



بررسی و تحلیل همسویی دیدگاه‌های فلسفی و عرفانی حافظ با ابن‌سینا و شهروردی

پدیدآورنده (ها) : حاجیان، خدیجه
ادیان، مذاهب و عرفان :: نشریه مطالعات عرفانی :: بهار و تابستان 1397 - شماره 27 (علمی-
پژوهشی/ISC)
از 55 تا 86
آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1540315>

دانلود شده توسط : حمید مصطفی نژادیان
تاریخ دانلود : 20/07/1400

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و برگرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب بیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانين و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

بررسی و تحلیل همسویی دیدگاه‌های فلسفی و عرفانی حافظ با ابن‌سینا و سهروردی

خدیجه حاجیان*

◀ چکیده

شعر حافظ در تاریخ مطالعات ادبی همواره محل توجه و موضوع تأمل بوده است. بیشتر تحقیقات حافظپژوهی، کم‌ویش پرتویی بر جهان شعر وی افکنده و سویی از اندیشه وی را روشن کرده‌اند. توجه به جنبه فلسفی و کلامی شعرش همواره یکی از موضوعات چالش‌انگیز بوده است. در این پژوهش، صرف‌نظر از جست‌وجوی نیت حافظ، در بی‌خوانشی فلسفی حکمی از شعرش هستیم؛ بنابراین، بیش از هر چیز، با متن رویه‌رو هستیم و سعی شده است در حدود دلالت‌های متنی اندیشه وی از منظری فلسفی یا حکمی بررسی و با آراء دو فیلسوف بزرگ ابن‌سینا در مقام فیلسوفی مشائی و سهروردی در جایگاه فیلسوفی اشرافی مقایسه شود. این خوانش به‌دلیل برخی ویژگی‌های خاص شعر حافظ از جمله وجود ایهام که امکان خوانش‌های متعدد را فراهم می‌کند و دیگر ظرفیت تأویل‌پذیری بسیار، ممکن می‌گردد. نتایج تحقیق نشان می‌دهد 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، حکمی به آراء ابن‌سینا، برخی ویژگی‌های منتظرک به‌ویژه در زمینه‌های وجود و فرسته‌شناسی، طعنه زدن به صوفی، زهد، ریا (زهد ریایی) و تأکید بر زندگی رندانه، اندیشه حافظ با تفکر ابن‌سینا مطابقت دارد. ابن‌سینا به مدد ابتکار خویش مبنایی عقلانی و وجودشناختی برای اشراف عقل فراهم آورد؛ ویژگی‌ای که هر اندیشه عرفانی واحد آن است. از چنین دیدگاهی، بی‌تردید اندیشه اشرافی وی است که زمینه را برای فلسفه اشرافی سهروردی، که حافظ از آن بهره جسته است، فراهم می‌کند.

◀ **کلیدواژه‌ها:** حافظ شیرازی، ابن‌سینا، سهروردی، فلسفه، حکمت.

* عضو هیئت‌علمی دانشگاه تربیت مدرس / f. khadijehhajjiyan@yahoo.com

۱. مقدمه

امروزه نحوه مواجهه ما (در اینجا و اکنون) با آثار کلاسیک ادبی فارسی و چگونگی خوانش آن‌ها، جایگاه، اعتبار و اهمیت آن‌ها، موضوعی شناخته شده در میان صاحب‌نظران است. در ایران که ادبیات یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های فرهنگی است، اهمیت چنین موضوعی برجسته‌تر خواهد شد.

در جایگاه والای شعر حافظ، دست‌کم از نظر میزان توجه، ظرفیت‌های خوانش و تأویل‌پذیری آن تردیدی نیست. بیشتر تحقیقات حافظ‌پژوهی، کم‌وبیش پرتویی بر جهان شعر وی افکنده و سویی از اندیشه وی را روشن کرده‌اند. توجه به جنبه 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 به‌نوعی می‌توان تابع نزاع میان عرفان، فلسفه، کلام و مذهب دانست. همواره برخی قائل به آشتی بوده و برخی بر تمايز و چه بسا تنافی پای فشرده‌اند.

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

مهم‌ترین پرسش‌ها برای پرداختن به این کار عبارت‌اند از: فلسفه چه رابطه‌ای با شعر و در کل ادبیات دارد؟ مقصودمان از «خوانش» چیست؟ امکانات و ظرفیت‌های تأویل شعر حافظ کدام‌اند؟ و بالاخره تشابه و تناسب اندیشه حافظ با آراء فیلسوف مشائی، ابن‌سینا، و اندیشه اشراقتی سهروردی تا چه اندازه است؟

۲. پیشینه تحقیق

در توضیح پیشینه 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 مبنی 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 ایات حافظ پرداخته شده است؛ همچنین در مقاله «دیوان حافظ بازترین متن ادب فارسی» احمد رضی کوشیده است نشان دهد خوانش‌ها، تفسیر و تأویل‌های متعدد غزل‌های حافظ دلالت دارند بر اینکه دیوان حافظ در میان متون ادب فارسی نمونه اعلای یک متن باز است؛ اما تحقیقی با روش و چارچوب پژوهش پیش رو تا کنون انجام نشده است.

۳. فلسفه اسلامی، حکمت و رابطه آن‌ها با شعر

فلسفه اسلامی، بیش از آنکه به مسئله شناخت پردازد، نوعی فلسفه هستی‌شناسی است؛ زیرا یک بحث مهم در فلسفه اسلامی هستی یا وجود است 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، ۱۳۸۵، 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 برساخته‌اند. «فلسفیدن» یا به عبارتی «تفلسف» چیزی جز طرح پرسش‌های اساسی و نوعی کوشش برای پاسخ به نمونه پرسش‌های زیر نیست:

از کجا آمدہام؟ برای چه آمدہام؟ آمدنم بهر چه بود؟ به کجا می‌روم؟ از چه سبب ساخت مر؟ مراد از این ساختنم چه بوده است (نک: همان: ۵۳-۵۶)؛ بنابراین مبنای فلسفه بر تفکر و استدلال‌های عقلانی است؛ و با این رویکرد اندیشه‌ورزی فیلسوفانه 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 نخواسته 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 «حكایات تمثیلی» سهروردی اشاره کرد (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 هر گونه جهان‌بینی، اعم از جهان‌بینی عقلانی، شهودی و اشرافی 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، به رغم اختلافاتی چند، با معرفت یا عرفان از یک سخن و خانواده است؛ «بدون این شناخت و همبستگی، فیلسوفی چون سهروردی یا ملاصدرا در ایران یا ابن‌عربی در اندلس ظهور پیدا نمی‌کرد» (نصر، ۱۳۸۹الف: ۵۸). نکته مهم‌تر دیگر اینکه تمام فلاسفه اسلامی، از کنده به بعد، با قرآن و حدیث آشنا بی داشته‌اند (همان: ۶۹) و فلسفه اسلامی سنتی دقیقاً خود را با وحی (قرآن) و فقی داده بوده است (همان: ۶۱). سهروردی در مقدمه حکمة الاشراف 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؛ بنابراین نظر سهروردی در پیوستگی فلسفه و عرفان یا تعلق 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 جلوگاه 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، ۱۳۸۵: ج ۲، ۹۳-۹۵). حافظ گاه در قامت یک متكلم 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 جهان‌بینی و یک مکتب فلسفی است که چونان هر مکتب فلسفی دیگر به مطالعه جهان و انسان می‌پردازد (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 (مبدا و متها)، انسان و سایر خلقت‌ها در نظر گرفته شده است. این معنا بر هرگونه جهان‌بینی، اعم از جهان‌بینی عقلانی، شهودی و اشرافی و جهان‌بینی دینی و کلامی سایه می‌افکند. «نگرش فلسفی» پشتوانه دانش و هنر است و دانش و هنر بدون پشتوانه‌ای فلسفی نمی‌تواند معنادار باشد.

۴. حافظ و فلسفه

درباره حافظ، غزل‌سرای فارسی در قرن هشتم، سخن بسیار گفته شده است. غزل‌های عاشقانه، رندانه‌اش که سرآمد غزل فارسی است حتی در این دوران که سلیقه و پسند مخاطبان شعر با گذشته بسیار تغییر کرده، همچنان طلایه‌دار شعر فارسی است و این نکته «قولی است که جملگی بر آن‌اند». حافظ با کمک از انواع صنایع ادبی به‌ویژه

ایهام، تناقض، هنجارگریزی یا خلاف عادت، پارادوکس، به کارگیری انواع استعاره، مجاز و کنایه و... ظرفیت تأویل‌پذیری شعرش را چنان وسعت بخشیده و امکان خوانش‌های متعدد از شعر او آنقدر گسترده است که نمونه آن را در شعر هیچ‌یک از شعرای متقدم و متأخر نمی‌توان دید. همچنین برای گنجاندن معانی بسیار در «ظرف تنگ غزل» علاوه بر بهره‌گیری از صنایع ادبی نامبرده که «ایهام» و «تناسب» به دلیل زمینه‌های پیشین آن در سنت شعر فارسی زودیاب‌تر است، از دقایق و ظرایف بسیار متعدد از شعر خود را فراهم کرده است (پورنامداریان، ۱۳۸۲: هشت).

در سراسر تاریخ ادبیات ایران، 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 نویسنندگان بوده است (همان: ج ۱/۳، ۲۱۹ و ج ۲/۳، ۱۰۶۷). محمد گل‌اندام (جامع دیوان و معاصر او) در مقدمه دیوان حافظ تأکید کرده است که حافظ به تبع و تفحص در کتاب‌هایی چون کشف کشاف (در تفسیر قرآن)، مطالع الانظار قاضی بیضاوی، مفتاح العلوم سکاکی و امثال این کتاب‌ها می‌پرداخته است «و گل‌اندام خود او را چندین بار در مجلس درس ابن الفقیه نجم، عالم معروف به قرأت سبع و فقیه بزرگ عهد خود دیده است...» (همان: ۱۰۶۶). کسی که در آن زمانه به دنبال «فراغتی و کتابی و گوشۀ 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 هم فکر و یا حتی از خود می‌داند و این نکته‌ای است که در مقدمه دیوان نیز بر آن تأکید شده است (ذکاوی 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 به اضافه اینکه تحصیلات کلامی نیز داشته است (همان: ۶۵-۶۶). 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).

نکته برجسته و غیرقابل انکار دیگر در زندگی حافظ این است که قرآن را «در چارده روایت»^۲ از حفظ بوده است. این آشتایی و حشو 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 آشتایی اش 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 تاکنون با دیدگاه‌های فلسفی یا کلامی شرح شده‌اند. «نگاه فلسفی حافظ به هستی» را نمی‌توان انکار کرد؛ بنابراین وقتی از فلسفه‌دانی حافظ سخن می‌گوییم منظور نوع نگاه یا همان دیدگاه حافظ به هستی و مقوله‌هایی چون آفرینش (خلقت کل هستی)، مبتدا و متهای 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، هرچند چنین رویکردی قابل تأمل است؛ بنابراین «نه کلام بی فلسفه میسر است، نه عرفان» (دادبه، ۱۳۸۶: ۲۴) تا آنجا که سه‌وردي طالبان حکمت ذوقی و دوستداران اشراق و عرفان را به آموختن فلسفه مشایی (فلسفه عقلی استدلالی) توصیه می‌کند تا روشن کند که «فلسفه مقدمه و زمینه‌ساز عرفان است» (همان: ۲۵). هرچند حافظ را نمی‌توان در ردیف شاعران عارفی چون عطار و مولوی نشانید، به استشهاد ابیات عرفانی بسیاری که در دیوانش ثبت است، او با این مسلک ناآشنا نبوده است. به نظر بهاءالدین خرمشاهی وجود غزل‌های غیرعرفانی بسیار علاوه بر غزل‌های عرفانی در دیوان حافظ، آن را از کتاب‌های سراپا عرفانی چون گاشن راز شیخ محمد شبستری متمایز می‌کند به این دلیل که «حافظ برای شعر شأن و اصالت مستقل قائل است [و] یکی از درون‌مایه‌های شعرش عرفان است. البته بینش عرفانی و حکمت ذوقی بر شعر او پرتو افکنده است» (همان، ۱۳۷۸: مقدمه: نه).

۵. ظرفیت‌های تأویل‌پذیری شعر حافظ

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های کتاب‌های آسمانی و متون دینی ایجاز، ابهام و ظرفیت تأویل‌پذیری آن‌هاست (راشد محصل، ۱۳۸۱: هفت). دیوان حافظ نیز به‌دلیل 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 (پورنامداریان، 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 ویژگی در پیشیه شعر فارسی پیش از او (حتی در شعر سنایی و عطار) دیده نمی‌شود (همان: مقدمه).

ابهامی که سایه بر شعر و حتی زندگی شاعر افکنده است،^۴ 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 نشاند؛ با این حال، دستیابی به گرایش‌های فکری حافظ یا نوع نگرش و اعتقاد وی به پاره‌ای حقایق از لابه‌لای ابیات دیوانش،

به‌ویژه ایاتی که دارای مضامین مشابه هستند، یا به عبارت دیگر با مضمون مشابه تکرار شده‌اند، ناشدنی نیست (نک: خدایار و حاجیان، ۱۳۸۹: ۱۴۵)؛ و با توجه به «تأویل پذیری» کم‌نظری اشعار وی می‌توان او را به هر نحله کلامی یا مذهبی متسب کرد. یکی دیگر از ویژگی‌های شعر حافظ «ایهام» است و مهم‌ترین ویژگی یک بیان ایهامی (سخن دوپهلو یا چندمعنا) همین است که به خواننده آزادی انتخاب می‌دهد. «نخستین شرط آزادی، تعادل نیروهast» (دورانت، ۱۳۷۰: ۳۲۴). در حقیقت شعر حافظ فرآیندی از تعادل نیروهast و جست‌وجو درباره مذهب حافظ و اعتقادات وی در باره فلسفه یا به‌طور کلی «نگاه فلسفی حافظ به هستی» نیز از این مقوله است.

۶. تحلیل دیدگاه‌های فلسفی، حکمی و عرفانی ابن‌سینا، سهروردی و حافظ و بیان شباهت‌ها و برخی تفاوت‌ها

به‌طور 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 علومی 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 اشرافی» طرح کند؛ اما سرچشمۀ (اصل مشرقی) آن در اختیارش نبوده است.... سهروردی در مطارحات تصویری 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: کربن، ۱۳۸۴: ۵۵-۵۶).

سهروردی حکیمی اشرافی است که به هر حال اهل فلسفه است. وی با الهام از اندیشه‌های حکمای باستان و دقت در آیات و روایات اسلامی «فلسفه اشرافی» خود را

پی‌ریزی کرد و هرچند در این بنیان از قواعد و اصول فلسفه مشاء نیز بهره گرفته است، خود آن را انکار می‌کند (سجادی، ۱۳۶۷: ۱۳). پایه‌های مطالعه اشراقی سه‌تیره در سنت فلسفه یا حکمت اشراقی را ابن‌سینا گذاشته بود «بعضی از آراء عرفانی و اشراقی ابن‌سینا که سه‌تیره نیز از آن متأثر شده بود، در نمط‌های آخر اشارات آمده است... مکتب او از نظر بسیاری، فلسفی است» (پورجوادی، ۱۳۸۰: ۱۰). در حقیقت سه‌تیره تلاش کرد تا فلسفه مشائی را با تصوف و حکمت پیوند دهد؛ زیرا از نظر او استدلال عقلی، مقدمه‌رسیدن به حکمت اشراق است؛ به همین دلیل از نو به بیان اصول و روش‌های فلسفه مشائی پرداخت (نصر، ۱۳۸۹الف: ۲۶۴). وی به خلاف غزالی که عمدتاً مخالف کلیت فلسفه مشاء بود، بر برخی از وجوده فلسفه یادشده، به‌ویژه تأکید بیش از حد بر استدلال و قیاس منطقی نقد داشت (قربانی، ۱۳۹۴: ۸۶). به اعتقاد سه‌تیره «سرچشمۀ شرقی همان است که حکمای ایران باستان یعنی خسروانیان بنیان نهاده بودند» (کربن، ۱۳۸۴: ۵۷). اشراق در اندیشه سه‌تیره 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. چنان‌که در آثار سه‌تیره غور کنیم درمی‌یابیم که سیر حکمت عرفانی اشراقی وی، یک سیر تاریخی است. وی در جای جای آثارش اذعان دارد که این حکمت از متفکران و فرزانگان و عارفان باستان (هرمس، افلاطون، زرتشت، فیشاغورث و از صوفیانی چون بازیزید بسطامی، ذوالنون مصری، بوالحسن خرقانی، سهل تستری و منصور حلاج) به وی رسیده است (سه‌تیره، ۱۳۷۲: ج ۲، ۱۰-۱۱؛ کربن، ۱۳۸۴: ۵۳-۵۴).

در اینکه حافظ یک متفکر است شک و تردیدی نیست و در این پژوهش سعی بر این است با توجه به مفاهیم فلسفی‌حکمی و عرفانی موجود در اشعار حافظ، نشان داده شود او با فلسفه آشنازی خوبی داشته و در بیان برخی دیدگاه‌هایش فلسفانه و گاه حکیمانه عمل کرده است و به همین دلیل می‌توان میان آراء او شباهت‌هایی با بزرگانی چون ابن‌سینا و سه‌تیره یافت. 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، هرچند نمی‌توان او را در جایگاه یک فیلسوف تمام عیار سُتّی یا حتی امروزی نشانید؛ در لابه‌لای دیوانش تفکرات فلسفی حکمی او گاه پررنگ و تأثیرگذار است.

مهم‌ترین منشأ شباهت و قرابت میان آرای حکیم ابن‌سینا و حافظ به نگرش و جهان‌بینی اسلامی آن‌ها بر می‌گردد. ابن‌سینا در فلسفه خویش، به شدت تلاش کرده است آراء فلسفی یونانی را با آموزه‌های اسلامی ممزوج کند، او اسلامی می‌اندیشد و سرچشم‌های نظام فکری‌اش بهره‌مند از قرآن و وحی است. به هر حال، میان اندیشه‌های این سه متفکر اشتراکات و اختلافاتی 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 سه‌های 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 بازشناسی کرد تا بدین وسیله بتوان هریک از معانی را در افق مشترک شاعران (زمینه و متن تاریخی آن‌ها) مشاهده کرد (نک: پورجوادی، ۱۳۶۷: ۱۱-۳۶). همچنین بخشی از فلسفه خسروانی ایرانیان پس از ظهرور اسلام به صورت «تصوف» متجلی شده و عقاید حکمای فهلوی با افکار متصوفه که بیشتر ایرانی بوده‌اند درآمیخته است (همایی، ۱۳۶۲: ۹۶)؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت اندیشه حافظ از پرتو شعاع حکمت خسروانی روشن بوده است. همچنین حضور سه‌روردی از راه بیان و بسط دیدگاه‌های فلسفی حکمی‌اش 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، ۱۳۶۷: ۶).

با اینکه از حکمة الاشراف سه‌روردی همیشه در جایگاه یک کتاب فلسفی حکمی

سخن گفته می‌شود، سرشار از اندیشه‌های عرفانی است و مؤثرترین تلفیق تصوف و فلسفه در آثار سهوردی جلوه‌گر است، به طوری که عارفان را در کنار فیلسوفان مشاء قرار داده و دیگر اینکه ارتباط نزدیک بین فلسفه و عرفان تقریباً ویژگی تمام فلسفه متاخر است (نصر، ۱۳۷۹: ۹۲). از سویی شواهدی محکم مبنی بر دلبستگی ابن‌سینا به تصوف وجود دارد، اگرچه به بداهت نمی‌توان او را در زمرة صوفیان آورد (فاخوری و جر، ۱۳۹۱: ۴۹۲). فاخوری به نقل از عبدالحليم حمود می‌نویسد: «و خواه 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» (همان‌جا). ابن‌سینا در برخی آثار خود از جمله نمط هشتم، نهم و دهم الاشارات و التنبيهات، اصطلاحات عرفا را وارد کرده، از مراتب سیر سالکان سخن گفته و به توجیه کرامات اولیا پرداخته است؛ و این مهم‌ترین مؤلفه‌ای 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 مرزیندی دقیق سنتی میان فلسفه و شعر، بنا به ماهیت فلسفه اسلامی و به‌ویژه فلسفه اشراقی، میان فلسفه و شعر نزد حافظ رخت بر می‌بندد. اگرچه باید به این امر توجه جدی داشت که میان روش فلسفی مشائی ابن‌سینا و روش اشراقی سهوردی تفاوت بسیار است زیرا عقل محض در نظر شیخ اشراق بسیار ناتوان و نارسانست، به هر روی دیدگاه ابن‌سینا ناشی از مبانی عقل‌گرایانه و مشرب استدلالی وی است. در خصوص اندیشه فلسفی حافظ، همچنان که گذشت، بایستی گفت تفاسیر مختلف و متناقضی از بنیان‌های فکری وی شده است. حافظ به‌زعم برخی مفسران یک عارف اهل راز بود، ولی هرگز به هیچ‌یک از سلسله‌های عرفانی، متصوفه و درویشی پیوست. با غور در اشعار حافظ چنین به نظر می‌رسد که قرار دادن این شاعر بزرگ در دسته‌بندی‌های 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 بیشن عرفانی تحلیل شدنی نیست و «...بی‌گمان تربیت انسانی مکتب عرفان

را می‌پسند و می‌ستاید» (استعلامی، ۱۳۸۳: ۱۷). دیگر اینکه فلسفه او فلسفهٔ حیات است. به تعبیری، اگر بخواهیم با اصطلاحات جدید برای فکر و فلسفهٔ او نام‌گذاری کنیم، اندیشهٔ او اندیشهٔ اگزیستانسیالیستی به معنای کامل و قدیم‌تر این واژه است (خرمشاهی، ۱۳۹۳: شش). به هر حال در بحث قیاس اصطلاحات عرفانی این سه متفکر در می‌یابیم که به‌سادگی می‌توان از هر دیدگاه و مرامی شاهدمثالی از غزلیات حافظ آورد. حافظ اصطلاحات را معمولاً رمزگونه به کار می‌برد، به‌گونه‌ای 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، جلوه‌ای اساطیری و نمادین به خود می‌گیرد از آن جمله است: آتش طور، وادی ایمن، آینه جام، آینه دل، آینه اسکندری، خرابات، پیر فروش، میخانه، پیر مغان، پیر گلنگ، مغربچه، الست، می‌الست، جام اسکندر، جام جهان‌بین، دیر مغان، زلف، شهاب ثاقب، مقام حیرت، مقام رضا، مقامات معنوی، نفس باد یمانی، مستی و مستوری^۵ و... . برای نمونه برای درک حقیقت «پیر گلنگ» یا پیر مغان حافظ باید به رساله رمزی و فارسی شیخ شهاب‌الدین سهروردی با عنوان «عقل سرخ» مراجعه کرد (نک: پورجوادی، ۱۳۶۷: ۵۱-۵۳).

با توجه به توضیحات پیشین می‌توان گفت دست‌کم جنبهٔ فلسفی اندیشهٔ حافظ انکارناپذیر است. خرمشاهی، در تفسیر بیت معروف «پیر ماگفت خطاب بر قلم صنع نرفت...»^۶ بیان می‌کند که حافظ ذهن فلسفی کلامی پیشرفت‌های داشته، در بیت مذکور به تمامی پیشینهٔ مسئلهٔ شر و عدل الهی اشاره می‌کند (خرمشاهی، ۱۳۹۳: ۴۶۲-۴۶۴) و در ادامه تأکید می‌کند حساسیت ذهن وقاد حافظ در قبال آراء 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 قربات میان آرای ابن‌سینا و حافظ مربوط است به نگرش و جهان‌بینی اسلامی آن‌ها. ابن‌سینا در فلسفهٔ خویش، تلاش کرده است آرای فلسفی یونانی را با آموزه‌های

اسلامی بیامیزد و سرچشم‌های نظام فکری اش بهره‌مند از قرآن و وحی است؛ بنابراین، صرف نظر از مقام و مرتبه، ابن‌سینا و حافظ هر دو گرایشات صوفیانه دارند، که این امر نیز تشابه آرای آن‌ها را توجیه می‌سازد. به‌طور کلی، صرف نظر از یکی دو تن از فیلسوفان مسلمان، فلسفه در عالم اسلام همواره با عرفان رابطه داشته است (نک: پازوکی، ۱۳۹۳: ۱۵۶-۱۵۹).

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

۷. مهمترین عناصر مشترک در اندیشهٔ ابن‌سینا، حافظ، سهروردی

۷-۱. وجودشناسی

وجودشناسی از موضوعات مهم در حوزهٔ فلسفه و عرفان است؛ به‌گونه‌ای که محور اساسی آن‌ها به شمار می‌آید. از منظر فلسفه ارسطوی مسئلهٔ «هستی» یا «وجود» بنیادی‌ترین پژوهش فلسفی است که البته در فلسفه اسلامی نیز چنین است. «موجود» مفهومی است که از مطلق حکایت می‌کند و به‌اصطلاح نقیض «عدم» است و ابن‌سینا آن را «واجب الوجود بالذات» می‌نامد که از واجب وجود گرفته تا واقعیت‌های مجرد و مادی، همچنین جوهر تا اعراض و از ذوات تا حالات همه را در بر می‌گیرد و «هنگامی که واقعیت خارجی به صورت قضیه‌ای در ذهن منعکس می‌شود مفهوم "موجود" محمول آن قرار می‌گیرد» (کوششی، ۱۳۸۵: ۲۰۹).

۷-۱-۱. ابن‌سینا و وجود و شباهت آن با دیدگاه حافظ

ابن‌سینا «وجود» را بنیادی‌ترین موضوع تأملات فلسفی خود قرار داده است. از نظر وی، نخستین موضوع «ما بعد الطبيعة»، «موجود بما هو موجود است» (ابن‌سینا، ۱۳۹۰: ج ۱، ۱۳)؛ بنابراین «هستی‌شناسی» محور اصلی نظام فکری ابن‌سینا را تشکیل می‌دهد که هم در متافیزیک به معنای اعم و هم خداشناسی او به معنای ویژه، نقش تعیین‌کننده

و محوری دارد. وی این مسئله را از خود مفهوم هستی یا «موجود» و «وجود» آغاز می‌کند. از نظر وی «موجود» را در باره هر چیز محسوس و غیرمحسوس می‌توان به کار برد؛ زیرا موجود طبیعتی است که حمل آن بر هر چیزی راست می‌آید، چه آن چیز جوهر باشد چه غیر آن (همان: ۵۴).

البته گفتنی است که فارابی پیش از ابن‌سینا مسئله وجود را به‌طور طریح بیان کرد، اما وقتی ابن‌سینا آن را در جایگاه یک عنصر متأفیزیکی متمایز از ماهیت قرار داد، اهمیت بیشتری یافت (کوششی، ۱۳۸۵: ۲۰۸).

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 ابن‌سینا در تلاش بر آشتنی دیدگاه فیضی وجود با آموزه‌های اسلامی به این نظریه دست می‌یابد که «خداوند بر عالم مقدم است و به‌ویژه نسبت به عالم جنبه تعالی دارد» (نک: نصر، ۱۳۷۱: ۲۶).

در رابطه میان خدا، انسان و جهان مسئله مهم و مطرح در فلسفه چگونگی رابطه واحد و کثیر است. در توجیه چگونگی صدور کثیر از واحد «نظریه ابن‌سینا 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 «عقل اول، که ممکن الوجود است، به‌واسطه جنبه فعلیت خود عقل دوم و به‌واسطه جنبه امکانی خود فلک اول و اعلی را به وجود می‌ورد... این صدور دو جانبه تا پایین ترین و دهمین عقل که دنیای خاکی را اداره می‌کند ادامه دارد و بیشتر فیلسوفان مسلمان آن را جبرئیل می‌نامند. نام مذکور به این علت درمورد عقل دهم به کار می‌رود که این عقل به ماده این عالم شکل می‌دهد یا صورت می‌بخشد، یعنی به ماده جسمانی و عقل انسانی. از این‌رو... واهب الصور خوانده می‌شود».

(همانجا). همچنانکه از واحد تا کثیر، از عقل اول تا عقل دهم و تا عالم تحت قمر، که دنیای خاکی است، او قائل به مراتب وجودی است. بدین ترتیب عالم مجردات از عالم خاکی تفکیک می‌شود. و چنانکه پیش‌تر اشاره شد، یکی از جنبه‌های نبوغ‌آمیز وی در سازگار کردن فلسفه با آموزه‌های وحیانی اسلام است.

و اما نظر حافظ درباره مراتب وجودی چیست؟

من چنین که نمودم دگر ایشان دانند...
در نظریازی ما بی خبران حیرانند
عقل و جان گوهر هستی به نشار
گر به نزهتگه ارواح برد بوی تو باد
(غزل 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).

همچنین «فرشته» در تفکر وی جایگاهی بسیار مهم دارد. ابن‌سینا در رساله «الطیرش»، که بی‌شباهت به رساله صفیر سیمیرغ سهروردی نیست، از مرغ سخنگویی می‌گوید که در حقیقت نmad روان انسانی است، قدرت پرواز در فضای لایتنهای را بالقوه دارد و خبرسانی از ویژگی‌های بر جسته اوست و به وظیفه فرشتگان همانند راهنمایان بشری و نیروهای گرداننده جهان بسیار تأکید کرده است. فرشته‌شناسی از «اصول فلسفه مشرقی» ابن‌سیناست. چنانکه در فلسفه اشراقیان نیز که نظریات ایشان با این جنبه از فلسفه ابن‌سینا بسیار نزدیک است، فرشته‌های گوناگونی منتظر با عقول و نفوس‌اند، نیز عقل آدمی در جست‌وجوی تعالی روح خود به‌وسیله فرشته اشراق می‌شود، بدین صورت که فرشته راهنمایی خصوصی برای او می‌شود (نصر، ۱۳۷۱: ۶۱). «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 سیروس‌لوک معنوی و وصول به معرفت وظيفة دستگیری و نجات‌بخشی دارد» (همان‌جا).

در شعر حافظ، جایگاه روح‌القدس و ملک و فرشته کم‌وبیش قابل قیاس با دیدگاه سینوی در باب فرشته‌شناسی است:

خداش در همه حال از بلا نگه دارد	هر آن‌که جانب اهل خدا نگه دارد
که آشنا سخن آشنا نگه دارد	حدیث دوست نگویم مگر به حضرت
فرشته‌ات به دو دست دعا نگه دارد	دلا معاش چنان کن که گر بلغرد پای

(حافظ، ۱۳۲۰: غزل)

همچنین برخی شارحان، بیت زیر را تقریری از حدیث «کان الله و لم يكن معه شئٌ» 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 نگشاده است
(حافظ، ۱۳۱۲: غزل)	(۳۵)

گفته‌اند یکی از معانی «پیر» در شعر حافظ، عقل فعال یا روح‌القدس یا جبرئیل	است که به صورت رمز به کار رفته است. پورجواودی به صراحت قرایینی کافی برای
استنباط معنی اشراقی پیر را در ایات زیر از حافظ نشان می‌دهد:	بندۀ پیر مغانم که ز جهلم برهاند

پیر ما هرچه کند عین عنایت باشد	آن روز بر دلم در معنی گشوده شد
(همان: غزل)	(۱۵۸)

کز ساکنان درگه پیر مغان شدم	(همان: غزل)
(۳۲۱)	

این پیر مغان در حقیقت همان پیر گلنگ یا همان نماد عقل سرخ سه‌روردی	است و همان صاحب جام در بیت زیر:
گفت آن روز که این گند مینا می‌کرد	گفتم این جام جهان‌بین به تو کی داد
(همان: غزل)	(۱۴۳)

«جام جهان‌بین همان فعلیتی است که در عقل فعال است... در عقل فعال همه‌چیز بالفعل وجود دارد نه بالقوه... و از عقل دهم یا عقل فعال، عالم تحت القمر که عالم ماست پدید آمد» همین قرینه دلالت دارد که پیر همان عقل فعال و جبرئیل است و قرینه دیگر: فیض روح القدس ار باز مدد فرماید / دیگران هم بکنند آنچه مسیحنا می‌کرد (نک: پور جوادی، ۱۳۷۸: ۴۳-۵۴).

آیا نمی‌توان روح القدس را همان واهب الصور دانست که بی‌مدد وی امری محقق نخواهد شد؟ زیرا با صورت است که امور تحقق می‌یابند و صورتی عینی پیدا می‌کنند. همچنین، عقل دهم (به قول مسلمانان) به ماده این عالم شکل می‌دهد یا صورت می‌بخشد، یعنی به ماده جسمانی و عقل انسانی که واهب الصور است (ابن سینا، ۱۳۸۵، ج ۱: ۶۸۵).

۷-۱-۲. دیدگاه سهروردی درباره وجود و نزدیکی آن با دیدگاه حافظ
 در نظر سهروردی «عوالم وجود» به ترتیب چنین است: «نور الانوار» یا همان واجب الوجود؛ نور اقرب (همان‌که مشائیان عقل اول نامند) که در حقیقت نور حاصل از شهود یا اشراق است؛ این نور اقرب در حکمت ایران باستان نور عظیم یا «بهمن» نامیده می‌شود. نور دوم، انوار انعکاسی یا نور حاصل از شهود با واسطه؛ نور سوم، جهات متکثر به طور تصاعدی افزون می‌شود و هر جهتی سبب نوری دیگر است و همین‌طور... در حقیقت از نور اقرب یا اشراق «نور الانوار» نور دیگری پدید می‌آید و به همین ترتیب این مشاهده و اشراق و صدور ادامه می‌یابد (نک: سجادی، ۱۳۷۶: ۱۴-۱۵). در حقیقت سهروردی «نور» را جایگزین «وجود» ابن سینا کرد و تفکیک ابن سینایی «واقعیت» به «وجود» و «ماهیت» را به تفکیک «نور» و «ظلمت» تغییر داد (قربانی، ۱۳۹۴: ۸۷).

مطابق حکمت اشراق «نور الانوار» هم روشنی‌بخش قلوب و هم مایهٔ حیات و زیست انسان‌هاست و بر همین اساس است که آیه ۳۵ سوره نور، خداوند یا وجود حقیقی را نور آسمان و زمین معرفی می‌کند. دیگر اینکه هستی حقیقی است و خدا همان بنیاد هستی، ذات روشنایی یا نور الانوار و همهٔ مراتب هستی پرتوهای آن هستند.

سهروردی خداوند را «نور الانوار»، مرتبه پایین تر عقول طولی را «جواهر اعلم» و عقول عرضی را «جواهر ادنیں» معرفی می کند. وی حکیم اشرافی را ملزم می داند که از طریق مجاہده و تزکیه و عروج از تنگنای ظلمت به گستره نور و با رفتن به آن سوی درک منطقی، به شناسایی بی واسطه ای که شکنایی از اینکه معیار شناخت حقایق، برهانی است ولی تکیه بر استدلال و مبانی منطقی را کافی نمی داند و علم تجردی اتصالی شهودی را لازم می داند تا انسان حکیم محسوب شود.^۷

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 همه‌چیز به‌وسیله نور آشکار می‌شود و باستی به‌وسیله آن تعریف شود «ذات نخستین، نور مطلق، یعنی خدا، پیوسته نورافشانی می‌کند و از همین راه متجلی می‌شود و همه‌چیزها [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) و در برخی آثارش از جمله حکمة الاشراق، الواح عمادی، لغت موران، هیاکل النور تأکیدی خاص بر اصالت نور به‌جای اصالت وجود و تأسیس فلسفه اشراقی بر مبنای حقیقت نور و استفاده فراوان از اشراق و شهود عرفانی در معرفت‌شناسی، فرشته‌شناسی می‌کند (نصر، ۱۳۸۹: ۲۱۴).

و حافظ هم هر دو جهان را یک فروغ (پرتو) الهی می داند:
 هر دو عالم یک فروغ روی اوست گفتمت پیدا و پنهان نیز هم
 (حافظ، ۱۳۱۲، غزل ۳۶۳)

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد
عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
(همان: غزل ۱۵۲)

و پیش تر آورده ایم که فرشته هم در جهان شناسی و هم در سیروسلوک معنوی و
وصول به معرفت و ظرفه دستگردی و نجات بخشی دارد (نصر، ۱۳۷۱: ۲۹-۳۰).

دلا معاش چنان کن که گر بلغرد پای
فرشتهات به دو دست دعا نگه دارد
(همان: ۱۳۱۲؛ غزل ۱۲۲)

بنا بر این نظر سهروردی، جهان از «نور اعلیٰ» پیدا می‌شود، بی‌آنکه پیوستگی مادی و جوهری میان آن دو وجود داشته باشد؛ علاوه بر این، «نورالانوار» در هریک از قلمروها خلیفه یا تمثیل و رمز مستقیمی از خود دارد، مانند خورشید در آسمان، آتش در میان عناصر و نور اسفهبدی در نفس آدمی، بدان صورت که در هرجا نشانه‌ای از او دیده می‌شود و همه‌چیز بر حضور او گواهی می‌دهد (نصر، ۱۳۷۱: ۸۳).

زین آتش نهفته که در سینه من است
خورشید شعله‌ای است که در آسمان
(حافظ، ۱۳۱۲؛ غزل ۸۷)

از آنجا که حکمت سهروردی حکمتی ذوقی است، یعنی «حکمتی که بر اساس یافتن 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 ایات حافظ مشهود است:
گذار بر ظلمات است خضر راهی کو
مداد کآتش محرومی آب ما برد
(حافظ، ۱۳۱۲؛ غزل ۱۲۹)

ز آنجا که فیض جام سعادت فروغ توست
بیرون‌شدن نمای ز ظلمات حیرتم
(همان: غزل ۳۰۶)

دیگر اینکه درجات مراتب نوری در موجودات متفاوت است. از نظر سهروردی تنها چیزی که حقیقت دارد و از شدت وضوح نیاز به شرح ندارد، «نور» در معنای حقیقی آن است، نه معنای «مفهومی» که در عالم چیزی آشکارتر از نور نیست (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱۱۳).

هر دو عالم یک فروغ روی اوست
گفتمت پیدا و پنهان نیز هم
(حافظ، ۱۳۱۲؛ غزل ۳۶۳)

۳-۲. سعادت و راه رسیدن به آن

چون هدف از آفرینشِ انسان، رسیدن به سعادت نهایی است، از نظر ارسطو بهترین زندگی، زندگی سعادتمدانه است (پاپکین، ۱۳۸۵: ۱۵). ارسطو سعادت انسان را به معنای تأمل در برترین موجودات و اساساً تأمل در محرکِ نامتحرک، یعنی خداوند می‌داند (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۵۱۰) و از آنجا که فعالیت خداوند، تفکر محض است و استفاده‌آدمی از قوهٔ عقل شیبیه به این فعالیت الهی است، کسانی که از قابلیت‌های ممتاز عقلی برخوردارند، می‌توانند به بالاترین درجهٔ سعادت نائل شوند (هولمز، ۱۳۸۲: ۱۱۰).

اتفاقاً از نظر ابن‌سینا هم که سعادت را امری ذومراتب می‌داند، کامل‌ترین و عالی‌ترین مرتبه، سعادت عقلی است، اما از آنجا که سعادت را به دو گونهٔ سعادت قوای نفس و سعادت نفس تقسیم می‌کند و بر این باور است که سعادت هر قوه در رسیدن آن به کمال است، برخلاف لذت‌گرایان که سعادت را تنها در سعادت جسمانی خلاصه می‌کنند و همچنین به‌خلاف جمیع مکاتب طرفدار سعادت روحانی (همچون افلاطون) طرفدار نظریه «سعادت جامع‌نگر» است و معتقد است چون انسان موجود تک‌ساحتی (تنها جسمانی یا روحانی) نیست؛ بنابراین راه حصول سعادت برای انسان توجه به هر دو ساحت وجودی اوست (خدمتی، ۱۳۸۹: ۱۳۷).

ابن‌سینا در نمط هشتم اشارات و کتاب نجات، دربارهٔ سعادت و شقاوت و ارتباط آن دو با لذت‌والم بحث می‌کند (ابن‌سینا، ۱۹۹۲: ۳۳۷) 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 تجرد از ماده به اندازهٔ طاقت و تشبیه به مبادی می‌داند و معتقد است انسان اگر عفت، شجاعت و حکمت را برای خود حاصل کند، حصول این ملکات اخلاقی برای او لذتی وصف‌ناشدنی ایجاد می‌کند (سهروردی، ۱۳۶۳: ج ۳، ۶۹_۶۷ و ج ۴، ۲۹).

سهروردی در حکمة الاشرق و یزدان‌شناخت به رتبه‌بندی نفووس انسانی در سرای جاودان پرداخته است: رتبه اول، نفووس کامل در علم و عمل که همان خوشبختان و

سعادتمدان کامل هستند؛ رتبه دوم، نفوس متوسط که همان متواتر 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، نفوسي که در اكتساب معرفت و انجام عمل شايسته اهتمام تام داشته‌اند، خوشبختان و سعادتمدان حقيقی محسوب می‌شوند (شهرزوري، ۱۳۸۵: ۲۲۶-۲۳۰ و ۵۵۶).

حافظ نیز در اشعار خود بر همراهی علم و عمل تأکید جدی داشته و یکی را بدون دیگری مایه ملالت و ستوهی می‌داند:

ملالت علما هم ز علم بی‌عمل است
نه من ز بی‌عملی در جهان ملولم و
(حافظ، ۱۳۲۰: غزل ۴۵)

تأکید بر ضرورت عمل کردن به معرفت تا بدانجاست که در غزلی نصیحت واعظ بی‌عمل را شایسته نشیدن می‌داند:

عنان به میکده خواهیم تافت زین
که وعظ بی‌عملان واحب است
(همان: غزل ۳۹۳)

حافظ در غزلی که در وصف معشوقی والا (حق) است، اوج سعادت را در عنایت حق به انسان می‌داند؛ یعنی رسیدن به مرتبه‌ای که معشوق حقيقی جلوه‌ای بر عاشق واله و شیدای خود (بنده‌ای که در پی تقرب و رسیدن به اوست) بکند:

اگر تو را گذری بر مقام ما افتاد	همای اوج سعادت به دام ما افتاد
اگر ز روی تو عکسی به جام ما افتاد	حبابوار براندازم از نشاط کلاه
بود که پرتو نوری به بام ما افتاد؟	شی که ماء مراد از افق شود طالع
کی اتفاق مجال سلام ما افتاد؟	به بارگاه تو چون باد را نباشد بار

(همان: غزل ۱۱۴)

حافظ جام را آینه جمال معشوق می‌داند «که گاه در آن عکس روی محبوب ازل

را می‌بیند» (استعلامی، ۱۳۸۳: ۳۴۶).

عارف از خنده می‌در طمع خام افتاد
این‌همه نقش در آینه اوهام افتاد
یک فروغ رخ ساقی است که در جام
(حافظ، ۱۳۲۰: غزل ۱۱۱)

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد
حسن روی تو به یک جلوه که در آینه
این‌همه عکس می‌و نوش نگارین

در بیت نخست حافظ می‌گوید «عکس روی معشوق، شباهتی با چهره عاشق داشت؛ لذا از خنده می‌یعنی از سرمستی عشق، عارف (انسان سالک) در طمع خام، یعنی ادعای وحدت و اتحاد [وحدت وجود] افتاد؛ چراکه فرق و فاصله‌ای در میان نمی‌دید» (خرمشاهی، ۱۳۷۸: ۴۸۵-۴۸۶). حافظ در این غزل بر آن است که تمامی نقش‌های نگارین هستی جلوه‌ای از هستی حقیقی و جاودانه است و درواقع بیانی از «وحدة وجود» در کلام اوست، هرچند دلیل اقتباس حافظ از نظریه وحدت وجود ابن عربی هم نیست (استعلامی، ۱۳۸۳: ۳۳۹)؛ بنابراین از نظر حافظ «اوج سعادت» در رسیدن به بارگاه قبول معشوق حقیقی / حق است و تجلی حق بر دل بنده، برترین سعادت است که وی را از ظلمات حیرت به سرچشمۀ حقیقت می‌رساند:

زان جا که فیض جام سعادت فروغ
بیرون شدی نمای ز ظلمات حیرتم
(حافظ، ۱۳۲۰: غزل ۳۱۳)

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 تأثیر ذکر و دعا در رسیدن به سعادت نیز تأکید بسیار دارد:

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

و موارد دیگر:

مباد آنکه در این نکته شک و ریب
کلید گنج سعادت قبول اهل دل است
(همان: غزل ۱۸۸)

یکی دیگر از عوامل سعادت از نظر حافظ نصیحت‌پذیری از پیر فرزانه است که در ادامه بیشتر تشریح می‌شود.

بنابراین، می‌توان گفت حقیقت سعادت، رسیدن انسان به هدف نهایی و کمال واقعی خودش که عبارت از قرب الى الله، یا به تعبیر ارسسطو خیر مطلق است؛ زیرا کمال و خیر مطلقی غیر از ذات مقدس الهی وجود ندارد.

۷-۱-۴. پیر فرزانه و ارتباط آن با سعادت

در اندیشه حافظ نصیحت‌پذیری از پیران نیز از عوامل سعادتمندی است.

نصیحت گوش کن جانا که از جان دوست‌تر
جوانان سعادتمند پند پیر دانا را
(همان: غزل ۳)

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 روشن‌ضمیر، 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 ابن سینا در رساله حی بن یقطان و «پیر سرخ رویی» که سهروردی در رساله فارسی با نام عقل سرخ از آن یاد کرده، 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، متأخران پیر گلرنگ حافظ را بر پیری که ابن سینا در رساله حسی بن یقطان توصیف می‌کند، منطبق کردند: پیری زیبا و فرهمند و سالخورده که «هیچ استخوان وی سست نشده بود و هیچ اندامش تباہ نبود و بر وی از پیری هیچ نشانی نبود جز شکوه پیران» این پیر کسی نیست جز همان «حسی بن یقطان یا زنده بیدار». مترجم رساله، که با احتمال زیاد جوزجانی شاگرد ابن سیناست، حسی بن یقطان را فرشته‌ای دانا که خود یکی از کروپیان است معرفی می‌کند و «دانایان (یعنی فیلسوفان)

این فرشته را عقل فعال نام کردند» (ابن سینا، ۱۳۶۶: ۹-۱۰) به نقل از پور جوادی، ۱۳۷۸^{۴۵}:

سهروردی نیز در رساله فارسی فی الحقيقة 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 نجنبد» (سجادی، ۱۳۷۶: ۲۴۰). «خصوصیات این پیر کاملاً با خصوصیات حی بن یقطان در رساله ابن سینا مطابقت دارد و پیداست که سهروردی در اینجا متأثر از رساله بوعلی است» (پور جوادی، ۱۳۷۸: ۴۷). در اندیشه سهروردی پیر فرزانه با راهنمایی و هدایت سالک در مراحل دشوار سیروسلوک، 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 افلک و دستگیری او در طریق دشوار این سیروسلوک سخن می‌گوید. برای نمونه در عقل سرخ حکایت سفری معنوی از زبان پرنده‌گان بیان شده است که در آن سالک به مدد راهنمایی فرشته یا پیر در مراتب وجودی و مقامات عرفانی سیر می‌کند و به سرمنزل مقصود می‌رسد.

حافظ نیز تأکید دارد که سعادت انسان در گرو پیروی و تبعیت از پیر مُغان و روی بر آستان او نهادن است:

از آستان پیر مغان سر چرا کشیم
دولت در آن سرا و گشايش در آن در
(حافظ، ۱۳۲۰: غزل ۳۹)

یا:

دولت پیر مغان باد که باقی سهل است
مزد اگر می‌طلبی طاعت استاد بیر
دیگری گو برو و نام من از یاد بیر
سعی نابرده در این راه به جایی نرسی
(همان: غزل ۲۵۰)

به نظر پور جوادی، حافظ احتمالاً داستان‌های رمزی شیخ اشراق را خوانده بوده است؛ اما در اشعارش به آراء فلسفی سهروردی در حکمة الاشراق توجه ندارد و در

ایياتی همچون «حدیث از مطرب و می گو و راز دهر کمتر جو/ که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را» (حافظ، ۱۳۲۰: غزل ۳) مرادش همین تعالیم فلسفی است؛ ولی مفاهیم و مضامینی که او در اشعارش به کار برده است این احتمال را بر جسته می کند که وی با داستان های رمزی سهور دری آشنا بوده باشد؛ «چه پاره ای از رمزهایی که سهور دری در داستان های خود ذکر کرده است حافظ هم در اشعار خود به کار برده است.» برای نمونه، جام جهان نما، سیمرغ، کوه قاف، چشمۀ آب حیات و بودن در ظلمات (پور جوادی، ۱۳۷۸: ۴۳-۵۴).

۲-۷. زهد و عبادت و عرفان

از نمونه تشابهات و نزدیکی آرای عرفانی حافظ و ابن سینا تفکیک نهادن آنها میان زاهد و عابد و عارف است. گفتنی است که این تشابه دیدگاه تنها ویژه حافظ و ابن سینا نیست و آن را در اندیشه و کلام بسیاری از بزرگان و از جمله شعراء (عطار، سعدی و...) نیز می توان نشان داد،^۹ اما در شعر حافظ این ویژگی بسیار بر جسته است؛ به گونه ای که در تمامی دیوان حتی در یک نمونه هم از زاهد به خوبی یاد نشده است، حافظ به شدت متقد «تصوف زاهدانه روی در خلق» است که در تقابل با «عرفان عاشقانه روی در حق» قرار دارد «ریاکاری و فریب، صفت ذاتی و جدایی ناپذیر اولی و خلوص و صفا صفت ذاتی دومی است. نماینده و رهبر تصوف زاهدانه زاهد است و پیر و شیخ و نماینده و رهبر تصوف عاشقانه پیر مغان و پیر دردی کش» (پور نامداریان، ۱۳۸۲: ۲۷) و زاهد را به شکل های گوناگون با نیش زبان آزار می دهد (همان: ۳)؛ زیرا از نظر او زاهدان و عابدان آیه تمام نمای ریاکاری و نفاق و غرور نند:

غرور داشت سلامت نبرد راه
رند از ره نیاز به دارالسلام رفت
(حافظ، ۱۳۲۰: غزل ۸۴)

از دست زاهد کردیم توبه
واز فعل عابد استغفرالله
(همان: غزل ۴۱۷)

و اما ابن‌سینا در مذمت معامله‌گران زهدفروش می‌گوید: « Zahed nam 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» (فاخوری، ۱۳۹۱: ۴۴۱).

همچنین می‌گوید: «Zahed نزد غیرعارف نوعی معامله است؛ گویی در برابر کالای دنیوی کالای اخروی می‌خرد، اما Zahed نزد عارف نوعی تنزه و پاکی از چیزهایی است که سرّ 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 زهد ریایی است:

اگر به باده مشکین دلم کشد شاید که بوی خیر ز زهد ریا نمی‌آید
(حافظ، ۱۳۲۰: غزل ۲۳۰)

دلم ز صومعه بگرفت و خرقه سالوس کجاست دیر مغان و شراب ناب کجا
(همان: غزل ۳)

در حقیقت حافظ با زهد ریایی میانه خوشی ندارد و دشمن است (که در تابم از دست زهد ریایی؛ غزل ۴۹۲)؛ اما با مطلق زهد به معنای پرهیزکاری و پارسایی مشکلی ندارد (نک: خرمشاهی، ۱۳۹۳: ۷۸۷).

به هر حال نمی‌توان انکار کرد که در تمام دیوان حافظ، واژه زهد بار منفی دارد و حافظ طعنه زیادی به زاهد زده است:

یارب آن زاهد خودبین که به جز عیب دود آهیش در آینه ادراک انداز
(حافظ، ۱۳۲۰: غزل ۲۶۴)

در اینجا برجسته‌ترین عیب زاهد خودبینی است. حافظ منتقد تصوف زاهدانه‌ای است که روی در خلق دارد (ریایی) (نک: پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۲۸۱۹).

می‌صوفی افکن کجا می‌فروشند که در تابم از دست زهد ریایی
(حافظ، ۱۳۲۰: غزل ۲۳۰)

او زهد عارفانه و ریایی را از یکدیگر تفکیک می‌کند.

طره شاهد دنیی همه بند است و عارفان بر سر این رشته نجویند نزاع
(همان: غزل ۲۹۳)

۸. نتیجه

با توجه به جمع‌بندی تمامی نظریات یادشده 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 پژوهش سعی شد اشتراکات موجود میان آرای ابن‌سینا، سهروردی و حافظ شیرازی نشان داده شود، بی‌آنکه بتوان به این ادعا دست یافت که ابن‌سینا بر حافظ تأثیر گذاشته است؛ هرچند همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، از تأثیر سهروردی بر حافظ نشانه‌هایی چند هست. البته اثبات چنین امری مستلزم مطالعاتی بسیار گسترده‌تری است. دست‌کم سعی کرده‌ایم نشان دهیم جست‌وجوی چنین شباهتی توجیه‌پذیر است و همچنان که در ابتدا در بحث از روش توضیح داده شد، رویکرد ما در اینجا بیش از هر چیز گونه‌ای رویکرد بینامتنی بوده است.

همچنین 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. ابن‌سینا به مدد ابتکار خویش مبنایی عقلانی و وجودشناختی برای اشراف عقل فراهم آورده و عقل را به آسمان پیوند زده؛ ویژگی‌ای که هر اندیشه عرفانی واجد آن است. از چنین دیدگاهی، بی‌تردید اندیشه اشرافی وی است که زمینه را برای فلسفه اشرافی سهروردی، که حافظ از آن بهره جسته است، فراهم می‌کند. به این معنا که سهروردی متأثر از اندیشه‌های اشرافی ابن‌سینا و در نتیجه حافظ هم به عبارتی با یک واسطه، متأثر از اندیشه‌های ابن‌سیناست.

از آنجا که ابن‌سینا کل جریان‌های عرفانی و اشرافی پس از خود را تحت تأثیر قرار داده است، پیگیری این تأثیر را در آرای عرفانی حافظ که متأثر از اندیشه‌های اشرافی

سهروردی و پس از ابن سیناست، موجه می‌سازد. در این تحقیق بر اساس نظام فلسفی اندیشهٔ ابن سینا و سهروردی این شباهت‌ها ذیل برخی مقولات همچون وجودشناسی فرشته‌شناسی و... تبیین شد و در بخش دوم مطالعه به آرای عرفانی پرداخته و شاید بیش از هر چیز به دلیل یگانگی مبنای عرفانی بزرگان یادشده، شباهت‌های برجسته‌ای یافته و شرح داده شد.

ضمون اینکه آشنایی با مضامین عرفانی بزرگان این عرصه بی‌شک ما را در درک بیشتر متون ادبی‌مان که در بسیاری موارد بی‌بهره از فلسفه نیست یاری می‌کند. به هر حال از دریچهٔ اندیشهٔ 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 دریچهٔ تفکر عرفانیِ ابن سینا برخی موارد از جمله طعنه زدن به صوفی و زهد و ریا و تأکید بر زندگی رندانه و... مخاطب اندیشهٔ حافظ را مشابه با تفکر ابن سینا می‌یابد.

پی‌نوشت‌ها

۱. مطلع قصیده چنین است: ز دلبری نتوان لاف زد به آسانی / هزار نکته در این کار هست تا دانی و بیت مورد نظر: ز حافظان جهان کس چو بنده جمع نکرد / لطایف حکمی با نکات قرآنی
 ۲. عشقت رسد به فریاد ار خود بسان حافظ / قرآن ز بر بخوانی در چارده روایت (۱۳۲۰: غزل ۹۴).
 ۳. در ویراست دوم نام این کتاب از هستی‌شناسی حافظ به عرفان و زندگی در شعر حافظ تغییر کرده است. ویراست جدید در سال ۱۳۷۹ منتشر شده است.
 ۴. همین ابهام خود یکی از عوامل تشدید خلاف عادت‌انگاری شعر حافظ است (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۱۲).
 ۵. نک: شوقی نویر، ۱۳۷۳: ۴۸-۷۴.
- به مستوران مگو اسرارستی / حدیث جان مگو با نقش دیوار (حافظ، ۱۳۱۲: غزل ۲۴۵). مستوران در کلام حافظ کسانی هستند که از محدودهٔ آداب و ظواهر شرع بیرون نمی‌روند، اما مستی همان رفتن به علمی فراتر از این آداب و ظواهر است (استعلامی، ۱۳۸۳: ۶۴۹). «مستوران» این اسرار را درک نمی‌کنند چون با بینش (دیدگاه) آن‌ها هم خوانی ندارد.
۶. بیت مذکور از جنجالی‌ترین ابیاتی است که به فاصلهٔ اندکی پس از مرگ حافظ با نوعی نگرش فلسفی‌کلامی شرح شده است.

۷. «و لا تقليدى و غيرى، فالمعيار هو البرهان، و كفاك من العلم التعليمى طرفاً فعليك بالعلم التجربى الاتصالى الشهودى لتصير من الحكماء» (سهروردى، ۱۳۸۸: ۱۲۱).

۸. نخستین شاعرى که داستان ملاقات روان انسانی (نفس) با پیری ملکوتی و نورانی را در شعر عرفانی فارسى وارد می‌کند، سنایی است که این داستان را در مثنوی عرفانی فلسفی سیر العباد الى المعاد ذکر می‌کند (پورچوادی، ۱۳۶۷: ۴۶).

۹. برای نمونه عطار در نقد زاهد در غزلی به تفصیل چنین آورده است:

سحرگاهی شدم سوی خرابات	که رندان را کنم دعوت به طامات
عصا اندر کف و سجاده بر دوش	که هستم زاهدی صاحب کرامات
خراباتی مرا گفتا که ای شیخ	بگو تا خود چه کار است از مهمات
بلدو گفتم که کارم توبه توست	اگر توبه کنی یابی مراعات
مرا گفتا برو ای زاهد خشک	که تر گردی ز ڈردی خرابات
اگر یک قطره دردی بر تو ریزم	زم مسجد بازمانی وز مناجات
برو مفروش زهد و خودنمایی	که نه زهدت خرند اینجا نه طامات

(دیوان عطار، ۱۳۵۹: غزل ۱۵)

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۶)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردى، تهران: حکمت.
- _____ (۱۳۸۵)، دفتر عقل و آیت عشق، تهران: طرح نو
- ابن سينا (۱۳۶۶)، حی بن یقطان، ترجمه و شرح فارسى منسوب به جوزحانی، تصحیح هانری کریم، ج ۳، تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۹۹۲)، الاشارات و التنبيهات، شرح نصیرالدین طوسی، بیروت: مؤسسه النعمان.
- _____ (۱۳۸۵)، اشارات و تنبيهات، نگارش دکتر حسن ملکشاهی، ج ۵، تهران: سروش.
- _____ (۱۳۹۰)، الهيات از کتاب شفا، ترجمة ابراهیم دادجو، تهران: امیرکبیر.
- استعلامی، محمد (۱۳۸۳)، درس حافظ: نقد و شرح غزل های خواجه شمس الدین محمد حافظ، ج ۲، تهران: سخن.
- آشوری، داریوش (۱۳۸۵)، عرفان و رندی در شعر حافظ، تهران: مرکز.
- پازوکی، شهرام (۱۳۹۳)، عرفان و هنر در دوره مادرن، تهران: علم.
- پاپکین، ریچارد و آوروم استرون (۱۳۸۵)، کلیات فلسفه، ترجمه جلال الدین مجتبی، ج ۲، تهران:

انتشارات دانشگاه تهران.

- پورجوادی، نصرالله (۱۳۶۷)، «رندی حافظ»، نشر دانش، شماره ۴۸، ۱۱-۳۶.
- ——— (۱۳۷۸)، «پیر گلنگ»، نشر دانش، سال شانزدهم، شماره ۴، ۴۳-۵۴.
- ——— (۱۳۸۰)، «مونس العاشق سهروردی و تأثیر آن در ادبیات فارسی»، نشر دانش، سال هجدهم، شماره ۲، ۱۶۵.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۲)، گمشده لب دریا: تأملی در معنی و صورت شعر حافظ، تهران: سخن.
- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد (۱۳۲۰)، دیوان حافظ، به کوشش قزوینی- غنی، تهران: زوار.
- خادمی، عین الله (۱۳۸۹)، «سعادت از نظر ابن سینا»، فلسفه دین، دوره ۷، شماره ۵، ۱۱۳-۱۴۰.
- خدایار، ابراهیم و خدیجه حاجیان (۱۳۸۹)، «بازشناسی سیمای محبوب حافظ با تکیه بر غزل: آن سیه چرده که شیرینی عالم با اوست»، مشرق موعود، شماره ۱۴، ۱۴۱-۱۶۵.
- خرمشاهی، بهاء الدین (بی‌تا)، «تفسیر بیضاوی»، مجموعه مقالات کنگره شیخ مغید، ۲۸-۳۰.
- ——— (۱۳۹۳)، حافظنامه، چ ۲۱، تهران: علمی و فرهنگی.
- دادبه، اصغر (۱۳۸۶)، «بحثی در تأثیر فلسفه بر ادبیات: با الهام از دیدگاه سهروردی در باره شهود عارفانه»، مجله اشراف، ش ۴ و ۵، ۱۵-۳۶.
- ——— (۱۳۶۸)، «نژهتگه ارواح»، کیهان فرهنگی، شماره ۶۲، ۳۸-۴۱.
- دورانت، ویل (۱۳۷۰)، لذات فلسفه، ترجمه عباس زریاب، چ ۶، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- راشد محصل، محمد تقی (۱۳۸۱)، نجات بخشی در ادبیات، چ ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رضی، احمد (۱۳۸۳)، «دیوان حافظ، بازترین متن ادب فارسی»، پژوهش‌های ادبی، شماره ۴، ۱۵-۱۳۰.
- ریاحی، محمدامین (۱۳۷۴)، گلگشت در شعر و اندیشه حافظ، تهران: علمی.
- ذکاوی قرگزلو، علیرضا (۱۳۶۶)، «حافظ در میان هفتاد و دو ملت»، مجله تحقیقات اسلامی، شماره ۵ و ۶، ۶۱-۷۴.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۷۶)، شرح رسائل فارسی سهروردی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۳)، حکمة الاشراق، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

- ——— (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سید حسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی تهران.
- ——— (۱۳۸۸)، التلويحات اللوحية والعرشية، تصحیح مقدمه نجفی حبیبی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- شریف، میر محمد (۱۳۶۲)، تاریخ فلسفه در اسلام، زیر نظر ناصرالله پور جوادی، تهران: نشر دانشگاهی.
- شهرزوری، شمس الدین محمد (۱۳۸۵)، شرح حکمة الاشراق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- شوقی نوبر، احمد (۱۳۷۳)، باده عرفانی در دیوان حافظ. کیهان اندیشه، ش ۵۲: ۴۸-۵۴.
- صفا، ذبیح الله (۱۳۷۳)، تاریخ ادبیات در ایران، چ ۱۱، تهران: انتشارات فردوس.
- فاخوری، حنا و خلیل جر (۱۳۹۱)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- قربانی، قدرت الله (۱۳۹۴)، «نقش و کارکرد نور در فلسفه اشراقی سهروردی»، اسفار، سال اول، شماره ۲، ۸۱-۱۱۰.
- کاپلستون، فردیک (۱۳۸۷)، تاریخ فلسفه از آگوستینوس تا اسکوتوس، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: علمی و فرهنگی.
- کربن، هانری (۱۳۸۴)، بنایه‌های زرتشتی در فلسفه سهروردی، ترجمه ع. روح بخشان، تهران: اساطیر.
- کوششی، پریش (۱۳۸۵)، «وجود‌شناسی سینوی و اشراقی»، اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۷، ۲۰۸-۲۱۰.
- مجتبایی، فتح الله (۱۳۸۱)، «سهروردی و ایران باستان»، پژوهشنامه متین، شماره ۱۴، ۱۶۳-۱۷۲.
- مجتهدی، کریم (۱۳۸۷)، «مالحظاتی در رابطه احتمالی فلسفه و ادبیات»، مجله فرهنگ، شماره ۶۵، ۹۹-۱۳۰.
- ——— (۱۳۷۹)، «پیوند فلسفه و عرفان در جهان اسلام»، ترجمه مسعود صادقی علی آبادی، پژوهشنامه متین، شماره ۷، ۸۹-۹۶.
- نصر، سید حسین و الیور لیمن (۱۳۸۹)، تاریخ فلسفه اسلامی، چ ۳، تهران: انتشارات حکمت.
- ——— (۱۳۸۹)، «قرآن و حدیث به عنوان سرچشمه و منبع الهام فلسفی»، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه مهدی دهباشی، چ ۳، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت، ۵۵-۷۴.
- ——— (۱۳۷۱)، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، چ ۵، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- هولمز، رابت. ال (۱۳۸۲)، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.