مطالعات عرفانی (مجله علمی)
دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه کاشان
شمارهٔ سی‌ام، پاییز و زمستان ۹۸، ص۲۵۳ـ۲۷۸

نوع مقاله: علمی- پژوهشی

Downloaded from s-erfani.kashanu.ac.ir at 10:00 +0330 on Sunday January 24th 2021

دیگری استعلایی و دیگری متعالی در دیوان حافظ

سید محسن موسوی*
سید ابوالقاسم حسینی (ژرفا)**

◄ چکیده

دیوان حافظ را می‌توان از زاویه‌دیدهای متفاوتی به نظاره نشست. با توجه به ابهام در «من» حافظ و ارتباط «من» و «دیگری» یکی از موضوعاتی که می‌تواند در حوزهٔ مطالعات حافظ‌شناسی مطرح شود، بررسی «دیگری» در دیوان اوست. «دیگری» یک اصطلاح فلسفی است که از آن برداشت‌های متفاوتی صورت پذیرفته است. با توجه به آنکه حافظ در دیوان خود، افراد را به دو دسته تقسیم می‌کند (یک دسته افرادی که با نظر مخالفت به آنان می‌نگرد و گروهی که نظر موافق نسبت به آنان دارد و دستهٔ دوم، خود را در مقابلِ یک امر متعالی روبه‌رو می‌بینند)، می‌توان دو نوع «دیگری» را در دیوان حافظ تشخیص داد؛ که ما در این مقاله از این دو با عناوین «دیگری استعلایی» و «دیگری متعالی» نام برده‌ایم. برای تبیین این دو «دیگری»، به روش تحلیلی- توصیفی- تطبیقی، به‌ترتیب از مباحث «نگاه دیگری» در اندیشهٔ سارتر و «مطلقاً دیگر» در اندیشهٔ رودلف اُتو بهره برده می‌شود. هدف این بررسی تطبیقی رسیدن به یک برداشت متفاوت و گسترش معنا در دیوان حافظ است. حاصل تطبیق نخست این است که حافظ، خود به‌عنوان «دیگری»، بر تمدن اسلامی ظهور می‌یابد و باعث بازشناسی اهل فرهنگ اسلامی نسبت به خود آن‌ها می‌شود و شخصیت حافظ بدون تشخص معین باقی می‌ماند. در دومین تطبیق، حافظ در مقام «من» در مقابل «دیگری متعالیِ» رازآمیزی واقع می‌شود که از طریق هیبت‌ناکی و جذبه با او مرتبط است.

◄ کلیدواژه: ژان پل سارتر، رودلف اتّو، حافظ، دیگری متعالی، دیگری استعلایی.

* دانشجوی دکتری حکمت هنرهای دینی، دانشگاه ادیان و مذاهب، نویسنده مسئول/m.mohajer1369@gmail.com
** عضو هیئت‌علمی دانشگاه ادیان و مذاهب/ azharfa@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۸/۷/٤ تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۱/۲۰

Downloaded from s-erfani.kashanu.ac.ir at 10:00 +0330 on Sunday January 24th 2021

۱. مقدمه

در ادب فارسی، به‌لحاظ رفعت سخن، قلل دست‌نیافتنی و والایی وجود دارد که در این میان کلام حافظ به‌گونه‌ای است که سخن گفتن در باب آن پایان‌ناپذیر است و می‌توان از مناظر مختلف بدان نزدیک شد؛ زیرا اهل ادب از منظری به آن می‌نگرند و اهل هنر از منظری متفاوت. عرفا مقامات را به همراهی آن طی‌می‌کنند و افرادی که خود را در هجران عشق زمینی می‌بینند، وصف حال خود را در اشعار حافظ می‌یابند و هریک زاویه‌دیدی از حافظ در اختیار ما قرار می‌دهند. علاوه بر این نظرگاه‌هایِ برگرفته از فرهنگ خودی، کلام حافظ، نه‌تنها بر انسان‌هایی در مکان‌های دور نیز مؤثر واقع شده است، به مانند تأثیری که گوته خود بدان معترف است و می‌گوید: «حافظا، آرزو دارم که از شیوهٔ غزل‌سرایی تو تقلید کنم...» (گوته، ۱۳۸۷: ۷۵)، بل بر اندیشه‌ها، در فرهنگ‌های مختلف نیز قابل انطباق است. در فرهنگ غربی، یکی از مفاهیمی که امروزه به اصطلاحی پرمراجعه تبدیل شده است، مفهوم «دیگری» (Other) است که در قالب‌ها و اندیشه‌های متفاوتی ظهور یافته است. نوشتار حاضر قصد دارد این مفهوم فلسفهٔ غربی را در دیوان حافظ به مشاهده بنشیند. فرض راقم سطور این است که در دیوان حافظ، می‌توان دو «دیگری» یافت که یکی از آنان، دارای وجه استعلایی (Transcendental) و یکی دارای وجه متعالی(Transcendent) است. در تعریف دو واژهٔ اخیر به آنچه در شرح فلسفهٔ کانت آمده است، اکتفا می‌کنیم که «متعالی، یعنی فراسوی قلمرو تجربه؛ استعلایی یعنی عاملی در تجربه که بدون آن، حصول تجربه امکان‌پذیر نیست» (کورنر، ۱۳۹٤: ٥٦) و این دو «دیگری» را از طریق دو دیدگاه جست‌وجو می‌کنیم که یکی متعلق به ژان پل سارتر (Jean Paul Sartre)، فیلسوف فرانسوی و آن دیگر مربوط به رودلف اتّو (Rudolf Otto)، فیلسوف و متألّه آلمانی است. البته باید دقت داشت که ما مدعی آن نیستیم که در این بین، تطابقی، طابق النعل بالنعل در میان است، بلکه این دو دیدگاه را مناسب برای نظاره کردنِ حافظ از منظری متفاوت می‌دانیم که می‌تواند در نهایت، شناخت عمیق‌تری از اندیشه و اشعار وی در

Downloaded from s-erfani.kashanu.ac.ir at 10:00 +0330 on Sunday January 24th 2021

اختیار ما قرار دهد. برای رسیدن به این مقصود، ابتدا در یک بخش مقاله، به تبیین «دیگری استعلایی» و «دیگری متعالی» می‌پردازیم و سپس در دو بخش مجزا، «دیگری» استعلایی و متعالی را دیوان حافظ بررسی خواهیم کرد. در بخش نخست تکیه بر «نگاه دیگری» در اندیشهٔ سارتر است و در بخش بعد «مطلقاً دیگر» (Wholly Other)، از منظر رودلف اتّو، بستر بحث قرار خواهد گرفت.

۲. مفهوم «دیگری»

پیش از ورود به بحث اصلی، لازم است که مفهوم «دیگری» مشخص شود. ابتدا در سیر فلسفهٔ غرب، به مباحثی که سبب تقرب ذهن به دریافت مفهوم فلسفی «دیگری» است، اشاره و سپس مفهوم «دیگری» در نظرگاه سارتر و اتّو بررسی خواهد شد.

باید دانست که صحبت از «دیگری»، تنها در صورتی ممکن است که یک «من» (I) وجود داشته باشد. شاید بتوان ریشهٔ این ارتباط را در فلسفهٔ ایدئالیستی (Idealism) فیشته (J.G.Fichtie) یافت. وی معتقد است که تشخص من، به شکل مطلق امکان‌پذیر نیست. به همین علت، بیان می‌دارد که «منِ مطلق، در درون خویش، یک «منِ» کرانمند و یک «جز–منِ» کرانمند فرامی‌نهد که هریک، آن «دیگری» را محدود و متعین می‌سازد» (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۵۷)؛ به‌عبارت ساده‌تر، «منِ [مطلق]، هرچند در اصل، نامحدود است، چون خود را برمی‌نهد و به خود تشخص و تعین می‌دهد، خود را محدود می‌کند. چون تشخص و تعین مستلزم محدود بودن است و نامحدود، متشخص و متعین نیست و به همین عمل که «من» خود را محدود می‌کند، «جز–من» تحقق می‌یابد» (فروغی، ۱۳۹۰: ٥٦٥). همین رابطه را می‌توان در ارتباط «من» و «دیگری» یافت. اما تفاوت عمدهٔ «جز–من» و «دیگری» در چیست؟ در فلسفهٔ فیشته، «جز–من» همواره امری است که آگاهی نسبت آن حاصل می‌شود و حتی اگر یک «جز–من» دارای آگاهی باشد، الزاماً از آن جهت که دارای آگاهی است، به آن نظر افکنده نمی‌شود و حال آنکه بحث از «دیگری»، اساساً با مسئلهٔ اذهان «دیگر» آغاز می‌شود و سرآغاز آن، با این پرسش اولیه برای یک سوژه به وجود می‌آید که آیا دیگران نیز دارای تفکر، تجربیات و احساسات هستند

(Hyslop, 1998: 6263). پاسخ به این پرسش و پرسش‌هایی که پس از این پرسش اولیه به وجود می‌آید، باعث تشکیل نظریات بسیار متفاوت در فلسفهٔ غرب شده است. در ادامه، دو نمونه از تبیین «دیگری» که برای نوشتار حاضر اهمیت دارند، گزارش می‌شود.

۲ـ۱. نگاه «دیگری» از منظر سارتر

دست‌کم سه تن از تأثیرگذارترین فیلسوفان آلمانی به مسئلهٔ «اذهان دیگر» پرداخته‌اند که آن سه عبارت‌اند از: ادموند هوسرل (Edmund Husserl)، ماکس شلر (Max Ferdinand Scheler) و مارتین هایدگر (Martin Heidegger) (Shorter, 2005: 50). سارتر در ابتدا با دیدی نقادانه به بررسی این نظرگاه‌ها و دیگر برداشت‌ها می‌پردازد؛ در نظر وی، هوسرل در ادامهٔ سنت کانتی، بین «من» و «دیگری» رابطه‌ای شناختی و خودمدارانه برقرار کرده است که بر این اساس، تناقضاتی به وجود خواهد آمد (سارتر، ۱۳۹٦: ۳٤۷). سارتر در افکار هایدگر، یک تغییر مبنا برای کار خود یافت و آن عبارت از تغییر رویکرد، از رویکرد شناختی به رویکرد وجودی بود (همان: ۳٦۱). این «دیگریِ» وجودی، مبنای عینیت‌بخشی «من» است؛ زیرا «من» نمی‌تواند به خود عینیت ببخشد، مگر به‌واسطهٔ دیگری (شهرآیینی و زینلی، ۱۳۹۰: ۱۱۱). سارتر مسئلهٔ «دیگری» را نه از طریق برهان بلکه با مثال برای ما نمایان می‌کند. وی روبه‌رو شدن با «دیگری–سوژه» را چنین به ما می‌نمایاند؛ اگر من در پارکی بر نیمکت نشسته باشم و شخصی وارد پارک شود، این شخص به‌عنوان «دیگری–ابژه»، برای «من» ظهور می‌یابد که می‌دانم از زاویهٔ متفاوتی به اشیا می‌نگرد. من از درک متفاوت او از اشیا اطلاع دارم، ولی نمی‌توانم مثل او این اشیا را درک کنم. لذا او دنیای مرا با چالش روبه‌رو می‌کند. درحالی‌که هنوز برای «من»، یک «دیگری–ابژه» است. اما همین که نگاه او معطوف به من می‌شود، به‌یکباره خود را همچون ابژه‌ای در برابر او احساس می‌کنم (همان: ۳۷۱ و ۳۷٤). در واقع، «من» زیر نگاه «دیگری»، عینیت خود را تجربه می‌کنم و از آن طریق، ذهنیت «دیگری» را در فروریختن خودم تجربه می‌کنم» (بلاکهام، ۱۳۸۵: ۱۸٤). به وجود آمدن رابطهٔ «من» با «دیگری–سوژه»، زمانی آغاز می‌شود که نگاه شخص، به

Downloaded from s-erfani.kashanu.ac.ir at 10:00 +0330 on Sunday January 24th 2021

Downloaded from s-erfani.kashanu.ac.ir at 10:00 +0330 on Sunday January 24th 2021

«من» معطوف شود. رابطهٔ اساسی «من» با «دیگری–سوژه»، به امکان همیشگی «من» در دیده شدن توسط «دیگری» مربوط می‌شود. در و از طریق کشف هستی– ابژهٔ «من» برای «دیگری» است که می‌توانم حضور سوژهٔ او را درک کنم (سارتر، ۱۳۹۶: ۳۵۷). پس، از طریق نگاهِ «دیگری» به «من»، همچون ابژه‌ای در سوژهٔ «دیگری» حضور می‌یابم و خود را به‌عنوان ابژه، در برابر یک سوژه درک می‌کنم. حال، جای این پرسش است که حضور به‌مثابهٔ «دیگری»، چه پیامدهایی برای «من» خواهد داشت؟

برای پاسخ به پرسش فوق نیز، سارتر از مثال استفاده می‌کند: هنگامی که من، تنها هستم و از سوراخ کلیدی به درون اتاق نگاه می‌کنم، در چنین حالتی، قادر به توصیف عمل خود نیستم و نمی‌توانم آن را بسنجم. ناگهان صدای پایی می‌آید؛ کسی به من نگاه می‌کند؛ در چنین حالتی، ناگهان دگرگون می‌شوم و به خود، آگاهیِ متفاوتی می‌یابم که می‌توان آن را «آگاهی انعکاسی» نامید (همان: ۳۷۷ و ۳۷۹). در حالت اولیه و بدون وجود «دیگری»، حتی خود شخص، امکان داوری در مورد اعمال خود را ندارد؛ زیرا آگاهی او، پیوسته به افعال اوست (همان: ۳۷۸). اما همین که نگاهی را معطوف به خود می‌یابد، «دیگری»، واسطه‌ای ضروری میان «من» و خودم می‌شود و با این ظهورِ «دیگری»، «من»، به آگاهی جدیدی سوق داده می‌شوم که این آگاهی، به افعال «من» پیوستگی ندارد و امکان داوری در مورد خود را به «من» می‌دهد که این داوری، غالباً با احساس شرم [یا غرور] همراه است (همان: ۳۳۰). در نظر سارتر، ریشهٔ شرم، احساس شیءشدگی «من» در مقابل «دیگری» است، نه به‌دلیل آنکه «من» مستحق سرزنش باشد (وال، ۱۳۹۲: ۲۷۶). در واقع، در اینجا «دیگری» واسطه‌ای برای ایجاد «تفکر انعکاسیِ» «من»، نسبت به خودم است. چنان‌که در بحث از تعهد، سارتر وظیفهٔ نویسنده را ایجاد تعهد در خود و دیگران، از مرحلهٔ خودبخودیِ بی‌واسطه به مرحلهٔ تفکر انعکاسی می‌داند (سارتر، ۱۳۸۸: ۱۸۵). در واقع، سارتر وظیفهٔ نویسنده را تبدیل شدن به «دیگری» برای خود و دیگران معرفی می‌کند.

پیش از این گفته شد که امر استعلایی، امری است که حصول تجربه، وابسته به آن

است. پس در اینجا با توجه به اینکه حصول آگاهی ناپیوسته به افعـال و داوری نسـبت به خود، تنها از طریق «دیگری» حاصل می‌شود، می‌توان این «دیگـری» را یـک مفهـوم استعلایی، در اندیشهٔ سارتر دانست و به‌صورت ترکیب اضافی «دیگـری اسـتعلایی» بـه کار برد.

۲ـ۲. «مطلقاً دیگر» از منظر اتّو

حال به تبیین «دیگریِ مطلقی» پرداخته می‌شود که در اندیشهٔ رودلـف اتّـو خودنمـایی کرده است. اتّو آن را چنین تعریف می‌کند: «مطلقاً دیگر، چیزی است که کاملاً فراتـر از قلمرو امور عادی، قابل درک و آشناست و بنابراین، کاملـاً خـارج از مرزهـای عقـل و هوش قرار می‌گیرد و با آن متضاد اسـت و ذهـن را پـر از شـگفتی و حیـرت محـض می‌سازد» (اتّو، ۱۳۸۰: ۷۸). اما باید دانست که ایـن مفهـوم، عقلـانی نیسـت. اتّـو لفـظ «عقلانی» (Rational) را برای چیزی که بـه‌صـورت واضـح، از طریـق دسـتگاه ادراک، دریافت و وارد مفاهیم آشنا و تعریف‌پذیر می‌شود، به کار می‌برد و ادعا می‌کنـد کـه در اندیشهٔ دینی، در پس این بداهت ظاهری، باطنی دسترس‌ناپذیر وجـود دارد کـه وی آن را «غیرعقلانی» (Non-rational) می‌نامد (همان: ۱۲۶). اتّو ابتدا سعی می‌کنـد کـه بـین «مطلقاً دیگر» مد نظر خود و مفهوم عقلی و اخلاقی، از صفات الهی تفاوت قائل شـود. وی دربارهٔ صفات و توصیفات عقلی که در مورد خدا بـه کـار بـرده می‌شـوند، چنـین نوشته است: «صفاتی مثل روح، عقل، هدف‌داری، ارادهٔ نیک [و...] خـدایی کـه چنـین تصور شده باشد، خدایی است که در قیاس با ماهیت، عقـل و شخصـیت بشـری درک شده درحالی‌که ما می‌دانیم که وجودمان، مشروط و محدود به قیود و محـدودیت‌هایی است... همهٔ این صفات، مفاهیمی واضح و قاطع هستند؛ یعنی می‌توان آن‌ها را با عقـل دریافت... و ماهیتی عقلی دارند» (همان: ۳۷).

وی در ادامه شرح می‌دهد که هرچند ایـن شـناخت عقلـی بـرای دیـن لـازم اسـت، نمی‌توان با اینچنین صفاتی خدا را شناخت؛ چراکه کُنه ذات او فراتر از عقل، غیرعقلـی و نامحدود است (همان: ۳۸ و ۳۹). هرچند اندیشهٔ اتّو، به تحقیر عقل نمی‌انجامد و در دین

Downloaded from s-erfani.kashanu.ac.ir at 10:00 +0330 on Sunday January 24th 2021

Downloaded from s-erfani.kashanu.ac.ir at 10:00 +0330 on Sunday January 24th 2021

نیز برای عناصر عقلانی، اهمیت قائل است، بخش مهم‌تر از نظر وی، جنبهٔ غیرعقلانی دین است که از طریق احساس درک می‌شود (Almond, 1984: 27). لذا این پرسش پیش می‌آید که چگونه می‌توان به ارتباط، با این امر «مطلقاً دیگر» دست یافت؟

پایهٔ بحث اتّو دربارهٔ امر «مطلقاً دیگر»، عنصر راز است و به این نحو بیان داشته شده است: «راز، «مطلقاً دیگر» است؛ چیزی کاملاً فراتر از قلمرو امور عادی، قابل درک و آشنا» (اتّو، ۱۳۸۰: ۷۸). «چیزی که واقعاً اسرارآمیز است، فراتر از درک ماست، نه‌تنها به این سبب که معرفت ما، دارای برخی از محدودیت‌هاست، بلکه به این سبب که ما از طریق چنان امری می‌توانیم به موجودی که ذاتاً «مطلقاً دیگر» است، نایل شویم» (همان: ۸۰). تأکید اتّو در عناصر رازآمیزِ امر «مطلقاً دیگر»، از طرفی، بر هیبت و عظمت و از طرف دیگر، بر جذبه است و این دو عنصر را در رازآمیزی جمع اضداد معرفی می‌کند. «محتوای تجربهٔ مینویی که رازآمیز بودن، به منزلهٔ شکل آن است، یکی از جنبه‌های عنصر هیبت‌ناکی و عظمت است. این تجربه در عین حال، دارای جنبهٔ دیگری نیز هست که در آن جنبه، امر قدسی خودش را به‌عنوان موجودی کاملاً گیرا و جذاب نمایان می‌سازد. این دو صفت، هیبت‌ناکی و جذبه، اکنون در قالب یک هماهنگی شگفت با یکدیگر ترکیب می‌یابند که نوعی جمع اضداد است» (همان: ۸۳).

۲ـ۲ـ۱. عناصر هیبت‌ناکی و عظمت

اتّو بحث خود دربارهٔ هیبت‌ناکی (Tremendum) را با به کار بردن لرزش با معنایی تمثیلی شرح می‌دهد که به‌معنای عام، بر ترس طبیعی دلالت دارد. ولی وی معتقد است که ترس در اینجا، به‌لحاظ کیفی، متفاوت از ترس‌های طبیعی است. لذا برای نمایش این تفاوت، از واژهٔ عبری تقدیس (Hiqdish) کمک می‌گیرد و معنای آن را چنین توضیح می‌دهد: «چیزی را در دل مقدس دانستن، بدان معناست که آن را با نوعی بیم و هراس خاصی، از دیگر اشیا جدا ساختن، تا با ترس عادی اشتباه نشود» (همان: ٦١) و در نهایت، هیبت را که انسان عادی قادر به درک آن نیست، چنین معرفی می‌کند: «هیبت و لرزش، بیش از ترس عادی است. هیبت دلالت می‌کند که امری رازآلود در

Downloaded from s-erfani.kashanu.ac.ir at 10:00 +0330 on Sunday January 24th 2021

برابر ذهن پدیدار شده و احساسات آدمی را به ارتعاش درآورده است» (همان: ٦٤) و آن را با واژه‌هایی مانند لرزش درونی، هراس، مات و مبهوت شدن، خشم و غیرت الهی مرتبت می‌شمرد (همان: ٦١ و ٦٩). به‌شرط آنکه، توجه داشته باشیم که این امور با احساسات طبیعی، به‌لحاظ کیفی متفاوت هستند.

عظمت (majestas)، عنصری در کنار هیبت‌ناکی است که می‌توان آن را چکیدهٔ مفاهیم قدرت، نیرو و استیلای مطلق، در تفکر اتّو دانست که شخص در مقابل این استیلای مطلق، دچار درخودفرورفتگی می‌شود (همان: ٦٩ و ٧٠). در چنین شرایطی، شخص دست به تحقیر «من» فردی می‌زند و خود را بدون واقعیت و بطلان محض می‌داند (همان: ٧١) و همه‌چیز را در «دیگری متعالی» جست‌وجو می‌کند.

۲ـ۲ـ۲. عنصر جذبه

جذبه (Rapt) که در شخص نوعی کشش به‌سمت امر قدسی ایجاد می‌کند، در واقع روی دیگر عظمت و هیبت‌ناکی است که هرچه هیبت‌ناکی بیشتر می‌شود، این میل و کشش بیشتر می‌شود (وینرایت، ۱۳۷۸: ١٤٢). اتّو جذبه را عنصر دیونوسیوسیِ امر قدسی معرفی می‌کند، زمانی پدید می‌آید که شخص احساس کند چیزی او را تسخیر کرده و او را از خود می‌رباید که گاهی با افزایش این حال، شخص دچار مستی و بی‌خودی می‌شود. اتّو صورت‌های مشابه این عنصر را در مفاهیم عشق، مهر، شفقت و آرامش جست‌وجو می‌کند (اتّو، ۱۳۸۰: ۸۳ و ٨٤). او در مورد حالت جذبه در عرفان نیز چنین نوشته است: «جذبه در بالاترین درجه، تبدیل به نوعی وجد و نشاط دم عرفانی می‌شود که دقیقاً مطابق با حال سکر و مستی است» (همان: ۹۰).

۳. دو «دیگری» در دیوان حافظ

در مواجهه با دیوان حافظ، با دو نوع برخورد متفاوت با سایرین روبه‌رو هستیم. به‌نحوی که می‌توان این دو برخورد دوسویه را در کتب متعددی که به حافظ می‌پردازند، مشاهده کرد که دو نمونه از پرداخت‌های خوب در این زمینه، کتاب‌های مکتب *حافظ* و *ز تاب جعد مشکینش* هستند. اگر حافظ را به‌عنوان یک «من» ثابت

Downloaded from s-erfani.kashanu.ac.ir at 10:00 +0330 on Sunday January 24th 2021

فرض کنیم، آنگاه سایرین در نظر او، به دو دسته تقسیم خواهند شد: گروهی که با نظر مخالفت به آن‌ها نگریسته است و مورد عتاب خواجهٔ شیراز هستند؛ مانند صوفی، شیخ، زاهد، عابد، مفتی، قاضی، فقیه، واعظ، و... و گروهی که به آنان با نظر موافقت می‌نگرد، مانند رند، قلندر، عاشق، مست، نظرباز و... از این جمله‌اند (مرتضوی، ۱۳۹۵: ٤٣٢). در مورد «رند»، باید این توضیح را افزود که رند انسان کامل و ایدئال حافظ است که بهاءالدین خرمشاهی دربارهٔ آن چنین نوشته است: «بزرگ‌ترین پیام و والاترین منظر او به جهان، همین رندی است... همین قدر می‌گویم و می‌گذرم که رندی، سنتزی است که حافظ برای جمع اضداد یافته است و متناقض‌نما یا پارادکس‌وار بودن آن، بیمی به خاطر خود راه نمی‌دهد... رندی با منطق متعارف و فلسفهٔ خردگرایانه قابل تفسیر و تبیین نیست» (خرمشاهی، ۱۳۷۳: ج۱، یازده).

در مورد صوفی نیز باید این نکته را نیز افزود که «به‌قدری صفات منفی و مثبت به صوفی داده شده و به‌قدری سیمای او از جهتی، میان زاهد و عاشق در نوسان است و از جهتی دیگر، میان پاکی و پلیدی در نوسان است که می‌باید دربارهٔ او، نه به‌صورت مطلق، بلکه نسبی و موردی نگریست» (حمیدیان، ۱۳۸۹: ج۱، ۲۲۲).

در بین این دو گروه (گروهی که حافظ مخالف آن‌هاست و گروهی که با آن‌ها با نظر موافق می‌نگرد) حافظ خود را به‌نحوی در گروه دوم جای می‌دهد:

من ارچه عاشقم و رند و مست و نامه‌سیاه هزار شکر که یاران شهر بی‌گنهند

(حافظ، ۱۳۹۰: غزل ۲۰۱)

عاشق و رند و نظربازم و می‌گویم فاش تا بدانی که به چندین هنر آراسته‌ام

(همان: غزل ۱۱۳)

که با چنین وضعی نمی‌توان گروه دوم را برای «منِ» حافظ، در شمایل یک «دیگری» شناخت؛ زیرا او، خود را با آنان یکی می‌داند و آنان بخشی از «منِ» حافظ به حساب می‌آیند. البته همان طور که در بخش‌های بعدی خواهد آمد؛ همین گروه راه را برای رسیدن به یک «دیگری متعالی» باز می‌کنند. اما گروه اول (گروهی که حافظ با نظر

مخالف به آن‌ها می‌نگرد) را می‌توان «دیگری»، نسبت به «منِ» حافظ در نظر گرفت کـه حافظ، خود را از آنان متمایز در نظر می‌گیرد.

با تأملی نسبت به دو گروه یادشده، می‌توان دو «دیگری» در دیوان حافظ تشـخیص داد: یکی آنچه در مورد گروه اول بیان شد و حافظ، خود را متمایز از این گروه تصـویر کرده است. البته با توجه به اینکه طرف مقابلِ «منِ» حافظ، تقریباً تمام نحله‌های فکـری تمدن اسلامی هستند و مخاطب دیوان حافظ، جزئی از آنان اسـت و یـا بـه آنـان انـس بیشتری دارد و حافظ به‌عنوان یک وجود مبهم در نظر مخاطب جلوه می‌کنـد، می‌تـوان در این بخش، حافظ را به‌عنوان یک «دیگری»، در برابر «منِ» تمدن اسلامی فرض کـرد. به این ترتیب، در بخش اول، حافظ در مقـام «دیگـری» ظـاهر می‌شـود کـه در برخـی موارد، با مفهوم «نگاهِ دیگری» از منظر سارتر قابل تطبیق است. اما در مورد بخـش دوم که بر مبنای گروه دوم شکل خواهد گرفت، باید گفت که در بخش دوم، بـا توجـه بـه اینکه گفته شد که حافظ، خود را با گروه دوم تطبیق می‌دهد، نمی‌توان تمایزی بین او و این گروه در نظر گرفت، تا آنان در مقام «دیگری» قرار گیرند. اما اگر به نامی کـه بـرای اصناف این گروه به کار رفته رجوع شود، در برخی از آنان، نام به‌نحوی اسـت کـه بـه یک مقابل نیازمند است؛ برای مثال، عاشق زمانی معنا دارد کـه در مقابـل آن، معشـوقی وجود داشته باشد و یا نظربازی وقتی معنا می‌یابد که شاهدی در کار باشد. لذا در اینجا با یک «دیگری» مستتر روبه‌رو هستیم که دارای وجه متعالی است.

با چنین پیش‌فرض‌هایی از «دیگری»، در دیوان حافظ، همان طور که خواهد آمد، با یک «دیگری استعلایی» و یک «دیگری متعالی» روبه‌رو خواهیم بود که ابتـدا بـه تبیـین همین «دیگری استعلایی» می‌پردازیم.

۳ـ۱. حافظ به‌مثابهٔ «دیگری استعلایی» در تمدن اسلامی

همان طور که در بخش تبیین مفهوم «دیگری» اشاره شد، تشـخص «مـن» یـا «دیگـری»، به‌تنهایی حاصل نمی‌شود و هر دو، برای تشخص یافتن، به یکدیگر نیازمنـد هسـتند. لـذا در ادامه، در یک بخش تشخص «من» و در بخش بعدی، تشخص «دیگری اسـتعلایی» را

Downloaded from s-erfani.kashanu.ac.ir at 10:00 +0330 on Sunday January 24th 2021

Downloaded from s-erfani.kashanu.ac.ir at 10:00 +0330 on Sunday January 24th 2021

در دیوان حافظ مورد توجه قرار خواهیم داد. این نکته را نیز یادآور می‌شویم که «مـن» در این بخش، مخاطبِ دیوانِ حافظ است که «منی» در ذیل تمدن اسلامی به حساب می‌آیـد و «دیگریِ استعلایی»، دیوان حافظ و به‌تبع آن، شخص حافظ خواهد بود.

۳ـ۱ـ۱. تشخص «من» برای خودش از طریق «دیگری استعلایی»

حال بنا داریم که با برخی از ویژگی‌هایی که در مفهوم «نگـاه»، در نظـر سـارتر مطـرح شد، به سراغ حافظ و گروه اولی که در بالا بیان کردیم برویم. منظـور از گـروه اول، آن دسته‌ای است که حافظ با نظر مخالف در آن‌هـا نظـر می‌کنـد. ایـن گـروه را می‌تـوان به‌عنوان یک «من» در مقابل «دیگری استعلایی» [= دیوان حافظ] حاضـر دانسـت. ایـن گروه، شامل همهٔ اهالی فقه، کلام، تصوف، اخلاق، زهد، فلسفه و خلاصه، تمـام اهـالی حکمت عملی و نظری در تمدن اسلامی است. چنان‌که در بیت زیر از هر گـروه مثـالی از اهل هر صنف آورده و خود را نیز رندانه به آن‌ها افزوده است:

می خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب　　چون نیک بنگری همه تزویر می‌کننـد
(حافظ، غزل ۲۰۰)

این اصناف قابل تقسیم به سه دسته هستند:

الف. اهل شریعت: با کلمات و اصطلاحاتی چون واعظ، فقیه، امام (نمایندهٔ شـریعت) محتسب، مسجد، منبر، محراب، زاهد، مفتی و عابد در دیوان قابل پی‌گیری هستند:

اگرچه باده فرح‌بخش و باد گل‌بیز است　　به بانگ چنگ مخور می که محتسب تیز است
(همان: غزل ٤١)

واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می‌کنند　　چون به خلوت می‌روند آن کار دیگر می‌کننـد
(همان: غزل ۱۹۹)

دور شو از برم ای واعظ و بیهوده مگوی　　من نه آنم که دگر گوش به تزویر کنم
(همان: غزل ۳٤۷)

امام خواجه که بودش سـر نمـاز دراز　　به خون دختر رز خرقه را قصارت کرد
(همان: ۱۳۲)

گرچه بر واعظ شهر این سخن آسان نشود تا ریا ورزد و سالوس مسلمان نشـود
(همان: غزل ۲۲۷)

ب. اهل طریقت: که در قالب الفاظ و اصطلاحاتی مثل صوفی، شیخ، پیران گمراه، خانقاه و صومعه مورد توجه قرار گرفته‌اند:

خیز تا خرقهٔ صوفی به خرابات بـریم شطح و طامات به بازار خرافات بریم
(همان: ۳۷۳)

صوفی نهاد دام و سرِ حقـه بـاز کـرد بنیـاد مکـر بـا فلـک حقـه‌باز کـرد
(همان: غزل ۱۳۳)

نقد صوفی نه همه صافی بی‌غش باشـد ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشـد
(همان: غزل ۱۵۹)

صوفی بیا که خرقهٔ سـالوس برکشـیم وین نقش زرق را خط بطلان به سر کشـیم
(همان: غزل ۳۷۵)

نذر و فتوح صومعه در وجه مـی‌نهیم دلـق ریـا بـه آب خرابـات برکشـیم
(همان: غزل ۳۷۵)

کجاست صوفی دجال‌فعل ملحدشکل بگو بسوز که مهـدی دین‌پنـاه رسـید
(همان: غزل ۲۴۲)

خدا زان خرقه بیـزار اسـت صـد بـار کـه صـد بـت باشـدش در آسـتینی
(همان: غزل ۴۸۳)

برخورد حافظ با شیخ، به‌نحوی است که حتی صفت پاکدامنی را بـر او بـا طعنـه و تمسخر به کار می‌برد و او در نظر حافظ، کسی است که بویی از عشق و محبت نبـرده و دارای فسق پنهانی است (اسپرهم، ۱۳۹۸: ۱۳۹ و ۱۴۰)؛ برای نمونه:

ترسم که صرفه‌ای نبرد روز بازخواست نـان حلـال شـیخ ز آب حـرام مـا
(همان: غزل ۱۱)

بدِ رنـدان نگـو ای شـیخ و هـش دار کـه بـا حکـم خـدایی کینـه داری
(همان: غزل ۴۴۷)

Downloaded from s-erfani.kashanu.ac.ir at 10:00 +0330 on Sunday January 24th 2021

به نیم جو نخرم طاق خانقـاه و ربـاط　　مرا که مصطبه ایوان و پای خم طنبی‌ست
(همان: غزل ٦٤)

سـاقی بیـار آبـی از چشـمهٔ خرابـات　　تا خرقه‌ها بشوییم از عجب خانقـاهی
(همان: غزل ٤٨٩)

صوفی شهر بین که چون لقمهٔ شبهه می‌خورد　　پاردمش دراز باد آن حَیَوان خوش علـف
(همان: غزل ٢٩٦)

ج. اهالی درس رسمی: که حول اصطلاحات عقل، مفتی و طامات مـورد نقـد قـرار گرفته‌اند.

ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی　　ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانسـت
(همان: غزل ٤٨)

ما را ز منع عقل مترسـان و مـی بیـار　　کان شحنه در ولایت ما هیچ‌کاره نیسـت
(همان: غزل ٧٢)

بس بگشتم که بپرسم سبب درد فراق　　مفتی عقل در این مسئله لایعقـل بـود
(همان: غزل ٢٠٧)

یکی از عقل می‌لافد یکی طامات می‌بافد　　بیا کاین داوری‌ها را به پیش داور اندازیم
(همان: غزل ٣٧٤)

چنین ابیاتی که احصای آنان، از حوصلهٔ این مقالـه خـارج اسـت، راه داوری را در مخاطبان اهل تمدن اسلامی که در یکی از سه گروه فوق قرار می‌گیرد، بازمی‌گشـاید و این داوری، به‌نحوی است که در مواجههٔ «من» و نگاه «دیگری» از منظـر سـارتر، بـدان پرداخته شد. البته میزان شکل‌گیری داوری، به خود مخاطب نیز بسـتگی دارد کـه راه را برای «دیگری» باز کند یا نه! به این معنا که «من» در مقابل «دیگری» بی‌دفـاع نیسـت و می‌تواند با نگاهِ خود به‌عنوان «دیگری» در مقابل او قرار گیرد و رابطهٔ جدیدی از «مـن» و «دیگری» بسازد (علوی‌تبار، ١٣٨٤: ٦٠). در ادامهٔ مقاله، این موضوع روشن‌تر خواهد شد. اما پیش از پرداختن به آن، لازم است که به یک مسئلهٔ دیگر بپـردازیم و آن اینکـه،

Downloaded from s-erfani.kashanu.ac.ir at 10:00 +0330 on Sunday January 24th 2021

همان طور که گفتیم، بحث سارتر، در ذیل عنوان نگاه مطـرح شـده و مشـخص شـده است که عامل تعیین‌کننده در داوری و بازشناخت «من»، در نگاهِ «دیگری» است. حـال آنکه در اینجا، مخاطب [= من] با ابیات سروکار دارد، نه نگاه! در این بـاره می‌تـوان بـه مثالی که سارتر آورده است، رجوع کرد. وی با طرح اینکه اگر احساس شود که کسـی، از پسِ بوته‌زار یا مزرعه به من نگاه می‌کند، در این حالت، دیگر این چشم نیست، بلکه کل مزرعه به‌عنوان نگاه‌کننده مطرح می‌شود و از این مسئله، چنین نتیجـه می‌گیـرد کـه چشم‌ها تنها پشتیبانی‌کنندهٔ نگاه هستند و می‌تواند این پشتیبانی‌کننـده تغییـر پیـدا کنـد (سارتر، ۱۳۹٦: ۳۷٦). در چنین حالتی، می‌توان ادعا کرد که اشعار نیـز می‌تواننـد دارای صفت پشتیبانی‌کنندهٔ نگاه باشند. علاوه بر این، دربـارهٔ تعهـد نویسـنده نیـز گفتـیم کـه نویسندهٔ متعهد، آن است که در نقش «دیگری»، برای مخاطب حاضر شـود. از ایـن دو، می‌توان نتیجه گرفت که ابیات حافظ می‌توانند در مقام «دیگری» ظاهر شوند.

حال به نقش مخاطب بازگردیم؛ در تقابل نگاه و شرم، چنین رابطه‌ای برقـرار اسـت که «نگاه، جنبهٔ تصرفی آگاهی است و شرم، جنبهٔ انفعال است» (خـاتمی، ۱۳۹٤: ۱۹۸). اگر در مقابل یک نگاه، مخاطب نقش منفعلانه به خود بگیـرد، در آن حالـت، در برابـر «دیگری»، داوری نسبت به خود برای «من» به وجود می‌آید و جنبهٔ شرم، یـا در برخـی حالات، غرور حاصل می‌شود. ولی اگر مخاطبِ اثر مقهور نگاه اثـر نشـود، در بهتـرین حالت، اثر به‌عنوان یک «دیگری–ابژه» باقی خواهد ماند. چه اینکه خود سارتر تصـریح می‌کند: ««دیگری» ابژه نیست، مگر... اینکه، «مـن»، در همـان حـال، بـه «ابـژه– بـرای– دیگری» بودن خاتمه دهد»؛ یعنی زمانی که مخاطب، ابـژهٔ نگـاهِ اثـر یـا نویسـنده قـرار نگیرد، اثر به‌عنوان «دیگری»، در برابر مخاطب وجود ندارد، بلکه خود، بـه ابـژه تبـدیل می‌شود. به نظر می‌رسد که دیوان حافظ توانسته است به‌عنوان یک «دیگریِ اسـتعلایی» بر تمدن اسلامی غالب شود؛ زیرا می‌توان دید که اهالی حکمت عملی و نظـری تمـدن اسلامی، به‌وسیلهٔ اشعار حافظ، بر حال خود مراقبـت، محارسـت و نظـارت می‌کننـد و دیوان حافظ به‌عنوان یک «دیگریِ استعلایی» به آنان، نسبت به خود آگـاهی می‌بخشـد.

Downloaded from s-erfani.kashanu.ac.ir at 10:00 +0330 on Sunday January 24th 2021

چنان‌که فیض کاشانی آورده است:

آن‌ها که تهی‌دستند از گفتهٔ خود مستند کس را نکند هشیار الا غزل حافظ

(کاشانی، ١٦٤٨)

البته در اینجا آگاهی عرفانی، به‌معنای عام مد نظر است؛ یعنی هم هوشیاری نسبت به «دیگری متعالی» و هم کارکرد غزل حافظ، به‌عنوان «دیگری استعلایی» که باعث هوشیاری و مراقبت از خود می‌شود. به خاطر همین ویژگی دوگانهٔ غزل‌ها، در نامه‌های عرفانی نیز از ابیات حافظ بسیار استفاده می‌شود؛ برای مثال می‌توان به نامه‌های عرفانی شیخ محمد بهاری که تعداد قابل توجهی از ابیات حافظ، با یکی از دو کارکرد فوق در آن‌ها وجود دارد، اشاره کرد (بهاری همدانی، ۱۳۷۸: ۱۱۸ و ١٧٤).

از این نیز عام‌تر، انسان‌های عادی نیز از طریق مفهوم فال زدن، بیش از طرق دیگر، به دیوان حافظ تقرب می‌جویند. این نحو تقرب به‌قدری در فرهنگ فارسی‌زبانان رواج دارد که صاحب کتاب‌شناسی مشهور *کشف الظنون*، آن را از ویژگی‌های اصلی دیوان حافظ برمی‌شمرده و می‌نویسد: «دیوان حافظ معروف و متداول بین فارسیان است. با آن فال می‌گیرند که بسیار اتفاق می‌افتد که بیت مناسبی، موافق حسب حال گیرنده می‌آید» (خرمشاهی، ۱۳۹۰: ٦٥٠). این فال‌زنندگان، نه‌تنها نسبت به افعال آینده که وجه نیستی و فقدانی آنان است، نظر حافظ را دخیل می‌دانند، بلکه «منِ» خود را که با افعال گذشتهٔ آنان شکل گرفته است، در ابیات دیوان حافظ، به‌عنوان «دیگری استعلایی» به نظاره می‌نشینند و نسبت به آن، احساس شرم یا غرور می‌کنند که البته این نوع «دیگری استعلایی»، قوت نوع اول را ندارد. آنچه تا به اینجا گفتیم، توجه به «دیگری استعلایی» دیوان حافظ، از سمت «من» بود. حال باید دید که «دیگری–سوژه»، باید دارای چه ویژگی‌هایی باشد و آیا دیوان حافظ دارای این ویژگی‌هاست؟

۳ـ۱ـ۲. تشخص «دیگری استعلایی» برای «من»

کیستی حافظ در نظر معاصران، معرکهٔ آراء است و در مواردی، نتایج متضاد حاصل می‌شود؛ برای نمونه، استاد مرتضی مطهری با اشاره به‌عنوان کتاب خود، بحث دربارهٔ

Downloaded from s-erfani.kashanu.ac.ir at 10:00 +0330 on Sunday January 24th 2021

حافظ را چنین آغاز می‌کند: «بحث دربارهٔ عرفان حافظ که ما عنوان کرده‌ایم، مفهـومش این است که ما حتماً حافظ را یک مرد عارف فرض کرده‌ایم» (مطهـری، ۱۳۸٤: ۱۸) و بعد، به اثبات این فرض می‌پردازد. در مقابل، با چنین تحلیلی روبه‌رو هستیم که «حافظ شاعری است، رند و آزاده و وارسته، بالاتر از زمان و مکان، و جنـگ هفتـادودو ملـت. بستن او به یک گروه فکری و محدود کردن او در چارچوب عقاید معینی، خوارداشت اوست. او یک شاعر واقعی بـود. شـعری می‌گفـت سرشـار از اندیشـه‌های انسـانی و حکمتی ژرف. فقط به فکر زیبایی و والایی شعر خویش بود، نه تبلیغ این یـا آن روش فکری خاص و معین» (ریاحی، ۱۳۷٤: ۳۳) و در بین این دو دیدگاه، نظریـات فـراوان وجود دارد که شاید دربارهٔ سایر شاعران فارسی‌زبان، چنین اختلـافی بـه‌نـدرت یافـت شود. برای تبیین چنین اختلاف نظری، راه‌هایی وجود دارد که یکی از ایـن راه‌هـا، نظـر در هرمنوتیک فلسفی گادامر است. چنان‌که برخی علت علاقهٔ انسان‌های متفـاوت و بـه وجود آمدن دیدگاه‌های بعضاً متضاد دربارهٔ حافظ را در گروی افق معنایی تأویل‌کننـده توصیف می‌کنند (شمیسا، ۱۳۸۳: ۲۷۹). البته می‌تواند راه حل قابل تأملی باشد، اما آنچه در ادامه خواهد آمد، تبیین این مسئله بر مبنای همان نگاه سارتری خواهد بود.

دیدیم که سارتر در گفتار خود، به شرح این نکته پرداخت که هنگـامی کـه نگـاهی معطوف به «من» می‌شود، این رابطه برای «من»، امکان داوری نسبت بـه خـود را پدیـد می‌آورد. اما نسبت به «دیگری» و آگاهی و داوری نسبت بـه او وضـع چگونـه اسـت؟ سارتر در این باره آورده است: «هرگز زیبایی یا زشتی چشم‌ها را هنگامی کـه بـه شـما نگاه می‌کنند، نمی‌توانید تشخیص بدهید و نیز نمی‌توانید، متوجـه رنـگ آن‌هـا بشـوید. نگاه «دیگری»، چشم‌هایش را پنهان می‌سازد... . حضور بی‌واسطهٔ نگاه، نسبت بـه مـن، فاصله‌ای را برقرار می‌کند که مرا از آن جدا می‌سازد. بنابراین، نمی‌توانم توجـه خـود را به نگاه معطوف کنم، بی‌آنکه در همان حال، ادراک من متلاشی نشود و جنبهٔ فرعـی بـه خود نگیرد... . با طیب خاطر می‌گویم که ما نمی‌توانیم جهان را درک کنـیم و در عـین حال، متوجه نگاهی بشویم که به ما دوخته شده است... بنابراین، نگاه، بیش از هر چیز،

Downloaded from s-erfani.kashanu.ac.ir at 10:00 +0330 on Sunday January 24th 2021

Downloaded from s-erfani.kashanu.ac.ir at 10:00 +0330 on Sunday January 24th 2021

میانجی‌ای است که از من به من ارجاع می‌دهد» (سارتر، ۱۳۹٦: ۳۷۷).

می‌توان این سخن سارتر را با آنچه پیش از این دربارهٔ اختلاف نظر در مورد کیستی حافظ گفته شد، مرتبط دانست. در اینجا سارتر عدم تشیخص و تشخص «دیگری» برای «من» را دلیل و شرط لازم، برای به وجود آمدن یک رابطهٔ استعلایی با «دیگری» می‌داند که در صورت تشخص یافتن، «دیگری-سوژه» به یک «دیگری- ابژه» تقلیل خواهد یافت و خبری از انفعال مخاطب و به وجود آمدن آگاهی ناپیوسته به افعال خود و در نهایت احساس شرم یا غرور نخواهد بود. شاید بتوان گفت که دلیل عدم تشخص حافظ، احاطه و غلبهٔ وی به‌عنوان یک «دیگریِ» برای تمدن اسلامی باشد که به این تمدن و اشخاص مختلف آن، از خواص تا مردم عادی که از طریق فال زدن با وی ارتباط برقرار می‌کنند، به‌نحو آگاهی ناپیوسته برای «منِ» آنان، ظهور می‌یابد و اجازهٔ دست‌یابی به کیستی خود را از مخاطب سلب می‌کند. در اینجا به بحث خود را دربارهٔ «دیگریِ استعلایی» پایان می‌دهیم و به بحث دربارهٔ «دیگریِ متعالی» خواهیم پرداخت.

۳ـ۲. «دیگریِ متعالی» در دیوان حافظ

پیش از این گفته شد که می‌توان دو دسته را در دیوان حافظ مشخص کرد: دسته‌ای که حافظ با آنان مخالفت دارد و دسته‌ای که موافقت دارد. دربارهٔ دستهٔ مورد موافقت حافظ، برخی را برشمردیم؛ از جملهٔ آنان به رند، ولی، قلندر، عاشق، مست، نظرباز، صاحبدل اشاره شد که البته دارای معانی روشنی نیستند و غالباً به‌نحو سمبلیک مورد استفاده قرار گرفته‌اند (مرتضوی، ۱۳۹۵: ٤٥٥). همچنین در ابیاتی نشان داده شد که حافظ، خود را نیز یکی از این طایفه به حساب آورده است از جمله:

عاشق و رند و نظربازم و می‌گویم فاش تا بدانی که به چندین هنر آراسته‌ام

(حافظ، ۱۳۹۰: غزل ۱۱۳)

حال، بنای آن داریم که با چنین «منی» که خود، سراسر ابهام است و این ابهام، تا حدی در معرفی آن، به‌عنوان «دیگریِ استعلایی» روشن شد، به سمت یافتن یک «دیگریِ متعالی» در مقابل چنین «منی» حرکت کنیم. برای این اقدام، همان طور که

پیش از این نیز وعده داده شده بود، به افکار رودلف اتّو، در باب «مطلقاً دیگـر» کـه در قالب امر قدسی شرح داده شده است، رجوع خواهیم‌کرد.

گفتیم که در تفکر اتّو، عقل، برای شناختِ «دیگری متعـالی»، فاقـد کفایـت اسـت. حافظ نیز بر ناتوانی و عدم کفایت عقل و حکمت رسمی گواهی می‌دهد که در ابیـاتی مانند بیت زیر، منظور حافظ از حکمت وسیلهٔ دانـایی و دانـش، از طریـق عقـل اسـت (برزگر خالقی، ۱۳۸۲: ۱۰).

حدیث مطرب و می گو و راز دهر کمتر جـو
که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را
(حافظ، ۱۳۹۰: غزل ۳)

به چشم عقل در این رهگذار پرآشـوب جهان و کار جهان بی‌ثبات و بی‌محل است
(همان: غزل ٤٥)

این بیت به بی‌اعتباری و بی‌ثباتی کار دنیا از نظر عقـل اشـاره دارد (برزگـر خـالقی، ۱۳۸۲: ۱۲۷) که نشان از آن است که در نظر حافظ، عقل، توانایی نظر در دنیا را نـدارد. پس به طریق اولی، نمی‌توان از آن، شناخت خالق جهان را انتظار داشت:

ما را زمنع عقـل مترسـان و مـی بیـار کان شحنه در ولایت ما هیچ‌کاره نیست
(حافظ، ۱۳۹۰: غزل ۷۲)

ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانسـت
(همان: غزل ٤٨)

حریم عشق را درگه بسی بالاتر از عقل اسـت
کسی آن آستان بوسد کـه جـان در آسـتین دارد
(همان: غزل ۱۲۱)

از طرف دیگر گفته شد که اتّو در کنار صـفات عقلـانی کـه توسـط عقـل فهمیـده می‌شود، اخلاق‌مداری را نیز که آغشته به مفاهیم این حـوزه اسـت، جـدای از راه درک امر قدسی معرفی می‌کند. البته این تذکر لازم است که هشدار اتو این است که اخلاق و

Downloaded from s-erfani.kashanu.ac.ir at 10:00 +0330 on Sunday January 24th 2021

Downloaded from s-erfani.kashanu.ac.ir at 10:00 +0330 on Sunday January 24th 2021

عقل نباید چنان چیره شوند که امر قدسی فراموش شود و محتوای اصلی دین مورد غفلت قرار گیرد و الا عقل و اخلاق رویه‌های بایستهٔ دین هستند (وکیلی و جعفری امان‌آبادی، ۱۳۹٦: ۲۱۳).

حافظ در ابیاتی به اخلاق می‌پردازد که این ابیات، بیشتر از اینکه بیان مبادی اخلاقی شخصِ حافظ باشد، برای مقابله با اخلاق زمانه است. در واقع، حافظ در این ابیات، بیشتر به‌دنبال حضور خود، به‌عنوان «دیگریِ استعلایی» در تمدن اسلامی است که صحبت از آن گذشت.

حافظا می خور و رندی کن و خوش باش ولی دام تزویر مکن چون دگران قرآن را
(حافظ، ۱۳۹۰: غزل ۹)

فقیه مدرسه دی مست بود و فتوا داد که می حرام ولی به ز مال اوقاف است
(همان: غزل ٤٤)

شرممان باد ز پشمینهٔ آلودهٔ خویش گر بدین فضل و هنر نام کرامت ببریم
(همان: غزل ۳۷۳)

«خواجه با زبان طنز، تعریضی به پشمینه پوشان زمان دارد و این، یکی از شیوه‌های اوست که با در میان آوردن نام خود، در واقع، قصد حمله به ریاکاران زمانش و استهزای آن‌ها را داشته است» (برزگر خالقی، ۱۳۸۲: ۸۵۱) که پرده‌برداری از این روش حافظ، نمایان می‌سازد که در این بیت نیز، وی در نقش «دیگریِ استعلایی» ظاهر شده است، نه آنکه بخواهد اخلاق را در راستای فهم «دیگری متعالی» برجسته کند.

نیکنامی خواهی ای دل با بدان صحبت مدار خودپسندی جان من برهان نادانی بود
(حافظ، ۱۳۹۰: غزل ۲۱۸)

پس ابیاتی که حافظ، در آن‌ها بر امور اخلاقی تأکید می‌کند، در ذیل نقش «دیگری استعلایی» او قرار دارند. در آخرین بیت، نیکنامی به‌عنوان نتیجهٔ فعل اخلاقی، به دیگران گوشزد شده است، اما حافظ در ابیاتی، خود را به دوری از نیکنامی و حرکت به‌سمت بدنامی دعوت می‌کند که می‌توان آن را دلیلی بر کافی ندانستن اخلاق متعارف و

رسمی، برای حرکت رندانهٔ خود به سمت «دیگری متعالی» توصیف کرد.

گر مرید راه عشقی فکر بـدنامی مکـن شیخ صنعان خرقه رهن خانهٔ خمار داشـت

(همان: غزل ۷۷)

گرچـه بـدنامی اسـت نـزد عاقلـان مـا نمی‌خـواهیم ننـگ و نـام را

(همان: غزل ۸)

از ننگ چه گویی که مرا نام ز ننگ است وز نام چه پرسی که مرا ننگ ز نام است

(همان: غزل ٤٨)

همچنین منوچهر مرتضوی، دربارهٔ علت استفاده از عنوان قلنـدر در اشـعار حـافظ، چنین می‌نویسد: «به نظر می‌رسد قلندریه، جناح افراطی ملامتیه باشند که یکبـاره خـرق عادات و آداب را اختیار کرده، تمام قیود را دور انداخته‌انـد. در اشـعار حـافظ و دیگـر شاعران، فقط از قلندریه نام برده شده و از ملامتیه ذکری نرفته است. علت این موضوع، شهرت قلندریه به لاابالی‌گری و بی‌قیدی و رفتار و هیئـت غریـب آن‌هـا بـوده اسـت... تمایل حافظ، به روش قلندری مصرّح است و بارها از قلندر در اشعار خود، نـام بـرده است» (مرتضوی، ۱۳۹۵: ١٦١). که این تمایل خود دلیلـی دیگـر، بـرای عـدم کفایـت اخلاق متعارف و مرسوم، در مسیر و سلوک حافظ است.

۳ـ۲ـ۱. «دیگری متعالی» یک راز است

گفته شد که از منظر اتّو، «دیگری» با مفهوم راز پیوند دارد. در تفکر حافظ نیز، «دیگری متعالی» همچون یک راز موجود است کـه بـرای کسـی قابـل فهـم نیسـت و عشـق و معشوق، همچون رازی باقی می‌مانند (برزگر خالقی، ۱۳۸۲: ۳۲۵).

در ره عشق نشد کس به یقین محـرم راز هر کسـی برحسـب فکـر گمـانی دارد

(حافظ، ۱۳۹۰: غزل ۱۲۵)

همان طور که گذشت، اتّو سه عنصر را با رازآمیزی «مطلقاً دیگری» مرتبط می‌داند و آن‌ها را از هرگونه مفهوم عقلی و قابل تعریف تخلیه می‌کند. در نظـر او، ماهیـت ایـن عناصر را تنها از طریق یک تجربهٔ زنده و مستقیم می‌توان شناخت و خبردهی از آن‌هـا،

Downloaded from s-erfani.kashanu.ac.ir at 10:00 +0330 on Sunday January 24th 2021

Downloaded from s-erfani.kashanu.ac.ir at 10:00 +0330 on Sunday January 24th 2021

تنها از طریق استعاره و تمثیل ممکن است که شناختی از دور، ناقص و پریشان است (همان: ۸۷). به این ترتیب، اتّو خود نیز برای انتقال این عناصر، از وجوه تمثیلی عواطف طبیعی انسان استفاده می‌کند تا ما را به شناختی نسبی به حقیقت این عناصر برساند.

در ادامه، در دو بخش مقاله، دو طرف این جمع اضداد را که هنگام رویارویی با «دیگری متعالی» به وجود می‌آیند، در اندیشهٔ حافظ بررسی می‌کنیم. دو طرف جمع این اضداد، عبارت از هیبت و وجد هستند. شاید یادآوری این نکته خالی از لطف نباشد که چنین مفاهیمی، از آبشخور عرفان مدرسی بر شعر عرفانی و به‌خصوص، در شعر حافظ، با پشتوانه‌ای مستحکم حضور دارند. چنان‌که قشیری، هیبت و انس را درجهٔ برتر قبض و بسط و به‌تبع آن، درجهٔ اعلای خوف و رجا معرفی می‌کند (قشیری، ۱۳۹۱: ۱٤۰) و در توضیح هیبت و انس چنین می‌نویسد: «حق هیبت، غیبت بود و هر هائب، غائب بود. پس [هائبون] در هیبت، متفاوت باشند، چنان‌که اندر غیبت، فرق بود میان ایشان و حقّ انس، هشیاری بود به حق [و همهٔ مستأنسان، هشیار باشند] و میان هشیاران فرق بود برحسب آنکه اندر شرب، میان ایشان فرق بوده» (همان: ۱٤۰). پس جمع هیبت و وجد [= انس] به مانند اندیشهٔ اتّو، در عرفان اسلامی نیز که حافظ در آن پرورش یافته است، وجود دارد. در نتیجه، حضور آن دو در اندیشهٔ حافظ دور از انتظار نیست.

۳ـ۲ـ۲. هیبت‌ناکی و عظمت در هنگام مواجهه با دیگری متعالی

هیبت‌ناکی و عظمت «دیگری متعالی» در دیوان حافظ را می‌توان در معنی برق غیرت مشاهده کرد که خود را در برابر آن، بیچاره و هراسان می‌یابد:

برق غیرت چو چنین می‌جهد از مکمن غیب　　تو بفرما که من سوخته خرمن چه کنم

(حافظ، ۱۳۹۰: غزل ۳٤٥)

همچنین:

کمتر از ذره نه‌ای پست مشو مهر بورز　　تا به خلوتگه خورشید رسی چرخ‌زنان

(همان: غزل ۳۸۷)

چو ذره گرچه حقیرم ببین به دولت عشق که در هوای رخت چون به مهر پیوستم

(همان: غزل ۳۱۵)

این بیت با معنای فنا که اتّو، نهایت تحقیر نفس را به آن منتهی می‌کند (اتّو، ۱۳۸۰: ۷۱) همخوانی دارد.

ذرهٔ خاکم و در کوی توام جای خوش است ترسم ای دوست که بادی ببرد ناگاهم

(حافظ، ۱۳۹۰: غزل ۳۶۱)

۳ـ۲ـ۳. جذبه، در هنگام مواجهه با «دیگری متعالی»

حافظ را می‌توان آنچنان در حال جذبه دانست که جایی برای عنصر هیبت‌ناکی باقی نگذاشته، چه اینکه در ابیاتی که در بخش مربوط به هیبت و عظمت بیان شد، می‌توان غلبهٔ حالت جذبه را نیز مشاهده کرد. اساساً اکثر غزلیات پرشور حافظ را حاصل اشتیاق و مجذوبیت عاشقانه دانسته‌اند (مرتضوی، ۱۳۹۵: ۱۲۹). حافظ، خود نیز در غزلی، خود را به حالت جذبه توصیف می‌کند که این‌گونه آغاز می‌شود.

دوش وقت سحر از قصه نجاتم دادند واندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند...

بیخود از شعشعهٔ پرتو ذاتم کردند باده از جام تجلی صفاتم دادند

(حافظ، ۱۳۹۰: غزل ۱۸۳)

و به مانند اتّو، حالت جذبه را تنها برای اهل آن قابل درک می‌داند:

رموز سر انا الحق چه داند آن غافل که منجذب نشد از جذبه‌های سبحانی

(قصیده در مدح قوام‌الدین محمد صاحب عیار وزیر شاه شجاع)

در این بیت حافظ، هم راه رسیدن و هم درک حالت جذبه را برای کسی ممکن می‌داند که مجذوب خدای سبحان شده باشد. اگر در واژگان نمادینی که اتّو مرتبط با جذبه در نظر گرفته است، بخواهیم تنها بر دو واژهٔ مستی و عشق در دیوان حافظ نظر افکنیم، از گنجایش این نوشتار خارج است. لذا در ادامه، شمّه‌ای از این دو مفهوم در دیوان حافظ ارائه می‌شود.

حافظ راه پی‌بردن به راز را که عنصر اصلی درک «مطلقاً دیگر» است، در مستی

Downloaded from s-erfani.kashanu.ac.ir at 10:00 +0330 on Sunday January 24th 2021

Downloaded from s-erfani.kashanu.ac.ir at 10:00 +0330 on Sunday January 24th 2021

ممکن می‌داند:

به مستی توان دُرّ اسرار سفت که در بیخودی راز نتوان نهفت

(حافظ، ساقی‌نامه)

مستی که اساس جذبه است نیز تنها به‌وسیلهٔ مستان قابل درک است:

به مستوران مگو اسرار مستی حدیث جان مگو با نقش دیوار

(همو، ۱۳۹۰: غزل ۲۴۵)

حافظ از شراب مست‌کننده‌ای سخن می‌گوید که این مستی به‌دنبال خود، یافتن حقیقت را در پی دارد، نه در مجاز فرورفتن و بین این دو مستی، تفاوت قائل است:

خم‌ها همه در جوش و خروشند ز مستی وان می که در آنجاست حقیقت نه مجاز است

(همان: غزل ۴۰)

او، سرچشمهٔ مستیِ حقیقت‌یاب را عشق و آن یکی را آب انگور معرفی می‌کند:

مستی عشق نیست در سر تو رو که تو مست آب انگوری

(همان: غزل ۴۵۳)

و اساس آبادانی را در خرابی چنین عشق مست‌کننده‌ای معرفی می‌کند.

اگرچه مستی عشقم خراب کرد ولی اساس هستی من زان خراب‌آباد است

(همان: غزل ۳۵)

حال وقت آن است که به سرچشمهٔ این مستی که همان عشق خراب‌آبادکن است، رجوع شود. عشق را «ام‌المفاتیح ابواب گنجینهٔ حافظ» دانسته‌اند (مرتضوی، ۱۳۹۵: ۲۷) و حافظ، این مفتاح حیات را امری ازلی معرفی می‌کند که در انسان، به ودیعه نهاده شده است:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد

(حافظ، ۱۳۹۰: غزل ۱۵۲)

نه‌تنها ملک، که عقل نیز لیاقت عشق را نداشت:

عقل می‌خواست کز آن شعله چراغ افروزد برق غیرت بدرخشید و جهان برهم زد
(همان)

به همین سبب، به مانند دیگر عناصر قرارگیری در مقابل «دیگـری متعـالی»، عشـق نیز، برای عقل و اهل ظاهر بیگانه است:

ای که از دفتر عقل آیت عشق آمـوزی ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست
(همان: غزل ٤٨)

حلاج بر سر دار این نکته خوش سـراید از شـافعی نپرسـید امثـال ایـن مسـائل
(همان: غزل ۳۰۷)

البته جایگاه عشق دل است و مشکلات عقل را نیز حل می‌کند:

دل چو از پیر خرد نقل معـانی می‌کـرد عشق می‌گفت به شرح آنچه بر او مشکل بود
(همان: غزل ۲۰۷)

اما آنچه عاشق از معشوق و عشق طلب می‌کند، حل مشکل و حتی وصال نیست، بل خود معشوق است:

فراق و وصل چه باشد، رضای دوست طلب کـه حیـف باشـد ازو غیـر او تمنـایی
(همان: غزل ٤٩١)

و بقای همه‌چیز را در فانی شدن در این عشق می‌داند:

عرضه کردم دو جهان بر دل کار افتـاده به‌جز از عشق تو باقی همه فانی دانسـت
(همان: غزل ٤٨)

البته همان طور که اتّو نیز انتظار داشت، با تمام رفعت کلـام حـافظ، زبـان اسـتعاره بیانی ناقص از عشق بر ما نمایان کرده است و حافظ خود نیز بیان می‌دارد:

مشکل عشق نه در حوصلهٔ دانش ماست حلّ ایـن نکتـه بـدین فکـر خطاسـت
(همان: غزل ١٣٦)

مشاهده می‌شود که حافظ در مقابل خود، یک «دیگری متعالی» مشاهده می‌کند کـه دارای هیبت‌ناکی و با قوّت بیشتری دارای جذبه است.

Downloaded from s-erfani.kashanu.ac.ir at 10:00 +0330 on Sunday January 24th 2021

Downloaded from s-erfani.kashanu.ac.ir at 10:00 +0330 on Sunday January 24th 2021

۴. نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، مشخص شد که در دیوان حافظ، دیگران، به دو گروه که با یک گروه مخالف و با گروهی دیگر موافق است، تقسیم می‌شوند که می‌توان بر مبنای آن‌ها، دو «دیگری» را در دیوان وی مشخص کرد. آنچه از طریق گروهی که حافظ مخالف آنان است، در بستر نگاه «دیگری» سارتری، قابل تفسیر است که نتیجهٔ آن، ظهور حافظ به‌عنوان «دیگری استعلایی» در تمدن اسلامی است که با احاطه بر مخاطب، چگونگیِ شخصیت او را برایش نمایان می‌کند و حافظ خود به دور از تشخص باقی می‌ماند. همچنین، از طریق یکی گرفتن حافظ با گروه اول، از منظری که اتّو نمایان کرد، مشخص کردیم که در مقابل «منِ» حافظ، یک «دیگری متعالی» رازآمیز وجود دارد که از طریق هیبت‌ناکی و مخصوصاً جذبه، بر وی احاطه می‌یابد. پس، در دیوان حافظ می‌توان از دو «دیگری» صحبت به میان آورد: یکی استعلایی و یکی متعالی. در این مقاله سعی کردیم که از طریق چنین تبیینی، شناختی متفاوت از حافظ ارائه کنیم تا به لایه‌های ناتمام حافظ‌پژوهی، لایه‌ای افزوده شود.

منابع

۱. اتّو، رودلف (۱۳۸۰)، *مفهوم امر قدسی*، ترجمهٔ همایون همتی، تهران: نقش جهان.
۲. اسپرهم، داوود (۱۳۹۸)، *ز تاب جعد مشکینش: خوانشی معناشناسانه از غزل نخست دیوان حافظ*، تهران: خاموش.
۳. برزگر خالقی، محمدرضا (۱۳۸۲)، *شاخه نبات*، تهران: زواره.
٤. بلاکهام، هرولد جان (۱۳۸۵)، *شش متفکر اگزیستانسیالیست*، ترجمهٔ محسن حکیمی، تهران: مرکز.
۵. بهاری همدانی، محمد (۱۳۷۸)، *تذکرهٔ المتقین*، تصحیح علی افراسیابی، قم: نهاوندی.
٦. حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد (۱۳۹۰)، *دیوان*، تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، قم: جمال.
۷. حمیدیان، سعید (۱۳۸۹)، *شرح شوق*، تهران: قطره.
۸. خاتمی، محمود (۱۳۹٤)، *مدخل فلسفه غربی معاصر*، تهران: علم.
۹. خرمشاهی، بهاءالدین (۱۳۷۳)، *حافظ‌نامه*، تهران: طرح نو.
۱۰. ـــــ (۱۳۹۰)، *ذهن و زبان حافظ*، تهران: ناهید.

۱۱. ریاحی، محمدامین (۱۳۷٤)، *گلگشت در شعر و اندیشه حافظ*، تهران: علمی.
۱۲. سارتر، ژان پل (۱۳۸۸)، *ادبیات* چیست؟، ترجمهٔ ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی، تهران: نیلوفر.
۱۳. ـــــ (۱۳۹٦)، *هستی و نیستی*، ترجمهٔ مهستی بحرینی، تهران: نیلوفر.
۱٤. شمیسا، سیروس (۱۳۸۳)، *نقد ادبی*، تهران: فردوس.
۱۵. شهرآیینی، مصطفی و زینلی، راضیه (۱۳۹۰)، «وجود برای دیگری از دیدگاه سارتر»، مجلهٔ *پژوهش‌های فلسفی*، شمارهٔ نهم، ۱۰۷ـ۱۲۸.
۱٦. علوی‌تبار، هدایت (۱۳۸٤)، «نگاه مطلق خدا در فلسفهٔ سارتر و نقد آن»، مجلهٔ *نامهٔ فلسفی*، شمارهٔ اول، ۵۷ـ۷٤.
۱۷. فروغی محمدعلی (۱۳۹۰)، *سیر حکمت در اروپا*، تهران: زواره.
۱۸. کورنر، اشتفان (۱۳۹٤)، *فلسفه کانت*، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
۱۹. قشیری، ابوالقاسم (۱۳۹۱)، ترجمه *رساله قشیریه*، تصحیح مهدی محبتی، ترجمهٔ ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تهران: هرمس.
۲۰. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه جلد هفتم*، ترجمهٔ داریوش آشوری، تهران: علمی و فرهنگ.
۲۱. کاشانی، فیض، *مجموعه اشعار فیض‌کاشانی*، نسخهٔ دیجیتال فیدیبو.
۲۲. گوته، یوهان ولفگانگ (۱۳۸۷)، *دیوان غربی و شرقی*، ترجمهٔ شجاع‌الدین شفا، تهران: نخستین.
۲۳. مرتضوی، منوچهر (۱۳۹۵)، *مکتب حافظ مقدمه‌ای در حافظ‌شناسی*، تهران: توس.
۲٤. مطهری، مرتضی (۱۳۸٤)، *عرفان حافظ*، تهران: صدرا.
۲۵. وال، روژه ورنو–ژان (۱۳۹۲)، *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، ترجمهٔ یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
۲٦. وکیلی، هادی و هادی جعفری امان‌آبادی (۱۳۹٦)، «رودلف اتو، مادهٔ امر قدسی و صورت‌های آن»، مجلهٔ *پژوهشنامهٔ عرفان*، سال نهم، شمارهٔ ۱۷، ۲۰۹ـ۲۳۰.
۲۷. وینرایت، ویلیام.ج (۱۳۷۸)، «امر قدسی از نگاه رودلف اتو»، *نامهٔ مفید*، شمارهٔ ۱۹، ۱۲۷ـ۱٤۲.
28. Almond, Philip C. (1984), *Rudolf Otto: An introduction to his philosophical*, University of North Carolina press.
29. Hyslop, Alec (1998), "Other mind", *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0* in. London and New York: Routledge.
30. Shorter, J.M. (2005), "Other minds", *Encyclopedia of Philosophy, volume7*, by DONALD M. BORCHERT, 50-59 .Thomson Gale.

Downloaded from s-erfani.kashanu.ac.ir at 10:00 +0330 on Sunday January 24th 2021