

نشریه ادبیات تطبیقی (علمی - پژوهشی)

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال ۵، شماره ۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۲

## بوطیقای انسان شناختی در منظومه فکری حافظ و کر کگور\*

دکتر سید علی قاسم زاده

استادیار دانشگاه بین المللی امام خمینی

### چکیده

بی گمان بخشی از بنیاد پیدایی یک گفتمان به مبانی نظری و ماهیت نگرش انسان شناختی آن وابسته است. گرچه بیشتر مؤلفه‌های انسان‌شناسی در شرق و غرب، متناظر و متناقض است، مقایسه گفتمان‌های تقریباً مشابه و تطبیق اندیشه‌های متفکران آن‌ها می‌تواند گاه نشانه‌هایی از تقارن و تطابق مبانی انسان شناختی شرق و غرب را آشکار سازد. این پژوهش به شیوه توصیفی - تحلیلی با تطبیق و واکاوی مبانی فکری اگزیستانسیالیستی «سورن کر کگور» و بینش حافظ شیرازی در باب ماهیت انسان، قرابت کم نظیر گزاره‌ها و همگونی بنیادین تفکر این دو اندیشمند را نشان می‌دهد. انسان از دیدگاه حافظ و کر کگور همان انسان فطری با ماهیت برزخی میان ساحت‌های روحانی و جسمانی وجود است. بر این اساس، در نگرش آن‌ها، آدم‌ها را می‌توان در سه ساحت از زندگانی طبقه‌بندی کرد، با این تفاوت که نگرش انسان شناختی کر کگور بیشتر بر «اصالت فرد» استوار است؛ رویکردی که بیشتر انسان را به تفرّد همراه با انزوا دعوت می‌کند. اما حافظ متأثر از بینش قرآنی و آموزه‌های عرفانی، اغلب با تأکید بر موقعیت برزخی وجود انسان در پی ایجاد حس بازنگری در چیستی خود و رسیدن به هویت شخصی است و آن را مقدمه اصالت اجتماعی و پالایش اخلاقی جامعه می‌داند. لذا انسان حافظ، اجتماعی تر به نظر می‌رسد.

**واژه‌های کلیدی:** انسان‌شناسی، حافظ شیرازی، کر کگور، ادبیات تطبیقی.

تاریخ پذیرش مقاله: ۹۲/۶/۲۷

[s.ali.ghasem@gmail.com](mailto:s.ali.ghasem@gmail.com)

\* تاریخ دریافت مقاله: ۹۱/۴/۱۰

نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول:

## ۱- مقدمه

## ۱-۱- تعریف مسأله

آثار ادبی به دلیل ماندگاری و ظرفیت های بی کرانه شان در بازتاب باورها، افکار، جهان بینی ها و حتی نمایش جریان های فکری در طول تاریخ چند هزارساله این مرز و بوم، «پل گذشته و امروز به شمار می آیند و علائق ما را با میراث ها پیوند می زنند.» (گلدمن، ۱۳۷۲: ۹۷)؛ لذا می توانند به بازنمایی ساختار تفکر ایرانی و ارائه نظریه های خودبنیاد و متکی به هویت و معرفت ناشی از تفکر ایرانیان در طول تاریخ یاری نمایند.

بازخوانی اندیشه های ملت ها و تطبیق و تلفیق آن با افق انتظارها و تجارب امروزی - با وجود زمینه های معرفتی و زیستی متفاوت انسان ها - اهمیتی انکارناپذیر دارد؛ چنانکه در سال های اخیر همزمان با گستره مطالعات تطبیقی در دوره معاصر، تلاش محققان برای کشف زمینه های بومی در میان نظریه های علمی و شباهت مبانی فکری متفکران غرب و شرق رشد یافته است. (بقایی، ۱۳۸۵: ۵۸) در این میان، قرابت کم نظیر دستگاه فکری حافظ (۷۲۷-۷۹۲ ه.ق) با سورن کرکگور<sup>۱</sup> (۱۸۱۳-۱۸۵۵ م.) در مقوله انسان شناختی از یک سو، روحیات و زندگی تقریباً مشابه آن دو هم از نظر نوع سپری کردن روزگار و چگونگی مراحل رشد در خانواده، و هم از منظر روحیات و خلق و خو در کنار ارزشمندی و تأثیر آن دو در شرق و غرب از دیگر سو، به آثار آن ها ارزش مطالعه تطبیقی می دهد؛ نکته ای که تاکنون با وجود مقایسه اندیشه های دینی - اخلاقی کرکگور با اندیشمندانی دیگر نظیر عطار در مقاله «شهباز ایمان در اندیشه های عطار و سورن کرکگور» (۱۳۸۹) و مولانا در سه مقاله «در آستان جانان، پژوهشی در سلوک فکری و معنوی کرکگور و مولوی» (۱۳۷۹)؛ «بررسی و تحلیل کهن الگوی ایمان ابراهیمی در نگاه مولانا و سورن کرکگور» (۱۳۸۷) همچنین، مقاله «درد و رنج های بشری در نگاه مولانا و سورن کرکگور» (۱۳۸۸) یا مقایسه کرکگور با اقبال لاهوری در کتاب «کی یر کگارد و اقبال» (۱۳۸۸) همچنان مغفول مانده است؛ گرچه ارزش پژوهش های یادشده، هر یک به نوبه خود ستودنی است، مطالعه تطبیقی اندیشه های حافظ و کرکگور نزدیکی ساحت فکری این دو را بیش از دیگران نشان می دهد. در میان حافظ پژوهان نیز تنها بهاء الدین خرمشاهی به قرابت فکری حافظ با اگزیستانسیالیسم به صورت اجمالی و گذرا اشاره کرده است (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۱۲۸). به

نظر او «فلسفه حافظ، فلسفه حیات است و چنانکه گفته شد، از مکاتب و مشارب فلسفی با اگزستانسیالیسم بیشتر تطبیق دارد.» (همان: ۱۲۸).

اگر این سخن «توماس کارلایل» (۱۷۹۵-۱۸۸۱ م.) را در کتاب «تاریخ شعر آلمانی» بپذیریم که وظیفه شعر را ثبت برترین هدف هر ملت در رویکردها و تحولات پیاپی و خواندن آن به آواز بلند می‌دانست (کفافی، ۱۳۸۲: ۴۱)، شعر حافظ را نیز بایست به دلیل استمرار رویکرد بازخوانشی در جامعه، حافظه تاریخی تفکر ایرانی (خرمشاهی، ۱۳۸۷: ۱) و هم یکی از حلقه‌های بنیادین و جوهره اساسی تاریخ تفکر ایرانی دانست. چنانکه در این باره تصریح کرده‌اند: «در تاریخ شعر و ادب ما مکتب حافظ - که باید آن را مکتب رندی نامید - برآیند اصیل و تازه‌ای است از آنچه طی قرون و اعصار از فرهنگ ایران به دست حافظ رسیده و وی با ذهن پیشرفته و وقاد و نقاد خود، جوهر و عصاره این فرهنگ را گرفته و به گونه‌ای هنرمندانه و مؤثر بیان کرده است که به راستی دیوان حافظ، عصاره فرهنگ ایران است.» (دادبه، ۱۳۸۳: ۱۸۸). با این تمایز که حافظ منظومه فکری خود را برخلاف کرکگور در زبان نمادین قالب‌بندی شده و سیستماتیک عرضه نمی‌کند؛ لیکن با کمک زبان تمثیلی و ایهامی در هیئت «نظمی پریشان» به ترسیم تجارب و اندیشه زیسته خود می‌پردازد. «این گزاره‌های شاعرانه هم باز گفت حکمت نظری و هم حکمت عملی یا جهان بینی و حکمت اخلاقی همساز با آن» است (آشوری، ۱۳۸۸: ۱۷).

البته فضای استبدادی حاکم بر زمانه و نبود فرهنگ تحمل مخالف، هر دو آن‌ها را به استفاده از زبانی طنزآمیز و ایهامی کشانده است تا شاید در پرتو آن از گزند مخالفان و حاکمان قشری در امان باشند. خرمشاهی تصریح می‌کند که حافظ از همه تحریف‌ها و تباهی‌ها که در روزگار او در شریعت و طریقت در معامله با حقیقت پدیدار شده بود، جسورانه انتقاد کرده است. مشخصه نگاه نافذ او زبان طنزآمیز ظریف، کارساز و کمرنگ اوست. (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۲۱۸-۲۱۹). وی در جای دیگر نیز آورده «طنز حافظ به دو دلیل یکی نمایش طمأنینه و ایمان او و دیگری رویکرد اصلاحی و انتقادگری اش در دیوانش دور می‌زند.» (خرمشاهی، ۱۳۸۷: ۲۶۳).

## ۲-۱- روش تحقیق و چارچوب نظری پژوهش

پژوهش حاضر به شیوه توصیفی-تحلیلی، مبتنی بر رهیافت خوانش تأویل‌گرایانه (هرمنوتیک) است و از رده پژوهش‌های بینارشته‌ای و تطبیقی به شمار می‌آید؛ زیرا

مناسبات میان‌متنی<sup>۲</sup> با واکاوی مشترکات و افتراقات متون، ضمن تبارشناسی متون، افق معنایی متن را نیز بازمی‌گشاید.

## ۲- نظام انسان‌شناسی کرکگور

در نزد سورن کرکگور (۱۸۱۳-۱۸۵۵ م.) شناخت ماهیت انسان و به نوعی خودشناسی نقطه عزیمت اندیشه به شمار می‌آید: «اصل کار در زندگی این است که خودت را بیابی و من خودت را به دست آوری» (اندرسون، ۱۳۸۷: ۱۳۹).

وی برای انسان ماهیتی دو بعدی مرکب از محسوسات و معنویات قایل و معتقد است: گرچه آغاز آگاهی‌های انسان از حواس است که نهایتاً منجر به فهم عقلی می‌گردد؛ در آدمی حقیقتی وجود دارد که نه محصول انتخابی اختیاری یا گسترش علی در کسب تجربه، بلکه محصول بینشی فطری در درک آن حقیقت؛ یعنی خداست (صابر، ۱۳۸۸: ۹۷). به عقیده او همانگونه که «حقیقت چیزی نیست مگر ذهنیت» (اندرسون، ۱۳۸۷: ۵۳)، حقیقت درک ماهیت انسان برخلاف ماده گرایان نه به وجود عینی، بلکه به وجود ذهنی و انفسی اوست (کرکگور، ۱۳۸۶: ۳۳). از این رو، اگزیستانسیالیسم کرکگور با شکل افراطی پس از او متفاوت می‌نماید؛ زیرا او طبیعت را به مابعدالطبیعه پیوند می‌دهد و ماده‌گرایی را به شدت محکوم می‌کند. به نظر او نیاز انسان به خدا برترین کمال مطلوب است؛ (صابر، ۱۳۸۸: ۹۳) نکته‌ای که حلقه مفقوده تفکر اگزیستانسیالیست‌های پس از او محسوب می‌شود. وی حتی در عرضه الگویی بوطیقیایی از انسان (منظومه انسان‌شناسی) پیشگام همفکران و پیروان پس از خود است. شاکله نظری ارائه شده کرکگور از انسان در سه سپهر زیباشناختی<sup>۳</sup>، اخلاقی<sup>۴</sup> و دینی<sup>۵</sup> یا ایمانی (همان: ۹۴-۱۰۸ و کاپلستون، ۱۳۶۷: ۳۳۳) محصول تجارب آفاقی و انفسی خود اوست که مطالعه کیفیت زندگی او نیز می‌تواند بر این نکته صحه گذارد.<sup>۶</sup> این سه ساحت یا سپهر عبارتند از:

الف) سپهر زیباشناختی: در این ساحت، انسان برای خود و رسیدن به اصل لذت زیست می‌کند و به تعبیر اندرسون، عرصه «زیستن برای خود» است. (اندرسون، ۱۳۸۷: ۹۸). انسان موقوف در این ساحت، تنها دردهای اجتناب‌ناپذیر را می‌پذیرند و از رنج‌های اجتناب‌پذیر می‌گریزند. برای چنین انسانی نه رعایت اصول اخلاقی و نه خواسته‌های معشوق مهم است؛ لذا حاضر نیست برای آن‌ها و ترک لذت خویش تاوان بدهد. (ملکیان، ۱۳۸۸: ۳۸).

ب) سپهر اخلاقی: در این سپهر انسان بیشتر به خیر همگانی و اجتماعی می‌اندیشد (اندرسون، ۱۳۸۷: ۱۰۰). انسان اخلاقی برای اینکه در چشم دیگران مقبول باشد و در معرض قضاوت های نیک دیگران و اجتماع قرار بگیرد، نه تنها چاره‌ای جز پذیرش دردهای اجتناب‌ناپذیر ندارد، از پذیرش برخی دردهای اجتناب‌پذیر نیز پرهیز نمی‌کند؛ مانند انسانی که به هر کاری تن نمی‌دهد و درد فقر را می‌پذیرد تا آرمان اخلاقی او که مال حلال خوردن است، تحقق یابد (ملکیان، ۱۳۸۸: ۳۸).

ج) سپهر دینی یا ایمانی: از زندگی در ساحت هراس و نگرانی از بی‌یقینی آغاز می‌شود؛ اما سرانجام با تن سپاری و تسلیم محض به معشوق ازلی و اراده او، از ترس و لرزش ناشی از شک و بی‌یقینی می‌گریزد و به اطمینان و کمال راه می‌یابد. بزرگترین دغدغه انسان ایمانی «بی‌یقینی و شک» است و برای رسیدن به اطمینان و یقین چاره‌ای ندارد جز اطاعت محض از معشوق آسمانی و پرداختن سنگین‌ترین بهای زندگی؛ یعنی گذشتن از همه آنچه که دوستش دارد (همان: ۴۲-۴۳). لذا در این سپهر آدمی باید خدا را بر همه چیز مقدم دارد (اندرسون، ۱۳۸۷: ۱۰۴). به باور کرکگور به پیروی از سخن دکارت «ما باید بیشتر مطیع مطلق الهی باشیم تا مطیع داوری خود، حتی اگر به نظر رسد پرتو عقل در غایت روشنی و بدهات خلاف آن را القا می‌کند.» (کرکگور، ۱۳۸۷: ۳۲). البته وی مراتب انسان های ایمانی را همانند مراتب انسان های لذت طلب و انسان های اخلاقی یکسان نمی‌داند و معتقد است همواره «نمونه‌های نازلتر یا والاتری از فرد دیندار وجود دارد. قهرمان آرمانی در سپهر دینی «شهبسوار ایمان» است و نمونه نازلتر مؤمن متدین «شهبسوار ترک نامتناهی» است.» (اندرسون، ۱۳۸۷: ۱۰۵).

### ۳- نظام انسان‌شناسی حافظ

اندیشه مرکزی یا واسطه العقد دیوان حافظ را نیز بایست مسأله انسان‌شناسی دانست. از این رو، «صورت و معنی شعر حافظ را نمی‌توان به دقت تجزیه و تحلیل کرد، مگر آنکه ابتدا نظرگاه حافظ را نسبت به انسان و تقدیر و جایگاه او در عالم هستی دریابیم.» (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۱). حافظ در سراسر دیوانش همواره به بازاندیشیدن در این پرسش‌ها دعوت می‌کند که انسان واقعی کیست؟ اصالت زندگانی انسان به چیست؟ از این روست که «فهم تأویلی قرآن و مسأله جایگاه آدم در آفرینش، درگیری اساسی ذهنی» اوست (آشوری، ۱۳۸۸: ۲۳۹).

تفسیر حافظ از انسان، همان تفسیر ناشی از آموزه‌های قرآنی و روایی در باب ماهیت دو بُعدی انسان است؛ چنانکه حضرت علی<sup>(ع)</sup> نیز پیش از این بدان تصریح نموده است (همان: ۶) و غالب متفکران ایرانی به ویژه عرفا بدان اعتقادی راسخ دارند؛ چنانکه سخنان نجم الدین رازی در این زمینه می‌تواند بهترین شاهد باشد: «مجموعه‌ای می‌بایست از هر دو عالم روحانی و جسمانی که هم آلت محبت و بندگی به کمال دارد و هم آلت علم و معرفت به کمال دارد تا بار امانت مردانه و عاشقانه در سفت جان کشد...» (نجم رازی، ۱۳۸۰: ۴۱) روشن است گرایش انسان به یکی از این دو سوی متناقض و متقابل، او را به ساحتی از زندگی و ملازمت با لوازم آن می‌کشاند. بر این دیدگاه حتی مقام برزخی غزلیات حافظ (تلفیق غزلیات عرفانی و زمینی) نیز تفسیرشدنی است (پورنامداریان، ۱۳۸۲: مقدمه).

با این حال، در دیوان حافظ نیز-که آینه‌ای از دستگاه فکری اوست- همانند کرکگور انسان‌ها را می‌توان در سه ساحت زندگی جای داد. در ساحت نخست با دو طبقه، یکی طبقه دنیازدگان مانند ظاهرپرستان شیطان صفت، محتسب و... که به دلیل منفعت طلبی مدام، ساکنان ایستای ساحت نفس (سپهر استحسانی) هستند و دوم، طبقه رندان که با وجود مخالفت با طبقه اول، به دلیل تمرکز بر خوش باشی (دم غنیمت شماری) و توجه به اصالت وقت خویش، در ساحت استحسانی قرار دارند. ساحت دوم، عرصه زندگی انسان‌هایی به ظاهر دیندار روزگار اوست، مانند عارف، صوفی، مفتی، زاهد و عابد و حتی خود حافظ که با وجود اقرار به ماهیت دو بُعدی وجود خویش، غالباً با پذیرفتن برخی دردها و رنج‌های اجتناب‌پذیر در ساحت عقلانی و اخلاقی زندگی می‌کنند و بایدها و نبایدهای اجتماعی و اخلاقی را ملاک عمل خویش قرار می‌دهند. و گروه سوم، با حضور نمادین شخصیت‌هایی چون پیرمغان، شیخ صنعان، حضرت خضر<sup>(ع)</sup> و... که در ساحت عشق زندگی می‌کنند و به دلیل رسیدن به مرحله یقین در سپهر دینی و ایمانی استقرار یافته‌اند و به فرمان خدا و در اختیار مطلق او به کنشگری می‌پردازند:

• گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن شیخ صنعان خرقة رهن خانه خمّار داشت

(ص ۶۱)

#### ۴-مطابقت دستگاه انسان شناختی حافظ و کرکگور در سپهرهای سه گانه زندگی

##### ۴-۱- خودشناسی و عناصر ایجاد آن

از محورهای فکری حافظ در باب انسان، «خودشناسی» است که با فلسفه ذهنی کرکگور در باب انسان آرمانی تقارن دارد؛ زیرا به عقیده او «انسان باید پیش از آنکه در پی شناخت چیزی باشد، اول خود را بشناسد.» (صابر، ۱۳۸۸: ۱۴۷). این خودشناسی مقدمه رسیدن به خداشناسی، رسیدن به سپهر ایمانی و تبدیل شدن به انسان آرمانی است. از این روست که حافظ خودناشناسی را مایه سرگشتگی و از بحران های وجودی انسان می داند:

\* سال ها دل طلب جام جم از ما می کرد و آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می کرد  
گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است طلب از گمشدگان لب دریامی کرد  
(ص ۱۰۹)

\* عیان نشد که چرا آدمم کجا رفتم دروغ و درد که غافل ز کار خویشتم  
(ص ۲۶۶)

نقطه اشتراک دیگر حافظ و کرکگور در مبحث خودشناسی، تأکید بر درد و رنج و خودآگاهی حاصل از تحمل آن است. به باور کرکگور «در هر نسلی دو سه نفری هستند که فدای دیگران می شوند و باید در عین تحمل دردهای شدید، چیزی را کشف کنند که بعدها دیگران از آن بهره مند شوند.» (یاسپرس، ۱۳۸۹: ۱۹۰). داوانامونو<sup>۸</sup> نیز در این باره می آورد: «موجودات زنده با رنج کشیدن به خودآگاهی دست می یابند؛ زیرا دست یافتن به آگاهی از خویش، و «منش» یافتن، همانا شناختن خویش است و خود را جدا از دیگران احساس کردن؛ و این احساس جدایی، با تکانی شدید همراه است و با کشیدن رنجی کمابیش گران، و پی بردن به محدودیت وجود خود، به دست می آید. آگاهی از خویش، همانا آگاهی از حدود و محدودیت های خویش است.» (داوانامونا، ۱۳۸۸: ۱۹۳). در این نگرش، ریشه و «علة العلل دردها و رنج ها این است که آدمیان از خدا، این موجود قدسی و این «دیگری» راز آمیز و سرشار از عظمت و جلال، جدا افتاده اند. اگر ناشاد یا شرمنده یا ناموفق اند، این ها همه معلول و نشانه جدایی شان از امر قدسی است.» (ملکیان، ۱۳۸۹: ۱۹). لذا رهایی از درد و رنج در سایه رسیدن به وصال محبوب قدسی است. به نظر وی رنج ویژگی کلی وجود بشری است (صابر، ۱۳۸۸: ۱۲۴) و تحمل آن برای تحقق شور ایمان ضرورت دارد؛ چنانکه حافظ نیز بر ملازمت درد و رنج با ایمان (مقام عیش) تأکید دارد:

مقام عیش میسر نمی شود بی رنج بلی به حکم بلا بسته‌اند عهد الست (ص ۲۱)

به نظر کرکگور، دلهره از بدو تولد انسان با او همراه بوده است و اگر هستی انسان را وظیفه در نظر بگیریم، این دلهره زمانی متوقف می‌شود که وظیفه انسان به انجام رسیده و او به ایمان رو آورده باشد. به عقیده او، تلاش برای رهایی از رنج های اجتناب پذیر، مخصوص آدم هایی است که در سپهر اول؛ یعنی سپهر استحسانی یا زیباشناختی زندگی می‌کنند. گرچه تحمل دردهای اجتناب پذیر و تجربه صبوری از نشانه‌های انسان اخلاقی نیز هست (ملکیان، ۱۳۸۸: ۴۰-۴۱)؛ اما کرکگور دردپذیری محدود انسان اخلاقی را نوعی گریزگاه از آن می‌داند؛ زیرا پناه بردن به دین و اخلاق نشانه یافتن مخلصی برای آرامش درونی است (همان: ۴۳)؛ درحالی که برای انسان ایمانی، دیگر درد و رنج ها ماهیتی مادی و تکراری ندارد، بلکه از جنسی دیگر است و آن دغدغه بی‌یقینی و نرسیدن به کمال حقیقت است (همان: ۴۳). از این روست که بایست برای رسیدن به حقیقت خطر کند. خطر کردن لازمه شور ایمانی یا نگرش آفاقی به دین است؛ زیرا «بدون خطر کردن ایمانی در کار نیست» (آدامز، ۱۳۸۶: ۶۶)؛ لذا مراد او بی‌حد و حصر شمردن شورمندی است که دلبستگی ناشی از آن باعث می‌شود که عظیم‌ترین فداکاری های ممکن را در راه نیل به عشقش انجام دهد (همان: ۶۸). «سپهر دینی... مبتنی بر ایمان است. ایمان نوعی شناسایی نیست، حرکت با شور و شوق اراده است به طرف سعادت ابدی که همواره انسان خواستار آن است.» (ورنو و وان، ۱۳۸۷: ۱۲۸). کنار گذاشتن عقل و به تعبیر کرکگور، به صلیب آویختن عقل از خصایص این سپهر است. به باور او «هرچیز عقلانی ایمان را تباه می‌کند. ایمان نیازمند شور است و شور و باریک اندیشی جمع ناپذیرند.» (اندرسون، ۱۳۸۷: ۱۱۱). نکته‌ای که حافظ نیز تنها برای انسان های دینی توجیه پذیر می‌داند و با کسانی که هنوز در ساحت هوشیاری مذموم و عقل پسند قرار دارند، سر ناسازگاری دارد:

\* عقل می‌خواست کزان شعله چراغ افروزد برق غیرت بدرخشید و جهان برهم زد

(ص ۱۱۸)

\* ما را ز منع عقل مترسان و می بیار کان شحنه در ولایت ما هیچ کاره نیست (ص ۵۷)

«در انسان‌شناسی عرفانی [نیز] داستان جدایی روح از سرچشمه خود و سیرش در عالم خاکی تا «بازگشت»، ماجرای است شگرف و پرحادثه که در آن - چنانکه حافظ نیز بارها بازمی‌گوید - از هزاران دام بلا می‌باید گذشت. در این انسان‌شناسی، انسان "شدن" است نه



"بودن" (آشوری، ۱۳۸۸: ۷۷)؛ حافظ نیز ضمن تأکید بر تحمل درد و رنج و خطر کردن، از خود گذشتگی را شرط رسیدن به کمال می‌داند؛ موضوعی که در ابیاتی چند در قالب تمثیل و نماد، بدان اشاره کرده است:

\* میل من سوی وصال و قصد او سوی فراق ترک کام خود گرفتم تا برآید کام دوست

(ص ۴۹)

\* کسی به وصل تو چون شمع یافت پروانه که زیر تیغ تو هر دم سری دگر دارد (ص ۸۹) حافظ و کرکگور از عشق به عنوان عنصر اصلی خودشناسی یاد می‌کنند؛ مثلاً کرکگور بر آن است که «با تأملی روحانی فهمیده می‌شود که زمینه و شالوده حیات روح چه چیزهایی هستند، کدام یک باید این بنا را تحمل کند؟ در واقع همان عشق؛ عشق اصل هر چیزی است و با تأملی روحانی دریافته می‌شود که عشق ژرفترین زمینه حیات روح است.» (صابر، ۱۳۸۸: ۱۵۵). کرکگور در تمثیلی که از شهسوار ایمان؛ یعنی حضرت ابراهیم<sup>(ع)</sup> سخن می‌گوید، صریحاً عشق را تنها کلید رهایی از قید و بند تعلقات می‌خواند (کرکگور، ۱۳۸۷: ۱۰۲)؛ چنانکه حافظ نیز بارها بر اهمیت و حقیقت قدرت عشق برای رساندن انسان به تعالی تأکید کرده است:

\* عشقت رسد به فریاد گر خود به سان حافظ قرآن ز بر بخوانی با چهارده روایت

(ص ۷۵)

\* هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق ثبت است بر جریده عالم دوام ما (ص ۹) اما بین عشق اگزیستانسیالیستی کرکگور با عشق عرفانی مورد نظر حافظ از نظر چگونگی عرضه مفهوم آن به مخاطب، تفاوت وجود دارد. عشق «فلسفه اگزیستانسیالیستی» بیشتر توصیفی و گنگ و نامفهوم است؛ زیرا به سبب بی‌اعتقادی به واقعیت عینی، کاملاً ذهنی است؛ یعنی کیفیتی غیر ملموس دارد و در رسیدن عاشق به معشوق راهبردی عمل نمی‌کند؛ همانگونه که برخی محققان بر آن تأکید کرده‌اند؛ مثل رودلف بولتمان<sup>۹</sup> که اذعان داشته است: «بدفهمی است اگر تصور کنیم که تحلیل اگزیستانسیالیستی از عشق می‌تواند منجر به آن شود که من بفهمم چگونه باید در اینجا و اکنون عشق بورزم. از تحلیل اگزیستانسیالیستی کاری بیش از این ساخته نیست که برای من روشن سازد که عشق را تنها می‌توانم از رهگذر عشق‌ورزی بفهمم.» (بولتمان، ۱۳۸۵: ۷۳)؛ اما عشق در دستگاه فکری حافظ برآمده از نص متون عرفانی و متأثر از آن، از یک سو همواره به ذکر شواهدی صوری از

آداب عشق عاشق به معشوق می‌پردازد و از دیگر سو، با نمایش مؤلفه‌های اخلاقی و معنوی این عشق ورزی، آن را به رابطه‌ای دوطرفه مبتنی بر غیرت عبد و معبود تعبیر می‌کند؛ مانند عشق تمثیلی شمع و پروانه و آدابی که باید در این عشق‌ورزی رعایت شود:

سرکش مشو که چون شمع از غیرت بسوزد دلبر که در کف او موم است سنگ خارا  
(ص ۵)

#### ۴-۲- عینیت‌گرایی عامل گرفتاری و سرگستگی انسان استحسانی و اخلاقی

یکی از ویژگی‌های انسان متصف به سپهر زیباشناختی و سپهر اخلاقی، گرفتاری در ظواهر مادی و ترجیح امور عینی و ملموس بر امور قدسی و ماورایی و به تبع آن تکیه بر عقلانیت و نادیده انگاشتن خرد شهودی است. «در نظر کرکگور، بدترین پندار، عینیت‌گرایی<sup>۱۰</sup> است؛ از آن رو که دیرپاترین آن‌ها است و بیش از هر پنداری دیگر احتمال دارد که بر اندیشه مردمان سلطه یابد و مورد استقبال مردم واقع شود. او معتقد است که ما قابلیت تفکر انفسی<sup>۱۱</sup> را از دست داده‌ایم و رسالت فلسفه این است که این قابلیت را برای ما باز یابد.» (همان: ۱۹)؛ درست مثل حافظ که نه تنها خرد و عقل را شحنه معذول می‌خواند:

\* ما را ز منع عقل مترسان و می‌یار کان شحنه در ولایت ما هیچ کاره نیست (ص ۵۷)  
خرد‌گرایی را گنهی نابخشودنی می‌خواند:

\* و رای طاعت دیوانگان ز ما مطلب که شیخ مذهب ما عاقلی گنه دانست (ص ۳۷)  
به عقیده او خرد‌گرایان و عقل‌محوران توان رسیدن به کمال عشق، در نتیجه، رسیدن به شهبواری ایمان را ندارند:

\* ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست  
(ص ۳۸)

\* حریم عشق را در گه بسی بالاتر از عقل است کسی آن آستان بوسد که جان در آستین دارد  
(ص ۹۴)

\* تا فضل و عقل بینی بی‌معرفت نشینی یک نکته‌ات بگویم خود را مبین که رستی  
(ص ۳۳۷)

\* هش دار که گر و سوسه عقل کنی گوش آدم صفت از روضه رضوان بدر آیی  
(ص ۳۸۷)

### ۴-۳- انسان مختار

با وجود اینکه کرکگور وجه ممیزه انسان را از دیگر موجودات اختیار می‌داند و کتاب «یا این یا آن» را مبتنی بر فلسفه اختیار در انسان نوشت، او این ویژگی را مخصوص انسان هایی می‌داند که هنوز به ودیعه خدا دست نیافته‌اند و بدین طریق در دو ساحت استحضانی و اخلاقی گرفتار گشته‌اند و به سپهر ایمانی و دینی نرسیده‌اند؛ زیرا اختیار در سپهر یادشده به بی‌اختیاری و فهم شهودی و شور یقین مبدل می‌شود. او از چنین انسانی با عنوان انسان با وجود<sup>۱۲</sup> یاد می‌کند که ذاتاً با تکیه بر وجه روحانی خویش زندگی می‌کند و وجود روحانی، وجود واقعی آن شخص است (همان: ۱۲۷). لذا تعریف کرکگور از آدمی که «انسان، فاعل مختار است» (وارنوک، ۱۳۸۶: ۱۰۴)، درخصوص کسی است که هنوز به ساحت سپهر ایمانی نرسیده است؛ زیرا انسان تا قبل از ورود به سپهر ایمانی، موجودی مختار است و پس از ورود به مرحله ایمانی، دیگر هیچ اختیاری ندارد؛ و رفتار و افکارش مقهور قدرت حق می‌گردد. به عقیده او «ما، برخلاف سایر موجودات که صرفاً همانی هستند که هستند، آزادیم همانی بشویم که می‌خواهیم. ما می‌توانیم ارزش های خاص خودمان را انتخاب کنیم، از جمله اینکه چگونه به زندگیمان معنا ببخشیم. این بسیار هیجان‌انگیز است، اما در عین حال، ترسناک هم هست. ما مسئول چیزی هستیم که می‌شویم... هر فردی باید راه خودش را در زندگی انتخاب کند و در طول این راه است که شکل می‌گیرد و آدمی می‌شود که هست.» (اندرسون، ۱۳۸۷: ۸۷). انسان مورد نظر حافظ نیز انسانی در حال شدن است؛ انسانی که قبل از وصول به کمال (حقیقت) در گرداب تقابلی جبر و اختیار گرفتار شده است؛ اما تلاش می‌کند با عبور از آن وادی هایل و ظلمانی تردید به ساحل یقین برسد. اما از منظر حافظ قرار گرفتن انسان در میانه این وادی هولناک، نه مختص همه انسان ها، که تنها مختص انسان هایی است که در ساحت استحضانی و اخلاقی معلق گشته‌اند؛ به عبارتی از یک سو در ساحت زندگی عادی و در عرصه سپهر شرعی (شریعت) گرفتاراند و از دیگر سو، چشم انتظار عبور از آن مراحل صعب، به سوی افق های به ظاهر دور دست ایمان‌اند:

قومی به جدّ و جهد نهادند وصل دوست قومی دگر حواله به تقدیر می‌کنند

(ص ۱۵۵)

او از یک سو، انسان را مختار و در برابر اختیار خود مسئول می‌داند:

عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت که گناه دگران بر تو نخواهند نوشت  
من اگر نیکم و گرد تو برو خود را باش هر کسی آن درود عاقبت کار که کشت  
(ص ۶۳)

البته دیدگاه او نیز مطابق عقیده کرکگور- چنانکه مورد انتقاد برخی از هم سلکان متأخر او نیز قرار گرفت<sup>۱۳</sup> - معطوف به اختیار محض نیست؛ بینش او در باب انسان مختار متأثر از همان نگرش دوبعدی به ماهیت انسان، برزخی از جبر و اختیار است.<sup>۱۴</sup> و از دیگر سو، انسان را محصور خواهش های نفسانی، دنیا و زمانه و مقتضیاتش و احاطه جبر ازلی؛ یعنی سرنوشت می خواند:

\* رضا به داده بده و از جبین گره بگشای که بر من تو در اختیار نگشادست  
(ص ۳۰)

\* من ز مسجد به خرابات نه خود افتادم اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد  
(ص ۸۶)

\* می خور که عاشقی نه به کسب است و اختیار این موهبت رسید ز میراث فطرم  
(ص ۲۴۲)

با این وصف، انسان ساحت استحسانی و اجتماعی حافظ، غالباً مختار محض است و عملکرد ریاکارانه او گواه اختیار و آزاد دانستن خویش از قیود شریعت است؛ اما در مقابل انسان سرسپرده به ساحت ایمانی مجبور است. در واقع، انسان ایمانی حافظ مطابق نگرش غزالی در نظریه کسب، «مجبور مختار یا مسخر مختار» است؛ یعنی مجبور به انتخاب مقدرات خویش است؛ اما چون مقدرات خود را نمی داند، در برابر اختیار خود مسئول است (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۴۷).

\* دل به رغبت می سپارم جان به چشم مست یار گرچه هوشیاران ندادند اختیار خود به کس  
(ص ۲۰۵)

\* گناه اگر چه نبود اختیار ما حافظ تو در طریق ادب باش و گو گناه من است  
(ص ۴۳)

\* خرقة زهد و جام می گرچه نه درخور همنده این همه نقش می زخم از جهت رضای تو  
(ص ۳۱۹)

بنابراین، در باب اختیار انسان، تفاوت مرتبه انسان مختار در دو ساحت زیباشناختی و سپهر دینی مشهود است؛ مراتبی که انسان واقع در آن، به خاص بودن شهره می شود. منتهی افراد مستقر در منزل زیباشناختی خودشیفته اند و به خواهش دل به دنبال تأکید بر خاص بودن هستند؛ در حالی که انسان دینی نمی خواهد خاص باشد، بلکه اراده ای از خود برای خاص شدن ندارد و در تصرف حق، به خاص بودن می رسد. مطابق همین نگرش، شیخ صنعان و پیرمغان را باید از اینگونه افراد به شمار آورد؛ زیرا برخلاف «شیخ و واعظ و مفتی و محتسب» با سوءاستفاده از اختیار، به خاص بودن خود تأکید نمی کنند، بلکه مقهور اراده الهی اند و با قرار گرفتن در فضای پارادوکسیکال سپهر دینی به شهسوار ایمان بدل گشته اند؛ چراکه «آدمی یا بار پارادوکس را به دوش می گیرد و شهسوار ایمان می شود یا هرگز شهسوار ایمان نمی شود. در این منطقه دیگر همراهی متصور نیست... فقط خود آدم است که در مقام فرد شهسوار ایمان می شود، و عظمت شهسواری به همین است.» (اندرسون، ۱۳۸۷: ۱۲۹). شهسوار ایمان از ساحت اخلاقی گذشته است؛ لذا برخلاف دیگران، در فکر بدنامی یا انتساب های ناروای دیگران نیست:

گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن      شیخ صنعان خرقة رهن خانه خمّار داشت  
وقت آن شیرین قلندر خوش که در اطوار سیر      ذکر تسییح ملک در حلقه زنار داشت  
(ص ۶۱)

اگر به ازای دو نوع معرفت سنتی و جدید به دو نوع انسان معتقد باشیم، انسان فاعل مختار در بینش حافظ و کرکگور، انسانی دینی به شمار می آید؛ زیرا انسان دینی «همان خلیفه الله است، در عین حال که خود را جانشین خداوند می داند، هرگز دعوی استقلال ندارد. چنین انسانی نه تنها در هستی خویش دعوی استقلال ندارد، معرفت خویش را نیز در درجه اول محصول عقل شهودی و افاضه شده از عالم قدس می داند. ولی انسان متجدد، انسان عاصی است که از عالم قدسی بریده و شوریده و دعوی استقلال از عالم بالا و ذات الهی دارد.» (نصر، ۱۳۸۵: ۲۱-۲۲).

#### ۴-۴- تأکید بر تفرد

تأکید بر فردیت در افکار حافظ و کرکگور از یک سو متأثر از روانشناسی فردی آن ها<sup>۱۵</sup> و از دیگر سو، مبتنی بر تأمل و ژرف اندیشی خاص در باب ماهیت انسان است. از منظر روانشناسی فردی، هردو آن ها، شخصیتی درونگرا دارند؛ زیرا درونگرایی برخلاف

برونگرایی افراطی - که انسان را بیشتر با امور محسوس و مادی سرگرم می‌کند - باعث تأمل بیشتر و عمیق‌تر در وجود انسان و کشف قدرت های نهفته وجودی می‌شود. اما در حوزه نظری تفاوتی مبنایی بین عقاید آن دو وجود دارد.

کر کگور معتقد است «یک شرط ضروری برای به دست آوردن «من»، احساس نیاز به تنهایی است. ما نمی‌توانیم بدانیم چه چیزی برای ما مهم است، مگر اینکه زمانی را با خود خلوت کنیم. این خلوت کردن با خود نشانه‌ای است از اینکه پای در راه به دست آوردن یک «من» گذاشته‌ایم.» (اندرسون، ۱۳۸۷: ۱۴۰-۱۴۱). «هر انسانی اعم از زن و مرد دل‌بستگی بی‌پایان و علاقه شدید به نفع خویش و سعادت ابدی دارد یا باید داشته باشد. توجه شدید به نفع شخصی موجب پدید آمدن ذهنیت و باطن‌گرایی در شخصیت انسان می‌شود که برترین وظیفه مقرر برای هر فرد است.» (صابر، ۱۳۸۸: ۱۰۱) کر کگور نه تنها رسیدن به سپهر دینی و تبدیل شدن به شهسوار ایمان را امری فردی می‌داند، نقشی فراتر از شاهد برای او قایل نیست: «شهسوار ایمان هیچ تکیه‌گاهی جز خویش‌نشدن ندارد؛ او از ناتوانی فهماندن خود به دیگران رنج می‌برد، اما هیچ اشتیاقی عبث به هدایت دیگران احساس نمی‌کند. رنج تضمین اوست [به درستی راه]، او این اشتیاق عبث را نمی‌شناسد و روحش جدی‌تر از آن است [که چنین اشتیاقی را احساس کند]... اگر قرار است فردی دیگر همین راه را در پیش گیرد، باید دقیقاً به همین شیوه فرد شود بی‌آنکه نیازی به هدایت از سوی انسان دیگر، به خصوص از سوی کسی که خودش را تحمیل می‌کند، داشته باشد... شهسوار حقیقی ایمان یک شاهد است و نه هرگز یک معلم، و انسانیت ژرف او نیز در همین نهفته است.» (کر کگور، ۱۳۸۷: ۱۰۸-۱۰۹).

تأکید و تکیه بیش از اندازه کر کگور به تنهایی، بیشتر ناشی از قاعده «اصالت فرد» در نظام فکری اوست. برای وی، رسیدن به فردیت مهمتر از هویت جمعی است؛ زیرا به گمان او، هر کس به تنهایی با دست یابی به فردیت خویش می‌تواند به سپهر دینی دست یابد. فردگرایی افراطی او باعث شده است حتی ایمان را نیز در راستای خودخواهی تفسیر کند. «ایمان از یک سو، بیان اعلا درجه خودپرستی است (انجام آن کار شنیع برای خود و از سوی دیگر، بیان مطلق‌ترین ایثار است (انجام آن برای خدا). ایمان همین پارادوکس است و شخص نمی‌تواند خود را برای هیچ کس قابل فهم کند... شهسوار ایمان مطلقاً نمی‌تواند دیگری را یاری کند. یا فرد با پذیرش بار پارادوکس شهسوار ایمان می‌شود یا هرگز

شهسوار ایمان نمی‌شود.» (کرکگور، ۱۳۸۷: ۹۸-۹۹). روشن است چنین تفسیری از انسان دینی، رمز شناخت بین انسان استحسانی و دینی را دشوار می‌سازد. گرچه این موقعیت پارادوکسیکال شهسوار ایمان، بی‌شبهت به موقعیت انسان آرمانی و کامل در نگرش حافظ نیست؛ زیرا شهسوار ایمانی حافظ (چون خضر و شیخ صنعان) نیز در چنین ساختار پارادوکسیکال ترسیم می‌شود؛ اما شهسوار ایمان حافظ برخلاف انسان آرمانی کرکگور، بیشتر نقشی هدایتگر و تمثیلی دارد؛ یعنی نه تنها نمونه‌ای است راهبردی برای ترسیم مسیر کمال و دستگیر مریدان کمال طلب است، همانند حرکت جمعی مرغان در منطق الطیر عطار، بر وصول جمعی در رسیدن به مراتب ایمان تأکید دارد؛ چنانکه خود حافظ همواره بر رهن بودن سلوک انفرادی و سلوک بی‌هادی هشدار می‌دهد:

\* به کوی عشق منه بی دلیل راه قدم که من به خویش نمودم صد اهتمام و نشد

(ص ۳۰)

\* قطع این مرحله بی همراهی خضر مکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی

(ص ۳۸۱)

از این رو، حافظ لازمه رسیدن به مقصد عالی - که به تعبیر ما می‌تواند رمز وصول به حق و کسب شهسواری ایمان باشد - حرکت جمعی و گروهی می‌داند:

ما بدان مقصد عالی نتوانیم رسید هم مگر پیش نهاد لطف شما گامی چند (ص ۱۴۱)

از منظر کرکگور، رسیدن به مرتبه وجود یا هستی داری<sup>۱۶</sup> جز از طریق نفی جمعیت و تأکید بر تنهایی میسر نیست «تحقق بخشیدن به خویشتن از راه گزینش آزادانه میان گزینه‌ها با در گرو نهادن خویش است. بنابراین، هستی داشتن؛ یعنی هرچه بیشتر فرد شدن و هرچه کمتر به گروه تعلق داشتن.» (کاپلستون، ۱۳۶۷: ۳۲۶)؛ اگرچه این طریقه، از سوی برخی از همفکران کرکگور در غرب چون آیریس مرداک<sup>۱۷</sup> (۱۹۱۹-۱۹۹۹ م.) نیز مورد انتقاد قرار گرفت؛ زیرا این تفکر را مانعی بزرگ برای حرکات جمعی و اصلاح امور اجتماعی و اخلاقی می‌دانستند. (ملکیان، ۱۳۸۹: ۱۷۲). در حقیقت، نقطه افتراق سپهر ایمانی کرکگور با بینش دینی امثال حافظ، در طریقت اسلامی امثال حافظ است؛ زیرا شهسوار ایمان در عرفان اسلامی به تعبیری همان انسان کامل، تمثّل و سمبل هدایت و دستگیری است و اساساً عاملی در پالایش اخلاق فردی و اجتماعی از نفسانیات به شمار می‌آید. در طریقت فکری متألهانه حافظ - برخلاف کرکگور - سفر به وادی عشق و سپهر ایمان، گرچه با دستیابی به

حقیقت وجود برای تک‌تک افراد میسر است، مایه پالایندگی اجتماعی و دست یابی به معرفت و هویت جمعی است. تلاش حافظ را برای زدایش رعونت نفس و خوی ریاکارانه انسان های مدعی دیانت مانند شیخ، صوفی، واعظ، مفتی و... که همواره مورد تأکید حافظ شناسان نیز قرار گرفته است (مرتضوی، ۱۳۸۴: ۲۵)، می‌توان در همین سویه، تحلیل نمود. چنانکه انتقاد از واعظان، مشایخ، زاهدان، صوفیان، محاسبان و شحنگان در زمانه‌ای که ارباب قدرت مادی و معنوی بوده‌اند، از یک سو نشانه روحیه انقلابی و اصلاحگر حافظ در زمینه فکری و فرهنگی است (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۹۴) و از دیگر سو، مبتنی بر گفتمان فرهنگی-تاریخی عصر حافظ است نه گفتاری شخصی و بازتاب احوال شخصی، که گفتاری است بر پایه گفتمانی که وی در متن فرهنگ آن بار آمده است. (آشوری، ۱۳۸۸: ۲۲۱).

#### ۴-۵- انسان کامل یا شهسوار ایمان

از اساسی‌ترین قرابت های ذهنی حافظ و کرکگور طریقه نگرستن به شهسوار ایمان یا انسان کامل است. به باور وی، انسان کامل همان انسان مستقر در ساحت دینی است که توانسته خود را ابتدا از بند زندگی استحسانی - که آمیخته با لافیدی و خوشگذرانی است - (ورنو و وال، ۱۳۸۷: ۱۲۷)، برهاند و در مرتبه دوم، از سیطره سپهر زندگانی اخلاقی و تکلیف مدار - که بیش از خود به دیگران و خیر همگانی توجه دارد - (اندرسون، ۱۳۸۷: ۱۰۱)، رها سازد و با خطر کردن در سپهر دینی استقرار یابد. رسیدن به این منزل با شک و تردید آغاز می‌شود: «ایمان دقیقاً میان شور نامتناهی مکنونیت فرد و تردید و بی‌یقینی عینی است.» (همان: ۱۱۰) و سرانجام، به یقین قلبی می‌انجامد؛ همانگونه که برای حضرت ابراهیم<sup>(ع)</sup> در قربانی کردن فرزندش به وجود آمد. در نگرش او تردید مقدمه رسیدن به سپهر دینی است و اساس کتاب «ترس و لرز» او، تبیین تقدس شک و تردید در مسیر یقین دینی ابراهیم<sup>(ع)</sup> است. حافظ نیز ضمن انتقاد از نگاه ابزارگونگی به دین، از شک دینی خود سخن می‌گوید:

\* گر مسلمانی از این است که حافظ دارد وای اگر از پس امروز بود فردایی (ص ۳۸۳)  
 شاید از همین رو، یعنی رهنمی شک و تردید در مسیر ایمان باشد که کرکگور و حافظ، دینداری را امری دشوار دانسته‌اند. کرکگور با انتقاد از نگاه تقلیل گرایانه کلیسا که دینداری را به اقرار لسان تنزل داده‌اند، آن را فراتر از لسان و بلکه جامع حرف و عمل



می‌داند. لذا ضمن انتقاد بر تظاهر روحانیان کلیسا می‌نویسد: «من مسیحی نیستم، و بدبختانه می‌توانم آشکار کنم که دیگران هم مسیحی نیستند- در واقع، آشکار کنم که حتی از من هم کمتر مسیحی هستند...» (اندرسون، ۱۳۸۷: ۳۸). «من جاسوسی هستم که در خدمت خدا جنایت مسیحیت را برملا می‌سازد؛ یعنی این جنایت که خود را مسیحی می‌دانیم، حال آنکه مسیحی نیستیم.» (یاسپرس، ۱۳۸۹: ۱۹۰).

حافظ نیز بر دشواری طریق دینداری تأکید می‌ورزد:

در این شب سیاهم گم گشته راه مقصود      از گوشه ای برون آی ای کوکب هدایت  
از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود      زنهار از این بیابان وین راه بی نهایت...  
این راه را نهایت صورت کجا توان بست      کش صد هزار منزل بیش است در بدایت  
(ص ۷۴)

با این حال، تصفیۀ باطن و تزکیۀ نفس از توصیه‌های مشترک حافظ و کرکگور برای رهایی از ساحت تردید و رسیدن به شهنسواری ایمان و رهایی از دو ساحت استحصانی (نفس و شهوت) و سپهر اخلاقی (اجتماع) است؛ چنانکه در غزل معروف حافظ در ذیل بر این نکته تأکید شده است:

• ای بی خبر بکوش که صاحب خبر شوی      تا راهرو نیبایی کی راهبر شوی  
در مکتب حقایق پیش ادیب عشق      هان ای پسر بکوش که روزی پدر شوی  
دست از مس وجود چو مردان ره بشوی      تا کیمیای عشق بیابایی و زر شوی  
خواب و خورت ز مرتبه خویش دور کرد      و آنگه رسی به خویش که بی خواب و خور شوی...  
یکدم غریق بحر خدا شو گمان مبر      کز آب هفت بحر به یک موی تر شوی  
از پای تا سرت همه نور خدا شود      در راه ذوالجلال چو بی پا و سر شوی  
وجه خدا اگر شودت منظر نظر      زین پس شکی نماند که صاحب نظر شوی  
(ص ۳۸۰)

با وجود این، باید توجه داشت که ایمان مورد نظر کرکگور تنها در اصالت یقین و تکیه بر شناخت قلبی یا انفسی، با ایمان مورد نظر حافظ اشتراک دارد. ایمان کرکگور «بیشتر از جنس احساس است تا اندیشه، و هر آنچه کرکگور در باب شناخت انفسی می‌گوید، بیشتر فراخور شور و عواطف است تا عقل. او می‌گوید: مسیحیت خواستار آن است که شوریدگی یا آتش درون را تا بالاترین حد خود تقویت کند، اما شوریدگی عبارت است

از سوپژکتیویته، لذا به گونه عینی وجود ندارد.» ( وارنوک، ۱۳۸۶: ۲۳)؛ اما ایمان مورد نظر حافظ، ایمان عملی و مبتنی بر شهود است که شهسوار ایمان پس از خودباوری، ریاضت، دعای سحرگاهی و عبودیت به همت انفاس پیر و توفیق حضرت حق بدان دست می‌یابد:

سحر با باد می‌گفتم حدیث آرزومندی خطاب آمد که واثق شو به الطاف خداوندی  
دعای صبح و آه شب کلید گنج مقصود است بدین راه و روش می‌رو که با دلدار پیوندی  
(ص ۳۴۱)

### ۵- نتیجه‌گیری

مطابق برآیند خوانش هرمنوتیکی، بایست نقطه عزیمت فهم نظام اندیشگانی حافظ و کرکگور را در نگرش انسان شناسی آن دو دانست؛ نکته‌ای که می‌تواند به حل برخی گزاره‌های پارادوکسیکال حافظ و کرکگور، به ویژه در مبحث جبر و اختیار (انسان مختار یا انسان مکلف) کمک کند.

با ژرف‌اندیشی و طبقه‌بندی انسان‌های مورد نظر حافظ در الگوی سپهرهای سه‌گانه می‌توان تصویری روشن‌تر از منظومه انسان شناسی حافظ ارائه کرد و دریافت که چرا حافظ در جایی از موقعیت جبری انسان سخن می‌گوید و در جایی درست در تقابل با آن، از انسان آزاد و مختار سخن می‌راند. انسان‌ها در نگاه حافظ و کرکگور در سه ساحت زندگی تعریف می‌شوند: نخست گروهی که به دنبال اصل لذت و تأمین زندگی معاش همواره در انانیت و خودکامگی و تکبر ناشی از جاه و مقام و ثروت خویش به سر می‌برند؛ مانند امیرمبارزالدین یا امیر پیرحسین در نگاه حافظ و حکام وقت و روزنامه نویسان و هنرمندان شهر کپنهاک در نگاه کرکگور. گروه دوم، آنانی هستند که به سبب قضاوت اخلاقی جامعه تلاش می‌کنند خود را آنچنانی که نیستند، بنمایانند یا با پذیرفتن دردهای اجتناب‌پذیر، خود را در معرض قضاوت‌های نیک مخاطبان قرار دهند؛ مانند زاهدان، شیوخ، صوفیان، درویشان... در مشرب فکری حافظ، و راهبان و کشیشان در نگاه کرکگور. و دسته سوم انسان‌هایی که پس از عبور از مرحله تردید و بی‌یقینی، خویشان را تسلیم حق کرده تا به کمال یقین و شهسواری ایمان برسانند؛ مانند حضرت خضر، شیخ صنعان، پیرمغان در نگاه حافظ و حضرت ابراهیم<sup>(ع)</sup> در نگاه کرکگور. بنابر همین اصل است که هر جا مراد حافظ ترسیم موقعیت انسان موقوف در سپهر ایمانی است، او را «مجبور

مختار» نشان می‌دهد؛ زیرا اختیار در این مقام موضوعیت ندارد و هرکجا که در مخاطبه با انسان های سپهر استحصانی و اخلاقی است، غالباً آن‌ها را مختار نشان می‌دهد. از نظر حافظ و کرکگور انسان با خودشناسی می‌تواند به شناختی از هستی و وجود، و در نتیجه، ساحت ایمانی دست یابد. خطر کردن و تحمل دردها و رنج‌ها تنها در سایه چنین آگاهی‌ای دست خواهد داد. از منظر آن دو، عینیت‌گرایی عامل اصلی سرگشتگی در سپهرهای استحصانی و اخلاقی است و شک و تردید لازمه سلوک در مرتبه ایمان و مقدمه یقین قلبی است.

با وجود آنکه هر دو بر فردیت و دستیابی به هویت فردی در مسیر کمال تأکید دارند، تفرد کرکگور بیشتر انسان را به انزوا از جامعه تحریک می‌کند؛ اما تفرد مورد نظر حافظ مقدمه هویت جمعی است؛ زیرا مطابق منظومه تفکر عرفان ایرانی- اسلامی شهسوار ایمان- کسی که به فردیت خاص خود رسیده است- به خواست و اراده حضرت حق، به هدایت و راهنمایی طالبان مأمور است. لذا انسان مورد نظر حافظ اجتماعی‌تر از انسان منظور کرکگور است.

#### یادداشت‌ها

1. soren kierkegaard
2. Intertextuality
- 3.aesthetic
4. ethic
5. religious

۶. بریدن از آیین مسیحیت در نوجوانی و اشتغال به هوسرانی، خوشگذرانی، انکار خدا و تلاش برای خودکشی، در کنار طرد شدن از خانواده و کدورت بین او و پدر، سپس تحول روحی و بازگشت عمیق به سرچشمه‌های دین مسح و پاسداشت از آیین پروتستان- که خود آن را زمین لرزه بزرگ نامید- (ورنو و وان، ۱۳۸۷: ۱۰۵)، در کنار گذار از مرحله عشق زمینی (رها کردن نامزدش آگین اولسن)، تلاش برای ایجاد اصلاحات عقیدتی و اجتماعی با نگارش کتاب‌ها و مقالاتی که غالباً با نام مستعار چاپ می‌کرد؛ مانند یا این و یا آن، ترس و لرز، تکرار (۱۸۴۳)؛ خرده‌ریزه‌های فلسفی، مفهوم ترس آگاهی (۱۸۴۴)؛ مراحل در طریق حیات (۱۸۴۵)؛ ناامیدی یا بیماری کشنده (۱۸۴۸)؛ مکتب مسیحیت (۱۸۵۰) (همان: ۱۰۷)، او را بر آن می‌داشت «بعدها وقتی به منازلی که پشت سر گذاشته بود، می‌اندیشید هر یک از آن‌ها در نظرش به

درجات مختلف مراحل از وهم و پندار جلوه می‌کرد. اختیار او پس از دوران کودکی‌اش پنداری بیش نبود؛ گرایش به اخلاق او را پای‌بند اعتقاد به نوعی قانون کلی می‌ساخت که در مرحله استحسانی خبری از آن نبود. اما این منزل نیز نمی‌توانست در روند تکامل او آخرین منزل باشد؛ چراکه بر پایه پندار انسان مداری (Humanism) یا اذعان نکردن به وجود امر متعال (The Transcendental) به مثابه رکنی در زندگی انسان، استوار بود. گرویدن به دین، این پندار را از میان می‌برد و اکنون او می‌توانست تصمیم بگیرد که نظرگاه ایمان را اختیار کند. (وارنوک، ۱۳۸۶: ۱۶). به باور کرکگور مراحل بالندگی خاص او مراحلی عام در بالندگی انسان هاست و آن‌ها می‌توانند برای همیشه در مرحله‌ای از مراحل مذکور باقی بمانند یا به مرحله‌ای فراتر یا فروتر سیر کنند و هرگونه تصمیم به ترقی یا تدتی برخاسته از تصمیمی است که خود فرد برای خویشتن خویش می‌گیرد. (همان: ۱۸). با وجود این، وی خود را «چیزی مانند صورت اولیه انسان می‌داند و می‌گوید من آدمی هستم که ممکن است وجود او در یک بحران لازم شود؛ من خوکچه هندی حیات بشر هستم.» (یاسپرس، ۱۳۸۹: ۱۹۰).

8. Miguel de Unamuno

9. Rudolf Boltmann

10. objectivity

11. subjective

12. Existing person

۱۳. از جمله آن‌ها آیریس مرداک (Iris Murdoch) بانوی متفکر بریتانیایی (۱۹۱۹-۱۹۹۹) است. (ملکیان، ۱۳۸۹: ۱۷۳).

۱۴. گرچه برخی تفاوت و اختلاف آرای کلامی و نشانه‌های آن‌ها را ناشی از تغییر احوال حافظ در سرایش شعر دانسته است (مرتضوی، ۱۳۸۴: ۵۲۵)، این تناقض یا گرایش لغزنده به این سو و آن سوی جبر و اختیار را در دیوان حافظ باید در تحلیلی ساختاری تفسیر کرد؛ زیرا این گرایش متضاد در کلیت دیوان او از سطح کلمه تا کلام گسترانیده شده است و این موقعیت پارادوکسیکال کاملاً با ساختار تقابلی دیوان حافظ همسان است.

۱۵. شاید تمایلات عاطفی مشترک آن دو به تنهایی و انزوایی در این گرایش به ترسیم تفرّد مؤثر باشد. تمایل نداشتن به سفر نشانه‌ای از وجود این حس مشترک در آن هاست؛ نکته‌ای که هم در زندگی کرکگور بدان اشارت شده است و هم در زندگی و زبان حافظ:

من کز وطن سفر نگزیدم به عمر خویش در عشق دیدن تو هواخواه غربتم

16. Existing

17. Iris Murdoch

### فهرست منابع

#### الف) کتاب ها:

۱. آشوری، داریوش. (۱۳۸۸). *عرفان و زندگی در شعر حافظ*؛ چاپ هشتم، تهران: مرکز.
۲. اندرسون، سوزان لی. (۱۳۸۷). *فلسفه کر کگور*؛ ترجمه خشایار دیهیمی، چاپ دوم، تهران: طرح نو.
۳. بقایی، محمد. (۱۳۸۵). *تصحیف نوبزادگی*: در جستجوی هویت ملی؛ چاپ اول، تهران: نامک.
۴. بولتمان، رودلف. (۱۳۸۵). *مسیح و اساطیر*؛ چاپ دوم، تهران: مرکز.
۵. پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۲). *گمشده لب دریا*، چاپ اول، تهران: سخن.
۶. حافظ شیرازی، خواجه شمس الدین محمد. (۱۳۷۷). *دیوان خواجه حافظ شیرازی*، تصحیح قاسم غنی و محمد قزوینی، چاپ پنجم، تهران: باقرالعلوم.
۷. حقی، علی. (۱۳۷۹). «در آستان جانان پژوهشی در سلوک فکری و معنوی کر کگور و مولوی»؛ مجله نامه مفید، شماره ۴، صص ۹۹-۱۲۲.
۸. خرماهی، بهاء الدین. (۱۳۸۷). *حافظ حافظه ماست*، چاپ چهارم، تهران: قطره.
۹. ----- (۱۳۷۴). *حافظ*، چاپ دوم، تهران: طرح نو.
۱۰. داوری اردکانی، رضا. (۱۳۸۹). *تمدن و تفکر عربی*؛ چاپ دوم، تهران: ساقی.
۱۱. داوانامونو، میگل. (۱۳۸۸). *درد جاودانگی*؛ ترجمه بهاء الدین خرماهی، چاپ هشتم، تهران: ناهید.
۱۲. صابر، غلام. (۱۳۸۸). *کی یز کگارد و اقبال*؛ ترجمه محمد بقایی ماکان، چاپ اول، تهران: یادآوران.
۱۳. کاپلستون، فریدریک. (۱۳۶۷). *تاریخ فلسفه جلد هفتم از فیثته تا نیچه*، ترجمه داریوش آشوری، چاپ اول، تهران: علمی و فرهنگی و سروش.
۱۴. کفافی، محمد عبدالسلام. (۱۳۸۲). *ادبیات تطبیقی*؛ ترجمه سیدحسین سیدی، چاپ اول، مشهد: شرکت به نشر.

۱۵. کرکگور، سورن. (۱۳۸۷). *توس و لوز*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ هفتم، تهران: نی.
۱۶. گلدمن، لوسین. (۱۳۷۲). *جامعه‌شناسی ادبیات*؛ ترجمه محمد جعفر پوینده، تهران: نگاه.
۱۷. مرتضوی، منوچهر. (۱۳۸۴). *مکتب حافظ*، چاپ چهارم، تهران: ستوده.
۱۸. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۹). *مهر ماندگار* (مقالاتی در اخلاق‌شناسی)؛ تهران: نگاه معاصر.
۱۹. نجم‌رازی، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۰). *مرصاد العباد*؛ به اهتمام محمد امین ریاحی، چاپ نهم، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۰. نصر، سیدحسین. (۱۳۸۵). *معرفت و معنویت*، ترجمه ان‌شاء الله رحمتی، چاپ سوم، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۲۱. وارنوک، مری. (۱۳۸۶). *اگزنیستانسیالیسم و اخلاق*؛ ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.
۲۲. ورنو، روژه و ژان وال. (۱۳۸۷). *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*؛ ترجمه یحیی مهدوی، چاپ دوم، تهران: خوارزمی.

#### ب) مقالات:

۱. آدامز، رابرت مری هیو. (۱۳۸۶). «*ادله کرکگور بر ضد استدلال آفاقی در دین*»؛ *سیری در سپهر جان*، ترجمه مصطفی ملکیان، چاپ دوم، تهران: نگاه معاصر، صص ۴۹-۷۸.
۲. دادبه، اصغر. (۱۳۸۳). «*حافظ زبان گویای فرهنگ ایرانی - اسلامی*»، *عرفان پلی میان فرهنگ‌ها* (بزرگداشت آنه ماری شیمل)، چاپ اول، انتشارات دانشگاه تهران، صص ۱۸۵-۱۹۳.
۳. طاهری، قدرت‌الله. (۱۳۸۹). «*شهباز ایمان در دیدگاه عطار نیشابوری و سورن کی‌یرکگارد*»؛ *مجله پژوهش‌های ادبی*، شماره ۷، صص ۳۷-۵۸.
۴. کرکگور، سورن. (۱۳۸۶). «*انفسی بودن حقیقت*»، *سیری در سپهر جان* (مقالات و مقولاتی در معنویت)، ترجمه مصطفی ملکیان، چاپ دوم، تهران: نگاه معاصر.
۵. گرجی، مصطفی. (۱۳۸۷). «*بررسی و تحلیل کهن‌الگوی ایمان ابراهیمی در نگاه مولانا و سورن کرکگور*»؛ *مجله ادب پژوهی*، شماره ۲، صص ۱۶۱-۱۸۲.
۶. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۸). «*درد و رنج‌های بشری در نگاه مولوی و سورن کرکگور*»؛ *هر که را دردست او بردست بو*، به کوشش مصطفی گرجی، چاپ اول، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی.
۷. یاسپرس، کارل. (۱۳۸۹). «*کی‌یرکگارد کیست؟*»؛ *ترجمه رضا داوری اردکانی*، *فلسفه و بحران*، غرب، ادموند هوسرل و دیگران، چاپ سوم، تهران: هرمس.