

شعر و شهود

جستارهای ادبی

دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور مطلق



در این کتاب، دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور مطلق، به بررسی و تحلیل اشعار و سبک‌های مختلف شاعران ایرانی و فارسی‌نویسان پرداخته است. این کتاب، به عنوان یک منبع ارزشمند برای علاقه‌مندان به ادبیات و شعر، به شمار می‌رود. در این کتاب، دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور مطلق، به بررسی و تحلیل اشعار و سبک‌های مختلف شاعران ایرانی و فارسی‌نویسان پرداخته است. این کتاب، به عنوان یک منبع ارزشمند برای علاقه‌مندان به ادبیات و شعر، به شمار می‌رود.

Tha al-Sadi Adar Kasa et Naval, qui ont d'abord fait l'amour, fa-
nt tomber son amoureux dans le cœur de pied amé. Pénitence de Gal-
loga et la ou Tha al-Sadi Adar Kasa et Naval, qui ont d'abord

شعر و شهود

جستارهای ادبی

دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور مطلق

مجلس

فهرست

پیش گفتار..... ۷

بخش نخست: شعر و ادب پارسی

بازتاب ایران باستان در شعر حافظ.....	۱۱
دیباچهٔ مثنوی معنوی و اشعار گنوسی.....	۲۵
مضمون گنوسی در حکایت شیخ صنعان.....	۴۷
طبیعت گرایی و اسطوره پردازی در شعر نیمایوشیج.....	۵۷
بازتاب اسطوره در شعر سهراب سپهری.....	۶۷
بازتاب اسطوره در شعر احمد شاملو.....	۸۱
درآمدی بر نظریهٔ ادبی.....	۹۳
مزدیسنا و ادب پارسی.....	۱۰۳
بررسی تاریخ زبان فارسی.....	۱۱۳

بخش دوم: دریچه‌ای رو به شعر جهان

والث ویتمن و امیلی دیکنسون: پیشتازان شعر نو آمریکا.....	۱۲۵
---	-----

چشم‌اندازهای شعر نو در قرن بیستم.....	۱۳۵
شعر و مدرنیته: شاعران روزگار نو.....	۱۵۵
همدلی و جهانی‌شدگی در شعر معاصر جهان.....	۱۹۱
گونار اکه‌لُف: رهرو کوچه‌های شرق.....	۲۰۷
درآمدی بر شعر چین.....	۲۱۷
درآمدی بر شعر ژاپن.....	۲۴۳
تانکا و هایکو.....	۲۵۳
نیشی‌واکی، شاعر معاصر ژاپن.....	۲۷۵
درآمدی بر شعر معاصر آفریقا.....	۲۹۳
کتاب‌نامه.....	۳۱۳
نمایه.....	۳۱۹

پیش‌گفتار

شعر و شاعری و مطالعه جهان شعر همواره دغدغه نگارنده از دوران جوانی بوده است. از همان روزگار، شعر در من می‌جوشید و بعدها در کنار پژوهش، شعر می‌خواندم و می‌سرودم. چهار مجموعه شعر یادگار ادوار گوناگون شعری من بوده است.^۱ همچنین حاصل پژوهش در شعر ایران باستان، کتاب سرودهای روشنائی: جستاری در شعر ایران باستان و میانه و سرودهای مانوی (تهران: هیرمند، ۱۳۹۶) بوده است. شعر و شهود مجموعه جستارهای ادبی نگارنده است که در طی سالیان دراز فراهم آمده است. جستارهایی عمدتاً در حوزه جهان شعر ایرانی و شعر جهان که به دو بخش تقسیم شده است.

بخش نخست شامل مطالبی درباره شعر کهن ایرانی از منظر فرهنگ باستانی ایران است، مانند بازتاب ایران باستان در شعر حافظ، مولوی و عطار. آنگاه به اسطوره‌پردازی و اسطوره‌سازی در شعر سه تن از برجستگان شعر معاصر ایران پرداخته‌ایم. درآمدی بر نظریه ادبی، مزدیسنا و ادب فارسی، بررسی تاریخ زبان فارسی در شمار دیگر جستارهای بخش نخست است.

بخش دوم حاصل خوانده‌های من پیرامون شعر جهان، عمدتاً در سال‌های اقامت در چین و تدریس در دانشگاه مطالعات بین‌المللی شانگهای (۲۰۰۴-۲۰۰۶) و نیز در سال‌های اقامت در روسیه و تدریس در دانشگاه دولتی مسکو (۲۰۱۳-۲۰۱۵) بوده است.

۱. خواب سنگی، هر دانه شن، تا کنار درخت گیلان، و پشت رودخانه روز، تهران: نشر اسطوره، ۱۳۸۷ و ۱۳۹۶.

آن ایام نگارنده فرصت بیشتری به دست آورد تا عمیق‌تر شعر جهان را بخواند و بررسی کند. منابع خارجی و به‌روز آن دو دانشگاه خود غنیمتی بود برای بررسی و تحلیل چشم‌اندازهای برجسته شعر جهان. از این رو، بخش دوم پیرامون مباحث گوناگون شعر جهان، پیش‌تازان شعر نو در آمریکا، چشم‌اندازهای شعر نو در سده بیستم، شعر و مدرنیته، شعر چین، ژاپن و آفریقا است. این بخش با بهره‌گیری از منابع به‌روز خارجی تدوین شده و دربردارنده مباحثی تازه در شعر جهان است. امید است فرصتی دیگر دست دهد تا در آینده برگزیده جامعی از شعر جهان را آماده انتشار نمایم.

۱. اسماعیل پور مطلق

تهران، خردادگان ۱۳۹۷

بخش نخست:
شعر و ادب پارسی

بازتاب ایران باستان در شعر حافظ

شعر حافظ شیرازی بی گمان چکیده روح ایرانی است. روح ایرانی در درازنای چند هزاره از دوران باستان تا روزگار اسلامی فراز و نشیب‌های شگرف تاریخی و فرهنگی را پشت سر گذاشته و آبدیده شده است.

از ایران باستان آثار نوشتاری به نظم و نثر بازمانده است، ولی شمار و پیکره این نوشتارها در سنجش با آثاری که پس از اسلام به نوشتار درآمده‌اند، بس خُرد و کم حجم است. همین اندازه از نوشتار باستانی که به زبان‌های اوستایی، فارسی باستان پهلوی اشکانی، فارسی میانه، سغدی، خوارزمی، سکایی و نوشته‌های مانوی تورفان بازمانده، بسنده است که به ژرفای فرهنگ ایران زمین پی ببریم.

نام ایران هرچند در دیوان شریف حافظ نیامده، اما از فارس سه بار و از شیراز نیز یازده بار یاد شده است. نبود نام ایران در دیوان خواجه حافظ چندان شگفت‌آور نیست، چون در سده هشتم هجری و روزگار حافظ، ایران در قلمرو چندین فرمانروایی به سر می‌برده و هنوز فرمانروایی در دست ایلخانان مغول بوده است که از سوی خود فرمانروایان بومی بر نواحی گوناگون گمارده بودند. در این سده، نزدیک به ده تن از ایلخانان فرمان می‌راندند.

به هر رو، یاد فارس و شیراز در دیوان حافظ بسنده است که روح میهن‌دوستی و ایران‌گرایی شاعر را آشکارا ببینیم. از این گذشته، غور در ژرفای دیوان حافظ نشان می‌-

دهد که «پس از شاهنامه هیچ اثر پارسی بیش‌تر از دیوان حافظ روح ایران را نمی‌نمایاند. نام ایران و حتی قلمرو جغرافیایی آن در روزگاران گذشته در دیوان بازتاب چندانی ندارد، زیرا آنچه روح خواجه حافظ را بی‌طرف کرده است، فرهنگ و تاریخ و زبان شکر شکن فارسی است» (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۸: ۲۷۸).

در دیوان حافظ از آتشکده فارس یاد شده است، اما نمی‌دانیم که خواجه تا چه اندازه از فارس کهن‌سال و باستانی آگاه بوده یا نقاط باستانی آن را دیده است. آیا به راستی حافظ از ویرانه‌ها و بازمانده‌های تخت جمشید دیدن کرده است که این همه از جم و جمشید یاد می‌کند؟ هرچند از تختگاه جمشید یاد می‌کند:

ای حافظ ار مراد میسر شدی مُدام
جمشید نیز دور نماندی ز تخت خویش

آیا حافظ آثار باستانی پیشابور، سنگ‌نگاره‌ها و نقش‌برجسته‌ها و پرستشگاه‌آناهیتا را در کازرون دیده است؟ او در غزل‌های خود به این آثار دیرین اشاره‌ای نمی‌کند، "چون سراینده «جوهر و جان» است و نه بنا و خاک... در زمان حافظ، روح ایران گذشته چون شبی سرگردان در تردد بوده است. کتاب‌هایی که در عصر مغول و ایلخانی نوشته شده‌اند، از نوع جهانگشای جوینی و جامع التواریخ رشیدی حکایت از توجه زیاد به قهرمان‌های باستانی دارند و در این نوشته‌ها از ابیات شاهنامه بارها و بارها نقل شده است" (همان، ۲۷۹).

حافظ از شخصیت‌های حماسی ایران مانند جمشید، فریدون، رستم، افراسیاب، سیاوش، کی‌کاوس و کی‌خسرو یاد می‌کند و این نشان می‌دهد که او با شاهنامه، به واسطه یا بی واسطه آشنا و مأنوس بوده است، یا از طریق تواریخ کهن با این شخصیت‌ها و داستان‌های حماسی آشنا شده است.

یکی از نکات تاریخی روزگار حافظ که به شناخت شخصیت فرهنگی شاعر کمک می‌کند، نزدیکی و علاقه او به شاه ابواسحاق اینجو بوده است، فرمانروایی که به دستور امیر مبارزالدین کشته شده بود. می‌دانیم که ابن بطوطه در زمان شاه شیخ ابواسحاق اینجو در شیراز بوده و نوشته که «شاه ابواسحاق تصمیم گرفته ایوانی نظیر ایوان کسری

(کاخ مدائن) بنا کند. لذا فرمان داد که مردم شیراز پایه بنا را بکنند» (همان، ۲۸۰ — ۲۸۱). همین خود نشان دهنده عشق فرمانروا به ایران باستان و شکوه و عظمت فرهنگ و تمدن از میان رفته است و مؤانستِ خواجه حافظ با او همین عشق به ایران باستان را نشان می‌دهد.

به طور کلی، آنچه در روح دیوان حافظ بازتاب می‌یابد، می‌تواند شکوه، مجد و عظمت یک فرهنگ دیرسال، قدرت بر بادرفته و تجلیل و تکریم حکمت و معرفت گذشته باشد. هر آنچه شاعر در زوال عمر آدمی سروده، بازتابنده همین درون‌مایه‌های باستانی است. تاریخ و فرهنگ و شکوه از دست رفته بهترین نمود گذرایی عمر و زندگی انسان است که پیش از خواجه شیراز، فردوسی و خیام به زیباترین شکل در اشعار خود بیان کرده‌اند.

حافظ نام‌ها، ترکیبات و اصطلاحات ویژه ایران باستان را بارها در غزل‌های خود به کار برده است، ترکیبات و نام‌هایی چون جام جهان‌بین، پیر مغان، جام کی‌خسرو، جام جم و غیره. حافظ پژوهان بارها درباره این ترکیبات و نام‌ها سخن رانده و هر یک بنا به فراخور دیدگاه‌شان آنها را تفسیر و تحلیل کرده‌اند.

نگارنده این ترکیبات ویژه را در شمار اسطوره‌سازی‌های حافظ می‌داند و بر این باور است که حافظ با ابداع ترکیبات نو و معنابخشی تازه و بدیع به برخی از ترکیبات باستانی، دست به اسطوره‌سازی زده و شاعری نه اسطوره‌پرداز، که اسطوره‌ساز است. بسیاری از شاعران پیش از او اسطوره پردازی کرده‌اند. بدین معنی که برخی از درون-مایه‌های باستانی و اساطیری را در شعر خود آورده و پردازش کرده‌اند. اما اسطوره سازی چیزی غیر از اسطوره پردازی است و حافظ برپایه اسطوره‌های باستانی اسطوره-های خود را ساخته است. این خلاقیتی است که هر شاعری در روزگار قدیم از آن برخوردار نبوده است و بیش‌تر، شاعران مدرن مانند تی. اس. الیوت، عزرا پاونند، آکتاوئو پاز و برخی دیگر به اسطوره‌سازی‌های نو و بدیع دست زده‌اند. به گمان نگارنده، با توجه به نقد نوین اسطوره‌شناختی، جام جهان بین دیگر همان جام اساطیری کی‌خسرو یا جمشید نیست، بلکه ترکیبی تازه با معنا و مفهوم نمادین نوینی است که پرورده ذهن پویا و آفرینشگر شاعر است.

هنگامی که حافظ از پیر مغان سخن می‌گوید، از ژرفای فرهنگ ایران، وجدان ناخودآگاه قوم ایرانی و از انسان کامل حرف می‌زند، نه این‌که لزوماً مُغ و وِخْشور مزدایی و زرتشتی باشد که در هستی‌شناسی حافظ تنها در ژرفا و لایه‌های ژرف‌ساختی-اش قابل درک است.

پیر مغان به گمان خرمشاهی (۱۳۶۸: ۹۶) به راستی پیری اساطیری است و در اصل مرشد حافظ است، پیر اوست (ولی نه به معنای رسمی و خانقاهی) و حافظ فقط در برابر او سر فرود می‌آورد و سخن او را می‌نویشد و ملازم خدمت و درگاه اوست (همان، ۹۸).

پس، اصطلاحاتی چون دِیرِ مغان، می‌مغانه، مُغ‌بچه و غیره بیش‌تر نمادین و اساطیری‌اند تا این‌که مستقیماً با زرتشت و زرتشتی‌گری پیوند داشته باشند، هرچند ریشه تاریخی‌شان به حکمت مزدایی برمی‌گردد:

گر پیر مغان مرشد ما شد چه تفاوت / از آستان پیر مغان سر چرا کشیم / سرِ ما
خاک ره پیر مغان خواهد شد / حلقهٔ پیر مغانم ز ازل در گوش است / بندهٔ پیر مغانم که
ز جهلم برهاند / یا از همه پرآوازه‌تر:

مشکل خویش بر پیرمغان بردم دوش
کو به تأیید نظر حل معما می‌کرد

می‌توان گفت که پیر مغان شخصیتی آرمانی و اساطیری است و به راستی "شخصیتی خیالی است که هرگز پای به عالم وجود نهاده است. پیر مغان حافظ چکیده‌ای از تاریخ است، کسی که از میان انبوه اندیشه‌ها و باورها و دانسته‌های بشری، از هر گونه و رنگ سر بر آورده و به عنوان جوهرهٔ روشن‌نگری و تجسم مردمی، حضور همیشگی خود را بر جای می‌دارد. پیر است و نسب به مغان می‌برد... مغ وابسته به ایران مزدایی است... پیر مغان اختراع حافظ نیست، ولی هیچ کس پیش از او چنین بُعدی به شخصیت او نبخشیده که کلید چاره‌ها و معماها در دستش باشد (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۸: ۲۸۴). پیرمغان یک انسان آرمانی و انسان کامل است. از طریق پیر مغان و هر

چه به او پیوند یابد، اتصال میان ایران گذشته و ایران بعد از اسلام را می‌توان یافت (همان‌جا). از این‌رو، آمیختگی روح ایران و روح اسلام را در سراسر دیوان حافظ می‌توان آشکارا حس کرد و دریافت.

به بیان دیگر، می‌توان گفت که کاربرد مغ و مغان در دیوان حافظ، اشاره‌ای مستقیم به طایفه مُگو یا مغ در دورهٔ ماد و هخامنشی به روایت هرودوت نیست، بلکه ترکیبی بازساخته یا نوساخته‌ای از اوست: «روح القدس حافظ پیر مغان است که نفس مسیحایی خود را در شاعر می‌دمد (مسکوب، ۱۳۵۷: ۴۰)

رویکرد حافظ به پیر مغان، «که نامش همزاد شراب و آتش و روشنایی است، بازگشت روشنان پیشین است به قرآن با سخاوت و پذیرای سینهٔ حافظ که در به روی هر جوای حقیقتی گشوده بود. دانش دیرین و اسرارآمیز مغانه که راهی به راز خدا می‌برد، در او زندگی از سر گرفت» (همان، ۴۴).

اگر به ترکیب «پیر مغان» بیش‌تر توجه کنیم، می‌بینیم که خودش ترکیب ناسازی است: پیر برابر انسان کامل و کمال معنوی است و مغان که در فرهنگ‌ها به معنی مجوس، نامسلمان و غرقه در مادیات و وابستگی‌های زمینی است. از این‌رو، گمان برده‌اند که پیر مغان «تمثّل انسان طبیعی و ایستاده در برزخ میان فرشته و حیوان است که مثل من شعری حافظ فقط در جهان زبان حافظ وجود دارد و مصداق خارجی ندارد... پیر مغان نه فرشته است، نه حیوان، مظهر انسان واقعی است که با آشکار کردن هر دو جنبهٔ مثبت و منفی خود، مظهر ریاستیزی است» (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۱۱). به بیان دیگر، «انسان یا "من" حافظ در حد کمال، در ترکیب رمزی و رسای "پیر مغان" متبلور می‌شود که خود در عین آسمانی بودن - به سبب "پیر" بودن - به سبب "مغ" بودن، زمینی است. بنابراین، عالم شعر حافظ هم‌چهره و آئینهٔ پیر مغان است و مثل "پیر مغان" عالم شعر حافظ نیز وجود خارجی و مادی صرف ندارد. این عالم نه عالم معقول است نه عالم محسوس، نه عالم ملک است و نه عالم ملکوت، اما در عین حال، هم محسوس است و هم معقول، هم روحانی است و هم جسمانی و این دقیقاً به معنی برزخی بودن عالم شعر حافظ است» (همان، ۷۰-۷۱).

دربارهٔ عناصر دیگر فرهنگ و اساطیر ایران باستان همین بسنده است که به یکی در

پراوازه‌ترین غزل‌های حافظ نگاهی دیگر بیافکنیم. نیمی از بیت‌های این غزل هر یک به یکی از مفاهیم باستانی ایران اشاره دارد:

سال‌ها دل طلب جام‌جم از ما می‌کرد
وانچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد
گوهری کز صدف کون و مکان بیرونست
طلب از گم‌شدگان لب دریا می‌کرد
مشکل خویش بر پیر مغان برم دوش
کو به تأیید نظر حل معما می‌کرد
گفتم این جام جهان‌بین به تو کی داد حکیم
گفت آن روز که این گنبد مینا می‌کرد

درباره جام‌جم باید گفت که نخستین بار در شاهنامه فردوسی، در داستان بیژن و منیژه به جام گیتی‌نما اشاره شده است. آنجا که بیژن در چاه زندانی می‌شود و سرانجام، کی خسرو او را در جام گیتی‌نما پیدا می‌کند.

در روایات دیگر نیز جام گیتی‌نما را به جمشید نسبت داده‌اند. البته تردیدی نیست که «جام‌جم» در دیوان حافظ دو معنی دارد: الف) جام می، ب) دل عارف. «جام‌جم» کنایه از دل غیب‌نما و رازگشای عارف است» (خرمشاهی، ۱۳۶۸: ۵۶۵). به سخنی دیگر، می‌توان چنین برداشت کرد که «جام جهان‌بین اسرارنما با جام می اختلاط و اقتران تام دارد و عارف بزرگوار در جام می صافی، راز دهر را معاینه می‌بیند و حقایق اولین و آخرین را در آینه قُدح... مشاهده می‌کند» (مرتضوی، ۱۳۴۴: ۱۸۹). مگر نه این که جام‌جم دل صافی عارف است و به واسطه آن نه تنها همه اشیا و آدمیان را می‌توان دید، بلکه مستحیل در عالم معنا می‌توان شد:

به یقین دان که جام‌جم دل توست
مستقر سرور و غم، دل توست
چون تمنا کنی جهان دیدن

جمله اشیا در آن توان دیدن

می دانیم که جام جم در شعر خواجه حافظ به چندین ریخت آمده است: جام جهان بین، جام جهان نما، جام کی خسرو، جام گیتی نما و جام عالم بین. اینک به شواهدی چند بسنده می کنیم:

- به سرّ جام جم آنکه نظر توانی کرد
- که خاک میکده کُحل بصر توانی کرد
- گوهر جام جم از کان جهانی دگر است
- گفتم ای مسند جم جام جهان بینت کو
- پیر میخانه سحر جام جهان بینم داد
- و ندر آن آینه از حُسن تو کرد آگاهم
- جام جهان نماست ضمیر مُنیر دوست
- خیال آب خضر بست و جام کی خسرو.

برداشت دیگر درباره جام جم این است که "حافظ میان "ما" به عنوان بیگانه با جام جم، و جام جم که همان "دل" است که خود جام جم را دارد و از بیگانگان طلب می کند، تفاوت می گذارد به گمان پورنامداریان (۱۳۸۸: ۱۴۵)، "این نتیجه همان دو بُعدی بودن انسان در جهان بینی حافظ است... حافظ که عقیده دارد تنها پیر مغان که هر دو جنبه وجود انسان را معتبر می داند، بر حق است و دیگران ادعایشان کذب است مشکل خود را نزد پیر مغان می برد و او را در حالی می بیند که قدح باد، یعنی جام جم در دست اوست و در آن به صد گونه تماشا می کند. پیر مغان که مظهر دو بُعدی بودن انسان است هم جام جم است به اعتبار بُعد معنوی انسان و هم بیگانه با جام جم به اعتبار بُعد مادی انسان".

حافظ افزون بر شخصیت های پر آوازه شاهنامه، از شخصیت هایی چون پیران و شیده نیز یاد کرده است. این یادکرد البته در ساقی نامه است:

همان منزل است این جهان خراب

که دیده است ایوان افراسیاب
 کجا رای پیران لشکر کشش
 کجا شیده آن ترک خنجر کشش؟
 نه تنها شد ایوان و قصرش به باد
 که کس دخمه نیزش ندارد به یاد

در همین ساقی‌نامه، به خسروانی سرود اشاره می‌رود و از پرویز و باربد یاد می‌شود.
 به طور کلی، شانزده بیت ساقی‌نامه در بر دارنده نام، ترکیب یا اصطلاحی ویژه است که
 به گونه‌ای با فرهنگ ایران باستان پیوند می‌خورد:

مُغْنِیِ نوایی به گُلَبانگِ رود
 بگوی و بزن خسروانی سرود
 روانِ بزرگان ز خود شاد کن
 ز پرویز و از باربد یاد کن

حتی در غزلی از زال یاد می‌شود و پندی که رستم از او در کسوت پیر و راهنما
 می‌گیرد:

به عشوه‌ای که سپهرت دهد ز راه مرو
 تو را که گفت که این زال ترک دستان گفت؟

زال که در این بیت منظور سپهر خمیده پیر فرتوت است و دستان هم لقب رستم و
 هم به معنی نیرنگ است، اسطوره شاهنامه را درباره رستم و پندی که برای چیرگی بر
 دشمن از زال مجرب دنیا دیده می‌گرفت، به ذهن می‌آورد (دشتی، بی‌تا: ۴۰).
 کاسه سر جمشید در بیتی یادآور مضمون خیامی است:

قدح به شرط ادب گیر زانکه ترکیش
 ز کاسه سر جمشید و بهمن است و قباد

فشاندن جرعه‌ای بر خاک، همین معنی را القا می‌کند:

بیفشان جرعه‌ای بر خاک و حال اهل دل بشنو
که از جمشید و کی خسرو فراوان داستان دارد

افزون بر جمشید، بارها از کی خسرو و فریدون یاد می‌شود:

تاج شاهی طلبی گوهر ذاتی بنمایی
ور خود از تخمه جمشید و فریدون باشی

اسطوره‌سازی‌های حافظ با بهره‌مندی از کی کاوس و کی خسرو کاملاً خیامی است، دست کم در ابیات زیر، چنان که اگر به وزن و قافیه رباعی بود، می‌توانست کنار رباعیات خیام جای گیرد:

تکیه بر اختر شب دزد مکن کاین عیار
تاج کاوس ببرد و کمر کی خسرو

که آگهست که کاوس و کی کجا رفتند
که واقف است که چون رفت تخت جم بر باد

یا اشاره به خون سیاوش نشان از آن دارد که آیین باستانی سیاوشان ریشه ژرفی در فرهنگ ایرانی، به ویژه در پهنه فارس دارد چونان که آیین سووشون تا سده‌ای پیش در شیراز بر پا می‌شده است:

شاه ترکان سخن مدعیان می‌شنود
شرمی از مظلمه خون سیاووشش باد

البته در اینجا شاعر ضمن بهره‌مندی از اسطوره سیاوش و مظلوم بودن شخصیت او، استفاده نمادین می‌کند و احیاناً آن را به رویداد تاریخی دیگری پیوند می‌زند. بازتاب خرد مزدایی و گاهانی زرتشت را به شکلی عمیق در ژرف‌ساخت‌ها و

لایه‌های زیرین معنایی دیوان خواجه حافظ باید دید. نگارنده گمان نمی‌برد که شاعر مستقیماً زیر تأثیر مزدپرستی و آیین زرتشتی یا احیاناً مهری، گنوسی یا مانوی قرار گرفته است، چنان که بعضی از پژوهندگان را شاید به بیراهه برده باشد، اما در عوض می‌توان در ژرفای روح حافظ، روح ایران را در بستری تلطیف شده جست‌وجو کرد. از این منظر، من با شاہرخ مسکوب هم‌داستانم که نگاهی سخته و ژرف بدین معنی دارد: «در گاهان زرتشت کشمکشی دایمی است میان روشنایی و تاریکی و راستی و دروغ با آرزویی سوزان برای دیدن حقیقت، برای درون بینی و روشنی چشم دل. در آیین مانی هر بذر نوری برای رهیدن از ظلمت جسم و پیوستن به روشنی بی‌پایان، در تلاشی استوار است. ایزد مهر در بُن غاری - مثل چشمه نوری که از سنگ بجهد - از صخره‌ای زاده می‌شود. مهربان با مراحل هفتگانه تشرّف و به یاری علوم خفیه در انجمن‌های سرّی و مهربانه‌های تاریک، این ایزد روشن و اسرارآمیز را در خفا می‌پرستیدند. ایزد سروش، پیک خوش‌خبر آسمان که همیشه همراه او بود، هر سحرگاه دیدنش را مژده می‌داد. پرتو اندیشه‌هایی از این دست، دانسته و ندانسته در سراسر دیوان حافظ دمیده و آن را روشنی بخشیده است» (مسکوب، ۱۳۵۷: ۴۳ - ۴۴).

از سوی، پیمانی که اهورامزدا با فروهرها می‌بندد، "شبیّه موضوع میثاق آگست در قرآن مجید است، اهورامزدا فروهرها را آزاد و مختار می‌گذارد که جاودانه در عالم مینوی بمانند یا به قالب جسمانی درآیند و در جهان با لشکر اهریمن بجنگند، و فروهرها می‌پذیرند که به جهان بیایند و با بدی بستیزند" (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۳۷۱). درون‌مایه دیگر ایرانی در غزل‌های حافظ "آتش" است:

از آن به دیر مغانم عزیز می‌دارند
که آتشی که نمیرد همیشه در دل ماست

این آتشی که همواره در دل حافظ زنده، بیدار و فروزان است بی‌گمان آتش عشق است که آخشییی مقدس در کیش زرتشتی است و از این روست که در دیر مغان همیشه عزیز داشته می‌شود. در اینجا نیز آتش، آتور یا آذر که در باور زرتشتی پسر هرمزد است، به آتش عشقی آرمانی بدل می‌شود. پس، آتش نیز در شمار اسطوره-

سازی‌های شاعر است که تراویده ذهن آفرینشگر اوست.

یکی از نمونه‌های آشکار این تأثیرات ژرف را به گونه ناخودآگاه در بیت‌هایی می‌بینیم که آسمان را سبز نگاشته است: "مزرع سبز فلک دیدم و داس مه نو"؛ یا "بر این رواق زبرجد نوشته‌اند به زر..." که ناخودآگاه این اسطوره ایرانی را که آسمان به روایتی از خُماهَن (فلز گداخته) یا از سنگ^۱ و به روایتی پسین از آبگینه سپید است. از جمله در بندهش آمده: "نخست، آسمان را آفرید روشن، آشکارا، بسیار دور و خایه دیسه (به شکل تخم مرغ) و (از) خُماهَن که گوهر الماس نر است (دادگی، ۱۳۶۹: ۳۹-۴۰). همچنین در روایت پهلوی آمده: "نخست آسمان را از سر بیافرید و او را گوهر از آبگینه سپید است (همان، ۱۳۴). یا در مصرع‌ی دیگر آمده: "دریای اخضر فلک و کشتی هلال". اخضر به معنی سبز، کبود، نیلگون و آبی است و دریای اخضر مجازاً به معنی آسمان است (معین، ۱۳۶۴: ج ۱، ۱۷۲). یا به روایتی دیگر، آسمان از گوهر یاقوت ساخته شده است و برخی گویند از الماس. فردوسی هم در اشاره به همین باور کهن ایرانی سروده است:

ز یاقوت سرخ است چرخ کبود

نه از باد و آب و نه از گرد و دود

(نک. یاحقی، ۱۳۸۶: ۴۴)

از سویی، برخی از غزل‌ها یا بیت‌های کاملاً عارفانه حافظ را می‌توان سرشار از بُن‌مایه‌ها و درونمایه‌های ژرف گنوسی و مانوی دانست. از جمله در شاه بیت زیر:

گوهری کز صدف کون و مکان بیرونست

طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد

گوهر یا مروارید و صدف درونمایه‌ای گنوسی است که در «سرود گنوسی مروارید» بازتاب یافته است. عبدالحسین زرین‌کوب این سرود گنوسی را با عنوان «جامه فخر» در

۱ در اوستا آسمان - asman- / asan- به معنای سنگ است.

پیوست/ ارزش میراث صوفیه آورده است (زرین کوب: ۱۳۶۹: ۲۸۴-۲۸۸).^۱ مروارید در اسطوره‌های گنوسی نماد و رمز جان و روح است که در ظلمت اسیر است. در داستان «سرود مروارید» شاهزاده پارتی رهسپار مصر می‌شود تا مرواریدی را از دهان اژدها در آورد و جامه نور فرپوشد. مروارید نماد نور یا روح در بند دنیای مادی است در پیکر اژدهایی سهمناک (نک. اسماعیل پور مطلق، ۱۳۹۵: ۳۳۷-۳۴۷). در بیت بالا، گوهر نماد روح و جان و صدف نماد این جهان خاکی است که گمشدگان لب دریا آن را از یاد برده‌اند یا گم کرده‌اند.

گنوسیان صدر مسیحیت روح و ماده را در برابر هم قرار می‌داده‌اند و مانویان نور و ظلمت را. حافظ از یک نظر به وجود برزخی ایشان قایل است. به گمان ابن عربی، انسان برزخی میان نور و ظلمت است. پیش از او نیز نجم الدین رازی به این مقام برزخی انسان اشاره کرده و حکمت دوگانگی وجود را شرح داده است. البته حافظ در این نگرش عرفانی، «ترجیح یکی از دو جنبه وجود برزخی انسان را بر طرف دیگر نمی‌پذیرد. اگر خدا انسان را چنین آفریده که میان فرشته و حیوان باشد و طبیعت برزخی او ایجاب می‌کند که هر دو جنبه وجود او اعتبار داشته باشد، پس نمی‌توان سر زدن گناه از او را عیب شمرد و نکوهش کرد... و انسان باید از جنبه منفی و حیوانی خود دور شود و به جنبه مثبت و فرشتگی خود بپردازد تا به درجه فرشتگان برسد» (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۷ و ۸).

آن سوی برزخی انسان، یعنی ماده و تن در مصراع «حجاب چهره جان می‌شود غبار تنم» بازتاب یافته است. به سخن دیگر، «غبار تن» یا «تخته بند تن» نمادهایی گنوسی‌اند. وجود نمادهایی از این دست در جای جای دیوان حافظ نشان می‌دهد که اشعار خواجه گونه‌ای اندیشه اسطوره‌ای را القا می‌کند و ما را به این سخن سنجیده رنه ولک رهنمون می‌سازد که «شعر نوعی اندیشیدن اسطوره‌ای به واسطه استعاره یا دیگر صنایع ادبی است» (ولک، ۱۳۷۳: ۲۱۶).

۱ شادروان شرف‌الدین خراسانی ترجمه دیگری از «سرود مروارید» به دست داده است: نک. مامنامه کلک، ش ۵۴، مرداد ۱۳۷۳، ص ۱۵۶-۱۶۵، همچنین نگارنده ترجمه نوینی از این سرود گنوسی انجام داده است. نک. استوارت هالروید، ادبیات گنوسی، تهران: هیرمند، ج ۳، ۱۳۹۶، ص ۳۳۷-۳۴۷.

منابع

- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۸۸)، *ماجرای پایان ناپذیر حافظ*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- اسماعیل پور مطلق، ابوالقاسم (۱۳۹۶)، "دیباچه‌ای بر ادبیات گنوسی"، در استوارت هالروید، *ادبیات گنوسی*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور مطلق، تهران: هیرمند.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۵)، *پژوهشی در اساطیر ایران* (پاره نخست و دوم)، ویراسته کتابون مزدپور، تهران: آگاه.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۸)، *گمشده لب دریا: تأملی در معنی و صورت شعر حافظ*، تهران: سخن.
- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد (۱۳۵۶)، *دیوان*، تصحیح قزوینی، غنی، تهران: افست مروی.
- خرمشاهی، بهاء الدین (۱۳۶۸)، *حافظ نامه*، تهران: علمی فرهنگی.
- (۱۳۶۲)، *ذهن و زبان حافظ*، تهران: نشر نو، ج ۲.
- دادگی، فرنیغ (۱۳۶۹)، *بندش*، گزارش مهرداد بهار، تهران: توس.
- دشتی، علی (۱۳۳۶)، *نقشی از حافظ*، تهران: بی نا.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹)، *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیرکبیر.
- مرتضوی، منوچهر (۱۳۴۴)، *در مکتب حافظ: مقدمه‌ای بر حافظ شناسی*، تهران: ابن سینا.
- مسکوب، شاهرخ (۱۳۵۶) *در کوی دوست*، تهران: خوارزمی.
- معین، محمد (۱۳۶۴)، *فرهنگ معین*، ج ۱، تهران: امیرکبیر، ج ۷.
- ولک، رنه (۱۳۷۳)، *تاریخ نقد جدید*، ج ۱، ترجمه سعید ارباب شیرانی، تهران: نیلوفر.
- یاحقی، محمدجعفر (۱۳۸۶)، *فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی*، تهران: فرهنگ معاصر.