

بخش سوم - تا «شعر عشق»

فصل نهم - رمز زدائی از حافظ

عقل‌گریزی‌ی حافظ از چه بابت است؟ آیا می‌شود حافظ را، چه از نظر فلسفی و چه از دیدگاه شعر، نظریه‌پردازی عقل‌گریز به شمار آورد؟ آیا حافظ اساساً، درکل ساختار تئوریک اندیشه‌خوبش، دارای موضعی عقل‌گریز است؟ و یانه، اندیشه‌او هم بر اساس سیستمی عقل‌مدار کار می‌کند اما در این سیستم، اندیشیدن به حقیقت هستی از یکسو و شاعری از سوی دیگر، اموری عقل‌گرایانه به حساب نمی‌آیند؟

متأسفانه، توسل به عقل‌گریزی در حوزه نظریه‌پردازی امر بعیدی نیست. آنکه نظر می‌دهد که «شعر، نقب‌زدن به عالمی در ماوراء و ماسوای هستی‌ی مادی است» نظریه‌پردازی عقل‌گریز است؛ آنکه به جبریل و فرشته‌الهام معتقد است نیز، به همین‌گونه، عقل‌گریزی می‌کند؛ هنرمند و شاعری نیز که، در حوزه نظر و عقیده، به عالمی جدا از این عالم معتقد باشد خردگریز است. حافظ نیز، اگر همان‌گونه که نیما می‌گوید،^۱

به عالمی «باقی» و جدا از این عالم «رونده» قایل باشد شاعری خردگریز است. هرآنکس نیز که به عالم پس از مرگ معتقد است در همین مقوله جای می گیرد.

در مقابل، آنکه با قبول علم به عنوان تنها وسیله شناخت پدیده های هستی، به این نکته توجه دارد که بین شناسنده و شناختنی پیوستگی و وحدتی حقیقی نیز وجود دارد که، اگر کارا شود، مانع شناخت علمی ی هستی ی کل خواهد بود؛ و آنکه معتقد است مجموعه عادات تشریحی ی ما پرده ای ضخیم به روی هستی کشیده اند که از پس آن چهره واقعی ی هستی نمودار نیست؛ و آنکه آدمیان را دعوت کند تا به یگانگی ی خود با کل هستی بیاندیشند و، با وقوف به این یگانگی، انسانی والاتر شوند، هیچ يك حرفی خلاف اصول عقل نزده اند.

دستگاه نظری ی حافظ نیز، در حدود امکانات تاریخی ی خود، دستگاهی عقل گراست. چرا که، هم در افق فلسفه عام و هم در ساحت تئوری ی شعر، بر اساس منطق علمی استدلال می کند. او کلاً ضد عقل نیست بلکه عقل را در عبور از پرده غفلت و دیدار کل هستی، که «حقیقت» خوانده می شود، عاجز می بیند. توجه کنید که وقتی نام هستی ی یکپارچه «حقیقت» باشد و نام جهان تشریحی «واقعیت»، در آن صورت «تحقیق» (یا کوشش برای شناخت حقیقت) عملی ناممکن است چرا که برای شناخت، وجود عقل و جدائی ی آن از موضوع مطالعه اش ضروری است و این امر در چنان حوزه ای از هستی ممکن نیست. اما، هرکجا که بحث شناخت کل هستی در میان نباشد، عقل، از نظر عرفان، گریزناپذیر و ضروری می شود.

در واقع مشکل ما آنجا آغاز می شود که به عرفان از دیدگاه

«مذهب» و «تصوف» بنگریم و در آن نشانه هائی از اعتقاد به وجود دو جهان، به ماوراء طبیعت، و نظایر این ها بیابیم.^۲ یعنی، آنکه عقل را تحقیر میکند عارف نیست، صوفی و مذهبی است. عارف، که انسانی یگانه و شوریده و شورنده است، از دام این هر دو بیرون جسته و می خواهد، در آن زمان که از کار دنیا فارغ می شود، به بال عشق طیران گیرد تا لمحہ ای در آتش عشقی که بر یگانگی ی او با کل هستی گواهی می دهد بسوزد. به همین دلیل است که حافظ توصیه می کند که:

روز در کسب هنر کوش، که می خوردن روز
دل چون آینه در زنگ ظلام اندازد.

پس، با توجه به سازمان هستی شناسی ی حافظ، تفاوتی بین شاعر و عارف نیست؛ و هرکجا که لحظه معرفتی دست دهد این لحظه جز به زبان شعر بر نمی گردد، (از دید من) خواه به نشر و خواه به نظم. و از آنجا که چنین شعری ناشی از لهیب آتش عشق است (خواه عشق به يك نفر، خواه عشق به همه مردمان، و خواه عشق به کل هستی) این شعر نخست حکایت برونشید شاعر از ظلمات منبت ها و خودپرستی های خویش، و سپس، داستان حیرت بی اندازه او در کشف وحدت وجود خواهد بود:

ز آنجا که فیض جام سعادت فروغ توست
بیرون شدی نمای، ز ظلمات حیرتم.

اما از این دستگاه اندیشگی چگونه می توان رمز زدائی کرد؟

برای پاسخ به این پرسشی، و همانطور که گفته شد، لازم است که مفردات این دستگاه را با دستگاه شناخت علمی ی امروز مقایسه کنیم و تطبیق دهیم. من در اینجا، و تا حدی که به بحث شعر مربوط می شود، به این کار دست میزنم:

۱. در دستگاه شناخت علمی، انسان، تا زمانی که به صورت «آدم - جانور» در «عالم جانوری» زندگی می کند، با همین عالم در رابطه ای بی واسطه و مستقیم است، بر وجود خویش آگاهی ندارد و خود را از کل هستی جدا نمی یابد؛ و رابطه اش با هستی ی کل بوسیله دو دستگاه عواطف و غرایز تنظیم می شود.

در دستگاه شناخت معرفتی، انسان، تا زمانی که به صورت «آدم - فرشته» در «بهشت» به سر می برد، با آن بهشت در رابطه بی واسطه است، بر وجود خود وقوف ندارد، و خود را از کل هستی جدا نمی داند. دید معرفتی از نحوه ارتباط جزء و کل سخن چندان نمی گوید و، حداکثر، در محدوده اسطوره ها باقی می ماند:

من ملک بودم و فردوس برین جایم برد
آدم آورد در این دیر خراب آبادم
سایه طربی و دلجوئی ی حور و لب حروض
به هوای سرگزی تر برفت از یادم.

۲. در ساحت علم، «فرگشت برآیش» موجب پیدایش «دستگاه عقل» می شود، که دانشاء کنجکاوی ی دانش خواهنده و مآلاً موجب شناخت علمی در انسان است؛ اما کارکردهای همین دستگاه عقلی موجب می شوند
۲۹۸ تئوری ی شعر - از «موج نو» تا «شعر عشق»

که حضور بی واسطه «آدم - جانور» در هستی درهم ریزد و، با آفرینش تصور «من»، باعث جدائی ی او از هستی شده و موجب ایستادش در منظر «شناسنده» آن می گردد؛ و جهان تشریحی و تفکیکی ی انسانی را، همچون پرده ای، بر کل هستی می کشد.

در عرفان، و نیز در حوزه اسطوره، «آدم - فرشته» از «میوه» دانش می خورد، خود آگاه می شود، صاحب «عقل» می گردد، «چشم جهان بین» پیدا می کند، و از «بهشت» رانده می شود:

طایر گلشن قدسم، چه دهم شرح فراق
که در این دامگه حادثه چون افتادم.

و یا:

پدرم روضه رضوان به دو گندم بفروخت
ناخلف باشم اگر من به جوئی نفروشم.

۳. در علم، پیدایش «دستگاه» عقل موجب تعطیل «دستگاه عواطف» و «دستگاه غرایز» نمی شود. انسان رابطه دوگانه ای با هستی پیدا می کند: از یکسو رابطه ای «حسی - عقلی» و، از سوی دیگر، رابطه ای «عاطفی - غریزی».

در عرفان نیز، همگام با «عقل»، به وجود «دل» اشاره می شود و، بر اساس آنها دو رابطه بین انسان و هستی برقرار می گردد:

«عقل» اگر داند که «دل» در بند زلفش چون خوش است
عاقلان دیوانه گردند از پی ی زنجیر ما.

۴. علم بر این نکته اذعان دارد که شرط کارائی اش وجود و عاملیت عقل علت جوست. و تا عقل در کار است برقراری ی رابطه ای بی واسطه با هستی ممکن نیست؛ چرا که چنان رابطه ای به دستگاه عواطف مربوط است نه به دستگاه عقل.

عرفان نیز عقل را در این زمینه قاصر و ناتوان می بیند و این نوع رابطه با هستی را قلمروی «دل» می داند:

آن دم که «دل» به عشق دهی، خوش دمی بود
در کار خیر حاجت هیچ استخاره نیست
ما را ز منع «عقل» مترسان و می بیار
کان شهنه در ولایت ما هیچ کاره نیست.

۵. در ساحت قیاس بی واسطه با هستی، علم ساکت است و کار را به دست «هنر» می سپارد که ریشه در «عاطفه» دارد.

عرفان نیز از «عاطفه» با نام «عشق» سخن می گوید، عشقی که خاصیت «می» را دارد، و می تواند لمحّه ای «عقل» را زایل سازد. و قلمرو «عشق» نیز همان قلمروی «عواطف»، و در نتیجه، «هنر» است؛ هنری که کامل ترین نمود آن، در نزد عرفان، «شعر» است.

۶. «زمان» به «جهان» تعلق دارد نه به «جان». جهان محلّ کون و فساد، و محلّ «شدن» است؛ و این «شدن» در «زمان» صورت می گیرد. پس صفت مشخصه جهان ما «فانی» بودن آن است: آغاز شده است، پس پایانی دارد.

اما عالم «جان» آغاز و پایان ندارد، پس زمان از آن غایب است. در

۳۰۰ تئوری ی شعر - از «موج نو» تا «شعر عشق»

قلمرو هستی و دل و عشق نیز، همچون قلمرو عواطف و غرایز، مفهومی به نام «زمان» وجود ندارد.

۷. گفتیم که، در ساحت علم، عواطف ما به دو دسته مثبت و منفی تقسیم می شوند. برانگیزاننده های این دو دسته از عواطف، هنگامی که وارد حوزه مباحث شناخت هنری می شویم، به «زیبائی» و «زشتی» تعبیر می شوند. آنچه عواطف مثبت ما را برانگیزد «زیبا» است و آنچه عواطف منفی ی ما را بیدار می کند «زشت» است. بدین سان، در کنار مباحث علمی ی مربوط به هنر، مباحثی گشوده می شود که «زیباشناسی» نام دارد. در این مباحث، که اکنون روز بروز بیشتر به صورت جزئی از علم روانشناسی در می آید، از آن بحث می شود که چیزها چگونه در نظر انسان زیبا جلوه می کنند.

«دستگاه عواطف» یا «دل» هم، در نزد حافظ، جويا و دوستدار زیبایی است. «زیبائی» یا «حُسن»، در صورت مطلق خود، از آن هستی ی کل است که، باز به زبان حافظ، به صورت «جلوه» هائی در اجزاء هستی «متجلی» می شود:

در «ازل» پرتوی «حسن» ات ز «تجلی» دم زد
«عشق» پیدا شد و آتش به همه عالم زد
«جلوه» ای کرد رُخت، دید «ملك» تاب نداشت
عین آتش شد از این «غیرت» و بر «آدم» زد.

و همین «حسن» است که حافظ را به «نظریازی» می کشاند.

۳۰۱ رمززدائی از حافظ

۱. نیمایوشیج، در منظومه «افسانه» (۱۳۰۰ شمسی) حافظ را اینگونه مخاطب قرار می‌دهد: حافظا! این چه کید و دروغی است کز زبان می و جام و ساقی است؟ نالی ار تا ابد باورم نیست که بر آن عشق بازی که باقی است، من بر آن عاشقم که رونده است.

اما، به نظر من، نیمای به چهل سالگی رسیده سالهای دهه ۱۳۲۰ در این دیدگاه خود راجع به حافظ تجدید نظر کرده است. رجوع کنید به «نامه های همسایه». درباره شعر و شاعری، به کوشش سیروس طاهباز، انتشارات دفترهای زمانه، تهران ۱۳۶۸، به خصوص نامه شماره ۳۸، صفحه ۹۰.

۴. اگر ما توجه کنیم که در فرهنگمان دو واژه مختلف وجود دارد که در زبان فرنگی به يك واژه ترجمه می‌شوند، در خواهیم یافت که شاید بسیاری از بد آموزی های امروز ما ناشی از کج فهمی ی شرقشناسان فرنگی باشد. «معرفت» (یا «عرفان»)، که همدوش «علم» می‌نشیند، با «تصوف» نباید یکی گرفته شود. چرا که تصوف، آمیزه و التقاطی از عرفان و مذهب است؛ و مذهب خود آمیزه ای از علم و عرفان به شمار می‌رود.

برای توضیح، از این آخری شروع می‌کنم. پرسش اساسی و آغازین مذهب، با پرسش علم و پرسش عرفان، هر دو، متفاوت است. علم از چگونگی و چیستی ی پدیده های هستی می‌پرسد و عرفان از چیستی ی خود هستی، که از راه علم قابل تحقیق نیست. اما مذهب پرسشی دیگر دارد که پاسخ آن را هم به صورتی انتخابی می‌دهد. می‌پرسد: «آفریننده کائنات و ما کیست؟» و پاسخ می‌دهد که: «خدا».

بحث درباره «آفریننده» نه به علم مربوط است و نه به عرفان. عرفان اگر هم به بحث درباره پیدایش عقل می‌پردازد این نکته را در ظل بحث «غفلت اختیاری هستی از خویش، برای شناختن یا شناخته شدن خویش» ارائه می‌دهد و از همین دیدگاه است که عارف می‌خواهد به آنگونه آگاهی و اشرافی رسد که بداند، و به عیان ببیند، که

«آدمی» و «هستی» وجودی واحد و یکی دارند. این پایه واقعی ی عرفانی است که به پیدایش فلسفه «انسان‌خدائی» منتهی می‌شود و بر این اساس است که وقتی، در قرآن، شجره ای با موسی سخن می‌گوید و خود را «حق» معرفی می‌کند، مولوی، در دفاع از منصور حلاج، می‌سراید:

روا باشد انالحق از درختی

چرا نبود روا از نیک بختی؟

علم نیز کاری به «آفریننده» ندارد و «خدا» را موضوع تحقیق خود قرار نمی‌دهد.