

تاریخ دریافت: 98/4/5

تاریخ پذیرش: 98/9/3

1401

فصلنامه علمی عرفان اسلامی
سال هجدهم، شماره 72، تابستان

مقاله پژوهشی

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

مریم السادات 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 به وضوح 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 فاطمه زهرا اصفهان، ایران.

m.navvabi@cfu.ac.ir

پیشگفتار

عرفان اسلامی به عنوان یکی از حوزه های فکری عالم اسلام، بسیاری از مفاهیم دینی را که در حوزه های مختلف علوم دیگر از آن سخن به میان آمده، از منظر خاص خود و گاهی با معنی متفاوت از آن ها 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 می رود. مطالعه و تأمل در آثار صوفیه و عرفا نشان می دهد 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، تفاوت های قابل ملاحظه ای میان آن ها وجود دارد.

به نظر، کسانی که از آزادی در بندگی سخن گفته اند متأثر از حدیث العبودیه جوهره کنهها الربوبیه (امام جعفر الصادق، 1400 ه: 10) بوده و از آن جاکه ربوبیت به لحاظ معنا و مفهوم با حریت ارتباط نزدیکی دارد، گروهی از آن ها در بررسی میان آزادی و بندگی از ربوبیت و ارتباط آن با عبودیت و حریت سخن گفته اند.

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 پرداخته اند متمایز ساخته؛ بلکه جذابیت خاصی به موضوع داده، به گونه ای که ذهن را شیفته خود می سازد. مقاله حاضر بررسی آزادی در بندگی از دیدگاه عرفانی حافظ است که ذکر آن به وضوح در مصرع دوم از این بیت:

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

(غزل 316)

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 آن ها با یکدیگر اشاره ای 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 رهاساخته 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 آزادگی 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 آزادگی و بندگی را در خود نهفته دارد. بر همین اساس عرفای مسلمان با الهام از این گونه تعالیم، در نوشته‌های خود بحثی را به آزادگی 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 هریک 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 آن‌جاکه 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 آزارمی‌دهد 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 و ارستگی 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، 1306ه: 38). آزادی در اصطلاح اهل حقیقت آن است که بنده از بندگی کائنات بیرون‌آید و از تمام وابستگی‌ها و هر آنچه غیرخداست 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 حرّ را کسی معرفی می‌کند که از صفات رذیله همچون حرص و طمع و آرزوهای دنیوی آزاد باشد (راغب اصفهانی: 146). 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، 19:1379) 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 تزکیه نفس و تقوا گفته می‌شود (مطهری، 1394: 23).

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 آزادگی و بندگی است، می‌آورد. او با اشاره به عبارت لا اله الا الله اساساً دعوت اسلام را دعوتی مرکب از آزادگی و بندگی می‌داند و معتقد است اسلام از نفی شروع می‌کند و به اثبات می‌رسد. این دو توأم با یکدیگر هستند. لا اله نفی است و آزادگی و الا الله اثبات است و تسلیم. قسمت اول این عبارت، آزادی است و قسمت دوم آن بندگی و عبودیت (مطهری، 1394: 51) 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 آزادگی 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 آزادگی 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، 1373: 276). 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 نظر می‌رسد 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، 1386: 227). 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 رهامی‌گردد. ربوبیت ثمره عبودیت است. عبودیت خداوند خاصیتش این است که هرچه انسان طریق بندگی خداوند را بیشتر بیپیماید بر تصاحب و قدرت و خداوندگارش 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، 1379: 187). با این بیان سوالی که در این جا 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 انکارنشدنی وجود دارد؛ اگرچه در در یک بررسی سطحی ممکن است با آراء به ظاهر متناقضی از جانب بعضی از عرفا مواجه شویم، مثلاً عین القضاات همدانی نهایت عبودیت را ربوبیت می داند، اما عارف بزرگی همچون ابن عربی این دو را متضاد با یکدیگر می آورد. عین القضاات با این رویکرد که المؤمن مرآة المؤمن یعنی او خود را در ما می بیند و المؤمن أخ المؤمن یعنی ما خود را در نور او می بینیم، 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 می باشیم: 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 می کند که متعلم در این مکتب موصوف بر ربوبیت و عبودیت باشد (عین القضاات همدانی، 1374: 274). عین القضاات در اتحاد میان عبودیت و ربوبیت می گوید: عبودیت خالیست بر چهره جمال ربوبیت، این جا بدانی که آن بزرگ چرا گفت: لیس بینی و بینه فرق الا أنى تقدمت بالعبودية. جمال چهره ربوبیت بی خال عبودیت، نعت کمال ندارد و خال عبودیت بی جمال چهره ربوبیت، خود وجود ندارد... (همان: 275). عین القضاات حلقه ارتباطی میان عبودیت با ربوبیت را حدیث کنت کنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف (مجلسی، 1403، ج 84: 199) می داند و برای کامل تر کردن نظر خود سخنی از ابوالفرج زنگانی نقل می کند: 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 می گردد 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 می گوید: هرکس به مقام بندگی رسد به تمامی آزاد گردد از تعب عبودیت، بندگی به جای می آورد بی رنج و مشقت و این مقام انبیاء و صدیقان است (قشیری، 1387: 359).

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 می گذارد و می تواند با محافظت ذهن خود از تشتت و پراکندگی به حضور دست یابد و این امر جز با تهی کردن دل از اغیار صورت نمی پذیرد. ابونصر سراج این مرتبه را حقیقت بندگی می داند: بنده در حقیقت بنده نمی باشد مگر این که قلبش از آنچه غیر خداست آزاد باشد. در آن زمان حقیقتاً بنده خداست (سراج، 1380: 531). قوای نفسانی اعم از غضب و شهوت ابتدا بر قلب انسان تأثیر می گذارد و اولین تأثیر آن این است که توفیق حضور در برابر خداوند را به خصوص در عبادات از او سلب می کند؛ چرا که خداوند تنها در دلی می تواند 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 تو بی تو جمال خود نماید
(لاهیجی، 1371:293)

مرتبۀ سوم از ربوبیت آن است که بنده بر روح خود مسلط شود و آن را از بدن خلع کند. شیخ شهاب الدین سهروردی و میرداماد یکی از ویژگی های حکیم را آن می دانند که برای او خلع شدن روح از بدن ملکه شده باشد (مطهری، 1394:62). در این مرتبه روح از جسم مستقل می گردد و می تواند 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 می رسند که با آزاد ساختن نفس، خیال، دل و روح خود از غیر خداوند و مالکیت بر آنها، جسم خود را تدبیر می کنند و با طی الارض در آنی فاصله زمان و مکان را درمی نوردند. کمال این مرتبه از ربوبیت بنده، او را آماده می سازد که به آخرین مرتبه از ربوبیت قدم - گذارد 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 می دهد و پیامبر نیز این نام را زینت خود می - داند: پس اگر بین خلق و خدا درجه ای بالاتر از عبودیت بود، رسول خدا (ص) آن را از دست نمی داد و خدای - عزوجل - آن عنوان را به آن جناب عطا نمی کرد (سراج، 1380:532).

این پنج مقام از ربوبیت در حقیقت به همراه پنج مرتبه از عبودیت است. هر چه بنده در مراتب سلوک، بندگی را در خود بیشتر متجلی سازد، صاحب مرتبه ای بالاتر از ربوبیت خواهد بود تا آن جا که مصداق حدیث العبودیه جوهره کنهها الربوبیه می گردد. بنابراین ربوبیت با عبودیت همراه است و این دو به واسطه حریت از غیر حق به دست می آید. بنده آن گاه 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 می دهد تقسیم بندی ای که بعضی از آنها از حریت کرده اند، تاحدودی اشاره به همان مراتب مذکور ربوبیت دارد با این تفاوت که گویا برای حریت تام، مرتبه ای متعالی تر از ربوبیت قائل می شوند. به عنوان مثال عبدالرزاق کاشانی در تعریف حریت می نویسد: حریت عبارت است از بیرون رفتن از بند بندگی و آن سه مرتبه است: حریت و آزادی عامه از بند شهوات و خواسته ها، حریت و آزادی خاصه از بند مراد و اهداف و آرزو هایشان به سبب فنای اراده شان در اراده حق و حریت و آزادی خاصه از بند رسوم و آثار به واسطه محو شدنشان در تجلی

نورالأنوار (کاشانی، 1372: 26). تردیدی نیست که دو مرتبه اول از حریت در این تقسیم‌بندی اشاره به مراتب ربوبیت دارد که بنده از قید تعینات هستی رها شده 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 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 غیرموجود است؛ زیرا خداوند می‌فرماید: ادعونی أستجب لکم - مرا بخوانید تا اجابتان کنم (غافر، 60) 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 اجابت کننده 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، 1385، ب 189-269: 428).

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 قیام داشته باشد امتناع دارد (ابن عربی، 1385، ب 189-269: 429).

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 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 اقم وجهک للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها (روم، 30) 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، 1378: 394). 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 للعبید یكون عیشه كعیشه الله تعالى (عین‌القضات همدانی: 261). 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 رسید به نهایت رسید ... و میوه هر چیز تخم آن چیز باشد ... و معنی بلوغ رسیدن است و معنی حریت و آزادی، قطع پیوند است (نسفی، 1379: 133). 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، 1379: 181). قرآن می‌فرماید: فأدخلی فی عبادی و أدخلی جنتی (فجر، 28) آنگاه می‌توانی به بهشت وارد شوی که راه بندگی را درپیش‌گیری.

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 دست‌برداشتن از آنچه تو را نهی کرده‌اند (قشیری، 1387: 360). این مرتبه، مراقبت نفس است از تعامل با حق. اما عبادت خواص آن است که از دل خود مراقبت‌کنند و آن را از غیر خدا تطهیر کنند تا به فنای در حق و بقا به او دست‌یابند 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، 1372: 68).

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 نیامده‌باشد. اگرچه سرتاسر دیوان حافظ سخن از آزادی و بندگی است؛ اما او در دو بیت از دیوان خود، آزادی را نتیجه بندگی آورده‌است:

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

و

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

(غزل 317)

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 ازادم پادشاهم که به دست تو اسیر افتادم

(سعدی، 1373، غزل 371)

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، 1387: 1168-1170) 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 158)

آن گاه که پرتو عشق وجود انسان را فراگیرد و هستی او را برباد دهد، انسان اختیار از کف می دهد و تدبیر و مصلحت اندیشی را کنار می گذارد؛ چراکه 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 درگاه بسی بالاتر از عقل است کسی آن آستان بوسد که جان در آستین دارد

(غزل 121)

این مقام بسیار فراتر از مرتبه عقل است به این دلیل که مقام عقل مقام 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، 1371: 56).

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، 172) 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 372)

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، 1365: 399). 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 346)

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 (سعادت‌پور، ج 8، 1382: 234). 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 32)

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 آزادگی می‌رسد:

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

(غزل 346)

این بیت دقیقاً اشاره به آن دارد که آزادگی 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 اصل شوی به او به وسیله عشق که بی خواب و خور شوی (ختمی لاهوری، ج 4، 1374:2845). 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 1)

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 پرشد فضای سینه از دوست که فکر خویش گم شد از ضمیرم

(غزل 332)

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 هرچه از وی پرسیدندی لیلی جواب دادی (ختمی لاهوری، ج 3، 1374:2138).

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 استیلای 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، 1371: 410). به همین جهت حافظ می‌گوید:

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

(غزل 232)

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 اسرار الفاتحه از سلطان العارفین 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 1، 1374: 264). حافظ در این باره می‌سراید:

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

(غزل 177)

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

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

(غزل 24)

حافظ مانند عرفای پیش از خود بر این باور است که شرط عاشقی و وصال به معشوق جز با پاکیزه نگه داشتن حریم دل از حجاب های 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 شده ام شب همه شب تا در این پرده جز اندیشه او نگذارم

(غزل 324)

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 به شمار می‌آید. درحقیقت هرگاه منیت کنار گذاشته شود، روح، مأوای معشوق می‌گردد و با ترک منیت، حجاب های دیگر نیز از میان خواهند رفت. آنگاه دل آینه تمام نمای چهره معشوق خواهد شد:

فکر خود و رأی خود در عالم رندی نیست

کفر است در این مذهب خودبینی و خودرایی

(غزل 493)

واژه کفر به معنای لغوی و اصطلاحی نوعی پوشش است و چون من انسان، حجاب حق به-
شمار می‌آید و آن را می‌پوشاند حافظ آن را کفر می‌خواند. او معتقد است علت عاشق‌نشدن انسان کفر
است و کفر از دیدگاه او منیت و مشغول‌شدن او به تمایلات نفسانی است:

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

(غزل 453)

به نظر می‌رسد این مرتبه از سیروسلوک نه تنها از منظر حافظ؛ بلکه از دیدگاه بسیاری از عرفا
سخت‌ترین مرتبه است: چون راه سالک صادق به وصال محبوب، نیستی و فنا از هستی مجازی خود
است، مادام که ذره‌ای از هستی سالک مانده باشد، راه او پاک نیست و پر از خار و خاشاک غیریت
است و نمی‌تواند به منزل وصال برسد (لاهیجی، 1371: 292).

در نهایت این مرتبه از عشق است که شایسته نیست سالک به ظاهر و باطن در بند چیزی به غیر حق
باشد. حارث محاسبی می‌گوید: 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 توسل
قشیری، 1387: 585) 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 محبان، اختیار هوای ایشان
بود بر رضای خدای تعالی در آنچه پیش ایشان آید... (همان: 592). حافظ در بیت زیر با آوردن واژه
همت این مطلب را تأیید می‌کند:

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

(غزل 37)

همت در نزد صوفیه قصد و توجه قلب به جمیع قوای روحانی به جناب سبحانی است. در
تحقیقات آمده است: الهمة ما ينبعث من نفسک علی طلب المعالی و قيمة کل امریء بهمة (ختمی-
لاهوری، ج 1، 1374: 225).

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 می‌یابد. میرجلال‌الدین کزازی در شرح این بیت از حافظ:

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

(غزل 18)

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 16)

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 آزادگی 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 1، 569:1374). 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 آن که تدبیر و تأمل بایدش

(غزل 276)

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، 1368:4). مراد از رند بی سروسامان کسی است که به درجه ای از آزادگی 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، 1371: 534). بنابر 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 به کمال رساندن 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، درحالی که در مقام رندی، مصلحت‌اندیشی معنا ندارد. به قول حافظ: رند عالم‌سوز را با مصلحت‌بینی چه کار. بنابر تعریفی که برای حریت تام آوردیم، رندی همان حریت است و هر دو مرتبه فناست 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، 1384، ب 73: 451). حدیث قرب نوافل که در عرفان اسلامی جایگاه والایی دارد به این مرتبه اشاره دارد. بنابر این 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 آموز و کرم‌کن که نه چندان هنر است حیوانی که ننوشد می و انسان نشود

(غزل 227)

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 کرم مثلث کمال را به وجود می‌آورند (مزارعی، 1373: 141).

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 راه‌نماید و با فانی شدن بنده از خود، حق مظهر او می‌شود و حق است که جهان را تدبیر می‌کند نه بنده. آن عاشق لایبالی 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 11)

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. درحالی 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

- 1) إمام جعفر الصادق (1400هـ). مصباح الشریعه، بیروت، الأعلمی للمطبوعات. 2##. ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیه، دوره چهار جلدی، مصر، دارالفکر. 3##. — (1384). فتوحات مکیه، ترجمه محمد خواجهوی، چاپ دوم، تهران، مولی. 4##. — (1385). فتوحات مکیه، ترجمه محمد خواجهوی، چاپ اول، تهران، مولی. 5##. پورنامداریان، تقی (1392). گمشده لب دریا، چاپ چهارم، تهران، سخن. 6##. جرجانی، علی بن محمد (1306هـ). التعریفات، چاپ اول، مصر، المطبعه الخیریه المنشأه لجمالیه. 7##. چیتیک، ویلیام (1390). طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی، ترجمه دکتر مهدی نجفی، چاپ دوم، تهران، جامی. 8##. حافظ، شمس الدین محمد (1371). دیوان حافظ، تصحیح و مقدمه دکتر سید محمد رضا جلالی - نائینی، چاپ دوم، تهران، مهتاب. 9##. خرمشاهی، بهاء الدین (1368). چهارده روایت، چاپ دوم، تهران، پرواز. 10##. — (1387). حافظ نامه، چاپ هیجدهم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی. 11##. ختمی لاهوری، ابوالحسن عبدالرحمن (1374). شرح عرفانی غزل های حافظ، تصحیح بهاء الدین خرمشاهی و کوروش منصوری و حسین مطیعی امین، چاپ اول، تهران، قطره. 12##. رازی، فخرالدین محمد بن - عمر (1410هـ). المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، تحقیق محمد المعتمد بالله البغدادی، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العربیه. 13##. راغب اصفهانی، ابولقاسم - حسین بن محمد (بی تا). المفردات فی غریب القرآن، ناشر مکتبه نزار مصطفی الباز. 14##. روزنتال، فرانس (1379). مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمانان، ترجمه منصور میراحمدی، چاپ اول، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. 15##. ریاحی، محمد امین (1368). گلگشت در شعر و اندیشه حافظ، چاپ اول، تهران، انتشارات علمی. 16##. سبجانی، جلال (1377). صید دل، ج 1، ناشر مولف. 17##. سراج، ابی نصر (1380). اللمع، مصر، دارالکتب الحدیثه. 18##. سعادت - پرور، علی (1382). جمال آفتاب شرحی بر دیوان حافظ، چاپ سوم، تهران،

رویداد. 19##. سعدی، مصلح‌الدین، (1373). کلیات سعدی، تصحیح محمدعلی فروغی، چاپ اول، تهران، نگاه. 20##. سنایی، مجدودین آدم (1381). دیوان، مقدمه بدیع الزمان فروزانفر، چاپ اول، تهران، آژامهر. 21##. شریف‌گلپایگانی، فرج‌الله (1378). آزاد اندیشی خیام و حافظ، چاپ اول، تهران، رهام. 22##. شیرازی، صدرالمآلهین (1380). اسفار اربعه، ترجمه محمد خواجوی، چاپ اول، تهران، مولی. 23##. صاعدی، عبد العظیم (1365). با حافظ تا کهکشان عرفان و اخلاق، چاپ دوم، شیراز، نور فاطمه. 24##. عین القضاة همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد (1374). تمهیدات، تصحیح غفیف عسیران، چاپ چهارم، تهران، منوچهری. 25##. غلامی، زهرا (1382). حافظ‌شناسی موضوعی، نقد و بررسی بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ اول، اصفهان، انتشارات فرهنگ مردم. 26##. قشیری، ابوالقاسم (1387). رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمان، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ اول، تهران، زوار. 27##. کاشانی، عبدالرزاق (1372). اصطلاحات صوفیه، ترجمه محمد خواجوی، چاپ اول، تهران، مولی. 28##. کزازی، میرجلال‌الدین (1389). پند و پیوند، چاپ دوم، تهران، قطره. 29##. کزازی، میرجلال‌الدین (1389). دیر مغان، چاپ دوم، تهران، قطره. 30##. لاهیجی، شمس‌الدین (1371). مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن‌راز، چاپ اول، تهران، زوار. 31##. مجتبیایی، فتح‌الله (1386). شرح شکن زلف، چاپ اول، تهران، سخن. 32##. مجلسی، محمدباقر (1403هـ). بحار الأنوار: الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار، چاپ سوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی. 33##. محمودی بختیاری، علیقلی (1345). راهی به مکتب حافظ، چاپ اول، چاپخانه رنگین. 34##. مرتضوی، محمود (1365). مکتب حافظ، چاپ دوم، تهران، توس. 35##. مزارعی، فخرالدین (1373). مفهوم رندی در شعر حافظ، ترجمه کامبیز محمودزاده، چاپ اول، تهران، کویر. 36##. مطهری، مرتضی (1394). آزادی انسان، چاپ اول، تهران، بینش مطهر. 37##. مطهری، مرتضی (1394). آزادی بندگی، چاپ اول، تهران، بینش مطهر. 38##. نسفی، عزیزالدین (1350). مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الکامل، تصحیح ماریژان موله، تهران، انستیتو ایران و فرانسه بخش ایران‌شناسی. 39##. یشربی، سیدیحیی (1385). 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#.