

«زهد» و «زاهد» همانند «رندی» و «رند» از واژه‌های کلیدی شعر حافظ و به طور کلی شعر عاشقانه- صوفیانه فارسی است. زهد و رندی یا زاهد و رند در بعضی از غزل‌های حافظ در کنار هم ظاهر می‌شوند، و حتی در جاهایی هم که فقط یکی از آنها ظاهر می‌شود، غالباً سایه دیگری هم دیده می‌شود. علت این امر نسبت خاصی است که میان معانی زهد و رندی وجود دارد، و در حقیقت از راه شناخت همین نسبت است که می‌توان به ماهیت این دو پی برد. در بخش اول، وقتی خواستیم در معنای رند و رندی تحقیق کنیم، ابتدا برومعنی آن را بررسی کردیم و سپس به مشاهده درونمعنی پرداختیم. این ترتیب دقیقاً با سیر معنایی واژه رند در تاریخ زبان فارسی مطابقت داشت. رند واژه‌ای بوده است در زبان طبیعی، و معنای اصلی آن کم‌وبیش همان چیزی است که ما به عنوان برومعنی شرح دادیم. درونمعنی این واژه معنایی بوده است که در شعر عاشقانه- صوفیانه فارسی از قرن پنجم به بعد تکوین یافته است. اما در مورد واژه زهد چنین چیزی رخ نداده است. زهد و زاهد واژه‌هایی نیستند که شاعران معنای جدیدی به آنها داده باشند. البته، زهد نیز هم دارای برومعنی است و هم دارای درونمعنی. اما تفاوتی که میان درونمعنی و برومعنی رندی بود بین درونمعنی و برومعنی زهد نیست. در واقع درونمعنی و برومعنی زهد و زاهد اساساً فرقی با هم ندارند. این مطلب خود یکی از نکات مهم و باریک در زبان شعر عاشقانه- صوفیانه فارسی، از جمله شعر حافظ است، و سزاوار است که ما آن را در اینجا توضیح دهیم. توضیح این مطلب ما را به یک بحث کلی دیگر درباره واژه‌های تحقیرآمیز و واژه‌های تحسین‌آمیز در زبان شعر هدایت می‌کند.

۱. واژه‌های تحقیرآمیز و واژه‌های تحسین‌آمیز یکی از بدیهی‌ترین چیزهایی که درباره خصلت زبان شعر می‌توان گفت جنبه ارزشی واژه‌هایی است که شاعر در آن به کار می‌برد، بخصوص واژه‌های کلیدی. شاعر گاهی واژه‌های خود را با همان ارزشی که در زبان طبیعی و معمولی به آنها داده شده است به کار می‌برد، و گاهی هم ارزش آنها را تغییر می‌دهد. مثلاً واژه‌های «رندی» و «دیوانگی» در زبان طبیعی دارای ارزش منفی است، ولی شاعران ما این ارزش را تغییر داده و از آنها واژه‌های مثبتی ساخته‌اند. این تغییر ارزش در مورد واژه‌های زهد و زاهد هم پیش می‌آید. اما فرایند تغییر ارزش واژه‌های رندی و دیوانگی با فرایند تغییر ارزش زهد یکسان نیست. ببینیم چرا.

به طور کلی واژه‌های کلیدی و ارزشی شعر عاشقانه- صوفیانه را می‌توان به دودسته تقسیم کرد: یکی واژه‌های تحقیرآمیز و دیگری واژه‌های تحسین‌آمیز، یا واژه‌های دارای بار منفی و واژه‌های

## رندی حافظ

بخش دوم: زهد و رندی

نصرالله پورجوادی



دارای باز مثبت. این ارزشگذاری در جامعه قدیم ما که جامعه‌ای دینی بوده است بر اساس ملاک دین و ارزشهای اخلاق دینی انجام می‌گرفته است. البته، در زبان طبیعی هم دودسته واژه وجود دارد، که آنها نیز بر اساس همین ملاک ارزشگذاری شده است. بنابراین، ملاک ارزشگذاری واژه‌ها، چه در زبان طبیعی و چه در زبان شعر، دین و احکام اخلاقی و دینی بوده است.

اگرچه ملاک ارزشگذاری واژه‌ها، هم در زبان طبیعی و هم در زبان شعر، دین و احکام اخلاقی و دینی بوده است، ارزشهایی که شاعر به واژه‌های خود می‌داده است با ارزشهایی که جامعه عادتاً به آنها می‌داده فرق داشته است. امروزه به دلیل تأثیر نحلها و مذاهب غیردینی و «لائیک» غرب، بسیاری از مفسران اشعار حافظ پنداشته‌اند که تفاوت ارزشگذاری در زبان طبیعی و در زبان شعر معلول تغییر ملاک بوده است. مثلاً ارزشی که حافظ برای واژه رند قابل شده است مثبت است، در حالی که در زبان طبیعی رند واژه‌ای است منفی. در تبیین این تفاوت ارزشگذاری، مفسران مزبور گفته‌اند که حافظ با تحسین رندی در واقع علیه ارزشهای رایج و متداول جامعه دینی خود طغیان کرده است و به خیال ایشان همان راهی را رفته است که منتقدان اروپایی در عصر روشنگری در پیش گرفتند و در صدد برآمدند تا ارزشهای اخلاقی و زهدگرایانه جامعه مسیحی را دگرگون سازند. این نوع برداشت یکی از اشتباهات عمده حافظ پژوهان معاصر است. حافظ پژوهان مزبور در واقع دانسته یا ندانسته ملاکهای جدید خود را بر حافظ و شاعران دیگر، بخصوص خیام، تحمیل کرده‌اند و انتقادهای این شاعران به ارزشهای اخلاقی جامعه خود را بر اساس اخلاق غیردینی («لائیک») سنجیده‌اند. برای رفع این اشتباه ما باید مطابق روش پدیدارشناسی دیدگاه «لائیک» جامعه جدید و نظام ارزشی آن را کنار بگذاریم، و سعی کنیم علت تفاوت ارزشگذاری شاعران را در متن جامعه ایشان و در افق فکری شاعران جستجو کنیم.

جامعه قدیم ما جامعه‌ای بوده است کاملاً دینی، و شعر شاعرانی چون حافظ دقیقاً برخاسته از معتقدات و اخلاق دینی این جامعه بوده است. شاعران ما نه تنها با اخلاق دینی جامعه خود بیگانه نبودند، بلکه در حقیقت پیشتازان اخلاقی جامعه خود بودند. ملاک ایشان در ارزشگذاری مفاهیم و معانی اخلاقی همان ملاکی بود که جامعه به کار می‌برد، یعنی ملاک دین. ارزش واژه‌ها را نیز بر اساس ملاک دینی و اخلاقی می‌سنجیدند. چیزی که هست این ملاک را شاعران مزبور از نظرگاه دیگری به کار می‌بردند، و این جان کلام است. ملاک ایشان با دیگران فرقی نداشت، بلکه نظرگاه ایشان فرق داشت. همین اختلاف نظرگاه بود که موجب می‌شد حکم شاعر در مورد ارزش واژه‌ها با حکم

عادی و متداول جامعه فرق داشته باشد. مثلاً ارزشی که جامعه بر اساس ملاک دین در حق واژه‌های رند و رندی و خرابات و می و مستی قابل می‌شد منفی بود. این ملاک را نویسندگان در زبان طبیعی از نظرگاه عادی شرعی خود که ما آن را «نظرگاه عقلی» می‌نامیم به کار می‌بردند. شاعر نیز همین ملاک دینی را به کار می‌برد، اما از يك نظرگاه دیگر که ما آن را «نظرگاه قلبی» می‌نامیم. نظرگاه قلبی موجب می‌شد که حکم دیگری در مورد ارزش این واژه‌ها صادر گردد. پس برای اینکه علت تفاوت ارزشگذاری واژه‌ها را در زبان طبیعی و در زبان شعر بشناسیم باید نظرگاه عقلی و قلبی را مورد بررسی قرار دهیم.

## ۲. نظرگاه عقلی و نظرگاه قلبی در ارزشگذاری

برای اینکه این دو نظرگاه را بشناسیم لازم است ابتدا نگاهی به نظام ارزشی واژه‌ها در این دو زبان بیفکنیم. در زبان طبیعی، ما دو دسته واژه داریم که یکی تحقیرآمیز و منفی است و دیگری تحسین آمیز و مثبت. واژه‌های دسته اول را ما واژه‌های خراباتی می‌نامیم، و واژه‌های دسته دوم را واژه‌های پارسایانه. معروفترین واژه‌های خراباتی عبارتند از خرابات و خراباتی، رند و رندی، مقامر و قلاش و دیوانه، بت و بتخانه و بت پرست، کفر و کافر، می و میخانه، مغ و مغیچه و پیرمغان، ساقی و شاهد و مطرب. واژه‌های معروف پارسایانه نیز عبارتند از زاهد و زهد، صوفی و شیخ و واعظ، تقوا و نماز و عاقلی و دین، مسجد و محراب. در زبان طبیعی، معانی واژه‌های پارسایانه مقبول و پسندیده است به دلیل اینکه انسان را به غایت دینداری و خداپرستی نزدیک می‌کند. در همین زبان، معانی واژه‌های خراباتی مردود و ناپسند است به دلیل اینکه انسان را از خداپرستی دور می‌سازد و اسیر شهوات نفس و امیال دنیوی می‌کند.

اما شاعر با این واژه‌ها چه می‌کند؟ همان طور که می‌دانیم وی دقیقاً عکس این کار را در ارزشگذاری واژه‌ها انجام می‌دهد، یعنی واژه‌های خراباتی را به صورتی تحسین آمیز و پسندیده و با ارزشی مثبت به کار می‌برد، و واژه‌های پارسایانه را به صورتی تحقیرآمیز و ناپسند و با ارزشی منفی. البته، شاعر از نظام ارزشگذاری زبان طبیعی غافل نیست. او دقیقاً می‌داند که کاری که می‌کند خلاف آمد عادت است. در واقع، لطف و ظرافت سخن او در این است که شعر او میدانی است که این دو نظام ارزشی در آن به مبارزه

حاشیه:

۱) این مطلب در مورد آن دسته از اشعار این شاعران که حاکی از حیرت است نیز صدق می‌کند. «حیرت» شاعران عارف و حکیم ما حیرتی بوده است دینی، مسبوق به ایمان، در حالی که مفهوم حیرت نزد مفسران جدید مفهومی است فلسفی مبتنی بر مذهب «الادری» (agnosticism) و شکاکیت.

فارسی نتیجه تغییر بود که در معانی آنها ایجاد شد. همین تغییر معنی سبب شد که ارزش این واژه‌ها نیز بکلی دگرگون شود. جایگاه معانی قبلی این واژه‌ها در زبان طبیعی مادون دایره واژگان دینی بود و لذا ارزش آنها از لحاظ دینی و اخلاقی منفی بود. اما معانی جدید آنها در زبان شعر مافوق دایره واژگان دینی بود و لذا ارزش آنها از لحاظ دینی و اخلاقی مثبت شد.

این دو ارزش در هر دو زبان نسبی بود. در زبان طبیعی واژه‌های خراباتی نسبت به واژه‌های پارسایانه سنجیده می‌شد و ارزش منفی پیدا می‌کرد. در زبان شعر نیز این واژه‌ها با معانی جدیدی که به آنها داده شد باز با همان واژه‌های پارسایانه سنجیده می‌شد و ارزش مثبت به آنها داده می‌شد. بنابراین، در هر دو زبان، زبان طبیعی و زبان شعر، واژگانی که واژه‌های خراباتی با آنها سنجیده می‌شد ثابت بود، هم در لفظ و هم در معنی. تغییر فقط در معانی واژه‌های خراباتی داده می‌شد، و به دلیل این تغییر معنایی، ارزش واژه‌ها نیز تغییر می‌کرد. واژه‌های پارسایانه هم تغییر ارزش می‌دادند، اما نه به دلیل تغییر معانی خود آنها بلکه به دلیل تغییر معنایی واژه‌های خراباتی. بنابراین، ارزش واژه‌ها در هر حال نسبی بود. در نظرگاه عقلی، واژه‌های پارسایانه مافوق واژه‌های خراباتی بودند و لذا جنبه تحسین آمیز و پسندیده داشتند؛ اما در نظرگاه قلبی شاعران، واژه‌های پارسایانه مادون واژه‌های خراباتی قرار می‌گرفتند و لذا واژه‌های پارسایانه تحقیر آمیز می‌شد و واژه‌های خراباتی تحسین آمیز.

اختلاف ارزشگذاری را در زبان طبیعی و زبان شعر، که معلول نظرگاههای مختلف بود، ملاحظه کردیم. این دو نظرگاه، یکی متعلق به عالم مُلک بود و دیگری متعلق به عالم عشق و عاشقی. عالم مُلک جهان ظاهر و محسوس است و عالم عشق و عاشقی جهان دل و جان. بنابراین، اختلاف ارزشگذاری در نهایت از اختلاف نظر ظاهری (عقلی) و نظر باطنی و معنوی (ذوقی) سرچشمه می‌گرفت.

توجه به عالم دل يك عامل دیگر را در ارزشگذاری شاعر دخالت می‌دهد، و آن داوری است که وی در حق اعمال انسان از حیث خلوص نیت و صدق می‌کند. شاعر، هر چند که در مورد اعمال واژه‌های مربوط به آن بر اساس ملاک دین و اخلاق دینی داوری می‌کند، از آنجا که نظرگاه او باطن و دل انسان است، نیت قلبی را نیز در این ارزشگذاری ملحوظ می‌دارد. در نظرگاه ظاهری، چیزی که به حساب می‌آید عمل است. اما در نظرگاه قلبی، اصل نیت است. بنابراین، شاعر فقط نماز و زهد و پرهیزگاری و معانی مربوط به آنها را در نظر نمی‌گیرد؛ او می‌خواهد بداند که این اعمال صادقانه است یا ریاکارانه. ارزش این اعمال را هم همین عامل تعیین می‌کند. از اینجاست که شاعر

برمی‌خیزند و یکی دیگری را بر زمین می‌زند. در زبان شعر، سایه نظام ارزشگذاری زبان طبیعی دیده می‌شود؛ ولی همین نظام ارزشی همراه با واژه‌های مقبول و پسندیده، یعنی واژه‌های پارسایانه، مغلوب نظام ارزشگذاری شاعر می‌شود. نظام ارزشگذاری زبان طبیعی نظامی است متعلق به رو ساخت زبان شعر، و نظام ارزشگذاری شاعر نظامی است حاکم بر ژرف ساخت زبان شعر. در رو ساخت، شاعر واژه‌های خراباتی و واژه‌های پارسایانه را تا حدودی به همان معنی که در زبان طبیعی به کار می‌رود در نظر می‌گیرد، و لذا نظام ارزشگذاری عقلی را همراه آن وارد زبان خود می‌سازد. اما، در عین حال، در ژرف ساخت، با دگرگون کردن معانی، نظام ارزشگذاری عقلی را هم ویران می‌کند و نظام جدیدی را جایگزین آن می‌سازد. و بدین ترتیب برومعنی واژه‌ها در رو ساخت تا حدودی حفظ می‌شود ولی ارزشها همه تابع ارزشهای جدید می‌شود که از معانی درونی برخاسته است. این معانی درونی چگونه وارد زبان شعر شد؟

زبان شعر عاشقانه و مقدس فارسی، همانطور که قبلاً گفته شد، زبانی است که عرفا و حکمای الهی برای بیان تجربه ذوقی خود از قرن پنجم به بعد بتدریج پدید آوردند. ساخت این تجربه ذوقی مرتب‌ای بود و رای عالم مُلک. معنایی که عارف حکیم می‌خواست بیان کند معنایی بود که زبان طبیعی ظرفیت بیان آنها را نداشت. البته، تجربه او تجربه‌ای بود دینی و در زبان طبیعی نیز واژه‌های دینی وجود داشت، همان واژه‌هایی که ما واژه‌های پارسایانه نامیدیم. اما این واژه‌های پارسایانه مقصود حکمای ذوقی را بر نمی‌آورد، چه معانی آنها چیزی بود که این حکما در تجربه خود از آن گذشته بودند. آنها می‌خواستند همین گذشت و تعالی را بیان کنند. به عبارت دیگر، معانی دینی در زبان طبیعی همه مربوط به عالم مُلک بود و حکمای ما در تجربه خود دقیقاً از این عالم فراتر رفته بودند. پس آنها واژه‌هایی را می‌خواستند که معنایی و رای معانی دینی در زبان طبیعی را بیان کند. در این میان، تنها يك دسته واژه بود که معانی آنها از لحاظ ارزشی بیرون از دایره دین و شرع بود و آن همان واژه‌های خراباتی بود. و اینجا بود که حکمای مزبور دست به يك عمل ظریف و شجاعانه زدند و همان الفاظی را که متدینان پارسا از دایره تدین بیرون رانده بودند اختیار کردند تا به وسیله آنها معنایی را که بیرون از تدین عوام (ولی والاتر از آن) بود بیان کنند، و بدین ترتیب واژه‌های خراباتی از زبان طبیعی وارد زبان عاشقانه و مقدس عرفا و حکمای ذوقی شد. صورتی هم که مناسب این تحول معنایی و این بیان جدید از تجربه ذوقی و دینی ایرانیان بود شعر بود، شعر فارسی.<sup>۳</sup>

ورود واژه‌های خراباتی به زبان شعر عاشقانه- صوفیانه

### حاشیه:

(۲) واژه‌های خراباتی، از قبیل خرابات و خراباتی، باده مستی و جام، ساقی و شاهد فقط يك دسته از واژه‌هایی است که حکمای شاعر وارد زبان خود کردند. يك دسته دیگر از واژه‌هایی که با معانی جدید وارد این زبان شد اسامی اعضای بدن معشوق، مانند زلف و خد و خال و چشم و ابرو، بود. این معانی مربوط به هنر نظر بازی و شاهدبازی رند می‌شود؛ و چون همه آنها مربوط به شاهد و ساقی است لذا، به يك معنی، آنها را نیز می‌توان جزو واژه‌های خراباتی به شمار آورد.

(۳) علت اینکه حکما و عرفای ما به شعر فارسی روی آوردند خود مسأله پیچیده‌ای است و محتاج به مطالعه. اینکه آنها توانستند واژه‌های خراباتی را با معانی جدید و ارزش جدید به کار برند، از يك لحاظ بی سابقه بود و از لحاظ دیگر مسبوک به سابقه. تغییر دادن معانی واژه‌ها کاری بود بی سابقه. اما شاعران فارسی گو قبلاً هم تغییری در ارزش گذاری پدید آورده بودند و واژه‌های خراباتی، مثل می و مستی و باده‌گساری، را با ارزش مثبت به کار می‌بردند. این ارزش گذاری بر اساس ملاک غیر دینی (profane) بود. به هر حال، همین ارزش گذاری شاعرانه (ولی با ملاک غیر دینی) بود که به حکما و عرفای شاعر و صوفی ایرانی اجازه داد تا بتوانند آنها نیز ارزش واژه‌ها را بر اساس ملاک دینی ولی از نظر گاهی دیگر تغییر دهند.

(۴) آقای دکتر منوچهر مرتضوی در کتاب مکتب حافظ (چاپ دوم، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۵، صفحه ۴۲۴ تا ۴۳۸) کلمات و مصطلحات اشعار حافظ را از لحاظ ارزشی که شاعر به آنها داده است به طور کلی به دو دسته مقبول و مردود و سپس هر يك از آنها را نیز به چند قسم فرعی تقسیم کرده است. نگارنده با تقسیم دوگانه آقای دکتر مرتضوی موافق است، اما به کار بردن عنوان «منفور و مردود» را در مورد کلمات «منفی» شایسته نمی‌داند. درست است که حافظ از صلاح و تقوا و زهد و شریعت و امثال اینها انتقاد می‌کند، ولی این انتقاد به منظور رگدشت و تعالی از این معانی است. حافظ از تقوا و زهد و شریعت نفرت نداشته و آنها را به طور مطلق مردود نمی‌دانسته است. در واقع، ارزش این واژه‌ها نسبی است نه مطلق؛ و اگر ما تقوا و زهد را با بی تقوایی و فساد اخلاقی و هرزگی مقایسه کنیم، ارزش آنها نزد شاعر مثبت است. اگر این واژه‌ها با ارزش منفی به کار رفته است به دلیل این است که شاعر این معانی را با معانی برتر (در مرتبه عشق و رندی) قیاس کرده است. (۵) واژه‌های خراباتی در ساحت درون معنی، صرف نظر از ارزشی که نسبت به واژه‌های پارسایانه پیدا می‌کنند، در داخل همان ساحت نیز ارزشهای متفاوت می‌یابند؛ چه، ورای عالم ملك عالم نیست بلکه عوالم متعدد است. عاشقی و رندی خود اولین مرتبه از مراتب عشق است. مرتبه عاشقی سرانجام به مرتبه معشوقی می‌انجامد و، در این فاصله، رندی خود در جانی را پیدا می‌کند. بعضی از نویسندگان و شعرا اولین مرتبه از مراتب عاشقی و رندی را عالم دل و دومین مرتبه را عالم جان دانسته‌اند، و ورای این دو عالم نیز به عوالم دیگر قابل شده‌اند. بدیهی است که معانی که به عالم جان تعلق دارد برتر از معانی است که به عالم دل مربوط می‌شود. از اینجاست که ملاحظه می‌کنیم که شاعران ما، از جمله حافظ، گاهی به پاره‌ای از الفاظ خراباتی در زبان شعر ارزش منفی می‌دهند. یکی از این موارد بیت زیر است که می‌گوید:

کجا یابم وصال چون تو شاهی

من بدنام رند لاابالی؟

این موضوع را در بخش بعد شرح خواهیم داد.

(۶) این رساله را پل نوبیا تصحیح کرده است و نگارنده آن را همراه با ترجمه فارسی در مجله معارف، دوره چهارم، شماره ۱، فروردین-تیر ۱۳۶۶، ص ۱۰۶ تا ۱۲۰ به چاپ رسانده است.

انتخاب رساله شقیق به منظور مطالعه منازل سلوک و مقایسه آن با تفکر حافظ بدین دلیل نیست که ما پنداشته باشیم که حافظ تحت تأثیر این رساله بوده است. احتمال اینکه حافظ با این رساله آشنا بوده باشد بسیار ضعیف است. ولی چیزی که هست این رساله يك اثر کلاسیک است و در نوع خود اثری است جامع که کل مسیر روحانی سالکان را در تصوف اسلامی نشان می‌دهد. در واقع، این اثر را به عنوان يك الگوی اصلی در نظر گرفته‌ایم، الگویی که می‌توان همه تحولات و تغییراتی را که بعداً در تفکر نویسندگان و شعرا می‌پیدا شده است با آن سنجید.

بر اساس همان ملاک قبلی، یعنی ملاک دینی، الفاظی را که در زبان طبیعی ارزش مثبت دارد به دلیل ریا و نفاقی که در پشت این اعمال نهفته است تحقیر و مذمت می‌کند. در این ارزش‌گذاری، وی از همان نظر گاه عادی، یعنی ساحت ملك، به موضوع نگاه می‌کند، و الفاظ دینی را با الفاظ خراباتی در رو ساخت در نظر می‌گیرد. مثلاً زهد را به دلیل ریا و سالوس نکوهش می‌کند، و در مقابل، از رندی و قلندری ستایش می‌کند؛ و این رندی و قلندری همان معانی است که مادون دایره دین و شرع است، اما شاعر به دلیل صدقی که در کردار ایشان است آنها را مورد ستایش قرار می‌دهد. بنابراین، زاهد از دو لحاظ مورد نکوهش و انتقاد شاعر قرار می‌گیرد: یکی از این لحاظ که مرتبه او مرتبه عالم ملك است و مادون مقام رند (در ساحت درونی) و دیگر از این لحاظ که وی دچار ریا و زرق می‌شود که در آن صورت، کردار او بی ارزشتر از کردار صادقانه رند (در ساحت بیرونی) خواهد شد. این دو نوع ارزش‌گذاری آنچنان در اشعار حافظ به هم می‌آمیزد که تفکیک آنها از هم گاهی غیر ممکن می‌شود.

واژه‌های پارسایانه، چنانکه ملاحظه کردیم، اگر چه در دو نظام ارزش‌گذاری ارزشهای متفاوت پیدا می‌کند، ولی معانی آنها به خلاف معانی واژه‌های خراباتی تغییر نمی‌کند. این حکم در مورد واژه‌های زهد و زاهد، که در رأس واژگان پارسایانه جای دارند، کاملاً صدق می‌کند. زهد در شعر حافظ همان معنایی را دارد که در زبان طبیعی به آن داده می‌شود. از این روست که در زهد و زاهدی در شعر حافظ رازی نیست و نمی‌تواند باشد. و چون در زهد و زاهدی رازی نیست، ما با مراجعه به آثار دینی در فرهنگ اسلامی می‌توانیم به همان معنایی که حافظ از واژه‌های زهد و زاهد اراده کرده است برسیم. در اینجا ما برای مطالعه معنای زهد در فرهنگ اسلامی یکی از قدیمترین و اصیلترین رسایلی را که در این باره نوشته شده است در نظر می‌گیریم. مؤلف این اثر یکی از مشایخ بزرگ خراسان در قرن دوم هجری به نام شقیق بلخی (متوفی ۱۹۴ هـ. ق) است و نام اثر او رساله آداب العبادات. شقیق، در این اثر، هم جایگاه و مرتبه زاهد را شرح داده است و هم جایگاه و مرتبه عاشق را.

### ۳. معنای زهد و جایگاه زاهد در رساله شقیق بلخی

رساله آداب العبادات شقیق بلخی اثری است که مؤلف در آن خواسته است منازل طریقت یا مقامات سالک را در سیر روحانی او شرح دهد. این اثر عرفانی و صوفیانه است، ولیکن در زمان نگارش آن (در نیمه قرن دوم) هنوز مذهب تصوف در تمدن اسلامی اسم و رسمی پیدا نکرده بود، و لذا اصطلاحات صوفیان و حتی لفظ صوفی و تصوف هم در این اثر به کار نرفته است. این

سالک در منزل خوف زاهد است، ولی در منزل سوم از زهد و خوف دیگر اثری نیست. این منزل نیز مانند منازل سابق مراحلی دارد. اولین مرحله در منزل «شوق به بهشت» تفکر است در نعمتهای بهشتی و در آنچه خدای تعالی از انواع کرامت و نعمتها و خادمان برای بهشتیان فراهم آورده است، از قبیل شراب کوثر و حوری و غیره. در مراحل بعدی، خداوند «نور شوق به بهشت» بر دل سالک می‌تابد و بتدریج بر شدت آن نور می‌افزاید تا جایی که سختی خوف از او دور می‌شود بی آنکه نور خوف از دلش زایل شود. این آخرین مرحله از مراحل منزل سوم است.

در اینجا است که او را مشتاق و شدید‌الحبّ گویند. دانای غریب است و دائم‌الاحسان. نه کسب مال دلش را شاد گرداند و نه به چیزی جز خدا مشغول شود. نه از مصائب محزون گردد و نه از سختیها بیتاب. در گفتار صادق است و در کردار بخشنده. چهره‌اش همیشه خندان است و از هر چه دارد شادمان. نه بخل ورزد و نه منت نهد. نه عیبجویی کند و نه بدگویی و نه سخن چینی.

این منزل جایگاهی است عظیمتر و شریفتر از منزل زهد و خوف، و اگر سالک بخواهد می‌تواند تا پایان عمر در آن بماند و اگر نه به منزل چهارم، که منزل محبت است، فرود آید.

منزل محبت عالی‌ترین و شریف‌ترین و نورانی‌ترین منازل است، «و هیچ کس را خدا به این منزل نبرد مگر اینکه نخست دل او را با یقین صادق و کردار برتر نیر و بخشیده باشد». در اینجا نیز خداوند نوری بر دل او می‌تاباند که نور محبت نام دارد. این نور بر دل او چیره می‌گردد، «بی آنکه میان او و نور زهد و خوف و شوق به بهشت جدایی افکند یا از روشنایی آنها بکاهد». در این منزل نیز مراحل وجود دارد که سالک باید از آنها بگذرد:

اولین مرحله محبّی است. در این مرحله، «محبّ آنچه خدا دوست دارد در دلش جای گیرد و از هر آنچه خدا بیزار است بیزار گردد تا جایی که هیچ کس و هیچ چیز نزد او محبوب تر از خدا و آنچه رضای خدا در آن است نباشد».

پس از آن، خدای تعالی بر شدت محبت در دل سالک می‌افزاید، تا جایی که محبت او در دل فرشتگان و بندگان خدا جای گیرد. و چون نیت او پاک شد، از مرحله محبّی به مرحله محبّوبی می‌رسد.

در اینجا است که او کریم است و مقرب، پاک است و بردبار. با خلق خدا به آسانی بسازد و نیکی بسیار کند. گرد زشتی از دامنش زوده و از بدی دوری گزیده باشد. در ریاست زاهد باشد. چهره‌اش همیشه خندان باشد. با دیگران بردبار و بخشنده باشد. اخلاقش پسندیده و ذوقش پاکیزه

منازل را شقیق منازل «اهل صدق» می‌خوانند و این عنوان خود درخور تأمل است. در واقع، شقیق تلویحاً مردم را به دو دسته تقسیم می‌کند: یکی اهل صدق و دیگر اهل ریا و نفاق. هر دو دسته ادعای دینداری و خداپرستی می‌کنند. ولی یک دسته در ادعای خود صادق‌اند و دسته دیگر ریاکار. شقیق با کسانی که مدعی دینداری و اهل دینانت نیستند (یعنی رندان و خراباتیان) یا با کفار و مشرکان اصلاً کاری ندارد. از ریاکاران نیز سخنی نمی‌گوید، هر چند که تلویحاً به وجود آنها اشاره می‌کند. موضوع اصلی سخن او منازلی است که اهل صدق در آنها به عبادت می‌پردازند.

منازل اهل صدق از نظر شقیق چهار تاست: (۱) زهد (۲) خوف (۳) شوق به بهشت (۴) محبت به خدا. در منزل زهد، سالک باید دست از شهوتهای نفس بردارد. شقیق دو شهوت را نام می‌برد: یکی به خوردنیها و دیگر به آشامیدنیها. نفس، بر اثر این کار، بتدریج نسبت به دنیا بی‌رغبت می‌شود، تا جایی که دنیا از چشمش می‌افتد. رغبت به دنیا ظلمتی است در نفس، و هر چه از این ظلمت کاسته شود نوری در دل سالک می‌تابد که شقیق آن را «نور زهد» می‌خواند. در واقع، منزل زهد مرتبه‌ای است که سالک از قید دنیا خلاص می‌شود، و این خود اولین مرحله آزادگی است. به همین دلیل، شقیق از این منزل ستایش می‌کند و می‌نویسد:

[سالک در این منزل] در دنیا است، ولی... راغب دنیا نیست... دنیا از چشمش افتاده است. از رنج دنیا طلبی فارغ شده و نفس او از انواع رنجها رسته... هیچ نیازی به چیزهای دنیا ندارد مگر به قوام زندگی خود در آن... این منزلتی است زیبا و نیکو. و چون مرد این چنین شد، اگر خواست می‌تواند تا پایان عمر در این منزل به سر برد، و اگر نخواست می‌تواند از زهد به منزل خوف رود.

دومین منزل خوف است که بلافاصله پس از منزل زهد آغاز می‌شود. شقیق خوف و زهد را دو برادر می‌خواند که «هیچیک بدون دیگری تمام نیست. همانند جان و تن به هم پیوسته‌اند، زیرا که اگر خوف از خدا نباشد زهدی نیست». شقیق سالک را در این منزل خائف می‌خواند، ولی در حقیقت زاهد و خائف یکی هستند. خائف زاهدی است که دل او از مرگ آگاهی پیدا کرده و بر اثر دوری و فراق از خدا خشیتی در نفس او پدید آمده است. همان طور که زهد نوری بود که بر دل سالک می‌تابید، خوف نیز نوری است که علاوه بر نور زهد بر دل سالک تابیده است. شقیق این منزل را نیز مورد ستایش قرار می‌دهد و می‌نویسد:

[پس زاهد خائف] اگر بخواهد تا بازپسین دم در این منزل یعنی منزل خوف بماند، و اگر نه به منزلی فرود آید که منزل شوق به بهشت است.

باشد. هیچ کس چهره او را عبوس نبیند. نکوروی و خوش خبر باشد. از گناه بر کنار و با دروغزنان مخالف باشد. به هیچ سخنی گوش ندهد مگر اینکه دوستی خدا در آن باشد. هر که به سخن او گوش دهد یا دیدار او را ببیند محبتی را در دل گیرد. و این همه از پر تودوستی خداست با او. منازل چهارگانه با منزل محبت و مرحله محبوبی بدین ترتیب خاتمه می پذیرد.<sup>۷</sup> شقیق، در این رساله، خصوصیات اخلاقی و کردار و اوصاف اجتماعی سالک را اجمالاً شرح داده، ولی در مورد ماهیت این منازل و شناسایی سالک در آنها چیزی نگفته است. به عبارت دیگر، این رساله بیشتر از دیدگاه عملی نوشته شده است نه نظری. جای بحث وجود (انتولوژی) و بحث معرفت (اپیستمولوژی) در این رساله تقریباً خالی است. البته، شقیق تأکید می کند که این منازل همه نورانی است. وی اختلاف این مراتب را که مراتب وجودی است از راه اختلاف انوار بیان می کند، و از این حیث وی پیشرو حکمای اشراقی به حساب می آید. زهد و خوف و شوق به بهشت و محبت هر يك نور است. شقیق نور زهد و خوف را به ستارگان درخشان مانند می کند و نور شوق به بهشت را به نور ماه و نور محبت را به نور خورشید. تجربه سالک در هر يك از این منازل و مشاهده این انوار یادآور تجربه حضرت ابراهیم (ع) است که در قرآن ذکر شده است. (سوره انعام، آیات ۹-۷۵). نور ماه (شوق به بهشت) نور ستارگان (زهد و خوف) را ناپدید می سازد و نور خورشید نور ماه را، اما، در عین حال، نور ستارگان پس از طلوع نور ماه و نور ماه و ستارگان پس از طلوع آفتاب زایل نمی شود. بنابراین، نور محبت نور زهد و خوف و شوق به بهشت را زایل نمی سازد و چیزی از آنها نمی کاهد، بلکه بر آنها غالب می شود.<sup>۸</sup>

مطالب این رساله را تا حدودی به تفصیل در اینجا نقل کردیم زیرا که این مطالب در حقیقت میدان تفکر قلبی حکمای ذوقی متأخر را تا زمان حافظ در پیش روی ما می گستراند. افق فکری شعرای فارسی زبان از قرن پنجم هجری به بعد در همین میدان تفکر پدید می آید. حکمای ذوقی ما و شعرای عارف، از سنائی و عطار تا حافظ، در حقیقت از همان چیزی سخن گفته اند که شقیق بلخی در نیمه دوم قرن دوم در خراسان بحث کرده است. البته، میان مطالب شقیق در این رساله و مطالبی که سنائی و عطار و مولوی و عراقی و حافظ. و همچنین احمد غزالی در سوانح گفته اند تفاوتی وجود دارد، ولی میدان تفکر ایشان یکی است. از راه شناخت همین تفاوتهاست که می توانیم به افق فکری مشترک این شعرا و ماهیت حکمت ذوقی ایرانیان، چنانکه در شعر معنوی و عاشقانه بیان شده است، و سرانجام معانی زهد و رندی در شعر حافظ پی بریم.

#### ۴. تحول معنی زهد از شقیق بلخی تا حافظ

اولین اختلافی که میان رساله شقیق و حکمت معنوی و شعر عاشقانه فارسی ملاحظه می شود تعداد منازل است. شقیق به چهار منزل قایل شده است. ولی در حکمت شعر عاشقانه، ما عمدتاً با دو منزل سروکار داریم، یکی منزل زهد و دیگر منزل محبت یا عشق. ببینیم این اختلاف از کجا ناشی شده است.

شقیق هر چند که خود تعداد منازل را چهار منزل دانسته است، وقتی خواسته است اهل صدق را تقسیم کند فقط به سه دسته قایل شده است: یکی زاهد خائف، دوم مشتاق به بهشت، و سوم محب. بنابراین، زاهد از نظر شقیق کسی است که می خواهد از قید دنیا خلاص شود. کاری که سالک در این منزل می کند جنبه سلبی دارد. زهد بریدن تعلق خاطر از دنیا است، و زاهد برای این منظور باید کارهایی را نکند، مثلاً غذا کمتر بخورد، روزه بگیرد، و امثال اینها. محرک زاهد نیز احساس خوف و خشیت است. اما کسی که به منزل شوق به بهشت رسیده است کارش جنبه ایجابی دارد. او می خواهد در آینده (در فردای قیامت) از چیزهایی برخوردار شود، به بهشت برود و از شراب کوثر بنوشد و حوریان را در آغوش گیرد. برای رسیدن به این مقصود سالک باید دست به عمل بزند، عبادت کند، نماز بگذارد، ورد دعا بخواند و امثال اینها. پس سالک در این منزل، هر چند به عالم دنیا پشت کرده و تقوا گزیده و قدمی بزرگ در راه آزادگی برداشته است، در عوض دلبسته يك عالم دیگر شده است. شقیق این دلبستگی را نتیجه نوری می داند که بر دل سالک تابیده، و لذا تعلق خاطر سالک را نه تنها نکوهش نمی کند آن را تا حدودی مورد ستایش نیز قرار می دهد. چیزی که مورد نکوهش است فقط دلبستگی به دنیا است.

اما شاعران ما در این مورد حکم دیگری می کنند. از نظر ایشان، هرگونه دلبستگی به ماسوی الله مذموم است - خواه دلبستگی به عالم دنیا باشد و خواه به عالم آخرت یعنی به بهشت و نعمتهای آن. ملاک تقسیم سالکان همین دلبستگی است. سالک یا به منزل محبت رسیده است و دل به معشوق بسته است یا هنوز دلبسته غیر است. شاعر به طور کلی کسانی را که دلبسته غیرند زاهد می خواند، و این عنوان را بخصوص در مورد مشتاقان به بهشت به کار می برد، چه ایشانند که در واقع حق زهد را، که

#### حاشیه:

(۷) مفهوم محبوبی در نزد شقیق با مفهوم محبوبی (یا معشوقی) نزد متأخرین فرق دارد. از نظر شقیق سالک محبوب خلق می شود، ولی از نظر مشایخ متأخر (از جمله احمد غزالی) او محبوب حق می شود. این مقام را بعضی، از جمله عین القضاة همدانی (در تمهیدات، به تصحیح عقیق عسیران، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۲، ص ۱۱۷ و ۱۳۳)، مقام مصطفی (ص) دانسته اند.

(۸) به همین دلیل است که نمی توان از زهد به عنوان مقامی مردود و منفور در حکمت ذوقی و معنوی یاد کرد.

گاهی از حور، و گاهی از بهشت و نعمتهای بهشتی به طور کلی. ولی معنای همه آنها همان چیزی است که شقیق تحت عنوان شوق به بهشت یاد کرده است. مثلاً عطار می گوید:

اگر تو عاشقی معشوق دورست

وگر تو زاهدی مطلوب حورست.<sup>۱۱</sup>

حافظ نیزگاه حور و قصور را مایه امیدزاهد دانسته است و می گوید:

زاهد اگر به حور و قصورست امیدوار

ما را شرابخانه قصورست و یار حور.

وگاه شراب کوثر را،

زاهد شراب کوثر و حافظ پیاله خواست

تا در میانه خواسته کردگار چیست.

در همه این ابیات منظور اصلی يك چیز است: زاهد کسی است که با عمل خود امیدوار است که به بهشت و نعمتهای بهشتی، به قصر فردوس و حور و شراب کوثر و سایه طوبی برسد. هر چند حافظ همانند شاعران دیگر منزل سالک را پیش از ورود به عالم عشق و رندی زهد خوانده و بدین نحو تغییری در معنای اصلی و کلاسیک زهد و زاهد ایجاد کرده است، نسبت به منازل دیگری هم که شقیق پیش از منزل «شوق به بهشت» در نظر گرفته است غافل نمانده است. به عبارت دیگر، حافظ اشاره ای نیز به منزلی که شقیق آن را زهد و خوف خوانده است نموده اما نه با واژه زهد بلکه با واژه ای دیگر.

در حکمت ذوقی و انسی حافظ، مقام زهد به طور کلی مقابل مقام رندی است، اما این تقابل ضدیت نیست؛ و این خود یکی از نکات دقیق و مهم در حکمت ذوقی و معنوی شعر فارسی است. زهد و رندی اگر ضد یکدیگر باشند قابل جمع نیستند، درحالی که حافظ گاهی به نظر می رسد که این دورا با هم جمع کرده باشد، چنانکه در يك مورد از «زهدرندان نو آموخته»<sup>۱۳</sup> سخن گفته است. در تجربه ذوقی سالک لحظه ای هست که می خواهد از زهد به عاشقی برسد. در این لحظه، وی نه کاملاً از زهد فارغ شده است و نه کاملاً به رندی قدم گذاشته است. در اینجا است که می توان سالک را هم زاهد خواند و هم رند، یا «رندنو آموخته». این نکته خود به يك حقیقت دیگر نیز اشاره می کند و آن مرحله ای است که شاعر فقط زاهد است و نه چیزی بیش از آن. بنابراین، تا اینجا دو مرحله را در زهد می توان تمیز داد: یکی مرحله کمال زهد که درست پیش از رندی است؛ و دیگر مرحله زهد محض. حافظ گاهی زاهدی را که به مرحله کمال زهد رسیده و آماده ورود به رندی گشته است صوفی می خواند و مقام یا جایگاه او را «خانقاه». چنانکه در این ابیات می گوید:

زخانقاه به میخانه می رود حافظ

مگر زمستی زهد ریا به هوش آمد.

پشت کردن به دنیا است، کاملاً ادا کرده اند. بنابراین، معنای زهد و زاهد در شعر عاشقانه- صوفیانه فارسی با معنای این دو واژه در آثار غیر شعری تا حدودی فرق دارد. در متون منثور و کلاسیک، زهد عموماً به معنای آزادی از قید دنیا است<sup>۱۴</sup>، ولی در شعر عاشقانه- صوفیانه به معنای تعلق خاطر و دلبستگی به آخرت یعنی به بهشت و نعمتهای بهشتی است. برای روشن شدن این مطلب در اینجا ابیاتی را، به عنوان نمونه، از سه تن از شعرای بزرگ نقل می کنیم.

معنای کلی زهد و زاهد را در زبان شعر در دو دسته از ابیات می توان ملاحظه کرد. يك دسته ابیاتی که شاعر زهد یا پارسایی را در مقابل عشق و محبت قرار داده است. در این ابیات شاعر به شوق سالک به بهشت اشاره نکرده است، ولی چون منزل زهد را پیش از منزل محبت دانسته است، لذا معنای آن همان منزل سوم یعنی شوق به بهشت است. مثلاً سنائی می گوید:

پارسایی را بود در عشق تو بازار سست

پادشاهی را بود در وصل تو مقدار پست.<sup>۱۵</sup>

عطار نیز، که تعبیرات زهد و پارسایی را بیش از سنائی به کار برده است، به همین تقابل بارها اشاره کرده است. مثلاً در یکی از غزلهای خود همین مضمون را در نظر گرفته می گوید:

در دلم تا برق عشق تو بجست

رونق بازار زهد من شکست.<sup>۱۶</sup>

در اینجا، عطار مانند شقیق از برق عشق یا نور محبت سخن گفته است، و دلی که محل تابش این نور واقع می شود دل زاهد است. بنابراین، زهد در اینجا همان منزل شوق به بهشت است. نور آفتاب عشق نور ماه را ناپدید می کند، و به طریق اولی نور ستارگان را.

در دیوان حافظ، ابیاتی که زهد و زاهد در آنها در مقابل عشق و عاشقی یا رندی و رند قرار داده شده است فراوان است. در اینجا ما فقط يك بیت را انتخاب می کنیم، بیتی که از حیث مضمون کاملاً به ابیاتی که از سنائی و عطار نقل کردیم شباهت دارد.

بالا بلند عشوه گر نقش باز من

کوتاه کرد قصه زهد دراز من.

در این دسته از ابیات، شاعران ما فقط جایگاه زاهد را معین کرده اند، بی آنکه از ماهیت زهد سخنی گفته باشند. زهد بلافاصله قبل از منزل محبت است و زاهد به آستانه عشق رسیده است، شاعر خواسته است تا ورود خود را از منزل زهد به منزل عشق بیان کند. اما در دسته دیگری از ابیات، شاعر در صدد برمی آید که ماهیت زاهدی را بیان کند. چیزی که شاعر در این مرحله پشت سر می گذارد دلبستگی او به بهشت است. این معنی را شاعران به طرق مختلف بیان کرده اند. گاهی از شراب کوثر یاد کرده اند،

می صوفی افکن کجا می فروشد

که در تایم از دست زهدریایی.

در اینجا ملاحظه می شود که شاعر از صوفی بودن خود و مقام خانقاهی خود یاد کرده است. صوفیگری اشاره به کمال زهد خود شاعر است قبل از اینکه وارد میخانه عشق شود. بنابراین، زهدی که حافظ در وقتی از اوقات در آن مقام کرده بوده است منزل «شوق به بهشت»، که کمال زاهدی است، بوده است. اما در بعضی دیگر از ابیات حافظ اشاراتی هست به منزلی که پیش از منزل شوق به بهشت است، یعنی منزل خوف. این منزل در واقع زهد ناقص است، و حافظ آن را با واژه «وعظ» و «واعظی» بیان می کند.

## ۶. ارزش خوف و زهد

پیش از این ما اشاره کردیم که واژه زهد و به طور کلی هر واژه ای که مربوط به مقام و مرتبه و حالتی پیش از مقام و حالات رندی باشد از نظر حافظ مقبول نیست و ارزش آن منفی است. زاهد، چه در مرحله خوف باشد و چه در مرحله شوق به بهشت، در مقامی دون رندی است و شاعر همواره بالحنی انتقاد آمیز از زاهد و مقام او یاد می کند. اما، زهد در تمدن دینی ما به طور مطلق مذموم نبوده است و از نظر حافظ هم نیست. در واقع، زهد و تقوا و عمل صالح در جامعه

حاشیه:

حدیث هول قیامت که گفت واعظ شهر

کنایتی است که از روزگار هجران گفت.

منزل خوف، چنان که شقیق شرح داده است، با مرگ آگاهی آغاز می شود و با ترس از قیامت و هجران ادامه می یابد. در این منزل، زاهد روی از دنیا گردانیده اهل تقوا و پرهیزگاری است؛ اما هنوز وارد عمل نشده است، یعنی قدم مثبتی برای رسیدن به بهشت و نعمتهای بهشتی برداشته است. این منزل را، چنانکه در همین بیت مشاهده می کنیم، حافظ به واعظ شهر نسبت می دهد. در یک بیت دیگر باز خواجه از واعظ شهر یاد کرده می گوید:

گرچه بر واعظ شهر این سخن آسان نشود

تا ریا ورزد و سالوس مسلمان نشود.

ریایی که در واعظ شهر است غفلت او از همان معنایی است

که حافظ در بیت اول و از دیدگاه رندی و عاشقی بدان اشاره کرده است. از این دیدگاه، خوف زمانی صادقانه است که سالک از هجران خائف باشد. این خوف را حافظ از دیدگاه رندی قبول دارد و گاهی هم آن را به خودش نسبت می دهد و می گوید:

زخوف هجرم ایمن کن اگر امید آن داری

که از چشم بداندیشان خدایت در امان دارد.

اما خوفی که کنایه از روزگار هجران نباشد و خائف را به مقام

رندی و عاشقی و وصال با معشوق نرساند از نظر حافظ مردود است؛ چه ریا کارانه است، و در واقع واعظ نماینده همین خوف است. بنابراین، حافظ هر چند مقام فروتر از رندی را زهد می داند، دو مرحله برای زهد قایل می شود که یکی زهد ناقص (خوف) است و دیگری زهد کامل (شوق به بهشت). حافظ به ندرت از خوف و هجران خود سخن گفته است. مواردی که وی از زاهدی خود یاد کرده است غالباً زهد کامل و درست پیش از رندی است. به همین دلیل، مقام و منزلی که مادون رندی است عمدتاً زهد خوانده شده و مراد از زهد نیز شوق به بهشت است.

۹) برای این منظور رجوع کنید به تعریف کلاباذی (باب ۳۶): «اللمع سراج (به تصحیح نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴، ص ۴۶ و ۴۷)؛ رساله تفسیری (ترجمه فارسی، تهران، ۱۳۴۵، ص ۱۷۴ تا ۱۸۰)؛ مناقب الصوفیه قطب الدین عبادی (به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲، ص ۴۳ تا ۴۵)؛ التصفیه قطب الدین عبادی (به تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۴۷، ص ۵۹ تا ۶۳)؛ و بخصوص به شرح تعرف از مستملی بخاری (به تصحیح محمدروشن، ج ۳، تهران، ۱۳۶۵، ص ۱۲۱۹ به بعد). در سخنانی که این نویسندگان از مشایخ بزرگ نقل کرده اند معنای زهد اساساً ترک دنیا است. مثلاً در این سخن مشهور از شبلی که می گوید: «الزهد غفلة، لان الدنيا لا شیء والزهد فی لا شیء غفلة» (شرح تعرف، ص ۱۲۲۵؛ اللمع، ص ۴۷) از زهد و زاهدی انتقاد شده است، به دلیل اینکه زهد چیزی جز دست شستن از دنیا، که خود اساساً لا شیء است، نیست. این واژه، هر چند معنای آن از قرن پنجم و ششم به بعد در شعر عاشقانه - صوفیانه فارسی جنبه دیگری پیدا کرد، در متون متاور همان معنای اولیه را همچنان حفظ کرد؛ چنانکه مثلاً محمود کاشانی در قرن هشتم، که قرن حافظ است، زهد را «صرف رغبت... از متاع دنیا» تعریف می کند (مصباح الهدایه، به تصحیح جلال همایی، تهران، ۱۳۲۵، ص ۳۷۳). تنها نویسنده ای که زهد را از دیدگاه شاعرانه مورد بررسی قرار داده است، تا جایی که من اطلاع دارم، عین القضاة همدانی است. قاضی در تمهیدات (ص ۳۱۱) از قول یکی از مشایخ نقل می کند که مسافران بر سه دسته اند: یک دسته کسانی که در دنیا سفر می کنند و سرمایه ایشان دنیاست و سودشان معصیت و پشیمانی، و یک دسته کسانی که در آخرت سفر می کنند و سرمایه شان طاعت و عبادت است و سودشان بهشت، و یک دسته کسانی که به سوی خدای تعالی سفر می کنند و سرمایه شان معرفت است و سودشان لقاء الله. سپس می افزاید: «چه می شنوی؟ دانم که گویی این مقام (یعنی مقام دوم که سفر آخرت است) زهد و بیان زاهد است». و بدین ترتیب قاضی زهد را به معنای سفر در آخرت در نظر می گیرد و این معنی با معنای زهد در واژگان شعر منطبق است. به طور کلی، بحث زهد و زاهدی در تمهیدات، که یکی از مهمترین و اصیلترین مباحث در زبان فارسی است، (رک، ص ۳۱۱ تا ۳۱۴) هر چند که به زبان نثر است ولی در متن حکمت ذوقی و انسی ایرانیان است و مطالب قاضی در این باره مرحله مهمی از تحول معنایی واژه های زهد و زاهد را نشان می دهد.

۱۰) دیوان سنائی، به تصحیح مدرس رضوی، تهران، ص ۸۱۵. قدیمترین بیتهایی که در آن به عجز زاهد از مشاهده جمال معشوق اشاره شده است بیتهایی که عین القضاة همدانی در تمهیدات (ص ۲۸۲) نقل کرده و می گوید شیخ او مودود آن را بسیار گفتی:

گر زاهد را جمال آن روی رسد

ما را به سر کوی یکی هوی رسد

۱۱) دیوان عطار، به تصحیح تقی تفضلی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۲، ص ۵۷.

۱۲) دیوان عطار، ص ۴۹.

۱۳) زهدرندان نوآمخته راهی به دهی است

من که بدنام جهانم چه صلاح اندیشم



اما رساله شقیق و آثار مشابه آن شعر نیست و غزلهای حافظ هم يك رساله عرفانی یا صوفیانه نیست. رساله شقیق و دیوان حافظ دو اثر مختلفند و اختلاف آنها هم از حیث صورت بیان نیست. ممکن است شخصی مطالب رساله شقیق را، حتی با استفاده از تعابیر شاعرانه، به نظم در آورد ولی این اثر منظوم هیچگاه همدیف ضعیفترین غزلیات سنائی و عطار و حافظ نخواهد شد. چرا؟

علت آن همان چیزی است که بدان اشاره کردیم. اختلاف این دو نوع اثر در نظرگاه ایشان است. موضوع سخن شقیق منازل و مقامات سلوک است. وی می خواهد منازل سلوک روحی انسان را بیان کند و برتری منزل عشق را نسبت به منزل یا منازل دیگر نشان دهد. اما نظرگاهی که نویسنده و شاعر اختیار کرده اند کاملاً باهم فرق دارند. نظرگاه نویسنده بیرون این منازل است. وضع وی شبیه وضع کسی است که می خواهد نردبانی را از نقطه ای خارج از نردبان وصف کند. نگاهی که وی از بیرون به نردبان می افکند نگاهی است «علمی» و عقلی. شاعر نیز می خواهد همین نردبان را وصف کند، اما جایی که او ایستاده است بیرون از نردبان نیست. وی روی پله ای از پله های نردبان ایستاده و گاه به پایین نگاه می کند، گاه به مقام خود و گاهی به مقامی که بالاتر از خویش است. جایی که شاعر مقام کرده است و در آن سخن می گوید مقام عشق است. او در عشق حضور دارد. عاشق است و سخن او در محضر عشق بیان شده است. شعر عاشقانه این عاشق شعری نیست که درباره عشق باشد، سخنی است از زبان عشق. ترانه ای است که از عین عشق برخاسته است. نگاهی هم که شاعر به زاهد می افکند از نظرگاه عشق و عاشقی است. این بدین معنی نیست که شقیق یا نویسندگان دیگر به این منزل نرسیده اند. چیزی که هست سخن ایشان از این نظرگاه نیست. ناظری که از بام به نردبان نگاه می کند، اگر چه از بالا به پایین می نگرند، باز نظرگاه او بیرون کار است.

نظرگاه حافظ و به طور کلی نظرگاه حکمای اُنسی ما عموماً نظرگاه عشق است. این نظرگاه را از قرن پنجم هجری شعرای فارسی زبان اختیار کردند. قبل از این دوره، نویسندگان عارف، مانند شقیق، از عشق یا محبت سخن گفته بودند، ولی این سخنان (به استثنای پاره ای از سخنان و شطحیات عاشقانه) از محضر عشق و نظرگاه عاشقی اظهار نشده بود. اما حکما و شعرای ما در همان محضری که حضور یافته بودند زبان گشودند و از این طریق تحوّل عظیم در شعر فارسی ایجاد کردند، تحوّل که چهره ادبیات ما را دگرگون کرد. از این دوره به بعد قلم به دست کسانی افتاد که می خواستند احوال و مواجید خود را در نسبتی که با حق پیدا کرده بودند بیان کنند. این نسبت پیوند عشق بود و احوال و مواجید صاحبان قلم احوال و مواجید عاشق بود. از لحاظ تاریخی

دینی آیینی پسندیده بوده است.<sup>۱۶</sup> شقیق در رساله خود نه تنها انتقادی از اقامت سالک در مقام زهد و خوف و شوق به بهشت نکرده است بلکه حتی تصریح کرده است که سالک می تواند تا پایان عمر در هر يك از این منازل بماند. البته، بعضی از مشایخ از زاهدی انتقاد کرده اند به دلیل ریا و نفاق که زاهدان از خود نشان می دادند، و فریاد حافظ نیز از این زهدریایی بلند است. درباره ریا و سالوس زاهدان و واعظان و صوفیان در شعر حافظ بعداً سخن خواهیم گفت. سخن ما در اینجا درباره زهدریایی نیست، بلکه بر سر زهد صادقانه است که رند نیز قبل از ورود به عالم رندی می تواند آن را تجربه کرده باشد. همین زهد صادقانه است که شقیق آن را مقبول می داند، ولی حافظ و شاعران دیگر مابالحنی منفی از آن یاد می کنند؛ و این لحن منفی نه تنها در زبان حافظ بلکه به طور کلی در زبان شعر عاشقانه و معنوی فارسی دیده می شود. در واقع، پیدایش این لحن منفی در ادب عاشقانه و ذوقی، بخصوص شعر فارسی، نتیجه يك تحوّل مهم فرهنگی و دینی در ایران بود که از قرن پنجم هجری به بعد بتدریج پدید آمد. ارزش مثبتی که در شعر عاشقانه فارسی به واژه های خراباتی داده شد و سرانجام منزلتی که رند در شعر حافظ پیدا کرد، و از آن سو ارزش منفی که به واژه های پارسایانه داده شد حاصل تأثیری بود که تجربه ذوقی و عاشقانه حکمای ایرانی در زبان شعر گذاشت. تأثیری که تجربه ذوقی و عاشقانه حکمای ما در شعر فارسی به جا گذاشت این بود که شاعر را در يك مقام و مرتبه دیگر قرار داد، مقام و مرتبه ای که حافظ آن را رندی می خواند. این تحوّل را از راه مقایسه مقام و منزلت نویسنده رساله آداب العبادات و مقام شاعر می توان دریافت. منازل زهد و محبت در رساله آداب العبادات و در شعر حافظ هر دو موضوع سخن واقع شده است؛ اما نکته اینجاست که زهد و محبت و زاهد و محب در رساله شقیق از نظرگاه عقل در نظر گرفته شده است و در شعر حافظ از نظرگاه عشق. ببینیم چگونه.

#### ۷. زهد از نظرگاه عشق

رساله شقیق رساله ای است عرفانی که به منظور بیان منازل یا مقامات سلوک نوشته شده است، چنان که ملاحظه کردیم، عالیترین و شریفترین منزل محبت است و آخرین مرحله آن محبوبی است. بنابراین، شقیق در رساله خود صریحاً اظهار کرده است که کمال دین و آخرین منزل از منازل توحید محبت یا عشق است. این مطلب دقیقاً همان چیزی است که حکمای ذوقی ما و شعرای اصیل ایرانی از قرن پنجم به بعد بیان کرده اند و اشعار حافظ نیز اساساً در ستایش از منزل عشق و عاشقی و بیان حالات روحی انسان در این منزل و صفات عاشق و معشوق سروده شده است.

می توان گفت که سخنوران ایرانی منزل زهد و خوف و شوق به بهشت را طی کرده و قدم به منزل عشق نهاده بودند. این تجربه صرفاً تجربه‌ای شخصی نبود. تا قرن چهارم، تجربه عاشقانه در میان مشایخ جنبه شخصی داشت. ولی از قرن پنجم به بعد این تجربه جنبه قومی و فرهنگی پیدا کرد و در اثر آن ادبیات جدیدی در زبان فارسی پدید آمد.

صورتی که حکمای ذوقی برای بیان تجربه خود اختیار کردند عمدتاً شعر بود. ولی این تجربه در آثار منشور نیز تأثیر گذاشت. همان طور که شاعر از نظرگاه عاشقی و در منزل عشق شعر می سرود، نویسندگانی هم پیدا شدند که احوال و مواجید خود را از همین نظرگاه و در همین منزل به زبان نثر بیان کردند. در رساله شقیق منازل زهد و خوف و شوق به بهشت همه در عالم ملک است، و شقیق این منازل را در عرض منزل محبت، که متعلق به ورای عالم ملک است، مطالعه می کند. اما غزالی در کتاب سوانح فقط از عالم محبت یا عشق سخن می گوید. در این اثر، نویسنده کاری با عالم ملک و منزل زهد و خوف و شوق به بهشت ندارد. اگر گاهی اشاره‌ای به عالم خلق می کند، این اشاره از نظرگاه عشق است، درست همان طور که شاعران عمل می کنند. همین شیوه سخن را در بعضی از آثار عین القضاة همدانی و در لمعات عراقی هم می توان مشاهده کرد.

نظرگاه حافظ نیز دقیقاً همین نظرگاه عاشقی است که اصلاً از خراسان سرچشمه گرفته است.<sup>۱۵</sup> حافظ همه چیز را از دیدگاه عاشقی یا رندی می نگرد. آنچه از این نظرگاه منظور نظر شاعر و رند واقع می شود سه چیز است. شاعر یا به خود می پردازد و حالات و صفات عاشق یا هنرهای رند را بیان می کند، یا به پایین می نگرد و از جایی که ایستاده است زاهد و واعظ و صوفی را می بیند، یا به بالا نگاه می کند و از قبله خود که معشوق است و عروج خود به آن مرتبه سخن می گوید. در همه این حالات محور اصلی مقام رندی است. درباره نگاه‌ای که رند به خود و نگاه‌ای که به مافوق خود می کند و وصفی که از احوال خود و مقام یا مقامات برتر از مقام عاشقی می کند بعداً سخن خواهیم گفت. سخن ما در این بخش مربوط به نگاه‌ای است که شاعر رند به پایین می افکند.

## ۸. نگاه رند به زاهد و ارزش عمل زاهد

منزلی که فروتر از منزل رند است، منزل زهد است و حافظ در مقام رندی خود را و صفات خود را در برابر زاهد و صفات او قرار می دهد. ابیاتی که در آنها به این معانی اشاره شده است فراوان است و ما در اینجا فقط بعضی از آنها را به منظور بیان اختلافات اساسی میان زاهد و رند در نظر می گیریم و در هر مورد، یکی دو بیت را به عنوان نمونه نقل می کنیم.

پیش از اینکه به این مطالعه بپردازیم، لازم است یادآور شویم که این نگاه با توجه به ساحت‌های دوگانه معنی دارای دو جنبه است: یکی جنبه درونی و دیگر جنبه بیرونی. رندی حافظ عین عاشقی اوست و وقتی او از مقام رندی به زهد نگاه می کند معنای رندی همان درون معنی است. از این حیث، وقتی ما درباره رند و زاهد سخن می گوئیم، زهد و زاهدی، همانند رند و رندی، یکی از مراتب سیر روحانی خود شاعر است، مرتبه‌ای که شاعر از آن عبور کرده است یا در حال عبور است. اما، در عین حال، شاعر وقتی از زاهدی سخن می گوید برون معنی آن را نیز در نظر می گیرد، و از این حیث زاهد شخصیتی است اجتماعی و نماینده یک شیوه و آیین عملی در دین. این معنای بیرونی، در حقیقت، خود بازتاب درون معنی است، لذا بهتر است که ما با جنبه درونی آغاز کنیم.

اختلافاتی که حافظ میان رند و زاهد ذکر می کند متعدد است،

حاشیه:

۱۴) چنانکه مثلاً ابونصر سراج می گوید: «الزهد مقام شریف وهو اساس الاحوال الرضية والمراتب السنیه» (اللمع، ص ۴۶) یا قطب الدین عبادی می نویسد: «بهترین اعمال و نیکوترین افعال بنده را زهد است» (مناقب الصوفیه، ص ۴۴).

۱۵) خاستگاه این تجربه ذوقی در اصل خراسان بود. حکمت ذوقی را در ایران ابتدا خراسانیان بنیان نهادند و شعر عاشقانه - صوفیانه فارسی نیز در قرن پنجم و ششم در خراسان نضج گرفت. احمد غزالی و سنائی و عطار، که پایه گذاران حکمت ذوقی و ادب عاشقانه فارسی بودند، همه خراسانی بودند. ترانه‌های عاشقانه - صوفیانه قرن پنجم را هم عمدتاً مشایخ خراسان سرودند. البته، موجهی که از اوایل قرن پنجم در شهرهای خراسان، بخصوص نیشابور، پدید آمد بتدریج به شهرهای غرب ایران در عراق عجم، مراغه، قزوین، همدان، ری، و اصفهان کشیده شد و در قرن هفتم به همه شهرهای ایران، از جمله شیراز و کرمان، و همچنین آسیای صغیر، بخصوص قونیه، رسید. حمله مغول و مهاجرت مشایخ و شعرای خراسان در قرن هفتم به گسترش دامنه این حکمت و این نوع شعر و ادب در سراسر ایران زمین کمک کرد. شعر صوفیانه و تصوف شاعرانه سعدی اصلاً خراسانی است. حافظ نیز به همین ترتیب، دیوان حافظ سراپا خراسانی است و همان تفکری را بیان می کند که عطار و احمد غزالی بیان کرده‌اند، از همان نظرگاهی که حکمای ذوقی خراسان اختیار کردند، یعنی نظرگاه عشق و عاشقی. اینکه بعضی‌ها سعی کرده‌اند که تفکر عرفانی حافظ را به تفکر همشهری او روزبهان بقلی ربط دهند اشتباه است. در اینکه روزبهان بقلی یکی از مهمترین مشایخ ایرانی است که درباره عشق الهی سخن گفته است حرفی نیست؛ ولی روزبهان و مکتب صوفیانه او ادامه مکتبی است که از جنید بغدادی به مشایخ فارس رسیده و به دست مشایخی چون ابن خفیف و ابوالحسن دبلمی از جهاتی گسترش یافته است. ولی از قرن هفتم به بعد، مکتبی که در شیراز، همانند شهرهای دیگر ایران، غلبه پیدا کرد مکتب عاشقانه خراسانیان بود. مهمترین نویسندگان و شاعر خراسانی از این حیث شیخ فریدالدین عطار است. متنوهای عطار و غزلیات و قصاید او نقطه عطفی است در تاریخ ادبیات و شعر صوفیانه و عرفانی زبان فارسی. عطار در میان شعرای ما دوران ساز است و هیچ شاعر دیگری، حتی سنائی، از این حیث با او قابل مقایسه نیست. شعر صوفیانه فارسی پس از عطار، اگر نگوئیم تماماً، لااقل عمدتاً، تحت تأثیر اشعار عطار است. حافظ نیز از لحاظ فکری شاگرد عطار است. با مرگ عطار در نیشابور، دفتر حکمت و شعر و ادب معنوی در خراسان برای همیشه بسته شد، ولی در عوض شهرهای دیگر از برکت حکمت انسی و شعر معنوی خراسان حیاتی تازه یافتند.

اما اصل همه این اختلافات در تفاوتی است که میان ذات رندی و ماهیت زاهدی وجود دارد. ذات رندی، همانگونه که مشاهده کردیم، عشق است و حقیقت زهد در ترك دنیا برای رسیدن به بهشت، منزل یا مرتبه وجودی زاهد عالم، ملك یا خلق است، و منزل یا مرتبه وجودی رند عالم ملکوت یا عالم عشق یا مقام ولایت. تفاوت این دو منزل و مقام را حافظ به طرق مختلف بیان می کند. مثلاً در بیت زیر، جایگاه کنونی زاهد عالم ملك است، و در این عالم او به خیال بهشت است. ولی جایگاه کنونی رند دیرمغان است.

قصر فردوس به پاداش عمل می بخشند

ما که رندیم زگدا دیر مغان مارا بس.

تفاوت رند و زاهد در صفات و اخلاق این دو نیز ظاهر می شود. زاهد و رند هر دو می دانند که شرط رسیدن به مقصود آزادگی است. سالك برای اینکه بتواند به حق برسد، باید به همه چیز پشت کند و از هر قیدی خود را خلاص کند. زاهد توانسته است بخشی از راه را طی کند. به دنیا پشت کرده است ولی هنوز در قید جهان آخرت است. ولی رند توانسته است این قید را هم از میان بردارد. او هم از دنیا فارغ است و هم از آخرت.

خوش وقت رندمست که دنیا و آخرت

بر باد داد و هیچ غم بیش و کم نداشت.

شوق زاهد به بهشت موجب می شود که او مصلحت اندیش باشد و دست به عمل زند، و همین اعمال نیز خود باعث دوری او از حق می شود. اما رند این حجاب را نیز از پیش روی خود برداشته است. روح آزاده او اجازه نمی دهد که از بی سایه، منت سدره و طوبی بکشد و از بهر باغ جنان، دست به سعی و عمل زند. بنابراین، یکی از لوازم توکل رند و بالنتیجه نزدیکی او به معشوق همین بی عملی است. زاهد جهان آخرت را مزد عمل خود می پندارد؛ ولی رند چون عملی ندارد، توقعی هم ندارد.

حافظ خام طمع شرمی ازین قصه بدار

عملت چیست که مزدش دو جهان می خواهی.

حافظ وقتی زاهد را اهل عمل و رند را اهل بی عملی می خواند مرادش از عمل عبادت (نماز و روزه و غیره) است. اما اگر عمل را به معنای کار و فعالیت به طور کلی در نظر بگیریم، در آن صورت رند هم دارای عمل است، و عمل او همان هنرهایی است که حافظ به رندی نسبت می دهد، مانند نظر بازی و عشق بازی و می خواری و مستی و سماع و پایکوبی. پس رند نیز به يك معنی اهل عمل است، اما عمل او با عمل زاهد کاملاً فرق دارد. عمل رند کاری است که رند را از خود دور و به معشوق نزدیک می سازد، در حالی که عمل زاهد باعث بُعد او از معبود می گردد. به همین دلیل است که حافظ برای عمل زاهد ارزش منفی قایل می شود.

داوری که حافظ در حق عمل زاهد می کند یکی از نکات مهم در نظام ارزشی شعر حافظ و به طور کلی شعر عاشقانه و معنوی فارسی است. قایل شدن ارزش منفی برای اعمال عبادی در يك جامعه دینی موضوع کوچکی نیست. فرهنگی که حافظ بدان تعلق داشت فرهنگی بوده است دینی، و ملاک ارزش گذاری در این فرهنگ نیز دین بوده است. حافظ نیز، همان طور که قبلاً گفته شد، همین ملاک را در داوری خود به کار برده است. اما باز حکمی که او در مورد اعمال عبادی و شرعی کرده است خلاف آمد عادت است و با حکمی که دیگران، از جمله شقیق بلخی، در این خصوص کرده اند فرق دارد. این اختلاف از کجا ناشی می شود؟

حافظ به دو دلیل از عمل زاهد انتقاد می کند و برای آن ارزش منفی در نظر می گیرد. دلیل اول مرتبه ای است که عمل زاهد در آن صادر می شود. مرتبه زهد مرتبه ای است مادون مرتبه عشق و رندی، و هر چیزی که به این مرتبه تعلق داشته باشد، در مقایسه با مرتبه رندی پست تر است. مقصود زاهد بهره مند شدن از نعمتهای بهشتی است، و اعمال او همه اسبابی است که زاهد را به این مقصود نزدیک می گرداند. چون از دیدگاه رندی و عاشقی شوق به بهشت نقص است، لذا اسبابی هم که برای حصول این مقصود به کار گرفته می شود ارزش مثبت ندارد. این ارزش گذاری البته نسبی است و منوط به نظرگاهی است که شاعر اختیار کرده است. نویسندگانی چون شقیق زهد را از دیدگاه عقلی و شرعی در نظر می گرفتند و از هدف زاهد، در حد خود، ستایش می کردند و بالطبع از عمل او نیز تمجید می نمودند. اما از نظر گاه عشق و عاشقی، هر مقصودی جز معشوق باطل است و هر اسبابی که در جهت مقصودی غیر از معشوق حقیقی به کار گرفته شود مشمول همین حکم می شود

و اما دلیل دوم، حافظ وقتی از عمل زاهد انتقاد می کند در واقع نه از خود عمل بلکه از ارتکاب آن توسط زاهد انتقاد می کند. اعمال عبادی به خودی خود مذموم نیست؛ بلکه، بالعکس، پسندیده است. مفسرانی که بادیی غیر دینی (لائیک) و بنابر مذهب اباحی گری درباره ارزش گذاری حافظ در این باره قضاوت کرده اند مرتکب يك اشتباه بزرگ شده اند. آنها تصور کرده اند که حافظ مانند خود ایشان درباره اعمال شرعی داوری کرده است. حافظ را متفکری اباحی مشرب و زندقه پنداشته و لذا انتقاد او را از اعمال زاهد انتقاد از شریعت و دین انگاشته اند. در حالی که این غلط محض است. دیدگاه حافظ دیدگاهی است دینی و توحیدی و از این دیدگاه، هر کس که به اعمال عبادی (از قبیل نماز و روزه و حج) نگاه کند، آنها را اسبابی می بیند که موجب قرب انسان به حق تعالی و درک حقیقت توحید می شود. اما اشکالی که در منزل زهد پیش می آید این است که زاهد این معنی را قلباً در نمی یابد.

اعمال وسیله‌ای است برای رسیدن به توحید. اما سؤال اینجاست که این وسیله را چه کسی می‌تواند درست و صحیح به کاربرد؟ کسی که مقصود و غایت او توحید باشد، یعنی رند، نه کسی که مقصودی و غایتی دیگر اختیار کرده باشد. رند است که در نماز به یاد خم ابروی یار می‌افتد و محراب به فریاد می‌آید اما زاهد در نماز خود به یادچه می‌افتد؟ به یاد حور و قصور و سایه سدره و طوبی. نمازی که در آن مجال خم ابروی یار نباشد از نظر رند عاشق نماز نیست، وسیله‌ای است برای هواپرستی. همه اعمال زاهد وسیله‌ای است برای کامیابی او در جهان آخرت. کامجویی، چه از دنیا باشد و چه از آخرت، هواپرستی است نه خداپرستی. و هر چیزی که در راه هواپرستی صرف شود باطل است. بنابراین، اعمال زاهد به خودی خود ارزش منفی ندارد، بلکه ادای آنها توسط زاهد است که ارزش منفی به آنها می‌دهد. چنین حکمی رانه زاهد می‌کند و نه نویسنده‌ای که از دیدگاه عقلی و زاهدانه به موضوع نگاه می‌کند. فقط يك مؤمن حقیقی، يك عاشق ورنداست که می‌تواند از عمل زاهد خرده بگیرد و او را ظاهر پرست و ریاکار و منافق بخواند. چه نفاقی از این بالاتر که زاهد نماز را که اسباب خداپرستی و توحید است به خاطر کامجویی خود در آخرت بگزارد؟

عمل زاهد وسیله‌ای است برای کامجویی. اما کامجویی چیست؟ عین خودخواهی و خودپرستی. ریا و نفاقی که حافظ به زاهد نسبت می‌دهد در همین خودخواهی و خودپرستی خلاصه می‌شود. زاهد در هنگام عبادت، حق عبادت و عبودیت را به جا نمی‌آورد. ظاهراً عبادت می‌کند و از راه عمل (نماز و روزه و غیره) دعوی خداپرستی می‌کند. این دعوی لازم نیست به زبان اظهار شود. نفس عمل عبادی زاهد را مدعی خداپرستی می‌نماید. اما از آنجا که دل زاهد جای دیگر است، و در واقع از بهر بهشت عمل می‌کند، ریاکار است و منافق. از يك طرف نماز می‌خواند و دعوی خداپرستی می‌کند، و از طرف دیگر کام خود می‌جوید و هوای نفس را می‌پرستد. خود پرستی و خودخواهی در ذات زاهدی است. اما رند به دلیل ترك مقام زهد و رفتن به ساحت عشق، دست از این خودخواهی برداشته است.

زاهد در منزل زهد هم خودپرست است و هم خودپسند و خودبین. میان خود پرستی از يك سو و خودپسندی و خودبینی از سوی دیگر تفاوتی وجود دارد. خودپرستی انگیزه زهد است برای عمل کردن، اما خودپسندی و خودبینی و غرور احساسی است که در نتیجه اعمال پدید می‌آید. زاهد در شوقی که به بهشت دارد خود پرست است. او برای رسیدن به بهشت و نعمتهای بهشتی و ارضای خودخواهی و خودپرستی دست به عمل می‌زند. پس از آنکه اعمالی را به جا آورد دچار خودبینی و خودپسندی و غرور



می شود. از اینجاست که در قرن پنجم خواجه عبدالله انصاری در مقام انتقاد از احساس غرور و نازیدن زاهد به زهد خود می گوید: «عالم به علم نازد و زاهد به زهد نازد»<sup>۱۶</sup> همین خودپسندی و نازیدن است که موجب می شود که زاهد، به جای اینکه چشم امید به رحمت و عنایت حق بدوزد و راه توکل بیوید، به عمل خودنگاه کند و خود را مستحق پاداش ببیند. بنابراین، عمل زاهد و توجه بدان باعث می شود که حجابی دیگر میان زاهد و خدا ایجاد گردد. در انتقادی که حافظ از زاهد می کند هم خودپرستی او را در نظر می گیرد و هم خودپسندی و خودبینی و غرور او را. از يك جهت، زاهد را تحقیر می کند به دلیل اینکه مشتاق به بهشت است، یعنی خودخواه و خودپرست است؛ و از جهت دیگر، به دلیل اینکه مغرور اعمال خویش است. و تحقیری که حافظ از خودپسندی و غرور زاهد می کند گاهی متوجه اعمال اوست، گاهی متوجه لباس او، یعنی خرقة، و گاهی متوجه سبحة و سجاده او. شاعر همه جلوه گرهای و خودفروشیهای زاهد را در برابر «بی عملی» و نیاز و مستی رند قرار می دهد.<sup>۱۷</sup>

زاهد و عُجب و نماز و من و مستی و نیاز

تا خود او را زمین با که عنایت باشد.

خرقه نشانه تعین و تشخیص زاهد (وصوفی) است و حافظ نیز در مرحله ای که هنوز از زهد بکلی فارغ نشده است خود این خرقة را به تن دارد. البته، حافظ در اینجا در نهایت زهد و بدایت رندی است: از يك طرف خرقة بر تن دارد و از طرف دیگر جامی در دست.

خرقة زهد و جامی گر چه نه درخورمند

این همه نقش می زدم در طلب رضای تو.

در این مرحله هر چند که حافظ هنوز زاهد است و خرقة بر تن دارد، ولی زهدش ریایی نیست. وی در زاهدی است، اما مطلوب او رضای معشوق است نه هوای نفس. به هر تقدیر، خرقة زهد نشانه وقوف شاعر در مرتبه عالم خلق است. و در این مرحله، شاعر ممکن است جامی به دست گیرد، اما برای اینکه بتواند وارد میخانه و خرابات عشق شود باید این خرقة را از تن بدر آورد:

در خرقة ازین بیش مناقق نتوان بود

بنیاد ازین شیوه رندانه نهادیم.

و آن را بسوزاند:

بسوزاین خرقة تقوا تو حافظ

که گر آتش شوم دروی نگیرم<sup>۱۸</sup>

یا به آب خرابات بسپارد:

خرقة زهد مرا آب خرابات ببرد

خانه عقل مرا آتش میخانه بسوخت.

رند با سوختن خرقة و دست کشیدن از مصلحت بینی و عاقلی و عمل ریایی، از غرور و خودبینی و خودخواهی رهایی می یابد، از این رو، حافظ هیچ گاه این صفات را به رند نسبت نمی دهد. اما، در

عین حال، خواجه از «خودی» رند نیز سخن می گوید؛ و همان طور که خودبینی و خودخواهی او در منزل زهد حجاب او بود، در منزل عاشقی نیز خودی حجاب اوست:

تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز.

منظور از این خودی و فرق آن با خودخواهی و خودبینی زاهد چیست؟

#### ۹. خودخواهی زاهد و خودی رند

موضوع «خودی» در حکمت ذوقی و معنوی به طور کلی و در شعر حافظ، بخصوص، موضوعی است که به بحث «روانشناسی» این حکمت مربوط می شود. پرسش از خودی، چه در مورد زاهد و چه در مورد رند، پرسش از هویت زاهد و رند است. هم زاهد و هم رند خود را «من» می خوانند و هویتی برای خود قایل می شوند. این دو هویت یا دو «من» با هم فرق دارند. اختلاف این دو «من» یا «خودی» را در اختلاف روانشناسی زاهد و رند می توان ملاحظه کرد. مدار این اختلاف را از راه يك واژه کلیدی در این حکمت می توان بیان کرد و آن «وقت» است. وقت در حکمت ذوقی منبع و منشأ همه حالاتی است که به دل دست می دهد - حالاتی چون فراق و وصال، رد و قبول، قبض و بسط، اندوه و شادی و امثال اینها. این حالات را اصطلاحاً «احکام وقت» می نامند.<sup>۱۹</sup> احکام وقت مختص کسی است که عاشق باشد و صاحب دل. و رند عاشق است و صاحب دل، ولذا «فرزند وقت» (این الوقت) است. «فرزند وقت» نه در بند گذشته است و نه آینده (فردا). او حاضر وقت و حال است، اما «من» زاهد «من» عاشق نیست. زاهد صاحب دل و وقت شناس نیست. او در فکر فرداست - به امید خوشی و شادی آینده است. در اینجا زاهد نه تنها خوشدل و شاد نیست، بلکه حتی غمگین و اندوهناک هم نمی تواند باشد. غم و اندوه اوقاتی است که به عاشق دست می دهد، و زاهد عاشق نیست. از اینجاست که حافظ وقتی می خواهد روانشناسی زهد و زاهدی را بیان کند، زهد را «خشک» و یا «عبوس» و زاهد را خام و گرانجان می خواند.

نوبت زهد فروشان گرانجان بگذشت

وقت شادی و طرب کردن رندان پیداست<sup>۲۰</sup>

موضوع «خودی» هر چند مربوط به بحث روانشناسی حکمت حافظ است، اساس آن به بحث وجود (انتولوژی) مربوط می شود. زهد مرتبه ای است از مراتب هستی، و در این مرتبه زاهد در بند عالم خلق است. تعلق او به این عالم چیزی است که هویت او و خودی او را تشکیل می دهد - «در بند هر آنچه باشی آنی». بنابراین، «خودی» زاهد در مرتبه زهد خودی ملکی و خلقی است. اما همینکه زاهد دل از عالم خلق برمی کند و عاشق می شود و

پیوندی جدید با معشوق برقرار می‌کند، از پرتو این پیوند و این نسبت، هویتی دیگر پیدا می‌کند. این هویت جدید «خودی» عاشقی یارندی است. در مرتبه عاشقی ورنندی، انسان يك قبله دارد و آن معشوق است. اما در عالم خلق، زاهد با کثرت خلق روبروست. بهشت و حوریان بهشتی و نعمتهای دیگر آن خیال یا خیالاتی است که زاهد بدانها روی آورده است. این خیالات و آرزوها همان چیزی است که به هویت زاهد قوام می‌بخشد. در حقیقت «خودی» زاهد مبتنی بر خیال است.<sup>۲۱</sup> اما رند در مرتبه عاشقی، با پشت سر گذاشتن خیال بهشت، و حضور در محضر عشق، حاضر وقت خویش گشته و وجودی حقیقی پیدا کرده است.<sup>۲۲</sup> بنابراین، خودی حقیقی خودی عاشق ورنند است. با این خودی است که انسانیت انسان تحقق می‌یابد.

رندی آموز و کرم کن که نه چندان هنر است

حیوانی که ننوشد می و انسان نشود

زاهد بدلیل اینکه هنوز قدم به ساحت عشق ننهاده و نسبتی با معشوق پیدا نکرده است انسان نیست. خودی او، اگر حتی بتوان آن را خودی نامید، خیالی و وهمی است. خیالات زاهد چیزی جز انعکاس هوای نفس او نیست. قبله او آرزوها و خیالاتی است که در سر می‌پروراند. و به همین دلیل است که حافظ او را «خودبین» و «خودپرست» می‌خواند. اما رند، با گذشت از مرتبه زهد و حضور در مرتبه رندی، در حقیقت به عین وجود عاشقی خود پی برده است.

یا رب آن زاهد خود بین که به جز خویش ندید

دود آهیش در آئینه ادراک انداز

دود آهی که از حسرت عشق برمی‌خیزد آئینه ادراک زاهد را که صورت خودی او در آن نقش بسته است لحظه‌ای تاریک می‌سازد و او را از خودبینی خلاص می‌کند. اما برای اینکه زاهد بتواند از این خودی پاک فارغ شود، باید باتیغ ملامت همه پیوندهای خود را با خلق قطع کند. پریشانی و خرابی و بی‌سر و سامانی همه اشاره به از هم پاشیدن قوام خودی زاهدی است.

در مرتبه زاهدی خودی کفر است؛ چه، خودبینی و خود رای سر اسر آئینه ادراک زاهد را می‌پوشاند و مانع از این می‌شود که صورت معشوق در آن نقش بندد. اما در مذهب رندی «خودی» کفر نیست. رند دارای هویتی است و «منی». ولی «من» او چیزی نیست که متعلق ادراک (مُدْرک) او واقع شده باشد. متعلق ادراک او معشوق است. «من» او کسی است که صورت معشوق را در آئینه ادراک می‌کند و این «من» عاشقی است. از آنجا که در مقام رندی عاشقی هست و معشوقی، این مقام را «گبری» نامیده‌اند. چه، گبری مقام دویی است. همان طور که گبران در دیرمغان باده می‌نوشند، رند نیز در میخانه عشق، گاه از دیدار معشوق که در

آئینه جام افتاده است مست می‌شود و گاه از شراب عشق. حافظ وقتی می‌گوید «در مذهب ماباده حلالست» اشاره به همین گبری می‌کند. مذهب رندگبری است و در مذهب گبران باده حلال است، در حالی که در مذهب زاهدان خودبین و کافرکیش حرام. رنداگرچه با ترک خودبینی و خود رای از کفر خلاصی یافته و به مقام عاشقی رسیده است، در بدایت رندی هنوز بر آئین گبران

حاشیه:

(۱۶) تمهیدات، ص ۳۰۰

(۱۷) این مقایسه میان اخلاق و کردار و اعمال و لباس زاهد ورنند مضمونی است که به حافظ اختصاص ندارد؛ بلکه، به طور کلی، در آثار همه شعرای ذوقی و معنوی ایرانی دیده می‌شود. مثلاً عطار می‌گوید:

مذهب رندان خرابات گیر

خرقه و سجاده بیفکن ز دوش

(دیوان، ص ۱۶۱)

(۱۸) خرقه تقوا در این بیت نشانه منزل خوف است. همچنین صومعه و خرقه سالوس در این بیت:

دلم از صومعه بگرفت و خرقه سالوس

سماع وعظ کجا نغمه رباب کجا؟

(۱۹) معمولاً در زبان شعر، از جمله شعر حافظ، وقتی وقت گفته می‌شود منظور همین احکام است، یعنی حالاتی چون شادی و غم و اندوه و قبض و بسط و غیره. ولی اصل معنای وقت منشأ و منبع این حالات است. وقت به عنوان منبع حالات و مصدر «احکام وقت» همچون ابری است در آسمان عالم جان که حالات گوناگون چون قطرات باران از آن فرود می‌آید و بر دل عاشق می‌نشیند. به دلیل تنوع این حالات وقت را گاهی «بوقلمون وقت» نامیده‌اند. (برای تعاریف وقت رجوع کنید به حواشی سوانح، ص ۷۷ و ۷۸).

(۲۰) احکام وقت متضاد است: هم شادی و طرب و خوشدلی و بسط است و هم غم و اندوه و قبض. رند در دیوان حافظ غالباً شاد و خوشدل است: حافظ می‌خورد و رندی کن و خوش باش ولی...

نیست در بازار عالم خوشدلی گر زانکه هست

شیوه رندی و خوشباشی عیاران خوش است

اما گاهی هم به غم رند اشاره کرده است. مثلاً در این بیت می‌گوید:

اهل کام و ناز را در کوی رندی راه نیست

رهروی باید جهانسوزی نه خامی بی‌غمی

پس زاهد نه فقط از خوشدلی و خوشباشی رندان بلکه از غم و اندوه ایشان هم (که غم و اندوه عشق است) محروم است.

(۲۱) عطار در غزلی، که مطلع آن را قبلاً نقل کردیم، خودی زاهد را خیال (یعنی

موهوم) و خودی عاشق را «حضور» خوانده می‌گوید:

ره عاشق خراب اندر خراب است

ره زاهد غرور اندر غرور است

دل زاهد همیشه در خیالست

دل عاشق همیشه در حضور است

(دیوان، ص ۴۹)

(۲۲) با اینکه خودی عاشق حقیقی است و عاشق از پرتو این خودی فرزند وقت می‌شود، مع هذا این خودی باید سرانجام در خودی معشوق فنا شود. در آن مرتبه، او «خداوند وقت» (ابو الوقت) خواهد بود نه فرزند وقت. (رجوع کنید به فصول ۱۸ و ۱۹ سوانح. موضوع این دو فصل را نگارنده در مقاله‌ای به زبان انگلیسی تحلیل و شرح کرده و مشخصات آن چنین است: «مفهوم خودی و وقت نزد احمد غزالی». جاویدان خرد، سال ۴، شماره ۲، پاییز ۱۳۶۰، ص ۸۰ تا ۸۷). همچنین رجوع کنید به لمعات عراقی، لمعه دهم.

است. رند از کثرت خلق بیرون آمده و در دویی گرفتار شده است. برای رسیدن به توحید، رند چاره‌ای ندارد جز اینکه خود را از میان بردارد. از اینجا است که حافظ به خود خطاب می‌کند که

تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز.

یا در جای دیگر می‌گوید:

حجاب راه تویی حافظ از میان برخیز.

حافظ در مقام رندی خود را «تو» خطاب می‌کند، چه رندی مقام دویی است و در دویی است که «خودی» «تو» خوانده می‌شود. «تو» و «تویی» اشاره به خودی یا هستی عاشق است. راهی که «تویی» در آن حجاب است راه توحید و «اویی» است. رند با برداشتن خودی خود از میان، و خراب شدن از خود، به یک خودی دیگر قیام می‌کند و آن خودی معشوق است، و این همان خودی است که تویی حافظ در مصرعهای بالا حجاب آن آمده است.

بلاوجفا و درد ورنجی که رند می‌کشد همه در راه نیست شدن از «تویی» یا «خودی» رندی است، و چیزی که سرانجام عاشق را هلاک خواهد کرد تیری است که بردل او خواهند زد.

تیر عاشق کش ندانم بردل حافظ که زد

اینقدر دانم که از شعر ترش خون می‌چکد.

کشته شدن عاشق مرحله کمال رندی است و ما در بخش سوم هنگام مطالعه نظاره رند به مراتب و مدارج بالاتر به آن باز خواهیم گشت. در اینجا ما باید یک موضوع دیگر را در نگاهی که رند به زاهد می‌افکند مطالعه کنیم و آن جنبه بیرونی نسبت این دوست. در این مطالعه، می‌خواهیم ببینیم که چرا خواجه دروساخت زبان خود رندی را برتر از زاهدی به حساب می‌آورد.

### ۱۰. نسبت رند و زاهد در ساحت برونمعنی

قبلاً گفتیم که نگاهی که حافظ از نظرگاه رندی به مرتبه یا مراتب پایین می‌کند دارای دو جنبه است: یکی درونی و دیگر بیرونی. آنچه تاکنون شرح دادیم مربوط به جنبه درونی بود. معانی رند و رندی و زاهد و زهد (و همچنین واعظ و صوفی) را از حیث درونمعنی در نظر گرفتیم و دیدیم که، از این نظر، زهد منزلی است که شاعر در مرحله‌ای می‌خواهد پشت سرگذارد و رندی منزلی است که می‌خواهد بدان قدم گذارد. شاعر در این مرحله در مرز زهد و رندی است. از یک جهت خرقة سالوس و ریاد در بردارد؛ و از جهت دیگر خواهان سوزاندن آن است. در صومعه است ولیکن ملول است.

دلم ز صومعه بگرفت و خرقة سالوس

سماع وعظ کجا نغمه رباب کجا؟

در خلوت زهد به خیال زاهدی نشسته است، که ناگهان مغبجه‌ای باچنگ و دف ظاهر می‌شود.

من به خیال زاهدی گوشه نشین و طرفه آنک

مغبجه‌ای زهر طرف می‌زندم به چنگ و دف.<sup>۲۳</sup>

اما در ساحت بیرونی، زهد و رندی معانی دیگر دارند. البته، برونمعنی زهد، همان طور که قبلاً گفته شد، اساساً فرقی با درونمعنی آن ندارد و لذا، همان طور که زهد از حیث درونی به معنای پشت کردن به دنیا به دلیل خوف یا برای برخورداری از نعمتهای بهشتی بود، از حیث بیرونی هم زاهدی چیزی جز ترک دنیا و پرهیزگاری و تقوا و شوق به بهشت نیست. البته، در ساحت درونی، شاعر این معنی را در مورد خود در نظر می‌گرفت؛ ولی در ساحت بیرونی، آن را در مورد خلق، یعنی مردم و جامعه، در نظر می‌گیرد. در این ساحت، زهد روشی است که یک دسته از مردم در دینداری اختیار کرده‌اند. این مردم را شاعر به اعتباری زاهد و به اعتباری واعظ و به اعتباری صوفی می‌خواند. زاهد اسم عامی است برای هر کس که راه زهد و پرهیزگاری را دنبال می‌کند و اهل عمل و عبادت است؛ واعظ کسی است که انگیزه او در ترک دنیا خوف است؛ و صوفی کسی است که به کمال زهد رسیده است.

رسیدیم بر سر معنای رند و کسانی که با او همخانواده‌اند، از قبیل خراباتی و قلندر و قلاش. این واژه‌ها در ساحت بیرونی، همانند زاهد و واعظ و صوفی، در مورد یک دسته یا طبقه از مردم به کار می‌رود. رندی و خراباتی‌گری و قلاشی، از حیث برونمعنی، به کسانی اطلاق می‌شود که در عیش و عشرت و هواپرستی و میخوارگی و شاهدبازی (به معنای ظاهری) به سر می‌برند؛ و از لحاظ اخلاقی، معمولاً اشخاصی فاسد و گناهکار به شمار می‌آیند. بدیهی است که شاعری که بخواهد، با استفاده از ملاک دین، در حق این دودسته از مردم - زاهدان و واعظان و صوفیان از یک سو و رندان و خراباتیان و قلاشان و مقامران شهوتران از سوی دیگر - داوری کند، ناگزیر است که دسته اول را تحسین کند و دسته دوم را تقییح. اما در شعر عاشقانه حافظ و به طور کلی اشعار شعری چون سنائی و عطار و عراقی و مولوی و سعدی چنین چیزی رخ نمی‌دهد. برعکس، این شاعران دسته اول را تحقیر می‌کنند و دسته دوم را می‌ستایند، و نکته اینجا است که این داوری را هم بر اساس ملاک دینی می‌کنند و جامعه نیز این داوری را از ایشان می‌پذیرد. در واقع، کاری که این شاعران، و در رأس ایشان حافظ، می‌کنند این است که خود را جز و دسته رندان و خراباتیان قرار می‌دهند و به آن مباهات می‌کنند. تا جایی که شاعران این واژه‌ها را از حیث درونمعنی به کار می‌بردند، تحسین رندی و تقییح زاهدی موجه بود؛ اما چگونه می‌توان معانی این واژه‌ها را در ساحت بیرونی در نظر گرفت و در عین حال همان داوری را از شاعران شنید؟

در پاسخ به این سؤال، اجمالاً می‌گوییم که شاعر در ساحت

تعریفی که ما تا کنون از زهد کرده ایم تنها پشت کردن به دنیا بوده است، اما این تعریف ناقص است. گوشه نشینی و ترك دنیا در واقع ظاهر زهد است. حقیقت زهد يك امر قلبی است. یکی از تعاریف مشهور زهد تعریفی است که جنید بغدادی کرده و گفته است که «زهد دست برداشتن از ملك دنیا و خالی کردن دل از تتبع است»<sup>۲۵</sup>. پس زاهدی دو بخش است یکی خالی کردن دست از ملك و دیگر خالی کردن دل از تتبع و دوستی آن. مستملی بخش اول، یعنی خالی بودن دست، را مقام عام در زاهدی می خواند و خالی بودن دل را مقام خاص، و می نویسد: «حقیقت زهد خود قطع قلب است نه خلُو ید»<sup>۲۶</sup>.

یکی از خطراتی که زاهدان را تهدید می کرد عدم توانایی ایشان در خالی کردن دل از دوستی دنیا بود. به عبارت دیگر، زهد و بازسازی در جامعه عموماً در گوشه نشینی و اعمال ظاهری خلاصه می شد. دست زاهدان از ملك دنیا خالی بود ولی قلبشان از دوستی آن پر. همین امر سبب انتقاد شاعران، بخصوص حافظ، از ایشان می شد. زاهدی که در ظاهر زهد می ورزید ولی دلش از دنیا اعراض نکرده بود در حقیقت منافق بود و ریاکار. از اینجاست که ملاحظه می کنیم که حافظ غالباً، در هنگام انتقاد از زاهدان، زهد ایشان را ریایی می خواند. او از دست زهدریایی در تاب است و از مستی زهد ریا می خواهد به هوش آید. خرقة پوشیدن نشانه ظاهری همین زهد ریایی است. زاهد و واعظ و صوفی همه خرقة پوش اند و همه ظاهر پرست. در زیر خرقة، زاهدان زنار بسته اند. همان طور که خرقة نشانه ظاهری زهد است، زنار زیر خرقة نشانه دنیا دوستی و غفلت باطنی است.

به هیچ زاهد ظاهر پرست نگذشتم

که زیر خرقة نه زنار داشت پنهانی.

محل این زاهدان، چه خانقاه و چه صومعه و چه مسجد، نشانه دیگری است از همین ظاهر پرستی و ریا.

#### حاشیه:

۲۳) مقایسه کنید با این بیت عطار (دیوان، ص ۵۷) که قبلاً هم نقل کردیم: در دلم تا برق عشق او بجست

روتق بازار زهد من شکست

۲۴) شرح تعرف، ج ۳، ص ۱۲۱۹. این سخن را ابونصر سراج طوسی هم در اللعم (ص ۴۶) نقل کرده است.

۲۵) این سخن در شرح تعرف (ص ۱۲۲۰) و متن تعرف (ص ۹۳) به همین صورت است. ولی در کتابهای دیگر به صورتهای دیگر نقل شده است. در اللعم (ص ۴۶) به جای «تتبع»، «طمع» است («ستل الجنید رحمه الله عن الزهد، فقال: تخلی الایدی عن الاملاك و تخلی القلوب من الطمع») و در مناقب الصوفیه قطب الدین عیادی مروزی (به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲، ص ۴۴) بدین صورت است: «خالی داشتن ظاهر از ملك و باطن از طمع».

۲۶) همان، ص ۱۲۲۰.

بیرونی واژه های خراباتی را به دو وجه معنایی به کار می برد، که يك وجه آن برونمعنی محض است و وجه دیگر آن جلوۀ بیرونی درونمعنی. وجهی که برونمعنی محض واژه است سایه ای بیش نیست، و این وجه مغلوب جلوۀ بیرونی درونمعنی واقع می شود. وجود این دو وجه معنایی در ساحت بیرونی در کنار هم یکی از رموز زبان شعر است. فقط شاعر است که می تواند در عین نگاهداشتن برونمعنی محض، درونمعنی را نیز به ساحت برونمعنی بیاورد و بر اساس آن در حق واژه ها و معانی آنها داوری کند. ببینیم چگونه. شاعر در ساحت برونمعنی از يك لحاظ معانی واژه های خراباتی را از زبان طبیعی وارد زبان شعر می کند، ولی به جای اینکه زهد را بر نندی و تقوا را بر مستی و لاابالی گری و نماز و روزه را بر نظر بازی و شاهد بازی رجحان نهد، عکس این کار را انجام می دهد - زهد و تقوا و عاقلی و صلاح را تحقیر می کند و مستی و لاابالی گری و دیوانگی را ستایش. این داوری را هم شاعر با ملك دین می کند، اما کاری که وی می کند این است که صفات رندان و خراباتیان و صفات واعظان و زاهدان و صوفیان را به صورت مجرد در نظر می گیرد و درباره آنها از دیدگاه باطنی داوری می کند. نکته اصلی در اینجا استفاده از همین دیدگاه باطنی است. بیاییم اول صفات زاهد را از این دیدگاه مطالعه کنیم.

زهد و زاهدی از لحاظ دینی مقبول و درخور ستایش بوده است. در همان دوره ای که حکمت ذوقی و معنوی در خراسان می خواست با شعر فارسی پیوند یابد، یکی از نویسندگان و مشایخ بخارا به نام ابوالبراهیم اسماعیل مستملی، در شرح تعرف، درباره ارزش زهد در جامعه دینی اظهار می کرد که «چون دوستی دنیا سر جمله گناهان است، ترك دنیا سر جمله طاعتها باشد». و از قول گروهی از بزرگان نقل می کرد که «هر که نام زاهد در دنیا بیافت هزار نام ستوده بیافت، و هر که نام رغبت کردن در دنیا بیافت هزار نام نکوهیده بیافت»<sup>۲۴</sup>. پس زهد به خودی خود مقامی پسندیده بوده است. اما رسیدن به این مقام خطراتی را هم به دنبال داشته است، خطراتی که باعث لغزش زاهدان یا مدعیان زهد و بالتبینه بدنامی ایشان می شد. این خطرات را مشایخ قدیم در سخنان کوتاه خود گوشزد کرده اند، و برای آشنا شدن با عمده ترین آنها بهتر است به تعریف دقیق زهد بپردازیم.





ز خانقاه به میخانه می رود حافظ

مگر زمستی زهد ریا به هوش آمد.

دل ز صومعه بگرفت و خرقة سالوس

سماع وعظ کجا نغمه رباب کجا؟

خطر دیگری که زاهدان را تهدید می کرد غرور و خودپسندی بود. مستملی، چنانچه دیدیم، خالی بودن دست از ملك دنیا (و همچنین آخرت) را زهد عام نامید و خالی بودن دل را زهد خاص. اما پس از آن، در جای دیگر، هم خالی بودن دست و هم خالی بودن دل را زهد عام می خواند و از برای زهد خاص معنای دیگری ذکر می کند. این معنی به یکی از جنبه های عمیق روانشناسی زهد اشاره می کند. زاهد پس از اینکه هم در ظاهر و هم در باطن از دنیا إعراض کرد، دچار يك مشکل بزرگ می شود و آن حفظ نفس است. همین که زاهد از اشتغال به دنیا آزاد می شود، احساس راحتی می کند و از آن محظوظ می شود. علاوه بر این، «در زهد ثنا و محمدت خلق است و نیز حصول جاه است»<sup>۲۷</sup>. بنابراین، همان «هزار نام ستوده» که زاهد در زهد می یابد سبب گرفتاری او می شود. در حقیقت چه بسا زاهد اساساً از برای تحصیل جاه و ثنا و ستایش خلق به زاهدی روی آورده باشد. به هر تقدیر، احساس راحتی و حفظ نفس و نیکنامی زاهد باعث می شود که خود بین و خودپسند و مغرور شود. زهد خاص از نظر مستملی تركِ حظوظ نفس و منافع اجتماعی است که از راه زاهدی حاصل می شود، «و تا دل از این همه معانی بر نکند زهد نیست». انتقادی هم که شاعران ما، از جمله حافظ، از سلامت طلبی و مصلحت اندیشی و غرور و خودپسندی و خودبینی زاهدان در جامعه می کنند بیان شاعرانه ای است از همین نکته که مستملی اظهار کرده است. در حقیقت، حافظ وقتی زاهد را به خاطر غرور و خودپسندی و خودبینی نکوهش می کند، زهد او را کامل نمی داند. زهد زاهدان و واعظان و صوفیان مغرور و خودپسند ریایی است، چه دل ایشان هنوز از حبّ منافع زهد پاك نشده است.

دلایل حافظ را برای انتقاد و تحقیر زاهدان و واعظان و صوفیان از لحاظ اجتماعی و در ساحت برومعی ملاحظه کردیم. اما چه دلیلی دارد که شاعر در این ساحت معنایی و از لحاظ

اجتماعی از رندان لاابالی و خراباتیان شهوتران ستایش کند؟ نکوهشی که حافظ از زاهدان و واعظان و صوفیان از لحاظ اجتماعی می کند همه از نظر گاه عاشقی و مقام ولایت است. در واقع، او از يك مرتبه اخلاقی برتر و مقامی که قلب در آن از چشمه عشق وضو ساخته و بر هر چه که هست چهار تکبیر زده است داوری می کند. و لذا طبیعی است که ما بگوییم که وی رندی و قلندری و قلاشی و خراباتی گری را در این ابیات به معنای درونی به کار برده است. این مطلب البته صحیح است، و چنانکه بعداً شرح خواهیم داد، این همان چیزی است که ما بازتاب درونمعی واژه های خراباتی در ساحت بیرونی نامیده ایم. اما، در عین حال، معانی بیرونی این واژه ها نیز در این ابیات حضور دارند. به جرأت می توان گفت که در همه واژه های خراباتی در شعر حافظ - رند و قلندر و قلاش و شاهد و ساقی و مغ و مغچه و پیر مغان و زلف و خط و خال و بوس و کنار و می و شراب و باده و مستی و جام و غیره - معانی بیرونی و ظاهری این الفاظ حضور دارند. به عبارت دیگر، چنین نیست که حافظ در بعضی از ابیات خود رند را به معنای ظاهری به کار برده باشد و در بعضی دیگر به معنای بیرونی، یا در بعضی از ابیات باده را به معنای باده انگوری به کار برده باشد و در بعضی دیگر به معنای عرفانی. این گونه تفاسیر در حقیقت زبان شعر را از معنی و باطن تهی می کند. زبان شعر عاشقانه، که زبان حکمت ذوقی و معنوی است، زبانی نیست که فقط از يك لایه معنایی تشکیل شده باشد؛ بلکه لایه های متعدد دارد. حتی وقتی بعضی از ابیات را مفسران به خیال خود تفسیر عرفانی می کنند و می گویند که مثلاً در اینجا معنی باده باده عرفانی است، این تفسیر هم «سطحی» است؛ چه، کاری که می کنند این است که يك معنی برای يك لفظ در نظر می گیرند. در حالی که در همان جا لفظ باده معنای ظاهری را هم افاده می کند. چطور ممکن است که ما لفظ باده را بخوانیم و بشنویم و معنای طبیعی آن به نحوی از انحاء در ذهن ما حاضر نشود؟ علت اینکه مفسران در بعضی از ابیات باده را باده انگوری می پندارند و نه چیز دیگر و در بعضی دیگر آن را باده عرفانی می پندارند و نه چیز دیگر این است که در اولی به دلیل سیاق عبارت (context) شدت ظهور درونمعی بیشتر است و در دومی باز به دلیل سیاق عبارت این شدت ظهور کمتر. بنابراین، درست نیست که ما بیاییم و ابیات حافظ را از لحاظ واژه های خراباتی به دو دسته تقسیم کنیم و بگوییم در يك دسته معانی این واژه ها بیرونی و منطبق با معانی آنها در زبان طبیعی است و در دسته دیگر معانی آنها درونی است؛ رند را گاهی به معنای بیرونی در نظر بگیریم و گاهی به معنای عاشق و ولی. وقتی رند و به طور کلی واژه های خراباتی در هر يك از ابیات حافظ ستایش می شود، هم معنای درونی آنها حاضر است و هم معنای بیرونی. ستایش از

آینده نصیب او خواهد شد. اما رند از این خیال فارغ است. او اهل عیش و طرب و مستی است، به دنبال نقد وقت است. عمل او، باده خواری و مستی و شاهدبازی او، همه نقد است. عشق مجازی رند هم باعث می شود که از خودپسندی و خودخواهی بیرون آید. مستی و نظر بازی و شاهدبازی رند و اظهار عجز و نیاز او در برابر شاهد و ساقی بنای خودخواهی او را ویران می کند. این صفات ایجابی در حالت منتزع، چنانکه بعداً خواهیم دید، منطبق با صفاتی است که انسان پس از عبور از منزل زهد و ورود به ساحت عشق پیدا خواهد کرد. شاعر این صفات سلبی و ایجابی را در نفس الامر مورد ستایش قرار نمی دهد. ارتکاب این اعمال با ملاک دینی و اخلاقی قبیح است. ولی شاعر با ارتکاب آنها کاری ندارد. او در داوری خود اصلاً کاری با رند به عنوان يك شخصیت اجتماعی ندارد و نمی خواهد درباره او داوری کند. این داوری کار زاهدان و واعظان است، نه کار اهل محبت. صورت مجرد این صفات است که منظور نظر اوست، آن هم برای اینکه شاعر بتواند به حساب زاهدان برسد.

هر چند صفات رند در حالت انتزاعی و مجرد در شعر مورد ستایش قرار می گیرد، در عین حال همین معانی بیرونی نیز خود دست در دست معانی درونی واژه ها دارند. مقام و مرتبه شاعر منزل عشق و مقام ولایت است. نظرگاه او ساحتی است و رای زهد نه مادون آن. به همین دلیل، ظهور واژه ها حتی در ساحت بیرونی و وقتی شاعر درباره شخصیت های اجتماعی زاهد و واعظ و صوفی سخن می گوید با معانی درونی آنها همراه است. در واقع، نوری که بر صورت انتزاعی و مجرد صفات رند می تابد نوری است که از ساحت درونی به بیرون می تابد. اگر تابش درون معنی بر بیرون معنی واژه های خراباتی نباشد، شاعر نمی تواند در حق آنها داوری کند، و اصلاً زبان او شعر نیست.

\*

نظر رند را به مرتبه مادون خود، که مرتبه زهد است، ملاحظه کردیم. حال باید ببینیم رند درباره خود و هنرهای خود چه می گوید. صفات سلبی رندان، چنانکه گفته شد، صفاتی بود که در زاهدان بود، و در ایشان نه. ولی رندان صفات دیگری هم دارند که در زاهدان نیست. این صفات عبارتند از باده نوشی و مستی و نظر بازی و امثال اینها. شاعر با استفاده از همین واژه ها است که سعی می کند احوال و مواجید خود را در منزل عشق بیان کند.

حاشیه:

(۲۷) همان، ص ۱۲۲۵. و نیز رك. اللمع، ص ۴۶ و ۴۷.

معنای درونی کاملاً قابل درک است. اما ستایش از معنای بیرونی آنها را چگونه می توان توجیه کرد؟

در پاسخ به این پرسش ما باید «مکانیسمی» را که شاعران فارسی زبان و حکمای ذوقی و معنوی ایران در شعر فارسی به کار برده اند شرح دهیم. این «مکانیسم» را ما انتزاع کردن صفات می خوانیم. این عمل ذهنی را ما در اینجا در مورد کاری که شاعر با «رند» می کرده است توضیح می دهیم؛ ولی این عمل در حق همه واژه های خراباتی صورت می گیرد.

رند، به معنای بیرونی و به عنوان يك شخصیت غیر اخلاقی در جامعه، صفاتی دارد. این صفات عبارت است از لاهالی گری، بی قیدی، بی اعتنایی به آخرت، میخوارگی، مستی، شاهد بازی و غیره. رند به عنوان شخصیتی فرومایه کسی است که اهل عبادت و نماز و روزه نیست، بی عمل است، با خرقة و سجاده و مسجد کاری ندارد. به طور کلی این صفات بر دودسته است: یکی سلبی و دیگر ایجابی. صفات سلبی رند صفاتی است که زاهدان دارند و او ندارد. و صفات ایجابی او صفاتی است که او دارد و زاهدان ندارند. مکانیسم انتزاع کردن عبارت است از جدا کردن این صفات از شخصیت اجتماعی رند. وقتی بی عملی و لاهالی گری و بی قیدی و خرقة نداشتن و فخر نکردن به صورت منتزع در نظر گرفته می شود، حکمی که از لحاظ اخلاقی درباره آنها می شود از آنها برداشته می شود. صفات سلبی رند در حالت انتزاعی همان صفاتی است که زاهدان ریایی به خاطر آنها مورد ملامت قرار می گرفتند. زاهد به دلیل شوقی که به بهشت داشت به آزادگی نرسیده بود. بی اعتنایی و بی قیدی در رندی در حالت انتزاعی همان آزادگی است. غرور و خودپسندی زاهد معلول عمل بود. این عمل در رند نیست؛ بنابراین، دلیلی برای غرور و خودپسندی او نیست. از خدا طلبکار هم نیست. خرقة بر تن نمی کند و به مسجد هم نمی رود و سجاده نشینی هم نمی کند و از این بابت به کسی فخر نمی فروشد. این صفات در زاهد مایه کدورت قلبی او می شد و چون در رند نیست، پس از این بابت کدورت قلبی ایجاد نمی شود.

در حق صفات ایجابی نیز همین عمل ذهنی انجام می گیرد. زاهد به خیال بهشت است، عمل او به خاطر منافعی است که در