

زهد از نگاه حافظ و نیچه

ابراهیم رضایی* - مهدی دهباشی**

چکیده

حافظ با انتقاد از زهدپیشگی و در عین حال تمجید از زاهدمنشی منتهی به سرمستی کشف و شهود، مبلغ گونه‌ای از زهد است که ریشه در آداب و مناسک مذهبی دارد. در تفکر نیچه، دو گونه زهد به‌طور کلی از یکدیگر تفکیک پذیر است: زهد مثبت و زهد منفی. زهد مثبت، زهدی است که با حفظ غریزه و تصعید آن، به حیات گرایش دارد و بر دو قسم است: ۱. زهد یونانی رومی یا طبیعی؛ ۲. زهد فیلسوف ناب. در برابر آن، زهد منفی با تقبیح غریزه، نافی حیات است و به دو شاخه تقسیم می‌شود: ۱. زهد یهودی مسیحی یا کشیشانه؛ ۲. زهد مابعدالطبیعی. بنابراین هرچند میان ارزش‌های زاهدانه رند خراباتی حافظ و ارزش‌های «فیلسوف ناب» نیچه شباهت وجود دارد، باید زهد توأم با جنبه‌های اشرافی حافظ را گونه پنجمی از زهد به شمار آورد.

واژه‌های کلیدی

زهد، زاهد، شور، مستی، باده، فیلسوف ناب، رند.

e.rezaei@ahl.ui.ac.ir

* استادیار گروه معارف قرآن و اهل بیت دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (مسئول مکاتبات)

mdehbashi2002@yahoo.com

** استاد گروه فلسفه دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

تاریخ وصول: ۱۳۹۴/۴/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۲/۱۱

مقدمه

که با وجود اینکه نیچه و حافظ روی خوشی به «زهده پیشگی» از هر نوع، نشان نمی‌دهند و زهد را غایت قصوای شناخت و دین به شمار نمی‌آورند، هریک به شور و مستی خاص خود می‌اندیشند: جهت فلسفه‌پردازی و تأمل زاهدانه نیچه رو به زمین است و جهت عرفان حافظ، با توجه به اینکه این عارف در بستر فرهنگ اسلامی و دینی به معرفت می‌پردازد و در روند زهد، مترصد اسرار علوی و شراب‌های آسمانی است، رو به سلسله مراتب مشکک هستی دارد که مخزن اسرار و شراب‌های مزبورند.

با ژرف‌نگری در این وجوه اتفاق و افتراق، روشن می‌شود که اصولاً تطبیق کامل میان دو متفکر، در دو بستر متفاوت فرهنگی، با یک «پدیدارشناسی» شتاب‌زده، خالی از اشکال نیست؛ درست به همان اندازه که تمام و کمال، هرگونه سنخیت و رابطه میان آراء و انتقادات آن دو را تعطیل کنیم و هرگونه مقایسه را در این خصوص، غیر موجّه و غیر مستند قلمداد کنیم.

۱- زهد در غزل حافظ

در این پژوهش، پیش از ورود به مبحث زهد در کلام حافظ، یادآوری شده است که رویکرد خاص این شاعر عارف مسلک یا عارف غزل‌سرا به عرفان متفاوت با رویکرد عرفایی است که به امر سیر و سلوک اکتفا می‌کنند و نگاهی به جامعه پیرامون خود نمی‌افکنند. روح حافظ، روح حساسی است و درست همین امر، نشانگر آن است که این روح مراحل سیر و سلوک و تلطیف نفس را پشت سر نهاده است و به اصطلاح وی، به خوبی در فرایند تطهیر باطن با سه جام معرفتی^۱ یا «ثلاثه غسله» جلا و روشنی یافته است (زرّین‌کوب، ۱۳۷۹: ۱۰۸). با این حال، در خصوص وی، هم این تعریف حضرت علی‌بن‌ابی‌طالب (ع) از «زهد» صدق می‌کند که «الزهد کله کلمه بین کلمتین من القرآن: لکیلا تأسوا علی ما فاتکم و لا تفرحوا بما اتاکم» (نهج البلاغه، ۱۳۸۱: ۷۳۴) و هم این

انجام یک پژوهش مفصل و همه‌جانبه در موضوع زهد، در میان غزلیات حافظ و آثار نیچه و به دنبال آن، انجام یک مقایسه خالی از پیش‌داوری میان رویکردهای این دو متفکر به مسئله زهد، امری ضروری به نظر می‌رسد؛ نه تنها به این دلیل که نیچه یکی از خوانندگان شعر حافظ است و گاهی در آثار خود از وی یاد می‌کند، بلکه به این سبب که در حال حاضر، پاره‌ای از مترجمان آثار نیچه به زبان فارسی و استادان فلسفه و الهیات، به تطبیق میان زهدستیزی حافظ و نیچه متمایل شده‌اند که مقتضی ظرافت و تأمل بیشتری است. بدین معنا که نمی‌توان میان وجه‌نظرهای دو اندیشمندی که متعلق به دو ساحت فکری جداگانه‌اند (یکی عارف و شاعر مسلمان و دیگری فیلسوف پساکانتی) به نحو خوش‌بینانه‌ای قضاوت کرد و هر دو را مدافع نگرشی واحد در زمینه زهدستیزی قلمداد کرد. برخی از اهل نظر پا را از این نیز فراتر نهاده‌اند و نیچه را به صرف اینکه وی خود را «جوینده شناخت» نامیده است و به موسیقی و سرمستی عشق می‌ورزد و با زهد می‌ستیزد، یک عارف مسلک تمام‌عیار معرفی می‌کنند (فولادوند، ۱۳۸۴: ۷۵). بنابراین صرف‌نظر از این مطلب که نیچه در هنگام ذکر نام حافظ به نحوی دو پهلو و مغلق از وی یاد می‌کند، بی‌تردید باید این نکته را مدنظر قرار داد که میان آراء این دو متفکر و به‌طور کلی میان فیلسوف غربی و عارف شرقی تمایزهای مهمی می‌توان جست.

نخست آنکه، هم نیچه جانب‌دار نوعی زهد است و هم حافظ از انجام اعمال زاهدانه شانه خالی نمی‌کند. روحیه زهد و سلوک زاهدانه، هر دو در آثار خامه ایشان به چشم می‌خورد. با وجود این، زهد از نظر آنان دیباچه‌ای بر کتاب مفصل شناخت و شهود است، نه آنکه غایت و مقصود حیات توأم با تأمل و تفکر باشد. این مطلب در بندهای اول و دوم این پژوهش بررسی و تحلیل شده است. در بند سوم، تلاش شده است شباهت‌ها و تفاوت‌های آراء آنان بیان شود تا این نتیجه به دست آید

گرانم ده ای مرید خرابات شادی شیخی که خانقاه ندارد» خواجه را عارفی فراغ از هرگونه نشانی از صوفیه می‌داند (معین، ۱۳۶۹، ج ۱: ۴۳۰).

نخستین مطلبی که در غزل این عارف به چشم می‌خورد، آن است که در وضعیت متعادل از «مستی» سروده شده است. این مستی «دریافتی» ذوقی است از عالم غیب و نتیجه انتظار جانکاه عارف است. نکته حائز اهمیت آن است که این سکر، پس از انجام اعمال زاهدانه موهبت شده است؛ اما در جایی فراتر از اعمال مزبور قرار می‌گیرد:

مست و آشفته به خلوتگه راز آمده‌ای
(حافظ، ۱۳۸۰: ۴۴۳)

است. در مورد سعه وجودی که هم حاوی «عشق» است و هم حاوی «علم»، بیشتر از استعاره «باده» و مترادفات آن استفاده شده است؛ زیرا «باده» «آب آتش‌گون» است و در سنت‌های عرفانی، آب، نماد «علم» و آتش، نماد «عشق» برشمرده می‌شود:

تا بنگری صفای می لعل فام را
کائن حال نیست زاهد عالی‌مقام را
(همان: ۲۲)

بسا که در نتیجه همان اعمال، حواس بر آیتی از آیات خداوند گشوده شود و معرفت به ثمر بنشیند:

کوتاه کرد قصه زهد دراز من
با من چه کرد «دیده» معشوقه باز من
(همان: ۴۱۶)

فالی به چشم و گوش درین باب می‌زدم
(همان: ۳۳۵)

تعریف ابن‌سینا از عارف که «العارف هسُّ هسُّ بشُّ بَسَّام» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۹). گفتنی است که به سبب اوضاع نابسامان خانقاهی در قرن هشتم، به نظر نمی‌رسد خواجه به سلسله یا طریقتی پیوسته و خود را به جریان آشفته دوران سپرده باشد (خلخال، ۱۳۶۸: ۲۵). گرچه برخی او را از «ملاطیه» برشمرده‌اند؛ فرقه‌ای که از ابراز مقام و منزلت واقعی خود ابا می‌ورزند و یافتن نشانی از آن‌ها دشوار است. این امر با غزل پرده‌در خواجه و توصیفاتش که وی از خلق و خوی خود ارائه می‌دهد، سازگار نیست. دکتر مهدخت معین، ضمن نقل این بیت حافظ «رطل زهد من با تو چه سنجد که به یغمای دلم

در واقع، زهد از نظر عارف مقدمه‌ای است برای ورود به جهان غیب یا به تعبیر خود حافظ، روشی است که درون عارف را برای ورود «راز» مهیا می‌سازد. این «راز» گاه کلام یا نکته‌ای است که از سوی یکی از اولیاء روحانی ادا می‌شود و در شنونده «سعه وجودی» پدید می‌آورد و گاه، مشاهده نشانی از خداوند در سرای طبیعت صوفی بیا که آینه صافی است جام را راز درون پرده ز رندان مست پرس

بنابراین، هرچند بر زاهد فرض است که طی اعمال پارسایانه، از جهان حسی و داده‌های حواس اجتناب ورزد، بالا بلند عشوه‌گر نقش باز من دیدی دلا که آخر پیری و زهد و علم

از نظر حافظ، این سنخ «پاس حواس»، شایسته عارف است و نه بستن کامل در بر جهان حسی:

چشمم بروی ساقی و گوشم به قول چنگ

و نیز:

ز زهد خشک ملولم، کجاست باده ناب

چنان‌که می‌بینیم، این‌گونه زهد باید با گشودن حواس بر آیات الهی به کمال برسد و بدون این آیات، عارف نمی‌تواند از زهد خویش صرفه‌ای ببرد؛ همچنان‌که قرآن می‌فرماید: «من کان فی هذه اعمی فهو فی الآخره اعمی و اضلّ سبیلاً» (اسراء: ۷۲).

به بیان اهل طریقت نیز این مطلب که زهد بدون سکر، سودمند نیست، اثبات‌پذیر است. به گفته عرفا، «قبض» بدون «بسط» و «بسط» بدون «قبض» معنایی ندارد و این دو لازم و ملزوم یکدیگرند. با وجود این، بر مبنای این روایت که «رحمت» خداوند، مقدم است بر «غضب» او (ری شهری، ۱۴۱۹، ج ۳: ۴۳۷)، لاجرم، سکر یا وجه عیب می‌جمله بگفتی هنرش نیز بگو

در برابر این عارف که با رانۀ عشق می‌تازد، زاهد «پشمینه‌پوش» یا «خودآزار» قرار دارد که سعی می‌کند با پشمینه‌پوش تندخو کز عشق نشنیده‌ست بو

البته پشمینه، مانند شوازک (از پاره‌ای رنگین)، عتابی (پارچه‌ای گران‌بها)، هزارمیخی و فرّجی (از قسمت پشت چاک دار) از انواع خرقه‌های مرسوم در میان صوفیه بوده زاهد غرور داشت، سلامت نبرد راه

اقتصار و افتخار به اعمال زاهدانه، علاوه بر آنکه سبب کندی سیر و سلوک عرفانی است، سبب می‌شود که سالک هرگز به مقصود نهایی خویش نرسد؛ درحالی‌که «رند» یا «عاشق» با «نیاز» و کشف «فقر وجودی» خود به غنی محض، راه را به سلامت طی می‌کند. بنابراین، شخصیت

که بوی باده مدام دماغ‌تر دارد

(همان: ۱۳۱)

بسطی سیر و سلوک، از حیث اهمّیت، بر زهد و وجه قبضی آن برتری دارد. بنابراین، زهد، تنها بستر انتظاری است برای نزول واردات غیبی و انوار قدسی که به تعبیر حافظ، همانا «باده‌گساری» و «شرب» و «پیاله‌نوشی» است؛ زیرا همچنان‌که نزد اشرار عوام، «باده» عامل گره‌گشایی و گشودگی خاطر است، در نظر عارف، نزول انوار قدسی و ادراک مراتب غیبی، سبب سعه و بسط باطن می‌شود؛ بنابراین اتصال با عالم غیب حاصل ترکیب علم و عشق، هر دو است؛ ترکیبی که می‌توان برای آن در عالم ماده استعاره «می» و از این دست را به کار برد و در عالم معنا، می‌توان از آن به «حکمت» تعبیر کرد:

نفی حکمت مکن از بهر دل عامی چند

(حافظ، ۱۳۸۰: ۱۹۷)

حمایت از جانب «قبض»، «بسط» عشق را نفی کند و هوشیاری خود را پاس دارد:

از مستی‌اش رمزی بگو تا ترک هشیاری کند

(همان: ۲۰۶)

است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۷۴). بنابراین، در این بیت می‌توان طعنه به صوفیان ظاهرآرای را نیز سراغ گرفت؛ و یا:

رند از ره نیاز به دارالسلام رفت

(همان: ۹۹)

«رند» حافظ که با تکیه بر «دولت فقر» خویش می‌زید، درست در برابر زاهد، شیخ، واعظ، امام شهر، مفتی و قاضی ایفای نقش می‌کند (خرم‌شاهی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۸۷۸). اگر بخواهیم این شخصیت را با استفاده از شعر خود حافظ تعریف کنیم، تنها ذکر این بیت کفایت می‌کند:

زهر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است

(حافظ، ۱۳۸۰: ۵۲)

می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۲۸۷). قهرمان این شگرد عاشقانه، «رند» است و هم اوست که از دیگر سالکان طریق معرفت خداوند گوی سبقت می‌رباید؛ زیرا اهل «دلیری» است:

زین دلیری‌ها که من در کنج خلوت می‌کنم

(حافظ، ۱۳۸۰: ۳۶۸)

پرورش «جان‌های بسیار بارور» (نیچه، ۱۳۸۴: ۱۴۱) واقع شود؛ «گونه‌ای زهد و پرهیزگاری جدی و شادمانه همراه با نیک‌خواهی تمام» که «از جمله درخورترین شرایط معنوی والا است» (همان: ۱۴۵). در برابر این زهد، نیچه از گونه دیگری رویکرد زاهدانه سخن می‌گوید که در این مقاله تحت عنوان «زهد منفی» مطرح شده است. این قسم زهد، مبلّغ یک «زندگی ضد زندگی» (همان: ۱۵۶) است و با تمسک به روش‌های زاهدانه نظیر پرهیز جنسی، رژیم غذایی خاص، روزه‌داری، انزوا و به تعبیر نیچه، پرهیز از هر چیز خون‌ساز و عاطفه‌ساز (نیچه، ۱۳۸۴: ۱۷۰)، در برابر زهد مثبت موضع‌گیری می‌کند.

اما باید دید که از نظر نیچه، زاهدان طریقه‌های زهد مثبت و زهد منفی، به نحو خاص، چه کسانی هستند. برای ورود به این مبحث، نخست باید به فصل نهم از کتاب «فراسوی نیک و بد» نیچه بازگردیم؛ جایی که در آن دو سنخ «اخلاق» را تفکیک می‌کند تا به کمک آن، اخلاق مسیحیت را ریشه‌یابی کند. در این فصل، نیچه «اخلاق سروران» و «اخلاق بردگان» را از یکدیگر جدا می‌کند و خصوصیات هریک را به شکل اجمالی تشریح می‌کند (نیچه، ۱۳۸۷: ۲۱۱). اخلاق سروری، ایجاب می‌کند که شخص با رانۀ «شور فاصله»، خود را از طبقات پایین جامعه، برتر می‌بیند و به کمک «تعلیم نفس» (self-

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود

بدین ترتیب، نقد حافظ از زهد بر این مبنا قرار دارد که اصولاً زهد، طریقه‌ای است در جهت تصفیه باطن از رذایل و شوائب نفسانی؛ به طوری که عارف بتواند از آن طریق، مهبط واردات الهی واقع شود؛ همچنان که ابن‌سینا عنوان دیده بدین پوشان ای کریم عیب‌پوش

افزون بر آن، هرچند صحت طی طریقت عرفانی اسلامی در گرو آن است که عارف، بر جمع میان تنزیه و تشبیه توانا باشد و نیز به هر دو بال قبض و بسط در آسمان معرفت پرواز کند، هر عارفی با نظر به ویژگی‌های شخصی انسان به یکی از دو جنبه قبض یا بسط تمایل نشان داده است. چنان‌که از شعر حافظ برمی‌آید، این عارف بر دریافت و اداره احوال بسط چیره‌تر بوده است تا کلنچار با احوال قبض. باوجوداین، هرگز نباید او را با افراد شاهدباز و باده‌خواری قیاس کرد که چه در دوران خود او و چه در همه اعصار و ادوار، دم از حق‌پرستی و از خود بی‌خودی می‌زده‌اند.

۲- اقسام زهد در اندیشه نیچه

در انتقاد نیچه از زهد و روش‌های زاهدانه فیلسوفان، تفکیک چهارگونه زهد از یکدیگر اجتناب‌ناپذیر است؛ هرچند این چهارگونه را می‌توان به دو گونه کلی، زهد مثبت و زهد منفی تقسیم کرد. در این تقسیم‌بندی کلی، زهد مثبت دربرگیرنده دو قسم «زهد طبیعی» و «زهد فیلسوف ناب» و زهد منفی نیز دربردارنده «زهد مابعدالطبیعی» و «زهد کشیشانه» است.

آنچه در این پژوهش با عنوان «زهد مثبت» معرفی شده است، از نظر نیچه، آن‌گونه از زهد است که می‌تواند بستر

والایش‌یافته» (sublimated sexuality)، آن را در کانال‌هایی نظیر خلق هنری، تفکر فلسفی و تمرین‌های نظامی جاری سازد، (Kaufmann, 1974, P. 219- 221)، خویشتن ضعیف خود را «بدترین دشمن» خود بر می‌شمرد: «اما بدترین دشمنی که با او رویه‌رو توانی شد، همیشه خود توئی... سوختن در آتش خویشتن را خواهان باش. بی‌خاکسترشدن کی نو توانی شد؟» (نیچه، ۱۳۸۲: ۷۷-۷۶) این در حالی است که زاهد منفی، غریزه را همچون یک «دیگر» مهاجم تلقی می‌کند که در ساحت «خود» تاخت و تاز می‌کند و بنابراین به پندار این زاهد، غریزه می‌باید «استحاله» یابد. فوکو، این نوع زهد را با عنوان زهد یهودی‌مسیحی معرفی می‌کند (Tyler, 1996, P. 412).

بنابراین، در زهدشناسی نیچه، پالایش زاهدانه با موضوع روان‌شناختی غریزه پیوند عمیقی دارد و دو گونه زهد، به‌طور کلی، حاصل دو گونه رویکرد به غریزه است: با لحاظ جانب «والایش غریزه»، زهد مثبت به دست می‌آید و با لحاظ جانب «استحاله غریزه»، زهد منفی. با وجود این، بنا به تحلیل نیچه، این دو گونه زهد، دال بر یک نحو دو قطبیت در نهاد بشری نیست. به عبارت دیگر، چنین نیست که زهد منفی با حیثیتی کاملاً مجزا بتواند در برابر زهد مثبت قد علم کند. به عقیده نیچه، زهد منفی حاصل «خستگی» و «بیماری» طبقه سروران است. وی عنوان می‌کند که خواص طبقه سرور که بالفطره جنگجواند، به هنگام خستگی با توسل به روش «تقبیح غریزه» سعی می‌کنند بر انسان شادمان و حیات دوست، انگ «گناهکار» بزنند و بدین ترفند، آرام‌آرام او را به زیر سلطه خود درآورند؛ زیرا هنوز ماهیت آن‌ها از طبقه سروران است. بدین ترتیب، این اشخاص که «قدیس» نام می‌گیرند، رفته‌رفته چنان‌که نیچه در غروب بتان می‌نویسد، انسان «ترسو»، «رام» و «اخته» را به‌عنوان انسان نیک معرفی می‌کنند (نیچه، ۱۳۸۶: ۹۷). این گونه زهد منفی که در طی آن، غریزه به‌عنوان «گناه» استحاله می‌یابد، «زهد کشیشانه» است که مالمال از کینه نسبت به «حیات‌گرایی»

(mastery) به عالی‌ترین وضعیت جسمانی و روحی دست می‌یابد. این وضعیت برتر که مشخصه طبقه جنگجوست - طبقه‌ای که به مقتضای کلام نیچه، بالاترین طبقه اجتماع است - مستلزم تمرین‌های رزمی، تعلیم آداب کشورداری، علم به سلسله مراتب اجتماعی و عشق به مظاهر حیات است. فوکو، این مرتبه از زهد را «زهد یونانی رومی» می‌نامد که دربردارنده «انضباط نفس» (self-discipline) است. طی فرایند روش‌های ریاضت‌گونه این انضباط نفس، «غریزه» به‌عنوان عامل نگهدارنده حیات در مسیر حفظ ارزش‌های طبقه سروران هدایت می‌شود (Taylor, 1992, P. 412).

در برابر این اقلیت شادمان که «رنج سترگ» (نیچه، ۱۳۸۷: ۱۶۱) را به جان می‌خرند و در پرورش و حفظ نوع انسان چیرگی می‌یابند، اکثریت طبقه بردگان قرار دارند که همواره به طبقه سروران و روش‌های حیات مدارانه آنان به دیده کینه و حسادت می‌نگرند. شرف این طبقه، به گفته نیچه، «طغیان» است (نیچه، ۱۳۸۲: ۶۰)؛ البته به این توده محنت‌کشیده، دو گروه دیگر نیز می‌باید اضافه کرد؛ یعنی گروه «میان‌مایگان بر ضد افراد استثنایی» و «گروه فرومایگان علیه افراد مستقل» (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۱۶۹). این ائتلاف، به رنج نظر مساعدی ندارد و پیوسته درصدد آن است که به مرتبه‌ای از بی‌حسی و بی‌دردی دست یابد که در آن نشانی از رنج وجود نداشته باشد.

اکنون به فصل سوم تبارشناسی اخلاق نیچه، باز می‌گردیم؛ جایی که در آن، «کشیش» در مقام حامی و چوپان این اکثریت گله‌وار بر ضد طبقه سروران قیام می‌کند و در نهایت به پیروزی می‌رسد. تردیدی در این نیست که در هر دو سنخ زهد، زاهد با خویشتن خود روبه‌روست و قصد دارد که از محدودیت‌های خویشتن رهایی یابد؛ اما به گمان نیچه، میان خودستیزی زاهد پایبند به زهد مثبت و خودویرانی زاهد شاغل به زهد منفی تفاوت هست. زاهدی که می‌کوشد به جای ریشه‌کن کردن غریزه، آن را هدایت کند و به کمک یک «شهوت‌رانی

است. در برابر «ایده خیر برین»، «نومن» و «نیروانا» قرار گرفتند و خویشتن را بدان سپردند. از نگاه نیچه، آرمان، طریقه‌های زاهدانه‌ای است که در پی انکار جهان واقع و در نتیجه به دنبال قربانی کردن میل حیات‌اند. ما این شاخه از زهد منفی را که در ظاهر مستقل از دین و انجمن قدیسان فعالیت می‌کند و در باطن، در جهت آرمان‌های آنان حرکت می‌کنند، «زهد مابعدالطبیعی» نامیده‌ایم.

اما آنچه ما «زهد طبیعی» می‌نامیم، همانا طریقی است که فرد متعلق به طبقه سروران می‌باید با اتکاء به «انضباط نفس» در پیش بگیرد تا بر «فاصله» خود از ارزش‌های دون پایه طبقه بردگان و نیز میان‌مایگان بیفزاید. چنان‌که ذکر شد، فوکو این زهد را «زهد یونانی رومی» می‌داند و مشخصه آن را در تقطیر و هدایت غریزه برمی‌شمرد، نه «تطهیر» یا «استحاله» آن. در کنار این «زهد طبیعی» و در جبهه زهد مثبت، نوع دیگری از زهد یافت می‌شود که در فحوای کلام نیچه از دیگر اقسام زهد، شناخته شده است و آن زهدی است که به «فیلسوف ناب» تعلق دارد.

از نظر نیچه، «فیلسوف ناب» کسی است که نه به ساحت «بودن» می‌اندیشد (چه به نحو وجودشناختی، چه به نحو معرفت‌شناختی)، نه به ساحت «شدن»؛ او به سرچشمه این دو متمسک می‌شود، «شور قدرت»؛ اما نه بدان معنا که او انسانی قدرت‌طلب است؛ بلکه بدین معنا که او در جامعه و تاریخ، رد پای «اراده معطوف به قدرت» را تعقیب می‌کند تا به این اصل کلی دست یابد که تمام فلسفه‌ها و ارزش‌گذاری‌ها و همه تلاش‌های انسانی، حاکی از آن است که در نهاد بشر، اراده‌ای فعالیت می‌کند که جز «طرح افکندن» بر «بی‌نظمی» و بی‌طرحی موجود در جهان مملو از نیروها چاره‌ای نداشته است (نیچه، ۱۳۸۶: ۴۰۷). وظیفه انسان در برابر این «خائوس»^۲ کیهانی تحمیل طرح‌های خط‌آمیز و شتاب‌زده بوده است و مهم‌تر آنکه این خطاها ضامن بقای اوست؛ تا آن حد که «پرهیز از داوری‌های نادرست، همان پرهیز از زندگی و نفی آن است» (نیچه، ۱۳۸۷: ۱۶).

غریزه طبقه سروران است؛ بنابراین با قیادت طبقه بردگان می‌کوشد بر افراد کمتر طبقه سروران بشورد و بر آن‌ها «سروری» کند. بنابراین، در نگاه نیچه شیوه‌های ارزش‌گذاری «دین‌یارانه» از «شیوه‌های شهبورانه» - مهان‌سالارانه» منشعب و سپس به ضد آن بدل می‌شوند. این طبقه، از قدرت آفرینش ارزش برخوردارند، اما «به دلیل کم‌زوری‌شان» از یک «نفرت آرمان‌آفرین» لبریزند (نیچه، ۱۳۸۴: ۳۸).

اما در کنار این‌گونه زهد، زهد منفی دیگری فعالیت می‌کند که غریزه در آن به گونه «صرع پنهان» (نیچه، ۱۳۸۷، ۶۷) مستحیل می‌شود. در این مورد، «آن دیوارهای ترسناکی که سازمان سیاسی با آن‌ها خود را در برابر غریزه‌های دیرینه آزادی می‌یابد، سبب شد که غریزه‌های بشر وحشی و آزاد و آواره، سر خود را تمام به سوی خود انسان کج کنند. دشمنی کردن و بیرحمی کردن و لذت دنبال کردن و ناگهان تاختن و چهره دیگرکردن و نابودکردن، این‌ها همه سر خود را به سوی دارنده چنین غریزه‌هایی کج کرده‌اند: اینجاست، سرچشمه بدوجدانی» (نیچه، ۱۳۸۴: ۱۰۷).

غریزه یا همان «اراده معطوف به قدرت» ایجادکننده رنج و دردسر است و به باور نیچه، با این بدوجدانی، فرد جنگجو قصد دارد از غریزه یا همان اراده معطوف به قدرت، رهایی یابد. در این مرحله، نتیجه ستیزه فرد جنگجو با خویش، ایجاد «مابعدالطبیعه» است؛ زیرا «قدرت»، نه «شدن» است و نه «بودن»؛ بلکه «شور» (پاتوس) است (نیچه، ۱۳۸۶: ۴۹۴)؛ بنابراین، جنگجو برای گریز از این شور بیمارگونه، مجبور است به ساحت‌های «بودن» و «شدن» باور داشته باشد. افلاطون و کانت با جعل «سرای ایده‌ها» و «عقل محض» یا دستگاه پیش‌شرایط شناسایی در انسان» به ساحت «بودن» یا «ثبات» گریخته‌اند و بودیسم با اعتقاد به جهان ناپایدار، متعزض جهان‌نگری «تغییر» است. توهّم یا رؤیای «اتحاد با نور برین» و «شیء فی نفسه» که منوط به انقطاع زاهد از جهان «حس» است، انگیزه اصلی این‌گونه زهد منفی

نیچه بیش از آنکه همت خود را صرف تحلیل مابعدالطبیعی - وجودشناختی مفهوم نیرو کند، نقش این عامل را در مناسبات روان‌شناختی و معرفت‌شناختی مطرح می‌کند تا بتواند از مفهوم متضاد آن، یعنی زهد در ساختار شخصیت عوام و خواص پرده برگیرد. در واقع، قوه شناسایی انسان، نهفته‌ترین مظهر اراده قدرت اوست: «کل دستگاه شناخت، دستگاهی برای تجرید و ساده‌سازی است که در راستای شناخت نیست؛ بلکه در راستای تصاحب اشیاء هدایت می‌شود» (نیچه، ۱۳۸۶: ۴۰۲).

با این اوصاف، درحالی‌که در زهد طبیعی، فرد، تن را بر ساحت درونی خود سروری می‌دهد و در زهد منفی، جان را، در عرصه درونی فیلسوف ناب، ارزش‌های زاییده جان‌محوری، مدام در حال ستیز با ارزش‌های نشأت‌گرفته از تن محوری است. از آنجایی‌که فیلسوف ناب، اندیشمند است، نمی‌تواند به مرتبه حس پایبند باشد و از آن حیث که به ظاهر گرایش دارد، نمی‌تواند به ندای «بازگشت به اصل» که آواز روح است، گوش بسپارد. بنابراین او از «صلح» گریزان است و در پی مصالحه میان دو جانب تن و جان نیست. او عرصه تنازع میان این دو است و بنابراین، شخصیت او گونه درونی شده همان طبقه جنگجویان است.

۳- مقایسه آراء نیچه و حافظ درباره زهد و زاهدی

پیش از ورود به بحث، گفتنی است، اساساً در جهان‌نگری این دو متفکر و یا به بیان فنی‌تر، طرز تلقی‌های آنان از طبیعت به‌عنوان یکی از سه موضوع اصلی اندیشه در کنار خدا و انسان، با یکدیگر تفاوت عمیقی وجود دارد. چنان‌که در بند نخست اشاره شد، نیچه جهان را «خائوس» می‌بیند؛ مفهومی که ریشه در فلسفه پیش‌سقراطی و بویژه اندیشه آناکساگوراس دارد؛ با این کاستی که دیگر در کنار آن، عقل یا «نوس» غیرانسانی، وافرادی و الهی وجود ندارد که بدان نظم ببخشد؛ بلکه آن عقل انسان اندیشنده است که به میزان بهره‌وری خود از قدرت، نظمی موقت و خبط‌آمیز بدان می‌بخشد: «نه «دانستن» بلکه

بنابراین، فیلسوف ناب در مقام یک فیلسوف، از جهان حس فاصله می‌گیرد تا فارغ از «انبوه دیگران» و «اکثریت» (همان: ۴۲) بیندیشد؛ زیرا از «فشار و آزار و هیاهو» (نیچه، ۱۳۸۴: ۱۴۰) گریزان است و از قوالب ساخته دست ماهران کارگاه‌های «بودن» و «شدن» بیزاری می‌جوید؛ اما این شکل روی‌گردانی از جهان حسی، به انکار جهان نمی‌انجامد. او برخلاف زاهد منفی به ارزش‌های این جهانی می‌اندیشد و به مظاهر حیات توجه دارد. بنابراین، جهان را قربانی «ملکوت خداوند»، «قلمرو ایده‌ها» و «شیء فی‌نفسه» نمی‌سازد. باوجوداین، اگر نیچه تن‌محور یا ماده‌انگار تصور شود، اشتباه محض است؛ زیرا نیچه «اراده معطوف به قدرت» را به‌عنوان یک «شور» معرفی می‌کند و این عنوان، ما را به فراتر از تن صرف و جسمانیت و حتی «ارگانسیم» صرف، هدایت می‌کند. به همین سبب است که او در سراسر *فراسوی نیک و بد* از «جان آزاده» سخن می‌گوید؛ جانی که رها از «طرح‌افکنی‌های» ناپایدار اراده، مترصد بازی اراده‌هاست و سرانجام خود «اراده» یا به بیان کامل‌تر، «اراده معطوف به قدرت» را موضوع مطالعه خود قرار می‌دهد.

بد نیست در اینجا مفهوم قدرت را از نظر نیچه با آنچه در ابتدای تاریخ فلسفه در باب مفهوم نیرو آشکار شد، مقایسه کنیم و بعد به توضیح این مفهوم از نگاه نیچه ادامه دهیم. نزد ارسطو از سه حالت «نیرو» می‌توان سراغ می‌گرفت: *دونامیا* (*αἰμανώδ*) که عبارت است از حالت بالقوه یک نیرو، *انیرگیا* (*αιεργρένέ*) یا وضعیت پویایی و در کار شدن نیرو و *انتلینخیا* (*έντελέχεια*) یا یافتن ذات و ابراز وجود که به فعلیت رسیدن تام نیرو است. نکته در اینجاست که در بیان نیچه، قدرت (*Kraft*) به هر سه این معانی یافت می‌شود (هیدگر، ۱۳۸۷: ۱۰۰ و ۱۰۱)؛ بدین شرط که مفهوم نیرو یا قدرت را از ساحت وجودشناسی به ساحت شناسایی و بویژه ساحت روان‌شناسی نیز منتقل کنیم و از آن در توجیه مناسبت میان عقل انسان و ابژه شناسایی و نیز بین شخص و محیط بیرونی بهره بگیریم.

طبیعی سراسر متفاوت با این می‌بیند. در این باره، ابیات مشهور ذیل بسنده است:

ورنه اندیشه این کار فراموشش باد
آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد
(حافظ، ۱۳۸۰: ۱۲۰)

هر دوی این متفکران، بنای انتقاد می‌گذارند؛ زیرا در مورد اول، ما با «زهد» مواجه‌ایم؛ در حالی که در مورد دوم، ما با تشکیل طبقه «زاهدان» سر و کار داریم؛ پیشه‌ورانی که میان «عوام» و میان «عارفان» دچار وضعیت «تذبذب» اند. زهد در نگاه این دو، عین «فراغت» از عام و خاص و زمینه‌ای برای خلاقیت (در مورد نیچه) و معرفت (در مورد حافظ) است؛ در حالی که «زاهدی» یک فراغت عقیم و بی‌ثمر است. نیچه در *تبارشناسی اخلاق*، «تهیدستی، فروتنی، پارسایی» را به‌عنوان «سه شعار آرمان زهد» می‌ستاید و آن‌ها را «در خورترین و طبیعی‌ترین شرایط برای بهترین زندگانی» (نیچه، ۱۳۸۴: جستار ۳) معرفی می‌کند؛ اما از آنجایی که نزد او «فاعل» یک عمل اهمیت دارد، نه خود عمل، هرگز بر زهد کشیشانه صحه نمی‌گذارد: «... و اگر دیری بنا کرد، بر سر درش نوشت: راه تقدس، باز هم خواهم گفت: یعنی چه! اینک حماقتی دیگر! او برای خود کیفی خانه‌ای و گریزگاهی بنا کرده است. باشد که او را سودمند باشد! اما من باور ندارم. هر کس، هر چه را که با خود به خلوت برد، آن چیز، آنجا رشد می‌کند، از جمله در درون؛ از این رو، بسیاری را باید از خلوت نشینی بر حذر داشت» (نیچه، ۱۳۸۲: ۳۰۸). از آن سو، حافظ نیز پیرو اعمال زاهدانه است:

در لباس فقر کار اهل دولت می‌کنم
(حافظ، ۱۳۸۰: ۳۶۸)

زین فتنه‌ها که دامن آخر زمان گرفت
(همان: ۱۰۲)

که حلقه‌ای ز سر زلف یار بگشاید
(همان: ۱۰۲)

[طرح‌افکندن]؛ آن اندازه از نظم و شکل را که نیازهای عملی ما لازم دارند، بر بی‌نظمی تحمیل کردن.» (نیچه، ۱۳۸۶: ۴۳۷) این در حالی است که حافظ در مقام نظاره، صوفی آر باده به اندازه خورد نوشش باد
پیر ما گفت: خطا بر قلم صنع نرفت

نظر به اینکه بیت اخیر، پس از اشاره به باده‌نوشی سروده شده است، تردیدی در این باقی نمی‌ماند که استنباط کنیم، «خطا» صرفاً از جانب دستگاه شناسایی انسان است؛ خطایی که در نتیجه باده‌نوشی و به دست آوردن «نظر پاک» از طبیعت محو می‌شود. پس از این، اتصال با واقعیت عینی گریزناپذیر است. بنابراین، در نظر حافظ، عین، مرتبه‌ای از هستی است که مستقل از عقل انسان و شرایط شناسایی او واقعیت دارد و سرمنزل سیر و سلوک عرفانی است؛ در حالی که طبیعت خائوس وار نیچه، واجد هیچ‌گونه نظم و حقیقتی نیست و خطاهای دستگاه شناسایی انسان است که هر از گاهی بدان نظم می‌دهد.

به هنگام مقایسه میان عبارات نیش‌دار نیچه درباره زهد و ابیات کنایه‌آمیز حافظ نسبت به شیوه زاهدانه معرفت (در برابر شیوه رندانه آن)، نخستین مطلبی که به ذهن متبادر می‌شود، آن است که این دو متفکر با نفس زهد خصومتی ندارند؛ چنان‌که نیچه آن را بستر پرورش «جان‌های بسیار والا» می‌داند و حافظ نیز از ابراز پوشیده «زهد» و «علم» خود ابائی ندارد. با وجود این، چنانچه ترفندهای تصفیه و تهیو نفس، فرد را از جهان حسی به‌طور کلی منقطع سازد و به گفته نیچه، در هیئت یک «سرشت خلاف معمول» (نیچه، ۱۳۸۷: ۷۱) ظاهر شود، روزگاری شد که در میخانه خدمت می‌کنم

خواهم شدن به دیر مغان آستین‌فشان

مقیم حلقه ذکر است دل بدان امید

است که وی اعمال خویش را وقف عشق و باده‌گساری می‌کند؛ وقفی که از طبع زاهدان انتظار نتوان داشت:

**خودفروشان را به کوی می‌فروشان راه نیست
(همان: ۸۶)**

سروری معرفی می‌کند، از بیخ و بن با صرف زاهدانه‌زیستن، سر ستیز دارد و آن را دشمن حیات معرفی می‌کند. به باور او، دسیسه زهدپیشگی، حاصل تبانی علنی کلیسا و بردگان است. به گفته وی در غروب بتان، کلیسا دشمن زندگی است (نیچه، ۱۳۸۶: ۹۷) و بردگان نیز که رفته‌رفته، «خیال خام» غلبه بر اشراف جامعه را به‌صورت یک اعتقاد در می‌آورند (Leither, 2007, p.264)، از آنجا به‌عنوان مقرر نظامی خود بهره می‌برند؛ از این‌روست که نیچه پس از تمرکز قدرت در کلیسا بدین نحو دسیسه آمیز، قائل به این می‌شود که «کلیسا نیز گونه‌ای دولت است» (نیچه، ۱۳۸۲: ۱۴۴).

در حقیقت، نیچه با به حکومت رسیدن روش تنزیهی یهودی، موافق نیست؛ همچنان‌که حافظ نیز با استفاده از استعاره «میخانه» یا «خرابات» قصد دارد به باطن اماکن مقدسه اشاره کند و ظهور حق را در آن‌ها متذکر شود که خود، ناب‌ترین و بی‌شبهه‌ترین مقام تشبیه است:

**اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد
(حافظ، ۱۳۸۰: ۱۲۶)**

سقوط قدرت‌ها و نیروها در گستره زمین یا طبیعت تراژدی‌گونه است.

برای درک نگاه تراژدی‌گونه یا به عبارت بهتر، دیدگاه اساطیری نیچه به جهان، باید گزاره مشهور او، یعنی «خدا مرده است» بررسی شود تا براساس نگرش وی نسبت به مسئله خدا، دیدگاه وی نسبت به جهان دانسته شود. بنا به تحلیل زوپانچیچ، یکی از مفسران نیچه، می‌باید به هنگام بررسی گزاره‌های راجع به خدا، در مسیحیت، میان دو

در ابیات مذکور، «لباس فقر»، «دیر مغان» و «حلقه ذکر»، به این نکته اشاره دارند که عارف، پایبند طریقه زهد است؛ اما آنچه وجه امتیاز او از «زاهد» است، این مشخصه **بر در میخانه رفتن کار یکرنگان بود**

بنابراین، به زبان عرفان نظری، اگر طریق زهد طریق تنزیه دانسته شود، طریق مستی و شهود محبوب در مرتبه‌ای از سلسله مراتب وجود، طریق تشبیه است و بنا بر این اصل که اسلام به موجب آیه شریفه «لیس کمثله شیء وهو السَّمیع البصیر» (شوری: ۱۱) و تفسیر ابن‌عربی بر این آیه (پارسا، ۱۳۶۶: ۴۲۶)، جمع میان تنزیه و تشبیه است، حافظ را می‌باید مبلغ تفکر اصیل اسلامی برشمرد و در برابر این تفکر، طریقه زهد را بازگشتی دانست به وضعیت تنزیهی ادیان گذشته که به اقتضای دوران، وحی شده‌اند.

در همین مقطع، وجه تشابهی میان مواضع نیچه و حافظ مشاهده شده است. نیچه با طرح زهد فیلسوف ناب، از زهد یونانی‌رومی و زهد یهودی‌مسیحی، هر دو روی‌گردان است (در عین حال که ملهم از هر دو است) و بیش از همه، در برابر دومی است که موضع‌گیری می‌کند؛ یعنی وی علاوه بر اینکه زهدپیشگی را ترفندی برای **من ز مسجد به خرابات نه خود افتادم**

با این همه، تردیدی نیست که میان تشبیه‌گرایی حافظ و ظاهرگرایی نیچه تفاوت چشمگیری وجود دارد. بنا به توصیف عرفان نظری، نهایت تشبیه، شهود اسماء الهی در سلسله مراتب هستی است؛ درحالی‌که ظاهرگرایی نیچه با چینش و ستیزش اشیاء در جهان مادی سر و کار دارد: «به زمین وفادار ماند» (نیچه، ۱۳۸۲: ۲۲)؛ زیرا «دل زمین از زر است» (همان: ۱۴۵). فیلسوف ناب نیچه را می‌باید به‌صورت اندیشمندی فهمید که شاهد بی‌واسطه ظهور و

طبیعت رخت بر بسته است. با وقوع این پیشامد، جنبه‌های «آپولونی» خدا، یعنی عقل و درایت بر جنبه‌های «دیونیزوسی» او، یعنی خلاقیت و قدرت غلبه کرده است و بنابراین، وجه تحدیدی و تعیین‌بخش آن بر وجه تکثیری و تعیین‌گریز آن حاکم شده است. از نظر نیچه، دیونیزوس، خدای مستی و شراب در اساطیر یونان باستان، یکبار دیگر باید احیا شود؛ اما نه بدین معنا که او مبلغ می‌خوارگی است؛ زیرا وی شراب را به جهت شرایط سرخوشی و بی‌غمی فریبنده ناشی از آن، از سنخ بی‌دردی و رنج‌گریزی برآمده از زهد مسیحی به شمار می‌آورد (کلباسی، ۱۳۸۷: ۲۷۵) دیونیزوس مورد اعتقاد نیچه، خدای بسط و افزایش است؛ درست به همان مضمونی که مقصود حافظ در تعبیر «باده»، «میگساری» و نظایر آن است:

و اندر آن آینه صدگونه تماشا می‌کرد

(حافظ، ۱۳۸۰، ۱۵۸)

«رند» حافظ که تعیین‌گریز و تصلب‌پرهیز است و «فیلسوف ناب» نیچه، درخور ذکر است. با این حال، جایی که مقصود «رند»، تعالی از خطاهای بشری است برای اتصال با واقعیت نفس‌الامری، «فیلسوف ناب»، مهیای واسپاری خویش به امواج بی‌تعیین خائوس کیهانی است؛ وضعیتی که با منظر مبرا از خطای عارف، سازگار نیست. خائوس سرچشمه خطاهاست؛ درحالی‌که واقعیت نفس‌الامری منبع فیضان انواری است که مملو از صحت و حقیقت‌اند؛ انواری که در شعر عرفانی از آن‌ها به می و باده تعبیر می‌شود. میان شهود این «وجود» بهشت‌نشان و شهود آن «عدم» دوزخ‌وار، تنها تشابهی ظاهری به چشم می‌خورد، نه سنخیتی از هر نظر همسان. هر دوی این شخصیت‌ها «زهدخشک» و «عبوس» ناشی از آن را زهدی معرفی می‌کنند که باعث تصلب خلق و خو می‌شود و انعطاف و تحرک را از طبع، باز می‌ستاند. «رند» به همان اندازه از «کسی» بودن می‌گریزد که «فیلسوف ناب» از خطاهای فلسفی ضامن بقای بشر؛ بنابراین زهد نزد این

مفهوم خدا تفاوت قائل شویم: نخست خدای «ضامن نظم» که درباره او تنها دو گزاره کلی می‌توان صادر کرد: «خدا هست»، «خدا نیست». این مفهوم خدا که طی تفکرات عقلی و استدلالی در حوزه فلسفه و علم تجربی کشف می‌شود، متضمن خدای «واقعی» است. مفهوم دیگر از خدا، خدای «مولد» و «خلاق» است که در وضعیتی از مستی و شور، شهود می‌شود و به نحوی رازآمیز در طبیعت متجلی است؛ درحالی‌که خدای نظم، بیشتر مانند یک عقل مفارق، خارج از طبیعت سکنی دارد و به تدبیر آن مشغول است. این مفهوم ثانی خدا، خدای «نمادین» نام دارد (Zupancic, 2003, p. 35-37). بنابراین، مفهوم تلویحی گزاره «خدا مرده است»، آن است که بر اثر سیطره تفکر استدلالی و عقلی محض، خدای مولد و خلاق، قربانی خدای تدبیر و انتظام شده است و بنابراین خدا از دیدمش خرم و خندان، قدح باده بدست

به هنگام سعه وجودی ناشی از حالت سکر عرفانی، عارف از وضعیت‌های مقید و محدود - به تعبیر فلسفه اسلامی - «به شرط شیء» خلاصی می‌یابد و در تجربه اتحاد، عین «بسیط الحقیقه» می‌شود و به وضعیت «لابشرط» عروج می‌کند. نزدیک به این مضمون نیز، نیچه در غروب بتان، فرد دیونیزوسی را چنین توصیف می‌کند: «محال است، محال که یک انسان دیونیزوسی از کمترین کنشی چشم‌پوشد. او هرگز هیچ اشارت تأثرانگیزی را فروگذار نمی‌کند. او از بالاترین سطح غریزه، دریافت و گمانه‌زنی برخوردار است. چنان‌که هنر هم‌کنشی را نیز در والاترین فرض، هرچه نیکوتر می‌داند. او در هر پوستی می‌خزد و به هر انگیزش و احساسی راه می‌برد» (نیچه، ۱۳۸۶، فصل ۲۰: بند ۱۰).

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، این خصیصه فیلسوف ناب است که به خود «شور» اهتمام دارد، نه به حیطه‌های فریبنده «بودن» و «شدن»؛ بنابراین وی در وضعیت «لابشرط» خاص خود به سر می‌برد. تشابه میان شخصیت

نمی‌توان در زهد حافظ از سهم زهد دینی چشم‌پوشی کرد؛ زیرا که مقید به آداب ویژه‌ای است و به تطهیر باطن می‌انجامد. بنابراین این‌گونه زهد را در کنار زهدهای چهارگانه مذکور در بند اول این پژوهش، می‌باید به‌عنوان «زهد از نوع پنجم» در نظر گرفت.

در این سنخ از زهد، میان آداب دینی و طریقه شهودی حکمای ذوقی و اشراقی مانند افلاطون و افلوپین، توافقی حاصل می‌شود. بر این مبنا، زاهدی که حافظ می‌پسندد به بسط حیات در سلسله مراتب هستی نظر دارد؛ درحالی‌که «جان آزاده» نیچه به هنگام اشتغال به زهد، سر آن دارد که حیات را در سطح افق ادنی و زمین تصدیق کند. بنابراین در عین حال که میان انتقاد این دو از «قدرت طلبی» فرد زاهدپیشه شباهت بسیاری وجود دارد و تا حدودی تحلیل نیچه در این باره، بیان فلسفی روانشناختی از کنایات نیش‌دار شعر حافظ در این مضمون است، می‌باید این وجه تمایز را نیز مدنظر قرار داد که اصولاً طبع حافظ به دلیل حساسیت عرفانی، طبعی زمین‌گریز و طبیعت‌ستیز است:

کجا به کوی حقیقت گذر توانی کرد

«ذلال» (لاهیجی، ۱۳۷۴: ۴۷۲ و ۴۷۳). از آنجایی که هر سه این حالت‌ها متضمن از خود بی‌خودی‌اند، بیشتر مجازاً هر سه آن‌ها را «مستی» می‌نامند؛ بویژه در اشعار عرفانی.

۲- گفتنی است که استفاده از اصطلاح یونانی «خائوس» (Χάος) به این معنای نادرست، در زبان‌های اروپایی امری شایع است. خائوس در متن زایش خدایان سروده هسیودس، شاعر یونانی سده هشتم پیش از میلاد، ابداً به معنای هرج و مرج، آشوب و بی‌نظمی نیست. (نک به مؤخره فریده فرنودفر بر ترجمه تنوگونی هسیودس).
باین حال، ما به ناچار در متن حاضر، خائوس را به همان معنایی به کار برده‌ایم که مقصود نیچه است؛ یعنی آشفتگی و بی‌نظمی.

3.Schematize

دو، همچون «کسی» یا «شخصیت خاصی» بودن نیست؛ بلکه همچون اجتناب، کناره‌گیری و فراغت از این دست عناوین است. به تعبیر استرن از فرد مدنظر نیچه، چنین شخصیتی، «فردی خودآگاه و حاکم بر سرنوشت خویش» است (استرن، ۱۳۸۳: ۱۱۵).

نتیجه

انشعاب مفهوم زهد در غزلیات حافظ و سخنان نیچه، امکان آن را فراهم می‌سازد که به دور از تعصب یا افراط در داوری، چنین استنباط شود که نزد این دو اندیشمند آزاداندیش، میان زاهدمنشی و زاهدپیشگی تفاوت و فاصله چشم‌گیری وجود دارد. هرچند در نگاه حافظ، گاه «محتسب» نیز بر طریق رندی حرکت می‌کند و نزد نیچه، زاهد شاغل زهد منفی، مصداقی از «اراده معطوف به قدرت» است، دست آخر، هیچ‌یک از این دو شخصیت، از کمال فلسفی یا معنوی مدنظر آن‌ها برخوردار نیستند. اشتغال به زهد از نظر این دو متفکر، میل به فراغت از چشم‌اندازهای عام و خاص است. باوجوداین، هرگز تو کز سرای طبیعت نمی‌روی بیرون

این درحالی است که «فیلسوف ناب» نیچه در حین تعالی از چشم‌اندازهای عوام و خواص، ناظر نمادها و شاهد نیروهای کیهانی است. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که پس از توافق بر سر فراغت زهد و معایب و نواقص اخلاقی و روشی زاهدپیشگی، به هنگام اتجّاه به سمت «حقیقت»، راه این دو اندیشمند از یکدیگر جدا می‌شود: نیچه با اعلان وفاداری به زمین، حیات زمینی را برمی‌گزیند و حافظ با گزینش «موت اختیاری»، به حیات فرازمینی متمسک می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱- مقصود از این سه جام معرفتی، سه حالت اصلی اتحاد عرفانی با معروف است که عبارت‌اند از «فنا»، «سُکر» و

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۳۸۳)، *الاشارات والتنبیہات*، شرح محقق طوسی، نشر البلاغه، قم.
- ۳- استرن، ج، پ، (۱۳۸۷)، *نیچه*، ترجمه عزت الله فولادوند، طرح نو، تهران.
- ۴- پارسا، خواجه محمد، (۱۳۶۶)، *شرح فصوص الحکم*، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
- ۵- حافظ، شمس الدین محمد دیوان حافظ، (۱۳۸۰)، *دیوان حافظ*، به اهتمام احمد دانشگر، انتشارات حافظ نوین، تهران.
- ۶- خرمشاهی، بهاء الدین، (۱۳۷۹)، *حافظ نامه*، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- ۷- خلخالی، سید عبدالرحیم، (۱۳۶۸)، *حافظ نامه*، انتشارات هیرمند، تهران.
- ۸- ری شهری، محمد، (۱۴۱۹)، *میزان الحکمه*، انتشارات دار الحدیث، بیروت.
- ۹- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۹)، *از کوچه رندان*، انتشارات سخن، تهران.
- ۱۰- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۸۵)، *این کیمیای هستی*، انتشارات آیدین، تبریز.
- ۱۱- علی بن ابی طالب (ع)، (۱۳۸۱)، *نهج البلاغه*، ترجمه دکتر سید جعفر شهیدی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- ۱۲- فولادوند، حامد، (۱۳۸۴)، *در شناخت نیچه*، نشر کتاب نادر، تهران.
- ۱۳- کاپلستون، فریدریک، (۱۳۸۷)، *نیچه فیلسوف فرهنگ*، ترجمه علی رضا بهبهانی و دکتر علی اصغر حلبی، انتشارات زوار، تهران.
- ۱۴- کلباسی اشتری، حسین، (۱۳۸۷)، *فیلسوف فرهنگ*، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
- ۱۵- لاهیجی، شمس الدین محمد، (۱۳۷۴)، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، انتشارات زوار، تهران.
- ۱۶- معین، مهدخت، (۱۳۶۹)، *حافظ شیرین سخن (۱)*، انتشارات معین، تهران.
- ۱۷- نیچه، فریدریش ویلهلم، (۱۳۸۴)، *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش آشوری، آگاه، تهران.
- ۱۸- -----، (۱۳۸۲)، *چنین گفت زرتشت*، ترجمه داریوش آشوری، آگاه، تهران.
- ۱۹- -----، (۱۳۸۶)، *اراده قدرت*، ترجمه مجید شریف، جامی، تهران.
- ۲۰- -----، (۱۳۸۶)، *غروب بتان*، ترجمه مسعود انصاری، جامی، تهران.
- ۲۱- -----، (۱۳۸۷)، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه سعید فیروزآبادی، جامی، تهران.
- ۲۲- هسیودس، (۱۳۸۷)، *تئوگونی*، ترجمه و شرح فریده فرنودفر، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
- ۲۳- هیدگر، مارتین، (۱۳۸۷)، *نیچه (۱)*، ترجمه ایرج قانونی، انتشارات آگاه، تهران.
- 24- Kaufmann, Walter. (1974). **Nietzsche**. New Jersey. Princeton
- 25-Leiter, Brian. (2007). **Nietzche and Morality**. New York. Oxford
- 26-Zupancic, Alenka (2003). **The Shortest Shadow**. Massachusetts. Cambridg
- 27-Taylor T. Roberts "this art of transfiguration in philosophy", Nietzsche's Ascetism, The journal of religion vol. 76, No3, 1996, pp 402-427, The University of Chicago press.

