجتماعی را افزایش می‌دهد (رک: ۷، ۴، ترس):

چو غنچه گرچه فروبستگی است کار جهان تو هم‌چو باد بهاری گره‌گشا می‌باش
(همان، ۲۳۹)

۲. صلح و مدارا: در جهان‌بینی حافظ صلح و مدارا پادزهر جنگ و تعصب است؛ یعنی اگر جنگ و خونریزی، مخرب‌ترین و مهلک‌ترین ترفند برآمده از تعصبات سیاسی و اجتماعی است که جامعه‌ی بشری را تهدید می‌کند، صلح و مدارا، سازنده‌ترین و حیات‌بخش‌ترین تدبیر حاصل از عشق و دوستی است که جامعه را به آرامش فرا می‌خواند و بر این اساس، حافظ، آسایش دو گیتی را در مروّت با دوستان و مدارا با دشمنان می‌بیند (همان، ۹۹) و صلح را سودمندتر از جنگ و داوری:

یک حرف صوفیانه بگویم اجازت است ای نور دیده صلح به از جنگ و داوری
(همان، ۳۴۳)

به هر حال، بر اساس رهیافت جامعه‌شناختی، حافظ معرفت شهودی و عاشقانه را به دلیل تمرکز بر رعایت حقوق گروهی و جمعی، بر شناخت عقلی به سبب توجه به منافع شخصی و فردی، برتر می‌نهد و به وسوسه‌های عقل، گوش نمی‌سپرد:

هشدار که گر وسوسه‌ی عقل کنی گوش آدم صفت از روضه‌ی رضوان به در آیی
(همان، ۳۷۲)

۲.۷. توجه

توجه از دیگر مؤلفه‌های تجربه‌ی دینی از دیدگاه گلاک و استارک است. آثاری که به بررسی ابعاد دینداری از منظر دو جامعه‌شناس مذکور پرداخته‌اند، به دلیل تمرکز بر تبیین مشترکات ادیان و پرهیز از تشریح ویژگی‌های اختصاصی آنان، درباره‌ی «توجه» اطلاعات دقیقی به دست نداده و به همین قدر بسنده کرده‌اند که توجه، حالتی است که فرد در آن حالت، احساس می‌کند به خداوند نزدیک است. (سراج زاده، ۱۳۸۴: ۸۰) در حوزه‌ی انطباق الگوی گلاک و استارک با دین اسلام، آنچه می‌تواند هم‌تراز با «توجه» قرار گیرد، آموزه‌های قرآنی، ذکر، دعا و نیایش است.

ذکر و دعا در لغت، احضار امری در ذهن است که همواره بماند و در اصطلاح تصوف، خروج از میدان غفلت به فضای مشاهدت است. (سجادی، ۱۳۶۲: ۲۲۱-۲۲۲) اگر بپذیریم که غفلت به معنی بی‌خبری روح از فلسفه‌ی آفرینش است و فلسفه‌ی آفرینش هم معرفت، در آن صورت، این اصل پذیرفتنی خواهد بود که غفلت و ناآگاهی خاستگاه بسیاری از ناهنجاری‌های اجتماعی است. از این رو، با این‌که سویه‌ی اصلی توجه یا ذکر و دعا ایجاد ارتباط میان خلق با خالق یا به عکس است، اما سویه‌ی دیگر آن، بهبود یا تقویت رابطه‌ی خلق با خلق - به دلیل حصول بیداری - است. به نظر می‌رسد گلاک و استارک توجه را علاوه بر تأثیر در نزدیکی به خدا، به دلیل آثار سازنده‌ی اجتماعیش، به عنوان یکی از مؤلفه‌های تجربه‌ی دینی قرار داده‌اند. در بررسی نگرش حافظ نسبت به ذکر و دعا می‌توان به کارکردهای زیر، اشاره کرد:

۲.۷.۱. بیداری و معرفت افزایی

حافظ ذکر و دعا را از عوامل مهم بیداری و ایجاد یا افزایش معرفت می‌داند؛ چنان‌که ضمن طرح ملالتش از بخت خفته، آرزومند است تا بیداردلی «به وقت فاتحه‌ی صبح یک دعا بکند» (حافظ، ۱۳۷۷: ۱۹۴)، در رویکرد جامعه‌شناختی به «بخت خفته»، هم آثار سوء کج‌روی‌های اجتماعی و ضرورت بیرون شد از آن، مورد توجه است و هم

عدم آگاهی و اطلاع از ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی و دینی را می‌توان مورد توجه قرار داد که خود، یکی از ریشه‌های عدم پیروی از قوانین و هنجارها و زمینه‌ساز کج‌روی‌های اجتماعی است. در موضعی دیگر نیز حافظ با آوردن استعاره‌های «می صبح و شکرخواب صبحدم» برای «غلفت» به مثابه‌ی منشأ ناهنجاری‌ها و بدرفتاری‌ها، «عذر نیم‌شب‌ی و گریه‌ی سحری» را یکی از راه‌های مهم نیل به بیداری ذکر می‌کند:

می صبح و شکرخواب صبحدم تا چند به عذر نیم‌شب‌ی کوش و گریه‌ی سحری
(همان، ۳۴۳)

و معتقد است با همین بیداری به میمنت ذکر و دعاست که به بارگاه قبول الهی رسیده:
مرو به خواب که حافظ به بارگاه قبول ز ورد نیم شب و درس صبحگاه رسید
(همان، ۲۲۳)

۲.۲.۷. تعادل در رفتار و ایجاد انتظام اجتماعی

بنا به فرموده‌ی خداوند در قرآن مجید: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد / ۲۸)، «آرامش» محصول ذکر خداست. اگر از دیدگاه روان‌شناسی انسان‌گرا «آرامش» را نشانه‌ی خودشکوفایی یا تفرّد و از منظر عرفان اسلامی، نشانه‌ی کمال و انسان کامل بدانیم، آن‌چه این آرامش را مورد پذیرش قرار می‌دهد و بدان ارزش و اهمیت می‌بخشد، تبدیل اخلاق، یعنی رفتارها و مناسبات سازنده‌ی اجتماعی است؛ نه صرف یک حالت روحانی؛ به عبارت دیگر، «آرامش» فردی، عامل سامان‌دهی و تعادل‌بخشی رفتار جمعی است. اگر از این منظر به اشعار حافظ بنگریم، در تحلیل لایه‌های نهان‌تر شعرهایش می‌توان بدین نتیجه رسید که حالات و پدیده‌هایی چون غم، فقر، بلا، درد، دل‌سیاهی، بدنهادی و محرومیت و ناکامی در سطوح فردی و اجتماعی، عوامل اصلی اضطراب و تنش، و به تعبیر جامعه‌شناختی، خاستگاه واقعی کنش‌های ناسازگارانه و ناهم‌نوا و نامتعادل کنش‌گران بوده و انگیزه‌ی بسیاری از پرخاش‌گری‌ها، تقابل‌ها و نابه‌سامانی‌های اجتماعی محسوب می‌گردند و با ایجاد زمینه‌های مناسب برای تبعیض، تعارض و خصومت، مانع رشد و تکامل فردی و تعادل و هم‌بستگی نظام‌های اجتماعی می‌شوند؛ به تعبیر دیگر، کنش‌گران ناآرام اجتماعی، سربازان بالقوه‌ی سپاه نابه‌سامانی‌های اجتماعی‌اند. از این رو، حافظ برای ذکر و دعا به سبب نقش مؤثر آن در تبدیل اخلاق که منجر به اصلاح رفتار می‌گردد، ویژگی‌های مختلفی ذکر می‌کند، نظیر:

۱. جلابخش دل‌ها (همان، ۱۹۴) سرمکش حافظ ز آه نیم شب/ تا چو صبحت آینه
 رخشان کنند (همان، ۲۰۰)؛ ۲. مفتاح مشکلات و دافع بلایا: حافظ با استفاده از زبان
 نمادین و عنصر استعاره، دعا را به مثابه‌ی کلید و گشاینده‌ی درهای بسته و بلاگردان
 جان و مال عاشقان و خداپرستان می‌شناسد (همان: ۲۰۲، ۱۵۸، ۲۲۱، ۲۳۷ و ۳۴۳)؛ ۳.
 پایان بخش غم‌ها: ایمان حافظ به تأثیر ذکر و دعا در زدودن ظلمت غم و زایل نمودن
 اسباب فقر، چنان استوار است که در این زمینه اندک تردیدی به خود راه نمی‌دهد
 (همان: ۱۹۳، ۲۲۹، ۲۷۹، ۲۹۹ و ۳۱۷) و ۴. کلیدگنج سعادت: در نگرش حافظ، دعا،
 کلید است؛ از این رو، آن را کلید گنج مقصود (همان، ۳۳۶)؛ کلیدگنج سعادت (همان،
 ۲۱۰) و رمز وصال می‌خواند و معتقد است: هرگنج سعادت که خدا داد به حافظ/ از
 یمن دعای شب و ورد سحری بود (همان، ۲۱۰)

بدیهی است انسانی که به مقصود رسیده و بر گنج سعادت - آن هم به خواست و
 حکمت خدا- تکیه زده، صاحب اخلاق و رفتاری به هنجار و متعادل و مبتنی بر روابط
 متقابل و همبستگی و وفاق است. به هر حال، میل حافظ به دعا و پرهیز از نفرین،
 پیامدهای مثبت و سازنده‌ی اجتماعی را با خود دارد و اگر چه، زبان نمادین تجربه‌های
 دینی، افق تأویل‌ها را گسترش می‌بخشد، می‌توان گفت مضامین و مقاصد دعاها و راز و
 نیازهای حافظ که سراسر طلب سلامت و سعادت است، علاوه بر او، معشوق،
 خویشان، دوستان، شاهان و سایر اقشار را نیز شامل می‌گردد. (همان، ۱۴۸-۱۴۹)

۳.۷. ایمان

ایمان در لغت به معنی گرویدن و نیز تصدیق، اطمینان، خضوع، انقیاد، فضیلت و ثبات
 آمده (سجّادی، ۱۳۶۲: ۸۱) است. عده‌ای ایمان را نه فقط فضیلت، بلکه امّ الفضایل
 دانسته و گفته‌اند امّ الفضایل از دیدگاه دینی، دو تاست: ایمان و شکر. در دین مسیح، از
 سه فضیلت به عنوان امّ الفضایل یا فضایل الهیه یاد شده که عبارتند از: ایمان، امید و
 عشق. (ملکیان، ۱۳۸۷: ۱۶۴)

از دیدگاه گلاک و استارک «ایمان به معنای اطمینان کامل، خواه به چیزهایی که به
 آن‌ها امیدواریم و خواه به آنچه نمی‌توانیم ببینیم، در حیات دینی فرد، امری اساسی به
 شمار می‌رود.» (سراج زاده، ۱۳۸۴: ۸۰) عده‌ای دیگر معتقدند که «ایمان و اعتقاد هستند
 که نحوه‌ی عمل ما را معلوم می‌سازند» (جیمز (James)، ۱۳۵۶: ۱۳۶) و انسان به

پشتوانه‌ی ایمان، زندگی می‌کند و نبود آن به منزله‌ی سقوط همه‌جانبه‌ی زندگی است. (همان، ۱۹۱)

ایمان حافظ شیرازی مؤید نگرش و بینش توحیدی و رهاورد تجربه‌ی دینی اوست؛ به عبارت دقیق‌تر «خاستگاه ایمان حقیقی، تجربه‌ی دینی است؛ از این رو اکهارت، ایمان را پدیداری غیرشناختی می‌دانست و هایدگر حتی این را هم افزود که ایمان، آزادانه برگزیده نمی‌شود، بلکه نتیجه‌ی شهود و مکاشفه است.» (باقری خلیلی، ۱۳۸۸ الف: ۴۶) از منظر روان‌شناسی، بهترین و ژرف‌ترین ایمان‌ها، ایمانی است که با تساهل و تسامح همراه باشد و ایمان‌های تعصب‌آلود یا ایمان متعصبان، نهایتاً عقیم است. (خرم‌شاهی، ۱۳۸۷: ۱۲۱) بنابراین، حافظ از لحاظ ایمان، انسانی سست ایمان یا مردّد در ایمان نیست بلکه از ایمانی استوار و راسخ، برخوردار است؛ در غیر این صورت، جرأت نمی‌کرد که با این صراحت، شجاعت و جسارت، از مقدّسات انتقاد کند و آن را به چالش بکشد. او با اتکای به ایمان، به معنا و مفهوم زندگی دست می‌یابد و از موهبت‌های خدادادی، بهره می‌برد و با پوچی و بی‌معنایی زندگی می‌ستیزد و بر «ضرورت طرحی نو در دینداری و تحوّل بنیادی در ایمان و خلاصه بر دگرگونی شناخت از طریق تجربه‌ی دینی، تأکید می‌ورزد.» (باقری خلیلی، ۱۳۸۸ الف: ۴۷)

بنابراین، اگر بپذیریم که ایمان حافظ تجلّی کیفیت معرفتی اوست و شیوه‌ی معرفتی او از نوع شهودی و مبتنی بر عشق است، ایمان او نیز از نوع ایمان عاشقانه خواهد بود؛ نه متعصبانه و آن‌گاه که او با الهام از تجربه‌های دینی، چو بید بر سر ایمان خویش می‌لرزد:

چو بید بر سر ایمان خویش می‌لرزم که دل به دست کمان ابرویست کافر کیش
(حافظ، ۱۳۷۷: ۲۴۸)

در حقیقت، قبولی ایمانش را به مقبولیت حضرت حق گره می‌زند و از این منظر، ایمان او، ایمانی خداپسند است؛ نه خودپسند و تفاوت این دو، آن است که مطلوب ایمان خودپسند، سعادت فرد است و محبوب ایمان خداپسند، سعادت جمع و به همین دلیل، حافظ آرزومند است که صاحبان ایمان خودپسند و طالبان سعادت فرد، ایمانشان را به ایمان خداپسند و خواهان سعادت جمع، تبدیل کنند:

ترسم این قوم که بر دُردکشان می‌خندند در سر کار خرابات کنند ایمان را
(همان، ۱۰۱)

از این رو، ایمان حافظ گذشته از سلوک فردی، دارای آثار و کارکردهای اجتماعی نیز هست و آن را از این دیدگاه می‌توان در دو مقوله‌ی عمده، مورد بررسی قرار داد: ۱. عدالت‌محوری و ۲. عمل‌گرایی.

۱. ۳. ۷. عدالت‌محوری

ایمان حافظ، عدالت‌محور است و عدالت‌محوری او، منبعث از آخرت‌اندیشی و محرک عمل است و عمل‌گرایی، سازنده و سامان‌بخش تعاملات و رفتارهای اجتماعی است. از این رو، درباره‌ی عدالت‌محوری ایمان حافظ می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. حافظ بنیاد هستی و دور فلکی را بر محور عدل می‌داند و غایت آن را سعادت و رستگاری: دور فلکی یک‌سره بر منهج عدل است/ خوش باش که ظالم نبرد راه به منزل (همان، ۲۵۶) و در مقابل، ریشه‌های آشوب و بلا را در ظلم، می‌یابد و بنای ظلم را بر بی‌عدالتی و فرجام ظلم و ظالم را نابودی. (همان، ۱۹۴)؛ ۲. خواجه‌ی شیراز همگان را به عدالت و دادگستری فراخوانده (همان، ۱۸۹) و آن را یگانه شرط جهان‌گیری و جهاننداری می‌شناسد: به قد و چهره هر آن کس که شاه خوبان شد/ جهان بگیرد اگر دادگستری داند (همان، ۱۹۰)؛ ۳. او بیش از همه، پادشاهان و فرمانروایان را که مرجع اصلی قانون‌گذاریند، به عدالت دعوت کرده (همان، ۱۵۹) و عدالت یک‌ساعته‌ی شاه را بر طاعت صدساله‌اش برتر می‌نهد (۱۹۵)؛ ۴. از دیدگاه حافظ، جامعه‌ی الهی، بر نظام عدل پایه‌گذاری می‌شود و لذا، با تأکید و ترغیب همگان به رفتارهای مبتنی بر عدالت و دادگری، تحت‌تأثیر آموزه‌های قرآنی: «فمن يعمل مثقال ذره خیرا یره و من يعمل مثقال ذره شرا یره» (زلزله / ۷-۸)، اجر و جزای هر عملی را یاد آور می‌گردد تا بدین طریق همگان را از نابه‌سامانی‌ها و ناهنجاری‌های اجتماعی، باز دارد هر عمل اجری و هر کرده جزایی دارد. (۱۵۹)

۲. ۳. ۷. عمل‌گرایی

عمل‌گرایی، آشکارترین و مهم‌ترین نشانه‌ی ایمان حافظ و سازنده و سامان‌بخش تعاملات و رفتارهای اجتماعی اوست. از دیدگاه حافظ، اگرچه نباید به علم و عمل فریفته شد، بدون هیچ‌گونه تردیدی، شرط اصلی نیل به مراد، «عمل خالص» است (همان، ۱۹۵) و لازمه‌ی وصول به مقام راحت، تحمل زحمت (همان، ۲۲۱)؛ زیرا فردا در پیشگاه حقیقت، میزان تقرّب به حق، عمل حقیقی است (همان، ۱۶۴) از این رو،

امروز هر کسی وظیفه دارد در راه تحصیل ایمان و عمل خالص، بکوشد تا «آن درود عاقبت کار که کشت.» (همان، ۱۳۶) بنابراین، توصیه‌ی حافظ به عمل‌گرایی است: دهقان سال‌خورده چه خوش گفت با پسر کای نور چشم من بجز از کشته ندروی (همان، ۳۶۶)

از طرف دیگر، حافظ بی‌عملی را نه فقط موجب محرومیت از تقرب به حق (همان، ۳۴۱) بلکه سبب گریز دیگران از بی‌عملان نیز می‌داند:

عنان به میکده خواهیم تافت زین مجلس که وعظ بی‌عملان واجب است نشیندن (همان، ۳۰۸)

علاوه بر این، بی‌عملی را نه تنها علت ملولی خود، بلکه دلیل ملولی همه‌ی علمای بی‌عمل - حتی در این جهان - می‌داند:

نه من ز بی‌عملی در جهان ملولم و بس ملالت علما هم ز علم بی‌عمل است (همان، ۱۱۸)

بنابراین، بی‌عملی هم سبب محرومیت از قرب و ثواب الهی در آن جهان است و هم دلیل ملولی و حرمان در این جهان.

همین ایمان مبتنی بر عمل حافظ است که او را به وادی انتقاد از رفتارهای دینی - مناسکی و دینی - اخلاقی کشانده و او را بیش از تأکید بر فضایل اخلاقی، به انتقاد از رذایل اخلاقی وامی‌دارد و «محتسب، امام، واعظ، فقیه / مفتی، زاهد، شیخ، صوفی، قاضی، ملک‌الحاج و حتی خود حافظ را به دلیل رفتارهای غیراخلاقی، آماج انتقادات خود می‌سازد... از همین رهگذر، در مشرب حافظ امساک در همه‌ی مذاهب، کفر طریقت است (همان، ۲۵۴)؛ بخیل بوی خدا نشنیده است (همان، ۳۳۰)؛ تزویر و شید و زرق صفای دل نمی‌بخشند (همان، ۱۶۵) و زندگی را ملال‌آور می‌سازند. (همان، ۱۷۸) به هر ترتیب، از دیدگاه خواجه‌ی شیراز، گوهر دین، مکارم اخلاقی و فضایل معنوی است و محرومیت از مکارم اخلاق برابر با محرومیت از گوهر دین است؛ لذا، زشت‌ترین رفتار اخلاقی مورد انتقاد حافظ، ریا است؛ زیرا مهم‌ترین عاملی است که اولین رخنه‌ها را در ایمان مسلمانان پدید می‌آورد و دیانت را به خطر می‌اندازد...» (باقری خلیلی، ۱۳۸۸ الف: ۴۴-۴۵) نه تنها شخصیت‌ها و رفتارهای دینی به دلیل بی‌عملی یا ناپسندی اعمال، آماج انتقادات حافظ قرار می‌گیرند، بلکه نهادهای برجسته‌ی دینی و اجتماعی، مثل مسجد و مدرسه نیز به دلایل مذکور، از گزند انتقادات او مصون نمی‌مانند. (حافظ، ۱۳۷۷: ۲۸۴)

۴.۷. ترس

ترس از خدا یکی دیگر از مؤلفه‌های تجربه‌ی دینی از دیدگاه گلاک و استارک است و آنان معتقدند که احساس ترس از خدا، گاهی به دینداران دست می‌دهد (سراج‌زاده، ۱۳۸۴: ۱۷۲) و «تا جایی که به عواطف دینی (بعد تجربی) مربوط می‌شود، در اسلام نیز همانند دو دین توحیدی دیگر، یعنی مسیحیت و یهودیت، انتظار می‌رود که معتقدان، عواطف و احساساتی مثل ترس از خدا، توبه و تقرب به خدا، پیامبر، ائمه و اولیا را تجربه کنند. میزان عمق تجارب را می‌توان برای سنجش بُعد عاطفی دینداری، به کار برد.» (همان، ۱۶۸)

خوف/ ترس در تصوف، از جمله‌ی احوال و نتیجه‌ی علم و معرفت است و سه درجه دارد: خوف عامه، خوف قوی و خوف معتدل. (غنی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۳۰۷-۳۰۸) گفته‌اند خوف «شرط ایمان است» (هوازن قشیری، ۱۳۸۱: ۱۸۹-۱۹۰) و نکته‌ی مهم این که خوف، به آینده تعلق دارد؛ نه به حال.

در تجربه‌های دینی و عرفانی حافظ، خوف و ترس وجود ندارد؛ بلکه آنچه همواره حضور سرورانگیز دارد، امید و امیدواری است. امید در بینش حافظ، از چنان اهمیت والایی برخوردار است که بر خلاف الگوی گلاک و استارک، یکی از مؤلفه‌های تجربه‌ی دینی خواجه‌ی شیراز محسوب می‌شود؛ یعنی حافظ، لطف و امید را به جای خوف و یأس می‌نشانند و خود را به یک عارف و دیندار امیدوار بدل می‌سازد.

آنچه حافظ را به سوی امید، سوق می‌دهد، عبارت است از: ۱. تفکر درباره‌ی فلسفه‌ی آفرینش؛ ۲. گذر زمان/ عمر؛ ۳. بی‌اعتباری جهان؛ ۴. ناپایداری و ۵. فناپذیری و مرگ‌اندیشی. تفکر درباره‌ی اتخاذ تدبیری برای بیرون شد از این تنگناهای فلسفی و عاطفی، حافظ را به خوف و یأس نمی‌رساند؛ بلکه او از پاره‌ای از قضایای عقلی و باورهای قلبی، راه و رسم زندگی را بر می‌گزیند و در این گزینش، سلوک عاشقانه‌اش را بر اغتنام فرصت، پی‌ریزی می‌کند؛ از این رو، اغتنام فرصت، دقیقاً با آینده‌نگری و زندگی در «آینده»، در تضاد است که در نگرش عرفانی، خاستگاه خوف و ترس محسوب می‌گردد. اغتنام فرصت، یعنی زیستن در «حال» و آن‌که در حال، زندگی می‌کند، چون به «آینده» دل نبسته، فارغ از «خوف» است:

ای دل ار عشرت امروز به فردا فکنی مایه‌ی نقد بقا را که ضمان خواهد شد

(حافظ، ۱۳۷۷: ۱۸۳)

بعضی از مصادیق امید حافظ را می‌توان به قرار زیر، برشمرد:

۷.۴.۱. امید به لطف و رحمت الهی

در مشرب حافظ، امید به لطف و رحمت الهی به ویژه در مواقع ارتکاب به سهو و خطا معنا می‌یابد. (همان، ۱۲۷) چنین امیدی به معنی تقویت جسارت در ارتکاب به گناه نیست، بلکه تحکیم انگیزه‌های امیدواری و پرهیز از زمینه‌های ناامیدی است. (همان، ۲۴۴) پیامد سازنده‌ی اجتماعی امید به لطف و رحمت الهی، تحریض به اعمال خیر و صواب برای جبران خطا و گناه است که به هر حال، اصلاح رفتار و کردار را موجب می‌گردد؛ اما عمده‌ترین آثار سوء ناامیدی، تشدید اعمال شرّ است که خواه ناخواه، ناهنجاری و نابه‌سامانی‌های اجتماعی را دامن خواهد زد؛ از این رو، حافظ با وجود «نامه سیاهی» هرگز از «لطف لایزالی» نومید نمی‌گردد:

می‌ده که گرچه گشتم نامه سیاه عالم نومید کی توان بود از لطف لایزالی
(همان، ۳۵۰)

و با فرض همه‌ی گناه‌کاری «از لطف ازل، جنت فردوس» می‌طلبد. (همان، ۲۶۵)

۷.۴.۲. امید به پایان‌پذیری غم

دل بستن به امید بدون شناخت علل ناامیدی و راه‌های مقابله و برکندن آن‌ها امکان‌پذیر نیست. از این رو، حافظ در حوزه‌ی هستی‌شناسی به شناخت خاستگاه و اسباب درد و رنج پرداخته و بدین نتیجه می‌رسد که جهان با کارکردهایی چون: بی‌وفایی، بی‌مهری و محنت‌زایی، محتالی و افسون‌گری، سفله‌طبعی و دون‌پروری، زمینه‌های خوف و غم را فراهم می‌آورد و آدمی را به ناامیدی می‌کشاند. حافظ با چنین شناختی، به ایستادگی در برابر درد و رنج و غم و اندوه، قد علم می‌کند و بر آن است که هیچ راهی نیست که پایان نداشته باشد (همان، ۲۲۹) و هیچ جور و ستمی نیست که نقش و نشانش به نابدی نینجامد. (همان، ۱۹۱) بنابراین، به هنگام سختی، رخ از امید بر نمی‌تابد و از سابقه‌ی لطف ازل ناامید نمی‌گردد (همان، ۳۱۶) و چون غنچه از کار بسته شکایت نمی‌کند و تنگدل نمی‌شود، بلکه امیدوار است که از دم صبح و انفاس نسیم مدد یابد (همان، ۱۷۱ و ۲۹۳) و گردش گردون بر مدار بی‌مرادی و ناکامی را دایمی نمی‌داند و بازگشت یوسف گمگشته را به کنعان، انتظار می‌کشد (همان، ۲۲۸):

گرچه منزل بس خطرناک است و مقصد بس بعید

هیچ‌راهی نیست کان را نیست پایان غم مخور

(همان، ۲۲۹)

۷.۴.۳. امید به وصال

در سراسر اشعار حافظ، امید وصال به اهداف و آرمان‌هایش موج می‌زند؛ چنان‌که از دو جهان، تنها بندگی معشوق را پذیرفته و سایه‌ی طوبی و دل‌جویی حور و لب‌حوض را به هوای سر کوی او، از یاد برده (همان، ۲۶۳) و تنها امید وصال (همان، ۲۵۴) و لطف معشوق (همان، ۲۴۴)، او را زنده می‌دارد. نه فقط حافظ به وصال معشوق امیدوار است، بلکه هاتف غیب نیز امید او را تأیید می‌کند و یأس و ناامیدی را از دلش می‌زداید: دوش گفتم بکنند لعل لبش چاره‌ی من / هاتف غیب ندا داد که آری بکنند. (همان، ۱۹۵) او حتی در میان آتش آشوب و فتنه‌ی زمانه‌اش، امیدواری و مثبت‌اندیشی را کنار نمی‌گذارد و امیدوار است که اوضاع جهان، بهبود پیدا کند و آرامش و امنیت، استقرار یابد. (همان، ۱۸۸) درخت امید چنان در دل حافظ ریشه دوانده که حتی در پیرانه‌سر نیز از میوه‌های شیرینش قطع امید نمی‌کند:

در این باغ از خدا خواهد دگر پیرانه‌سر حافظ نشیند بر لب جویی و سروی در کنار آرد
(همان، ۱۵۴)

باری، به اقرار قاطع حافظ، آنگاه که او خواهش از خدا را با کوشش خویش قرین کرده، به هر آن‌چه خواسته، رسیده است. وی با اظهار به کامروایی‌ها، بر معنایابی و معناسازی زندگی‌اش، صحنه می‌نهد و لذا، شاکر خداست و شکرگزاری، از دیگر ابعاد شخصیتی و تجربه‌های دینی اوست که در سراسر غزلیاتش - و حتماً در زندگی‌اش - به چشم می‌خورد:

شکر خدا که هرچه طلب کردم از خدا بر منتهای همت خود کامران شدم
(همان، ۲۶۵)

بدین ترتیب، صرف نظر از این‌که در تجربه‌ی دینی حافظ بر خلاف الگوی گلاک و استارک، «امید» به جای «خوف» می‌نشیند، با توجه به آن‌چه گفته شد، او به «نیروانا» یا حالت نیک‌بختی سرشار از سرور، دست می‌یابد (لاما (Lama)، ۱۳۸۳: ۹۱) که «در مکاتب روان‌شناختی آن‌را آخرین مرحله‌ی چرخه‌ی زندگی، ذکر می‌کنند. اریکسن آن را **فرزانگی**؛ **مزلو**، **خود شکوفایی** و یونگ، **تفرّد** می‌نامند و دکارت آن‌را **یقین متافیزیکی** نام می‌نهد. این مرحله در مشرب حافظ و سایر عرفا، **اشراق** یا **شهود** خوانده می‌شود و تحت‌عنوان تجربه‌ی درونی یا دینی، پایه‌ی همه‌ی آیین‌های مبتنی بر مکاشفه‌های جهان دیگر را تشکیل می‌دهد. در این تجربه، به‌عنوان نمود عالی‌ترین

ارزش‌های معنوی، فاصله‌ی میان پیروان ادیان، به صفر می‌رسد و حاصل آن، هم‌زیستی، هم‌بستگی، صفا و روشن‌بینی، شادی و خوشدلی است که سبب آرامش پایدار درونی می‌گردند» (باقری خلیلی، ۱۳۸۸: ۳۰) و صلح و مدارای اجتماعی را در پی دارند.

۸. نتیجه‌گیری

حافظ به جنبه‌ها و کارکردهای اجتماعی دین، باور داشته و برخلاف آن‌که غالباً به دلیل تمرکز بر عرفان از توجه به مباحث و موضوعات اجتماعی در اشعارش غفلت می‌کنند، تمایلات اجتماعی او کم‌تر از گرایش‌های عرفانیست و در صورت پژوهش جامعه‌شناختی همه‌جانبه، این فرضیه قابل اثبات خواهد بود. به هر ترتیب، با توجه به مؤلفه‌های تجربه‌ی دینی گلاک و استارک، «شناخت» حافظ از نوع شهودی و اشراقی است که از طریق عشق، حاصل می‌گردد و عشق در مشرب حافظ، مؤثرترین شیوه‌ی نگرش به هستی، سازنده‌ی آیین زندگی و پایه‌گذار نظام اجتماعی مبتنی بر مناسبات و تعاملات انسانی است.

اگرچه سویی‌ی اصلی توجه یا دعا از منظر حافظ، ایجاد ارتباط خلق با خالق یا به عکس است، سویی‌ی دیگر آن، بهبود یا تقویت رابطه‌ی خلق با خلق بوده و به همین دلیل بیداری و معرفت‌افزایی و تعادل در رفتار اجتماعی از مهم‌ترین کارکردهای اجتماعی آن می‌باشد.

حافظ با اتکای به ایمان و اقدام به عمل، به معنا و مفهوم زندگی، دست می‌یابد. ایمان حافظ، خواهان سعادت جمع است و عدالت‌محوری و عمل‌گرایی، دو کارکرد عمده‌ی آن. ترس یا خوف در تجربه‌ی دینی و عرفانی حافظ، راهی ندارد؛ زیرا تجربه‌ی مبتنی بر خوف، آینده‌نگر و مصلحت‌بین است؛ ولی حافظ، حال‌بین و نقداندیش است و این یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های تجربه‌ی دینی حافظ با الگوی گلاک و استارک و بسیاری از دینداران به شمار می‌آید. به هر حال، در تجربه‌ی دینی حافظ، هم‌زیستی، هم‌بستگی، صفا و روشن‌بینی، ایمان و امیدواری و صلح و مدارا سنگ بنای انسجام و انتظام اجتماعی و نیز تسهیل‌کننده‌ی تعاملات اجتماعی کنش‌گران محسوب می‌گردند.

فهرست منابع

- قرآن مجید. (۱۳۸۶). ترجمه‌ی مهدی الهی قمشه‌ای، تهران: اسوه.
- استامپ، النور و دیگران. (۱۳۸۳). *درباره‌ی دین*. ترجمه‌ی مالک حسینی و دیگران، تهران: هرمس.
- الیاده، میرچا. (۱۳۷۲). *دین‌پژوهی*. ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرّمشاهی، دو جلد، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- باقری خلیلی، علی اکبر. (۱۳۸۸ الف). «بررسی ابعاد دینداری حافظ شیرازی بر اساس الگوی گلاک و استارک مبنی بر دین، پدیده‌ای چند بُعدی». *جستارهای ادبی دانشگاه فردوسی مشهد*، شماره‌ی ۱۶۷، صص ۲۷-۵۲.
- باقری خلیلی، علی اکبر. (۱۳۸۸ ب). «مبانی عیش و خوش‌دلی در غزلیات حافظ شیرازی». *فصل‌نامه‌ی پژوهش‌های ادبی*، سال ۶، شماره‌ی ۲۴، صص ۹-۳۴.
- پراودفوت، وین. (۱۳۸۳). *تجربه‌ی دینی*. ترجمه‌ی عباس یزدانی، قم: کتاب طه.
- جیمز، ویلیام. (۱۳۵۶). *دین و روان*. ترجمه‌ی مهدی قائمی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۷). *دیوان*. تصحیح قزوینی و غنی، به کوشش عبدالکریم جریزه دار، تهران: اساطیر.
- خرّمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۸۷). *حافظ*. تهران: ناهید.
- خرّمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۸۴). *ذهن و زبان حافظ*. تهران: ناهید.
- رابرتسون، یان. (۱۳۷۴). *درآمدی بر جامعه*. ترجمه‌ی حسین بهروان، مشهد: آستان قدس رضوی.
- ریچارد مایلز، توماس. (۱۳۸۳). *تجربه‌ی دینی*. ترجمه‌ی جابر اکبری، تهران: سهروردی.
- زاگرن، فیل. (۱۳۸۴). *درآمدی بر جامعه‌شناسی دین*. ترجمه‌ی خشایار دیهیمی، تهران: لوح فکر.
- سجّادی، سیدجعفر. (۱۳۶۲). *فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. تهران: طهوری.
- سراج‌زاده، سیدحسین. (۱۳۸۴). *چالش‌های دین و مدرنیته*. تهران: طرح نو.
- شجاعی زند، علیرضا. (۱۳۸۰). *دین، جامعه و عرفی شدن*. تهران: مرکز.
- غنی، قاسم. (۱۳۸۳). *تاریخ تصوف در اسلام*. دو جلد، تهران: زوآر.

- فراستخواه، مسعود. (۱۳۷۷). دین و جامعه. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- فعالی، محمدتقی. (۱۳۸۰). «آیا دین فقط تجربه‌ی دینی است؟». *دوماه‌نامه‌ی رواق* اندیشه، شماره‌ی ۵، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، صص ۴۱-۶۴.
- قدردان قراملکی، محمدحسن. (۱۳۸۱). «حقیقت وحی، تجربه‌ی دینی یا عرفانی». *فصل‌نامه‌ی قبسات*، سال ۷، شماره‌ی ۴، پیاپی ۲۶، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، صص ۵۱-۶۵.
- گوهرین، سیدصادق. (۱۳۶۸). *شرح اصطلاحات تصوف*. تهران: زوآر.
- لاما، دالایی و هواردسی، کاتلر. (۱۳۸۳). *هنر شادمانگی*. ترجمه‌ی تینا حمیدی و نغمه میزانیان، تهران: قطره.
- محمدرضایی، محمد. (۱۳۸۱). «نگاهی به تجربه‌ی دینی». *فصل‌نامه‌ی قبسات*، سال ۷، شماره‌ی ۴، پیاپی ۲۶، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، صص ۳-۲۲.
- مرتضوی، منوچهر. (۱۳۸۴). *مکتب حافظ*. تهران: ستوده.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۷). *مشتاقی و مهجوری*. تهران: نگاه معاصر.
- نیکلسون، رینولد الین. (۱۳۸۲). *تصوف اسلامی و رابطه‌ی انسان و خدا*. ترجمه‌ی محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- وبر، ماکس. (۱۳۷۱). *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*. ترجمه‌ی عبدالمعبود انصاری، تهران: سمت.
- وولف، دیوید ام. (۱۳۸۶). *روان‌شناسی دین*. ترجمه‌ی محمد دهقانی، تهران: رشد.
- همیلتون، ملکوم. (۱۳۷۷). *جامعه‌شناسی دین*. ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران: تبیان.
- هوازن قشیری، عبدالکریم. (۱۳۸۱). *ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریّه*. ترجمه‌ی ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزان‌فر، تهران: علمی و فرهنگی.