

مقدمه اول: حافظ کیست؟ و چگونه می‌اندیشد؟

شناختِ شخصیت و قلمرو اندیشه بزرگان ما - فردوسی، خیام، مولانا جلال‌الدین، سعدی، حافظ و... - برای بسیاری از راویان سرگذشت آنها ناممکن بوده است و به همین دلیل، روایات تذکره‌ها و مندرجات مناقب نامه‌ها، گاه قصه‌های بی‌ربط و متناقضی است که شاید راویان هم خود، آنها را باور نداشته‌اند. مسئولیت علمی یک پژوهشگر امروزی هم در زمانه آنها مطرح نبوده است تا از نقل مطالب بی‌پایه و باورنکردنی بپرهیزند. این‌گونه روایات را سر هم می‌کرده‌اند تا شبی در مجلس امیری یا پادشاهی بخوانند، و از آنچه اتفاق نیفتاده بود تعجب کنند، یا کرامتی را که هرگز ظاهر نشده بود، به چشم ستایش و تحسین بنگرند. شاید در میان آن راویان و وزّاقان بازار، کسانی هم بوده‌اند که نقل این‌گونه روایات را برای مردم عادی نیز سودمند یا آموزنده می‌دیده‌اند، یا همین که از فروش یک دست‌نوشته، به لقمه نانی می‌رسیده‌اند، به قضایای دیگر کاری نداشته‌اند. بی‌پایگی روایات هم از این است که راوی، چون عظمت فردوسی، بلندای اندیشه خیام، اوج کلام مولانا جلال‌الدین، لطافت غزل سعدی، و صلابت و پرمایگی شعر حافظ را نگاه می‌کرده، فهمیده و نفهمیده، میان خود و این بزرگان فاصله‌یی از زمین تا آسمان می‌دیده، و باور نمی‌کرده است که این بزرگی‌ها بی‌هیچ معجزه و کرامتی پدید آمده باشد. پس باید هر یک از این مردان استثنائی، با یک واقعه استثنائی به چنین نقطه اوجی رسیده باشد. حافظ هم از این حکم مستثنا نیست، راوی او را در بیرون شیراز به درون «چاه مرتضی علی» - یا مرتاض علی - می‌فرستد، تا چهل شب، بیشتر یا کمتر - بی‌هیچ ترس و بیمی از مار و کژدم! - در ته چاه عبادت کند و ناگهان در نیمه شبی همه معارف بشری به او ابلاغ و در سینه او ثبت شود. چاه مرتضی علی هم فضائی است در بالای کوه

چهل مقام، که ظاهراً در روزگاران گذشته زاهدی به نام علی در آن بیتوته می کرده است، و هنوز کسانی می پندارند که آن زاهد، حضرت مولا علی بوده است (نگ: حافظ شیرین سخن، ص ۴۴۰ و ۴۴۱). برای این راوی شناخت حافظ امر محال است، او بر پایه درک محدود و تصوّرات ساده خود، از انسان‌های بزرگ، انسان‌های کوچکی مانند خود می سازد تا بتواند آنها را دوست داشته باشد. او شاید هیچ خبر ندارد که مثلاً شیخ فریدالدین عطار، غیراز داروفروشی و نسخه‌پیچی، سواد شعر و ادب هم دارد. در کلام مولانا جلال‌الدین می خواند:

عقل هر عطار کآگه شد از او
 طبله‌ها را ریخت اندر آب جو (مثنوی ۶: ۶۳۰)

خوب! مگر این عطار با عطارهای دیگر فرق دارد؟ پیر نیشابور هم باید در پی یک واقعه استثنائی «دکان بر هم زند و بدین طریق درآید!». سخن عطار را نخوانده است که «بی سببی از کودکی باز، دوستی این طایفه در جانش موج می زده، و همه وقت مفرح دل او سخن ایشان بوده» (تذکره‌الاولیاء، تصحیح صاحب این قلم، چاپ ۱۷، ص ۷). در یک غزل عارفانه حافظ به ترکیب «شاخ نبات» برمی خورد (۱۸۳: ۷)، معنی ابیات را نمی فهمد، از «شاخ نبات» هم که دهنش شیرین نمی شود، ناچار یک دختر بلندبالای شیرازی را، که هرگز وجود نداشته، «شاخ نبات» می نامد، و او را، در پیش روی خواجه شیراز چنان به رقص می آورد، که «در نماز هم، یاد خم ابروی او» خواجه را رها نمی کند و «حالتی می رود که محراب به فریاد می آید» (۱: ۱۷۳).

صادقانه به شما بگویم: اگر می خواهید حافظ را چنان که بوده است بشناسید، روایات قدما را باور نکنید، مگر با مجموع کلام او - و نه فقط با یک بیت یا یک مصرع - جور بیاید. چنین روایتی هم در تذکره‌ها و مناقب‌نامه‌ها به ندرت می یابید. مشکل دیگر این است، که با وجود بیش از شصت سال نقد این روایات، در آثار بزرگانی چون محمد قزوینی و بدیع‌الزمان فروزان‌فر، و پس از آن در آثار استادان دیگر، هنوز بعضی از دوستان به دنبال روایات می روند، و درباره حافظ هم گفته‌های نامعقول راویان را - که با گفته‌های خود او جور نمی آید - باور می کنند، و به درد سر می افتند. کلام حافظ، پر از

واژه‌ها و ترکیب‌های صوفیانه است. می‌نشینیم، و تکبیت‌هایی را از آن بیرون می‌کشیم، و خواجه را در منازل سلوک به سیر و گردش درمی‌آوریم: این بیت در منزل «طلب» است، این دیگر در منزل «عشق»، و این سومی در مرحله «حیرت»... و این دو بیت آخر، از رسیدن به فنا فی الله و بقاء بالله حکایت دارد. اگر هوشیاری در میان مستان پیدا شد و حرف ما را جدی نگرفت، تاریخ سال و ماه هم زیر ابیات می‌گذاریم، تا هیچ شیر پاک خورده‌یی نتواند سیر و سلوک خواجه و تعلق او را به مرشد و خانقاهش با شک و تردید تلقی کند.

بیش از سی بار در غزل‌های حافظ، واژه «صوفی» به کار رفته، و در بیشتر آن موارد صحبت از این است که «صوفی نهاد دام و سر حقه باز کرد» (۱:۱۳۳). به سراغ «دلق» و «خرقه» و «خانقاه» و «صومعه» می‌رویم، می‌بینیم که آن واژه‌ها را هم با لحن طنز بر زبان می‌آورد. به کار بردن واژه‌های صوفیانه با صوفی بودن خیلی فرق دارد، تربیت انسانی و روحانی مکتب تصوف نیز، گاه با آنچه در بسیاری از خانقاه‌ها جریان داشته، متفاوت بوده، و این که سخن از طلب و عشق و حیرت و فنا و بقا در شعر حافظ هست، او را صوفی خانقاهی نمی‌کند، اما معانی عارفانه در بسیاری از غزل‌ها مطرح است، و حافظ بی‌گمان تربیت انسانی مکتب عرفان را می‌پسندد و می‌ستاید.

خاصه ممتاز شخصیت حافظ این است که او خود را شناخته است، می‌داند کیست، و نمی‌خواهد جز آن باشد یا بنماید. باید کسی به این نقطه‌رهایی و آزادگی رسیده باشد، تا چون او بی‌باک، به هر چه نادرستی و ناراستی است، بتازد. حافظ با هر که مردم را بفریبد، سر جنگ دارد، و سلاح او، کلامی است پر از طنز و شوخ‌طبعی، اما برنده و نافذ و به یادماندنی. مردی را می‌بیند که به نام درویشی و طریقت صوفیان، دکان فریب و ریا باز کرده است، زبان خود او و اصطلاحات صوفیان را می‌گیرد، و با همان سلاح «صوفی دجال فعلی ملحد شکل» را رسوا می‌کند (۶:۲۴۲). زاهد و واعظ را می‌بیند، که «چون به خلوت می‌روند، آن کار دیگر می‌کنند» (۱:۱۹۹) و در کوچه و بازار مستان نیمه شب را به چوب می‌بندند. حافظ از می‌خوارگی حرف می‌زند، چرا؟ که در نظر او گناه می‌خوارگی و مستی «بهتر ز طاعتی که به روی و ریا کنند» (۸:۱۹۶). گناه بودن آن را رد نمی‌کند اما برای چنین گناهی - که آزار گسش در پی نیست (۳:۲۷۱) - آسمان را به زمین

نمی آورد، سخن از می خوارگی در کلام او، ستایش لاًبالیگری، و بدمستی نیست. به صراحت می گوید که این یک مقایسه است:

باده نوشی که در او روی و ریایی نبود

بهرتر از زهدفروشی که در او روی و ریاست (۴:۲۰)

این که حافظ خود می خوارگی هم می کرده؟ یا فقط برای مقابله با ریا حرف آن را می زده؟ یک بحث جنبی است که به آن هم می رسیم. مفهوم و الفاظ «می و می خوارگی» سلاح حافظ در مقابله با ریاکاران است، و ریاکار، در نظر او هرکسی است که دروغ بگوید و قیافه حق به جانب داشته باشد: یک واعظ، یک زاهد، یک صوفی، یک حاکم، یک معلم، یک کارگزار مالی حکومت، یا یک کاسب بازار.

گرفتاری ما این است که حافظ را فقط یک شاعر می دانیم، مثل بسیاری از شاعران، که به لطف پروردگار شمار آنها در تمام اعصار و قرون برابر با نیمی از جمعیت سرزمین ما بوده است! از خود نمی پرسیم که چرا چندین شاعر (!) با نام حافظ تُرشیزی، حافظ حلوانی، حافظ شربتی که در همان روزگاران و اندکی بعد از حافظ می زیسته اند، هرگز به یاد ما نمی آیند و شعری از آنها در خاطر نداریم؟ از خود نمی پرسیم که چرا اسم فردوسی و خیام و مولانا و سعدی و حافظ را این همه بزرگان می آوریم؟ و چرا در بسیاری از وقایع زندگی روزانه به مناسبت، شعری از این بزرگان بر زبان ما می آید؟ آیا آنچه در آن لحظه های مناسب می خوانیم، فقط شعری از حافظ و سعدی و مولاناست، یا بازتاب واقعیت ها و مسائل و دردهای جامعه یی است که فریاد دل خود را از زبان حافظ و سعدی و مولانا می شنود؟ در آغاز و انجام داستان های شاهنامه، در رباعی های ساده و پرمغز خیام، در طنزهای حدیقه سنائی، در لطیفه های شیرین منطق الطیر و مصیبت نامه عطار، در آنجا که کلام مولانا از سطح پایین قصه یکباره به اوج آسمان پرمی کشد، در نقدهای ملایمی که با هر قصه کوتاه گلستان و بوستان همراه است و در بیشتر غزل های حافظ، که اندیشه سیاسی و اجتماعی در آنها بیش از مضامین عاشقانه و عارفانه است، در آثار این بزرگان جامعه یی سرد و گرم چشیده در هزاران سال تاریخ، از رنج ها، مصیبت ها، ریاکاری ها و زاهدنمایی ها گله سرمی دهد. طنین دیگر این فریاد در شعر

هزل‌آمیز فارسی است. انوری و سوزنی و عبید، و در روزگار ما ایرج، نیز از همین درد سخن می‌گویند و در نگاهی به‌روزگاران دورتر، می‌بینیم که دیوانگی ذوالنون و مستی بایزید و غرش حلاج هم، طنینِ دیگر همین فریاد است.

بله! حافظ شاعر است، یک شاعر استثنائی، که جلوه‌های هنر او برای همیشه در فرهنگ بشر می‌ماند، اما فقط یک شاعر نیست، او یک انسان متعهد و مسئول است که نمی‌تواند از کنار در ماندگان و ستم‌دیدگان جامعه بگذرد، و فقط به فکر این باشد که با صله شعر خود «از نقره دیدگان و از زر آلات خوان بسازد.» - چنان که خاقانی، عنصری را بدین‌گونه می‌بیند (دیوان ص ۹۲۶) - حافظ متعهد و مسئول، مدح هم می‌گوید، صله هم می‌گیرد، چون رسم روزگار او با روزگار من و شما فرق دارد، اما صله از فرمانروایی می‌گیرد که به نسبت زمان آزادمنش است و روشن‌بین. واقعیت این است که حافظ مانند عنصری و فرخی و امیر معزی و جمال‌الدین اصفهانی ستایشگر شاهان و امیران نیست، و در دیوان او غزل‌هایی که به مدح پایان می‌پذیرد، غالباً آن بیت مدحش با حال و هوای غزل بیگانه است، و انگار که آن بیت را در هنگام نیاز بر غزلی که در حال و هوای عاشقانه یا عارفانه‌ی سروده، افزوده است. برای نمونه، غزل یازدهم را نگاه کنید که در آن به دنبال مضامین و تعبیرهایی عارفانه و عاشقانه، ناگهان و بی‌مناسبتی «دریای اخضر فلک و کشتی هلال» در نعمت حاجی قوام غرق می‌شود. بسیار کم است در کلام حافظ، که مانند غزل ۳۰۴ در مدح شاه یحیی، تمام غزل یک ستایش نامه باشد. او هرگز شعری برای خوش آیند فرمانروایی چون امیر مبارزالدین محمد نگفته و از «محتسب شهر» (۷:۱۵۰) صله نگرفته است، از ابواسحاق انجو و شاه شجاع هم بیگمان انتظار آزمندانه نداشته و همین که «وظیفه‌گر برسد، مصرفش گل است و نبید» (۱:۲۳۹) او را بس!

اما در یک قرن اخیر که ما آوای ناقوس بیداری غرب را از دور شنیده، و در بستر بی‌خبری اندکی بر این پهلو و آن پهلو غلتیده‌ایم، کسانی از اهل قلم پنداشته‌اند که باید تمام آثار کهن ادب و هنر ما را به‌دیده تحقیر بنگرند. گویا نخستین بار در سال ۱۲۹۸ ش. این کج‌اندیشی در روزنامه‌ی به‌نام «زبان آزاد» مطرح شده، و پس از آن، حمله به سعدی و مولانا و حافظ، در آثار برخی از پژوهشگران که مراتب فضل آنها نیز قابل انکار نیست، تکرار شده و سستی‌ها و بی‌حالی‌های مردم عادی را هم - که با آثار این بزرگان سر و

کاری ندارند - به پای این بزرگان نوشته اند (نگ: نقشی از حافظ، چاپ اول، ص ۱۱۲ و ۱۱۳)، و پژوهشگری در پایه احمد کسروی نیز که می گفت: دین و دانش و هر تلاش ذهنی «باید با خرد بسازد!»، در خردورزی تا آنجا رفته بود که در «کتاب سوزان» خود دیوان حافظ را هم به آتش می افکند. اگر کسروی حافظ را درست می شناخت، می دید که او و حافظ هر دو از یک درد به فریاد آمده اند.

گفتم که حافظ فقط یک شاعر نیست، یک متفکرِ مسئول و دلسوز است. این متفکر اجتماعی، شاید یک تنه، در برابر همه ریاکاران روزگار خود و روزگاران پس از خود ایستاده است، و آنچه می خواهد بگوید، امروز بر زبان من و شما هم هست، زیرا سخن او سخن همه روزگاران است. اما ببینیم ریاکارانی که حافظ تازیانه سخن را برای سرزنش آنها بر آهیخته، چه کسانی هستند؟

وقتی که حافظ می گوید: «آتش زهدِ ریا خرمن دین خواهد سوخت» (۸:۴۰۷)، جانِ کلام این است که زهدی در کار نیست، زاهد دروغ می گوید، پشت این سیمای حق به جانب او نفسِ اماره فرمانروایی دارد. من حافظ هم، اگر دیدید که چون زاهدان و صوفیان خرقه بی، یا جامه خشنی به تن دارم، بدانید که:

خرقه پوشی من از غایت دین داری نیست

پرده بی بر سر صد عیب نهران می پوشم (۷:۳۴۰) و می دانم که:

خدا ز آن خرقه بیزار است صد بار

که صد بت باشدش در آستینی (۳:۴۸۳)

گفتم که بیش از سی بار در غزل های حافظ کلمه «صوفی» به کار رفته است و معنی آن در کلام حافظ به همان زاهد ریاکار بسیار نزدیک است:

صوفی نهاد دام و سر حقه باز کرد

بنیاد مکر با فلکِ حقه باز کرد (۱:۱۳۳)

صوفی ار باده به اندازه خورد نوشش باد

ور نه، اندیشه این کار فراموشش باد (۱:۱۰۵)

چرا؟ برای این که اگر از اندازه بگذرد، آنچه در درون اوست، بر همه آشکار می شود. اگر محیط مساعد باشد، می بینید که این صوفی بیش از بت پرستان از راه خدا دور است:

بیفشان زلف و صوفی را به پای بازی و رقص آور
که از هر رقعه دلکش هزاران بت بیفشانی (۳:۴۷۴)

این داوری حافظ، تنها صوفیان عادی و مریدان خانقاهها را در بر نمی گیرد. او به سراغ شیخ آنها هم می رود، و در کلام او «شیخ» بیشتر اشاره به شیخ خانقاه است، و اهل منبر و علمای مدرسه را، غالباً با عنوان هایی چون فقیه و مفتی و واعظ یاد می کند. در مورد شیخ خانقاه نیز، او غرور و خودبینی مرشدان را در برابر می و می گساری می گذارد اما با طنز دیگری، که این «عجب خانقاهی» را با آب خرابات باید شست، تا پاک شود:

ساقی بیار آبی از چشمه خرابات
تا خرقه ها بشویم از عجب خانقاهی (۹:۴۸۹)

و واضح است که چیزی را با شراب نمی شویند، و این طنز شستن با شراب، اتفاقاً حکایت از آن دارد که حافظ هم باده را پاک پاک نمی داند اما خرقه زهد ریا را ناپاک تر می بیند، و می گوید اگر آن را با «آب خرابات» بشویند، باز اندکی پاک تر می شود. در برابر چنین خانقاه و صومعه‌یی است که فریاد او بلند می شود:

دلم ز صومعه بگرفت و خرقه سالوس
کجاست دیر مغان و شراب ناب کجا؟ (۲:۲)

و خود را نیز از این گونه آلودگی ها دور نمی بیند، چنان که خرقه او و خود او را هم باید با شراب بشویند تا کمی پاک تر بشود (نگ: ۹:۱۶ و ۷:۲۲)

گفتم که حافظ با هر کس که در او دروغ و ریا ببیند، سر جنگ دارد، و در هر طبقه جامعه، در هر صنف، چنین کسانی هستند، واعظ، مفتی، فقیه مدرسه، قاضی و امام جماعت هم از آحاد جامعه اند، و اگر یکی از آنها در کارش ریا و فریبی باشد، از سرزنش

طنزآمیز حافظ در امان نمی ماند. اما در برابر مفتیان و فقیهان و اهل مدرسه، غالباً می خوارگی در مقابله با منافع نامشروعی است که بعضی از آنها به جیب خود سرازیر می کنند. فقیهی که نمی دانیم نامش چه بوده، ظاهراً دستی بر اوقاف فارس داشته، و از آن منافع بسیاری می برده است. وقتی که چنان فقیهی برای مؤمنان فتوای حلال و حرام می دهد - و معلوم نیست که او خود، آن فتوا را گردن می نهاده است یا نه؟ - حافظ آنچه را از قرائن و احوال او درمی یابد، به ما می گوید:

فقیه مدرسه، دی مست بود و فتوا داد

که: «می حرام!»، ولی به ز مال اوقاف است (۳:۴۴)

و حافظ خود چنین آلودگی ندارد:

بیا، که خرقة من گرچه رهن میکده هاست

ز مال وقف، نبینی به نام من درمی (۳:۴۷۱)

در رحله ابن بطوطه سخن از ولخرجی بی حساب از منافع اوقاف درست در زمان حافظ مطرح است، و حمدالله مستوفی هم در نزهة القلوب نوشته است که منافع اوقاف بیشتر در دست «مستأکله» است، یعنی لوطی خور می شود (رساله ابن بطوطه، محمدعلی موحد، ص ۸۳). اما در این میان، گویی واعظان که کارشان نصیحت و اندرز است، و «چون به خلوت می روند آن کار دیگر! می کنند» (۱:۱۹۹) بیشتر هدف زخم زبان حافظ اند، و داوری حافظ درباره آنها با صراحت بیشتری همراه است:

واعظ ما بوی حق نشنید، بشنو، کاین سخن

در حضورش نیز می گویم، نه غیبت می کنم (۳:۳۵۲)

و آنجا که واعظ شهر دست در دست ارباب قدرت می گذارد، حافظ تبسمی بر لب دارد:

واعظ شهر، چو مهر ملک و شحنه گزید

من اگر مهر نگاری بگزینم، چه شود؟ (۴:۲۲۸)

حافظ با دین‌داران راستین هیچ ستیزه‌یی ندارد، سخن او در دفاع از دین‌داری است:

حافظا! می‌خور و رندی کن و خوش باش، ولی

دام تزویر مکن چون دگران قرآن را (۱۰:۹)

همه را گفتیم، قاضی شهر را هم از نظر دور نداریم که شب زنده‌داری او و شیخ خانقاه، خود قصه دیگری است:

احوال شیخ و قاضی و شُرْبُ الیهودشان

کردم سؤال، صبحدم، از پیر می‌فروش

گفتا: «نگفتنی است سخن! گرچه محرمی

درکش زبان و پرده‌نگه‌دار و می‌بنوش.» (۳:۲۸۵ و ۴)

وقتی که امیر مبارزالدین محمد در فارس به حکومت می‌رسد، به حلقه‌های زنجیر فریب و ریا، یک حلقه دیگر افزوده می‌شود، و «محتسب» هم در کنار زاهد، صوفی، شیخ، مفتی، واعظ و قاضی می‌آید. حافظ که از سوابق این مبارز دین (!) خبر دارد و می‌داند که در او صلابت پادشاهی هم نیست، اسمش را «محتسب» می‌گذارد، یعنی داروغه، پاسبان شب:

محتسب، شیخ شد و فسق خود از یاد بُبرد

قصه ماست که در هر سر بازار بماند (۴:۱۷۸)

و اینجاست که در برابر سخت‌گیری‌های محتسب، صحبت از «جنس خانگی» صوفیان به میان می‌آید، که اگر محتسب میخانه‌ها را می‌بندد، صوفیان در خلوت شراب می‌اندازند و از عیش پنهان باز نمی‌مانند:

محتسب نمی‌داند این قدر که صوفی را

جنس خانگی باشد همچو لعلِ رُمّانی (۸:۴۷۳)

چرا محتسب نمی‌داند؟ چون هم آن صوفی و هم این حافظ، محتسب را خوب

می شناسند که با او دوستی نباید کرد و هم پیاله نباید شد. او می آید، با تو باده می خورد، و بعد به سراغ تو می آید و جام و سبوی تو را می شکند:
 باده با محتسب شهر ننوشی، زنهارا!
 بخورد باده ات، و سنگ به جام اندازد (۷:۱۵۰)

بار دیگر بگویم که در این مبارزه تمام عمر، او سخن از می و می خوارگی و مستی را، مانند شمشیر برنده‌یی به کمر بسته است و هر جا که زاهد، صوفی، واعظ، شیخ، مفتی و محتسب، «قرآن را دام تزویر می کنند» (۱۰:۹) این شمشیر را از غلاف بیرون می کشد بی آن که خود را بهتر از آنها بنمایاند:

می خور، که شیخ و «حافظ» و مفتی و محتسب
 چون نیک بنگری، همه تزویر می کنند (۱۰:۲۰۰)

مستی در نظر او با پرهیز از فریب خلق، با راستی و پاکدلی پیوند دارد:

جام می گیرم و از اهل ریا دور شوم
 یعنی از اهل جهان پاک دلی بگزینم (۲:۳۵۵)

این را هم بگویم که مضامین می و می خوارگی در شعر او بیشتر با لحن طنز همراه است و می خوارگی به عنوان کاری پسندیده مطرح نیست. حرف او را درست باید خواند و فهمید: این همه از روز محشر و کیفر می خوارگی حرف می زنید، من از روز محشر می ترسم، پس:

پیاله بر کفنم بند، تا سحر گه حشر
 به می، ز دل بپریم هول روز رستاخیز (۵:۲۶۶)

درگور یک مسلمان، آیا کسی می تواند پیاله شراب بگذارد؟ این بیت فقط یک طنز، یک شوخی است.

* * *

اما این که «او می هم می خورده است یا نه؟» سؤال دیگری است که قابل گفتگوست.

میان حافظ‌پژوهان و دوستان غیرمتخصص حافظ، و از سوی دیگر فقیهان و صاحبان فتوا بر سر این می و می‌خوارگی و بودن یا نبودن آن در زندگی حافظ، بحث‌های دور و درازی بوده است که غالباً با تعصب از یک سو همراه شده است. یک مسلمان پاک‌دل، که اهل می و می‌خوارگی نیست، طبعاً می‌خواهد که نه تنها حافظ و منوچهری و خیام، حتی اپیکور را هم از این گناه دور کند. صاحبان فتوا هم که خاصه در مذهب شیعه، می‌خورند را بی‌قید و شرط تحریم کرده‌اند. اما در قرآن، مسئله دیگری هم با بحث «خمر» همراه شده است. در آیه‌های ۲۱۹ سوره بقره و ۹۰ و ۹۱ سوره مائده، سخن از نوشیدن «خمر» است، و در هر سه آیه «خمر» در کنار «میسِر»، قمار خاصی که میان اعراب رایج بوده، آمده، و هر حکمی که باشد، خمر و میسر هر دو را دربر می‌گیرد. در آیه ۲۱۹ سوره بقره می‌خوانیم: از تو درباره خمر و میسر می‌پرسند. بگو که با آنها گناهی بزرگ همراه است و منافعی هم برای مردم دارد، اما گناه آنها بیشتر از نفع آنهاست... آیه ۹۰ سوره مائده خطاب به همه مؤمنان است، که خمر و میسر و پرستیدن سنگها پلیدی است، از نوع کارهای شیطان است، از آن پرهیزید تا رستگار شوید. در آیه ۹۱ هم صحبت از این است که در این کار شیطان میان شما بغض و کینه پدید می‌آورد، و شما را از یاد خدا، و از نماز بازمی‌دارد. در هر سه آیه، دو واژه «خمر» و «میسِر» با هم آمده، و حکایت از وضع خاصی در جامعه عرب آن روز دارد، که اعراب به دنبال می‌خوردن و برد و باخت در «میسِر»، به‌جان هم می‌افتادند و آن «عداوت و بغضاء» مندرج در سوره مائده، به‌خونریزی و کشت و کشتار می‌کشید. در چنان شرایطی «فَأَجْتَبُوهُ» البته به معنی «حَرَمْنَا» یا «حُرْمَت» است و در این بحثی نیست که اگر کاری از نوع «کارهای شیطان» باشد، گناه است. اما بعضی از فقهای اهل سنت از این آیه‌ها چنین برداشتی ندارند، و خاصه در مذهب ابوحنیفه که عمل خلاف، ایمان را نفی نمی‌کند و سیئات مؤمنان مشمول عفو پروردگار می‌شود، این گناه هم بخشودنی است.

در مورد حافظ، با این که بسیاری از دوستان او کوشیده‌اند که او را شیعه بدانند، به‌نظر نمی‌رسد که او، شیعه‌یی مانند این دوستان خود باشد. گستره مذهب شیعه نیز، در ایران عصر حافظ، خاصه در شیراز، به‌اندازه چهارصد سال اخیر نبوده است. در کلام حافظ نیز - در آنچه مسلماً سروده او است - گرایش خاص شیعی نمی‌بینیم. غزلی به‌مطلع

«ای دل غلام شاه جهان باش و شاه باش» و قصیده‌یی به مطلع «مُقَدَّری که ز آثار صنع کرد اظهار» که به عنوان دلایل شیعه بودن حافظ مطرح شده، در نسخه‌های معتبر و کهن دیوان حافظ نیست. در بیت آخر غزل ۲۹۶ هم، اشاره به «شاه نجف» می‌تواند ابراز ارادت یک سنی باشد، و می‌دانیم که سنیان هم، مولا را خلیفه پیامبر می‌دانند و او را همیشه با حرمت یاد می‌کنند. از پیشوایان اهل سنت نیز شافعی و ابوحنیفه همواره حرمت امامان شیعه را نگه داشته‌اند (نگ: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی: ابوحنیفه) در این باره، پژوهشگر بزرگی چون علامه قزوینی هم تصریح دارد که غیر از آن «قصیده و غزل مشکوک مذکور» دلیلی بر تشیع حافظ نداریم (نگ: مجله علم و هنر، شماره بهار ۱۳۰۷).

واقع بین باشیم، و بپذیریم که حافظ یک سنی بی‌تعصب است، و می‌خوردن را، گناهی می‌داند که بخشودنی است (نگ: ۸:۶۴ و ۲۸۴: ۱ تا ۳)، اما باز نمی‌توان حکم کرد که او خود می‌می‌خورده، و جرّ و بحث بر سر ردّ و اثبات این امر هم کودکانه است و بی‌نتیجه!

در غزل‌هایی که حافظ از پایان ماه رمضان سخن می‌گوید، همیشه «هلال عید به دور قح اشارت می‌کند» (۱:۱۳۱) و ساقی باز می‌گردد تا «آن مواعید را که کرده است» به جای آورد (۱:۱۸) و بزم رندان را دوباره برپا کند، و این موارد نیز تأیید آن است که او درباره می‌به تسهیلاتی که در بعضی از فتاوی اهل سنت هست تمایل دارد. سخن از متفکر بزرگی است که ریاکاری را مصیبت روزگار خود می‌بیند، و تهمت می‌خوارگی را، بهانه‌یی در دست ریاکاران، برای آزار هر گنهکار یا بی‌گناهی. پس او مبارزه با ریا و دروغ و ستم را، صمیمانه، وظیفه خود می‌داند، و از این نظرگاه، بی‌آن که صوفی باشد، ملامتی است، و از قلندران حقیقت (۷:۶۶) اما نه آن که از قلندری فقط بی‌بند و باری را آموخته باشد:

بر در میکده، رندان قلندر باشند

که ستانند و دهند افسر شاهنشاهی (۳:۴۸۸)

واضح است که سخن از اعطای مقام سلطنت به کسی، یا گرفتن مقام سلطنت از کسی نیست. سخن از مردی است که «زیر چرخ کبود، ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است» (۲:۳۷). پرواز اندیشه او را ضوابطی که نامش دینداری، بی‌دینی یا انتساب به یک سیستم

خاصّ فکری و فلسفی است، مهار نمی‌کند اما اگر برای دین حقیقتی و جوهری قائل باشیم، از هر متدینی متدین‌تر است (نگ: نقشی از حافظ، چاپ اول، ص ۱۳۰). او با تکیه بر روح مقتدر و بی‌نیاز خود، با ریاکاری می‌جنگد، به آیین جوانمردان، ستم را به مبارزه می‌خواند، و تظاهر به می‌خوارگی در سخن حافظ، یک مبارزه سیاسی و اجتماعی است. چنین مبارزی، البته باید از آداب می‌گساری آگاه باشد، از آیین خسروانی «جرعه بر خاک افشاندن» هم یاد کند (۱:۲۹۹)، و بداند که می‌خوردن، آدابی هم دارد:

روز در کسب هنر کوش، که می‌خوردنِ روز
دلِ چون آینه، در زنگِ ظلام اندازد
آن زمان وقتِ میِ صبح فروغ است، که شب
گردِ خرگاهِ افق، پردهٔ شام اندازد (۵:۱۵۰ و ۶)

* * *

ببینیم این شاعر، این متفکرِ مسئول، این مبارز سیاسی و اجتماعی، که یک تنه در برابر این همه تزویر و ریا قد برافراشته، در مقابل زاهد و صوفی و شیخ و مفتی و محتسب، بر خود چه نامی می‌گذارد؟ و آن که در روزگار او و روزگاران پیش از او و پس از او شایسته ستایش و حرمت است، کیست؟ حافظ خود را «رند» می‌نامد، و واژه‌یی که مکتب فکری او را بهتر توصیف می‌کند «رندی» است، اما رند به چه معنی؟ در روزگاران گذشته و همین امروز، «رند» کسی است که دانش و تربیت درستی ندارد، به آداب و قوانین جامعه واقعی نمی‌گذارد، و سودی ناچیز، او را به هر کار ناشایستی راغب می‌کند. روزی که بوسهل زوزنی - «مردی امام‌زاده و محتشم!... که شرارتی و زعارتی در طبع او مؤکد شده» - مسعود غزنوی را تحریض می‌کند تا امیر حسنک وزیر را به دار آویزد، مردم جسم نحیفِ پیرمرد را سنگ‌باران نمی‌کنند، و بیهقی می‌نویسد: «... همه زار زار می‌گریستند، خاصّه نیشابوریان، پس مثنی رند را سیم دادند تا سنگ زنند، و مرد خود مرده بود» (تاریخ بیهقی، ص ۱۸۷). امروز هم «رند» و «مردِ رند» به کسی می‌گوییم که پایبند تکالیف خود، و حقوق دیگران نیست، و برای سود و زیان خویش نیرنگ و دروغ در کار می‌آورد. گویا نخستین کسی که در معنی «رند» تصرّفی کرده، و رند را بهتر از «زاهدان

سالوس» یافته، خیام است:

هر ناله که رندی به سحرگاه زند
از طاعت زاهدان سالوس به است

خاقانی هم چند بار رند را به معنایی نزدیک به کاربرد حافظ به کار برده است:

مگو شاه و سلطان، اگر مردِ دردی
ز رندان وقت آشنایی طلب کن

اما «رند» حافظ از اینها بالاتر است. نه بی سر و پای کنار خیابان است، و نه مردی بریده از دین و ایمان. انسانی است آگاه و بی باک که در برابر معتقدات بی پایه و خرافی می ایستد:

راز درون پرده، ز رندان مست پرس
کاین حال، نیست زاهد عالی مقام را (۲:۷)

دل او پر از درد است، اما نه دردی که آن ریاکاران آن را درک، یا درمان کنند:

پیش زاهد از رندی دم مزن، که نتوان گفت
با طبیب نامحرم، حال درد پنهانی (۴:۴۷۳)

و آنجا که آزادی و شرف در کار است، و مرد باید به دردمندان بیندیشد و ستم دیدگان را بازپرسد، این رند، با «مصلحت» خود کاری ندارد، تا از گفتن سخن حق بپرهیزد:

رند عالم سوز را با مصلحت بینی چه کار؟
کارِ مُلک است آن که تدبیر و تأمل بایش (۳:۲۷۶)

او غریب است، کسی همدل و همزبان او نیست، سخنش به مذاق آنها که عاشقِ خویشتن اند، خوش نمی آید، تنهاست و از گذرگاه های زندگی اجتماعی نیز تنها و نگران می گذرد: جریده رو، که گذرگاه عافیت تنگ است (۲:۴۵). غربت این رند، همان غربت دل آزاری است که بایزید و ذوالنون و حالج و عین القضاة را با خلق بیگانه می کند، و

شکرِ کلامشان را شهر آشوب می‌سازد، و همان غربت است که شمس تبریز را - «از خود ملول و در جستجوی کسی» (مقالات شمس، ج ۱، ص ۲۱۹) - سرگشته کوه و بیابان می‌کند و در هر شهر که مدعیان و دکان‌داران سخن او را می‌شنوند، تهمتِ کفر و بی‌ایمانی بر او می‌نهند، و باز آواره‌اش می‌کنند، و در این مورد، تنها مولانا جلال‌الدین است - «غریبی چون شمس» (مثنوی، ۱: ۱۱۹) - که این دو غریب در یک لحظه استثنائی تاریخ، یکدیگر را می‌یابند، یکدیگر را ویران می‌کنند و دوباره می‌سازند. رندِ حافظ به شمس تبریز بسیار شباهت دارد. می‌فهمد، می‌داند، پنهان نمی‌کند، شجاعتِ آن را دارد که دست در گریبان هر ریاکاری بزند، و پرده از راه و رسم نادرست او برگیرد. حافظ خدا را بهتر از زاهدان و صوفیان ریاکار می‌شناسد، به او عشق می‌ورزد، و به بخشایش او امیدوار است:

از نامه سیاه نترسم که روز حشر

با فیض لطف او، صد از این نامه طی کنم (۵:۳۵۱)

دستگاه قدرت حق عظمتی دارد که چرخش آن تابع کار نیک یا بد ما نیست:

بیا، که رونق این کارخانه کم نشود

به زهد همچو تویی، یا به فسق همچو منی (۴:۴۷۷)

زاهد و عجب و نماز، و من و مستی و نیاز

تا تو را خود، ز میان با که عنایت باشد؟! (۳:۱۵۸)

«حافظ ملحد نیست، منکر معاد و مسئله ثواب و عقاب نیست... سخت‌گیری‌های قشریان متعصب را شایسته درگاه کبریائی نمی‌داند، زیرا خشم و کین و سایر انفعالات نفس آدمی، عرض است، و عرض بر وجود باری تعالی روی نمی‌دهد...» (کاخ ابداع، ص ۳۴). حافظ - که واقعاً نمی‌دانیم لب به می‌آلوده است یا نه؟ - در همان مستی و راستی بیش از یک زاهد ریاکار با خدای خود صداقت دارد:

زاهد! چو از نماز تو کاری نمی‌رود

هم مستی شبانه و راز و نیاز من (۹:۴۰۰)

در نظر این رند، عبادت، نیاز بنده است، نه نیاز پروردگار. در آن قصه معروف موسی و شبان مولانا، خداوند موسی را، برای شکستن دل چوپان سرزنش می کند و می گوید:

من نگردم پاک از تسبیح شان
پاک، هم ایشان شوند و دُرفشان (مثنوی ۲: ۱۷۶۴)

و اینجاست که راز و نیاز شبان عاشق - به قول موسی: «بیهوده گفتن ها» - از عبادت موسی در پیشگاه حق پذیرفته تر است، و آن «بیهوده ها» بیهوده نیست:

کمالِ سرِّ محبتِ بین، نه نقصِ گناه
که هر که بی هنر افتد، نظر به عیب کند (۲: ۱۸۸)

درباره «رند» حافظ - یعنی خود حافظ - آنچه گفتنی بود گفتم، و تنها یک نکته می ماند که هنوز جمعی از حافظ پژوهان روی صوفی بودن حافظ اصراری - یا حرف هایی - دارند که نیازی به بازگفتن آنها نیست، اما نظر دکتر حسن انوری را نادیده نمی توان گرفت که در «بعضی از ابیات حافظ» کلمه صوفی «بار معنایی مثبت دارد» (نگ: یک قصه بیش نیست، ص ۱۱۰ و ۱۱۱) یعنی زبان نقد و طنز و کنایه درباره صوفی و صوفی گری، در آنها نیست، و در همان شواهد مورد نظر دکتر انوری هم، حافظ خود را صوفی نمی گوید: «صوفی صومعه عالم قدسم» (۶: ۳۶۱) یعنی صوفی خانقاهی نیستم و نخواهم بود. اگر «صوفیان رخت خود را از گرو می باز می ستانند و تنها دلق حافظ در خانه خمّار می ماند» (۳: ۱۷۸) باز یعنی او صوفی نیست تا مانند صوفیانی از آن دست، با خمّار کنار بیاید و دلق خود را از گرو می درآورد.

در دیوان حافظ مواردی هست که سخن او تصویری از خود او به دست می دهد. نظر من به تصویرهایی نیست که پشمینه پوشی، فقر مادی و زندگی فارغ از تجمل و جاه و مقام او را پیش چشم می آورد، تصویری است که به ما می گوید در درون حافظ چه می گذرد؟ و او در زیستن با مردم روزگار خود چه طرز فکر و رفتاری را درست تر می داند؟ این غزل را باهم بخوانیم (غزل ۳۹۳):

منم که شهره شهرم، به عشق ورزیدن
 منم که دیده نیالوده‌ام به بد دیدن
 وفا کنیم، و ملامت کشیم، و خوش باشیم
 که در طریقت ما، کافری است رنجیدن
 به پیر میکده گفتم که: چیست راه نجات؟
 بخواست جام می، و گفت: عیب پوشیدن!
 مراد دل ز تماشای باغ عالم چیست؟
 به دست مردم چشم، از رخ تو گل چیدن
 به می پرستی، از آن نقش «خود» بر آب زدم
 که تا خراب کنم نقش خود پرستیدن
 به رحمت سر زلف تو واثقم، ورنه
 کشش چو نبود از آن سو، چه سود کوشیدن؟
 عنان به میکده خواهیم تافت زین مجلس
 که وعظ بی عملان، واجب است نشنیدن
 ز خط یار بیاموز، مهر با رخ خوب
 که گرد عارض خوبان، خوش است گردیدن
 مبوس جز لب ساقی و جام می، حافظ!
 که دست زهدفروشان خطاست بوسیدن

عشق ورزیدن، از خاصه‌های طبیعی هر انسانی است، عشق ورزیدن به کسی که او را دوست می‌داریم، یا عشق ورزیدن به زیبایی‌ها و ارزش‌هایی که در هستی وجود دارد، به گل، به سبزه، به نسیم بهاری، به روی خوش و رفتار نیک، به سخن شیرین، به زمزمه جویبار، به نوای بلبل، به صدای ساز، و به همه خوبی‌ها، و در نظر حافظ، عشق ورزیدن به تمامی هستی، که چشم او «به بد دیدن آلوده نیست» و زشتی نقش را زشتی نقاش نمی‌داند (نگ: مثنوی، ۱۳۷۳:۳). حافظ به دوستی وفادار است، «ملامت» می‌کشد، و پیرو «پیر میکده» است، نمی‌رنجد و نمی‌رنجانند. در نظر او، و در نظر پیر او، «راه نجات» در ندیدن و نگفتن عیب دیگران است، مگر عیب آنها که خلق را می‌فریبند. «می‌پرستی» در

چشم او ویران کردنِ «خودپرستی» است نه ستایشِ بدمستی و آزار خلق. در بیت هفتم، با همان حافظی رو به رو هستیم که در این مقدمه، او را در مقابله با زاهد و صوفی و شیخ و واعظ و مفتی و محتسب، همواره تماشا کرده و دیده‌ایم که او زهد آنها را ریاکارانه و اندرز آنها را ناشنیدنی می‌داند. از پای «وعظ بی‌عملان» برمی‌خیزد، و به «میکده»یی می‌رود که خلوت زندان و درگاه «پیر مغان» است، و در آنجا انسان‌های «آزاد از رنگ تعلق» یکدیگر را بازمی‌یابند. تکلیف بیت آخر غزل هم روشن است که این رند «دست زهدفروشان را نمی‌بوسد». می‌بینیم که در این غزل، حافظ به‌زبانی ساده می‌گوید که حافظ کیست؟

اما، ببینیم که این رند چه کسی را صمیمانه شایسته حرمت و ستایش می‌داند؟ گفتم و شواهد روشنی به دست دادم که حافظ از شیخ خانقاه و واعظ و مفتی، و از زاهدان و صوفیان دل خوشی ندارد. مرید هیچ خانقاهی هم نبوده، و منازل سلوک را زیر نظر شیخی نیموده است. او مسلمان آزاده‌یی است که ارزش‌های انسانی اسلام و عرفان را با حرمت می‌نگرد. با این حال، آن کمال مطلوبی که او از انسان انتظار دارد، فراتر از این ارزش‌هاست، و هرگز چنان کسی را در زندگی خود نیافته و نشناخته است. از مجموع تعبیرهایی که حافظ برای آن انسان کامل و مطلوب بر زبان می‌آورد، خاصه‌های آن نیافته را می‌توان بیان کرد. بسیاری از آن تعبیرها پیش از حافظ در ادب فارسی هست، اما چنان بار معنایی سنگینی ندارد. در میان فرزندگانِ حافظ شناس روزگار ما، بهاء‌الدین خرمشاهی چه خوب این واقعیت را بازگفته است که حافظ، با این تعبیرها اسطوره می‌سازد، و حتی «رند» هم یکی از این اسطوره‌هاست (نگ: حافظ نامه، ص ۲۵ تا ۲۸). انسان کامل حافظ، گاه همین رند است، و گاه، کسی است که این رند، در روز روشن با چراغ در پی اوست، و می‌خواهد بگوید: «یافت می‌نشود، جُسته‌ایم ما» (مولانا، دیوان شمس ۱۵:۴۱). آشناترین تعبیری - یا اسطوره‌یی - که در کلام حافظ، از آن نیافتنی سخن می‌گوید «پیر مغان» است، و او مردی نیست که در قرن هشتم هجری در شیراز بوده و حافظ روزها و ساعت‌ها پای صحبت او نشسته باشد. این نیافتنی، در چنان مرتبه بلندی از مراتب کمال است که حافظ «مرید پیر مغان» و «بنده پیر مغان» می‌شود (۷:۱۴۵ و ۶:۱۵۸) هر مشکلی را با او در میان می‌گذارد و او «به تأیید نظر، حلّ معما می‌کند» (۳:۱۴۲)،

«جناب پیر مغان، جای دولت است» (۷:۳۵۳) یعنی آزادگانی چون حافظ را از آنچه دنیادوستان به آن دل می‌بندند، بی‌نیاز می‌کند، و «به‌یمن عاطفت او، هرگز جام حافظ از می صافِ روشن تهی نمی‌ماند» (۲:۳۴۳) و «می صافِ روشن» او آرامشی است معنوی و روحانی، که حافظ را «ز هر چه رنگ تعلق پذیرد» آزاد می‌کند (۲:۳۷). از این پیر، حافظ با تعبیرهای دیگری هم یاد می‌کند، چون پیر پیمان‌کش (۶:۳۸۷)، پیر خرابیات (۱۰:۷۱ و ۴۰۵:۱)، پیر دُردی کش (۳:۱۲۳)، پیر سالکِ عشق (۳:۲۷۴)، پیر گلرنگ من (۸:۲۰۳)، پیر میخانه (۸:۱۸۲ و ۵:۳۶۱)، پیر می‌فروش (۱:۱۰۰ و ۱:۱۷۵)، پیر می‌فروشان (۵:۱۴۹) و پیر می‌کده (۳:۳۹۳)، و در همه این تعبیرها، نظر به آن مرتبه کمال انسانی است، که فراتر از جاه و مال و شهرت و قدرت این جهان است. برای این مرتبه بلند - و شاید تحقق‌ناپذیر! - تعبیرهای دیگری - نه با واژه پیر - در کلام حافظ هست، تعبیرهایی چون ادیب عشق (۲:۴۸۷)، خضر پی خجسته (۷:۱۹۵ و ۷:۳۱۳)، خضر راه (۴:۱۲۹)، خضر فرخ‌پی (۲:۱۶۹)، طایر خجسته لقا (۲:۴۱۶)، طایر قدس (۳:۳۲۸)، مرغ سلیمان (۲:۳۱۹) مسیح دم (۵:۴۷۱) و فرشته رحمت (۵:۴۲۱)، و این تعبیرها نیز، همه ناظر به آن نمونه والای انسان است، و آنها را نمی‌توان با کسی از معاصران خواجه شیراز که نام و نشان آنها در کتابها آمده تطبیق داد. تعبیرهایی چون گوشه‌نشینان (۵:۴۴) و مرغان قاف (۵:۴۸۹) را هم اشاره به همان نایافتنی نادیده می‌توان گرفت، و در همه این تعبیرها، ما حافظ را، چون دیورنس می‌یابیم که «ملول از دیو و دد، در روز روشن، چراغ برگرفته و گرد شهر می‌گردد که: انسانم آرزوست!» (نگ: دیوان شمس: غزل ۱۵:۴۴۱)، و آن «انسان»، کسی است برتر و بالاتر از همه آنها که صورت، و حتی سیرت انسانی دارند، و حافظ، برای او یک تعبیر دیگر هم دارد، که شاید بیش از تعبیرهای دیگر پرمعنی و قابل تأمل است:

شهر خالی است ز عَشاق، بُود کز طرفی

مردی از خویش برون آید و کاری بکنند؟ (۱۸۹: ۶)

آن که در این جهان پر از ریا و تزویر، کاری خواهد کرد، مردی است که از خویش برون آید، یعنی «از رنگ تعلق آزاد باشد»، و او را، چون سیمرخ در اسطوره‌ها باید جست! در پایان این مقدمه اول، یک توضیح دیگر هم باید اضافه کنم: کاربرد تعبیرهایی چون

پیر مغان، پیر می فروش، پیر می فروشان، پیر میکده، و پیر خرابات، با کاربرد می و می خوارگی و می گساری در برابر ریاکاری مربوط است. می دانیم که پس از استقرار اسلام، ایرانیان پیرو مذاهب دیگر - یهودان، مسیحیان و زردشتیان که می خوردن در دین آنها حرام نبود - به تولید و فروش شراب نیز دست می زدند، و رندانی که می خواستند «غم زمانه را به می چون ارغوان» درمان کنند (۱:۳۵۸)، ناچار به سراغ مغان یا یهودان یا ترسایان می رفتند. در کلام حافظ نیز، کاربرد تعبیرهای پیرمغان، پیر می فروش و... نیز مغبچه باده فروش و ترسابچه باده پرست و ترکیب های دیگری از این دست، در واقع بهره گیری از مفاهیم موجود در زندگی جاری جامعه، برای بیان طرز فکر رندان دل آگاه است. اما، این که چند تنی از دوستان حافظ اندیشه های او را نیز اقتباس از مغان و زردشتیان یا نشان اعتقاد او به مکتب های ایرانی پیش از اسلام دانسته اند، از عشق پاک آنها به ایران و فرهنگ کهن ایران است، و برای اثبات آن نظرها دلیل کافی در دست نیست. کسانی از دوستان حافظ نیز مغبچه و ترسابچه را به معنی پسران تن فروش گرفته اند، و از این معنی گویا غافل بوده اند که فروشندگان شراب و ساقیان در میخانه های مغان و یهودان و ترسایان، ظاهراً جوانان خوش رویی بوده اند. در این گونه ترکیب ها، بچه یعنی جوان، و نه ساده رویی که مطلوب آن جماعت است. مغبچه باده فروش، ترسابچه باده پرست، و نیز صنم باده فروش، با همان معنای ساقی در شعر حافظ به کار رفته است، و آنجا که سخن از «مغبچه یی راهزن دین و دل» است «زاهدی خلوت خویش را ترک می گوید، به میخانه می رود، و در پی آن آشنا از همه بیگانه می شود» (۴:۱۷۰) این مغبچه هم ساقی است، اما آن که دست و پای خود را گم می کند، کیست؟ «صوفی مجلس که دی جام و قدح می شکست» (۲:۱۷۰). در غزل دیگری هم که «هوای مغبچگان» خود حافظ را از «ورع» دور می کند، باز جان سخن این است، که او «می و مطرب» را بهتر از آن پارسایی دروغین یافته و به میخانه رفته است، و باز مغبچه جز ساقی نیست. (نگ: شرح بیشتر در توضیح ۲:۲ و ۳:۹ و ۴:۱۷۰ و ۶:۲۹۶ و توضیح معنی شاهد ۷:۱۱ و ۱:۱۵ و ۳:۱۷۰ و ۴:۳۷۵).