

تسنن دوازده امامی حافظ

اسماعیل شفق^۱

چکیده

عقیده مذهبی حافظ، به عنوان یک سنی شافعی، در میان حافظ پژوهان مقبول و پذیرفته است. از سوی دیگر، وجود ابیات شیعی در دیوان او که به لحاظ درون مایه، حاکی از حالتی فراتر از ارادتمندی یک سنی شافعی به اهل بیت^(ع) است، تحقیق و بررسی درباره آن دسته از اشعار را می طلبد. مخصوصاً که از چند قرن قبل از حافظ، نوعی تفاهم و قرابت مذهبی میان تسنن و تشیع به وجود آمده بود که می توان از آن با عنوان «تسنن دوازده امامی» یاد کرد. علاوه بر این، فضای فرهنگی شیعی زمان حافظ در شیراز، حضور چند شاعر شیعی، وجود بقعه شاه چراغ^(ع) و نیز رویکرد خاص برخی از بزرگان شیراز درباره تشیع، از خانواده سلطان ابواسحاق اینجو گرفته تا حاجی قوام، بررسی دوباره اشعار شیعی حافظ را برای رسیدن به قرائت جدیدی از تسنن حافظ، می طلبد.

واژه های کلیدی: تسنن، دوازده امامی، تشیع، شاه چراغ، شیراز.

۱. استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان. erasht@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۱۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۹

۱. بیان مسئله

این پژوهش بر آن است تا نگاهی دوباره به ابیات شیعی حافظ بیفکند و مشخص کند که:

- علاقه حافظ به تشیع، آیا صرفاً علاقه مندی متعارف یک شاعر شافعی به اهل بیت^(ع) است؟
- آیا قبل از حافظ، عرفا و شعرای سنی مذهب به اهل بیت^(ع) گرایش داشته‌اند؟
- تلاش‌های تقریب مذاهب (علامه حلی) در دوران الجایتو، تا چه اندازه تسنن را به تشیع نزدیک کرد؟
- وجود فضای فرهنگی شیعی در شیراز و تشیع بزرگان آن شهر تا چه اندازه در گرایش حافظ به شیعه مؤثر بوده است؟

۲. اهداف پژوهش

هدف از این پژوهش این است که دیدگاهی جدید درباره معتقدات و گرایش‌های مذهبی حافظ ارائه دهد و مسیر تازه‌ای را پیش پای حافظ پژوهان بگذارد. از سوی دیگر، نشان دهد که روش تصحیح دیوان حافظ با تکیه محض بر نسخه محمد گلندام، محققان را از دسترسی به دیوان اصلی حافظ و جست‌وجو در آن، که قبل از گلندام وجود داشته، باز می‌دارد؛ یعنی همان اشعار اصلی حافظ که ابیات شیعی بیشتری در آن‌ها وجود داشته و امروزه در چاپ محمد قدسی دیده می‌شوند. حتماً دیوان دیگری قبل از محمد گلندام وجود داشته که حافظ را، قبل از گردآوری محمد گلندام، از طریق آن دیوان، در ایران و خارج از ایران می‌شناخته‌اند.

یکی دیگر از اهداف پژوهش این است که دیدگاه سنتی درباره وجود فاصله میان

تسنن و تشیع در شخصیت‌هایی همچون حافظ و عطار و خواجو و... را منتفی قلمداد کند؛ زیرا وجود اشعار مسلم‌الصدر شیعی از این بزرگان ادب فارسی، نشان‌دهنده تفاهم و آمیزش فراوان میان تمایلات سنی و شیعی است.

۳. ضرورت مسئله

بحث درباره اعتقادات شاعران ادب فارسی موضوعی جدید نیست. ده‌ها سال است که در میان محققان معاصر، این زمزمه درگرفته است. درمورد اعتقادات حافظ نیز همین قضیه صادق است. با وجود اینکه حافظ می‌گوید «جنگ هفتاد و دو ملت، همه را عذر بنه»، هیچ منافاتی ندارد که در این زمینه تحقیق و تفحص بیشتری صورت پذیرد؛ همچنان‌که فردوسی در شاهنامه بیشتر به اساطیر ایران باستان پرداخته است؛ اما هنوز درباره مذهب او پژوهش صورت می‌گیرد. حال این موضوع درمورد حافظ که اطلاع چندانی از مسائل شخصی وی در دست نیست، ضرورت بیشتری دارد؛ هرچند ممکن است برخی بگویند که افق اندیشه حافظ از مرزهای تفاوت مذهبی فراتر بوده است. ضمن پذیرفتن این موضوع، در جواب می‌توان گفت که همین حرف‌ها را درباره مولوی هم می‌توان مطرح کرد؛ ولی هنوز درباره مذهب مولانا و اصول و فروع معتقدات او بحث می‌شود؛ زیرا این‌ها مانعة‌الجمع نیستند. استادان محیط طباطبایی، محمد معین، مطهری و حتی آیت‌الله شبیری زنجانی، در این بُعد از شخصیت حافظ بحث کرده‌اند.

از طرف دیگر، دسیسه‌های فرهنگی بیگانگان که درصدد مصادره جغرافیایی بزرگان علمی و فرهنگی تاریخ کشور ما هستند و نیز اشاعه مکتب‌های فکری خاص، نظیر اومانیسیم و فمینیسم، ساتانیسم و... به خصوص در غرب آسیا، موجب می‌شود که از داشته‌های فرهنگی خود بیشتر مراقبت کرده و درباره آن‌ها بررسی‌های دقیق‌تری صورت پذیرد.

۴. پیشینه پژوهش تسنن دوازده امامی

درخصوص پیشینه پژوهش حاضر، با این عنوان خاص، قدیمی ترین جایی که این تعبیر مطرح شده، نسخه خطی فتوح المجاهدین فی رد المتدلسین است. مؤلف در جواب ملا محمد طاهر قمی (امام جمعه قم، م ۱۰۹۸) که مقوله ای با عنوان «صوفی شیعه» را اصلاً قبول نداشته، می گوید: «این عالم (ملا محمد طاهر قمی)، نامعقولات نسبت به صوفیه اثناعشری نوشته و تصریح نموده که [= چه کسی] تشیع را از ایشان قبول می کند. صوفی شیعه در عالم نیست و جماعت صریح التشیع را سنی دوازده امامی نام کرده.»^(۱) در میان معاصران هم دانش پژوه در مقاله «کشف الحقایق» می نویسد: «می توان عبدالعزیز نسفی (متوفای اواخر قرن هفتم) را در شمار سنیان دوازده امامی به شمار آورد» (دانش پژوه، ۱۳۴۴: ۳۰۷). نویسنده سپس از چندین نفر با تکیه بر آثارشان، با عنوان «سنیان دوازده امامی» نام می برد. از ابوالفضل خصفکی شافعی (م ۵۵۳) و ملا حسین واعظ کاشفی (صاحب روضة الشهداء) گرفته تا محمد بن طولون (م ۹۶۳). معاصرانی همچون رسول جعفریان (مؤلف کتاب تاریخ شیعه و...)، همین تعبیر را در چندین جای از کتاب خود به کار برده اند. استاد ذکاوتی قراگزلو در بحث درباره شواهد النبوة جامی می نویسد: «در قرن نهم، به تدریج گرایش به سوی تشیع می رفت و میان اهل سنت نوعی اعتقاد به تسنن دوازده امامی پیدا شده بود» (ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۷۹: ۶۵). به همین سیاق، راقم این سطور نیز عنوان تسنن دوازده امامی را برای این مقاله برگزیده است.

برخی از محققان معاصر پژوهش هایی درباره مذهب حافظ انجام داده اند، نظیر آنچه درباره حافظ باید دانست از محمد محیط طباطبایی، حافظ شیرین سخن (ج ۱) از محمد معین، عرفان حافظ از استاد مرتضی مطهری، حافظ نامه از بهاء الدین خرمشاهی، نگرشی در اندیشه های خواجه حافظ شیرازی از حسنعلی شیبانی و... ولی پژوهش

خاصی با عنوان مقاله حاضر درباره حافظ تاکنون صورت نگرفته است و می توان گفت که در نوع خود تازگی دارد و قرائت جدیدی از تسنن حافظ ارائه می دهد.

۵. بحث اصلی

برای تفهیم و توجیه مسئله لازم است که به چهار نکته اساسی پرداخته شود:

۱. نخستین نشانه های تفاهم مذهبی؛ ۲. زمینه های تسنن دوازده امامی؛ ۳. فضای فرهنگی شیعی زمان حافظ (در شیراز)؛ ۴. بحث در تسنن دوازده امامی حافظ.

۵-۱. نخستین نشانه های تفاهم مذهبی

قدیمی ترین نمونه های مدارا بین تسنن و تشیع را باید در ملاقات ابوسعید ابوالخیر با شیخ الرئیس ابوعلی سینا مشاهده کرد. علاوه بر مباحث تقریب مذاهب که بین آن دو برقرار بود، اصولاً شیوه سلوک ابوسعید شیوه ای «اتفاقی» بود و نه «اختلافی»؛ چنان که ابوسعید به ابوالمعالی امام الحرمین جوینی روزی گفته بود: «چه می خوانی؟» و او پاسخ داده بود: «خلافی». پس ابوسعید سه بار گفت: «خلاف نباید و اتفاق باید» (دانش پژوه، ۱۳۳۲: ۱۹۷-۱۹۸). اندکی بعد از این تاریخ، می بینیم که نویسندۀ مجمل التواریخ و القصص، پس از ذکر خلافت خلفای راشدین و حکومت بنی امیه، قریب ده صفحه را به ذکر اهل بیت پیامبر^(ص) اختصاص می دهد و نحوه شهادت آن ها را به صورت ارادتمندانه و نه بی طرفانه بیان می کند (بهار، ۱۳۸۴: ۲۵۴-۲۵۸).

در قرن هفتم، در زمان ایلخانان مغول (الجایتو)، عالم نامدار شیعه، جمال الدین مَطهر معروف به علامه حلی، برای تفاهم مذهبی اهل سنت و تشیع تلاش وافری کرد. به این ترتیب، با نفوذ تاج الدین آوی مشهدی و علامه حلی، سرانجام الجایتو مذهب تشیع را اختیار کرد (بوسانی، ۱۳۸۰: ۵۱۵). نمونه تلاش ها و طرح مباحث را از سوی

علامه حلی به‌ویژه در کتاب *نهج الحق و كشف الصدق* می‌توان دید (علامه حلی، ۱۳۷۹: ۱۸۳-۲۴۰). این امر، ضمن کاستن از اختلافات میان شیعه و سنی، در میان صوفیان تمایلات شیعی به وجود آورد. از طرف دیگر، گرایش به «تشیع حسن» (یعنی تشیع جمال‌الدین حسن بن یوسف = علامه حلی) را در محافل اهل سنت سبب گشت (بوسانی: ۱۳۸۰: ۵۱۵-۵۲۰). تلاش‌های الجایتو و علامه حلی و تاج‌الدین آوی، به‌صورتی تأثیرگذار، زمینه گسترش تشیع را از قرن هفتم به بعد فراهم آورد؛ به‌طوری‌که در آن روزگاران امامزادگان بسیاری در شهرهای مختلف ایران، در حد گسترده، در مناطقی واقع در حد فاصل شیراز تا یزد و نیز میان شیراز تا اصفهان، وجود داشته است. به سبب همین بسط تشیع است که می‌بینیم کتاب تاریخ جدید یزد از احمد بن حسین بن علی کاتب (متوفی بعد از ۸۶۲ ق) مشحون از آثاری بوده که به‌نحوی فرهنگ شیعه در آن‌ها انعکاس یافته است؛ درحالی‌که نویسنده کتاب سنی است. وی درباره مزار محمد بن علی بن عبدالله بن احمد بن علی عریضی، اشعاری شیعی را نقل کرده که نشان می‌دهد این اشعار باید در یک فضای فرهنگی شیعی در شهر یزد سروده شده باشد:

دانی که این مقام مبارک چه منزل است؟

اینجا مقام وعده زهرا و مُرتضاست

(جعفریان، ۱۳۸۸: ۸۶۳-۸۶۴)

۵-۲. زمینه‌های تسنن دوازده‌امامی

در قضیه تفاهم میان تشیع و تصوف ایرانی، مکتب کُبرویه - پیروان نجم‌الدین کبری (م ۶۱۸ ق) - اهمیت خاصی دارد. شیخ نجم‌الدین کبری مذهب اهل سنت داشت؛ ولی به شیعه تمایل بسیار نشان می‌داد. مدایحی از وی در مناقب علی بن ابی طالب و اهل بیت^(ع)

باقی مانده است؛ اما در عین حال، «ثابت نمی‌کند که نجم‌الدین کبری بیش از دیگران از مذهب شیعه طرفداری می‌کرده است» (بوسانی، ۱۳۸۰: ۵۱۷).

آنچه دربارهٔ نجم‌الدین کبری و مقالهٔ حاضر اهمیت دارد این است که نسل اول از مریدان وی بر مذهب سنت و جماعت بودند؛ ولی در میان آن‌ها سعدالدین حمویی است که نشانه‌های تسنن دوازده امامی در تعلیماتش دیده می‌شود؛ به طوری که «گویند که تعلیم می‌کرده که اولیای امت اسلامی دوازده تن می‌باشند و دوازدهمی صاحب‌الزمان است که برای آوردن عدل و داد به سراسر جهان، بازخواهد گشت» (همان: ۵۱۷). حدود یک قرن بعد، با شخصیتی مثل علاءالدولهٔ سمنانی (م ۷۳۶)، از مشایخ کبرویه، مواجه می‌شویم که به عنوان یک عارف اهل سنت و جماعت، در کتاب چهل مجلس، بارها ابوبکر و عمر را به عنوان «امیرالمؤمنین» ستایش کرده و ابوحنیفه، شافعی، مالک بن انس و احمد بن حنبل را «امام» دانسته است (سمنانی، ۱۳۶۶: ۱۹، ۹۹، ۱۰۵، ۱۱۶، ۱۹۵ و ۲۴۰)؛ اما در عین حال، در همان کتاب، دیدگاه‌های تسنن دوازده امامی وی به صورت «فضیلت دادن ائمهٔ اطهار بر دیگران» نمود یافته است. سمنانی مثال امام شافعی، ابوحنیفه، جنید و بایزید را در حد و اندازهٔ دوست‌داران ائمهٔ اطهار معرفی می‌کند و متذکر می‌شود که ائمهٔ اطهار دارای مقامی هستند که «زبان از گفتن آن عاجز است». وی همچنین حضرت مهدی (عج) را «قُطب اهل تصوف» قلمداد می‌کند (همان: ۷۱، ۲۱۷، ۲۲۳).

شیخ عطار نیشابوری (م ۶۱۸) از دیگر بزرگان قبل از حافظ است که اندیشه‌های تسنن دوازده امامی در آثار وی دیده می‌شود. وی بر مذهب اهل سنت بود. به قول استاد فروزانفر، «اظهار عشق و علاقهٔ آتشین به خلفای سه‌گانه و مدح و ستایش شافعی و ابوحنیفه در مثنوی خسرونامه و تکریم ائمهٔ سنت در تذکرة الاولیاء، دلیلی است ظاهر و غیرقابل انکار». غلو او در دفاع از عقاید سنیان و صحت خلافت ابوبکر

و عمر به حدی صریح و تند است که به هیچ روی تأویل نمی پذیرد «و حمل آن بر تقیه، مکابره عیان است» (فروزانفر، ۱۳۵۳: ۶۰)؛ در عین حال، عطار نیشابوری در اسرارنامه و دیگر آثار، از جمله مختارنامه، اشاراتی به تسنن دوازده امامی دارد؛ نظیر:

ای گوهر کان فضل و دریای علوم

وز رای تو دُر درج گردون منظوم!

بر هفت فلک ندید و در هشت بهشت بهشت

نُه چرخ چو تو پیشرو ده معصوم

جنبه تسنن دوازده امامی در این رباعی چنان در استاد فروزانفر تأثیر گذاشته بود که تردیدی برای او باقی نمی ماند، جز اینکه بگوید عطار شیعی است: «اگر این رباعی را عطار گفته باشد و ظاهراً گفته اوست، دیگر در تشیع او کمتر جای شک باقی می ماند» (همان: ۶۱). دکتر شفیع کدکنی نیز در مقدمه مختارنامه، تسنن دوازده امامی عطار را با لحن دیگری بیان می کند: «عطار در مختارنامه، ضمن اینکه همانند اهل سنت، خلفای چهارگانه را بدون رجحان یکی بر دیگری، به طور یکسان مدح می کند، همچون شیعیان، ائمه شیعه را معصوم دانسته و حسنین را پیشوای آنان می شمارد» (رک: عطار نیشابوری، ۱۳۷۵: ۶۸-۹۰).

در عصر ایلخانان، امیر تیمور به جانشینان خود وصیت کرد که احترام سادات و آل محمد (ص) را همواره به جای آورند و افزودن بر تکریم سادات و اهل بیت (ع) را هیچ گاه حمل بر مبالغه و گزافه گویی نکنند (حسینی تربتی، ۱۳۴۲: ۲۰۲). اشارات حمدالله مستوفی در تاریخ گزیده، در نوع خود جالب است. در تسنن حمدالله مستوفی تردیدی نیست؛ در عین حال، درباره وفات عمر خطاب می گوید: «از هوا آوازی شنیدند که می گفت: لَیْبِکِ عَلَی الْإِسْلَامِ مَا کَانَ بَاکِیًّا؛ هر که چشم گریستن دارد، باید به حال اسلام بگرید» (مستوفی، ۱۳۶۴: ۱۸۵-۱۸۶). سپس در بخش دیگری از تاریخ گزیده، در

پایان خلافت علی^(ع) می‌گوید: «ائمه معصومین، حجة الحق علی الخلق بودند. ائمه معصوم اگرچه خلافت نکردند؛ اما چون مُستحقّ ایشان بودند، تبرک را از احوال ایشان شمه‌ای بر سبیل ایجاز ایراد می‌رود»؛ سپس ذکر ائمه را تا امام دوازدهم (عج) ادامه می‌دهد (همان: ۱۶۷، ۱۸۵ و ۲۰۱).

شیخ بلیانی کازرونی (م ۷۴۵) نیز که خود مقتدای سلطان ابواسحاق اینجو بوده است، از جمله نمونه‌های تسنن دوازده امامی به شمار می‌رود. وی عقیده داشت که کامل بودن ذکر لا إله إلا الله، از این بابت است که دوازده حرف دارد «به نشانه دوازده امام». وی علایق شیعی خود را به اشکال دیگر نیز ظاهر ساخته است؛ از جمله اینکه در وصف کربلای حسین^(ع) چنین سروده:

خون ریختن چو شیوه عشق است، یاد دار

خون حسین و معركة دشت کربلا

(بلیانی، ۱۳۸۷: ۴۷-۱۳۵)

جلوه‌های تسنن دوازده امامی در آثار شاه نعمت‌الله ولی چنان متواتر و درهم تنیده است که هنوز هم عده‌ای از محققان وی را شیعی می‌دانند؛ درحالی‌که شادروان حمید فرزام، نویسنده مفصل‌ترین شرح حال برای نعمت‌الله ولی، تصریح می‌کند: «شاه نعمت‌الله ولی هم مانند عطار نیشابوری بر مذهب سنت و جماعت بود» (فرزام، ۱۳۷۴: ۶۰۵) و خود نعمت‌الله ولی نیز در رساله تحقیق‌الاسلام، در اثبات مذهب تسنن، به صراحت چنین می‌گوید: «نزد ارباب بصائر مقرر است که اقرب طرق و انور سبیل طریق اهل سنت و جماعت است» (همان: ۵۹۶). در عین حال، در رساله نسبت خرقه، از علی^(ع) با لقب «مُحیی السُّنة و الجَماعة» یاد کرده است (شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۵۵: ۱۷۴). همچنین در جاهای مختلف دیوان خود، چنین آتشین از گرایش قلبی‌اش به اهل بیت^(ع) سخن می‌گوید:

دم به دم، دم از ولای مرتضی باید زدن

دستِ دل در دامن آل عبا باید زدن...

پیروی او بُود دین حق و راه راست

سلطنت لافتی غیر علی خود که راست؟

(همان: ۵۹۸ و ۵۹۹)

پدید آمدن اندیشه‌های تسنن دوازده امامی و تقدیس ائمه در میان عرفا و متفکرانی همچون حمدالله مستوفی و... وضعیت را به وجود آورد که برخی از ایران شناسان آن را «نوسان میان تشیع و تسنن» نامیده‌اند (رویمر، ۱۳۸۵: ۲۵۵).

۵-۳. فضای فرهنگی شیعی در زمان حافظ (شیراز)

فضای فرهنگی. عقیدتی که هر شاعری در آن به سر می‌برد، به سهم خود در نوع اعتقادات وی تأثیرگذار است. از این روی، برای توجیه گرایش‌های دوازده امامی حافظ، آشنایی با فضای فرهنگی شیراز کمال ضرورت را دارد. به خصوص اینکه برخی از فضلا با مسلم‌انگاشتن اعتقادات تسنن حافظ. که در جای خود درست است. گویی هیچ انتظاری برای مواجه شدن با فضای فرهنگی شیعی یا نسبتاً شیعی در محیط شیراز را ندارند. باور نداشتن به فضای فرهنگی شیعی در شیراز، در کنار باور به اعتقادات سنی حافظ، هنگامی که دست به دست هم می‌دهند، طبیعی است که بحث از «تسنن دوازده امامی حافظ» به میان آوردن یا اصالت قائل شدن برای ابیات شیعی حافظ، برای این دسته از فضلا دشوار می‌نماید. برخی حقیقتاً آمادگی پذیرش این را ندارند که در محیط شیراز، در قرن هشتم، امکان زیست فرهنگی. عقیدتی برای یک غیرسنی هم امکان‌پذیر بوده باشد. برای نمونه، آیت‌الله شبیری زنجانی. البته دیگران نیز. چنین قُرس و محکم از نبود شیعه و اعتقادات شیعی در شیراز زمان حافظ صحبت می‌کند:

«شیراز در زمان حافظ مرکز اهل سنت بود و شیعه بودن حافظ در شیراز مثل سنی بودن یک شخص در قم است که بعید و غیرعادی است. بعضی از افراد با استناد به برخی از اشعار دیوان حافظ، آن را دلیل بر تشیع وی می‌دانند» (شبیری زنجانی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۳۰۰).

وجود این قبیل پیش فرض‌های نادرست، نگارنده این سطور را ملزم می‌سازد که از وجود فضای فرهنگی شیعی در شیراز، در عین هم‌زیستی با تسنن، پرده بردارد. این‌گونه اظهارنظرهای جزم و قاطع از سوی علمای کرام در حالی صورت می‌گیرد که در ایالت فارس، در پی کشف پیکر مطهر احمد بن موسی، شاه چراغ^(ع)، فرزند امام موسی کاظم^(ع)، به شکلی صحیح و سالم در زمان اتابکان فارس بر اثر یک اتفاق، (برای مطالعه تفصیل ماجرا، ر.ک: زرکوب شیرازی، ۱۳۵۰: ۱۵۰)، به دستور وزیر اتابک ابوبکر بن سعد زنگی (م ۶۶۵)، در محل پیدا شدن پیکر شاه چراغ^(ع) بقعه‌ای ساخته شد. از آن پس، شیعیان ایالت فارس، به خصوص اهالی شیراز، گویی مجدداً پس از دوره آل بویه شیعی، مکانی یافتند تا به فعالیت‌های شیعی خود ادامه دهند. این پیشامد فقط حدود ۶۰ سال قبل از ولادت حافظ رخ داده است. بنابراین می‌توان گفت که وقتی حافظ در شیراز متولد شد، گنبد و بارگاه مشهوری متعلق به برادر امام هشتم، یعنی شاه چراغ^(ع)، در آن شهر وجود داشته که پناهگاه فکری علمای شیعه آن شهر بوده است (حیدری، ۱۳۹۵: ۹۱) و بعید نیست که بگوییم همچنان که ممدوحان حافظ، حاجی قوام و سلطان ابواسحاق و مادرش (تاشی خاتون) و دیگر معاریف شهر، بدان بقعه شریف ارادت می‌ورزیدند، شخص حافظ هم گهگاه بدان بقعه می‌رفته و در آن بارگاه معنوی، دماغی معطر می‌کرده است.

برخلاف قول آیت‌الله شبیری و دیگران که می‌گویند وجود حافظ شیعه در شیراز سنی‌مذهب مثل وجود یک سنی در قم است، طبق اسناد موجود، بر ما معلوم و مبرهن است که چندین شاعر سرشناس شیعه‌مذهب در همان شیراز و هم‌زمان با شخص

خواجه حافظ، در آن شهر می‌زیسته‌اند. یکی از آن‌ها ابن‌نصوح است. وی که بر عقیده شیعه بود، در ترکیب‌بندی که از او در منقبت علی^(ع) باقی مانده است، می‌گوید:

در امامت، خطبه صولت به نام حیدر است

در خلافت، سکه دولت به نام حیدر است...

وی همچنین قصایدی در مرثیه اهل بیت^(ع) دارد (صفا، ۱۳۶۶: ۱۱۰۹-۱۱۱۴).

شاعر شیعی دیگر، معاصر و هم‌شهری حافظ، روح عطار یا روح‌الدین عطار شیرازی است. به گفته صفا، «از اشعار روح عطار، تشیع او ثابت می‌شود. اشعارش شامل غزل و قصایدی در مدح و منقبت ائمه است» (صفا، ۱۳۶۶: ۱۱۰۵-۱۱۰۸). دیوان شعر او در کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۱۱۸۲ موجود است. همچنین سید امیر (حاج ضراب) از شیعیان نامدار شهر شیراز بود که در ماجرای تصرف شیراز به دست امیر مبارزالدین به قتل رسید. به قول نویسنده تاریخ آل مظفر، حاج ضراب «از رؤسای سادات درب مسجد جدید بود» (کتبی، ۱۳۶۴: ۶۳). در اینجا، مجالی برای ارائه نمونه‌های بیشتر نیست.

تشیع حاجی قوام، محبوب و ممدوح حافظ، با استناد به گفته ذبیح‌الله صفا (صفا، ۱۳۶۶: ۸۶۴) و نیز اشاره‌ای که دکتر غنی در تاریخ عصر حافظ دارد، قریب به یقین می‌نماید؛ زیرا دکتر غنی در تکمیل سخن خود درباره حاجی قوام می‌گوید: «ملاصدرا [شیرازی] را قوامی برای آن گویند که گویا از سلاله وزیر بی نظیر حاجی قوام‌الدین حسن شیرازی بوده است» (غنی، ۱۳۷۵: ۱۵۰ / پاورقی).

زرکوب شیرازی، مؤلف شیرازنامه (م ۷۸۹)، از شاه‌چراغ^(ع) و احترام و عزتی که در عصر حافظ بین مردم داشته، این‌چنین یاد می‌کند: «الامام بن الامام، احمد بن موسی^(ع)... اکنون در مجموع مواضع و مشاهد، بدین رونق، مزاری معتبر و معمور کسی

نشان نداده است» (زرکوب شیرازی، ۱۳۵۰: ۱۹۶-۱۹۹). زرکوب شیرازی (معاصر حافظ) خود نیز گرایش‌های شیعی داشته است؛ زیرا وی از سادات و امامزادگان مدفون در شیراز با چنین تعابیری یاد می‌کند: «الامام بن الامام احمد بن موسی^(ع) و طایفه‌ای از اهل بیت نبوت و دودمان عصمت و طهارت...» (همان: ۱۹۶). از این اشارات زرکوب شیرازی می‌توان پی برد که گرایش‌های شیعی داشته است؛ زیرا چنان‌که می‌دانیم، اهل سنت و جماعت به معصومیت ائمه شیعه اعتقاد ندارند تا بخواهند بگویند «دودمان عصمت و طهارت».

محمد آملی (م ۷۵۰-۷۶۰)، معاصر حافظ، صاحب نفایس الفنون فی عرائس العیون نیز کتابش را که سرشار از گرایش‌ها و اشارات شیعی است، به ابواسحاق اینجو اتحاف کرده است. آملی در جای جای کتاب، به گفتار امیرالمؤمنین علی^(ع) اشاره کرده و تا حد ممکن، از خلفای سه‌گانه یاد نکرده است. وی حتی در جلد اول از کتاب خود در بخش جانشینی پیامبر^(ص)، به جانب‌داری از علی^(ع) پرداخته است (آملی، ۱۳۸۹، ج: ۱: ۳۵۹). بدون تردید، محمد آملی با شناخت قبلی از اعتقادات شیعی سلطان ابواسحاق اینجو، به خود اجازه داده بود که چنین کتاب مفصلی را به ابواسحاق اینجو اتحاف کند؛ درحالی‌که تا توانسته بود، از ذکر خلفای سه‌گانه شانه خالی کرده بود.

نگارنده به هیچ‌وجه در صدد شیعه‌سازی حافظ و مردم شیراز نیست؛ بلکه بر این باور است که با امعان نظر به مستندات تاریخی پیش‌گفته، اگر بخواهیم فضای دینی و فرهنگی شیراز و نیز فضای فکری و فرهنگی دولتمردان مورد نظر حافظ را دریابیم، از همین اشارت‌ها به خوبی قابل دریافت است؛ اما مرحوم علامه قزوینی کلیت قضیه را با این کلام مختصر تمام شده می‌پندارد که آن ابیات شیعی را در عصر صفویه سروده و به دیوان حافظ افزوده‌اند. همچنان‌که بعداً گفته خواهد شد، ابیات شیعی حافظ

در مجموعه‌های متعلق به قرن نهم، یعنی قبل از صفویه نیز آمده است و به صفویه اختصاص ندارد.

درباره سکه‌های سلطان ابواسحاق که علامه قزوینی بر وجود اسامی خلفای سه‌گانه در آن‌ها تأکید دارد، جالب است که برخی از محققان، نظیر استاد علی سامی، با استناد به سکه‌های به دست آمده از ابواسحاق اینجو در کاوش‌های قدمگاه فارس در سال ۱۳۵۲، احتمال داده‌اند که «ابواسحاق بر مذهب شیعه بوده یا به آن گرایش داشته است» (سامی، ۱۳۵۳: ۱۲۱). وانگهی، بر فرض که بر سکه‌های مورد نظر علامه قزوینی اسامی خلفای راشدین حک شده باشد، باید گفت که چندان ارتباطی با عقیده حافظ نمی‌تواند داشته باشد؛ همچنان که نمی‌تواند تردیدی درباره گرایش‌های شیعی مادر سلطان ابواسحاق (تاشی خاتون) ایجاد کند؛ زیرا وی به خاطر ارادت فراوانی که به شاه چراغ^(ع) داشت، به یاد شهدای کربلا «گنبدی بر روی بقعه شاه چراغ^(ع) ساخت که ۷۲ ترک داشت و هر ترک آن حدود یک متر عرض داشت» (احمدی، ۱۳۹۹، ج ۲: ۴۷)؛ یعنی از لحاظ عظمت، چیزی شبیه به گنبد سلطانیه زنجان است که شهرت جهانی دارد.

نکته‌ای که در تشیع مادر ابواسحاق (تاشی خاتون) کمترین تردیدی باقی نمی‌گذارد، این است که دستور داده بود بر قرآنی که به آستان شاه چراغ^(ع) وقف کرده بود، بنویسند «الإمام بن الإمام»؛ یعنی واقف (تاشی خاتون) به وضوح به سلسله امامت اهل بیت^(ع) معتقد بوده است: «وَقَفَ هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى الْمَشْهَدِ الْأَعْظَمِ الْإِمَامِ بْنِ الْإِمَامِ، أَحْمَدُ بْنُ مُوسَى الرِّضَا سَلَامُ اللَّهِ عَلَيْهِ...»، مخصوصاً که در پشت صفحه اول همین قرآن نوشته شده است: «حَمْدًا لِلَّهِ وَالصَّلَاةَ عَلَى نَبِيِّهِ وَآلِهِ... ثَمَرَةَ شَجَرَةِ النَّبُوءَةِ، أَحْمَدُ بْنُ مُوسَى...» (همان، ج ۲: ۴۷). به گفته دکتر غنی (به نقل از ابن بطوطه)، «تاشی خاتون توجه بسیار به این مشهد (شاه چراغ) دارد... اهل شیراز نیز توجه بسیار به این مشهد دارند» (غنی، ۱۳۷۵: ۷۷).

برخی از فضلا در مواجهه با چنین نمونه‌های مسلم تاریخی و نیز ابیات شیعی حافظ، گویی درباره علایق شیعی حافظ همواره یک پاسخ ازپیش آماده شده دارند و آن این است که می‌گویند آری، شافعیان به امام علی^(ع) و اولاد او ارادت می‌ورزند. این مطلب درست است؛ اما باید پرسید: آیا این موضوع که شخصی مثل مادر سلطان ابواسحاق که شاه چراغ^(ع) را «الإمام بن الإمام» می‌داند، بدین معناست که به سلسله امامت معتقد است؟ او به یاد شهدای کربلا، گنبدی با ۷۲ ترک می‌سازد و دستور می‌دهد شبانه‌روز در چهارگوشه صحن شاه چراغ^(ع) قاریان خوش صدا همواره قرآن بخوانند و اطعام فقرا علی‌الدوام در آن بقعه صورت بگیرد. آیا تمام این اقدامات را فقط با ترازوی ارادت شافعیه به اهل بیت^(ع) باید سنجدید؟ ارادتمندی هم حد و مرزی دارد. در رفتار کدام یک از پیروان امام شافعی چنین وضعیت و حالتی را در طول تاریخ می‌توان سراغ گرفت؟ در حقیقت، این‌گونه سخنان از مقوله مکابره است. این دسته از فضلا، به جای مکابره، چرا اندکی در احتمال تشیع امثال تاشی خاتون و حافظ نمی‌اندیشند؟

به قول ابن بطوطه، در اواخر دوران ایلخانان و با تسلط آل اینجو بر فارس، فقها و ساداتی که بر بقعه شاه چراغ گرد آمده بودند «هزار و چهارصد و اندی نفر بودند» (احمدی، ۱۳۹۹، ج ۲: ۴۷). تعداد این سادات به قدری زیاد بود که مستقلاً نقیبی به نام «عضدالدین حسینی» داشتند (جنید شیرازی، ۱۳۶۴: ۳۳۵). مادر سلطان ابواسحاق برای رفع نگرانی از آینده شیعیان شیراز، کلیه اراضی میمند و شبانکاره را بر بقعه شاه چراغ^(ع) وقف کرد تا ضمن کمک به آن‌ها، هزینه نگهداری حرم نیز تأمین گردد (فرصت شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۷۸). به وضوح قابل درک است که این اقدامات فراتر از افق‌های ارادت قلبی یک سنی شافعی به اهل بیت^(ع) است. حافظ در چنین فضای فرهنگی شیعی‌ای به سر می‌برده و بی‌تردید یکی از علت‌های علاقه‌مندی او به سلطان ابواسحاق و اطرافیانش، همین خدمات آن‌ها به اهل بیت^(ع) بوده است.

۴-۵. بحث در تسنن دوازده امامی حافظ

بنای این مقاله بر این نیست که از حافظ تسنن زدایی شود یا شیعه تراشی صورت بگیرد. اگر درباره تسنن دوازده امامی حافظ بحث می‌شود، منظور نویسنده ارائه قرائت جدیدی از تسنن حافظ است. به نظر نویسنده، آن حالت خاص روحانی درباره اهل بیت^(ع) که در حافظ سراغ دارد، فراتر از حوزه‌های ارادتمندی متعارف یک شافعی بوده است و از نزدیکی و قرابت ویژه روحانی حافظ به تشیع حکایت دارد. به هر حال، مدار بحث ما در این مقاله حول ابیات شیعی حافظ می‌چرخد؛ ولی سؤال اینجاست که کدام ابیات و از کدام چاپ دیوان حافظ؟ ابتدا به عقیده معاصران درباره ابیات شیعی حافظ اشاراتی می‌شود.

هنگامی که دیوان حافظ به همت عبدالرحیم خلخالی (۱۳۰۶) به چاپ رسید، علامه قزوینی درباره ابیات شیعی حافظ نوشت:

«چنان‌که ناشر فاضل، خلخالی، در صفحه (یو) از دیباچه مرقوم داشته‌اند، اگر قصیده "مقدری که از آثار صنع کرد اظهار" و نیز غزل "ای دل، غلام شاه جهان باش و شاه باش" از حافظ باشد، در تشیع او تردیدی نخواهد بود. با وجود اینکه این قصیده و این غزل از بهترین اشعار نیست، مع ذلک برای نجات اخروی خواجه باید آرزو کرد که هر دو از خواجه باشد و الحاقی از بعضی هواخواهان خواجه در عصر صفویه برای نجات دادن مقبره او از تخریب متعصبین شیعه نباشد» (قزوینی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۱۰۱).

علامه قزوینی ابیات شیعی حافظ را در شمار اشعار شیعی دخیل در دوره صفویه برمی‌شمارد. ضمن قبول رواج شیعه‌سازی در آن دوران، این سخن از علامه قزوینی پذیرفته نیست؛ چراکه:

«شعر تشیع حافظ در قرن نهم هجری در مجموعه اشعار حسن کاشی و سلیمی تونی و ده‌ها شاعر شیعه مذهب دیگر ثبت شده و تدوین این مجموعه مناقب مقدم

بر عهد صفویه بوده است. پس نیازی به این نیست که شعر علی^(ع) حافظ را از ساخته‌های دوره صفویه فرض کنیم که عصر شیعه‌سازی و شیعه‌نوازی بوده است. در این صورت، نباید آنچه در شعر شاعر نشانه دل‌بستگی حافظ به شیعه و بزرگان شیعه باشد، برای مراعات یک نظر خاص، آن‌ها را دخیل و غیراصیل به شمار آورد» (محیط طباطبایی، ۱۳۶۷: ۲۱۴).

وانگهی، استبعادی ندارد که ما نتوانیم روی دیگر این سکه را نیز مطرح کنیم و آن اینکه به دلیل شیعه‌ستیزی‌هایی که قبل از صفویه بوده، احتمال دارد که مقداری از اشعار شیعی حافظ به دست برخی از اهلاتسنن کنار گذاشته شده‌اند.

هم مرحوم خلخالی به اقدم نسخ (۸۲۷ ق) اتکا کرده و هم علامه قزوینی به نسخه محمد گلندام. هر دو مصحح محترم، به محض مواجهه با ابیات شیعی حافظ، با ارائه توجیهاتی نظیر قائل بودن حافظ «به جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه» و اشاره به سکه‌های زمان ابواسحاق که اسامی خلفای چهارگانه در آن‌ها محکوک است، متأسفانه آن اشعار شیعی را به کلی کنار گذاشته‌اند؛ چنان‌که خلخالی غزل «ای دل، غلام شاه جهان باش و شاه باش» را بدون ارائه دلیل منطقی، به متن دیوان راه نداده و به حاشیه برده است. علامه قزوینی نیز با توجیهاتی نظیر اینکه آن‌ها را در دوره صفویه، شیعه‌سازان به اشعار حافظ افزوده‌اند و در نسخه محمد گلندام هم نیامده، آن‌ها را در متن دیوان نیاورده است. گاهی هم صحبت از این می‌شود که حافظ جبری و اشعری است و اصولاً نمی‌تواند تمایلی به شیعه داشته باشد؛ زیرا اهل تشیع در کلام اختیاری هستند. پاسخ این است که همان حافظ جبران‌دیش و اشعری، در کمال آزادی و اختیار، چنین می‌گوید:

فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم / چرخ برهم زخم، ار غیر مُرادم گردد / دست از طلب ندارم تا کام من برآید / اگر غم لشکر انگیزد که خون عاشقان ریزد / من و ساقی به

هم تازیم و بنیادش براندازیم/ می خور که عاشقی نه به کسب است و اختیار؛ و...؛ بنابراین در کنار ابیات جبری و اشعری، چنین نشانه‌های آشکاری از اختیار نیز وجود دارد.

نگارنده ضمن پذیرفتن اعتبار علمی دیوان حافظ با مقدمه محمد گلندام (چاپ قزوینی و غنی)، اذعان می‌دارد که آن دیوان ارجمند را به عنوان تنها نسخه موثق و منقح شمردن، بدین معنی که «هرچه از اشعار شیعی حافظ که در این مجموعه نیامده باشد، منسوب است و محل اعتنا نیست»، جداً محل تردید است؛ زیرا اگر قول محمد گلندام را بپذیریم که حافظ تا سال ۷۸۰ «به بهانه نامساعدی روزگار و...» از جمع‌آوری اشعارش خودداری می‌کرده، بدین معناست که تا آن زمان (۷۸۰)، حافظ هنوز به دست خودش دیوانی گرد نیاورده بود. اگر این سخن را بپذیریم، پس چگونه است که به گفته خود گلندام، «غزل‌های جهانگیرش در ادنی مدتی به اقصای ترکستان و هندوستان رسیده و قوافل سخن‌های دلپذیرش در اطراف و اکناف عراقین و آذربایجان کشیده بود»؟ در عین حال، در داخل ایران نیز غزلیاتش شناخته شده بود؛ چنان‌که «جامع غزلیات حافظ، تقریباً در سال ۷۶۰، چند غزل از او را معرفی کرده و تاج‌الدین احمد وزیر در جنگ معروف خود، بیاض تاج‌الدین احمد وزیر و نیز یک نسخه از کتاب المّعجم شمس قیس (مکتوب در سال ۷۸۱)، غزلیاتی از حافظ را آورده است» (محیط طباطبایی، ۱۳۶۷: ۱۲۴-۱۲۵). وانگهی، اگر تا زمان محمد گلندام دیوانی از حافظ در کار نبوده، چگونه است که در زمان زنده بودن حافظ، از شاعر همشهری‌اش، روح‌الدین عطار شیرازی، خواسته می‌شود که میان غزلیات حافظ و سلمان ساوجی مقایسه و داوری کند؟ آیا غیر از این است که اشعار حافظ قبل از گردآوری محمد گلندام نیز شیوع و رواج داشته است؟ شاید محمد گلندام نخستین بار دیوان حافظ را که خود حافظ ترتیب داده بود و از بابت تبویب ابواب و ترتیب حروف اول و آخر غزل‌ها در وضع خاصی بوده و به اعمال نظر احتیاج داشته، «مرتب» کرده و «این همان کاری است که شاید محمد گلندام بعد از مرگ خواجه و گذشت

مدت زمانی، انجام داده است» (همان: ۱۲۶).

خالی بودن غالب نسخه‌های قدیمی حافظ از مقدمه محمد گلندام، نه تنها نشان دهنده بی اعتباری آن نسخه‌ها نیست؛ بلکه نشان می‌دهد که مأخذ آن‌ها نسخه‌های دیگری غیر از نسخه گلندام بوده که از روی رونویس‌های اصل، یعنی تنظیم شده توسط خود حافظ، آن‌ها را استنساخ کرده بودند: «تنها نسخه خطی هندی (۸۲۴ ق) از میان آن همه نسخه، مقدمه گلندام را دارد» (همان: ۱۲۷). پس محتمل است که ابیات شیعی حافظ که در چاپ مثال شادروان محمد قدسی در متن قرار گرفته و خلخالی و قزوینی آن‌ها را به بیرون متن رانده‌اند، از طریق نسخه اصیل دیگری که قبل از نسخه گلندام وجود داشته و احتمالاً فراهم آورده خود حافظ بوده است، به نسخه‌های دیگر راه یافته باشد و همان‌ها بوده که مورد استفاده مرحوم محمد قدسی و دیگران قرار گرفته است. بنابراین، آن اشعار شیعی چاپ قدسی شیرازی احتمالاً اصالت دارند؛ هرچند قزوینی و خلخالی آن‌ها را از متن به حاشیه برده باشند.

در هر صورت، ابیات شیعی حافظ که در چاپ‌های قزوینی، خانلری، خلخالی، پژمان بختیاری و قدسی شیرازی آمده، حدود ۲۵ بیتند که در میان پنج غزل و دو رباعی آمده‌اند. از میان آن تعداد از اشعار شیعی، فقط به چند نمونه درباره تسنن دوازده امامی حافظ اشاره و تحلیل می‌شود. در غزل زیر:

طالع اگر مدد دهد، دامنش آورم به کف

گر بکشم زهی طرب، ور بکشد زهی شرف

حافظ، اگر قدم زنی در ره خاندان به صدق

بدرقه رهت شود همت شحنه نجف

(حافظ، ۱۳۵۳: غزل ۳۶۳؛ حافظ، بی تا: غزل ۲۹۷؛ حافظ، ۱۳۱۸: ۳۴۷؛ حافظ، ۱۳۶۲: غزل ۲۹۰)

پیرو اهل بیت پیامبر بودن یا به تعبیر شاعر، «در ره خاندان به صدق قدم زدن»، آشکارا با مقوله اعتقادات اهل تسنن در این زمینه متفاوت است. در رباعی زیر:

مردی ز کَننده در خیبر پرس

اسرار کرم ز خواجه قنبر پرس

گر تشنه فیض حق به صدقی، حافظ

سرچشمه آن ز ساقی کوثر پرس

(حافظ، بی تا: ۳۸۱؛ حافظ، ۱۳۶۲، ج ۲: ص ۱۱۰۱، رباعی ۱۹؛ حافظ، ۱۳۱۸: ۳۷۱، رباعی ۲۳)

در نزد اهل سنت، از جمله شافعیه، قضیه شفاعت کردن ائمه اطهار مطرح نیست؛ در حالی که حافظ به صراحت می گوید علی^(ع) ساقی کوثر است و شفاعت می کند. حقیقتاً این زاویه نگرش حافظ به ائمه اطهار، از افق های ارادتمندی متعارف یک شافعی به علی^(ع). آن گونه که آقایان خرمشاهی، علامه قزوینی و... مطرح می کنند. فراتر است. این نگرش ممزوجی از تشفع و تشیع است.

در مقوله مهدی دین پناه^(عج)، فقط در مکتب تشیع است که در هر زمان انتظار ظهورش را می کشند. حافظ هم از آن با تعبیر «از راه رسیدن» (بگو بسوز که مهدی دین پناه رسید) با فعل ماضی محقق الوقوع یاد می کند؛ وگرنه در میان فرقه های اهل تسنن، اولاً مهدی^(عج) هنوز به دنیا نیامده است، ثانیاً فقط مقارن قیامت و در آخرالزمان، آن هم در مکه یا مدینه ظاهر می شود. برخی از فضلا درباره «مهدی دین پناه» در همین بیت، ابراز می دارند که حافظ چهره برجسته سیاسی معاصرش را با این تعبیر تمثیل کرده یا استعاره به کار برده است و اصلاً منظور حافظ امام زمان^(عج) نیست. ضمن قبول این عقیده، باید گفت که جدا از مصداق سیاسی اش، به هر حال، ژرف ساخت معنایی آن با عقیده شیعه همخوانی بی چون و چرا دارد:

کجاست صوفی دجال فعل مُلحدشکل؟

بگو بسوز که مهدی دین پناه رسید

(حافظ، ۱۳۵۳: غزل ۱۴۰؛ حافظ، بی تا: غزل ۲۴۲؛ حافظ، ۱۳۱۸: ۲۱۰؛ حافظ، ۱۳۶۲: غزل ۲۳۷)

همچنان که در جای دیگر، مهدی دین پناه (عج) را با تعبیر «کوکب هدایت» معرفی کرده است:

در این شب سیاهم، گم گشت راه مقصود

از گوشه‌ای برون آی، ای کوکب هدایت

(حافظ، ۱۳۵۳: غزل ۸۷؛ حافظ، ۱۳۰۶: غزل ۵۶؛ حافظ، بی تا: غزل ۹۴؛ حافظ،

۱۳۱۸: ۶۹؛ حافظ، ۱۳۶۲: غزل ۹۳).

برخی از شارحان حافظ، نظیر آقای بهاء الدین خرمشاهی در حافظ‌نامه، به سادگی از این بیت گذشته‌اند. دیگران هم ممکن است درباره این بیت شیعی حافظ بگویند که منظور حافظ از «کوکب هدایت» یار و دلدار یا همین ستاره قطبی واقعی است که شمال کره زمین را نشان می‌دهد؛ اما این ادعا در صورتی پذیرفتنی است که مطابق مصراع اول (در این شب سیاهم، گم گشت راه مقصود)، حافظ در عالم واقعیت، در یکی از روزها، در اطراف و اکناف شیراز، هوس بوم‌گردی به سرش زده و به هنگام فرارسیدن شب، راه شیراز را گم کرده باشد؛ در حالی که به دور از این قبیل مکابرات، «در این شب سیاهم» تعبیر دیگری است هم‌ارزش و همسان با «شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین هایل» و بیان گرفتگی دل و به تعبیر عرفا «قبض روحانی» است و خطاب حافظ به صورت «ای کوکب هدایت = مهدی (عج)»، به قول اهل بلاغت، از مقوله «مُنَادای مَن‌دوب» به شمار می‌رود:

رندان تشنه لب را آبی نمی‌دهد کس

گویی ولی شناسان رفتند از این ولایت

در زلف چون کمندش، ای دل، مپیچ کانجا

سرها بُریده بینی بی جرم و بی جنایت

(حافظ، ۱۳۵۳: غزل ۸۷؛ حافظ، ۱۳۰۶: غزل ۵۶؛ حافظ، بی تا: غزل ۹۴؛ حافظ، ۱۳۱۸:

غزل ۶۹؛ حافظ، ۱۳۶۲: غزل ۹۳)

آقای خرمشاهی درباره این بیت و در توضیح «رندان» می‌گوید: «... حافظ در فروغ شافعی است و در عین حال، آشکارا گرایش به تشیع دارد؛ اما شیعی کامل عیار نیست و رند هم [در این بیت] می‌تواند اسطوره‌ای از انسان کامل یا آدم حقیقی باشد» (خرمشاهی، ۱۳۸۰، ج ۱، مقدمه دو: ۴۰۷). ایشان بدون اشاره به آن واقعه عظیم و حتی بدون توجه به بیت بعد که از سرهای بریده مظلومان کربلا (سرها بُریده بینی بی جرم و بی جنایت) سخن می‌گوید، چرا باید چنین آشکارا تجاهل‌العارف نشان دهد؟ در حالی که در حوزه تسنن دوازده امامی حافظ، عطار نیشابوری، شیخ نعمت‌الله ولی، علاءالدوله سمنانی، سعدالدین حمویی، مولوی، ابن عربی و دیگران، ائمه اطهار و از جمله سرور تشنه لبان^(۲)، دارای مقام ولایت‌اند. در این باره فقط آقای خرمشاهی نیست که با تجاهل‌ورزی راه نزدیک را دور می‌کند؛ بلکه بسیاری از کسانی که برای رعایت حال بعضی افراد، حاضر نیستند تشفع حافظ را با تشیع گره بزنند.

از میان ۵۰ نسخه خطی که به قول علی اصغر حکمت، شادروان قدسی شیرازی در اختیار داشته، آیا واقعاً ۵ نسخه معتبر و قابل اعتنا نبوده است؟ آیا حافظی که گوینده رباعی «قسام بهشت و دوزخ» است که در چاپ‌های قزوینی و خانلری هم آمده، نمی‌تواند (مطابق چاپ قدسی و پُثمان بختیاری) این چنین هم گفته باشد:

ای دل، غلام شاه جهان باش و شاه باش

پیوسته در حمایت و لطف اله باش

امروز زنده ام به ولای تو، یا علی

فردا به روح پاک امامان گواه باش

(حافظ، ۱۳۵۳: غزل ۳۲۸؛ حافظ، ۱۳۱۸: ۱۳۸)

آیا حافظی که درباره علی^(ع) از خیبر و قنبر و حوض کوثر سخن می گوید و همچنین در رباعی دیگری وی را قسام بهشت و دوزخ معرفی می کند که اهل سنت و از جمله شافعیه به این فقره معتقد نیستند، از حافظ بعید نیست که بگوید:

آن را که دوستی علی نیست، کافر است

گو زاهد زمانه و گو شیخ راه باش

(حافظ، ۱۳۵۳: غزل ۳۲۸؛ حافظ، ۱۳۱۸: غزل ۱۳۸).

آن هم صرفاً با این دلیل که این غزل در چاپ قزوینی و غنی نیامده، اما در چاپ های قدسی و پژمان و خلخالی (منسوب) آمده است.

با امعان نظر به ابیات شیعی پیش گفته و زمینه های تسنن دوازده امامی قبل از حافظ، وجود انکارناپذیر فضای شیعی در شیراز و حضور تنی چند از شاعران شیعی در آن شهر هم زمان با حافظ، می توان گفت که التفات حافظ به بن مایه های شیعی از حد و اندازه ارادتمندی یک سنی شافعی به ائمه شیعه فراتر رفته و حافظ نوعی قداست روحانی برای اهل بیت^(ع) قائل بوده که به مرزهای تشیع بسیار نزدیک است و در این مقاله از آن حالت قُدس روحانی به «تسنن دوازده امامی حافظ» تعبیر شده است.

۶. نتیجه‌گیری

در چاپ‌های گوناگون دیوان حافظ، ابیات متعددی حاکی از تمایلات و ارادت ویژه حافظ به اهل بیت^(ع) دیده می‌شود. محتوای این ابیات بسیار فراتر از ابراز محبت یک شافعی بوده و از قداست روحانی و نگرش خاص حافظ دربارهٔ ائمهٔ اطهار^(ع) حکایت دارد. ضمن اینکه حافظ سنی شافعی است، از مدت‌ها قبل از وی، میان برخی از شاعران و عارفان سنی مذهب، نظیر عطار نیشابوری، علاءالدولهٔ سمنانی، سعدالدین حموی، پیروان نجم‌الدین گُبری و... نوعی نزدیکی و تقریب اعتقادی دربارهٔ تشیع به وجود آمده بود؛ به طوری که در مورد شاه نعمت‌الله ولی، هنوز هم پذیرفتن اینکه وی سنی مذهب بوده است، چندان آسان نیست. پذیرفتن مذهب شیعه از طرف غازان خان مغول و مباحثات دینی علامه حلی با بزرگان مذهب تسنن، در نزدیک‌تر شدن دیدگاه‌های تسنن به تشیع تأثیر فراوان داشت. فضای فرهنگی شیعی که در زمان حافظ در شیراز وجود داشت، از جمله وجود مرقد شاه چراغ^(ع) و تمایلات شیعی سلطان ابواسحاق و مادرش (تاشی خاتون) و تشیید ارکان تشیع توسط آن‌ها از طریق رسیدگی به بقعهٔ شاه چراغ^(ع)، ساختن گنبد و بارگاه بر مرقد آن امامزاده، اعطای موقوفات و... وجود برخی از چهره‌های شیعی در میان ممدوحان حافظ (نظیر حاجی قوام)، حضور شاعران شیعی در شیراز و مهم‌تر از همه، محتوای شیعی برخی از اشعار حافظ (از عرض ارادت به شاه نجف^(ع) و سلطان دین، رضا^(ع)، گرفته تا مهدی دین‌پناه^(عج)) نشان‌دهندهٔ قرابت ویژه حافظ به تشیع است. ضمن قبول مذهب شافعی در مورد حافظ، از منظر قداست روحانی‌ای که اهل بیت پیامبر^(ص) نزد وی داشتند، نگارندهٔ این سطور قرائت جدیدی از تسنن حافظ را مطرح کرده و آن را در افقی فراتر از ارادت‌ورزی یک شافعی (به طور متعارف) به اهل بیت^(ع) می‌نگرد و حافظ را سنی دوازده‌امامی می‌داند.

منابع

۱. ابن بطوطه، محمد بن عبدالله (۱۴۱۷ ق). رحلة ابن بطوطه. المحقق عبدالهادی تازی. ج ۵. رباط مغرب: مطبوعات آکادیمیه المملکه المغربیه.
۲. احمدی، محمدرضا (۱۳۹۹). «شهرسازی شیراز در قرن هشتم هجری قمری (دوره آل اینجو)». مطالعات طراحی شهری. س ۳. ش ۱. پیاپی ۱۰. صص ۴۳-۵۰.
۳. آملی، محمد بن محمود شمس الدین (۱۳۸۹). نفائس الفنون فی عرائس العیون. به کوشش ابوالحسن شعرانی. ج ۳. تهران: کتاب فروشی اسلامیة.
۴. بلیانی، شیخ امین الدین محمد (۱۳۷۸). دیوان اشعار. تصحیح کاووس حسنی و محمد برکت. تهران: فرهنگستان هنر.
۵. بوسانی، الکساندر (۱۳۸۰). تاریخ ایران کمبریج. ترجمه حسن انوشه. ج ۵. تهران: امیرکبیر.
۶. جعفریان، رسول (۱۳۸۸). تاریخ تشیع در ایران. تهران: نشر علم.
۷. حافظ شیرازی، خواجه شمس الدین محمد (۱۳۰۶). دیوان اشعار. تصحیح سید عبدالرحیم خلخالی. تهران: کتابخانه کاوه.
۸. _____ (۱۳۱۸). دیوان اشعار. به کوشش ح. پیمان. تهران: شرکت تضامنی علمی و کتاب فروشی ایران.
۹. _____ (۱۳۵۳). دیوان اشعار. تصحیح محمد قدسی. با مقدمه علی اصغر حکمت. تهران: ابن سینا.
۱۰. _____ (۱۳۶۲). دیوان اشعار. تصحیح پرویز ناتل خانلری. ج ۳. تهران: خوارزمی.
۱۱. _____ (بی تا). دیوان اشعار. تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی. تهران: زوار.
۱۲. حسینی تربتی، ابوطالب (۱۳۴۲). تزوکات تیموری. تصحیح مجتبی مینوی. تهران، کتاب فروشی اسدی.

۱۳. حیدری، سلیمان (۱۳۹۵). «بررسی چگونگی ورود و گسترش تشیع در فارس از آغاز تا پایان حکومت آل اینجو». پارسه. س ۱۶. ش ۲۷.
۱۴. خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۶۶). حافظ‌نامه. ۲ ج. تهران: علمی و فرهنگی.
۱۵. دانش‌پژوه، محمدتقی (۱۳۳۲). «پاسخ ابن‌سینا به شیخ ابوسعید ابوالخیر». فرهنگ ایران‌زمین. ش ۱. صص ۱۸۹-۲۰۴.
۱۶. _____ (۱۳۴۴). «کشف‌الحقائق». فرهنگ ایران‌زمین. ش ۱۳. صص ۲۹۸-۳۱۰.
۱۷. ذکاوتی قراگوزلو، علیرضا (۱۳۷۹). «مُنشآت جامی شواهد النبوة». نشر دانش. ش ۳. صص ۶۴-۶۵.
۱۸. رویمر، هانس رویرت (۱۳۸۵). ایران در راه عصر جدید. ترجمه آذر آهنچی. تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۱۹. زرکوب شیرازی، ابوالعباس معین‌الدین احمد (۱۳۵۰). شیرازنامه. به کوشش دکتر اسماعیل واعظ جوادی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۲۰. سامی، علی (۱۳۵۳). «سکه‌های شاهان آل اینجو و آل مظفر در فارس». به کوشش محمدعلی صادقیان و محمدحسین اسکندری. مجموعه مقالات چهارمین کنگره تحقیقات ایرانی. شیراز: دانشگاه شیراز. ج ۲. صص ۱۱۵-۱۳۰.
۲۱. سمنانی، علاء‌الدوله (۱۳۶۶). چهل مجلس. تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی. تهران: ادیب.
۲۲. شبیری زنجانی، موسی (۱۳۸۹). جرعه‌ای از دریا. ۲ ج. قم: مؤسسه کتاب‌شناسی شیعه.
۲۳. شیرازی، عیسی بن جنید (۱۳۶۵). تذکره هزارمزار. تصحیح و تحشیه دکتر نورانی وصال. شیراز: کتابخانه احمدی.
۲۴. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۶). تاریخ ادبیات ایران. ج ۳: بخش ۲. تهران: فردوس.

۲۵. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۷۵). مختارنامه. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
۲۶. علامه حلی، حسن بن یوسف مطهر (۱۳۷۹). نهج الحق و کشف الصدق. ترجمه علیرضا کهنسال. قم: تاسوعا.
۲۷. غنی، قاسم (۱۳۷۵). تاریخ عصر حافظ. تهران: زوار.
۲۸. فرزاد، حمید (۱۳۷۴). تحقیق در احوال و نقد آثار و افکار شاه نعمت‌الله ولی. تهران: سروش.
۲۹. فرصت شیرازی، محمدنصیر (۱۳۶۷). آثار عجم. مصحح: منصور رستگار فسایی. ۲ ج. تهران: امیرکبیر.
۳۰. فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۵۳). شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ عطار نیشابوری. تهران: دهخدا.
۳۱. قزوینی، محمد (۱۳۶۳). بیست مقاله. تهران: دنیای کتاب.
۳۲. کُتبی، محمود (۱۳۶۴). تاریخ آل مظفر. به اهتمام و تحشیه دکتر عبدالحسین نوایی. تهران: امیرکبیر.
۳۳. مجمل التواریخ و القصص (۱۳۸۴). تصحیح محمدتقی بهار (ملک الشعرا). تهران: دنیای کتاب.
۳۴. محیط طباطبایی، سید محمد (۱۳۶۷). چگونه باید حافظ را شناخت؟. تهران: بعثت.
۳۵. مستوفی، حمدالله (۱۳۶۴). تاریخ گزیده. به اهتمام عبدالحسین نوایی. تهران: امیرکبیر.
۳۶. نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۱۰۷۲۰، برگ ۱۱ [آ]، سطر ۱.
۳۷. ولی، شاه نعمت‌الله (۱۳۵۵). رسائل شاه نعمت‌الله ولی. ج ۱: ش ۲۷. تهران: خانقاه نعمت‌اللهی.

