

Sophia Perennis

Print ISSN: 2251-8932/Online ISSN:2676-6140

Web Address: javidankherad.ir

Email: javidankherad@irip.ac.ir

Tel:+982167238208

Attribution-NonCommercial 4.0 International

(CC BY-NC 4.0)

Open Access Journal

SOPHIA PERENNIS

The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy

Vol. 17, Number 2, Autumn and winter 2020-2021, Serial Number 38

Khusrawānī's wisdom in Hīāfiz Shīrāzī's thought and the study of the possibility of the influence of Shaykh al-Ishrāk's thought on it

Muḥammad riḍā Murādi*
Shabnam Hīādji mirzā'i**

Introduction

Shihāb al-Dīn Yaḥyā al-Suhrawardī known as Shaykh-i Ishrāk or “Master of Illumination” (1154 – 1191 AD), believed that some of the kings and prominent personalities of ancient Iran, such as Kayūmarth, Farīdūn, Kay-khusraw, and Prophet Zoroaster, were guided to the right, People of ecstasy, and had a divine spirit (Khuvarna; Farrāh; The glory Light) And they had the "light of Tāmes" (which annihilates the seeker, leads to a small death in the face of the great death in the great resurrection, which is for all living beings.) and calls his wisdom the “Hūkmat-i Khusrawānī”. In the intellectual system of (Kh’adja) Shams al-Din Muḥammad Hīāfiz Shīrāzī (1315-1390 AD), the names of some kings of ancient Iran such as DJamshīd and Kay-khusraw, as well as the word "Mughān" had a special place. It seems that Hīāfiz in his poems introduces this Kings as the wise men of "madhhab-i Rindān" (religion of “one whose exterior is liable to censure, but who at heart is sound”) and its patterns

* Assistant Professor of Religions and Mysticism’s Department, Payame Noor University, responsible author. Email: m_moradi@gmail.com

** Graduated from the field of religions and mysticism. E-mail: shhajimirzaee@yahoo.com

Statement of the problem

Although there is no doubt about the authenticity of Hāfiz's system of thought, the idea in which Khusrawānī's Figures play a role is one of the things that put Hāfiz next to Shaykh-i Ishrāk and because of the temporal precedence, the possibility of Enlightenment Wisdom's influence on Hāfiz's thought. The subject of this article is to examine this section of the commonalities and differences between the wisdom of Khusrawānī Shaykh-i Ishrāk and Hāfiz Shirazi. In this study, it will be determined that "each of the ancient kings of Iran; "What role do they play in Hāfiz's intellectual system and Suhrawardī's Enlightenment wisdom, and what are the sources of their thought in this regard?" Also, "What is the place of the thought and word "Mughān" in each of Hāfiz's thoughts and thoughts of Shaykh-i Ishrāk?" And "Is it possible for Shaykh-i Ishrāk's thoughts to influence Hāfiz or not?"

Method

To identify this part of Khusrawānī's wisdom of Hāfiz, the author first examined the names of the kings mentioned in his poems (Diwan) and identified kings such as DJamshīd, Kay-khusraw and their spiritual successor, Iskandar (Alexander the Great) who play an important role in his thought. Then, search for the history and position of their dignity in Zoroastrian Sacred Scriptural and texts (including different parts of Avesta and literature called Pahlavi) and the history and literary culture of the early Islamic period of Iran, and then search for the importance and position of each of these kings. It has been studied both in the works of Shaykh-i Ishrāk and in the poems of Hāfiz. Also, the most important paradigmatic words of the names of these kings (*DJām-i DJam* and *DJām-i DJahān Bīn*; A cup where the state of the universe and the unseen are visible, and Iskandar Mirror) in the mentioned texts and the works of these two thinkers have been studied. Finally, the word Mughān and its syntagmatic words, which were among the prominent words in Hāfiz's intellectual system, were examined along with the reason for Hāfiz's acceptance and Suhrawardī's reluctance to Mughān and its religion.

Research Findings

Khusrawānī's wisdom of Hāfiz is fundamentally different from Khusrawānī's wisdom of Suhrawardī due to the presence of personalities such as Djamshīd and Iskander, as well as the position he gives to Mughān in his system of thought. What Suhrawardī has said about the ancient kings of Iran in his works is more compatible with Zoroastrian sacred scriptures. He does not place the name of Djamshīd alongside the letters of other idealistic Iranian kings and Fahlavi scholars because of the sins attributed to him by religious texts. He acquits Zoroaster of his belief in duality without quoting the hymns of the Gathās and introduces him as a disseminator of ideas about Khuvarena and light. He also makes no effort to purify the Madjūs (Dualists and claimants of following Zoroaster) and, contrary to the opinion of his philosophical commentators, Shahrazūrī (13th century AD) and Kuṭb al-Dīn Shīrāzī (1236- 1311 AD), adheres to ancient Persian texts and

despite Iskandar's enjoyment of Greek wisdom, Suhrawardī does not place him among the sages who benefited from the *Khamīreh-e Azalī* (eternal dough). But Hīāfiz, unlike *Shaykh-i Ishrāk*, is adheres only to post-Islamic Iranian literature and culture and its mystical literature and in his poems, *Djamshīd* and Iskander have an acceptable face and in his intellectual system, *Mughān* are introduced as clerics of *Rindān* religion. Therefore, the possibility of Hīāfiz being influenced by *Khusrawānī*'s wisdom in his system of thought is completely ruled out.

References

The Holy Quran. Arabic

Ādhar Farnbagh, and *Ādhar* Bad, *Dinkard's* third book, second book, translated by F. Fazilat, first edition, Mehraein Publications, Tehran, 2003. Persian

‘Ālīkhāni, Bābak, *Suhrawardī and Ancient Iran*, summary and explanation of the second volume of the book "Islam in the land of Iran" written by Henry Corban, translated by Riḍā Kūhkan and Zeinab Pūdinēh Aḳa’i, 2019, pdf version. Persian

‘Ālīkhāni, Bābak, "*Eternal dough in the eyes of Suhrawardī and Rene Guenon*", *Djāvidan Khirad*, No. 27, Spring and Summer 2015, pp. 112-91. Persian

Al-Mas’ūdī, ‘Ali Ibn Al-Hussayn, *Murūdj al-dhahab*, Volume One, translated by Abulkāsim Pāyandeh, Scientific and Cultural Company, Tehran, 1995. Persian

Al-*Shahrastānī*, Abu ‘l-Fath Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm, *al-Milal wa ‘l-nihal*, research by Mohammad Sayyid Kilani, Dar Sa'b, Beirut, 1986. Arabic

Āria, Ghulam’ali, *Introduction to the History of Religions*, Third Edition, Paya Cultural and Publishing Institute, Tehran, 2010. Persian

Avesta; The oldest Iranian Hymns and texts, report and research by Djalil Dustkhah, two volumes, Morvarid Publications, Tehran 1995. Persian

Corban, Henry, *Islam in the Land of Iran (Suhrawardī and the Platonists of Iran)*, translated by Riḍā Kūhkan, Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy, Tehran, 2011. Persian

Dadagi, Farnbagh, *the Bundahishn*, Reporter Mehrdad Bahar, Tūs Publications, Tehran, 1990. Persian

Dehkhudā, ‘Aliakbar, Dictionary, Internet version. Persian

Djalali Mughaddam, M, *Zarvanism*, Tehran, 1993. Persian

Divān-i Hīāfiz, based on *Kazvini-Ghani* version. Electronic version of word. Persian

Dūstkhāh, Djalil, "*Appendix*", *Avesta* Volume II, Morvarid Publications, Tehran 1374, pp. 1092- 893. Persian

Fatā, Hūshang, *Hīāfiz, Ishraq and Shaykh-i Ishrāk*, Navid Shīrāz, Shīrāz, 2010. Persian

- Firdawsi, Hakim Abulkāsim, *Shāh-nāmāh*, seventh edition, Amir Kabir Publishing Institute, Tehran, 1990. Persian.
- Hinnells, John Russell, *Persian Mythology*, translated by Zhaleh Amūzīgar, Aḥmad Tafazzulī, third edition with revision, Chishmeh Publishing, Tehran, 1994. Persian
- Khālikī Mutlak, Jalal, "Kay-khusraw and Cyrus", *Iranology*, No. 25, 1995, pp. 170-158. Persian
- Ibrahimi Dinani, Ghulamhussayn, *Radius of Thought and Intuition in Suhrawardi Philosophy*, Hikmat Publications, Tehran, 2009. Persian
- Izutsu, Toshihiko, *God and Man in the Qur'an*, translated by Ahmad Ārām, fifth edition, Enteshar Co., Tehran, 2002. Persian
- Izutsu, Toshihiko, *Ethical-Religious Concepts*, translated by Fereydoun Badraie, third edition, Farzan Publishing, Tehran, 2015. Persian
- Moin, Muḥammad, *Mazdayasna and Persian Literature*, University of Tehran Publishing Institute, Tehran, 1947. Persian
- Mudjtabā'i, Fathullāh, *The beautiful city of Plato and the ideal empire in ancient Iran*, from the publications of the Cultural Association of Ancient Iran, Tehran, 1973. Persian
- Murtaḍawī, Manūchihr, *Hiāfiz School or Introduction to Hiāfiz Studies*, Tūs Publications, Tehran, 1986. Persian
- Oshidari, Djahangir, *Mazdisna Encyclopedia (Explanatory Dictionary of Zoroastrianism)*, Markaz Publishing, Tehran, 2015. Persian
- Şafā, Zabihollāh, *Epic composing (Hiāmāsa sura'i) in Iran*, from the oldest period of history to the fourteenth century AH, Amir Kabir Press Institute, Tehran, 1954. Persian
- Suhrawardī, Shahāb al-Din, *Collection of Shaykh-i Ishrāk's Works*, Volumes I and II, Correction and Introduction by Henry Corban, Institute for Cultural Studies and Research (Research Institute), Second Edition, Tehran, 1993. Arabic
- Suhrawardī, Shahāb al-Din, *Collection of Shaykh-i Ishrāk's Manuscripts*, Volume 3, Correction, annotation and introduction by Sayyid Hussain Naṣr, Institute of Cultural Studies and Research (Research Institute), Second Edition, Tehran, 1993. Persian
- Suhrawardī, Shahāb al-Din, *Collection of Shaykh-i Ishrāk's Manuscripts*, Volume 4, Edited by Nadjaf kuli Hiabibī, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, 2001. Arabic
- Suhrawardī, Shahāb al-Din, *The Wisdom of Illumination*, translation and commentary by Sayyid dja'far Sadjdjādī, University of Tehran Press, Tehran, 1987. Persian

حکمت خسروانی در اندیشه حافظ شیرازی و بررسی امکان تأثیر اندیشه شیخ اشراق بر آن

محمد رضا مرادی*

شینم حاجی میرزایی**

چکیده

شهاب الدین سهروردی از میراث عرفانی ایران باستان و حکمت خسروانی آن در طرح عظیم فلسفه اشراق خود استفاده کرده است. دو قرن پس از او، خواجه حافظ شیرازی نیز از عبارات متعددی بهره گرفت که به همان فرهنگ تعلق دارد. نویسنده این مقاله واژه‌های متعددی از نظام فکری این دو متفکر را، بررسی نموده است تا میزان تأثیر پذیری حافظ از شیخ اشراق را نشان دهد. در این بررسی، مراجعه به کتب دینی مربوط به فرهنگ ایران باستان، آثار شیخ اشراق و دیوان اشعار حافظ مورد توجه بوده است. نویسنده با استفاده از چگونگی کاربرد آن واژه‌ها، رابطه‌ی جانشینی (paradigmatic) و رابطه‌ی هم‌نشینی (syntagmatic) و در نهایت معرفی درون متنی این کلمات و کلمات وابسته طرحی کلی از حکمت خسروانی در اندیشه‌ی حافظ ارائه کرده و نشان داده است که حکمت خسروانی او، با وجود مشترکاتی که با اندیشه‌های شیخ اشراق دارد، از استقلال و استحکام ویژه‌ای برخوردار است.

کلید واژه‌ها: حافظ، شیخ اشراق، حکمت خسروانی، مذهب رندان،

* (نویسنده مسئول) عضو هیأت علمی دانش‌گاه پیام نور، نویسنده مسئول. رایانامه:

m_moradi@pnu.ac.ir

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد ادیان و عرفان. رایانامه: shhajimirzaee@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۹/۳۰

مقدمه

شهاب الدین یحیی سهروردی، مشهور به شیخ اشراق (۵۸۷ - ۵۴۹ هـ ق / ۱۱۹۱ - ۱۱۵۴ م)، حکیم و متأله ایرانی، بنیان‌گذار حکمت اشراق در تاریخ فلسفه اسلامی است. شیخ شهاب الدین، بدون آنکه داعیه نژادپرستی یا میهن‌پرستی داشته باشد، بر این باور بود که: در میان فرس (ایرانیان باستان)، امتی بودند که به حق راه یافته و بر پایه حق عدالت می‌ورزیدند. اینان حکیمانی فاضل بودند و مشابَهتی با مجوس^۱ [زردشتیان معتقد به ازلیت اهوره مزدا و اهریمن؛ (در اینجا مجوس افراطی)] نداشتند...^۲ (۱۳۸۰: ۱۲۸؛ نک. کرین، ۱۳۹۰: ۹۸؛ عالیخانی، ۱۳۹۸: پ ۲۱). شیخ اشراق، این جماعت را - که برخوردار از «خُورَنَه؛ خُرَه؛ فَرَه» ی [ایزدی] [نک. کرین، ۱۳۹۰: ۱۷۶، ۲۵۹ - ۲۵۸] و «نور طامس»^۳ بودند (۱۳۷۲/۱: ۵۰۳ - ۵۰۲) - «فهلویان» نام نهاد. پادشاهان خجسته‌ای چون؛ کیومرث، فریدون، کیخسرو (۱۳۷۲/۱: ۳ - ۵۰۲) که پیش از زردشت بوده‌اند و جاماسب (شاگرد زردشت)، فرشاوشتره یا فرشادشیر (برادر جاماسب) و بزرگمهر (وزیر خسرو انوشیروان) از جمله حکیمان ایران باستان هستند (۱۳۷۲/۲: ۳۰۱، ۱۱). بنابر باور سهروردی، در میان این حکیمان، کیخسرو از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. جام گیتی نمای، که هر احوال که خواستی؛ اعم از کائنات یا مغیبات، در آن قابل مشاهده است، از آن اوست. علاوه بر این، کیخسرو کسی است که مراحل سیر و سلوک را طی کرده و به سرچشمه حیات دست یافته است. شیخ اشراق، به اعتبار کیخسرو و جایگاهی که او در حکمت فهلویان دارد، حکمای اهل خلسه را - که پس از وی آمده‌اند - و بسیاری از بزرگان صوفیه در دوره اسلامی مانند؛ بایزید بسطامی، منصور حلاج و ابوالحسن خرقانی و پس از آنها تا به امروز، «خسروانیان» و حکمت ایشان را هم «حکمت خسروانی» نامیده است. بنابر نظر سهروردی، «زردشت» پیامبر بلند مقام ایرانی نیز از زمره حکیمان خسروانی است. در اندیشه شیخ اشراق، اهل معنا محدود به حکمای ایران باستان نیست بلکه تبار ایشان در اکناف پهنه گیتی پراکنده است. در واقع رسالت برجسته او در طرح عظیم همه عمرش (نک. کرین، ۱۳۹۰: بخش اول)، احیاء حکمت اشراق بود که حکمت فهلویان پرتویی از آن است. سهروردی حکمت متعالی اشراق را - که هم حکمت نظری و هم سلوک عملی دارد - به منظور اصلاح حکمت مشاء - که حکمت و سلوکش فقط در

حکمت خسروانی در اندیشه حافظ شیرازی و بررسی امکان تأثیر اندیشه شیخ اشراق بر آن ۲۸۹

مقام نظر است (نک کرین، ۱۳۹۰: ۱۱۰-۱۰۶؛ عالیخانی، ۱۳۹۴: ۹۶) - و به قصد جایگزین کردن آن، ارائه داده است.

در تاریخ اندیشه‌های ایرانی، به فاصله دو قرن پس از شیخ شهاب الدین سهروردی، لسان الغیب، حافظ شیرازی (۷۹۲ - ۷۲۷ هـ. ق / ۱۳۹۰ - ۱۳۱۵ م) شاعر طراز اول ایرانی قرار دارد که در دیوانش علاوه بر بیان مضامین عالی ادبی و ارائه سبکی فاخر از غزل پارسی، هندسه‌ای فکری و اندیشه‌های نظام‌مند را به نمایش می‌گذارد که می‌توان بر آن عنوان مکتب، فلسفه، حکمت و یا عرفان اطلاق نمود و به نام او مزین کرد. این نظام فکری، ضمن معرفی یک سبک زندگی، که خود آن را «مذهب رندان» نام نهاده و در حقیقت نمونه‌ای از «عرفان عاشقانه» هم هست، نقدی بر تصوف معمول در آن عصر به شمار می‌رود. در نظام فکری حافظ، در کنار باورهای اسلامی، عناصری از تفکرات شرقی و غربی، از جمله اندیشه‌های مربوط به ایران باستان به کار گرفته شده است. در دیوان حافظ، که اغلب اشعار را غزلیات تشکیل می‌دهند، عبارات و اصطلاحات چندی همچون؛ نور، ظلمت، آفتاب، آتش، ذره، شاهد قدسی، کینخسرو، جام جهان بین، جمشید، جام جم، سروش، مغان، دیر مغان، پیر مغان و... به کار رفته است که می‌توان آنها را ذیل مفهوم «حکمت خسروانی در اندیشه حافظ» جای داد. مراد از حکمت خسروانی (که عنوانی برگرفته از اندیشه‌های شیخ شهاب الدین سهروردی است)، در اینجا مجموعه‌ای از مؤلفه‌های متعددی است که اغلب با اندیشه‌های ایران باستان ارتباط دارند و بخش اعظم نظام فکری حافظ را به وجود آورده‌اند.

بیان مسأله

حافظ نام برخی از پادشاهان پیشدادی و کیانی مانند جمشید و کینخسرو، و همچنین واژه «مغان» را در اشعار خود آورده است. هر کدام از این اسامی به واژه‌های دیگری، به عنوان هم‌نشین (syntagmatic) ارتباط معنایی دارند. به عنوان مثال «جمشید» و «کینخسرو» با «جام»؛ و کلماتی چون «خرابات»، «دیر»، «پیر» و «کوی» با مغان هم‌نشینند. از سویی دیگر، مفاهیمی چون «جام جهان بین»، «آیین سکندر»، به عنوان رمزی از «دل» گاهی به عنوان مترادف و جانشین (paradigmatic) «جام» و «جام می» در اشعار او به کار می‌رود. متدولوژی به کار گرفته شده در شناسایی حکمت خسروانی حافظ، تبیین معانی واژه‌های مورد نظر از طریق اشعار خود او، با استفاده از اصولی از زبان شناسی است که اسلام شناس شهیر ژاپنی، توشیهیکو ایزوتسو (۱۹۹۳-۱۹۱۴ م) درباره مفاهیم و تصورات کلیدی

در جهان بینی قرآنی در آثار خود به کار گرفته است (نک. ایزوتسو، ۱۳۷۸، سرتاسر اثر؛ ۱۳۸۱: سرتاسر اثر).

هر چند در اصالت نظام فکری حافظ نمی‌توان تردید داشت، اندیشه‌ای که این عبارات از آن تراوش کرده، از جمله مواردی است که حافظ را در کنار شیخ اشراق قرار داده و به خاطر تقدم زمانی، احتمال تأثیر پذیری حافظ از حکمت اشراق را معقول جلوه می‌دهد. البته بررسی قرابت اندیشه‌های شیخ اشراق و خواجه شمس الدین در زوایای مختلف کاری ارزشمند تواند بود. اما آنچه موضوع این مقاله است، بررسی این بخش از مشترکات حکمت خسروانی شیخ اشراق و حافظ شیرازی است. به عبارتی دیگر، در این بررسی مشخص خواهد شد که «کدام‌یک از پادشاهان باستانی ایران زمین؛ اعم از پیشدادی و کیانی، در عرفان عاشقانه و نظام فکری حافظ و حکمت اشراقی سهروردی حضور دارند و چه نقشی ایفا می‌کنند؟» همچنین «در هر یک از منظومه افکار حافظ و اندیشه شیخ اشراق، اندیشه و واژه «مغان» چه جایگاهی دارد؟» به نظر می‌رسد از یک سو، هم از طریق شناسایی نام پادشاهان ایران پیش از اسلام و نیز کاربرد کلمه «مغان» و ترکیباتش در اشعار حافظ (غزلیات و دو مثنوی آهوی وحشی و ساقی‌نامه، براساس نسخه غنی - قزوینی) و استخراج آن واژه‌ها و بررسی روابط جانشینی و هم‌نشینی و در نهایت معرفی درون متنی آن کلمات، در دیوان حافظ و هم بررسی واژه‌ها و نام‌های پادشاهان آرمانی در شجره حکمای باستانی در آثار شیخ اشراق و از سوی دیگر با بررسی و توجه به مرده ریگ اندیشه‌های ایران باستان که در فرهنگ و ادب، آثار و متون دینی ایرانیان پیش از سهروردی و حافظ هم انعکاس داشته است، بتوان پاسخی در خور به سؤالات بیان شده ارائه داد. راقم این سطور تنها بر آن است که بخش مورد اشاره در حکمت خسروانی در اندیشه حافظ را بررسی کند و مدعی شناخت کلیت نظام فکری حافظ و یا حتی تصویری کلی از حکمت خسروانی او، در این نوشتار نیست. هم‌چنین، نمی‌تواند به محصول اندیشه سهروردی یعنی حکمت اشراق از طریق این پژوهش پرتویی بیفکند بلکه تنها به دنبال نشان دادن تشابه‌ها و تفاوت‌های اندیشه‌های شیخ اشراق و حافظ؛ و بررسی امکان تأثیر اندیشه‌های اولی بر دومی است. در اینجا ابتدا، شناسایی جایگاه پادشاهان پیشدادی و کیانی در متون و ادبیات مرتبط با ایران باستان، اندیشه سهروردی و حافظ و اصطلاحات و واژه‌های هم‌نشین و جانشین با نام آن پادشاهان در اشعار او؛ و سپس، بررسی واژه «مغان» و دیگر واژه‌های مرتبط با آن، مانند خرابات، دیر، کوی و مانند آن، مورد بحث و

حکمت خسروانی در اندیشه حافظ شیرازی و بررسی امکان تأثیر اندیشه شیخ اشراق بر آن ۲۹۱

بررسی قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد، موضوع نخست، با وجود اختلاف در نام پادشاهان، در بحث ارتباط حکمت خسروانی در اندیشه حافظ، با فلسفه شیخ اشراق سازگاری بیشتری دارد. اما شیخ اشراق بر خلاف حافظ، در اندیشه خود، هیچ جایگاهی برای مغان قائل نیست.

پیشینه تحقیق

اغلب حافظ پژوهان در پی شناسایی نظام فکری حافظ بوده‌اند. از این رو، بسیاری از واژه‌هایی که در این پژوهش مورد بحث قرار می‌گیرد، به عنوان مؤلفه‌های اندیشه او، مورد بحث آنان نیز بوده است. در میان ایشان، البته معدودی محقق هم وجود دارند که به ارتباط مفاهیم عرفانی حافظ و حکمت شیخ اشراق توجه داشته‌اند، مهم‌تر از همه، دکتر منوچهر مرتضوی نویسنده برجسته کتاب وزین «مکتب حافظ» است. اثر دیگر، کتاب «حافظ، اشراق و شیخ اشراق» نوشته آقای هوشنگ فتی می‌باشد. علاوه بر این، چند مقاله نیز در موضوعات مرتبط با سهروردی و حافظ به چاپ رسیده است. در هیچ یک از این آثار، موضوع این مقاله که در واقع «بررسی بخشی از حکمت خسروانی حافظ و مقایسه آن با اندیشه سهروردی» است، مورد پژوهش نبوده است.

پادشاهان پیشدادی و کیانی

در دیوان حافظ واژه «پادشاه» و جمع آن «پادشاهان/ شاهان» فراوان به کار رفته و در همه موارد، معنایی جز معنای عام ندارد و اغلب در تقابل یا هم‌نشین با گدا/ درویش به کار رفته است. لسان الغیب، در ساقی نامه، ۱ بار به شاهان پیشین اشاره می‌کند تا مخاطب را متوجه گذرا بودن «این دیر دیرینه» کند. البته او در اشعار خود به نام برخی از این «شاهان پیشینه» اشاره می‌کند. بنابر تاریخ اساطیری و حماسی ایران نخستین سلسله پادشاهان ایرانی، «پیشدادیان» و پس از ایشان «کیانیان» بوده‌اند.^۴ از میان پادشاهان یازده-گانه‌ای که در تاریخ حماسی و داستانی ایران باستان به پیشدادیان شهرت یافته‌اند و نام برخی از ایشان در متون باستانی هندی هم مندرج است، تنها نام دو تن از ایشان؛ یعنی «جمشید» و «فریدون» چهارمین و ششمین پادشاه پیشدادی، در دیوان حافظ ذکر شده است. نام فریدون ۲ بار، تکرار شده است؛ بار اول در یک غزل و بار دوم در مثنوی ساقی نامه. هم‌نشین آن، در هر دو بیت جمشید (جم)، گوهر ذاتی، گهر در صدف، تخمه و خلف است.^۵ اما شهاب الدین سهروردی، فریدون را صاحب نور طامس می‌داند که پس از کیومرث (نخستین پادشاه) در میان شجره فهلویان قرار دارد. او یکی از انوار سلوک در

اعصار پیشین بوده است. در جایی دیگر او را از زمره کسانی می‌شمارد که به تأیید و نور «کیان خره»^۶ دست یافت؛ به عدل حکم کرد و به قدر طاقت خویش، به روح القدس متصل و متکلم گشت و تعظیم ناموس حق به جای آورد. سهروردی اوصاف بسیار دیگری را، که در متون ایران باستان مضبوط است، در حق او بیان داشته است (۱۳۷۲/۱: ۵۰۳-۵۰۲).

اما اگرچه نام برخی از پادشاهان کیانی در متون هندی موجود است، آنان، صاحب فضائلی کاملاً ایرانی‌اند و وجود هر یک از ایشان از همه جهات به ایران و نژاد ایرانی بستگی دارد (نک صفا، ۱۳۳۳: ۴۸۸). نام اغلب این پادشاهان در متون دینی ایرانی و بخش‌های اوستا مندرج است. شرح حال پانزده تن از ایشان در کتاب حماسه سرایی در ایران مذکور است. واژه «کی» را به معنای پادشاه دانسته‌اند. در دیوان حافظ نام شش تن از کیانیان آمده است که عبارتند از: (کی) قباد (اولین پادشاه)، کاووس (ششمین پادشاه)، کیخسرو (هشتمین پادشاه)، (کی) بهمن (یازدهمین پادشاه)، دارا (چهاردهمین پادشاه) و اسکندر ۷ (پانزدهمین پادشاه). از آنجاکه نام بسیاری از ایشان در دیوان حافظ نامی کلیدی نیست و ظاهراً حافظ تنها آنان را آیینۀ عبرت دانسته و با استفاده از نام و هیبت و شکوه ایشان، مخاطب خود را به دل نبستن به دنیا و چرخ گردون فرا می‌خواند، ما در اینجا تنها هم‌نشین نام آنان را آورده و به خاطر پرهیز از اطالۀ کلام، از مذاقه در واژه‌های هم‌نشین و جانشین آنها صرف نظر می‌کنیم.

نام بهمن و قباد تنها در یک بیت آمده است. قباد و بهمن، هم‌نشین جمشید، کاسه سر و قدح‌اند. ۴ بیت نیز نام «(کی) کاووس» را در خود دارد و جملگی بر ناپایداری کامروایی انسان‌ها دلالت می‌کند. هم‌نشین کلمه کاووس، جم و جمشید، کی، کیخسرو، تخت، جام می، تاج، آواز نی و حکایت می‌باشد. دو بیت نیز حاوی نام «دارا» است. دارا صاحب مُلک و شکوه پادشاهی است و هم‌نشین آن، آیینۀ سکندر و جام می.

در لیست پادشاهان پیشدادی حافظ، بیش از همه به جمشید و در میان پادشاهان کیانی، به کیخسرو و اسکندر (سکندر) توجه دارد. نام هر یک از این پادشاهان با مهم‌ترین واژه‌های اندیشه حافظ، یعنی «جام گیتی نما»، «جام جم» و «آیینۀ سکندر» و نیز «آب حیوان»، گره خورده است. از این رو، به دلیل اهمیتی که هر یک از این پادشاهان و کلمات هم‌نشین نام ایشان، در شناخت بخش مهمی از «حکمت خسروانی» حافظ دارند، به بررسی آنها می‌پردازیم.

۱. جمشید (جم)

جم و صورت متأخر آن یعنی جمشید، پسر «ویونگهان» و برادر «تهمورث» (در شاهنامه، پسر او) و از نوادگان «هوشنگ» است. جم، که به مجموعه عقاید دوران هندو- ایرانی تعلق دارد، پیش از جدایی این دو قوم و به احتمال قریب به یقین در سرزمینی غیر از ایران و هند امروزی بوده است. از سویی دیگر، قرابت اساطیر هندوایرانی درباره جمشید و عقاید اسطوره‌ای اسکاندیناویان، این احتمال را تقویت می‌کند که تمامی آنها، جملگی برگرفته از اساطیری کهن‌تر، یعنی اسطوره‌های قوم هندواروپایی باشند (هینلز، ۱۳۷۳: ۵۶). نام جم در متون هندی به صورت «یَمَه» مضبوط است. گرچه سنت‌های هندی و ایرانی در شماری از جزئیات با هم توافق دارند، با این همه شخصیت کلی جم، مشخصاً با شخصیت «یَمَه» متفاوت است (همان، ۵۵).

یَمه در وداها، موجودی جاودان و هم‌ردیف خدایان و پادشاه مردگان به شمار می‌رود. بنابر «ریگ‌ودا» او مرگ را برگزید تا خدایان را خشنود سازد، بی‌مرگی را برگزید تا فرزندان خود را خشنود کند. راه مرگ را سپرد تا راه جاودانان را به مردمان نشان دهد و مردمان با او در «خانه سرود» به سر برند. چون او شاه مردگان بود، مرگ را «راه یَمه» دانستند (همان، همان صفحه). در «اتهر وه ودا»، همانند ریگ‌ودا و نیز «مهابهاراته» مطالب فراوان دیگری را درباره یَمه می‌توان یافت. با توجه به قدمت متون دینی «ودا»ها احتمال می‌رود زمان حیات جمشید و حکمرانی او حدود چهار هزار سال پیش باشد (نک- صفا، ۱۳۳۳: ۴۲۶).

اسطوره‌های ایرانی، به دلایلی، در طی انتقالشان لطمه دیده‌اند و بازسازی تصویر کامل آنها دشوار است. جم به سبب فرمانروایی هزار ساله‌اش در زمین و یا بنابر گزارش متون زروانی ۶۱۶ سال و شش ماه (جلالی مقدم، ۱۳۷۲: ۳۱۵) بسیار مورد احترام است. جهان در زمان فرمانروایی‌اش چنان برخوردار از سعادت بود که در سه نوبت گسترده‌تر شد. او پیش‌نمونه آرمانی همه شاهان است. از خدمات او ساختن دژ «وَرَه» (ور) است که تخمه همه انواع حیوانات مفید، گیاهان و بهترین مردمان را در آنجا، از سه زمستان هولناک که تا پایان تاریخ ادامه می‌یابد، محافظت کرد (نک- اوستا، ۶۷۴-۶۷۲؛ هینلز، ۱۳۷۳: ۵۶-۵۵؛ صفا، ۱۳۳۳: ۴۴۳). نام جمشید در گاهان زردشت چهره‌ای متفاوت دارد. او گنجهکاری است که به آدمیان خوردن گوشت حیوانات (گاو) را آموخت. اما در یسنه، که به «هَوَمَه یشت» مشهور است، او پادشاهی فرخنده است که به پاس آنکه ویونگهان برای نخستین

بار، از هوم (هومه) نوشابه (شراب) ساخت، خداوند چنین پسری به او اعطا فرمود (نک. اوستا، ۱۳۷۴: ۱۳۷). از آنجا که بهشت چیزی جز بازگشت به دوران پیش از زمستان نیست، بسیاری از اوصاف دوران حکمرانی او در هومه یشت، به اوصاف بهشت در دین زردشتیان شباهت دارد. در آبان یشت (اوستا، ۳۰۲)، در گوش یشت (اوستا، ۷۳۴-۳۴۶)، در رام یشت (اوستا، ۴۵۰)، آرت یشت (اوستا، ۴۳۷-۴۷۳) و زامیاد یشت (اوستا، ۴۹۱-۴۸۹، ۴۹۳) نیز توصیفات همانندی از جمشید مندرج است. با این حال، در ونیدداد (اوستا، ۷۷۴-۶۶۵) است که بزرگ‌ترین وصف جمشید آمده است. در یشت نوزدهم (زامیاد یشت)، علاوه بر بیان اغلب توصیفات او، داستان بیرون رفتن فرّه کیانی به صورت مرغ وارغن (شاهین)، در سه مرتبه - به سبب توجهش به سخنان نادرست و دور از راستی - بیان شده است. فرّه اول که از جمشید گریخت، نصیب [ایزد] مهر شد. دومی به فریدون تعلق گرفت و به یاری آن، از همه پیروزمندان - جز زردشت - پیروزمندتر شد و سومین آن هم به گرشاسپ پیوست و او را زورمندترین زورمندان - جز زردشت - کرد. (هم‌چنین نک صفا، ۱۳۳۳: ۴۳۵ - ۴۳۰).

از آنچه درباره جم در متون اوستایی گفته شده، می‌توان او را دارای سه صفت دانست. الف) «شید»، که به معنای «شاهنشاه» یا «روشن و درخشان» است. بدین خاطر است که جم را جمشید گفته‌اند. ب) «دارنده گله‌های خوب» و ج) «زیبا» (نک صفا، ۱۳۳۳: ۴۴۰). گناهان او علاوه بر آموختن گوشت‌خواری به آدمیان، اغوایش توسط دیوان بود. او به خویشتن مغرور شد و دعوی الوهیت کرد (نک گزارش استاد کریستن‌سن در، صفا، ۱۳۳۳: ۴۵۱-۴۴۹).

در «دینکرد» هم، که احتمالاً مباحثی از قسمت‌های گم‌شده اوستا در آن منعکس شده باشد، مطالبی به ظاهر متفاوت با آنچه گفته شد، به چشم می‌خورد. از جمله عبارتی است در «دینکرد هشتم» که جمشید «۴ چیز را برانداخت؛ مستی، دوستی دروغین و بد، بد کیشی و خود پرستی» (به نقل صفا، ۱۳۳۳: ۴۳۵). در دینکرد سوم نیز چنین آمده است:

«برترین شهریاران، آن شهریاری است که شهریاری‌اش بنیاد شده بر جم آیینی (جم کرداری) و ویشتاسپ آیینی (ویشتاسپ کرداری) باشد. شهریار همراستای جم آیینی یعنی آن شهریاری که میان مردم به خورشید مانندترین و از همه خوب چشم‌ترین و در برابر همه آفریدگان نیکو، از همه نژاده‌ترین (آریایی‌ترین) چونان جم است...» (آذر فرنیغ و آذر باد، ۱۳۸۲: ۲۵۶).

حکمت خسروانی در اندیشه حافظ شیرازی و بررسی امکان تأثیر اندیشه شیخ اشراق بر آن ۲۹۵

در کتب متعددی که به ادبیات پهلوی شهرت یافته‌اند، مانند بندهش، داتستان دینیک، مینوگ خرد، جاماسپ نامگ، مطالب فراوان دیگری درباره جمشید آمده است (نک صفا، ۱۳۳۳: ۴۳۹-۴۳۷). در مینوی خرد، از عزم اهرمزد بر بی‌مرگی برخی کسان چون جمشید سخن رفته است. اما اهریمن عزم او را تغییر داده است (نک جلالی مقدم، ۱۳۷۲: ۲۴۹). در دوره اسلامی، نویسندگان چندی درباره جمشید سخن به میان آورده‌اند. طبری، مسعودی، ثعالبی، ابوحنیفه دینوری، ابوریحان بیرونی از آن جمله‌اند. دکتر صفا بر این باور است که روی هم رفته، مطلب تازه‌ای، جز آنچه در ادبیات دینی زردشتی وجود دارد، ارائه نمی‌دهند (۱۳۳۳: ۴۳۹). اما به نظر می‌رسد، گزارش مسعودی حاوی نکات ارزنده‌ای باشد او معتقد است که «جم پادشاه اول کس بود که آتش را بزرگ داشت و مردم را به احترام آن خواند و گفت که آتش همانند نور خورشید و ستارگان است و نور از ظلمت برتر است» (مسعودی، ۱۳۸۲: ۵۸۸). این مطلب، در مبحثی که ما در آنیم، البته حائز اهمیت خواهد بود.

به سبب ساختن «وَرَه» و محافظت از مردمان و حیوانات می‌توان جمشید را با «نوح» در باورهای سامیان مقایسه نمود. بنابر گزارش دکتر صفا، «مسعودی از جمشید اطلاعات مختصری داده و گفته است جمشید کسی است که طوفان در عهد او اتفاق افتاد. این روایت ظاهراً از روایت اوستایی در باب سبب بنای "وَرَجْمُکَرْد" متأثر است». با این حال، در منابع اسلامی بر مشابهت جمشید با سلیمان تأکید شده و بعضاً این دو را با هم مقایسه کرده‌اند. «ثعالبی، مطالبی را نظیر مطالب شاهنامه با اندک تفاوت نقل کرده و اشتباه کسانی را که میان سلیمان و جمشید فرقی نمی‌نهادند، متذکر شده است» (نک صفا، ۱۳۳۳: ۴۴۷). در برخی از منابع اسلامی، مانند مروج الذهب، جمشید را مقیم فارس دانسته‌اند (نک مسعودی، ۱۳۷۴: ۲۱۸). شاید سبب اطلاق نام تخت جمشید بر کاخ داریوش هخامنشی روایاتی از این دست باشد. این احتمال هم هست که وجه تسمیه تخت جمشید، راه چنین روایاتی را هموار کرده باشد.

مطمئناً گزارش فردوسی از شاهان و پهلوانان ایران باستان به دلیل استفاده از منابعی که در اختیار داشته، از اهمیت والایی برخوردار است. خلاصه مطلبی که در این باره در شاهنامه آمده است، از این قرار است: «جمشید در مدت سیصد سال فرمانروایی خود، [علاوه بر آیین نهادن جشن نوروز] منشأ خدمات فراوانی به مردم بوده است. اما به سبب غروری که بر او چیره شد، فرقه‌کیانی از او بگسست و عاقبت بدست ضحاک ماردوش کشته شد» (فردوسی، ۱۳۶۹: ۲۹-۲۷؛ نک جلالی مقدم، ۱۳۷۲: ۳۱۵).

- جم و جمشید در دیوان حافظ

برخلاف شیخ اشراق، که هیچ اشاره‌ای به نام جمشید، جز در عبارت «جام جم» در برخی ابیات، نکرده است، خواجه حافظ روایتی کاملاً متفاوت با آنچه گفته شد، از او ارائه می‌دهد. در اندیشه او، جمشید پادشاهی دارای «خاتم» است که «جز حکایت جام از جهان نبرد»، سرود مجلس بزم او این عبارت بود که «جام باده بیاور که جم نخواهد ماند» و از بی‌ارزشی سرای سپنج با تاج و تخت خود سخن می‌گفته است. از این روست که نام جمشید با «جام باده» گره می‌خورد. نام «جمشید»، ۱۳ بار و صورت پر کاربرد آن، یعنی «جم»، ۳۴ بار در دیوان حافظ به کار رفته است که ۹ بار آن مربوط به ترکیب «جام جم» است. کلمه جمشید هم‌نشین نام‌های پادشاهانی چون بهمن، قباد، کیخسرو، فریدون، کاووس کی و واژه‌های کاسه سر، قدح، جرعه، داستان، شه خوبان، کمترین غلام، جام باده، جام جهان بین، تخت، اورنگ، ارغنون، زهره، آهنگ سماع، جام، جهان، اسباب دنیوی، حکایت جام، آواز نی، تاج و تخت، سرای سپنج است. ترکیباتی که از این واژه (جمشید) ساخته شده عبارت است از: جمشید کامگار، خاتم جمشید همایون آثار، جمشید مکان، زوایای طربخانه جمشید فلک، تخمه جمشید.

۲. کیخسرو

نام‌آوردترین پادشاه و پهلوان شجاع کیانی، کیخسرو فرزند سیاوش و فرنگیس (دختر افراسیاب) است که صاحب فرّ کیان بود. او پس از مرگ پدر، در توران از مادر بزد و در نزد شبانان کوه فلو، پرورش یافت. پس از آمدن به ایران زمین، با دلاوری‌ها و رشادت‌های فراوانی که از خود بروز داد، شایستگی‌هایش آشکار شد و به خونخواهی پدر، افراسیاب و گرسیوز، برادر او را، که در مرگ پدرش سهیم بود، بکشت. سپس جانشین پدر بزرگ خود، کاووس شد. پس از چندی نیز، از کار جهان غمگین شد و لهراسب را به جای خود به سلطنت نشاند، به همراه گودرز و طوس و فریبرز، به کوهی رفته و در برف ناپدید گشت (فردوسی، ۱۳۶۹: ۲۸۲-۱۴۳). از نکات مهم داستان زندگانی کیخسرو، در اختیار داشتن «جام گیتی نمای» است. او به وسیله این جام، بیژن را، که در چاهی در بند بود بیافت و برای نجاتش اقدام نمود. همچنین پس از آنکه از جهان ناامید گشت، شبی، پس از مناجاتی که با کردگار خود داشت، بخفت و سروش را در خواب دید. در این خواب سروش او را به انتخاب لهراسب راهنمایی کرد (همان: ۲۲۱، ۲۷۸-۲۷۷). فردوسی گاه از جنبه الهی و دینی مقام شاهی، به «پیغمبری» تعبیر کرده است و «شاهی» را بعثت و

حکمت خسروانی در اندیشه حافظ شیرازی و بررسی امکان تأثیر اندیشه شیخ اشراق بر آن ۲۹۷

رسالت الهی به شمار آورده است. بدیهی است که شاهی کیخسرو نیز مشمول چنین حکمی است (نک مجتبیایی، ۱۳۵۲: ۱۰۰). در واقع نام کیخسرو در کنار نام برخی پادشاهان ایرانی همچون تهمورث و هوشنگ قرار دارد که علاوه بر سالاری دنیایی، پیشوایی دینی را هم بر عهده داشته‌اند (نک همان، ۱۰۶)

نام کیخسرو بارها در بخش‌های مختلف اوستا تکرار شده است. در آبان یشت، از قربانی و پیشکش قربانی‌هایش به آناهیتا ایزدبانوی ایرانی سخن رفته است (اوستا، ۳۰۶). در گوش یشت (درواسپ یشت) برای در بند کردن افراسیاب به درگاه درواسپ استغاثه می‌برد و قربانی پیشکش می‌کند (اوستا، ۳۴۹-۳۴۸). در فروردین یشت، نامش در فهرست آشونان، آمده است (اوستا، ۴۲۶). در رام یشت از کامروا شدنش در نزد «اندروای زبر دست (اوستا، ۴۵۳) و در ارت یشت کامروایی‌اش در نزد آشی نیک (اوستا، ۴۷۶-۴۷۵) سخن رفته است. در زامیاد یشت نیز درباره قابلیت‌های فر کیخسرو و خونخواهی، و دست یافتنش بر افراسیاب و برادرش گرسیوز بحث می‌شود. در این یشت «دلاور از نیاز رهاننده روشن چشم را، آگاهی درست از آینده [که شاید با جام گیتی نمای هماهنگ باشد] و بهترین زندگی بی گمان را» و نیروی سرشار و فرّ مزدا آفریده را، ظاهراً به سبب فرّ او می‌داند (اوستا، ۴۹۹) و همچنین از گرز بیرون راننده «دروج» از اینجا و از جهان آشه، که در هنگام کشتن افراسیاب در اختیار او بود، سخن رفته است (۵۰۲). در ونیداد هم فرّهای سه گانه مزدا آفریده کیخسرو ستایش شده است (اوستا، ۶۰۶). با بررسی و مقایسه داستان کیخسرو در شاهنامه و اوستا، به نسبت هماهنگی بیشتری وجود دارد.

در ادبیات متأخر پهلوی نیز فراوان از کیخسرو یاد شده است. در بندهش، وجه تسمیه آذر گشنسب، در منطقه آذربایجان و احداث آن، به کیخسرو پیوند خورده است. او، با نیروی فرّه، کنگ دژ را، که ظاهراً بر روی دست دیوان بود، بر زمین نشانده. در این کتاب همچنین، از کشته شدن افراسیاب به دست او و رفتنش به کنگ دژ و دست کشیدنش از پادشاهی و از تخمه و پیوند کیانی کیخسرو هم از ناحیت پدر و هم مادر و نیز از ۶۰ سال مدّت زمامداری‌اش، سخن رفته است (دادگی، ۱۳۶۹: ۹۱، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۵۱-۱۵۰، ۱۵۶). در کتاب «حماسه سرایی در ایران»، مطالبی از داستانتان دیننگ نقل شده که بر نقش کیخسرو در وقایع منتهی به جنگ آخرالزمان و یاری رساندنش به سوشیانس دلالت دارد. این مطالب در دینکرد نهم با تفصیل بیشتری مورد توجه است (صفا، ۱۳۳۳: ۵۲۰-۵۱۹). در پنجاه سال اخیر تلاش‌هایی در جهت مطابقت اساطیر ایرانی درباره کیخسرو و داستان زندگانی کوروش هخامنشی در آثار مؤرخان یونان باستان مانند هرودوت، کتزیاس

و گزنفون صورت گرفته است (نک. خالقی مطلق، ۱۳۷۴: سرتاسر مقاله) که داوری درباره آن و همچنین نتیجه‌ای که بر آن مترتب است، هیچ کمکی به موضوع بحث مورد نظر ما نمی‌کند.

– کیخسرو در اندیشه سهروردی و حافظ

بی‌شک در اندیشه شیخ اشراق هیچ یک از پادشاهان پیشدادی و کیانی، در حد و اندازه کیخسرو نیست. کاملاً مشهود است که او بر آنچه در متون ایران باستان به احوال کیخسرو مربوط است، اشراف داشته است. نام کیخسرو، ظاهراً، ۵ بار در آثار سهروردی تکرار شده است علاوه بر آن، در مواردی نیز بدون ذکر نام احوال او را مراد کرده است (به عنوان مثال در مقدمه حکمة الإشراق، ص ۱۲-۱۱). در کتاب المشارع و المطارحات، او را پادشاه راستگو (الملك الصدیق) و کیخسرو مبارک خوانده است که انوار مینوی و سرچشمه‌های فرّه ایزدی را که زردشت از آنها خبر داده، در تجربه‌ای دینی (خلسه) شهود کرده (سهروردی، ۱۳۷۲/۱: ۱۵۸-۱۵۷؛ نک ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸: ۲۸). در «الواح عمادی» کیخسرو مبارک را از ذریت فریدون دانسته که بر تقدس و عبودیت التزام داشته، غیب با او سخن می‌گفته، نفس او به عالم اعلی عروج کرد و به حکمت حق تعالی منتفش شد و در او انوار حق تعالی پیدا شد. به سبب کیان خرّه گردن‌ها در برابر این «پادشاه قدسی» خاضع بودند و چون «سنگ سکینت بر او مسلط شد، عناصر از او منفعل گشت و خیر و برکات شد.» (و چون ملک فاضل النفس در عالم سنت‌ها را زنده گردانید و تعظیم انوار حق کرد و حکم کرد به تأیید حق تعالی بر جمله روی زمین، انوار مشاهده جلال حق تعالی برو متوالی گشت در مواقف شرف اعظم، بخواند او را منادی عشق و او لبیک گفت و فرمان حاکم شوق در رسید و او پیش باز رفت به فرمانبرداری.... روزگاری چنان ملکی ندید و بجز از پادشاه یاد ندارد... درود باد بر آن روز که مفارقت وطن کرد، روزی که به عالم علوی پیوست (۱۳۷۲/۳: ۱۸۸-۱۸۶؛ ۱۳۸۰: ۹۳-۹۲). باوجودی که در ادبیات عرفانی عصر سهروردی نیز، جام را به جمشید نسبت می‌دادند و سهروردی هم در اشعارش از «جام جم» سخن گفته، او «جام گیتی نمای» را از آن کیخسرو دانسته و کیفیتش را نیز بیان داشته است (همان: ۲۹۹-۲۹۸).

با آنکه واژه «خسرو» در اشعار حافظ، به معنای عمومی آن و معادل «پادشاه» است، او در دیوانش ۶ بار نام «کیخسرو» را به کار برده است و اگر مواردی را که واژه «کی» استعمال شده، به سبب شهرت کیخسرو نسبت به دیگر پادشاهان کیانی، اشاره‌ای به نام

حکمت خسروانی در اندیشه حافظ شیرازی و بررسی امکان تأثیر اندیشه شیخ اشراق بر آن ۲۹۹

او بدانیم، این عدد به ۹ می‌رسد. هم‌نشین کیخسرو و کی در این ابیات، نام‌های جمشید یا جم، کاووس، افراسیاب و واژه‌های جرعه، داستان، غلام کمترین، تاج، کمر، و جام در عبارت جام کیخسرو است. به نظر می‌رسد در اینجا منظور از جام کیخسرو، جام گیتی نمای او باشد.

۳. اسکندر ۸

اسکندر در متون پهلوی، اغلب چهره‌ای منفور دارد. در این متون و نیز ادبیات و تاریخ زردشتیان او را با القاب گجستک (ملعون) و ویران‌کره (ویران‌کار)، برافکننده شاهان ایران، سوزاننده قصر شاهان هخامنشی و جوان شهوت پرست مقدونی خوانده‌اند (نک صفا، ۱۳۳۳: ۵۴۷-۵۴۶). در بندهش درباره او چنین آمده است: «پس، در شاهی دارای دارایان، اسکندر قیصر از روم بتاخت، به ایرانشهر آمد. داراشاه را بکشت همه دوده شاهان و مغ‌مردان و پیدایان [سرشناسان] ایرانشهر را نابود کرد. بی‌مر [بسیاری؟] آتشکده‌ها را بیفسارد، گزارش‌های دین مزدیسنان [زند] را بستد و به روم فرستاد. اوستا را سوخت و ایرانشهر را به نود کرده - خدایی [کدخدایی؛ پادشاهی] بخش کرد» (دادگی، ۱۳۶۹: ۱۴۰). اما در دوره اسلامی است که رفته رفته در برخی از متون مکتوب چهره اسکندر اصلاح می‌شود. در شاهنامه - باوجودی که در داستان اردشیر و در پاسخ خسرو پرویز به نامه قیصر روم، از اسکندر به بدی یاد شده - اسکندر پادشاهی بزرگ و از نژاد اصیل و دارای تخت کیانی است که داد و دانش و شجاعت را به هم آمیخته است (نک فردوسی، ۱۳۶۹: ۳۶۸-۳۴۶). ظاهراً علت تفاوت گزارش‌های او ناشی از تفاوت در منابع و مأخذ است (صفا، ۱۳۳۳: ۵۴۸).

- اسکندر در اندیشه سهروردی و حافظ

مطمئناً سهروردی، در ذکر شجره حکمای الهی، نه در میان طبقه حکمای یونانی و نه در ذکر طبقه خسروانیان، هیچ اشاره‌ای به نام اسکندر - علی‌رغم بهره‌اش از حکمت ارسطو - نکرده است. اما برخی از شارحان حکمت اشراق، در اشاره به طبقات حکماء در مقدمه **حکمه اشراق**، نام اسکندر را در ذیل یکی از طبقات یادآور شده‌اند (نک سهروردی، ۱۳۷۲/۲: ۳۰۶).

نام اسکندر (سکندر) در ۱۱ بیت از اشعار حافظ مذکور است. در این ابیات، او صاحب مُلک و آئینه است که آنها را ظاهراً با تلاش مبتنی بر زر و زور بدست آورد. اما با این همه، در بدست آوردن آب زندگانی ناموفق بود. هم‌نشین این نام در دیوان حافظ؛

مُلک، آیین، خضر و آب حیوان (آب خضر) و یکبار نیز هم‌نشین آن زندان است. در یک مورد هم او دارای جام است که در واقع خود اسکندر جانشین جم شده است. از میان حکمای ایران باستان که سهروردی در ذکر نسب و شجره اشراقیان از آنان نام می‌برد و بخشی از رسالت عمر خود را احیای اندیشه آنان می‌داند (نک— کربن، ۱۳۹۰: ۹۰-۸۹)، زردشت پیامبر است. اگر به فحوای سرودهای گاهانی، که از سرودهای مجموعه او ستا، تنها نسبت آنها به زردشت اثبات شده، توجه کنیم، در آن نشانه‌ای از ثنویت اهوره مزدا و اهریمن یا نور و ظلمت نمی‌یابیم. بلکه تنها سپتته مینو (سرشت پاک) در برابر انگره مینو (اهریمن، سرشت بد) قرار دارد که هیچ‌گاه به معنای ثنویت دو نیروی ازلی نخواهد بود. بنابراین ثنویتی که مؤرخان ادیان از آیین مجوس گزارش کرده و احیاناً به زردشت نسبت می‌دهند درست نیست (نک. اوشیدری، ۱۳۷۱: ذیل ثنویت). بنابر نظر شیخ اشراق، حکیم زردشت از اضواء مینویه‌ای خبر داده است که سرچشمه-های «خُرّه و رأی» اند (سهروردی، ۱۳۷۲/۲: ۱۵۷؛ ۱۳۶۶: ۲۷۴). در حقیقت، سهروردی اندیشه زردشت و فهلویان را، درست در مقابل معتقدان به ثنویت افراطی یا مجوس قرار می‌دهد (نک سهروردی، ۱۳۷۲/۳: ۱۸۵؛ ۱۳۸۰: ۹۲). حافظ نیز در دیوانش، ۲ بار به نام زردشت اشاره کرده است. در یک بیت او نیز از تازه کردن آیین زردشتی سخن می‌گوید و در بیت دیگر، که در ساقی نامه واقع است، به این مسأله اشاره دارد که زردشت پس از مرگ نیز همچنان در جستجوی «می» است. هم‌نشین نام زردشت در این دو بیت، آتش نمرود و آتش تابناک (می؛ شراب)، لاله و ساقی است. با بیان این سخن تکمیلی در باب حکمای ایران باستان، جای آن است که آنچه را که پادشاهان برجسته فوق الذکر، در اندیشه سهروردی و حافظ، بدان شهره‌اند، با محوریت اشعار حافظ و آثار، بررسی می‌کنیم:

الف. جام جم

آنچه نام جمشید را با حکمت خسروانی حافظ پیوند می‌دهد، ارتباطش با «جام» در عبارت «جام جم» است. دستیابی به معنای جام جم در دیوان حافظ، البته مستلزم بررسی پیشینه این عبارت در عرفان عارفان پیش از اوست. بزرگانی همچون حکیم سنایی، فرید الدین عطار و مولانا جلال الدین رومی نیز همچون حافظ از این ترکیب در بیان اندیشه-های عرفانی خود استفاده کرده‌اند. حافظ علی‌رغم طرح بدیعی که در نظام فکری خود ارائه داده، این مفهوم را از شاعران و عارفان سابق بر خود، وام گرفته است. دکتر مرتضوی

حکمت خسروانی در اندیشه حافظ شیرازی و بررسی امکان تأثیر اندیشه شیخ اشراق بر آن ۳۰۱

بحث زیبا و عمیقی درباره «جام جم» ارائه داده است. او خلاصه مفهوم جام جم را در ادبیات عرفانی ایران چنین بیان کرده است: «جام جم، دل پاک و روشن و مهذب عارف است که جلوه گاه جمال حقیقت و متجالی معشوق ازلی و آینه تمام نمای کلیه رازهای ناگشودنی و مبهم آفرینش به شمار می رود و در تفسیر آن بر این سه بیت «سنایی» چیزی نمی توان افزود:

قصه «جام جم» بسی شنوی اندر آن بیش و کم بسی شنوی
به یقین دان که «جام جم» دل توست مستقر سرور و غم دل توست
چون تمنا کنی جهان دیدن جمله اشیا در آن توان دیدن

حمدالله مستوفی در «تاریخ گزیده» در بیان حقیقت «جام کیخسرو» چنین می آورد:

«... اهل معنی گویند جام گیتی نمای، درون صافی او بود و درون مصفی

را حجاب نبود. بدین سبب بعضی او را پیغمبر دانند». یعنی «جام جم»

یا «جام کیخسرو» در نظر صاحب تاریخ گزیده نیز عبارت از «دل پاک و

درون صافی و ضمیر روشن عارف» است» (مرتضوی، ۱۳۶۵: ۱۶۲).

حال وقت آن است تا نظر حافظ را در این باره بررسی کنیم. لسان الغیب در موارد معدودی گاه ابیاتی چند از یک غزل را به صورت منسجم به بیان دیدگاه خود اختصاص می دهد. بخشی از یک غزل نیز به بیان مفهوم و منظور او از «جام جم» اختصاص یافته است:

سال ها دل طلب جام جم از ما می کرد و آن چه خود داشت ز بیگانه تمنا می کرد
گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است طلب از گمشدگان لب دریا می کرد
مشکل خویش بر پیر مغان بردم دوش کو به تائید نظر حل معما می کرد
دیدمش خرم و خندان قدح باده به دست و اندر آن آینه صد گونه تماشا می کرد
گفتم این جام جهان بین به تو کی داد حکیم گفت آن روز که این گنبد مینا می کرد
بی دلی در همه احوال خدا با او بود او نمی دیدش و از دور خدا را می کرد...

مسئلاً منظور حافظ نیز چون دیگر عارفان، از «جام جم» چیزی جز «دل پاک و درون صافی و ضمیر روشن عارف» نیست. هم‌نشین «جام جم» در ابیات این غزل - که به عنوان معنای آن هم قابل طرح می‌باشد - گوهر، آینه، قدح باده و جام جهان بین است. ضمناً این غزل به تنهایی گویای آن است که در نظام فکری حافظ قدح باده، آینه و جام جهان بین، جملگی برای یک منظور و وضع شده‌اند و مقصود از آنها همان «جام جم» است. از سویی دیگر، برر سی سه واژه «قدح باده»، «جام جهان بین» و «آینه» در دیوان حافظ نشان می‌دهد که این سه اغلب جانشین هم و هم‌معنی‌اند. هم‌چنین واژه پرکاربرد «جام می» جانشین «قدح باده» است که بحث را با آن ادامه می‌دهیم.

واژه «جام» در دیوان حافظ، ۱۵۵ بار و جانشین آن یعنی «قدح» ۴۳ بار به کار رفته است. از این میان «جام می» ۲۴ بار (و جام مینایی می ۱ بار)، «جام جم» ۹ بار، «جام اسکندر» ۱ بار، «جام باده» ۸ بار، «جام جهان بین» ۶ بار، «جام شراب» ۲ بار، «جام جهان نما» ۲ بار و «جام گیتی نما» ۱ بار به کار رفته است. در واقع، هر یک از این واژه‌ها جانشین هم قرار گرفته‌اند. آشکار است که سه واژه جام می، جام باده و جام شراب، در معنای ظاهری مترادف و هم‌معنی‌اند. اما، همانگونه که اشاره شد، میان پنج واژه دیگر، جام جم، جام اسکندر، جام جهان بین، جام جهان نما و جام گیتی نما، علی‌رغم تفاوتی که واژه جم و اسکندر با سه واژه دیگر وجود دارد، در معنای رمزی و نمادی هماهنگی برقرار است.

کلمات هم‌نشین «جام می» عبارتند از: آینه سکندر، ملک دارا، مرید، بنده، خنده، زلف، توبه، لعل یار، زاهدان، مذهب، فیض، اسرار (۳ بار)، لاله، کف، بی‌وفایی دهر، ساقی (۴ بار)، نگارنده غیب، لب معشوق، طمع، دست، ساغر شادی، میگساران، مغان، خون دل، دایره قسمت، دُرد، دهن، جانان، گران جانی، کام دل، زمانه وفا، حکایت جم و کاووس کی، جم، کی، اهل ریا، اهل جهان، پاکدلی، پیر میکده، عیب پوشیدن، بوسیدن، دست زهد فرو شان، خرقه زهد، نقش، رضای تو، شراب کوثر، حور، عمر، بی‌حاصلی، بوالهوسی، پیری، پای گل، دهر.

پیش از این گفته شد که واژه «جام جم» در اشعار حافظ ۹ بار تکرار شده است. کلمات هم‌نشین «جام جم» عبارتند از: راز، رموز، زلال خضر، دل غیب‌نمای، خاتم، سر (که در اینجا، جانشین «راز» شده است)، گوهر، بی‌بصری و لاف بینایی.

ب. جام جهان بین

حکمت خسروانی در اندیشه حافظ شیرازی و بررسی امکان تأثیر اندیشه شیخ اشراق بر آن ۳۰۳

جام جهان بین یا جام گیتی نمای در داستان‌های اساطیری ایران باستان به کیخسرو تعلق دارد. اما ظاهراً در یک فرایند زمانی در اختیار جمشید قرار می‌گیرد و به او اختصاص می‌یابد. در بررسی این فرآیند، احتمالاً باید به بررسی ادبیات عارفان و شاعران اعصار اولیه اسلامی پرداخت که مسلماً بیرون از حوصله این مقاله است. اما اوصاف این جام را باید در ادامه مطلبی یافت که شیخ اشراق، در رساله «نعت موران» آورده است:

«جام گیتی نمای کیخسرو را بود. هر چه خواستی، در آنجا مطالعت کردی و بر کائنات مطلع می‌گشتی و بر مغیبات واقف می‌شد. گویند آن را غلافی بود از ادیم بر شکل مخروط ساخته، ده بند گشاده بر آنجا نهاده بود. وقتی که خواستی که از مغیبات چیزی ببینی، آن غلاف را در خرطه انداختی. چون همه بندها گشوده بودی بدر نیامدی، چون همه بیستی در کارگاه خراط بر آمدی، پس وقتی که آفتاب در اسطوی بودی، او آن جام را در برابر می‌داشت. چون ضوء نیر اکبر بر آن می‌آمد، همه نقوش و سطور عالم در آنجا ظاهر می‌شد...»

ز استاد چو وصف جام جم بشنودم خود جام جهان نمای جم من بودم...^۹
(۱۳۷۲/۳: ۲۹۹).

اما در دیوان حافظ جام جهان بین ۶ بار به کار رفته که در ۴ مورد هم‌نشین آن «جم»، «حکیم» و «پیر میخانه» به عنوان بخشنده جام جهان بین، و در دو مورد همچون آئینه، آگاهی بخش است و باید سینه را پاک داشت (کآئینه ایست جام جهان بین که آه ازو). از این میان واژه «آئینه» می‌تواند ما را در موقعیت شناخت بهتری از ذهن و زبان حافظ قرار دهد. اما در اشعار او عبارت «جام گیتی نمای» تنها ۱ بار و «جام جهان نما» ۳ بار آمده است.

ج. آئینه سکندر

آئینه سکندر را که حافظ در اشعار خود به کار برده، در حقیقت همان «آئینه اسکندریه» است و آن آئینه‌ای بود که بر فراز مناره شهر اسکندریه نصب کرده بودند و بعدها به سبب آنکه بنیان نهادن شهر اسکندریه و مناره آن را به اسکندر مقدونی نسبت می‌دادند، آئینه را هم به او انتساب دادند (مرتضوی، ۱۳۶۵: ۲۱۴). از این روست که حافظ نیز مفهوم و وظیفه‌ای را که درباره جام جم و جام جهان نما مشاهده کردیم، بر آئینه سکندر حمل می‌کند.

در بررسی واژه «آینه» در دیوان حافظ، که در برخی موقعیت‌های شعری به صورت «آینه» آمده، این نتایج بدست آمد: «آینه» ۱۴ بار و «آینه» ۳۴ بار تکرار شده است. در بسیاری از موارد، واژه‌های آینه و آینه تنها معنای ظاهری خود را دارند و حافظ تلاش نمی‌کند رمزی را به مخاطب انتقال دهد. یکی از موارد هم‌نشین آینه، سکندر (اسکندر) است.

مغان در حکمت خسروانی سهروردی و نظام فکری حافظ

بنابر اساطیر ایرانی، جمشید مردمان را به چهار طبقه متمایز تقسیم کرده بود که از آن میان، نخستین طبقه، «روحانیون» یا «کاتوزیان» (آتورپان، آذربان) خوانده شد (نک- صفا، ۱۳۳۳: ۴۲۴). عنوان «آتربان» نیز در اوستا، به این طبقه اشاره دارد. کلمه «مغ» مفرد مغان است و اصطلاح «موبد» («مُغوپیتی و در پهلوی «مَغوپت») به معنای پیشوای دین زردشتی، با آن هم‌ریشه است. دکتر جلیل دوستخواه در پیوست اوستا، پس از بیان ریشه، معنی و خویشاوندان این واژه در سنسکریت و گزارش پهلوی اوستا، آورده است:

«در دوره متأخر، «مغ» به معنی «موبد» یا «آتربان» و نیز «پیرو دین زردشتی» به کار رفته است. در گاهان از این واژه نشانی نمی‌بینیم و احتمالاً کاربرد آن مربوط به دوران تدوین اوستای نو و شاخه غربی دین زرتشتی است. اما چندین بار از «مگه» [به مفهوم جرگه یا انجمن پذیرندگان و پیروان پیام و آموزش زردشت^۱] و «مگون» [به مفهوم هموند یا عضو مگه] سخن به میان آمده است» (۱۳۷۴: ۱۰۵۵).

واژه «مجوس» که در نوشته‌های عربی و فارسی سده‌های میانه به معنی مطلق زردشتی به کار رفته و در واقع واژه‌ای قرآنی (حج: ۱۷) به شمار می‌رود که به تبع آن در روایات اسلامی هم دیده می‌شود، معرب «مگوس» یونانی است که خود از واژه «مغ» مایه دارد و در زبان‌های اروپایی *mage* بیشتر به معنی «جادو» و «جادویی» آمده است. دکتر دوستخواه احتمال می‌دهد معنای جادو و جادویی که در این زبان‌ها بر این واژه حمل می‌شود، از کارکرد «مغان کلدانی» متأثر باشد.

به نظر می‌رسد آیین مغانی زردشتی، اصالتاً به مشرق ایران زمین، تعلق داشته و در سیری دائمی به سوی مغرب ایران در حرکت بوده است. به گونه‌ای که «هرودوت» مؤرخ یونانی، که با مادها و پارس‌های ایرانی در زمان هخامنشیان سروکار داشته، از طایفه «مغان» نام می‌برد که یکی از طوایف شش‌گانه مادها بوده و سمت روحانیت

مذهبی داشته‌اند. از این روی، رفته رفته، زردشت را هم، که به جهان مشرق ایران تعلق داشت، از مردم آذربایجان و یا برخاسته از میان طبقه مغان به شمار آوردند (نک معین، ۱۳۲۶: ۵۳؛ آریا، ۱۳۷۹: ۹۷). پس از استقرار آیین مغانی زردشتی در مغرب ایران، از یک سو در جهت جنوب غرب انتشار یافت و از مواجهه آن با حکمت کلدانی محصولی پدید آمد که هانری کربن، ایران شناس شهیر فرانسوی از آن به «آیین مغانی - کلدانی» تعبیر می‌کند. این آیین از طریق سوریه به اسکندریه رسید. اشتیاق دینی و فلسفی وجدان‌هایی را که با هم قرابت داشتند، امکان تلاقی سنت افلاطونی، آیین اورفئوسی، حکمت هرمتی و آیین مغانی-کلدانی را در آن مرکز علمی و فکری یونانی مآبی فراهم آورد. مهم‌ترین محصول این التقاط، در نیمه دوم قرن دوم میلادی رسائلی به نام «هواتف کلدانی» از دو حکیم پارسا و در موضوع شناخت معقولات است. این کتاب به نوبه خود بر فیلسوفان نوافلاطونی تأثیری عظیم بر جای نهاد و نوعی «آیین مغانی یونانی مآبی» را به وجود آورد. در این آیین، زردشت از جمله پیامبران ذات احدی است و در تعالیم او، اثری از رنگ و بوی ثنویت غلو آمیز مجوس ایرانی، که بعدها مورد انتقاد مسلمانان نیز قرار گرفت، نبود.

از سوی دیگر هم، آیین مغان در جهت شمال غرب نیز از خلال آسیای صغیر در ارمنستان، پونت و کاپادوکیه (بخش‌هایی از ترکیه امروزی) گسترش یافت. همین مغان آسیای صغیر بودند که عموماً تحت نام یونانی «مگوسوی» (maguseens) شناخته می‌شدند. آنان بی شک زردشت را بانی آیین‌ها و نیز رازهای خویش می‌دانستند اما در نزد آنان مکتب «زروان» غالب بود و در عین حال میترا و رازهای وی برای آنان جایگاهی اساسی داشت (نک کربن، ۱۳۹۰: ۱۰۲-۱۰۱).

از صدر اسلام نام مجوس در اشاره به آیین‌های ایرانی، علی‌الخصوص آیین زردشتی به کار می‌رود مشخصه بارز آیین مجوس یا زردشتی، که در برخی متون معادل آیین مغان است، باور به ثنویت یا دوانگاری و تکریم آتش است. در واقع آیین مجوس یکی از آیین‌های ثنوی ایرانی به شمار می‌آید. بنا بر نوشته شهرستانی، «مجوس به دو اصل مُدَبَّر قدیم باور دارند که خیر و شر، سود و زیان، و صلاح و فساد را تقسیم می‌کنند. یکی از آنها «نور» است و دیگری «ظلمت». و در زبان فارسی یزدان و اهریمن.» (شهرستانی، ۱۳۸۶/۱: ۲۳۲). باور به این دو اصل است که انتقاد مخالفان این آیین، از جمله مسلمانان را به دنبال داشته است. با این وجود، شواهدی از مذاهب ایرانی چندی در دست است که در پایان عصر ساسانی و سده‌های نخستین اسلامی قرائت‌های

مختلفی از آیینی که آن را مجوس نام نهاده‌اند، ارائه داده‌اند. از آن میان، یکی «مجوس اصلی» است که معتقد بودند، جایز نیست که دو اصل یاد شده هر دو قدیم و ازلی باشند. بلکه نور، ازلی و ظلمت، حادث است. در گزارش شهرستانی، کیومرثیه از مذاهبی بود که یکی از قرائت‌های مجوس اصلی را به نمایش گذاشت (نک — ۱۹۸۶/۱: ۲۳۴-۲۳۳).

— سهروردی و آیین مغان

در قرن ششم هجری، شیخ شهاب الدین سهروردی نیز همچون اغلب فقها و متکلمین جهان اسلام، به سبب باور به قدیم بودن دو اصل مذکور، به کفر مجوس باور داشته است. بااین‌وجود حکمای فرس و ملوک پارسیان را از قاعده کفر مجوس و ثنویانی که خدای را دو می‌گویند، مستثنی می‌کرد. او زردشت را از زمره همان حکمای پارسی می‌دانست که به وحدانیت خداوند باور داشته و از این‌رو، در باور سهروردی منشأ باور ثنوی مجوس نه زردشت پیامبر که گشتاسب (در اوستا «ویشتاسپ») بوده است (نک سهروردی، ۱۳۷۲/۳: ۱۸۵). به این دلیل است که شیخ اشراق حاضر نشد مفهوم «مجوس» را تنها با تأکید بر یکتاپرستی زردشت اصلاح نماید و بدان معنایی غیر از معنایی که در فضای عالم اسلام متداول بود، بدهد و ترجیح داد برای اشاره به شاخه شرقی حکمای قدیم عنوان «خسروانیان» به کار رود. اما او، آنگونه که هانری کربن مطرح کرده است، بسیاری از عناصر آیین مغانی یونانی مآبی را با قرار دادن و پذیرفتنشان در حکمت اشراق، احیا نمود (نک ۱۳۹۰: بخش اول و دوم).

— حافظ و آیین مغان

عنوان «مغان» در ایران پس از اسلام نیز همانند دوران اشکانی و ساسانی، به معنای دین-یاران (موبدان) زرتشتی و پیروان آن آیین، در متون شعری و ادبی به کار می‌رفته است (نک لغت‌نامه دهخدا، ذیل عنوان «مغان»). تا آنکه از قرن ششم هجری به بعد، یعنی مدت زمانی پیش از تولد سهروردی، در اشعار برخی از عارفان ایرانی اصطلاحات و عبارات «دیر مغان»، «مغ» و «مغیچه» (سنایی غزنوی؛ نخستین کسی که انواع اصطلاحات مزبور را در ضمن اشعار پارسی گنجانید) و نیز «می مغان» و «می مغانه» (عطار نیشابوری) رواج یافت. برخی از پژوهشگران ذکر اصطلاحات مربوط به مزدیسنا در شعر عرفانی فارسی را، که بنا بر اعتقاد مرحوم دکتر معین، ناخواسته صورت گرفته، نمونه‌ای از تجلی روح

حکمت خسروانی در اندیشه حافظ شیرازی و بررسی امکان تأثیر اندیشه شیخ اشراق بر آن ۳۰۷

ایرانی دانستند که شعله آن همواره در دل افراد با ذوق کشور ایران مشتعل بوده است (نک معین، ۱۳۲۶: ۵۰۸-۵۰۶).

بی شک، خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی بزرگ‌ترین شاعر غزل سرا و عارف قرن هشتم (م ۷۹۲هـ ق) بیش از دیگر گویندگان و شاعران ایرانی اصطلاحات مزدیسنا را با پذیرفتن معانی عرفانی آنها در منظومه فکری خود به کار گرفته است. نیاز به گفتن نیست که حافظ اغلب این اصطلاحات را با بار معنایی خاص و گاه اعطای وجه رمزی و نمادی به آن به کار گرفته است. واژه «مغان» در این میان البته، جایگاه خاص خود دارد و می‌توان آن را از جمله عبارات کلیدی در آن منظومه فکری به شمار آورد. در دیوان حافظ واژه «مغان» ۴۳ بار به کار رفته است. هم‌نشین‌های این واژه، عبارتند از: می (۶ بار)، سجاده (۲ بار)، پیر (۲۵ بار)، سالک، صومعه (۴ بار)، خرقة (۵ بار)، سالوس، دیر (۸ بار)، شراب (۳ بار) و جانشین آن باده، آتش، دل، قدح، مست، می‌خواران، نرگس مست، سر (۳ بار)، دولت (۳ بار)، سرا، گشایش، میخانه (۲ بار)، اسرار عشق‌بازی، خانقاه، خانقه (۳ بار)، ورد صبح‌گاه، مرشد، سرّی ز خدا، زاهد، بازی غیرت، کوی (۲ بار)، آستین افشان، فتنه‌ها، دامن، آخر زمان، مشکل، تأیید نظر، حلّ معما، مرید، شیخ (۳ بار)، شاب، جهل، وعده، عنایت، گدا، سالکان، نیکی، چشم کرم، حلقه، ازل، گوش، مدد، همت، نام، قصر فردوس، پاداش عمل، رند، گوشه دل، غم، حریم درگه، حریف باده، رفیق توبه، در معنی، در (۴ بار)، ساکنان درگه پیر...، منت، خرابات (۲ بار)، حاصل خرقة و سجاده، راوق خم، سخن پیر...، لاف، چاکران، خاک بو سی، نور خدا، خدمت، مصلحت، صوفی، عالم قدس، حوالت‌گاه، توبه، عذر، فتوی، قول قدیم، حرام، یار، چاره، مأمن وفا، درس حدیث عشق، سرای مغان، صنم، مجلس، کافران، شیدایی، دفتر، و کوی (۲ بار). اگر در تمامی اشعاری که لفظ «مغان» در آن مندرج است، مذاقه شود، حاصل آن این است که پیر مغان در این اشعار جایگاه محوری دارد. از سویی دیگر ملاحظه نمودیم که واژه پیر به عنوان هم‌نشین کلمه مغان ۲۵ بار به کار رفته است که در میان دیگر هم‌نشینان، بی‌همتا است. از آنجاکه واژه مغان، به طور عام، در اشعار حافظ، احتمالاً فاقد جانشین است، اما اگر یکی از ترکیب‌های پیر مغان، یعنی عبارت «مذهب پیر مغان» را، با وجودی که تنها یک بار به کار رفته، به عنوان واژه‌ای محوری و اساسی در نظر بگیریم، جانشین آن در اندیشه حافظ، مطمئناً عبارت «مذهب رندان» است. حافظ خود را پیرو «مذهب پیر مغان» معرفی می‌کند که در حقیقت همان «مذهب رندان» است. او به سبب پیروی از این مذهب، ساکن «کوی عشق» شده است.

در کوی عشق و مذهب رندان، «صنم پرستی» و «دربانی میخانه» جایز است. پیر مغان در کوی مغان مقام دارد. جانشین این کوی مغان (که ۲ بار تکرار شده) عبارت است از: «خرابات مغان» (۲ بار) و «دیر مغان» (۸ بار) و شاید- به خاطر جانشینی واژه عشق به جای مغان- مهم‌تر از همه، «کوی عشق» (۴ بار). و اگر در واژه «کوی» تمرکز کنیم، هم‌نشین دیگر آن «میکده» خواهد بود. به عبارتی دیگر «کوی میکده» جانشین «کوی عشق» است. این عبارت «کوی میکده» راهی پر مشغله را بر روی ما می‌گشاید که در واقع مدخلی است برای بررسی واژه‌های کلیدی دیگری در اشعار حافظ؛ یعنی «عشق» و «میکده». بررسی این دو واژه و توجه به هم‌نشین و جانشین‌های آن، ما را به شبکه‌ای از عبارات و واژه‌ها وارد می‌کند که برای حصول به نتیجه نهایی، بررسی تمام واژه‌های دیوان حافظ را در پی خواهد داشت. این بررسی البته بیرون از حوصله یک یا چند مقاله خواهد بود.

لازم به ذکر است که واژه‌های دیگری که با مغان مرتبط است، یکی کلمه «مغ» است که ۱ بار تکرار شده و هم‌نشین‌های آن رند، آتش و چراغ است. واژه دوم «مغیچه» است که در دیوان حافظ ۸ بار تکرار شده و هم‌نشین آن، باده فروش، خاکروب، میخانه، مژگان، ورع، می، مطرب، هوا، راهزن، دین، دل، آشنا، اندیشه، خرقة، صوفی، نامه تعزیت، دختر رز و زلف دوتا می‌باشد. از آنجاکه واژه اخیر به گروه واژه‌های نظربازی حافظ مربوط است، جانشین آن را باید پس از بررسی مفاهیمی چون نظربازی، رندی، عاشقی و دیگر هنرهای حافظ مشخص نمود.

نتیجه

مشاهده کردیم که آنچه را شیخ شهاب الدین سهروردی، درباره پادشاهان باستانی ایران در آثار خود بیان داشته با متون مقدس زردشتی سازگاری بیشتری دارد. او نام جمشید را به دلیل گناهایی که متون دینی به او نسبت داده‌اند، در کنار نام‌های دیگر شاهان آرمانی ایرانی و حکمای فهلوی قرار نمی‌دهد. زردشت را، بدون آنکه به سرودهای گاهانی استناد کند، از باور به ثنویت مبراً می‌داند و او را اشاعه دهنده اندیشه‌های مربوط به خورنه و نور معرفی می‌کند. برای طهارت دامن مجوس تلاش نمی‌نماید و منشأ اندیشه آنان را گشتاسب یا ویشتاسپ می‌داند. این باور او، که مشخص نیست چه منبعی دارد، البته با مندرجات اوستا سازگار نیست. همچنین او بر خلاف اندیشه شارحان فلسفه اشراقی، شهرزوری و قطب الدین شیرازی، به متون کهن ایرانی پای‌بند است و اسکندر را با وجود

حکمت خسروانی در اندیشه حافظ شیرازی و بررسی امکان تأثیر اندیشه شیخ اشراق بر آن ۳۰۹

بهره‌مندی‌اش از حکمت یونانی، در زمره حکمای برخوردار از خمیره ازلی قرار نمی‌دهد. اما سخن گفتن درباره حافظ و اندیشه‌های او به دلیل بیان باوره‌هایش در قالب اشعاری که از سویی، از ژرفای لازم برخوردار بوده و تمامی صناعات را نیز برای پوشیده ماندن معنا یا معانی‌ای که مراد کرده، در آن به کار گرفته است و از سویی دیگر، مخاطب را مجال داده تا اگر بخواهد آنها را نمادین ببیند و یا به معنای ظاهری‌اش پای‌بند باشد، به غایت دشوار است. به هر حال، مسلم است که، لسان الغیب به فرهنگ ادبی ایران بعد از اسلام وفادارتر است تا متون دینی ایران باستان. او همانند عارفان سلف خود، جام را به جم، آینه را به اسکندر و البته جام گیتی نمای را هم به کیخسرو نسبت می‌دهد. ظاهراً برای او موثق بودن این انتساب‌ها، به لحاظ تاریخی چندان مهم نبوده است. حافظ از تمام این واژه‌ها مدد می‌گیرد و در منظومه فکری خود به همه آنها نقش‌های ویژه‌ای می‌دهد تا مقاصد خود را که همانا بیان مشخصات مذهب رندی است، عملی سازد. هر چند از نظر عرفانی دیدگاه حافظ را هم می‌توان دیدگاهی اشراقی دانست، اما- با وجود امکان آشنایی‌اش با ادبیات مشهور پارسی در رساله‌های شیخ اشراق- کاملاً واضح است که حافظ اندیشه‌ای مستقل از شیخ اشراق دارد. او بی‌محابا مذهب پیر مغان را مذهب خود می‌داند بدون آنکه دل‌نگران تکفیر متشرعان و متکلمان و فقهای باشد، که بارها زیرکانه و گاه آمیخته با طنز، از روش ایشان در فهم دین و شریعت انتقاد کرده است. حکمت خسروانی این شاعر آزاده، هر چند همسو، ولی در به کارگیری مؤلفه‌هایش بسیار متفاوت با حکمت خسروانی شیخ اشراق است که از قضا او نیز آزاده‌ای سرفراز و بی‌توجه به دغدغه‌های فقیهان و متشرعان عصر خود، به نشر اندیشه‌هایش همت می‌گماشت و چون خلف خود قرائتی عارفانه از دین عرضه نمود. در میان اشعار حافظ البته مفاهیم مرتبط با اندیشه‌های باستانی ایران فراوان است. اما ساقی‌نامه مشحون از تفکرات مرتبط با باورهای مزدیسنی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای آشنایی با دیدگاه شیخ اشراق درباره مجوس، علت ترجیح نام خسروانیان بر آن در اشاره به حکمت ایرانیان و مقایسه باورهای مجوس (از نوع افراطی و غیر افراطی آن) با دیگر مذاهب ایرانی، نک کربن، ۱۳۹۰: ۷-۱۳۱.

۲. «و كانت في الفرس أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ كَانُوا يَعْدِلُونَ، حکماء فضلاء غير مشبهة المجوس...» پیداست این باور او تأویلی از آیه «وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ» (اعراف: ۱۵۹) است که در خصوص گروهی برگزیده از قوم بنی اسرائیل بیان شده است (نک: کرین، ۱۳۹۰: ۹۸، ۱۲۶).
۳. «از مراتب سه گانه نور در حکمت اشراق که نور خاطر و گذرنده است و نور ثابت (سکینه) و نور طامس که سالک را محو و فانی می گرداند. نور طامس به مرگ کوچک می انجامد در برابر مرگ بزرگ در قیامت کبری که برای همه زندگان است. به عبارت دیگر، مرگ کوچک قیامت است که در نفس عارف قائم می گردد (عالیخانی، ۱۳۹۴: ۱۰۹)
۴. برای آشنایی با نام شاهان پیشدادی و کیانی به «صفا، ۱۳۳۳: گفتار چهارم، فصل اول» مراجعه شود.
۵. به دلیل پرهیز از اطناب پاورقی‌ها از بیان کلیه اشعار اجتناب کرده‌ایم. تمامی این اشعار با استفاده از نسخه word دیوان حافظ، قابل دسترسی است.
۶. کیان خره به ملوک خاص، تعلق داشته است.
۷. در باب اسکندر، به روایت ایرانی آن، به کتاب حماسه سرایی در ایران، صص ۸-۵۴۶
۸. فردوسی، اسکندر را جزو نام‌های کیان آورده ولی بیرونی او را سر سلسله اشکانیان قرار داده است (نک صفا، ۱۳۳۳: ۵۴۸).
۹. این عبارات را هانری کرین، شرق شناس برجسته فرانسوی به زیبایی تشریح نموده است (نک: کرین، ۱۳۹۰: ۳۵۲-۳۴۷).
۱۰. برای آشنایی با معانی دیگری که حاورشناسان از این واژه ارائه داده‌اند، به ادامه مطلب در دکتر دوستخواه، ۱۳۷۴: ۱۰۵۵، مراجعه نمایید.

منابع

قرآن کریم

- آذر فرنیغ پسر فرخزاد، و آذر باد پسر امید، کتاب سوم دینکرد، دفتر دوم، ترجمه از فریدون فضیلت، چاپ نخست، انتشارات مهر آیین، تهران، ۱۳۸۲
- آریا، دکتر غلامعلی، آشنایی با تاریخ ادیان، چاپ سوم، مؤسسه فرهنگی و انتشاراتی پایا، تهران، ۱۳۸۹
- ابراهیمی دینانی، دکتر غلام حسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۸
- اوستا کهن ترین سرودها و متن های ایرانی، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، دو مجلد، انتشارات مروارید، تهران ۱۳۷۴
- اوشیدری، جهانگیر، دانشنامه مزدیسنا (واژه نامه توضیحی آیین زرتشت)، نشر مرکز، تهران،

حکمت خسروانی در اندیشه حافظ شیرازی و بررسی امکان تأثیر اندیشه شیخ اشراق بر آن ۳۱۱

ایزو تسو، تو شیپیکو، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، چاپ پنجم، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۸۱

ایزو تسو، تو شیپیکو، *مفاهیم اخلاقی-دینی*، ترجمه فریدون بدره‌ای، چاپ سوم، نشر فرزاد، تهران، ۱۳۹۴

جلالی مقدم، دکتر مسعود، *آیین زروانی*، تهران، ۱۳۷۲
خالقی مطلق، جلال، «*کیخسرو و کوروش*»، ایران شناسی، شماره ۲۵، ۱۳۷۴، صفحات ۱۷۰-۱۵۸

دادگی، فریغ، *بندهش*، گزارنده مهرداد بهار، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۹
دوستخواه، جلیل، «*پیوست*»، اوستا مجلد دوم، انتشارات مروارید، تهران ۱۳۷۴، صفحات ۸۹۳-۱۰۹۲

دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه*، نسخه اینترنتی

دیوان حافظ، بر اساس نسخه قزوینی - غنی. نسخه الکترونیکی word

سهروردی، شهاب الدین، *حکمه الاشراق*، ترجمه و شرح از دکتر سید جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۶

سهروردی، شهاب الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، مجلد نخست و دوم، تصحیح و مقدمه هانری کربن، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۲

سهروردی، شهاب الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، مجلد سوم، تصحیح، تحشیه و مقدمه سید حسین نصر، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۲

سهروردی، شهاب الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، مجلد چهارم، تصحیح نجفقلی حبیبی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰

شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، الجزاء، تحقیق محمد سید کیلانی، دارصعب، بیروت، ۱۴۰۶هـ-ق-۱۹۸۶م

صفا، ذبیح الله، *حماسه سرایی در ایران*، از قدیمترین عهد تاریخ تا قرن چهاردهم هجری، مؤسسه مطبوعاتی امیر کبیر، تهران، ۱۳۳۳

عالیخانی، بابک، *سهروردی و ایران باستان*، تلخیص و توضیح مجلد دوم کتاب «اسلام در سرزمین ایران» نوشته هانری کربن، ترجمه رضا کوهکن و زینب پودینه آقایی، ۱۳۹۸، نسخه

pdf

- عالیخانی، بابک، «*خمیره ازلی در نزد سهروردی و رنه گنون*»، جاویدان خرد، شماره ۲۷، بهار و تابستان ۱۳۹۴، صفحات ۹۱-۱۱۲
- فتی، هوشنگ، *حافظ، اشراق و شیخ اشراق*، نوید شیراز، شیراز، ۱۳۸۹
- فردوسی، حکیم ابوالقاسم، *شاهنامه فردوسی*، چاپ هفتم، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۹
- کرین، هانری، *اسلام در سرزمین ایران (سهروردی و افلاطونیان ایران)*، ترجمه رضا کوهکن، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۰
- مجتبایی، فتح الله، *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*، از انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان، تهران، ۱۳۵۲
- معین، دکتر محمد، *مزدیسنا و ادب پارسی*، مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۲۶
- مسعودی، علی ابن الحسین، *مروج الذهب*، جلد اول، ترجمه ابوالقاسم پاینده، شرکت علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴
- مرتضوی، منوچهر، *مکتب حافظ یا مقدمه بر حافظ شناسی*، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۵
- هینلز، جان را سل، *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه ژاله آموزگار، احمد تفضلی، چاپ سوم با تجدید نظر، نشر چشمه، تهران، ۱۳۷۳