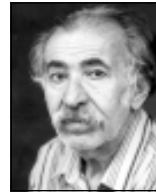


# ماده "حافظ‌شناسی" خیلی غلیظ شده است!



عبدالمجید دست‌غیب

درآمد:

مطالبی که در این شماره مجله گزارش و یکی دو شماره دیگر آن می‌خوانید، از رساله‌ای است که در زمینه شعر و اندیشه حافظ فراهم آورده و در آن کوشیده‌ام دشواری‌های کار حافظ‌پژوهی یا حافظ‌شناسی را نشان بدهم. پیش از این نگارنده این سطور، در دو کتاب: حافظ شناخت، دو جلد (۱۳۶۸) و از حافظ به گوته (۱۳۷۳) به واکاوی مشکل‌های حافظ‌پژوهی و اندیشه و احساس شاعر شیراز پرداخته بود و به ویژه پس از انتشار کتاب‌های حافظ چه می‌گوید؟ (۱۳۱۷) و حافظ (۱۳۲۵) دکتر محمود هومن، حافظ شیرین سخن (۱۳۱۹) دکتر محمد معین، از کوچه زندان (۱۳۵۶) دکتر زرین کوب، ماجرای پایان‌ناپذیر حافظ، دکتر اسلامی ندوشن، نقد و نظر (۱۳۶۳) دکتر حسین علی‌هروی، زین آتش نهفته مهدی برهانی... گمان می‌برد آنچه درباره حافظ بایست نوشته شده باشد، نوشته شده است اما کتاب‌هایی مانند عرفان و رندی در شعر حافظ (۱۳۷۹) داریوش آشوری که به تازگی انتشار یافته است، نشان می‌دهد که ماده قضایا از این غلیظ تراست و به راستی شاعر شیراز به معضلی ملی تبدیل شده است که به این زودی گره‌گشایی نمی‌شود. بنابراین تفسیرهای تازه‌مجاللی به من داد تا بار دیگر به سراغ دیوان حافظ، این سرچشمه ذوق و شادابی بروم، و آنچه را دشواری کار حافظ‌پژوهی می‌دانم و امتیاز یا نقص کار حافظ‌پژوهان می‌بینم به روشنی آورم. امید است که این کار به معنای کاستن قدر این گرانمایگان در نظر نیاید و مایه کدورت خاطر این دانشوران که در زمینه علوم انسانی کارهای نمایانی کرده‌اند، نشود.

\*\*\*

حافظ شاعر است و غزل‌سراست و هر عنوان دیگری که به او بدهیم، او را از آنچه هست بالاتر نمی‌برد. در زمان خود او نیز او را شاعر می‌دانسته‌اند نه در مثل صوفی یا صوفی ملامتی یا عارف یا لسان‌الغیب و القابی از این دست. اکنون می‌توان پرسید چه شده است که شاعر مابه احتمال

از دوره تیموریان تا امروز به صف قدیسان پیوسته و صوفی، مجذوب سالک، زبان‌هستی (وجود) شده است به طوری که دیگر کمتر کسی او را از لحاظ شاعری می‌نگرد. او دیگر از نظر بسیاری از مردم و پژوهندگان به عنوان شاعر، چندان اهمیتی ندارد چرا که آینده اشخاص را پیش‌گویی می‌کند، راز سربه‌مهر هستی را فاش می‌کند، وسیله فالگیری می‌شود یا درام آفرینش را بیان می‌کند:

"حافظ به روایت تأویلی آفرینش آدم اشتغال می‌ورزد. توجه دارد به آدم در مقام انسان کامل یا انسان رند، سرنمون شاعر اندیشه و رز. او در سلوک وجود (هستی) نظر کرده، یگانه خود را می‌بیند در برابر شیخ و زاهد، مفتی، وزیر و شاه. امتیاز ویژه او کشیدن بار گران عاشقی و چشیدن مزه تلخ همه دردها و محرومیت‌ها در راه برآوردن خواست دوست و معشوق [است]. حافظ فرزند خلف آدم و دنبال‌کننده راه اوست. (عرفان و رندی در شعر حافظ، ۲۱۳)

تفسیری که خواندید، دنباله همان تفسیرهایی است که در گذشته کسانی مانند جلال‌الدین دوانی، و نویسندگان تذکره‌هایی مانند طرائق الحقایق" در دوره ماکسانی مانند دکتر ابوالقاسم غنی، دکتر همایون فرخ، و نویسنده "تماشاگاه راز" به دست داده بودند و به دست داده‌اند اما این بار با یاری نقد هرمنوتیک و افکار هیدرگرنه استدلال گرفته و به این جارسیده است که موضوع مهم دیوان حافظ دو صحنه درام آفرینش است؛ آفریدگار و فرشتگان. آنچه بر حدت و شدت درام می‌افزاید، رقابت و دشمنی فرشتگان با آدم است. این‌ها همان زاهدان و عابدان هستند که با حافظ نیز دشمنی می‌ورزند و نمون آن سرنمون‌زلی‌اند. جهان حافظ از نظر بنیاد اندیشه و فهم هستی، جهانی است دینی و از دریچه دینی و فهم دینی به جهان می‌نگرد و زندگانی را معنا می‌کند، یعنی جهان است در حضور خدا. (داریوش آشوری، همان)

در این تفسیر، اجزای درست نیز هست، یعنی

تردیدی نیست که حافظ شاعری است خدانشناس و عارف و درباره مراحل سلوک خود در دیوانش سخنان بسیار گفته اما برخلاف نظر کسانی که اشعار حافظ را به یاری تفسیرهای هرمنوتیک یا باطنی، بازسنجی می‌کنند، حافظ هیچ طرح پیش ساخته‌ای اعم از زرتشتی یا اسلامی اش نداشته که آن را در برابر خود بگذارد و برحسب آن، شعر بسراید و درام آفرینش آمده در تفسیرهای "میبدی" و "مرصاد العباد" نجم‌الدین رازی را به نظم درآورد.

در عصر حافظ و اعصار پیش از او، باور همگانی درباره جهان و جهان‌شناسی این بوده است که باشندگان قدسی بفرزاند و آدمی در فرود و طبقه زیرین آسمان. در مثل در اسطوره‌های یونانی می‌خوانیم که پرومته‌ئوس در برابر زئوس عصیان می‌کند. زئوس فرمان می‌دهد که پرومته‌ئوس را به چکاد کوه قفقاز زنجیر کنند و سپس به اعماق دوزخ (Tartarus)، ورطه‌ای فروتر از حوزه تاریکی بیفکنند. سقوط پرتمه‌ئوس - که خود نیمه ایزدی است - هم مادی است و هم نمایشی. در نمایشنامه "پرومته‌ئوس در زنجیر" آیسخولوس، کل گیهان مشارکت دارد؛ انسان‌ها، خدایان و عناصر طبیعت. این گیهان، ساختاری عمودی دارد، فراز آن، مسکن خدایان و قدرت است. فرود آن مکان تبعید و کیفر است. در میانه این ساختار، دایره مسطح زمین و جایگاه سینی مانند و مقرر کستر (مکان همسرایان) است که پیرامون آن جایگاه، کردار اشخاص بازی می‌شود. ساختار عمودی جهان که کارکردهای خاص و معینی دارد و نمادها و تقدیر و بالا و پایین‌های معین؛ کلی‌ترین و پایدارترین کهن‌الگو (سرنمون)‌ها بوده است. دوزخ یا مرکز زمین و "دروازه آسمان"، بنابراین بر همین محور قرار می‌گیرد و در طول همین "محور (axis)" است که گذر از حوزه‌ای به حوزه دیگر صورت می‌گیرد. گیهان و تاریخ، مرچیا ایلپاده، نیویورک ۱۹۵۹، ص ۱۳)

مشکل باورهای شاعر شیراز را حل کنند و او را شاعری بشناسانند که در همه زندگانی، کاری جز این نداشته که به یاری تفسیر "میبدی" یا "مرصاد العباد" و کتاب هایی از این قبیل، "درام آفرینش" را ... در یک آن. آنچه زمان می برد و ماجراهایی

در پی دارد، آفرینش آدم است یعنی ماجرای ازلی، طغیان و هبوط که در یک سر آن ماجراست و فرشتگان، گفتار و کردارشان در سر دیگر به ویژه حضور یکی از بلند پایه ترین آن های یعنی "شیطان"، فراهم آورنده زمینه لغزش آدم است و طرد او از بهشت. (عرفان و رندی در شعر حافظ، ۲۳۴)

برحسب این تأویل (و تفسیر هرمنوتیک) فرشتگان همان زاهدانند، حافظ همان آدم است و دیرمغان، عالم خاکی و پیرمغان، خداست و آنچه حافظ گفته بر بنیاد این درام آفرینش و تفسیر تأویلی توجیه شدنی است و هر پژوهنده ای جز این بگوید، خطا کرده و ره به ترکستان برده است. افزوده بر این، هیچ نشانه و سندی در دست نیست که در اشعار سنایی - عطار - مولوی - سعدی و حافظ فرادش های باستانی مانند مهرآئینی آمده، باشد و هر چه در اشعار آن ها آمده تأویل ذوقی قرآنی است.

تردید نیست که در اشعار سنایی، مولوی، سعدی، حافظ و دیگر عارفان، فرادش اسلامی و همان طرح جهان شمول آفرینش آدم بازتاب یافته و حتی مکرر شده و نمونه تأویل ذوقی

به شعر بیان کند. به گفته بعضی از پژوهندگان، گروهی صوفی در خراسان پدید آمدند و دبستان تأویلی ذوقی را پی افکندند که در این



سفر پیدایش با سخن درباره جدانشدگی فراز و فرود آغاز می شود: در آغاز آفریدگار، آسمان ها و زمین را آفرید. در عهد قدیم آفریدگار با پیامبران از فراز سخن می گوید و برتری می دهد. زمانی که از ایشان قربانی می طلبد یا اراده خود را به آن ها ابلاغ می کند، ایشان را به چکاد کوه فرا می خواند. پس از همه این ها، آفریدگار ابراهیم را آزموده و به او گفت: ای ابراهیم و او پاسخ داد: من این جا هستم. (سفر پیدایش)

این ساختار جهانشمول در بسیاری از اسطوره ها و داستان ها و اشعار از جمله در پایان جمهوری افلاطون، در "نه تید و ویرژیل در "کمدی الهی" دانته، در "فردوس گمشده" میلتن و ... بازتاب یافته و قرن ها معتبر بوده است. بنابراین زمانی که حافظ مولوی و دیگر شاعران ایران می خواسته اند رابطه جهان مادی و متافیزیک را بیان کنند، همین ساختار عام را در نظر می آورده اند. در عصر ایشان، هنوز فیزیک مدرن پدید نیامده بود که کل گیهان را به صورتی دیگر ببیند، و آن ها چیزی درباره انفجار بزرگ و گسترش هردم افزاینده کهکشان ها و سیاه چاله ها نمی دانسته اند. پس در زمانی که می خواستند درباره پیدایش انسان بر کره زمین توضیحی عرضه کنند، ناچار همان ساختار گیهان شناسی اسطوره ای را پیش می کشیدند و می گفتند:

**من ملک بودم و فردوس برین جایم بود/ آدم آور در این دیر خراب آبادم**

اما مشکل در این جااست که حافظ مانند شاعرانی همچون مولوی نیست و سخنان او در جایگاه های متفاوت، متفاوت است، ضد و نقیض زیاد می گوید و گاهی زیرآب حرف های پیشین خود را می زند. بیشتر حافظ پژوهان به این سویه شاعری حافظ توجهی نکرده اند و به این دلیل توانسته اند به آسانی او را صوفی بدانند. در مثل دکتر غنی - که پزشک بود و آگاهی چندانی درباره شعر فارسی و تحول ادب مغانه نداشت - با این پیش فرض راه افتاد که حافظ صوفی بوده، سپس کتاب قطوری درباره "تاریخ تصوف" نوشت تا از پشمینه پوشان و زاهدان نخستین سده یکم هجری به حافظ برسد و نرسید و کار ناتمام ماند. سپس حافظ پژوهانی دیگر مانند بامداد (در حافظ شناسی) و ب. خر مشاهی و این اواخر داریوش آشوری درصدد برآمدند به کمک تأویل،

### سفرنامه ابن بطوطه

ترجمه دکتر محمدعلی موحد

«سفرنامه ابن بطوطه شاهدهی است گویا بر نفوذ گسترده فرهنگ و زبان ایرانی در سراسر اقطار اسلامی آن عصر» (مقدمه کتاب). «خوغای خور و خواب و خشم و شهوت بزرگان و برهوت خاموشی محرومان ... سفرنامه ابن بطوطه بیش از آن که شرح احوال و آداب و رسوم ملل گوناگون سرزمین های اسلامی باشد، شرح چگونگی زندگی و حکمرانی های حکام و گردنکشان یا وابستگان آن ها در این سرزمین هاست.» (باقر پرهام، باهم نگری و یکتانگری)

### تاریخ نیشابور

نوشته ابو عبدالله حاکم نیشابوری (۳۲۱-۴۰۵ هـ ق)

مقدمه، تصحیح و تعلیقات از دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی

«این نیشابور، در نگاه من، فشرده ای است از ایران بزرگ. شهری در میان ابرهای اسطوره و نیز در روشنائی تاریخ، با صبحدمی که شهره آفاق است. از یک سوی لگدکوب سم اسب های بیگانه، در ادوار مختلف، و از سوی دیگر همواره حاضر در بستر تاریخ، با ذهن و ضمیری گاه زندقه آمیز و فلسفی، در اندیشه خیام، و گاه روشن از آفتاب اشراق و عرفان، در چهره عطار...» (از مقدمه مصحح)

مؤسسه انتشارات آگاه، خیابان انقلاب، روبه روی دبیرخانه دانشگاه تهران، شماره ۱۴۶۸ تلفن ۶۴۶۷۳۲۳

آن تفسیر میبیدی است. میبیدی در مثل می نویسد: ارادت حق آن بود که وی را از بهشت بیرون کند و با چیزی نقل کند از بهشت شریف تر و عالی تر. (ج نخست) ارادت ابلیس آن بود که آدم از آن درخت بخورد تا به سخط و غضب حق رسد و کافر شود و بدبخت گردد... پس ابلیس به مراد خود نرسید و آدم به مراد حق رسید و به عنایت حق به توبت و رسالت رسید. (ج نخست ص ۸۶ تا ۸۷)

آدم را از خاک تیره برکشید و کسوت عزت و را پوشد و تاج کرامت بر فرق او نهد... (خطاب به فرشتگان) این تخت برگزید و به آسمان ها بگردانید. ایشان گفتند: اتجعل فیها من یفسد فیها؟ شما همه سوی آدم روید و آدم را سجود کنید... [پس] جمالی دیدند بی نهایت، تاج خلق الله آدم علی صورتی بر سر، حله و نَفَخْتُ فیه من روحی در بر.

به فردوس او را مهمان کنی. مجلس اش روضه رضوان کنی. ناخوردن گندم با وی پیمان کنی و خوردن آن در علم غیب پنهان کنی.

جبارای تو، کار جباران کنی! خداوندای، کار خداوندان کنی. تو عتاب و جنگ همه بادوستان کنی. آشوری پس از آوردن عبارت های زیادی از تفسیر میبیدی و مرصاد العباد و آوردن های عبارت های مشابه دیوان حافظ و یکسان گرفتن کامل این هر دو، به این نتیجه می رسد که: نکته اصلی در پژوهش دیوان حافظ آن چیزی است که از مطالعه میان متنی ساختمان سرنمونی فکر عرفانی در کل و شعر حافظ یعنی وجود مثال واره ها (پارادایم) های ازلی است که در اسطوره آفرینش بیان شده.

(همان، ۸۵)

تقسیم طرح کلی گیهان شناسی حافظ و دیگر

شاعران عارف، یکی است یعنی در حافظ نیز آدم به فریب شیطان از میوه ممنوع می خورد و به زمین هبوط می کند و این سفری است از فراز به فرود و چون شوق رسیدن به سرزمین اصلی در هراسان و حتی در هر ذره ای هست، پس باید برای یکتایی با اصل، سفر دیگری از فرود به فراز آغاز کند و بازجوید روزگار وصل خویش.

این طرح کلی در آثار پیروان دبستان فلسفی نیز هست ولی این ها غرق در کلیت چیزها و مفاهیم هستند چنانکه محی الدین عربی و پیروان او می گویند: آدم نمودگار انسان کامل یعنی محل نقش جمیع اسماء الالهیه و حقایق کونیه است. نقش انسان در عالم وجود به این صورت کلی کامل در میان تجلیات اسمائی و اگذار می شود و ماجرای هبوط و گناه، کوتاه و سر بسته می ماند گرچه داستان صدور وجود از وجود مطلق و ظهور اسماء به تفصیل بیان می شود... مرته انسان کامل عبارت است از جمع جمیع مراتب الالهیه و کونیه از عقول و نفوس کلیه و جزئی و مراتب طبیعت تا آخر تنزلات وجود. پس سزاوار خلافت حق و مظهر و مظهر اسماء و صفات جناب مطلق است. انسان کامل خلیفه حق است. آدم به عنوان مظهر اسم المفضل می باید خود را از بهشت به زمین آورده باشد تا هر کس از افراد خود را به کمالی که لایق اوست برساند و به هر یکی از آن دو خانه که بهشت و دوزخ نام وی است - برسد. چنانچه مقتضای استعداد اوست. شیطان در قیامت کبری می گوید: مرا ملامت نکنید به سبب و سوسه و اغوا، نفس خود را ملامت کنید زیرا که اعیان انسان تقاضای آنچه کرد و استعداد آنچه داشت [سرانجام] بدان رسید. پس اضلال شیطان آدم را و اخراج او منافی خلافت

و ربوبیت آدم نیست. (جامی. نقد الفصوص. ویلیام چتیک، ۶۳، ۱۰۳، تهران، ۱۳۶۵ به نقل از عرفان و رندی، ۱۵۶)

تأویل ذوقی میبیدی و دبستان خراسان و تاویل متافیزیکی به سبب محی الدین عربی سرانجام به نقطه ای واحد می رسد یعنی به همان طرح جهان شمول انسان انگارانه ای که قرن هادانستگی اقوام گوناگون را به خود مشغول داشته بود و حتی در فلسفه های جدید در مثل در عقلانیت هستی شناخت هگلی نیز رخنه کرد. این همان عقلانیتی است که می گوید مطلق (ایده، روح، جان، Gaist) خود را برمی نهد و با خود در تضاد می افتد و سپس دگرگون می شود و به صورت طبیعت، به صورت تاریخ و تاریخ انسانی تجلی می کند. به گفته فویرباخ این اندیشه خود-بسنده، خود و همی است. اندیشه ای که می گوید "روح مطلق" می توانست خود را بر خود بنهد در حالی که طبیعت، طبیعت دنیا و طبیعت انسانی به وسیله روح متعین و مشروط می شود. پیش فرض انسان انگارانه (Anthropological) این ایدالیسم یا روح گرایی وجه انتزاعی هستی متفکر در مقام متفکر است. هگل نیز به رغم همه "تعلیق ها" ی متضاد، ایده آلیستی افراطی بود، این همانی مطلق او در واقع یک سویه گی مطلق بود، به بهای اندیشه ای از خود مطمئن. او با بازتاباندن نظرگاه های جهان معاصر خود با این شعار "من هستم به صورت من می اندیشم" آغاز می کند، شعاری تصورگرایی که جهان پیرامون خود و به راستی کل جهان را، سویه دیگر "من" خود می داند به عنوان یک دیگر "خود" با تأکید تام و تمام بر "خود" در دبستان های تأویل ذوقی و تأویل عقلانی تصوف ما نیز همین تصورگرایی پی گرفته شده و می شود و نیازی نیست امتیازی برای آن یا این قائل شویم چرا که به گفته خود مفسر هر دو در کار خود به خوانش کتاب و روایت آفرینش آن تکیه داشته اند و هر دو متعلق به طیف اندیشه صوفیانه در فرهنگ اسلامی بوده اند با کاربرد دو گونه زبانی: شاعرانه-فلسفی. هدف هر دو، خواندن نقش و مقصود از کارگاه هستی است. دبستان ذوقی می گوید: کشف مقصود هستی از خلال متن کلام و حیانی در امتداد آن. دبستان فلسفی باوردارد به کاربرد زبانی مفهومی با ترجمه متن و حیانی به زبان متافیزیک فلسفی. (عرفان و رندی، ۱۵۸)

اما مشکل عمده در این جا این است که حافظ



### داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید

آوانویسی و ترجمه از متن پهلوی

دکتر کتابون مزداپور

«داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید» نام فارسی دستنویسی به خط و زبان پهلوی (فارسی میانه زرتشتی) است که اصل آن به کتابخانه «نخست دستور مهر جی رانا» در هندوستان تعلق دارد. چاپ عکسی این دستنویس را دانشگاه شیراز منتشر کرده و اینک برای نخستین بار است که آوانویسی و ترجمه آن انتشار می یابد. نیز یکی از نخستین آثاری است از زبان های کهن ایرانی که برای اولین بار قرائت، ترجمه و منتشر می شود. این دستنویس متنی شگفت است: زبان آن پهلوی متأخر و حد وسط میان فارسی میانه و پهلوی کلاسیک با فارسی دری است. این کتاب به ویژه از این نظر شایان توجه است که به داستان سرایی می پردازد و بیشتر داستان است تا اندرزنامه یا نوشتاری صرفاً آیینی.

مؤسسه انتشارات آگاه، خیابان انقلاب، روبه روی دبیرخانه دانشگاه تهران، شماره ۱۴۶۸ تلفن ۶۴۶۷۳۲۳

هر دو تفسیر شاعر را به ساحت "پارسایی" می‌برند، و حافظ را شخصی در نظر می‌آورند که در گوشه حجره‌ای نشسته و سر زیر شولای خود برده و دارد عرفان می‌نویسد، در حالی که شاعر با بانگ بلند خود را اهل عشرت و شادی معرفی می‌کند. می‌گوید مدهوش چشم مست و می صاف بی‌غش است، شیراز را معدن لب لعل و کان حسن می‌بیند و خود را "گوهری" (خریدار در و گوهر) مفلس و به این دلیل، آه می‌کشد و می‌افزاید:

**شهری است پر کرشمه حوران ز شش جهت  
چیزیم نیست ورنه خریدار هر ششم**

(قزوینی، ۲۳۲)

و حتی چند گام بالاتر می‌گذارد و رازهای متافیزیک را در جام باده می‌بیند:

**گفتی ز سر عهد ازل یک سخن بگو  
آنکه بگویمت که دو پیمانہ در کشم**

(قزوینی، ۲۳۲)

آن گاه دکتر غنی و امثال او را می‌بینیم که با هزاران شگرد "پژوهشگرانه" و "تأویل‌های دور و دراز، می‌خواهند شاعر را از عرصه خود به در آورند و به عرصه تصوف و زهد ببرند به این بهانه‌ها که حمله حافظ به صوفیان ناصافی ضمیمه بوده نه به صوفیان پارسا که خود او نیز از همین قبیله است و زهد را بد نشمرده و "زهد ریاً" را انکار کرده چرا که خود زاهد و پارسا بوده است.

اساساً "تأویل" لغزشگاه عجیبی است، چرا که مفسر تأویلی، آغازی برای حقیقت قضایا در نظر می‌گیرد و همه گزاره‌ها را به همان آغاز فروکاسته می‌کند. پس در واقع برخلاف گفته خود که جوای حقیقت است، جوای حقیقت نیست. حقیقت را از همان آغاز می‌داند و برای او افزود و کاست

است. حافظ اندیشه‌ها را از کتاب‌ها بر نمی‌گیرد بلکه آن را در تجربه روزانه و تجربه شاعرانه خود می‌یابد و الهام او الهام شاعرانه و سرچشمه اندیشه او گامسپری در عرصه شاعرانه است که به تقریب پنجاه سال طول می‌کشد و طبیعی است که در این مدت دراز، در هر مرحله به کشف‌های تازه‌ای برسد که جز به مدد دیوان خود او توضیح دادنی نیست.

\*\*\*

حافظ در یکی از کشف‌های مهم خود به تجربه‌ای رسیده است که بسیار پرمعنی است و همین کشف، سرچشمه آن ساحتی از ساحت‌های زندگانی است که وی آن را "رندی" نامیده است:

**من آدم بهشتی ام اما در این سفر  
حالی اسیر عشق جوانان مہوشم**

(قزوینی، ۲۳۲)

در این غزل "من دوستدار روی خوش و موی دلکش" - که بیت "من آدم بهشتی ام ... در آنست، رویکرد رندانه حافظ را به جهان و انسان می‌بینیم. در آن نوعی عرفان نیز هست اما این عرفان هیچ وجه مشترکی با تفسیر میبیدی ندارد. مفسر گمان می‌برد که این عبارت "مرصاد العباد" از گرم روان خرابات عشق چه خبر دارید" با آنچه حافظ درباره "خرابات" می‌گوید یکی و یکسان است:

مقام اصلی ما گوشه خرابات است، یا:

**مدام خرقة حافظ به باده در گرو است  
مگر ز خاک خرابات بود فطرت او**

(قزوینی، ۲۸۰)

و مفسر باستان‌گرای می‌گوید این خرابات همان "خورآباد" و "سرای مهر" است اما این هر دو تفسیر آنچه را برای حافظ تجربه بوده است، ایده و فکر می‌داند و می‌کوشد آن را تنوریزه کند. یعنی

چنانکه خود گفته است "صوفی" نیست. او مدتی کوتاه در دبستان تصوف گامسپری می‌کند اما به زودی در می‌یابد که "در صومعه همت نبود" پس از آن‌ها دور می‌شود و مقصود خود را در جای دیگری پیدا می‌کند:

**ز خانقاه به میخانه می‌رود حافظ  
مگر زمستی زهد و ریا به هوش آمد**

بنابراین مشکل‌های شعر حافظ نه با افتتاح تأویل ذوقی میبیدی گشوده می‌شود و نه با تأویل فلسفی ابن عربی و پیروان او. یکی از کارهایی که حافظ پژوهان ما می‌کنند، این است که به محض دیدن کلمه‌ای مشابه در دیوان حافظ دیگر متن‌ها، بدون توجه به زمینه غزل و لحن و آهنگ شاعر، فریاد شادی بر می‌دارند که "یافتیم! یافتیم!" و آن‌گاه با توجه به کلمه‌های مشابه حافظ و میبیدی یا مرصادالعباد، غزل‌های او را به مایه "تأویل" می‌برند. البته شاعر شیراز در اشعار عرفانی خود به تقریب، همان چیزهایی را می‌گوید که پیشینیان او گفته بودند. در مثل آنچه او درباره "امانت" و "میثاق ازل" می‌گوید به روال مطالبی است که در میبیدی و دیگران نیز گفته شده است: ما آدم را که از خاک و گل در وجود آوردیم، حکمت در آن بود که تا مهربانیت بر گل دل او نهیم که انا عرضنا الامانه ... (میبیدی ج ۹)

**آسمان بار امانت نتوانست کشید  
قرعه کار به نام من دیوانه زدند**

(قزوینی، ۱۲۵)

از عهد ربوبیت الست بر یکم و مهر بلی.

(میبیدی، همان)

**مقام عیش میسر نمی‌شود بی رنج  
بلی به حکم بلا بسته اند عهد الست**

(قزوینی، ۱۹)

از این نمونه‌ها زیاد است و نیز نمونه‌های زیادی هست که نشان می‌دهد اندیشه، اندیشه‌ای است باستانی و پیشینه آن به مهرآیینی و آیین زرتشتی می‌رسد. در این زمینه کتاب "مزدیسنا و ادب فارسی" نوشته دکتر معین و آثار دکتر مقدم، ذبیح‌بهرز، دکتر وحیدی و ابوالقاسم پرتو و هاشم رضی، کوهی از اسناد و مدارک تاریخی و زبان‌شناسی گردآورده‌اند که جای چون و چرا ندارد اما هر دو گروه، چه آن‌ها که سرچشمه شعر حافظ را در تصوف اسلامی می‌دانند و چه کسانی که سرچشمه این شعر را در ادب باستانی می‌یابند، توجه نداشته‌اند و ندارند آنچه برای پژوهنده، "ایده" و "اندیشه" است برای شاعر شیراز، تجربه

### ادبیات و سنت‌های کلاسیک تأثیر یونان و روم بر ادبیات غرب نوشته گیلبرت هایت

ترجمه مهین دانشور و محمد کلباسی

این کتاب یکی از چهارده اثری است که از گیلبرت هایت، استاد نامدار زبان و ادبیات دانشگاه کلمبیا، نویسنده و شاعر و منتقد ادبی برجسته، به یادگار مانده است. موضوع کتاب که از زمان انتشار همواره مرجع و مأخذ پژوهندگان بوده است، در زبان فارسی تازه و بکر است. نویسنده از تأثیر فرهنگ یونانی و لاتین بر ادب مغرب‌زمین سخن می‌گوید و در کنار مباحث بسیاری که مطرح می‌کند، از جمله، نشان می‌دهد که بزرگان ادب این خطه از جهان، از چاسر و شکسپیر و دانته تا گوته و جویس و سارتر و بسیاری دیگر، آثار ادبی، فلسفی، تاریخی و هم چنین اساطیر و افسانه‌های فرهنگ کلاسیک را دستمایه کار کردند و نه تنها خود از آن‌ها بهره گرفتند بلکه با نقل و ترجمه آن آثار واسطه انتقال واژگان و مفاهیم بسیار به زبان‌های بومی خود شدند.

مؤسسه انتشارات آگاه، خیابان انقلاب، روبه‌روی دبیرخانه دانشگاه تهران، شماره ۱۴۶۸ تلفن ۶۴۶۷۳۳۳



گزاره‌های تاریخی و شعری نیز مجاز است چرا که مالک حقیقت است و حقیقت هم همان است که در گذشته یکبار و همیشه گفته شده و شک در آن کفر و زندقه است. پس حافظ نیز شاعری می‌شود که کاری نکرده است جز اینکه به شیوه دبستان تأویلی خراسان و تفسیر میبیدی یا به پیروی محمود شبستری و مولوی آموزه‌های تصوف را در قالب شعر ریخته است. اما به راستی حافظ را می‌توان در این قالب‌های ریختن؟ آیا پژوهش واقعی به ما اجازه چنین کاری می‌دهد؟ آیا حق به جانب مردان با بصری مانند گوته یا فریدریش یونگر نیست که به رغم نزدیکیان بی بصر، درباره شاعر شیراز گفته‌اند:

به یاد تو هستم، ای سرچشمه ذوق و هنر، ای حافظ شیراز که جهان را از جویبار نشاط بخش و آسمانی خود سیراب می‌کنی.

ای حافظ تو از زبان شیرین پارسی، غزلی به زیبایی گل‌های سرخ ساخته‌ای. (دیوان شرقی، ترجمه ش. شفا، تهران، ۱۳۲۸)

و گوته می‌گوید:

**زیرا بی آنکه زهد پیشه کنی مشمول رحمتی و آنان نمی‌خواهند چنین باور کنند.**

یا:

**همان میراث شادی هاست**

**همان شهید قریب درد و محنت هاست**

**که شاعر را برمی‌انگیزد.**

(دیوان غربی- شرقی، ترجمه کورش صفوی، تهران ۱۳۷۹) مشکل عمده در این است که در واقع رویکرد حسی و اخلاقی شاعرانی مانند سعدی و حافظ با رویکردهای شارحان تفاوت دارد و از این رو شارحان که تجربه شاعران را نمی‌پسندند، می‌کوشند با تأویل گفته‌های ایشان، سخنان آن‌ها را

اصلاح کنند و ایشان را از "بدنامی" نجات دهند و عاقبت به خیر کنند. شاعر می‌گوید:

**در خرابات مغان گر گذر افتد بازم  
حاصل خرقة و سجاده روان در بازم**

(قزوینی، ۲۳۰)

شارح می‌گوید شاعر شوخی می‌کند و پارسایی خود را به انگیزه ملامتی بودن پنهان می‌کند و خرابات مغان هم دنیای خاکی ماست و مراد حافظ این بوده است که خواهان است باز به دنیای خاکی بیاید و عهدالست را به جای آورد. شاعر می‌گوید:

**بده ساقی می‌باقی که در جنت نخواهی یافت  
کنار آب رکن آباد و گلگشت مصلارا**

(قزوینی، ۲)

و شارح می‌گوید: ان شاء الله گربه است و مراد از "می‌باقی" همان "کشف و شهود" عارفانه است و آن‌گاه این قبیل تحریف‌ها را "حافظ‌پژوهی" می‌نامد. لارنس نویسنده انگلیسی، کتابی نوشته به نام "عاشق خانم چترلی" (۱۹۲۶) او این کتاب را از ترس ممیزی کتاب انگلستان نخست در فلورانس و سپس در پاریس (۱۹۲۹) به طور پنهانی به چاپ رساند. ممیزی انگلستان این کتاب را به دلیل "غیراخلاقی بودن" توقیف کرد و نویسنده را به دادگاه فراخواند. چاپ کامل این کتاب نخست در نیویورک (۱۹۵۹) و سپس در لندن (۱۹۶۰) یعنی در نیمه دوم قرن بیستم به بازار آمد. این قسم ممیزی در کشوری صورت گرفت که خود را مهد آزادی و دموکراسی در دنیا معرفی می‌کند. واکنش لارنس نسبت به ممیزی و دادگاه بسیار ساده بود. او گفت آنچه ممیزان گزاره‌های اخلاقی می‌نامند و به آن باورمند هستند، اخلاقی نیست. آنچه من نوشته‌ام اخلاقی و پاکیزه است، چرا که گزاره‌های

ایشان عشق و سرشت بشری را می‌پوشاند یا کژومژ می‌سازد، در حالی که حکایت عشق کانی و ملورژ نوشته من همان چیزی است که در انسان هست و انگیزه ادامه زندگی است. لارنس در واقع به زبان حافظ می‌گفت:

**گرچه بدنامی است نزد عاقلان  
مانمی خواهیم ننگ و نام را**

(قزوینی، ۷)

شوریدگان و دوستداران زندگانی که بر جنبه شادمانه زندگانی مهر تأیید می‌زنند، نیازمند اخلاق رسمی نیستند که ایشان را پارسا نشان بدهد. آن‌ها به نوع دیگر پارسایی می‌اندیشند، طبیعی بودن، شاد بودن و دیگران را شادمان کردن، نظاره زیبایی‌ها و زیباییان، نغمه سردادن در گلزارها، مستی و سرمستی ... این مایه پارسایی طبیعی در نزد رندانی چون حافظ مناسبی با پارسایی کسانی چون ابن حنیف ندارد، و حافظ را کاری با زهد و ریاضت نبوده است و به همین دلیل نیز از دوستداران خود می‌خواهد حتی پس از درگذشت او دست از شادی و شادمانی برندارند:

**بر سر تربت من با می و مطرب بنشین**

**تا به بویت ز لحد رقص کنان برخیزم**

(قزوینی، ۲۳۱)

پس چنین شاعری رندتر از آن بوده است که در زندگانی بی‌عشق و مستی سرکند و چالاک تراز آنکه به افکار مانویان بگراید که می‌گفتند "جهان ما را اهریمن ساخته است و با نیکی و روشنائی سرچنگ دارد. در نبردی که در آغاز بین دو نیروی نور و ظلمت در گرفت، پاره‌ای از روشنائی در چنگ ظلمت ماند و اسیر تن و گرفتار این دنیای دون شد. رهایی انسان مشروط به شکستن تن است و در این صورت است که "روح آزاد می‌شود (مانی) و دین او، ناصح ناطق) حافظ رستگاری را در نیک کرداری و بی‌آزاری و معنای زندگانی را در عشق و شادمانه زیستن می‌داند:

**دوستان، وقت گل آن به که به عشرت کوشیم**

**سخن اهل دل است این و به جان بنیوشیم**

**خوش هوایی است فرح بخش، خدایا بفرست**

**ناز نینی که به رویش می‌گلگون نوشیم**

(قزوینی، ۲۵۹ و ۲۶۰)

می‌بینیم که بیان شاعر در زمینه تأیید زندگانی و شادمانگی بی‌اندازه صریح و قاطع است و به روشنی خورشید نیمروزی می‌درخشد و طبیعی است که نیازی هم به "تأویل" ندارد.

### جهان در مغز

نوشته دکتر عبدالرحمن نجل رحیم  
(رحلی، مصور، رنگی)

موارد استفاده از علم عصب پایه (نوروساینس) تنها در علم پزشکی نیست؛ گرچه با استفاده از یافته‌های این علم و بی‌گیری آن می‌توان ریشه بسیاری از بیماری‌های عصبی و روانی را پیدا کرد یا درمانی برای آن‌ها جست و از رنج میلیون‌ها انسان مبتلا و مخارج مراقبت و نگهداری از آن‌ها کاست - که این دلیل خود به تنهایی برای پرداختن به این علم کافی است؛ اما، علاوه بر آن، علم عصب پایه ما را در شناخت عمیق تراز خویش و ساختن محیطی انسانی ترکمک می‌کند. بنابراین، آموختن این علم نه تنها برای پژوهشگران در آزمایشگاه یا بر بالین بیمار لازم است، بلکه برای تمامی دست‌اندرکاران در عرصه علوم انسانی چون روانشناسی، فلسفه، جامعه‌شناسی، هنر و ادبیات نیز قابل استفاده است.

مؤسسه انتشارات آگاه، خیابان انقلاب، روبه‌روی دبیرخانه دانشگاه تهران، شماره ۱۴۶۸ تلفن ۶۴۶۷۳۳۳

