

تاریخ دریافت: ۹۸/۴/۵

تاریخ پذیرش: ۹۸/۹/۳

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی
سال هجدهم، شماره ۷۲، تابستان ۱۴۰۱

بنده آزاد

(بررسی رابطه آزادی و بندگی در عرفان اسلامی با تأکید بر جایگاه آن در دیوان حافظ)

مریم‌السادات نوابی قمصری^۱

چکیده

آزادی و بندگی اگرچه در ظاهر مفهومی متضاد دارند اما در عرفان اسلامی این دو مفهوم دارای ارتباط حقیقی با یکدیگر هستند. عبودیت و حریت مراتبی دارند که سالک در هر مرتبه از سیروسلوک بهره‌ای از آن دو را در خود متجلی ساخته و در نهایت به حقیقت عبودیت و حریت دست می‌یابد. حافظ این موضوع را در دیوان اشعار خود در چند بیت به‌وضوح آورده و آزادی را ثمره تجلی حقیقت بندگی در انسان می‌داند. این بندگی که حافظ آن را بندگی عاشقانه می‌نامد، ثمره سلوک عارفانه رهرو حقیقت است. عاشق، آزاده‌ای است که با بندگی، خود را از همه قیدوبندها رها کرده و مظهر بنده آزاد گردیده است. در این مقاله سعی شده با تعمق در بعضی از آراء صوفیه و عرفا ضمن بررسی بن‌مایه‌های فکری رابطه آزادی و بندگی از منظر عرفان اسلامی، به بررسی مفهوم بندگی عاشقانه، مراتب و ارتباط آن با آزادی از دیدگاه حافظ پرداخته شود.

واژگان کلیدی:

عبودیت، حریت، ربوبیت، بندگی عاشقانه، حافظ.

^۱ - استادیار گروه الهیات (ادیان و عرفان)، دانشگاه فرهنگیان، پردیس فاطمه‌زهرا اصفهان، ایران.

پیشگفتار

عرفان اسلامی به‌عنوان یکی از حوزه‌های فکری عالم اسلام، بسیاری از مفاهیم دینی را که در حوزه‌های مختلف علوم دیگر از آن سخن به‌میان آمده، از منظر خاص خود و گاهی با معنی متفاوت از آن‌ها تعریف کرده و مورد بحث قرار داده است. یکی از این مفاهیم آزادی و بندگی است. در حالی که در بسیاری از کتب لغت، آزادی در مقابل بندگی آمده، در میان صوفیه و عرفای مسلمان، انسان آزاد، معرف انسان کاملی است که بندگی را در خود به کمال رسانده باشد. در آراء بعضی از عرفا گاه مرتبه حریت از عبودیت و حتی ربوبیت نیز فراتر می‌رود. مطالعه و تأمل در آثار صوفیه و عرفا نشان می‌دهد عبودیت، ربوبیت و حریت سه مفهومی هستند که ارتباط بسیار نزدیکی با هم دارند به طوری که تحقق یکی بدون دیگری محال است. در عین حال از منظر گروهی از این طایفه با توجه به مرتبه وجودی و معرفتی انسان، تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای میان آن‌ها وجود دارد.

به نظر، کسانی که از آزادی در بندگی سخن گفته‌اند متأثر از حدیث العبودیه جوهره کنهها الربوبیه (امام جعفر الصادق، ۱۴۰۰: ۱۰) بوده و از آن‌جا که ربوبیت به لحاظ معنا و مفهوم با حریت ارتباط نزدیکی دارد، گروهی از آن‌ها در بررسی میان آزادی و بندگی از ربوبیت و ارتباط آن با عبودیت و حریت سخن گفته‌اند.

آزادی در بندگی، حقیقت و باطن عرفان اسلامی است. حافظ از جمله عرفایی است که در چند بیت از دیوان خود موضوع بنده آزاد را مطرح ساخته و با رویکرد خاصی که به بندگی دارد، در ضمن ابیات دیگر منظور خود را بیان کرده است. نگاه عارفانه عاشقانه او به این موضوع، نه تنها او را از دیگر کسانی که تنها از منظر عرفانی به این موضوع پرداخته‌اند متمایز ساخته؛ بلکه جذابیت خاصی به موضوع داده، به گونه‌ای که ذهن را شیفته خود می‌سازد. مقاله حاضر بررسی آزادی در بندگی از دیدگاه عرفانی حافظ است که ذکر آن به‌وضوح در مصرع دوم از این بیت:

حافظ از جور تو حاشا که بگرداند روی من از آن روز که در بند توام آزادم

(غزل ۳۱۶)

آمده است. اما پیش از آن که این موضوع را از دیدگاه حافظ بررسی کنیم، لازم است به جایگاه عبودیت، ربوبیت و حریت در آراء صوفیه و عرفای مسلمان و مراتب و ارتباط آن‌ها با یکدیگر اشاره‌ای هر چند مختصر داشته باشیم.

هدف پژوهش

مطالعه کتب عرفانی حاکی از آن است که از همان ابتدای سلوک عارفانه، حریت و عبودیت، به همان اندازه که سالک را از تعینات رها ساخته و او را از مرتبه‌ای به مرتبه عالی‌تر سوق می‌دهند، یکرنگی بیشتری به خود گرفته تا نهایتاً در آخرین مرتبه سیروسلوک به وحدت و یگانگی می‌رسند. هدف از این پژوهش بررسی چگونگی ارتباط نزدیک دو مفهوم به‌ظاهر متضاد بندگی و آزادی در عرفان اسلامی، به‌خصوص در دیدگاه عرفانی حافظ است.

آنچه در این پژوهش به‌دنبال پاسخ آن هستیم چگونگی ارتباط بندگی و آزادی است که در بیشتر متون عرفانی اولیه با عنوان حریت و عبودیت از آن سخن رفته‌است. بعضی از این متون مفاهیم عبودیت و حریت و نیز ربوبیت را به‌گونه‌ای در ارتباط با یکدیگر آورده‌اند که گویی هرکدام از این مفاهیم بدون دیگری تحقق‌پذیر نمی‌کند. اما ربوبیت چیست؟ آیا ربوبیت همان حریت است و یا دو مفهوم جدا از یکدیگرند و به‌لحاظ مرتبه یکی بر دیگری تفوق دارد؟ رابطه عبودیت با دو مفهوم دیگر چیست؟ آیا در عرفان اسلامی دیدگاه خاصی نسبت به ارتباط آن‌ها وجود دارد و یا آراء متفاوتی دیده می‌شود؟ دیدگاه عارفانه - عاشقانه حافظ نسبت به این موضوع چگونه است؟

پیشینه پژوهش

یگانگی دو مفهوم عبودیت و حریت اساس قرآنی دارد. عبارت لا اله الا الله که درحقیقت بن‌مایه تعالیم قرآنی و اولین خواسته پیامبر اسلام (ص) در دعوت مردم به اسلام است، معنای آزادی و بندگی را در خود نهفته دارد. بر همین اساس عرفای مسلمان با الهام از این‌گونه تعالیم، در نوشته‌های خود بحثی را به آزادی و بندگی اختصاص داده‌اند. از این میان به ابوالقاسم قشیری و ابونصر سراج می‌توان اشاره کرد که به‌عنوان بزرگان متقدم این طایفه در کتب خود بحثی را به این موضوع اختصاص داده‌اند. ابن عربی به‌عنوان بنیانگذار عرفان نظری در اسلام، در کتاب فتوحات به همین موضوع از منظری متفاوت توجه کرده و پس از او کسانی همچون عین‌القضات همدانی در تمهیدات و عزیزالدین نسفی در رساله انسان کامل در این باره سخن گفته‌اند.

روش تحقیق

این پژوهش مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای است. برای تحقیق در این موضوع سعی شده متون صوفیه دوره متقدم مطالعه و با آراء عرفای دوره بعد که تاحدی متفاوت از آن‌هاست مقایسه شود. سپس با بررسی اشعار دیوان حافظ و شروحاتی که بر آن نوشته شده و مقایسه دیدگاه او با آراء عرفای پیشین، نظر بدیع او در این باره مطرح می‌شود.

آزادی و بندگی

آزادی از جمله مفاهیمی است که مانند بسیاری از مفاهیم دیگر، نمی‌توان تعریف خاصی از آن ارائه داد. اگر چه این واژه به رهایی از هرگونه قیدوبندی اشاره دارد؛ اما نظر به این که این قیدوبندها از کجا بر انسان تحمیل شده، تعریف متفاوتی پیدامی‌کند. از آنجا که خاستگاه مهم موانع آزادی انسان حکومت، اجتماع و خواهش‌های نفسانی او است، علوم سیاسی، علوم اجتماعی و عرفان سه حوزه شاخص فکری هستند که به این موضوع پرداخته و هر حوزه با نگرشی خاص آن را تعریف و مورد-بحث قرار داده‌است. تقسیم‌بندی آزادی به آزادی سیاسی، اجتماعی و عرفانی حاکی از آن است که این مفهوم ابعاد مختلفی از وجود انسان و به تبع آن حیطه‌های گوناگون شناختی را دربرمی‌گیرد.

نتیجه مطالعه پژوهش‌هایی که درباره اقسام آزادی صورت گرفته بیانگر آن است که هرچند هر یک از آن‌ها یک بعد از ابعاد وجودی انسان را موردتوجه قرار داده‌اند؛ اما همه آن‌ها در یک نظر متفق‌القول هستند و آن این که انسان از آنجا که به طبیعت خود خواهان آزادی است و هرگونه محدودیتی را که در تقابل با ذات و طبیعت خود باشد بر نمی‌تابد، تلاش می‌کند محدودیت‌هایی را که از طرف حکومت، اجتماع، طبیعت و حتی درون خودش بر او تحمیل شده و او را آزاری دهد کنارزند و در این میان تنها انسان بیگانه با طبیعت خود است که پذیرای زنجیرهای بندگی و بردگی می‌شود و بر آن گردن می‌نهد.

در میان اقسام آزادی، آن قسم که مورد نظر این نوشتار است آزادی عرفانی است که به آن آزادی معنوی هم گفته شده‌است. منظور از آزادی معنوی وارستگی و رهایی خود (ذات) انسان از تمام قیدوبندهایی است که بر سر راه رشد و تعالی او قرار گرفته و با طبیعت و فطرت انسان سر ناسازگاری دارد. درحقیقت می‌توان گفت اگرچه آزادی به انواع مختلف سیاسی، اجتماعی و... تقسیم می‌شود؛ اما این واژه به معنای واقعی به آزادی عرفانی اشاره دارد. دلیل این سخن آن است که آزادی معنوی، متوجه رهایی انسان از تمام محدودیت‌هایی است که بر او تحمیل شده و مانع تعالی و تکامل اوست خواه این قیدوبندها از طرف حکومت و اجتماع باشد و خواه خواهش‌های نفسانی خودش. در تأیید این سخن می‌توان به تعریف جرجانی در کتاب تعریفات از حریت اشاره کرد: الحریه فی اصطلاح اهل الحقیقه الخروج عن رق الکائنات و قطع جمیع العلائق و الأغیار (جرجانی، ۱۳۰۶ه: ۳۸). آزادی در اصطلاح اهل حقیقت آن است که بنده از بندگی کائنات بیرون‌آید و از تمام وابستگی‌ها و هر آن‌چه غیر خداست چشم‌پوشد. بعضی از بزرگان اهل لغت در ضمن تعریف این واژه اقسامی نیز برای آن ذکر کرده‌اند. برای مثال راغب اصفهانی در کتاب المفردات فی غریب القرآن ذیل کلمه حرّ پس از این که آن را متضاد با عبد تعریف می‌کند، برای آن دو معنا ذکر می‌کند. او در معنای اول کلمه حر را به معنای کسی که هیچ قدرتی بر او سلطه ندارد، می‌آورد و در معنای دوم حر را کسی معرفی می‌کند که از صفات رذیله همچون حرص و طمع و آرزوهای دنیوی آزاد باشد (راغب اصفهانی: ۱۴۶). همین تقسیم‌بندی

دوگانه باعث شده کسانی که در مورد آزادی تحقیق کرده و کتاب نوشته‌اند آزادی را در دو سطح بررسی کنند. روزنتال این دو سطح از آزادی را با نام آزادی هستی‌شناختی و آزادی جامعه‌شناختی می‌آورد (روزنتال، ۱۳۷۹: ۱۹) و منظور او از آزادی هستی‌شناختی آن نوع آزادی عرفانی است که انسان در عالی‌ترین مقام از تمام قیدوبندهای نفسانی خود آزاد می‌شود. همچنین مطهری در تقسیم‌بندی از انواع آزادی در کنار آزادی اجتماعی از آزادی معنوی نام می‌برد و از منظر دینی منظور خود را از آزادی نوع اخیر این‌گونه توضیح می‌دهد که انسان نه تنها به لحاظ اجتماعی نباید زیر بار ذلت و بردگی رود؛ بلکه باید از نظر اخلاق و معنویت آزادی خود را حفظ کند؛ یعنی وجدان و عقل خود را آزاد نگه داشته باشد. ایشان عقیده دارند این آزادی همان است که در زبان دین به آن ترکیه نفس و تقوا گفته می‌شود (مطهری، ۱۳۹۴: ۲۳).

برای پی بردن به مفهوم ربوبیت، جایگاه آن در در کلام صوفیه و عرفا و ارتباط آن با حریت، لازم است پیش از ورود به موضوع مورد بحث، نگاهی هرچند گذرا به مفهوم عبودیت، ربوبیت و حریت و رابطه آن‌ها از منظر عرفانی به عنوان مقدمه بحث، بیفکنیم.

جایگاه عبودیت، ربوبیت و حریت در عرفان اسلامی

ریشه‌یابی تفکر عرفای مسلمان در بسیاری از موضوعات دینی و عرفانی حکایت از رویکرد قرآنی و سنت دینی آن‌ها دارد. درحقیقت تأمل در باطن آیات و احادیث نبوی راهگشای نوعی نگاه خاص از جانب آن‌ها به موضوعات مختلف دینی بوده است. بحث از آزادی در بندگی یکی از این مفاهیم دینی است که در کتب عرفانی جایگاه خاصی داشته و گاهی با عنوان حریت در عبودیت از آن سخن به میان آمده است. این امر که بسیاری از مشایخ صوفیه و عرفا این دو واژه را در کنار یکدیگر و دو جزء لاینفک از یک حقیقت آورده‌اند، می‌تواند بیانگر آن باشد که این نوع رویکرد در میان عرفا، سرچشمه و آبشخور واحدی دارد. استاد مطهری در یادداشت‌های خود بحثی را به خاستگاه دینی این اندیشه اختصاص داده و دو دلیل برای اثبات ادعای خود مبنی بر این که اساس دعوت اسلام، دعوت به سوی آزادی و بندگی است، می‌آورد. او با اشاره به عبارت لا اله الا الله اساساً دعوت اسلام را دعوتی مرکب از آزادی و بندگی می‌داند و معتقد است اسلام از نفی شروع می‌کند و به اثبات می‌رسد. این دو توأم با یکدیگر هستند. لا اله الا الله نفی است و آزادی و الا الله اثبات است و تسلیم. قسمت اول این عبارت، آزادی است و قسمت دوم آن بندگی و عبودیت (مطهری، ۱۳۹۴: ۵۱) و این پیام، آغاز دعوت به دین است. آزادی از غیر خدا و بندگی ذات حق. این تنها بندگی است که با آزادی منافات ندارد و آزادی عین بندگی است. با این بیان قولوا لا اله الا الله تفلحوا- اولین دعوت دینی جاری شده به زبان پیامبر- عبارتی است که انسان‌ها را به آزادی و عبودیت دعوت می‌کند، بنا بر این لازم است انسان خود را مظهر آن گرداند تا به کمال رسد. تفسیر مذکور از عبارت، تفسیر شریعتی است، اما از منظر عرفانی و

طریقتی تفسیر دیگری پیدامی‌کند. عین‌القضات همدانی عبارت لا اله الا الله را به گونه‌ای دیگر تفسیر کرده و لا اله را عالم عبودیت و فطرت و الا الله را عالم الهیت، ولایت و عزت می‌داند. از منظر عرفان اسلامی، ربوبیت و الهیت دو مرتبه از مراتب هستی هستند که یکی بر دیگری مقدم است و عین-القضات معتقد است که عبودیت ثمره ربوبیت است که با ترک بشریت ظهور می‌یابد، لیکن توقف در این مرتبه جایز نیست و باید به الهیت رسید، در غیر این صورت زنا شرک پیدامی‌شود (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۳: ۲۷۶). بنابر این لا اله انسان را به ربوبیت فرامی‌خواند و الا الله به الوهیت. ربوبیت، ترک تعلق به غیر خدا و عبودیت است و الوهیت ترک تدبیر و آزادگی.

استاد مطهری در اثبات بن‌مایه دینی اندیشه آزادی در بندگی، علاوه بر عبارت لا اله الا الله به حدیثی از امام صادق (ع) اشاره می‌کند که به فضیل فرمود: یا فضیل العبودیه جوهره کنهها الربوبیه (همان). به نظرمی‌رسد این حدیث در میان عرفا بسیار مشهور بوده و گویی حافظ در شرح این مصرع از دیوان «من از آن روز که در بند توام آزادم» متأثر از این حدیث بوده است (مجتبایی، ۱۳۸۶: ۲۲۷). بنابر معنای این حدیث، جوهره و ذات عبودیت، ربوبیت است. اما ربوبیت چیست که عبودیت با آن معنا پیدامی‌کند و آیا این قول که حافظ در مصرع مذکور متأثر از حدیث العبودیه جوهره کنهها الربوبیه بوده، به این معناست که آزادگی به معنای واقعی خود در اندیشه حافظ همان ربوبیت است، نیازمند تفحص و بررسی آراء صاحب‌نظران این حوزه است. برای پاسخ به این سوالات لازم است ابتدا بحثی پیرامون ربوبیت و درجات آن مطرح کرده و در ضمن آن به دیدگاه عرفا در رابطه میان ربوبیت، عبودیت و حریت پردازیم.

درجات ربوبیت و ارتباط آن با عبودیت و حریت

ربوبیت به معنای خداوندگاری است؛ یعنی انسان صاحب اختیار می‌شود و بر نفس خود و دنیا مالکیت پیدامی‌کند و از قید مملوکیت رهایی‌گردد. ربوبیت ثمره عبودیت است. عبودیت خداوند خاصیتش این است که هرچه انسان طریق بندگی خداوند را بیشتر ببیند بر تصاحب و قدرت و خداوندگاریش افزوده می‌شود. درحقیقت این عقیده که عبودیت تمام، بنده را ربّ خود و عالم هستی می‌گرداند، بن‌مایه اندیشه عرفانی اسلام است. بر همین اساس روزنتال پس از تحقیقی که در آراء عرفای مسلمان درباره آزادی انجام داده به این نتیجه می‌رسد از دیدگاه عرفای مسلمان عبودیت با ربوبیت همراه است نه با حریت (روزنتال، ۱۳۷۹: ۱۸۷). با این بیان سوالی که در این‌جا همچنان به قوت خود باقی می‌ماند این است که رابطه عبودیت با ربوبیت و عبودیت با حریت چیست و چگونه است که برخلاف نظر این محقق در عدم ارتباط عبودیت با حریت، عرفای مسلمان آزادی را در بندگی می‌دانند؟

در عرفان اسلامی به خصوص از منظر وحدت وجودی، میان عبودیت و ربوبیت وحدتی انکارنشده وجود دارد؛ اگرچه در یک بررسی سطحی ممکن است با آراء به ظاهر متناقضی از جانب بعضی از عرفا مواجه شویم، مثلاً عین القضاة همدانی نهایت عبودیت را ربوبیت می‌داند، اما عارف بزرگی همچون ابن عربی این دو را متضاد با یکدیگر می‌آورد. عین القضاة با این رویکرد که المؤمن مرآة المؤمن یعنی او خود را در ما می‌بیند و المؤمن أخ المؤمن یعنی ما خود را در نور او می‌بینیم، در ارتباط میان عبودیت و ربوبیت معتقد است او مومن است به عبودیت ما و ما مؤمنیم به ربوبیت او، پس ما هر دو مؤمن می‌باشیم: در ادب خانه نون و القلم و طه، تعلیم علم خود حاصل کنند و زنگار از قلب خود جلادهند که ادبنا ربی فأحسن تأدیبی. او بیان می‌کند که متعلم در این مکتب موصوف بر ربوبیت و عبودیت باشد (عین القضاة همدانی، ۱۳۷۴: ۲۷۴). عین القضاة در اتحاد میان عبودیت و ربوبیت می‌گوید: عبودیت خالیست بر چهره جمال ربوبیت، این جا بدانی که آن بزرگ چرا گفت: لیس بینی و بینه فرق الا ائی تقدمت بالعبودیه. جمال چهره ربوبیت بی خال عبودیت، نعت کمال ندارد و خال عبودیت بی جمال چهره ربوبیت، خود وجود ندارد... (همان: ۲۷۵). عین القضاة حلقه ارتباطی میان عبودیت با ربوبیت را حدیث کنت کنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف (مجلسی، ۱۴۰۳هـ، ج ۸۴: ۱۹۹) می‌داند و برای کامل‌تر کردن نظر خود سخنی از ابوالفرج زنگانی نقل می‌کند: العبودیه بغير الربوبیه نقصان و زوال و الربوبیه بغير العبودیه محال گفت: عبودیت بی ربوبیت، نقصان و زوال باشد، و ربوبیت بی عبودیت محال باشد (همان).

تامل در معنای ربوبیت انسان را به این واقعیت رهنمون می‌گردد که اولین مرتبه از ربوبیت در حقیقت همان گام نخست عبودیت است؛ زیرا عبودیت به معنای حقیقی آزاد شدن انسان از التهاب و هیجانی است که انسان را به بندگی کشد. منصور حلاج در مقام بندگی می‌گوید: هر کس به مقام بندگی رسد به تمامی آزاد گردد از تعب عبودیت، بندگی به جای می‌آورد بی رنج و مشقت و این مقام انبیاء و صدیقان است (قشیری، ۱۳۸۷: ۳۵۹).

مرتبه دوم از ربوبیت آن است که انسان پس از آن که توانست بر قوای نفسانی خود مسلط شود و به بیانی خداوندگار قوای نفسانی خود باشد، بتواند مالک خاطرات ذهنی خود گردد و تخیل خود را کنترل کند. در این مرتبه سالک از مرتبه حس قدم به مرتبه خیال می‌گذارد و می‌تواند با محافظت ذهن خود از تشتت و پراکندگی به حضور دست یابد و این امر جز با تهی کردن دل از اغیار صورت نمی‌پذیرد. ابونصر سراج این مرتبه را حقیقت بندگی می‌داند: بنده در حقیقت بنده نمی‌باشد مگر این‌که قلبش از آنچه غیر خداست آزاد باشد. در آن زمان حقیقتاً بنده خداست (سراج، ۱۳۸۰: ۵۳۱). قوای نفسانی اعم از غضب و شهوت ابتدا بر قلب انسان تأثیر می‌گذارد و اولین تأثیر آن این است که توفیق حضور در برابر خداوند را به خصوص در عبادات از او سلب می‌کند؛ چراکه خداوند تنها در دلی می‌تواند حضور پیدا کند که اثری غیر او در آن نباشد:

برو تو خانه دل را فرو روب مهیاکن مقام و جای محبوب
 تو چو بیرون شدی او اندر آید به تویی تو جمال خود نماید
 (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۲۹۳)

مرتب‌ه سوم از ربوبیت آن است که بنده بر روح خود مسلط شود و آن را از بدن خلع کند. شیخ شهاب‌الدین سهروردی و میرداماد یکی از ویژگی‌های حکیم را آن می‌دانند که برای او خلع شدن روح از بدن ملکه شده باشد (مطهری، ۱۳۹۴: ۶۲). در این مرتبه روح از جسم مستقل می‌گردد و می‌تواند در عالم بالا بدون مزاحمت جسم سیر کند و به معارف حقیقی آن عالم دست پیدا کند. گام بعدی سالک در مراتب ربوبیت آن است که او مالک بدن خود شود و بتواند بر بدن خود تأثیر گذارد. اولیاء و صاحبان کرامت در مقام ربوبیت به جایی می‌رسند که با آزاد ساختن نفس، خیال، دل و روح خود از غیر خداوند و مالکیت بر آن‌ها، جسم خود را تدبیر می‌کنند و با طی‌الأرض در آنی فاصله زمان و مکان را درمی‌نوردند. کمال این مرتبه از ربوبیت بنده، او را آماده می‌سازد که به آخرین مرتبه از ربوبیت قدم‌گذاری و مظهر ربوبیت خداوند گردد. در این هنگام بنده قادر خواهد بود در هستی تصرف کند و صاحب معجزه شود. این مقام، مقام انبیای الهی است که چون با تسلیم کامل خود در برابر حق، طریق بندگی او را در پیش گرفتند، از غیر او رهایی یافته و رب و مالک تمام هستی شدند. عبد واقعی این گروه هستند. خداوند پیامبرش را در قرآن با نام عبد مورد خطاب قرار می‌دهد و پیامبر نیز این نام را زینت خود می‌داند: پس اگر بین خلق و خدا درجه‌ای بالاتر از عبودیت بود، رسول خدا (ص) آن را از دست نمی‌داد و خدای - عزوجل - آن عنوان را به آن جناب عطا نمی‌کرد (سراج، ۱۳۸۰: ۵۳۲).

این پنج مقام از ربوبیت در حقیقت به همراه پنج مرتبه از عبودیت است. هرچه بنده در مراتب سلوک، بندگی را در خود بیشتر متجلی سازد، صاحب مرتبه‌ای بالاتر از ربوبیت خواهد بود تا آنجا که مصداق حدیث العبودیه جوهره کنهها الربوبیه می‌گردد. بنابراین ربوبیت با عبودیت همراه است و این دو به واسطه حریت از غیر حق به دست می‌آید. بنده آن‌گاه که عبودیت را در خود به کمال رساند، حریت و ربوبیت را همزمان در خود متجلی خواهد ساخت.

کمی تأمل در آراء این طایفه نشان می‌دهد تقسیم‌بندی‌ای که بعضی از آن‌ها از حریت کرده‌اند، تاحدودی اشاره به همان مراتب مذکور ربوبیت دارد با این تفاوت که گویا برای حریت تام، مرتبه‌ای متعالی تر از ربوبیت قائل می‌شوند. به عنوان مثال عبدالرزاق کاشانی در تعریف حریت می‌نویسد: حریت عبارت است از بیرون رفتن از بند بندگی و آن سه مرتبه است: حریت و آزادی عامه از بند شهوات و خواسته‌ها، حریت و آزادی خاصه از بند مراد و اهداف و آرزوهایشان به سبب فنای اراده‌شان در اراده حق و حریت و آزادی خاصه از بند رسوم و آثار به واسطه محو شدنشان در تجلی

نورالانوار (کاشانی، ۱۳۷۲: ۲۶). تردیدی نیست که دو مرتبه اول از حریت در این تقسیم‌بندی اشاره به مراتب ربوبیت دارد که بنده از قید تعینات هستی رهاشده و عنان آن را به دست می‌گیرد. اما مرتبه سوم از حریت در این کلام به چیزی فراتر از مراتب ربوبیت اشاره دارد؛ چرا که در آن جا بنده به جهت فنای در ذات حق، از ربوبیت نیز رهایی می‌یابد.

به نظر، ابن عربی اولین کسی بود که به وضوح در آثار خود از حریت و ربوبیت و ارتباط آن‌ها سخن گفت. او با تکیه بر اندیشه وحدت وجودی خود برای حقیقت حریت، مرتبه‌ای ورای ربوبیت قائل شد. به اعتقاد او اگر ربوبیت را به این معنی که بنده، مالک و مدبر زمام امور است در نظر بگیریم نمی‌تواند با حریت مترادف باشد؛ زیرا: هر حر و آزادی که زمام امور را مالک باشد و خود مورد تملک قرار نگیرد و آن‌ها را تصرف کند و خود مورد تصرف قرار نگیرد، این دو جانب غیر موجود است؛ زیرا خداوند می‌فرماید: ادعونی أستجب لکم - مرا بخوانید تا اجابتتان کنم (غافر، ۶۰) هنگامی که ما را خواند از ما درخواست اجابت کرده است؛ پس تصریف از جانب حق و جانب بنده حصول می‌یابد و اگر خواندن بنده و درخواستش نباشد حق تعالی اجابت‌کننده نیست و اجابت وصف اوست؛ پس از جانب بنده صورت تصرف در حق ظاهر می‌شود و از حق تصرف در بنده. این مقدار بین حق و بنده است و آن کس که وصفش این است حریت مطلق ندارد (ابن عربی، ۱۳۸۵، ب ۱۸۹-۲۶۹: ۴۲۸).

با این بیان ابن عربی حریت را از مقام ربوبیت نفی می‌کند؛ زیرا لازمه ربوبیت وجود دو طرف رب و مربوب است و در مقام حریت، دوئیت وجود ندارد. او نه تنها مقام ربوبیت؛ بلکه الوهیت را که از منظر او مرتبه‌ای فراتر از ربوبیت است، مقام دوئیت می‌خواند؛ زیرا هر الهی طلب مألوه می‌کند. به همین جهت ابن عربی مرتبه حریت را از مرتبه الوهیت بالاتر می‌داند: و چون از او الوهیت - بدانچه از احکام که الوهیت جز به آن‌ها ظهور ندارد - درخواست نمایی، اضافات و نسبت‌ها ظاهر می‌گردد. لذا کار موقوف به دو طرف گردید هر طرفی بر صاحب خودش. پس حریت از این که به یکی از دو مضاف پیام داشته باشد امتناع دارد (ابن عربی، ۱۳۸۵، ب ۱۸۹-۲۶۹: ۴۲۹).

خاستگاه این باور، دیدگاه وحدت وجودی ابن عربی است. بر طبق این دیدگاه تنها ذات خداوند شایسته مقام وحدت و بی‌نیازی است و در مرتبه الوهیت و ربوبیت که صفات باری تعالی متجلی می‌گردد تكثر و اضافات متجلی شده و خداوند در مقام اله و رب طلب مألوه و مربوب می‌کند. بنا بر این: حقیقت حریت در بی‌نیازی ذات است از جهانیان با ظهور عالم از او به ذاتش. پس او از عالمیان بی‌نیاز است؛ پس او حر است و عالم بدو نیازمند (همان). با این توصیف اگر کسی بخواهد شایسته مقام حریت گردد، لازم است فانی از خود و صفاتش شود تا به حق بقایابد. ابن عربی به تفاوت باور خود در این باره با دیگر صوفیه اعتراف می‌کند: بدان حریت و آزادی نزد طایفه صوفیه عبارت از آزاد شدن است از تمام وجوه. در آن صورت از تمام ماسوی الله حر و آزاد است؛ ولی نزد ما عبارت است از ازاله صفت بنده است به صفت حق و این در صورتی است که حق گوش و چشم و تمام قوای او

باشد. (همان) در این مقام انسان دیگر بنده نیست و عین حق می‌شود نه صفت حق و چون عین حق می‌شود توصیف خداوند در حقیقت توصیف خودش می‌باشد (همان).

نتیجه‌ای که آراء مشایخ صوفیه و عرفا در رابطه میان عبودیت با ربوبیت و حریت به دست می‌آید این است که همه آن‌ها در یک نظر متفق هستند و آن این‌که انسان هرچه مراتب بندگی را بیشتر طی کند به همان اندازه از قیدوبندهای هستی آزاد شده و هرچه آزادتر شود ربوبیت در او ظهور بیشتری دارد. از این میان تنها گروهی از آن‌ها معتقدند اگرچه در مراتب سیروسلوک بنده از هستی متعین آزاد می‌شود؛ اما به حقیقت حریت نمی‌رسد مگر با فانی شدن از ذات خود و بقا به ذات حق از عبودیت و ربوبیت فراتر رود.

آزادی در بندگی

مطالعه و بررسی آراء صوفیه حاکی از آن است آزادی حقیقی در بندگی حق می‌باشد. انسان به حقیقت وجودی، بنده خداوند است و همان‌طور که به هر موجودی که در مسیر طبیعت و غریزه خود حرکت کند و به کمال برسد، آزاد گفته می‌شود، انسان نیز اگر بتواند طبیعت و فطرت ذاتی خود را به کمال رساند به آزادی دست می‌یابد. فطرت انسان طبق آیه و آقم و جهک للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها (روم، ۳۰) الهی است و بنابراین سرشت انسان با بندگی خداوند و تسلیم در برابر او تنیده شده است. به همین دلیل انسانی که در هماهنگی کامل با سرشت الهی خود حرکت کند شایسته عنوان آزاده است. رابطه حریت و عبودیت در میان صوفیه و عرفای مسلمان به گونه‌ای است که حریت به عبودیت می‌انجامد و عبودیت به حریت. به نظر در میان صوفیه اولین کسی که از حریت سخن گفته ابولقاسم قشیری است. او در تعریف حریت می‌گوید: حقیقت آزادی در کمال عبودیت بود، چون در عبودیت صادق بود او را از بندگی اغیار آزادی دهند (قشیری، ۱۳۷۸: ۳۹۴). اغیار از دیدگاه او دنیا و آخرت است که انسان آزاد نباید هیچ چشم‌داشتی به آن در دل داشته باشد. عین‌القضات همدانی بر این باور است تنها تفاوتی که انسان با خداوند دارد این است که عبودیت انسان بر ربوبیتش مقدم است: إذا تمت العبودية للعبيد يكون عيشه كعیشه الله تعالى (عین‌القضات همدانی: ۲۶۱). او مانند بسیاری از هم‌مسلمانان خود عبودیت را در آزادی می‌داند و معتقد است تا انسان آزاد نگردد نمی‌تواند ادعای عبد بودن کند. آن‌گاه که انسان با آزادی از غیر حق عبودیت را در خود به کمال رساند تشبه به خداوند پیدا کرده و به مقام ربوبیت می‌رسد (همان).

نسفی تفاوت میان کامل و کامل آزاد را تفاوت میان نهایت و غایت می‌داند و با تمثیل زیبایی آن را تبیین می‌کند: بدان که هرچیزی که در عالم موجود است نهایی و غایتی دارد. نهایت هرچیز بلوغ است و غایت هرچیز حریت است... بدان میوه چون به درخت تمام شود و به نهایت خود رسد عرب گوید که میوه بالغ گشت و چون میوه بعد از بلوغ از درخت جدا شود و پیوند از درخت جدا کند عرب گوید

که میوه حر گشت. چون معنی نهایت و غایت را دانستی، اکنون بدان که نهایت آن باشد که به اول خود رسد. هر چیز که به اول خود رسیده به نهایت رسیده ... و میوه هر چیز تخم آن چیز باشد ... و معنی بلوغ رسیدن است و معنی حریت و آزادی، قطع پیوند است (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۳۳). با این بیان، حریت مرتبه‌ای ورای عبودیت و ربوبیت است؛ زیرا ربوبیت که نهایت بندگی است، مقام مالک و مدبر شدن است و حریت رهایی از هستی.

بنابراین حریت امری دو سویه است. از یک طرف سالک در آغاز سیروسلوک، لازم است خود را از تعینات رهاسازد تا بتواند به صفت عبد زینت یابد، چنان‌که پیامبر این صفت را افتخار خود می‌داند و خداوند نیز بهترین بنده خود را با این نام می‌خواند. از طرفی دیگر انسان آنگاه که عبودیت را به کمال رساند، به مقام حریت که به معنای واقعی فانی شدن در ذات خداوند است خواهد رسید و این آزادی ناب است که جنید درباره آن گفت: مادامی که شما به‌طور کامل بندگی واقعی را به‌دست نیاورده‌باشید، قادر به رسیدن به آزادی ناب نخواهید بود (روزنتال، ۱۳۷۹: ۱۸۱). قرآن می‌فرماید: فأدخلی فی عبادی و أدخلی جنتی (فجر، ۲۸) آنگاه می‌توانی به بهشت وارد شوی که راه بندگی را در پیش گیری. البته عبودیت و حریت بنابر آراء عرفا دارای مراتبی است و در هر مرتبه تعریف خاصی دارد. به اعتقاد این گروه چون انسان‌ها از ظرفیت وجودی و معرفتی، یکسانی برخوردار نیستند، بهره‌مندی از عبودیت و حریت ندارند. از مجموع آراء آنها می‌توان سه مرتبه از عبودیت را تشخیص داد. عبودیت عامه، خاصه و خاصه خاصه. عبادت عوام آن است که در برابر خداوند نهایت تذلل را بکنند به‌گونه‌ای که مرتکب هیچ منکری نشده و اوامر را مراعات کنند: گفته‌اند عبودیت به‌جای آوردن آنچه تو را فرموده‌اند و دست برداشتن از آنچه تو را نهی کرده‌اند (قشیری، ۱۳۸۷: ۳۶۰). این مرتبه، مراقبت نفس است از تعامل با حق. اما عبادت خواص آن است که از دل خود مراقبت کنند و آن را از غیر خدا تطهیر کنند تا به فنای در حق و بقا به او دست یابند و عبادت خاصه خاصه تقدیم روح خود به خداوند است که عبدالرزاق کاشانی درباره این گروه می‌گوید: این‌ها کسانی هستند که نفوسشان را در بندگی - شان قائم به او مشاهده کرده‌اند. لذا او را در مقام احدیت جمع و فرق عبادت می‌کنند (کاشانی، ۱۳۷۲: ۶۸).

بنده آزاد در اندیشه حافظ

حافظ از جمله عرفایی است که حدیث بندگی و آزادگی در سرتاسر غزلیات او هویدا است. به همین دلیل کمتر کتابی را درباره حافظ می‌توان یافت که در آن سخن از رندی - واژه‌ای که او به مفهوم آزادگی به‌کار می‌برد - و بندگی نیامده باشد. اگرچه سرتاسر دیوان حافظ سخن از آزادی و بندگی است؛ اما او در دو بیت از دیوان خود، آزادی را نتیجه بندگی آورده است:

حافظ از جور تو حاشا که بگرداند روی من از آن روز که در بند توام آزادم

و

فاش می گویم و از گفته خود دلشادم بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم

(غزل ۳۱۷)

در مصرع دوم از بیت اول حافظ به صراحت آزادی را در بندگی ذکر می کند و ظاهراً به این بیت از سعدی اشاره دارد:

من از آن روز که در بند توام آزادم پادشاهم که به دست تو اسیر افتادم

(سعدی، ۱۳۷۳، غزل ۳۷۱)

و در مصرع دوم از بیت دوم با دیدگاه عارفانه عاشقانه خود، بندگی را بندگی عاشقانه می داند. سوالی که در اینجا مطرح می شود این است بندگی عاشقانه در اندیشه حافظ چیست که انسان را به آزادی می رساند؟

برای پاسخ به این سوال لازم است ابتدا اشاره ای کوتاه به عشق از دیدگاه حافظ کرده تا معنای بندگی عاشقانه را از منظر او درک کنیم. در اندیشه حافظ در کنار عشق انسانی و عشق ادبی که گاه به موازات هم و گاه متداخل با یکدیگر در دیوان او آمده (خرمشاهی، ۱۳۸۷: ۱۱۶۸-۱۱۷۰) با نوع متعالی-تری از عشق روبرو هستیم که در نزد حافظ جایگاه بسیار والایی دارد و هرکس را به آن مرتبه راهی نیست. از دیدگاه او عشقی وجود دارد که ابتدای آن اراده بنده و ریاضت و عبادت نیست؛ بلکه بارقه ای الهی است که خداوند هرکس را بخواهد از این بارقه بهره مندمی سازد:

زاهد ار راه به رندی نبرد معذور است عشق کاریست که موقوف هدایت باشد

(غزل ۱۵۸)

آن گاه که پرتو عشق وجود انسان را فراگیرد و هستی او را بر باد دهد، انسان اختیار از کف می دهد و تدبیر و مصلحت اندیشی را کنار می گذارد؛ چرا که خوب می داند مصلحت اندیشی کار عقل است و عقل در بارگاه عشق جایی ندارد. کسی از عشق می تواند سخن گوید که تمام هستی خود را در راه آن باخته-باشد:

حریم عشق را درگه بسی بالاتر از عقل است کسی آن آستان بوسد که جان در آستین دارد

(غزل ۱۲۱)

این مقام بسیار فراتر از مرتبه عقل است به این دلیل که مقام عقل تمایز میان حادث و قدیم است و مقام عشق ورای همه تعینات. در آن جایگاه نه تعینی وجود دارد و نه تشخیصی: در مرتبه عشق

که مقام فنای جهت عبدانی و منزل بقا و اتصاف به صفات کمال ربانی است، عقل و عاقل را راه نیست (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۵۶).

عرفان حافظ، عرفان عاشقانه است به همین جهت در سرتاسر دیوان او عشق محوریت دارد تا آن-جا که بندگی را بندگی عاشقانه می‌داند. او برطبق آیه اَلست بربکم قالوا بلی (اعراف، ۱۷۲) معتقد است وجود انسان با عشق خداوند سرشته شده و از آن‌جا که ماهیت حقیقی انسان محبت است، جز با پیمودن این طریق به کمال دست نمی‌یابد:

روز نخست چو دم ز رندی زدیم و عشق شرط آن بود که جز ره آن شیوه نسپریم

(غزل ۳۷۲)

عشق متعالی و عرفانی از دیدگاه او خضوع و تسلیم در برابر خداوند است: او عشق را همیشه در مفهوم کلی و عالی و معنوی؛ یعنی هیجان و حرکت و انجذاب به سوی معبود مطلق و تأثر و شیفتگی در برابر سرچشمه حسن ازلی و تسلیم شوق‌آمیز در برابر کشش دوست و بالاخره تأثر و تشوق در مشاهده زیبایی‌های طبیعت که همه آینه‌ای در برابر جمال مطلق و نمونه و تصویری بر زیبایی ازلی است استعمال می‌کند (مرتضوی، ۱۳۶۵: ۳۹۹). عشق اگر به تسلیم نینجامد عشق نیست. خاص‌ترین صفت عاشق از دیدگاه حافظ تسلیم در برابر معشوق است به گونه‌ای که عاشق بی‌اراده به خواسته معشوق رضادهد:

عاشقان را گر در آتش می‌پسندد لطف دوست تنگ چشمم گر نظر بر چشمه کوثر کنم

(غزل ۳۴۶)

این تسلیم تا آنجا ادامه می‌یابد که نه تنها در برابر سختی‌ها رنجور نمی‌شود؛ بلکه با اشتیاق آن را تحفه‌ای از جانب دوست دانسته و با جان و دل می‌پذیرد: لا یکمل ایمان المؤمن حتی یعد الرخاء فتنه و البلاء نعمه: ایمان مؤمن کامل نمی‌شود تا این که خوشی را فتنه و بلا و گرفتاری را نعمت و خوشی بشمارد (سعادت پور، ج ۸، ۱۳۸۲: ۲۳۴). این گونه بنده از رضای خود بیرون آمده و به فنای در رضایت معشوق رسیده است:

مرا به بندگی تو دوران چرخ راضی کرد ولی چه سود که سر رشته در رضای تو است

(غزل ۳۲)

از منظر حافظ بندگی عاشقانه دو نشانه دارد. ابتدا بنده عاشق باید همه هستی خود را نثار معشوق کند و به فنای از خود برسد تا بتواند به صفات حق بقایافته و چشم و گوش و زبان حق گردد. پس فقر و غنا دو نشانه بندگی عاشقانه است و با این دو انسان به آزادی می‌رسد:

من که دارم در گدایی گنج سلطانی به دست کی طمع در گردش گردون دون پرور کنم

(غزل ۳۴۶)

این بیت دقیقاً اشاره به آن دارد که آزادی در عین بندگی است. زمانی که بنده از خود فانی شد و وجود خیالی خویش را رهاکرد، به حق زنده می‌شود و به مقام حریت که مرتبه انبیاء و اولیاست راه می‌یابد.

تدبیر در مفهوم بندگی عاشقانه از دیدگاه حافظ نشان می‌دهد آن نیز همچون ربوبیت مراتبی دارد که انسان باید آن را یکی پس از دیگری پشت سرگذارد تا به حریت رسد. این مراتب درحقیقت همان مراتب مذکور برای ربوبیت است که نهایت آن مالکیت و تدبیر نفس خویش و کائنات است. محققان این طایفه گفته‌اند: هر که دعوی عشق کند قاضی وقت از او دو گواه طلب نماید، یکی ترک خواب عن الله و دوم ترک شبع و سیری. در آداب‌المریدین آورده‌اند که النائم عن الله هو الغافل و یحیی - بن معاذ گفت: خواب عن الله و شبع شکم از لقمه اشتباه، تو را از مرتبه عشق و منصب محبت دور و مهجور گرداند. وقتی برسی به دوست و واصل شوی به او به وسیله عشق که بی خواب و خور شوی (ختمی لاهوری، ج ۴، ۱۳۷۴:۲۸۴۵). درحقیقت مانند مراتب ربوبیت، آزاد شدن از بند قوای نفسانی و تسلط بر خوردن و خوابیدن اولین مرتبه از مراتب بندگی عاشقانه است. اما این ابتدای طریق عشق است که به نظر آسان‌ترین مرتبه می‌باشد و تا رسیدن به ادعای عاشقی راهی بس طولانی و سخت در پیش است:

الا یا ایها الساقی ادر کاسا و ناولها که عشق اسان نمود اول ولی افتاد مشکل‌ها

(غزل ۱)

گام دوم در طریق عاشقی آن است که سالک تا آنجا دلباخته و شیفته معشوق گردد که خیال معشوق از ذهن او پاک نشود و جز او به چیز دیگری نیاندیشد:

چنان پر شد فضای سینه از دوست که فکر خویش گم شد از ضمیرم

(غزل ۳۳۲)

در اسرارالفاتحه آورده که: چون محبت لیلی بر دل مجنون مستولی شد و درون او از آن محبت مملو و مالا مال گشت همه چیز را فراموش کرد و جز نام لیلی به زبان نمی‌راند. اگر از وی پرسیدندی ای مجنون از کجا آیی؟ گفتی: لیلی و اگر پرسیدندی: ای مجنون به کجا می‌روی؟ گفتی: لیلی. همچنین هر چه از وی پرسیدندی لیلی جواب دادی (ختمی لاهوری، ج ۳، ۱۳۷۴:۲۱۳۸).

رهایی از دلبستگی به تعینات و خالی کردن دل از اغیار که درحقیقت رهایی و نجات روح است، مرتبه بعدی وادی عشق است. تا روح از بند تن نجات نیابد نام عاشق بر سالک جفای به عشق است؛

چراکه شأن عشق آن است که غیر معشوق را از دل عاشق محوسازد و هرگاه به واسطه قابلیت محل، عشق استیلائی تام یافت و آتش عشق تمام برافروخته شد، صورت و تعین معشوق مجازی را می-سوزاند و غیریت را از مابین مرتفع می‌سازد و خود به خود عشقبازی می‌کند (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۴۱۰). به همین جهت حافظ می‌گوید:

خلوت دل نیست جای صحبت اصداد دیو چو بیرون رود فرشته درآید

(غزل ۲۳۲)

بنده عاشق کسی است که به طمع بهشت یا ترس از عذاب جهنم، خداوند را پرستش نمی‌کند و با زدودن غیر حق از قلب خود آن را آینه جمال حق می‌سازد تا به مقتضای قلب المؤمن عرش الله اعظم وجودش همه او شود. صاحب اسرارالفاتحه از سلطان‌العارفین ابویزید بسطامی روایت می‌کند که: بزرگترین حجاب در این راه بهشت است، از برای آن که اهل بهشت با بهشت آرام گیرند و بهشت غیر حق است و هرکه با غیر حق آرام گیرد از حق محجوب گردد. عارفی دیگر گوید حضرت وی را به طمع وی پرستیدن و از ترس عذاب دوزخ خدمت کردن، نفس پرستی است. توحید آن است که از حق-تعالی جز حق تعالی نخواهد (ختمی لاهوری، ج ۱، ۱۳۷۴: ۲۶۴). حافظ در این باره می‌سراید:

تو بندگی چو گدایان به شرط مزد مکن که دوست خود روش بنده‌پروری داند

(غزل ۱۷۷)

و این خاصیت عشق است که چون تمام هستی بنده را فراگرفت، او را از بند غیر خود آزاد می-گرداند:

من همان دم که وضوساختم از چشمه عشق چار تکبیر زدم یکسره بر هرچه که هست

(غزل ۲۴)

حافظ مانند عرفای پیش از خود بر این باور است که شرط عاشقی و وصال به معشوق جز با پاکیزه‌نگه‌داشتن حریم دل از حجاب‌های نفسانی و ظلمانی نیست. مراقبت از این حریم مقدماتی دارد که با مراقبت از حواس شروع شده و با تطهیر خیال و فکر از غیر او ادامه می‌یابد:

پاسبان حرم دل شده‌ام شب همه شب تا در این پرده جز اندیشه او نگذارم

(غزل ۳۲۴)

درست است که هر غیریتی بر جسم و اندیشه انسان، حجابی برای روح و غباری بر دل عاشق است، اما در این میان منیت بزرگترین حجاب به‌شمار می‌آید. درحقیقت هرگاه منیت کنار گذاشته شود، روح، مأوای معشوق می‌گردد و با ترک منیت، حجاب‌های دیگر نیز از میان خواهند رفت. آنگاه دل آیینه تمام‌نمای چهره معشوق خواهد شد:

فکر خود و رأی خود در عالم رندی نیست

کفر است در این مذهب خودبینی و خودرآیی

(غزل ۴۹۳)

واژه کفر به معنای لغوی و اصطلاحی نوعی پوشش است و چون من انسان، حجاب حق به- شمارمی آید و آن را می پوشاند حافظ آن را کفر می خواند. او معتقد است علت عاشق نشدن انسان کفر است و کفر از دیدگاه او منیت و مشغول شدن او به تمایلات نفسانی است:

ای که دائم به خویش مغروری گر تو را عشق نیست معذوری

(غزل ۴۵۳)

به نظر می رسد این مرتبه از سیروسلوک نه تنها از منظر حافظ؛ بلکه از دیدگاه بسیاری از عرفا سخت ترین مرتبه است: چون راه سالک صادق به وصال محبوب، نیستی و فنا از هستی مجازی خود است، مادام که ذره ای از هستی سالک مانده باشد، راه او پاک نیست و پر از خار و خاشاک غیریت است و نمی تواند به منزل وصال برسد (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۲۹۲).

در نهایت این مرتبه از عشق است که شایسته نیست سالک به ظاهر و باطن در بند چیزی به غیر حق باشد. حارث محاسبی می گوید: محبت میل بود به همگی به چیزی، پس او را ایثار کردن بر خویشتن به تن و مال و جان و موافقت کردن پنهان و آشکار، پس بدانستن که همه تقصیر از توست (قشیری، ۱۳۸۷: ۵۸۵) و این تعلق به غیر به حدی نارواست که از بزرگی نقل شده: فسق عارفان، فرا گذاشتن چشم و گوش و زبان بود به اسباب دنیا و منافع آن و خیانت مجبان، اختیار هوای ایشان بود بر رضای خدای تعالی در آنچه پیش ایشان آید... (همان: ۵۹۲). حافظ در بیت زیر با آوردن واژه همت این مطلب را تأیید می کند:

غلام همت انم که زیر چرخ کبود ز هرچه رنگ تعلق پذیرد ازادست

(غزل ۳۷)

همت در نزد صوفیه قصد و توجه قلب به جمیع قوای روحانی به جناب سبحانی است. در تحقیقات آمده است: الهمه ما ینبعث من نفسک علی طلب المعالی و قیمة کل امریء بهمته (ختمی- لاهوری، ج ۱، ۱۳۷۴: ۲۲۵).

پس از این که سالک عاشق از این مرتبه خطیر گذشت و بر تمام هستی پشت پا زد کیمیای عشق را یافته و بر خود و کائنات مالکیت می یابد. میرجلال الدین کزازی در شرح این بیت از حافظ:

برسان بندگی دختر زر، گو بدرای که دم و همت ما کرد ز بند ازادت
(غزل ۱۸)

گام بعدی عاشق در سیروسلوک، پس از آنکه مالک وجود خود گردید، تفوق و تسلط بر جهان هستی است و این همه از معجزه عشق است:
جهان به کام من اکنون شود که دور زمان مرا به بندگی خواجه جهان انداخت
(غزل ۱۶)

در این زمان که عاشق مراتب سلوک را درنور دیده، درحالی که همه هستی به فرمان اوست، بی نیاز از آن، بر همه پشت پا زده و مظهر آزادی می گردد. به این ترتیب طریق عشق از دیدگاه حافظ همان طریق ربوبی شدن است که در هر مرحله از آن عاشق با بندگی فطرت خود، بندهای غیرخودی را باز کرده، بهره ای از حریت را به دست می آورد. بنابر آنچه پیش ازین در مقام ربوبیت آمد، این مرتبه از منظر بسیاری از عرفا، اگرچه جایگاه متعالی دارد و انسان را از قیدوبندهای عالم متعین آزادی می کند؛ با این وجود تا مرتبه حریت که مقام فنا فی الله و بقا بالله است فاصله دارد. سوالی که در این جا پیش می آید این است آیا عشق در اشعار حافظ همان مقام ربوبیت است و یا فراتر از ربوبیت و مقام وارستگی از توجه به غیر حق است؟

بررسی اندیشه حافظ بیانگر آن است که مرتبه متعالی عشق، کمالی والاتر از ربوبیت است، آن جا که عاشق با فنا در خداوند آزاد شده و رنگ تعلق نمی پذیرد. آزاد: در اصطلاح این طایفه علیه، جانباز لایالی را گویند که به هیچ قیدی از قیود صوری و معنوی مقید نگردد و بیباکانه از هر چه در قید تعیین در آید عبور نماید و در هیچ منزل متوقف نمی شود (ختمی لاهوری، ج ۱، ۱۳۷۴: ۵۶۹). عاشق در این مرتبه هیچ اعتنایی به تدبیر جهان نمی کند. شاهد این سخن آن است که حافظ گاه رند را مترادف با عاشق می آورد و او را شخصی معرفی می کند که با مصلحت بینی و تدبیر بیگانه است:

رند عالم سوز را با مصلحت بینی چه کار کار ملکست ان که تدبیر و تأمل بایدش
(غزل ۲۷۶)

رند در شعر حافظ همان انسان کامل در عرفان است که او آن را با طبع آفرینشگر و اسطوره ساز خود بر رند بی سروسامان اطلاق کرد (خرمشاهی، ۱۳۶۸: ۴). مراد از رند بی سروسامان کسی است که به درجه ای از آزادی رسیده که در قیدوبند چیزی نیست. نه از آفات هستی متألم می شود و نه از لذات آن به وجد می آید. لاهیجی در تعریف رند می گوید: رند آن کس را گویند که از اوصاف و نعوت و احکام و کثرات و تعینات مبرا گشته، همه را به رنده محو و فنا از خود دور ساخته و تقید به هیچ قید ندارد

(لاهیجی، ۱۳۷۱: ۵۳۴). بنابراین بیت فوق، تدبیر ملک، در مقام ربوبیت است و رند عاشق دلباخته به جهت فنای از خود توجهی به دنیا و عقبی ندارد.

فنا آخرین مرتبه سلوک عاشق در شعر حافظ است در این مقام به جهت فنای بنده، شایسته نیست هیچ نامی به او تعلق گیرد؛ اما در مقام سخن به ناچار باید او را به نامی خواند. رند واژه‌ای است که حافظ آن را برای اصل به این مقام برمی‌گزیند.

بنابراین با توجه به معنای رند در شعر حافظ می‌توان گفت رند عاشق، از دیدگاه حافظ آزاد لابلایی است که گام از مرتبه عبودیت و ربوبیت فراتر نهاده و به مقام حریت تام رسیده است. در مقام ربوبیت، اگرچه بنده با به‌کمال‌رساندن عبودیت در خود توانسته آزاد از قید و بندهای آفاقی و انفسی شود؛ اما نمی‌توان او را به لابلایی‌گری و بی‌سروسامانی منتسب کرد. ربوبیت، مقام مالکیت و تدبیر است و در این مقام بنده در اندیشه تدبیر نفس خود و جهان هستی است، درحالی‌که در مقام رندی، مصلحت‌اندیشی معنا ندارد. به قول حافظ: رند عالم‌سوز را با مصلحت‌بینی چه کار. بنابراین تعریفی که برای حریت تام آوردیم، رندی همان حریت است و هر دو مرتبه فناسست که در بیان بعضی از عرفا کمال مدارج سیروسلوک است. با این وجود بعضی از عرفای مسلمان مرتبه‌ای را ورای فنا ذکر می‌کنند و آن بقا بالله است. در این مرتبه بنده پس از این که از هستی خود فانی شد، به حق زنده می‌گردد و آن‌گاه خداوند چشم و گوش و زبان او می‌شود. این مرتبه تنها شایسته کسانی است که عشق را به کمال خود رسانده‌اند. ابن عربی آن‌جا که از حب الهی سخن می‌گوید، نهایت عشق را آن می‌داند که بنده خودش را مظهر حق تعالی می‌بیند و گاهی حق تعالی مظهر بنده می‌شود (ابن عربی، ۱۳۸۴، ب ۷۳: ۴۵۱). حدیث قرب نوافل که در عرفان اسلامی جایگاه والایی دارد به این مرتبه اشاره دارد. بنابراین حدیث تا زمانی که بنده با نوافل به خداوند تقرب جوید و خداوند را دوست دارد، خداوند نیز او را دوست خواهد داشت و وقتی خداوند کسی را دوست بدارد چشم، گوش و زبان او خواهد شد که بنده با آن می‌بیند، می‌شنود و می‌گیرد. به نظر می‌رسد رندی در شعر حافظ در بعضی موارد به این مرتبه اشاره دارد؛ یعنی مقام بقا به حق:

رندی اموز و کرم‌کن که نه چندان هنر است حیوانی که نوشد می و انسان نشود

(غزل ۲۲۷)

رندی در این بیت به نظر، نه مرتبه فنا؛ بلکه مقام کرم‌ورزیدن است و چه بسا مراد از کرم‌ورزیدن آن باشد که انسان با ترک مقام فنا، مظهر حق تعالی شده و مجرای اراده حق در هستی باشد. به همین جهت در شرح بیت مذکور گفته شده: رندی به آزادگی منتهی می‌گردد و آزادگی با کرم‌ورزیدن به اوج می‌رسد. در نتیجه رندی و آزادگی و کرم‌مثلث کمال را به وجود می‌آورند (مزارعی، ۱۳۷۳: ۱۴۱).

به هر معنا، رندی خواه مرتبه فنا باشد و یا بقای پس از فنا، مقام حریت است؛ چراکه در هر دو مرتبه عقل و مصلحت‌اندیشی راه‌ ندارد و با فانی شدن بنده از خود، حق مظهر او می‌شود و حق است که جهان را تدبیر می‌کند نه بنده. آن عاشق لاابالی با گذشت از مراتب هستی و فنای در حق، به او زنده می‌شود و به جاودانگی دست می‌یابد:

هرگز نمیرد آن که دلش زنده شد به عشق ثبت است بر جریده عالم دوام ما

(حافظ، غزل ۱۱)

نتیجه گیری

آزادی عرفانی که در کتب صوفیه غالباً از آن به حریت تعبیر شده، تنها با بندگی خداوند تجلی می‌یابد. از منظر این طایفه عبودیت و حریت دو واژه‌ای هستند که هرگاه یکی ظهور یابد، قطعاً دیگری را به دنبال خواهد داشت. در حالی که از منظر بسیاری از صوفیه و عرفای مسلمان کمال عبودیت در حریت است، ابن عربی نظری متفاوتی را ارائه می‌دهد. غالب کتب صوفیه قرون اولیه به گونه‌ای از عبودیت سخن گفته‌اند که گویا نهایت طریق عبودیت، بنده را به حریت می‌رساند و معنایی فراتر از آن برای حریت نمی‌توان تصور کرد. اما ابن عربی کمال عبودیت را ربوبیت می‌داند و معتقد است چون مقام عبودیت مقام نسبت و اضافه است نمی‌تواند حریت باشد. حریت به جهت بی‌تعلقی به غیر، مقامی بالاتر از عبودیت و ربوبیت است. او با تفاوت قائل شدن میان عبودیت و عبودت، حریت را مرتبه عبودت می‌داند، نه عبودیت.

حریت خواه به معنایی که پیشینیان این طایفه در نظر دارند و خواه به آن معنا که ابن عربی و عرفای پس از او قائل‌اند، دارای مراتبی است که در هر مرتبه از آن، نه تنها عبودیت در انسان بیشتر متجلی می‌شود؛ بلکه او به مقام ربوبی می‌رسد و با رهاشدن از تعینات، تدبیر، مالکیت خود و هستی را به دست می‌گیرد. با این وجود، حریت کامل از دیدگاه بعضی از آن‌ها آزادشدن از عبودیت و ربوبیت و به تعبیری آزادی از تعلق به غیر حق است. حافظ به عنوان عارفی که عشق در دیوان اشعارش از شاخص‌ترین مفاهیم است، با بندگی عاشقانه ندای آزادگی سر می‌دهد. بندگی عاشقانه‌ای که او از آن سخن می‌گوید در حقیقت رهاشدن از تعلقات است. حافظ وارستگی و آزادی از غیر حق را در ابیات متعدد از دیوانش مرحله به مرحله ترسیم می‌کند تا آن‌جا که عاشق وارسته را رند می‌خواند. رند در شعر حافظ عاشقی است که با گذشتن از فنای از صفات خود و بقای به صفات حق از تعلق به هر دو جهان آزاد شده و به مقام حریت نائل شده است.

منابع و مأخذ

قرآن

- (۱) إمام جعفر الصادق (هـ. ۱۴۰). مصباح الشریعه، بیروت، الأعلمی للمطبوعات.
- (۲) ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیه، دوره چهار جلدی، مصر، دارالفکر.
- (۳) _____ (۱۳۸۴). فتوحات مکیه، ترجمه محمد خواجهوی، چاپ دوم، تهران، مولی.
- (۴) _____ (۱۳۸۵). فتوحات مکیه، ترجمه محمد خواجهوی، چاپ اول، تهران، مولی.
- (۵) پورنامداریان، تقی (۱۳۹۲). گمشده لب دریا، چاپ چهارم، تهران، سخن.
- (۶) جرجانی، علی بن محمد (ه. ۱۳۰۶). التعریفات، چاپ اول، مصر، المطبعه الخیریه المنشأه- لجمالیه.
- (۷) چیتیک، ویلیام (۱۳۹۰). طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی، ترجمه دکتر مهدی نجفی، چاپ دوم، تهران، جامی.
- (۸) حافظ، شمس الدین محمد (۱۳۷۱). دیوان حافظ، تصحیح و مقدمه دکتر سید محمد رضا جلالی نائینی، چاپ دوم، تهران، مهتاب.
- (۹) خرمشاهی، بهاء الدین (۱۳۶۸). چهارده روایت، چاپ دوم، تهران، پرواز.
- (۱۰) _____ (۱۳۸۷). حافظ نامه، چاپ هیجدهم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- (۱۱) ختمی لاهوری، ابوالحسن عبدالرحمن (۱۳۷۴). شرح عرفانی غزل های حافظ، تصحیح بهاء الدین خرمشاهی و کوروش منصوری و حسین مطیعی امین، چاپ اول، تهران، قطره.
- (۱۲) رازی، فخرالدین محمد بن عمر (ه. ۱۴۱۰). المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، تحقیق محمد المعتمم بالله البغدادی، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العربیه.
- (۱۳) راغب اصفهانی، ابولقاسم حسین بن محمد (بی تا). المفردات فی غریب القرآن، ناشر مکتبه نزار مصطفی الباز.
- (۱۴) روزنتال، فرانس (۱۳۷۹). مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمانان، ترجمه منصور میراحمدی، چاپ اول، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

- (۱۵) ریاحی، محمدامین (۱۳۶۸). گلگشت در شعر و اندیشه حافظ، چاپ اول، تهران، انتشارات علمی.
- (۱۶) سبحانی، جلال (۱۳۷۷). صید دل، ج ۱، ناشر مولف.
- (۱۷) سراج، ابی نصر (۱۳۸۰). اللمع، مصر، دارالکتب الحدیثه.
- (۱۸) سعادت پرور، علی (۱۳۸۲). جمال آفتاب شرحی بر دیوان حافظ، چاپ سوم، تهران، رویداد.
- (۱۹) سعدی، مصلح‌الدین، (۱۳۷۳). کلیات سعدی، تصحیح محمدعلی فروغی، چاپ اول، تهران، نگاه.
- (۲۰) سنایی، مجدودبن‌آدم (۱۳۸۱). دیوان، مقدمه بدیع الزمان فروزانفر، ج اول، تهران، آزاد مهر.
- (۲۱) شریف‌گلپایگانی، فرج‌الله (۱۳۷۸). آزاداندیشی خیام و حافظ، چاپ اول، تهران، رهام.
- (۲۲) شیرازی، صدرالمتألهین (۱۳۸۰). اسفار اربعه، ترجمه محمد خواجوی، چاپ اول، تهران، مولی.
- (۲۳) صاعدی، عبدالعظیم (۱۳۶۵). با حافظ تا کهکشان عرفان و اخلاق، چاپ دوم، شیراز، نور فاطمه.
- (۲۴) عین‌القضات همدانی، ابوالمعالی عبدالله‌بن‌محمد (۱۳۷۴). تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، چاپ چهارم، تهران، منوچهری.
- (۲۵) غلامی، زهرا (۱۳۸۲). حافظ‌شناسی موضوعی، نقد و بررسی بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ اول، اصفهان، انتشارات فرهنگ مردم.
- (۲۶) قشیری، ابوالقاسم (۱۳۸۷). رساله قشیری، ترجمه ابوعلی‌حسن‌بن‌احمد عثمان، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ اول، تهران، زوار.
- (۲۷) کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۲). اصطلاحات صوفیه، ترجمه محمدخواجوی، چاپ اول، تهران، مولی.
- (۲۸) کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۸۹). پند و پیوند، چاپ دوم، تهران، قطره.
- (۲۹) کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۸۹). دیر مغان، چاپ دوم، تهران، قطره.
- (۳۰) لاهیجی، شمس‌الدین (۱۳۷۱). مفاتیح‌الإعجاز فی شرح گلشن‌راز، چاپ اول، تهران، زوار.
- (۳۱) مجتبایی، فتح‌الله (۱۳۸۶). شرح شکن زلف، چاپ اول، تهران، سخن.
- (۳۲) مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). بحار الأنوار: الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار، چاپ سوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- (۳۳) محمودی‌بختیاری، علیقلی (۱۳۴۵). راهی به مکتب حافظ، چاپ اول، چاپخانه رنگین.
- (۳۴) مرتضوی، محمود (۱۳۶۵). مکتب حافظ، چاپ دوم، تهران، توس.
- (۳۵) مزارعی، فخرالدین (۱۳۷۳). مفهوم رندی در شعر حافظ، ترجمه کامبیز محمودزاده، چاپ اول، تهران، کویر.

- ۳۶) مطهری، مرتضی (۱۳۹۴). *آزادی انسان*، چاپ اول، تهران، بینش مطهر.
- ۳۷) مطهری، مرتضی (۱۳۹۴). *آزادی بندگی*، چاپ اول، تهران، بینش مطهر.
- ۳۸) نسفی، عزیزالدین (۱۳۵۰). *مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الکامل*، تصحیح ماریژان موله، تهران، انستیتو ایران و فرانسه بخش ایران‌شناسی.
- ۳۹) یثربی، سیدیحیی (۱۳۸۵). *آب طربناک*، چاپ اول، تهران، نشر علم.

The Free slave (A Study on Connection between Freedom and Slavery in
Islamic Mysticism and Divan of Hafez)

Maryam Alsadat Navvabi Ghamsari
Assistant professor, Department of Theology (Religion and Mysticism),
Farhangian University, College of Fatemat Al-Zahra, Isfahan

Corresponding Author. m.navvabi@cfu.ac.ir *

Abstract

Although freedom and slavery are opposite concepts, they have real connection with each other in Islamic mysticism. Freedom and slavery have degrees and in any degree of devotee's travelling and behavior, he achieves a portion of it and at the end finds out the real concept of slavery and freedom. Hafez states this in his Divan clearly and indicates that freedom is the result of true slavery manifestation. Hafez believes that there is just one way of slavery. He named it 'lovely slavery' which gives freedom to man. A Lover is a free man that releases himself from all limitations by slavery and becomes a free slave. This article examines some of sufia and mystic beliefs in terms of mental bases of connection between freedom and slavery in Islamic mysticism, it also studies lovely slavery concept, degrees of it and its relation with freedom from Hafez's point of view

Keywords:

. freedom, slavery, Divan of Hafez, Islamic Mysticism