



Explaining Hafez's ethical approach; Individual or social

Mohamad Karami^{1*} Masoud Sadeghi²

¹ * Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Medicine, Kermanshah University of Medical Sciences, Kermanshah, Iran Email: mohammad.karami@kums.ac.ir

² Associate Professor, Department of Medical Ethics, Faculty of Medicine, Kermanshah University of Medical Sciences, Kermanshah, Iran masoud.sadeghi@kums.ac.ir

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Article History:
Received
March 11, 2023
Accepted
May 22, 2023

Keywords:
Hafez, individual ethics, social ethics, moral philosophy

ABSTRACT

The main concern of this article is to explain Hafez's moral approach; Individual or social. In fact, he is not only an important part of Persian literature, but has become one of the intellectual and cultural sources and spiritual supports of Persian speakers over the centuries. Therefore, considering the importance of ethics and the necessity of analyzing and finding the roots of the moral situation of his time, in an analytical-descriptive way and referring to Hafez's poems, it is necessary to diligently find out that this Hafez, or according to the clever interpretation of some, this historical memory of ours, in His poems and thoughts are promoters and preachers of what kind of moral schools and foundations, and is this moral school, whatever it is, individual or social? In fact, the novelty and innovation of the present writing is in explaining and proving the individual or social nature of Hafiz ethics and the difference between these two categories. The result obtained is that: in love for people (which Hafez's poems are full of), the emotional basis of social ethics is important, and love for people does not have intrinsic value by itself, so Hafez, in the category of "social ethics" ", does not consider any limits and emphasizes on observing it for the right of "everyone".



تبیین رویکرد اخلاقی حافظ؛ فردی یا اجتماعی

محمد کریمی*^۱ مسعود صادقی^۲

۱ استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی کرمانشاه، کرمانشاه، ایران (نویسنده مسئول) پست

الکترونیکی: mohammad.karami@kums.ac.ir

۲ دانشیار گروه اخلاق پزشکی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی کرمانشاه، کرمانشاه، ایران

masoud.sadeghi@kums.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

دریافت مقاله:

۱۴۰۱/۱۲/۲۰

پذیرش نهایی:

۱۴۰۲/۰۳/۰۱

واژگان کلیدی:

حافظ، اخلاق فردی، اخلاق اجتماعی،

فلسفه اخلاق

دغدغه اصلی این نوشتار، تبیین رویکرد اخلاقی حافظ؛ فردی یا اجتماعی است. در واقع، او فقط بخشی هر چند مهم از ادبیات فارسی نیست، بلکه در گذر قرون متمادی به یکی از سرچشمه‌های فکری و فرهنگی و پشتوانه‌های روحی و معنوی فارسی‌زبانان تبدیل شده است. از همین روی با توجه به اهمیت اخلاق و ضرورت واکاوی و ریشه‌یابی وضعیت اخلاقی زمانه او، به شیوه تحلیلی-توصیفی و با استناد به اشعار حافظ، لازم است مجدداً دریابیم که این حافظ، یا به تعبیر هوشمندانه برخی، این حافظه تاریخی ما، در لوای اشعار و افکارش، مروج و مبلغ کدام نوع از مکاتب و مبانی اخلاقی است و نیز، این مکتب اخلاقی، هر چه که هست، فردی است یا اجتماعی؟ در واقع، تازگی و بداعت نوشتار حاضر در تبیین و اثبات فردی یا اجتماعی بودن اخلاق حافظی و فرق میان این دو مقوله است. نتیجه به دست آمده این که: در محبت به مردم (که اشعار حافظ لبریز از آن است)، مهم، پایه عاطفی اخلاق اجتماعی است و محبت به مردم، به خودی خود، دارای ارزش ذاتی نیست، لذا حافظ، در مقوله «اخلاق اجتماعی»، هیچ حدّ و مرزی قائل نبوده و بر رعایت آن در حق «همه» تأکید می‌کند.

۱- مقدمه

مواجهه ما با شعر، نوع خاصی از تعامل با متن را می‌طلبد. شاعر، مخصوصاً در مقام غزل‌سرایی، بیشتر تابع اوضاع و احوال و احساسات خویش است تا آرمان‌ها و اندیشه‌ها و تفکرات خود. بنابراین به آسانی نمی‌توانیم یک فکر و ایده منسجم را از مجموعه اشعار شاعری غزل‌سرا، استخراج نماییم. حافظ، گاه سرخوشانه و مختارانه، عزم خود را جزم می‌کند تا "فلک را سقف بشکافد و طرحی نو در اندازد" و گاه ناامیدانه و جبرآلود، ادعا می‌کند که حتی "گناه هم در اختیار او نیست" و یا گاه از بی‌پایانی هجران، سخن می‌گوید و گاه از به وصال بی‌پایان رسیدن، می‌سراید. هرچه هست این اختلافات بنیادین و تنوع و تلون در مواضع، بیش از آن که ریشه در افکار شاعر داشته باشد، از احوال و اوضاع او نشأت می‌گیرد؛ اوضاع و احوالی که سخت سیال و تغییرپذیر است و می‌تواند از صبح تا شام، چندین بار دیگرگون گردد، چنان‌که به تعبیر اقبال لاهوری، شاعر چونان "کرم شب‌تاب" و تحت تاثیر اوضاع پیرامونی دائم در میان نورافشانی و خاموشی در رفت و برگشت است. (لاهوری، ۱۳۸۲).

گفتنی است اگر چه ما در یک متفکر نیز هم با مواضع متضاد و چه بسا متناقض، مواجه می‌شویم و هم با تغییر افکار و عقاید، اما این چندگانگی‌ها با اختلاف و تعدد مواضع شاعران، چند تفاوت اساسی دارد:

الف) چندگانگی مواضع شاعران، عامدانه و در یک معنا، شاعرانه است؛ یعنی همان سان که شعر بودن شعر به خیال پردازی، اغراق و تشبیه و استعارات فراوان است؛ تضاد و تناقض‌گویی نیز یکی از عوامل شاعرانگی و تقویت قدرت شعر است و شاعر، تعمداً بر این امر به عنوان یک فنّ و مهارت شعری، اصرار می‌ورزد و حتی می‌توان گفت یکی از کارهای شاعر، همسازسازی ناسازها و جمع میان تناقضات در بستر شعر است (رحیمی، ۱۳۷۱). در مقابل، تمام سعی و کوشش یک اندیشمند این است که افکار و نوشته‌هایی یکدست، منسجم و سازگار عرضه نموده و تا آن‌جا که می‌تواند راه را بر تضاد و تناقض و انواع مغالطات در سخن بریندد. در واقع، بنای بیان علمی بر انسجام و سازگاری است و اگر خللی هم در این امر باشد، ناشی از سهو یک عالم است، حال آن‌که بنای یک شاعر علی‌الاصول بر صنایعی شعری است که اگر بخواهیم آنها را نه مجازاً، بلکه واقعاً بر مدلولات ظاهریشان حمل کنیم، مصداق اتم و اکمل دروغ هستند. چنان‌که نظامی در توصیف شعر (و البته در مقام توصیه به فرزندش) می‌گوید: در شعر مپیچ و در فن او/ چون اکذب اوست، احسن او!

ب) متفکران اگر نگوئیم مقهور پیش‌داشت‌ها و پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌های خود یا پارادایم غالب و... هستند، دست کم از آنها تا حدی تاثیر می‌پذیرند (احمدی، ۱۳۸۰). اما فرق یک شاعر با یک اندیشمند و متفکر علمی (به معنای اعم آن) این است که شعر/ شاعر، دمامد از محیط پیرامون تاثیر پذیرفته و این تاثیر، گاه جنبه کاملاً دفعتی دارد. یک آفتاب دل‌انگیز صبح گاهی، یک مهتاب رویایی، یک حرکت اجتماعی، یک شکست عشقی، یک نگاه پرمهر و... هر کدام به تنهایی می‌تواند شعر و شاعر را دگرگون نماید حال آن‌که اگر چه یک متفکر می‌تواند دو جهان و جهان بینی را از سر بگذراند و دو یا چند بار، به کلی در عقاید خود تجدید نظر نماید، اما این تحول، فرایندی تدریجی است. به عنوان مثال در عالم فلسفه به دفعات، تعبیری چون مارکس جوان و مارکس (گیدنز، ۱۹۷۱) و یا ویتگنشتاین متقدم و ویتگنشتاین متاخر (مگی، ۱۳۸۷) به گوش ما می‌رسد؛ تعبیری دال بر این که یک متفکر می‌تواند چنان افکارش دچار تحول گردند که جمع میان آنها ناممکن گشته و لازم است با دوره بندی، آنها را از یکدیگر تفکیک نمود. مع الوصف، این نوع تحول اولاً: از جهت تعدد و تکرار، محدود است؛ ثانیاً: تحقق آن، تدریجی است؛ ثالثاً: تا حد زیادی، برگشت‌ناپذیر است؛ رابعاً: جنبه مبنایی و کلی دارد.

ج) برخی از شاعران هم‌چون خیام نیشابوری، اساساً دارای چند شأن و وجه تاریخی هستند: خیام فیلسوف، خیام ریاضیدان و خیام شاعر؛ حال آن‌که شاعری چون حافظ، غیر از قرآنی که دال بر حافظ قرآن بودن وی می‌باشد، هیچ وجه علمی و تاریخی برجسته دیگری ندارد و ما در مجموع از حیث تاریخی، تنها با حافظ شاعر، مواجه هستیم. از همین روی، اگر هم حافظ را فردی صاحب فکر و ایده تلقی کنیم، مع الوصف، تنها دریچه‌ای که برای فهم این افکار وجود دارد، همان شعر اوست.

د) در باب رابطه شاعر/ حافظ با فکر و ایده و جهان بینی، دست کم، دو فرض را می‌توان مطرح نمود:
فرض یکم: شاعر، اندیشه و جهان بینی خود را به زبان شعر و از طریق شعر بیان کند.

شاید در میان قدما و شعرای کلاسیک، یکی از بهترین مصادیق این فرض، ناصر خسرو قبادیانی باشد؛ شاعری ایدئولوژیک که پیش از شاعر بودن، یک عالم و متکلم متعصب بود و چنان‌که خود، در اشعارش تصریح می‌کند علاوه بر غور در علوم رایج زمان خود، در علوم دینی به سرحد تسلط رسیده بود (ناصرخسرو، ۱۳۵۷) وی در واقع به دلیل اندیشه‌اش، هم سال‌ها رنج سفر و تبعید را متحمل گشت و هم تمام قدرت شعری‌اش را مصروف تبلیغ و تبیین آرمان‌هایش نمود (برزگر خالقی، ۱۳۸۳). چنین شاعری می‌کوشد به جای بیان احساساتش، افکارش را در قالب شعر بیان کند و در عمل، شعر برای او کاملاً جنبه ابزاری دارد. البته این به معنای انکار زیبایی یا خلاقیت شعری چنین شاعری نیست، اما آنچه اهمیت دارد این است که اینان، شعر را به مثابه یک رسانه برای نشر افکار خود تلقی می‌کنند و چه بسا احساسات خود را نیز مهار کرده و همه تلاش شعریشان را بر ترویج افکارشان متمرکز می‌نمایند.

فرض دوم: شاعر در مقام بیان احساسات و اوضاع و احوال خویش، ایده‌ها و آرمان‌ها و چه بسا جهان‌بینی خود را نیز ابراز نماید.

به نظر، حافظ در زمره این گروه از شاعران است. افرادی که شعر را محملی برای بیان غم‌ها و شادی‌ها و اوقات ناب مرتبط با روان آدمی می‌بینند. حافظ صراحتاً می‌گوید شعری را دوست دارد و می‌طلبد که به تعبیر خودش "با آن رطل گران توان زد" (حافظ، ۱۳۸۸)؛ یعنی شعری که مایه شغف، شورانگیزی، انبساط خاطر و در یک کلام، مستی باشد. وی در مواضعی دیگر، شعر را در کنار موسیقی آورده و تاکید می‌کند این دو با یکدیگر هم‌داستان بوده و یک حاجت را بر می‌آورند. به قول وی: هر مرغ به دستانی در گلشن شاه آمد/ بلبل به نواسازی و حافظ به غزل‌گویی (همان).

از منظر او، شعر خوب، بیش از آن‌که در خدمت یک تفکر باشد، باید در خدمت دل، روح و رهایی از اندیشه‌هایی باشد که انسان را از عشق ورزیدن باز می‌دارند و اساساً، شاعر نیکو، شاعری است که بتوان با "قول و غزلش، ساز و نوایی بکنیم" (همان). در جایی دیگر، حافظ، آشکارا، تاثیرپذیری شعر از وضعیت روحی و روحیات شاعر را گوشزد کرده و یادآوری می‌کند: وصال دوستان روزی ما نیست / بخوان حافظ غزل‌های فراقی (همان)

حافظ، شعرش را در عداد و هم‌تبار مقولاتی چون عیش و عشق (با هر تعبیری اعم از عرفانی یا غیر آن) آورده و می‌گوید: پس از ملازمت عیش و عشق مهرویان/ ز کارها که کنی شعر حافظ از بر کن (همان) او در موقفی دیگر، شعرش را "دردنامه" دانسته و در پایان غزلش می‌گوید: دانی مراد حافظ از این درد و غصه چیست/ از تو کرشمه‌ای و ز خسرو عنایتی (همان)

مجموع این ابیات، شاهدی بر این مدعا هستند که حافظ، شعر را بیشتر به موسیقی و نیز مفاهیمی چون عشق، عیش، وصال و هجران و سایر امور روحی و روحانی پیوند می‌زند تا تفکر یا اندیشه‌های منسجم کلامی، فلسفی و علمی! البته این نکته، نافی وجود ابیات حکمت‌آمیز (و یا اقلاً از حیث تفسیری بحث برانگیز) در شعر حافظ نیست (خرم‌شاهی، ۱۳۸۴) اما بیان شاعرانه و سرپیسته، برخی نکات حکمی، کجا و نظریه‌پردازی و استدلال و برهان آوری کجا. البته حافظ در جایی، شعر خویش را جامع لطائف حکمت‌آمیز و عرفانی و نکته‌های قرآنی می‌داند. اما چنان‌که خود وی تصریح کرده، او صرفاً به دنبال بیان لطائف و نکته‌هاست نه تفصیل و تبیین و استدلال برای آنها.

با علم به این مقدمه، می‌خواهیم تأکید کنیم، ما به هیچ وجه نمی‌خواهیم خام‌اندیشانه، فلسفه اخلاق یا نظریه اخلاقی خاص، منسجم یا مستدلی را به حافظ نسبت دهیم؛ زیرا، نه حافظ شعر را محملی برای بیان این مسائل می‌دانسته و نه از شعر، بالأخص، غزل می‌توان چنین انتظاری داشت. در این نوشتار، تنها تلاش مصروف این است که رگه‌هایی از نظرات اخلاقی حافظ را که به شکلی ضمنی و چه بسا، غیرهدفمند در اشعار او منعکس شده، بررسی نموده و نهایتاً معلوم سازیم که اخلاقیات حافظی، فردی

است یا اجتماعی. برای ایصال به این مقصود، لازم است اجمالاً تعریفی دقیق از اخلاق فردی و اجتماعی ارائه کرده و تمایز میان آنها را تبیین کنیم:

۲- اخلاق اجتماعی

آیا فلسفه اخلاق حافظ از نظر قالب بیان در دو سطح آرمانگرا و واقع‌گرا، قابل تبیین است؟ آیا گریز از واقعیت و آرمانگرایی یا این که اخلاق او از متن عینیت ملموس و روابط اجتماعی، نشأت می‌گیرد؟

پاره‌ای از نظریه پردازان اخلاقی، اخلاق را متکفل تنظیم روابط میان انسان‌ها دانسته و معتقدند اخلاق پدیده‌ای بینافردی و مابعداجتماعی است. یعنی تا اجتماعی از آدمیان شکل نگیرد، اخلاق، بی معنا بوده و نیازی به آن نیست. به نظر اینان، اگر انسان‌ها در کنار هم نبودند و جامعه‌ای در کار نباشد از آن‌جا که زمینه‌ای برای تضاد منافع و تلاش برای سبقت جستن از دیگران وجود ندارد، لاجرم، اخلاق هم زائد بوده و بی معنا خواهد شد. شاید از میان نظریات اخلاقی دیگرگرایی یا عاطفه‌گرایی (گنسلر، ۱۳۸۵) و از میان فیلسوفان، هیوم، آدام اسمیت، آگوست کنت و شوپنهاور مشهورترین هواداران این نظریه اخلاقی می‌باشند (ژکس، ۱۳۶۲). لازم به ذکر است که تعبیر اخلاق اجتماعی، ناظر بر ماهیت اخلاق بوده و نباید با سخن کسانی که از احکام اخلاقی در حوزه اجتماع به عنوان اخلاق اجتماعی یاد می‌کنند، اشتباه گرفته شود. اخلاق اجتماعی که محور آن روابط اجتماعی انسان با دیگران و یا صفات و ملکاتی است، در رابطه بشر و اجتماع مطرح می‌گردد (جزایری، ۱۳۸۲).

۳- اخلاق فردی

به عقیده حامیان این نظریه، اخلاق اگر چه در حیطه اجتماع به شدت مورد نیاز بوده و معانی و کاربردهای گوناگون و موسعی می‌یابد، با این حال، صرف نظر از پیدایش جامعه و روابط انسانی، اخلاق، دست کم در سه حوزه، خارج از روابط اجتماعی و انسانی هم معنا داشته و در کنار آنها هم، معنا و ضرورت می‌یابد:

۱) رابطه انسان با خدا؛ ۲) رابطه انسان با خود؛ ۳) رابطه انسان با محیط زیست یا جهان پیرامونی (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۲۱۰). بنابراین، تفاوت اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی، تنها در موضوع و فعل اخلاقی است (فناپی، ۱۳۹۲).

۴- نظام انسان‌شناسی حافظ

اندیشه مرکزی دیوان حافظ، مسأله انسان‌شناسی اوست (پورنامداریان، ۱۳۸۲) از منظر او، لازمه رسیدن انسان به مقصد عالی، حرکت جمعی و گروهی است (قطع این ره بی هم‌راهی خضرمکن) و لذا، تفرد حافظ، مقدمه هویت جمعی است؛ زیرا شهسوارایمان-کسی که به فردیت خاص خود رسیده است- به خواست و اراده حق به راهنمایی و هدایت طالبان مأمور است. لذا انسان در منظومه فکری حافظ، اجتماعی تلقی می‌شود (قاسم‌زاده، ۱۳۹۲). حتی عرفان حافظ نیز، انسان‌گراست. پویایی و تحرک عرفان حافظ مانند مولوی و عطار، مرهون همین انسان‌گرایی جذاب و سرزنده است. و این همان حوزه ناسوتی واقع‌گراست (رحمدل، ۱۳۸۱).

۵- رویکرد اخلاقی حافظ

اگر چه در این مقال به دنبال احصاء یا تفسیر توصیه‌های اخلاقی منعکس در شعر حافظ نیستیم (نمونه. ر. ک. رحمدل، ۱۳۸۰) اما به‌طور خاص، آن دسته از اشارات اخلاقی حافظ که به مقصود ما یاری می‌رساند را مورد مذاقه قرار خواهیم داد.

در این بخش، اجمالاً معدود ابیاتی را که می‌توانند مؤید اخلاق فردی قلمداد شوند، بررسی می‌کنیم. شاید بهترین مصداق در اشعار حافظ برای اثبات قائل بودن وی به اخلاق فردی این بیت باشد: دیده بدبین ببوشان ای کریم عیب پوش / زین دلیری‌ها که من در کنج خلوت می‌کنم (حافظ: ۲۲۸) در این جا حافظ نشان می‌دهد که اعمال معصیت آلود و پنهانی را قبیح می‌داند هر چند در آن خلوت، شاهد و ناظری غیر از خداوند در میان نبوده و یا ظاهراً کسی از این معاصی یا به قول وی "دلیری‌ها" مستقیماً متضرر نگردد. از دیگر سو، حافظ، بارها بر طاعت در خلوت، شب زنده‌داری و سحرخیزی تأکید می‌کند. به عنوان مشتم نمونه خروار: حافظا در کنج فقر و خلوت شب‌های تار / تا بؤد وردت دعا و درس قرآنؤ غم مخور! (همان: ۱۶۷)

۲-۵ ابیاتی که بیانگر اخلاق اجتماعی هستند

شعر با مضمون اخلاق اجتماعی، شعری است با جان و جوهری جامعه‌گرا و انسان‌مدار بر پایه فلسفه تکامل تاریخ که بیانگر آرمان‌های جمعی مردم است؛ در این قلمرو، شاعر به قصد بیدارگری و ارتقای بینش و ادراک توده مردم، همگام با عواطف و اندیشه‌های آنان به میدان می‌آید و می‌کوشد تا بازتاب راستین زمانه خود باشد. او می‌کوشد تا اخلاقیات را با عواطف و اندیشه‌های اجتماعی در کارگاه ذهن، خلاقانه و با بصیرت شاعرانه، تجزیه و تحلیل و با پالایش هنری به صورت هنری اصیل، ارائه دهد. اخلاق اجتماعی در بطن ادب فارسی، کوبنده، پرتیش و هیجان‌آفرین است به گونه‌ای که سستی و رخوت خواننده را به شور و شعوری ناب مبدل می‌سازد (رنجبر، ۱۳۷۱)

سر به آزادگی از خلق برآرد چون سرو گر دهد دست که دامن ز جهان درچیند

در این بخش به ابیات متعددی می‌پردازیم که می‌توانند مؤید اجتماعی دانستن ماهیت اخلاق به‌شمار آیند. برای اثبات این مسئله، چند نکته اساسی در اشعار حافظ مضموم است که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد:

نکته اول

حافظ، صراحتاً تأکید می‌کند اگر گناهی مفید بوده و نفعی به دیگران برساند - اگر نگوییم دیگر گناه نیست - دست کم قابل بخشش بوده و در محکمه الهی می‌تواند مشمول عفو و رحمت واقع شود. اگر شراب خوری جرعه‌ای فشان بر خاک / از آن گناه که نفعی رسد به غیر چه باک (حافظ) ممکن است این بیت صرفاً یک روش شعری برای زیباسازی مطلع غزل به نظر آید، اما اولاً: منظومه دیگری از اشعار حافظ مؤید این مفهوم است و ثانیاً: به هر حال مدلول این بیت این است که اگر کسی، چیزی را برای خود می‌پسندد، دلیلی ندارد که آن را از دیگران دریغ کند و لو این پسند و ناپسند، ظاهراً آغشته به معصیت باشد.

نکته دوم

حافظ معتقد است کنش‌ها و واکنش‌هایی که به دیگران آسیب وارد می‌کند و به قول خود وی "مردم‌آزاری" به حساب می‌آید تا به آن جا مذموم و ناپسندند که حتی اگر انسان فاقد قدرت آسیب زدن به دیگران باشد بهتر از آن است که این قدرت را داشته باشد و از آن سوء استفاده نکند. برای مثال: من از بازوی خود دارم بسی شکر / که زور مردم آزاری ندارم (حافظ).

لازم به ذکر است این ایده حافظ از جهاتی به نظر نیچه در "تبارشناسی اخلاق" قرابت دارد آن جا که وی معتقد است زور یعنی اعمال زور. در حقیقت، نیچه، انسانی پرهیزکار یا متقی که با وجود دارا بودن قدرت، آن را به کار نمی‌گیرد، فردی دروغزن و ریابیشه می‌داند که فاقد قدرت و نیروی حقیقی است؛ چرا که اساساً قدرت واقعی، قدرتی است که به کار گرفته شود و عیناً و عملاً تبلور یابد. به تصریح وی، انتظار زورمندی که زورمندی نوزد، همانند توقع داشتن زور از فردی ضعیف و بی زور، عبث و بیهوده است (نیچه، ۱۳۸۷). حافظ از منظری دیگر، گویی در باب رابطه قدرت و اخلاق، رویکردی نیچه‌ای دارد، اما با استنتاج اخلاقی معکوس از این

رابطه؛ زیرا بر خلاف نیچه که می‌خواهد با مساوی دانستن قدرت با اعمال آن، انسان‌های برتر را به قدرت‌ورزی، تشویق نماید، حافظ می‌کوشد با ترغیب به مساوی دانستن قدرت با انحراف و آفت، آدمیان را به احتراز از آن دعوت نموده و حتی، نداشتن قدرت را مایه شکر و شعف قلمداد کند.

نکته سوم

این نگاه حافظ به نوعی درجه بندی فضائل و رذائل اخلاقی می‌انجامد؛ چرا که تضعیف یا تکریم حقوق دیگران را بر تضعیف یا تکریم حقوق خداوند ارجحیت می‌بخشد. چنان‌که او ضمن انتقادات گزنده از خوردندگان مال شبهه و آلودگان اقتصادی، در جایی آشکارا این عمل را از شراب‌خواری بدتر و نکوهیده‌تر قلمداد کرده و می‌گوید: مرا که نیست راه و رسم لقمه پرهیزی / چرا ملامت رند شرابخواره کنم (حافظ) و یا در موقفی دیگر، به طعنه می‌گوید: ترسم که صرفه‌ای نبرد روز بازخواست / نان حلال شیخ ز آب حرام ما (همان) و یا در موضعی از زبان فقیهی مست (تعبیری متناقض نما و البته پرمعنا و گزنده) آشکارا، نگاه مدرّج و طبقه بندی شده خود به اخلاقیات و فضائل و رذائل را روشن‌تر ساخته و می‌گوید: فقیه مدرسه دی مست بود و فتوی داد / که می‌حرام ولی به ز مال اوقاف است (همان) حافظ در همین راستا با استدلالی رندانه می‌گوید: چه شود گر من و تو چند قدح باده خوریم / باده از خون رزان است نه از خون شماس (همان) یعنی وی اعتقاد دارد اگر شراب از مال خود باشد، بهتر از حتی تسبیح و خرقه و سجاده‌ای است که از مال و دسترنج دیگران فراهم آید.

نکته چهارم

حافظ در بسیاری از جاها بی آن‌که کاملاً منکر مفهوم فردی و شخصی گناه شود، بر اساس طبقه بندی مختص به خود، معتقد است این سنخ از رذائل، بخشیدنی هستند، اما: اولاً لطف و کرم و غفران الهی همیشه مایه بخشش این گونه از گناهان است چنان‌که می‌گوید: طمع ز فیض مبر که خلق کریم / گنه ببخشد و بر عاشقان ببخشد (همان) و یا این‌که: چوپیر سالک عشقت به می حواله کند / بنوش و منتظر رحمت خدا می باش (همان)؛ ثانیاً در واقع حافظ بر اساس تلقی ویژه‌ای که از رابطه رحمت الهی با اختیار انسان و معصیت‌کاری او دارد، بر این گمان است که طبق تقدیر، انسان باید برای تبلور و تجلی بخشی به غفاریت خداوند، مرتکب معصیت شود. سهو و خطای بنده گرش نیست اعتبار / معنی عفو و رحمت آمرزگار چیست (همان) و یا این‌که: نصیب ماست بهشت ای خداشناس برو / که مستحق کرامت گناهکارانند (همان).

این تلقی که البته مخصوص به حافظ نبوده و ریشه‌ای دیرینه دارد (غزالی، ۱۳۸۲)، بی آن‌که آدمی را به گناهی خاص ترغیب کند در هر حال، جواز ضمنی برای اصل ارتکاب گناه و به تعبیر بهتر، به معنای پذیرش جایز الخطا بودن انسان است، هر چند دست کم از نگاه حافظ، این گناه نباید موجب اضرار به دیگران و آسیب زدن به آنان باشد چرا که این سنخ از گناهان، صرفاً محدود به رابطه میان انسان و خداوند هستند و بنابراین هیچ کس حق دخالت و ورود در این عرصه و تنظیم اجباری آنرا ندارد. من اگر نیگم و گر بد تو برو خود را باش / هر کسی آن دروَد عاقبت کار که کِشت (حافظ)

گفتنی است این سخنان، لزوماً به معنای نفی تفاسیر و برداشت‌های عرفانی از اشعار حافظ و مقولاتی چون می و شاهد و... یا انتساب برخی خُلقیات یا معایب و معاصی به وی نیست؛ زیرا حافظ:

اولاً: مباحثات بر فسق را هم‌ردیف زهدفروشی دانسته و هر دو را محکوم می‌کند.

ثانیاً: همواره بر فضیلت طاعت در خلوت و بی روی و ریا تأکید می‌نماید. گفتنی است هم‌چنان که برخی از حافظ پژوهان گوشزد نموده و ابیات حافظ در این باب را احصاء نموده‌اند، دارای اندیشه‌هایی ملامتی است (خرم‌شاهی، ۱۳۸۴) که علی‌رغم دلالت بر تجاهر ظاهری به فسق و شکستن برخی تابوها به هیچ وجه به معنای بی اعتقادی یا عدم تقید به دین نیست و ضمناً این اشتراک

دیدگاه با ملامتیه صرفاً محدود به عرصه نظر است و الا به هیچ وجه در شیراز عصر حافظ، امکان پیوستن به سلسله و شیوخ ملامتی فراهم نبوده است (وجدانی، ۱۳۸۸).

هم چنین باید افزود که اگر مقصود حافظ از نیک و بد، شامل همه افعال انسان‌ها می‌شد، هرگز خود وی با آن همه گزندگی، صراحت و گاه جسارت و گستاخی به مفتیان بی تقوا، فقیهان شبهه خوار، محتسبان مردم‌آزار و زاهدان ریاکار نمی‌تاخت. او گناه این گونه افراد را دیگر آزاری می‌داند؛ آزاری که ضمناً آشکار و همگانی و دایره شمولش، عمومی است نه در خلوت و پنهانی و مختص به امور شخصی.

نکته پنجم

حافظ به دلیل تکیه‌ای که بر نفی ظاهرگرایی یا به قول خود وی "ظاهرپرستی" دارد، معتقد است هیچ تضمینی بر بهشتی بودن اهل عبادت و دوزخی شدن اهل معصیت نیست. این نگاه حافظ به احتمال قریب به یقین از تمایلات اشعری گرایانه وی سرچشمه می‌گیرد. طبق نظر اشاعره، خداوند ملزم نیست که بندگان مطیع را حتماً راهی بهشت و آدمیان عاصی را روانه دوزخ نماید؛ چرا که عدالت، تابع خداوند است نه خداوند تابع عدالت (مطهری، ۱۳۸۱). حافظ در مواقف متعددی با دیدی شک آلود به نحوه مواجهه خدا با انسان‌ها در قیامت نگریسته و به شکلی تلویحی، اگر نگوییم عدالت الهی، حداقل، معنای رایج از آن را زیر سؤال می‌برد. مثلاً: ما و می و زاهدان و تقوا/ تا یار سر کدام دارد (حافظ) و یا این که: ترسم که روز حشر عنان بر عنان رود/ تسبیح شیخ و خرقة رند شرابخوار (همان). این دیدگاه، راه را بر رویکرد اخلاقی حافظ صاف‌تر می‌سازد؛ زیرا نشان می‌دهد صرف عبادت و انجام مناسکی خاص به فضیلت و شرافت اخلاقی بیشتر نمی‌انجامد، چنان‌که هم به عنوان یک توصیه کلی و هم شاید در کنایه به برخی از حاکمان متعصب و زهدفروش، اما ظالم معاصرش (لیمبرت، ۱۳۸۶) می‌گوید: شاه را به بود از طاعت صد ساله و زهد/ قدر یک ساعته عمری که درو داد کند (حافظ).

نکته ششم

برای یافتن قلب نظریه اخلاقی حافظ به نقطه نهایی رسیده‌ایم. وی اگر چه چنان‌که گذشت (بخش اول)، گاه، مواضعی متفاوت و چه بسا متضاد نیز داشته، اما روح حاکم بر دیوان او نقد گناهان و ردائیل اجتماعی و به شدت، ناظر بر روابط عمومی و فرافردی است. سلیس‌ترین و صریح‌ترین مؤید این نظر، بیت زیر است:

مباش در پی آزار و هر چه خواهی کن که در شریعت ما غیر ازین گناهی نیست

(همان)

بنابراین، او آزار غیر را نه فقط بدترین، بلکه تنها گناه و رذیلت می‌داند. البته حافظ برای مقابله با آزار دیگران نیز راه حلی نظراً ساده و عملاً سخت و پیچیده پیشنهاد می‌کند. به عقیده او آدمی علاوه بر این‌که نباید دیگران را بیازارد، باید بکوشد در برابر ایدای دیگران نه فقط از مقابله به مثل بپرهیزد، بلکه در دل هم نرنجیده و غمین نگردد.

وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم که در طریقت ما کافری ست رنجیدن

(همان)

دو بیت اخیر که در واقع لب نظریه اخلاقی مطلوب حافظ است، متضمن این دو اصل کلیدی است:
یک: امری غیر اخلاقی است که به آزار دیگری منجر شود و به تعبیری دیگر، انسان اخلاقی، انسان بی‌آزار است.
دو: لازمه اخلاقی زیستن، عدم مقابله به مثل و صبر بر آزار دیگران است.

نمی‌توان از نظر دور داشت که این رویکرد به "اندیشه عدم خشونت"، قرابتی فراوان دارد؛ اندیشه‌ای که از سوی بزرگانی چون گاندی برای نخستین بار به صورت گسترده و در سطحی اجتماعی، پی‌ریزی و توسط لوترکینگ و ماندلا، عملاً پی‌گیری شد (ماندلا، ۱۳۸۷). طبق این نظر، انسان‌ها، بالأخص در مبارزات اجتماعی، باید هم از خشونت بپرهیزند و هم در برابر خشونت حاکمیت از برخورد متقابل احتراز کنند. حامیان و مبدعان این تئوری، نظر خویش را نه یک تاکتیک مبارزاتی، بلکه راهبردی بلندمدت و انسانی می‌دانند هر چند این نظر، مخالفان یا منتقدانی نیز دارد که معتقدند از خشونت، گریز و گزیری نیست و تنها باید در پی تقلیل خشونت بود، نه امحای آن (رنه ژیرار، ۱۳۸۲).

سرچشمه این ایده اخلاقی حافظ که می‌تواند در جای خود مورد نقد و واکاوی قرار گیرد، احتمالاً برخی تفکرات و اخلاقیات مدارامحور متصوفه باشد. البته حافظ بی‌گمان، ناقد جدی تصوف بود، اما این، نافی این معنی نیست که او برخی از افکار خود را از آنان وام گرفته باشد (زرین کوب، ۱۳۸۰).

بحث و تحلیل

دیوان حافظ، جزء شاهکارهای ادبیات تعلیمی نیز محسوب می‌شود. نوع دوستی و مهرورزی حافظ در بیت: آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است، و لزوم هم‌نشینی با نیکان در این بیت که: نخست موعظه پیر صحبت این حرف است که از مصحبت ناجنس احتراز کنید (قیصری، مهری نژاد، ۱۳۹۴)

حافظ در اساس، روحی لطیف و آسان‌گیر دارد: «ایمان حافظ از نوع وسیع المشرب است» (خرم‌شاهی، ۱۲۰) حافظ در غزل‌هایش در حقیقت، داد تحمل‌ناپذیری از اوضاع سیاسی و اجتماعی که در آن می‌زیسته، برآورده است (خرم‌شاهی، ۱۳۸۷) ناگفته پیداست که این تاختن به هر چه ناپاکی و تدلیس، از آن روست که او خود را مبارزی اجتماعی و مبارز نستوهی می‌داند تا عرصه مبارزه‌اش را در سیاست، خلاصه ننماید، و تعلق خاطر عمیق خود را به دین و عرفان نشان دهد. او قرآن شناس عالی مقامی است که قرآن خواندن بی‌دردانه و بی‌اخلاص را که رونق مسلمانی برباد دهد، بی‌ارزش و بدعتی زشت می‌شمارد و می‌داند که فساد اجتماعی در کنار فساد سیاسی، بنیاد شریعت و طریقت را درهم خواهد نوردید (خرم‌شاهی، ۱۳۸۷).

برخی او را فقط یک شاعر نمی‌دانند، بلکه، یک فیلسوف که شاید یک‌تنه، در برابر همه ریاکاران روزگار خود و روزگاران پس از خود، ایستاده و آن‌چه می‌خواهد به‌گوید، امروز بر زبان من و شماست؛ زیرا، سخن او، سخن همه روزگاران است و با هدف اصلاح اجتماعی و نمایان ساختن آفت‌های جامعه، قد علم نموده است. (استعلامی، ۱۳۸۳).

نتایج نشان می‌دهد که برداشت حافظ از امر سیاسی و تعامل وی با نهاد حکومت در دوره‌های مختلف زندگی وی، متفاوت بوده است؛ حافظ، گاه، خود را به نهاد حکومت نزدیک ساخته است؛ این نزدیکی، گاه، برای نصیحت و خیرخواهی حاکمان بوده و گاه، ستایش و مدح آنان برای به‌دست آوردن صله و گاهی به‌سبب احتراز شغل دیوانی بوده است. گاهی نیز، حافظ از نهاد قدرت، فاصله گرفته و لب به اعتراض و انتقاد عملکرد آنان پرداخته است.

اشعار حافظ درباره ریا و سالوس و تزویر و دام‌گستری و بی‌عملی و بستگی به ملک و شحنه، از بس فراوان است در نظر اول، گفته‌های او در این باره، مضامین تکراری شاعرانه می‌نماید و محققان، چنان‌که باید ارزش علمی این مضامین و فوائد آنها را در شناخت وضع اجتماعی آن عصر توجه نکرده‌اند (شمسی، ۱۳۹۱). به همین دلیل است که حافظ از دلیل عکس برای طنز و انتقادات اجتماعی، بسیار بهره برده است:

دلیل آوردن برای امری که استحکام و قطعیت نداشته باشد، یا برخلاف بحث مورد نظر، چیزی را اثبات نکند؛ نوعی طنز و تمسخر اجتماعی ایجاد می‌کند؛ پس با عنایت به بیان رندانه حافظ؛ هدفش انتقاد اجتماعی و مبارزه با ریاکاریها و زاهدان دروغین است (که گسترده شده بود) دلیل عکس؛ نوعی طنز در شعر (اجتماعی) حافظ است (بامدادی، ۱۳۹۲).

حافظ در اشعار خود، چنان از گناه و فساد اهل زمانه شکایت دارد، چنان شیخ و صوفی و قاضی و محتسب را به یک چوب می‌راند، چنان همه آفاق را پر از فتنه و شر نشان می‌دهد که انسان خیال می‌کند دنیای او، دنیایی واقعاً استثنایی بوده است (زرین کوب، ۱۳۸۰).

از این رو، حافظ در بُعد اعمال دینی، بر رفتار اهل اخلاق و مکارم اخلاق است و در استكمال نفس و اعتلای روح دینی اخلاقی، بسیار تأکید می‌ورزد (خرم‌شاهی، ۱۳۸۴) صداقت، کرامت، قناعت، مروت، مدارا، تواضع، دادگری، حق‌شناسی، وفاداری، پاکی، عیبپوشی، مهر و خوبی و... از عناصر مهم فضایل معنوی در غزلیات حافظ می‌باشد؛ چنان‌که او طریق صدق را از آب صافی دل می‌آموزد (همان) و توصیه می‌کند که: کوش تا خورشید زاید از نفست و مدارا با دشمنان را رموز آسایش دو گیتی می‌داند و لطف طبع و خوبی اخلاق، یعنی فضایل معنوی را بر زیبایی مادی ترجیح می‌دهد.

در نگاه دین‌مدارانه حافظ، جامعه‌ای که درد دین ندارد، نشاط و تحرک زندگی نیز ندارد و بر چنین جامعه‌ای باید گریست: نمی‌بینم نشاط عیش در کس / نه درمان دلی نه درد دینی. و انسان بیگانه با مخلوقات خداوندی، نمی‌تواند راز خلقت را درک کند: بر تو خوانم ز دفتر اخلاق / آیتی در وفا و در بخشش

نتیجه‌گیری

ابتدا برای تدقیق و التفات بیشتر به چند نکته اشاره می‌کنم:

۱) زبان شعر، زبان ایهام و ابهام و تضاد و تناقض و به‌طور کلی، تخیل و بازی‌های ذهنی و زبانی/ ادبی است. لذا نمی‌توان از شعر و از شاعر از آن جهت که شاعر است، انتظار طرح و درافکندن یک تفکر و یا ایده منسجم را داشت؛ زیرا شعر، بیشتر زاینده احوال شاعر است تا افکار وی.

۲) تحول در شعر شاعران (برخلاف تطور در فکر متفکران و عالمان)، بیشتر دفعتی و متناسب با جریان و حوادث زندگی است. بنابراین از حیث رابطه شعر و تفکر، شاعران بر دو دسته هستند: دسته اول، شاعرانی که اندیشه و جهان‌بینی خود را به زبان شعر و از طریق شعر بیان می‌کنند؛ دسته دوم، شاعرانی که در مقام بیان احساسات و اوضاع و احوال خویش، ایده‌ها، آرمان‌ها و چه بسا جهان‌بینی خود را نیز ابراز می‌نمایند. حافظ، جزء دسته اخیر است.

۳) اخلاق از حیث ماهیت، طبق یک تقسیم‌بندی بر دو نوع است: اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی. اخلاق فردی، نظریه‌ای است دال بر حاکمیت اخلاق بر چهار ساحت رابطه انسان با خدا، انسان با انسان، انسان با خود و انسان با محیط زیست. اخلاق اجتماعی، نظریه‌ای است مبنی بر این‌که اخلاق، صرفاً مربوط به روابط اجتماعی انسان‌ها بوده و بدون جامعه یا فارغ از آن، معنا و محلی از اعراب ندارد.

با جمع‌بندی نکات فوق، می‌توان نهایتاً در باب رویکرد اخلاقی حافظ گفت:

اولاً: حافظ تنها در موافقی اندک، گناهان و رذایل شخصی، فردی و مربوط به رابطه انسان با خدا یا انسان با خود را برجسته می‌کند. ثانیاً: همواره حافظ تأکید دارد که گناهان شخصی (که متضمن آزار دیگران نیستند) بخشیدنی هستند یا به تعبیر دقیق‌تر، لازمه صفت رحمت و غفاریت الهی این است که مورد عفو و اغماض قرار گیرند.

ثالثاً: در موارد بسیاری، از گناهان و رذائل اجتماعی و مربوط به روابط انسان با انسان، شدیداً انتقاد نموده و بر فضائلی اجتماعی، چون عدل و وفای به عهد تأکید می‌نماید.

رابعاً: در مواردی، آشکارا، گناه و رذیلت را تنها و مختص و منحصر در روابط انسانی- اجتماعی دانسته و در مقام یک حامی تمام عیار "اخلاق اجتماعی" ظاهر می‌گردد.



خامساً: نکته مهم در محبت به مردم از نگاه حافظ، پایه عاطفی اخلاق اجتماعی است. محبت به مردم، به خودی خود، دارای ارزش ذاتی نیست، لذا حافظ، در مقوله «اخلاق اجتماعی»، هیچ حدّ و مرزی قائل نبوده و بر رعایت آن در حق «همه» تأکید می‌کند.

منابع

۱. احمدی، بابک. ۱۳۸۰. ساختار و تاویل متن. تهران: نشر مرکز، چاپ پنجم
۲. استعلامی، محمد. ۱۳۸۳. درس حافظ، نقد و شرح غزل‌های حافظ، دوره ی دو جلدی. تهران: سخن
۳. بامدادی، بهروز. ۱۳۹۲. "دلیل عکس (استدلال عکس؛ نوعی طنز در شعر حافظ". تهران. بهارستان سخن. سال دهم. شماره ۲۴. صص ۱۸۱-۱۹۶
۴. برزگرخالقی، محمدرضا. ۱۳۸۳. "ناصر خسرو و علوم رایج زمان خود". شماره تابستان و پاییز. تهران. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. صص 63-73
۵. پورنامداریان، تقی. ۱۳۸۲. گمشده لب دریا. تهران: چاپ سخن، چاپ اول
۶. شمسی، پارسا. ۱۳۹۱. "آشفته‌گی پارادایمی حافظ در برخورد با امر سیاسی". تهران: جستارهای نوین ادبی (ادبیات و علوم انسانی سابق). سال ۵۱. شماره ۱۰۱. صص ۵۰-۲۷
۷. حافظ، شمس الدین محمد، (۱۳۸۸)، دیوان حافظ. بر اساس نسخه علامه محمد قزوینی، قاسم غنی، به اهتمام جهانگیر منصور، تهران، نشر دوران
۸. خرمشاهی، بهاء‌الدین. ۱۳۸۷. حافظ، حافظه ماست. تهران: سارنگ
۹. خرم شاهی، بهاء‌الدین. ۱۳۸۷. حافظ. تهران: ناهید، چاپ چهارم
۱۰. خرمشاهی، بهاء‌الدین. ۱۳۸۴. ذهن و زبان حافظ (با افزایش دهها مقاله). تهران: ناهید، ویراست سوم
۱۱. جهانبگلو، رامین. ۱۳۸۲. جهانی بودن: پانزده گفتگو با اندیشمندان جهانی امروز. تهران: نشر مرکز
۱۲. جزایری، محمدعلی. ۱۳۸۲. دروس اخلاق اسلامی. قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم
۱۳. رحیمی، مصطفی. ۱۳۷۱. درباره اندیشه حافظ (همراه با انتقادگونه ای از تصوف). تهران: نشر نور
۱۴. رحمدل، غلامرضا. ۱۳۸۰. "حکمت و اخلاق در غزلیات حافظ". شماره تابستان و پاییز. تهران، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. صص ۱۵۹-۱۵۸،
۱۵. رحمدل، غلامرضا. ۱۳۸۱. "اخلاق اجتماعی در مثنوی معنوی". پژوهشنامه علوم انسانی. شماره ۳۳. صص ۳۲۲-۳۰۳
۱۶. رنجبر، احمد. ۱۳۷۱. اجتماعیات در ادبیات. تهران: نشر اساطیر
۱۷. زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۸۰. از کوچه زندان، درباره زندگی و اندیشه حافظ. تهران: امیر کبیر، ویراست دوم
۱۸. ژکس. ۱۳۶۲. فلسفه اخلاق: حکمت عملی. ترجمه ابوالقاسم پورحسینی. تهران: امیر کبیر
۱۹. غزالی، امام محمد. ۱۳۸۲. کیمیای سعادت. به سعی و اهتمام پروین قائمی. تهران: پیمان
۲۰. فنایی، ابوالقاسم. ۱۳۹۲. دین در ترازوی اخلاق. تهران: موسسه فرهنگی صراط، چاپ ۱
۲۱. قاسم زاده، سیدعلی. (۱۳۹۲). "بوطیقای انسان شناختی در منظومه فکری حافظ و کرکگور". نشریه ادبیات تطبیقی. دانشگاه شهید باهنر کرمان. سال ۵. شماره ۹. صص ۱۹۴-۱۷۴
۲۲. قیصری، حشمت و سیده رقیه مهری نژاد. ۱۳۹۴. "تاثیر پذیری حافظ از نظامی درآموزه های اخلاقی و تعلیمی". پژوهشنامه ادبیات تعلیمی. سال ۷. شماره ۲۶. صص ۱۵۵-۱۲۹



۲۳. گنسلر، هری. جی. ۱۳۸۵. درآمدی جدید به فلسفه اخلاق. ترجمه جمیده بحرینی. ویراسته مصطفی ملکیان. تهران: آسمان خیال. همایون آثار
۲۴. لاهوری، اقبال. ۱۳۸۲. کلیات اقبال لاهوری. تهران: پیمان
۲۵. لیمبرت، جان. ۱۳۸۶. تاریخ شیراز در عصر حافظ. ترجمه محمد اسماعیل فلزی. تهران: زوار
۲۶. ماندلا، نلسون. ۱۳۸۷. راه دشوار آزادی. ترجمه مهوش غلامی. تهران: انتشارات اطلاعات
۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۸۴. نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
۲۸. مطهری، مرتضی. ۱۳۸۱. کلیات علوم اسلامی ج ۲. قم: صدرا.
۲۹. مگی، برایان. ۱۳۸۷. مردان اندیشه: پدید آورندگان فلسفه معاصر. ترجمه عزت الله فولادوند. تهران: طرح نو
۳۰. ناصر خسرو. ۱۳۵۷. دیوان. به اهتمام مجتبی مینوی و مهدی محقق. تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل
۳۱. نیچه، فردریش. ۱۳۸۷. تبارشناسی اخلاق. ترجمه داریوش آشوری. تهران: آگاه، چاپ هفتم
۳۲. وجدانی، فریده. ۱۳۸۸. "نقدی بر انتساب حافظ به طریقه ملامت". مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. سال هفدهم. شماره ۶۴. صص ۱۹۱-۱۷۱

33. Giddens, Antony, (1971), *Capitalism and Modern Social Theory*, London, Cambridge U.P