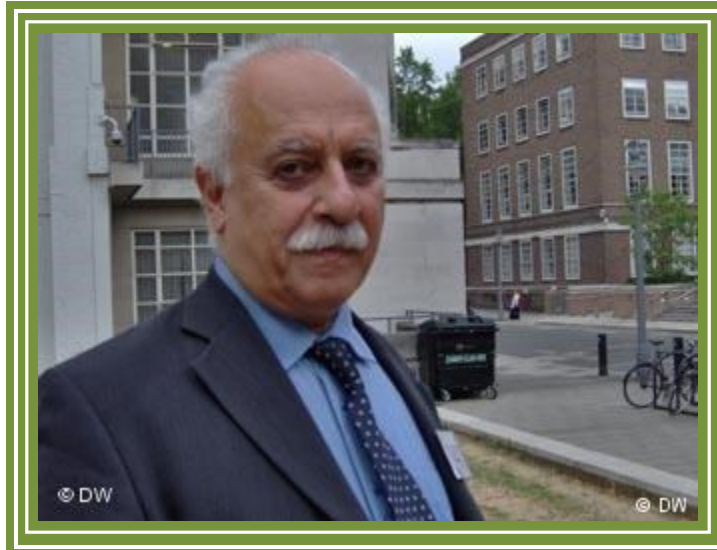


رندی و نظربازی

داریوش آشوری



از متفکر ارجمند، داریوش آشوری، که این متن بازبینی شده را در اختیار آرمان قرار داد، سپاس فراوان داریم. (آرمان)

در نظربازی ما بی‌خبران حیران اند!

حافظ

رندی در ادبیات عرفانی فارسی یک مفهوم نمادین و پرابهام است. در شعر حافظ نیز یکی از محوری‌ترین و پُربسامدترین مفهوماست و همچنین، در میدان بازی‌های زبانی او، یکی از دشوارفهم‌ترین‌ها. من در کتاب *عرفان و رندی در شعر حافظ* نخست کوشیده‌ام ردّ تاریخی پیدایش این واژه و معنای اصلی آن را در زبان فارسی پیدا کنم، و سپس با دنبال کردن دگرذیسی معنایی آن در فضای ادبیات عرفانی، جایگاه معنایی آن را در پیکربندی مفهوم‌ها در شعر حافظ بیابم، به‌ویژه در رویارویی دو مفهوم زهد و رندی. اکنون در این پژوهش می‌خواهم از در یک رهیافت زبانی، با تحلیل یک خوشه‌ی واژگانی، بار دیگر به معنای رندی و جهان‌بینی رندانه نزدیک شوم.

یکی از واژه‌هایی که در **دیوان حافظ** بسامد بسیار دارد، واژه‌ی «نظر» است که به تنهایی یا در ترکیب‌های اسمی و فعلی و صفتی نزدیک به صد بار (در یک شمارش ۹۸ بار) در آن آمده است. تحلیل کاربرد این واژه در طیف رنگ‌های معنایی، شکل‌های ترکیبی، و بسترهای متنی گوناگون، به گمان من، می‌تواند راهبردی بنیادی به افق معنایی در دیوان او و جهان‌بینی او باشد، که خود نام «رندی» بر آن می‌گذارد. بدین معنا که، اگر تمامی کاربردهای تکی و ترکیبی این واژه را به عنوان یک خوشه‌ی واژگانی از یک میدان معنایی در نظر بگیریم، بُرد معنایی ژرف این مجموعه از راه باریک‌نگری در ارتباط درونی آن‌ها با یکدیگر آشکار می‌شود. نکته‌ی اساسی در این بحث یکی بار معنایی سرشار واژه‌ی «نظر» است و، دیگر، کاربردهای آن در دو شاخه‌ی معنایی ناهم‌سازنما، یکی، در ترکیب‌هایی مانند «اهل نظر» و «صاحب‌نظر(ان)» و «علم نظر»، و دیگر، در «نظر باز» و «نظر بازی».

واژه‌ی «نظر» از اصل عربی در فارسی که معنای پایه‌ای آن با «نگاه» و «نگریستن» یکی است، یعنی در پایه‌ی معنایی بیانگر کاری ست که قوه‌ی بینایی می‌کند. اما «نظر» نسبت به «نگاه» قلمرو کاربردی گسترده‌تری دارد که از انبانه‌ی معنایی گسترده‌تر این واژه در زبان اصلی برمی‌آید. یعنی این که، «نگاه» و «نگاه کردن» بیشتر به معنای خود کاری چشم است همچون یکی از حس‌ها. حس‌ها در کارکرد خود به خود خویش‌کنش‌پذیر اند، یعنی از چیزها و رویدادهای پیرامون اثر می‌پذیرند و نقش‌اثرپذیرفتگی‌ها را به حافظه می‌برند. حافظه نیز به نوبه‌ی خود «پرونده»ی پیشینه‌ی آن دریافت حسّی را به قوه‌ی دریافت می‌سپارد تا آرگانسیم دریافت که رویاروی چه گونه چیزی قرار دارد یا چه چیزی پیرامون وی روی داده است. کارکرد کنش‌پذیرانه (passive)، خود به خود، یا طبیعی حس‌ها، از جمله حسّ بینایی، سازو-کار ارتباط خود به خود آرگانسیم با محیط زیست است. این کارکرد خود به خود و، به معنایی، «ناهشیارانه»، هنگامی به کارکرد هشیارانه بدل می‌شود که قصد یا نیت در کار می‌آید. با در کار آمدن آگاهی و اراده است که «نگاه» و «نگاه کردن» به «نظر» و «نظر کردن» بدل می‌شود. در «نظر» و «نظر کردن» خواست هشیارانه به‌روشنی هست که چه بسا در «نگاه» و «نگاه کردن» نیست یا بسیار کم‌تر هست. به همین دلیل، در شعر کلاسیک فارسی، به‌ویژه شعر عارفانه، ترکیب‌های اسمی و فعلی و صفتی فراوانی با «نظر» داریم که مانند آن‌ها را، با آن گستردگی، با «نگاه» نداریم. این گونه ترکیب‌ها در **دیوان حافظ** فراوان دیده می‌شود: نظر داشتن، در نظر داشتن، نظر انداختن، از نظر انداختن، از نظر راندن، در نظر بودن، در نظر آمدن؛ و نیز اهل نظر،

صاحب نظر(ان)، علم نظر، نظر رحمت، نظر سعد، شیوهی نظر، آلوده نظر، بلند نظر، کوته نظر، و جز آن‌ها.

«نظر» را می‌توان «نگاه معنادار» یا «نگاه هشیارانه» به چیزی یا به کسی تعریف کرد. یعنی، نگاهی که در آن قصد یا نیت در کار است. به همین دلیل، «نظر» در ساحت‌های معنایی بالاتر و پیچیده‌تری نسبت به «نگاه» پدیدار می‌شود، و در ساحت‌های بالای ادراک عاطفی و عقلی معنای باریک‌نگریستن، به قصد نگریستن، معنادار نگریستن، و همچنین نگریستن از دید حس باطنی به خود می‌گیرد؛ یعنی، نگاه ارزیابی‌کننده و ارزش‌گذارنده. چنان که مولوی می‌گوید: «نه هر چشمی نظر دارد، نه هر بحری گهر دارد.» به نظر می‌رسد که واژه‌ی «نظر» در برخورد زبان عربی با متن‌های یونانی در صدر تاریخ اسلامی، به‌ویژه با **مابعدالطبیعه**ی ارسطو، از مفهوم «تئوریا»ی یونانی بارور شده است. «نظری» (برابر با theoretical) و «نظریه» (برابر با theory)، و نیز ترکیب‌های «نظریه پرداز» و «نظریه پردازی» در فارسی مدرن دامنه‌ی گسترده‌ی معنای نگاه معنادار و هشیارانه و نیز نگاه درونی و تفسیرگرانه را در واژه‌ی «نظر»، و ارتباط سرراست آن را با اندیشه‌ی فلسفی، به‌روشنی می‌رساند. این دو بیت از حافظ نیز شاهدی ست برای بار معنایی ژرف‌تر «نظر» نسبت به «نگاه»:

خیال روی تو چون بگذرد به گلشن چشم دل از پی نظر آید به سوی روزن چشم

*

به سر جام جم آن گه نظر توانی کرد که خاک میکده کحل بصر توانی کرد

«نظر» در قلمرو کاربرد عرفانی آن با رؤیا و رؤیت و دیدار باطنی گره خورده است. زیرا عارفان اهل «دیدار یار» یا معشوق ازل‌ی خویش اند، نه بحث عقلی و نظری در باره‌ی بود و نبود او. و در رؤیا با او دیدار می‌کنند. این بیت‌ها از حافظ رساننده‌ی همین معناست:

روی نگار در نظرم جلوه می‌نمود وز دور بوسه بر رخ مهتاب می‌زدم

*

آن زمان کارزوی دیدن جان‌ام باشد در نظر نقش رخ خوب تو تصویر کنم

و اما، کندو-کاو ما در این جستار پیرامون رابطه‌ی «صاحب نظری» و «نظربازی» در معرفت‌شناسی عرفان شاعرانه است. آشکار است که «نظربازی» از ساحت معنایی روی آورد

حسانی* ست به کسی یا به چیزی بر اثر هوسمندی یا کشش به زیبایی. به عبارت دیگر، بار معنایی کام پرستانه و جمال پرستانه دارد. حال آن که، «صاحب نظری»، در اصل، از ساحت معنایی روی آورد عقلی ست که دست آورد آن دانش نظری کلی ست، خواه فلسفی خواه عرفانی. از دید زاهدانه فلسفی و عرفانی، این دو مفهوم از دو ساحت معنایی یکسره ناهم‌ساز یا ضد یکدیگر اند. بدین معنا که سرکوب یا پس زدن یکی برای نمود و رشد دیگری ضروری ست. به عبارت دیگر، از آن دیدگاه، بدون سرکوب «نفس»، یا حس و عاطفه، به معرفت عقلی ناب، که کمال هستی انسانی ست، نمی توان رسید. زیرا اهل مابعدالطبیعه کمال عقلی را غایت آفرینشی و حکمت وجود انسان در این عالم دانسته اند. در نتیجه، پرسش این است که این دو گروه معنایی به ظاهر ضد یکدیگر و، در همان حال، از راه واژه‌ی «نظر» در ارتباط با یکدیگر، در نگرش شاعرانه-عرفانی چه گونه، یا با چه منطقی، با هم یک جا گرد می آیند و سازگار می شوند؟

نکته‌ی باریک آن است که واژه‌ی «نظر» در ترکیب با پسوند گونه‌های «باز» و «بازی»، در ادبیات عرفانی، افق معنایی تازه‌ای یافته است در خلاف جهت افق پیشین. این افق تازه «نظر» را از ساحت جدیت و سنگینی عالم نظوروزی و عقلانیت ناب به ساحت عالم بازی می کشاند. پسوند گونه‌های «باز» و «بازی» در بسیاری از ترکیب‌های خود (مانند زن‌باز، بچه‌باز، قمارباز، کبوترباز، کتاب‌باز) معنای هوسمندی و هوس‌بازی و پی‌روی از خواهش نفسانی دارد. «نظر‌باز»، در معنای پایه‌ای، کسی ست که از سر هوس «چشم‌چرانی» می کند و به زیبارویان نظر دارد یا در پی لذت نظر‌بازی ست. این مفهوم در دستگاه مفهومی دوپهلوی ادبیات عرفانی رندانه، در رابطه با نگرش زیبایی پرستانه‌ی آن و مشاهده‌ی «جمال حق» در آینه‌ی جهان، جایگاهی دارد درنگیدنی. نکته‌ی چشمگیر در واری‌ ادبیات شاعرانه‌ی عرفانی آن است که این معنا و رابطه در

* واژه‌ی «حسانی»، و نیز «حسانیت»، مشتق از حس، از بر ساخته‌های من است. این دو را در اصل برای دو مفهوم sinnlich (Eng., sensual) و Sinnlichkeit (Eng., sensuality) در ترجمه‌ی کتاب غروب بت‌ها (نک: زیرنویس ص ۵۶) از نیچه به کار برده ام. این دو واژه که در زبان‌های آلمانی و انگلیسی از «حس» (Sinn/sense) مشتق شده اند (همچنان که sensuel در زبان فرانسه)، بنا به سنت اندیشه‌ی مسیحی، معنای شهوانی و نفسانی، و به زبان امروز «سکسی»، نیز دارند. فرهنگ رهبانیت مسیحی وجود حس و جسمانیت و میل‌های غریزی را در انسان سرچشمه‌ی گرایش به گناه می‌داند و خوار می‌شمارد و با سرکوب آن‌ها از راه زهد و ریاضت در طلب رستگاری «روح» است. فرهنگ زهد صوفیانه در عالم اسلامی نیز چنین برداشتی از حس و جسمانیت و غریزه در انسان دارد. واژه‌ی «حسانی» در این مقاله به همین معنای وام گرفته از آن دو صفت و اسم در زبان‌های اروپایی به کار رفته است، یعنی، حسانی هم به معنای حسی، هم جسمانی و شهوانی و نفسانی، در معنای زاهدانه‌شان.

دیوان حافظ بیش از هر شاعر عارف دیگر پیش از او مشاهده می‌شود. به هر حال، این خوشه‌ی واژگانی و میدان معنایی دوسویه‌ی آن در زبان فارسی از دل حکمت عارفانه در سیر به سوی پرورش نگرش رندانه سر بر آورده است. این بیت حافظ به روشنی وجه عرفانی «نظر» و «صاحب‌نظری» را بیان می‌کند:

وجه خدا اگر شودات منظرِ نظر / دیگر شکی نماند که صاحب‌نظر شوی

در یک جست‌وجو در دیوان‌های شاعران صوفی یا عارف پیش از حافظ، «نظرباز» تنها یک بار در دیوان خواجه دیده شد («گر به تیغ‌اش بزنی باز نیاید ز نظر / هر که چون مردمک دیده نظرباز آمد»). «نظربازی» نیز تنها یک بار در دیوان اوحدی مراغه‌ای («نمی‌باید که از ناوک نظر بر هم نهی هر گز / گرات با روی او باشد تمنای نظربازی»). این دو واژه در دیوان‌های شاعران عارف دیگر همچون سنایی و عطار و مولوی و عراقی و سعدی نیامده است^۱، که، به‌ویژه در مورد سعدی، می‌تواند مایه‌ی شگفتی باشد. واژه‌های «اهل نظر» و «صاحب‌نظر» در دیوان‌ها و مثنوی‌های شاعران پیش از حافظ همچون عطار، مولوی، سعدی، اوحدی مراغه‌ای، و عبید زاکانی آمده است، اما، جز در دیوان سعدی، رابطه‌ی سرراستی با مفهوم «نظربازی» در آن‌ها دیده نمی‌شود. نزد سعدی رابطه‌ی «اهل نظر» و «صاحب‌نظر(ان)» را با «نظربازی» عارفانه می‌توان دید، بی آن که واژه‌ی نظربازی را به کار برده باشد:

آن نه صاحب‌نظر بود که کند / از چنین روی در به روی فراز

*

میان عارفان صاحب‌نظر نیست / [کسی] که خاطر پیش منظوری ندارد

*

گروهی نشینند با خوش‌پسر / که ما پاک‌باز ایم و صاحب‌نظر!

اما زبان «مغانه»ی عرفان رندانه‌ی حافظ بیش از همه وامدار خواجه است. در **دیوان خواجه** برای نخستین بار واژه‌ها و مفهوم‌های اهل نظر، صاحب‌نظر، و نظربازی در رابطه‌ی سرراست با یکدیگر دیده می‌شوند:

هر کو قدح ننوشت صافی درون نگردد / وان کو نظر نبازد، صاحب‌نظر نگردد

^۱- این جست‌وجو را به یاری نرم‌افزار میانگنشی (interactive) «دُرَج ۲» انجام داده‌ام که دیوان‌های همه‌ی این شاعران را در بر دارد.

*

منکر خواجه مشو، که اهل نظر را روی بتان قبله است و کیش مغان دین

*

ثابت قدم آن باشد کاندرا قدمات افتد صاحب نظر آن باشد کاندرا نظرات میرد

اما، در دیوان حافظ، کاربرد فراوان تر واژه های اهل نظر (۹ بار)، صاحب نظر (۵ بار)، نظرباز و نظربازی (هر یک ۵ بار) و رابطه ی ظریف آن ها با یکدیگر و یک شبکه ی واژگانی و معنایی حسانی در متن عرفان رندانه و زبان نمادین مغانه ی آن، نشانه ی پرورش بیشتر و به کمال رسیدن نگرش و زبان عرفان رندانه نزد حافظ است. واژه های «نظرباز» و «نظربازی» با حافظ و در دیوان اوست که در رابطه با واژه ی «نظر»، و نیز با واژه هایی مانند «هوس» و «کام» و واژه های وابسته ی معنایی آن ها، جایگاه استواری در حکمت شاعرانه ی رندانه یافته است.^۱ نظربازی رندانه، که حافظ می کرده است، بی گمان یک عیب اخلاقی شمرده می شده است که می گوید، «دوستان عیب نظربازی حافظ مکنید!» اما به دنبال آن توجیه عارفانه ی آن را نیز می آورد: «که من او را ز محبان خدا می بینم.» به هر حال، حافظ با سربلندی و جسارت از نظربازی خود یاد می کند که هم عنان با مشرب رندی ست.

می خواره و سرگشته و رند ایم و نظرباز وان کس که چو ما نیست در این شهر کدام است؟

عاشق و رند و نظرباز ام و می گویم فاش تا بداننی که به چندین هنر آراسته ام

*

حافظ چه شد ار عاشق و رند است و نظرباز بس طور عجب لازم ایام شباب است!

رند، چنان که حافظ او را وصف می کند و خود را نمونه ی برین آن می داند، هم صاحب نظر است و هم نظرباز. رابطه ی میان صاحب نظری و نظربازی نکته ی بسیار ظریفی ست در این حکمت شاعرانه. «نظر» در اهل نظر، صاحب نظر، و صاحب نظری، چنان که گفتیم، به معنای برخوردار از رأی و بینش حکیمانه است به معنای دیرینه ی آن، در سنت معرفت فلسفی، و نیز عرفانی. اما در ترکیب های «نظرباز» و «نظربازی» و «نظر داشتن» (به چیزی یا به کسی) بار معنایی هوسمندی و خواهش دارد. بازی های ظریفی که حافظ با واژه ی نظر در این دو ساحت معنایی

^۱ - درنگ در این نکته از نظر فهم دگردیسی ها و گسست هایی که در گفتمان صوفیانه تا روزگار حافظ پیش آمده نیز اهمیت دارد. در این مورد، نک: «از شعر صوفیانه به شعر رندانه» در داریوش آشوری، عرفان و رندی در شعر حافظ، نشر مرکز، تهران.

می‌کند، بازتابی ست از دیدگاهِ رندانه‌ی ضدِ زهدِ او. از این دیدگاه، «اهلِ نظر» بودن و «علمِ نظر» داشتن به معنای رسیدن به دانایی از راهِ زهدورزی نیست. یعنی، آن گونه زهدی که فیلسوفان و حکمایِ الهی برای رسیدن به «معرفت» ضروری می‌دانند. به عبارتِ دیگر، طلبِ «علمِ نظر» بی‌نظر داشتن به چیزی. به عکس، از دیدگاهِ معرفت‌شناسی و حکمتِ زیست‌رندانه نظربازی لازمه‌ی اهلِ نظر بودن یا شدن است. کوتاه سخن: بی‌نظربازی اهلِ نظر نمی‌توان شد.

آنچه این دو ساحتِ معناییِ عقلانی و حسّانی را در این دو شاخه‌ی واژگانی به هم می‌پیوندد، رابطه‌ی زیرینی ست که حکمتِ رندانه میانِ حسّ و عاطفه، از سویی، و شناختِ عقلی یا شناختِ کلیِ نظری یا بینشِ عارفانه، از سویِ دیگر، می‌بیند. از این دیدگاه، این یک بی آن یک در کار نمی‌تواند بود. یعنی، بدونِ «نظربازی» اهلِ شناخت و «صاحب‌نظر» نمی‌توان شد. به عبارتِ دیگر، زهدِ علمی یا زهدِ نظری، یعنی روی آوردن به چیزها با بی‌نظریِ مطلق، بی هیچ خواهش و هوسمندی یا انگیزه‌ی نهانیِ عاطفی، و خواهانِ شناخت‌شان بودن، داعیه‌ای ست ساده‌دلانه یا ریاکارانه.

متافیزیکِ شناخت

اگر بخواهیم مسأله را به زبانِ فلسفی بیان کنیم، این گونه می‌توان گفت که، پایه‌ای‌ترین اصلِ شناخت در مابعدالطبیعه‌ی فلسفی سنتِ افلاطونی و نوافلاطونی دوگانگیِ عالمِ حسّانی و عالمِ عقلانی یا «عالمِ محسوس» و «عالمِ معقول» است. در عالمِ نظرِ متافیزیکی، از روزگارِ افلاطون به این سو، همواره کوشیده اند حسّ و عاطفه را خوار دارند و سرکوب کنند تا عقل یا روح را، که «گوهرِ دانایی» در آن است، از «دام» آن برهانند، و از راهِ این آزادی آن را به عالمِ شناختِ گوهرِ نابِ چیزها بکشانند. یعنی، به عالمِ روحانی یا عقلانیِ ناب، به عالمِ مثال؛ به عالمی که، به گمانِ ایشان، از آلودگی به سنگینی و تاریکیِ ماده و بازگوشی‌ها و هوس‌بازی‌های حسّ و عاطفه آزاد است؛ خلاصه، به «عالمِ حقیقت». در آن عالم -- چنان که فیلسوفانِ اهلِ مابعدالطبیعه و «حکمایِ الهی» گفته اند -- میانِ روح یا عقلِ ناب و اشیاءِ مثالی یا گوهرین هیچ عاملِ مزاحمی از جنسِ ماده و حسّ در میان نیست، و معرفتِ ناب بی‌میانجی فراهم است. بدین‌سان، شناختِ حسّانی یا شناختِ استتیک (به معنای ریشه‌ای کلمه، از *aisthetikos*، واژه‌ی یونانی، به معنای «حسیاب» یا دریافته به حسّ)، که با عالمِ اشیاءِ جزئی سرو-کار دارد، از اعتبار می‌افتد و شناختی

که با زهد از عالم ماده و حسّ فراچنگ آمده، رویاروی آن می‌ایستد. این شناخت، به نام علم مطلق، شناختِ نسبی و دیدگاهیِ حسّانی را، با «هوس آلودگی»ها یا «نفسانیت»اش، ردّ می‌کند. افلاطون و همه‌ی «حکمایِ الهی» پس از او، از جمله صوفیانِ اهلِ عرفانِ نظری، بنیاد را بر این دوگانگی و تضادّ شناختِ حسّانی و شناختِ عقلانی یا روحانی گذاشته‌اند. اما در معرفت‌شناسیِ رندانه، به‌عکس، این دو ساحتِ شناخت نه در تضاد با یکدیگر بلکه درهم-تنیده نمایان می‌شوند. بدین معنا که ساحتِ حسّانیِ زیبایی‌شناسانه (استتیک) با عالی‌ترین ساحتِ معرفتِ نابِ عقلی درآمیخته و ضروریِ یکدیگر اند. به عبارتِ دیگر، گرایش به فهمِ ناب و علمِ مطلق نیز، از این دیدگاه، «نظریازی» اهلِ نظر است در پی لذتِ فهم و شناخت یا کشفِ «حقیقت». آنان نیز، با هوس و خواهشیِ «نفسانی»-- که از چشمِ «عقلِ ناب» پنهان‌اش می‌کنند-- به همین جهان و چیزهایِ این جهانی نظر دارند و از راهِ این نظر داشتن و انگیزه و کششِ آن است که در باره‌ی آن‌ها نظریورزی می‌کنند. آنان با گمانِ امکانِ شناختِ ناب، شناختِ بی‌لذت، بی‌هوس، به‌راستی، خود را فریب می‌دهند. زیرا با این نظریه‌ی «شناخت» جهانی دوگانه بر پایه‌ی فریبِ نگاهِ زاهدانه، یا نگاهِ دوگانه‌انگار، بر پا می‌کنند.

اما، به جایِ «هوس» و «خواهشِ نفسانی» که انگِ زشت‌انگاریِ اخلاقی بر خود دارند، می‌توان از شورِ زندگی سخن گفت، از لیبیدو (libido)، که موتورِ کردو-کارِ دستگاهِ حیاتی ست. عقل به خودیِ خود از انرژیِ حیاتی تهی ست و مایه‌ی جنبشِ آن از حسّ و عاطفه برمی‌آید. عقل در خام‌ترین و پایه‌ای‌ترین ساحتِ خود، به گفته‌ی نیچه، چیزی جز افزار و بازبچه‌ی شورِ زندگی و جز در خدمتِ گرایش‌هایِ آن و فراهم کردنِ ابزارهایِ برآوردنِ خواهش‌هایِ آن نیست، و، سرانجام، دست‌وپا کردنِ ارزشِ اخلاقی برایِ آن یا توجیهِ نظری‌اش. عقلِ پالایش‌یافته و به مقامِ «نظر» و «صاحب‌نظری» رسیده نیز همچنان انرژیِ حیاتیِ خود را از انگیختار (impulse)هایِ پایه‌ایِ حیات، از حسّ و عاطفه، می‌گیرد، زیرا که عقلِ موجودِ زنده است. اما، این عقلی ست صاحبِ معرفت، که از ساحتِ کوته‌بینیِ عقلِ بنده‌ی خواهش‌هایِ نفسانی و بنده‌ی دم، به معنایِ پستِ کلمه، فراتر رفته و به ساحتی از اندیشه برآمده که می‌تواند زندگی و هستی را از افقی بالاتر بنگرد، که افقِ برینِ امکانِ اندیشه در جهان و زمانه‌ی اوست. در حقیقت، عقلِ پالایش‌یافته همانا نظامِ حسّی و عاطفیِ پرورش و پالایش‌یافته است، روی آورده به معرفتِ هرچه ناب‌تر و جهان‌روا تر، که در مقامِ فیلسوف یا عارف به خود و جهانِ خود می‌اندیشد. با

این همه، شناختِ او همچنان «خودی» ست، یعنی وابسته به حسّ و عاطفه‌ی او، و روی آورنده به جهانِ خود، یا به عبارتِ رساتر، به «زیست‌جهان» خود.

اما، نیروی رانشی روی آوردگی (intentionality) چپی ست و از کجا می‌آید؟ چرا به این روی می‌آوری و به آن نه؟ این که کسی، زمانه‌ای، تاریخی، فرهنگی با شور-وشیدایی به چیزی می‌اندیشد، برای مثال، به خدا، به هستی، به عقل، به علم، به دین، به جنگیدن، به هنر، و هر چیزِ دیگر، و کسِ دیگر و زمانه و تاریخ و فرهنگِ دیگر به همان چیزها با شور-وشیدایی کمتر یا از افقی یکسره دیگر می‌اندیشد یا هرگز نمی‌اندیشد، از آن است که شورِ زندگی در این کس یا آن کس، در این زمانه و تاریخ و فرهنگ یا در آن دیگری، به انگیزشِ رانه‌های پنهانی خود، روی آورده‌های گوناگون یا ناهمگونی دارد. به عبارتِ دیگر، امر لذت‌بخش یا کشش‌دار برای هر یک چیز و چیزهای دیگری ست. اما واقعیت آن است که در پسِ روحانی‌ترین و عقلانی‌ترین نماها نیز موتورِ روی آوردگی همانا شورِ زندگی ست، یا به زبانِ اخلاقِ زاهدانه، هوس‌ها و خواهش‌های نفسانی، اما با نمودی در شکل‌ها و مرتبه‌های بسیار.

نیروی رانشی روی آوردگی به افق‌های گوناگونِ فهم و شناخت از فضای فرهنگی و «روحِ زمانه» سرچشمه می‌گیرد. این نیرو ست که انرژی حیاتی را به این سو یا به آن سو می‌کشد. در نتیجه، یک افقِ روی آوردگی به دانش و دانایی، یا به «حقیقت»، برای کسی یا فرهنگی یا زمانه‌ای، از دیدگاهِ افقِ روی آوردگیِ دیگر می‌تواند افقِ روی‌گردانی از «حقیقت» باشد، یعنی افقِ جهل و غفلت. هنگامی که مولوی می‌گوید، «اُسْتُنِ این عالم ای جان غفلت است»، مقصودِ او از «این عالم» همین عالمِ مادی و حسّانی ست. از این دیدگاه، آدمیان در «این عالم» از عالمِ حقیقت دور و غافل اند، زیرا افقِ روی آوردگی‌شان، با انگیزشِ غریزه‌های حیوانی، در جهتِ چیزهای مادی و حسّانی و نفسانی ست، و، به همین علت، از افقِ نظر به حقیقتِ روی‌گردان اند. در نتیجه، در جهل و غفلت غوطه‌ور اند، اما از آن بی‌خبر اند. سرچشمه‌ی جهل و غفلت در ایشان سازو-کارِ لذّت در عالمِ روی آوردگی‌شان است که روی آوردگی به عالمِ حسّانی ست. آنان از لذّتِ روی آوردگیِ دیگر بی‌خبر اند، یعنی روی آوردگی به عالمِ ورا-حسّی، به عالمِ روحانی. برای دریافتِ این لذّتِ عالی روحانی می‌باید زهد ورزید و از آن لذّتِ «حیوانی» چشم

پوشید. تمامی **مثنوی** مولوی و دیگر دفترهای نظریه پرداز و اندرزگویی صوفیانه آکنده از این نگرش زاهدانه به هستی بر بنیاد باور به متافیزیک عالم روحانی است.

اما بینش شاعرانه-عارفانه‌ای که نام «رندی» به خود می‌دهد، افق نگرش دیگری دارد، خلاف این. حکمت نظری رندانه اهل مابعدالطبیعه و معرفت‌جویی زاهدانه را بی‌خبر از حقیقت می‌داند، از آن جهت که هستی و شناخت را دوپاره می‌کنند و یک پاره را در مقام «مطلق» در برترین جایگاه می‌نشانند و پاره‌ی دیگر را پست و ناچیز می‌کنند: «در نظربازی ما بی‌خبران اند.» بی‌خبران این جا آنان اند که به معنای ژرف شناخت و وجه بنیادی حسّانی (استیگی) آن راه نبرده اند، که «نظربازان» از آن با خبر اند. رهیافت زیبایی‌شناسانه به هستی و به شناخت، به خلاف رهیافت روحانی، هرگز عالم ماده و حس را، از دیدگاه اخلاقی، از دیدگاه باور به عالم روحانی یا عقلانی ناب، خوار نمی‌دارد یا واقعیت حسی جزئی را به نام عالم حقایق کلی تجریدی انکار نمی‌کند، بلکه آن را امکان ذاتی هست شدن و زیستن، از سویی، و شناخت، از سوی دیگر، می‌داند. به عبارت دیگر، بی این عالم مادی حسّانی وجود زندگانی امکان ندارد، و بی زندگانی عالم عقلانی و روحانی.

گذار رندانه از متافیزیک شناخت

بیان نظری رابطه‌ی «صاحب‌نظری» و «نظربازی» در شعر حافظ، در شکل ناب نظری آن، به زبان فلسفی، چنان چیزی تواند بود که گفتیم. دیدگاه حافظانه، در پرتو وحدت وجود عرفانی، گذار از اندیشه‌ی متافیزیکی یا اندیشه‌ی دوگانه‌انگار است. اما، برای رسیدن به چنین دیدگاهی می‌بایست بنای دو هزار و چند صد ساله‌ی متافیزیک و الاهیات وابسته به آن ویران می‌شد. این ویرانگری دست‌آورد اندیشه‌ی سنجشگرانه و تحلیلگرانه‌ی بی‌امان ذهن مدرن در دوران اخیر است. حافظ به هیچ‌وجه نمی‌توانسته است از یک دیدگاه استدلالی و فلسفی ناب به گذر از متافیزیک برسد، زیرا امکانات و ابزارهای نظری آن برای یک شاعر قرون وسطایی فراهم نبوده است. اما او از راه سنت تأویل شاعرانه‌ی اسطوره‌ی هبوط در فرهنگ صوفیانه -- چنان که در کتاب **عرفان و رندی در شعر حافظ** باز گفته‌ام -- با اجمال نظری، به گمان من، به این گذر از متافیزیک رسیده و آن را به زبان اشاره‌ها و استعاره‌های شاعرانه، با بازگشت دایمی به

اسطوره‌ی آفرینش و تأویل آن، بیان می‌کند. حافظ اندیشه‌گرترین شاعر سنت ادبیات صوفیانه و عارفانه‌ی ما در ساحت رندی ست و حکمت رندی با او به تمامیت رسیده است.

این حکمت رندانه، هم بنا به طبیعت خود و هم بنا به مصلحت روزگار، ناگزیر خود را در پوشش ابهام‌ها و ایهام‌های زبان نمادین شعر صوفیانه و استعاره‌های شاعرانه با بازیگوشی‌ها و هنرنمایی‌های زبانی حافظانه بیان می‌کند. در این اسطوره باز شدن چشم و بینا و دانا شدن، یا شناخت نیک و بد و زشت و زیبا، با دست زدن به گناه ازلی، بر اثر خوردن میوه‌ی ممنوع، پدید می‌آید. در تأویل شاعرانه‌ی صوفیانه، گناه ازلی نه یک لغزش و گناه کبیره بر اثر سرپیچی از فرمان الهی، بلکه آمادگی برای یک مأموریت وجودی ست. از دیدگاه این تأویل، حقیقت باطنی داستان گناه ازلی و هبوط سفر موجود یگانه‌ای ست با «دل دانا» از «عالم بالا» به عالم خاکی. این موجود، در ازل، با چشیدن می حیات از لب «ساقی» و آموختن علم‌الاسماء از دهان «دوست»، و مشاهده کردن «جمال حق» در جمال حوا و نرد عشق باختن با او به مرتبه‌ی «صاحب‌نظری» می‌رسد. در نتیجه، جایگاه او دیگر عالم فرشتگی و فرشتگان نیست. به همین دلیل، از آن عالم می‌برد، که عالم نادانی و بی‌گناهی ست، و از عالم روحانی آسمانی به سوی عالم خاکی رخت سفر می‌بندد؛ به سوی عالم گناه کاران دانا؛ به عالمی که میدان «نظربازی» ست. در این میدان «نظربازی» ست که «علم نظر» در کار و به کار می‌آید، زیرا عالم خاکی، از این دیدگاه عارفانه، تجلی‌گاه جمال حق است.

در بیت زیر حافظ با هنرمندی میان معنای نظر، نظر داشتن، و بی‌نظری بازی می‌کند:

هر کس که دید روی تو، بوسید چشم من کاری که کرد دیده‌ی ما بی‌نظر نکرد

کاری را «بی‌نظر» نکردن، یعنی از سر خواهشی، هوسی، منظوری کردن و به آن دل بسته بودن. برای «بی‌نظر» نبودن، یعنی به چیزی «نظر داشتن» نیز باید «چشم بصیرت» داشت تا اهل نظر و صاحب‌نظر شد. چنین موجودی ناگزیر نظرباز است. تعبیر «دل دانا» گویاترین برداشت در این معرفت‌شناسی رندانه است. بدین معنا که عنصر حس و عاطفه، یعنی «دل بستگی»، از سوئی، و دانش نظری و عقلی، از سوی دیگر، با هم اند و در هم آمیخته. یعنی کشش داشتن به «اُبژه»‌ی شناخت و انگیزه و کششی نهانی و رازآمیز برای شناسایی آن داشتن، ضروری شناخت است. این معرفت‌شناسی، از این نظر، درست در برابر آن معرفت‌شناسی‌ای قرار می‌گیرد که به نام شناخت عقلی ناب، یعنی بری از هرگونه «هوا-هوس»، می‌خواهد عنصر «دل»، عنصر حس و عاطفه،

عنصرِ خواست را از میان بردارد. این آن سودایی ست که هم معرفتِ زاهدانه‌ی عرفانی در پی آن است و هم متافیزیکِ فلسفی. شناختِ علمیِ مدرن و عینیت‌باوری (objectivism) آن نیز، می‌توان گفت، بر همین بنیاد قرار دارد. این شناخت با از میان برداشتنِ هر گونه «هوا-هوس» در خود، در مقامِ سوژه‌ی شناسنده‌ی ناب، می‌خواهد آینه‌وار در برابرِ هر اُبژه‌ای قرار گیرد تا آن را بی‌کم‌وکاست، چنان که هست، در خود بازتاباند و بشناسد. اما، سنجشگریِ این گونه معرفت‌طلبیِ ناب، در قرنِ بیستم، از راهِ جامعه‌شناسیِ دانش، روان‌شناسیِ اجتماعیِ اهلِ علم، فلسفه‌ی علم، و تفسیرشناسی یا علمِ هرمنوتیک، نشان داده است که طلبِ سوژه‌ی آزاد از هر نسبت و وابستگیِ طبیعی، از هر عاطفه (به معنای ریشه‌ای کلمه، از «عطف»، به معنای روی آورد [intention])، از هر «هوا-هوس»، ناممکن است؛ یعنی سوژه‌ای که جز شناختِ نابِ مطلقِ هوایی در سر نداشته باشد. زیرا «طبیعت» و «هوا-هوس»، در جهانِ انسانی نه تنها از راهِ فیزیولوژی، که از راهِ بسترِ پرورشیِ انسان در تاریخ و فرهنگ و طبقه‌ی اجتماعی، از راهِ پیش‌داوری‌ها و پیش‌فهم‌هایی که ضروریِ هر گونه فهم و داوری اند و زمینه‌سازِ آن، از راهِ مثال‌واره‌ها (پارادایم‌ها)یی که مدل‌هایِ پیش‌داده‌ی شناختِ علمی و ضرورت‌ها و ارزش‌هایِ آن اند، پیشاپیش در زیر کار و زمینه‌ی هر گونه آگاهی و شناخت ایستاده اند و به آن جهت و معنا و شکل و سامان می‌دهند.

از دیدگاهِ برگزیده از متافیزیکِ شناخت، این‌ها را نمی‌باید همچون عناصرِ مزاحمِ شناختِ ناب و تیره‌وتار کننده و آلاینده‌ی آن دانست، بلکه این‌ها سازمان‌های (elements) یا پیش‌زمینه‌هایِ ضروریِ امکانِ شناخت اند. طلبِ شناخت بر این بنیاد شکل می‌گیرد و افقِ روی آوردگیِ آن جهت می‌پذیرد. به عبارتِ دیگر، سوژه‌ی آزاد از هر گونه وابستگی و دل‌بستگی، و شناختِ نابِ نیالوده به هر گونه «هوا-هوس»، هر گونه خیال و آرزو، خیالِ زاهدانه‌ی باطلی ست. البته، «هوا-هوس» را در این متن نمی‌باید به معنای اخلاقی گرفت و با داوری اخلاقی فهمید. بلکه می‌باید به معنای روی آوردِ عاطفی بر بنیادِ خواش و کششِ طبیعی گرفت. «طبیعت» را نیز این جا می‌باید شاملِ تاریخ و فرهنگ و جامعه و روحِ زمانه دانست، یعنی هر آنچه پیشاپیش، خود به خود، مستقل از خواستِ ما، هست و خواستِ ما بر آن زمینه هستی می‌یابد و جهت و معنا می‌گیرد.

معرفت طلبی عقلی ناب می‌خواهد «سوژه»ی شناسنده را (که نام دیرینه‌تر آن همان «روح» است) از شر «دل» و هوا و هوس آن آزاد کند تا به شناخت ناب برسد. اما، «دلِ دانا» (تعبیری که حافظ چند بار به کار می‌برد) به موتورِ رانشگرِ درونِ خود، یا به زبانِ روان‌شناسیِ امروزی، به انگیزتارهای «ناخودآگاه» خود آگاه است. البته حافظ این نکته‌ها را با زبان و منطقِ وحدتِ وجودِ خدامدارِ قرونِ وسطایی می‌فهمد. می‌گوید، «در پسِ آینه طوطی صفت‌ام داشته‌اند.» نگرشِ زاهدانه‌ی روحانی یا عقلانی انگیزتارهای طبیعی را از آن عالمِ «ظلمتِ مادی» و «شهوایتِ کور» می‌داند و دست‌وپاگیرِ عقل یا روح. اما، جهان‌بینیِ رندانه، بی‌آن که هرگز به مرزِ فهمِ فلسفی و علمیِ مسائل به معنایِ مدرن رسیده باشد، در درگیری با جهان‌بینیِ زاهدانه، از راه تأویلِ شاعرانه‌ی اسطوره‌ی آفرینش راه به عالمِ شناختِ تازه‌ای از انسان و خدا و طبیعت و انگیزتارها و غریزه‌های طبیعی در انسان می‌گشاید که در **دیوانِ حافظ** بهترین باز نمودِ خود را دارد. در دیدگاهِ رندانه وجهِ حسّانی یا زیباشناختیِ معرفت از وجهِ عقلانی-روحانیِ آن جدا نیست و از راهِ نگرشِ یگانه‌انگار یا وحدتِ وجودیِ خود، که همه‌چیز را در خدا و خدا را در همه‌چیز می‌بیند، به پذیرشِ رواییِ گوناگونیِ دیدگاه‌ها و ردِّ وهمِ مالکیتِ مطلقِ حقیقت و ارتباطِ انحصاری با خدا می‌رسد. زیرکیِ رندانه با انکارِ امکانِ انحصارِ حقیقت در یک قالبِ معین از باورها و آیین‌ها و شرایع، جهان را صحنه‌ی بازی می‌بیند. در بازی جایی برای تندخویی و عبوسی زاهدانه نیست، اما برای سرخوشی و خنده هست. از جمله خندیدن به ریشِ خود و همه‌ی جدّیتِ بشری و بس‌بسیار بشری برای مالکیتِ هرچیز، و بالاتر از همه، مالکیتِ انحصاریِ حقیقت. آزادمنشیِ رندانه در این گریز از «مالکیت» پدیدار می‌شود. زیرا هر گونه مالکیتِ گونه‌ای بندگی است. رند، به معنایِ عالی کلمه، «لاابالی» است، یعنی آزاد از قید هر گونه بندگی. معرفت‌شناسیِ رندانه در ساحتِ نگاهِ استتیک به هستی و بیانِ آن به زبانِ شاعرانه به کمال می‌رسد. رند «زیبایی‌شناس» است.

از بتان «آن» طلب از حُسن‌شناس ای، ای دل کاین کسی گفت که در علمِ نظرِ بینا بود

«آن» آن رازِ فریبایی و کِشندگیِ زیبایی یا جادویِ آن است که «حُسن‌شناس» آن را می‌شناسد یا، به زبانِ امروزی، زیبایی‌شناس. این اندرزِ کسی است، به گفته‌ی حافظ، که در «علمِ نظر» بینا ست. کسی به مرتبه‌ی حُسن‌شناسی می‌رسد که در «علمِ نظر» بینا شده باشد، یعنی، چشمِ دیگر-اش از رویه و ظاهر، از زیباییِ ظاهری، از آن چه دیگران را کورانه می‌فریبید، گذشته و هشیارانه به فریباییِ «آن» رسیده باشد. «آن»، که بهره‌ای ست از زیبایی و لطفِ ناگفتنی، از کسی

چیزی می‌سازد با به چیزی جاذبه‌ای می‌بخشد جز دیگران و دیگر چیزها. و اما، آن «چیزِ دیگر» را در کسی یا در چیزی هر کسی نمی‌تواند دید. شناسنده‌ی «آن» دارایِ چشمی ست هنرمندانه و هنرشناس، در مرتبه‌ی صاحب‌نظری برآمده از نظربازی. دیدگاهِ حافظانه در «آن» ردّ کلکِ جادویی «نقّاشِ ازل» را نیز می‌بیند. برایِ آن که «آن» جلوه کند، که «کمالِ دلبری و حُسن» است، یکِ نظرباز می‌باید در میان باشد، یعنی کسی دارایِ علمِ نظر؛ کسی که زیبایی را هم حس می‌کند و هم می‌فهمد:

کمالِ دلبری و حُسن در نظربازی ست به شیوه‌ی نظر از نادرانِ دوران باش!

از دیدگاهِ زیبایی‌نگرِ رندانه است که جهان همچون «باغِ نظر» پدیدار می‌شود که در آن می‌توان در میانِ جلوه‌هایِ جمالِ چمید و نظربازی کرد.

جان فدایِ دهن‌اش باد، که در باغِ نظر چمن‌آرایِ جهان خوش‌تر از این غنچه نیست

در چنین تجربه‌ی زیبایی‌شناسانه از هستی ست که صاحب‌دلی و صاحب‌نظری و نظروورزی و نظربازی یکی می‌شوند.

این نکته را نیز می‌باید در پایان بیفزاییم که، اهلِ نظر و صاحب‌نظر بودن از دیدگاهِ عرفانی با معنایِ فلسفیِ آن یکی نیست. اهلِ نظر و صاحب‌نظرِ فلسفی از راهِ علمِ برهانی ست که نظروورزی می‌کند و استادِ این گونه شناخت است. «نظر» در عالمِ علمِ بحثی و استدلالی سخن‌محور است و منطق‌بنیاد و از راهِ گوش دریافت می‌شود، و در این معنا همان «تئوریا»ی یونانی ست. اما، اهلِ نظر و صاحب‌نظر، در سنتِ عرفانِ شاعرانه‌ی رندانه، عارفِ صاحب‌دلِ تردماغ است که اهلِ دیدن است نه شنیدن. عارف به چشمِ عالم را نمودگاهِ جمالِ «یار» می‌بیند از این رو به همه‌ی نمودهایِ زیباییِ عشق می‌ورزد. و اگر نظروورزی هم بکند، هدفِ او، سرانجام، نظربازی ست. «نظر» در این معنا دیدار یا مشاهده است به معنایِ عرفانی.