

## رندی و نظربازی

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 دگردیسی 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 «نظرباز» و «نظربازی».

«نظر» واژه‌ای است از اصل عربی در فارسی که معنای پایه‌ای آن با «نگاه» و «نگریستن» یکی است، یعنی در پایه‌ی معنایی بیانگر کاری است 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 خودکاری چشم است همچون یکی از حس‌ها. حس‌ها در کارکرد خود به خود خویش‌کنش‌پذیر اند، یعنی از چیزها و رویدادهای پیرامون اثر می‌پذیرند و نقش اثرپذیرفتگی‌ها را به حافظه می‌برند. حافظه نیز به نوبه‌ی خود «پرونده»ی پیشینه‌ی آن دریافت حسّی را به قوه‌ی دریافت می‌سپارد تا آرگانسیم دریابد 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 حس بینایی، سازوکار 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، صاحب‌نظر(ان)، علم نظر، نظر رحمت، نظر سعد، شیوه‌ی نظر، آلوده‌نظر، بلندنظر، کوتاه‌نظر، 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 بالایی 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 مابعدالطبیعی ارسطو، از مفهوم «تئوریا»<sup>۱</sup> یونانی بارور شده است. «نظری» (برابر با theoretical) و «نظریه» (برابر با theory)، و نیز ترکیب‌های «نظریه‌پرداز» و «نظریه‌پردازی» در فارسی مدرن دامنه‌ی گسترده‌ی معنای نگاه معنادار و هشیارانه و نیز نگاه درونی و تفسیرگرانه را در واژه‌ی «نظر»، و ارتباط سراسر 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 معنا ست:

روی نگار در نظرام 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 «صاحب‌نظری» و «نظربازی» در معرفت‌شناسی عرفان شاعرانه است. آشکار است که «نظربازی» از ساحت معنایی روی‌آورد حسانی<sup>۲</sup> ست به کسی یا به چیزی بر اثر هوسمندی یا کشش به زیبایی. به

\* واژه‌ی «حسانی»، و نیز «حسانیت»، مشتق از حس، از برساخته‌های من است. این دو را در اصل برای دو مفهوم sinnlich (Eng., sensual) و Sinnlichkeit (Eng., sensuality) در ترجمه‌ی کتاب غروب پت‌ها (نک: زیرنویس ص ۵۶) از نیچه به کار برده‌ام. 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

عبارتِ دیگر، بارِ معناییِ کام‌پرستانه و جمال‌پرستانه دارد. حال آن که، «صاحب‌نظری»، در اصل، از ساحتِ معناییِ روی‌آوردِ عقلی ست که دست‌آوردِ آن دانشِ نظریِ کلی ست، خواه فلسفی خواه عرفانی. از دیدِ زاهدانه‌ی فلسفی و عرفانی، این دو مفهوم از دو ساحتِ معناییِ یکسره ناهمساز یا ضدّ یکدیگر اند. بدین معنا که سرکوب یا پس زدنِ یکی برای نمود و رشدِ دیگری ضروری ست. به عبارتِ دیگر، از آن دیدگاه، بدونِ سرکوبِ «نفس»، یا حسّ و عاطفه، به معرفتِ عقلیِ ناب، که کمالِ هستیِ انسانی ست، نمی‌توان رسید. زیرا اهلِ مابعدالطبیعه کمالِ عقلی را غایتِ آفرینشی و حکمتِ وجودِ انسان در این عالم دانسته اند. در نتیجه، پرسش این است که این دو گروه معناییِ به‌ظاهر ضدّ یکدیگر و، در همان حال، از راهِ واژه‌ی «نظر» در ارتباط با یکدیگر، در نگرشِ شاعرانه-عرفانی چه گونه، یا با چه منطقی، با هم یک‌جا گرد می‌آیند و سازگار می‌شوند؟

نکته‌ی باریک آن است که واژه‌ی «نظر» در ترکیب با پسوندهای «باز» و «بازی»، در ادبیاتِ عرفانی، افقِ معناییِ تازه‌ای یافته است در خلافِ جهتِ افقِ پیشین. این افقِ تازه «نظر» را از ساحتِ جدیت و سنگینیِ عالمِ نظرورزی و عقلانیتِ ناب به ساحتِ عالمِ بازی می‌کشاند. پسوندهای «باز» و «بازی» در بخشِ بزرگِ ترکیب‌های خود (مانند زن‌باز، بچه‌باز، قمارباز، کبوترباز، کتاب‌باز) معنایِ هوسمندی و هوس‌بازی و پی‌روی از خواهشِ نفسانی دارد. «نظر‌باز»، در معنایِ پایه‌ای، کسی ست که از سرِ هوس «چشم‌چرانی» می‌کند و به زیبارویان نظر دارد یا در پی لذتِ نظر‌بازی ست. این مفهوم در دستگاهِ مفهومیِ دوپهلویِ ادبیاتِ عرفانی رندانه، در رابطه با نگرشِ زیبایی‌پرستانه‌ی آن و مشاهده‌ی «جمالِ حق» در آینه‌ی جهان، جایگاهی دارد درنگیدنی. نکته‌ی چشمگیر در واری‌های ادبیاتِ شاعرانه‌ی عرفانی آن است که این معنا و رابطه در دیوانِ حافظ بیش از هر شاعرِ عارفِ دیگر پیش از او مشاهده می‌شود. به هر حال، این خوشه‌ی واژگانی و میدانِ معناییِ دوسویه‌ی آن در زبانِ فارسی از دلِ حکمتِ عارفانه در سیر به سویِ پرورشِ نگرشِ رندانه سر بر آورده است. این بیتِ حافظ به‌روشنی وجهِ عرفانیِ «نظر» و «صاحب‌نظری» را بیان می‌کند:

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

در یک جست‌وجو در دیوان‌های شاعرانِ صوفی یا عارفِ پیش از حافظ، «نظر‌باز» تنها یک بار در دیوانِ خواجو دیده شد («گر به تیغ‌اش بزنی باز نیاید ز نظر / هر که چون مردّمک دیده نظر باز آمد»). «نظر‌بازی» نیز تنها یک بار در دیوانِ اوحدیِ مراغه‌ای («نمی‌باید که از ناوک نظر بر هم نهی هرگز / گرات با روی او باشد تمنایِ نظر‌بازی»). این دو واژه در دیوان‌های شاعرانِ عارفِ دیگر همچون سنایی و عطار و مولوی و عراقی و سعدی نیامده است<sup>۱</sup>، که، به‌ویژه در موردِ سعدی، می‌تواند مایه‌ی شگفتی باشد. واژه‌های «اهلِ نظر» و «صاحب‌نظر» در دیوان‌ها و مثنوی‌های شاعرانِ پیش از حافظ همچون عطار، مولوی، سعدی، اوحدیِ مراغه‌ای، و عبید زاکانی آمده است، اما، جز در دیوانِ سعدی، رابطه‌ی سراسری با مفهومِ «نظر‌بازی» در آن‌ها دیده نمی‌شود. نزدِ سعدی رابطه‌ی «اهلِ نظر» و «صاحب‌نظر(ان)» را با «نظر‌بازی» عارفانه می‌توان دید، بی آن که واژه‌ی نظر‌بازی را به کار برده باشد:

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

\*

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

\*

برداشتی از حسّ و جسمانیت و غریزه در انسان دارد. واژه‌ی «حسانی» در این مقاله به همین معنایِ وام‌گرفته از آن دو صفت و اسم در زبان‌های اروپایی به کار رفته است، یعنی، حسّانی هم به معنایِ حسّی، هم جسمانی و شهبانی و نفسانی، در معنایِ زاهدانه‌شان.  
۱. این جست‌وجو را به یاریِ نرم‌افزارِ میانگنشی (interactive) «دُرَج ۲» انجام داده ام که دیوان‌های همه‌ی این شاعران را در بر دارد.

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

اما زبان «مغانه»ی عرفان‌رندانه‌ی حافظ بیش از همه و امداً خواجه‌ست. در دیوان خواجه برای نخستین بار واژه‌ها و مفهوم‌های اهل‌نظر، صاحب‌نظر، و نظربازی در رابطه‌ی سراسر با یکدیگر دیده می‌شوند:

هر کو قدح نوشد صافی‌درون نگردد      وان کو نظر نبازد، صاحب‌نظر نگردد

\*

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

\*

ثابت‌قدم آن باشد کاندر قدم‌ات افتد      صاحب‌نظر آن باشد کاندر نظرات میرد

اما، در دیوان حافظ، کاربرد فراوان‌تر واژه‌های اهل‌نظر (۹ بار)، صاحب‌نظر (۵ بار)، نظرباز و نظربازی (هر یک ۵ بار) و رابطه‌ی ظریف آن‌ها با یکدیگر و یک شبکه‌ی واژگانی و معنایی حسانی در متن عرفان‌رندانه و زبان‌نمادین مغانه‌ی آن، نشانه‌ی پرورش بیشتر و به کمال رسیدن نگرش و زبان عرفان‌رندانه نزد حافظ است. واژه‌های «نظرباز» و «نظربازی» با حافظ و در دیوان اوست که در رابطه با واژه‌ی «نظر»، و نیز با واژه‌هایی مانند «هوس» و «کام» و واژه‌های وابسته‌ی معنایی آن‌ها، جایگاه استواری در حکمت‌شاعرانه‌ی رندانه یافته است.<sup>۲</sup> نظربازی‌رندانه، که حافظ می‌کرده است، بی‌گمان یک عیب اخلاقی شمرده می‌شده است که می‌گوید، «دوستان عیب‌نظربازی حافظ مکنید!» اما به دنبال آن توجیه عارفانه‌ی آن را نیز می‌آورد: «که من او را ز محبان خدا می‌بینم.» به هر حال، حافظ با سربلندی و جسارت از نظربازی خود یاد می‌کند که هم‌عنان با مشرب‌رندی ست.

می‌خواره 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 می‌گویم فاش      تا بدانی که به چندین هنر آراسته ام

\*

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

رند، چنان که حافظ او را وصف می‌کند و خود را نمونه‌ی برین آن می‌داند، هم صاحب‌نظر است و هم نظرباز. رابطه‌ی میان صاحب‌نظری و نظربازی نکته‌ی بسیار ظریفی ست در این حکمت‌شاعرانه. «نظر» در اهل‌نظر، صاحب‌نظر، و صاحب‌نظری، چنان که گفتیم، به معنای برخورداری از رأی و بینش حکیمانه است به معنای دیرینه‌ی آن، در سنت معرفت‌فلسفی و نیز عرفانی. اما در ترکیب‌های «نظرباز» و «نظربازی» و «نظرداشتن» (به چیزی یا به کسی) بار معنایی هوسمندی و خواهش دارد. بازی‌های ظریفی که حافظ با واژه‌ی نظر در این دو ساحت معنایی می‌کند، بازتابی ست از دیدگاه رندانه‌ی ضد زهد او. از این دیدگاه، «اهل‌نظر» بودن و «علم‌نظر» داشتن به معنای رسیدن به دانایی از راه زهدورزی نیست. یعنی، آن گونه زهدی که فیلسوفان و حکمای الهی برای رسیدن به «معرفت» ضروری می‌دانند. به عبارت دیگر، طلب «علم‌نظر» بی‌نظر داشتن به چیزی. به عکس، از دیدگاه معرفت‌شناسی و حکمت زیست‌رندانه نظربازی لازمه‌ی اهل‌نظر بودن یا شدن است. کوتاه سخن: بی‌نظربازی اهل‌نظر نمی‌توان شد.

۲. درنگ در این نکته از نظر فهم دگردیسی‌ها و گسست‌هایی 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.

آنچه این دو ساحت معنایی عقلانی و حسانی را در این دو شاخه‌ی واژگانی به هم می‌پیوندد، رابطه‌ی زیرینی است که حکمت‌رندانه میان حسن و عاطفه، از سویی، و شناخت عقلی یا شناخت کلی نظری یا بینش عارفانه، از سوی دیگر، می‌بیند. از این دیدگاه، این یک بی آن یک در کار نمی‌تواند بود. یعنی، بدون «نظربازی» اهل شناخت و «صاحب‌نظر» نمی‌توان شد. به عبارت دیگر، زهد علمی یا زهد نظری، یعنی روی آوردن به چیزها با «بی‌نظری» مطلق، بی هیچ «خواهش» و «هوسمندی» یا انگیزه‌ی نهانی عاطفی، و خواهان شناخت‌شان بودن، داعیه‌ای است ساده‌دلانه یا ریاکارانه.

## متافیزیک شناخت

اگر بخواهیم مسأله را به زبان فلسفی بیان کنیم، این گونه می‌توان گفت که، پایه‌ای‌ترین اصل شناخت در مابعدالطبیعه‌ی فلسفی سنت افلاطونی و نوافلاطونی دوگانگی عالم حسانی و عالم عقلانی یا «عالم محسوس» و «عالم معقول» است. در عالم نظری متافیزیکی، از روزگار افلاطون به این سو، همواره کوشیده اند حسن و عاطفه را خوار دارند و سرکوب کنند تا عقل یا روح را، که «گوهر دانایی» در آن است، از «دام» آن برهانند و از راه این آزادی آن را به عالم شناخت گوهر ناب چیزها بکشانند؛ یعنی به عالم روحانی یا عقلانی ناب، به عالم مثال؛ به عالمی که، به گمان ایشان، از «آلودگی» به سنگینی و تاریکی ماده و بازیگوشی‌ها و هوس‌بازی‌های حسن و عاطفه آزاد است؛ خلاصه، به عالم حقیقت. در آن عالم، چنان که فیلسوفان اهل مابعدالطبیعه و «حکمای الهی» گفته اند، میان روح یا عقل ناب و اشیاء مثالی یا گوهرین هیچ عامل مزاحمی از جنس ماده و حسن در میان نیست، و معرفت ناب بی‌میانجی فراهم است. بدین‌سان، شناخت حسانی یا شناخت استتیک (به معنای ریشه‌ای کلمه، از *aisthetikos*، واژه‌ی یونانی، به معنای «حسیاب» یا دریافته به حسن) که با عالم اشیاء جزئی سروکار دارد، از اعتبار می‌افتد و شناختی که با زهد از عالم ماده و حسن فراجنگ آمده، رویاروی آن می‌ایستد و به نام علم مطلق شناخت نسبی و دیدگاهی حسانی را، با «هوس‌آلودگی»های آن یا «نفسانیت» اش، رد می‌کند. افلاطون و همه‌ی «حکمای الهی» پس از او، از جمله صوفیان اهل عرفان نظری، بنیاد را بر این دوگانگی و تضاد شناخت حسانی و شناخت عقلانی یا روحانی گذاشته اند. اما در معرفت‌شناسی‌رندانه، به عکس، این دو ساحت شناخت نه در تضاد با یکدیگر بلکه درهم‌تنیده نمایان می‌شوند. بدین معنا که ساحت حسانی زیبایی‌شناسانه (استتیک) با عالی‌ترین ساحت معرفت ناب عقلی درآمیخته و ضروری یکدیگر اند. به عبارت دیگر، گرایش به فهم ناب و علم مطلق نیز، از این دیدگاه، «نظربازی» اهل نظر است در پی لذت فهم و شناخت یا کشف «حقیقت». آنان نیز، با هوس و خواهشی «نفسانی»-- که از چشم «عقل ناب» پنهان‌اش می‌کنند-- به همین جهان و چیزهای این جهانی نظر دارند و از راه این نظر داشتن و انگیزه و کشش آن است که در باره‌ی آن‌ها نظریه‌ریزی می‌کنند. آنان با گمان امکان شناخت ناب، شناخت بی‌لذت، بی‌هوس، به‌راستی، خود را فریب می‌دهند. زیرا با این نظریه‌ی «شناخت» جهانی دوگانه بر پایه‌ی فریب نگاه زاهدانه، یا نگاه دوگانه‌انگار، بر پا می‌کنند.

اما، به جای «هوس» و «خواهش نفسانی» که انگ زشت‌انگاری اخلاقی بر خود دارند، می‌توان از «شور زندگی» سخن گفت، از لیبدو (*libido*)، که موتور کردوکار دستگاه حیاتی است. عقل به خودی خود از انرژی حیاتی تهی است و مایه‌ی جنبش آن از حسن و عاطفه برمی‌آید. عقل در خام‌ترین و پایه‌ای‌ترین ساحت خود، به گفته‌ی نیچه، چیزی جز ابزار و بازیچه‌ی شور زندگی و جز در خدمت گرایش‌های آن و فراهم کردن ابزارهای برآوردن خواهش‌های آن نیست، و، سرانجام، دست‌وپا کردن ارزش اخلاقی برای آن یا توجیه نظری‌اش. عقل پالایش‌یافته و به مقام «نظر» و «صاحب‌نظری» رسیده نیز همچنان انرژی حیاتی خود را از انگیزه‌ی (impulse)های پایه‌ای حیات، از حسن و عاطفه، می‌گیرد، زیرا که عقل موجود زنده است.

اما، این عقلی ست صاحب معرفت، که از ساحت کوه‌بینی عقل بنده‌ی خواهش‌های نفسانی و بنده‌ی دم، به معنای پست کلمه، فراتر رفته و به ساحتی از اندیشه برآمده که می‌تواند زندگی و هستی را از افقی بالاتر بنگرد، که افق برین امکان اندیشه در جهان و زمانه‌ی اوست. در حقیقت، عقل پالایش‌یافته همانا نظام حسّی و عاطفی پرورش و پالایش‌یافته است، روی آورده به معرفت هرچه ناب‌تر و جهان‌روا‌تر، که در مقام فیلسوف یا عارف به خود و جهان خود می‌اندیشد. با این‌همه، شناخت او همچنان «خودی» ست، یعنی وابسته به حسّ و عاطفه‌ی او، و روی آورنده به جهان خود، یا به عبارت رساتر، به «زیست‌جهان» خود.

اما، نیروی رانشی روی‌آوردگی (intentionality) چی‌ست و از کجا می‌آید؟ چرا به این روی می‌آوری و به آن نه؟ این که کسی، زمانه‌ی، تاریخی، فرهنگی با شوروشیدایی به چیزی می‌اندیشد، برای مثال، به خدا، به هستی، به عقل، به علم، به دین، به جنگیدن، به هنر، و هر چیز دیگر، و کس دیگر و زمانه و تاریخ و فرهنگ دیگر به همان چیزها با شوروشیدایی کمتر یا از افقی یکسره دیگر می‌اندیشد یا هرگز نمی‌اندیشد، از آن است که شور زندگی در این کس یا آن کس، در این زمانه و تاریخ و فرهنگ یا در آن دیگری، به انگیزش رانه‌های پنهانی خود، روی آورده‌ای گوناگون یا ناهمگونی دارد. به عبارت دیگر، امر لذت‌بخش یا کشش‌دار برای هر یک چیز و چیزهای دیگری ست. اما واقعیت آن است که در پس روحانی‌ترین و عقلانی‌ترین نماها نیز موتور روی‌آوردگی همانا شور زندگی ست، یا به زبان اخلاق زاهدانه، هوس‌ها و خواهش‌های نفسانی، اما با نمودی در شکل‌ها و مرتبه‌های بسیار.

نیروی رانشی روی‌آوردگی به افق‌های گوناگون فهم و شناخت از فضای فرهنگی و «روح زمانه» سرچشمه می‌گیرد. این نیرو ست که انرژی حیاتی را به این سو یا به آن سو می‌کشد. در نتیجه، یک افق روی‌آوردگی به دانش و دانایی، یا به «حقیقت»، برای کسی یا فرهنگی یا زمانه‌ای، از دیدگاه افق روی‌آوردگی دیگر می‌تواند افق روی‌گردانی از «حقیقت» باشد، یعنی افق جهل و غفلت. هنگامی که مولوی می‌گوید، «اُستُن این عالم ای جان غفلت است»، مقصود او از «این عالم» همین عالم مادی و حسّانی ست. از این دیدگاه، آدمیان در «این عالم» از عالم حقیقت دور و غافل اند، زیرا افق روی‌آوردگی‌شان، با انگیزش غریزه‌های حیوانی، در جهت چیزهای مادی و حسّانی و نفسانی ست، و، به همین علت، از افق نظر به حقیقت روی‌گردان اند. در نتیجه، در جهل و غفلت غوطه‌ور اند، اما از آن بی‌خبر اند. سرچشمه‌ی جهل و غفلت در ایشان سازوکار لذت در عالم روی‌آوردگی‌شان است که روی‌آوردگی به عالم حسّانی ست. آنان از لذت روی‌آوردگی دیگر بی‌خبر اند، یعنی روی‌آوردگی به عالم ورا-حسّی، به عالم روحانی. برای دریافت این لذت عالی روحانی می‌باید زهد ورزید و از آن لذت «حیوانی» چشم پوشید. تمامی مثنوی مولوی و دیگر دفترهای نظریه‌پرداز و اندرزگوی صوفیانه آکنده از این نگرش زاهدانه به هستی بر بنیاد باور به متافیزیک عالم روحانی ست.

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 نظر بازی ما بی‌خبران حیران اند.» بی‌خبران این جا آنان اند که به معنای ژرف شناخت و وجه بنیادی حسّانی (استتیک) آن راه نبرده اند، که «نظر‌بازان» از آن باخبر 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 حسّی جزئی را به نام عالم حقایق کلی

تجربیدی انکار نمی‌کند، بلکه آن را امکان ذاتی هست شدن و زیستن، از سوئی، 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** بازگفته‌ام -- 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 ابهام‌های 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 می‌حیات 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 می‌بُرد، که عالم نادانی و بی‌گناهی ست، و از عالم روحانی آسمانی به سوی عالم خاکی رخت سفر می‌بندد؛ به سوی عالم گناه‌کاران 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:

هرکس 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 دل‌بسته 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 حسّ و عاطفه، یعنی «دل‌بستگی»، از سوئی، و دانش نظری و عقلی، از سوی دیگر، با هم اند و در هم آمیخته. یعنی کشش داشتن به «بُزه»‌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 «هواس-هوس»، می‌خواهد عنصر «دل»، عنصر حسّ و عاطفه، عنصر خواست را از میان بردارد. این آن سودایی ست که هم معرفت زاهدانه‌ی عرفانی در پی آن است و

هم متافیزیک فلسفی. شناخت علمی مدرن و عینیت‌باوری (objectivism) آن نیز، می‌توان گفت، بر همین بنیاد قرار دارد. این شناخت با از میان برداشتن هرگونه «هوا-هوس» در خود، در مقام سوژه‌ی شناسنده‌ی ناب، می‌خواهد آینه‌وار در برابر هر اُبژه‌ای قرار گیرد تا آن را بی‌کم‌وکاست، چنان که هست، در خود بازتاباند و بشناسد. اما، سنجشگری این گونه معرفت‌طلبی ناب، در قرن بیستم، از راه جامعه‌شناسی دانش، روان‌شناسی اجتماعی اهل علم، فلسفه‌ی علم، و تفسیرشناسی یا علم هرمنوتیک، نشان داده است که طلب سوژه‌ی آزاد از هر نسبت و وابستگی 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 شناخت ناب مطلق هوایی در سر نداشته باشد. زیرا «طبیعت» و «هوا-هوس»، در جهان انسانی نه تنها از راه فیزیولوژی، که از راه بستر پرورشی انسان در تاریخ و فرهنگ و طبقه‌ی اجتماعی، از راه پیش‌داوری‌ها و پیش‌فهم‌هایی که ضروری هرگونه فهم و داوری اند و زمینه‌ساز آن، از راه مثال‌واره‌ها (پارادایم‌ها) بی‌که مدل‌های پیش‌داده‌ی شناخت علمی و ضرورت‌ها و ارزش‌های آن اند، پیشاپیش در زیرکار و زمینه‌ی هرگونه آگاهی و شناخت ایستاده اند و به آن جهت و معنا و شکل و سامان می‌دهند.

از دیدگاه برگزیده از متافیزیک شناخت، این‌ها را نمی‌باید همچون عناصر مزاحم شناخت ناب و تیره‌وتار کننده و آلاینده‌ی آن دانست، بلکه این‌ها سازمایه‌ها (elements) یا پیش‌زمینه‌های ضروری امکان شناخت اند. طلب شناخت بر این بنیاد شکل می‌گیرد و افق روی‌آوردگی آن جهت می‌پذیرد. به عبارت دیگر، سوژه‌ی آزاد از هر گونه وابستگی و دل‌بستگی، و شناخت ناب نیالوده به هرگونه «هوا-هوس»، هر گونه خیال و آرزو، خیال 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 آورد عاطفی بر بنیاد خواهش و کشش طبیعی گرفت. «طبیعت» را نیز این جا می‌باید شامل تاریخ و فرهنگ و جامعه و روح زمانه دانست، یعنی هرآنچه پیشاپیش، خود به خود، مستقل از خواست ما، هست و خواست ما بر آن زمینه هستی می‌یابد و جهت و معنا می‌گیرد.

معرفت‌طلبی عقلی ناب می‌خواهد «سوژه»ی شناسنده را (که نام دیرینه‌تر آن همان «روح» است) از شر «دل» و هوا-هوس آن آزاد کند تا به شناخت ناب برسد. اما، «دل دانا» (تعبیری که حافظ چند بار به کار می‌برد) به موتور رانشگر درون خود، یا به زبان روان‌شناسی امروزی، به انگیختارهای «ناخودآگاه» خود آگاه است. البته حافظ این نکته‌ها را با زبان و منطق وحدت وجود خدامدار قرون وسطایی می‌فهمد. می‌گوید، «در پس آینه طوطی صفت‌ام داشته‌اند». نگرش زاهدانه‌ی روحانی یا عقلانی انگیختارهای طبیعی را از آن عالم «ظلمت مادی» و «شهوایت کور» می‌داند و دست‌وپاگیر عقل یا روح. اما، جهان‌بینی رندانه، بی آن که هرگز به مرز فهم فلسفی و علمی مسائل به معنای مدرن رسیده باشد، در درگیری با جهان‌بینی زاهدانه، از راه تأویل شاعرانه‌ی اسطوره‌ی آفرینش راه به عالم شناخت تازه‌ای از انسان و خدا و طبیعت و انگیختارها و غریزه‌های طبیعی در انسان می‌گشاید که در دیوان حافظ بهترین باز نمود خود را دارد. در دیدگاه رندانه وجه حسانی یا زیباشناختی معرفت از وجه عقلانی-روحانی آن جدا نیست و از راه نگرش یگانه‌انگار یا وحدت وجودی خود، که همه‌چیز را در خدا و خدا را در همه‌چیز می‌بیند، به پذیرش روایی گوناگونی دیدگاه‌ها و ردّ وهم مالکیت مطلق حقیقت و ارتباط انحصاری با خدا می‌رسد. زیرکی رندانه با انکار امکان انحصار حقیقت در یک قالب 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 ریش خود و همه‌ی جدیت بشری و بس‌بسیار بشری برای مالکیت هرچیز، و بالاتر از همه، مالکیت انحصاری حقیقت. آزادمنشی رندانه در این گریز از «مالکیت» پدیدار می‌شود. زیرا هر گونه مالکیت گونه‌ای بندگی ست. رند، به معنای عالی کلمه، «لابالی» ست،



یعنی آزاد از قید هر گونه بندگی. معرفت‌شناسی رندانه در ساحت نگاه استتیک به هستی و بیان آن به زبان شاعرانه به کمال می‌رسد. رند «زیبایی‌شناس» است.

از بتان «آن» طلب ار 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 امروزین، زیبایی‌شناس. این اندرزِ کسی ست، به گفته‌ی حافظ، که در «علمِ نظر» بینا ست. کسی به مرتبه‌ی حُسن‌شناسی می‌رسد که در «علمِ نظر» بینا شده باشد، یعنی، چشمِ دیگرش 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 صاحب‌نظریِ برآمده از نظربازی. دیدگاهِ حافظانه در «آن» ردِ کلکِ جادوییِ «نقّاشِ ازل» را نیز می‌بیند. برای آن که «آن» جلوه کند، که «کمالِ دلبری و حُسن» است، یک 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 نادران دوران باش!  
از دیدگاهِ زیبایی‌نگرِ رندانه است که جهان همچون «باغِ نظر» پدیدار می‌شود که در آن می‌توان در میانِ جلوه‌هایِ جمال 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 نظرورزی 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 صاحب‌نظر فلسفی از راهِ علمِ برهانی ست که نظرورزی 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 این‌رو به همه‌ی نمودهایِ زیباییِ عشق می‌ورزد. و اگر نظرورزی هم بکند، هدف او، سرانجام، نظربازی ست. «نظر» در این معنا دیدار یا مشاهده است به معنایِ عرفانی.

اکتبر ۲۰۰۵

Créteil، فرانسه

بازچاپ این مقاله در مطبوعات بی اجازه‌ی نویسنده روا نیست.