

خواب و رویا در دیوان حافظ

مختار کمیلی*

دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان

چکیده

خواب و رویا از پدیده‌هایی است که بسامد آن در دیوان حافظ، قابل توجه است و از این رو، قابلیت بررسی و تأمل دارد. حافظ در بیتی هنرمندانه و موجز به همانندی و شباهت مرگ و خواب که مفهوم حدیثی از پیامبر (ص) است، اشاره کرده است. وی مطلع دو غزل از غزل‌های خود را به نقل رویاهای سحرگاهی خود و تعبیر آن‌ها اختصاص داده که نشان‌دهنده‌ی اهمیت رویا و تعبیر آن در دیدگاه وی است. رویای پیاله، پری، آفتاب و برآمدن ماه، رویاهای غالباً سحرگاهی دیوان حافظند که به دولت، دیوانگی و پادشاه و یار سفرکرده‌ی گزارده شده‌اند. این تعبیر در مجموع، مطابق با تعبیری است که در خواب‌نامه‌های فارسی برای این رؤیاها ضبط شده است.

واژه‌های کلیدی: تعبیر، حافظ، خواب، خواب‌نامه‌های فارسی، رویا.

۱. مقدمه

یکی از ویژگی‌های شگفت‌انگیز حافظ آن است که آموزه‌های علوم رایج در روزگارش چون عرفان، نجوم، طب، موسیقی و.... را هنرمندانه در آوند بلورین ابیات خود ریخته و بدین شیوه، دیوانی زیبا، سخته، وزین و نیازمند شرح و توضیح را به ادب فارسی، ارزانی داشته است. خواب و رویا پدیده‌هایی‌اند که از دیرینه‌ترین اعصار، با رویکردهای مختلف بررسی و راجع بدان‌ها نظریه‌هایی ارائه شده است. در فرهنگ غنی اسلامی، این دو، در منظومه و سازمان علوم، جایگاهی را به خود اختصاص داده و در کتب

* استادیار زبان و ادبیات فارسی mokhtar.komaily@gmail.com

علمی، در فصل یا فصولی و یا به صورت کتاب مفرد مورد تحقیق قرار گرفته است. به جز کتب علمی، آموزه‌های رویایی در دیوان‌های شعر فارسی نیز کمابیش بازتاب یافته که دیوان لسان‌الغیب در زمره‌ی آنهاست.

در *دیوان حافظ*، لفظ مشترک خواب، در معانی نوم و رویا به کار رفته و بسامد پنجاه باری این واژه و مشتقات آن (صدیقیان، ۳۶۲: ۱۳۸۳) در هر دو معنی، قابل اعتناست. با این حال، بر اساس کتاب‌های راهنمای موضوعی حافظ‌شناسی (حسن‌لی: ۱۳۸۸) و دفترنسرین و گل (حسن‌لی: ۱۳۸۹) تا امروز اختصاصاً جستاری به بررسی این دو پدیده در دیوان لسان‌الغیب نپرداخته است؛ نیز در شروع *دیوان حافظ*، در توضیح ابیاتی که پیوند با خواب و رویا دارد، توضیحات درخور و مستوفایی راجع بدین دو پدیده نیامده است؛ با این همه ناگفته نماند که پاره‌ای از ابیات رویایی که در این جستار، کم و بیش درباره‌ی آنها بحث می‌شود، در شمار ابیات بحث‌انگیز دیوان حافظ است و درباره‌ی آنها مقالات و یادداشت‌هایی نوشته شده است؛ اما این مقالات و یادداشت‌ها بیش‌تر به بحث در واریانت‌ها و ضبط‌های گوناگون واژگان ابیات حافظ و وجوه برتری ضبطی بر ضبط دیگر اختصاص دارد؛ موضوعی که در بحث ما از رویا و تعبیر آن، مدخلی ندارد و پرداختن بدان، به دراز دامنی سخن می‌انجامد؛ مثلاً، در بیت رویایی

تعبیر رفت یار سفر کرده می‌رسد ای کاج هرچه زودتر از در درآمدی
که در شمار ابیات بحث‌انگیز دیوان حافظ است (قیصری، ۱۳۸۰: ۲۳۱) در *دیوان حافظ* مصحح خانلری، به جای «تعبیر رفت»، ضبط حافظ قزوینی - غنی، «تعبیر چیست» نشسته است که نهایتاً در بحث و برداشت ما از این بیت رویایی، تغییری ایجاد نمی‌کند و هر دو ضبط، ارزش یکسانی دارد؛ هر چند از دیدگاه موسیقایی، چنان‌که مهدی بیانی در مقاله‌ی «قزوینی - غنی یا خانلری، کدام؟» نوشته است، ضبط قزوینی - غنی رحجان دارد: «من ضبط قزوینی (تعبیر رفت) را به علت آهنگ بهتر شعر و تناسب با (آمد) برمی‌گزینم؛ چه این که (رفت و آمد) بی لطف نیست. (برهانی، ۱۳۶۷: ۱۰۸)»
نمونه‌ی دیگر این‌گونه اختلافات در ضبط واژگان، ضبط کلاله/گلاله در بیت زیر است که «قیصری» راجع بدان در مجله‌ی آینده، یادداشتی نوشته است. (قیصری، ۱۳۶۶: ۶۰۶) و هر دو ضبط در بحث ما ارزش یکسان دارد.

آن نافه‌ی مراد که می‌خواستم ز بخت در چین زلف آن بت مُشکین کلاله بود

بنابراین مقدمات، نگارنده در جستار حاضر ابیاتی را که به گونه‌ای با پدیده‌های خواب و رویا و تعبیر خواب پیوند دارند، بررسی و تحلیل کرده است. متأسفانه خواب‌نامه‌های مهم فارسی تا امروز به تصحیح انتقادی آراسته و چاپ نشده‌اند؛ از این رو در پژوهش حاضر در استناد به آموزه‌های خواب‌گزارانه و گزارش خواب‌دیده‌ها به ناچار به دست‌نویس‌های معتبرترین خواب‌نامه‌های فارسی، کامل‌التعبیر و تعبیر سلطانی که مشخصات آنها در فهرست منابع و مآخذ آمده، ارجاع داده شده است. در ارجاع به ابیات حافظ، دیوان وی به تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی منظور است.

۲. خواب (نوم)

واژه‌ی خواب در *دیوان حافظ* در سه معنی به کار رفته است: آسایش و قرار، نوم و رویا. خواب در معنی حقیقی خود، نقیض بیداری است و حالتی است که به سبب از کار باز آمدن حواس ظاهره و فقدان حس، در انسان و سایر حیوانات، بروز می‌کند. (ناظم الاطباء، نقل از دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۷: ۹۹۹۹) این معنی به علاقه‌ی ملازمت در معانی مجازی، آسایش و آرام و قرار به کار رفته است.^۱ در دیوان حافظ، در ابیات زیر، خواب به معنی و در کنار واژه‌های قرار و آسایش، آرمیده است:

قرار و خواب ز حافظ طمع مدار ای دوست قرار چیست صبوری کدام و خواب کجا
(حافظ، ۱۳۷۴: ۲)

خوابم بشد از دیده در این فکر جگرسوز کاغوش که شد منزل آسایش و خوابت
(همان: ۱۵)

حافظ واژه‌ی خواب را در معنی حقیقی خود، در ابیاتی به کار برده است. در این ابیات، دو مقوله‌ی متضاد که البته در آثار عرفانی، سابقه دارد، مطرح شده است؛ یکی حُسن خواب و ترجیح آن بر بیداری و دیگری، مذمت آن و ترجیح بیداری بر آن است که هر کدام از این رویکردها بر اساس و اسبابی به شرح زیر، مبنی است:

در آثار عرفانی برای نفس، حقوق و حظوظی قایل شده‌اند؛ خواب، از حقوق نفس است؛ اما پاره‌ای از عرفا به دلایلی از این حق نفس، چشم پوشیده‌اند؛ آن‌ها خواب را از چشمان خود دور کرده‌اند تا درازنای شب را به تهجد و مناجات بگذرانند، از جمله‌ی این عارفان، شبلی است که می‌گوید:

حق تعالی اطلاع کرد بر من و گفت هر که بنخسبد غافل بود و هرکه غافل شود محجوب بود و شبلی بعد از آن نمک در چشم کردی تا وی را خواب نیامدی. (قشیری، ۱۳۷۹: ۷۰۱)

هجویری در کشف‌المحجوب، پس از بیان این‌که بین مشایخ، اختلاف است در خفتن یا بیداری مرید، می‌نویسد: «نزد گروهی مسلم نیست مرید را که بنخسبد جز اندر حال غلبه.» وی این حکم را با استناد به حدیث «النوم اخو الموت» بدین‌گونه توجیه می‌کند که «زندگانی از خداوند تعالی نعمت است و مرگ، بلا و محنت؛ لامحاله نعمت اشرف از بلا بود.» (هجویری، ۱۳۸۳: ۵۱۶)

حافظ خلوت‌نشین نیز موافق با این رویکرد، ابیاتی در ستایش بیداری شبانه و نکوهش خواب دارد؛ گرچه در ابیاتی چنان‌چه خواهد آمد، به دلایلی خواب شبانه را دوست می‌دارد:

مرو به خواب که حافظ به بارگاه قبول ز ورد نیم شب و درس صبحگاه رسید
(حافظ، ۱۳۷۴: ۲۴۱)

خواب و خورت ز مرتبه خویش دور کرد آنگه رسی به خویش که بی خواب و خور شوی
(همان: ۴۸۷)

رویکرد دیگر به خواب، ستایش از آن است. در این رویکرد، خواب فرصت دیدار یار و دوستان یار است و از این رو بر بیداری، برتری دارد؛ هجویری می‌نویسد: «من دیدم گروهی از مشایخ که خواب را بر بیداری می‌فضل نهادند بر موافقت جنید؛ از آن‌چه نمود اولیا و بزرگان و بیش‌تری از پیغمبران -صلوات الله علیهم و رضی عنهم- به خواب پیوسته است ... و اندر حکایت یافتم که شاه شجاع کرمانی چهل سال بیدار بود. چون شبی بخفت خداوند را - تعالی - در خواب دید، از پس آن، هر شب بخفتی امید آن را.» (هجویری، ۱۳۸۳: ۵۱۸)

حافظ نیز در دیوان خود ابیاتی دارد که با این رویکرد همسوست:

مکن از خواب بیدارم خدا را که دارم خلوتی خوش با خیالش
(همان: ۲۷۹)

سحر کرشمه‌ی چشمت به خواب می‌دیدم زهی مراتب خوابی که به ز بیداری است
(همان: ۶۶)

۲. ۱. همتایی و برادری خواب و مرگ

در قرآن مجید آمده است: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (زمر/۴۲) یعنی: خدا روح مردم را هنگام مرگشان به تمامی بازمی‌ستاند و [نیز] روحی را که در [موقع] خوابش نمرده است [قبض می‌کند] پس آن [نفسی] را که مرگ را بر او واجب کرده نگاه می‌دارد و آن دیگر [نفس‌ها] را تا هنگامی معین [به سوی زندگی دنیا] باز پس می‌فرستد. قطعاً در این [امر] برای مردمی که می‌اندیشند نشانه‌هایی [از قدرت خدا] است.

علاوه بر این آیه، شباهت خواب و مرگ در حدیث نیز به روشنی بیان شده است. پیامبر (ص) فرموده است: النوم اخوالموت. مولوی این حدیث را در ابیات زیر، اقتباس کرده است:

اسب جان‌ها را کند عاری ز زین سر «النوم اخو الموت» است این
نوم ما چون شد اخوالموت ای فلان زین برادر آن برادر را بدان

(ر.ک: فروزانفر، ۱۳۷۰: ۵)

حدیث «النوم اخوالموت» به جز منابعی که فروزانفر در کتاب «احادیث مثنوی» به دست داده است (جامع صغیر، ج ۲، ص ۱۸۸ و کنوزالحقایق: ۱۴۱) در جوامع حدیثی دیگری نیز مضبوط است که از جمله‌ی آنها بحار الانوار (مجلسی، ۱۳۶۳: ۳۴۳) و کشف الخفاء (عجلونی، ۱۴۰۸: ۳۲۹) است.

سلطان ولد در شرح این حدیث، خواب را به برادر کوچک‌تر و ترازوی کوچک و مرگ را به برادر بزرگ‌تر و ترازوی قبان، تشبیه کرده است و گفته که «از کوچک، بزرگ را توان فهم کردن.» (نقل از: کزازی، ۱۳۷۶: ۱۰۴)

خواجehی شیراز نیز در بیتی در برانگیختن آدمی به غنیمت شمردن بهار و عمر پیش از مرگ و نیستی با ایجاز اعجازگونه‌ای بدین حدیث اشاره دارد؛ وی می‌گوید:

هشیار شو که مرغ چمن مست گشت، هان! بیدار شو که خواب عدم در پی است، هی!
(حافظ، ۱۳۷۴: ۴۲۹)

عدم در بیت بالا به معنی مرگ است؛ چنان‌که در بیت زیر نیز به همین معنی آمده است:

از بازگشت شاه درین طرفه منزل است آهنگ خصم او به سرا پرده‌ی عدم

(همان: ۳۱۲)

ترکیب «خواب عدم»، اضافهی تشبیهی است که در آن خواب به مرگ تشبیه شده است، به سخنی دیگر، این ترکیب، خلاصه‌ی حدیث «النوم اخو الموت» است. این نوع اشارت و چکیده‌گویی از ترفندهای شاعرانه‌ی لسان الغیب است و در دیوان وی، نمونه‌های دیگری هم دارد؛ مثلاً، ترکیب «سایه‌ی ابر» که در این مصراع: «ساقیا سایه‌ی ابر است و بهار و لب جوی» آمده، اقتباس از آیه‌ی «وظللنا علیکم الغمام» (بقره/۵۷) است. هاشم جاوید می‌نویسد: نکته ظریف در شعر حافظ، خلق مضامینی هم‌چون «سایه ابر» است؛ یکی در «ساقیا سایه‌ی ابر...» و دیگری در «که خیمه سایه ابر است و بزمگه...» این مضمون را در آیه‌ی ۵۷ سوره‌ی بقره و آیه‌ی ۱۶ اعراف، بارها دیده ایم؛ اما حافظ چنان آن را در تار و پود شعر خود نهفته است که دیدن و یافتن آن در اول کار آسان نیست. (جاوید، ۱۳۷۵: ۳) بنابراین همان گونه که «سایه ابر»، مقتبس از آیه‌ی قرآنی است، ترکیب «خواب عدم» نیز برگرفته از حدیث «النوم اخو الموت» تواند بود. شارحان دیوان حافظ در شرح بیت «هشیار شو که ...» در توضیح «خواب عدم» به این حدیث اشاره‌ای نکرده‌اند. در ترجمه‌ی شرح سودی، «خواب عدم» به همین صورت آمده است. (سودی، ۱۳۶۲، ج ۴: ۲۳۱۳)

هروی، این ترکیب را به «خواب مرگ و نیستی» معنی کرده (هروی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۱۸۷۶) و خرمشاهی به شرح واژه «عدم» به «فنا» (= مرگ و نیستی، نابودی حیات عادی بشری) بسنده کرده است. (خرمشاهی، ۱۳۷۱: ۳۸۱)

۲.۲. خواب بودن زندگی

در حدیثی آمده است که «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا.» مضمون این حدیث که در بحار الانوار (مجلسی، ۱۳۶۸: ۱۳۴) مضبوط است، در شعر فارسی بازتاب یافته است. در *امثال و حکم* دهخدا ذیل حدیث فوق، ابیات زیر که به ترتیب از اسدی و اوحدی است، نقل شده است:

از این خواب اگر کوتاه است ار دراز
تا چنین زنده‌ای تو در خوابی

گه مرگ بیدار گردیم باز
چون بمیری تمام دریابی

(دهخدا، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۷۶)^۲

ظاهراً حافظ نیز در بیت زیر، با ترکیب «منزل خواب» بدین حدیث، گوشه چشم و اشاراتی دارد:

بیدارشو ای دیده که ایمن نتوان بود زین سیل دمام که درین منزل خواب است
(حافظ، ۱۳۷۴: ۲۹)

سودی در شرح خود بر دیوان حافظ، «منزل خواب» را «چشم» دانسته و می‌نویسد: مراد از منزل خواب، عین، یعنی چشم است که در حقیقت خواب به آنجا وارد می‌شود. محصول بیت - ای دیده بیدار شو و غافل مشو که ایمن نتوان بود، یعنی مطمئن و آسوده بودن جایز نیست از این سیل‌های پی در پی در این چشم که منزل خواب است؛ یعنی چشم را بازکن و غافل مباش از این سیولی که متوالیاً از این دو چشم من می‌جوشد و جاری می‌شود مبدا که ترا غافل گیر کرده همراه خود ببرد». (سودی، ۱۳۶۲: ۲۱۸)

برداشت هروی نیز از منزل خواب، مانند سودی است. وی در شرح بیت یاد شده می‌نویسد: «می‌گوید ای چشم من از خواب غفلت بیدار شو؛ زیرا این اشکی که هر لحظه مثل سیل از چشم من جاری است، امنیت را از وجود من برده است. اگر در خواب بمانی، مرا خواهد برد.» (هروی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۹۷)

چنانکه ملاحظه می‌شود، در شرح بالا، «منزل خواب» به همان معنی «دیده» (=چشم) که در مصراع نخست آمده، گرفته شده است. این برداشت، ظاهراً با اجزای بیت، سازوار نیست و در مجموع مفهوم و معنی مقنعی به بیت نمی‌دهد؛ از این رو بعضی صاحب‌نظران «منزل خواب» را به «دنیا» که در حدیث نبوی آمده است، تاویل کرده‌اند، از جمله‌ی این صاحب‌نظران، کزازی است که در شرح بیت لسان‌الغیب می‌نویسد: «منزل خواب، کنایه‌ای است ایما از چشم،... در معنای دومین منزل خواب، کنایه‌ای است از همان‌گونه از گیتی که جایگاه فریفتگی و پندار و بی‌خبری است.» (کزازی، ۱۳۷۸: ۳۹)

استعلامی تفسیر فوق را قابل تأمل دانسته است؛ اما آن را مناسب حال و هوای عاشقانه‌ی غزل - غزلی که بیت مزبور در آن آمده است - نمی‌داند. وی می‌نویسد: «این بیت را به صورت دیگری هم تفسیر کرده‌اند که «منزل خواب» دنیاست و دیده، چشم باطن است و سیل، گرفتاری‌های پیاپی زندگی است. تفسیر قابل تأملی است که با حال و هوای این غزل عاشقانه مناسب ندارد.» (استعلامی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۴۶)

۲. ۳. افسانه و خواب

در زندگی انسان‌ها، گاه، شب‌هایی هست که با وجود نیاز به خواب و استراحت، پلک‌ها به هم نمی‌آیند یا به گفته‌ی حافظ، خواب از دیده می‌رود:

خوابم بشد از دیده درین فکر جگر سوز کآغوش که شد منزل آسایش و خوابت
(حافظ، ۱۳۷۴: ۱۵)

اطبای پیشین برای درمان چنین بی‌خوابی‌هایی، نسخه‌هایی پیچیده‌اند؛ یکی از این نسخه‌ها آن است که اطرافیان برای شخص مبتلا به بی‌خوابی، افسانه و سمر بگویند؛ چنان‌که صاحب *تقویم الصحه* می‌نویسد: «باشد که بخارهای گرم، به دماغ پیوندد و بی‌خوابی آرد؛ پس حاجت افتد به سمرگویی و افسانه‌خوان تا خواب باز آید؛ زیرا که بی‌خوابی، تن را خشک گرداند و دماغ را تباه کند و عقل را بشوراند.» (ابن بطلان، ۱۳۸۲: ۴۲)

اسماعیل جرجانی نیز در *خفی‌عالایی* برای درمان بی‌خوابی نسخه‌هایی پیچیده که یکی از آنها افسانه‌گویی است: «و آوازهای پیوسته و هموار که معتدل باشد و آواز آب و آواز آسیا که سخت نزدیک باشد، خواب آرد... و کسانی را که از بی‌خوابی رنج باشد، بگذارند که تکیه زنند و چشم فراز کنند و... سپس پیش او جماعتی بنشینند و سمرها گویند... و پس ناگاه از پیش او برخیزند و چراغ بردارند، در حال، بخسبند.» (اسماعیل جرجانی، ۱۳۶۹: ۴۲)

حافظ افسانه‌گو نیز واقف به پیوند خواب و افسانه بوده است؛ چنان‌که در بیت زیر، می‌گوید بخت وی به افسانه به خوابی سنگین فرو شده است و آرزو می‌کند که نسیم عنایتی بیدارش کند:

دیده‌ی بخت به افسانه‌ی او شد در خواب کو نسیمی ز عنایت که کند بیدارم

(حافظ، ۱۳۷۴: ۳۳۴)

البته افسانه کاربردی دوگانه دارد؛ کاربرد نخست آن، خاصیت تنویم آن است. به جز این، افسانه، گاه وسیله‌ی کوتاه کردن شب‌های دراز بوده است. حافظ بدین جنبه‌ی افسانه‌گویی نیز در بیت زیر اشارتی دارد:

ترک افسانه بگو حافظ و می‌نوش دمی که نخفتیم شب و شمع به افسانه بسوخت

(همان: ۱۷)

خاصیت تنویم افسانه یک عقیده‌ی رایج در جوامع پیشین بوده و در ادب فارسی به طور گسترده‌ای بازتاب یافته است.

۳. رویاها و تعبیرها

در دیوان خواجه‌ی شیراز واژه‌ی تازی «رویا» اصلاً نیامده و به جای آن، واژه‌ی «خواب» به کار رفته است. خواب‌دیده‌ها یا خواب و رویاهایی که حافظ در دیوانش نقل کرده است. بسیار نیست، با وجود این، باید گفت که وی برای رویاهایی که دیده، اهمیت و ارزش ویژه‌ای قایل بوده است؛ چه، مطلع دو غزل از غزلیات وی، به نقل رویاهای او اختصاص یافته است. پیش از نقل رویاهای دیوان حافظ، به بررسی اجمالی ابیاتی می‌پردازیم که در تجزیه و تحلیل بعضی رویاها به ما مدد می‌رسانند و مفاد آن‌ها موافق عقاید پاره‌ای از فلاسفه و عرفای اسلامی در مبحث خواب و رویاست و در فرضیات فروید نیز بدان اهمیت بسیار داده شده است.

۳. ۱. رویا و ارضای کام‌ها

بخش اعظمی از خواسته‌ها و آرزوهای ما در عالم هشیاری و بیداری بر آورده نمی‌شود. برآورده نشدن این آرزوها به معنی نابودی آن‌ها نیست؛ چه این ناکامی‌ها در روان ناخودآگاه انباشته می‌شوند و مترصد آنند که به طرق مختلف، خود را از ژرفای ناخودآگاهی آزاد کنند و بنمایانند گرچه در لباسی متبدل و نمادین باشد. رویا یکی از فرصت‌های مناسب برای این تظاهر است.

عزالدین محمود کاشانی در بحث اضغاث احلام (خواب‌های شوریده) که از آن به خیال مجرد تعبیر می‌کند، می‌نویسد: «خیال مجرد آن بود که خواطر نفسانی بر دل غلبه دارد و به غلبه آن روح از مطالعه‌ی عالم غیب محجوب ماند؛ پس در حال نوم یا واقعه؛ آن خواطر قوی‌تر گردد و متخیله هر یک را کسوتی خیالی در پوشاند و مشاهده افتد یا صور آن خواطر بعینها، بی‌تصرف متخیله و تلبیس او مریی و مشاهده گردد چنان‌که کسی را پیوسته خاطر گنج یافتن غالب بود و در خواب بیند که گنجی یافته است.» (عزالدین محمود کاشانی، ۱۳۸۲: ۱۲۷)

فروید نیز در تحلیل و واکاوی رویا چنین نظریه‌ای دارد. وی می‌گوید: «رویا پدیده‌ای روانی است به تمام معنی کلمه و آن نیست مگر به حقیقت پیوستن خواست‌ها و آرزوها» (فروید، بی تا: ۹۸)

در دیوان حافظ نیز ابیاتی هست که مضمون آن‌ها مطابق و موافق با گفته‌های بالاست، مثلاً در این بیت:

گفتم روم به خواب و بینم خیال دوست حافظ ز آه و ناله امانم نمی دهد
(حافظ، ۱۳۷۴: ۲۲۹)

که از ابیات غزلی است که ناکامی و نامرادی بر فضای آن، سایه‌ی سنگینی گسترده است؛ چنانکه در ابیات زیر ملاحظه می‌شود:

بخت از دهان دوست نشانم نمی‌دهد دولت خبر ز راز نمانم نمی‌دهد
از بهر بوسه‌ای ز لبش جان همی‌دهم اینم همی ستاند و آنم نمی‌دهد

شاعر امید دارد که آرزوی برآورده نشده‌ی دیدار دوست، در عالم رویا ارضا و برآورده شود. در ابیات زیر نیز می‌توان کامروایی‌های رویایی و یا امید بدان را مشاهده کرد:

من گدا و تمنای وصل او هیهات مگر به خواب بینم خیال منظر دوست
(همان: ۶۱)

سحر کرشمه وصلش به خواب می‌دیدم زهی مراتب خوابی که به ز بیداری است
(همان: ۶۶)

۲.۳. رویاهای دیوان حافظ

۱.۲.۳. خواب پیاله

پیاله‌ی باده در دیوان خواجه‌ی شیراز، بسامد بسیاری دارد و بنابراین می‌توان گفت در اندیشه و زندگی وی، نقش مهمی داشته است. وی خلاف زاهد که خواستار شراب کوثر است، پیاله می‌خواهد: «زاهد شراب کوثر و حافظ پیاله خواست» و نسیم زندگی را از پیاله می‌جوید و وصیت می‌کند که بر تن پوش مرگ، کفن وی، پیاله بربندند تا هولناکی روز رستاخیز را با باده‌ی پیاله از دل بزدايد.

این دل‌بستگی وافر به پیاله باده باعث می‌آید که رند خراباتی شیراز، در رویاهای شبانه نیز پیاله ببند؛ چه ارتباط و پیوند تنگاتنگی بین دیده‌ها و اندیشه‌های روزانه و رویاها و خواب‌دیده‌های شبانه وجود دارد به گونه‌ای که از دیرباز، پاره‌ای از اندیشمندان گفته‌اند رویاهای شبانه، ادامه‌ی دیده‌ها و اندیشه‌های روزانه است. صاحب تقویم‌الصّحّه می‌نویسد: «بیش‌ترین خوابی که ببیند آن است که به بیداری دیده باشند یا شنیده.» (ابن بطالان، ۱۳۸۲: ۱۴۳) بنا بر این طبیعی است که حافظ خواب پیاله ببیند:

دیدم به خواب خوش که به دستم پیاله بود تعبیر رفت و کار به دولت حواله بود
(حافظ، ۱۳۷۴: ۲۰۸)

خود حافظ، یا خواب‌گزار رؤیای وی، پیاله را به دولت گزارده که مفهومی کلی است و به شرح و رمزگشایی نیاز دارد. دولت دوباره به همین صورت و یک‌بار به صورت بخت که یکی از معانی دولت است، در همین غزلی که چهار بیت آغازین آن مورد بحث ماست و در مجموع، هفتاد و شش بار در دیوان رند شیراز آمده (صدیقیان، ۱۳۸۳: ۴۶۹) و معانی پیوسته گسترده‌ای را دربرمیگیرد: ثروت، نعمت، اقبال و بخت و سعادت، کامگاری، کامرانی، شادکامی و... (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل دولت)

رؤیای پیاله می‌تواند صریح و غیرنمادین باشد که در این صورت، به پیاله‌ی شراب و پیوست‌های آن: بزم، شادمانگی و خوشگذرانی گزارده می‌شود و این برداشت البته با مفاهیم «شراب دو ساله» و «می در پیاله» در ابیات بعدی غزل، سازگاری و تناسب بسیار دارد؛ گویی حافظ در این ابیات، به تعیین مصادیق «دولت» پرداخته است:

چل سال رنج و غصه کشیدیم و عاقبت تدبیر ما به دست شراب دو ساله بود
از دست برده بود خمار غم در سحر دولت مساعد آمد و می در پیاله بود
(حافظ، ۱۳۷۴: ۲۰۸)

پیاله در بیت مورد بحث، می‌تواند نمادین نیز باشد و به حکم نماد بودنش، تعبیر متفاوتی را برتابد. در خواب‌نامه‌های فارسی، نماد پیاله به شرح زیر، تعبیر شده است: «این سیرین می‌گوید، که پیاله در خواب کنیزکی بود که با وی عشرت و خفت خیز کند. اگر بیند که در پیاله، جلاب یا آب همی خورد، دلیل کند که با کنیزکی به حلال جمع شود... و اگر بیند که در پیاله، سیکی یا نبید یا چیزی که مست کند همی خورد، تاویلش به خلاف این باشد.» (حبیبش تغلیسی، برگ ۱۴۲)

ابرقوهی نیز در تعبیر سلطانی، کامل‌ترین خواب‌نامه فارسی، رویای پیاله را به «کنیزک گشاده‌روی» گزارده است. اگر محتوی پیاله، نبید باشد که در شعر حافظ بسامد بسیار دارد، تاویل آن در این خواب‌نامه، بدین گونه است: «نبید به تاویل، مال حرام بود که به خصومت حاصل شود؛ از این جا گفته‌اند بیت:

خمر مال حرام شد در خواب دیدن آن بدست در همه باب

بلی خوردن آن دلیل امن باشد؛ چه، مست متهور باشد.» (ابرقوهی، برگ ۴۰۲)
گزارش رؤیای پیاله به «کنیزک گشاده‌روی»، از گستره‌ی نگاه ژرف و چند سویه رند شیراز به دور نمانده است؛ چه وی در بیتی از غزل، نافه‌ی مراد را که از بخت و دولت می‌خواسته، در چین زلف بت مشکین کلاله، با به عبارت قاضی ابرقوهی «کنیزک گشاده‌روی» یافته است:

آن نافه‌ی مراد که می‌خواستم ز بخت در چین زلف آن بت مشکین کلاله بود
 با این برداشت، می‌توان به خوانشی تازه از چهار بیت نخست این غزل دست
 یافت و گفت این چهار بیت، زنجیروار به هم پیوسته‌اند؛ بدین‌گونه که در حلقه‌ی
 آغازی این زنجیر یا مطلع غزل، گزارش کلی خواب پیاله آمده و در دو سه بیت بعد،
 این گزارش کلی، به دو مصداق خود یعنی شراب دو ساله و بت مشکین کلاله، تحلیل
 شده است. چکیده‌ی سخن این که حافظ، دیدن پیاله را در خواب، به باده و معشوق که
 مذهب و مجموعه‌ی مراد وی است و در ابیات بسیاری از دیوانش با هم آمده‌اند، تعبیر
 کرده است:

من نخواهم کرد ترک لعل یار و جام می زاهدان معذور داریدم که اینم مذهب است
 (حافظ، ۱۳۷۴: ۳۱)

و این‌گونه خوابگزاری، مطابق با اصل نیکوگزاری رؤیاست که در خوابگزاری
 اسلامی بدان سفارش شده است؛ چه، تعبیر نخستین هر رؤیایی حتماً به وقوع
 می‌پیوندد. در حدیث آمده که پیامبر (ص) به عایشه فرمود که «هنگامی رؤیای مسلمانی
 را می‌گزارید، به خیر و نیکویی تعبیر کنید که رؤیا برای صاحب آن به همان صورت
 گزارده شده، به وقوع خواهد پیوست؛ قال رسول الله: اذا عبرتم للمسلم الرؤیا فاعبروها
 علی الخیر فان الرؤیا تكون علی مایعبرها صاحبها.» (دارمی، ۱۴۲۹: ۳۶۹).

شارحان دیوان حافظ، در شرح این بیت و رویای پیاله، گفتار خود را به
 خواب‌نامه‌های معتبر فارسی، مستند نکرده‌اند؛ مثلاً سودی می‌نویسد: این طور که گویند
 هرکس که در خواب، شراب بیند و یا آن را بنوشد، تعبیرش این است که به علمی
 می‌رسد و یا مالی نصیبش می‌گردد؛ یعنی از این دو حتماً به یکی می‌رسد. (سودی،
 ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۲۳۵)

به نوشته‌ی عبدالعلی دستغیب، بدرالدین بن مولانا حافظ بهاء‌الدین، در شرح
 صوفیانه‌ی خود بر حافظ، مسمی به بدر الشروح، در تعبیر پیاله نوشته است: «دیدن این
 پیاله به خواب، تعبیر به علم کنند و شراب را تعبیر به عشق و محبت و هیچ دولتی
 بالاتر از آن نیست که در ذات تو عشق و محبت حاصل شود.» (دستغیب، بی‌تا، ج ۱:
 ۹۷) دستغیب در نقد خود بر بدرالشروح می‌نویسد که: «غزل از غزل‌های رندانه‌ی
 حافظ است و پیاله‌ی واقعی که منظور است.» (همان: ۹۷)

استعلامی در شرح بیت ذکر شده می‌نویسد: در خوابگزاری، پیاله‌ی شراب به بخت موافق و آینده‌ی خوب تعبیر می‌شود و می‌دانیم که خوابگزاری، یک علم نیست و گوشه‌ای از فرهنگ عوام است و تعبیر خوب هم فقط یک دل‌خوشی است (نیت خیر مگردان که مبارک فالی است).» (استعلامی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۷۷)

البته در عصر حافظ، تعبیر خواب، جزء علوم و معتبر بوده و در منظومه و سازمان علوم، جایگاه خاصی داشته است و تنها در روزگار ماست که بعضی، آن را گوشه‌ای از فرهنگ عوام می‌شمارند. زرین‌کوب راجع به دانش خوابگزاری، می‌نویسد: «بعضی آن را از علوم شرعی می‌دانسته‌اند؛ برخی از فروع علم طبیعی می‌شمرده‌اند.» وی می‌افزاید: «اما در حقیقت، تعبیر خواب، نوعی فال است که در آن، تفال می‌زنند بر اینکه دیدن فلان چیز نشانه‌ی فلان کارست.» (زرین‌کوب، ۱۳۸۱: ۲۶)

۲. ۲. ۳. رویای آفتاب

آفتاب و خورشید از دیرینه‌ترین اعصار توجه آدمی را به خود جلب کرده و وی را به پرستش خود برانگیخته است. در فرهنگ نمادها، از نماد «خورشید» چنین رمزگشایی شده است: «همانقدر که موجودیت خورشید پر از تضاد است، نمادگرایی آن هم چندوجهی است، در باور بسیاری از ملت‌ها اگر خورشید خود خدا نیست، مظهر الوهیت (مظهر خدای اورمزدی) است.»

بر همین قیاس، خورشید نماد جهانی شهنشاه و قلب مملکت است. ما در خاقان وو از سلسله‌ی هان، خواب دید که خورشید وارد سینه‌اش شده است و سپس وو را به دنیا آورد، در اینجا خورشید فقط نماد باروری نیست؛ بلکه به خصوص نماد شهنشاهی است.» (شوالیه و گبران، ۱۳۸۸، ج ۳: ۱۲۰)

خورشید و آفتاب در نماد پردازی ایرانی نیز جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و در شعر رمزآگین رند شیراز، بسامد درخور توجهی دارد. حافظ، در بیتی می‌فرماید که در خواب، رویای آفتاب که در خانه‌ی وی افتاده بوده است:

ای معبر مژده‌ای فرما که دوشم آفتاب در شکر خواب صبحی هم وثاق افتاده بود
(حافظ، ۱۳۷۴: ۲۱۲)

واژه‌ی «مژده» و لفظ احترام‌آمیز «فرما»، پیشاپیش بشارت می‌دهند که رند شیراز، دوش رویایی خوش دیده است: رویای آفتاب.

دیدن خورشید در خواب، در قرآن مجید، در رویایی‌ترین قصص قرآن یعنی داستان حضرت یوسف(ع)، آمده است: «یا ابت انی رایت احد عشر کوکبا والشمس والقمر رایتهم لی ساجدین» (یوسف/۴)

معبران و مفسران، شمس را در آیه‌ی یاد شده، به پدر تاویل کرده‌اند: حبیش تغلیسی در *کامل‌التعبیر*، پر آوازه‌ترین خواب‌نامه‌ی فارسی، می‌نویسد: «جابر مغربی گوید که آفتاب در خواب، پدر بود و ماه مادر، بود و ستارگان، دیگر برادران و خواهران باشند؛ چنان‌که خدای تع یاد کرد در قصه‌ی یوسف: انی رایت احد عشر...» (حبیش تغلیسی، برگ ۲۳)

اما ببینیم در بیت حافظ، آفتاب به چه کسی تعبیر می‌شود و مصداق آن کیست؟

رویای حافظ که در خواب صبحی دیده است، رویایی صادق و راست است؛ چه مطابق قواعد خوابگزاری اسلامی، رویاهای سحرگاهی، راست‌ترین رویاهایند. در خواب‌نامه‌های فارسی، در این مورد چنین آمده است: «از پیغمبر، علیه السلام، روایت چنان است که خواب نیم‌روز، هیچ نبود و اول شب دروغ گوید و... و بهترین و درست‌ترین خوابی آن است که بامداد ببند.» (خوابگزاری، ۱۳۴۶: ۸)

«جابر مغربی گوید که راست‌ترین خواب‌ها که کسی به شب ببند، آن است که وقت سحر باشد.» (حبیش تغلیسی، برگ ۲۲)

«و گفته‌اند خواب آخر شب زودتر از خواب اول شب ظاهر شود و مصدقش این خبر که اصدقُ الرؤیا ما کان بالاسحار... و از این جا قیاس کرده‌اند که بیت:

آخر شب به است دیدن خواب که خبر واردست در این باب

(ابرقوهی، برگ ۱۲)

حدیثی که قاضی ابرقوهی در تعبیر سلطانی و صاحب ناشناخته‌ی «خوابگزاری» بدان استناد کرده‌اند؛ در بعضی از جوامع، حدیثی سنّی و شیعی ضبط شده است؛ مثلاً در سنن الدارمی (دارامی، ۱۴۲۹: ۳۶۶) و سنن الترمذی (ترمذی، ۱۴۳۰: ۶۹۸)، از ابی سعید الخدری نقل شده که گفت: «قال رسولُ الله: اصدقُ الرؤیا بالاسحار»

در بحارالانوار نیز آمده است که: «قال أربابُ التبعیر: رؤیا اللیل أقوی من رؤیا النهار و اصدقُ ساعات الرؤیا وقت سحر و روی عن ابی سعید، قال: اصدقُ الرؤیا بالاسحار.» (مجلسی، ۱۳۸۲: ۱۹۵)

در بیت حافظ، آفتاب نماد پادشاه است؛ اما پیش از مستند کردن این سخن به گفتارهای خوابگزاران، نکته‌ای درباره‌ی بیت یاد شده به ذهن می‌آید و آن، هم وثاقلی

خورشید با حافظ است. با استناد به باورهای قدما و خود حافظ، که جایگاه خورشید و مسیح را در یک فلک می‌دانند، در بیت یاد شده، حافظ در شکرخواب صبحوحی‌اش، مسیحاوش شده بوده است. حافظ در ابیات زیر به روشنی، از هم وثاقتی مسیحای پارسا و خورشید، سخن گفته است:

مسیحای مجرد را برآزد که با خورشید سازد هم وثاقتی
(حافظ، ۱۳۷۴: ۴۶۰)

گر روی پاک و مجرد چو مسیحا به فلک از چراغ تو به خورشید رسد صد پرتو
(همان: ۴۰۷)

نکته‌ی جالب اینکه در بیت رویایی حافظ، به جای آنکه شاعر به فلک چهارم برود و با خورشید، هم‌وثاق گردد، آفتاب با شاعر هم‌خانه می‌شود و این دال بر مناعت‌طبع رند خراباتی شیراز ست که به جای آن‌که وی به دیدار آفتاب - پادشاه، رود، آفتاب - پادشاه به دیدار وی شتافته است.

در خواب‌نامه‌های فارسی، آفتاب نماد پادشاه است. حبیبش تغلیسی از قول جابر مغربی، می‌نویسد که شیطان می‌تواند در خواب، خود را «به همه‌چیز مانده کند؛ مگر به خدای و به فرشتگان و... و ماه و آفتاب و... که خدای عز‌آسمه از بهر صلاح خلق آفریده است. (حبیبش تغلیسی، برگ ۲۴) وی سپس در تعبیر آفتاب می‌نویسد:

«آفتاب - دانیال می‌گوید که آفتاب در خواب، پادشاه بزرگوار یا خلیفه بود... ابن سیرین گوید که آفتاب در خواب، پادشاه بزرگوار بود و...» (همان: ۲۴)

در بیت حافظ، می‌توان گفت که مصداق آفتاب، یحیی بن مظفر است؛ چه، نام این پادشاه مظفری، پیش از بیت تخلص غزل آمده است:

گر نکردی نصرت دین شاه یحیی از کرم کار ملک و دین ز نظم و اتساق افتاده بود
(حافظ، ۱۳۷۴: ۲۱۲)

علاوه بر این، به گفته‌ی غنی، غزلی که بیت رویایی یاد شده از ابیات آن است، در ستایش این پادشاه مظفری که «در روز یکشنبه چهاردهم محرم سنه ۷۴۴ متولد شده و در شب دهم رجب سنه ۷۹۵ در ماهیار قمشه به امر تیمور به قتل رسیده است»، بوده است. (غنی، ۱۳۷۵: ۴۴۷)

شارحان دیوان حافظ، به تعبیر آفتاب به پادشاه، به طور مطلق و به شاه یحیی، به طور اخص، در بیت یاد شده متعرض نشده‌اند، سودی آفتاب را به «جانان» تفسیر و

شرح کرده است و می‌نویسد «... دال بر این است که وصال جانانم دست خواهد داد.» (سودی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۲۲۵)

استعلامی در شرح بیت مطلع غزل، می‌نویسد: «این بیت و بیت پنجم (یعنی بیت: ای معبر مژده‌ای ...) حکایت از آن دارد که حافظ خواب دیده است که دیشب نزدیک سحر، ساقی بر بالین او آمده و یکی دو جام شراب به او داده ... و این ساقی همان شاهد عهد شباب در بیت دوم است و معشوق روزگار جوانی او.» (استعلامی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۷۳) وی در شرح بیت پنجم غزل (= ای معبر...) نیز آفتاب را همان معشوق بیت اول دانسته است. هروی در شرح بیت یاد شده تنها به هم‌وثاق شدن شاعر با آفتاب مانند مسیح تکیه کرده و اشاره‌ای بدین‌که آفتاب می‌تواند نماد شاه و به صورت مشخص، شاه‌یحیی مظفری باشد، ندارد.

۳ . ۲ . ۳. خواب شاهد عهد شباب

ضمیر ناخودآگاه آدمی انبان یادها و خاطرات دوران‌های گذشته و به ویژه ایام کودکی است که ممکن است در هنگام هشیاری و بیداری به حافظه نیاید اما چه‌بسا در حالات ناهشیاری و رویاها به صورت نمادین و غیر نمادین، پدیدار شود. علاوه بر این، اندیشیدن به خاطراتی که در ژرفای ذهن، مدفون نشده‌اند و به یاد می‌آیند، باعث می‌شود که در رویاهای خویش، باز آنها را مشاهده کنیم.

حافظ در بیت زیر که از ابیات رویایی اوست، به رویای شاهد عهد شباب که کسی پیرانه‌سر دیده بوده است، اشاره می‌کند:

شاهد عهد شباب آمده بودش به خواب باز به پیرانه‌سر عاشق و دیوانه شد
(حافظ، ۱۳۷۴: ۱۷۰)

البته حافظ خود نیز از سر مستی که در زمره‌ی عوالم ناخودآگاهی است، رجعت به شاهد عهد شباب را مانند بسیاری از مردمان به پیری رسیده، آرزو کرده است:

از سر مستی دگر با شاهد عهد شباب رجعتی می‌خواستم لیکن طلاق افتاده بود
(همان: ۲۱۲)

شاهد عهد شباب، قرائت و معنایی دوگانه دارد؛ یکی روزگار جوانی که چون شاهد و زیبارویی است و دیگری معشوق، ایام جوانی. (خرم‌شاهی، ۱۳۷۱: ۶۴۹) به هر قرائت، این بیت (شاهد عهد شباب آمده ...) می‌تواند دلالت داشته باشد بر این‌که چه‌بسا

آرزوها که آدمی در هنگام هشیاری و بیداری قادر به برآوردن آنها نیست و در عالم رویا، برآورده می‌شود.

۳. ۲. ۴. خواب پری

واژه‌ی پری و ترکیبات ساخته شده از آن: پری‌چهره، پری‌پیکر، پری‌روی، پری‌وش، پری‌زاده از واژه‌های پربسامد خواجه‌ی شیراز است. وی در بعضی ابیات، پری را در زیبایی در ردیف حور نشانده و در پاره‌ای از ابیات، به ویژگی‌های پریان اشاره کرده است. پری حافظ، از عیب بری است. (حافظ، ۱۳۷۴: ۲۱۶) و شیوه‌ی وی لطیف است. (همان: ۱۲۵)

پری در رویاهای حافظ هم حضور دارد. وی در بیتی می‌گوید:

مگر دیوانه خواهم شد درین سودا که شب تا روز سخن باماه می‌گویم پری در خواب می‌بینم
(همان: ۳۵۶)

از بیت بالا مستفاد می‌شود که شاعر بهره‌ای از شب بیدار ست و با ماه سخن می‌گوید و بهره‌ای دیگر در خواب است و در رویا، پری می‌بیند و این هر دو، نشانه‌های مسلم دیوانگی است. حافظ علاوه بر بیت یاد شده، در بیت زیر نیز به پیوند پری و دیوانگی تصریح کرده است:

بباختم دل دیوانه و ندانستم که آدمی بچه‌ای شیوه‌ی پری داند
(همان: ۱۷۷)

و در همین موضوع سعدی گفته است:

نشانی ز آن پری تا در خیال است نیاید هرگز این دیوانه باهوش
(سعدی، ۱۳۸۵: ۱۲۱)

عذر سعدی ننهد هر که تو را نشناسد حال دیوانه نداند که ندیده است پری
(همان: ۱۵۶)

شارحان دیوان خواجه، در زمینه‌ی تعبیر رؤیت پری در خواب، گفتارهای خود را به هیچ خواب‌نامه‌ای مستند نکرده‌اند. در حافظ‌نامه، غزلی که بیت یاد شده از ابیات آن است، نیامده اما راجع به پری در شرح این بیت:

بباختم دل دیوانه و ندانستم که آدمی بچه‌ای شیوه‌ی پری داند
می‌خوانیم که: «در ادب فارسی، هم به معنی جن و فرشته و هم به معنای زیباروی آرمانی به کار می‌رود... پری در شعر حافظ به هر دو معنا به کار رفته است، به معنای جن یا فرشته: سخن با ماه می‌گویم پری در خواب می‌بینم.» (خرمشاهی، ۱۳۷۱:

(۶۵۷) استعلامی می‌نویسد: «حافظ... می‌گوید مثل این که دیوانه شده‌ام. تمام شب را انگار با ماه حرف می‌زنم و مثل این است که پری در خواب می‌بینم. در این جا پری را به معنی وجود لطیف و زیبا یا به معنی معشوق نمی‌توان گرفت.» (استعلامی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۹۱۳). سودی در شرح بیت یاد شده توضیحی ندارد و تنها به معنی بیت، بسنده کرده است: «مگر من از عشق تو دیوانه خواهم شد که شب تا صبح، با ماه حرف می‌زنم و پریان را در خواب می‌بینم؛ چون این دو حال دیوانگان است.» (سودی، ج ۳: ۱۳۶۲)

در *دیوان حافظ* واژه جن هرگز نیامده و واژه‌ی پری غالباً با حور همراه است. (ر.ک: حافظ، ۱۳۷۴: ۱۲۵) و مقابل پری، دیو است: پری نهفته رخ و دیو در کرشمه‌ی حسن (همان: ۶۴) چنانکه دیو متضاد «فرشته» نیز هست: دیو چو بیرون رود فرشته در آید؛ بنابراین در بیت مورد نظر ما، پری می‌تواند مترادف فرشته باشد؛ اما چون رویت فرشته در خواب، کسی را مجنون نمی‌کند و به گفته‌ی حبیبش تفلیسی: «تاویل فرشته از دو وجه است یا پادشاهی بود کامکار و با دین و دیانت... یا کسی پرهیزگار و لطیف و زاهد (حبیبش تفلیسی، برگ ۱۴) ظاهراً پری در بیت مزبور به معنی «جن» است که در زبان فارسی با واژه‌ی پری، به صورت «جن و پری» مترادف و متداول است.

اما ببینیم خواب‌نامه‌ها راجع به دیدن پری در خواب چه تعبیری دارند؟ حبیبش تفلیسی، رویای پری را چنین می‌گزارد:

بدان که در دیدن پری، معبران را خلاف است؛ بعضی گفتند که پری به خواب، دوستی عزیز بود و بعضی گفتند که دشمن باشد و بعضی گفتند که بخت بود و کام‌روایی بدان کار که باشد و ابوهریره (رض) روایت کند از پیغامبر (ع) که گفت دیدار پری به خواب، دولت و بزرگی بود و دست در دست پری نهادن و سخن گفتن به وی قوت و خرمی باشد.» (همان: ۱۲)

اسماعیل بن نظام الملک ابرقوهی که معاصر و هم شهری حافظ است و خواب‌نامه خود، تعبیر *سلطانی*، را به شاه شجاع تقدیم کرده، در گزاردن رویای پری، عباراتی شبیه حبیبش دارد؛ وی می‌نویسد: «در تاویل پری اختلاف است که دوست جانی باشد یا دشمن نهانی یا بخت بیدار یا دزد مکار و مبنی بدین، به حسب حال بیننده، تعبیر باید کرد تا قرینه‌ی حال، دلالت بر چه کند... و گفته‌اند بیت:

هرکه بیند که او پری شده بود	کارش از بخت نیک گردد زود
وانکه بیند پری به خانه‌ی خود	دزد و مکار دان و مردم بد

کاصل حیلت بود به خواب پری

گشته از راستی نفور و بری

(ابرقوهی، برگ ۹۳)

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در *کامل‌التعبیر و تعبیر سلطانی*، تعبیر واحدی در رویت پری، وجود ندارد. علاوه بر این، هیچ‌کدام از این دو خواب‌نامه، دیدار پری در خواب را به دیوانگی گزارش نکرده‌اند، پرسشی که این‌جا به ذهن می‌آید این است که آیا علتی برای اختلاف در تعبیر پری می‌توان یافت یا نه؟

در پاسخ به پرسش فوق می‌توان گمان برد که تعبیر متضاد رویت پری در خواب، ریشه در ژرفای تاریخ و ناخودآگاهی جمعی آدمی دارد؛ بدین معنی که در ادوار مختلف به پریان و نقش آن‌ها در گیتی، به دیده‌ی یکسان نگریسته نمی‌شده است. در دوره‌هایی، پریان مقدس و در دوره‌هایی موجوداتی زیانکار بوده‌اند. در کتاب اساس اشتقاق فارسی، در ذیل پری آمده است: پری *pari*: فرشته. اوستایی - *pairika* «روسپی»، به عقیده‌ی بارتولمه واژه اوستایی - *pairika* در اصل به معنی «بیگانه، خارجی» بوده است.

ه- واژه اوستایی - *pairika* را نمی‌توان همین‌طور «روسپی» ترجمه کرد. پری در اوستا، باطن و ذات دیو است که مردم پارسا را وسوسه می‌کند تا آن‌ها را از راه راست خارج کند. (هرن، ۲۵۳۶:۳۷۵)

در حاشیه‌ی همین صفحه آمده است: بنابر عقیده‌ی بار تولمه، پری مونث جادو است و وظیفه او این است که مزدیسنان را به وسیله‌ی فنون عشق از راه راست به در برد. بنا به عقیده‌ی گایگر، پری، یک زن کافر و بیگانه و در عین حال، یک جادو و برخوردار از نیروی فوق انسانی و اهریمنی است.

برعکس متون اوستایی، در ادوار پیش از ظهور زردشت، پریان موجوداتی مقدس بوده‌اند؛ چنان‌که سر کاراتی می‌نویسد: «پری در اصل یکی از زن - ایزدان بوده که در زمان‌های کهن و پیش از دین آوری زردشت ستایش می‌شد؛ ولی بعدها در اثر عوامل و انگیزه‌های گوناگون مانند دگرگونی‌های اجتماعی، دین‌آوری و نوکیشی‌ها و رواج ارزش‌های اخلاقی تازه، برداشت ذهنی آن گروه از ایرانیان که آیین زردشت را پذیرفته بودند. دگرگون شده پری را به صورت موجود زشت اهریمنی پنداشتند؛ ولی خاطره‌ی دیرین پری به صورت الهه‌ای که با کامکاری و باروری و زایش رابطه‌ی نزدیک داشت،

هم‌چنان در ذهن جمعی ناخودآگاه مردمان باقی مانده و در ادب فارسی و فرهنگ عامیانه‌ی ایرانی، منعکس شده است.» (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۲)

بنابراین تعبیر متضاد پری در خواب‌نامه‌های فارسی، می‌تواند بازتاب این دو رویکرد متضاد باستانی باشد. ظاهراً در تعبیر رویای حافظ، رویکرد اوستایی غلبه دارد. سرکاراتی پس از بررسی عباراتی از اوستا راجع به پری، در مقاله‌ی ممتع خود، «پری، تحقیقی در حاشیه‌ی اسطوره‌شناسی» می‌نویسد:

این عبارات اوستایی، پیشینه‌ی بسیار کهن ارتباط پری را با جنون و پری‌زدگی و رویا و کابوس که در ادبیات فارسی نیز فراوان بدان اشاره شده است، می‌رساند. (همان: ۱۹)

۳. ۲. ۵. رویای ماه و دیار

دیدم به خواب دوش که ماهی برآمدی	کز عکس روی او شب هجران سر آمدی
تعبیر رفت یار سفر کرده می‌رسد	ای کجای هرچه زودتر از در آمدی
ذکرش به خیر ساقی فرخنده فال من	کز در مدام با قدح و ساغر آمدی
خوش بودی ار به خواب بدیدی دیار خویش	تا یاد صحبتش سوی ما رهبر آمدی

(حافظ، ۱۳۷۴: ۴۳۹)

ماه در دیوان رند شیراز، استعاره از معشوق و از واژه‌های پر بسامد است و بنابراین حضور و تمثّل بدان در رویای حافظ، طبیعی می‌نماید. رویای ماه چون خورشید در قرآن مجید در سوره‌ی یوسف (ع) آمده و در آن‌جا نماد مادر است.

در خواب‌نامه‌های فارسی، ماه، هم به وزیر و هم به شاه، تعبیر شده است. حبیش تفلیسی می‌نویسد: «دانیال گوید که ماه در خواب، وزیر پادشاهی بزرگوار یا وزیر خلیفه باشد... ابن سیرین گوید که ماه دلیل بر پادشاه کند خاصه که بدر بود (حبیش تفلیسی، برگ ۳۶۰)

و گفته‌اند: «تاویل ماه تمام، پادشاه بود و بدین تقدیر آن‌چه در تعبیر وزیر گفته شد، نسبت به پادشاه باشد.» (ابرقوهی، برگ ۳۶۰)

در غزل حافظ، ماه نماد شاه شجاع است. علاوه بر این، حافظ در بعضی غزل‌هایش، ماه را استعاره از این پادشاه مظفّری آورده است؛ تمثّل شاه شجاع به صورت ماه در خواب حافظ و یا استعارگی ماه از این پادشاه در غزل‌های حافظ، بدین سبب است که شاه شجاع به سان ماه زیبا بوده است؛ شمیسا می‌نویسد: «شاه شجاع به غایت

زیبا بود و حافظ گاهی به او یوسف (هم به سبب زیبایی و هم حسد برادران بر او) می گوید. خود او درباره‌ی زیبایی اش می گوید:

واخوانی باصطخر شرونی لانی کنت احسنهم وجوها
(شمیسا، ۱۳۸۸: ۲۶۹)

به زعم «غنی» غزل ستایشی - عاشقانه‌ای حافظ (دیدم به خواب دوش... هنگامی از کلک خیال‌انگیز رند شیراز تراویده است که شاه شجاع در شیراز نبوده و حافظ آرزوی برگشت وی را بدین شهر داشته است: «از غزل‌هایی که می‌توان حدس زد که در ایام هجرت شاه شجاع از شیراز در موقع تسلط شاه محمود بر شیراز ... سروده شده باشد، غزل‌های ذیل است: دیدم به خواب دوش که ماهی...» (غنی، ۱۳۷۵: ۲۳۶)

درین غزل، علاوه بر خوابی که حافظ خود دیده است، حافظ آرزو می‌کند که ممدوح - معشوق وی نیز رویای خوش دیار خویش را ببیند تا یاد یار و دیار، وی را به صرافت بازگشت به دیار خود و دیدار یاران اندازد:

خوش بودی ار به خواب بدیدی دیار خویش تا یاد صحبتش سوی ما رهبر آمدی
(حافظ، ۱۳۷۴: ۳۳۵)

۳،۲،۶ رویای اصطبل شاه

دوش در خواب چنان دید خیالم که سحر گذر افتاد بر اصطبل شهم پنهانی
بسته بر آخور او استر من جو می‌خورد تیزه افشانند به من گفت مرا می‌دانی
هیچ تعبیر نمی‌دانمش این خواب که چیست تو بفرما که در فهم نـداری ثانی
(همان: ۳۹۹)

حافظ در ابیات فوق که ابیات پایانی یکی از مقطعات به ظاهر قدیمی اوست و «به طور مطایبه برای شاه جلال‌الدین مسعود اینجو گفته» (غنی، ۱۳۷۵: ۴۹) رندانه از قالب رویا استفاده کرده و از پادشاه یاد شده که به طنز برای وی ثانی‌ای در فهم نمی‌شناسد و معنی و تاویل خواب‌ها را می‌داند، درخواست آزادی استر دزدیده شده‌اش را که در اصطبل شاه است، دارد. این رویا، رویایی ساده و غیرنمادین است.

۴. نتیجه‌گیری

نتیجه‌ی حاصل از این گفتار آن است که حافظ به پدیده‌ی رویا اهمیت می‌داده است. وی در رویاهایی که در دیوانش آورده به وقت دیدن خواب، سحرگهان و به تعبیر آن‌ها مطابق خواب‌نامه‌های فارسی، توجه داشته است. چون ممدوح - معشوق حافظ

در غزل‌های حاوی رویاهای وی سلطان بوده، طبیعی است که تمثّل سلطان در رویاهای وی، موافق خواب‌گزاری متداول در فرهنگ ما، در نمادهای ماه و آفتاب باشد. توجه بدین موضوع دقت و نکته‌سنجی‌های حافظ را در گزینش واژه‌هایی که نهایت تناسب را در بافت شعر با واژه‌های دیگر دارند، به بهترین وجه روشن می‌کند. هم‌چنین از تأمل در خواب‌دیده‌های رند شیراز می‌توان نتیجه گرفت که خواب‌های حافظ، غالباً رؤیاهایی شیرین و به عبارت خواجه‌ی شیراز، خواب‌های خوشند و گزارش لسان‌الغیب از آنها، بشارت‌دهنده و امیدوارکننده است و این، البته هم روحیه‌ی شاد حافظ را نشان می‌دهد و هم مطابق با اصل نیکوگزاری رؤیاست.

یادداشت‌ها

۱. در زبان تازی نیز نوم همین معانی حقیقی و مجازی را دارد. در آیه‌ی «هو الذی جعل لکم اللیل لباسا و النوم سباتا» (فرقان/۴۷)، خواب به معنی حقیقی خود و در عباراتی چون «نامت الریح: سکنت، نام البحر: هدأ» (ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۴: ۳۳۹) به کار رفته است.
۲. بیت اسدی از *گرشاسب‌نامه‌ی وی* (اسدی، ۱۳۸۶: ۲۸۵) و بیت اوحدی، از *جام جم* اوست. (اوحدی، ۱۳۷۵: ۵۸۸)

فهرست منابع

- قرآن مجید. (۱۳۷۹). ترجمه‌ی محمد مهدی فولادوند، تهران: دارالقرآن الکریم.
- ابن بطلان، مختار بن حسن. (۱۳۸۲). *تقویم الصحه*. ترجمه از مترجمی نامعلوم، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (بی‌تا). *لسان العرب*. ج ۱۴، اعتنی بتصحیحها امین محمد عبدالوهاب و محمد الصادق العبیدی، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- استعلامی، محمد. (۱۳۸۶). *درس حافظ*. تهران: سخن.
- اسدی توسی، علی بن احمد. (۱۳۸۶). *گرشاسب‌نامه*. تهران: دنیای کتاب.
- اسماعیل بن نظام الملک ابرقوهی. *تعبیر سلطانی*. دست‌نویس شماره ۸۳۴ مشکوه، شماره ۸۸۱۴، کتابخانه‌ی مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران.
- اسماعیل جرجانی. (۱۳۶۹)، *خفی علایی*. به کوشش علی‌اکبر ولایتی و محمود نجم‌آبادی، تهران: اطلاعات.

- اوحدی مراغی، رکن الدین. (۱۳۷۵). کلیات اوحدی اصفهانی معروف به مراغی. با تصحیح و مقابله و مقدمه‌ی سعید نفیسی، تهران: امیرکبیر.
- برهانی، مهدی. (۱۳۶۴). «قزوینی-غنی یا خانلری، کدام؟»، حافظ‌شناسی، ج ۱، فراهم آورده‌ی سعید نیاز کرمانی، تهران: گنج کتاب، صص ۶۷-۱۱۰.
- ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۳۰). سنن الترمذی. اعتنی به وراجعه الاستاذ محمد بربّر، بیروت: المكتبة العصریه.
- جاوید، هاشم. (۱۳۷۵). حافظ جاوید. تهران: فرزانه.
- حافظ، شمس الدین محمد. (۱۳۷۴). دیوان حافظ. به تصحیح علامه قزوینی و قاسم غنی، با مجموعه تعلیقات و حواشی علامه قزوینی، به اهتمام ع. جریزه‌دار، تهران: اساطیر.
- حبیش تفلیسی. کامل‌التعبیر. دست‌نویس شماره‌ی ۲۲۶ کتابخانه‌ی چلبی عبدالله ترکیه، میکرو فیلم شماره‌ی ۱۸۵ کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران.
- حسن لی، کاووس. (۱۳۸۹). دفتر نسیرین و گل. شیراز: بنیاد فارس‌شناسی.
- حسن لی، کاووس. (۱۳۸۸). راهنمای موضوعی حافظ‌شناسی. شیراز: نوید.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۷۱). حافظ‌نامه. تهران: علمی و فرهنگی.
- خواب‌گزاری. (۱۳۴۶). به تصحیح ایرج افشار، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- دارمی، عبدالله بن بهرام. (۱۴۲۹). سنن الدارمی. تحقیق عبدالغنی مستو، بیروت: المكتبة العصریه.
- دستغیب، عبدالعلی. (بی تا). حافظ شناخت. تهران: علم.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۸۶). امثال و حکم. تهران: امیرکبیر.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه. ج ۷ و ۸، تهران: مؤسسه لغت‌نامه دهخدا.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۳). یادداشت‌ها و اندیشه‌ها. تهران: سخن.
- سرکاراتی، بهمن. (۱۳۸۵). سایه‌های شکار شده. تهران: طهوری.
- سعدی، مصلح بن عبدالله. (۱۳۸۵). غزل‌های سعدی. به تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: سخن.
- سودی بسنوی، محمد. (۱۳۶۲). شرح سودی بر حافظ. ترجمه‌ی عصمت ستارزاده، ارومیه: انزلی.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۸). یادداشت‌های حافظ. تهران: علم.

۱۹. _____ مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) / سال ۵، شماره‌ی ۳، پاییز ۹۲ (پیاپی ۱۷)

شوالیه، ژان و آلن گر بران. (۱۳۸۸). فرهنگ نماده‌ها. ج ۳، ترجمه و تحقیق سودابه فضاییلی، تهران: جیجون.

صدیقیان، مهین دخت. (۱۳۸۳). فرهنگ واژه‌نمای حافظ. به انضمام فرهنگ بسامدی، تهران: سخن.

عجلونی الجراحی، اسماعیل بن محمد. (۱۴۰۸). کشف الخفاء. ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه.

عزالدین محمود کاشانی. (۱۳۸۲). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. مقدمه و تصحیح عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی، تهران: زوآر.

غنی، قاسم. (۱۳۷۵). بحث در آثار وافکار حافظ. تهران: زوآر.

فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۷۰). احادیث مثنوی. تهران: امیرکبیر.

قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۷۹). رساله قشیریه. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، با تصحیحات و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.

قیصری، ابراهیم. (۱۳۸۰). ابیات بحث انگیز حافظ. تهران: توس.

قیصری، ابراهیم. (۱۳۶۶). «کاغذین جامه - کلاله (گلاله)؟». آینه، سال ۱۳، شماره‌ی ۸-۱۲، صص ۶۰۲-۶۰۷.

کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۷۸). بند و پیوند. تهران: قطره.

کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۷۶). رویا، حماسه، اسطوره. تهران: مرکز.

لسان‌التنزیل. (۱۳۶۲). به اهتمام مهدی محقق، تهران: علمی و فرهنگی.

مجلسی، محمدباقر. (۱۳۶۸). بحارالانوار. ج ۵۰، تصحیح محمد الباقر البهبودی، تهران: کتابفروشی اسلامیه.

مجلسی، محمدباقر. (۱۳۸۲). بحارالانوار. ج ۶۱ و ۱۴، نهض بمشروع جواد العلوی و محمد الاخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۳). کشف المحجوب، مقدمه و تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.

هروی، حسینعلی. (۱۳۸۶). شرح غزل‌های حافظ. به کوشش زهرا شادمان، تهران: نو.

هرن، پاول وهانیریش هوبشمان. (۲۵۳۶). اساس اشتقاق فارسی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.