

Title of Paper: Investigation and analysis of the common motifs between Gnosticism and Hafez Shirazi's sonnets

Hasan Nasiri¹ | Mojtaba Zarvani²

1. MSc Graduate, Department of Comparative Religions and Mysticism, , Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Iran. E-mail: hasan.nasiri@ut.ac.ir
2. Corresponding Author, Professor, Department of Comparative Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Iran. E-mail: zurvani@ut.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received: 31 May 2025 Received in revised form: 11 August 2025 Accepted: 6 September 2025 Published online: 23 September 2025 Keywords: Hafez Gnosticism pearl sky planets archons captivity estrangement	The fundamental characteristic of Gnosticism is its anti-cosmic attitude and strong duality between God and the material world. This thought requires undeification of cosmic forces and consideration of the evil and antagonistic actors who control the world, body and psyche of man whom are irrelevant to absolutely supreme God, who is beyond this system. In Gnostic thought, these cosmic powers are mainly the rulers of the heavenly planets (archons). In order to achieve salvation, man must be freed from the rule of these archons, and this salvation is not possible without the intervention of God's roar from outside of the cosmic system. At the same time, similar ideas have found their way in the religious texts of Zoroastrianism orthodoxy as well as in Islamic philosophy and mysticism without any contradictions with their basic principles. These anti-cosmic thoughts have found a special and unique resonance in Hafez's poetry through the role of astral spirits in the process of cosmogenesis and the events of the beginning of creation and the existential position of man in relation to these events which has connected Hafez's soteriology with the idea of "splitting the roof of the sky". By comparing Gnostic texts, myths and fundamental ideas with the ideas, themes and symbolism found in Hafez's poetry, this research shows the Gnostic themes of Hafez's poetry and their relationship with his worldview and ontology.

Cite this article: Nasiri, H., & Zarvani, M. (2025). Title of Paper: Investigation and analysis of the common motifs of Gnosticism and Hafez Shirazi's sonnets. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 9 (2), 69-100.
DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2025.48986.1200>



© The Author(s). Nasiri, Hasan, Zarvani, Mojtaba
DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2025.48986.1200>

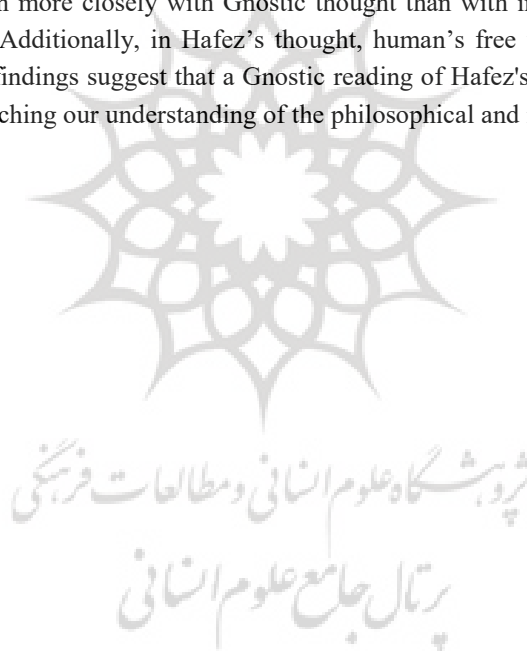
Publisher: University of Sistan and Baluchestan

Introduction

The fundamental characteristic of Gnosticism is its anti-cosmic attitude and the stark dualism between God and the material world. This perspective necessitates de-deification of the cosmos and attributes its governance to malevolent and hostile beings who dominate the world, the human body, and the soul. In Gnostic thought, these beings are the rulers of the seven celestial planets (Archons), who are entirely distinct from the transcendent and unknowable God beyond this system. To achieve salvation, humans must liberate themselves from their dominion, and this is impossible without divine intervention from outside the cosmic order. Simultaneously, similar ideas have found their way into Islamic philosophy and mysticism. This research explores how these anti-cosmic ideas, particularly through the malevolent role of the seven planetary rulers, are uniquely reflected in the poetry of Hafez, associating his soteriology with the idea of "breaking through the celestial sphere."

Methods This research compares the narratives and symbols found in authoritative Gnostic texts and Hafez's sonnets to demonstrate the reflection of Gnostic motifs in his works. Furthermore, using an existential framework and symbolic analysis, the study explores themes such as alienation, freedom, and the quest for meaning in both Gnostic texts and Hafez's poetry.

Results: The prevalence of anti-cosmic and soteriological themes in Hafez's poetry indicates that his existential experience and worldview align more closely with Gnostic thought than with interpretations based on the unity of existence (Wahdat al-Wujud). Additionally, in Hafez's thought, human's free will alongside divine grace plays a central role. **Conclusions:** The findings suggest that a Gnostic reading of Hafez's poetry can offer a new and distinct interpretation of his works, enriching our understanding of the philosophical and mystical depth of his poetry.



بررسی و تحلیل بن‌مایه‌های مشترک آیین گنوسی و غزلیات حافظ شیرازی

حسن نصیری^۱ | مجتبی زروانی^۲

۱. فارغ التحصیل کارشناسی ارشد، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، ایران. رایانامه: hasan.nasiri@ut.ac.ir
۲. نویسنده مسئول، استاد، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، ایران. رایانامه: zurvani@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	ویژگی بنیادین اندیشه گنوسی نگرش ضد کیهانی آن و دوگانگی شدید بین خدا و جهان مادی است. این اندیشه مستلزم الوهیت‌زدایی از کیهان و درنظر گرفتن دست اندرکاران شیطانی و متخاصمی است که بر جهان، جسم و نفس انسان سیطره دارند که غیر از آن خداوند مطلقاً متعالی است که در فراسوی این نظام قرار دارد. در اندیشه گنوسی این قوای کیهانی عمدتاً حاکمان سیارات آسمانی (آرخون‌ها) هستند. انسان برای رسیدن به رستگاری باید از سیطره حکومت این آرخون‌ها رها شود و این نجات بدون مداخله خروش خداوند از بیرون نظام کیهانی ممکن نیست. در عین حال، اندیشه‌های مشابهی در متون به‌دینی مزدیسنی و همچنین در برخی مکاتب فلسفه و عرفان اسلامی بدون اینکه منافاتی با اصول اساسی نظام دینی آن‌ها پیدا کند راه یافته است. این اندیشه‌های ضدکیهانی از طریق نقش ارواح اختری در جریان کیهان‌زایی و حوادث ابتدای آفرینش و موقعیت وجودی انسان نسبت به این حوادث، طنین ویژه و منحصر به فردی نیز در شعر حافظ یافته است که نجات‌شناسی حافظ را با اندیشه «شکافتن سقف فلک» همراه کرده است. این پژوهش با مقایسه اساطیر و اندیشه‌های بنیادین گنوسی با متون، اندیشه‌ها، و نمادپردازی‌های راه یافته در شعر حافظ، بن‌مایه‌های گنوسی شعر حافظ و نسبت آن‌ها با جهان‌بینی و هستی‌شناسی او را نمایان می‌کند.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۳/۱۰	
تاریخ ویرایش: ۱۴۰۴/۵/۲۰	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۶/۱۵	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۷/۱	
واژه‌های کلیدی:	
حافظ،	
گنوسیسم،	
مروارید،	
سیارات،	
آرخون‌ها،	
اسارت،	
غریت.	

استناد: نصیری، حسن؛ و زروانی، مجتبی (۱۴۰۴). بررسی و تحلیل بن‌مایه‌های مشترک آیین گنوسی و غزلیات حافظ شیرازی. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۹ (۲)، ۶۹-۱۰۰.
DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2025.48986.1200>



مقدمه

به نظر می‌رسد ادبیات عرفانی فارسی، به ویژه غزلیات خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، از عناصر قابل توجهی از آموزه‌های جریان گنوسی بهره برده است. این مقاله، آموزه‌های گنوسی را از طریق منابع معتبر بررسی کرده و سپس طنین آن‌ها را در شعر حافظ واکاوی می‌نماید. از منظر دین‌پژوهانه، چنین مقایسه‌ای از دو جهت حائز اهمیت است؛ نخست، پژوهش‌های متعدد درباره غزلیات حافظ، غالباً آن‌ها را در دستگاه عرفانی وحدت وجودی تفسیر کرده‌اند. این تمایل از شرح عبیدالله بن احرار و ملاجلال‌الدین دوانی در قرن نهم تا برخی شرح‌های معاصر را در برمی‌گیرد. در مقابل، برخی پژوهش‌ها دیوان حافظ را بدون توجه به ریشه نگاه او در دو مقوله «ازل» و «ابد»، در یک دستگاه تقلیل‌گرای تاریخی و یا حتی فرویدی تجزیه و تحلیل کرده‌اند (فلاتی، ۱۳۴۹، ص ۱۱۷-۱۲۲). اگرچه نمی‌توان صبغه دینی شخصیتی را که امروز پس از گذشت قرن‌ها با لقب «لسان‌غیب» از او یاد می‌شود را نادیده گرفت، مضامین دینی و اسطوره‌ای به کار رفته در شعر حافظ گاه با تفاسیر وحدت وجودی در تناقض است، به ویژه نقش عناصر ضدکیهانی که خلاء تفسیری گنوسی‌مآبانه را آشکار می‌کند.

دوم، این پژوهش می‌تواند به فهم بهتر گنوسیسم به عنوان یک «دین» (به تعبیر هانس یوناس) کمک کند. بررسی تاریخی نشان می‌دهد که این جریان فکری در قرن دوم میلادی توسط مرقیون، بازپلیدس و به ویژه والتینیوس در مقابل جریان راست‌دینی کلیسای مسیحی گسترش یافت (Haar, 2003: 2). با این حال، اکتشافات اخیر در مصر و نجع حمادی نشان می‌دهد که ریشه‌های گنوسیسم ممکن است به مشرق‌زمین و قرون اول پیش از میلاد بازگردد و مانداییسم را به عنوان قدیمی‌ترین شکل گنوسیسم معرفی کند (King, 2003: 118; Eliade, 1963: 126-128). این مناقشات تاریخی، پژوهشگران را بر آن داشت تا به جای تمرکز بر تبارشناسی، به بررسی جوهره وجودی گنوسیسم بپردازند (King, 2003: 146; Haar, 2003: 7)؛ چرا که گنوسیسم، به رغم ریشه‌های پیچیده‌اش، هویتی فراتر از مجموع اجزای تشکیل‌دهنده خود دارد. این جوهره به نوعی تجربه وجودی باز می‌گردد که به یک نظام الهیاتی منحصربه‌فرد منجر می‌شود و ترتیب خاصی از بن‌مایه‌ها را معنادار می‌سازد (Waldstein, 2000: 342).

واژه یونانی «گنوسیس»^۱ که گاه به اشتباه «دانش»^۲ ترجمه می‌شود، در واقع به «بصیرت»^۳ نزدیکتر است، زیرا فرآیندی شهودی شامل خودشناسی و معرفت به واقعیت‌های غایی الهی است (Pagels, 1989: XIX). جوهره تفکر گنوسی، ثنویت بین عالم جسمانی (زمینی) و عالم روحانی و نگرش ضدکیهانی آن است که به رستگاری از طریق رهایی از تعلقات دنیوی می‌انجامد. نمادهای گنوسی مانند تبعید، غم غربت، اسارت، و نجات از طریق بازیافتن گوهر درونی، در آثار فلسفی و عرفانی اسلامی نیز بازتاب یافته‌اند. برای مثال، سهروردی این نمادها را به شکلی اعتدال یافته و هماهنگ با اصول اسلامی ارائه کرده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ص. ۸۲). هانری کربن این رویکرد را نه حرکتی ناسیونالیستی یا انقلابی علیه اسلام، بلکه کامل‌کننده اساطیر ایرانی در چارچوب معنویت اسلامی می‌داند (همان، ۷۹-۸۱).

حافظ در اشعار خود به طرح پرسش و مکاشفاتی اساطیری درباره معمای حیرت‌انگیز آسمان، فتنه‌انگیزی‌های سیارات، و بخت و تقدیر پرداخته است. همچنین، به نظر می‌رسد بن‌مایه‌های گنوسی از غربت و بیگانگی تا خروشی از بیرون کیهان و یافتن گوهر ازلی، در جای‌جای اشعار حافظ به کار رفته‌اند. این پژوهش، با استفاده از تحلیل نمادشناختی و در چارچوب وجودگرایانه، نشان می‌دهد که چگونه مضامین ضدکیهانی و نجات‌شناسی گنوسی در شعر حافظ بازتاب یافته و نظام فکری او را شکل داده‌اند. چنین رویکردی نه تنها به فهم بهتر شعر حافظ کمک می‌کند، بلکه درک ما از گنوسیس را نیز عمق می‌بخشد.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌هایی در زمینه مقایسه آموزه‌های گنوسی با اندیشه‌های عرفای اسلامی انجام شده، از جمله «بررسی تطبیقی دیباچه مثنوی معنوی و اشعار گنوسی» اثر ابوالقاسم اسماعیل‌پور (۱۳۷۷). این پژوهش به مشابهت‌های اندیشه ثنویت ماده و روح در آثار مولانا و حافظ اشاره کرده و بر این باور است که آن‌ها بیش از آنکه متأثر از مانویت باشند، تحت تأثیر گنوسیسم سوری-مصری قرار دارند. این پژوهش نشان می‌دهد که در نی‌نامه مولانا، آگاهی و معرفت گنوسی مشروط به عشق، و مستلزم

¹. Gnosis

². Knowledge

³. Insight

رهایی اخگر ملکوتی انسان از بند هفت سپهر است. علاوه بر این، نمادهای گنوسی مانند «مروارید»، «صدف» و «گنج» در ادبیات عرفانی ایران نیز بازتاب یافته است. این مقاله به بررسی تأثیرگذاری جریان‌های گنوسی بر تصوف اسلامی، با رویکرد تبارشناسانه، دعوت کرده است.

ابراهیم‌زاده و جهانگرد (۱۴۰۰) در مقاله «تحلیل بن‌مایه‌های گنوسی در مصیبت‌نامه عطار»، به مضامینی مانند سرگشتگی، غربت، و خوارداشت جهان مادی اشاره کرده‌اند. همچنین عباسی و دیگران (۱۳۹۳) در مقاله «بن‌مایه‌های مشترک قصه غربت غربی سهروردی و آیین گنوسی» و رنجبر و سوداگر (۱۴۰۰) در مقاله «بررسی عناصر گنوسی در نظام عرفانی عین‌القضاه همدانی» به استخراج مشابهت‌های بین این دو جریان فکری پرداخته‌اند. کرمی و رزاق‌پور (۱۳۹۸) نیز در مقاله «تحلیل معرفت‌شناسی عرفان مانوی و مولوی»، به جوهره گنوسی تفکر مولوی اشاره کرده‌اند. با این حال، این پژوهش‌ها عمدتاً بر شناسایی عناصر تکرارشونده در گنوسیسم و آثار عرفا متمرکز بوده‌اند و کمتر به تبیین دقیق دستگاه فکری گنوسی و بازتاب آن در نظام فکری عرفا پرداخته‌اند. این در حالی است که مکاتب گنوسی بیشتر به خاطر دستگاه ضدکیهانی خود شناخته می‌شوند. در ادبیات عرفانی فارسی نیز اشارات متعددی به افلاک و سیارات آسمانی وجود دارد که گاه با بدبینی و نسبت دادن صفات شریرانه به آن‌ها همراه است. برای مثال، مولانا در چندین غزل از سیاره مریخ به عنوان موجودی «شورور» و «خون‌آشام» یاد کرده است (مولانا، ۱۳۷۹: غزل ۱۹۴۴، بیت ۶). سنایی نیز در قصیده‌ای معروف به «کنوز الحکمه و رموز المتصوفه»، راه رستگاری را رها شدن از زیر دین «هفت و پنج و چهار» دانسته است (کدکنی، ۱۳۷۲، ص ۱۳۶-۱۳۹). این نگرش در یک رباعی خیام نیز بازتاب یافته است (خیام، ۱۳۵۳، رباعی ۲۹).

از سوی دیگر، پژوهشی به صورت مجزا به بن‌مایه‌های گنوسی شعر حافظ نپرداخته است. تنها اشاره‌های پراکنده به این موضوع را می‌توان در پژوهش‌هایی یافت که بر تأثیرپذیری حافظ از میراث ایران باستان متمرکز بوده‌اند. در این پژوهش‌ها، عمدتاً بر گرایش حافظ به میراث ملی تأکید شده است (انقطاع، ۱۳۸۷؛ اسلامی ندوشن، ۱۳۸۸، ص ۲۷۸-۲۸۱؛ اسماعیل‌پور، ۱۳۹۷، ص ۱۵). باید توجه داشت که روی آوردن حافظ به فرهنگ ایرانی همچون شیخ اشراق مبنایی جاودانی و ازلی دارد. برای شاعری که از «جنگ هفتاد و دو ملت» بیزار است (حافظ، ۱۳۹۰: غزل ۱۸۴، بیت ۴) و در معامله عاشقی برای او «ترکی و تازی» یکی می‌نماید (همان، غزل ۴۷۶، بیت ۷) آنچه اهمیت دارد

دغدغه‌های وجودی است که برای رفع آن‌ها و رسیدن به سرمنزل مقصود، از هیچ گنجینه‌ای خود را محروم نمی‌کند و صحبت از تمایلات تاریخی و رنگ‌آمیزی‌های قومی بی‌معنا خواهد بود.

کیهان‌شناسی گنوسی

گنوسیسم با «تضاد جهان-خدا»، «بدبینی کیهانی» و «حال و هوای رادیکال» خود، از نظام‌های فلسفی رواقی‌گری و نوافلاطونی متمایز می‌شود (Wallis, Bregman, 1992: 33-52). جهان‌بینی گنوسی نه محصول نظریه‌پردازی‌های فلسفی، بلکه بازتاب از خودبیگانگی اگزستانسیل با بیانی اسطوره‌ای است. این نگرش، بحران تاریخی انسان‌هایی را نشان می‌دهد که نمی‌توانستند در قالب دولت‌شهری ارسطویی و جهان‌وطنی رواقی خود را جزئی از کل یا منحل در یک کل ببینند. گنوسی‌ها مفهوم هیمارمنه^۱ (تقدیر و سرنوشت) را از عنصر الهی خالی کردند. در نظام رواقی، هیمارمنه با پرانویا^۲ (مشیت الهی) یکی بود، اما در گنوسیسم، این مفهوم به نیروهای پست و شریر نسبت داده می‌شود (Jonas, 1967: 93, 94, 100). حاکمان هفت سیاره، با کنترل تقدیر انسان، مانع رستگاری او می‌شوند (Beck, 2007: 46). در نظام‌های گنوسی جریان یونان-مصری، از جمله نظام والنتینیوسی، این حاکمان سیاره‌ای آرخون^۳ نام دارند و توسط دمیورژ (یالدابوث^۴)، خدای نادان و پست‌تر، خلق شده‌اند. دمیورژ روح‌ها را در جسم‌های مادی به دام انداخته و در جهان مادی زندانی کرده است (Fischer-Muller, 1990: 79-81). آرخون‌ها موجوداتی شیطانی و بدخواه هستند که حوادث زمینی و افکار، احساسات و اعمال انسان‌ها را کنترل می‌کنند و به دمیورژ در آفرینش جهان و حکومت ظالمانه‌اش کمک می‌کنند (هالروید، ۱۳۹۵، ص. ۵۴؛ Marvin & Pagels, 2008: 11). یکی از این متون به نام «ماهیت آرخون‌ها»^۵ این نگرش را به روشنی بیان می‌کند: «جدال ما با گوشت و خون نیست، بلکه با حاکمان جهان و لشکرهای روحانی شرارت است» (Lewis, 2013: 135). در مانداییسم، حاکمان هفت سیاره فرزندان روحا، ملکه جهان تاریکی، هستند که در آفرینش جهان مادی مشارکت دارند و با تسلط بر آن، مانع شکوفایی یا رهایی بعد

^۱ Heimarmene

^۲ Pronoia

^۳ Archon

^۴ Yaldabaoth

^۵ Hypostasis of the archons

الهی انسان‌ها می‌شوند (Aldihisi, 2008:186-188). این تعبیر در کیهان‌زایی متن پهلوی بندهش نیز دیده می‌شود، جایی که بر اهریمنی بودن سیارات (اباختران) تأکید شده است (دادگی، ۱۳۹۵: ۵۳). در متون مانوی، اگرچه ماه و خورشید به عنوان بخش‌هایی از نور رهایی‌یافته از دیگر سیارات مستثنا شده‌اند، جهان مادی همچنان از پوست و جسد آرخون‌ها تشکیل شده است. این موضوع، پایهٔ بدبینی مانویان نسبت به دنیا را شکل می‌دهد (بهار، ۱۳۷۵، ص ۸۴-۸۹).

انسان‌شناسی گنوسی و مسئلهٔ نجات

به جز نظام مرقیون، تمام مکاتب صاحب‌نام گنوسی بر این اصل متفقند که انسان موجودی دوگانه است: بعد مادی او تحت سلطهٔ نیروهای شریر و بعد روحانی او مرتبط با عالم الهی است (King, 2003:146). این دوگانگی، مسئلهٔ نجات را به یکی از محورهای اصلی تفکر گنوسی تبدیل می‌کند. مرقیون، انسان را کاملاً طبیعی و آفریدهٔ دمیورژ (خدای پست‌تر) می‌داند. از نظر او، انسان فاقد گوهر الهی است و نجات او تنها از طریق فیض رایگان خدای رئوف ممکن می‌شود (Foster, 2010: 276-277؛ Harnack, 1990:82؛ یوناس، ۱۴۰۱، ص ۲۷۷-۲۸۱). در نظام مانوی، انسان محصول اعمال شنیع آرخون‌ها، مانند آدم‌خواری و شهوت جنسی است که با هدف اسارت روح نورانی انجام شده‌اند. پسر خدا یا عیسیای روشنائی به یاری انسان می‌شتابد تا نور الهی را از اسارت نجات دهد (الیاده، ۱۳۹۹، ص ۵۱۱-۵۱۲). نظام والنتنیوس خلقت «تقلیدی» آرخون‌ها را ناشی از آشفتگی به وجود آمده در ملاء اعلی^۱ می‌داند و برای بعد الهی انسان نقش ویژه‌ای قائل است. این ساحت از وجود، اگرچه به دست غفلت سپرده شده، از طریق وحی یادآوری می‌شود. کلمنت اسکندرانی از والنتنیوس نقل می‌کند: «[باید آگاه شویم که] چه بودیم، و چه شده‌ایم؛ کجا بودیم و به کجا افتاده‌ایم؛ به سوی چه فرجامی می‌شتابیم و از کجا به رهایی و نجات می‌رسیم؛ تولد چیست و بازسازی و تجدید حیات چیست» (الیاده، ۱۳۹۹، ص ۴۸۶). پویماندرس هرمسی نیز انسان را در وضعیتی خداگونه و در بالای هماهنگی کیهانی توصیف می‌کند، جایی که پیش از این به شکل برده در آن قرار نداشت.

^۱. Pleroma

در نظام‌های گنوسی، هفت آرخون (حاکمان سیاره‌ای) بر نفس انسانی تأثیر می‌گذارند و مانع رستگاری او می‌شوند. هر آرخون مسئول رذایل خاصی است: ۱- غرور (آرخون مشتری): تکبر و خودپسندی. ۲- حسادت (ماه): طمع، بدخواهی و کینه‌توزی. ۳- خشم (مریخ)، خشونت، نزاع، و انتقام. ۴- شهوت (زهره): بی‌بندوباری و هوسبازی. ۵- کسالت (زحل): بی‌توجهی، گیجی و بی‌تفاوتی. طمع (خورشید): بخل و پول‌دوستی (Walker, 1983:47). رهایی از این تأثیرات اختری، مستلزم آگاهی از سرشت الهی خویش و عبور از قلمروهای سیاره‌ای است. برای مثال، در آیین مهرپرستی مراسمی وجود داشته که فرد در مسیری از پله‌های بالارونده، از هفت دروازه می‌گذشته که نماد هفت سیاره بوده است (یوناس، ۱۴۰۱، ص. ۳۱۶). اینگونه فکر آدم نورانی می‌شود و بالاتر از فکر خالقانش، آرخون‌ها، قرار می‌گیرد.

بن‌مایه‌های مشترک شعر حافظ و ادبیات گنوسی

دوران‌های گذار در تاریخ، اغلب با از دست رفتن قدرت معنابخشی کلان‌روایت‌های اسطوره‌ای همراه است (می، ۱۳۸۷، ص. ۱۳-۲۸). در چنین شرایطی، انسان‌ها احساس اسیر بودن در دست قدرت‌های طبیعی، اجتماعی و سیاسی می‌کنند و نظام‌های عقاید و ارزش‌ها سست می‌شوند، زیرا دیگر توان پاسخگویی به پرسش‌های وجودی (اگزیستانسیل) انسان را ندارند (تیلش، ۱۳۶۶، ص. ۹۵). جهان‌بینی گنوسی، هم‌انعکاس اضطراب مرگ و بی‌معنایی بشر بود و هم در پی ارائه راه‌حلی برای آن. حافظ نیز در شرایط سیاسی و اجتماعی بی‌ثبات قرن هشتم هجری می‌زیست که تحت سیطره ایلخانان مغول و دست نشاندگان محلی آن‌ها قرار داشت. همزمان، بلایای طبیعی بر گستره مصیبت‌های جامعه می‌افزود (غنی، ۱۳۸۳، ص. ۲۶). در حالی که سعدی، یک قرن پیش از او، بیشتر اشعار خود را در آرامش نسبی شیراز تحت حکومت سلغوریان سرود (سعدی، ۱۳۶۹، ص. ۲۰۶؛ ماسه، ۱۳۶۹: ۷۴). او که در مکتب غزالی پرورش یافته بود، نگاهی الهی و زیباشناسانه به جهان داشت: به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست / عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست (سعدی، ۱۳۶۹: ۷۸۷)

اما حافظ، با اینکه کمتر غزلی از او می‌شناسیم که رد پای از سعدی در آن دیده نشود، تردید دارد که جهان، آنگونه که غزالی آن را نظام احسن خوانده، بی‌خطا باشد:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد!
(حافظ، ۱۳۹۰: ۷۲)

این رویکرد معترض به نظام گیتی، اضطراب وجودی شخصیتی را نشان می‌دهد که در دنیایی گسترده و غیرقابل پیش‌بینی، با بحران پوچی و بی‌معنایی مواجه است. او خود را در تسخیر تقدیر و نیروهای شریر کیهانی، موجودی بیگانه و غربت‌زده می‌بیند، گویی توطئه‌ای در ازل او را به چنین جهانی «پرتاب» کرده است:

جهان پیر است و بی‌بنیاد از این فرهادکش فریاد که کرد افسون و نیرنگش ملول از جان شیرینم^۱
(حافظ، ۱۳۹۰: ۲۴۳)

حافظ در روزگاری زندگی می‌کرد که زیر سلطه حکام محلی، حتی «نفس کشیدن» برای مردم دشوار بود (پتروشفسکی، ۱۳۵۷: ۳۰۶)، ایلچیان مغول به بهانه ستاندن خراج، همچون بلای آسمانی از پشت بام خانه‌های مردم نازل می‌شدند (همدانی، ۱۳۷۳ ج ۲، ص. ۱۰۴۶). در دوران حکومت امیر مبارزالدین آزادی مردم فارس و کرمان چنان محدود شده بود که حتی نمی‌توانستند از شکنجه‌گاهی که او بر آن حکومت می‌کرد فرار کنند و برای عبور از راه‌ها نیاز به جواز داشتند (غنی، ۱۳۸۳، ص. ۱۶۹). در چنین شرایطی، مشایخ و صوفیان زمانه به جای دغدغه‌های اصیل دینی و آخرت‌شناختی، با حمایت از سیاست‌های مزورانه حکام، در پی سودجویی بودند^۲ (پتروشفسکی، ۱۳۵۷، ص. ۳۰۶).

۱. غم غریبی و غربت

یکی از درون‌مایه‌های شاخص گنوسی، اضطراب و دلتنگی برای خانه و حسرت بازگشت به عصر زرین است. این مضمون در متون گنوسی با نمادپردازی‌هایی مانند «بیگانه» و «غریبه» بازتاب یافته است. بیگانه برای کسانی که اینجا هستند غریب و ناشناخته است و دنیای آن‌ها هم برای او فهم‌ناپذیر است (یوناس، ۱۴۰۱، ص. ۱۵۶-۱۵۸). در سرود مروارید، شخصیت اصلی خود را به یاد می‌آورد که شاهدزاده‌ای است و مشتاق بازگشت به طبیعت اصیل خویش است (زرین‌کوب، ۱۳۸۵، ص. ۲۸۸-۲۸۴). این مضمون در قصه غربت غربی سهروردی نیز پررنگ است، جایی که سالک از اسارت در چاهی تاریک و اشتیاق بازگشت به وطن می‌گوید (سهروردی، ۱۳۸۰، ص. ۹۸-۱۰۰).

^۱ همچنین نک. غزل ۷۱ بیت ۴

^۲ به عنوان نمونه نک. قزوینی، ۱۳۹۰: غزل ۳۵۸ و ۴۸۳

حافظ نیز در اشعار خود به طور مکرر از غم غریبی و اشتیاق بازگشت به وطن ازلی سخن می‌گوید. گاه گلایه می‌کند که این جایگاه حقیقی او نیست:

طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق که در این دامگه حادثه چون افتادم^۱
(سهروردی، ۱۳۸۰، ص. ۲۱۶)

و گاه امیدوار است که به آن آرمان‌شهر، آن گلشن ازلی که جایگاه اصلی او بوده، بازگردد:

غم غریبی و غربت چو بر نمی‌تابم به شهر خود روم و شهریار خود باشم^۲
(سهروردی، ۱۳۸۰، ص. ۲۳۱)

حافظ در بن‌مایه «آب تراب‌آلوده» نیز به این وضعیت وجودی اشاره می‌کند:

پاک و صافی شو و از چاه طبیعت به درآی که صفایی ندهد آب تراب‌آلوده
(سهروردی، ۱۳۸۰، ص. ۲۹۳)

در این بیت، چاه طبیعت به عنوان عامل گل‌آلودگی روشنی و صفای روح معرفی می‌شود. این مضمون در اندیشه‌های مندائی و مانوی نیز دیده می‌شود، جایی که ماده تاریکی با «آب زنده»، که همان «آب حیات ازلی»^۳ نزد حافظ است، آمیخته شده است. در کتاب مندایی یوحنا آمده: «من منم، نازک‌زاده از ذرات نور، آمیخته‌ام با این کیهان مادی و آزار می‌بینم؛ برون کش مرا از آغوش مرگ! آب زنده آوردند و به آب گل‌آلود آمیختند... روح و مانای سالم آوردند و در بدن بی‌ارزش نهادند» (یوناس، ۱۴۰۱، ص. ۱۶۸-۱۶۹).

این وضعیت برآمده از نوعی دوگانگی عمیق وجودی است: در دنیایی که لذات و زیبایی‌هایش زودگذر و ناپایدار است، شخص در حسرت تجربه‌ای عمیق و پایدار تمنای عروجی روحانی به ماورای طبیعت را دارد. هم از این روست که طبیبان این دنیایی قادر به معالجه رنج و افسردگی ناشی از غربت نیستند:

چندان که گفتیم غم با طبیبان درمان نکردند مسکین غریبان
(یوناس، ۱۴۰۱، ص. ۲۶۴)

^۱ همچنین نک. غزل ۳۷، بیت ۴، ۳۳۷، بیت ۱ و ۳۸۵، بیت ۴

^۲ همچنین نک. غزل ۳۳۳، ابیات ۱ و ۲، ۳۴۲، بیت ۲، ۳۳۷، بیت ۲ و ۳۸۵، بیت ۷.

^۳ نک. غزل ۴۹، بیت ۱۳.

اما تا وضعیت «آشنایی» بر لوح وجود انسان حک نشده باشد، احساس غربت و بیگانگی نیز معنا ندارد:

کشتی شکستگانیم، ای باد شرطه برخیز باشد که باز بینیم دیدار آشنا را
(یوناس، ۱۴۰۱، ص. ۵)

ساحت جسمانی و طبیعی انسان منشاء غربت و تعارض است و نمی‌توان از آن انتظار حل مشکل غربت، یا انتقال حس آشنایی داشت. این آشنا در جایی دیگر است، بیرون از این کیهان و فلک جفاکار. بنابراین، وضعیت واقعی انسان در جدافتادگی از بنیان وجود خود، وضعیت کشتی شکستگان است. مشغول کردن خود به اهداف و امیال دنیوی تنها نوعی خودفریبی است. این شکستگی تنها در اتصال با معشوق حقیقی، همان بنیان وجودی که شخص از او دور افتاده رفع می‌شود.

۲. گوهر یکدانه

در شعر حافظ، معشوق حقیقی با نمادپردازی‌هایی مانند گوهر، گنج، یا دُرْدانه توصیف شده است. این نمادپردازی در سرود مروارید، یک متن بنیادین گنوسی که در انجیل آپوکریفای توما ذکر شده اما ریشه ایرانی دارد (Eliade, 1963: 128) بازتاب یافته است. در این سرود، شخصی از مشرق زمین (خراسان) به مغرب (مصر) فرستاده می‌شود تا مرواریدی را از دهان اژدهایی بیرون آورد. او در اثر خوردن از غذای مردمان آن ناحیه دچار خواب‌آلودگی می‌شود. سپس قاصدی از خراسان او را به یاد اصل و نسب و هدفش می‌اندازد. پس از این تذکر، سالک به خود می‌آید، مروارید را از دهان اژدها بیرون می‌کشد و نجات می‌یابد (زرین کوب، ۱۳۸۵، ۲۸۴-۲۸۸). این مروارید نماد بعد اصیل روحانی بشر است که در عین قرار داشتن در عمق وجود انسان، از آن جهانی دیگر است و باید آن را بازیافت (یوناس، ۱۴۰۱، ص. ۲۶۰). حافظ در یکی از اشعار عارفانه خود که شاید معروف‌ترین شعر او نزد عام و خاص باشد، بیان می‌کند که درحالی که جام جهان‌نمای عشق در درون ماست، دل انسان این گوهر ارزشمند را در جهانی بیگانه از هستی اصیل خویش می‌جوید:

سال‌ها دل طلب جام جم از ما می‌کرد آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد
(حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۹۶)

و این سعادت را از کسانی طلب می‌کند که خود گمشدگانی هستند و هویت اصیل خود را به دست فراموشی سپرده‌اند:

گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد^۱
(حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۹۶)

در کنار تمثیل مروارید، نماد گنج نیز در شعر حافظ کاربرد مشابهی دارد و با مفهوم «مهرایزد» یا روح زنده در نزد مانویان مرتبط است (اسماعیل‌پور، ۱۳۷۷، ص. ۳۷):

مرو به خانه ارباب بی‌مروت دهر که گنج عافیت در سرای خوشتن است
(حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۳۶)

۳. اسارت در قفس

اسارت در قفس یا زندان دنیا از بن‌مایه‌های شاخص گنوسی است که در اندیشه‌های مانوی و مندایی نیز بازتاب یافته است. در گینزا ربا^۲، کتاب مقدس مندایی‌ها، این مفهوم با گلایه و شکایت همراه است: «چه کسی مرا از مسکن و مقامم دور کرده و به این اسارت کشانده است... چرا مرا از مسکنم به اسارت کشانیدید و مرا به این تن بدبو گرفتار کردید؟» این بن‌مایه در شعر حافظ نیز به کرات دیده می‌شود. برای مثال:

مرغ سان از قفس خاک هوایی گشتم به هوایی که مگر صید کند شهبازم^۳
(حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۲۳۰)

حافظ در جای دیگری اسارت انسان در دنیا را طوری به تصویر می‌کشد که می‌توان آن را چکیده‌ای از مزامیر مانوی دانست (اسماعیل‌پور، ۱۳۷۷، ص. ۲۸):

خرم آن روز کزین منزل ویران بروم راحت جان طلبم وز پی جانان بروم^۴
(حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۲۴۶)

این ایده در یکی از مزامیر اینچنین انعکاس یافته است: «خوشا زمان (عزیمت) فرا رسیده است، بود که به منزلگاه خویش بازگردم...».

انسان، اسیر غرایز و تقدیر کیهانی، نمی‌تواند از زندان‌بان‌های خود انتظار خیرخواهی داشته باشد:

^۱ برای موارد دیگر تمثیل مروارید در شعر حافظ نک. غزل ۱۶۲ بیت ۲، ۲۱۳ بیت‌های ۱ و ۴، و ۴۵۰ بیت ۷

^۲ Ginza Rabba

^۳ همچنین نک. غزل ۳۴۲ بیت ۲، ۳۴۳ بیت ۶ و ۴۵۵ بیت ۷

^۴ همچنین نک. همین غزل بیت ۳

مرغ کم حوصله را گو غم خود که بر او رحم آنکس که نهد دام چه خواهد بودن؟^۱
(حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۲۶۹)

راه رهایی، صرف نظر کردن از عشق‌های دنیوی و یکسو کردن همت خود برای رسیدن به آن
گوهر یکدانه درونی است:

در دل ندهم ره پس از این مهر بتان را مهر لب او بر در این خانه نهادیم^۲
(حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۲۵۶)

بی‌اعتمادی به عشق جنسی و لذت جسمی به عنوان عامل اصلی اسارت انسان، از درون‌مایه‌های
رایج گنوسی است که در متون مانوی، مندایی و هرمسی دیده می‌شود (یوناس، ۱۴۰۱، ص. ۱۸۶-
۱۸۷، ۲۹۷-۲۹۹). حافظ نیز زیبایی اصیل را نه در سطح «آب‌وگل»^۳، بلکه در تجربه‌ای می‌داند که
حس آشنایی را به انسان منتقل می‌کند:

شاهد آن نیست که مویی و میانی دارد بنده طلعت آن باش که آنی دارد^۴
(همان، ۸۵)

حافظ زیبایی‌های طبیعی را تقلیدی ضعیف از زیبایی حقیقی می‌داند، همان‌گونه که در
اندیشه‌های والنتینیوسی نیز مطرح شده است (یوناس، ۱۴۰۱، ص. ۳۵۰):

نظیر دوست ندیدم اگرچه از مه و مهر نهادم آینه‌ها در مقابل رخ دوست^۵
(یوناس، ۱۴۰۱، ص. ۴۱)

ممکن است طرفداران تفسیر لذت‌گرایانه و یا وحدت وجودی از اشعار حافظ، با اشاره به شعرهایی
که شاهد توصیف او از مظاهر طبیعی خلقت هستیم، به این ایده معترض شوند. در پاسخ باید گفت
که حافظ، از آنجا که به خوبی از خودمعارض بودن ساختار بشری آگاه است، راه رهایی از چنگال
غرایز و امیال طبیعی را نادیده گرفتن و سرکوب آن‌ها نمی‌داند. او، همچون اگزیستانسیالیست‌های

^۱ همچنین نک. غزل ۳۴۲ بیت ۴

^۲ همچنین نک. غزل ۳۵، بیت ۴، ۳۹، بیت ۱، ۳۱۶، بیت ۹، ۳۱۷، بیت ۱، ۳۲۷، بیت ۴، ۳۳۶، بیت ۲ و ۳۶۰، بیت ۵

^۳ نک. غزل ۳، بیت ۴

^۴ همچنین نک. غزل ۳، بیت ۴، ۶۶، بیت ۶، ۱۷۳، بیت ۶ و ۴۲۳، بیت ۴

^۵ همچنین نک. غزل ۳۱، بیت ۴، ۱۲۵، بیت ۴ و ۴۰۲، بیت ۳

معاصر، پذیرش تمامیت وجود و شجاعت اعتراف به نقصان‌ها را شرط لازم رسیدن به یک هویت اصیل می‌داند (رولو می، ۱۳۹۵، ص ۱۹۹-۲۰۵).

برای مثال، در شعری که ابتدا با توصیف زیبایی‌های ظاهری آغاز می‌شود:

من دوستدار روی خوش و موی دلکشم مدهوش چشم مست و می صاف بی‌غشم^۱...
(حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۲۳۲)

اما در ادامه، به دغدغه‌ای وجودی و اعترافی تلخ درباره‌ی اسارت در چنگال عشق دنیایی می‌پردازد:

من آدم بهشتی‌ام اما در این سفر حالی اسیر عشق جوانان مهوشم^۲
(حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۲۳۲)

نمادپردازی ماه، که حافظ زیبایی جوانان را به او منتسب کرده، گواه دیگری بر این مدعاست، چرا که بدبینی نسبت به ماه به عنوان موجودی فریکار و حسود یک اندیشه‌ی رایج گنوسی است (یوناس، ۱۴۰۱: ۲۳۷). در شعر حافظ، ماه علاوه بر اینکه نماد لذات غیراصیل است، مسئول آن‌ها نیز به شمار می‌رود. زیبایی که ماه عرضه می‌دارد و لذت حاصل از آن، از آنجایی که در سطح باقی می‌ماند، بر غربت وجودی انسان می‌افزاید و او را از خود بیگانه می‌کند:

ندانم از چه سبب رنگ آشنایی نیست سهی‌قدان سیه چشم ماه‌سیما^۳ را
(حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۴)

۴. رهروی خواب‌آلوده، پیغام سروش و خروشی از عرش

خواب‌زدگی سالک و خروشی از بیرون فضای بسته کیهان، یکی از تصاویر ثابت در متون گنوسی است (بهار، ۱۳۷۵، ص. ۸۶). یوناس، دین‌های گنوسی مندایی و مانوی را به دلیل اهمیت بن‌مایه‌ی آوای زندگی، «دین خروش» می‌نامد (یوناس، ۱۴۰۱، ص. ۱۸۹). در نظام والنتینیوسی، این آوا فرد را با نام روحانی که خداوند از ازل در «کتاب زندگی» به او «عطا» کرده است، می‌خواند (یوناس، ۱۴۰۱، ص. ۱۹۰). حافظ نیز همچون «رهروی خواب‌آلوده»^۴ سرود مروارید، از غفلتی که او را از جایگاه حقیقی

^۱ همچنین نک. بیت‌های بعدی همین غزل.

^۲ برای مشاهده رویکرد مشابه در شعر حافظ نک. غزل ۱۹۳، غزل ۲۲۴ به ویژه ابیات ۱ و ۲ و غزل ۱۴۹ بیت ۱

^۳ همچنین نک. غزل ۴۱۳ بیت ۱

^۴ نک. غزل ۴۲۳ بیت ۱

خویش دور کرده، می‌نالد،^۱ از انسان کامل «استمداد همت» می‌کند^۲ و از ندای «هاتف غیب» و «پیغام سروش» الهام می‌گیرد:

در راه عشق وسوسه اهرمن بسی است پیش آی و گوش دل به پیام سروش کن^۳
(حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۲۷۵)

و در نهایت به مدد عشق و همتی عالی خروشی نجات‌بخش از عرش الهی را تجربه می‌کند:
صبحدم از عرش می‌آمد خروشی عقل گفت قدسیان گویی که شعر حافظ از بر می‌کنند
(حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۱۳۵)

نمادپردازی ملک سبا و هدهد صبا، که متأثر از داستان سلیمان (ع) در قرآن کریم است، همچنین یادآور روایت سهروردی در قصه غربت غربی است (سهروردی، ۱۳۸۰، ص. ۱۰۰). در شعر حافظ، هدهد صبا یا «پیک مشتاقان» واسطه ارتباط انسان با معشوق است:

صبا به خوش خبری هدهد سلیمان است که مژده طرب از گلشن سبا آورد^۴
(سهروردی، ۱۳۸۰، ص. ۹۸)

از طریق این پیک، فرد گلایه‌های خود از شرایط وجودی ناگوارش را به گوش محبوب می‌رساند:
برو ای طایر میمون همایون آثار پیش عنقا سخن زاغ و زغن بازسان...^۵
(سهروردی، ۱۳۸۰، ص. ۳۹۷)

و پیک مژده بازگشت به آغوش معشوق را می‌آورد:

مرحبا ای پیک مشتاقان بده پیغام دوست تا کنم جان از سر رغبت فدای نام دوست
(سهروردی، ۱۳۸۰، ص. ۴۴)

«آب حیاتی» که در نهایت در این چاه ظلمانی به حافظ می‌رسد، نتیجه عملکرد وحی‌گونه همین واسطه‌های غیبی است:

^۱ نک. غزل ۴۸۷ بیت ۴ و ۴۵۸ بیت ۵

^۲ نک. غزل ۳۱۳، ۷ بیت ۳۵۲، ۴ بیت ۴۸۸ و ۶

^۳ همچنین نک. غزل ۳۷ بیت ۳، ۹۰ بیت ۹، ۱۸۳ بیت ۶، ۲۸۶ بیت ۵، ۴۲۳ بیت ۲ و ۴۸۸ بیت ۱

^۴ همچنین نک. غزل ۹۰ بیت های ۱ و ۲،

^۵ همچنین نک. غزل ۶ بیت ۵، ۳۳۶ بیت ۱، ۳۸۵ بیت ۶ و ۴۷۶ بیت ۱

هاتف آن روز به من مژده این دولت داد که بدان جور و جفا ثیر و ثباتم دادند
(سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۴)

این نگرش حافظ، یک اصل همه‌شمول در اندیشه گنوسی را یادآور می‌شود: لزوم مداخله الهی از فراسوی طبیعت برای نجات بشر. انسان درگیر تعارضات درونی و در سیطره نیروهای کیهانی، به تنهایی قادر به حل این تعارضات نیست:

شاه ترکان چو پسندید و به چاهم انداخت دستگیر ار نشود لطف تهمتن چه کنم؟
(سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۲۳۷)

تنها از طریق ارتباط مستقیم با خدای خوب ناشناخته‌ای که فیضی بی‌دریغ به سالک اعطا می‌کند، این تعارض وجودی رفع می‌شود:

دردم نهفته به ز طیبیان مدعی باشد که از خزانه غیبش دوا کنند^۱
(سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۲)

این دوا ی غیبی، همان «گوهر یکدانه» نهفته در عمق وجود انسان است:

گریه شام و سحر، شکر که ضایع نگشت قطره باران ما، گوهر یکدانه شد
(سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۵)

۵. خلعت تشریف

در سرود مروارید، سالک لباس نورانی خود را از دست می‌دهد و در مصر جامه آلوده بر تن می‌کند. پس از یافتن مروارید، رخت چرکین را از تن بیرون می‌آورد و به لباس پاک و نورانی خویش بازمی‌گردد (زرین کوب، ۱۳۸۵، ص ۲۸۸-۲۸۴). بسیاری از محققان به دلیل نقش محوری این نمادپردازی، نام «جامه فخر» یا «خلعت تشریف» را برای این سرود برگزیده‌اند (داکانی، ۱۳۸۰، ص ۶۶ و زرین کوب، ۱۳۸۵، ص ۲۸۴). این نمادپردازی در شعر حافظ نیز دیده می‌شود. شاعر که به میکده عشق قدم می‌گذارد، مورد تذکر قرار می‌گیرد که با جامه آلوده وارد نشود:

به طهارت گذران منزل پیری و مکن خلعت شیب چو تشریف شباب آلوده^۲
(سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۲۹۳)

^۱ همچنین نک. غزل ۳۶۴ بیت ۵ و ۳۶۷ بیت‌های ۸ و ۱۰

^۲ همچنین نک. غزل ۳۴۳ بیت ۴

حافظ و کیهان‌شناسی گنوسی

نگاه حافظ به آسمان و دیالوگ او با جهان هستی، بیش از آنکه احساس شگفتی و تحسین را در او برانگیزد، موجی از تشویش و اضطراب ایجاد می‌کند. این تشویش، ناشی از حس رهاشدگی در جهانی بی‌بنیاد و غیرقابل پیش‌بینی است. برای مثال، در مرثیه‌ای که برای قتل ناگهانی شاه ابواسحاق اینجو و پایان دوران خوش اما گذرای حکومت او سروده می‌خوانیم:

دیدنی آن قهقهه کبک خرامان حافظ که ز سرینجه شاهین قضا غافل بود
(سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۴۰)

اگرچه این نگاه حافظ با حوادث زندگی شخصی، موقعیت تاریخی و بستر خاص فرهنگی-اجتماعی زمان او پیوند خورده است، به آن‌ها منحصر نمی‌شود. در واقع، این شرارت‌های فلکی وجه عینی بحران‌های وجودی و بازتاب‌دهنده اضطراب بی‌معنایی هستند. در ادامه به پیوند وثیق جهان‌بینی حافظ با نظام‌های گنوسی اشاره خواهد شد.

۱. چشم حسود مه چرخ

حافظ در دو بیت تکان‌دهنده، ظاهراً به مناسبت مرگ فرزندش (خرمشاهی، ۱۳۶۶: ۷۶۵، و ۵۵۱)، ماه فلک را به کینه‌توزی متهم می‌کند و عامل مرگ را حسادت او می‌داند:

آه و فریاد که از چشم حسود مه چرخ در لحد ماه کمان ابروی من منزل کرد^۱
(حافظ، ۱۳۹۰، ص ۹۱)

و در جای دیگری می‌گوید:

از چنگ منش اختر بدمهر به در برد آری چکنم؟ فتنه دور قمری بود
(حافظ، ۱۳۹۰، ص ۱۴۶)

انتقاد حافظ از ماه صرفاً استعاره و کنایه ادبی نیست، بلکه جنبه هستی‌شناختی^۲ دارد. او ماه را موجودی «بی سر و پا» می‌خواند که شایسته نیست چهره پاک و زیبای «دوست» را به آن تشبیه کرد:

^۱ در خصوص نسبت حسادت به ماه در شعر حافظ همچنین نک. غزل ۳۰۹ بیت ۳

^۲ Ontologic

عارضش را به مثل ماه فلک نتوان گفت نسبت دوست به هر بی سر و پا نتوان کرد

(حافظ، ۱۳۹۰، ص ۹۲)

اگر انسان دل در گرو جلوه‌گری‌های ماه فلک بدهد، معشوق ازلی خویش را به موجودی فروخته که حافظ «رمز» وجود او را اینگونه فاش می‌کند:

شکل هلال هر سر مه می‌دهد نشان از افسر سیامک و ترک کلاه زو^۱

(حافظ، ۱۳۹۰، ص ۲۸۱)

این عیار فریبکار با بخشیدن خوشی‌های ناپایدار عامل اصلی اضطراب‌های بشر است:

تکیه بر اختر شب دزد مکن کاین عیار تاج کاووس ببرد و کمر کیخسرو

(حافظ، ۱۳۹۰، ص ۱۲۸۱)

حافظ حتی در رویایی می‌بیند به جای ماه آسمان، ماهی متفاوت از جنس دیگری سر بر آورده و غم غربت و اسارت پایان داده است:

دیدم به خواب دوش که ماهی برآمدی کز عکس روی او شب هجران سر آمدی

(حافظ، ۱۳۹۰، ص ۳۰۶)

شاعر از معشوق والامر تبئه خود می‌خواهد که با تمام قوا بر ماه دنیا حمله کرده و او را از پای درآورد:

مه جلوه می‌نماید بر سبز خنگ گردون تا او به سر در آید بر رخس پا بگردان

(حافظ، ۱۳۹۰، ص ۲۶۵)

و به آسمان خطاب می‌کند که این همه به بزرگی خود ننازد، چرا که وقتی پای عشق وسط باشد، خرمن ماه یک جو بیشتر نمی‌ارزد.^۲ و زمانی که معشوق از فراسوی آسمان وارد عرصه شود ماه و جلوه‌های فریبنده او را به زیر می‌کشد:

در نعل سمند او شکل مه نو پیدا وز قد بلند او بالای صنوبر پست^۳

(حافظ، ۱۳۹۰، ص ۲۰)

^۱ همچنین نک. همین غزل ابیات ۱ و ۵

^۲ نک. غزل ۴۰۷ بیت ۷

^۳ همچنین نک. ۴۰۷ بیت ۶

این سرنوشت همه کسانی است که تعلقات فریبنده جهان تاریخی را به سربلندی حقیقی، که سرسپردگی در برابر معشوق ازلی است، ترجیح می‌دهند:

بر آستان جانان از آسمان میندیش کز اوج سربلندی افتی به خاک پستی^۱
(حافظ، ۱۳۹۰، ص ۳۰۲)

۲. لعب زهره چنگی و مریخ سلحشور

گلایه حافظ از چرخ فلک، طالع و رفتار بی‌رحمانه سیارات آسمانی به طور مکرر در اشعار او دیده می‌شود.^۲ حتی جایی که در ظاهر به طالع سعد خویش اشاره می‌کند، کنایه‌ای است بر سازوکار فلکی که از آن نمی‌توان انتظار خیر داشت، چرا که وقتی روی معشوق ازلی با ماه آسمان «مقابله» کرده، که در فن طالع‌بینی نظری است نحس، نشانی از سعد بودن دریافت شده است.^۳ بنابراین، اگر دور دنیا چندروزی بر مراد انسان بچرخد، نباید به آن مغرور شد، چرا که حتماً نیتی شوم درباره وی دارد: به مهلتی که سپهرت دهد ز راه مرو تو را که گفت که این زال ترک دستان گفت؟^۴
(حافظ، ۱۳۹۰، ص ۶۱)

دنیا، که در فلسفه مشاء به عنوان «فلک تحت قمر» و عالم کون و فساد شناخته می‌شد (ایمان‌پور، ۱۳۹۰، ص ۸۵)، در نگرش ضدکیهانی حافظ تبدیل به قفسی تاریک و دلهره‌آور می‌گردد و آن را به «مهندس فلکی» نسبت می‌دهد که از هرسو راه آن را بسته است:

مهندس فلکی راه دیر شش جهتی چنان ببست که ره نیست غیر دیر مغاک
(ایمان‌پور، ۱۳۹۰، ص ۲۰۴)

در این دنیا، ماه و سایر سیارات در نقش «رقیب دیوسیرت»، مانع برقراری ارتباط انسان با معشوق ازلی خویش می‌گردند:

^۱ همچنین نک. غزل ۱۵۴ بیت ۲

^۲ در خصوص گلایه از چرخ فلک نک. غزل ۳۴۸ بیت ۵، ۱۳۳ بیت ۱ و ۲۵۲ بیت ۸ و گلایه از طالع نک. غزل ۴۷ بیت ۱۴۱، ۳، ۳۱۷ بیت ۶، ۳۵۸ بیت ۳ و غزل ۳۲۹ بیت ۱۸.

^۳ نک. غزل ۲۱۵ بیت ۷

^۴ همچنین نک. غزل ۹ بیت ۷ و ۴۰۷ بیت ۴

ز رقیب دیوسیرت به خدای خود پناهم مگر آن شهاب ثاقب مددی دهد خدا را^۱
(ایمان‌پور، ۱۳۹۰، ص ۶)

اصطلاح «رقیبان هفت بام» از دیرباز کنایه از سیارات هفتگانه بوده است، آنچنانکه خاقانی به همین معنا به کار برده است^۲ و در اشعار حافظ نیز به چشم می‌خورد.^۳ چنین جهان‌بینی در واقع بیان اسطوره‌ای بن‌مایه‌های اسارت و غریبی است. گویی آنچه از قدرت‌های طبیعی و همچنین سیاسی-اجتماعی بر انسان روزگار عارض می‌شود، چیزی جز انعکاس توطئه‌های کیهانی نیست. برای مثال، در شعری که احتمالاً پس از قتل عام اصفهان توسط تیمور سروده شده (جلالین، ۱۳۷۹ ج ۳، ص. ۱۴۷۳)، حافظ باز هم «مکر آسمان» را متهم اصلی می‌داند که لحظه‌ای نباید از هوسبازی‌های زهره و بی‌رحمی‌های مریخش در امان بود:

بیاور می که نتوان شد ز مکر آسمان ایمن به لعب زهره چنگی و مریخ سلحشورش
(حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۱۸۸)

حافظ از رفتارهای بی‌ثبات سیاره زهره می‌نالد، که به عیش و شادی و پشتیبانی از هنرمندان مشهور است^۴، اما گاه‌وبیگاه از کارکرد طرب‌انگیز خود باز می‌ایستد:

زهره سازی خوش نمی‌سازد مگر عودش بسوخت؟ کس ندارد ذوق مستی می‌گساران را چه شد؟
(حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۱۱۴)

و حتی مخل پیشرفت هنرمندان می‌شود:

ارغنون ساز فلک رهن اهل هنر است چون از این غصه ننالیم و چرا نخروشیم؟
(حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۲۵۹)

و از زحل که پشتیبان عدالت است، گلایه می‌کند که کاری برای اهل فضل و دانش نمی‌کند:

از حشمت اهل جهل به کیوان رسیده‌اند جز آه اهل فضل به کیوان نمی‌رسد^۵

^۱ شایان ذکر است که این بیت به آیه ۱۰ سوره صافات نیز اشاره دارد که به مدد شهاب ثاقب شیاطین از دستیابی به قلمروی فراسوی آسمان باز می‌مانند.

^۲ نک. دهخدا، ۱۳۹۵ ذیل مدخل رقیب

^۳ از جمله دیگر موارد: غزل ۳۸۳ بیت ۴ و ۲۴۹ بیت ۵

^۴ نک. غزل ۲۹۳ بیت ۳

^۵ همچنین نک. غزل ۲۶۹ بیت ۶ و ۱۳۸ بیت ۳

(حافظ، ۱۳۷۳: ۱۰۱)^۱

از این رو، حافظ تأکید می‌کند که نباید بر این آسمان بی‌ثبات تکیه کرد و انتظار خیرخواهی داشت:

آسمان کشتی ارباب هنر می‌شکند تکیه آن به که بر این بحر معلق نکنیم
(حافظ، ۱۳۹۰: ۲۶۱)

لازمه رسیدن به رستگاری این است که با اراده و همتی عالی از دلبستگی‌های فلک تحت قمر آزاد شد:

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است
(حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۲۷)

پیوند اندیشه حافظ با انسان‌شناسی و رستگاری گنوسی

حافظ، علت خصومت آسمان و وضعیت تراژیک بشر را در ماجرای آفرینش انسان می‌بیند. در اندیشه او، همچون گنوسی‌ها، خلقت مادی و آثار ناگزیر آن مانند آزمندی و جاه‌طلبی‌های دنیوی، ساخته سیارات و موکلین آن‌هاست. مدعیانی که به تماشگاه راز راه نیافتند^۲ و نتوانستند بار عشق را بر دوش بکشند:

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه کار به نام من دیوانه زدند
(حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۱۲۴)

از سر رشک، مانعی برای دسترسی انسان به جوهر اصیل وجودش ایجاد کردند:^۳
جلوه‌ای کرد رخس دید ملک عشق نداشت عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد
(حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۱۰۳)

و شراب ناب وجود را در قالب محدود جسم و جهان هستی ریختند:
دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند گل آدم بسرشتند و به پیمان زدن
(حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۱۲۴)

^۱ این شعر در نسخه قزوینی که مرجع واحد ما برای ارجاع به غزلیات حافظ است وجود ندارد. با این حال همانطور که انجوی شیرازی نشان داده کاملاً حافظی می‌نماید و دلیلی برای رد انتساب آن وجود ندارد.

^۲ نک. غزل ۱۵۲ بیت ۴

^۳ از میان مفسرین جلیل خطیب رهبر بیت را به همین شکل تفسیر کرده‌اند (خطیب رهبر، ۱۳۸۳: ۲۰۶).

تا او را در محدوده گل‌آلوده نگه دارند:

گوهر جام جم از کان جهانی دگر است تو تمنا ز گل کوزه‌گران می‌داری
(حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۳۱۳)

غافل از آنکه جوهر وجودی انسان درون میخانه عشق سرشته شده:

بر در میخانه عشق ای ملک تسبیح‌گوی کاندرا آنجا طینت آدم مخمر می‌کنند
(حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۱۳۵)

و جمال چهره محبوب بر لوح وجود انسان حک شده است:

به رخم مدعیانی که منع عشق کنند جمال چهره تو حجت موجه ماست^۱
(حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۱۸)

حیله‌های فلک نمی‌تواند این تجربه اصیل انسان را کاملاً به دست فراموشی بسپارد:

از دماغ من سرگشته خیال دهند به جفای فلک و غصه دوران نرود^۲
(حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۱۵۱)

اما تا زمانی که انسان به سطح راضی است، همچون ذره‌ای در دست باد سهمگین است:

ذره خاکم و در کوی توام جای خوش است ترسم ای دوست که بادی ببرد ناگاهم
(حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۲۴۸)

حتی اگر دنیا گاهی بر وفق مرادش باشد، نباید به آن اعتماد کند:

گره به باد مزین گرچه بر مراد وزد که این سخن به مثل باد با سلیمان گفت
(حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۶۱)

بلکه باید با رها کردن جاه‌طلبی‌های واهی به جام‌جم، گوهر اصیل وجودش، دست یابد:

کمند صید بهرامی بیفکن جام‌جم بردار که من پیمودم این صحرا نه بهرام است و نه گورش^۳
(حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۱۸۸)

^۱ برخی مفسرین کوشیده‌اند تفسیری سیاسی-اجتماعی از این شعر حافظ ارائه دهند (حمیدیان، ج ۲: ۱۰۴۱). در حالی که برخی دیگر تفسیری عرفانی از این شعر به دست داده‌اند (خطیب رهبر). از نظر نگارنده این شعر چندطرفیتی است و هر دو تلقی را در برمی‌گیرد؛ بحث بیشتر در این خصوص نیازمند مقاله‌ای جداگانه است.

^۲ همچنین نک. همین غزل بیت‌های ۱ و ۳ و غزل ۲۳ بیت ۱.

^۳ بهرام در مصراع اول به معنای مریخ و دارای ایهام تناسب است. همچنین برای مضمونی مشابه نک. غزل ۴۵۲ بیت ۱۰.

و با همتی که طلب ظواهر دنیا را رها کرده، در جست‌وجوی اصالت و معنا باشد:
 ذره را تا نبود همت عالی حافظ طالب چشمه خورشید درخشان نشود
 (حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۱۵۴)

اینگونه از «قعر چاه» طبیعت به ملاء اعلی، که جایگاه حقیقی اوست، بالا می‌رود:
 کمتر از ذره نئی پست مشو مهر بورز تا به خلوتگه خورشید رسی چرخ زنان^۱
 (حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۲۶۶)

این بیان اسطوره‌ای، قطبیت موجود در ساحت تمایز عالم و معلوم را نشان می‌دهد و ریشه اضطراب بیگانه‌گشتگی را در وضعیت متناهی بشر آشکار می‌سازد. راه حل این اضطراب در فراروی از خویشتن طبیعی و یافتن تکیه‌گاه اصیل درونی نهفته است.
 ۱. فرشته عشق نداند که چیست...

از دیدگاه حافظ، «ملک» یا «فرشته» یک مرتبه وجودی است که شامل فرشتگان و شیاطین می‌شود.^۲ در میان عرفای اسلامی این نگرش رایج است که انسان به دلیل عشق بر ملائک، این «خشک‌زاهدان صومعه‌نشین» برتری دارد (نجم رازی، ۱۳۶۶، ص. ۷۱). این نگاه کنایه‌آمیز در شعر حافظ نیز بازتاب یافته است:

فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی! بخواه جام و شرابی به خاک آدم ریز
 (حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۱۸۰)

واقعیت این است که هر انسانی به علت حوادث ازلی، «نقش خرابی» را بر پیکره وجود خویش دارد:

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 رتال جامع علوم انسانی

^۱ همچنین نک. غزل ۳۱۵ بیت ۳ و غزل ۲۴۲ بیت ۵

^۲ در عرفان اسلامی تمایزی میان ملائک ارضی و سماوی گذاشته شده تا ملائک طعن‌زننده به انسان در قرآن را متمایز کنند (نسفی، ۱۳۵۲: ۲۳۹ پارسا، ۱۳۶۶: ۳۵)؛ با توجه به اصطلاحاتی چون «مدعی»، «رقیب»، «پرده‌دار» و «حاجب خلوتسرا»، به نظر می‌رسد در شعر حافظ نیز این تمایز لحاظ شده باشد. بحث درباره این مباحث فنی از حوصله این پژوهش خارج است.

هر که آمد به جهان نقش خرابی دارد در خرابات بگویند که هشیار کجاست؟^۱
(حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۱۵)

یعنی از دیدگاه هستی‌شناختی، ماهیت وجود انسان غفلت را اقتضا می‌کند. اما از دیدگاه حافظ، تصدیق این نقص برای رشد و غنای وجودی شخص ضروری است. پویایی مرتبه انسانی با وضعیت هبوط گره خورده است:

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود آدم آورد در این دیر خراب‌آبادم
(حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۲۱۶)

حافظ در این بیت اشاره به «مقام» آدمیت دارد که از جایگاه ملک در بهشت عبور کرد. ترکیب متناقض‌نمای «خراب‌آباد»، هم موقعیت وجودی و هم رسالت او را به تصویر می‌کشد. بار امانتی که بر دوش این «دیوانه» گذاشته شده، نوسازی و یکپارچه کردن آگاهی از طریق همسازی این دو قطبی است، نه سرکوب و نادیده گرفتن یکی از دو قطب. هدف اصلی از تأکید بر تمایز میان مقام انسان و ملک، اشاره به قابلیت انسان برای رویارویی با تقدیر و برگزیدن عشق الهی در کشاکش تعارضات وجودی است.

۲. فلک را سقف بشکافیم...

از دیدگاه حافظ، نجات و رستگاری انسان با «شکافتن سقف فلک» ممکن می‌شود:

بیا تا گل بر افشانیم و می در ساغر اندازیم فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو در اندازیم
(حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۲۵۸)

این تعبیر در گینزا ربا و بندهش نیز آمده است. برای بیداری، باید «دیوار آهنین» افلاک شکاف بخورد، که تنها با ورود خداوند به این نظام ممکن می‌شود (یوناس، ۱۴۰۱، ص. ۱۹۴). در قصه غربت غربی سهروردی نیز، سالک با پرتاب سنگی به آسمان و نابودی ماه و ستارگان، از جهان سایه‌ها رهایی می‌یابد (سهروردی، ۱۳۸۰، ص. ۱۰۱). این مفهوم در شعر حافظ معادل در هم شکسته شدن تمامی

^۱ در میان شارحین حافظ، استاد زرین‌کوب این خرابی را به معنای دنیای مادی و سر و لذتی گرفته که اشتغال بدانها سالک را از مقصود اصلی باز می‌دارد (از کوچه رندان، ۲۴۵).

زیبایی‌های فریبنده طبیعت پس از ظاهر شدن معشوق ازلی است، از عطر سنبل و صدای بلبل گرفته، تا خوبی حور و پری، و سیطره آفتاب و سیاره مشتری:

به آهوان نظر شیر آفتاب بگیر به ابروان دوتا قوس مشتری بشکن^۱
(حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۲۷۵)

حافظ انسان را دارای دو ساحت وجودی می‌داند: در ساحت اول، مانند سایر موجودات مادی تحت تأثیر چهار طبع و هفت سیاره است و بازیچه دست انفعالات درونی و حوادث بیرونی. اما در ساحت دوم، وقتی شجاعانه با پوچی و بی‌معنایی وضعیت موجود روبرو می‌شود، و به جست‌وجوی معنا و هویت اصیل می‌پردازد، ندای درونی او را به سوی رستگاری راهنمایی می‌کند.^۲ با شکافتن سقف فلک انسان از بن‌بست جهان مادی رها شده و به عرصه غیب و هویت اصیل خود می‌رسد:

چرخ بر هم زنم ار غیر مرادم گردد من نه آنم که زبونی کشم از چرخ فلک^۳
(حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۲۰۴)

این رهایی، عبور از ساحت تاریخی به ساحت ازلی است، که در پی آن عالم و آدم هر دو، از نو متولد می‌شوند:

آدمی در عالم خاکی نمی‌آید بدست عالمی دیگر بپاید ساخت وز نو آدمی
(حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۳۳۱)

در این مرحله، انسان دیگر موجودی خودکار و بی‌هویت نیست، بلکه با خودآگاهی عمیق، قادر است بر «تارک هفت اختر» پای بگذارد^۴ و بر فلک حکم براند:

گدای میکده‌ام لیک وقت مستی بین که ناز بر فلک و حکم بر ستاره کنم
(حافظ، ۱۳۹۰، ص. ۲۴۰)

اینچنین در انسان‌شناسی و نجات‌شناسی حافظ، اراده آزاد انسان در کنار فیض الهی، نقش محوری ایفا می‌کند.

^۱ تعابیر به کار رفته در این قسمت همه از غزل ۳۹۹ حافظ برگرفته شده‌اند.

^۲ نک. بخش «رهروی خواب‌آلوده، پیغام سروش و خروشی از عرش» در همین مقاله.

^۳ همچنین نک. غزل ۲۶۳ بیت ۸.

^۴ نک. غزل ۴۸۸ بیت ۴.

نتیجه‌گیری

سیالیت مضامین در اشعار حافظ به گونه‌ای است که هر خواننده نقادی را از استخراج یک دستگاه یکپارچه و قطعی بر حذر می‌دارد. حتی با دانستن تاریخ دقیق سرایش غزلیات حافظ، باز هم بعید بود که این مجادلات به نتیجه‌ای قطعی برسد (پورنامداریان، ۱۳۹۹: ۲۳). از این رو، در کنار تفاسیر «وحدت وجودی» متعددی که از شعر حافظ ارائه شده، نگاه به بن‌مایه‌های گنوسی شعر او می‌تواند به تکمیل این پازل پیچیده و پرهیز از قضاوت‌های یک‌سویه کمک کند. اگرچه استاد شایگان در «پنج اقلیم حضور» تفسیری از اشعار حافظ موافق با مشرب ابن عربی ارائه داده است، و استاد داریوش آشوری در «هستی‌شناسی حافظ» جریان عرفان او را در کنار مولانا و غزالی، وحدت وجودی ارزیابی کرده و عرفان آن‌ها را از عرفان «ثنویت‌گرای اشرافی» مجزا دانسته است، اما با توجه به یافته‌های این پژوهش باید در خصوص قائل شدن به چنین شکافی تردید کرد. حافظ با نظام هستی گلاویز می‌شود و آسمان و سیارات آن را به بی‌رحمی، حقه‌بازی و حسادت متهم می‌کند. او به دنبال راهی برای دگرگون کردن آسمان و نوسازی جهان هستی است. بر خلاف نظام وحدت وجودی، در شعر حافظ، سالک در قوس صعود با اجرام فلکی به عنوان عوالمی الهی روبه‌رو نیست، بلکه به شکل نیروهایی متخاصم و شریر جلوه می‌کنند که مانع از ارتباط با غیب، یا حقیقت وجودی انسان، می‌شوند. حافظ در دورانی بسیار متزلزل می‌زیست و نمی‌توانست از کنار دغدغه‌های عمیقی همچون عدل الهی و مسئله شر، معنای زندگی، و راه رسیدن به سعادت حقیقی به سادگی بگذرد. محتوا و حال‌وهوای گنوسیسم نیز جهان را آن گونه که او تجربه کرده بود، یعنی ساختارهای خشک و بی‌معنای فرهنگی و اجتماعی خاص آن زمان و مکان، در بیانی اسطوره‌ای اظهار می‌کرد. بنابراین، چنین شرایطی قطعاً بر جهان‌بینی حافظ تأثیر داشته است. با این حال، نباید برای تفسیر این تجربه وجودی در دام تقلیل روانشناختی یا جامعه‌شناختی افتاد. به عبارت دیگر، توجه به عینیت داشتن این اساطیر برای فرد هم‌زمان با تجربه ذهنی آن حائز اهمیت است. پیوند شعر حافظ با گنوسیسم، هم در نگرش ضدکیهانی او و هم در ثنویتی که او بین خلقت مادی انسان و بعد الهی او می‌بیند آشکار است. یگانه عشق حقیقی و راه نجات، در معرفت و دستیابی به همین گوهر درونی نهفته است. تنها وجه افتراق اساسی میان گنوسیسم و اندیشه حافظ را می‌توان در اندیشه نوسازی جهان و انسان از طریق خودآگاهی و یکپارچه‌سازی قطب‌های وجودی دانست، که نه در نحله دنیاگریز گنوسی چون مانویت

و مانداییسم و نه در نحله ساختارشکن گنوسی چون کارپوکرات‌ها ملاحظه نمی‌شود. حافظ راه حلی برای این تعارض وجودی ارائه می‌دهد که بیشتر با اگزستانسیالیتهای خداباور در دوران معاصر همسو می‌نماید و خود نیازمند پژوهشی مستقل است.

در نهایت، تأکید بر این نکته ضروری است که مضامین گنوسی در شعر حافظ چنان فراگیر است که نمی‌توان با قاطعیت او را یک شخصیت وحدت وجودی ارزیابی کرد که با تفکر اشراقی، آنچنانکه نزد سهروردی و جریان‌های گنوسی مطرح است، میانه‌ای ندارد. برعکس، می‌توان گفت که این نوع خاص نظام الهیاتی در شعر حافظ بر هر نوع رویکرد دیگری غلبه دارد و بی‌سبب نیست که امروز با گذشت قرن‌ها با عنوان «لسان غیب» شناخته می‌شود.

منابع

- آشوری، داریوش. (۱۳۷۷) هستی‌شناسی حافظ، تهران: نشر مرکز.
- ابراهیم‌زاده، محدثه، جهانگرد، فرانک (۱۴۰۰). تحلیل بن‌مایه‌های گنوسی در مصیبت‌نامه عطار، کهن‌نامه ادب پارسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ۱۲، شماره ۱، ص ص. ۴-۲۸.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی. (۱۳۸۸). ماجرای پایان‌ناپذیر حافظ، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- اسماعیل‌پور مطلق، ابوالقاسم. (۱۳۷۷). بررسی تطبیقی دیباجه مثنوی معنوی و اشعار گنوسی، ایران‌شناخت، شماره ۱۱، ص ص. ۴۱-۱۴.
- اسماعیل‌پور مطلق، ابوالقاسم. (۱۳۹۷). بازتاب ایران باستان در اشعار حافظ شیرازی، سالنامه حافظ‌پژوهی، شماره ۲۱، ص ص. ۲۴-۱۳.
- افلاطون. (بی‌تا). تیمائوس (از جلد سوم دوره آثار افلاطون)، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- الیاده، میرچا. (۱۳۹۹). تاریخ/اندیشه‌های دینی، ترجمه مانی صالحی علامه، (جلد ۱ و ۲)، تهران: انتشارات نیلوفر.
- انقطاع، ناصر. (۱۳۸۷). حافظ و کیش مهر، آمریکا: شرکت کتاب.

ایمان‌پور، منصور. (۱۳۹۰). نقش نظریه افلاک در آراء فلسفی فیلسوفان اسلامی، مجله تاریخ فلسفه، سال ۲۰، شماره ۱، ص ص. ۸۱-۹۹.

بهار، مهرداد. (۱۳۷۵). *ادیان آسیایی*، تهران: نشر چشمه.

پارسا، محمد بن محمد. (۱۳۶۶). *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلیل مسگرنژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

پتروشفسکی، ایلیا پائولوویچ. (۱۳۵۷). *کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول (جلد دوم)*، ترجمه کریم کشاورز، تهران: نشر نیل.

پورنامداریان، تقی. (۱۳۹۹). *گمشده لب دریا، تاملی در معنی و صورت شعر حافظ*، تهران: انتشارات سخن.

تیلش، پل. (۱۳۶۶). *شجاعت بودن*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

جلالیان، عبدالحسین. (۱۳۷۹). *شرح جلالی بر حافظ (جلد سوم)*، تهران: یزدان حافظ، خواجه شمس الدین محمد شیرازی. (۱۳۹۰). *دیوان حافظ*، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: انتشارات زوار.

حافظ، خواجه شمس الدین محمد شیرازی. (۱۳۸۳). *دیوان خواجه حافظ شیرازی*، به کوشش جلیل خطیب رهبر، تهران: انتشارات صفی‌علیشاه.

حمیدیان، سعید. (۱۳۸۹). *شرح شوق: شرح و تحلیل بر اشعار حافظ*، (جلد ۳ و ۴)، تهران: نشر قطره.

خرمشاهی، بهاء الدین. (۱۳۶۶). *حافظ‌نامه*، (ج. ۱ و ۲)، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

دادگی، فرنېغ. (۱۳۹۵). *بندهش*، گزارش مهرداد بهار، تهران: انتشارات توس.

دهخدا، علی اکبر. (۱۳۹۵). *لغت‌نامه دهخدا*، قم: موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان.

رنجبر، ابراهیم، سوداگر، بابک. (۱۴۰۰). *بررسی عناصر گنوسی در نظام عرفانی عین القضاة همدانی*،

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۱۷، (شماره ۶۵)، ص ص ۹۹-۱۲۷.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۴). *از کوچه زندان، درباره زندگی و اندیشه حافظ*، تهران: انتشارات سخن.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۵). *ارزش میراث صوفیه*، تهران: انتشارات امیرکبیر.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۷). *دنباله جست و جو در تصوف*، تهران: انتشارات امیرکبیر.

- زنر، آر.سی. (۱۳۷۷). *تعالیم مغان*، گفتاری چند در معتقدات زردشتیان، ترجمه دکتر فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات توس.
- زنر، آر.سی. (۱۳۸۴). *زروان یا معمای زردشتی‌گری*، ترجمه دکتر تیمور قادری، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۸۰). *قصه غربت غربی*، شرح و ترجمه پرویز عباسی داکانی، تهران: نشر تندیس.
- شایگان، داریوش. (۱۳۹۳). *پنج اقلیم حضور (فردوسی، خیام، مولوی، سعدی، حافظ): بحثی درباره شاعرانگی ایرانیان*، تهران: فرهنگ معاصر.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۲). *تازیانه‌های سلوک: نقد و تحلیل چند قصیده از حکیم سنائی*، تهران: نشر آگاه.
- عباسی، محمود، اویسی کهخا، عبدالعلی، آرخی. (۱۳۹۳). *بن مایه‌های مشترک قصه الغریبه الغربیه سهروردی و آیین گنوسی*، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۱۰- شماره ۳۷ ص ۱۸۳-۲۰۴.
- غنی، قاسم. (۱۳۸۳). *تاریخ عصر حافظ*، تهران: انتشارات زوار.
- فلاتی، علی. (۱۳۴۹). *از فروید به حافظ*، تهران: نشر فرخی.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، (جلد ۱)، تهران: انتشارات سروش.
- کرمی، رحیم، رزاق‌پور، مرتضی. (۱۳۹۸). *تحلیل معرفت‌شناسی عرفان مانوی و مولوی*، مجله پژوهش‌های ادیانی، سال ۷، شماره ۱۴، ص ۲۹۴-۳۱۲.
- ماسه، هانری. (۱۳۶۹). *تحقیق درباره سعدی*، ترجمه غلامحسین یوسفی و محمدحسن مهدوی اردبیلی، تهران: انتشارات توس.
- می، رولو. (۱۳۸۷). *انسان در جست‌وجوی خویشتن*، ترجمه دکتر سیدمهدی ثریا، تهران: دانژه.
- می، رولو. (۱۳۹۵). *عشق و اراده*، ترجمه سپیده حبیب، تهران: نشر دانژه.
- نجم رازی. (۱۳۶۶). *مرصاد العباد*، به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

نسفی، عزیزالدین بن محمد. (۱۳۵۲). مقصد اقصی، به تصحیح حامد ربانی، تهران: کتابخانه علمی حامدی.

هالروید، استوارت. (۱۳۹۵). ادبیات گنوسی، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: هیرمند.
یوناس، هانس. (۱۴۰۱). کیش گنوسی، پیام خدای ناشناخته و صدر مسیحیت، ترجمه ماشالله کوچکی
میبدی و حمید هاشمی کهندانی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

References

- Aldihisi, Sabah. (2008). *The story of creation in the Mandaean holy book in the Ginza Rba (Doctoral dissertation)*. University College London.
- Beck, Roger (2007). *A Brief History of Ancient Astrology*, Blackwell Publishing.
<https://doi.org/10.1002/9780470773772>
- Eliade, Mircea. (1963). *Myth and Reality*, UK: HarperCollins. ISBN : 9780061313691
- Fischer-Mueller, E. Aydeet (1990). "Yaldabaoth: The Gnostic Female Principle in Its Fallenness". *Novum Testamentum*. 32 (1). Leiden and Boston: Brill Publishers: 79–95. <https://doi.org/10.1163/156853690X00205>
- Foster, Paul. (2010). *Marcion: His Life, Works, Beliefs and Impact*, The Expository Times, 121(6), 269-280.
<https://doi.org/10.1177/0014524609357509>
- Haar, Stephen. (2003) *Simon Magus: The First Gnostic?*, New York: Walter de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110898828>
- Harnack, Adolph (1990). *Marcion: The Gospel of the Alien God*, English Translation, Labyrinth Press. ISBN: 9780939464166.
- Jonas, Hans. (1967). *Delimitation of the gnostic phenomenon—typological and historical*, from the book 'The Origins of Gnosticism', Brill, p. 90-108.
https://doi.org/10.1163/9789004378032_005
- King, L. Karen. (2003). *What is Gnosticism?*, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
<https://doi.org/10.1017/S0022046905253289>
- Lewis, Nicola Denzey. (2013). *Introduction to "Gnosticism:" Ancient Voices, Christian Worlds*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1177/0008429813491188b>
- Marvin, Meyer, Pagels, Elaine. (2008). "Introduction." In *The Nag Hammadi Scriptures*. Edited by Marvin Meyer. HarperOne. ISBN : 9780061626005.
- Pagels, Elaine. (1989). *The Gnostic Gospels*, New York: Vintage Books. ISBN: 9780679724537

- Waldstein, Michael. (2000). *Hans Jonas' Construct "Gnosticism": Analysis and Critique*, Journal of Early Christian Studies. <https://doi.org/10.1353/earl.2000.0054>
- Walker, Benjamin. (1983). *Gnosticism: Its History and influence*, Wellingborough, Northamptonshire: The Aquarian Press. ISBN: 0850303559.
- Wallis, T. Richard. (1992). *Neoplatonism and Gnosticism*, New York: State University of New York Press. ISBN: 9780791413388.

