

همگرایی اسطوره و عرفان در غزل‌های حافظ^۱

حسین منصوریان سرخگریه*

E-mail: Hosein.Mansoorian@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۹/۲

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۶/۲۳

چکیده

مقوله‌هایی مانند اسطوره و عرفان اگرچه دارای رویکردی به‌ظاهر متفاوت می‌باشند اما هر دو از مظاهر بارز و برجسته هویت ایرانی هستند که در مواضع متعدد به‌ویژه در بُعد نمادین بودن زبان، تأویل‌پذیری، روایت‌گری، رویکرد هنری، قرابت با متون دینی از همگرایی و همسویی برخوردارند و این اشتراک و همگرایی بیشتر در حوزه شعر و ادب خود را نمایان می‌سازد. لذا شعرای بسیاری از جمله حافظ از این نکته غافل نبوده‌اند.

شخصیت‌ها و مفاهیم اساطیری در شعر حافظ برخوردار از یک تطور معنایی هستند که اغلب در خدمت تعمیم و توسعه باورهای عرفانی می‌باشند. این مفاهیم ضمن این‌که نوعی رجعت به گذشته‌های فکری و آیین ایران است، اما رویکرد عرفانی آن نیز نوعی تجدید حیات معرفتی در حوزه مفاهیم معرفتی - اسلامی حساب می‌آید.

لذا هم‌چنان‌که بسیاری از مقوله‌های اساطیری به جهت پویایی و سیال بودن و عدم تقید به زمان و مکان در ادوار گوناگون و در قالب‌های بعضاً متفاوت حضوری آشکار دارند؛ عرفان نیز با در نظر داشتن نکاتی که گفته شد این ویژگی را همانند اسطوره خواهد داشت تا سایر حوزه‌ها و قالب‌های فکری را تحت‌الشعاع قرار داده و یا احیاناً با خود همراه نماید و این دو در بسیاری از مواضع توأمان در راستای کمال‌خواهی انسان گام برمی‌دارند.

عمدتاً هر دو مفهوم برای دستیابی به ماندگاری و جاودانگی خود به روایات روی می‌آورند و رویکرد به هنر نیز در هر دو به چشم می‌خورد. لذا غزل‌های حافظ را از این منظر نیز می‌توان مورد تحلیل قرار داد. اما به جهت گستردگی دامنه بحث، نگارنده ناگزیر است در این مقاله، به همگرایی اسطوره و عرفان صرفاً در وجه تأویل‌پذیری آن دو در دو مقوله جمشید و جام‌جم اکتفا نماید.

کلیدواژه‌ها: تأویل‌پذیری، عرفان، اسطوره، همگرایی، جام‌جم، جمشید، حافظ.

۱. این مقاله از طرح پژوهشی با عنوان «بررسی هویت ایرانی در غزل‌های حافظ و سعدی» که در دانشگاه آزاد

اسلامی واحد قائم‌شهر در حال اجراست، استخراج گردیده است.

* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قائم‌شهر، نویسنده مسئول

مقدمه

همگرایی عرفان و اسطوره در وجوهی مانند زبان نمادین، تأویل‌پذیری، روایت‌گری، هنرگرایی، قرابت با متون دینی، دین‌گرایی، آزادی فکر و تأثیر متقابل معنایی، در آثار ادبی به‌ویژه اشعار و سروده‌های شاعران بلندآوازه امری کاملاً آشکار است. زیرا اساساً سرچشمه‌های فکری و معرفتی صاحبان خرد و اندیشه چندان تفاوت اساسی با هم ندارند و این‌که کسی در عرفان و دیگری در فلسفه و فرد دیگر در مفاهیم حماسی و اسطوره‌ای به ژرف‌نگری قیام کند، جای شگفتی ندارد. لذا صرف‌نظر از رویکردهای متکثر و متنوع، اغلب اندیشه‌های بشری از ژرف ساخت واحد و مشترک برخوردارند و آن نیز دعوت انسان به تعالی و رهایی از حصارهای تنگ و تاریک جهالت و جمود فکری است. آنچه که مهم به نظر می‌رسد چگونگی توانمندسازی فکری و مصونیت معرفتی انسان به واسطه این تلاش‌های فکری و گرایش‌های معرفتی است. لذا این‌که تا چه اندازه هر یک از مقوله‌هایی مانند اساطیر، عرفان، فلسفه و یا احیاناً علوم دیگر، می‌توانند انسان را به معراج پاک و بی‌آلایش هستی‌شناسانه رهنمون سازند مهم است. بنابراین همگرایی بین حوزه‌های معرفتی امری بدیهی است و این ارتباط و تعامل بعضاً هم در زبان، و روستاها و هم در ژرف‌ساخت و جهت‌گیری‌های آن، مشهود است. به‌عنوان مثال در آیین مهری و میتراپیسم آزمون هفت‌گانه مهری را داریم که: «در افسانه‌های پهلوانی هفت خان را پدید آورده است و در آیین‌های درویشی هفت وادی طریقت را» (کزازی، ۱۳۶۸: ۱۸۶). نمونه‌هایی از این دست می‌تواند دلیلی بر مشارکت و همگرایی در بنیادهای معرفتی انسان صرف‌نظر از سلايق متفاوت باشد. شخصیت‌هایی که جایگاه آنان در تاریخ، عرفان و اساطیر دستخوش تحول و تأویل‌پذیری می‌شود، گاهی با رویکرد دین‌گرایانه و زمانی نیز از منظر اسطوره‌شناسی و گاهی هم از دریچه اندیشه‌های نهان‌گرایانه، رازآمیز و عرفانی، و این چیزی نیست که موجبات تشنگی و اگرایی آرا و اندیشه‌ها را در پی داشته باشد، بلکه خود دلیلی بر نوآوری و همگرایی حوزه‌های فکری بشر در اغلب زمینه‌هاست. بنابراین نوع کاربردها و رویکردها متفاوت است. به‌عنوان مثال: «سیمرغ این مرغ نمادین و رازآمیز هم در حماسه، هم در عرفان و هم در فلسفه جایگاه والا دارد» (کزازی، ۱۳۶۸: ۱۰۸).

با اندک تأملی در آثار شعرای بزرگ از جمله سنایی غزنوی، عطار نیشابوری، مولوی و حافظ می‌توان به این نقطه مشترک دست یافت که توسل به بعضی از شخصیت‌ها و مفاهیم اسطوره‌ای صرف‌نظر از ذوق و علاقه شاعر به یک مفهوم خاص، امری طبیعی

بوده است. گرچه در سیر تأویل‌پذیری و تطور خود از عهدهٔ اغلب مضامین واگذار شده برآمده است؛ به‌گونه‌ای که در یک اثر حماسی مانند شاهنامه، این مفاهیم در خدمت درون‌مایه‌های قهرمانی و نبرد و مبارزه است و در ادامه در قرون ششم تا هشتم، ناخودآگاه همین اصطلاحات با حفظ شخصیت ظاهری اما به راحتی در توسع اندیشه‌های غنایی و عرفانی نقش ایفا می‌کند. وقتی به منطق‌الطیر عطار رجوع می‌کنیم، در داستان پرندگان و گفت‌وگوی آنها، می‌بینیم که: «در بستر خطاب‌های ویژه خصوصیات جسمانی و نیز ویژگی‌های نفسانی این پرندگان و زمینه‌های اساطیری آنها بیش و کم مورد نظر عطار بوده است» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۴: ۲۷۰). در دورهٔ معاصر همین مفاهیم اساطیری و باستانی در شعر شعریایی مانند اخوان ثالث، سیاوش کسرایی، شفیعی‌کدکنی و حمید مصدق و دیگران در راستای القا و ماندگاری مفاهیم سیاسی و اجتماعی تأویل می‌یابد.

هر یک از دو مقولهٔ اسطوره و عرفان، معرف هویت ایرانی است؛ زیرا خاستگاه بخش زیادی از هویت ما ایرانی‌ها اساطیر باستانی است عرفان و معرفت نیز به جهت جایگاه و خاستگاه آن در متون مقدس اعم از ملی و دینی می‌تواند از جمله مؤلفه‌های برجستهٔ هویت ایرانی باشد. حضور واژه‌ها و مفاهیم اساطیری اغلب در سروده‌ها و آثاری به چشم می‌خورد که روایت‌گر دوره‌های ربانی و بدون تاریخ و نوشتار بشر و به تدریج ظهور آن در داستان‌های ملی و حماسی است، دلیل آن هم این بوده است که سیر و فرآیند اندیشه‌های بشر از آغاز معطوف به مفاهیم فرا زبانی و فرا مکانی و آرزوهای دست‌نیافتنی بود که در قالب خدایان آسمانی و شخصیت‌های آرمانی و موجودات خارق‌العاده و مقوله‌های صرفاً ذهنی نمود پیدا می‌کرد. به تعبیر دیگر: «انسان در این حالت به دنبال کشف ماهیت پنهانی اشیا و امور است و حوادث طبیعی را معجزاتی می‌داند که توسط نیروهای طبیعی ایجاد شده‌اند. این نیروها در جهان ما غیرقابل رؤیت‌اند و رابطهٔ نزدیک با احساسات و عواطف و اراده و امیال بشری دارند» (توسلی، ۱۳۷۳: ۵۹).

این جریان سیال در شعر سنایی شکل گرفت و در ادامه در قرن ششم در آثار سهروردی به بار نشست تا جایی که: «عناصر اساطیری در پرتو بصیرت و ذهنیت خاص سهروردی به منزلهٔ رموزی ظاهر می‌شوند که حاوی حقایق حکمت جاودانی اشراق است» (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۱۹۷). این امر خود را در ادبیات به‌ویژه شعر، بیش از سایر علوم نشان داده است؛ به‌گونه‌ای که تقدم زمانی اشعار حماسی و رزمی بر مفاهیم

مدحی و وصفی و در ادامه به سروده‌های عرفانی و عاطفی و نهایتاً در دوره معاصر پرداختن به اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی نیز از این نگاه در خور تأمل و تحلیل است. بنابراین اگر مراحل سه‌گانه ترقی و تعالی فکر بشر از حالت ربانی به فلسفی و در ادامه به مرحله اثباتی و تحقیقی را بپذیریم، آن‌گاه می‌توانیم بگوییم که اساطیر، مهم‌ترین مشغله انسان در مرحله کودکی ذهن، محسوب می‌شوند. شکل، کمیت و کیفیت به‌کارگیری مظاهر و پدیده‌های اسطوره‌ای در شعر فارسی نیز با توجه به قالب‌های متنوع و مضامین گسترده، می‌تواند از جمله مقوله‌هایی باشد که ما را با سرچشمه‌های فکری شاعر و یا نویسنده از گذشته‌های دور آشنا نماید. به نظر می‌رسد که نوع نگاه به اسطوره با فضای حاکم در شعر بی‌ارتباط نیست. به همین دلیل شخصیت‌های اساطیری در غزل‌های عارفانه و حتی عاشقانه حافظ در راستای تثبیت و ترویج مفاهیمی است که شاعر با آن مأنوس است. طبعاً حضور چنین مفاهیمی می‌تواند از یک سو در راستای تحکیم باورها و هویت ملی و ایرانی باشد و انسان را با سرگذشت قدسی و مینوی و تعلقات باستانی پاک و واقعیات دوران بدایت فکری انسان و مهم‌تر از همه نمادی از روایات آغازین، و بنا به باور متأخرین با رؤیای جمعی انسان، در گذشته‌های بسیار دور آشنا سازد. بنابراین «کمال هنر حافظ در این است که از همان عناصر در دسترس، معجونی شفافبخش و مفرح می‌سازد و کلمات همان کلمات و تعبیرها همان تعبیر و اسطوره‌ها و صور خیال همان است که بود فقط شاعر استادانه توان گفت سحرآفرینانه آنها را به خدمت ابلاغ پیام خود آورده است» (سمیعی، ۱۳۶۵: ۴۰).

حافظ با تکیه بر خلاقیت خود در حوزه‌های فکر و نظر، بعضی از پدیده‌های اساطیری را در تقویت نگاه و نگرش عرفانی و هدایت هویت انسان، به سرچشمه‌های نورانی به کار می‌گیرد تا روحی تازه در کالبد مفاهیم و اصطلاحاتی بدمد که بنا به تصور بعضی‌ها، سالیان بسیار پیش‌تر از این، اعتبار خود را از دست داده بودند. در حالی که «الگوی هستی‌شناسی در جهان حافظ یعنی تمدن و فرهنگی که او میراث‌بر آن است همچون همه تمدن‌ها و فرهنگ‌های سنتی یک الگوی اسطوره‌ای و سر نمونه است» (آشوری، ۱۳۷۷: ۴۹)؛ ولی ممکن است که نگاه حافظ در طرح و پرداختن به این مفاهیم و بسترها، صرفاً ملی و میهنی نبوده، بلکه غرض ترویج اندیشه‌های ناب عرفانی در قالب اساطیر بوده باشد.

تردیدی نیست که حجم شخصیت‌ها و سایر مظاهر اساطیری در شعر او؛ از یک طرف نشان از عمق معرفت ایشان به تاریخ بدون نوشتار، تمدن باستانی و هویت ایرانی

است و از طرف دیگر تلویحاً خواسته با ورود خود به این حوزه‌ها، دیگران را نیز ترغیب و تشویق نماید، تا تراوش فکری و ذهنی خود را به چنین زیب و زیور گران‌سنگ بیارایند و آن را از محاق مهجوریت نجات بخشند. در ادامه هم بر این امر اعتقاد، اهتمام و التزام داشته که همگرایی اسطوره و عرفان نه تنها مایه شگفتی نیست، بلکه عملی خردورزانه و در عین حال آسان و میسر است.

بنابراین نگارنده بر آن است تا با نقبی به غزل‌های حافظ، ارتباط دیرینه و همگرایی بین اساطیر و مضامین عرفانی را با در نظر داشتن وجه تأویل‌پذیری، در ارتباط با جمشید و جام‌جم و با رویکردی به هویت ایرانی، در حد توان خود واکاوی نماید.

پیشینه پژوهش

اگرچه در تبیین اندیشه‌های حافظ، پژوهش‌هایی گسترده، علمی و در عین حال مستمر صورت پذیرفته است، اما در باب تحلیل همگرایی و بازنمایی دو مقوله عرفان و اساطیر به‌ویژه در وجه تأویل‌پذیری در کتب و مقاله‌های جداگانه به نمونه و شواهدی برنمی‌خوریم، بلکه این موضوع اغلب در کنار سایر بخش‌های دیگر طرح گردیده است. منوچهر مرتضوی از جهت کیفیت کار، مقدم بر سایرین است به‌گونه‌ای که در فصول چهارگانه بخش اول از باب دوم کتاب مکتب حافظ در زمینه جام‌جم و جمشید و آمیختگی آن با شخصیت‌هایی مانند کیخسرو، اسکندر و حضرت سلیمان اشارات مشروحی دارند. سیروس شمیسا در فرهنگ تلمیحات نیز به این موضوع پرداخته و معتقد است که تا قرن پنجم اغلب متقدمان بین جم و جمشید تمایز قایل بوده‌اند و جم را به معنی سلیمان می‌گرفته‌اند اما از قرن ششم نه تنها مراد از جم سلیمان بود بلکه حتی مراد از جمشید نیز سلیمان بوده است.

داریوش آشوری در کتاب هستی‌شناسی حافظ که بیشتر صبغه فلسفی دارد، تأثیرپذیری حافظ از اساطیر به‌ویژه اسطوره آفرینش انسان را با نگاه نقادانه تحلیل می‌کند. عباس زریاب خویی در کتاب خود به نام آیین جام ضمن تحلیل بسیاری از ابیات حافظ در مقوله جام‌جم، معتقد است که حافظ آن را از شرف‌نامه نظامی گنجوی اخذ کرده و یا از آن تأثیر پذیرفته است. در ضمن وی بر این باور است که جام‌جم در حافظ با مقوله مثل افلاطونی مرتبط می‌باشد. سرانجام عبدالحسین زرین‌کوب در کتاب از کوچه رندان خود با پرداختن به موضوع جام‌جم چنین بیان می‌دارد که جام‌جم در حافظ رمز مستی است که انسان از رهگذر آن از محدودیت‌های یک ذهن خویش‌تن‌گرا رهایی می‌یابد.



پرسش‌های پژوهش

در این پژوهش به دو پرسش اساسی ذیل پاسخ داده خواهد شد:

- ۱- آیا تأویل‌پذیری در دو مفهوم اسطوره و عرفان در غزل‌های حافظ یکسان است؟
- ۲- وجه غالب در مقوله تأویل‌پذیری در اساطیر بیشتر به چشم می‌خورد و یا در عرفان؟

فرضیه پژوهش

تأویل‌پذیری در غزل‌های حافظ به‌ویژه در دو مقوله جمشید و جام جم تأثیر بسزایی در همگرایی اسطوره و عرفان داشته است.

هدف پژوهش

در این پژوهش نگارنده آن است تا در ابتدا به بازنمایی اجمالی اساطیر در غزل‌های حافظ و در ادامه به همگرایی آن با عرفان و معرفت فقط از منظر تأویل‌پذیری و فقط در دو مقوله جمشید و جام جم بپردازد.

جنبه‌هایی از همگرایی اسطوره و عرفان

علوم انسانی به جهت خاستگاه مشترک معرفتی از جنبه‌های همگرایی فراوان بهره‌مند می‌باشند و اسطوره و عرفان نیز این‌گونه هستند. این جنبه‌ها دارای مظاهر متعددی بوده که در ادامه به اجمال، به آنها پرداخته خواهد شد. یکی از جنبه‌های این همگرایی که در نقد ادبی معاصر و مدرن بود توجه ویژه قرار گرفته است، بُعد نمادین و زبان استعاری و تأویل‌پذیری آن دو است. اسطوره را می‌توان نمودار بارزی از نمادهای بدویت فکری و تاریخ عصر بدون نوشتار بشر دانست که وسعت و تأویل‌پذیری این نمادها از گذشته‌های دور وجود داشته است و عرفان و معرفت نیز نمود و نمادی از ذهنیت‌های در هم تنیده‌ای است که به جهت آبشخورهای متکثر به‌صورت آشکار متجلی نمی‌شود. چرا که «نمادها نتیجه تحریکات واپس‌زده‌ای است که نوعی مکالمه غیرمستقیم را سبب می‌شود» (امامی، ۱۳۷۸: ۱۴۵). در همین راستا می‌توان یادآور شد که اسطوره و عرفان از منظر دیگر در تلاش‌اند تا با توسع و گذر از دوره‌های نخست فکری بشر یعنی عصر ربانی، ماهیت نمادین زبان را کشف کنند و چه بسا ممکن است در ادامه راه، به مرحله اثباتی نیز برسند. اگر همانند بسیاری از صاحب‌نظران اساطیر را ضمیر ناخودآگاه جمعی قلمداد کنیم، طبعاً امکان ظهور و آشکار شدن آن فراهم نمی‌باشد، چون ضمیر ناخودآگاه، همواره قابلیت آشکار شدن و تحلیل عینی را ندارد. به همین علت یونگ معتقد است که

«ضمیر ناخودآگاه جمعی به‌طور مستقیم قابل شناخت نیست بلکه خود را در قالب یک الگوی کهن متجلی می‌سازد» (سخنور، ۱۳۷۹: ۲۹). کهن الگوها همان اساطیرند که به اقتضای فرهنگ و تمدن جوامع انسانی در شکل رمز، نماد و ذهنیت‌های دست‌نیافتنی، واقعیات مکتوم را در نهاد خود دارا می‌باشند. گرچه «این معنی پنهان هم‌چنان که در دیگر آثار رمزی از جمله شعر، روایا و واقعه‌های صوفیانه دیده می‌شود تنها یک معنی حتمی و قطعی نیست» (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۱۸۱).

اساطیر، انسان را به هستی‌شناسی نمادین فرا می‌خوانند و عرفان آدمی را به معرفت و شناخت در خود برمی‌انگیزاند. از این‌رو دعوت هر یک از آن دو رازآمیز و رمزآلود است؛ زیرا داستان تعقیب و گریز آن دو از گذشته سنتی به حال و آینده و یا بالعکس هم‌چنان ادامه خواهد داشت. در حقیقت اسطوره و عرفان در یک فراز و فرود خواستن و آفریدن در نوسان هستند، که این دو مقوله خواستن و آفریدن هم می‌تواند در گذشته ریشه داشته باشد و هم در حال و آینده، و طبیعت انسان با چنین فرآیندی از خواستن‌ها و آفریدن‌ها بیگانه نیست. لذا هر یک از آن دو، در فرآیند تاریخی و معرفتی و در عین حال ذهنی و رؤیایی، راز بودن را به انسان نوید می‌دهند. به همین جهت به این نکته باید عنایت داشت که در فرآیند تبیین و تشریح یک متن عرفانی و یا اسطوره‌ای باید به نوعی از پدیدارشناسی تمسک جست و تحقق این امر نیز به تعبیر مولوی برخوردار از فهم درست است و این «فرآیند وقتی حاصل می‌شود که ما اشیایی را که درک کرده‌ایم، ارتباط آن با یکدیگر را بشناسیم» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۰: ۱۴). آنچه در همین رابطه لازم به یادآوری است، این است که باید از یک سو قواعد پراکنده را برای فهم درست از گذشته، سامان‌دهی کرد و از سویی دیگر روش‌های متداول فهم متن را در دوره معاصر با نگرشی نوگرایانه ارزیابی نمود. درواقع «هرمنوتیک هنر شنیدن پیام متکلم است و فهمیدن مکالمه و دیالوگی است که بین متکلم و شنونده برقرار می‌شود» (واعظی، ۱۳۸۰: ۸۴). بنابراین به جهت نمادین بودن زبان اسطوره و عرفان هم در حوزه ذهنیت‌های در هم تنبیده و هم در حوزه ایده‌آلیستی که شاید یکی از مهم‌ترین وجوه همگرایی آن دو باشد، فهم درست و به تبع آن تحلیل منطقی هر یک از آن دو، روش هرمنوتیکی را اقتضا می‌کند. اگر بخواهیم به همه وجوه همگرایی اسطوره و عرفان در غزل‌های حافظ اشاراتی داشته باشیم، طبعاً سخن به درازا خواهد کشید و بنابراین این مقاله فقط در صدد تبیین وجه تأویل‌پذیری این دو مفهوم در حافظ می‌باشد. لذا همان‌گونه که قبلاً نیز اشاره شد، پویایی و انعطاف‌پذیری مفاهیم اساطیری و عرفانی، موجب می‌شود که این دو،

کاربردهای متفاوتی در آثار ادبی به خود بگیرند. به عنوان مثال هر یک از شخصیت‌های اساطیری در غزل‌های حافظ از جمله کاووس، جمشید، فریدون، کیخسرو، افراسیاب و سیاوش و نیز پدیده‌ها و موجودات اساطیری از جمله سیمرغ، کیمیا، آتش، سروش، زهره و مریخ؛ در ابیات ذیل قابلیت تأویل‌پذیری دارند.

که آگهست که کاووس و کی کجا رفتند (غ/۱۰۱)	که واقفست که چون رفت تخت جم بر باد (غ/۴۵۸)
تاج شاهی طلبی گوهر ذاتی بنمای (غ/۴۳۳)	ور خود از تخمه جمشید و فریدون باشی (غ/۱۰۵)
گوی خوبی بردی از خوبان خلیج شاد باش (غ/۲۷۴)	جام کیخسرو طلب کافراسیاب انداختی (غ/۱۸۱)
شاه ترکان سخن مدعیان می‌شنود (غ/۳۹۸)	شرمی از مظلمه خون سیاوش باد (غ/۲۷۸)
وفا معجز کس ور سخن نمی‌شنوی (غ/۱۸۱)	به هرزه طالب سیمرغ و کیمیا می‌باش (غ/۳۹۸)
حاجت مطرب و می نیست تو برقع بگشا (غ/۳۹۸)	که به رقص آوردم آتش رویت چو سپند (غ/۲۷۸)
در راه عشق و سوسه اهرمن بسی است (غ/۳۹۸)	پیش آی و گوش دل به پیام سروش کن (غ/۲۷۸)
بیاور می که نتوان شد ز مکر آسمان ایمن (غ/۳۹۸)	به لعب زهره جنگی و مریخ سلحشورش (غ/۲۷۸)

با کمی دقت در این ابیات در خواهیم یافت که نه تنها هر یک از این شخصیت‌ها، پدیده‌ها و موجودات اساطیری، آیینه تمام‌نمای هویت ایران‌اند، که ما را به ژرفای عصر باستان و آغازین دوره‌های فکری بشر رهنمون می‌سازد، بلکه با ورود در شعر حافظ و رویکرد هنرمندانه و عرفانی، به ظاهر مفاهیم از محتوای گذشته خود خارج گشته و به مفاهیم عرفانی قابل تأویل‌پذیری‌اند، چون «اسطوره‌ها استعداد پذیرش تأویل‌های گوناگون را دارا هستند» (پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۱۸۲). به عبارتی دیگر ذهن در دالان‌های تردهای دوگانه و گاهی چندگانه، با مفاهیم دست و پنجه نرم می‌کند زیرا معانی آشکار و پوشیده در این دو مقوله، ذهن را درگیر فراز و فرودهای معنایی می‌نماید.

از سویی دیگر زمینه تأویل‌پذیری واژه‌های مرتبط با مقوله‌های عرفانی در سروده‌های اغلب شعرای عارف مشرب به‌ویژه غزل‌های حافظ بسیار فراگیر و چشمگیر

می‌باشد؛ به گونه‌ای که واژه‌هایی مانند رخ، زلف، نرگس، لعل، خم ابرو، شاهد، ساقی، قدح، شیر و آهو، مغبچه هر یک به جهت معانی ضمنی و پوشیده و یا به دلیل پویایی، انعطاف‌پذیری و توانش و زایش ذاتی که با خود دارند، از قابلیت تأویل‌پذیری بهره‌مند هستند. به عنوان مثال دو واژه «رخ و زلف» که در ابیات ذیل آمده است؛ به جهت همان قابلیت پویایی و استعاره‌ی زبان، از معنای حقیقی خود عدول کرده و به معنای ضمنی و رمزی تأویل می‌یابند. چنان‌که آمده است: «شبستری مانند ابن عربی تجلی را بر حسب صفات الهی بر دو قسم تقسیم می‌کند یکی تجلی صفات جمالی و دیگری تجلی صفات جلالی و دو لفظ «رخ و زلف» دقیقاً کنایه از این دو نوع از تجلی است، رخ کنایه از تجلی جمالی و زلف کنایه از تجلی جلالی (پورجوادی، ۱۳۸۰: ۳۱۴). در تعریف استعارات اشعار صوفیانه؛ ملامحسن فیض کاشانی در رساله‌ای به نام «مشواق» که به زبان فارسی است؛ به هیجده مورد از آن از جمله چشم، خط، خال، ابرو، لب، دهان، رخ، زلف و... اشاره نموده است. یا آنچه در دیباچه رساله مشارق الاذواق میرسیدعلی همدانی در شرح استعارات اشعار قصیده خمیره ابن فارض آمده است، شاهد و دلیلی متقن بر استعداد تأویل‌پذیری واژه‌های عرفانی است. لذا اسطوره و عرفان به واسطه اشتراک در استعاره و تأویل‌پذیر بودن زبان؛ طبعاً دارای همگرایی هستند. ابیاتی که در ذیل به آنها اشاره می‌شود و نمونه‌های دیگری که از حوصله این مقاله خارج است، همگی از تأویل‌پذیری واژه‌ها، در غزل‌های حافظ حکایت می‌کند.

جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد
(غ/۱۵۲)

کفر زلفش ره دین می زد و آن سنگین دل در پیش مشعلی از چهره بر افروخته بود
(غ/۲۱۱)

صبا تو نکبت آن زلف مشکبوی داری بیاد گار بمانی که بوی او داری
(غ/۴۴۶)

ساقی بیا که شد قدح لاله پر زمی طامات تا به چند خرافات تا به کی
(غ/۴۲۹)

شاهد آن نیست که مویی و میانی دارد بنده طلعت آن باش که آنی دارد
(غ/۱۲۵)

نکته دلکش بگویم خال آن مهر و ببین عقل و جان را بسته‌ی آن گیسو ببین
عیب دل کردم که وحشی وضع و هر جایی مباح گفت چشم شیرگیر و غنچ آن آهو ببین
(غ/۴۰۲)



خمی که ابروی شوخ تو در کمان انداخت به قصد جان من زار ناتوان انداخت
به یک کرشمه که نرگس به خود فروشی کرد فریب چشم تو صد فتنه در جهان انداخت
من از ورع می و مطرب ندیدمی زین پیش هوای مغبجگانم در این و آن انداخت

(ع/۱۶)

بنابراین وجوه همگرایی اساطیر و عرفان از منظرهای گوناگون در خور تأمل است و کمیت به کارگیری هر یک از این دو مقوله در شعر شعرا، ناشی از نوع نگرش آنان است که به هر میزان که باشد ستودنی است، اما نگاه تأویل‌گرایانه حافظ در این ارتباط، صرفاً تبیین، ترویج و تعمیق اندیشه‌های نهان‌گرایانه و عرفانی است که در بعضی از مواضع، این غرض در سایه مقوله‌های اساطیری حاصل می‌شود. نگارنده در این مقاله به تحلیل چگونگی تأویل‌پذیری شخصیت جمشید و ارتباط آن با جام‌جم می‌پردازد.

جمشید

شخصیت جمشید در ادبیات و تاریخ این مرز و بوم در قیاس با سایر شخصیت‌های اسطوره‌ای و تاریخی کاملاً متفاوت است و شاید از دلایل عمده آن، بتوان به جایگاه جمشید و شخصیت او در اوستا، توجه ویژه‌ا‌هورا مزدا به او در ابتدای قدرت و حکومت و هم‌چنین ارتباط جمشید با جام‌جم و در نهایت آمیختگی این شخصیت با حضرت سلیمان(ع) اشاره کرد که او را از سایرین متمایز می‌کند.

اگر به بررسی چهره جمشید و جایگاه آن در اوستا بپردازیم به این واقعیت دست می‌یابیم که هیچ‌یک از شخصیت‌های اسطوره‌ای به اندازه او دارای شأن و اعتبار نیستند، گرچه ممکن است که در بعضی از منابع به روایاتی متناقض هم برسیم چنان‌که: «جمشید در اساطیری و دایی، خدایی است که به زمین می‌آید و نسل انسان را به وجود می‌آورد در حالی که در ایران او دیگر خدا نیست و تنها شاهی بزرگ به شمار می‌آید» (بهار، ۱۳۸۱: ۲۲۶). شاید رویکرد حافظ به این شخصیت هم بی‌تأثیر از نگاه موقر اوستا به جمشید نبوده باشد.

چهره جمشید در اوستا

بیشترین بحث راجع به شخصیت جمشید در بخش وندیداد^۱ اوستا آمده است از جمله در وندیداد در فراگرد دوم بند دو آمده است که: «جم هور چهر خوب رمه نخستین

۱. وندیداد واژه‌ای اوستایی از وی، دئو و داته که وی(= ضد) دئو(= دیو) داته(= قانون) به معنی قانون علیه دیو می‌باشد.

کسی از مردمان بود که پیش از زرتشت - من و اهورامزدا - با او همپرسیگی کردم و آن‌گاه این اهورا و زرتشت را بدو فراز نمود» (دوستخواه، ۱۳۷۵: ۶۶۵). و یا در یسنه‌هاست نه بند پنج آمده است: «به شهریار جم نه سرما بود و نه گرما نه پیری بود و نه مرگ، پدر و پسر هر یک به چشم دیگران پانزده ساله می‌نمود، به هنگامی که جم خوب رمه پسر و یونگهان شهریاری می‌کرد» (دوستخواه، ۱۳۷۵: ۱۳۷). جمشید در اوستا یمه پسر و یوهونت در پهلوی یمک یا جمگ پسر و یونگهان و در سانسکریت یمه پسر و یوسوت که در اوستا دارای صفت چهارگانه درخشان، خورشید دیدار، نیک دیدار و خوب رمه است.

شخصیت جمشید دارای چنان فراز و نشیبی است که نمی‌توان به یک نظر واحد و قطعی رسید به گونه‌ای که: «در ادبیات مزدایسنا یکی از خدایان کهن و مظهر آن چنان قدرت و حکومت دنیایی بوده است که در آن از سرما و گرما نشانی نبوده است و در مهریشت از او هم‌تراز با اهورامزدا نیایش شده است» (رضوی، ۱۳۶۱: ۳۰۲). هم‌چنین در جایی دیگر اشاره شده که: «اگرچه در شمار خدایان نیست ولی با آنها برابری و همسری دارد و به آدیان زندگی می‌بخشد» (صفا، ۱۳۵۲: ۴۲۵). لذا علی‌رغم همه شأن‌الایی که جمشید داشت، و به جهت نافرمانی و عصیان که ریشه در غرور و خودستایی او داشته و فردوسی در شاهنامه خود آن را متذکر گردید، در نگاه زرتشت از نشانه‌های بارز گناهکاری و بزهکاری است. لذا بنا به نقل، زرتشت می‌فرماید: «از همین گناهکاران است جمشید، امیدوارم که تو ای اهورامزدا چنان‌سازی که من از این‌گونه بزهگران شناخته نشوم و از این گروه مردم جدا باشم» (پوردادوود، ۱۳۸۱: ۱۵۵).

دلایل شکست جمشید

آنچه که می‌توان در باب شکست جمشید از ضحاک یادآور شد این است که خاستگاه این هزیمت را باید در سه ریشه اعتقادی، اخلاقی و سیاسی جست‌وجو نمود. در باب ریشه اعتقادی این شکست می‌توان تصریح کرد و از گاهان نیز: «چنین برمی‌آید که گناه جمشید نافرمانی و سرکشی از اهورا مزدا بوده است» (کزازی، ۱۳۷۹: ۲۷۳). طبعاً تقابل و یا ادعای همسانی با اهورا مزدا چنین عقوبتی را در پی خواهد داشت. اما ریشه اخلاقی آن همان خودخواهی، غرور و تبختر است، به گونه‌ای که این امر موجب ناسپاسی او شد و سر از فرمان الهی برگرداند و چنان در خودخواهی خود غوطه می‌خورد که همه موبدان از ترس و وحشت او سر در گریبان فرو بردند و هرگز کسی جرأت چون و



چرا در برابر او را نداشت و طبعاً این رذیلت اخلاقی می‌تواند زمینه‌های تباہی را در انسان فراهم نماید. اما ریشه سیاسی این شکست را ناشی از طبقه‌بندی مردم به چهار گروه «پیشوایان، لشکریان، کشاورزان و دستورزان» (پورداوود، ۱۳۸۱: ۱۵۴) معرفی می‌کنند و این طبقه‌بندی اجتماعی که در واقع نوعی کاست هندی محسوب می‌شود، به گونه‌ای بود که امکان رشد افراد به طبقات دیگر و برتر؛ به هیچ وجه فراهم نمی‌شد، لذا می‌توانست بحران‌های سیاسی - اجتماعی را در خود شکل دهد و همین امر از دلایل شکست جمشید محسوب می‌شد.

جمشید قریب سی صد سال سلطنت کرد و دارای فره‌های سه‌گانه خدایی، پهلوانی و شاهی بوده است که بعد از ادعای خدایی کردن و مغرور شدن هر یک از این سه فره از او بگسست که: «فره خدایی به مهر می‌رسد و فره شاهی به فریدون و فره پهلوانی به گرشاسب» (بهار، ۱۳۷۶: ۲۶). در همین ارتباط نیز آمده است که: «جمشید سرانجام ناسپاس شد و سرکشی آغاز کرد و آن‌گاه فره ایزدی از او بگسست و به صورت مرغی درآمد، جدا شد و بیرون شتافت، جمشید پریشان شد و از دشمن شکست یافت و در زمین پنهان گردید» (یارشاطر، ۱۳۵۱: ۵۳). بعضی از محققان شکست جمشید در برابر ضحاک را از نگاه سیاسی - اجتماعی تحلیل کرده‌اند و بی‌تدبیری جمشید نسبت به طبقات اجتماعی گوناگون را دلیل شکست او معرفی می‌کنند و طبیعی است که وقتی امتیازات به یک گروه اجتماعی خاص تعلق بگیرد، سایر گروه‌های اجتماعی علاقه‌ای برای استمرار نظام سیاسی حاکم، نخواهند داشت.

لذا «اقدام جمشید در طبقه‌بندی افراد جامعه ذهن خواننده را متوجه طوفان می‌کند که در زیر این پرده نظم و سکوت و تسلیم در حال جوشیدن است و این امر طبایع سرکشی را به طغیان وا می‌دارد، در هر جامعه‌ای که امتیازات اجتماعی منحصر به صنف و طبقه خاصی گردد عاقبتش از هم پاشیدن است» (سیرجانی، ۱۳۶۹: ۴۹). صرف‌نظر از دیدگاه متفاوت و بعضاً متعارض نسبت به جمشید از منظر منابع و یا تحلیل شخصیت او و عدم پذیرفتن رسالت پیامبری پیشنهادی از طرف اهورا مزدا و در ادامه پاسداری و سالاری جهان و هم بستر شدن با خواهرش و یا این‌که آیا او بنا به نقل اوستا فرزند و یوهونت و یا چنانکه که در شاهنامه فردوسی آمده است فرزند طهمورث می‌دانند؛ نگارنده بر آن است تا در غزل‌های حافظ، جمشید اساطیری و ارتباط آن را با جمشید عرفانی رصد نماید.

جمشید در حافظ

این شخصیت در دیوان حافظ قریب سیزده بار تکرار شده است که نه بار جمشید اساطیری در تعامل با شخصیت‌هایی مانند کیخسرو، بهمن، کاووس، فریدون و یا احیاناً در همگرایی با واژه جام مطرح شده و چهار بار مرتبط با واژه‌هایی از جمله تخت، مور، مسند و خاتم به معنی سلیمان به کار گرفته شده است و این جدای از ترکیب‌هایی مانند جام‌جم، جام جهان، جام جهان‌بین و جام عالم‌بین است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت. همین چندگانگی، تأویل‌پذیری شخصیت‌ها را در حوزه‌های اساطیری مضاعف می‌کند.

در هر صورت این شخصیت در غزل‌های حافظ دارای دو چهره کاملاً متمایز است که در راستای تبیین یک اندیشه واحد به کار گرفته شده است. نگرش دو یا چند سویه به این شخصیت در آثار شعرا، شاید ریشه در نگرش دوسویه در دو تفکر ایرانی و هندی داشته باشد. هر یک از شخصیت‌های اسطوره‌ای، تاریخی، دینی و عرفانی او در شعر حافظ همانند سایر مؤلفه‌های دیگر با اندیشه‌های عرفانی ارتباط دارد.

نکته دیگر این‌که آمیختگی این شخصیت با حضرت سلیمان از مواردی است که در شعر حافظ به آن برمی‌خوریم؛ البته حتی برداشت واحد از این دو شخصیت امری است که از گذشته نیز مرسوم بوده است. به‌عنوان مثال: «شاعران متقدم تا قرن پنجم بین جم و جمشید فرق نهاده و بیشتر جم را به معنی سلیمان گرفته‌اند ولی از قرن ششم به بعد نه تنها مراد از جم سلیمان است بلکه مراد از جمشید نیز سلیمان است» (شمیسا، ۱۳۷۵: ۲۱۶). این تحول در نگرش نسبت به شخصیت جمشید و گذر آن از شأن اساطیری و باستانی و حرکت به سوی مفاهیم دینی و اعتقادی، شاید ناشی از دین‌گرایی مردم و از یک طرف و نیز ضعف انحطاط فرهنگ و تمدن ایرانی با غلبه فرهنگ بیگانه از طرف دیگر بوده است. شاید بتوان گفت انقراض حکومت‌های صرفاً ایرانی و سیطره نظام‌های سیاسی ترک و مغول نیز در این تطور، بی‌تأثیر نبوده است.

البته به باور بعضی‌ها برخورداری هر دو شخصیت از تخت روان، صاحب‌نگین و خاتم بودن و چیرگی بر دیوان هم می‌تواند دلیلی بر اشتراک این دو باشد که به تدریج از هم منفک گردیده‌اند. در این رهگذر حتی گاهی اوقات شخصیت جمشید با اسکندر آمیخته شده است. لذا گفته‌اند که: «اگر جمشید با نگین، اسب، باد و آصف و امثال آنها مذکور شود مراد سلیمان است و چون به آینه و سد مثل این واقع شود اسکندر است و اگر با می و پاله ذکر کنند پادشاه مشهور از ملک فرس است» (شمیسا، ۱۳۷۵: ۲۱۶). آن



وجه ممیزه اصلی که جمشید را از شخصیت‌هایی مانند سلیمان و اسکندر متمایز می‌کند «جام» است و اتفاقاً وجه ممیزه اصلی که سلیمان را نیز از شخصیت‌هایی مانند جمشید و اسکندر تفکیک می‌کند «خاتم» است؛ اما ترکیب این واژه با واژه «جم» موجب آمیختگی این دو شخصیت می‌شود. در صورت وجود ترکیب جام‌جم در غزل‌های حافظ دو حالت متصور است؛ نخست این که نمی‌توان به صراحت گفت که مربوط به کدام یک شخصیت است.

چو مستعد نظر نیستی وصال مجوی که جام‌جم نکند سود به وقت بی‌بصری

(غ/۴۵۲)

دوم این که وقتی با واژه یا واژه‌های دیگر سنجیده می‌شود، یکی از این سه شخصیت را به ذهن متبادر می‌کند. به عنوان مثال:

کمند صیلد بهرامی بیفکن جام جم بردار

که من پیمودم این صحرا نه بهرام است نه گورش

(غ/۲۷۸)

که با توجه به سخنی که از بهرام به میان آمده است این جام می‌تواند با جمشید بیشتر مرتبط باشد. در این بیت به جهت حضور واژه خاتم که وجه ممیز سلیمان از دیگران می‌باشد لذا جام‌جم شخصیت حضرت سلیمان را به ذهن متبادر می‌کند. در نهایت در متنی دیگر:

روان تشنه ما را به جرعه‌ای دریاب چو می‌دهند زلال خضر زجام جمت

(غ/۹۳)

به دلیل حضور واژه‌هایی مانند تشنه، جرعه، زلال و خضر می‌توان گفت که مراد از جام‌جم در این بیت اسکندر است. البته تردیدی نیست که اساساً جام‌جم در همه بیت‌های حافظ، مراد دل سالک است اما به هر صورت واژه‌ها و ترکیب‌ها، از ریشه‌های تاریخی و فرهنگی برخوردار می‌باشند. لذا در یک نگاه کلی آمیختگی و اختلاط این شخصیت‌ها در تاریخ، فرهنگ، ادبیات، عرفان و اساطیر این سرزمین به گونه‌ای است که گاهی تفکیک آن دو از هم به آسانی مقدور نیست. اگرچه بعضی بر آن باورند که: «هرجا که نگین، مور، دیو، پری، باد، وحوش، طیور، ماهی و امثال آن مذکور گردد حضرت سلیمان است و هرجا که با نام جام ذکر کرده شود مدعا جمشید بود» (انجوشیرازی، ۱۳۵۱: ۱۶۸۲).

حال به ابیاتی اشاره می‌شود که مراد از جم و جمشید را می‌توان به حضرت سلیمان

تأویل نمود:

جایی که تخت و مسند جم می‌رود بر باد	گر غم خوریم خوش نبود که می‌خوریم (غ/۳۷۲)
آخر ای خاتم جمشید همایون آثار	گرفتند عکس تو بر نقش نگینم چه شود (غ/۲۲۸)
ای حافظ ار مراد میسر شدی مدام	جمشید نیز دور نماندی ز تخت خویش (غ/۲۹۱)
بر تخت جم که تاجش معراج آسمان است	همت نگر که موری با آن حقارت آمد (غ/۱۷۱)
زبان مور به آصف دراز گشت و رواست	که خواجه خاتم جم یاوه کرد و باز نجست (غ/۲۸)
حافظ که هوس می‌کندش جام جهان‌بین	گو در نظر آصف جمشید مکان باش (غ/۲۷۲)
اگر در ابیات گفته شده تأملی صورت پذیرد به دلیل وجود بعضی از واژه‌ها که اغلب شخصیت حضرت سلیمان را به ذهن متبادر می‌کند. می‌توان گفت که منظور از واژه‌های جم و جمشید در این بیت‌ها حضرت سلیمان بوده است. واژه‌هایی مانند تخت، باد، نگین، مور و آصف که هر کدام از وجوه تمایز سلیمان از دیگران می‌باشد. در ادامه به ابیاتی اشاره می‌کنیم که؛ شخصیت جمشید در آن بیشتر مورد نظر حافظ بوده است تا شخصیت‌های دیگر زیرا وجوه و ملازم این شخصیت در این بیت‌ها برجسته‌تر می‌نمایند.	
صبا از عشق من رمزی بگو با آن شه خوبان	که صد جمشید و کیخسرو غلام کمترین داود (غ/۱۲۱)
که بود در زمانه وفا جام می‌بیار	تا من حکایت جم و کاووس کی کنم (غ/۳۵۱)
تاج شاهی طلبی گوهر ذاتی بنمای	ور خود از تخمه جمشید و فریدون باشی (غ/۴۵۸)
جمشید جز حکایت جام از جهان نبرد	ز نهاد دل میند بر اسباب دنیوی (غ/۴۸۶)
سرود مجلس جمشید گفته‌اند این بود	که جام باده نیاور که جم نخواهد ماند (غ/۱۷۹)
قدح به شرط ادب گیر زانکه ترکیبش	ز کاسه سر جمشید و بهمن است و قباد (غ/۱۰۱)



بیفشان جرعه‌ای بر خاک و حال اهل دل بشنو که از جمشید و کیخسرو فراوان داستان دارد
(غ/۱۲۰)

در زوایای طرب خانه جمشید فلک ارغنون ساز کند زهره به آهنگ سماع
(غ/۲۹۳)

اگر به واژه‌ها و بعضاً شخصیت‌هایی که در کنار جمشید در این ابیات آورده شده دقت کنیم؛ تردیدی نیست که حافظ در این ابیات به جمشید اساطیری به‌عنوان عنصری از اساطیر ایرانی نظر داشته نه حضرت سلیمان؛ واژه‌ها و شخصیت‌هایی مانند جام، زهره، کیخسرو، کاووس، بهمن و فریدون، همگی جمشید اساطیری را به ذهن متبادر می‌کند. اگرچه در ابتدای مقاله اشاره شده است که اساساً حافظ چندان توجهی به جایگاه اساطیری، تاریخی شخصیت‌ها در شعر خود ندارد بلکه غرض القای مضامین عرفانی است که بی‌شک در این مسیر موفق بوده است.

جام جم در حافظ

از جمله مقوله‌های اساطیری که بازتاب هویت ایرانی بوده و کمیت نسبتاً گسترده‌ای در شعر و ادب فارسی به‌ویژه غزل‌های حافظ داشته، جام جم می‌باشد که نه تنها تأثیرپذیری حافظ از فرهنگ و آیین مزدیسنا را می‌رساند بلکه خلاقیت او را در ظهور و حضور واژه‌ها و مفاهیم اساطیری در عرصه مضامین عرفانی نشان می‌دهد. این امر برخاسته از توانمندی رندانه اوست که برای تعمیق و جاودانگی اندیشه‌های سیر و سلوک، به سراغ بن‌مایه‌های فکری عصر باستان می‌رود تا هم وقوف خود را به آیین گذشتگان بنمایاند و هم این واژه‌ها و مفاهیم ملی را از مهجوریت نجات بخشد و حیات دوباره بر کالبد آنها بدمد و ضمناً اندیشه‌های عرفانی را نیز به آیین باستانی بیاراید و ماندگار نماید و با طراوت کند. در همین رابطه کاربرد واژه جام و ترکیب‌هایی مانند جام‌جم، جام جهان، جام می، جام عالم بین، جام جهان‌بین و جام جهان‌نما که در حقیقت نشانگر نگرش عرفانی حافظ و با رویکردی به هویت ایرانی است، همگرایی اسطوره و عرفان را به نمایش می‌گذارد.

جام و سایر ترکیب‌هایی که در غزل‌های حافظ به کار گرفته شده به جهت تاریخی ممکن است منسوب به یکی از بزرگان باشد و از جمله این شخصیت‌ها کیخسرو است که نه تنها در مقوله مذکور یعنی جام، بلکه در سایر مقوله‌های دیگر هم منشأ تأثیرات عرفانی شده و این امر هم نشانه دیگر از تأویل‌پذیری در عرصه اسطوره و عرفان است.

به گونه‌ای که «در ادب پهلوی و اساطیری و قصه‌های حماسی و دینی عهد ساسانی یا بعد از آن هم عناصر عرفانی است که البته با اوستا و تعالیم زرتشت ارتباط قطعی دارد. از جمله در داستان مربوط به فرجام کیخسرو که در روایات مورد استفاده فردوسی آمده است، وی را پیشرو و سرمشقی برای ابراهیم ادهم نشان می‌دهد که مثل او اما قرن‌ها قبل از او تخت و تاج و سلطنت عظیم‌تر را برای التزام عزت و نیل به حق رها می‌کند» (زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۲۵).

در باب جام‌جم و انتساب آن به کیخسرو و یا جمشید روایات متعدد در دست است. به عنوان مثال در شاهنامه فردوسی، جام‌جم به کیخسرو نسبت داده شده است و «نظر به قدمت و اصالت شاهنامه و سایر قراین به نظر می‌رسد که جام گیتی‌نما یعنی جامی که اسرار عالم و رموز کائنات در آن جلوه‌گر بوده است منسوب به کیخسرو باشد، ولی رفته‌رفته به عللی به جمشید نسبت یافته و به صورت جام‌جم زبانزد بزرگان ادب فارسی شده است» (مرتضوی، ۱۳۶۵: ۲۰۸). از طرف دیگر در بعضی از فرهنگ‌ها و کتب لغت این جام را به جمشید نسبت داده‌اند؛ شاید دلیل آن ناشی از این امر بوده که چون باده و شراب در عصر جمشید به وجود آمده و او را سازنده جام شراب نیز دانسته‌اند که دارای هفت خط به نام‌های جور، بغداد، بصره، ارزق، ورشکر، کاسه‌گر و فرودینه بوده است و بعضی‌ها معتقدند در ادامه به جام گیتی‌نمای کیخسرو بدل شده است.

به هر حال این‌که آیا ابتدا این جام متعلق به کیخسرو بوده است و بعداً به جمشید نسبت داده و یا عکس آن، دارای ویژگی‌هایی خاص خود بوده است که مهم‌ترین صفت آن روشنی است و وظیفه آن در حقیقت، پی‌بردن به آرای پنهان و پوشیده طبیعت و حل رمز و رازهای آن بوده است. حافظ در بیتی تصریح داد که جام‌جم متعلق به کیخسرو است:

گویی خوبی بردی از خوبان خلخ شاد باش جام کیخسرو طلب کافر سیاب انداختی
(غ/۴۳۳)

اما به موارد دیگری برمی‌خوریم که وقتی بحث باده‌نوشی و جرعه‌افشانی مطرح است این جام را به هر دو نسبت می‌دهد.

بیشان جرعه‌ای بر خاک و حال اهل دل بشو که از جمشید و کیخسرو هزاران داستان دارد
(غ/۱۲۰)

البته ابیاتی دیگر در اشعار حافظ به چشم می‌خورد که در آنها تأویل دوگانه و ارتباط جام‌جم به دو شخصیت جمشید و سلیمان امری بدیهی است. در ضمن ابیاتی

هم در غزل‌های حافظ وجود دارد که علی‌رغم حضور ترکیب جام‌جم و یا احیاناً سایر ترکیب‌ها نمی‌توان به درستی آن را به یکی از دو شخصیتی، که ذکر نام‌شان رفت نسبت داد از جمله:

چو مستعد نظر نیستی وصال مجوی که جام‌جم نکند سود وقت بی‌بصری
(غ/۴۵۲)

سال‌ها دل طلب جام‌جم از ما می‌کرد آنچه خود داشت زیبگانه تمنا می‌کرد
(غ/۱۴۲)

به سر جام‌جم آن‌که نظر توانی کرد که خاک میکده‌ها کحل بصر توانی کرد
(غ/۱۴۳)

گوهر جام‌جم از کان جهان دگر است تو تمنا ز گل کوزه‌گران می‌داری
(غ/۴۵۰)

ابیاتی هم وجود دارد که با توجه به واژه‌های مرتبط با جام‌جم می‌توان گفت که این ترکیب بیشتر با جمشید اساطیری ارتباط پیدا می‌کند از جمله:

عمرتان باد و مراد ای ساقیان بزم جم
گرچه جام ما نشد پر می به دوران شما
(غ/۱۲)

ساقی بیار باده و با محتسب بگو
لنکار ما مکن که جنس جام و جم نداشت
(غ/۷۸)

کمند صید بهرامی بیفکن جام‌جم بردار
که من پیمودم این صحرا نه بهرام است و نه گورش
(غ/۲۷۸)

هر آن که راز دو عالم ز خط ساغر خواند
رموز جام‌جم از نقش خاک ره دانست
(غ/۴۷)

با توجه به واژه‌هایی چون ساقی، می، باده، بهرام و ساغر می‌توان حکم نمود که به‌کارگیری جام‌جم در این ابیات از سوی حافظ ناشی از نگرش او به جمشید اساطیری به‌عنوان یکی از مظاهر هویت ایرانی است.

در ضمن ابیاتی هم در غزل‌های حافظ هست که جام‌جم و یا ترکیب مرتبط با آن را می‌توان به سلیمان تأویل نمود؛ زیرا واژه‌های دیگر همانند خاتم، اورنگ و مسند وجود دارد که صدور این حکم را طبیعی جلوه می‌دهد.

دلی که عیب نمایش و جام جم دارد ز خاتمی که دمی کم شود چه کم دارد
(غ/۱۱۹)

باده نوش از جام عالم بین که بر اورنگ جم شاهد مقصود را از رخ نقاب انداختی
(غ/۴۴۳)

گفتم ای مسند جم، جام جهان بنیت کو گفت افسوس که آن دولت بیدار بغفت
(غ/۸۱)

نگاه و نگرش تأویل‌گرایانه حافظ به جام‌جم ناشی از نگاه ایهامی او به مفاهیم ذهنی و زبان استعاری است که از توانش و زایش ذاتی برخوردار می‌باشد؛ اما آنچه در خور اهمیت است، جایگاه جام‌جم در ادبیات عرفانی و شعر حافظ است که به گستردگی و فراوانی به کار گرفته شده است و این امر بیانگر تأثیر این اصطلاح در آیین درویشی و نهان‌گرایانه و کلیه مشرب‌ها و مکاتب عرفانی است که جمعی بر آن اتفاق نظر دارند. لذا «جام‌جم روش خاص عرفان و اشراق به شمار می‌رود» (مرتضوی، ۱۳۶۵: ۱۶۴) و جام‌جم تعبیر عرفانی و ادبی از حقیقت جان و از دل سالک طریقت است که با تهذیب و پردازش آن از شبهات و وسوس نفسانی و شیطانی، می‌توان به رازهای مکتوم هستی وقوف یافت. به همین دلیل «در ادبیات عرفانی جام شراب و نوشیدن آن همچون جام جهان‌نما تمام رازهای هستی را بر آدمی آشکار می‌نماید» (شمیسا، ۱۳۷۵: ۲۱۳). تنوع و کمیت به‌کارگیری واژه جام‌جم و تأویل‌پذیری آن در شعر حافظ در قیاس با سایر شعرای عارف‌مسلک، ضمن اینکه با رویکرد کاملاً عرفانی است، اما رنگ و صبغه هویت ایرانی را نیز از دست نداده است. حافظ اثرگذاری جام‌جم را موقوف به بصیرت می‌داند و بصیرت را بستر مساعد وصال؛ او جام جهان‌بین را همانند آینه‌ای می‌داند که می‌بایستی از آلودگی‌ها پاک و پیراسته باشد و امکان وقوف بر راز و سر آنرا منوط به آن می‌داند که خاک در میکده را کحل بصر نماید و هر دلی که از یک طرف غیب‌نما و از سوی دیگر جام‌جم دارد، نگران از دست دادن خاتم نیست و غمی نیز در دل نخواهد داشت.

گوهر جام‌جم از کان جهانی دیگر است تو تمنا ز گل کوزه‌گران می‌داری
(غ/۴۵۰)

با در نظر داشتن ارتباط جمشید با جام‌جم به‌عنوان دو مشخصه بارز هویت ایرانی و بعضی دیگر از واژه‌ها؛ مقوله‌های اساطیری در شعر حافظ بی‌هیچ شک و تردیدی، قابلیت تأویل به مضامین عرفانی دارا می‌باشد. به نظر نگارنده تطور معنایی واژه‌های برخاسته از اندیشه‌های ایران باستان و آیین مزدیسنا و تأویل تدریجی آن از مقوله‌های



اسطوره‌ای به مضامین عرفانی ناشی از پویایی و انعطاف‌پذیری زبان و کاربرد آن در اشکال گوناگون است و وسعت معنایی بعضی از واژه‌ها به گونه‌ای است که ظرفیت پذیرش هر اندیشه‌ای را با خود به همراه خواهد داشت.

نتیجه‌گیری

با توجه به وجوه مشترک دو مقوله اسطوره و عرفان و نقش هر دو در بسط و گستردگی حوزه‌های فکری بشر از گذشته‌های دور و نیز احساس آرامش و امنیت روانی انسان در لوای آن دو توأم با یک معرفت شهودی، به نظر می‌رسد که درک درست، منطقی، مداوم و همیشگی حافظ از ارتباط تنگاتنگ و همگرایی اسطوره و عرفان او را بر آن داشت تا با توسل به تأویل‌گرایی، مضامین عرفانی و اسطوره‌ای را ماندگاری و طراوت بخشد. چنان‌که دقت در ترکیب جام جم و ارتباط آن با چهار شخصیت جمشید، سلیمان، کیخسرو و اسکندر؛ نشان از ظرفیت بالای تأویل‌پذیری مقوله‌های اساطیری و عرفانی دارد که حافظ از این نکته مهم غفلت نورزیده است. اساساً در اسطوره و عرفان به جهت بهره‌مندی از کثرت مظاهر، وسعت مضامین، آزادی فکر و فرایند شکل‌گیری و هم‌چنین توسل به هنر و روایت‌گری، زمینه‌های این همگرایی سرعت بخشیده می‌شود.

ذهنیت و حافظه تاریخی ایرانی زمینه و بستر پذیرش حالت ربانی را که آغازین مرحله ترقی فکر بشر است، بر سایر حالت‌های دیگر ذهنی از جمله فلسفی و اثباتی بیشتر فراهم می‌آورد، که شاید از نگاه نافذ خیلی از صاحبان فکر و ذوق به دور بوده، اما این امر از تیررس ذهن و قواد حافظ مصون نمانده است. لذا تعمیق خلاقیت و دوراندیشی و ذوق سرشار و هم‌چنین وقوف همه‌جانبه حافظ بر مضامین اساطیری، همه و همه دست به دست هم داده، تا بتواند موفق‌تر از سایرین به نیکی هرچه تمام‌تر، اندیشه‌های عرفانی را در سایه‌سار نخل بلند قامت و استوار مقوله‌های اساطیری، برای همیشه دوام و قوام بخشد و ثابت کند که می‌توان بین مضامین حتی به ظاهر متفاوت پیوندی تأثیرگذار و معنادار برقرار نمود. استعداد و ظرفیت تأویل‌پذیری اسطوره‌ها در غزل‌های حافظ، اگر چه از کمیت نسبتاً پایین‌تری برخوردار است اما فرایند سریع تأویل‌پذیری آن، زمینه همگرایی آن را با عرفان سرعت می‌بخشد.

بنابراین، در پاسخ به پرسش نخست پژوهش باید گفت که به جهت غلبه کمیت واژه‌ها و مضامین عرفانی بر مقوله اساطیری، طبعاً تأویل‌پذیری در هر دو حوزه یکسان



نیست؛ زیرا کمیت واژه‌هایی که در تبیین مضامین عرفانی به کار برده شده است در قیاس با آنچه که مستقیماً مرتبط با اساطیر می‌باشد، بسیار گسترده‌تر است. در پاسخ به پرسش دوم باید یاد آور شد که تأویل‌پذیری مفاهیم عرفانی در غزل‌های حافظ بر مضامین اساطیری غلبه دارد؛ چون نگاه حافظ عمدتاً از منظر معرفتی نافذتر است. اما در باب صحت و درستی فرضیه پژوهش باید اذعان نمود که در بین شخصیت‌ها و پدیده‌های اساطیری؛ جمشید و جام جم از کمیت و جایگاه برتری برخوردار هستند.

Archive of SID

منابع

- آشوری، داریوش (۱۳۷۷)؛ *هستی‌شناسی حافظ*، تهران: مرکز.
- امامی، نصر... (۱۳۷۸)؛ *مبانی و روش‌های نقد ادبی*، تهران: جامی.
- انجوشیرازی، میرجمال‌الدین (۱۳۵۱)؛ *فرهنگ جهانگیری*، به اهتمام رحیم عفیفی، مشهد: دانشگاه مشهد.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۶)؛ *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران: آگاه.
- ----- (۱۳۸۱)؛ *از اسطوره تا تاریخ*، تهران: چشمه.
- پورجوادی، نصر... (۱۳۸۰)؛ *اشراق و عرفان*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پورداوود، ابراهیم (۱۳۸۱)؛ *یادداشت‌گات‌ها*، تهران: اساطیر.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۶)؛ *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، تهران: علمی و فرهنگی.
- توسلی، غلام‌عباس (۱۳۷۳)؛ *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران: سمت.
- دوستخواه، جلیل (۱۳۷۵)؛ *اوستا کهن‌ترین سرود ایرانیان*، تهران: مروارید.
- رضوی، مسعود (۱۳۶۱)؛ *در پیرامون شاهنامه*، تهران: جهاد دانشگاهی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹)؛ *جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
- سخنور، جلال (۱۳۷۹)؛ *نقد ادبی معاصر*، تهران: رهنما.
- سمیعی، احمد (۱۳۶۵)؛ «کلام و پیام حافظ»، در *مجموعه مقالات نشر دانش ۲ درباره حافظ*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، صص ۳۹-۹۴.
- سیرجانی، سعید (۱۳۶۹)؛ *ضحاک ماردوش*، تهران: نو.
- شفیعی‌کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۴)؛ *مقدمه، تصحیح و تعلیقات منطق‌الطیر عطار نیشابوری*، تهران: سخن.
- شمیسا، سیروس (۱۳۷۵)؛ *فرهنگ تلمیحات*، تهران: فردوسی.
- صفا، ذبیح... (۱۳۵۲)؛ *حماسه‌سرایی در ایران*، تهران: امیرکبیر.
- قائمی‌نیا، علی‌رضا (۱۳۸۰)؛ *متن از نگاه متن*، قم: انجمن معارف اسلامی ایران.
- قزوینی، محمد و غنی، قاسم (۱۳۸۱)؛ *دیوان حافظ شیرازی*، قم: ارمغان طوبی.
- کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۶۸)؛ *از گونه‌های دیگر*، تهران: مرکز.
- ----- (۱۳۷۹)؛ *نامه باستان*، تهران: سمت.
- مرتضوی، منوچهر (۱۳۶۵)؛ *مکتب حافظ*، تهران: توس.
- واعظی، احمد (۱۳۸۰)؛ *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- یارشاطر، احسان (۱۳۵۱)؛ *داستان‌های ایران باستان*، تهران: بنگاه نشر و ترجمه کتاب.