

The issue of death anxiety in Hafez's poetry and thought

Ghodratallah Taheri*

Abstract

Human is the only being that understands time and knows that the passage of time destroys his existence. Therefore, the issue of understanding "time" has been one of the most serious human problems. Ordinary people "feel" its anxiety, and philosophers and poets try to express it with reasoning and artistic tools. Hafez deals with the issue of time and its effects with an epistemological approach and expresses his thoughts in Divan. In this article, we have analyzed the issue of time, its perception and the anxiety of death in Hafez's thought system. He engages with time and finds death not in a long and distant time, but in the essence of human existence and considers the apprehension of death as a terrible and destructive anxiety and after this understanding, he offers a solution to human to reduce the devastating suffer of death. In Hafez's point of view, although human is standing on the edge of the annihilation and his "opportunity" is not much, but by giving quality to this limited life, he can make it voluminous, deep and livable. The only way to make quality time is to be happy despite the reality of death. With this sublime wisdom.

Keywords: time issue, death anxiety, Hafez's poetry and thought, quality of time, pleasure and happiness.

Introduction

Only an intelligent man can be aware of the unreal time and understand his existence in the constantly changing time. The terrible result of this understanding is that the

* Associate Professor in department of Persian Language and Literature, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran, Gh_taheri@sbu.ac.ir

Date received: 27/12/2023, Date of acceptance: 16/06/2024, Printed: 04/06/2025



passage of time destroys his existence and takes everything from him. For a man, being in the context of time is like leaving for the land of nothingness. Therefore, the problem of understanding "time" has been one of the oldest and most serious human problems since the era of "Gilgamesh" until now. Understanding time and its effects on our body is what we call "death awareness". We cannot close our eyes and minds to "time" and "death", even if they cause more suffering. Thinking about time, its transience and the certainty of death exists in the open and hidden layers of our minds, whether we are children or young, adults or old. We are in time and it rules our minds. Time takes us with itself without realizing that we are captive by it.

for ordinary people to be in time and then to the last stage of time appears in an anxiety of death or on the contrary, it connects others to the life. Death anxiety means the fear of losing oneself and becoming mortal. Ordinary people only "feel" time and its anxiety, but for intellectuals, whether they are philosophers or poets, time and death have a different meaning. For them, these two are mysterious object. Understanding of the nature of time and death is one problem, and more importantly, how to cope with them and plan after knowing them has been one of the intellectual pursuits of old and new thinkers. In addition to feeling the passage of time and the certainty of death, they have tried to reconstruct them linguistically in proof and argumentative frameworks or wise poetic perceptions.

Materials & Methods

In this article, we have analyzed Hafez's wise-poetic reflections on "time" and "death" to see how involved his mind and how this introspective conflict crystallized in his wise poetry. We have examined this issue with an analytical method that in some cases also overlaps with hermeneutics.

Discussion & Result

It seems that although Hafez is a poet and measures all the dimensions of the universe and human spheres with imagination and in a poetic language, but when he thinks thoughtfully about the essence of existence and man, he is placed next to the greatest philosophers of the world. Hafez's continuous mental conflict with time and death finally leads to the proposal of a plan that a person should gain his mental, psychological and spiritual peace while understanding the reality of the shortness and passage of time and the undoubted reality of death. He proposes a practical method to achieve this ultimate goal; Of course, this suggestion is a simple but

difficult method. He says, remove the causes of sadness as much as you can and provide yourself with the means of happiness as much as you can. With this method, the limited quantity of human life becomes quality, and the quality result of living is to be safe from the anxiety of death and nothingness. Hafez, after thinking about the essence of existence and time, finds them perishable, transitory and limited, and considers death to be a reality at the end of a person's limited life, he succeeds in a liberating theory against existence, time and death. His theory is as follows: Now that the world and time are passing and our duration in existence is limited, we must give quality to life. The quality of life is achieved by living humanly, being yourself, influencing others and leaving traces of yourself in the world.

Conclusion

The practical solution proposed by him is that by attracting happiness, pleasure and peace and repelling any kind of suffering and sadness and even by joking with the world and death, one should drive away anxiety, and in this way, one can achieve that quality and become an exalted and superior human being. Hafez, after proposing a his theory and a practical solution, acts on this basis and realizes his exalted self by creating lasting poems that have an impact on countless people in his era and subsequent historical periods and in the poetic world as well, he creates a superhuman called "Rend" who is a symbol of an evolved human, in Hafiz's intellectual system, Rend is someone who has benefited from this world and the next world, has reached peace and is aware of the hidden secrets of the world.

Bibliography

- Ebrahimzad, Hassan and Hossein Qolizadeh (2019) "Philosophical time in Hafez's poetry", two-quarterly scientific journal of Persian language and literature Shafai Del, 3rd year, 6th issue, autumn and winter, pp. 1-26 .[in persian]
- Spinoza, Baruch (1376) Ethics; Translated by Mohsen Jahangiri, edited by Ismail Saadat, second edition, University Publishing Center: Tehran .[in persian]
- Estelami, Mohammad (1383) Dars Hafez; Criticism and description of the ghazals of Mohammad Hafez Shirazi, second edition, Sokhon Publishing: Tehran .[in persian]
- Unamuno, Miguel De. (1388) The Pain of Immortality, translated by Bahauddin Khorramshahi, 8th edition, Nahid Publishing: Tehran .[in persian]
- Barati, Mahmoud (1394) "Waqt-e Hafez", researches of mystical literature (Gohar Goya), ninth year, first issue, 28 consecutive, spring and summer, pp. 128-99 .[in persian]

- Tolstoy, Leon (1385) *The Death of Ivan Ilyich*, translated by Saleh Hosseini, first edition, Nilofar: Tehran .[in persian]
- Chidster, David (1380) *Passion for Immortality*, translated by Gholamhossein Tawakkoli, Center for Studies and Research of Religions: Qom .[in persian]
- Hafiz, Khawaja Mohammad Shams-al-Din (No date) *Divan of Poems*, Edited by Mohammad Qazvini and Qasim Ghani, Zawwar Publications: Tehran .[in persian]
- Hamidian, Saeed (1389) *Shahrah-e Shogh; Commentary and analysis of Hafez's poems*, first edition, Qatreh Publishing: Tehran .[in persian]
- Khorramshahi, Baha'al-Din (1383) *Hafiznamah; Description of words, declaration, key concepts and difficult verses of Hafez*, second part, 14th edition, scientific and cultural publications: Tehran .[in persian]
- De Botton, Alain (1397) *Situational Anxiety*, translated by Seyyed Hasan Razavi, second edition, Milkan Publishing: Tehran .[in persian]
- Zarrein Koob, Abdul Hossein (1374) *Az Kpcheye Rendani; About the life and thought of Hafez*, 9th edition, Sokhon Publications: Tehran .[in persian]
- Selajgeh, Parvin (1387) "Phenomenology of time in Hafez's poetry with a view to Saint Augustine's views on time", *Farhangistan Quarterly*, 10th year, number 2, (series 38), pp.94-105 .[in persian]
- Siakhkohian, Hatef (1396) "Trans historical Time in Hafez's Mystical Experience", *Mystical and Mythological Literature Quarterly*, 13th year, No. 48, pp. 107-127 .[in persian]
- Freud, Sigmund (1361) *Dream Interpretation and Mental Illnesses*, translated by Iraj Pourbaqer, 4th edition, Asia Publishing: Tehran .[in persian]
- Copleston, Frederick Charles (2013) *History of Philosophy, Greece and Rome, Volume 1*, translated by Jalaluddin Mojtavavi, 10th edition, Scientific and Cultural Publishing Company: Tehran .[in persian]
- Camus, Albert (1382) *The Fable of Sisyphus*, translated by Ali Sadoughi, Mohammad Ali Sepanlou, Akbar Afsari, first edition, Dnyaye No Publishing: Tehran .[in persian]
- Kierkegaard, Soren (1385) *Fear and Trembling*, translated by Abdul Karim Rashidian, fifth edition, Ney publishing : Tehran .[in persian]
- Gilgamesh; *The oldest human epic*, (1383) translated by Davoud Monshizadeh, first edition, Akhtaran Publishing: Tehran .[in persian]
- Mohammadi Asiabadi, Ali (1388) "Time in Hafez's poetry", *Persian language and literature studies*, Isfahan University Faculty of Literature and Humanities, New period, No. 3, Mehr, pp. 103-123 .[in persian]
- Mohammadian, Abbas and colleagues(1396) "Examination of the archetype of time in Hafez's poetry", *literary techniques*, 9th year, number 3 (20 series), fall, pp. 60-43 .[in persian]
- Mortazavi, Manouchehr (1370) *Maktab-e Hafez, or Introduction to Hafezology*, third edition, Sotoudeh Publications: Tabriz .[in persian]
- Rumi, Jalaluddin Mohammad (1336) *Mathnavi Manavi*, Amir Kabir: Tehran .[in persian]

137 Abstract

Nietzsche, Friedrich (1387) *Thus Said Zarathustra*, translated by Dariush Ashouri, 28th edition, Aghah publishing: Tehran. [in persian]

Heidegger, Martin (1393) *Being and Time*, translated by Abdul Karim Rashidian, 4th edition, Ney Publishing: Tehran. [in persian]

Hezare Ferdowsi (1389) *A collection of essays*, under the supervision of Mohammad Amin Riahi, and Mehdi Mohaghegh, first edition, Institute of Islamic Studies, University of Tehran - McGill University: Tehran. [in persian]

Yalom, Ervin D (1388) *Staring at the Sun (overcoming the fear of death)*, translated by Mehdi Ghabraei, first edition, Nikan Publisher: Mashhad. [in persian]

Yalom, Ervin D (1389) *Existential Psychotherapy*, translated by Sepideh Habib, Ney Publishing: Tehran. [in persian]

مسأله اضطراب مرگ در شعر و اندیشه حافظ

قدرت الله طاهری*

چکیده

انسان تنها موجود شعورمندی است که بر امر اعتباری زمان آگاهی دارد. در نتیجه درک زمان آدمی می‌فهمد وجودش تحلیل خواهد رفت. مسأله درک «زمان» و «مرگ» یکی از جدی‌ترین مسائل بشر از عهد «گیلگمش» تا اکنون بوده است. مردم عادی، زمان و اضطراب مرگ را «احساس» می‌کنند ولی فیلسوفان و شاعران می‌کوشند آنها را در چارچوب‌های استدلالی یا دریافت‌های شاعرانه بازسازی زبانی کنند. حافظ با بیان شاعرانه ولی با رویکردی معرفت‌اندیشانه با دو مقوله مذکور مقوله زمان درگیر می‌شود. در نوشتار حاضر، مسأله زمان و اضطراب مرگ را در منظومه فکری حافظ کاویده‌ایم. حافظ، به عنوان شاعری حکیم تناهی و مرگ را نه در زمانی دیر و دور، بلکه در ذات هستی و وجود آدمی می‌یابد و دلهره مرگ را اضطرابی مهیب و نابودگر می‌داند و بعد از این درک، برای کاستن از رنج ویرانگر مرگ راهکاری عرضه می‌کند. از دیدگاه حافظ، اگرچه آدمی در پرتگاه فنا ایستاده و «فرصت»ش در این عالم چندان نیست، اما با کیفیت بخشیدن به زندگی، می‌تواند زمان محدود را زیستنی کند و تنها راه کیفی کردن آن، لذت‌بردن، شاد بودن علی‌رغم وجود مرگ است و با این حکمت متعالیه حافظ می‌خواهد «آرامش» را در زندگی آکنده از «رنج» به آدمی تقدیم کند.

کلیدواژه‌ها: مسأله زمان، اضطراب مرگ، شعر و اندیشه حافظ، کیفی کردن زمان، لذت و شادی.

* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران، Gh_taheri@sbu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۰۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۷، تاریخ چاپ: ۱۴۰۴/۰۳/۱۴



۱. مقدمه و بیان مسأله

هنگامی که گیلگمش، قهرمان-فیلسوف باستانی بابلی چهار هزار سال پیش، کنار اندام سردشده دوستش ایستاد و ناامیدانه گفت: «من نیز مانند انکیدو نخواهم مرد؟ من؟ درد، قلب مرا شوریده، من از مرگ ترسیده‌ام.» (گیلگمش، ۱۳۸۳: لوح نهم، ۷۱) گویی از زبان همه انسان‌های پیش و پس از خود سخن گفت. این گفته به احتمال فراوان، نخستین مدرک مضبوط از بشر در باب «زمان» و نتایج و اثرات به جا گذاشته زمان بر وجود و ذهن آدمی است. درک زمان و اثرات آن بر جسم ما چیزی است که از آن به «مرگ‌آگاهی» تعبیر می‌کنیم و این ویژگی؛ یعنی آگاهی از خویشتن، محیط اطراف و واقعیت مرگ، تنها به انسان تعلّق دارد. (ر. ک. چایدستر، ۱۳۸۰: ۱۲) بدین معنا که هم به این سه امر آگاه است و هم از آگاه بودن خود، آگاه است. به همین دلیل گیلگمش، به عنوان نماینده باستانی بشر نتوانست مرگ دوستش را نادیده انگارد و درباب زمان و مرگ و رنج حاصل از آنها نیندیشد و به راحتی از آنها بگذرد. او مانند حیوانی نبود که در مواجهه با مرگ حیوانی از جنس خویش معمولاً لحظه‌ای مکث می‌کند و می‌گذرد. گیلگمش ایستاد و اندیشید؛ زیرا به انکیدو، دشمن پیشین و دوست و همراه اکنونش دلبسته بود و مرگ انکیدو، اکنون امنیت او را به مخاطره افکنده بود. مرگ انکیدو، مرگ خود او را نیز نوید می‌داد. لذا او ایستاد تأمل کرد و سوگواری نمود و بعد به سفری با طول و درازا رفت تا پاسخی برای فائق آمدن بر مسأله مرگ بیابد، هرچند دست‌تهی بازگشت ولی به شعوری دست یافت که الباقی زندگی محدودش را زیستنی کرد. بنابراین، ما نیز همچون گیلگمش نمی‌توانیم چشم و ذهن‌مان را بر «زمان» و «مرگ» ببندیم، حتی اگر باز بودن چشم و ذهن‌مان به این دو رنج‌افزا باشد. لذا می‌توان گفت اندیشیدن به زمان، گذرا بودن آن و حتمیت وجود مرگ در لایه‌های آشکار و پنهان ذهن همه ما چه کودک باشیم و چه جوان، چه بزرگسال و چه کهنسالی که واپسین روزهای عمرش را سپری می‌کند، وجود دارد. ما درون زمانیم و زمان بر ذهن ما حکومت دارد. زمان ما را با خود می‌برد بی‌آنکه خیلی وقت‌ها ملتفت باشیم اسیر سرپنجه آنیم.

برای انسان‌های معمولی گاه در زمان بودن و سپس به آخرین مرحله زمان؛ یعنی مرگ اندیشیدن در هیأت اضطراب مرگ (Anxiety of death) ظهور می‌یابد و یا بر عکس تعدادی دیگر را بیش از پیش به اصل زندگی پیوند می‌زند. اضطراب مرگ به معنای دلهره از دست دادن خود و نیست شدن است. چنانکه برای نخستین بار، کی‌یرکگور بیان کرده است، اضطراب با ترس فرق دارد. ترس، ترسیدن از چیزی معلوم است ولی دلهره و اضطراب

هراس از «هیچ یا نیستی» است. در فلسفه، هر فیلسوفی این پدیده روانی را با اصطلاحی متفاوت تعبیر کرده است؛ یاسپرس آن را آگاهی از «شکندگی وجود»، کی‌یرکگور «وحشت از نبودن»، هایدگر «ناممکنی امکان دیگر» و پل تیلیش «اضطراب هستی‌شناختی» خوانده است. (ر. ک. یالوم، ۱۳۸۹: ۷۳)

اما برای اندیشمندان و معرفت‌اندیشان چه فیلسوفان باشند و چه شاعران، زمان و مرگ امور دیگری هستند و معنای دیگری دارند. برای آنان این دو «ابژه‌ای» هستند آغشته به راز و رازواری. شناخت ماهیت زمان و مرگ یک مسأله و مهمتر از آن، نحوه کنار آمدن با آنها و تدبیر کردن بعد از شناختشان از جمله اشتغالات فکری اندیشمندان قدیم و جدید بوده است. انسان، در کنار موجودات دیگر هستی «وجود» دارد و علی‌رغم در بطن زمان گذرنده بودن، بنابر قضایای ۶ تا ۸ اسپینوزا؛ یعنی «هر شیء از اینکه در خود هست، می‌کوشد تا در هستیش پایدار بماند، کوشش شیء در پایدار ماندن در هستی خود چیزی نیست مگر ذات بالفعل آن شیء و کوشش هر شیء در پایدار ماندن در هستی خود مستلزم زمان محدود نیست، بلکه زمان نامحدود است.» (اسپینوزا: ۱۵۲-۱۵۳) با توجه به این اصول، انسان، به مثابه وجود هستی‌دار میل دارد که همواره بماند و واقعیت وجود یا هستندگی را همین میل به ماندنش برمی‌سازد. هستندگی پایدار انسان، از راه خلاقیت او تعیین می‌یابد و خلاقیتش در هر حوزه‌ای از تولید نسل گرفته تا تولید دانش و آفرینش اثر هنری و صدها عملی که نتیجه‌ای پایدار - کوتاه‌مدت یا درازمدت - برای وی به ارمغان می‌آورد، نمایان می‌شود و ماندگاریش را تضمین می‌کند.

حال باید دید حافظ به عنوان یکی از شاعران بزرگ معرفت‌اندیش در تأملات حکیمانه - شاعرانه‌اش چگونه میل به پایداری هستند خود را بروز می‌دهد و با دو مقوله «زمان» و «مرگ» که پایداریش را به چالش می‌کشند، برخورد می‌کند و آن خلیجان ذهنی که هر انسان عامی و همچنین هر اندیشمند باریک‌بینی را به درون‌نگری‌های پنهان و آشکار وامی‌دارد، ذهن او را چگونه درگیر می‌کند؟ و این درگیری باطن‌نگرانه چگونه در هیأت شعر حکیمانه در دیوان او تبلور می‌یابد؟ در این نوشتار، مسأله فوق با روشی تحلیلی - استنباطی که در پاره‌ای از موارد با هرمنوتیک نیز پهلوی می‌زند، مورد بررسی قرار خواهد گرفت. به نظر می‌رسد چالش هنرمندانه و معرفت‌اندیشانه حافظ با مقوله ناپایداری زمان و نتیجه بلافصل آن؛ یعنی حتمیت مرگ و نحوه کنار آمدن با آنها برای ما انسان‌های امروزی نه تنها جذابیت، بلکه آموزه‌های عملی و نظری فراوانی دارد. به عبارت روشن‌تر، حافظ

اگرچه شاعر است و همه ابعاد جهان هستی و ساحات انسان را به مدد قوه خیال در زبانی شاعرانه می‌سجد، ولی آن‌گاه که آفرینش زیبایی‌های خیالی و زبانی را برای لحظاتی کنار می‌گذارد و در کشف و شهودهای خود متأملانه درباب ذات هستی و انسان می‌اندیشد، در کنار بزرگترین خردورزان عالم قرار می‌گیرد و اندیشه‌هایی را مطرح می‌کند که به کار آدمی می‌آیند تا بداند بی‌آنکه امنیت روانی او مخدوش شود، چگونه با هستی مواجه شود. درگیری و اشتغال ذهنی پیوسته و مکرر حافظ با دو مقوله زمان و مرگ، نهایتاً به پیشنهاد طرحی می‌انجامد که آدمی ضمن درک واقعیت کوتاهی و گذرندگی زمان و واقعیت بلاتشکیکی مرگ، باید آرامش روحی، روانی و معنوی خود را به دست آورد. نکته بسیار جالب توجه این است که اگرچه بخش زیادی از کلیت شعر و اندیشه حافظ در درگیری ذهنی وی با مسأله «مرگ» اتفاق می‌افتد و سامان می‌گیرد، این واژه بیش از سه بار که از قضا در هر سه مورد هم ربطی به مفهوم فلسفی آن ندارد، در دیوان او نیامده است و این نشان می‌دهد که حافظ تا چه اندازه عمیق می‌اندیشد و از شعار دادن و برخورد سطحی با مسائل بشری پرهیز می‌کند. او در عین حال که دم‌به‌دم با مرگ دست و پنجه نرم می‌کند، اجازه نمی‌دهد این واژه بر ساحت زبان او چیره شود. ابیاتی که در آنها واژه مرگ را به کار برده اینها هستند:

دل ضعیفم از آن می‌کشد به طرف چمن که جان ز مرگ به بیماری صبا ببرد غ ۱۲۹
یا وفا یا خبر وصل تو یا مرگ رقیب بود آیا که فلک‌زین دو سه کاری بکند غ ۱۸۹
گیسوی چنگ بیرید به مرگ می‌ناب تا حریفان همه خون از مژه‌ها بگشایند غ ۲۰۲

حافظ، تحقق این هدف غایی را با پیشنهاد روشی عملی میسر می‌سازد؛ این پیشنهاد البته روش «ساده‌نمای مشکلی» است؛ اسباب غم را از خود دور کردن در حدّ توان و اسباب شاد بودن و شاد زیستن را به خود جذب کردن در حدّ توان. با این روش، کمیت محدود زندگی آدمی، دارای کیفیت می‌شود و ثمره کیفی زیستن در امان ماندن از اضطراب مرگ و نیستی است. در این نوشتار می‌کوشیم طرح نظام‌مند حافظ و روش عملی نمودن این طرح را که بعد از درک ماهیت زمان و حتمیت بلامنازع مرگ سامان می‌یابد، بررسی کنیم.

۲. پیشینه پژوهش

در باب حافظ و شعر و اندیشه او پژوهش‌های فراوانی صورت گرفته و ابعاد شکلی، زیبایی‌شناختی و بعضاً افکار او بررسی شده است؛ هرچند کمیت مطالعات صوری و زیبایی‌شناختی بر سویه دیگر شعر حافظ؛ یعنی اندیشه‌های او برتری داشته است. ابعاد اندیشگانی شعر حافظ، به صورت اشاره‌وار در شرح‌هایی که بر دیوان نگاشته شده، آمده است ولی این اشارات چنان مختصر و پراکنده هستند که نظام فکری او را چنانکه هست، نمی‌نمایانند. دسته دیگر تحقیقات که نسبتاً پررنگ هستند، به گره‌گشایی لفظی - معنایی از تکبیت‌های غامض اختصاص یافته‌اند و در این پژوهش‌ها نیز بالطبع نظام اندیشه حافظ مجال طرح نداشته است. در دسته سوم، تحقیقاتی قرار می‌گیرند که رویکردی تحلیلی دارند و هریک به صورت کل‌نگر، یا جزءنگر بخشی از ابعاد زیبایی‌شناختی یا معرفتی شعر حافظ را بررسی کرده‌اند. بنابراین، پیشینه احتمالی این نوشتار را - با کنار گذاشتن پژوهش‌های صوری و زیبایی‌شناختی - باید در میان این دسته جستجو کرد. درباب موضوع مربوط به این نوشتار، در این کتاب‌ها، عموماً به نزدیکی تفکر حافظ به اندیشه‌های خیام و اثرپذیری وی و یا اندیشه «اغتنام فرصت» در دیوان حافظ اشاره شده است. به عنوان مثال در کتاب «مکتب حافظ»، منوچهر مرتضوی، صرفاً به شباهت‌ها و تفاوت‌های اندیشه حافظ و خیام با چشمداشتی به تحقیقات شبلی نعمانی، پرداخته است. (ر. ک. مرتضوی، ۱۳۷۰: ۹۸-۱۰۴) و نیز عبدالحسین زرین‌کوب در کتاب «از کوچه زندان» گذرا به بخشی از اندیشه حافظ درباب ناپایداری هستی اشاره و سخنان او را تکراری و ملال‌آور یافته است. (ر. ک. زرین‌کوب، ۱۳۷۴: ۷۳-۷۵) سعید حمیدیان که مجلد نخست شرح خود را بر دیوان خواجه، به تبیین خطوط اصلی و کلی اشعار اعم از صوری و محتوایی اختصاص داده، به موضوعی که ما در این نوشتار پی گرفته‌ایم ورود نکرده‌اند و تنها اعتراض‌گونه‌ای بر سخن منوچهر مرتضوی داشته‌اند که برخلاف نظر ایشان، می‌توان کلیاتی از اندیشه‌های فلسفی حافظ را از زیر سایه سنگین پردازش‌های شاعرانه، استخراج و دسته‌بندی کرد. (ر. ک. حمیدیان، ج ۱، ۱۳۸۹: ۴۰۲) بدیهی است در پژوهشی‌های فوق‌الذکر و نمونه‌هایی از آنها، به اصل مسأله مرگ و زندگی در اندیشه حافظ و حتی به آبشخورهای فکری وی از جمله رباعیات خیام نیشابوری اشاره شده است، ولی تحلیل همین مسأله با رویکردی کاملاً فلسفی و از نوع فلسفه‌های جدید، افق‌های جدیدی برای نزدیک شدن به دستگاه فکری و اندیشگانی حافظ پیشاروی خوانندگان و پژوهشگران ادبی می‌گشاید. عموماً طرح اندیشه‌های فلسفی نوین و

به ویژه استفاده از آنها در خوانش متون ادب فارسی، امری متأخر و مربوط به دو دهه اخیر است. ما در این پژوهش، در چارچوب دیدگاه‌هایی که فلاسفه وجودی (Existentialism) پیرامون «زمان»، «دازاین»، «وجود اصیل» و «اضطراب مرگ» مطرح کرده‌اند، نحوه ادراک و مواجهه حافظ را با مقوله زمان و مرگ و اضطرابی که محدودیت زمان و حتمیت مرگ به وجود می‌آورند، بررسی کرده‌ایم.

اگرچه در پژوهش‌های که راقم این سطور تفحص کرده است، از این منظر اندیشه‌های حافظ بررسی نشده است، چند مقاله‌ای که تا حدی به مقوله زمان و مرگ در شعر حافظ، پرداخته‌اند، قابل ذکر هستند. هاتف سیاکوهیان، در مقاله «زمان فراتاریخی در تجربه عرفانی حافظ» (ر. ک. فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، س ۱۳، ش ۴۸، پاییز ۱۳۹۶: صص ۱۰۷-۱۲۷) زمان انفسی را در برابر زمان آفاقی در دیوان حافظ بررسی کرده و ضمن ارتباط دادن ادراک حافظ از زمان به اسطوره‌ها، نحوه استفاده او را از مقوله زمان ازلی در پرداخت هنری، نشان داده است. حسن ابراهیم‌زاد و حسین قلی‌زاده در مقاله «زمان فلسفی در شعر حافظ» (ر. ک. دوفصلنامه علمی تخصصی زبان و ادبیات فارسی شفای دل، سال سوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، صص ۱-۲۶) بعد از تقسیم «زمان» به دو مفهوم تقویمی و درونی/انسانی که می‌تواند رنگی اسطوره‌ای داشته باشد، گفته‌اند حافظ از هر دو مفهوم زمان در دیوانش استفاده کرده و نیم‌نگاهی هم به زمان در مفهوم «وقت عرفانی» داشته‌اند. محمود براتی در مقاله «وقت حافظ» (ر. ک. پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، سال نهم، شماره اول، پیاپی ۲۸، بهار و تابستان ۱۳۹۴، صص ۹۹-۱۲۸) صرفاً به مفهوم عرفانی وقت و نحوه استفاده حافظ از آن در مضمون‌پردازی‌های عرفانی نظر داشته‌است. عباس محمدیان و همکاران در مقاله «بررسی کهن‌الگویی زمان در شعر حافظ» (ر. ک. فنون ادبی، سال نهم، شماره ۳، پیاپی ۲۰، پاییز ۱۳۹۶، صص ۴۳-۶۰) مقولات مربوط به زمان را در شعر حافظ از منظر مطالعات کهن‌الگویی بررسی کرده‌اند. در این مقاله اشاره بسیار گذرایی به مسأله جاودانگی شده است ولی دغدغه حافظ در این باب کاویده نشده است. علی محمدی آسیابادی در مقاله «زمان در شعر حافظ» با رویکردی سبک‌شناختی امتزاج زمان گذشته و حال و ایجاد شدن زمان متن یا دراماتیک را در اشعار حافظ بررسی کرده است. (ر. ک. پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، دوره جدید، شماره ۳، مهر ۱۳۸۸، صص ۱۲۳-۱۰۳) پروین سلاجقه در مقاله «پدیدارشناسی زمان در شعر حافظ با نظر به آرا قدیس آوگوستینوس درباره زمان» (ر. ک. فصلنامه فرهنگستان،

سال دهم، شماره ۲، (پیاپی ۳۸)، صص ۹۴-۱۰۵) دیدگاه آگوستین را درباره اعتباری بودن زمان گذشته و آینده و معناداری آنها با توجه به زمان حال مطرح و سپس درباره زمان در شعر حافظ گفته است:

... زمان مسیری خطی دارد: از ازل که حیزی ذهنی است آغاز می شود و به ابد که آن هم حیزی است ذهنی می پیوندد. این زمان خطی به گذشته و حال و آینده تقسیم می شود، اما آنچه این تقسیم بندی را از انگاره متداول آن دور و به صورتی فلسفی نزدیک می سازد، عبور و گذار مداوم حال و تبدیل آن از طریق یادآوری به گذشته و از طریق انتظار به آینده است. (همان، ۹۵)

این مقاله تقریباً علمی ترین پژوهشی است که درباره زمان در اندیشه حافظ نوشته شده است، ولی ایشان نیز با توجه به مسأله ای که طرح کرده بوده اند، به درک اضطراب آمیز زمان و مرگ که موضوع و مسأله پژوهش ماست، ورود پیدا نکرده اند.

۳. تناقض وجودی انسان در مواجهه با زمان و مرگ

شاید در بادی امر، بسیاری از ما تناقض را امری منفی و نادرخواه بدانیم و یا دوست داریم تناقض در هستی، زندگی و وجود انسان وجود نداشته باشد. ولی مابین پسند ما و واقعیت فاصله زیادی هست؛ چه بخواهیم و چه نخواهیم تضاد و تناقض اگر نه در همه ارکان هستی، در لایه ها و میان پاره ای از عناصر آن وجود دارد و چه بسا راز تداوم هستی، وجود همین تضادها و تناقض هاست. زندگی، نمود ملموس جهان هستی و آن سطحی از هستی است که به تجربه درمی آید. پس اگر در هستی تناقض هست، در نمود آن نیز باید وجود داشته باشد. «از آنجا که ما در تناقض و با تناقض زندگی می کنیم و از آنجا که زندگی تراژدی است و تراژدی یعنی کشاکش بی پایانی که فاقد پیروزی یا حتی امید پیروزی است، زندگی خود، تناقض و تعارض است.» (اونامونو، ۱۳۸۸: ۴۵) انسان نیز، یکی از عناصر موجود در هستی است. پس اینکه وجودی آکنده از تناقض باشد، امر شگفتی نیست. ریشه این تناقض هم جنبه ای وجودشناختی دارد؛ انسان، نیمی جسم مادی است و نیمی روان در اصطلاح جدید و روح مجرد در اصطلاح قدیم. جسم انسان، مانند هر امر مادی دیگر بنا بر قواعد لایتغیر طبیعی در گذر زمان و تأثیرات محیطی فرسوده و نابود می شود. استهلاک وجودی جسم امر غیرتشکیکی و کاملاً تجربی است. اما، بُعد وجودی دیگر، نمی خواهد سرنوشتی مانند جسم داشته باشد؛ او بالذات خواهان خلود و جاودانگی است. تناقض میان

میل درونی به فنا که در ذات جسم است و میل و آروزی بقا که در سرشت روان و روح است، زندگی آدمی را در مواجهه با «زمان» که عامل اصلی فرسایندهٔ جسم است و با مرگ فرسایش را تکمیل می‌کند، دچار تناقض لاینحل می‌کند.

حافظ، انسانی را به تصویر می‌کشد که به صورت پیوسته درگیر این تناقض وجودی است. انسان حافظ از یکسو، گذر عمر و اثر آن را بر وجود جسمانی خود می‌بیند و شاهد ذره‌ذرهٔ آب شدن جسم مادی خویش است و از سوی دیگر، ندای درونی روان و روح، در گوشش نجوای آرزوی ماندگاری و جاودانگی می‌خواند. در بیت زیر، حافظ آدمی را «قطره‌ای محال‌اندیش» خوانده است. چرا که وجود جسمانش قطره‌ای بیش نیست که با اندک حرارتی بخار و به هیچ تبدیل می‌شود. ولی همین قطره، میل «دریا شدن» دارد؛ دریایی که ناپیداکران است و بقایش به بقای هستی است. اگر بیت را عرفانی هم معنا کنیم، انسان جزئی فانی میل دارد با پیوستن به خداوند باقی‌کلی، جاودانگی خود را تضمین کند. (ر. ک. خرّم‌شاهی، ج ۲، ۱۳۸۳: ۸۹۵) و اینجاست که میل محالی را این قطرهٔ محال‌اندیش در سر می‌پروراند و همین محال‌اندیشی تبلوری از سرشت تناقض‌آمیز آدمی است که بین فنای جسمانی و بقای روحانی در آونگان است. واقعیت زمان و طبیعت، او را به سوی فنا می‌راند و آروز، او را به ماندگاری وسوسه می‌کند؛ همچنانکه همین عطش همیشه ماندن، آدم و حوا را در اسطورهٔ آفرینش به سمت گیاه ممنوعه کشاند. بنابراین امر شگفتی نیست که میل آدم و حوا همچنان در فرزندان او نیز باقی باشد که میل داشته باشند به «بودن، همیشه بودن، بی‌پایان بودن! عطش بودن، عطش بیشتر بودن! اشتیاق خدا شدن! عطش عشق ابدی و ابدیت بودن! خدا بودن!» (انامونو، ۱۳۸۸: ۷۵)

خیال حوصلهٔ بحر می‌پزد هیهات چه‌هاست در سر این قطرهٔ محال‌اندیش غ ۲۹۰

و در بیتی دیگر، آدمی را به صورت موجوی با «نقش خراب» به تصویر می‌کشد. نقش خراب آدم محصول همان تناقض‌های وجودی است؛ بدین معنا که «خرابی» در ذات او به ودیعه نهاده شده است. آدمی در بُعد مادّیت خود در معرض خرابی (نابودی) است و خرابات، همین جهان است که آدمیان از خرابی ذاتی خود در آن بی‌خبرند یا خبر دارند و تغافل می‌ورزند. در این بیت، «نقش خراب» را بیشتر در معنای ایهامی آن؛ یعنی مستی گرفته‌اند (ر. ک. استعلامی، ج ۱، ۱۳۸۳: ۱۲۰) خرّم‌شاهی، در کنار معنای ایهامی مستی، به معنای ویرانی و نابودی نیز گرفته است. (ر. ک. خرّم‌شاهی، ج ۱، ۱۳۸۳: ۱۸۹)

مسأله اضطراب مرگ در شعر و اندیشه حافظ (قدرت الله طاهری) ۱۴۷

هرکه آمد به جهان نقش خرابی دارد در خرابات پیرسید که هشیار کجاست غ ۱۹

جهان خراب یا خرابات جهان را نیز حافظ پر از تضاد و تناقض می‌یابد؛ جهانی با ظاهری آباد، خواستنی، زیبا و فریبنده و درونی ویران، کشنده و نابودگر. استعاره «عروس پیر» یکی از عالی‌ترین استعارات ادبی زبان فارسی برای توصیف این جهان پرتناقض است که حافظ چند مرتبه از آن استفاده کرده است.

مجو درستی عهد از جهان سست نهاد	که این عجوز عروس هزار دامادست غ ۳۷
خوش عروسیست جهان از ره صورت‌لیکن	هر که پیوست بدو عمر خودش کاوین داد غ ۱۱۲
از ره مرو به عشوه دنیا که این عجوز	مکاره می‌نشیند و محتاله می‌رود غ ۲۲۵
جمیله‌ایست عرو جهان ولی هوش دار	که این مخدره در عقد کس نمی‌آید غ ۲۳۰
عروس جهان گرچه در حد حسن است	ز حد می‌برد شیوه بی‌وفایی غ ۴۹۲

در همین قسمت لازم است یادآوری کنیم که حافظ، جهان را مانند همه اندیشمندان عالم امری ذاتاً ناپایدار می‌داند. اما نحوه ادراک ناپایداری جهان و بازسازی زبانی آن مختص حافظ است. حافظ شتابناکی رو به فنا رفتن جهان، و همچنین جسم ما را به صورت مکرر و در تعبیر ادبی متنوع خاطر نشان می‌کند و از طرف دیگر، فرصت اندک ما را چنان اغراق‌آمیز به تصویر می‌کشد که لرزه به اندام ما می‌افتد و ما هراسناکانه درمی‌یابیم که درست بر «لبه لغزنده فنا» ایستاده‌ایم و هر آن ممکن است زیر پایمان تهی شود و در پرتگاه عدم فروغلتیم. حال که جهان این است، چرا باید بر آن اعتماد کنیم و تکیه بورزیم.

پنج‌روزی که در این مرحله مهلت داری	خوش بیاسای زمانی که زمان اینمه نیست
بر لب بحر فنا منتظریم ای ساقی	فرستی دان که ز لب تابه دهان این همه نیست غ ۷۴
بنشین بر لب جوی و گذر عمر ببین	کاین اشارت ز جهان گذران ما را بس غ ۲۶۸
بیا که وضع جهان را چنان که من دیدم	گر امتحان بکنی می‌خوری و غم نخوری غ ۴۵۲
سفله طبع است جهان بر کرمش تکیه مکن	ای جهان دیده ثبات قدم از سفله مجوی غ ۴۸۵

۴. اصل تغافل؛ لذت‌جویی و شادکامی راهکاری برای غلبه بر اضطراب هراس از مرگ

شاید تأکیدات انبوه و پراکنده حافظ بر ضرورت شاد بودن و شادخواری و عشرت‌جویی‌های تنانه‌مادی، کسانی را به گمان اندازد که او نیز مانند پاره‌ای از اسلاف گذشته همچون اپیکور، هدف و غایت زندگی را در کسب «لذت» (Enjoyment) می‌دانسته است و او را از پیروان اپیکوریان بدانند. در حالی که به تصریح اروین یالوم، خود اپیکور نیز که فلسفه‌اش با اصل لذت‌گرایی (Hedonism) شناخته می‌شود، با تأکیدی که بر اصل لذت داشت به دنبال کسب آرامش/آتاراکسیا (Ataraxia) از طریق لذت بود. (ر. ک. یالوم، ۱۳۸۸: ۱۱) از نظر اپیکور پزشک، جسم رنجور را مداوا می‌کند و فیلسوف، جان دردمند را. دردمندی جان آدمی به دلیل ترس همه‌جا حاضر از مرگ است؛ آن‌گاه که زندگی بهره‌مندی از مواهب آن در تقابل با هراس از مرگ قرار می‌گیرد، رنج جانگاہ بر روان آدمی روانه می‌شود و عیش او را منغص می‌گرداند. لذت مد نظر اپیکور، نخست اینکه «لذات آنی و احساسات فردی نیست، بلکه لذتی است که در سراسر یک عمر دوام دارد و دوم اینکه لذت ... بیشتر عبارت است از غیبت و فقدان آلم تا کامیابی مثبت. این لذت به طور برجسته در آرامش نفس... یافت می‌شود.» (کاپلستون، ج ۱، ۱۳۹۳: ۴۶۷) در این شرایط، فیلسوفانی مانند اپیکور و حکیم - شاعرانی همچون حافظ، انسان را درمی‌یابند و با ارائه آموزه‌های شان امنیت روانی مخدوش‌شده او را ترمیم می‌کنند. گرایش و جذب همیشگی مخاطبان دیروز و امروز و شاید فرداهای بی‌شمار بعدی به شعر حافظ می‌تواند علل و عوامل پیدا و ناپیدای فراوانی داشته باشد، ولی بی‌گمان یکی از عوامل احتمالی این بوده است که جان‌های آسیب‌دیده از درک ناپایداری زمان و حتمیت مرگ، دیوان او را مأمنی امن برای خود یافته و می‌یابند.

اندیشیدن مداوم به زمان گذرنده که «مرگ» در پایانش به انتظار آدمی نشسته است، ممکن نیست. اروین یالوم تفکر ممتد به مرگ را به «خیره شدن به خورشید» مانند می‌کند. (ر. ک. یالوم، ۱۳۸۸: ۱۴) چشمان ما نمی‌توانند جز آنی به اشعه‌های سوزان خورشید، بنگرند. آدمی نیز با وجود آنکه می‌داند زمان عمرش رو به تباهی و تلاشی می‌رود از مرگ آگاهی تعمداً روی برمی‌گرداند. اینجاست که غفلت آگاهانه، از شرنگ تلخ مرگ آگاهی می‌کاهد و وجود آدمی را به اصل زندگی پیوند می‌زند. این تغافل، در هر کسی به شکلی در قالب برساختن مشغولیت‌هایی بروز می‌کند؛ یکی با کسب ثروت بیشتر، دیگری با استغراق

و برکشیدن خود در ساختار سیاسی، عده‌ای با سرو سامان دادن به زندگی فرزندان، و تعدادی با سفر و تفریح و شماری دیگر هم با مشارکت در یاری رساندن به دیگران و نهایتاً بعضی‌ها با عبادت نمودن به قصد کسب عمر جاودانی آن‌جهانی تلاش می‌کنند آگاهی از مرگ را از خود برانند. جالب اینکه، رنج برآمده از ناامنی حتمیت مرگ در هیچ یک از این فعالیت‌ها از بین نمی‌رود، بلکه تنها از ساحت هشیار ذهن آدمی واپس زده می‌شود. اسپینوزا گفته بود «انسان آزاده، به مرگ کمتر از هر چیز دیگر می‌اندیشد و فرزندی آن است که به زندگی بیندیشیم نه به مرگ». (انامونو، ۱۳۸۸: ۶۶) ولی اندیشیدن به زندگی تنها از ممر اندیشیدن به مرگ می‌گذرد. کسی که مرگ را واقعیت همواره حاضر در پیشاروی خود ببیند، برای گریز از آن، زندگی را برجسته‌تر و خواستنی‌تر می‌یابد. به عبارت دیگر، اندیشیدن به مرگ، به زندگی غنا می‌بخشد و آن را زیستنی‌تر می‌کند. (ر. ک. یالوم، ۱۳۸۹: ۵۷) در شعر حافظ، سویه زندگی و مظاهر آن پررنگ‌تر از سویه مرگ است و بنابر گفته اسپینوزا او همان فرزانه‌ای است که بیشتر پاس‌دارنده و ستایشگر زندگی است تا مرگ. حافظ با اتخاذ این رویکرد از خیل عظیم «واعظان مرگ» در تعبیری که نیچه از ستایشگران مرگ بر ساخته است (ر. ک. نیچه، ۱۳۸۷: ۵۸-۵۷) پیش از خود در فرهنگ ایرانی جدا می‌شود و در کنار تنها سلف خود، خیام نیشابوری بر تارک ادبیات و اندیشه ایرانی می‌ایستد.

حافظ، به عنوان اندیشمندی آگاه از حقیقت زمان و حتمیت مرگ، برای غلبه بر هراس از مرگ، راهکار ویژه‌ای پیشنهاد می‌کند. در این راهکار اگرچه اصل «تغافل» وجود دارد، ولی نوع اشتغال و تأثیری که بر روان آدمی می‌گذارد، امنیت خاطر، بهجت درونی‌پایدار، احساس برّندگی و نه بازندگی در دنیا برای او به وجود می‌آید. در غزل زیر که بالاجبار همه ابیات آن را به جز بیت پایانی باید ذکر کنیم، ضرورت اصل تغافل و پیشنهاد عملی حافظ، در قالب ایماژها و مضامین هنری شاعرانه به نمایش درآمده‌اند.

خوشتتر از فکر می و جام چه خواهد بودن	تا بینم که سرانجام چه خواهد بودن
غم دل چند توان خورد که ایام نماند	گو نه دل باش و نه ایام چه خواهد بودن
مرغ کم حوصله را گو غم خود خور که برو	رحم آنکس که نهد دام چه خواهد بودن
باده خور غم مخور و پند مقلد منیوش	اعتبار سخن عام چه خواهد بودن
دسترنج تو همان به که شود صرف به کام	دانی آخر که به ناکام چه خواهد بودن

پیر میخانه همی‌خواند معمایی دوش از خط جام که فرجام چه خواهد بودن

(دیوان اشعار/غزل ۳۹۱)

اصل تغافل از ناپایداری زمان در مصراع دوم بیت نخست و کلّ بیت دوم آمده است. نیندیشیدن به سرانجام زندگی فانی‌شونده و کنار گذاشتن غم دل از بابت اتمام زمان، البته زمانی که به هریک از ما تخصیص یافته است، تبلوری از این تغافل است. اما راهکار پیشنهادی حافظ در مصراع نخست بیت اول و ابیات چهارم تا ششم آمده است. پیشنهاد حافظ این است: با وجود ناپایداری زمان و حتمیت مرگ، از همین زندگی محدود باید لذّت برد و به کام خود زیست. البته این دستورالعمل در قالب «آبراستعاره» شراب خوردن در همین ابیات و تقریباً در اکثر قریب به اتفاق غزلیات حافظ نمایان شده است. ممکن است توصیف حافظ به «لذّت» بردن از مواهب آنی حیات، نه به خاطر خود لذّت بلکه عاملی برای فراموشی یا خودغافل‌پندرای از واقعیت مرگ بوده باشد. بیت سوم غزل، میانجی آن تغافل و این دستورالعمل است؛ آدمی به مثابه مرغی ناتوان است که روزگار (همان زمانه ناپایدار منتهی به مرگ) در پی صید اوست و مسکین آدمی از سر جهل امید دارد چنین صیادی بر وی دل بسوزاند. حال که انتظار ترخّم از صیاد بی‌رحم بلاوجه است، خود باید کاری کرد و این کار، همان شاد بودن و شاد زیستن و کیفیت بخشیدن به زندگی محدود است.

اندیشیدن به زمان و محدود و ناپایدار یافتن آن و مرگ را در پایان عمر محدود دیدن، ممکن است دو واکنش متضاد؛ یکی ویرانگر و دیگری سازنده در فرد به وجود آورد. امکان دارد محدودیت زمان و حتمیت مرگ به این فکر منجر شود که زندگی ارزش زیستن ندارد. اگر قرار است بعد از سپری شدن دوران اندک، به کل نیست و نابود شویم، چه توفیری می‌کند که این حادثه زودتر یا کمی دیرتر اتفاق بیفتد؟ بنابراین، زندگی به این کوتاهی که در کنار مواهب و لذّات محدودش، الم‌ها، عذاب‌ها و گرفتاری‌های کشنده نیز دارد، ارزش زیستن ندارد. کسی که از درک زمان محدود زندگی و واقعیت بلاانکار مرگ چنین نتیجه‌ای می‌گیرد چه بسا ممکن است تمام انگیزه‌هایش را از دست بدهد و به سمت «پوچی» و در نهایت خودکشی کشانده شود و یا زندگیش را به صورت بلااثر، نامفید و بی‌فروغ ادامه دهد. اما واکنش ممکن دیگر می‌تواند اینگونه باشد؛ حال که دانستیم زمان‌مان محدود و مرگ‌مان حتمی است، با استفاده از همه انرژی، استعداد، امکانات و شرایطی که در دست

داریم، کاری کنیم که در همین زمان اندک، بیشترین لذت فردی را نصیب خود کنیم و عالی‌ترین بهره‌وری ماندگار از خویشتن به جا بگذاریم. در علم روان‌درمانی، تحقیقات تجربی مکرراً اثبات است بخش زیادی از بیماران صعب‌العلاج بعد از آگاهی از مرگ حتمی خود، نگاه‌شان به زندگی تغییر بنیادی کرده و با انگیزه در پی استفاده مفیدتر از باقیمانده عمر خود بوده‌اند. (ر. ک. یالوم، ۱۳۸۹: ۲۳۱-۲۶۹) با این نگاه، دیگر محدودیت زمان و عمر کوتاهی که نصیب‌مان می‌شود و لذت‌های محدودی که از زندگی می‌بریم، دردناک نخواهد بود. چنانکه فروید در مقاله «در باب ناپایداری» گفته بود: «محدودیت امکان لذت، ارزش آن را بالا می‌برد.» (به نقل از یالوم، ۱۳۸۸: ۸۸) و در واقع حق هم با فروید است. اگر به فرض محال دوران زندگی انسان در دنیا نامحدود بود و امکان بهره‌مندی او از لذات بی‌پایان، نه دنیا ارزش داشت و نه لذت‌های آن. چیزی که برای همیشه وجود دارد و همواره در دسترس است، چیزی جز ملال در انسان ایجاد نمی‌کند. در صورت گزینش این واکنش و اقدام عملی در این راستا، چنانکه ملاحظه می‌شود دغدغه مرگبار زمان و هراس از مرگ، به عاملی سازنده و به معنای دقیق کلمه «برانگیزاننده» مبدل شده و به زندگی فرد غنا می‌بخشد. به عبارت دیگر، اگرچه زمان جسمانیت ما را به مرور فرسوده می‌کند و در آخر نابودمان می‌کند ولی تفکر در باب آن زندگی‌مان را غنی و ثمربخش می‌کند. چنانکه ملاحظه می‌شود با اتخاذ این رویکرد، زندگی و ثمرات آن از بطن مرگ و مرگ‌هراسی سر برمی‌آورد و واقعیت وجودی انسان به کمال تحقق می‌یابد و این حقیقتی بود که امثال اگوستین قدیس دریافته و گفته بودند: «تنها رو در روی مرگ است که خویشتن انسان زاده می‌شود.» (به نقل از یالوم، ۱۳۸۹: ۳۹) به نظر می‌رسد حافظ در مواجهه با محدودیت زمان و حتمیت مرگ، رویکرد دوم را برگزیده، شخصاً بدان عمل کرده و عالی‌ترین بهره‌وری ماندگار را با آفرینش اشعارش به نمایش گذاشته است و اگر در کلیت دیوانش، مخاطبان خود را به اغتنام وقت و دریافتن فرصت و کسب لذت و شادی و فرار از غم دعوت می‌کند، دقیقاً ابتدا تجربه زیستی و بعد تجربه معرفتی خود را به آنان عرضه می‌کند. لذا می‌توان مدعی شد در درجه نخست تحقق شخصیت متعالی حافظ و در درجه دوم آفرینش اشعار درخشان وی، هر دو ثمره استغراق عمیق، مداوم و صمیمانه او در حقیقت زمان و واقعیت مرگ بوده است. مرگ‌آگاهی، حافظ را از تبدیل شدن به یکی از میلیاردها انسان نوعی سطحی که روزی زاده و بی‌هیچ نشان و حادثه ماندگار می‌میرند، نجات داده و در

جریان این جدال هول‌انگیز اما سازنده، حافظ «وجود اصیل/دازاین» (Dasein) خود را در تعبیر هایدگری بازیافته است.

۵. رابطه بهره‌مندی از لذت و کاهش هراس از مرگ

یکی از ویژگی‌های عمومی تعداد فراوانی از آدم‌ها این است که حتی با وجود امکان بهره‌مندی از مواهب زندگی در مقطع کنونی زندگی، آن را به «تعویق» می‌اندازند. به احتمال زیاد، ریشه این عمل، در احساس «ناامنی» نسبت به آینده است. دلهره دریافتن در محصمه‌های احتمالی در آینده، افراد را به اندوختن اسباب آسایش برای آن روزهای مبدا سوق می‌دهد. لذا هرچه بیشتر زمان محدود زندگیش را به این ذخیره‌سازی محتاطانه اختصاص می‌دهد، از اینکه مبدا مرگ فرارسد و او امکان استفاده از آنچه را که اندوخته است، پیدا نکند، هراسش بیشتر می‌شود. لذا یکی از دلایل ترس از مرگ این است که افراد می‌گویند: من که هنوز کاری نکرده‌ام یا هنوز کارهای زمین‌مانده زیادی دارم که اگر آنها را انجام ندهم، زندگیم ناقص می‌شود. به عبارت دیگر، «زندگی‌های نازیسته» مواجهه با حتمیت مرگ را به بحرانی بنیادین تبدیل می‌کند. حال آنکه اگر آدمی در هر موقعیتی از آن زمان محدود زندگی که هست، سعی کند در حدّ وسع، امکانات و شرایط بهره لازم را بردارد، دیگر واهمه‌ای از فرارسیدن ناگهانی آن رخداد نهایی؛ یعنی مرگ نخواهد داشت. اگر کسی به این دستور طلایی نیچه عمل کند؛ یعنی «به‌هنگام بزی» تا «به‌هنگام بمیری»، (ر.ک. نیچه، ۱۳۸۷: ۸۴) دیگر جایی برای حسرت خوردن و مضطرب شدن باقی نمی‌ماند. چنین فردی می‌تواند با اطمینان خاطر به خود بگوید من که در حدّ توان و وسع خویش سهمم را از زندگی گرفته‌ام و دیگر ضرورتی ندارد با آمدن مرگ ناراحت شوم. مطلقاً ناکامی، ترس از مرگ را افزایش می‌دهد و اگر ناکامی، خودخواسته باشد؛ یعنی کامجویی از حیات به آینده‌ای دور و نزدیک حواله شده باشد، میزان هراس از مرگ بیشتر خواهد بود؛ چرا که فرد خود را شخصی مغبون و زیان‌دیده احساس می‌کند.

حافظ، مانند بسیاری از اسلاف خود همچون خیّام، در چارچوب نظریه «اغتنام فرصت» برای کاستن از اضطراب مرگ، عیش و عشرتِ اکنونی را خود برمی‌گزیند و به مخاطبانش نیز، به صورت مکرّر و با تعبیر گوناگونی رعایت این اصل اساسی را توصیه می‌کند. استاد زرّین‌کوب درگیری‌های مکرّر ذهنی حافظ با مقوله ناپایداری حیات و ضرورت اغتنام فرصت و کامجویی از زندگی و بیان‌های حاصل از آن را «تکراری و ملال‌آور» دانسته

است. (ر. ک. از کوچه رندان، ۱۳۷۴: صص ۷۳-۷۵) ولی می‌توان در برداشت این استاد بزرگ، تأمل کرد و بیان داشت که بروز و ظهور حکمی و ادبی درگیری ذهنی حافظ با این دو مقوله فلسفی، اولاً نشانی از اصالت و ثبات اندیشه اوست و ثانیاً دلیل اینکه همین اندیشه واحد را در تعبیر حکمی و ادبی متنوع و مکرری بیان کرده، این است که اندیشه‌های مهم معمولاً با بیان یک‌باره در ذهن مخاطب تقریر نمی‌شود و تکرار آنها در موقعیت‌های مختلف اجتناب‌ناپذیر است. (ر. ک. یالوم، ۱۳۸۹: ۹۵) بصیرتی که حافظ در باب گذرندگی زمان و واقعیت تردیدناپذیر مرگ داشته و آن را در قالب گزاره‌های حکمت‌آمیز شاعرانه بیان کرده است، به ما کمک می‌کند به افکار بی‌سامان و فلج‌کننده خود در باب واقعیت زندگی، سر و سامانی بدهیم و رابطه‌ای «سازنده» با جهان مادی روبه فنا برقرار کنیم. در ابیات زیر که در غزل‌های مختلف به صورت پراکنده آمده‌اند و کلمه کلیدی‌شان «عیش» و «عشرت» است و در همه آنها نیز هشدار به عدم تعویق عیش و لذت مشهود است، می‌توان این دیدگاه را به عنوان شواهد مؤید مشاهده کرد. عشرت کردن اکنونی حافظ، همان «به‌هنگام زیستن» نیچه است که امکان مرگ بی‌اضطراب را برای آدمی به ارمغان می‌آورد. با کمی تأمل در این ابیات، اشارت مستقیم و غیرمستقیم حافظ بر محدودیت زمان (عمر آدمی)، حتمیت مرگ و فقدان ضمانت برای امکان بهره‌مندی همیشگی از لذت‌های زندگی و در نتیجه فعلیت یافتن اضطراب مرگ را می‌توان دریافت.

در عیش نقد کوش که چون آبخور نماند	آدم بهشت روضه دارالسلام را غ ۷
نشاط و عیش و جوانی چو گل غنیمت دان	که حافظا نبود بر رسول غیر بلاغ غ ۲۹۵
از آفتاب قدح ارتفاع عیش بگیر	چرا که طالع وقت آن چنان نمی‌بینم غ ۳۵۸
چو امکان خلودای دل‌دراین فیروزه ایوان نیست	مجال‌عیش فرصت‌دان به فیروزی و بهروزی غ ۴۵۴
کام بخشی گردون عمر در عوض دارد	جهد کن که از دولت داد عیش بستانی غ ۴۷۳
عشرت کنیم ورنه به حسرت کشندمان	روزی که رخت جان به جهانی دیگر کشیم غ ۳۷۵
ای دل از عشرت امروز به فردا فکنی	مایه نقد بقا را که ضمان خواهد شد غ ۱۶۴
به گوش هوش نبوش از من و به عشرت کوش	که این سخن از هاتمم به گوش آمد غ ۲۳۱
ساقیا عشرت امروز به فردا مفکن	یا ز دیوان قضا خط امانی به من آر غ ۲۴۸
حافظا تکیه بر ایام چو سهو است و خطا	من چرا عشرت امروز به فردا فکنم غ ۳۴۸
عاشق شو از نه روزی کار جهان سر آید	ناخوانده نقش مقصود از کارگاه هستی غ ۴۳۵

چو گل‌گر خرده‌ای داری خدارا صرف‌عشرت کن که قارون را غلظها داد سودای زراندوزی غ ۴۵۴

این ابیات، اندکی از صدها بیت دیوان حافظ است که این اندیشه را در آنها مطرح کرده است. چنانکه ملاحظه می‌شود حافظ در همه این ابیات، به نوعی و با استفاده از تعبیری متنوع یک اصل را یادآوری و به مخاطبانش هشدار می‌دهد؛ این اصل که «لذت» یا «خوشی» اکنون را به آینده‌ای موهوم موکول نکنند. چرا که تضمینی برای «باقی بودن» و «دوام آوردن» هیچ‌یک از ما در آینده‌های دور و نزدیک وجود ندارد. حافظ در غزل ۳۷ دیوان، با برساختن استعاره مفهومی «زندگی، ساختمان است» که «بنیاد/بنالد» این ساختمان بر «باد»؛ یعنی «هیچ» نهاده شده است، این هشدار را با صراحت بیشتری بیان کرده است. چند بیت انتهایی این غزل نیز، در تبیین همین اندیشه بیان شده است و پرواضح است که هنگام سرایش غزل، دغدغه ذهنی حافظ که با مسأله مذکور درگیر شده بوده، تا انتهای غزل ذهن او را رها نکرده است.

بیا که قصر امل سخت سست‌بنیاد است	بیار باده که بنیاد عمر بر باد است
نصیحتی کمنت یادگیر و در عمل آر	که این حدیث ز پیر طریقتم یاد است
غم جهان مخور و پند من مبر از یاد	که این لطیفه عشقم ز رهروی یاد است
رضا به داده بده وز جبین گره بگشا	که بر من و تو در اختیار نگشوده است
مجو درستی عهد از جهان سست‌نهاد	که این عجز عروس هزار داماد است
نشان عهد و وفا نیست در تبسم گل	بنال بلبل بی‌دل که جای فریاد است

۶. یادکردِ خوشی و لذت‌های گذشته، به مثابه غلبه بر اضطراب مرگ

زمانی که بر آدمی می‌گذرد اثرات خود را به عنوان «رسوباتی» در هیأت خاطرات تلخ و خوش در ذهن به جای می‌گذارد و بخشی از «رنج»ها و «خوشی»های انسان، از شکل، ماهیت و تنوع این رسوبات ناشی می‌شود. بدین معنا، فردی که دوران کودکی سرشار از شادی، آسایش، سرزندگی و سرگرم‌کنندگی داشته، بخشی از خوشی‌های اکنون او محصول یادآوری همان ایام است و برعکس، شخصی که در آن دوران، کودکی نکرده و تجارب دردناکی را از سر گذرانده، اگر در بزرگسالی و پیری حال و روز خوشی داشته باشد، از یادکرد آن ایام رنجیده‌خاطر خواهد شد. بنابراین، راهکار عملی فائق آمدن بر اضطراب مرگ، احضار و یادکردِ خوشی‌های گذشته و واپس راندنِ خاطرات رنج‌ها و ناشادی‌های

گذشته است. یادآوری لذت‌ها و شادی‌های گذشته، به فرد چنین القا می‌کند که زندگی سودمند و رضایت‌بخشی داشته و اگر مرگ او را دریابد، دیگر مایه آزارش نخواهد بود. به عبارت دیگر، احساس می‌کند «دادِ زندگی» را داده و «بهره خویش» را از زندگی ستانده است.

حافظ، به کرات خوشی‌های گذشته‌اش را به یاد می‌آورد و همین یادآوری‌هاست که اکنونش را با وجود ناملایماتی که وجود دارد، زیستنی و قابل تحمل‌تر می‌کند. در چندین غزل، در تکبیت‌هایی در لابه‌لای غزل‌ها خاطرات ایام خوش گذشته بیشتر با عبارت دعایی «یاد باد» در ذهن و زبان او احضار و بازتولید شده است. ابتدا این ابیات را نقل و سپس، غزلی را که همه ابیات آن در همین حال و هوا سروده شده‌اند، مرور می‌کنیم.

بشد که یاد خوشش باد روزگار وصال	خود آن کرشمه کجا رفت و آن عتاب کجا غ ۲
روز وصل دوستداران یاد باد	یاد باد آن روزگاران یاد باد
کامم از تلخی غم چون زهر گشت	بانگ نوش شادخواران یاد باد غ ۱۰۳
یاد باد آن صحبت‌شب‌ها که با نوشین لبان	بحث سر عشق و ذکر حلقه عشاق بود غ ۲۰۶
یاد باد آنکه سر کوی توأم منزل بود	دیده‌را روشنی از خاک درت حاصل بود غ ۲۰۷
هرچند پیر و خسته دل و ناتوان شدم	هرگه که یاد روی تو کردم جوان شدم غ ۳۲۱
آن عهد یاد باد که از بام و در مرا	هر دم پیام یار و خط دلبر آمدی غ ۴۳۹
ای درد توأم درمان در بستر ناکامی	وی یاد توأم مونس در گوشه تنهایی غ ۴۹۳

غزل ۲۰۴ دیوان، یکی از بهترین غزل‌های عاشقانه حافظ است؛ در این غزل که در خطاب به «معشوق» سروده شده است، از دورانی یاد می‌کند که در حضور (وصال) وی از نهایت شادی، لذت و احساس خوشبختی برخوردار بوده است. اگرچه از فحوای غزل چنین برمی‌آید که آن ایام سپری شده و اکنون در زمانه فراق است، ولی یادکرد دوران خوش وصال، رنج‌های حاصل از فراق را بر شاعر هموار کرده است. می‌دانیم تجربه عشق و تمامیت خود را به کسی که دلخواه آدمی است، سپردن از لذت‌بخش‌ترین تجربیات زیسته اوست؛ چرا که فردیت شخص در جریان تجربه عاشقانه به استكمال یا در تعبیر فلاسفه اصالت وجودی به «استعلا» می‌رسد و آدمی «وجود اصیل» خود را به مدد این تجربه محقق شده می‌یابد. بنابراین، اگر حافظ، زندگی غنی شده، فربه، اصیل و ماندگار را در گرو عشق می‌داند، پُربی‌راه سخن نگفته و در اکثر قریب به اتفاق غزل‌ها و از جمله در همین

غزل، از حالات و آنات عشق که معنابخش زندگی و در واقع «وجودبخش» آدمی است، سخن به میان آورده است.

یاد باد آنکه نهانت نظری با ما بود	رقم مهر تو بر چهرهٔ ما پیدا بود
یاد باد آنکه چو چشم‌ت به عتابم می‌کشت	معجز عیسویت در لب شکرخا بود
یاد باد آنکه صبحی زده در مجلس انس	جز و من و یار نبودیم و خدا با ما بود
یاد باد آنکه رُخت شمع طرب می‌افروخت	وین دل سوخته پروانهٔ ناپروا بود
یاد باد آنکه در آن بزمگه خُلق و ادب	آنکه او خندهٔ مستانه زدی صهبا بود
یاد باد آنکه چو یاقوت قدح خنده زدی	در میان من و لعل تو حکایت‌ها بود
یاد باد آنکه نگارم چو کمر برستی	در رکابش مه نوپیک جهان‌پیما بود
یاد باد آنکه خرابات‌نشین بودم و مست	آنچه در مسجدم امروز کم است آنجا بود
یاد باد آنکه به اصلاح شما می‌شد راست	نظم هر نکتهٔ ناگفته که حافظ را بود

۷. غلبه بر هراس از مرگ از طریق خلق اثر ماندگار

دنیای هرکسی از شاهان و امیران و بازرگانان تا عالمان و صاحبان حِرَف و سرمایه، از عالی‌ترین مقامات تا متوسط‌ال‌حال‌ترین آدمیان با همهٔ شکوه و عظمتش ناپایدار است و خواسته یا ناخواسته به اتمام خواهد رسید. هردوت، مورخ بزرگ یونانی، حکایتی از خشایارشا، پسر داریوش، تعریف می‌کند که به خوبی بیان حالی است از این واقعیت تلخ. هردوت می‌گوید وقتی خشایارشا در سال ۴۸۰ پیش از میلاد با سپاهی نزدیک به دو میلیون نفر در قالب ناوگان دریایی و کشتی‌های جنگی و سواره و پیاده نظام به یونان حمله کرد، در مقابل لشکر انبوه خود سان دید. لحظه‌ای از آن همه شکوه غرق در شادی و غرور گشت، اما این شادی دیری نپایید و شروع به گریستن کرد. اردوان، عمو و مشاورش از گریهٔ وی شگفت‌زده شد. به نظر او، این گریه در اوج قدرت پادشاه، بلاوجه می‌نمود. از علت گریستن او پرسید. خشایارشا گفت: صد سال بعد تمام مردانی که در مقابل او صف کشیده‌اند، تک‌تک دریاوردانی که دنیای شناخته‌شدهٔ آن روز را به وحشت انداخته‌اند، همگی خواهند مرد و از این همه شکوه و جلال اثری نخواهد ماند. (ر. ک. دوباتن، ۱۳۹۷: ۱۸۰) همین داستان را فروید در مقدمهٔ کتاب «تعبیر خواب و بیماری‌های روانی» با کمی تفاوت تعریف می‌کند و می‌گوید بعد از این آگاهی از مرگ بود که خشایارشا برای اینکه

نامش در تاریخ بماند، سنگ بنای تخت جمشید را گذاشت و از ادامه یورش به یونان صرف نظر کرد و بعدها، همواره در خواب می دید که سپاهش را به یونان گسیل می کند و همین مشاور او، اردوان این خواب های پیاپی را بر او رمزگشایی کرد و گفت همه این خواب ها بازنمایی میل سرکوب شده اوست که در عالم بیرون، با صرف نظر کردن از حمله به یونان بی پاسخ مانده است. (ر. ک. فروید، ۱۳۶۱: ۲۲) همچنان که دغدغه گذر زمان و هراس از مرگ خشایارشا را به بنا گذاشتن یکی از عظیم ترین کاخ های سنگی دنیا واداشت و بدین وسیله نامش مخلص شد، چنین دغدغه ای در ورا و بطن ذهن هر «خلّاق»، «آفرینشگر» و «کنشگری» که به عملی خرد و کلان دست می یازد، وجود دارد و به این اعتبار، ترس از مرگ و نیستی را باید سبب ساز خلق همه مظاهر تمدن دانست. در «مقدمه شاهنامه ابومنصوری» که به احتمال، کهن ترین متن منشور زبان فارسی دری است، به صراحت از این انگیزه ذاتی و بنیادی بشر سخن به میان آمده است.

و چون مردم بدانست کزوی چیزی نماند پایدار، بدان کوشد تا نام او بماند و نشان او گسسته نشود، چو آبادانی کردن و جایها استوار کردن و دلیری و شوخی و جان سپردن و دانائی بیرون آوردن. مردمان را به ساختن کارهای نوآئین چون شاه هندوان که کیلیه و دمنه و شانا و رام و رامین بیرون آورد و مأمون پسر هارون الرشید منش پادشاهان و همت مهتران داشت. یکروز با مهتران نشسته بود گفت مردم باید که تا اندرین جهان باشند و توانائی دارند بکوشد تا ازو یادگار بود تا پس از مرگ او نامش زنده بود. عبدالله پسر مقفع که دبیر او بود گفتش که از کسری انوشیروان چیزی مانده است که از هیچ پادشاه نمانده است. مأمون گفت چه ماند گفت نامه از هندوستان بیاورد، آنکه برزویه طبیب از هندوی به پهلوی گردانیده بود، تا نام او زنده شد میان جهانیان و پانصد خروار درم هزینه کرد. مأمون آن نامه بخواست و آن نامه بدید، فرمود دبیر خویش را تا از زبان پهلوی به زبان تازی گردانید. (به نقل از هزاره فردوسی، ۱۳۸۹: ۱۸۹)

بدیهی است باقی ماندن «نام» و گسسته نشدن «نشان» آدمی به دلیل «اثرگذاری ماندگاری» است که ثمره عمل وی؛ یعنی فرزندان، ساختمان یا شهری که بنا می کند، اثر هنری و ادبی که خلق می کند، دانشی که تولید می کند، نظام سیاسی ای که ساقط می کند و نظامی دیگر بنا می کند، در دیگران دارد. همین میل اثر مثبت و پایدار گذاشتن بر دیگران، هم زندگی را معنادار و هم هراس از مرگ را در انسان فرومی نشاند. طبیعی است اثرگذاری مثبت اعمال ما تنها به اطرافیان مان ختم نمی شود، بلکه از طریق آنها به صورت «موج وار» به

دیگران و حتی نسل‌های دیگر منتقل می‌شود. حال اگر بدانیم اثر ماندگار اعمال و آفریده‌های ما در آینده‌های دور و نزدیک همچنان دیگران را تحت تأثیر قرار خواهد داد، از اینکه مرگ جسم مادی یا هویت شخصی ما را نابود کند، هراسی نخواهیم داشت. این تأثیر می‌تواند شور و شعفی باشد که عمل ما در آنها ایجاد می‌کند، فضیلتی باشد که به زندگی آنها معنا می‌دهد یا رنجی را در زندگی‌شان زایل یا فرومی‌کاهد، یا آموزه‌ای باشد که چشم‌شان را بر واقعیت‌ها و حقایق عالم می‌گشاید. نمونه درخشان نمایشی اثرگذاری ماندگار، فیلم «زیستن» (Ikiru, 1952) اثر کارگردان برجسته ژاپنی، آکیرا کوروساوا است. شخصیت اصلی این فیلم، واتانابه، کارمند عالی‌رتبه شهرداری و دیوان‌سالاری است که بخش زیادی از عمرش را وقف کاری منظم، یکنواخت و بی‌روح کرده و اسباب زندگی شاد و شورانگیز را بر خود حرام کرده است، او مرده متحرکی است که همکارانش لقب معنادار «مومیایی» به وی داده‌اند. بعد از سی سال اشتغال تمام‌وقت به کار و غرق شدن در نظم ساختار متصلب، سرطان معده می‌گیرد و پزشکان می‌گویند شش ماه بیشتر زنده نخواهد بود. بیماری مهلک و هراس از مرگ، تلنگری است که او را به یاد خودش و بعد جستجوی معنای زندگی فرامی‌خواند. ابتدا تصمیم می‌گیرد با کناره‌گیری از کار اداری، زمان محدود خود را با تجربه شادخواری و لذت‌هایی که تا آن زمان بر خود حرام کرده بود، داد زندگی را بستاند و ناکام نمیرد. در جریان عیاشی‌هایش در کلوپ‌های شبانه با دختر جوانی که پیشتر کارمند خود او بوده و استعفا داده و به شغل عروسک‌سازی اشتغال داشته برخورد می‌کند و شور و سرزندگی و رضایت خاطری که این دختر از زندگی دارد، غبطه این مرد رو به مرگ را برمی‌انگیزد. در آخرین ملاقاتی که با هم دارند، از دختر می‌خواهد راز زندگی شادش را به او بیاموزد و دختر می‌گوید وی احساس می‌کند با ساختن عروسک‌ها و شادی‌هایی که این اشیای بی‌جان در کودکان برمی‌انگیزند، سهمیم است و این احساس راز شادکامی و سرزندگی اوست و وقتی واتانابه به دختر می‌گوید که سرطان دارد و چند ماه دیگر می‌میرد، دختر جواب می‌دهد «پس چیزی بساز!» همین جمله، مسیر زندگی محدود او را تغییر می‌دهد و به کار برمی‌گردد و پارکی را در محله خود بنا می‌کند تا تفریح‌گاه و شادی‌بخش کودکان باشد و در پایان فیلم که روزهای آخر عمر اوست، با رضایت خاطر بر تابی نشسته و بارش برف را تماشا می‌کند.

جمله «چیزی بساز» تا از گزند مرگ در امان باشی، تنها حکمت کوروساوا نیست، تقریباً همه حکیمان عالم چه آن را بر زبان آورده باشند و چه عملاً بر آن مهر تأیید نهاده باشند، بر

آن اتفاق نظر دارند. شاعران و هنرمندان نیز، برای به زانو درآوردن مرگ، «چیزی/هنری» ساخته و می‌سازند و حتی می‌توان گفت، پیش از بشر، خداوند نیز با «ساختن/آفرینش» مخلوقات، خود را شناسانده است. حدیث قدسی «أَنِّي كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِئاً فَأَحْبَبْتُ أَعْرَفُ وَ خَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيَّ أَعْرَفُ» همین معنا را دارد. هستندگی خداوند منوط به هست شدن مخلوقات است و چون هر لحظه در حال هستی‌بخشی است، نام و نشان خداوند نیز همواره هست. شباهت خداوند و بشر در «چیزآفرینی» آنهاست که نامشان را مخلّد می‌کند و تفاوتشان، در نوع چیزآفرینی است؛ خداوند از عدم خلق می‌کند و بشر با عناصر موجود هستی، یعنی از مجموع آنچه خداوند از عدم آفریده، چیزی می‌آفریند.

حافظ نیز بیرون از دایره این حکیمان نیست. او در اشعار خود که به صراحت مخاطبانش را به کنشگری ماندگار تحریض کرده است، و به صورت عملی اشعاری آفریده است با تأثیر فزاینده و ماندگار بر خوانندگان، نه تنها در جهان فرهنگ ایرانی بلکه در همه دنیا، بر همین نهج و روش عمل کرده است. اگرچه حافظ در پاره‌ای ابیات، می‌گوید از «نام و ننگ» رسته است (ر. ک. غزل‌های ۸، ۴۶، ۷۴، ۴۵۳) ولی می‌داند که نامش در انجمن‌های خیل عشق‌بازان جهان به نیکی یاد خواهد شد (ر. ک. غزل ۲۳۳) و بعد از مرگ هم «رندان جهان»، «تربت» او را «زیارت‌گه» خود خواهند ساخت. (ر. ک. غزل ۲۰۵) این دوگانگی دوری از نام و ننگ و امید به تداوم نام در انجمن عشق‌بازان جهان بلاوجه و از نوع سخنان تناقض‌آمیز نیست. حافظ، نابغه‌ای است که می‌داند نام و آوازه فرد در نزد عوام و توده‌ها ماندگار نیست و ارزشی ندارد و باید از آن برحذر بود. ولی نامی که در نزد نخبگان شایع می‌شود، برای همیشه باقی خواهد ماند. نخبگان دستگاه فکری حافظ همان «عشق‌بازان» و «رندان جهان» هستند چه در زمانه حافظ باشند که جمع محدود «میخانه‌نشینان» هستند و چه در همه ادوار تاریخی آینده‌های نیامده باشند که آزادگان هستند و فرهیختگان. چرا که «بت‌های عامّه به زودی فرومی‌افتند و خُرد و خوار می‌شوند و در زیر دست و پاها محو می‌شوند. ولی آنان که از دامن دل نخبگان آویخته باشند و دل از دست خاصان ربوده باشند، در محرابی اگرچه کوچک و مهجور، همواره ستایش و نیایش خواهند دید.» (اونامونو، ۱۳۸۸: ۹۴)

علاوه بر این، در ابیات متعددی از دیوان که مخاطب او «نوع بشر» است، شاهد رهنمودهای حافظ برای غلبه بر مرگ از طریق «کنشگری سازنده» هستیم. در دستگاه فکری حافظ با توجه به اینکه شاعری رندمآب است و جهان‌بینی او همسو با عرفان عاشقانه

قلندرانه، مهمترین عمل خلودبخش «عاشقی کردن» و «عشق ورزیدن» است؛ چرا که عشق جوهر وجودی فرد را از هرگونه ناراستی و ناخالصی پاکسازی می‌کند و انسانی کامل و استعلا یافته به وجود می‌آورد و این انسان دیگر، با مرگ که جسم مادی بشر را از او می‌گیرد و هیچش می‌کند، نابود نمی‌شود. او زنده است مادامی که جهان پایدار است. انامونو نیز مانند حافظ، عشق را سیراب کننده «عطش ابدیت» بشر می‌داند زیرا هرکس دیگری را دوست بدارد خود را در او ابدی می‌کند. (انامونو، ۱۳۸۸: ۷۴)

هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق ثبت است بر جریده عالم دوام ما غ ۱۱
عاشق شو ار نه روزی کار جهان سرآید ناخوانده نقش مقصود از کارگاه هستی غ ۴۳۵

حافظ به صورت پیوسته گذر عمر را و اینکه هنوز کاری در خور نکرده‌ایم، به ما یادآوری می‌کند. در این یادآوری‌های همزمان هم «هشدار و تهدید» است و هم «تشویق و تحریض» به انجام کاری براننده وجود ما.

ای دل شباب رفت و نچیدی گلی ز عیش پیرانه سر بکن هنری ننگ و نام را غ ۷
تا در ره پیری به چه آیین روی ای دل باری به غلط صرف شد ایام شبابت غ ۱۵
قدر وقت ار نشاسد دل و کاری نکند بس خجالت که از این حاصل اوقات بریم غ ۳۷۳

در غزل شماره ۴۸۲ که لحن مؤاخذه‌گون آشکاری دارد، اگرچه خطاب به دل خود سخن می‌گوید ولی این دل، قابل تعمیم بر هر انسان صاحب اراده و توانمندی است که می‌تواند دل به عشق دلبری بسپارد و وجود اصیلش را از طریق تجربه عشق بازیابد. اینجا لزومی ندارد که بگوییم این معشوق، انسان زمینی از نوع خود شاعر است یا معشوق آسمانی. در منطق عشق، به ویژه عشق تنزیه یافته شرقی بین معشوق زمینی و آسمانی چندان تفاوتی نیست. عشق، از هر نوعش که باشد، تطهیرکننده است و وجود عاشق را از آرایش‌ها پاک و دل را صاف و صیقلی می‌کند. اما اگر، معشوق مورد اشاره در این غزل را «حق» بدانیم، آن‌گاه توبیخ و تهدید حافظ بسیار جدی می‌شود. چرا که بنابر گفتمان اصیل دینی که هم در اسلام و هم در ادیانی مانند مسیحیت مورد تأکید قرار می‌گیرد، انسان تنها با پیوستن به خدا از طریق عشق و محبت و جلب «رضایت» او به وجود اصیل خود دست می‌یابد. در قرآن کریم، عالی‌ترین درجه ایمان و مؤمنانی که به این مقام می‌رسند، همین است. «قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (مائده/۱۱۹) در مسیحیت نیز مقام عالی ایمان، از طریق عشق

به آن منبع لایزال قدرت و حکمت؛ یعنی خداوند به دست می‌آید. کی‌یرک‌گور، فیلسوف متأله اگزیستانسیالیست وقتی می‌خواهد ماهیت ایمان که حاقّ دین است و صاحبان ایمان؛ یعنی شهبسواران ایمان را تبیین کند، به تلاش برای پیوند انسان به خداوند از طریق عشق اشاره می‌کند و مصداق عینی این شهبسواران را ابراهیم (ع) می‌یابد. زیرا بزرگی ابراهیم (ع) از بزرگی معشوقی به دست آمده بود که خدا بود.

هر آن کس که در جهان بزرگ بوده است فراموش نخواهد شد. اما هر کس به شیوه خویش و هر کس به قدر عظمت **محبوب** خویش بزرگ بوده است. زیرا آن کس که خویشتن را دوست داشت به واسطه خویشتن بزرگ شد و آن کس که دیگران را دوست داشت به برکت ایثار خویش بزرگی یافت؛ **اما آن کس که خدای را دوست داشت از همه بزرگتر شد**. ... ابراهیم از همه بزرگتر بود، بزرگ به دلیل قدرتش که قدرت بی‌قدرتی است، بزرگ به دلیل خردش که رمز دیوانگی است، بزرگ به دلیل امیدش که صورت جنون است، بزرگ به دلیل عشقش که نفرت از خویش است. (کی‌یرک‌گور، ۱۳۸۵: ۴۱-۴۲)

بنابراین، در پس ذهن حافظ، انسان برتر و تعالی‌یافته و به وجود اصیل خویش رسیده، انسانی است که وارد تجربه عاشقانه با خداوند شده است. می‌دانیم حافظ، در دیوان خود به برساختن چنین انسانی توفیق یافته است. چنانکه بارها گفته شده است، ابرانسان حافظ، «رندِ عالم‌سوز» است که ملغمه‌ای است از عشق، جنون، خرد، علم و آگاهی، ایمان و فراست، چابکی و طنّازی، فقر و مسکنت، صاحب ولایت و همت بلند. شهبسواران ایمان حافظ، همین رندان هستند که به دولت عشق، در عین فقر، گوشه تاج سلطنت، می‌شکنند (غزل ۴۱۱) و از همت عالی‌شان به دور است که به آب چشمه خورشید دامنی تر کرده باشند (غزل ۳۴۶) در همان حال که از راز درون پرده آگاهند، (غزل ۷) و در مجلس‌شان خبری نیست که نیست، (غزل ۷۳) و به صفای دل‌شان و به مفتاح دعای‌شان درهای بسته باز می‌شود (غزل ۲۰۲) و در نهایت، قلندرانه بر در می‌کده می‌نشینند و افسر شاهنشاهی می‌دهند و می‌ستانند، (غزل ۴۸۸) و سامان‌شان بی‌سامانی است. (غزل ۳۸۶)

در رویکرد کلی غزل، افرادی که می‌توانند و امکان بالقوه دارند که به انسانی برتر همچون شهبسواران ایمان کی‌یرک‌گور و یا همان ابرانسان‌های مدّ نظر حافظ؛ یعنی رندان بدل شوند و اما جسارت و همت چنین شدنی را ندارند، به شدّت مورد انتقاد قرار می‌گیرند چرا که به تعبیر حافظ اسباب جمع دارند و به انجام کاری بزرگ همت نمی‌گمارند.

مصادیقِ اسباب جمعِ مصراعِ دوّم بیت نخست، در ابیات دوّم و سوم، با استفاده از شگرد ادبیِ تفصیل بعد از اجمال بیان می‌شود. دل، به این دلیل دارای اسباب جمع است که «چوگان حکم» در کف و «باز ظفر» در دست اوست و سرمایه‌اش هم خونی است که در جگر موج می‌زند و اما دریغ از اینکه نه چوگان و باز برای کاری بزرگ به خدمت گرفته می‌شوند و نه از سرمایه دل استفاده‌ای می‌شود. همهٔ این بی‌تدبیری‌ها، در آسایش‌طلبی است و به جان نخریدن مرارت‌های عشق (تحمل نکردن خار در گلشن معشوق). باز در بیت ششم، به سرمایه‌ای دیگر که بلااستفاده مانده اشاره می‌شود و در بیت پایانی، نادیده گرفتن و بی‌ارزش نمودن سرمایه، مورد انتقاد شاعر قرار می‌گیرد. همهٔ این تعبیر، تفسیر یا بازنمایی ادبی است از زندگی «ناصیل» هر انسانی که در دوران کوتاه عمر خویش، اراده و تدبیر لازم برای دستیابی به وجود اصیل خود را از کف داده و به زندگیِ سطحی فاقد معنا بسنده کرده است. این غزل، صورت بسیار فشرده‌ای از طرح و معنای رمان «مرگ ایوان ایلچ» تولستوی و فیلم «زیستن» کوروساوا است که پیشتر بدان اشاره کردیم.

ای دل به کوی عشق گذاری نمی‌کنی	اسباب جمع داری و کاری نمی‌کنی
چوگان حکم در کف و گویی نمی‌زنی	باز ظفر به دست و شکاری نمی‌کنی
این خون که موج می‌زند اندر جگر تو را	در کار رنگ و بوی نگاری نمی‌کنی
مُشکین از آن نشددم خُلقت که چون صبا	بر خاک کوی دوست گذاری نمی‌کنی
ترسم کز این چمن نبری آستین گل	کز گلشنش تحمل خاری نمی‌کنی
در آستین جان تو صد نافه مدرج است	وان را فدای طره یاری نمی‌کنی
ساغر لطیف و دلکش و می‌افکنی به خاک	و اندیشه از بالای خماری نمی‌کنی

اما حافظ، وقتی که غزل‌های شورانگیز خود را که آکنده از حکمت و معرفت بود و در هیأتی اعجاز‌آمیز عرضه می‌شد، می‌سرود، به یقین می‌دانست که این شعرها تا چه اندازه در روح و روان خوانندگان دور و نزدیکش اثری ماندگار خواهد داشت. ما اغلب تحت تأثیر کتب بلاغی عادت کرده‌ایم گزاره‌هایی از این دست را که در ابیات زیر آمده است، از سنخ «مفاخرات شاعرانه» غلوآمیز بدانیم؛ حال آنکه هم در زمانهٔ خود حافظ و هم در ادوار بعد از وی، زمان اثبات کرد که شعر و اندیشهٔ او دارای چنان ظرفیت‌ها و ظرافت‌هایی است که سدّ زمان و مکان و زبان و فرهنگ را می‌شکند و هر انسانی را با هر زمینهٔ فرهنگی تحت تأثیر قرار می‌دهد و همواره خوانندگان، در جهان شعر او درس‌هایی برای زندگی کردن، لحظاتی

مسأله اضطراب مرگ در شعر و اندیشه حافظ (قدرت الله طاهری) ۱۶۳

برای شاد بودن، آناتی برای سرخوش گشتن، دستورالعمل‌هایی برای گشودن گره‌های کور معرفتی، دارو و شربتی برای علاج دردهای ناپیدا می‌یابند. در واقع در این چند قرن که از زمانه سروده شدن اشعار حافظ گذشته است، در درجه نخست ایرانیان فرهیخته و عامی، شعر او را آینه‌ای صاف و زلال یافته‌اند تا تصویر روح و روان خود را در آن ببینند و در درجه دوم، انسان‌هایی در سطح جهان و با فرهنگ‌های مختلف مجذوب نگاه، اندیشه و زیبایی سحرآمیز اشعار او شده‌اند. لذا حافظ نه تنها در مقام نظر، مخاطبانش را به اصل «چیزی بساز» دعوت می‌کند که آنها را در برابر مرگ و نیستی مصون سازد، خود در مقام عمل، کاری کرده و چیزی ساخته است که تا جهان هست وجود روحانی حافظ نیز باقی خواهد ماند.

عراق و فارس گرفتی به شعر خوش حافظ	بیا که نوبت بغداد و وقت تبریز است غ ۴۱
حافظ تو این سخن ز که آموختی که بخت	تعویذ کرد شعر تو را و به زر گرفت غ ۸۶
صبحدم از عرش می‌امد خروشی عقل گفت	قدسیان گویی که شعر حافظ از بر می‌کنند غ ۱۹۹
شکرشکن شوند همه طوطیان هند	زین قند پارسی که به بنگاله می‌رود
طی مکان بین و زمان در سلوک شعر	کاین طفل یک‌شبه ره صدساله می‌رود غ ۲۲۵
شعر حافظ همه بیت‌الغزل معرفت است	آفرین بر نفس دلکش و لطف سخنش غ ۲۸۱
حافظ از آب زندگی شعر تو داد شربتم	ترک طیب‌کن بیا نسخه شربتم بخوان غ ۳۸۲
پس از ملازمت عیش و عشق مهرویان	ز کارها که کنی شعر حافظ از بر کن غ ۳۹۷
به شعر حافظ شیراز می‌رقصند و می‌نازند	سیه‌چشمان کشمیری و ترکان سمرقندی غ ۴۴۰

۸. بازی با مرگ؛ راهکاری رندانه برای غلبه بر اضطراب هراس از مرگ

همچنانکه رند، ابرانسان شعر حافظ دنیا، نهادهای دینی، قدرت‌های سیاسی و داوری نهایی و حساب و کتاب قیامت را به بازی می‌گیرد، مرگ نیز از زبان حافظ برای کاستن از اضطراب آن به بازی گرفته می‌شود. این شوخ‌طبعی‌های زبانی که دیگر رنگ و نشانی از «حکمت» و «منطق» ندارند، واقعیت و جدیت مرگ را مخدوش می‌سازند. حافظ، در این رویکرد می‌نماید که دیگر منطقی به مرگ نمی‌اندیشد. یا نمی‌تواند صرفاً همه ابعاد اضطراب حاصل از هراس از مرگ را به صورت منطقی توجیه شاعرانه کند. چنانکه آلبر کامو

می‌گوید: «منطقی بودن آسان است ولی تا آخر منطقی بودن ناممکن است.» (۱۳۸۲: ۵۶) برخورد طنزآمیز حافظ با مرگ به گونه‌ای طفره رفتن از واقعیت آن است.

صالح حسینی، در مقاله‌ای که در مؤخرهٔ رمان «مرگ ایوان ایلیچ» با عنوان «مرگ ایوان ایلیچ: حدیث مرگ و رستاخیز» نوشته، از قول یکی از منتقدان آمریکایی به نام لایونل تریلینگ می‌گوید: «کسی از ما نیست که از مرگ نهراسد و تخیلش از تجسم واقعیت مرگ سرباز نزند. صحبت از فنا که پیش بیاید، بی‌درنگ می‌گوییم:

جملگی آدمیان فانی‌اند.» اما مثل ایوان ایلیچ در داستان تالستوی، آن را به صورت گزاره کلی انتزاعی بر زبان می‌آوریم و هرگز هم خیال نمی‌کنیم چنین تعمیمی به ما به طور اخص - یا به قولی - به شخص ما مربوط باشد. و ادبیات مشوق طفره رفتن ماست. چنین نیست که در عرصهٔ ادبیات از پرداختن به مرگ پرهیز می‌کنند، برعکس، شاید هیچ موضوع دیگری به اندازهٔ مرگ در ادبیات مکرر نمی‌شود. اما بعید نیست که نویسندگان بزرگ هم به گونه‌ای به مرگ بپردازند که ترسناک بودن آن را محدود کنند. (حسینی، مؤخرهٔ رمان مرگ ایوان ایلیچ، ۱۳۸۵: ۱۲۱)

درست بر مبنای حرف تریلینگ در جملهٔ پایانی‌اش، حافظ راهکاری متناسب به نظام فکری و زیبایی‌شناختی خود دارد که ویژه اوست؛ او برای کاستن از هیبت، هیمنه و ترسناکی مرگ، آن را به بازی می‌گیرد و از طریق بازی‌های رندانهٔ زبانی که خالی از طنز و فکاهه فلسفی نیست، حیثیت تراژیک و دلهره‌آور مرگ را از آن می‌ستاند. با این شوخی‌ها، کمی از زهرآلودی تلخی مرگ و هراسی که روز قیامت و اضطراب‌های خاص و به ویژه عذاب‌های آن که در گفتمان‌های رسمی اغلب ادیان از زرتشتی گرفته تا یهودیت و مسیحیت و اسلام به آنها اشاره می‌شود^{۱۳}، از بین می‌رود. آلبر کامو می‌گوید: «هیچ سرنوشتی نیست که به وسیلهٔ تحقیر مغلوب نشود» (کامو، ۱۳۸۲: ۱۹۶) یکی از شیوه‌های فروکشیدن امری از اوج به فرود، به شوخی گرفتن آن است. حافظ از طریق شوخی با مرگ، می‌خواهد بر سرنوشت تلخ بشری، فائق آید و زیستن همراه با شادی را علی‌رغم وجود مرگی که در راه است، به خود و خوانندگان القا کند.

پیاله بر کفنم بند تا سحرگه حشر	به می ز دل بیرم هول روز رستاخیز غ ۲۶۶
حدیث هول قیامت که گفت واعظ شهر	کنایتی است که از روزگار هجران گفت غ ۸۸
در آتش ار خیال رُخش دست می‌دهد	ساقی بیا که نیست ز دوزخ شکایتی غ ۴۳۷

حافظا روز اجل گر به کف آری جامی یکسر از کوی خرابات برنت به بهشت غ ۸۰
خیال خال تو با خود به خاک خواهم برد که تا ز خال تو خاکم شود عبیر آمیز غ ۲۶۶
خاک کوی تو به صحرای قیامت فردا همه بر فرق سر از بهر مباحثات بریم غ ۳۷۳

۹. نتیجه گیری

یکی از دغدغه‌های اصلی حافظ به عنوان یکی از حکیم-شاعران بزرگ ایرانی، مسأله زمان، گذرندگی، محدودیت و ناپایداری آن و حتمیت مرگ بوده و این مسأله به شکلی اضطراب‌آمیز زندگی درونی او را به خود مشغول کرده بوده است. علاوه بر نبوغ و حساسیت فکری والا، شاید زمانه پراشویی که در آن می‌زیست و هر دم، دولتی می‌رفت و دولتی دیگر مستقر می‌شد و در این بین، قتل‌ها و مرگ‌ها انبوه می‌گردید، حضور جدی و بلامنازع مرگ، توجه او را به اصل زندگی و دریافتن تمام و کمال آن و نیز، سامان دادن نظام فکری منسجم در هیأت شعری سوق می‌داد؛ تا بدین وسیله هم شخصاً پناهگاه امنی از اضطراب‌های وجودی و محیطی داشته باشد و هم خوانندگان شعرش را از آسیب‌های این دلهره‌های نابودکننده نجات دهد. حافظ، پس از اینکه با اندیشیدن در ذات هستی و زمان، آن دو را فناپذیر، گذرا و محدود می‌یابد و مرگ را در انتهای زندگی محدود آدمی امری محقق‌الوقوع و بلاشکیکی می‌داند، به طرح نظریه‌ای رهایی‌بخش در برابر هستی، زمان و مرگ توفیق می‌یابد. نظریه او این است: حال که جهان و زمان گذرنده هستند و مدت دوام ما در این هستی، محدود و ناچیز است، باید به کیفی‌سازی زندگی مبادرت ورزید. کیفیت زندگی، از راه انسانی زیستن، خود بودن، اثرگذاری در دیگران و به جا گذاشتن نشانی از خویشتن تأمین می‌شود. راهکار عملی پیشنهادی او نیز این است که از طریق جلب شادی، لذت و آرامش و دفع هرگونه رنج و غم و حتی از راه به بازی گرفتن جهان و مرگ، باید اضطراب را از خود راند و بدین وسیله می‌توان به آن کیفی‌سازی معهود رسید و به انسانی استعلا یافته و برتر تبدیل شد. حافظ، بعد از طرح نظریه و راهکار عملی، خود بر همین اساس عمل می‌کند و آن خویشتن استعلا یافته‌اش را از طریق آفریدن اشعاری ماندگار و اثرگذار در انسان‌های بی‌شمار در دوران خود و ادوار بعدی تاریخی محقق می‌سازد و در جهان شعری نیز، ابرانسانی به نام «رند» را می‌سازد که نمادی از انسان تکامل یافته است؛ نصیب این جهانی و آن جهانی را از آن خود ساخته، به آرامش رسیده، بر اسرار نهانی جهان آگاه است.

کتاب‌نامه

- ابراهیم‌زاد، حسن و حسین قلی‌زاده (۱۳۹۹) «زمان فلسفی در شعر حافظ»، دوفصلنامهٔ علمی تخصصی زبان و ادبیات فارسی شفای دل، سال سوم، شمارهٔ ششم، پاییز و زمستان، صص ۱-۲۶
- اسپینوزا، باروخ (۱۳۷۶) اخلاق؛ ترجمهٔ محسن جهانگیری، ویراستهٔ اسماعیل سعادت، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی: تهران
- استعلامی، محمد (۱۳۸۳) درس حافظ؛ نقد و شرح غزل‌های خواجه محمدحافظ شیرازی، چاپ دوم، انتشارات سخن: تهران
- اونامونو، میگل دی (۱۳۸۸) درد جاودانگی، ترجمهٔ بهاء‌الدین خرّم‌شاهی، چاپ هشتم، انتشارات ناهید: تهران
- براتی، محمود (1394) «وقت حافظ»، ر. ک. پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، سال نهم، شمارهٔ اول، پیاپی ۲۸، بهار و تابستان، صص ۹۹-۱۲۸
- تولستوی، لئون (۱۳۸۵) مرگ ایوان ایلیچ، ترجمهٔ صالح حسینی، چاپ اول، نیلوفر: تهران
- چایدستر، دیوید (۱۳۸۰) شور جاودانگی، ترجمهٔ غلامحسین توکلی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب: قم
- حافظ، خواجه محمدشمس‌الدین (بی‌تا) دیوان اشعار، تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، انتشارات زوّار: تهران
- حمیدیان، سعید (۱۳۸۹) شرح شوق؛ شرح و تحلیل اشعار حافظ، چاپ اول، نشر قطره: تهران
- خرّم‌شاهی، بهاء‌الدین (۱۳۸۳) حافظ‌نامه؛ شرح الفاظ، اعلام، مفاهیم کلیدی و ابیات دشوار حافظ، بخش دوم، چاپ چهاردهم، انتشارات علمی و فرهنگی: تهران
- دویاتن، آلن (۱۳۹۷) اضطراب موقعیت، ترجمهٔ سید حسن رضوی، چاپ دوم، نشر میلکان: تهران
- زرّین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۴) از کوچهٔ رندان؛ دربارهٔ زندگی و اندیشهٔ حافظ، چاپ نهم، انتشارات سخن: تهران
- سلاجقه، پروین (۱۳۸۷) «پدیدارشناسی زمان در شعر حافظ با نظر به آرا قدّیس آوگوستینوس دربارهٔ زمان»، فصلنامهٔ فرهنگستان، سال دهم، شماره ۲، (پیاپی ۳۸)، صص ۹۴-۱۰۵
- سیاهکوهیان، هاتف (۱۳۹۶) «زمان فراتاریخی در تجربهٔ عرفانی حافظ»، فصلنامهٔ ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، س ۱۳، ش ۴۸، صص ۱۰۷-۱۲۷
- فروید، زیگموند (۱۳۶۱) تعبیر خواب و بیماری‌های روانی، ترجمهٔ ایرج پورباقر، چاپ چهارم، انتشارات آسیا: تهران
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۳) تاریخ فلسفه، یونان و روم، جلد یکم، ترجمهٔ جلال‌الدین مجتبوی، چاپ دهم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی: تهران

مسأله اضطراب مرگ در شعر و اندیشه حافظ (قدرت الله طاهری) ۱۶۷

کامو، آلبر (۱۳۸۲) افسانه سیزیف، ترجمه علی صدوقی، محمدعلی سپانلو، اکبر افسری، چاپ اول، نشر دنیای نو: تهران

کی‌یرکگور، سورن (۱۳۸۵) ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ پنجم، نشر نی: تهران
گیلگمش؛ کهن‌ترین حماسه بشری، (۱۳۸۳) ترجمه داود منشی‌زاده، چاپ اول، نشر اختران: تهران
محمدی آسیابادی، علی (۱۳۸۸) «زمان در شعر حافظ» پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، دوره جدید، شماره ۳، مهر، صص ۱۰۳-۱۲۳
محمدیان، عباس و همکاران (۱۳۹۶) «بررسی کهن‌الگویی زمان در شعر حافظ»، فنون ادبی، سال نهم، شماره ۳ (پیاپی ۲۰) پاییز، صص ۴۳-۶۰

مرتضوی، منوچهر (۱۳۷۰) مکتب حافظ، یا مقدمه بر حافظ‌شناسی، چاپ سوّم، انتشارات ستوده: تبریز
مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۳۶) مثنوی معنوی، امیرکبیر: تهران
نیچه، فریدریش (۱۳۸۷) چنین گفت نیچه، ترجمه داریوش آشوری، چاپ بیست و هشتم، مؤسسه انتشاراتی آگاه: تهران

هایدگر، مارتین (۱۳۹۳) هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ چهارم، نشر نی: تهران
هزاره فردوسی (۱۳۸۹) مجموعه مقالات، به اهتمام محمدامین ریاحی، زیر نظر و اشراف مهدی محقق، چاپ اول، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل: تهران
یالوم، اروین (۱۳۸۸) خیره به خورشید (غلبه بر هراس از مرگ)، ترجمه مهدی غبرایی، چاپ اول، نیکونشر: مشهد

یالوم، اروین (۱۳۸۹) روان‌درمانی اگزیستانسیال (وجودی) ترجمه سپیده حبیب، نشر نی: تهران