



## Research Paper

# The semantic system of tolerance and its contexts in Hafez's thought

Ebrahim Ekhlesi<sup>1\*</sup>, Armin Sadafian<sup>2</sup>

Received: Nov. 28, 2025; Accepted: Feb. 2, 2026

### ABSTRACT

Tolerance” is among the approaches that Hafez has diligently emphasized either implicitly or explicitly. The aim of the research is to make the symptoms of tolerance visible in Hafez's thought in connection with the basic motifs that dominate the eighth century AH. The article is based on the question of what the “most pivotal constituent elements of the eighth century”, “symptoms of tolerance in Hafez's thought” are and how the “interconnection of the political, cultural, social and economic formations that dominated the eighth century on the one hand and the phenomenal manifestation of tolerance in Hafez's mind on the other” are structured. Hafez's poetry collection, along with reliable commentaries, historical sources and interview statements of 20 faculty members from selected humanities disciplines, are the data sources of the study. Following note-taking from library resources and conducting interviews, data mining was conducted using the content analysis method. Based on the findings, Hafez's era is visible in terms of 5 themes: "institutional dependence of religion and knowledge on political power", "unstable construction of power; increasing political insecurity", "the dignity of hypocrisy and deceit; the humiliation of morality and norms", "the decline of official religiosity, the rise of mysticism and coded language", and "shortage of livelihood; erosion of social coexistence". In addition, 6 themes including "openness in the face of harsh criticism", "internalizing moral criticism and suspending judicial violence against others", "abandoning judgment in the shadow of kindness", "plurality of meaning in the horizon of the unity of life", "patient action in the field" and "thoughtful action in refusing conflict" constitute the constituent components of tolerance in Hafez's thought. "Institutional violence refusal," "recognition of difference and plurality," along with "protection of innate foundations and cultural and religious commonalities," "institutional consolidation of the tradition of criticism and dialogue," and "deepening of vocabulary in a reflective and non-violent confrontation with the hardships, conflicts, and complexities inherent in everyday life," are among the fundamental implications of Hafez's tolerant thought in connection with today's Iranian society.

**Keywords:** Hafez, social tolerance, tolerance, dialogue, violence refusal

1. Associate Professor of Sociology, Faculty of Social Sciences, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

✉ [eb.ekhlasi@atu.ac.ir](mailto:eb.ekhlasi@atu.ac.ir)

\* Corresponding author

2. MA Student in Sociology, Faculty of Social Sciences, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

✉ [sadafiana@yahoo.com](mailto:sadafiana@yahoo.com)



## INTRODUCTION

Tolerance is a fundamental concept in the field of social interactions; according to most thinkers, the lack of constructive and positive interactions will confront society with fundamental problems. In the past, due to the prevalence of macro narrations, ideological and cultural differences in society have been less visible; conversely, the expansion of various means of communication under today's circumstances has created extensive and unprecedented interaction between social actors at the local, national and international levels and has revealed a wide range of cultural differences, confrontations and distinctions among social actors. In the meantime, the expansion of the culture of tolerance, as an intertwined set consisted of social customs, religion, art, moral law and so on can play a major role in enabling interaction and coexistence between social actors, despite the existence of differences and contradictions between them. Experts in Persian language and literature have unanimously considered Hafez to be the flagbearer of the culture of tolerance. Tolerance in Hafez's thought, while having historical aspects, also has universal aspects that are relevant to today's society. Hafez has artistically pursued tolerance through a negative and critical confrontation with opposing concepts, such as hypocrisy, lying, violence, selfishness, and pride. A review of Hafez's life and times indicates that Hafez's belief and emphasis on tolerance did not develop independently of the circumstances of the eighth century AH. The hardships of the eighth century context have made him choose a special type of confrontation with chaotic conditions while highlighting tolerance. Under such circumstances, Hafez, in confronting the dominant formation of his time with the language of poetry, addressed not only the people of the aforementioned time, but also the people of subsequent periods in history.

## PURPOSE

The aim of the present research is to study and explore those characteristics and features of Hafez's time that have contributed to highlighting the culture of tolerance and giving it importance in Hafez's thought. In addition, enumerating the constructive themes of tolerance, according to Hafez's thought, constitutes another major goal of the research.

## METHODOLOGY

The present research is of a qualitative and exploratory nature; "the authentic version of Hafez's poetry collection, corrected by Muhammad Qazvini and Qasim Ghani", "authentic commentaries of Hafez's poetry collection", "written works related to Hafez's thought and ideas", and "oral statements of expert faculty members in selected humanities disciplines" are the three data sources of the study. "Study of selected sources" and "purposeful note-taking, in a manner focused on the study questions" and "in-depth and semi-structured interviews with 20 faculty

members in selected humanities disciplines” constitute the two main data collection techniques of the research. Verses on tolerance in Hafez’s sonnets (ghazal) are the unit of analysis of the research. In this study, Hafez's sonnets were first studied verse by verse with great reflection, and 95 verses from Hafez's sonnets were extracted from which the concept of tolerance could be inferred, as well as implicit and explicit references to the social, political, cultural, and economic factors that dominated Iran and Shiraz in the eighth century AH. The authors of the article, in the data mining position, have focused on a deeper understanding of the underlying meaning and discovery of hidden concepts in the collected data by employing the "theme analysis" method. By applying the content analysis method, identification of the main patterns, concepts, and themes have become possible. The validity and reliability of the study were achieved by considering multiple strategies such as relying on reliable sources, transparency of the analysis stages, data review by interviewees, and continuous comparison of interpretive perceptions.

## FINDINGS

The 11 themes constructed by the author of the article provide answers to the main questions of the study. Among them, 5 themes represent the main motifs and characteristics of Iran and Shiraz in the 8th century, and 6 themes represent the symptoms of tolerance in Hafez's semantic and action system. The descriptive themes of Hafez's era, included in the scope of historical Iran at that turbulent time, have been constructed as follows, based on references to selected verses and the statements of the interviewees: "institutional dependence of religion and knowledge on political power", "unstable construction of power; increasing political insecurity", "the dignity of hypocrisy and deceit; the humiliation of morality and norms", "the decline of official religiosity, the rise of mysticism and coded language", and "shortage of livelihood; erosion of social coexistence". The concept of tolerance is depicted in selected verses from Hafez's ghazals in the form of multiple themes: "openness in the face of harsh criticism", "internalizing moral criticism and suspending judicial violence against others", "abandoning judgment in the shadow of kindness", "plurality of meaning in the horizon of the unity of life", "patient action in the field" and "thoughtful action in refusing conflict".

## CONCLUSION

In the present study, the authors have simultaneously attempted to reveal the characteristics of the era of Hafez and to represent the manifestation of tolerance in



Iranian Cultural Research

Abstract



the thought of Hafez Raz as the “smartest choice” in the face of the pitiful conditions of the “wonderful era” of the eighth century. At the most abstract level possible, Hafez’s era evokes the “autumn of kindness and morality” and confirms the “spring of violence and hypocrisy”; “widespread inequality”, “narrow livelihood” and “untimely wages” can probably be considered the constituent aspects of the economic sphere of that turbulent time; Finally, in the eighth century, the “crisis of trust” and the “despair resulting from a horizonless society” are two prominent indicators of the social field that deserve attention. Hafez, simultaneously, as a critic and social reformer, in confronting the unpleasant formations prevailing in his time, establishes “cultural-semantic reconstruction regarding tolerance. The aforementioned contributions have had maximum echo in Hafez’s poems, often by implication and interpretation, and sometimes by clarification and emphasis. The manifestations of tolerance, are applicable to various areas of individual and social life and different strata of society as well. According to Hafez viewpoint, tolerance has multiple manifestations, including "religious tolerance", "tolerance in the face of human error and weakness", "tolerance with fate", "tolerance with the experience of suffering and reproach", and the most familiar of all, "tolerance with the enemy". Hafez tries to establish the capillary development of tolerance by intelligently selecting tolerance under the three strategies of "moral self-mastery", "employing the language of ambiguity", and "the act of avoiding confrontation in the field", fully developing it in the chaos of individual and social life, and realizing his ultimate goal in elevating tolerance to the level of social rationality. Hafez is a herald of a form of thinking that, while blending with the historical context and situation, is also capable of being transferred to other historical periods, including our present moment. By saturating our memory with the tradition of tolerance, Hafez opens the way to the moderation and mitigation of the conflicts that are intertwined in today's complex individual and social relationships, and presents tolerance not in the form of tactics, but as a strategy, and as a shining horizon for the non-violent people of the time.

## **NOVELTY**

The original and innovative aspect of this study should be sought in the sociological exploration of the authors of the article on the contents of Hafez's poetry collection. Most studies conducted on Hafez have attempted to examine Hafez's thought from a literary perspective and linguistic considerations, and have paid less attention to the formalization of Hafez's thought from a sociological perspective. This study considers the extensive levels of Hafez's thought on tolerance as indicative of the conditions he lived in at the time, and based on this assumption, it has devoted its efforts to identifying the social, political, economic, and cultural conditions prevailing in Iran and Shiraz in the eighth century AH. This study has answered this important question: why did tolerance appear to be so important and vital for

Hafez? Our study is considered very original and innovative in comparison with other existing studies because it has selected its data sources simultaneously in a combined manner (library data and interview data as well) in order to discover the meaning of tolerance from Hafez's perspective and also to represent the conditions of Hafez's time.

### **CONFLICT OF INTEREST**

The authors declare that there is no conflict of interest in the preparation and writing of this article. The study was conducted as a collaborative effort under the professional and legal relationships established in the scientific community, and both authors have made needed contributions to this work.

### **FUNDING**

This Article received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.



Iranian Cultural Research

Abstract



## BIBLIOGRAPHY

- The Holy Qur'an: With Selected Commentary* (N. Makarem Shirazi, Trans.). Qom, Iran: Tabān Publications. [In Persian]
- Imam Ali. (2000). *Nahj al-Balāgha* (al-Sharif al-Radi, Comp.; M. Dashti, Trans.; 1st ed.). Tehran, Iran: Al-e Taha Publications. [In Persian]
- Abidinia, M. A., Mozafari, A., & Rouhani, K. (2017). *Barrasi va moqāyese-ye tasāhol va tasāmoḥ-e eslāmi bā tolerāns-e masihi* [A study and comparison of Islamic tolerance and Christian tolerance]. *Ma'refat-e Adyan*, 8(4), 23–38. [In Persian]
- Alavi, P. (1984). *Bāng-e jaras; rāhnamā-ye moškelāt-e divān-e Ḥāfeẓ* [The sound of the bell; A guide to the difficulties of Hafez's Divan]. Tehran, Iran: Kharazmi Publications. [In Persian]
- Ali Kordkelayi, H., & Ahmadi, A. (2015). *Barrasi-ye modārā, tasāhol va tasāmoḥ dar qašāyed-e Nāser Khosrow* [An analysis of tolerance, forbearance, and leniency in the odes of Naser Khosrow]. *Pazhuheshnameh-ye Adabiyat-e Ta'limi*, 26, 105–128. [In Persian]
- Alizadeh, A. R., Azhdari-Zadeh, H., & Kafī, M. (2004). *Jāme'e-šenāsi-ye ma'refat; jostāri dar tabyin-e rābete-ye "sākht va koneš-e eĵtemā'i" va "ma'refat-hā-ye bašari"* [Sociology of knowledge; An essay on explaining the relationship between "social structure and action" and "human knowledge"]. Qom: Hozeh va Daneshgah Research Center. [In Persian]
- Amiri, M. (2013). *Hāfez-e dah ostād: šarḥ-e jāme' gāzalīyāt-e Ḥāfeẓ* [Hafez of ten masters: A comprehensive commentary on Hafez's ghazals]. Shiraz: Navid Publications. [In Persian]
- Arendt, H. (1958). *The human condition*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Asgharian Dastanani, M., & Mohammaddoost, M. R. (2024). *Bonyād-hā-ye feĵri-ye tasāmoḥ va tasāmoḥ va nāsāzvārī-ye ān bā ġeyrat-e enġelābi* [The intellectual foundations of tolerance and its incompatibility with revolutionary zeal]. *Islamic Politics Research*, 25, 196–219. [In Persian]
- Atkinson, R. L., Atkinson, R. C., et al. (2006). *Zamineh-ye ravān-šenāsi-ye Hilgard* [Hilgard's introduction to psychology] (M. T. Baraheni et al., Trans.). Tehran, Iran: Roshd Publications. [In Persian]
- Aytollahi, H. R., & Khedri, G. H. (2015). *Kankāši dar ma'nā-ye tasāmoḥ va tasāmoḥ dar dow farhang-e eslāmi va ġarbi* [An inquiry into the meaning of tolerance in Islamic and Western cultures]. *Encyclopedia of Quranic and Hadith Sciences*, 2(3), 13–39. [In Persian]

- Beck, A. T. (1976). *Cognitive therapy and the emotional disorders*. New York, NY: International Universities Press.
- Blumer, H. (1969). *Symbolic interactionism: Perspective and method*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Coleman, J. S. (1990). *Foundations of social theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dahl, R. A. (1971). *Polyarchy: Participation and opposition*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Dargahi, M. (2017). *Dar kelāf-āmad-e 'ādat: maqālātī dar čāleš bā Ḥāfez-šenāsi-ye rasmi va rāyej* [Against the norm: Essays challenging official and conventional Hafez studies]. Tehran, Iran: Kavir Publications. [In Persian]
- Dehkoda, A. (1998). *Loḡat-nāme-ye Dehḡodā* (entry: “Revādāri”) [Dehkoda Dictionary (entry: “Tolerance”)]. Tehran, Iran: Markaz-e Našr-e Dānešgāhi. [In Persian]
- Fathi, H. (2006). *Ḥāfez rā čonin pendāste 'and* [Hafez has been perceived in this way]. Shiraz: Navid Publications. [In Persian]
- Forst, R. (2013). *Toleration in conflict: Past and present*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139236739>
- Freud, S. (1961). *The ego and the id* (J. Strachey, Trans.). New York, NY: W. W. Norton. (Original work published 1923)
- Ghani, G. (1942a). *Baḡs dar ātār va afkār va aḥvāl-e Ḥāfez* (Vol. 1: *Tāriḡh-e 'ašr-e Ḥāfez yā tāriḡh-e Fārs va mozāfāt va eyālāt-e mojāvereh dar qarn-e haštom*) [A study of the works, thoughts, and life of Hafez (Vol. 1: The history of Hafez's era or the history of فارس and surrounding regions in the 8th century)]. Tehran, Iran: Zavvar Publications. [In Persian]
- Ghani, G. (1942b). *Baḡs dar ātār va afkār va aḥvāl-e Ḥāfez* (Vol. 2: *Tāriḡh-e tašavvof dar eslām va taṡavvorāt va taḡavvolāt-e moḡtalefeh-ye ān az šadr-e eslām tā 'ašr-e Ḥāfez*) [A study of the works, thoughts, and life of Hafez (Vol. 2: The history of Sufism in Islam and its various developments and transformations from the early Islam to the era of Hafez)]. Tehran, Iran: Zavvar Publications. [In Persian]
- Hafez Shirazi (2000). *Divān-e Ḥāfez, tašḡih-e 'Allāmeḡ Qazvini va Qāsem Ghani* [The Divan of Hafez, edited by Allameh Qazvini and Qasem Ghani] (5th ed.). Tehran, Iran: Jomhuri Publications. [In Persian]
- Hobbes, T. (1996). *Leviathan* (R. Tuck, Ed.). Cambridge: Cambridge University Press. (Original work published 1651)





- Horton, John (1998). *Toleration*. Routledge Encyclopedia of Philosophy.
- Jafari Langaroudi, M. J. (1989). *Rāz-e boqā-ye Irān dar sokhan-e Hāfez* [The secret of Iran's survival in Hafez's words]. Tehran, Iran: Ganž-e Homāyoun Library. [In Persian]
- Jahanbagloo, R. (2002). *Goftogu va modārā* [Dialogue and tolerance]. Tehran, Iran: Nashr-e Markaz. [In Persian]
- Javid, H. (1996). *Hāfez-e Jāvid; šarḥ-e došvārī-hā-ye abyāt va ġazalīyāt-e divān-e Hāfez* [Eternal Hafez; explanation of the difficulties of the verses and ghazals of Hafez's Divan]. Tehran, Iran: 'Elmi va Farhangi Publications. [In Persian]
- Kakouei, A. (2017). *Vākāvi-ye mašādiq-e tasāmoḥ va modārā dar Qur'ān, sonnāt va chegonegi-ye zohur dar farhang va tamaddon-e eslāmi* [An analysis of the instances of tolerance and forbearance in the Qur'an, tradition, and their manifestation in Islamic culture and civilization]. *Tārikhnameh-ye Khwarazmi*, 5(20), 198–213. [In Persian]
- Karamustafa, A. T. (2011). *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh University Press.
- Khaefi, P. (2011). *Majma '-e parišāni; čahārdah maqāle darbāre-ye Hāfez* [A gathering of disorder; fourteen essays on Hafez]. Shiraz: Navid Publications. [In Persian]
- Khast Khodaei, E. (2010). *Hāfez-pazhūhi* (Daftar-e sizdahom, āṭāri az majmū'e nevisandegān) [Hafez studies (Volume 13, works by a collection of authors)]. Shiraz: Kooshamehr Publications. [In Persian]
- Khoramshahi, B. (2003). *Hāfez hāfeze-ye māst* [Hafez is our memory] (1st ed.). Tehran, Iran: Qatreh Publications. [In Persian]
- Khoramshahi, B. (2011). *Zehn va zabān-e Hāfez* [The mind and language of Hafez] (9th ed.). Tehran, Iran: Nahid Publications. [In Persian]
- Kivisto, P. (1999). *Andiše-hā-ye bonyādi dar jāme'e-šenāsi* [Fundamental ideas in sociology] (M. Saburi, Trans.). Tehran, Iran: Nashr-e Ney. [In Persian]
- Koleynī Razi, M. b. Ya'qub b. Ishaq. (n.d.). *Uṣūl al-Kāfi* (S. H. Rasouli, Trans. & commentary; 4-volume ed.) [The Principles of al-Kāfi]. Tehran, Iran: Daftar-e Našr-e Farhang-e Ahl al-Bayt. [In Persian]
- Kugle, S. (2011). *Sufis and Saints' Bodies*. University of North Carolina Press.
- Laursen, J. (2025). Skepticism, Humility, and Religious Toleration. in *Humility: A History*. Oxford Academic,
- Locke, J. (1983). *A letter concerning toleration* (J. H. Tully, Ed.). Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company.

- Ma'iri, M. A. (n.d.). *Hāfez rā ham az Hāfez bešenāsim* [Let us also understand Hafez from Hafez]. (n.p.). [In Persian]
- Mannheim, K. (1936). *Ideology and utopia: An introduction to the sociology of knowledge* (L. Wirth & E. Shils, Trans.). New York, NY: Harcourt, Brace & World.
- Marx, K., & Engels, F. (1970). *The German ideology*. New York, NY: International Publishers. (Original work published 1846)
- Mashidi, J. (2004). *Hedayat va dalālat; jalveh-ye tasāmoḥ-andīši-ye Mawlānā* [Guidance and misguidance; an aspect of Rumi's tolerance thinking]. *Journal of the Faculty of Literature and Humanities, University of Kerman*, 13, 198–215. [In Persian]
- Mead, G. H. (1934). *Mind, self, and society*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Melvin-Koushki, M. (2016). "Sufism without Mysticism?" *Iranian Studies*,
- Mill, J. S. (1978). *On liberty*. Indianapolis, IN: Hackett. (Original work published 1859)
- Mohammadi Reyshahri, M. (2002). *Montakhab-e Mīzān al-ḥekma* [Selected Mizan al-Hikma] (H. R. Sheikhi, Trans.; Vol. 1). Qom: Dar al-Hadith Publications. [In Persian]
- Moqimi, H. (2006). *Riāstizi dar šer-e Hāfez yā jedāl-e Hāfez bā riākārān* [Anti-ritualism in Hafez's poetry or Hafez's struggle with hypocrites]. Shiraz: Navid Publications. [In Persian]
- Morgenthau, H. J. (1948). *Politics among nations: The struggle for power and peace*. New York, NY: Knopf.
- Motamed Langaroudi, A., Hosseini, S. M. R., et al. (2017). *Tasāmoḥ va tasāmoḥ dar āmuzeh-hā-ye Qur'an-e karim* [Tolerance and forbearance in the teachings of the Holy Qur'an]. *Quarterly Journal of Quranic Studies*, 12(2), 45–68. [In Persian]
- Nikdar Asl, M. H. (2009). *Tasāmoḥ va tasāmoḥ dar divān-e Hāfez* [Tolerance and forbearance in Hafez's Divan]. *Bustan-e Adab Journal, Shiraz University*, 1(2), 179–206. [In Persian]
- Parsons, T. (1951). *The social system*. New York, NY: Free Press.
- Pezeshkzad, I. (2004). *Hāfez nāšenide pand* [Hafez: unheard counsel]. Tehran, Iran: Qatreh Publications. [In Persian]
- Rahmati, M.M. (2009). *Jāme'ešenāsi-ye xošunāt-e varzeši* [Sociology of violence in sport]. Tehran, Iran: Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Rajabi, M.R., & Nasiri, M. (2015). Mo'zal-e mafhoumi-ye modārā [The conceptual problem of tolerance]. *Philosophy of Religion*, 12(3), 545-566. [In Persian]



Iranian Cultural Research

Abstract



- Rawls, J. (1993). *Political liberalism*. New York, NY: Columbia University Press.
- Saedi, A. (1990). *bā ḥāfeẓ tā kahkešān-e 'erfān va ahlāq* [With Hafez to the galaxy of mysticism and ethics]. Shiraz: Navid Publications. [In Persian]
- Salehi Amiri, S. R. (2007). *mafāhim va nazariyehā-ye farhangi* [Concepts and cultural theories]. Tehran, Iran: Qoqnoos Publications. [In Persian]
- Sāremi, E. (1988). *Ḥāfeẓ az didgāh-e 'Allāmeḥ Moḥammad Qazvini* [Hafez from the perspective of Allameh Mohammad Qazvini]. Tehran, Iran: Mohammad Ali 'Elmi Publications. [In Persian]
- Scheler, M. (1973). *Problems of a sociology of knowledge* (M. S. Frings, Trans.). London: Routledge & Kegan Paul. (Original work published 1926)
- Shafiei, M. (1975). *Mobāreze-ye Ḥāfeẓ bā riḡyā* [Hafez's struggle against hypocrisy, articles on the life and poetry of Hafez]. Shiraz, Iran: Shiraz University Press. [In Persian]
- Shaygan, D. (2014). *Zir-e āsmanhā-ye jahān* [Under the Sky of the World: A collection of interviews with Ramin Jahanbegloo] (N. Azima, Trans.; 7<sup>th</sup> ed.). Tehran, Iran: Foruzān. [In Persian]
- Skinner, B. F. (1953). *Science and human behavior*. New York, NY: Macmillan.
- Soleymani, F. (2009). *Jelvehā-ye solh va dusti dar aš'ār-e mowlānā, Ḥāfeẓ va Sa'di* [Manifestations of peace and humanism in the poetry of Rumi, Hafez, and Saadi]. Tehran, Iran: ??????. [In Persian]
- UNESCO. (1995). *Declaration of principles on tolerance*. Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.
- Yazdani, Z. (2009). *Ḥāfeẓ-e Širāzi* [Hafez of Shiraz]. Tehran, Iran: Tīrgān Publications. [In Persian]
- Zahedi Asl, M. (1992). *Moqaddame'i bar khadamāt-e ejtemā'i dar eslām* [An introduction to social services in Islam]. Tehran, Iran: Allame Tabatabaei University. [In Persian]
- Zarrinkub, A. (1970). *Az kouče-ye rendān* [From the alley of libertines: On the life and thought of Hafez]. Tehran, Iran: Ketābhā-ye Jibi. [In Persian]



### مقاله پژوهشی

## نظام معنایی مدارا و بسترهای ناظر بر آن در اندیشه حافظ

ابراهیم اخلاصی\*

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۷؛ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۳

### چکیده

«مدارا» در زمره رویکردهایی است که حافظ مجدانه آن را به تلویح و تصریح مورد تأکید قرار داده است. هدف پژوهش رؤیت‌پذیری‌سازی نشانگان مدارا در اندیشه حافظ در پیوند با نقش‌مایه‌های اساسی حاکم بر قرن هشتم هجری است. مقاله مبتنی بر پرسش از چیستی «محوری‌ترین رئوس سازنده قرن هشتم»، «نشانگان مدارا در اندیشه حافظ» و نحوه «هم‌پیوندی صورت‌بندی سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی مسلط بر قرن هشتم از یک‌سو و نمود پدیداری مدارا در ذهن‌وجان حافظ از سوی دیگر» تنسیق یافته است. داده‌های پژوهش شامل دیوان حافظ، شروح معتبر، منابع تاریخی و اظهارات مصاحبه‌ای ۲۰ نفر از اعضای هیئت علمی رشته‌های منتخب از علوم انسانی است. در پی یادداشت‌برداری از منابع کتابخانه‌ای و پیاده‌سازی مصاحبه‌ها، داده‌کاوی با روش تحلیل مضمون به انجام رسید. بر اساس یافته‌ها، زمانه حافظ حسب ۵ مضمون «وابستگی نهادی دین‌دانش به قدرت سیاسی»، «ساخت‌ناپایدار قدرت؛ ناامنی سیاسی متزاید»، «عزت نفاق و تدلیس؛ ذلت اخلاق و هنجار»، «دینداری رسمی بر بادرفته؛ عرفان و زبان رمزی نودمیده» و «تنگنای معیشت؛ فرسایش هم‌زیستی اجتماعی» رؤیت‌پذیر می‌گردد. به‌علاوه، ۶ مضمون «انتفاح باورمند در جرعه‌نوشی نقد و نیش»، «درون‌سپاری نقد اخلاقی و تعلیق خشونت داورانه علیه دیگری»، «فروگذاشت حکم در سایه لطف»، «کثرت‌گزینی معنا در افق وحدت زیست»، «کنش شکیب‌بنیاد در میدان» و «کنش‌گری اندیشیده در امتناع از نزاع» مؤلفه‌های مقوم مداراجویی در اندیشه حافظ را تشکیل داده‌اند. «خشونت‌پرهیزی نهادی»، «به‌رسمیت‌شناسی تفاوت و تکرار»، هم‌زمان با «پاسداشت بنیادهای فطری و مشترکات فرهنگی و دینی»، «تثبیت نهادی سنت نقد و گفت‌وگو» و «تعمیق واژه‌گزینی در مواجهه تأملی و خشونت‌پرهیز با مضیقه‌ها، تعارضات و پیچیدگی‌های مندرج در زندگی روزمره» از دلالت‌های اساسی اندیشه مداراجوی حافظ در پیوند با امروز جامعه ایرانی هستند.

کلیدواژه‌ها: حافظ، مدارای اجتماعی، تسامح، گفت‌وگو، خشونت‌پرهیزی

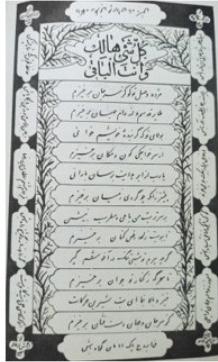
۱. دانشیار جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران

eb.ekhiasi@atu.ac.ir ✉

## ۱. مقدمه و بیان مسئله

مدارا از مفاهیم اساسی در حوزه تعاملات اجتماعی است؛ بنا بر تأکید بیشتر متفکران، فقدان تعاملات سازنده و مثبت، جامعه را با مشکلات اساسی روبرو خواهد ساخت. ذیل مناسبات مداراگریز، فریفتن ساده لوحان و مواجهه خشونت آمیز با منتقدان اجتماعی، سیاسی و فرهنگی از شیوه‌های رایج مقابله با اصل «وجود تفاوت» در یک جامعه مفروض هستند. خشونت و پرخاشگری در شرایطی که با نقش آفرینی بسترهای ساختاری به صورت نظام مند و در سطح گسترده رو به‌تزايد بگذارد، با عبور از مرتبه استثناء و مطلق تجربه زیسته موردی، بدل به مسئله اجتماعی می‌شود (رحمتی، ۱۳۸۸). در گذشته، به واسطه فراگیری روایت‌های کلان، تفاوت‌های عقیدتی و فرهنگی در جامعه از نمود کمتری برخوردار است؛ به‌طور متقابل، گسترش انواع وسایل ارتباطی ذیل مناسبات امروزی، موجد تعامل وسیع و غیر مسبوق به‌سابقه کنش‌گران اجتماعی در سطوح محلی، ملی و بین‌المللی شده‌اند و طیف گسترده‌ای از انواع تفاوت‌ها، تقابل‌ها و تمایزات فرهنگی را بر کنش‌گران اجتماعی هویدا نموده‌اند. در این میان، گسترش فرهنگ مدارا، به مثابه کلیت درهم‌تافته‌ای از دانش، دین، هنر، قانون اخلاقیات (صالحی امیری، ۱۳۸۶، ۴۳) می‌تواند نقش عمده را در امکان تعامل و همزیستی کنش‌گران اجتماعی، به‌رغم تفاوت‌ها و تباین‌های میان آن‌ها ایفا نماید. صاحب‌نظران زبان‌و ادب فارسی، به اتفاق، حافظ را پرچم‌دار فرهنگ مدارا تلقی نموده‌اند. مدارا در اندیشه حافظ در عین برخورداری از سویه‌های تاریخی، اما واجد سویه‌های جهان‌شمول و مبتلابه جامعه امروز است. حافظ به‌وجهی هنرمندانه پرداختن به مدارا را در خلال مواجهه سلبی و انتقادی با مفاهیم ناهمسو، نظیر ریاکاری، دروغ‌گویی، خشونت‌طلبی، خودخواهی و غرور دنبال نموده است. مرور زندگی و زمانه حافظ ناظر بر این معناست که باورمندی و تأکید حافظ بر مدارا صرف نظر از اوضاع زمانه قرن هشتم هجری شکل نگرفته است (درگاهی، ۱۳۹۶، ۲۷).





شکل ۱. سنگ مقبره حافظ (منبع: معین، ۱۳۷۵، ۶۴۴)

شعاع نقد و نیش حافظ آحاد دولت و ملت را به شکلی یکسان در بر می‌گیرد؛ حکومت و حاکمان از یک طرف، و زاهدان خشک باطن، عابدان سالوس باز، صوفیان غیر صافی، موقوقه خواران ریاکار به عنوان قشر عظیم مردم آن روزگار از طرف دیگر، همگی به وجهی یکسان متعلق اعتراض خواجه واقع گشته‌اند (صاعدی، ۱۳۶۹، ۲۷۲). حافظ با هدف اثربخشی به کلام، در مقام «نقد مدارا بنیاد» دولت و ملت، از طنز به وجهی چیره‌دستانه بهره وافی جسته است؛ وی هوشیارانه با استخدام طنز به مثابه حربه‌ای مؤثر، به مصاف با ریا در عین پاسداشت مدارا می‌رود (یزدانی، ۱۳۸۸، ۱۴۲). به دیگر بیان، حافظ با استعانت از طنز، هر چند به نقد ریاکاری چشم می‌دوزد<sup>۱</sup>، اما تحقق آن را ذیل مدارا، و در غیاب خشونت فکری دنبال می‌کند.<sup>۲</sup> حافظ، در موضع معناپرووری، خود را از انتقاد صریح دور نگه می‌دارد و با تلقی تکلف‌آمیز از انتقاد، نقد و طنز را ممزوج با یکدیگر ساخته است (خرم‌شاهی، ۱۳۸۲، ۶۵). مصائب زمینه‌وزمانه قرن هشتم طی برجسته‌سازی مدارا در اندیشه حافظ، نوع خاصی از مواجهه با شرایط آشوبناک را بر وی پدیدار ساخته‌اند. در هنگامه دهشت‌بار حافظ و حاکمیت تاریک هفده‌خاندان بر ایران

۱. «محتسب شیخ شد و فسق خود از یاد برد، قصه ماست که در هر سر بازاری هست». مطابق با بیت یاد شده، حافظ، هم‌زمان با نقد نهاد قدرت و دین رسمی و محتسب به‌عنوان مُثَمِّل اصلی آن، ریا و فراموشی خطاهای خود توسط مدعیان تقوا را نیز به‌سخره می‌گیرد.

۲. «زاهد ظاهرپرست از حال ما آگاه نیست، در حق ما هر چه گوید جای هیچ اکراه نیست». حافظ ما در این بیت، هم‌زمان با نقد نرم و طنزآلود داوری زاهد ظاهرپرست، اما آن را مدلول ناآگاهی برمی‌شمارد.



امروزی، جنگ با سپاهیان غارت‌پیشه در خلال ظهور و سقوط حکومت‌ها، سکه رایج روزگار حافظ بوده است (فتی، ۱۳۸۵، ۲۴۵). در قرن هشتم، ایلخانان طی حکمرانی بر ایران و گماردن حکام محلی بر نواحی مختلف، شاهان هر ناحیه را مالک جان و مال و هستی مردم نموده بودند. حافظ، ذیل چنین مناسباتی، در مقام مواجهه با صورت‌بندی مسلط بر زمانه با زبان شعر و غزل، نه فقط مردم زمانه مذکور، بلکه مردمان ادوار بعدی تاریخ را مخاطب قرار داده است؛ مراتبی از درستی ادعای اخیر از آن‌جا ناشی می‌شود که انسان و پدیده‌های عاطفی او محور بیشتر غزل‌های حافظ را تشکیل داده‌اند؛ به همین اعتبار، تجلی دیوان حافظ به مثابه مجموعه‌ای مدون از شادمانی و غمناکی، در قامت برگردان روحی جامعه از دوام و بقای آتی برخوردار خواهد بود (خانفی، ۱۳۹۰، ۱۲).



شکل ۲. تاگور، دینشاه و فیوضات در حال تفأل به دیوان حافظ، ۱۹۳۲ میلادی  
(منبع: معین، ۱۳۷۵، ۶۵۱)

موضوع پژوهش حاضر مطالعه چيستی و چگونگی زمینه‌وزمانه حافظ، رؤیت‌پذیرسازی مضامین ناظر بر مدارا با ارجاع به ابیات منتخب از دیوان حافظ و ارائه برداشت‌های تفسیری پیرامون همبسته‌های سلبی و ایجابی معطوف به آن است؛ شناخت حافظ و استمزاج از نحوه تفکر خواجه از لابلای غزلیات وی امر ساده‌ای نیست (شفیعی، ۱۳۵۴، ۳۳۲)؛ بر همین اساس، نویسندگان مقاله، ضمن عدم اکتفاء به مطلق اشعار حافظ، از دیگر منابع داده‌ای، مزید بر دیوان اشعار و مطابق با شرح مندرج در

بخش روش تحقیق، بهره‌ وافی و کافی بسته‌اند. در امتداد هدف مقاله، دو پرسش اصلی مقاله به شرح زیر صورت‌بندی می‌گردد: (۱) بسترهای فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی حاضر در ایران و شیراز قرن هشتم که در پرداختن حداکثری حافظ به اندیشه مدارا ایفای نقش نموده‌اند، چگونه صورت‌بندی می‌شوند؟ (۲) مهم‌ترین نشانگان مدارا به‌عنوان نوع مواجهه انتخابی حافظ با صورت‌بندی فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی حاکم بر ایران و شیراز قرن هشتم کدامند؟

## ۲. خوانش تحلیلی - انتقادی مطالعات پیشین

جمع‌ناپذیری خوانش غربی تساهل و تسامح با غیرت انقلابی؛ فرق مطلق میان مدارا - به معنای حلم و بردباری نسبت به دیگران - با تساهل و تسامح (اصغریان دستتانی و محمد دوست، ۱۴۰۳)؛ تساهل مسیحی به مثابه مفهومی «بر دین»، نه «در دین»؛ تساهل و تسامح به مثابه «ذاتی دین»، حسب اندیشه اسلامی (عبیدی‌نیا و دیگران، ۱۳۹۶)؛ نهی قرآن از تسامح در موارد ناظر بر «اضرار فرد» و «به‌خطرافتادن ارزش‌های الهی، انسانی و فردی» در کنار «نقش به‌سزای مسلمانان در رشد و ترقی تمدن اسلامی به‌واسطه برخورداری‌شان از روحیه تسامح و مدارا (کاکویی، ۱۳۹۶)؛ حصر ملاک درستی اعمال و رفتار فردی انسان به گسترش سعادت‌مندی مادی، عمده‌ترین محور تنافر معنای غربی تساهل و تسامح با قرائت اسلامی است (آیت‌اللهی و خدری، ۱۳۹۴).

سطح میانگین بالاتر مدارای اجتماعی و ابعاد آن در بین اقوام ایرانی در قیاس با اقوام غیر ایرانی (بهشتی و رستگار، ۱۳۹۲)؛ حافظ، مولانا و سعدی، به‌عنوان واجدان اندیشه مدارا و عاری از تعصب و قشری‌نگری در سطح جهانی با تأکید خاص بر بخشش، گذشت، احسان، بلندنظری، آزاداندیشی، عیب‌پوشی، تساهل و تسامح به‌مثابه مقدمات واجب برقراری صلح و آشتی (سلیمانی، ۱۳۸۸)؛ تأثیر دوسویه «مدارا و کثرت‌گرایی» بر یکدیگر و تحمل عقاید و اندیشه‌های متفاوت و متنوع به‌عنوان نشان‌گر عمده مدارا و مداراجویی در افراد جامعه است (جهانبگلو، ۱۳۸۱).





وجود ارتباط معنایی میان واژگان توبه، مغفرت، عفو، صفا و کظم غیظ از یکسو، و تسامح و تساهل در آموزه‌های قرآن کریم از سوی دیگر (معمد لنگرودی و دیگران، ۱۳۹۶)؛ وجود رابطه عام و خاص -نه تساوی و تباین- میان دو مفهوم مدارا و رواداری؛ بدین معنا که مفهوم رواداری متضمن مفهوم مدارا هست، اما، هر مدارایی در بردارنده معنای رواداری نیست (رجبی و نصیری، ۱۳۹۴)؛ گسترده‌نشدن تحمل و مدارا در جامعه زمان ناصر خسرو به علت غلبه تعصب، تججر و جزم‌اندیشی، به‌رغم سفارش‌های وی به‌عنوان شاعر خرد به رعایت تحمل و مدارا (عالی کردکلابی و احمدی، ۱۳۹۴)؛ مدارا با دشمنان، نفی خودخواهی، نفی دنیااندوزی، نفی مطلق‌بدکاری، کرم‌پیشگی و مهرجویی و وحدت ادیان به‌عنوان سازنده‌های اصلی الگوی رفتاری تساهل مدارا در نگاه حافظ (نیکدار اصل، ۱۳۸۸)؛ القای تلویحی روح تساهل و تسامح به مخاطبان به‌وسیله مولانا در پیوند با بحث هدایت و اضلال در قالب نامطلوب‌انگاری تکبر ورزی نسبت به کافران از یکسو و در امان‌نبودن مؤمنان از ضلالت و گناه، از سوی دیگر (مشیدی، ۱۳۸۳).

نکته قابل بیان در موضع نقد و جمع‌بندی پیشینه تجربی مرور شده ناظر بر مغفوله‌های مطالعات قبلی مرتبط با موضوع «مدارا» است؛ مهم‌ترین مغفوله‌ها در این خصوص مشتمل بر عناوینی نظیر «فقدان تبیین عملیاتی و سازوکار اجرایی مدارا»، «غیبت تحلیل نهادی و ساختاری»، «فقدان بررسی پویایی‌های تاریخی گفتمان مدارا و تغییرات زمانی»، «محدودیت در تنوع زمینه‌های اجتماعی ناظر بر مدارا»، «انتخاب محدود گروه‌های هدف متعلق مدارا» و «گسست میان سطوح دینی، ادبی و تجربی ناظر بر مدارا» هستند. اگرچه پرداختن به تمام مغفوله‌های فوق‌الذکر، با هدف تعریف و انجام مطالعه جامع در خصوص مدارا در دستورکار پژوهش حاضر قرار ندارد، اما، پرداختن پژوهش حاضر به «تحلیل نهادی و ساختاری مدارا»، «فراتر بردن مدارا از مطلق فضیلت اخلاقی و انتخاب فردی»، و «خوانش جامعه‌شناختی از پدیدار مدارا در اندیشه حافظ» را می‌توان به‌مثابه وجوه نوآورانه آن در قیاس با پژوهش‌های مرور شده، و نیز تلاش در جهت برجسته‌سازی برخی از مغفوله‌های مندرج در مطالعات پیشین خوانش نمود.

### ۳. چارچوب مفهومی پژوهش

مباحث نظری این بخش از مقاله در خصوص مفاهیم «مدارا»، «تسامح» و «تساهل» ذیل عنوان «ایضاح لغت‌شناختی مدارا، «معناپردازی دینی مدارا»، «معرفت‌شناسی مدارا»، «مدارا؛ حیران‌پارادایم‌ها» و «زمینه‌مندی مدارا» ارائه می‌شود. هدف از طرح مباحث یادشده، نه بهره‌برداری قیاسی از آن‌ها، بلکه ایجاد مراتبی از حساسیت نظری و تقریب ذهن در پیوند با مسئله مورد مطالعه در پژوهش است. مفاهیم مذکور به‌مثابه مفاهیم متداخل، به‌مراتب همپوشان، و در عین حال، برخوردار از وجوه افتراق مشخص هستند.

#### ۳-۱. ایضاح لغت‌شناختی مدارا

واژه مدارا برگرفته از ریشه «دری» یا «درا»، و ناظر بر وجود نوعی آگاهی و شناخت حاصل از مقدمات پنهان و غیر معمول است. مفروض به فرض انشقاق واژه مدارا از ریشه «دری»، این گزاره مستفاد می‌شود که انسان با برخورد ملایم و تحمل طرف مخالف، او را گرفتار محبت خویش می‌سازد؛ بنا بر فرض دوم، چنان‌چه واژه مدارا از مشتق از ریشه «درا» در نظر گرفته‌شود، با یادآوری مفهوم «درا» به‌معنای «دفع کردن»، این نتیجه حاصل می‌شود که انسان با برخورد ملایم خویش، بدی طرف مخالف را دفع می‌کند. بدین‌سان، ذیل مفهوم «مدارا»، «ملاطفت» و «ملایمت» در مواجهه با «مخالفان و دشمنان» با هدف «وارد نمودن آن‌ها یا در دایره محبت» یا «دفع بدی و احتیاط‌گزینی در مقابل آن» قابل ردیابی است. به‌علاوه، «مدارا» بیشتر در نسبت با مخالفان و دشمنان مدخلیت پیدا می‌کند؛ این در حالی است که مفهوم «رفق» در مواجهه با دوستان و موافقان به‌کار برده می‌شود. مدارا به‌مثابه مفهوم رایج در نظم و نثر فارسی، به‌معنای «رعایت کردن»، «صلح‌و‌آشتی نمودن»، «ملایمت»، «آرامی»، «آهستگی»، «نرمی نمودن»، «به‌مهربانی رفتار کردن»، «تحمل کردن»، «تسامح»، «بردباری» و «خود را سازگار نشان دادن» آمده‌است (دهخدا، ۱۳۷۷). مفهوم تسامح، از منظر لغوی، برگرفته از ریشه «سمح» و «سماحت» است و قرابت بسیار زیادی با





مفهوم مدارا دارد. واژه تساهل از ریشه سهل، به معنای «آسان گرفتن» و «سهل انگاری»، «اغماض و چشم‌پوشی» و «به نرمی با کسی برخورد کردن» است (همان، ۶۷۴۱). تساهل، به مثابه کنار آمدن در جامعه‌ای است که افراد آن فی‌المثل در موضوعی نظیر مذهب با هم اختلاف دارند که این وضع، در پی خود مناسبات مبتنی بر تحمل را رقم می‌زند. انسان متساهل، مزید بر تحمل عقاید مخالف، اجازه اظهار نظر به صاحبان عقاید مخالف را نیز مطمح نظر قرار می‌دهد. در واقع، تساهل ناظر بر آسان‌گرفتن برخاسته از «اغماض»، «بزرگ‌منشی» و «چشم‌پوشی» است. تساهل نوعی تحمل از روی آزادی، اختیار و آگاهی است که از موضع «قدرت» صورت می‌گیرد و عامل متساهل، علیرغم برخورداری از قدرت، اما، از سرکوب اجتناب می‌ورزد. به نظر می‌رسد مطابق با معنای اخیر، مفهوم تساهل بسیار به مفهوم «رواداری»<sup>۱</sup> نزدیک می‌گردد. از حیث لغوی، «رواداری» به معنای تحمل، بردباری و تاب‌آوری در مواجهه با امر ناهمسان است؛ «رواداری» در زبان فارسی به معنای پذیرش دیگری - علی‌رغم اختلافات فکری، دینی یا هویتی - به کار رفته است (دهخدا، ذیل «رواداری»); حسب اصطلاح، «رواداری» ناظر به نوعی خویش‌تنداری هنجاری و آگاهانه در مواجهه با باورها و کنش‌هایی است که از منظر سوژه شناسایی نادرست یا نامطلوب تلقی می‌شوند، بی‌آن‌که مستلزم تأیید یا بی‌تفاوتی ارزشی باشد (راولز<sup>۲</sup>، ۱۹۹۳؛ لاک<sup>۳</sup>، ۱۹۸۳). تأکید موجود بر مفهوم «رواداری» در ادبیات معاصر، از منظر ضرورت وجودی آن به‌عنوان پیش‌شرط نظم اجتماعی در جوامع کثرت‌گرا و هم‌چنین، ایفای نقش در مدیریت تعارض‌های ارزشی، قابل تحلیل و تعلیل می‌گردد (جهانبگلو، ۱۳۸۱؛ یونسکو<sup>۴</sup>، ۱۹۹۵؛ فورست<sup>۵</sup>، ۲۰۱۳).

1. Tolerance
2. Rawls
3. Locke
4. UNESCO
5. Forst

لازم به توضیح است «تساهل» و «بی تفاوتی» دو ساحت جمع ناپذیر هستند که بعضاً و به اشتباه، مرادف با یکدیگر انگاشته می شوند. لازمه «تساهل»، تحمل عقیده مخالف، علی رغم میل باطنی و عدم پذیرش و نامطلوب و منفور دانستن آن عقیده است؛ به طور متقابل، در «بی تفاوتی»، شخص هیچ احساسی نسبت به چیزی ندارد و از این رو، نسبت به آن نه متساهل، که بی اعتناست.

### ۳-۲. معنای دینی مدارا

فطرت، به واسطه برخی ویژگی‌ها نظیر «حصر آن به انسان»، «غیر اکتسابی بودن»، و «فراایدنولوژیک بودن» در دو بعد شناخت‌ها و نیازها تجلی پیدا می کند (زاهدی اصل، ۱۳۷۱، ۳۱). بر این اساس، مفهوم «فطرت» احتمالاً بهترین مدخل در معنایابی دینی از مدارا به نظر می رسد که به موجب آن می توان وجه عمده‌ای از مداراجویی را به تقریب، محمول گرایشات فطری انسان در نظر گرفت. از باب نمونه، «تعاون»، «تکافل»، «صلح» و دیگر موارد مشابه با آن‌ها از جمله مقولاتی هستند که مراتب گسترده‌ای از سویه‌های مداراجویی در آن‌ها قابل بازشناسایی هستند و غالب انسان‌ها، صرف نظر از آموزش‌های القایی، درستی و نیکویی شان را به صورت درونی در خود وجدان می کنند.

بر پایه بنیادی‌ترین فروض مندرج در خوانش دینی مدارا، تسامح و تساهل، «تحمیلی نبودن مفاهیم مذکور بر سنت دینی» و «بی نسبت بودن مفاهیم یاد شده با نسبت‌گرایی معرفت‌شناختی» مورد تأکید قرار می گیرد. در همین امتداد، شریعت نبوی، ضمن اجتناب از دعوت دینی زورآمیز، عنصر تحمیل را به واسطه قلبی بودن ایمان و عدم تحمیل آن ذیل اجبار نهی فرموده است؛ آموزه‌های دینی و قرآنی، مزید بر نفی خشونت فیزیکی و کلامی در مقام دعوت مردم به دین، اهانت، تمسخر و تحقیر، پذیرش تحمیلی دین را موجد نفاق و دورویی برمی شمارند. به علاوه، در بحث اسلامی از مدارا، «کرامت ذاتی انسان» کانون اصلی توجه واقع می شود؛ به همین اعتبار، مدارا را نمی توان نشانه ضعف در نظر گرفت و متقابلاً، لازم است آن را در قامت جلوه‌ای از بلوغ اخلاقی و ایمان عمیق بر مؤمنان ملاحظه نمود.





روایات وارده از معصومان علیهم السلام با تعابیر گوناگون «حلم» و «مدارا» را از نشانگان و نتایج عقلانیت ایمانی دانسته‌اند. امام علی (ع) حلم را «پوشاننده عیوب»<sup>۱</sup> و مدارا را «ثمره خرد»<sup>۲</sup> می‌داند. پیامبر اسلام، هم‌چنین، با تلقی مدارا به مثابه «نصف دین»<sup>۳</sup> خود را فرمان داده شده به مدارای با مردم<sup>۴</sup> معرفی می‌کند. مفهوم تسامح، در امتداد «مدارا»، متبادرکننده آسان‌گیری همراه با «بخشش»، «سخاوت» و «جود» است. «تسامح»، به منزله کنار آمدن همراه با توانمندی و بزرگواری در جامعه مفروض، با مردم برخورد از مذهب واحد شکل می‌گیرد و واجد عنصر «جوانمردی» به‌وجهی طرفینی است. به‌موجب حدیث مشهور «بعثت علی الشریعه السهله السمحه» سهل‌گیری و نرم‌خویی، نه به‌عنوان امور حاشیه‌ای، بلکه در حکم بخشی از غایت شریعت معرفی شده‌اند. تسامح، در خوانش دینی، کاشف از بخشش، گذشت اخلاقی از موضع بالاتر، خویشتنداری اخلاقی و پرهیز از شتاب در داوری و تقابل است؛ موارد یاد شده، اگرچه بیشتر بازنمایی‌کننده فضیلت‌های فردی هستند، اما، بدون تردید دلالت‌ها و پیامدهای اجتماعی گسترده را در سطح تعاملات اجتماعی رقم می‌زنند. قرآن مجید «نظام معنایی تسامح» در تعامل اجتماعی را با استخدام مفاهیم «عفو»، «صفح»، «کظم غیظ» و «احسان» پی‌ریزی می‌کند.<sup>۵</sup> مطابق با چارچوب قرآنی، تسامح ناظر به ترجیح رحمت بر خشونت، و گفت‌وگو بر حذف دیگری است. بدین‌سان، تسامح در سنت اسلامی، به‌مثابه راهبرد اخلاقی در جهت مدیریت اختلاف در افق توحید و عدالت صورتبندی می‌شود. سرانجام، تساهل در تنسیق دینی به‌معنای نرمی در تعامل،

۱. وَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْجَلْمُ غَطَاءٌ سَائِرٌ، وَالْعَقْلُ حُسَامٌ قَاطِعٌ؛ فَاسْتُرُّ خَلَلَ خُلُقِكَ بِجَلْمِكَ، وَ قَاتِلُ هَوَاكَ بِعَقْلِكَ. «امام علیه السلام فرمود: حلم پرده‌ای سائر و عقل شمشیری برنده‌است؛ بنابراین، عیوب اخلاقی خود را با حلمت بپوشان و با هوی و هوس‌های سرکشنت با شمشیر عقل مبارزه کن». (علی بن ابیطالب، ۱۳۸۹).

۲. الامام علی (ع): ثَمَرَةُ الْعَقْلِ مُدَارَاةُ النَّاسِ. «میوه خرد، مدارا کردن با مردم است». (ری شهری، ۱۳۸۱، ۳۴۸).

۳. قال رسول الله (ص): مُدَارَاةُ النَّاسِ نِصْفُ الْإِيمَانِ، وَالرِّفْقُ بِهِمْ نِصْفُ الْعَيْشِ. «مدارا با مردم نصف ایمان است و نرمی و مهربانی کردن با آنان نصف زندگی است». (ری شهری، ۱۳۸۱، ۴۳۴؛ به‌نقل از اصول کافی، ج. ۲، ص. ۱۱۷).

۴. قال رسول الله (ص): أَمَرَنِي رَبِّي بِمُدَارَاةِ النَّاسِ كَمَا أَمَرَنِي بِأَدَاءِ الْقَرَانِضِ. «پروردگارم، همان‌گونه که مرا به انجام واجبات فرمان داده، به مدارا با مردم نیز فرمان داده‌است». (ری شهری، ۱۳۸۱، ۳۴۸؛ به‌نقل از اصول کافی، ج. ۴، ص. ۱۱۷).

۵. .... فَأَعْفُوا وَاصْفَحُوا... (بقره، ۱۰۹)؛ «وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ...». (آل عمران، ۱۳۴)؛ «ادْفَعْ بِأَيْدِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ». (فصلت، ۳۴).

پرهیز از اکراه و ترجیح هدایت اقماعی بر اجبار تعریف می‌شود، نه چشم‌پوشی از حقیقت یا اصول اعتقادی. قرآن مجید با نفی اکراه در دین<sup>۱</sup> و دعوت به گفت‌وگو بر پایه حکمت، موعظه حسنه و جدال احسن<sup>۲</sup>، هم‌چنین، توصیه به دفع بدی با نیکی و به‌رسمیت شناختن تنوع انسانی<sup>۳</sup>، چارچوب هنجاری تساهل در مواجهه با دیگری را ترسیم می‌کند.

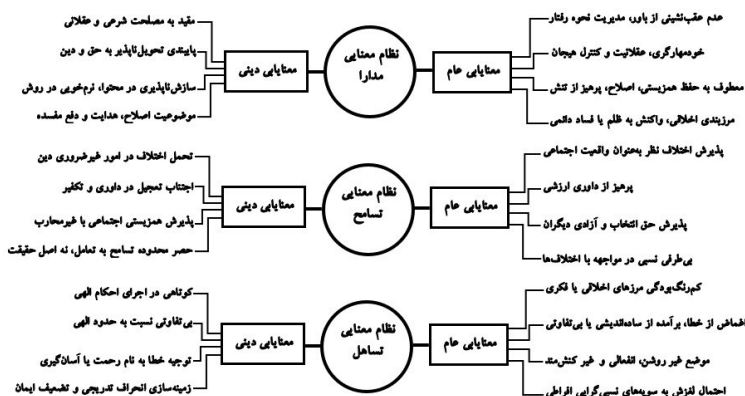
نویسندگان مقاله حسب مجموع گزاره‌های فوق، «مدارا» و «تسامح» را در عین وجود تفاوت‌های ظریف میان آن‌ها، اما، تا حدود زیادی قابل‌تجمیع ذیل یک نظام معنایی موسع در نظر می‌گیرند و مؤانست کمتر متون دینی با «تساهل» را در قیاس با مدارا و تسامح نتیجه می‌گیرند و در مجموع، بر این باور هستند که سویه‌های منفی ناظر بر تساهل از نظر متون دینی بدور نمانده‌اند. به‌بیان دیگر، مفهوم تساهل را - حسب خوانش‌های دینی - می‌توان معادل با «تھاون» در نظر گرفت. «تھاون» و «استھانه» از ریشه «ھون» به معنای حقیر شمردن و خوارکردن، معطوف به سستی، بی‌مبالاتی و کم‌اهمیت‌شماری تکالیف، حدود و ارزش‌های دینی است که متعاقب آن انسان به‌سبب مقولاتی نظیر غلبه راحت‌طلبی، عادت و مصلحت‌سنجی نادرست، از التزام جدی به آموزه‌ها و مناسک دینی فاصله می‌گیرد؛ بر همین مبنا، بزرگان دین همواره نسبت به «سهل‌انگاری در دین» به‌عنوان مقدمه انحراف پایدار هشدار داده‌اند.



۱. «... لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...» (بقره، ۲۵۶).

۲. «... وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...» (نحل، ۱۲۵)؛ «با آنان به نیکوترین شیوه به بحث [و مجادله] پرداز».

۳. «... إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا...» (حجرات، ۱۳).



شکل ۳. معناپردازی عام و خاص مفاهیم مدارا، تسامح و تساهل

### ۳-۳. معرفت‌شناسی مدارا

سویه فلسفی و معرفت‌شناختی قابل طرح پیرامون مدارا ناظر بر چرایی ضرورت و بایستگی آن در پیوند با عقاید مخالف، همزمان با باورمندی سوژه شناسا به حقانیت و درستی باورها و گزاره‌های ادعایی خویش است. هیچ‌کس به لحاظ معرفت‌شناختی نمی‌تواند خود را واجد حقّ مطلق بداند و تأکید مندرج در رویکردهای معتدل («شک‌بنیاد») مبنی بر وجود مراتبی از احتمال خطا در هر عقیده متصور از همین منظر تعلیل‌پذیر می‌گردد (لارسن<sup>۱</sup>، ۲۰۲۵؛ هورتون<sup>۲</sup>، ۱۹۹۸).

یکی از مهم‌ترین مبانی فلسفی رویکرد تساهل را می‌توان در آثار جان لاک جست‌وجو کرد. لاک در رساله مشهور «در باب تسامح»<sup>۳</sup> ذیل پرداختن به بحران‌های مذهبی اروپای قرن هفدهم بر محدودیت و خطاپذیری انسان‌ها در فهم حقیقت دینی و اخلاقی تأکید می‌کند و ضرورت ابتدای جامعه بر مدارا، حصر شئون حکومت به امور مدنی، مشتمل بر زندگی، آزادی، مالکیت، و اجتناب از تحمیل باورهای دینی یا اخلاقی با هدف فروکش کردن خشونت‌های فرقه‌ای را نتیجه می‌گیرد (لاک، ۱۹۸۳). از نگاه وی، مدارا مستلزم عقلانیت و



1. Laursen  
2. Horton  
3. A Letter Concerning Toleration

«فروتنی معرفتی» است که به موجب آن خطاپذیری باور به رسمیت شناخته می‌شود و تحمل و مواجهه آزادانه با دیدگاه‌های مخالف فهم عمیق‌تر و همزیستی مسالمت‌آمیز را رقم می‌زند. رد و نفی اصل معرفت‌شناختی اخیر امکان مداراوری با مخالفان را، به‌ویژه برای مؤمنان به حقایق ازلی و ابدی، بدل به امر محال‌الوصول می‌نماید.

از جمله دلالت‌های برآمده از مباحث فوق، یکی، تصویر مرز «تقیه» و «اغتنام فرصت» از یک‌سو، و «مدارا به‌مثابه راهبرد» از سوی دیگر است. در ساحت «تقیه» و «اغتنام فرصت»، مداراجویی به‌مثابه «تدبیر موقت»، ذیل عنوان مصلحت، و به‌واسطه استقرار کنش‌گر در موضع ضعف، مداخلیت می‌یابد و کنش‌گر عامل به‌محض استقرار در سریر قدرت، سعی خود را مصروف بر کرسی‌نشاندن حق مورد نظر خواهد نمود. در این میان، و در نسبت با اندیشه حافظ، «مدارا» حسب وجوه «معرفت‌شناختی» و «جامعه‌شناختی» تبیین‌پذیر می‌شود. از منظر معرفت‌شناسانه، دو مقوله «عدم قطعیت» و «ابهام<sup>۱</sup>» از نگاه حافظ بدور نمانده‌اند.

توجه به محدودیت‌های شناختی انسان، مبنای معرفت‌شناختی حافظ در باب مدارا و موجه‌کننده استخدام آن در ساحات زیست فردی و جمعی است. به‌بیان دیگر، حافظ مفروض به فرض احتمال همیشگی خطا در فهم حقایق و ارزیابی امور دنیا، قائل به خوانش تساهل و تحمل دیدگاه‌های مخالف در قامت امر «عقلانی» و «اخلاقی» می‌شود. از سوی دیگر، اما، به‌موجب آموزه‌های مندرج در ذیل انگاره جامعه‌شناسی معرفت، مداراپیشگی حافظ مدلول وضع و حال دشوار زمانه او برشمرده می‌شود؛ پیامد قهری برخاسته از تلقی اخیر، قائلیت به عدم باورمندی حافظ به مدارا در مرتبه نفس‌الامر و متقابلاً، عاملیت به مدارا از موضع «اضطرار»، «مصلحت‌اندیشی» و «کوتاه‌آمدن در موقعیت ضعف» خواهد بود. فرض اخیر در مورد حافظ به‌هیچ‌روی قابل دفاع نمی‌نماید؛ چه، در جای‌جای دیوان حافظ، اصول مقوم مدارا در ساحت معرفت‌شناسانه و فلسفی به‌تلویح و تصریح متعلق توجه خواجه واقع‌گشته‌اند. بر این

۱. کس ندانست که منزلگه معشوق کجا است، این قدر هست که بانگ جرسی می‌آید.





اساس، نقش آفرینی زمینه‌وزمانه حافظ در تکوین و تثبیت اندیشه مدارا نزد خواجه نه در سطح «جبر و تعیین‌کنندگی» که در قامت «تسهیل‌گری و قابل‌گی» در نظر گرفته می‌شود. مطابق با خوانش اخیر، «بذرهای باوری» و «سویه‌های معرفت‌شناختی ناظر بر مدارا» طی هم‌نشینی با «صورت‌بندی زمینه‌وزمانه زیست‌شده از سوی حافظ»، مداراجویی را در هیئت منظوم و شعری وی به‌وجه احسن متکون نموده‌اند.

در این میان، لازم است آگاهی سپنجی به‌منزله مهم‌ترین پیامدهای منتج از مبانی معرفت‌شناختی و فلسفی مدارا در اندیشه حافظ خوانش شود. آگاهی سپنجی دو مقوله اساسی «وقوف عمیق به ناپایداری جهان» و «لغزندگی موقعیت انسانی» را به حافظ، به‌منزله سوژه شناسا گوشزد می‌کند. «عیان نشد که چرا آمدم، کجا بودم، دریغ‌ودرد که غافل ز کار خویشتم». آگاهی هوشمندانه به واقعیت فوق‌الذکر، به‌مراتب، نرمی و تعلیق قاطعیت در صدور حکم، و به‌تأخیراندازی آن را به‌مثابه بنیان‌ها و یا لاقل، سازنده‌های پدیدار مدارا موجب می‌گردد. «دل عالمی بسوزی چو عذار برفروزی، تو از این چه سود داری که نمی‌کنی مدارا». حافظ، ذیل نوعی تأمل وجودی، به صورت‌بندی واقعیت پیش‌گفته در قالب بیت «جهان و کار جهان جمله هیچ بر هیچ است، هزار بار من این نکته کرده‌ام تحقیق» پرداخته‌است.

حافظ در جای دیگر، با هم‌پیوندسازی «ناپایداری جهان» و «فروگذاشتِ داوری شتاب‌زده»، راه هر گونه عیب‌جویی مسدود می‌سازد. «عیب‌رندان مکن ای زاهد پاکیزه‌سرشت، که گناه دگران بر تو نخواهند نوشت». از منظر حافظ، نرمی حکم می‌تواند برخاسته از فروتنی معرفتی انگاشته شود: «چیست این سقف بلند ساده بسیار، نقش، زین معما هیچ دانا در جهان آگاه نیست». مجموع ابیات مورد استناد، بازنمایی‌کننده مفهوم «مدارا» به‌وجهی متفاوت با «بی‌تفاوتی»، و در پیوند با «ناپایداری جهان» و «محدودیت‌های فهم انسانی» هستند.<sup>۱</sup>

۱. «ما به حقایق جهان نمی‌توانیم راه ببریم، هرکس افسانه‌ای می‌بافد. واقعاً فکر می‌کنم ما نمی‌فهمیم؛ فهم ما فضولی بیش نیست؛ [طرف اومده] سرگوشی توی چار تا کتاب آب می‌ده و یک سری اطلاعات ناقص و ضعیف به‌دست آورده، فکر می‌کنه

### ۳-۴. مدارا، حیران‌پارادایم‌ها

معانی و کارکردهای متفاوت و گاه متعارض ناظر بر مدارا حسب پارادایم‌های موجود در رشته‌های گوناگون علوم انسانی محور این بخش از چارچوب مفهومی مقاله را تشکیل می‌دهد؛ مقایسه وجوه مختلفه مدارا در سطح پارادایمی منجر به رؤیت‌پذیری شکاف‌های معرفت‌شناختی و هنجاری و هم‌چنین، آورده‌ها و مغفوله‌های مندرج در هر ذیل هر کدام از خوانش‌های پارادایمی «مدارا» می‌شود. در این میان، دامنه و پایداری مدارا ذیل پارادایم‌های جامعه‌شناختی، موقعیت برتر علم جامعه‌شناسی به مثابه بلندپروازترین رشته علوم اجتماعی را بازنمون می‌سازد (کیویستو، ۱۳۷۸، ۲۱). در سنت «ساختارگرایی کارکردی»، مدارا در حکم سازوکار نهادی ادغام تفاوت‌ها در چارچوب نظم هنجاری مسلط و خادم در بازتولید ثبات نظام اجتماعی فهم می‌شود (پارسونز، ۱۹۵۱). مارکس و نظریه‌پردازان مارکسیستی - ذیل سنت «تضادی» - اندیشه‌ها و ارزش‌ها را محصول شرایط اقتصادی-طبقانی جامعه و پژواک منافع طبقات مسلط تلقی می‌نمایند. «مدارا» در این میان، از طریق طبیعی‌سازی نابرابری‌ها و تعلیق مطالبات عدالت خواهانه، در مقام یاریگر روابط و مناسبات سلطه واقع می‌شود؛ بدین‌سان، در سنت مارکسی، خوانش مدارا، نه در قامت فضیلت بی‌طرف، بلکه در حکم میدان منازعه امکان‌پذیر می‌شود (مارکس<sup>۲</sup> و انگلس<sup>۳</sup>، ۱۹۷۰). با الهام از پیر بوردیو<sup>۴</sup> و در امتداد سنت مارکسیستی، مدارا در میدان‌های اجتماعی شکل می‌گیرد و نوع فهم از آن در تابعیت از موقعیت اجتماعی، سرمایه فرهنگی و نمادین کنش‌گران اجتماعی پدیدار می‌شود. چگونگی برساخته‌شدن مدارا در جریان تعامل اجتماعی، در

تا آخر همه چیز را رفته و می‌دونه؛ این جور نیست». «وقتی محدودیت فهم خودمون همیشه در ذهنمون برجسته باشه، اون وقت بر اساس اطلاعات ناقص دیگه سفت‌وسخت رفتار نمی‌کنیم». «به نظرم، هر الگوی فکری در انحصار قدرت و ثروت قرار بگیره، مدارا را نابود می‌کنه؛ این رو هم باید یادمون باشه هر قانونی وقتی به پرکتیس می‌رسه، ممکنه تا حدودی متفاوت از متن بشه». (اردشیر، استاد مددکاری اجتماعی؛ علی، دانشیار فلسفه؛ بیژن، دانشیار علوم سیاسی)

1. Parsons
2. Marx
3. Engels
4. Pierre Bourdieu



کنار مجموعه معانی، انگیزه‌ها و تفاسیر ذهنی ناظر بر آن، از زوایای عمده خوانش مبتنی بر استلزامات پارادایم «کنش متقابل نمادین»<sup>۱</sup> محسوب می‌شوند. به موجب کلمات اخیر، مدارا در حکم نوعی فرایند تعامل بنیاد و سازه‌محور است که در جریان تعامل اجتماعی و متأثر از «سیالیت معنا»، «توانایی کنش‌گران در اخذ نقش دیگری» و «بازتعریف موقعیت‌های اجتماعی»<sup>۲</sup> بر ساخته می‌شود (بلومر<sup>۲</sup>، ۱۹۶۹؛ مید<sup>۳</sup>، ۱۹۳۴). شکل‌گیری مدارا در بستر تعامل و بازتولید پسینی و اجتماعی و اقعیت کانون‌های عمده نگاه برگر<sup>۴</sup> و لاگمن<sup>۵</sup> را در تحلیل مدارا تشکیل می‌دهند.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، غفلت از «ساختارهای قدرت» و «نابرابری‌های پایدار» دو مغفوله محوری پارادایم تفسیری در تحلیل و تعلیل مدارا هستند. سرانجام، به استناد نظریه «انتخاب عقلانی»<sup>۶</sup>، مدارا به‌عنوان «کنش اندیشیده و محاسبه‌پذیر» حاصل ارزیابی «هزینه‌فایده» انگاشته می‌شود. با این حال، تقلیل‌گرایی ابزاری مندرج در سنت انتخاب عقلانی، ظرفیت‌های هنجاری و اخلاقی مدارا را به سطح تعادل‌های شکننده کنش محاسباتی فرو کاسته است (کلمن<sup>۷</sup>، ۱۹۹۰). بر پایه جمع‌بندی دلالت‌های حاصل از خوانش الگووار<sup>۸</sup> قبلی، مدارا حسب سنت‌های گوناگون جامعه‌شناختی، می‌تواند به‌عنوان «خادم نظم مسلط و بازتولیدکننده آن»، «ابزار سلطه»، «محصول تعامل»، و «راهبرد عقلانی ناظر بر سودآوری و زیان‌کاهی» قلمداد گردد. بدیهی است هیچ‌یک از خوانش‌های فوق‌الذکر قادر به تبیین جامع ابعاد هنجاری، ساختاری و تعاملی مدارا نخواهند بود.



1. Symbolic Interactionism
2. Blumer
3. Mead
4. Berger
5. Luckmann
6. Rational Choice Theory (RCT)
7. Coleman
8. paradigmatic



خوانش الگووار مدارا در علم روان‌شناسی موجد رقم‌خوردن دیگر بصیرت‌های موجود در این باره می‌شود. رویکرد «رفتارگرایی» با تأکید بر دوگانه «محرک-پاسخ»<sup>۱</sup> بی‌اعتنا از کنار فرایندهای ذهنی میانجی بین محرک و پاسخ می‌گذرد (اتکینسون، ۱۳۸۵: ۴۹). رفتارگرایی رادیکال اسکینر، مدارا را به‌مثابه الگوی رفتاری آموخته‌شده‌ای قلمداد می‌کند که متعاقب تقویت مثبت یا منفی در محیط اجتماعی تثبیت می‌شود؛ به بیان دیگر، پیامدهای مطلوب نظیر پاداش، کاهش تنبیه یا تعارض\_قطع نظر از نیت اخلاقی یا همدلی درونی\_موجب بروز رفتارهای مداراجویانه در افراد می‌شوند (اسکینر<sup>۲</sup>، ۱۹۵۳). بر پایه ملاحظات مندرج در سنت «روان‌کاوی»، مداراجویی به‌واسطه تداعی با سازوکارهای دفاعی و مدیریت تعارض‌های ناهشیار فهم می‌شود؛ حسب «سنت روان‌کاوی»، ناتوانی در مدارا حاصل فرافکنی، جابه‌جایی یا اضطراب ناشی از تهدید «دیگری» برای انسجام من، و مداراجویی مدلول کارکرد قوی‌تر «من» در تنظیم تعارض میان «نهاد»، «من برتر» و «واقعیت اجتماعی» انگاشته می‌شود (فروید<sup>۳</sup>، ۱۹۶۱).

مزید بر دو رویکرد پیشین، مدارا ذیل «نظریه شناختی» پیامد بازسازی شناختی باورها و طرح‌واره‌های ناکارآمد درباره دیگری قلمداد می‌گردد؛ به موجب «نظریه شناختی»، تفکر دوقطبی، تعمیم افراطی و باورهای مطلق‌انگارانه، زمینه هیجان‌های منفی و رفتارهای طردکننده را فراهم می‌کنند و لازم است با ارزیابی‌های انعطاف‌پذیرتر و واقع‌بینانه‌تر نظیر «مدارا» جایگزین شوند (بک<sup>۴</sup>، ۱۹۷۶). مقایسه تطبیقی دلالت‌های برخاسته از الگوواره‌های موجود در علم روان‌شناسی این نتیجه را در دست می‌نهد که «رفتارگرایی»، متأثر از تقلیل مدارا به مطلق رفتار مشاهده‌شدنی، عاجز از تبیین لایه‌های معنایی و انگیزشی رفتارهای مدارا‌بیناد ظاهر می‌شود؛ «روان‌کاوی» به ورطه روان‌شناسی‌سازی تعارضات اجتماعی فرو می‌افتد؛ سرانجام، ذیل نظریه شناختی

1. Stimulus- Response (S-R)
2. Skinner
3. Freud
4. Beck



... به‌رغم توانش آن در آشکارسازی سازوکارهای ذهنی مدارا، اما، همزمان، زمینه‌های ساختاری و قدرت‌مند شکل‌گیری شناخت‌ها محل غفلت قرار می‌گیرد.

«مدارا» را می‌توان از منظر الگوواره‌های اساسی مندرج در علوم سیاسی مورد خوانش و مقایسه تطبیقی قرار داد. در «لیبرالیسم کلاسیک»، «مدارا» در حکم سنگ بنای نظم سیاسی مشروع تلقی می‌شود و صورت‌بندی آن مبتنی بر سه اصل محوری «تفکیک حوزه عمومی و خصوصی»، «عقلانی و بی‌خطر بودن عقاید» و «اولویت آزادی فردی» انجام می‌پذیرد (لاک، ۱۹۸۳؛ میل<sup>۱</sup>، ۱۹۷۸). مطابق با سنت «رنالیسم سیاسی»، «مدارا» به‌عنوان امر ثانوی، و تابعی از ملاحظات بقا، قدرت و نظم تلقی می‌شود (هابز<sup>۲</sup>، ۱۹۹۶؛ مارگنتو<sup>۳</sup>، ۱۹۴۸). بر پایه سنت «جمهوری خواهی»، به‌ویژه به استناد چشم‌انداز هانا آرنت<sup>۴</sup>، «مدارا» کمترین نسبتی با تحمل منفعلانه تفاوت ندارد و صرفاً، در چارچوب «کنش جمعی» و «کثرت‌گرایی سیاسی» معنای خود را بازمی‌یابد، فلذا، ظهور و بروز آن، مشروط به رسمیت‌یافتگی فعال‌تکثر در عرصه عمومی امکان‌پذیر می‌شود (آرنت، ۱۹۵۸). مطابق با محکومات مندرج در پارادایم «کثرت‌گرایی و نهادگرایی لیبرال»، «مدارا» منتج از توازن نهادی میان گروه‌های رقیب، و هم‌چنین، شرط کارکرد دموکراسی چندمرکزی انگاشته می‌شود. در الگوواره اخیر، فروکاست «مدارا» به سازوکار نهادی، صورت‌بندی نوع نسبت میان مدارا و نابرابری‌های ساختاری قدرت را از نظر دور نگه‌داشته‌است (دال<sup>۵</sup>، ۱۹۷۱).

جمع‌بندی فرآپارادیمی مجموعه مباحث اخیر در حوزه علوم سیاسی، ناظر بر نوسان و سرگردانی «مدارا» میان متغیرهای «ارزش‌هنجاری»، «مصلحت»، «قدرت»، «کنش جمهوری خواهانه» و «سازوکارهای نهادی» است.

1. Mill
2. Hobbes
3. Morgenthau
4. Arendt
5. Dahl



زمینه‌مندی مدارا: در چارچوب نظریه «تعین اجتماعی معرفت»<sup>۱</sup>، مفهوم «مدارا» نه به منزله فضیلت فراتاریخی یا نگرش صرفاً فردی، بلکه به‌عنوان صورتی از آگاهی اجتماعی فهم می‌شود که ریشه در موقعیت‌های مادی، طبقاتی و ارزشی مداراجویان دارد. مسئله اصلی در مباحث ناظر بر «تعین»<sup>۲</sup>، ذیل استفاده از تعابیر علیت<sup>۳</sup>، منشاء<sup>۴</sup>، وابستگی متقابل<sup>۵</sup>، سازگاری<sup>۶</sup> و هماهنگی<sup>۷</sup>، تصویر کردن چگونگی تحقق معرفت‌های بشری است (علیزاده و دیگران، ۱۳۸۳، ۵۴). به بیان کلی، ملاحظه «معرفت مدارا» به‌مثابه پدیدار متعین و در پیوند با زمینه تاریخی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، راه را بر گرایش‌های فروکاستی، نه در مقام مطالعه تاریخ اندیشه، بلکه، در پیوند با اکنون ما نیز فروخواهد بست؛ بخشی از اهمیت نقد و نفی گرایش‌های فروکاهنده معرفت به یک عنصر یا مؤلفه محدود، حسب کارکردهای مخرب آن‌ها در تثبیت نظام‌های تمامیت‌خواه قرن بیستم قابل توجیه می‌گردد (شایگان، ۱۳۷۴، ۱۹۱). در مقام پرداختن به زمینه‌مندی «مدارا»، حسب قرائت مارکسی، به‌ویژه با الهام از منطق زیربنا - روبنا، «مدارا» بخشی از آگاهی ایدئولوژیکی است که متأثر از شرایط خاص روابط تولیدی به‌منصه امکان می‌رسد. مطابق با قرائت اخیر، گفتمان «مدارا» - متشکل از کردارها و گفتارهای مشخص - در هر دوره تاریخ خاص، تابع منافع و موقعیت طبقه مسلط است که ذیل کارکرد تثبیت مناسبات قدرت و اقتصاد به نفع طبقه مسلط (سرمایه‌دار) ایفای نقش می‌کند (مارکس و انگلس، ۱۹۷۰). ماکس شلر<sup>۸</sup>، تعین اندیشه «مدارا» را حاصل تسلط عوامل واقعی در یک مقطع تاریخی مشخص (بخوانید: ایران و شیراز قرن هشتم) در ذیل نظام فرهنگی مشخص (بخوانید: مناسبات مغول‌بیناد) در نظر می‌گیرد که برجستگی و تحصیل

1. Social Determination of Knowledge
2. Determination
3. Casuation
4. Origination
5. Interdependence
6. Consistency
7. Harmony
8. Max Ferdinand Scheler (1874-1928)



و جوهی از معرفت پیرامون آن را برای حافظ امکان‌پذیر ساخته است (شلیر، ۱۹۷۳). هم‌چنین، به استناد دیدگاه شلیر مبنی بر تقدم «نظم‌های ارزشی» و «انگاره‌های عاطفی» بر «شناخت نظری»، «مدارا»، برآمده از ساختارهای ارزشی تاریخی و سلسله‌مراتب ترجیحات انگاشته می‌شود. در امتداد یادشده، کارل مانهایم<sup>۱</sup>، عامل تعیین‌یافتگی «مدارا» را نه اقتصاد و طبقه، بلکه مجموعه‌ای از عوامل زیستی می‌داند و با خوانش «مدارا» به‌مثابه صورتی از آگاهی، آن را وابسته به «موقعیت اجتماعی گروه‌ها» در «ساختار اجتماعی» و «فرایند تاریخی» در نظر می‌گیرد (مانهایم، ۱۹۳۶).

بر این اساس، مدارا، در حکم ایدئولوژی و بازتاب وضعیت اجتماعی حاملان آن و در قالب افق فکری و متأثر از موقعیت تاریخی مداراجویان تکوین می‌یابد. از باب انضمامی‌سازی گزاره‌های نظری مندرج در این بخش از مقاله، به ذکر این احتمال‌مثالی بسنده می‌کنیم که گروه‌های حاشیه‌ای «مدارا» را به‌عنوان «مطالبه‌رهای بخش» و گروه‌های مسلط آن را به‌مثابه «سازوکار مدیریت و مهار تفاوت‌ها» فهم می‌کنند. در مجموع، ذیل سنت تعیین اجتماعی معرفت، «مدارا» به‌منزله مفهوم مشروط، موقعیت‌مند و تاریخی صورت‌بندی می‌شود که به‌واسطه وجود ساختارهای مادی، ارزشی و معرفتی ناظر بر تکوین و شکل‌گیری آن، طرح گزاره‌های جهان‌شمول در آن خصوص کاملاً متنفی می‌شود.

#### ۴. روش تحقیق

پژوهش حاضر از نوع کیفی و اکتشافی است؛ هدف اصلی، کشف مضامین اصلی ناظر بر مدارا در اندیشه حافظ و هم‌چنین، رؤیت‌پذیرسازی مجموعه‌ای از زمینه‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی نقش‌آفرین در پدیدارگشتن مدارا در روش و منش وی است. «نسخه معتبر دیوان حافظ، تصحیح علامه محمد قزوینی و قاسم غنی»، «شروح معتبر نگاشته‌شده بر دیوان حافظ»، «آثار قلمی مرتبط با فکر و اندیشه

1. Karl Mannheim (1893-1947)



حافظ» و «اظهارات شفاهی اعضای هیئت علمی صاحب‌نظر در رشته‌های منتخب از علوم انسانی» ۳ منبع داده‌ای مطالعه هستند. استفاده از دیگر منابع داده‌ای، مزید بر دیوان حافظ، از آن روی صورت گرفته است که اولاً، برای راه‌بردن به احوال و عوالم حافظ، فقط هنری‌اندیشیدن کافی نیست، چون حافظ به صرف هنری‌اندیشیدن به آن عوالم، احوال و مقامات خاص دست نیافته است؛ ثانیاً، شعر حافظ غالباً دوپهلوی، سرشار ایهام، اشارات و تلمیحات، فلذا، تأویل‌پرور است (خرمشاهی، ۱۳۸۲، ۶۲). در واقع، اصرار بر مراجعه به شروح دیوان حافظ یکی از آن روی بوده است که بیان حافظ در بعضی موارد چنان مبهم، رندانه و اسرارآمیز می‌نماید که هیچ نمی‌توان آن را حمل بر ظاهر کرد (زرین‌کوب، ۱۳۴۹، یازده)؛ دلیل دوم در این خصوص، این است که الفاظ هر قدر رسا، و جملات به هر اندازه تمام‌اندام و سالم انتخاب شوند، باز هم قالب صحیح معانی و احساسات نیستند و نمی‌توانند دریای خروشان و موج طغیان‌گر حاضر در خاطر شاعر را در خود جای دهند (صارمی، ۱۳۶۷، ۲۵۵). بدین ترتیب، «مطالعه منابع منتخب» و «یادداشت‌برداری هدفمند»، به‌وجهی معطوف به پرسش‌های مطالعه» و «مصاحبه عمیق و نیمه‌ساختاریافته با ۲۰ نفر عضو هیئت علمی در رشته‌های منتخب علوم انسانی» ۲ تکنیک اصلی داده‌یابی پژوهش را تشکیل داده‌اند.

جدول ۱. مشخصات دموگرافیک و تحصیلی آگاهی‌دهندگان مطالعه

نام مستعار	رشته تحصیلی	مرتبۀ علمی
رضا	جامعه‌شناسی	استادیار
سعید	علوم سیاسی	دانشیار
بیژن	علوم سیاسی	دانشیار
سامان	علوم سیاسی	دانشیار
شهبین	روانشناسی	دانشیار
سهیل	جامعه‌شناسی	استادیار
علی	فلسفه علوم اجتماعی	دانشیار

نام مستعار	رشته تحصیلی	مرتبۀ علمی
سیما	جامعه‌شناسی	دانشیار
فؤاد	تاریخ	مدرس
امیر	علوم سیاسی	استادیار
خسرو	جامعه‌شناسی	استادیار
احمد	انسان‌شناسی	استادیار
کاووس	زبان‌و ادبیات فارسی	دانشیار
صابر	تاریخ	مدرس
ساناز	فلسفه	دانشیار
زهرا	تاریخ	استادیار
حمید	جامعه‌شناسی	دانشیار
لیلا	انسان‌شناسی	استادیار
اردشیر	مددکاری اجتماعی	استاد



ابیات ناظر بر مدارا در غزلیات حافظ واحد تحلیل پژوهش هستند. در این مطالعه، ابتدا بیت‌به‌بیت غزل‌های حافظ توأم با تأمل فراوان مورد مطالعه قرار گرفت و تعداد ۹۵ بیت از غزلیات حافظ که امکان استمزاج مفهوم مدارا و هم‌چنین، اشارات تلویحی و تصریحی درباره مؤلفه‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی مسلط بر ایران و شیراز قرن هشتم هجری از آن‌ها وجود داشت، استخراج گردید. نویسندگان مقاله در مقام داده‌کاوی، درک عمیق‌تر از معنای نهفته و کشف مفاهیم پنهان در داده‌های گردآوری‌شده را با استخدام روش «تحلیل مضمون» مطمح نظر قرار داده‌اند.

ذیل کاربست روش تحلیل مضمون، امکان شناسایی الگوها، مفاهیم و مضامین اصلی مندرج در سنخ‌های مختلف داده‌ای - در خصوص مفهوم‌شناسی مدارا در نگاه حافظ و زمینه‌های بیرونی ناظر بر آن - با تأکید بر تفسیر و معنی‌سازی داده‌ها فراهم آمده‌است. به بیان دیگر، در یک ساحت، نویسندگان مقاله با رجوع به شروح معتبر اشعار حافظ، سعی خود را مصروف کشف و شناسایی نظام معنایی مدارا به‌موجب ابیات منتخب نموده‌اند؛ در ساحت دیگر، متعاقب «صورت‌تبدی سیاسی، اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی حاکم بر ایران و شیراز قرن هشتم»، «بازسازی پیوندهای موجود میان ابیات منتخب و زمینه‌وزمانه مکشوف‌شده بر حافظ» در حد امکان

به انجام رسیده است. روایی و پایایی مطالعه ذیل توجه به راهبردهای چندگانه چون اتکا به منابع معتبر، شفافیت مراحل انجام تحلیل، بازبینی داده‌ها به وسیله مصاحبه‌شوندگان و مقایسه مستمر برداشت‌های تفسیری به انجام رسیده است. در نهایت، نتایج پژوهش در قالب فرایندهای منظم و بازاندیشانه و مبتنی بر هم‌نشینی داده‌های مصاحبه‌ای، متون کتابخانه‌ای و پنداشت‌های تفسیری نویسندگان مقاله تنسیق شده‌اند.

## ۵. یافته‌ها

یافته‌ها ذیل دو عنوان کلی «نقش مایه‌های عصر حافظ» و «نشانگان مدارا در گفتمان حافظ» گزارش می‌شوند. ذیل هر کدام از دو عنوان کلی فوق، گزیده‌های مصاحبه‌ای راهبر به صورت روایت آورده شده‌اند.<sup>۱</sup> ۱۱ مضمون برساخت شده به وسیله نویسنده مسئول مقاله، پاسخ به پرسش‌های اصلی مطالعه را رقم زده‌اند. در این میان، ۵ مضمون، نقش مایه‌های ایران و شیراز قرن هشتم، و ۶ مضمون، نشانگان مدارا در نظام معنایی و کنشی حافظ را بازنمایی می‌کنند. مجموع مضامین برساخت شده در هم‌افزایی حداکثری با یکدیگر، تصویر روشنی از مفهوم تعیین یافته مدارا بر ذهن حافظ را در دست می‌نهند؛ سویه‌های ناظر بر مراتبی از جهان‌شمولیت قابل استحصال از اندیشه‌های حافظ مدلول تلقی از اشعار حافظ به مثابه روح معرفت ایرانی است که تطبیق حداکثری اشعار وی با شئون زندگی ایرانیان در اعصار گوناگون را موجب گردیده است و بسیاری از غزلیاتش را در قامت طیفی از امثال و ضرب‌المثل‌ها متبلور نموده است (معین، ۱۳۷۵، ۶۹۱).  
تفصیل برهم‌کنشی «مدارا» و «زمینه‌های بیرونی ناظر بر آن» در بخش بحث و نتیجه‌گیری مقاله به تفصیل درج شده است.



۱. با هدف ارتقاء سویه روایی مطالعه، نویسنده مسئول حتی‌الامکان طی اجتناب از مطلق کنار هم‌گذاری گزیده‌های مصاحبه‌ای، اقدام به پیونددهی گزیده‌های مصاحبه‌ای از طریق افزودن جملات مرتبط‌ساز نموده است. با هدف رعایت امانتداری، اظهارات مصاحبه‌شوندگان درون گیومه قرار داده شده‌اند. مطابق با این نوع مواجهه نوآورانه با داده‌های مصاحبه‌ای، هم‌زمان، «حفظ بن مایه‌های محتوایی گزیده‌ها» و «برساخت روایت موردی ناظر بر مضامین مورد توجه قرار گرفته است.

## ۵-۱. نقش مایه‌های عصر حافظ

فروپاشی اقتدار، رقم خوردن چندپارگی سیاسی، ناامنی‌های فراگیر و مناسبات متزلزل اقتصادی بر پایه مالیات‌های سنگین<sup>۱</sup> و غنیمت جنگی از جمله نمایه‌های قابل ذکر ایران قرن هشتم هستند. شیراز، در این میان، به‌طور همزمان، نقطه تلاقی «خسونت سیاسی<sup>۲</sup>» و «شکوفایی فرهنگی»<sup>۳</sup> واقع می‌شود و حسب اصطلاح، تناقض‌های برآمده از تلاقی یاد شده را به‌واسطه ظرفیت‌های چندگانه نظیر شبکه متداخل و فعال از علما، شعرا و کاتبان و نیز وجود زیرساخت‌هایی هم‌چون خانقاه‌ها<sup>۴</sup>، مدارس و دیوان‌سالاری<sup>۵</sup> مستقر در خود هضم و هدم می‌کند. در واقع، دوره حافظ به لحاظ فرهنگی ماهیت فراز و فرودی دارد؛ بدین معنا که در مقطعی از زمان، به لحاظ فرهنگی شاهد یک دوره مناسب هستیم<sup>۶</sup>، اما، بعد از آن، در دوره بعد شرایط به‌گونه‌ای دیگر، و برخلاف میل و نگاه حافظ رقم می‌خورد<sup>۷</sup>.

«شیراز در دوره مغولان ویران‌نشده و با اعلام تبعیت از جنگ مصون ماند، اما در دوره ایلخانان و پس از آن، دست‌به‌دست میان خاندان ایلجو و آل مظفر می‌چرخید و این خصلت ملوک‌الطوایفی، ویژگی اصلی زمانه حافظ است»<sup>۸</sup>. وقتی از آن دوره حرف می‌زنیم، «معمولاً دو وجه کنار هم دیده می‌شود؛ از یک‌سو، در امان بودن شهر از ویرانی مستقیم، و از سوی دیگر، ناپایداری قدرتی که مدام جابه‌جا می‌شود و فضای زندگی را شکل می‌دهد»<sup>۹</sup>.

مضامین توصیف‌گر عصر حافظ، مندرج در گستره ایران تاریخی آن هنگامه پرآشوب، حسب ارجاع به ابیات منتخب و نیز اظهارات مصاحبه‌شوندگان به شرح زیر بر ساخته شده‌اند:



۱. از کران تا به کران لشکر ظلم است، ولی، از ازل تا به ابد فرصت درویشان است
۲. فتنه می‌بارد از این سقف مقرنس برخیز، تا به میخانه پناه از همه آفات ببریم
۳. به شیراز آی و فیض روح قدسی، بجوی از مردم صاحب کمالش
۴. دلا، رفیق سفر بخت نیکخواهت بس، نسیم روضه شیراز، پیک راهت بس
۵. دگر ز منزل جانان سفر مکن درویش، که سیر معنوی و گنج خانقاهت بس
۶. جمال چهره اسلام شیخ ابو اسحاق، که ملک در قدمش زیب بوستان گیرد
۷. شکر خدا که از مدد بخت کارساز، بر حسب آرزوست، همه کاروبار دوست.
۸. سخن‌دانی و خوشخوانی نمی‌ورزند در شیراز، بیا حافظ که تا خود را به ملک دیگر اندازیم
۹. فؤاد، مدرس دانشگاه، رشته تاریخ
۱۰. زهرا، استادیار تاریخ

## ۵-۱-۱. وابستگی نهادی دین و دانش به قدرت سیاسی

در شیراز قرن هشتم، نهاد دین مشتمل بر وعظ، فقه و احتساب بود و نهاد دانش نیز دستگاه کتابت و دیوانی، مدارس و خانقاه‌ها را در بر می‌گرفت؛ ساحت‌های دینی و آموزشی فوق ذیل «هماهنگی دوسویه و ابتنا بر مناسبات بازتولیدی» و «وابستگی حداکثری به قدرت سیاسی آل اینجو و آل مظفر» قابل صورت‌بندی هستند. فراوانی مدارس مذهبی در دوره آل مظفر همزمان، نشان‌دهنده اقبال جامعه به علوم دینی و رغبت حکومت به علوم دینی است؛ به علاوه، توجه جدی حکومت‌های آل مظفر به معماری مذهبی در قالب ساخت مسجد، مدرسه، خانقاه و مقبره تلاش در جهت گسترش علوم دینی در جامعه و تثبیت حاکمیت سیاسی ذیل رویکردهای مذهبی را نشان می‌دهد. هم‌چنین، بازتولید قدرت اخلاقی و شرعی مطلوب آل اینجو و آل مظفر از سوی علمای درباری و واعظان در قبال دریافت مواجب و تثبیت موقعیت نهادی از واقعیت‌های انضمامی مهم عصر حافظ تحت عنوان «درهم‌آمیزی نهاد دین و قدرت» است. از جمله علل اصلی انصراف حافظ از قبول رسوم و آداب خانقاهی و سر ناسپردن وی به پیر یا مراد خاص، وجود فساد و تباهی در دستگاه تصوف آن عصر بوده‌است که در نتیجه حملات مغولان و ترکان فراهم آمده بود (علوی، ۱۳۶۳، ۲۳). به بیان عینی‌تر، «قضات شرع منصوب دربار»، «مفتیان رسمی» و «محتسب و شبکه‌های پیرامونی وابسته» سه تایی متداخلی را در دوره آل مظفر تشکیل داده‌بودند که واجد چند ویژگی «وابستگی مالی به دربار»<sup>۲</sup>، «صدور حکم مطابق مصلحت سلطان»<sup>۳</sup>، «رشوگی»<sup>۴</sup>، «ریاکاری»<sup>۵</sup> و «توجیه وضع موجود»<sup>۶</sup> بودند. حافظ در مقام «مصلح منتقد» نوعاً به نقد عملکرد آن‌ها پرداخته‌است. در این راستا، بیت «من و هم صحبتی اهل ریا دورم باد، از گرانان جهان رطل گران ما را بس» صرفاً



۱. مرغ زیرک به در خانقه اکنون نپرد، که نهاده‌ست به هر مجلس وعظی دامی  
۲. فقیه مدرسه دی مست بود و فتوی داد، که می حرام، ولی به ز مال اوقاف است  
۳. حکم پیر مغانم به از قاضی است، که فتوی دهد به آب دیده  
۴. قاضی به زر شود، محتسب از ره برود، این است رسم شهر ما، ای دل صبوری کن  
۵. می خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب، چون نیک بنگری همه تزویر می‌کنند  
۶. واعظان کائن جلوه در محراب و منبر می‌کنند، چون به خلوت می‌روند آن کار دیگر می‌کنند



یک شاهد مثال از اشعار حافظ در خصوص «ریاکاری نهادی شده دین رسمی» و «فروکاست اخلاق دینی از مرتبه مقام حقیقت به مرتبه ابزار نظم سیاسی» است. مزید بر آن، حافظ در بیت «دانی که چنگ و عود چه تقریر می‌کنند، پنهان خورید باده که تعزیر می‌کنند» مواجهه قهرآمیز قدرت با حیات فرهنگی شیراز را بازنمایی می‌کند. بیت اخیر مشخصاً ناظر بر عملکرد سخت‌گیرانه، قشری‌اندیشانه و خشونت‌بار<sup>۱</sup> امیر مبارزالدین محمد است که متعاقب سقوط ابواسحاق در شیراز به قدرت رسید.

بودند کسانی در آن زمان و دیگر دوره‌های تاریخی که اشعار صیقلی تحویل حاکم می‌دهند و صله می‌گیرند تا کارها پیش‌برود. این از سر سادگی نیست؛ دقیقاً می‌داند کجا را باید لمس کند تا از خطر، جان سالم بدر ببرد. «اگر همین ملاحظه و دقت نبود، خیلی‌ها در آن فضا آسیب می‌دیدند»<sup>۲</sup>. در دل چنین ساختاری، «مدعیان دینداری با پیوند با قدرت وضع موجود را توجیه می‌کنند و حتی حقایق را تحریف می‌کنند»<sup>۳</sup>. «همه این‌ها همسو با تثبیت موقعیت و منافع کوتاه‌مدتشان انجام می‌شود. اگر این تاکتیک‌ها نبود، دوام نمی‌آوردند و سود دنیوی و سیاسی شان به دست نمی‌آمد»<sup>۴</sup>.

#### ۵-۱-۲. ساخت ناپایدار قدرت، ناامنی سیاسی متزاید

ناپایداری ساختاری و ناامنی فزاینده سیاسی<sup>۵</sup> الگوی کلی سیاسی مسلط بر زمانه حافظ را بازنمایی می‌کند. ذیل منطق ملوک‌الطوایفی و در نبود مرجعیت مشروع مرکزی، انتقال قدرت به‌وجهی غیر نهادی، و از رهگذر حذف رقیب، ائتلاف‌های ناپایدار و خشونت‌ورزی‌های پیش‌دستانه انجام می‌شود. شیراز قرن هشتم، اگرچه ذیل راهبرد «تبعیت بدون مقاومت» خود را از ویرانگری‌های مغول در امان نگاه‌داشت<sup>۶</sup>، اما، هم‌زمان، بدل به میدان رقابت خاندان‌های محلی نظیر آل اینجو و آل مظفر گردید و بدین‌سان، امنیت، بدور از کمترین

۱. سروران را بی‌سبب می‌کرد حبس، گزد نان را بی‌خطر سر می‌برید

۲. صابر، مدرس دانشگاه، رشته تاریخ

۳. کاووس، دانشیار زبان‌وادبیات فارسی

۴. سهیل، استادیار جامعه‌شناسی

۵. ز تندباد حوادث نمی‌توان دیدن، در این چمن که گلی بوده است یا سمنی

۶. خوشا شیراز و وصف بی‌مثالش، خداوندا نگهدار از زوالش

سویه نهادی، به صورت مطلق، به تابعی از خلق و خوی حاکمان فروکاسته شد. حافظ در موضع خوانش وضعیت مذکور به مثابه وضعیتی ناپایدار و فاقد هر گونه ضمانت تاریخی<sup>۱</sup>، رندانه تعبیر منظوم «دور فلکی یکسره بر منهج عدل است، خوش باش که ظالم نبرد راه به منزل» را استخدام می کند و طی آن مزید بر امیدواری به پایان ستم سیاسی<sup>۲</sup>، بی اعتباری قدرت<sup>۳</sup> را نیز همزمان بازتاب می دهد؛ «دور گردون گر دوروزی بر مراد ما نرفت، دائماً یکسان نباشد حال دوران غم مخور».

«ترس و وحشتی که مردم از تیمور دارند و شنیدن قتل و فجایع انجام شده به وسیله او در حافظه جمعی آن دوره نشست بوده و خیلی ها کابوس داشتند از این که شاه ترکان بالاخره سر از ایران دربیاره»<sup>۴</sup>. این هراس ممتد، در دل وضعیتی شکل می گیرد که از ثبات خبری نیست؛ هر چند گفته می شود «دوره حکومت شاه شجاع<sup>۵</sup> نسبتاً دوره طولانی ای بوده، اما همین دوره هم به زودی پایان می یابد و بعد از شاه شجاع دوباره اوضاع خراب می شود»<sup>۶</sup>. از این جا به بعد، «اوضاع از لحاظ سیاسی بسیار داغون می شود، وضعیت بسیار بی ثبات می شود و همین بی ثباتی است که باعث می شود گفته شود دوره حافظ از پرتلاطم ترین دوره های تاریخی است»<sup>۷</sup>. در این رفت و آمدهای مداوم قدرت، «در دوره ایلخانان شیراز دست به دست می شد؛ دست خاندان انجو، آل مظفر و اواخر هم دست تیموریان بود و این جابه جایی ها، تجربه زیسته نامنی را به امری روزمره تبدیل می کرد»<sup>۸</sup>.



۱. بین در آینه جام نقش بندی غیب، که کس به یاد ندارد چنین عجب ز منی
۲. جویبار ملک را آب روان شمشیر توست، تو درخت عدل بنشان بیخ بدخواهان بکن
۳. دولتی را که نباشد غم از آسیب زوال، بی تکلف بشنو، دولت درویشان است.
۴. احمد، استادیار انسان شناسی
۵. شاه شجاع، واجد ذوق و حال بوده، و نه فقط از تعصب و سختگیری های پدر خالی بود، بلکه آزادمنش و خوش مشرب هم بوده است. آن گونه که از غزلیات، قصاید و مقطعات حافظ برمی آید، خواجه او را دوست می داشته است. شاه شجاع اهل مصاحبت با اهل فضل بوده، شنیده های خود را خوب به خاطر می سپرده، فلذا، ادیب و دانشمند جلوه می کرده است. وی در غزل روبرو مورد مدح و توجه حافظ قرار گرفته است: «نگار من که به مکتب نرفت و درس نخواند، به غمزه مسئله آموز صد مدرس شد». (غنی، ۱۳۲۱ الف: ۳۵۴).
۶. رضا، استادیار جامعه شناسی
۷. سعید، دانشیار علوم سیاسی
۸. کاووس، دانشیار زبان و ادبیات فارسی

در منطق حافظ، مطلق تظاهر، فاقد کمترین عنوان توجیهی است<sup>۱</sup>. مخاطب اصلی حافظ آن سنخ از واعظان ممزوج با فساد هستند که به رغم اشتغال به انواع ناروایی‌ها در خانه‌هایشان، اما بر عرشه منبر بانگ اصلاح بر می‌آورند و در موضع ارشاد خلق مستقر می‌شوند؛ «اگر به باده مشکین دلم کشد شاید، که بوی خیر ز زهد و ریا نمی‌آید». در زمانه حافظ، ریا راهبرد عقلانی تضمین بقا، ارتقاء منزلت و موقعیت و هم‌چنین، موجد تثبیت امنیت اجتماعی محسوب می‌شد. ذیل مناسبات سیاسی قرن هشتم، در حالی که صداقت اخلاقی در قامت امر هزینه‌زا و خطرناک پدیدار می‌شد<sup>۲</sup>، همسویی ظاهری با گفتمان قدرت، تظاهر به مناسک دینی<sup>۳</sup> و اشتغال به وعظ رسمی زمینه‌ساز مصمونیّت و نزدیکی به ارباب قدرت می‌گردید. فحول و بزرگان شهر که پیش از این به پیروی از سلطان سبک‌سر عیاش<sup>۴</sup>، از هیچ فسق و فجوری روی گردان نبودند، اکنون، در موضع تقلید مزورانه از وی، و از باب جلب نظر و حفظ منافع مادی، به ظاهر چنان مؤمن و متقی شده بودند که در قیاس با عملکرد گذشته تاریک‌شان قابل بازشناسایی نبودند و امیر مبارزالدین جدیدالتقوی را به عنوان سلطان الاتقیاء می‌ستودند (پزشک‌زاد، ۱۳۸۳، ۸).

این دقت ضروری است که حافظ در کنایه‌ها، و نیز در الفاظ و عبارات‌های طنزآمیز خویش کلمات خرقه‌پوش، دل‌ق‌پوش، صوفی، ازرق‌پوش، سالوس و امثال آن را غالباً به صورت جمع آورده تا این نکته را روشن سازد که مراد وی تنها یک نفر نبوده است، بلکه طایفه از رق‌جامگان را سیه‌کار می‌شناخته است (معیری، بی‌تا، ۱۳۵۱). زبان چند پهلوی حافظ متوجه زهدفروشان دنیاطلبی است که چون نوبت مقام و منصب می‌رسد، مصحف شریف را می‌بوسند و با نهادن آن در طاقچه نسیان، چنان گرم کار دنیا می‌شوند که گویی هیچ‌گاه آخرتی در میان نبوده است<sup>۵</sup> و نخواهد بود (فتی، ۱۳۸۵، ۱۰۶).<sup>۶</sup> قابل ذکر است که



۱. عیب درویش و توانگر به کم‌وبیش بد است، کار بد مصلحت آن است که مطلق نکنیم.  
۲. گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند، جرمش آن بود که اسرار هویدا می‌کرد  
۳. فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید، شرمنده رهروی که عمل بر مجاز کرد  
۴. منظور ابو اسحاق بن محمد اینجو، آخرین پادشاه ایلخانی، درگذشته سال ۷۲۱ هجری قمری است.  
۵. گویا باور نمی‌دارند روز داوری، کائن همه قلب و دغل در کار داور می‌کند.  
۶. نقل از سعیدی سیرجانی، ای کوتاه‌آستینان، ص. ۲۸۰

«زاهد در معنای اصطلاحی حافظ» - نه به معنای پرهیزگار معتقد - از شخصیت‌هایی است که دائماً متعلق طعن، کنایه و نقد و حمله حافظ گرفته است. حافظ به زاهدی حمله می‌کند که داغ پیشانی او بلندگوی تظاهر و ریاست (شفیعی، ۱۳۵۴، ۳۳۳).

تعبیر مورد استفاده حافظ در خصوص حاکمان مزور و سالوسان وابسته، کاربست سبک سمبلیک، زبان رمز، اشاره و کنایه در مقام مبارزه اصولی با نفاق و تزویر را نشان می‌دهد (مقیمی، ۱۳۸۵، ۱۳۲). حافظ بدل شدن ابزار «نظارت اخلاقی» به «کانون فساد» را با استعانت از بیت «محتسب شیخ شد و فسق خود از یاد برد، قصه ماست که در هر سر بازار بماند» به تصویر می‌کشد؛ وی، هم‌چنین، بیت «حافظا می‌خور و زندی‌کن و خوش‌باش ولی، دام تزویر مکن چون دگران قرآن را» را به منظور بازنمایی صریح اعتراض به اخلاق دولتی شده و ریاکار به کار می‌گیرد. سرانجام، امکان ناپذیری عاملیت به اخلاق راستین ریاستیز با زبان طعن و کنایه نیز از نگاه تیزبین حافظ بدور نمانده است؛ «صلاح کار کجا و من خراب کجا، بین تفاوت ره از کجاست تا به کجا». «شیخ پینه‌بسته، به عنوان حاکم دنبال این است که خیلی ریاکارانه آن‌چه را که می‌خواهد، پیش‌ببرد و پایه‌های قدرتش را تحکیم کند»<sup>۱</sup>. «وقتی وارد دوره یک آدم متعصب می‌شوی، فضا بسته است و خیلی چیزها قابل دیدن نیست؛ این [چنین وضعیتی] نفاق می‌آورد، ریاکاری را [در جامعه] دامن می‌زند؛ [چرا؟] چون تو دقیقاً، آدم‌ها را فقط در یک قاب کوچک می‌بینی»<sup>۲</sup>. «اون طرف ریاکار هم خوب می‌داند که نباید خیلی از حرف‌های واقعی گفته بشه؛ به همین خاطر، مسائل مهم پنهان باقی می‌مونن، چون [می‌دونه] بیرون از این همراهی‌ها [یی که برای خودش عین منفعت هست] کسی نمی‌خواد چیز دیگه‌ای بشنوه»<sup>۳</sup>. «آدمای زرنگ توی این شرایط خوب می‌دونن آگه جسور یا بی‌ملاحظه باشن، کوچک‌ترین نظر مخالف، بی‌اعتمادی از ناحیه قدرت رو براشون رفم می‌زنه»<sup>۴</sup>.



۱. علی، دانشیار فلسفه

۲. بیژن، دانشیار علوم سیاسی

۳. شهین، دانشیار روانشناسی

۴. امیر، استادیار علوم سیاسی

فروپاشی مرجعیت‌های کلان دینی و سیاسی دینداری رسمی مبتنی بر فقه، وعظ و نهادهای شریعت محور در قرن هشتم هجری، در تحلیل نهایی، به مراتب موجد فروکاهش مشروعیت دینداری شریعت‌مدارانه و از دست رفتن کارکرد هدایتی آن در سطح جامعه شده بود. «زاهد ظاهرپرست از حال ما آگاه نیست، در حق ما هرچه گوید جای هیچ اکراه نیست». حافظ آن‌جا که از شریعت سخن می‌گوید، در موضع بیرون کشیدن آن از انحصار نهاد رسمی واقع شده است، نه برافکندن بنیان دین و یا همراهی با شریعت‌مداران دنیادوست: «مشکل خویش بر پیر مغان بردم دوش، کو به تأیید نظر حل معما می‌کرد». جابجایی کانون معنابخشی از «دین نهادی» به «عرفان رمزی تجربه محور» در حکم آشکارترین پیامد برخاسته از وضعیت یاد شده تلقی می‌شود (کرم‌مصطفی<sup>۱</sup>، ۲۰۰۷؛ ملوین-کوشکی<sup>۲</sup>، ۲۰۱۶). امعان نظر به فضای سیاسی حاکم بر قرن هشتم و امتزاج حداکثری آن با مناسک و ظواهر دینی، این نتیجه را در دست می‌نهد که ذیل مناسبات مذکور، عرفان قابل فروکاست به مطلق سلوک فردی نیست؛ حافظ، نه به عرفان حرفی، که به روح عرفان معتقد است و احوال و تجارب عرفانی خود را به خوبی در شعرش وارد نموده است (خرمشاهی، ۱۳۸۲، ۲۹۴).

مع الوصف، عرفان حافظ را می‌توان از منظر بدیل «شریعت نهادی شده»، «شریعت ساده‌ساز» و «فراگیر» خوانش نمود؛ نوعی از عرفان که طی فهم عمیق اقتضائات سیاسی و فرهنگی مسلط، در حکم زبان بدیل بیان حقیقت بر «اهل اعتراض و احتراز» پدیدار، و بدل به عنصر معنا ساز و راهگشایی رندانه می‌گردد؛ «راز درون پرده ز رندان مست پرس، کائن حال نیست زاهد عالی مقام را». ابهام و استعاره در کلام حافظ صرفاً صنعت ادبی نیستند، بلکه یافته‌هایی عرضه‌داشته شده در کلامی پر از رازورمز هستند، به این امید که



1. Karamustafa  
2. Melvin-Koushki

روزی اندیشه‌های حافظ فاش و به‌کار گرفته‌شوند (فتی، ۱۳۸۵، ۹۳)'. متأثر از فشار قدرت و اخلاق رسمی، زبان عرفان مشحون از رمز، ایهام و استعاره می‌شود و حافظ دقیقاً با وقوف اندیشیده به ظرفیت یادشده، مزید بر تصریح به بی‌اعتباری دین رسمی<sup>۲</sup>، امکان مواجهه با امر قدسی از مدخل تجربه باطنی را نمایان می‌سازد: «در خرابات مغان نور خدا می‌بینم، این عجب بین که چه نوری ز کجا می‌بینم». از این منظر، عرفان حافظ را باید پاسخی خلاق به بحران «دینداری نهادی»<sup>۳</sup> دانست؛ پاسخی که نه‌انکار دین، بلکه بازاختراع زبان دین در قالب رمز، شعر و تجربه‌زیسته است، و دقیقاً به همین دلیل، توان بقا، انتقال و اثرگذاری فراتاریخی یافته‌است (کوگل<sup>۴</sup>، ۲۰۱۱).

«خلافت عباسی به‌عنوان مرجع دینی جهان اسلام سقوط کرده، و دیگر آن مرجعیت دینی متمرکز وجود ندارد»<sup>۵</sup>. در همین فضای گسست است که «به‌لحاظ اجتماعی، جهان اسلام بعد از حمله مغول به‌صورت گسترده‌ای درگیر پدیده تصوف<sup>۶</sup> می‌شود. تصوف<sup>۷</sup> وقتی وارد شوون مختلف زندگی انسان قرن هشتم می‌شود، در حدواندازه تجربه‌زیسته فردی باقی نمی‌ماند، [بلکه] وارد زندگی اجتماعی می‌شود»<sup>۸</sup>. «هرچه تصوف<sup>۹</sup> گسترش پیدا



۱. نقل از فریور، راز دهر، ص. ۸۱-۸۲).
۲. هر آن‌کسی که در این حلقه نیست زنده به عشق، بر او نمرده به فتوای من نماز کنید
۳. در کوی ما دل شکسته‌ای می‌خرند و بس، بازار خودفروشی از آن سوی دیگر است
۴. Kugle
۵. حمید، دانشیار جامعه‌شناسی
۶. تصوف در آغاز، نردبان فضیلت بود، نه تشریفات دست‌وپاگیر و نه مالیخولیا (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۸: ۱۰۷). هم‌چنین، مخالفت تصوف با علوم، با این دستاویز که علوم مانع خداشناسی هستند، مخالفت با آیه ۸۰ سوره انبیاء با موضوع زره‌سازی داود پیامبر و تأمین معاش از آن طریق است (همان، ۱۰۸). در نهایت این‌که، صوفیه خود را غالباً رند و لالایی نامیده، می‌گویند ما پشت پا به هر تحزب و تعصب و فرقه‌بازی زده‌ایم و از قیل و قال مدرسه و جنگ هفتادودو ملت برکناریم؛ سخت‌گیری و تعصب خامی است. نشانه کفر در تصوف «حال» است، نه «قال». به فرموده حافظ: «بشوی اوراق، اگر همدرس مایی، که علم عشق در دفتر نباشد» (غنی، ۱۳۲۱: ۱).
۷. حسب احصاء مرحوم دکتر قاسم غنی، حداقل ۶ قول مشهور پیرامون منشاء و مبدأ تصوف، وجود دارد: «تصوف، برساخته فکر آریایی ایرانی در مقابل اسلام عربی»؛ «تصوف، زاینده افکار هندی»؛ «تصوف، برساخته و محصول تفکر نوافلاطونی»؛ «تصوف به‌مثابه امر خودبه‌خودی و مستقل در ممالک اسلامی»؛ «تصوف، برگرفته از رهبانیت و مسیحیت»؛ «تصوف، مأخوذ از افکار بودایی» (غنی، ۱۳۲۱: ۱).
۸. خسرو، استادیار جامعه‌شناسی
۹. صوفیه، انتساب‌های وارده پیرامون منشاء تصوف را به‌کلی مردود می‌شمارند و تصوف را لب، عصاره. باطن قرآن مجید و احادیث پیامبر (ص) و نتیجه کشف و شهود اولیاءالله می‌دانند که از راه ترکیب نفس و تصفیه باطن مستحق «مواهب الهی» شده و مورد «خواطر ربانی و ملکی» گشته‌اند (غنی، ۱۳۲۱: ۵).



می‌کند، عقل‌گرایی<sup>۱</sup> و فلسفه<sup>۲</sup> رو به افول می‌رود. در نتیجه، اساساً خردگرایی و عقل‌گرایی در قرن هفتم تا دهم و به‌ویژه [در] قرن هشتم در موضع ضعف قرار می‌گیرد و آن چیزی که اهمیت پیدا می‌کند، شور، احساس و به قول معروف، حرف دل<sup>۳</sup> است»<sup>۴</sup>.

#### ۵-۱-۵. تنگنای معیشت و فرسایش هم‌زیستی اجتماعی

حافظ با آن‌که هنرمند و اندیشه‌ورز ژرف‌کاوی است، اما، زندگی ساده و دور از حرص مال و منال و حبّ جاه و مقام<sup>۵</sup> داشته‌است. حافظ در گذران معیشت، طبعی آسان‌گیر، خرسند و خشنود<sup>۶</sup> داشته‌است؛ بی‌آن‌که اهل دنیا باشد، دنیا و خوشی‌های عادی دنیوی را مغتنم می‌شمرده‌است (خرم‌شاهی، ۱۳۹۰، ۲۷). در شعر حافظ، تنگنای معیشت و فرسایش هم‌زیستی اجتماعی نه صرفاً، به‌مثابه احوال فردی، بلکه به‌منزله نشانه اختلال ساختاری در نظم اقتصادی و اخلاقی قرن هشتم هجری صورت‌بندی می‌شود<sup>۷</sup>؛ حافظ در بیت «دلا معاش چنان‌کن که گر بلغزد پای، فرشته‌ات به دو دست دعا نگه‌دارد»، به تصریح توأمان «زیست در وضعیت لبه‌سقوط» و «معاش به‌مثابه امر شکننده» پرداخته‌است. این واقعیت که شیراز دوره حافظ گرفتار امیر مبارزالدین محمد - با آن اوصاف و عملکردهای سیوعانه و خشن - گردیده‌است، به‌خودی‌خود کاشفیت از اوضاع تیره و ناپسامان آن دیار<sup>۸</sup> و عوارض بعدی بارشده بر مردمان آن دوره و از جمله شخص حافظ<sup>۹</sup> را به‌همراه دارد. «بدین شعرتر و شیرین ز شاهنشهره عجب دارم، که سرتاپای حافظ را چرا در زر نمی‌گیرد». وی هم‌چنین، با دوگانه‌سازی میان «گروه‌های درگیر بحران» از یک‌سو، و «مصون‌ماندگان قدرت» از سوی دیگر، تصویری دقیق از شکاف طبقاتی حاکم بر جامعه را در قالب بیت «شب تاریک و بیم

۱. ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزیف ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست

۲. مباحثی که در آن مجلس جنون می‌رفت، و رای مدرسه و قیل و قال مسئله بود

۳. مشکل عشق نه در حوصله دانش ماست، حق این نکته بدین فکر خطا نتوان کرد

۴. علی، دانشیار فلسفه

۵. آن‌چه زر می‌شود از پرتو آن قلب سیاه، کیمیانیست که در صحبت درویشان است.

۶. در این بازار اگر سودی است با درویش خرسند است، خدایا منعم گردان به درویشی و خرسندی.

۷. دیگران قرعه قسمت همه بر عیش زدند، دل غمدیده ما بود که هم بر غم زد

۸. ما آزموده‌ایم در این شهر بخت خویش، باید بیرون کشید از این ورطه رخت خویش

۹. از بس که دست می‌گزم و آه می‌کشم، آتش زدم چو گل به تن لخت لخت خویش



موج و گردابی چنین هایل، کجا داند حال ما سبکباران ساحل‌ها» رؤیت‌پذیر می‌سازد. حافظ ذیل بیت نام‌آشنای «غلام همت آنم که زیر چرخ کبود، ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است» مزید بر بازنمایی واکنش انتقادی به وابستگی‌های معیشتی و شبکه‌های رانتی قدرت، مرجح بودن کنش‌های ناظر بر گریز از مناسبات رسمی<sup>۱</sup> را نیز مورد تأکید قرار می‌دهد.<sup>۲</sup> فروکاست «روابط انسانی به ابزار بقا در شرایط فشار اقتصادی» از دیگر نشانگرهای زمانه حافظ است که وی آن را سخت به تیغ نقد می‌کشد: «یار مفروش به دنیا که بسی سود نکرد، آن‌که یوسف به زر ناسره بفروخته بود». حافظ زوال سرمایه اجتماعی و فرسایش اعتماد جمعی در عصر روزمانه خویش را با استعانت از ابیاتی نظیر «نه هر که چهره برافروخت دلبری داند، نه هر که آینه سازد سکندری داند» بازنمایی می‌کند و طی آن بحران اعتبار منزلت‌ها<sup>۳</sup> و نقش‌های اجتماعی را برجسته می‌سازد. در نگاه حافظ، «فشار معیشتی»، «بی‌ثباتی اقتصادی» و «بحران مشروعیت اخلاقی»، سه پیش‌درآمد مهم فروپاشی هم‌زیستی اجتماعی هستند؛ وی سختی‌های مندرج در صورت‌بندی‌های نامتوازن اقتصادی حاکم بر زندگی را در قالب بیت «زیرکی را گفتم این احوال‌بین، خندید و گفت، صعب‌روزی، بوالعجب‌کاری، پریشان‌عالمی» به‌تصویر می‌کشد. در مجموع، نوع نگاه‌های اینچنینی حافظ، مرتب و بی‌رانه در قامت ناصح یا مدیحه‌سرا، بلکه در موضع ناظر انتقادی<sup>۴</sup> زیست روزمره ایران قرن هشتم تثبیت می‌کند.

«[توی جامعه] جدال بی‌پایان هست، چرا؟ چون بحث بر سر منابع کمیابه؛ ثروته، قدرته، شأنه. اینا منابع کمیابن در جدال بی‌پایان و در چنین فضایی هست که گفته می‌شه «یک جامعه ممکنه از نظر اقتصادی خراب باشه، ولی باز می‌تونه مدارا توش حاکم باشه؛ اصلاً مدارا برای شرایط خاص و به‌اصطلاح غیر نرمال هستش؛ آگه همه‌چیز راست‌وریس و سر جاش باشه که دیگه مدارا معنا نداره»<sup>۵</sup>. مسئله از همین‌جا به زندگی

۱. فاش می‌گویم و از گفته خود دلشادم، بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم.

۲. ما آبروی فقر و قناعت نمی‌بریم، بر پادشه بگو که روزی مقدر است

۳. ابلهان را همه شربت ز گلاب و قند است، قوت دانا همه از خون جگر می‌بینم

۴. این چه شور است که در دور قمر می‌بینم، همه آفاق پر از فتنه و شر می‌بینم.

۵. اردشیر، استاد مددکاری اجتماعی



روزمره کشیده می‌شود؛ جایی که «اگر بینم یک مسئله‌ای با پنجاه هزار تومن حل می‌شود، میگم آقا بده، بره» اما، هم‌زمان «شما می‌ری مطب دکتر، [پول] ویزیت می‌دی صدوپنجاه، دوپست شده، درست هم معاینه نمی‌کنه، ولی نمی‌تونی از دکتر پرسی چرا، برای چی، چون عصبانی می‌شود، در حالی که اخلاق پزشکی چی می‌گه؟». در این وضعیته که تأکید می‌شود «اگر نباشه [مدارا]؛ این چرخه اصلاً نمی‌چرخه»<sup>۱</sup>.

## ۵-۲. نشانگان مدارا در گفتمان حافظ

این بخش یافته‌های مقاله ناظر بر مفهوم‌شناسی مدارا حسب ابیات منتخب از غزلیات حافظ است که در قالب مضامین گزارش می‌شوند. مدارا، از نقطه‌نظرهای گوناگون در اندیشه حافظ قابل ردیابی است. «مفهوم‌شناسی مدارا»، «سنخ‌شناسی مدارا»، «موانع مدارا»، «پیامدهای (عدم) مدارا» و «متعلقات مدارا» برخی از زوایای کاوش‌پذیر در این خصوص هستند؛ لازم به ذکر است نظر به نمادین بودن بسیاری از مفاد مندرج در غزلیات حافظ و هم‌چنین، تأویل‌پذیری مراتب گسترده‌ای از مواضع محتوایی و تغزلی حافظ، احتمالاً برخی قرائن و شواهد موجود در غزلیات حافظ بتوانند در آن واحد محمول دو یا چند وجه از مدارا واقع شوند.

در مجموع، گفتمان مدارا در اندیشه حافظ نوعی پاسخ معرفتی و کرداری به صورت‌بندی‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی مسلط بر قرن هشتم هجری است که متأثر از واقعیات انضمامی زیست‌شده، نظیر بی‌ثباتی سیاسی، ناامنی معیشتی و منازعه دائمی بر سر منابع محدود بر خواجه راز‌پدیدار و مکشوف‌گردیده‌اند. حافظ با امعان نظر به پیامدهای ناخوشایند حاصل از ناروایی‌های ساختاری در ایران و شیراز قرن هشتم، سنت مداراجویی را هم در مقام نظر و هم در موضع عمل ذیل تلاش جهت «مهار عمق و گستره چرخه خشونت»<sup>۲</sup> برمی‌گزیند. حافظ در شعر خود علاوه بر طرح پاره‌ای آلام شخصی، از دردهای مشترک انسان‌ها هم سخن گفته‌است و با حکایت‌کردن

۱. لیلا، استادیار انسان‌شناسی

۲. حافظ آر خصم خطا گفت، نگیریم بر او، ور به حق گفت، جدال با سخن حق نکنیم

از از ناروایی تزویر و دروغ، گردانندگان آن روزگار را آماج پرخاش و انتقاد کرد و طی این جوش و خروش، برخی از عناصر زبان عرفان و تصوف را نیز به کارگرفته است (درگاهی، ۱۳۹۶، ۲۲۹). در همین چارچوب، نزد حافظ، کارکرد عمده مدارا - به مثابه نوعی راهبرد عقلانی - کاهش اصطکاک اجتماعی و نگهداشت نظم اجتماعی حدقلی در موقعیت‌هایی است که ذیل آن‌ها «حقیقت»، «قدرت» و «معیشت» همواره متعلق نزاع و درگیری قرار می‌گیرند. حافظ با ملاحظه «مدارا» در حکم سازه عقلانی، محوریت افراد بدفهم در مسندهای اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی را به تیغ نقد می‌کشد؛ «در کارخانه‌ای که ره عقل و فضل نیست، فهم ضعیف‌رای فضولی چرا کند». انضمامی‌سازی بیش از پیش توضیحات ناظر بر هر کدام از مضامین شناسایی شده در این خصوص از طریق استناد به گزیده‌های شفاهی برگرفته از مصاحبه با آگاهی‌دهندگان پژوهش - اعضای هیئت علمی رشته‌های منتخب از علوم انسانی - به انجام رسیده است.

#### ۱-۲-۵. انتفاح باورمند در جرعه‌نوشی نقدونیش

گشودگی برآمده از باور در مواجهه با نقدهای گزنده و هضم اندیشیده آن‌ها، کانونی‌ترین معنای مضمون اخیر را به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های سازنده مدارا در روش و منش حافظ تشکبل می‌دهد. تحصیل وسعت مشرب، فربهی ذهن و پختگی رفتار از رهگذر استماع نقد دسترس‌پذیر می‌گردد. «به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید، که سالک بی خبر نبود ز راه و رسم منزل‌ها». انتفاح باورمند، نقطه‌مقابل واکنش خصمانه است که طی آن، نقد بدل به فرصت خودآزمایی اخلاقی می‌شود. «نصیحت گوش کن جانا که از جان دوست تر می‌دارند جوانان سعادت‌مند پند پیر دانا را». انصاف در نقد، اجتناب از بزرگ‌نمایی<sup>۱</sup> و کوچک‌نمایی و سرانجام، پرهیز از گزینش‌های مغرضانه<sup>۲</sup> از جمله مواردی است که حافظ فرد نقاد را بدان توصیه می‌نماید. «نقد صوفی نه همه صافی بی‌غش باشد، ای بسا خرقة که مستوجب آتش باشد». حافظ، به جای طرد نقاد، از نقد

۱. عیب می‌جمله بگفتی هنرش نیز بگو، نفی حکمت مکن از بهر دل عامی چند.

۲. کسی گیرد خطا بر نظم حافظ، که هیچش لطف در گوهر نباشد.





به‌عنوان ابزار پالایش باور و نیز در حکم مدخل اصلی مهار خشونت بهره‌می‌گیرد و در پی آن، مدارا را به ظرفیتی فعال و یادگیرنده بدل می‌سازد (فورست، ۲۰۱۳).

«بعضی وقتا که حافظ را در کلاس می‌خوونم، حس می‌کنم حافظ با دل‌وجون اصلاً می‌خواد حرف تند بشنونه مثل کسی که نفس عمیق می‌کشه و آگاهانه می‌خواد بشنونه؛ دوس داره عیب‌وبش را رو جلو چشمش بگذارن، حتی آگه ناحق باشه، باز صبر می‌کنه؛ خیلی تحمل بالایی می‌خواد واقعاً [کسی بنخواد این جور عمل کنه]». «ما معمولاً [آگه] از [مون] تعریف [کنن] ذوق می‌کنیم، ولی حافظ یادمون می‌ده از شنیدن طعنه هم فرار نکنیم. توی دانشگاه هم باید این جور باشه؛ نقد نادقیق باید شنیده‌بشه»<sup>۲</sup>. «واکنش عجولانه، گفت‌وگو را می‌بنده. تیزی کلام می‌گذره، اما آگه خویشتن‌دار باشی، چیزهایی برای شما باقی می‌مونه که قابل مقایسه با به‌سکوت کشوندن طرف مقابل و به‌اصطلاح، تو دهنی زدن به او نیست»<sup>۳</sup>.

#### ۲-۲-۵. درون‌سپاری نقد اخلاقی و تعلیق خشونت داورانه علیه دیگری

مدارا در قاموس حافظ زمانی امکان‌پذیر می‌شود که فاعل اخلاقی به‌جای معطوف‌داشتن نقد اخلاقی به‌سمت دیگری، آن را درونی‌ خود سازد و خشونت برخاسته از داوری<sup>۴</sup> علیه دیگری را به‌تعلیق و تأخیر رهنمون سازد. «سیاه‌نامه‌تر از خود کسی نمی‌بینم، چگونه چون قلمم دود دل به‌سر نرود». نهی صریح از کشیدن دیگری به‌مسئله‌ داوری اخلاقی، در بیت روبرو بیش‌ازپیش خود را بر فاعل اخلاقی رخ می‌نماید: «من اگر نیکم‌وبد، تو برو خود را باش، هر کسی آن درود عاقبت کار که کشت». حافظ عیب‌پوشی دیگران را به‌عنوان یکی از محوری‌ترین بنیان‌های خودانتقادی برمی‌شمارد و ضرورت آن را به‌وجهی آشکار در بیت «به‌پیر میکده گفتم که چیست راه نجات، بخواست جام می و گفت عیب‌پوشیدن» صورتبندی می‌کند. ابیات فوق، همگی طی رؤیت‌پذیرسازی مدارا

۱. کاووس، دانشیار زبان‌و ادبیات فارسی

۲. شهین، دانشیار روانشناسی

۳. احمد، استادیار انسان‌شناسی

۴. یک حرف صوفیانه بگویم اجازت است، ای نور دیده صلح به از جنگ و داوری

در قامت «فروتنی اخلاقی» و «امتناع آگاهانه از خشونت نمادین در مقام داوری» همزمان، فروکاست بلاوجه «مدارا» به «تساهل منفعلانه» و «اباحه‌گری» را منتفی می‌سازند.

«تا جایی که می‌تونی بهتره به خودت مراجعه کنی؛ [به خودت بگو] شاید مشکل از من بوده که این جور شده؛ به قول بعضی روان‌شناسا، شخصیت‌های درون‌نگر، نقش احتمالی خودشون [در بروز وقایع و اتفاقات] را برجسته‌تر می‌بینن؛ تجربه‌زیسته من هم این‌رو بهم یاد داده که با نوع رفتار خودمون بهتر می‌تونیم رفتار دیگران را تعدیل کنیم.»<sup>۱</sup> «حتماً، [شما] دیدید، بعضی معلما جوری رفتار می‌کنن که حتی ناجورترین دانش‌آموزانشون هم اجازه به خودشون نمی‌دن اون‌ا رو اذیت کنن یا مثلاً کلاسشون را به هم بریزن؛ این مدل افراد، معمولاً بزرگوارانه عمل می‌کنن و طرف مقابل را به فکر کردن وادار می‌کنن؛ اصطلاحاً، اون‌ا را شرمنده می‌کنن.»<sup>۲</sup> «معمولاً کسی که حرف بی‌ربطی می‌زنه، یا کار نادرستی را انجام می‌ده، انتظار واکنش متقابل داره؛ ولی وقتی خلاف تصور ذهنی‌ش رو مشاهده می‌کنه، به خودش می‌یاد؛ به همین خاطر، تا ممکنه، باید روادار بود.»<sup>۳</sup>

### ۵-۲-۳. فروگذاشت حکم در سایه لطف

حسب تلقی حافظ، احتراز فاعل اخلاقی از صدور حکم قطعی زمینه مناسب تکوین، تثبیت و بسط مدارا را باعث می‌شود. نسبت‌یابی میان «خود» و «دیگری» (بر مدار لطف و رحمت - نه بر بنیاد استحقاق - از دیگر مدخل‌های اساسی در ظهور مداراجویی در تعاملات اجتماعی است. به بیان انضمامی‌تر، مقولاتی نظیر «ترجیح عفو بر داوری»، «تعلیق قهر اخلاقی»، «عیب‌پوشی» و «نفی داوری شتاب‌زده» همگی قابل مجتم‌شدن ذیل عنوان «لطف‌محوری» هستند که فروگذاشت حکم به مثابه یکی از نشانگان مدارا را بازنمون می‌سازند. باور حافظ به فروگذاشت حکم، مولود آگاهی وی از شکنندگی انسان و تقدیم لطف بر عدالت کیفری است، نه محمول بی‌مبالاتی اخلاقی.

۱. لیلیا، استادیار انسان‌شناسی  
۲. فؤاد، مدرس دانشگاه، رشته تاریخ  
۳. حمید، دانشیار جامعه‌شناسی





«وقتی از مدارا حرف می‌زنیم، یعنی توجه داریم که هم‌ش نمی‌شه با قاعده و قانون جلو رفت؛ [برعکس]، یه جاهایی باید گذشت کرد و انعطاف به خرج داد»<sup>۱</sup>. «خیلی اوقات آدم همیشه در موقعیت داوری کامل نیس. گاهی وقت‌ها جزییات ماجرا رو نمی‌دونی که بخوای قطعی قضاوت کنی؛ بهتره یه کم مکث کنی، بذاری فضا بخوابه و بعد ببینی چی می‌شه، نه این‌که از اول کار را به تقابل بکشونی»<sup>۲</sup>. «بعضی وقتا اگر سخت‌نگیری، هم خودت راحت‌تری، هم طرف مقابل. همه ما کم‌وبیش نقص داریم و نیاز داریم باهامون مدارا بشه؛ شما هم به همین خاطر، جای جاش مدارا کن با بقیه، به قول معروف، اِرْحَم، تُرْحَم؛ رحم کن، تا بیهت رحم کنن. این جووری رابطه از هم‌نمی‌پاشه و کار جلو می‌ره»<sup>۳</sup>.

#### ۵-۲-۴. کثرت‌گزینی معنا در افق وحدت زیست

در اندیشه حافظ، مدارا مبتنی بر پذیرش کثرت‌های معنایی ذیل کلی «زیستن» شالوده‌ریزی می‌شود. دنیاگرایی و زندگی دوستی حافظ اقتضا می‌کند که او در برابر هریک از موانع دست‌یابی به لذت‌های دنیوی برانگیخته‌شود و به پرخاش و تلاش برخیزد (درگاهی، ۱۳۹۶، ۹۱). مغتنم‌شمردن فرصت<sup>۴</sup> و مواجهه شکاکانه با امور ارتکازی<sup>۵</sup> در کانون توجه حافظ قرار دارد. وی با مفروض‌انگاشتن اصل زندگی - قطع نظر از هر عامل بیرونی - تفاوت‌های نظری و کنشی را به رسمیت می‌شناسد. «همه‌کس طالب یارند، چه هشیار چه مست، همه جا خانه عشق است، چه مسجد چه کنشت». حافظ نوع مواجهه انتقادی خود در قبال امور نادرست را محدود به «نقد ممزوج با نیش و نوش» می‌سازد<sup>۶</sup> و امتناع همزمان از مواجهه مستقیم و حذفی با ناروایی‌های مشاهده‌شده در اطراف و اکناف را در دستور کار خویش قرار می‌دهد. حافظ، به‌جای داوری<sup>۷</sup> میان قرائت‌ها، بر

۱. خسرو، استادیار جامعه‌شناسی

۲. سیما، دانشیار جامعه‌شناسی

۳. صابر، مدرس دانشگاه، رشته تاریخ

۴. فرصت شمار صحبت کز این دو راه منزل چون بگذریم دیگر نتوان به هم رسیدن.

۵. من که امروز بهشت نقد حاصل می‌شود، وعده فردای زاهد را چرا باور کنم.

۶. نقدها را بود آیا که عیاری گیرند، تا همه صومعه‌داران پی کاری گیرند.

۷. یکی از عقل می‌لافتد یکی طامات می‌بافد بیا کائن داوری‌ها را به پیش داوری اندازیم.

هم زیستی معنایی و مدارا با تفاوت‌های اعتقادی و تفسیری تأکید می‌کند و بدین‌سان، کثرت‌گزینی را نه تهدید، بلکه ضروریِ تداوم زندگی برمی‌شمارد.

«یکی رفتارهای خودشو و کارهای دیگران و اصلاً، دنیاشو یه جوری معنا می‌کنه، و یکی یه جور دیگه، چیز عجیبی نیست. مسئله از جایی شروع می‌شه که یکی بگه فقط فهم من درسته و بقیه غلط [هستن] و [باید] حذف بشن»<sup>۱</sup>. «آدم‌ها با همه تفاوتاشون، باز مجبورن کنار هم زندگی کنن، [راه] فرار که ندارن. [آدم‌ها]، با همه اختلافی که ممکنه با هم داشته باشن، دارن زندگی می‌کنن، توی یه شهر راه می‌رن، خرید می‌کنن، نفس می‌کشن»<sup>۲</sup>. «آگه قرار باشه هر اختلافی به دعوا بکشه، دیگه زندگی روزمره نمی‌چرخه». «خیلی وقت‌ها نه من می‌تونم معنای تورو بفهمم، نه تو معنای منو [می‌تونم بفهمی]، ولی صبح که می‌شه، هر دومون باید بریم سر کار، توی صف بایستیم، همسایه باشیم. همین باهم بودنه که آدم رو وادار می‌کنه چندتا معنا رو با هم تحمل کنه»<sup>۳</sup>.

#### ۵-۲-۵. کنش شکیب‌بنیاد در میدان

مدارا، در اندیشه حافظ، نه کناره‌گیری منفعلانه، بلکه کنش آگاهانه و شکیب‌بنیاد در متن میدان تعارضات اجتماعی و اخلاقی تلقی می‌شود؛ کنشی که از رهگذر خویشتن‌داری، تأخیر در واکنش و ترجیح زمان بر شتاب، امکان هم‌زیستی را حفظ می‌کند: «صبرکن حافظ به سختی روز و شب، عاقبت روزی بیایی کام را». حافظ در پیوند شکیبایی با پایداری اخلاقی می‌افزاید: «به صبر کوش تو ای دل که حق رها نکند، چنین عزیز نگینی به دست اهرمنی». وی، هم‌زمان در بیت «گویند سنگ لعل شود در مقام صبر، آری شود و لیک به خون جگر شود» مراتب آگاهی خود از سختی کنش صبورانه را اعلام می‌دارد. او هم‌چنین، کنش صبورانه را راهبرد بقا در میدان پر آشوب می‌داند و مواجهه صبورانه را امری مسبوق به سابقه ارزیابی می‌کند: «تو عمر خواه و صبوری، که چرخ شعبده باز هزار



۱. ساناز، دانشیار فلسفه

۲. رضا، استادیار جامعه‌شناسی

۳. سامان، دانشیار علوم سیاسی



بازی ازین طرفه‌تر برانگیزد». در مجموع، از نگاه حافظ، شکیبایی، نه فضیلت انفعالی، بلکه شیوه فعال زیست در دل نزاع، مهار خشونت و استمرار مدارا معنا می‌شود. «حافظ آر سیم و زرت نیست، چه شد شاکر باش، چه به از دولت لطف سخن و طبع سلیم».

«آدم همیشه نمی‌تونه صحنه رو ترک‌کنه، بالاخره توی همین میدان باید بازی‌کنه. قرار نیس هر جا فشار اومد، [شما] فوری واکنش تند نشون‌بدی یا صحنه رو ترک‌کنی. باید با صبر، مدارا و علم و حلم عمل‌کنی، منتظر نتیجه سریع هم نباشی؛ به قول ما دانشگاهی‌ها، باید فرایندی بینی، نه محصول‌محور<sup>۱</sup>. «خیلی وقت‌ها صبر یعنی دیدن، مکث کردن و عجله نکردن برای جواب‌دادن». «من بارها دیدم کسی که همون لحظه ساکت مونده، بعدتر اثر حرفش خیلی بیشتر بوده. داد زدن و دعوا کردن همیشه جواب نمی‌ده. گاهی همین‌که خودت رو نگه‌داری و از کوره‌درتری، خودش یه جور عمل حساب می‌شه. آگه حوصله نداشته باشی، زود بازی رو می‌بازی. آدم کم‌کم یاد می‌گیره کی باید جلو بره، کی عقب‌بکشه، کی فقط وایسه و نگاه‌کنه». این صبر از سر بی‌خیالی نیس. پشتش محاسبه‌س. می‌خوای بمونی، اثر بذاری، بدون این‌که همه‌چیز رو به‌هم‌بریزی»<sup>۲</sup>.

#### ۵-۲-۶. کنش‌گری اندیشیده در امتناع از نزاع

ستیزه رفتاری خصمانه و کینه‌جویانه است که انسان در موارد اضطراری به منظور دفاع روانی از خود بروز می‌دهد (خواست‌خدایی، ۱۳۸۹: ۱۴۴). حافظ در موضع امتناع از نزاع، مدارا را در قامت «کنش‌گری اندیشیده» بازنمون می‌سازد. «عدو چو تیغ کشد من سپر بیندازم، که تیغ ما بجز از ناله‌و آهی نیست». وی، هم‌چنین به واسطه عاملیت نظری و عملی به ملامت‌کشی، کمتر به ستیزه پرداخته و متقابلاً، با برگزیدن «عکس‌العمل تهدید»، مدعی، مختسب، زاهد و امثالهم را مخاطب خویش ساخته‌است (همان، ۱۴۴). استتکاف آگاهانه حافظ از واکنش‌های تقابلی «رنجش‌بنیاد» و فروکاست اندیشیده

۱. امیر، استادیار علوم سیاسی

۲. سهیل، استادیار جامعه‌شناسی



«رنجش به کفر» راه را بر بیراهه «تقابل های خشونت بار» می بندد و از مدخل «کناره گیری سنجیده»، مسیر خرد و تداوم هم زیستی را باز می گشاید: «وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم، که در طریقت ما کافری است رنجیدن». حافظ افق گشوده شده «امتاع از نزاع» را نه در حکم ضعف، بلکه در هیئت صورت بندی والا از عقلانیت عملی در نظر می گیرد و آن را در پیوند با «حکمت زیستن» منزلتی بی همتا می بخشد: «مباش در پی آزار و هر چه خواهی کن، که در شریعت ما غیر از این گناهی نیست». حافظ با نفی هم ارزی «نزاع گریزی»<sup>۱</sup> و «انفعال اخلاقی» و همزمان، تأکید بر اتخاذ رویکرد پیامدگرایانه به منظور «صیانت از معنا»، «کاهش خشونت اجتماعی» و «استمرار زیست مشترک»، گفتمان مدارا را بدل به راهبرد فعال در میدان تعارضات اجتماعی می نماید. «بر آستانه تسلیم سر بنه، که گر ستیزه کنی، روزگار بستیزد».

«اختلاف ها قرار نیست به دعوا و درگیری بکشن. خیلی وقت ها آدم می فهمه آگه وارد جروب بحث بشه، فقط صداها بلندتر می شن و چیزی جلو نمی ره. یه جاهایی باید آگاهانه خودت رو کنار بکشی، نه از ترس، [بلکه] از [سر] فهم موقعیت. خیلی وقتا کسایی که مستقیم نرفتن توی کشمکش، هم خودشون موندن، هم حرفشون». <sup>۲</sup> «درگیر شدن غالباً هزینه داره، گاهی بیشتر از چیزی که به نظر میاد. عقل آینه که بفهمی کی حرف زدن فایده داره و کی [با درگیر شدن] فقط اعصاب خرد می شه. این عقب نشینی نیست، یه انتخاب حساب شده ست. می خوای اثر بذاری، اما نه با له شدن وسط دعوها».<sup>۳</sup>

## ۶. بحث و نتیجه گیری

«نمایه کلی یافته ها»، «حافظ؛ قصه پرداز مدارا»، و «محدودیت های پژوهش» و «دستورکار مطالعات آتی» محورهای چهارگانه بحث و نتیجه گیری را تشکیل داده اند.

۱. قسم به حشمت و جاه و جلال شاه شجاع، که نیست با کسم از بهر مال و جاه نزاع.

۲. زهرا، استادیار تاریخ

۳. سعید، دانشیار علوم سیاسی

## ۶-۱. نمایه کلی یافته‌ها

در مطالعه حاضر نویسندگان سعی خود را همزمان، مصروف آشکارسازی مختصات حاکم بر عصر حافظ، و بازنمایی نمود پدیداری مدارا در اندیشه خواجه راز به مثابه «هوشمندانه‌ترین انتخاب» در مصاف با شرایط رقت‌بار «عجب‌زمانه» قرن هشتم نموده‌اند. در انتزاعی‌ترین سطح ممکن، زمانه حافظ تداعی‌گر «پاییز مهر و اخلاق»<sup>۱</sup> و مؤید «بهار قهر و نفاق»<sup>۲</sup> است. از منظر جامعه‌شناختی، مراتب گسترده‌ای از صورت‌بندی حاکم بر عصر حافظ مدلول بسترهای سیاسی، مشتمل بر «چرخش خشونت‌بار قدرت و ناامنی سیاسی»، «خردستیزی طوایف ریزودرشت مغول»، و «وابستگی خفت‌بار فحول علم‌ودین و فرهنگ به ارباب قدرت» محسوب می‌شود. قرن هشتم هجری در ساحت فرهنگ، ردای «ریاپروری نظام‌مند» و «زهدفروشی نهادی»<sup>۳</sup> و دستار «شریعت‌گرایی قشری اندیش‌موجه‌ساز» را بر اندام ناموزون خویش می‌گستراند؛ «نابرابری مؤسع»<sup>۴</sup>، «معیشت مُضیق» و «معاش بی‌معاد»<sup>۵</sup> را به احتمال بتوان اضلاع سازنده سپهر اقتصادی آن هنگامه پر هول‌واهوال در نظر گرفت؛ سرانجام، در قرن هشتم، «بحران اعتماد» و «یأس منتج از اجتماع افق‌تهی» در حکم دو نشان‌گر بارز ساحت اجتماعی شایسته توجه هستند.

حافظ، همزمان، در قامت منتقد و مصلح اجتماعی، طی مصاف با صورت‌بندی‌های نامطبوع حاکم بر زمانه خویش، «مداراجویی» را ذیل «مصادره خشونت‌پرهیز امر زیست‌شده»<sup>۶</sup>، و «افق‌پردازی امر زیست‌ناشده»<sup>۷</sup> برمی‌گزیند و از «موضع بدیل‌پردازانه»<sup>۸</sup>، «بازسازی فرهنگی-معنایی معطوف به بحران»<sup>۱</sup> و



۱. آب حیوان تیره‌گون شد، خضر فرخ‌پی کجاست، خون چکید از شاخ گل، باد بهاران را چه شد.
۲. مزاج دهر تبه شد در این بلا حافظ، کجاست فکر حکیمی و رأی برهمنی.
۳. زاهد غرور داشت سلامت نبرد راه، رند از ره نیاز به دارالسلام رفت
۴. دولت آن است که بی‌خون دل آید به‌کنار / ورنه با سعی و عمل باغ جنان این همه نیست
۵. حاصل کارگه کون‌ومکان این همه نیست، باوقافده پیش آر که اسباب جهان این همه نیست
۶. رسید مژده که ایام غم نخواهد ماند، چنان نماند چنین نیز هم نخواهد ماند.
۷. گرچه منزل بس خطرناکست و مقصد بس بعید، هیچ راهی نیست کانرا نیست پایان غم مخور
۸. در خلاف آمد عادت بطلب کام که من، ترک جمعیت از آن زلف پریشان کردم



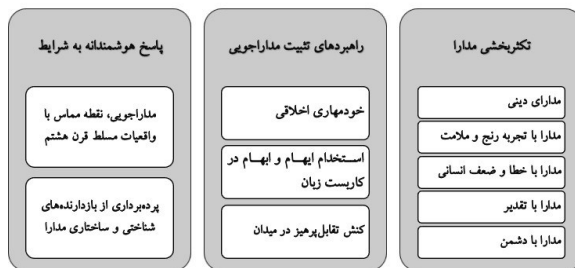


هستند، واجد نمودهای چندگانه، هم‌چون «مدارای دینی»، «مدارا در مواجهه با خطا و ضعف انسانی»<sup>۱</sup>، «مدارا با تقدیر»<sup>۲</sup>، «مدارا با تجربه رنج و ملامت»<sup>۳</sup>، و از همه نام‌آشنا تر، «مدارا با دشمن»<sup>۴</sup> انگاشته شده‌اند. حافظ می‌کوشد با گزینش هوشمندانه مدارا ذیل ۳ راهبرد «خودمهاری اخلاقی»، «استخدام زبان ایهام و ابهام»<sup>۵</sup> و «کنش تقابل پرهیز در میدان»<sup>۶</sup> مویرگی‌سازی مدارا را رقم‌زند، آن را در خلل و فرج زندگی فردی و اجتماعی توسعه تام و تمام دهد، و غایت نهایی خویش را در ارتقاء مدارا به مرتبه عقلانیت اجتماعی متحقق سازد. خواجه «خودمهاری اخلاقی»<sup>۷</sup> را به مثابه نشانگان مدارا ذیل جابجایی کانون نقد از داوری دیگری به درونی‌ترین لایه‌های وجودی سوژه عینیت می‌بخشد.

حافظ در ادامه، تثبیت مدارا در ساحت زبان را متعلق توجه قرار می‌دهد و «زبان» را با بهره‌تمام عیار از «ایهام و ابهام اندیشیده» و «کنارگذاری درشت‌گویی‌های بی‌مهاری»<sup>۸</sup> به میدان مدیریت تعارض، نه حذف آن، بدل می‌سازد و امکان هم‌زیستی خوانش‌های متفاوت در کنار یکدیگر را رقم می‌زند. قهرمان قصه مدارا، حضور مرجح در میدان اجتماعی را مستظهر به عنصر «شکیبایی» و «امتناع از تقابل مستقیم» برمی‌سازد و با خوانش آن به‌عنوان «محاسبه عقلانی شرایط» کنش‌گری مدارانهاد را نه از منظر «پیروزی در نزاع»، بلکه از موضع «زیستن در موقعیت‌های متشنج» ارج و منزلت عظیم می‌نهد. در پرده آخر، خواجه راز، مسرور از درآغوش‌کشی «اخلاق درون‌کاوانه»، استخدام «زبان‌نوشین ممزوج با نیش»، «کنش مدارا» را از مرتبه تجربه فردی به مرتبه «عقلانیت اجتماعی» ارتقاء می‌بخشد و از این خلال، به تثبیت امکان حداقلی از «هم‌زیستی در

۱. گناه اگر چه نبود اختیار ما حافظ، تو در طریق ادب باش و گو گناه من است
۲. رضا به داده بده وز جبین گره بگشای، که بر من و تو در اختیار نگشادست.
۳. مکن حافظ از جور دوران شکایت، چه دانی توای بنده کار خدایی.
۴. آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است، با دوستان مروت با دشمنان مدارا
۵. در اندرون من خسته‌دل ندانم کیست، که من خموشم و او در فغان و در غوغاست
۶. درخت دوستی نشان که کام دل به بار آرد / نهال دشمنی برکن که رنج بی‌شمار آرد
۷. منم که شهره شهرم به عشق ورزیدن، منم که دیده نیالوده‌ام به بد دیدن
۸. کمتر از دره نه‌ای پست مشو مهر بوز، تا به خلوت‌گه خورشید رسی چرخ‌زنان

شرایط ناامن» می‌پردازد. حافظ در مقام اخیر، منادی صورتی از اندیشیدن است که همزمان با امتزاج آن با بستر و موقعیت تاریخی، اما، واجد قابلیت انتقال به دیگر ادوار تاریخی، و از جمله، لحظه اکنون ما می‌گردد. حافظ با سیراب نمودن حافظه ما از سنت مدارا، راه را بر تعدیل و تخفیف تعارضات متداخل در مناسبات فردی و اجتماعی پیچیده امروز باز می‌گشاید و مدارا را نه در قالب تاکتیک، که در قامت راهبرد، و به مثابه افق تابنده بر خشونت پرهیزان زمانه نمایان می‌سازد.



شکل ۵. مداراجویی و راهبردهای ناظر بر آن در ساحت‌های متکثر حسب اندیشه حافظ

### ۳-۶. محدودیت‌های پژوهش

چند محدودیت اساسی در مقام انجام پژوهش درباره مدارا در اندیشه حافظ قابل ذکر هستند؛ «پراکندگی مفاد ناظر بر مدارا در لایه‌های ایهامی، استعاری و زبانی» احتمالاً مهم‌ترین محدودیت مطالعه در این‌باره را تشکیل می‌دهد. محدودیت اخیر می‌تواند تحمیل صورت‌بندی مدرن از گفتمان مدارا بر اشعار حافظ را باعث گردد، چه، در مجموعه پارادایم‌های ناظر بر فلسفه سیاسی مدرن، به‌ویژه لیبرال‌دموکراسی، گفتمان «مدارا» و هم‌چنین، «دیگری» آن، در قالب طیفی از گفتارها و کردارهای مشخص واجد صورت‌بندی متعین و آشکار هستند. در همین امتداد، «کاربست زبان رمزی و چندمعنایی از سوی حافظ» شایسته تأمل بسیار می‌نماید؛ زبان آگاهانه و رندانه مورد التفات حافظ، در حکم «واکنش وی به ناامنی سیاسی و اخلاقی رؤیت‌شده در قرن هشتم» موجودیت یافته‌است؛ نوع صورت‌بندی زبانی حافظ بستر مساعد را در رقم خوردن «تفسیر



متکثر و گاه متعارض) از یک سو، و «صعوبت وصول به قرائت واحد و قطعی از مدارا» از سوی دیگر را فراهم آورده است. «احتراز و احتیاط در تعمیم اندیشه مداراجوی حافظ» دومین محدودیت قابل ذکر را، نه در خصوص مطالعه حاضر، بلکه در نسبت با هر نوع مطالعه کیفی و تاریخی دیگر از آن خود نموده است. در امتداد محدودیت اخیر، و به واسطه هر مونتیکی بودن تحلیل‌های ارائه شده، نتایج برگرفته از غزلیات حافظ، شروح موجود بر آن‌ها، و اظهارات شفاهی صاحب‌نظران علوم انسانی، نه به مثابه «احکام نهایی و تعمیم‌پذیر»، بلکه، به منزله «امکان‌های تفسیری» قلمداد شده‌اند.

#### ۴-۶. دستورکار مطالعات آتی

پژوهش حاضر در چارچوب جامعه‌شناسی مدارا افق‌های جدید مطالعاتی را پیرامون مسائل ناظر بر مدارا بر پژوهش‌گران علوم اجتماعی به وجه احسن گشوده است؛ مطالعه تطبیقی صورت‌بندی‌های پیشامدرن مدارا در اندیشه بزرگان زبان‌و ادب فارسی نظیر سعدی، فردوسی، مولانا و خیام با نوع تلقی مندرج در آراء فیلسوفان مدرن از جمله پیشنهادی مطالعاتی است که ذیل آن می‌توان ریشه‌های فرهنگی و زیست‌جهانی مدارا را رؤیت‌پذیر نمود. از دیگر دستورکارهای مهم مطالعاتی می‌تواند ناظر بر تحلیل زمینه‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی ناظر بر مدارا در حکم «سبک زیست» و نیز در قامت «کنش اجتماعی آموختنی» باشد؛ زمینه‌هایی که واجد نقش تسهیل‌گری یا بازدارندگی در نسبت با مدارا خواهند بود. سومین دستورکار پژوهشی قابل استحصال از مطالعه معطوف به کاوش انتقادی در نسبت‌یابی میان «مدارا» و مناسبات «قدرت و نابرابری» است؛ ذیل جامعه‌شناسی مدارا، مبتنی ساختن دستورکارهای پیشنهادی بر اجتناب از فروکاست مدارا به «فضلیت اخلاقی فردمحور»، تقلیل غرض‌ورزانه آن به «تسامح منفعلانه» و «اباحه‌گری» می‌تواند موجد گشایش‌های نظری، رقم‌خوردن کردارهای مدارابنیاد و محوریت رویه‌های خشونت‌پرهیز در مقام انسانی‌تر شدن فزاینده ساحات حیات جمعی در پیوند با زیست‌بوم دینی و فرهنگی جامعه ایرانی گردد.



## تضاد منافع

هیچ‌گونه تضاد منافی از سوی نویسنده گزارش نشده است.

## حمایت مالی

این مقاله از هیچ‌گونه حمایت مالی از سوی نهادها، سازمان‌ها یا منابع خاصی برخوردار نبوده است.



## منابع و مأخذ

- قرآن حکیم. همراه با شرح آیات منتخب (ترجمه ناصر مکارم شیرازی). قم: انتشارات تابان.
- امام علی (۱۳۷۹). نهج البلاغه (گردآوری شریف رضی؛ ترجمه محمد دشتی؛ چاپ اول). تهران: انتشارات آل طه.
- انکیسون، ریسا آل؛ انکیسون، ریچاد سی؛ و همکاران (۱۳۸۵). زمینه روان‌شناسی هیلگارد (ترجمه محمدتقی براهنی و دیگران). تهران: انتشارات رشد.
- اصغریان دستنانی، محمد؛ و محمد دوست، محمودرضا (۱۴۰۳). بنیادهای فکری تساهل و تسامح و ناسازواری آن با غیرت انقلابی. پژوهش‌های سیاست اسلامی، ۲۵، ۱۹۶-۲۱۹.
- امیری، محمود (۱۳۹۲). حافظ ده استاد: شرح جامع غزلیات حافظ. شیراز: انتشارات نوید.
- آیت‌اللهی، حمیدرضا؛ و خدری، غلامحسین (۱۳۹۴). کنکاشی در معنای تساهل و تسامح در دو فرهنگ اسلامی و غربی. دانشنامه علوم قرآن و حدیث، ۲(۳)، ۱۳-۳۹.
- پزشک‌زاد، ایرج (۱۳۸۳). حافظ ناشنیده پند. تهران: نشر قطره.
- جاوید، هاشم (۱۳۷۵). حافظ جاوید؛ شرح دشواری‌های ابیات و غزلیات دیوان حافظ. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۶۸). راز بقای ایران در سخن حافظ. تهران: کتابخانه گنج همایون.
- جهانبگلو، رامین (۱۳۸۱). گفت‌وگو و مدارا. تهران: نشر مرکز.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۹). دیوان حافظ، تصحیح علامه قزوینی و قاسم غنی (چاپ پنجم). تهران: انتشارات جمهوری.
- خانفی، پرویز (۱۳۹۰). مجمع پریشانی؛ چهارده مقاله درباره حافظ. شیراز: انتشارات نوید.
- خرّمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۸۲). حافظ حافظه ماست (چاپ اول). تهران: انتشارات قطره.
- خرّمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۹۰). ذهن و زبان حافظ (چاپ نهم). تهران: انتشارات ناهید.
- خواست‌خدایی، الهام (۱۳۸۹). حافظ‌پژوهی (دفتر سیزدهم، آثاری از مجموعه نویسندگان). شیراز: انتشارات کوشامهر.
- درگاهی، محمود (۱۳۹۶). در خلاف آمد عادت: مقالاتی در چالش با حافظ‌شناسی رسمی و رایج. تهران: انتشارات کویر.



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۶۸

دوره ۱۹، شماره ۱  
بهار ۱۴۰۵  
پایه ۷۳

دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). لغت نامه دهخدا (مدخل «رواداری»). تهران: مؤسسه لغت نامه دهخدا و مرکز بین‌المللی نشر دانشگاهی.

رجبی، محمدرضا؛ و نصیری، محمد (۱۳۹۴). معضل مفهومی مدارا. فلسفه دین، ۱۲(۳)، ۵۴۵-۵۶۶.

رحمتی، محمدمهدی (۱۳۸۸). جامعه‌شناسی خشونت ورزشی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

زاهدی اصل، محمد (۱۳۷۱). مقدمه‌ای بر خدمات اجتماعی در اسلام. تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۴۹). از کوچه‌رندان، درباره زندگی و اندیشه حافظ. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

سلیمانی، فرانک (۱۳۸۸). جلوه‌های صلح و بشر دوستی در اشعار مولانا، حافظ و سعدی. شهر: انتشارات.

شایگان، داریوش (۱۳۹۳). زیر آسمان‌های جهان، مجموعه گفت‌وگوها با رامین جهان‌بگلو (ترجمه نازی عظیمیا؛ چاپ هفتم). تهران: نشر فرزانه.

شفیعی، محمد (۱۳۵۴). مبارزه حافظ باریا، مقالاتی درباره زندگی و شعر حافظ. شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز.

صارمی، اسماعیل (۱۳۶۷). حافظ از دیدگاه علامه محمد قزوینی. تهران: انتشارات محمدعلی علمی.

صاعدی، عبدالعظیم (۱۳۶۹). با حافظ تا کهکشان عرفان و اخلاق. شیراز: انتشارات نوید.

صالحی امیری، سیدرضا (۱۳۸۶). مفاهیم و نظریه‌های فرهنگی. تهران: انتشارات ققنوس.

عالی کردکلائی، حمید؛ و احمدی، ارسلان (۱۳۹۴). بررسی مدارا، تساهل و تسامح در قصاید ناصر خسرو. پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، ۲۶، ۱۰۵-۱۲۸.

عبیدی‌نیا، محمدمیر؛ مضافی، علیرضا؛ و روحانی، کمال (۱۳۹۶). بررسی و مقایسه تساهل و تسامح اسلامی با تولرانس مسیحی. معرفت ادیان، ۸(۴)، ۲۳-۳۸.

علوی، پرنو (۱۳۶۳). بانگ جرس؛ راهنمای مشکلات دیوان حافظ. تهران: انتشارات خوارزمی.

علیزاده، عبدالرضا؛ اژدری‌زاده، حسین؛ و کافی، مجید (۱۳۸۳). جامعه‌شناسی معرفت؛ جستاری در تبیین رابطه «ساخت و کنش اجتماعی» و «معرفت‌های بشری». قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

غنی، قاسم (۱۳۲۱ الف). بحث در آثار و افکار و احوال حافظ (جلد اول: تاریخ عصر حافظ یا تاریخ فارس و مضافات و ایالات مجاوره در قرن هشتم). تهران: انتشارات زوار.

غنی، قاسم (۱۳۲۱ ب). بحث در آثار و افکار و احوال حافظ (جلد دوم: تاریخ تصوف در اسلام و تطورات و تحولات مختلفه آن از صدر اسلام تا عصر حافظ). تهران: انتشارات زوار.





- فتی، هوشنگ (۱۳۸۵). حافظ را چنین پنداشته‌اند. شیراز: انتشارات نوید.
- کاکویی، ابوالفضل (۱۳۹۶). واکاوی مصادیق تسامح و مدارا در قرآن، سنت و چگونگی ظهور در فرهنگ و تمدن اسلامی. تاریخنامه خوارزمی، ۵(۲۰)، ۱۹۸-۲۱۳.
- کلینی رازی، محمدبن یعقوب بن اسحاق (بی‌تا)، اصول کافی (ترجمه و شرح سید هاشم رسولی؛ دوره ۴ جلدی). تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل‌البیت.
- کیویستو، پیتر (۱۳۷۸). اندیشه‌های بنیادی در جامعه‌شناسی (ترجمه منوچهر صبوری). تهران: نشر نی.
- محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۸۱). منتخب میزان‌الحکمه (ترجمه حمیدرضا شیخی؛ جلد اول). قم: انتشارات دارالحدیث.
- مشیدی، جلیل (۱۳۸۳). هدایت و ضلالت؛ جلوه‌ای از تساهل و تسامح‌اندیشی مولانا. نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه کرمان، ۱۳، ۱۹۸-۲۱۵.
- معمد لنگرودی، احمد؛ حسینی، سیدمحمدرضا، و همکاران (۱۳۹۶). تساهل و تسامح در آموزه‌های قرآن کریم. فصلنامه مطالعات قرآنی، ۱۲(۲)، ۶۸-۴۵.
- معیری، محمدعلی (بی‌تا). حافظ را هم از حافظ بشناسیم. (بی‌جا).
- معین، محمد (۱۳۷۵). حافظ شیرین‌سخن. تهران: انتشارات صدای معاصر.
- مقیم، حسین (۱۳۸۵). ریاستیزی در شعر حافظ یا جدال حافظ باریاکاران. شیراز: انتشارات نوید.
- نیکدار اصل، محمدحسین (۱۳۸۸). تساهل و تسامح در دیوان حافظ. مجله بوستان ادب دانشگاه شیراز، ۲(۲)، ۱۷۹-۲۰۶.
- یزدانی، زینب (۱۳۸۸). حافظ شیرازی. تهران: انتشارات تیرگان.
- Arendt, H. (1958). *The human condition*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Beck, A. T. (1976). *Cognitive therapy and the emotional disorders*. New York, NY: International Universities Press.
- Blumer, H. (1969). *Symbolic interactionism: Perspective and method*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Coleman, J. S. (1990). *Foundations of social theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dahl, R. A. (1971). *Polyarchy: Participation and opposition*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Forst, R. (2013). *Toleration in conflict: Past and present*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139236739>



- Freud, S. (1961). *The ego and the id* (J. Strachey, Trans.). New York, NY: W. W. Norton. (Original work published 1923)
- Hobbes, T. (1996). *Leviathan* (R. Tuck, Ed.). Cambridge: Cambridge University Press. (Original work published 1651)
- Horton, John(1998). Toleration. Routledge Encyclopedia of Philosophy.
- Karamustafa, A. T. (2011). *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh University Press.
- Kugle, S. (2011). *Sufis and Saints' Bodies*. University of North Carolina Press.
- Laursen, J. (2025). Skepticism, Humility, and Religious Toleration. in *Humility: A History*. Oxford Academic,
- Locke, J. (1983). *A letter concerning toleration* (J. H. Tully, Ed.). Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company.
- Mannheim, K. (1936). *Ideology and utopia: An introduction to the sociology of knowledge* (L. Wirth & E. Shils, Trans.). New York, NY: Harcourt, Brace & World.
- Marx, K., & Engels, F. (1970). *The German ideology*. New York, NY: International Publishers. (Original work published 1846)
- Mead, G. H. (1934). *Mind, self, and society*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Melvin-Koushki, M. (2016). "Sufism without Mysticism?" *Iranian Studies*,
- Mill, J. S. (1978). *On liberty*. Indianapolis, IN: Hackett. (Original work published 1859)
- Morgenthau, H. J. (1948). *Politics among nations: The struggle for power and peace*. New York, NY: Knopf.
- Parsons, T. (1951). *The social system*. New York, NY: Free Press.
- Rawls, J. (1993). *Political liberalism*. New York, NY: Columbia University Press.
- Scheler, M. (1973). *Problems of a sociology of knowledge* (M. S. Frings, Trans.). London: Routledge & Kegan Paul. (Original work published 1926)
- Skinner, B. F. (1953). *Science and human behavior*. New York, NY: Macmillan.
- UNESCO. (1995). *Declaration of principles on tolerance*. Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.