

Anthropology and Political Man from the Perspectives of Hafez and Shamloo

Katayoon Khajavi¹, Mohammad Taghi Biglar², Ahmad Karimi³

¹ Ph.D., Department of Persian Literature, Chalous Branch, Islamic Azad University, Chalous, Iran.
katayoonkhajavi@yahoo.com

² Assistant Professor, Department of Persian Literature, Chalous Branch, Islamic Azad University, Chalous, Iran
(Corresponding author), m.t.biglar@gmail.com

³ Assistant Professor, Department of Persian Literature, Chalus Branch, Islamic Azad University, Chalus, Iran.
karimi@iauc.ac.ir

Abstract

Among various approaches and perspectives on humanity, the understanding of intellectuals and poets of this complex and multidimensional concept, including their viewpoints, can lead us to understand the concept of humans better. Poets can represent a concept in their poetry in the most sublime and delicate expressions. A precise understanding of a concept during the poet's time can be achieved through the reinterpretation of a poem. How political intellectuals represent man is an important issue that opens up a new angle and dimension of anthropological knowledge. In this research, based on a descriptive-analytical method, an attempt is made to answer how two renowned Iranian poets, namely Ahmad Shamloo from the contemporary period and Hafez from the classical era, portray human and political man. The results indicate that both poets have a unique view of the mythological human and strive to define and determine the position of humans in the cosmos. Hafez is searching for a complete human who is patient, enduring, and hopeful, while Shamloo is searching for a terrestrial human, a warrior who can build the world around himself, two different approaches that display different benefits in politics. The socio-political transformation in Hafez's era is minimal, while the effort for social change and transformation in Shamloo's era is maximal. The concept of identity is a prominent and significant element in the poetry of both poets, especially in Hafez's, which is highly important in social matters and its transformation. For Hafez, the duality of reason and love (heart) has always been a conflict, and he strives to create a clear image of the despondent human in an indifferent atmosphere. Shamloo elevates the view of the Iranian human and, with an overarching Iranian approach to the concept of human, presents a different level of interpretation of humanity for his contemporary society.

Keywords: Political Man, Society, Hafez, Shamloo, Anthropology, Myth, Love.

Received: 2023-04-07 ; Received in revised form: 2023-05-31 ; Accepted: 2023-07-10 ; Published online: 2023-09-24
<https://doi.org/10.22034/SM.2022.556749.1906>

© the authors

<http://sm.psas.ir>

Article type: Research Article

Publisher: Political Studies Association of the Seminary



انسان‌شناسی و انسان‌سیاسی از منظر حافظ و شاملو

کتایون خواجوی^۱، محمدتقی بیگلر^۲، احمد کریمی^۳

^۱ دکتری، گروه ادبیات فارسی، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی، چالوس، ایران. katayoonkhajavi@yahoo.com
^۲ استادیار، گروه ادبیات فارسی، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی، چالوس، ایران (نویسنده مسئول). m.t.biglar@gmail.com
^۳ استادیار، گروه ادبیات فارسی، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی، چالوس، ایران. karimi@iauc.ac.ir

چکیده

در میان رویکردهای مختلف و منظرهای متفاوت به انسان، فهم ادیبان و شعرا از این مفهوم پیچیده و چندبعدی، از جمله رویکردهایی است که می‌تواند ما را به درک بهتری از مفهوم انسان رهنمون شود؛ زیرا شاعر امکان بازنمایی یک مفهوم در شعر خود را در عالی‌ترین و لطیف‌ترین تعابیر در اختیار دارد. از این طریق با بازخوانی یک شعر می‌توان به فهمی دقیق از یک مفهوم در زمانه شاعر رسید. اینکه انسان سیاسی چگونه نزد ادیبان بازنمایی می‌شود، مسئله بسیار مهمی است که زاویه و بعد جدیدی از دانش انسان‌شناسی را می‌گشاید. در این پژوهش براساس روش توصیفی-تحلیلی تلاش می‌شود به این پرسش پاسخ داده شود که دو شاعر نامی ایران یعنی احمد شاملو از دوره معاصر و حافظ از دوران کلاسیک، چه تصویری از انسان و انسان سیاسی ارائه می‌دهند؟ نتایج نشان می‌دهد که هر دو شاعر به مقوله انسان اسطوره‌ای، نگاهی ویژه دارند و تلاش می‌کنند تا جایگاه انسان در عالم هستی را تعریف و تعیین کنند. حافظ در جستجوی انسان کامل بوده که بردبار، صبور و امیدوار است؛ اما شاملو در جستجوی انسان زمینی‌شده مبارز و سلحشور است که می‌تواند جهان پیرامون خود را بسازد؛ دو رویکرد متفاوت که در سیاست بهره‌های متفاوتی را به نمایش می‌گذارد. تحول سیاسی اجتماعی در دوره حافظ در سطح حداقلی، و تلاش برای تغییر و تحول اجتماعی در دوره شاملو در سطح حداکثری است. مقوله هویت، عنصر سوم و برجسته در شعر هر دو شاعر به ویژه حافظ است، که در امر اجتماع و تحول آن بسیار اهمیت دارد. برای حافظ دوگانه عقل و عشق (دل) همواره یک منازعه بوده است و تلاش می‌کند تا تصویری روشن برای انسان خموده در فضای بی‌تفاوتی ایجاد کند. شاملو نگاه انسان ایرانی را ارتقاء می‌دهد و با رویکردی فرا ایرانی به مقوله انسان، سطح متفاوتی از تفسیر از انسان را برای جامعه زمانه خود صورت‌بندی می‌کند.

واژه‌های کلیدی: انسان سیاسی، جامعه، حافظ، شاملو، انسان‌شناسی، اسطوره، عشق.

استاد به این مقاله: خواجوی، کتایون؛ بیگلر، محمدتقی؛ کریمی، احمد (۱۴۰۲). انسان‌شناسی و انسان‌سیاسی از منظر حافظ و شاملو. سیاست متعالیه،

(۳)۱۱: ص ۲۱-۴۲. <https://doi.org/10.22034/SM.2022.556749.1906>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۸؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۳/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۹؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۷/۰۲

© the authors

<http://sm.psas.ir>

نوع مقاله: پژوهشی

ناشر: انجمن مطالعات سیاسی حوزه



۱. مقدمه

ادبیات را می‌توان آینه تمام‌نمای هنر و فرهنگ یک ملت دانست. شاعر با شعرش برای مردم زمانه‌اش در قامت بیان حالات یک جامعه آینه‌داری می‌کند. اینکه یک ملت به چه می‌اندیشد؟ آرمان‌ها و آرزوهایش چیست و برای رسیدن به آرزوهایش از کدام دریچه می‌خواهد عبور کند را، می‌توان از میان آثار ارزشمند ادبی به تماشا نشست و با بازخوانی آثار ادبی، زمانه شاعر را درک کرد. با تمرکز بر روی آثار ادبی و شعر شاعران می‌توان فهمید که یک شاعر در زمانه خود کدامیک از مسائل و مفاهیم را کانونی می‌داند؟ چگونه وضعیت مطلوب را برای جامعه در قالب کلمات به تصویر می‌کشد و مسیر رسیدن به آرمان‌ها و آرزوها را ترسیم می‌کند؟

دو شاعر نامدار ایرانی، حافظ از دوره کلاسیک و شاملو از دوره معاصر، با دو قالب متفاوت شعری، مفاهیم سیاسی و اجتماعی را در شعر خودشان، در شمار مفاهیم بنیادین در نظر گرفتند و نگاهشان نسبت به «انسان» نگاهی دیگرگونه و متفاوت بود. شعر این دو شاعر برجسته صرفاً شعر انتزاعی و در فضای تخیل نیست؛ بلکه تغییر و تحول اجتماعی از منظر دو شاعر اهمیت خاصی دارد. جهان این دو شاعر اگرچه از خداوندگار آغاز می‌شود، اما در مفهوم انسان بسط می‌یابد. برای این دو شاعر، انسان از ساحت اسطوره‌ای آغاز می‌شود. هر دو شاعر تلاش می‌کنند تا با تأکید بر اهمیت خودشناسی، نهایت کمال انسان را به تصویر بکشند و در این بین، شاملو نگاهی فرا ایرانی به انسان دارد، که در بُعد سیاسی، ارزش بسیار والایی را حمل می‌کند. در این پژوهش، مقوله «انسان» از ابعاد مختلف در نگاه دو شاعر ایرانی بررسی می‌شود. بدین منظور، نمونه‌هایی از شعر دو شاعر ارائه خواهد شد و سپس آن نمونه‌ها براساس تحلیل ادبی، مورد بررسی قرار خواهند گرفت. هر بحث با پیوست‌های سیاسی آن مورد ارزیابی قرار می‌گیرد، تا در نهایت بتوان ادراک ذهنی روشنی از دو شاعر ایرانی ارائه داد.

۲. کارکردگرایی به مثابه چارچوب نظری پژوهش

۲-۱. شرحی بر نظریه کارکردگرایی

کارکردگرایی از جمله نظریات عمده جامعه‌شناسی به‌شمار می‌رود؛ به گونه‌ای که از اواخر دهه ۱۹۳۰ تا ۱۹۶۰ جامعه‌شناسی در آمریکا، از طریق کارکردگرایی معرفی می‌شد. این نظریه در اوایل دهه چهل در حوزه‌های گوناگون جامعه‌شناسی و به وسیله کاربران مختلف، به کار گرفته می‌شد. به گونه‌ای که در پس زمینه تئوریک غالب نظریات جامعه‌شناختی، نشانه‌هایی از آن را می‌توان مشاهده نمود. در ادامه به صورت تفصیلی

به مفهوم‌شناسی و ابعاد آن پرداخته می‌شود.

کارکردگرایی مانند اشاعه‌گرایی^۱ یکی از مکاتبی بود که در مقابل مکتب غالب و قدرتمند قرن نوزدهم یعنی تطورگرایی^۲، با بهره‌گیری از نظریات کنت^۳، هربرت اسپنسر^۴ و امیل دورکیم^۵ ظهور یافت. این مکتب به وسیله مالینوفسکی^۶ و رادکلیف براون^۷ به انسان‌شناسی اجتماعی^۸ بریتانیا ورود پیدا کرد. کلمه کارکرد^۹ در زبان‌های اروپایی در دو معنی ریاضی و بیولوژی به کار می‌رود. در معنی اول آن در فارسی باید به جای فونکسیون^{۱۰}، از کلمه «تابع» استفاده کرد. برای مثال باید گفت، «الف» تابعی از «ب» است، یعنی با هر تغییری در «ب»، «الف» نیز تغییر پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، در این حالت گفته می‌شود که «الف» کارکردی دارد که در رابطه با «ب» معنی می‌دهد. در این رویکرد، از واژه «کارکرد» سه مفهوم اساسی مورد نظر است که در سایر شکل‌های کارکردی نیز همواره حضوری همیشگی دارند: ۱. کل، ۲. جزء، ۳. رابطه (Houzel, 1999: p.135).

علم کارکردگرایی اساساً می‌کوشد تا هر نهاد مشخص اجتماعی و فرهنگی را در قالب پیامدهایی که برای جامعه، به مثابه یک کل دارد، تبیین کند. بنابراین، کارکردگرایی بدیلی برای تبیین‌های تاریخی ظهور نهادها یا جوامع گوناگون است. به دیگر سخن، «تبیین کارکردگرایانه بر این فرض استوار است که همه نهادها، در شکل مطلوب‌شان، در حفظ ثبات جامعه در نتیجه بازتولید جامعه از نسلی به نسلی بعد سهیم هستند» (ادگار و سجویک، ۱۳۸۷: ص ۸۸). محوری‌ترین مفهوم، در نظریه کارکردگرایی واژه کارکرد است که به معنای نتیجه و اثری است که انطباق یا سازگاری یک ساختار معین یا اجزای آن را با شرایط لازم محیط فراهم می‌نماید (گولد و کولب، ۱۳۷۶: ص ۶۷۹). پس در واقع می‌توان گفت که کارکردگرایان، جامعه را نظامی واحد نظم و ترتیب می‌دانند، که این دیدگاه مبتنی بر تمثیل ارگانیک بین جامعه و ارگانسیم زنده است.

تعادل اجتماعی یکی از گزاره‌های اساسی نظریه کارکردگرایی است. محتوای این گزاره این است که «نظام

1. Diffusionism.
2. Evolutionism.
3. Auguste Conte
4. Spenser
5. Emile Durkheim
6. Malinowski
7. Radcliff-Brown
8. Social Anthropology
9. Function
10. Function

اجتماعی به صورت خودکار، برای تأمین نیازهای خود، دست‌خوش تغییرات تکاملی می‌گردد. بنابراین، تعادل غایتی است که یک نظام به سمت آن در حرکت است» (اسکیدمور، ۱۳۷۲: ص ۱۵۲-۱۵۱). مطابق این دیدگاه، «اگر نظام اجتماعی به حال خود رها شود، به‌طور طبیعی به سوی بی‌نظمی و اغتشاش حرکت نمی‌کند، بلکه از تعادلی پایدار برخوردار است که تا ابد ادامه دارد و به سمت تأمین نیازهای خود در حرکت است؛ زیرا جامعه در اینجا مانند خداوند پنهان است که همه تحولات را کنترل و مدیریت می‌کند» (گولدنر، ۱۳۸۳: ص ۳۶۰-۳۵۹).

۲-۲. برونیسلاو مالینوفسکی و کارکردگرایی

برونیسلاو مالینوفسکی^۱ (متولد ۱۸۸۴ در شهر کراکوف لهستان امروزی و اتریش - مجارستان سابق و درگذشته ۱۹۴۲ در کنتیکت^۲، آمریکا) یکی از مهم‌ترین مردم‌شناسان سده بیستم بود. مالینوفسکی از متبحرترین مردم‌شناسان معاصر به‌شمار می‌رود که رویکرد بسیار روشمند و نگرش‌مند او در مطالعه نظام‌های اجتماعی، مورد توجه بوده است. شاخصه‌های اصلی کارکردگرایی از نظر وی عبارتند از:

(۱) پیوستگی و وابستگی متقابل میان اجزای یک کلیت؛

(۲) عمومیت داشتن کارکردها در سراسر جامعه و در میان همه اعضا؛

(۳) اصل ضرورت کارکردی؛ یعنی، هر آن چیزی که وجود دارد، ضروری است (Lombard, 1994: p.83).

درواقع این سه اصل اساسی که در انسان‌شناسی اجتماعی انگلستان در دهه‌های سی و چهل از قرن بیستم میلادی تدوین شدند، به دو گرایش منتهی شدند:

نخست، گرایش به نوعی «کارکردگرایی ساختاری»^۳ که مهم‌ترین نماینده آن «رادکلیف براون» بود. در این گرایش، اصل بر «توازن» است. این نظریه که بعدها به «جامعه‌شناسی» و «انسان‌شناسی» آمریکا نیز سرایت کرد، معتقد است، که اجتماع چون ماشین بزرگ و پیچیده‌ای درک می‌شود که در آن، همه اجزا به هم وابسته هستند و هدف آن‌ها «کارکرد بهینه»^۴ است. دوم، گرایشی است که به مالینوفسکی اختصاص دارد. در این رویکرد، برخلاف رادکلیف براون و دورکیم، که کارکرد را پاسخ به نیازهای اجتماعی می‌دانستند، مالینوفسکی آن را پیش از هر چیزی، پاسخی به نیازهای فردی و بیولوژیک معرفی می‌کند (Eysenck, 1985: p.125).

1. Bronislaw Kasper Malinowski
2. Connecticut
3. Structural-Functionalism
4. Optimal Function

نکته پایانی که در مورد روش مالینوفسکی مهم جلوه می‌کند، مسئله «تحلیل همزمان» اوست. بدین معنا که محقق در تحلیل خود یک برش همزمان را در نظر می‌گیرد. درحالی‌که در روش تاریخی، برای تحلیل پدیده‌ها بر گذشته و چگونگی تطور آن‌ها و روابط علی ناشی از گذشته تأکید می‌شد. تحلیل همزمان، مجموعه را تنها در حال حاضر بررسی می‌کند؛ زیرا مفهوم کارکرد فقط در زمان حاضر معنی می‌دهد. البته همین موضوع، یعنی نادیده انگاشتن تاریخی، یکی از انتقادات مهمی است که به روش مالینوفسکی وارد شده است (فکوهی و بهروزی‌راد، ۱۳۸۱: ص ۱۷۰).

۳. پیشینه تحقیق

در بحث از انسان‌شناسی و انسان سیاسی از منظر شعرای بزرگ پارسی به ویژه از دو دوره تاریخی مختلف و به صورت تطبیقی، خلأ جدی پژوهشی وجود دارد. با این وجود می‌توان پژوهش‌هایی را یافت که در مورد حافظ و شاملو نگاشته شده است که در ادامه به آنها اشاره می‌گردد.

طیبی‌نژاد (۱۳۹۱)، در پژوهشی با عنوان «چگونگی بازتاب اسطوره در شعر حافظ و احمد شاملو»، به واکاوی رویکرد اسطوره در شعر این دو شاعر پرداخته است. منصور (۱۳۹۳)، نیز در تحقیقی با عنوان «بررسی و تحلیل بن‌مایه‌های اجتماعی در شعر احمد شاملو»، ایده رسالت اجتماعی شعر را بررسی کرده است. خالدی در تحقیقی با عنوان «بررسی تطبیقی فلسفه زندگی در دیوان حافظ و هشت کتاب سهراب سپهری»، مفهوم مرگ را از منظر شاملو، و جلالی در تحقیقی عشق را از منظر «شاملو و قبانلی» مورد واکاوی قرار داده است.

با توجه به پیشینه‌های پژوهش به نظر می‌رسد، تحلیل‌های اجتماعی و سیاسی و انضمامی از شعر شاعران معاصر نیازمند توجه بیشتری است. بدین منظور، پژوهش حاضر تلاش دارد، تحلیلی تئوریک را از منظر مهم‌ترین شاخص‌های حیات سیاسی اجتماعی مورد توجه قرار دهد. علاوه بر آن، در مجموع پژوهش‌هایی که انجام شده است - علی‌رغم وزانت کافی - هیچ‌کدام نتوانسته‌اند، جای خالی پژوهشی تطبیقی میان حافظ و شاملو از جنبه انسان‌شناسانه و با تأکید بر انسان سیاسی را پر کنند. بنابراین، در این پژوهش براساس یک نظریه توانمند (کارکردگرایی)، به بررسی شعر دو شاعر بلندآوازه پرداخته خواهد شد؛ تا ضمن بررسی زمینه و زمانه این دو شاعر، در کنار توجه به شاخص‌های معنایی و انگاره‌ای، به شاخص‌های عینی و انضمامی تغییر انسان، تغییر جامعه و در نهایت تحول در حیات سیاسی اجتماعی جامعه نیز پرداخته شود.

۴. انسان اسطوره‌ای از نگاه حافظ و شاملو

ذهن و ضمیر شاعران و متفکران جهان پیوسته معطوف کتاب هستی و دلشوره‌های عظیمی همچون، آفرینش، رستاخیز، رستگاری، زندگی خدایان، شهریاران، کاهنان مقدس، پهلوانان و حتی اساطیر نوینی چون ابر انسان بوده است. چون تاریخ و علوم، جواب روشنی به این ژرف‌ترین دغدغه‌ها نداشته‌اند، برای حل این معضل شاعران از اسطوره مدد جست و از تخیل خویش کمک گرفته‌اند. حیات هر شاعر به‌ویژه گفتمانی که شاعر در آن می‌زیسته، در نوع تأویل و تصویری که از این اساطیر ارائه کرده، مؤثر بوده و باعث تمایز و تفاوت نگرش و نوع مواجهه هر شاعر با این مهم شده است؛ این امر حتی در یک فرهنگ و زبان نیز مشاهده می‌شود. در ادامه تلاش بر آن است که تفاوت این مقوله در شعر دو شاعر سرآمد کلاسیک و مدرن زبان فارسی یعنی، «حافظ و شاملو» نشان داده شود و با توجه به مکتب کارگردگرایی، اسطوره در شعر این دو شاعر تبیین گردد. این تفاوت بین این دو شاعر به نوع نگاه هر یک از آنان به اسطوره مربوط می‌شود. یکی در بطن گفتمان تصوف و موقعیت تاریخی فرهنگی منحصر به فردی که او را حافظه قوم ایرانی ساخته، به کندوکاو در اسطوره پرداخته است و دیگری از بطن گفتمان اومانیسمی و لائیک روزگار با هویت چهل تکه و عصر افسون‌زدگی با این مهم مواجه شده است و رهاورد این سفر معنوی، در شعر این دو شاعر تبلور یافته است. تمامی انسان‌ها در بستر زمان، خودآگاه یا ناخودآگاه بر اسطوره می‌اندیشند، اما شاعران انسان‌هایی حساس هستند که به باز تأویل و تفسیر هنرمندانه اسطوره‌ها اقدام می‌کنند؛ یا جهان‌بینی خود را بیان و ذهنیت جامعه را برای درک آن جهان‌بینی آماده می‌کنند.

«اسطوره» مانند شعر است که تعریف جامع و مانعی در طول تاریخ برای آن ارائه نشده است؛ اما بسته به پیش زمینه‌های ذهنی، برخی از اسطوره‌شناسان تعاریفی مختلف از این پدیده ارائه داده‌اند. «اسطوره داستانی است که حقیقت ندارد و قاعدتاً به موجودات ماورای طبیعی و به هر حال موجوداتی فوق انسانی می‌پردازد»؛ «اساطیر داستان‌هایی ذهنی‌اند که حقایق ژرف را در خود دارند» (کادن، ۱۳۸۰: ص ۲۵۳). اسطوره «حکایتی موهوم و شگفت، دارای منشأ مردمی نا اندیشیده است که در آن عاملانی که در زمره اشخاص نیستند، غالباً قوای طبیعی بوده، به سیمای اشخاص نمودار شده و اعمال و ماجراهای ایشان معانی رمزی دارد» (باستید، ۱۳۷۰: ص ۴۱). اگرچه تعریف «باستید» جای بحث فراوان دارد و ایراداتی بر آن وارد است، اما آنچه در این تعریف به درستی بیان شد، «معانی رمزی» است. اسطوره‌ها بیان نمادین و رمزهایی هستند که زیر تأویل معانی گوناگون و گاه متناقض می‌روند. شاعران می‌توانند از این هنر انسان ابتدایی - به گمان ما شعر انسان بی‌نوشتار - تعبیر گوناگون داشته باشند و در سرایش از آن بهره‌مند شوند. نکته دیگر آنکه، اسطوره‌ها طرح، نقشه و پایه همه

هنرها می‌توانند باشند و تمامی هنرها از جمله شعر، می‌تواند برخاسته از این هنر انسان ابتدایی باشد. نور تروب فرای^۱ می‌گوید: «اشکال عمده، اساطیری هستند که به صورت قراردادهای ادبی و انواع ادبی درآید» (شمیسا، ۱۳۸۳: ص ۱۸۹). در مقابل باشلار^۲ اعتقاد دارد: «اسطوره‌پردازان نخستین، در واقع آغازگر ادبیات و هنر بوده‌اند» (اسماعیل‌پور، ۱۳۷۷: ص ۶۰)؛ و نیز دکتر شایگان بر این عقیده است که «جهان اساطیری شباهتی عجیب با نیروی متخیله خلاق شاعران و هنرمندان دارد، یا بهتر بگوییم که تخیل آفریننده شاعران و هنرمندان در اصل نقش اساطیری دارد؛ زیرا یکی از خصایص ممیزه نیروی صورت‌بخشی، فرافکنی یا طرح‌اندازی است. به انضمام قوه سهام کلام با آئین، اساس پیش اساطیری را تشکیل می‌دهد» (شایگان، ۱۳۹۰: ص ۱۰۱).

با توجه به آنچه گفته شد، تفکر و تصاویر اساطیر قدیم و باستانی پیوسته در شعر حضور دارند و مضمون ادبیات اسطوره، از دست‌دادگی زمان ازلی و روزگار قدیم است و شاعران بزرگ شاعرانی هستند که فقط به روایت اسطوره نمی‌پردازند، بلکه با توجه به آن اساطیر، نقشی تازه و تأویل به روزی از اسطوره ارائه می‌دهند و در حقیقت امروز گذشته را احیا می‌کنند. حافظ و شاملو از این جهت، بزرگ و توانمندند که از مصالح و ملاط اساطیر باستان، ساختمانی در شعر بنا می‌نهند که می‌تواند بر ذهنیت انسان روزگارشان تأثیر شگرف بگذارند. «فرای» در تخیل فرهیخته می‌گوید: «مضمون اصلی ادبیات اسطوره از دست‌دادگی زمان ازلی و روزگار شاد قدیم است. آن روزها رفتند. یاد باد آن روزگاران یاد باد» (شمیسا، ۱۳۸۳: ص ۸۸).

اعتقاد به بهشت گمشده آغازین، جدایی انسان از خاستگاه و موطن اصلی و آرزوی بازگشت جاودانه، زیباترین قسمت‌های شعر عرفانی از جمله شعر حافظ است. اما حافظ به روایت خشک و خالی این اسطوره نمی‌پردازد، بلکه آن را با دغدغه‌ها و دلشوره‌های دیگر مثل دردهای اجتماعی، تزویر، ریای زاهدان و نیز با شرابی که پیدایش آن هم به نوعی با اسطوره پیوند خورده می‌آمیزد و در عین ارتزاق از اسطوره، هنری به روز که مصداق آن‌ها را می‌توان در تمام دوران مشاهده کرد، می‌آفریند:

حجاب چهره جان می‌شود غبار تنم / خوشا دمی که از آن چهره پرده برفکنم
چنین قفس نه سزای چون من خوش الحانیست / روم به گلشن رضوان که مرغ آن چمنم
عیان نشد که چرا آمدم کجا بودم / دریغ و درد که غافل زکار خویشتم
چگونه طوف کنم در فضای عالم غیب / چو در سراچه ترکیب تخته بند تنم
اگر ز خون دلم بوی شوق می‌آید / عجب مدار که همدرد نافه ختمم

1. Northrop Frye
2. Bachelard

طراز پیرهن زرکشم مبین چون شمع/ که سوزهاست نهانی درون پیراهنم
بیا و هستی حافظ ز پیش او بردار/ که با وجود تو کس نشنود ز من که منم

(حافظ، ۱۳۷۲: ج ۱، ص ۶۸۴)

این باور در شعر عصر حافظ و قبل از او چنان فراگیر است که حافظ حتی ماجرای سفر به یزد و آرزوی بازگشت به شیراز را براساس این اسطوره بازآفرینی می‌کند:

نماز شام غریبان چو گریه آغازم/ به مویه‌های غریبانه قصه پردازم
به یاد یار و دیار آن چنان بگریم زار/ که از جهان ره و رسم سفر براندازم
من از دیار حبیبم نه از بلاد غریب/ مهیمنا به رفیقان خود رسان بازم (الخ)

(حافظ، ۱۳۷۲: ج ۱، ص ۶۶۶)

انسان دوره حافظ چشمی به آسمان و چشمی دیگر به زمین دارد و هنوز از آسمان قطع امید نکرده است. او و انسان معاصرش رستگاری و رسیدن به بهشت آغازین را به عنوان اندیشه محوری پذیرفته است و سرزمین خوبی‌ها را به بهشت آسمانی تعبیر می‌کند و رسیدن به آن را در گرو گسستن از عادت و دین عادت می‌داند و گاهی وصال (چه زمینی - چه آسمانی) را به بهشت تعبیر می‌نماید:

من که امروزم بهشت نقد حاصل می‌شود/ وعده فردای زاهد را چرا باور کنم

(حافظ، ۱۳۷۲: ج ۱، ص ۵۳۷)

اما شاملو در دوره‌ای ظهور می‌کند که عرفان به عنوان موضوع محوری شعر فارسی فراموش شده و ارتباط ایرانیان با انسان‌گرایی مغرب زمین و فراگیری تفکرات تازه غربی، بهشت آغازین را به زمین آورده است. اما این اسطوره و لوازم و شخصیت‌هایش فراموش نشده، بلکه در شعر معاصر و به‌ویژه شعر شاملو تأویلی دیگر یافته است. در شعر شاملو رسیدن به بهشت معاصر، دیگر رستگاری فردی و دل بردن از تعلقات و غلبه بر شهوات نیست، بلکه تلاش اجتماعی است که زیستگاه این جهانی را بهشت برین سازد. شاملو در مجموعه «دشنه در دیس» می‌گوید:

«آه، فرزندان/ فرزندان گرم و کوچک خاک/ که بی‌گناه مرده‌اید/ تا غرفه‌های بهشت را/ بر
والدین خویش/ در بگشاید/ ما آن غرفه را هم اکنون به چشم می‌بینیم/ بر زمین و نه در سراب
لرزان بهشتی فریب خاک/ یا دیوارهای آهن و/ سایه‌های سنگ/ و در پناه درختانی سایه گستر/ که
عطر گیاهی‌اش یادآور خون شماس است/ که در ریشه‌های ایتاری عمیق می‌گذرد» (پاشایی، ۱۳۹۶:
ج ۳، ص ۲۶۹).

اسطوره‌های ازلی در شعر شاملو حضور فعال دارند، اما این نمادها به نفع انسان تأویل و باز تفسیر می‌شوند. گاهی شاملو اسطوره بازگشت جاودانه را با لوازم و اشخاص به صورت تلمیح مورد استفاده قرار می‌دهد، گویا این تلمیح، از دانش و آگاهی او سرچشمه گرفته‌اند، نه اینکه باورمند آن باشد:

«سنگ‌پاره‌ای بی‌تمیز که در خُشکای خمیره‌اش هنوز/ خود» را خبر از «خویشتن» نبود/ که هنوز نه بهشتی بود، نه ماری و سیبی/ نه انجیر بُنی که برگش درزِ گندم را شرم آموزد». بهشت در اینجا با توجه به زمین، مار، سیب، انجیر و... تلمیح به آفرینش ابتدای زمین، انسان و زندگی اولیه‌اش در بهشت دارد (کیهان، ۱۳۹۵: ص ۱۰۲).

موارد ذکر شده، نمونه‌ای است از اسطوره اندیشی در شعر دو شاعر بزرگ که در دو دوره متفاوت زیسته و درون دو گفتمان ظهور کرده‌اند. حافظ برخلاف اندیشه مالدینوفسکی - که به خاستگاه رفتارهای اجتماعی کاری ندارد - به خاستگاه اساطیر ازلی از جمله آفرینش، رستاخیز و عشق، توجهی خاص دارد؛ اما مالدینوفسکی به تأثیر یک رفتار اجتماعی در یک نظام ویژه اهمیت می‌دهد؛ زیرا او باور دارد، که «در همه جوامع هر جنبه‌ای از حمایت، اعم از سنت‌ها، باورها و آرمان‌ها در کل جامعه دخیل‌اند و کارکرد ویژه دارند» (اسماعیل‌پور، ۱۳۷۷: ص ۴۸). در نگاه حافظ اساطیر نیروهای فعال و آبدیده هستند که در آسمان و زمین انسان‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهند و حقیقتاً حافظ علاوه بر اینکه دلشوره‌های آسمانی را رها نمی‌کند؛ به نقد جامعه خود نیز می‌پردازد و تقوی و خرقة ربایی را نفی می‌کند:

دل‌م‌ریمیده لولی‌وشیست شورانگیز/ دروغ وعده و قتال وضع و رنگ‌آمیز
 فدای پیرهن چاک‌ماه رویان‌باد/ هزار جامه تقوی و خرقة پرهیز
 خیال‌خال تو با خود به خاک خواهم برد/ که تا ز خال تو خاکم شود عبیر‌آمیز
 فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی/ بخواه جام و گلایی به خاک آدم‌ریز
 پیاله بر کف‌نم بند تا سحرگه حشر/ به می ز دل ببرم هول روز رستاخیز
 فقیر و خسته به درگاهت آمدم رحمی/ که جز ولای توام نیست هیچ دست‌آویز
 بیا که هاتف میخانه دوش با من گفت/ که در مقام رضا باش و از قضا مگر ریز
 میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست/ تو خود حجاب خودی، حافظ از میان برخی

(حافظ، ۱۳۷۲: ج ۱، ص ۵۳۶)

اما شاملو برخلاف حافظ، پای محکم بر زمین می‌نهد و از آسمان دل می‌کند. متفاوتی یک او تخته‌بندی جان در قفس جسم نیست؛ بلکه اسارت جامعه در جهان پریشان است. او اسطوره‌های ازلی را به نفع جامعه و

گرفتاری‌های اجتماعی مصادره می‌کند. شاملو کم‌تر به روایت سر راست اساطیر دست می‌بازد و حتی در «مرگ ناصری» که گونه‌ای از روایت اوست؛ دردهای انسان شقه‌شقه معاصر را زمزمه می‌کند. از دیدگاه حافظ، جسم، حایل بین اتحاد انسان عاشق با خداوند معشوق است:

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست/ تو خود حجاب خودی، حافظ از بیان برخیز

(حافظ، ۱۳۷۲: ج ۱، ص ۵۳۶)

اما در نظر شاملو، این به وحدت رسیدن عاشق و معشوق، میان دو انسان است که هر دو در زمین زندگی می‌کنند: «من و تو یکی دهانیم/ که با همه آوازش/ به زیباتر سرودی خواناست/ من و تو یکی دیدگانیم/ که دنیا را هر دم/ در منظر خویشتن تازه‌تر می‌سازد» (سلاجقه، ۱۳۸۴: ص ۴۲۵).

آنچه مسلم است، آتش اساطیر کهن و ازلی با شیوه‌هایی چون جاندار انگاری، اشاره به بن‌مایه‌های هستی و تلمیح به وقایع اساطیری در هر دو شاعر زبانه می‌کشد. اما در شعر شاملو این اشارات تأثیر تمدن غربی است. به گفته استاد شفیعی کدکنی:

«شعر فارسی از اساطیر، تجزیه‌پذیر نیست به خصوص شعر غنایی ما و به‌ویژه اوج آنکه شعر عرفانی است. این شعرها چنان با رموز و اشارات زندگی پیامبران سامی به هم آمیخته [است] که اگر بخواهیم از آن‌ها صرف‌نظر کنیم، نیمی از شاهکارها را باید به دور بریزی، اما این نکته را نباید از یاد برد که این نام‌ها و اسطوره‌های پیوسته به آن‌ها از صافی عقاید اسلامی گذشته و با تصویری صددرصد اسلامی داخل فرهنگ ما شده است. اما آنچه امروز، در شعر معاصر ما [ازجمله شاملو] نمودار می‌شود. چیزی است که مستقیم از زندگی مسیحیت امروز و عقاید مسیحیان و یهودیان غرب مایه می‌گیرد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۷: ص ۲۳۸-۲۳۶).

اسطوره‌های گذشته و سنت، ستون استوار قانون عرفی است که منشور، شاخه‌ای از این بخش است.

۵. جایگاه انسان در عالم هستی

اندیشه مرکزی یا واسطه‌العقد دیوان حافظ را باید مسئله انسان‌شناسی دانست. از این‌رو «صورت و معنی شعر حافظ را نمی‌توان به دقت تجزیه و تحلیل کرد، مگر آنکه ابتدا دیدگاه حافظ را نسبت به انسان و تقدیر و جایگاه او در عالم هستی دریابیم» (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ص ۱). حافظ در سراسر دیوانش همواره به بازاندیشیدی در این پرسش‌ها دعوت می‌کند که انسان واقعی کیست؟ اصالت زندگانی انسان به چیست؟ از این‌رو است که «فهم تأویلی قرآن و مسئله جایگاه آدم در آفرینش، درگیری اساسی ذهنی او است» (آشوری،

۱۳۸۸: ص ۲۳۹). به همین جهت می‌توان از دیوان خواجه حافظ اینگونه استنباط کرد که بزرگ‌ترین دغدغه وی، انسان‌شناسی است. اساساً دغدغه شناخت انسان که بهتر است از آن به «دردشناسی» تعبیر شود، در میان بسیاری از نام‌آوران فرهیخته و جویندگان صراط حقیقت و راستی، دردی آشنا و دغدغه‌ای مشترک است. این نگاه حافظ به انسان، ناشی از آموزه‌های قرآنی و روایی در باب ماهیت دو بُعدی انسان است و غالب متفکران ایرانی به‌ویژه عرفا بدان اعتقادی راسخ دارند؛ چنانکه سخنان نجم‌الدین رازی در این زمینه می‌تواند بهترین شاهد باشد: «مجموعه‌ای باید از هر دو عالم روحانی و جسمانی که آلت محبت و بندگی به کمال دارد و هم آلت علم و معرفت به کمال دارد تا بار امانت، مردانه و عاشقانه در سفت جان کشد» (نجم رازی، ۱۳۸۰: ص ۴۱). روشن است که گرایش انسان به یکی از این دو سوی متناقص و متقابل، او را به ساحتی از زندگی و ملازمت با لوازم آن می‌کشاند. براساس این دیدگاه، حتی مقام برزخی غزلیات حافظ (تلفیق غزلیات عرفانی و زمینی) نیز، تفسیر شدنی است (رک: پورنامداریان، ۱۳۸۲).

انسان‌ها را در اشعار حافظ شیرازی می‌توان در سه حالت زندگی جای داد:

حالت اول: در این حالت دو طبقه وجود دارد؛ یکی طبقه نیازدگان مانند: ظاهرپرستان شیطان صفت، محتسب و... که به دلیل منفعت‌طلبی مدام، پیرو هوای نفس هستند و دوم، طبقه رندان که با وجود مخالفت با طبقه اول، به دلیل تمرکز بر خوش باشی (دم غنیمت شماری) و توجه به اصالت وقت خویش، مورد توجه هستند.

حالت دوم: این حالت، عرصه زندگی انسان‌های به ظاهر دیندار روزگار اوست، مانند عارف، صوفی، مفتی، زاهد، عابد و حتی خود حافظ که با وجود اقرار به ماهیت دو بُعدی وجود خویش، غالباً با پذیرفتن برخی دردها و رنج‌های اجتناب‌پذیر در ساحت عقلانی و اخلاقی، زندگی می‌کنند و بایدها و نبایدهای اجتماعی و اخلاقی را ملاک عمل خویش قرار می‌دهند.

حالت سوم: در این حالت شخصیت‌هایی چون پیرمغان، شیخ صنعان، حضرت خضر(ع) و امثال ایشان حضور نمادین دارند، که در ساحت عشق زندگی می‌کنند و به دلیل رسیدن به مرحله یقین، در سپهر دینی و ایمانی استقرار یافته‌اند. اینان به فرمان خدا و در اختیار مطلق او، به کشگری می‌پردازند. این بیت از حافظ نمود واقعی این گفته است:

گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن / شیخ صنعان خرقة رهن خانه خمار داشت

وقت آن شیرین قلندر خوش که در اطوار سیر / ذکر تسبیح ملک در حلقه زنار داشت

(حافظ، ۱۳۷۲: ج ۱، ص ۶۱)

به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید/ که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزل‌ها
(همان: ص ۹۹)

نه عمر خضر بماند نه ملک اسکندر/ نزاع بر سر دنیای دون مکن درویش
(همان: ص ۲۲۵)

حافظ نقش بنیادین انسان را در عینیت جامعه به زیباترین صورت و ژرف‌ترین معنا تصویر می‌کند. لازمه انسانیت از دیدگاه او، برتر از ملاحظات اجتماعی و انگیزه‌های خودپرستانه و ریاکارانه است. او «اخلاق» و «صداقت» را بالاتر از هر چیزی می‌داند و شرافت آدمی را با همین محک می‌سنجد. بنابراین، انسان در دیوان او به اوج مقام آدمیت می‌رسد و از چهره او، هرچه که پستی، ریا و نامردمی است، پاک می‌شود. انسانی که او تصویر می‌کند، فراتر از مرز زمان و مکان و فارغ از فسادهای اجتماعی است. انسان مطلوب او در مسیر اخلاق، انعطاف و میانه‌روی حرکت می‌کند؛ به دور از تعصبات مذهبی، طبقه‌ای و... است. فلسفه حافظ بر مبنای انسان دوستی و «تقدس بخشیدن به حیات آدمی» است. در قاموس او جایی برای اذیت و آزار، خودپرستی و ریا وجود ندارد.

مباش درپی آزار و هرچه خواهی کن/ که در شریعت ما غیر از این گناهی نیست
عنان کشیده رو، ای پادشاه کشور حسن/ که نیست بر سر راهی که دادخواهی نیست
(همان: ص ۷۷)

در جایی دیگر خرمشاهی چنین می‌گوید: «جام جم، دل پاک و مهذب عارف است که جلوه‌گاه جمال حقیقت و آینه تمام‌نمای رازهای ناگشودنی و مهم آفرینش به‌شمار می‌رود» (خرمشاهی، ۱۳۹۱: ص ۵۶۵). حافظ، براساس آموزه‌های قرآنی خویش، انسان را خلیفه الهی بر روی زمین می‌داند (بقره: ۳۰) و فرشتگان را سجده‌کنندگان بر آدم می‌پندارد (بقره: ۳۴). پس به راستی مقام انسان فراتر از فرشتگان آسمانی است:

دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند/ گل آدم بسرشتند و به پیمان زدنند
ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت/ با من راه نشین باده مستانه زدند
(حافظ، ۱۳۷۲: ج ۱، ص ۱۷۱)

حافظ گاهی این ظلمت آباد ویران را شایسته مقام و مرتبه انسان نمی‌داند و برایش جز در عرش الهی جایگاهی نمی‌شناسد:

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود/ آدم آورد در این دیر خراب آبادم
(همان: ص ۳۷۲)

آدمی در عالم خاکی نمی‌آید به دست/ عالمی دیگر بیاید ساخت وز نو آدمی

(همان: ص ۴۹۷)

حافظ می‌گوید: خداوند آدم را از خوردن میوه ممنوعه بیم داد و بر حذر داشت (بقره: ۳۵)؛ لیکن به اراده و اختیار او خللی وارد نساخت و سرانجام آدم طعم میوه ممنوعه را چشید و همه نعمت‌ها را رها کرد تا اختیار و آزادی خویش را به دست آورد. اینک فرزندان او نیز آزادی و اختیار خویش را با هیچ بهشتی عوض نمی‌کنند: پدرم روضه رضوان به دو گندم بفروخت/ ناخلف باشم اگر ملک سلیمان به جوی نفروشم

(همان: ص ۳۷۵)

با توجه به شعر حافظ می‌توان اینگونه برداشت کرد که اکنون انسان صاحب اراده، مسئول و متعهد است و باید در برابر اراده و اختیارش، پاسخ‌گو باشد. به عبارتی دیگر، انسان، تنها امانتدار و خلیفه خدا بر روی زمین است و اتفاقاً این امانت را به آن سبب به وی سپرده‌اند که آزاد و مختار نیست (شریعتی، ۱۳۷۵: ص ۱۲). سر حلقه رندان جهان در جایی دیگر می‌فرماید:

آسمان بار امانت نتوانست کشید/ قرعه فال به نام من دیوانه زدند

(همان: ص ۱۷۱).

بنابراین، انسان متعهد شده است تا این امانت الهی را به سلامت، به سر منزل مقصود برساند (احزاب:

۷۲):

گر امانت به سلامت ببرم، باکی نیست/ بی‌دلی سهل بود، گر نبود بی‌دینی

(همان: ص ۴۷۴)

حافظ با آنکه جبرگراست، اما در جایی، بیان می‌کند که تو انسانی مختار و صاحب اراده هستی، پس تلاش کن و امیدوار باش؛

آدمی در عالم خاکی نمی‌آید به دست/ عالمی دیگر بیاید ساخت وز نو آدمی

(حافظ، ۱۳۷۲: ج ۱، ص ۱۷۱)

وصال دولت بیدار، ترسمت ندهند/ که خفته‌ای تو در آغوش بخت خواب زده

(همان: ص ۴۲۱)

حافظ در جایی دیگر می‌گوید، اگر گردون برخلاف اراده‌ام بگردد، چرخ را بر هم خواهم زد. من به ذلت و خواری تن نمی‌دهم و اگر لازم باشد، سقف فلک را می‌شکافم و طرحی نو در می‌اندازم. حافظ در اینجا از اختیار سخن می‌گوید:

چرخ بر هم زخم از غیر مرادم گردد/ من نه آنم که زبونی کشم از چرخ فلک (همان: ص ۳۱۸)
 بیا تا گل بر افشانیم و می در ساغر اندازیم/ فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو در اندازیم
 (حافظ، ۱۳۷۲: ج ۱، ص ۳۳۶)

۶. خودشناسی و دگرشناسی از نگاه حافظ

از دیگر محورهای فکری حافظ در باب انسان، «خودشناسی» است؛ زیرا به عقیده او، «انسان باید پیش از آنکه در پی شناخت چیزی باشد، اول خودش را بشناسد» (صابر، ۱۳۸۸: ص ۱۴۷). این خودشناسی مقدمه رسیدن به خداشناسی، رسیدن به سپهر ایمانی و تبدیل شدن به انسان آرمانی است. از این‌روست که حافظ خودناشناسی را مایه سرگستگی و از بحران‌های وجودی انسان می‌داند:

سال‌ها دل طلب جام جم از ما می‌کرد/ و آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد
 گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است/ طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد

(حافظ، ۱۳۷۲: ج ۱، ص ۱۰۹)

عیان نشد که چرا آدمم کجا رفتم/ دریغ و درد که غافل ز کار خویشتم (همان: ص ۲۶۶)
 «میگل اونامونو»^۱ فیلسوف و روشنفکر اسپانیایی نیز در این‌باره می‌گوید، آگاهی از خویش، و «منش» یافتن، همانا شناختن خویش است و خود را جدا از دیگران احساس کردن و این احساس جدایی، با تکانی شدید همراه است و با کشیدن رنجی کمابیش گران، و پی بردن به محدودیت وجود خود، به دست می‌آید. آگاهی از خویشتن، نگرش، ریشه و «علت‌العلل دردها و رنج‌ها این است که آدمیان از خدا، این موجود قدسی و این «دیگری» رازآمیز و سرشار از عظمت و جلال، جدا افتاده‌اند. اگر ناشاد یا شرمنده یا ناموفق‌اند. این‌ها همه معلول و نشانه جدایی‌شان از امر قدسی است» (ملکیان، ۱۳۸۹: ص ۱۹). استاد مطهری نیز به نوعی سخن اونامونو را تأیید می‌کند و می‌گوید: «دامگه و گنج محنت آباد، همان دنیای مادی است که انسان چون مرغی از جایگاه ارزشمند خود آواره شده و در این خرابه آشیانه گرفته است» (مطهری، ۱۳۷۹: ص ۱۴۵). در واقع هدف حافظ، بازگرداندن انسان به جایگاه اصلی خود است.

۷. کمال انسان و انسانیت از دیدگاه حافظ

نکته‌ای که حافظ تنها برای انسان‌های دینی توجیه‌پذیر می‌داند، کمال انسان و انسانیت اوست. «در انسان‌شناسی عرفانی [نیز] داستان جدایی روح از سرچشمه خود و سیرش در عالم خاکی تا «بازگشت»،

ماجربایی شگرف و پر حادثه است که در آن - چنانکه حافظ نیز بارها باز می‌گوید - از هزاران دام بلا می‌باید گذشت. در این انسان‌شناسی، انسان "شدن" است نه "بودن" (آشوری، ۱۳۸۸: ص ۷۷). حافظ نیز ضمن تأکید بر تحمل درد و رنج و خطر کردن، از خود گذشتگی را شرط رسیدن به کمال می‌داند؛ موضوعی که در ابیاتی چند در قالب تمثیل و نماد، بدان اشاره کرده است:

میل من سوی وصال و قصد او سوی فراق/ ترک کام خود گرفتم تا برآید کام دوست

(حافظ، ۱۳۷۲: ج ۱، ص ۴۹)

کسی به وصل تو چون شمع یافت پروانه/ که زیر تیغ تو هر دم سری دگر دارد

(همان: ص ۸۹)

۸. رابطه انسان و خردگرایی از دیدگاه حافظ

یکی از ویژگی‌های انسان متمدن به سپهر زیباشناسی و سپهر اخلاقی (اجتماع)، گرفتاری در ظواهر مادی و ترجیح امور عینی و ملموس بر امور قدسی و ماورایی و به تبع آن، نادیده انگاشتن «خرد» و «معرفت شهودی» است. حافظ نه تنها خرد و عقل را شحنه معزول می‌خواند، بلکه خردگرایی را گناهی نابخشودنی می‌خواند؛ زیرا خرد متضاد معرف شهودی است.

عقل می‌خواست کزان شعله چراغ افروزد/ برق غیرت بدرخشید و جهان برهم زد

(حافظ، ۱۳۷۲: ج ۱، ص ۱۱۸)

ما را ز منع عقل مترسان و می‌بیار/ کان شحنه در ولایت ما هیچ‌کاره نیست

(همان: ص ۵۷)

به همین دلیل است که حافظ را جبرگرا می‌دانند و نه عقل‌گرا. شاهد این سخن را می‌توان در دو شعر زیر

ملاحظه کرد:

ما را ز منع عقل مترسان و می‌بیار/ کان شحنه در ولایت ما هیچ‌کاره نیست

(همان: ص ۵۷)

ورای طاعت دیوانگان ز ما مطلب/ که شیخ مذهب ما، عاقلی گنه دانست

(همان: ص ۳۷)

به عقیده او خردگرایان و عقل‌محوران، توان رسیدن به کمال عشق و در نتیجه رسیدن به مقام شهنشاهی

ایمان را ندارند. اشعار زیر به وضوح به این نکته اشاره دارند:

ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی/ ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست

(همان: ص ۳۸)

حریم عشق را درگه بسی بالاتر از عقل است/ کسی آن آستان بوسد که جان در آستین دارد
(همان: ص ۹۴)

تا فضل و عقل بینی، بی معرفت نشینی/ یک نکته‌ات بگویم، خود را مبین که رستی
(همان: ص ۳۳۷)

هش دار که گر وسوسه عقل کنی گوش/ آدم صفت از روضه رضوان بدر آیی
(همان: ص ۳۸۷)

حافظ نیز اگرچه گاه مورد حمایت دربار بوده و گاه از دربار رانده شده است، ولی در هر شرایط همواره موازین انسانی و رعایت فضایل انسانی و عدالت‌جویی را در سر داشته است. طنزها و اشارت‌هایی که به نشانه اعتراض به برخی شاهان در اشعارش به چشم می‌خورد، نوعی تلاش برای آزادی و رهایی از قید و بند استبدادی است که جامعه را از هرگونه حرکت و پویایی باز داشته بود. به نظر می‌رسد که از نظر حافظ، در جامعه‌ای که زندگی می‌کند، دو گروه مردم وجود دارند:

گروه اول: کسانی که مدعی دینداری هستند و غالباً دارای مال، جاه و احترام در میان مردم هستند، مانند شیخ مفتی، قاضی، محتسب، زاهد، صوفی، پیر و واعظ. **گروه دوم:** کسانی هستند که نه مال، نه مقام و نه آبرویی دارند. اینان مدعی دینداری نیستند و غالباً نسبت به رعایت موازین شرع بی‌اعتنا هستند و به همین سبب نه انتظار احترام و خوشنامی در میان مردم دارند و نه به دنبال کسب احترام و خوشنامی هستند. مانند رند، شراب‌خوار، قلاش، قلندر، خراباتی و شاهد باز می‌فروش. این گروه که آماج سرزنش و ملامت خلق و گروه اول هستند، به ظاهر رفتار و اخلاقی ناپسند دارند و برخلاف گروه اول هستند.

با اینکه حافظ جبرگراست ولی «سلوک» از نشانه‌های عمل اختیاری اوست. در ساحت استحسانتی و اجتماعی، انسان در شعر حافظ مختار محض است و عملکرد ریاکارانه او گواه اختیار و آزاد دانستن خویش از قیود شریعت است؛ اما در مقابل، انسان سرسپرده به ساحت ایمانی، مجبور به پیروی از قوانین شرع است. «انسان ایمانی حافظ، مطابق نگرش غزالی در نظریه کسب «مجبور مختار یا مسخر مختار» است؛ یعنی مجبور به انتخاب مقدرات خویش است؛ اما چون مقدرات خود را دارای ساختاری ثابت و تغییرناپذیر نمی‌داند، در برابر اختیار خود مسئول است» (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ص ۴۷).

از اساسی‌ترین قربت‌های ذهنی حافظ قربت اندیشه و نگاه وی نسبت به انسان کامل است که از توصیه‌های وی برای تبدیل شدن به انسان کامل، تصفیه باطن و ترکیه نفس و رهایی از ساحت تردید و رسیدن به شهسواری ایمان و رهایی از دو ساحت استحسانتی (نفس و شهوت) و سپهر اخلاقی (اجتماع) است.

۹. نگاه فرا ایرانی شاملو به انسان

شاملو با شناختی که از آثار ادبی جهان با مطالعه آثار برخی شاعران و نویسندگان غرب به دست آورده است، با نگاهی فرا ایرانی به انسان و جهان می‌نگرد و می‌اندیشد؛ انسان و جهانی که از دیدگاه وی، ممکن است در هر جای این کره خاکی وجود داشته باشد. شاملو جهان‌نگرانی، محدودیت جغرافیایی و قومی و دینی ندارد. بنابراین، دردها و نگرانی‌های او نیز محدود و منحصر به سرزمین و فرهنگی خاص نیست. شاملو نگاهی متکثر به انسان و اساساً جهان دارد. بدون شک شاملو، شاعری انسان‌گرا، یا همان شاعر اومانیتست است. انسان اومانیتست، انسانی مسئولیت‌گرا و مسئولیت‌پذیر، دردمند و رنجور، آزادی‌خواه و متعهد؛ تلاشگر و کوشنده است:

«عشقی به روشنی انجامیده را بر سر بازاری فریاد نکرده/ منادی نام/ انسان و تمامی دنیا چه گونه بوده‌ام؟ آیا فردپرستان را با دهل درون خالی قلب‌ام فریب می‌داده‌ام؟» (شاملو، ۱۳۸۰: ص ۲۷۱).

«آیا انسان معجزه نیست؟ انسان شیطانی که خدا را به زیر آورد/ جهان را بند کشید و زندان‌ها را در هم شکست! -کوه‌ها را درید، دریاها را شکست/ آتش‌ها را نوشید و آب‌ها را خاکستر کرد!» (همان). شاملو البته همیشه و همه جا ستاینده انسان نیست؛ بلکه گاهی به نقطه ضعف‌ها و چالش‌های او نیز می‌پردازد:

«انسان. این شقاوتِ دادگرا! این متعجبِ اعجاب‌انگیز! انسان. این سلطان بزرگ‌ترین عشق و عظیم‌ترین انزوا! انسان. این شهریار بزرگ که در آغوشِ حرم اسرارِ خویش آرام یافته است و با عظمتِ عصیانی خود به رازِ طبیعت و پنهان‌گاهِ خدایان خویش پهلو می‌زند!» (همان: ص ۲۷۲).

شاملو خود در گفت و شنودی با ناصر حریری می‌گوید: «من خویشاوند نزدیک هر انسانی هستم که خنجری در آستین پنهان نمی‌کند. نه ابرو می‌کشد نه لبخندش ترفند تجاوز به حق و نان و سایبان دیگران است. من انسانی هستم در جمع انسان‌های دیگر بر سیاره مقدس زمین، که بدون دیگران معنایی ندارم» (رونق، ۱۳۸۸: ص ۱۶۹). «با خشم جدل زیستم/ و به هنگامی که قاضیان/ اثبات آن را که در عدالتِ ایشان شایبه اشتباه نیست/ انسانیت را محکوم می‌کردند/ و امیران/ نمایش قدرت را/ شمشیر بر گردن محکوم می‌زدند/ محتضر را/ سر بر زانوی خویش نهادم» (شاملو، ۱۳۸۰: ص ۶۷۰).

ولی شواهد زیادی هم از آثار شاملو می‌توان آورد که او عاشق انسان بوده و این عشق، او را «از هر چه دشمنی است بازمی‌داشت. او در سرشت انسان، انسان آگاه، انسان هویت یافته، دشمنی نمی‌دید. این را خصلت انسانی آرمانی‌اش نمی‌داند» (همان: ص ۴۷۷).

حتی گاهی شاملو جاده از آدم بودن تا انسان شدن را چنان وصف می‌کند که آسمان بر انسان نماز برد:

«من بودم/ و شدم/ راست بدان گونه/ که عامیِ مردی/ شهیدی تا آسمان بر او نماز برد» (شاملو، ۱۳۸۰: ص ۷۲۸).

«آری: / زیستن/ و ولایت والای انسان بر خاک را/ نماز بردن» (همان: ص ۸۳۰).

شاملو «انسان» را «رب‌التَّوَع و خویشاوند همه خداها» (شاملو، ۱۳۸۰: ص ۲۲۰-۲۱۹) می‌خواند و اعتقاد دارد که این دنیا «بیتوته‌ای» است که هم‌شان انسان نیست. در نتیجه باید در جست‌وجوی «نغمه و چشمه و پرنده و بدر کامل و پگاهی دیگر» بود و آرزوی «قله و درخت و انسانی دیگر» را در سر پروراند» (همان: ص ۹۷۴). شاید این امر ریشه در نگاه اومانیستی حاکم بر شعر شاملو دارد.

آری، شاملو زاده شدن انسان را زادن در «هیأتی پُرشکوه» می‌داند:

«از بیرون به درون آمدن: نه به هیأت گیاهی نه به هیأت پروانه‌ای نه به هیأت سنگی، نه به هیأت/ برکه‌ای/ من به هیأت «ما» زاده شدم/ به هیأت پُرشکوه انسان» (همان: ص ۹۷۳). همان انسانی که «شرف کیهان»/ انسان سرچشمه دریاست (همان: ص ۲۲۳). و حافظ‌وار فریاد برمی‌آورد که:

«آدمی بودن/ حسرتا! مشکلی ست در مرز ناممکن. نمی‌بینی؟» (همان: ص ۹۵۰).

از نگاه وی، «حضور انسان» می‌توان این «خراب‌آباد» را «آبادان» کند:

«سالیان بسیار نمی‌بایست/ دریافتن را/ که هر ویرانه نشانی از غیاب انسانیت/ که حضور

انسان/ آبادانیت» (همان: ص ۷۹۹).

آری، انسان‌محوری یا اومانیسم شاملو، اومانیسمی در برابر اصالت است (شریعتی، ۱۳۷۶: ص ۸۴). در راستای اندیشه این دو شاعر بزرگ در خصوص «انسان»، می‌توان نگاه مالدینوفسکی را به «انسان» چنین دانست که او به انسان به عنوان یک موجود زیستی فردیت یافته که ناچار است زندگی اجتماعی داشته باشد، می‌نگریست، به نحوی که از اشکال، موقعیت‌ها و باورهای هر جامعه درباره خود فراتر می‌رفت. از این‌رو او از مقایسه یک جامعه ابتدایی با یک جامعه مدرن ابایی نداشت، تا در آن‌ها اشکال زیست قبیله‌ای را بیابد. در باور مالدینوفسکی تمامی مراحل تکامل انسان از تولد تا مرگ امری فیزیولوژیکی است. موضوع انسان‌شناسی فرد نیست؛ اما مالدینوفسکی با تأکید فراوانی که بر فرد داشت، هیچ‌گاه انسان‌شناسی را در موقعیت روان‌شناسی قرار نداد. این رویکرد مالدینوفسکی همواره او را در مقام یک انسان‌شناس جالب توجه نگاه داشته است (فکوهی، ۱۳۸۳: ص ۲).

۱۰. نتیجه‌گیری

در این پژوهش تلاش شد تا نگاه دو شاعر به مقوله انسان مورد اشاره قرار گیرد. هر دو شاعر به مقوله انسان اسطوره‌ای، نگاهی ویژه دارند و تلاش می‌کنند تا جایگاه انسان در عالم هستی را تعریف و تعیین کنند. مقوله هویت، عنصر سوم و برجسته در شعر هر دو شاعر به ویژه حافظ است، که در امر اجتماع و تحول آن بسیار اهمیت دارد. برای حافظ دوگانه عقل و عشق (دل) همواره یک منازعه بوده است و تلاش می‌کند تا تصویری روشن برای انسان خموده در فضای بی‌تفاوتی ایجاد کند. شاملو نگاه انسان ایرانی را ارتقاء می‌دهد و با رویکردی فرا ایرانی به مقوله انسان، سطح متفاوتی از تفسیر از انسان را برای جامعه زمانه خود صورت‌بندی می‌کند. در پایان باید در نظر گرفت که با بررسی ابعاد مختلف انسان‌شناسانه از منظر شعر می‌توان زمینه‌های نخست ارتباط میان انسان و جامعه را برقرار کرد؛ زیرا شاعر تلاش دارد تا با نشان دادن ابعاد مختلف انسان، هم رابطه انسان با خدا، هم رابطه انسان با خود و هم رابطه‌اش با دیگران را تعریف کند، تا بتواند در یک منظومه ارتباطی قرار گیرد. در نتیجه، پژوهش‌های اینچنینی می‌توانند قرائتی متفاوت از ادبیات و ارتباط آن با جامعه‌سازی را تدوین نمایند.

منابع

قرآن کریم.

- آشوری، داریوش (۱۳۸۸). *عرفان و زندگی در شعر حافظ*. تهران: نشر مرکز، چاپ هشتم.
- ادگار، اندرو؛ سجویک، پیتز (۱۳۸۷). *مفاهیم بنیادی نظریه فرهنگی*. ترجمه مهرا مهاجر و محمد نبوی. تهران: نشر آگاه.
- اسکیدمور، ویلیام (۱۳۷۲). *تفکر نظری در جامعه‌شناسی*. ترجمه علی محمد حاضری و همکاران. تهران: سفیر.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم (۱۳۷۷). *اسطوره بیان نمادین*. تهران: سروش.
- باستید، روژه (۱۳۷۰). *دانش اساطیر*. ترجمه جلال ستاری. تهران: نشر توس.
- براون، کالین (۱۳۸۴). *فلسفه و ایمان مسیحی*. ترجمه طاطه‌وس میکائیلیان. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- پاشایی، علی (۱۳۹۶). *نام همه شعرهای تو (زندگی و شعر شاملو)*. تهران: ثالث، چاپ دوم، ج ۳.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۲). *سفر درمه (تأملی در شعر احمد شاملو)*. تهران: نگاه، چاپ دوم.
- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۲). *دیوان حافظ*. تصحیح و توضیح پرویز خانلری. تهران: خوارزمی، چاپ دوم، ج ۱.
- خرم‌شاهی، بهاء‌الدین (۱۳۹۱). *حافظ‌نامه*. تهران: انتشارات علمی فرهنگی، چاپ بیست‌ویکم.
- رونق، محمدعلی (۱۳۸۸). *شاملوشناسی*. تهران: انتشارات مازیار.
- سلاجقه، پروین (۱۳۸۴). *امیرزاده کاشی‌ها*. تهران: مروارید.
- شاملو، احمد (۱۳۸۰). *مجموعه آثار شاملو*. تهران: زمانه - نگاه، دفتر یکم، چاپ دوم.
- شایگان، داریوش (۱۳۹۰). *بت‌های ذهنی و خاطرات ازلی*. تهران: امیرکبیر.
- شریعتی، علی (۱۳۷۵). *مجموعه آثار*. تهران: الهام، چاپ پنجم.
- شریعتی، علی (۱۳۷۶). *فرهنگ لغات کتب*. تهران: قلم، چاپ سوم.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۷). *ابن‌کیمیای هستی*. تهران: سخن.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۳). *انواع ادبی*. تهران: فردوس، چاپ دهم.
- صابر، غلام (۱۳۸۸). *کی‌یر کگار و اقبال*. ترجمه محمد بقایی ماکان. تهران: ناهید.
- فکوهی، ناصر (۱۳۸۳). *تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی*. تهران: نشر نی.
- فکوهی، ناصر (۱۳۹۰). *تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی*. تهران: نشر نی، چاپ هفتم.
- فکوهی، ناصر؛ بهروزی‌راد، فاطمه (۱۳۸۱). *تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی*. تهران: نشر نی.
- کادن، جان آنتونی (۱۳۸۰). *فرهنگ توصیفی ادبیات و نقد*. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: شادگان.
- کیهان، مانده (۱۳۹۵). *اسطوره‌ها در آئینه اشعار شاملو*. نوشهر: انتشارات ناستگ.
- گولد، جولیبوس؛ کولب، ویلیام (۱۳۷۶). *فرهنگ علوم اجتماعی*. ترجمه باقر پرهام. تهران: مازیار.
- گولدنر، آلون‌وارد (۱۳۸۳). *بحران جامعه‌شناسی غرب*. ترجمه فریده ممتاز. تهران: شرکت سهامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). *آئینه جام (دیوان حافظ)*. تهران: صدرا.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۹). *راهی به رهایی (جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت)*. تهران: نگاه، چاپ دوم.

نجم رازی، عبدالله بن محمد (۱۳۸۰). *گزیده مرصاد العباد*. تهران: علمی، چاپ سیزدهم.

Eysenck, J.H. (1985). *Decline and fall of the Freudian empire*. England: Penguin book.

Houzel, C.(1999). *Notion de Fonction*. In: Encyclopédie Universalis, Dictionnaire des Mathématiques: algèbre, analyse, géométrie. Paris: Albin Michel.

Lombard, J. (1994). *Introduction a l anthropologie*. Paris: Armand Colin.