

بررسی و مقایسه مفهوم اصالت از دیدگاه درمان‌های وجودی و غزلیات حافظ

داود نوده ئی^۱

احمد اعتمادی^۲

تاریخ پذیرش: ۹۳/۰۱/۳۱

تاریخ وصول: ۹۲/۸/۲۰

چکیده

یکی از مفاهیم اساسی که در رویکرد وجودی مطرح شده است مفهوم «اصالت» است. در این مقاله ابتدا ضرورت بررسی مفهوم اصالت بر پایه پژوهش‌های صورت گرفته در حوزه سلامت روانی مطرح شده و سپس تعاریف و ابعاد مختلف آن از دیدگاه وجودی با روش بازخوانی، تحلیل و طبقه‌بندی آراء اندیشمندان مربوطه مورد بررسی قرار گرفته است. در ادامه با استفاده از نرم افزار دیوان حافظ شیرازی نسخه ۱/۵، کلید واژه‌های رند، زاهد، واعظ، صوفی، شیخ و مشتقات آن‌ها جستجو شده و ابیات مربوط به آن‌ها استخراج گردیده است و در ادامه براساس بررسی مفاهیم و معانی موجود مبتنی بر تفاسیر ارائه شده و مقایسه و طبقه‌بندی آنها، ابیات مربوط به موضوع «اصالت» توسط پژوهشگر انتخاب گردیده و در قالب اکتشاف مفهومی تحت عنوان «رندی» از دیدگاه حافظ که نزدیک‌ترین مفهوم به «اصالت» از دیدگاه وجودی است، مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است و در پایان وجوه اشتراک و افتراق میان مفهوم اصالت از دیدگاه وجودی و مفهوم «رند» از دیدگاه حافظ بیان گردیده است.

واژگان کلیدی: حافظ، رویکرد وجودی، اصالت، رند.

۱- دانشجوی دکترای تخصصی دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول): Davud.nodehi@gmail.com

۲- دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی : ahmad_etemadi@yahoo.com

مقدمه

مفهوم اصالت وجودی^۱ بخشی از سنت فلسفی اگزیستانسیالیسم است در مورد آن چه که منجر به انسانیت، شادی و اصالت خود می شود (هگل^۲ ۱۹۷۷؛ هایدگر^۳، ۱۹۹۶؛ کانت^۴، ۱۹۲۹؛ کرکگارد^۵ ۱۹۸۵؛ روسو^۶ ۱۹۷۹؛ به نقل از استینر^۷ و ریزینگر^۸، ۲۰۰۶). هم چنین روانشناسان و بسیاری از پژوهشگران در دوره های طولانی، علاقمند به بررسی موضوع اصالت بوده اند و دیدگاه های فراوانی را در این زمینه مطرح کرده اند (برگر^۹، ۱۹۷۳؛ مازلو^{۱۰}، ۱۹۶۸؛ می^{۱۱}، ۱۹۵۳؛ تیلور^{۱۲}، ۱۹۸۹؛ تیلیچ^{۱۳}، ۱۹۵۲؛ ترلینگ^{۱۴}، ۱۹۷۲ به نقل از استینر و ریزینگر، ۲۰۰۶). پژوهش ها نشان داده است که اصالت با عزت نفس بالا و رضایت از زندگی و عدم اصالت با عزت نفس پایین و عواطف منفی همبستگی دارد (گلدمن^{۱۵} و کرنیس^{۱۶}، ۲۰۰۲). علاوه بر این اصالت با عملکرد بهتر در روابط بین فردی همبستگی دارد. به عنوان مثال نوجوانانی که معتقدند رفتارهای اصیلی دارند عزت نفس بالاتر، عواطف مثبت و دریافت حمایت بی قید و شرط از نزدیکان خود را گزارش کرده اند (هارتر^{۱۷} و همکاران، ۱۹۹۶). احساس اصالت روانشناختی با

-
1. existential authenticity
 2. Hegel, F.
 3. Heidegger, M.
 4. Kant
 5. Kierkegaard
 6. Rousseau
 7. Steiner
 8. Reisinger
 9. Berger
 10. Maslow
 11. May
 12. Taylor
 13. Tillich
 14. Trilling
 15. Goldman
 - 16- Kernis
 17. Harter

رضایت‌مندی از نقش‌های اجتماعی و کاهش افسردگی همبستگی دارد (شلدون^۱ و همکاران، ۱۹۹۷ به نقل از برونل^۲ و همکاران، ۲۰۱۰). تحقیقات انجام شده در زمینه روابط عاشقانه نشان داد که ادراک فرد از اصالت و سلامت روانی شریک جنسی بستگی به میزان رفتار اصیل فرد در روابط عاشقانه دارد (هارتر و همکاران، ۱۹۹۷). براساس پژوهش‌های صورت گرفته اهمیت طرح مباحث مربوط به اصالت دوچندان می‌شود، لذا در این مقاله ابتدا به شرح و بسط بیشتری از مفهوم اصالت از دیدگاه وجودی می‌پردازیم.

مفهوم اصالت از دیدگاه وجودی

برخی از مباحث مشترکی که در مورد اصیل بودن از دیدگاه فلسفی و روانشناسی مطرح شده عبارتند از: هویت خود^۳، فردیت^۴، خلق معنا^۵ و اضطراب^۶. اصیل بودن به معنای در تماس بودن با درون خود و شناخت آن و داشتن درکی از هویت خود و مطابق آن، زندگی کردن است (کرکگارد، ۱۹۸۵). برای اصیل بودن، مردم باید خود را براساس همان چیزی که می‌خواهند باشند، شکل دهند. آنها بایستی خواسته‌هایشان را در انتخاب‌هایی که می‌کنند در نظر بگیرند و مسئولیت انتخاب‌هایشان را بپذیرند (سارتر، ۱۹۹۲). زندگی کردن براساس تجربیات درونی خود بیشتر از تعبیر و تفسیرهای دنیای بیرونی براساس مفاهیم و انتزاعات مرسوم، انسان‌ها را به افرادی اصیل تبدیل می‌کند (مزلو، ۱۹۶۸؛ هایدگر، ۱۹۹۶). برگر (۱۹۷۳) معتقد است که اصالت وجودی وضعیت خاصی از بودن است که فرد براساس آنچه برایش حقیقت دارد رفتار می‌کند نه براساس جوعمومی و آنچه که دیگران می‌گویند. اصالت در مورد کسی به کار می‌رود که به لحاظ وجودی، خودش است (به نقل از هایدگر، ۱۹۹۶). اصیل بودن وجودی

-
1. Sheldon
 2. Brunell
 3. self-identity
 4. individuality
 5. meaning-making
 6. anxiety

عمیق‌تر از آن است که انسان به لحاظ رفتاری یا روانشناختی، خودش باشد. اصالت، هماهنگ بودن با ماهیت و ذات خود است که فراتر از فعالیت‌ها و رفتارهای روزمره یا اندیشیدن در مورد خود است. درک مفهوم اصالت وجودی نیازمند درک روشنی از معنای انسان بودن است. محققان معمولاً معنای انسان بودن و وجه تمایز انسان را از سایر موجودات در اندیشیدن^۱ (دکارت^۲، ۱۹۵۵)، تکلم^۳ (آرنت^۴، ۱۹۵۸) و یا اراده^۵ (نیچه^۶، ۱۹۶۷) دانسته‌اند (به نقل از استینر و ریزینگر، ۲۰۰۶). هایدگر (۱۹۹۶) معتقد است که وجه تمایز انسان آن است که امکان‌های مختلفی در پیش روی خود دارد و می‌تواند از بین آن‌ها دست به انتخاب بزند. اصالت، منابع امکان‌های مختلفی را که در گذشته فردی و اجتماعی انسان است، تعیین می‌کند که هایدگر به ترتیب آن‌ها را میراث^۷ و سرنوشت^۸ می‌نامد. تجربیات دنیایی است که در آن انسان‌ها خودشان را می‌یابند: دنیایی سرشار از امکان‌های مختلف. جهان به عنوان شبکه بهم پیوسته‌ای از اشیاء است. هر چیزی از طریقی به چیزهای دیگر متصل است. هنگامی که کسی تجربه‌ای می‌کند این ارتباطات به وجود نمی‌آید، بلکه آنها همیشه وجود دارند و گرنه نمی‌توانند تجربه شوند. این ارتباطات، تجربه کردن را امکان پذیر می‌سازد و به آن معنا می‌دهد. این امر برخلاف دیدگاه رایجی است که معتقد است که سازه یا تفسیر، به تجاربی که مشاهده می‌کنیم معنا می‌دهد (همانند نظریه سازه‌های شخصی^۹ کلی^{۱۰}، ۱۹۵۵). همچنین این دیدگاه، مخالف رویکرد وجودی افراطی، مبنی بر فقدان معنا در جهان است (سارتر، ۱۹۹۲). ارتباط در میان چیزها محصول تاریخ، رویدادها، اکتشاف‌ها، نوآوری‌ها و تجربیات انسان‌های گذشته است که در

-
1. Rationality
 2. Descartes
 3. Speech
 4. Arendt
 5. Will
 6. Nietzsche
 7. Heritage
 8. Destiny
 9. Personal Construct Theory
 10. Kelly

خاطره‌ها، کتاب‌ها، آموزش و پرورش، جامعه، فرهنگ، هنر و اسطوره تجلی پیدا کرده است و به صورت نسل اندر نسل برای مردم به عنوان گنجینه‌ای از میراث / سرنوشت انسان‌هایی که قبل از آنها بوده‌اند انتقال پیدا کرده است. هایدگر (۱۹۹۶) بیان می‌کند که مردم ذاتاً موجودات عمل‌گرایی هستند. آنها تمایل دارند که کارهایی را انجام دهند. وجود ارتباط میان چیزهای مختلف باعث می‌شود که بفهمیم هر کدام از آنها چه کاربردی دارند، چه معنایی دارند و چگونه هستند؟ مردم، وجود ارتباط و بهم پیوستگی در جهان را به عنوان امکان‌هایی برای انجام کارها، اقدامات و رفتارهای خاص در نظر می‌گیرند. امکان‌های مختلفی که مردم دارند یکسان نیستند برای اینکه هر کسی علیرغم داشتن وجوه مشترک با انسان‌های دیگر دارای سهم ارثی منحصر به فرد و متفاوتی است. برای تبیین بحث اصالت وجودی می‌توان گفت که هر انسانی در دنیایی منحصر به فرد از میراث / سرنوشت خود قرار گرفته است، بنابراین جهان از چشم‌اندازهای متفاوتی قابل ادراک است و این امر، امکان‌های منحصر به فرد و متفاوتی را در اختیار انسان‌ها قرار می‌دهد. هایدگر مردم را به عنوان «آنجا» و به عنوان فضایی خالی که در آن، جهان خود را نشان می‌دهد در نظر می‌گیرد. هنگامی که او می‌گوید مردم خود را در جهان پیش می‌افکنند، منظورش این است که وجودشان را به روی جهان می‌کشایند و با عملی که انجام می‌دهند آن را روشن می‌کنند و اجازه می‌دهند جهان، خودش را برای آنها نشان دهد. براساس دیدگاه هایدگر (۱۹۹۶) اصالت یا عدم اصالت انسان‌ها از طریق چگونگی پاسخ آنها به امکان‌های گوناگونی که در پیش روی آنان قرار دارد تعیین نمی‌شود بلکه براساس اینکه آنها چگونه خود منحصر به فردشان را در جهان پیش می‌افکنند تا امکان‌های منحصر به فردشان را مکشوف کنند، تعیین می‌شود. اگر انسان‌ها خود اصیل‌شان را در جهان، پیش افکنند و نورافکن منحصر به فردشان را بر جهان بتابانند، امکان‌های منحصر به فردی بر آنان مکشوف می‌شود. از سوی دیگر اگر یک خود هم‌نوا و هم‌رنگ با دیگران را در جهان پیش افکنند تنها همان امکان‌های مشترک و عمومی بر آنان مکشوف خواهد شد.

اصالت شامل سه بعد اساسی است: ۱) عدم از خودبیگانگی که مربوط به احساس مداوم از هویت خود است که شامل باورهای عمیق، احساسات واقعی و تمایلات درونی فرد است؛ ۲) زندگی اصیل در راستای این هویت؛ ۳) عدم پذیرش تأثیرات بیرونی در هنگام تقابل با باورهای درونی خود (وود^۱ و همکاران؛ ۲۰۰۸). اصالت هنگامی به وجود می‌آید که این سه بعد، وجود داشته باشد. در واقع یک شخص اصیل، هنگامی که هویت سازگاری با واقعیت وجودی خود (فقدان از خود بیگانگی) دارد، زندگی اصیلی خواهد داشت و اجازه نخواهد داد که تأثیرات خارجی به تحریف ادراک خود و یا جلوگیری از رفتار اصیل، منجر شود. براساس دیدگاه بالینی پریشانی و اضطراب زمانی به وجود می‌آید که عدم اصالت فرد، وارد حوزه خودآگاهی او می‌شود (ژوزف و لینلی، ۲۰۰۵؛ به نقل از مالتبی^۲ و همکاران، ۲۰۱۲).

در مورد رابطه اصالت با هویت بیان شده است که اصالت یکی از نشانه‌های دست یابی به هویت است (اریکسون^۳، ۱۹۶۸). توانایی برای اصیل بودن در خلأ اتفاق نمی‌افتد، بلکه تاحد زیادی به فضای امن، جهت ابراز افکار و احساسات درونی در زمینه‌های خاص اجتماعی، وابسته است (هارتر^۴، ۱۹۹۹ و ۲۰۰۲). اگرچه مفهوم اصیل بودن به عنوان یک صفت شخصیت فردی است، اما در واقع توانایی برای عملکرد اصیل، از تعامل بین مردم پدیدار می‌شود. ریس^۵ و شیور^۶ (۱۹۸۸) مدل فرایند بین فردی از صمیمیت، به عنوان مثال بیان می‌کند که افشای خود اصیل، ناشی از اعتماد متقابل و تعاملات حمایت‌گرانه است (به نقل از نف و سوییزو، ۲۰۰۶). بخش گسترده‌ای از پژوهش‌ها (هارتر، مارولد^۷، ویتسل^۸ و کابس^۹، ۱۹۹۶؛ هارتر، واترز^{۱۰}،

-
1. Wood
 2. Maltby
 3. Erikson
 4. Harter
 5. Reis
 6. Shaver
 7. Marold
 8. Whitesell
 9. Cobbs
 10. Waters

ویتسل و کاستلیک^۱، (۱۹۹۸) نشان می‌دهد که خود ابرازی اصیل بستگی به احساس ارزش و پذیرش از سوی دیگران دارد. اگرچه اصالت به تعاملات اجتماعی ارتباط دارد اما هنوز مشخص نیست که چگونه عوامل فرهنگی - اجتماعی فرآیندهای مربوط به اصالت را شکل می‌دهد.

هارتر (۲۰۰۲) بیان می‌کند که اگر فردی، در زمینه‌های مختلف ارتباطی، رفتار متفاوتی دارد لزوماً به معنای رفتار نادرست نیست. این امر شایسته‌ای است که رفتار کسی تغییر کند و متناسب با اقتضای موقعیت صورت گیرد. بنابراین خود واقعی بیش از آنکه ثابت و پایدار باشد، در حقیقت سیال و پویاست.

هنگامی که مردم به گونه‌ای رفتار می‌کنند که در تضاد با خواسته‌های درونی است و یا مانع از بیان آنچه که در درون خویش احساس می‌کنند، چنین رفتاری بیشتر ناشی از ترس از مخالفت و یا محرومیت‌های خارجی است نه انتخاب براساس ارزش‌های درونی (هارتر، ۱۹۹۹ و ۲۰۰۲). به همین دلیل، احساس نابرابری قدرت یکی از جنبه‌های زندگی اجتماعی است که احتمالاً تأثیر فراوانی در ابراز خود اصیل دارد. هنگامی که افراد احساس می‌کنند که قادر نیستند انتخاب خاص خودشان را در یک رابطه داشته باشند یا اینکه ترس از واکنش‌های طرف مقابل خود - که قدرتمندتر است - دارند، احتمال کمتری وجود دارد که به صورت آزادانه و براساس رفتارهای اصیل که منعکس کننده افکار و رفتارهای اصولی آنان است تعامل کنند (کرنیس و گلدمن، ۲۰۰۵؛ ریان، ۱۹۹۳). روانشناسان بالینی معتقدند هنگامی که اصالت افراد سرکوب می‌شود احتمال بیشتری وجود دارد که احساس ارزشمندی کمتری کنند و دچار افسردگی شوند (هورنای^۲، ۱۹۵۰؛ کوهت^۳، ۱۹۷۷). این امر هنگامی که میزان اصالت، عزت نفس و افسردگی در ارتباط با دیگران تعیین می‌شود، اهمیت بیشتری پیدا می‌کند (هارتر، ۱۹۹۹ و

1. Kastelic
2. Horney
3. Kohut

(۲۰۰۲). به عبارت دیگر میزان اصالتی که افراد به ویژه در ارتباط با دیگران تجربه می‌کند بستگی دارد به اینکه آنان هنگامی که در ارتباط با دیگران هستند تا چه حد، نسبت به خود و به طور کلی وضعیت روانی خود احساس خوب و رضایت بخشی دارند (هارتر، واترز، وایتسل و کاستلیک، ۱۹۹۸؛ هارتر، مارولد و وایتس، ۱۹۹۲). پژوهش‌های صورت گرفته نشان داده است که بین نابرابری در قدرت، اصالت و سبک‌های ارتباطی^۱ متمرکز بر خودپروی^۲ یا متمرکز بر ارتباط با دیگران^۳ همبستگی وجود دارد. هم چنین افرادی که قدرت تصمیم‌گیری کمتری را نسبت به شرکای جنسی خود گزارش کرده‌اند، سبک‌های ارتباطی خود را فاقد اصالت ارزیابی کرده‌اند و در ضمن میان فقدان اصالت با کاهش میزان بهداشت روانی رابطه وجود دارد و این یافته‌ها در مورد زنان و مردان یکسان است (نف^۴ و هارتر، ۲۰۰۲ به نقل از نف و سوییزو، ۲۰۰۶). الگوهای تفاوت فرهنگی در عملکرد روانشناختی نیز دلالت مشابهی بر ارتباط میان قدرت، اصالت و بهزیستی^۵ در روابط میان فردی دارد. یکی از تمایزات بسیار رایجی که از دغدغه‌های فرهنگی انتزاع می‌شود این است که آنها فردگرا (دغدغه خود پیروی و استقلال شخصی) یا جمع‌گرا (دغدغه روابط اجتماعی و وابستگی متقابل) هستند (تریانديس^۶، ۱۹۹۰) برخی چنین استدلال می‌کنند که در فرهنگ‌های جمع‌گرا نشان دادن رفتارهایی بیرونی که نشان دهنده احساسات درونی فرد است، اهمیت چندانی برای نیل به بهزیستی ندارد (مارکوس^۷ و کیتایاما^۸، ۱۹۹۱). زیرا مردم در این فرهنگ‌ها مدام به مطابقت دادن رفتارهایشان با اقتضای موقعیت‌های اجتماعی فراخوانده می‌شوند، بنابراین، چنین رفتارهایی را به عنوان رفتاری

-
1. Relationship Styles
 2. Self-Focused Autonomy
 3. Otherfocused Connectedness
 4. Neff
 5. Well-Being
 6. Triandis
 7. Markus
 8. Kitayama

نادرست یا تصنعی تلقی نمی‌کنند (مارکوس، مولالی^۱ و کیتایاما، ۱۹۹۷). در مقابل، مردم در فرهنگ‌های فردگرا که جرأت ورزی و خود ابرازی را ترویج می‌کنند، به احتمال قوی از اینکه بخواهند در روابط با دیگران فرمانبردار باشند و خود را با چنین موقعیتی وفق دهند احساس کاذب و تصنعی خواهند داشت و این غیراصیل بودن، آسیب بیشتری را به بهزیستی روانشناختی آنان وارد خواهد ساخت (مارکوس و کیتایاما، ۱۹۹۱).

با توجه به مباحثی که در مورد مفهوم اصالت و ابعاد مختلف آن مطرح شد می‌توان به اهمیت و پیچیدگی‌های زندگی اصیل با توجه به زمینه‌های فردی و عوامل اجتماعی پی برد و علاوه بر رفع موانع و تقویت اصالت در فرد، به لحاظ اجتماعی نیز می‌بایستی بستری فراهم کرد تا امکان بروز اصالت افراد و زندگی اصیل در جامعه به دور از رفتارهای تصنعی و غیر اصیل فراهم شود. حال به بررسی مفهوم اصالت از دیدگاه حافظ می‌پردازیم و سپس وجوه اشتراک و افتراق آن با دیدگاه وجودی را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

مفهوم رندی (اصالت) از دیدگاه حافظ

با مروری بر زندگی، اندیشه‌ها و به ویژه غزلیات حافظ می‌توان خلق مفهوم بدیع و بسیار عمیق با عنوان «رند» و «رندی» و تأکیدات خاص او بر این مفهوم را در سراسر غزلیاتش مشاهده کرد. در واقع باید گفت که مفهوم «اصالت» در دیدگاه وجودی؟؟؟ و قرابت‌های زیادی با مفهوم «رند» و «رندی» در غزلیات حافظ دارد. لذا، در این بخش مفهوم «رند» و «رندی» را از دیدگاه حافظ بررسی می‌کنیم تا براساس آنچه که در مورد اصالت از دیدگاه وجودی مطرح گردید شباهت‌ها و قرابت‌های آن با دیدگاه حافظ در مورد مفهوم «رند» و «رندی» بیشتر نمودار شود. واژه‌نامه‌ها و نوشته‌های گوناگونی که درباره «رند» و «رندی» سخن گفته‌اند، یک زبان و بی‌استثناء، «لابالی‌گری»، «بی‌بند و باری»، «حیله‌گری»، «خودپایی»، «فرصت طلبی» و... را از ارکان اساسی یک زندگی رندانه می‌دانند. این معانی از چند سده پیش از حافظ، تا سده‌ها بعد

از او همواره، واژه «رند» و «رندی» را همراهی کرده است، اما پس از راه یافتن این واژه در زندگی و زبان برخی از مردان تصوف، در واقع بُعد معنایی دیگری یافته است. وزن و اعتباری که حافظ به «رندی» داد، به هیچ آیین و مسلک دیگری نداده است. به علاوه این که حافظ، برخلاف شاعران دیگر، رندی را آن گونه که بوده و بی هیچ اصلاح و دست کاری دیگری، برگرفته است؛ اما آن را با فرهیختگی و فرهنگ ممتاز خویش در آمیخته و وزن و وقاری شکوهمند بخشیده است. حافظ در شعر خود نزدیک به صدبار از «رند» و «رندی» و «زندگی رندانه» سخن گفته و بارها به صراحت خود را «رند» خوانده است (درگاهی، ۱۳۸۲، ص ۵۳).

رندان کسانی بودند که به نام و ننگ اعتنایی نداشتند و در نیل به مقصود از هیچ چیز ملاحظه نمی کردند. کارشان لوطی بازی بود و شرارت. نه ملاحظه شرع آنها را محدود می کرد و نه پند و ملامت عامه. شاید که گهگاه آثاری از جوانمردی و کارسازی نشان می دادند اما غالباً از هیچ کاری رو گردان نبودند، نه از غارت و شبگردی و نه از تهدید و آدم کشی (زرین کوب، ۱۳۷۷). چون به هیچ ملاحظه‌ای پایبند نبودند وجودشان دهن کجی و حتی تهدیدی بود برای حکومت. با این همه، تهور و بی پروایی آنها حتی نزد عامه نیز، که کم و بیش سر به راه بودند و آرام، گاه مایه اعجاب و تحسین می شد. حتی در نزد آدم‌های خیلی جدی و موقر هم شاید این لالیگری و ماجراجویی آنها سرمشقی می شد برای بی قیدی عارفانه: بی قیدی به دنیا و بی نیازی از آن. کدام صاحب‌دل وارسته‌ای بود که در دل خویش گه گاه آرزو نمی کرد بتواند مثل یک رند بی پروا نفس برآورد و ملاحظه نام و ننگ و حشمت و جاه را یک چند کنار بگذارد؟ حتی یک عارف جهانسوز، بسا که دلش می خواست مثل رندان خرابات بی ملاحظه باشد و بی نیاز از رد و قبول خلق (زرین کوب، ۱۳۷۷).

رندان راه و رسم قلندران را با شیوه پهلوانان، در هم آمیخته، از این دو، چیزی ساخته بودند به نام رندی. آزادمنشی و جوانمردی همراه با زور با زر، جرئت و جسارت توأم با امیال نفسانی و شهوی، لاقیدی نسبت به موازین شرع و عرف، تار و پود رندی را تشکیل می داد و این مجموعه رندی اگر در کسی جمع می آمد او رند نامیده می شد. این گروه نه پارسا بود نه

پرهیزگار، نه محافظه کار و نه متظاهر، آشکارا به فسق و فجور می‌پرداختند و از هیچ گناهی روی نمی‌گرداندند. بر روی هم مردمی گناهکار، هرزه گرد و هرزه پا، اما جسور و ظاهر و باطن یکی بودند و این صفت اخیر بین ایشان و «خواجه» که در قصد رسوا ساختن ریاکاران مدعی بود، رابطه‌ای محکم برقرار می‌ساخت (کامرانی، ۱۳۶۳).

زرین کوب (۱۳۷۷) پس از تقسیم رند به دو نوع: الف) «رند بازار»: که همدست محتسب و ضد آزادی است و ب) «رند مدرسه»: که «رند حافظ» از آن جمله است. می‌گوید: «رند پاکباز آزاد اندیش، عارفی بود که نه تسلیم زاهدان ریاکار می‌شد و نه سر به قدرت پوچ ارباب زور فرود می‌آورد، همه چیز را رد می‌کرد و به همه چیز به چشم بی‌اعتنایی می‌نگریست، شیخ و فقیه و مقرب سلطان، در نظر او کسی بودند که خود را به دیو سالوس و ریا، فروخته بودند». خرمشاهی (۱۳۷۸) می‌گوید: «رند حافظ، همچون خود او، نظرباز و نکته‌گو و بیزار از زهد و ریا و مکر و طمطراق دروغین، نام و ننگ و صلاح و تقوای مصلحتی و جاه و مقام بی‌اعتبار دنیایی است». مزارعی (۱۳۷۳) پیرامون کاربرد رند و رندی در دیوان حافظ به مفاهیم ذیل اشاره کرده است: «ستیز با تقوای دروغین، آگاه به اسرار، عیش طلبی در ستیز با ریاکاری، تجسمی از نشاط، رند، نفاق ستیز، نظرباز، عیار، در تضاد با رند ابزاری و محتسب، سرفراز عالم، دردمند زمانه، گنج پنهان، دریای اسرار، عدم توجه به سود و زیان، معتقد به مدارا و وسعت مشرب، اهل نیاز، ولی، عاری از صلاح، توبه و تقوی، لذت طلب، عنایت الهی، صفای دل و عشق، حکم سرنوشت، عشق، بلاکشان، رسالتی ابدی، مشیت الهی، به ظاهر مسکین، در باطن غنی، بدنام، انقلابی بالقوه، دانش پنهان، جهان بینی مقدس، عاشق، مست و گناهکار، صفای دل، همت عالی، آزادی و انسانیت، مفهومی مخالف نام نیک، بی‌ریا، کوبنده ریاکاری، مخالف مصلحت، شهید، فضیلت و کمال، مخالف مدعی، سلاح مبارزه، حکم خدای، ترک دنیا، رنج و کمال، درد پنهان، انسان مستقل، در مقابل خودبینی و خودرأیی».

معین (۱۳۶۹) در مورد ابعاد مختلف و ویژگی‌های مربوط به رند و رندی به بیان موارد زیر

می‌پردازد:

- ۱) افتخار حافظ به رندی:
عاشق و رندم و میخواره به آواز بلند این همه منصب از آن شوخ پریش دارم
۲) هنر بودن رندی:
عاشق و رند و نظربازم و می‌گویم فاش تا بدانی که به چندین هنر آراسته‌ام
۳) رندی لازمه عشق و شباب:
عشق و شباب و رندی مجموعه‌ی مراد است چون جمع شد معانی گوی بیان توان زد.
۴) گناه صعب نبودن رندی:
رندی حافظ نه گناهی است صعب با کرم پادشه عیب‌پوش
۵) عیب نبودن رندی:
مرا به رندی و عشق آن فضول عیب کند که اعتراض بر اسرار علم غیب کند
۶) مذهب رندی:
سال‌ها پیروی مذهب رندان کردم تا به فتوای خرد حرص به زندان کردم
۷) شهره شدن رندان:
مرا را به رندی افسانه کردند پیران جاهل شیخان گمراه
۸) رندی، نصیب ازلی:
مرا روز ازل کاری به جز رندی نفرمودند هر آن قسمت که آن جا رفت از آن افزون
نخواهد شد
۹) رندی، بهترین طریق:
می‌نوش و رندی ورز و ترک زرق کن ای دل از این بهتر عجب دارم طریقی گر
بیاموزی
۱۰) مغایرت رندی و عافیت طلبی
عافیت چشم مدار از من میخانه نشین که دم از خدمت رندان زده‌ام تا هستم
۱۱) عافیت‌سوز بودن رند:

- غلام همت آن رند عافیت سوزم
که در گداصفتی کیمیاگری داند
- (۱۲) استغنائی رند از قصر فردوس
قصر فردوس به پاداش عمل می‌بخشند
ما که رندیم و گدا دیرمغان ما را بس
- (۱۳) تضاد رندی با مصلحت بینی:
رند عالم‌سوز را با مصلحت بینی چکار؟ کار ملک است آن که تدبیر و تأمل بایدهش
- (۱۴) تضاد رندی با خود بینی:
فکر خود و رأی خود در عالم رندی نیست کفرست در این مذهب خودبینی و خودرایی
- (۱۵) تضاد رندی با خودکامی:
اهل کام و ناز را در کوی رندی راه نیست رهروی باید جهان سوزی، نه خامی بی‌غمی
- (۱۶) عدم توجه به سود و زیان:
نام حافظ رقم نیک پذیرفت، ولی
پیش رندان رقم سود و زیان این همه نیست
- (۱۷) رندی مستلزم فروتنی:
من اگر رند خراباتم اگر حافظ شهر
این متاعم که تو می‌بینی و کمتر زینم
- (۱۸) بی توجهی رندان به ملامت دیگران:
گر من از سرزنش مدعیان اندیشم
شیوه مستی و رندی نرود از پیشم
- (۱۹) مغایرت رندی با نفاق:
درخرقه از این بیش متافق نتوان بود
بنیاد ازین شیوه رندانه نهادیم
- (۲۰) رندی بهترین شیوه:
شیوه رندی نه لایق بود طبعم را ولی
چون درافتادم چرا اندیشه دیگر کنم؟
- (۲۱) آگاهی رندان از اسرار:
راز درون پرده ز رندان مست پرس
کاین حال نیست زاهد عالی مقام را
- (۲۲) رازدار بودن رندان:

مصلحت نیست که از پرده برون افتد راز و رنه در مجلس رندان خبری نیست که نیست از ابیات فوق می‌توان فهمید که رندی نوعی جهان‌بینی مقدس است و همتی والا؛ رندی کار و باری ابدی است. حکم الهی را در بر دارد (بیت ۸)؛ رندی با اقتضا و مصلحت مخالف است (بیت ۱۳). رند طرفدار حکم الهی است و عشق بخش عمده‌ای از تصویر رند را تشکیل می‌دهد (بیت ۳). این عشق فراگیر عاری از خودبینی به وسعت مشرب، که اوج آزادگی است، منجر می‌شود. رند سازگار و در عین حال ناسازگار است، وی توانست این دو نظرگاه مخالف را آشتی دهد. رند لذت‌جوی سرخوشی است، لیک صفای دل و عشق در وجود اوست. او ستایشگر زیبایی است و از نظریازی دریغ نمی‌ورزد (بیت ۲). عشق رند به زیبایی میان عشق به زیبایی بشری و زیبایی الهی در نوسان است. رند لذت‌جوی «عیاری» بود که علیه محدودیت‌های اعمال شده از سوی روحانیت ریاکار - که محتسب مجری آن بود - قیام کرد. رند هم شراب‌خواره بود و هم گناهکار (در عین حال او سالکی مخلص بود، لیک بری از اصلاح و توبه و تقوا (بیت ۴). او یک انقلابی بالقوه آزاد از رنگ تعلق و بدنام بود. برای اجرای آن چه سرنوشت مقدر کرده بود (بیت ۹)؛ یعنی وظیفه رندی این است که تا حد شهادت رنج برد، لیک به سود و زیان دنیا اعتنایی نداشت (بیت ۱۳ و ۱۶). او دریایی از رازها بود و طریق دستیابی به گنجینه پنهان رندی اسرار پس پرده، را می‌دانست (بیت ۲۱ و ۲۲). رند به ظاهر مسکین و در باطن غنی بود (بیت ۱۲) (مزارعی، ۱۳۷۳).

حافظ در بسیاری از غزلیات خود، زهد ریاکارانه و نفاق و دو رویی و تزویر را مورد مذمت قرار داده است و رندی را در مقابل آنها مطرح کرده است و به عنوان سلاحی انسانی برای از بین بردن آنها از آن بهره برده است. به عبارت دیگر به مذمت کردن کسانی پرداخته است که آنگونه که نشان می‌دهند نیستند و صرفاً بخاطر مصلحت‌اندیشی‌ها و برای رسیدن به جایگاهی که به دنبال آن هستند از قبیل مال و جاه و مقام، خود را اینگونه نشان می‌دهند تا از آن به عنوان ابزاری برای رفع نیازها و رسیدن به اهداف و خواسته‌هایشان استفاده کنند:

۱) حافظ می‌خورد و رندی کن و خوش باش ولی دام تزویر مکن چون دگران قرآن را

- ۲) ما نه رندان ریاییم و حریفان نفاق آن که او عالم سر است بدین حال گوا هست
۳) حافظ مکن ملامت رندان که در ازل ما را خدا ز زهد و ریایی نیاز کرد
۴) نفاق و زرق نبخشد صفای دل حافظ طریق رندی و عشق اختیار خواهم کرد
۵) مرا که نیست ره و رسم لقمه پرهیزی چرا ملامت رند شرابخواره کنم
۶) باده نوشی که در او روی و ریایی نبود بهتر از زهد فروشی که در او روی و

ریاست

- ۷) دلا دلالت خیرت کنم به راه نجات مکن به فسق مباحات و زهد هم مفروش
۸) می صوفی افکن کجا می فروشند که در تابم از دست زهد ریایی
۹) می خور که صد گناه ز اغیار در حجاب بهتر ز طاعتی که به روی و ریاء کنند
۱۰) در میخانه بیستند خدایا میسند که در خانه تزویر و ریاء بکشایند
۱۱) من و هم صحبتی اهل ریاء دورم باد از گرانان جهان رطل گران ما را بس
۱۲) جام می گیرم و از اهل ریاء دور شوم یعنی از اهل جهان پاکدلی بگزینم
۱۳) عمریست تا به راه غمت رو نهاده‌ایم روی و ریای خلق به یکسو نهاده‌ایم
۱۴) چاک خواهم زدن این دلق ریایی چه کنم روح را صحبت ناجنس عذابیست الیم
۱۵) دلم ز صومعه بگرفت و خرقة سالوس کجاست دیر مغان و شراب ناب کجا
۱۶) می خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب چون نیک بنگری همه تزویر می کنند
۱۷) واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می کنند چون به خلوت می روند آن کار

دیگر می کنند

- ۱۸) دور شو از برم ای واعظ و بیهوده مگوی من نه آنم که دگرگوش به تزویر

کنم

همانگونه که در ابیات فوق ملاحظه می شود حافظ به مذمت ریاکاری و زهد ریاکارانه پرداخته است (ابیات شماره ۲-۳-۶-۷-۸-۹-۱۰-۱۱-۱۲-۱۳-۱۴) یعنی اینکه فرد اعمال خوبی انجام می دهد و یا آراسته به زهد است اما همه این خوب بودن‌ها برای جلوه دادن خودشان در

انظار دیگران و جهت شهره شدن به زهد و نوعی نمایشگری است. در واقع انگیزه چنین افرادی، انگیزه‌های متعالی و رشد دهنده نیست بلکه صرفاً برای تأیید گرفتن از مردم براساس شرایط اجتماعی حاکم جهت رسیدن به اغراض و خواسته‌هایشان این اعمال خوب را انجام می‌دهند و یا راه زهد را در پیش می‌گیرند. لذا، حافظ حتی به طعن و کنایه می‌خواری می‌خوارگان را بهتر از زهد ریاکارانه دانسته است (ابیات ۶ و ۹). همچنین در ابیات فوق حافظ به مذمت نفاق و تزویر نیز پرداخته است (ابیات شماره ۱-۲-۴-۱۰-۱۶-۱۸) نفاقی که تا به آنجا پیش می‌رود که قرآن را هم به عنوان دام تزویر برای فریب دادن دیگران در راستای اهداف و اغراض خویش به کار می‌گیرد. حافظ، شیوه رندی را به عنوان راه مقابله با چنین نفاق و تزویری می‌داند:

درخرقه از این بیش منافق نتوان بود
بنیاد ازین شیوه رندانه نهادیم

ازدیدگاه حافظ، مرتبه‌های رندی آن است که سالک از قید دنیا و آخرت و آنچه مربوط به حب ذات و خودخواهی است رسته باشد (بامداد، ۱۳۳۹). رند حافظ حتی به بهای بهشت هم قدمی بر نمی‌دارد و از این انگیزه فارغ شده است. لذا او قصر فردوس را به زاهدان متشعر که عمل را نه از شور عشق و اخلاص بلکه برای پاداش انجام می‌دهند ارزانی می‌دارد:

قصر فردوس، به پاداش عمل می‌بخشند
ما که رندیم و گدا دیر مغان ما را بس

بنابراین، رند از همه قید و بندها حتی قصر فردوس، رها شده است و لذا، لزومی نمی‌بیند برای رسیدن به اغراض خویش آنگونه خود را نمایش دهد که واقعا نیست. او نه اهل ریا و نفاق و زرق و سالوس است و نه اهل زهد ریاکارانه و بهره‌گرفتن از آن برای تزویر و فریب دیگران. علاوه بر این در بسیاری از موارد حافظ خطاب به زاهدان و واعظان و شیوخ زمان خویش که همیشه زبان به سرزنش و مذمت رندان می‌پرداختند، سخنانی را گاه با کنایه نثار آنان می‌کند و استدلال‌هایی را برای نادرست بودن کار آنها مطرح می‌کند:

۱) عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت
که گناه دگران بر تو نخواهند نوشت

۲) نصیحت گوی رندان را که با حکم قضا جنگ است دلش بس تنگ می بینم مگر ساغر نمی گیرد

- ۳) زاهد غرور داشت سلامت نبرد راه
رند از ره نیاز به دارالسلام رفت
- ۴) زاهد ار راه به رندی نبرد معذور است
عشق کاریست که موقوف هدایت باشد
- ۵) زاهد ار رندی حافظ نکند فهم چه شد
دیو بگریزد از آن قوم که قرآن خوانند
- ۶) عییم مکن به رندی و بدنامی ای حکیم
کاین بود سرنوشت ز دیوان

قسمتم

- ۷) بد رندان مگو ای شیخ و هش دار
که با حکم خدایی کینه داری
- ۸) پیش زاهد از رندی دم مزن که نتوان گفت
با طیب نا محرم حال درد پنهانی
- ۹) برو ای زاهد و بر درد کشان خرده مگیر
که ندادند جز این تحفه به ما روز

الست

- ۱۰) زاهد شراب کوثر و حافظ پیاله خواست
تا در میانه خواسته کردگار چیست
- ۱۱) زاهد ظاهر پرست از حال ما آگاه نیست
در حق ما هرچه گوید جای هیچ

اکراه نیست

- ۱۲) بنده پیر خراباتم که لطفش دائم است
ورنه لطف شیخ و زاهد گاه هست

و گاه نیست

- ۱۳) زاهد ایمن مشو از بازی غیرت زنهار
که ره از صومعه تا دیر مغان این همه نیست
- ۱۴) چون حسن عاقبت نه به رندی و زاهدیست
آن به که کار خود به عنایت رها کنند
- ۱۵) برو ای زاهد خودبین که ز چشم من و تو
راز این پرده نهان است و نهان خواهد

بود

- ۱۶) زاهد اگر به حور و قصور است امیدوار
ما را شرابخانه قصور است و یار حور
- ۱۷) یارب آن زاهد خودبین که بجز عیب ندید
دود آهیش در آئینه ادراک انداز

۱۸) زاهد برو که اگر طالع طالع من است جامم به دست باشد و می خوشگوار

هم

۱۹) زاهد چو از نماز تو کاری نمی رود هم مستی شبانه و راز و نیاز من

۲۰) ور نه در ره ما خار ملامت زاهد از گلستانش به زندان مکافات بریم

۲۱) به خلدم دعوت ای زاهد مفرما که این سیب زرخ زان بوستان به

۲۲) زاهد پیشیمان را ذوق باده خواهد کشت عاقلا مکن کاری کاورد پیشیمانی

۲۳) گرچه بر واعظ شهر این سخن آسان نشود تا ریا ورزد و سالوس مسلمان نشود

۲۴) گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن شیخ صنعان خرقه رهن خانه خمار داشت

۲۵) مرید پیر مغانم زمن مرنج ای شیخ چرا که تو وعده کردی و او به جا آورد

۲۶) بیا ای شیخ و از خمخانه ما شرابی خور که در کوثر نباشد

۲۷) گر جلوه می نمایی و گر طعنه می زنی ما نیستیم معتقد شیخ خود پسند

۲۸) ز آشفستگی حال من آگاه کی شود آن را که دل نگشت گرفتار این کمند

۲۹) برو به کار خود ای واعظ این چه فریادست مرا فتاد دل از ره تو را چه افتادست

۳۰) ز رهم میفکن ای شیخ به دانه های تسیح که چو مرغ زیرک افتد نفتد به هیچ

دامی

۳۱) واعظ شحنه شناس این عظمت گو مفروش زان که منزلگه سلطان دل مسکین من

است

۳۲) عیب حافظ گو مکن واعظ که رفت از خانقاه پای آزادی چه بندی گر به جایی

رفت رفت

۳۳) حدیث عشق ز حافظ شنو نه از واعظ اگر چه صنعت بسیار در عبارت کرد

۳۴) واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می کنند چون به خلوت می روند آن کار

دیگر می کنند

۳۵) واعظ شهر چو مهر ملک و شحنه گزید من اگر مهر نگاری بگزینم چه شود

(۳۶) حافظ آراسته کن بزم و بگو واعظ را که بین مجلسم و ترک سر منبر گیر
(۳۷) دور شو از برم ای واعظ و بیهوده مگوی من نه آنم که دگر گوش به تزویر کنم
(۳۸) واعظ ما بوی حق نشنید بشنو کاین سخن در حضورش نیز می گویم نه غیبت می کنم

(۳۹) رموز مستی و رندی زمن بشنو نه از واعظ که با جام و قدح هر دو ندیم ماه و

پروینم

(۴۰) واعظ مکن نصیحت شوریدگان که ما با خاک کوی دوست به فردوس ننگریم
حافظ در بخشی از ابیات فوق، ظاهر پرستی زاهدان را مورد مذمت قرار می دهد و بر این نکته تأکید می کند که با چنین ظاهرگرایی و تظاهری که زاهدان زمان حافظ دارند رندی و عمق حالات معنوی و عشق عمیق حافظ را نمی توانند ادراک کنند و لذا همیشه زبان به طعن و سرزنش می گشایند و از حافظ همانند گریختن دیو از قومی که قرآن می خوانند، گریزانند (بیت ۵، ۸، ۱۱). از سوی دیگر حافظ، انگیزه های این زاهدان و واعظان را بسیار فرومایه می داند که برای جلب توجه خلق، تزویر و فریب آنان و یا برای مهر ملک و شحنه و یا نهایتاً به امید حور و قصور و نه برای نیل به عشق حقیقی حق، راه زهدورزی را در پیش گرفته اند و بخاطر چنین زهدی هم بسیار خودپسند و مغرور شده اند و خود را اهل نجات و فلاح و رستگاری می انگارند لذا حافظ شانی برای چنین زهد و وعظی قائل نیست و با سلاح مستی و رندی به تقابل و در هم شکستن آنها می پردازد (بیت ۱۶، ۱۹، ۱۵، ۱۷، ۲۷، ۳۵، ۲۱، ۳۰، ۳۱، ۳۴). حافظ، ماندن در قشر اعمال و ظاهرگرایی صرف را بر نمی تابد و انسانها را دعوت به درک گوهر عشق و نیل به درکی عمیق تر و دنیایی سرشار از عشق و سرمستی می کند، لذا حرف های خشک و خالی از عشق واعظان زمانش را بدون درک عمیقی از بطون معانی و تجربه دنیای عشق و مستی و آمیخته به تزویر و تظاهر و ریا را بیهوده می داند و معتقد است که رندان می توانند رموز مستی و حدیث عشق را حکایت کنند (بیت ۱۹، ۲۶، ۲۳، ۲۲، ۲۱، ۲۹، ۳۶، ۳۳، ۳۷، ۴۰). هم چنین حافظ نیل به چنین عشق عمیق و فرا رفتن از مدح و ذم خلق و پاره کردن همه زنجیرهای تعلق و

وابستگی و خود بودن و نشان دادن هستی خود آنچنانکه هست موقوف هدایت و تقدیر ازلی حق است (بیت ۲، ۶، ۷، ۹، ۱۰، ۱۸) شرح و بسط این موضوع و این معنای عمیق و ژرف، در این مقاله نمی‌گنجد و خود مجالی دیگر را می‌طلبد.

بحث و نتیجه‌گیری

براساس آنچه که در مورد مفهوم «اصالت» از دیدگاه وجودی و مفهوم «رند» از دیدگاه حافظ مطرح شد می‌توان به این نتیجه رسید که:

۱) همان‌طور که از دیدگاه وجودی، فرد می‌بایستی خود را آنچنان که به لحاظ وجودی هست نشان دهد و خود تصنعی، ساختگی و تظاهرکننده‌ای را که منطبق با خود حقیقی و ذات و جوهره خویش نیست، کنار بگذارد و براساس هویت حقیقی خویش زندگی کند (کرکگارد، ۱۹۸۵؛ مزلو، ۱۹۸۶؛ هایدگر، ۱۹۹۶). حافظ نیز با این دیدگاه موافق است و این موضوع به حدی برای او اهمیت دارد که تعابیری بسیار تند و گزنده را در مقابل افرادی که خود را به گونه‌ای نشان می‌دهند که واقعا آنگونه نیستند، به کار می‌برد:

- حافظ می‌خور و رندی کن و خوش باش ولی دام تزویر مکن چون دگران قرآن را
- باده نوشی که در او روی و ریایی نبود بهتر از زهد فروشی که در او روی و ریاست
- می‌خور که صد گناه ز اغیار در حجاب بهتر ز طاعتی که به روی و ریا کنند

۲) همان‌گونه که دیدگاه وجودی قائل است که اصالت وجودی وضعیت خاصی از بودن است که فرد براساس آنچه برایش حقیقت دارد رفتار می‌کند نه براساس جوعمومی و آنچه که دیگران می‌خواهند (برگر ۱۹۷۳، به نقل از هایدگر، ۱۹۹۶) حافظ نیز افراد را از اینکه بر اساس جوعمومی و براساس خواسته‌های دیگران و برای نیل به مطامع و منافع خویش به هم‌رنگی با دیگران پردازند و از اینکه دائماً از عدم تائید و سرزنش دیگران در هراس باشند، برحذر می‌دارد و از افرادی که به ریاکاری و تظاهر و زهد ریایی مبادرت می‌کنند، تبری می‌جوید:

- گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن شیخ صنعان خرقه رهن خانه خمار داشت

- من و هم صحبتی اهل ریا دورم باد
- جام می گیرم و از اهل ریا دور شوم
- عمریست تا به راه غمت رو نهاده‌ایم
- از گرانان جهان رطل گران ما را بس
- یعنی از اهل جهان پاکدلی بگزینم
- روی و ریای خلق به یکسو نهاده‌ایم

۳) براساس دیدگاه وجودی، امکان‌های مختلفی که مردم دارند یکسان نیست برای اینکه هرکسی علیرغم داشتن وجوه مشترک با انسان‌های دیگر دارای سهم ارثی منحصر بفرد و متفاوتی است می‌توان گفت که هر انسانی در دنیایی منحصر به فرد از میراث / سرنوشت خود قرار گرفته است (هایدگر، ۱۹۹۶) در واقع اصالت، منابع امکان‌های مختلفی را که در گذشته فردی و اجتماعی انسان است، تعیین می‌کند که هایدگر به ترتیب آن‌ها را میراث و سرنوشت می‌نامد. براساس دیدگاه هایدگر (۱۹۹۶) اصالت یا عدم اصالت انسان‌ها از طریق چگونگی پاسخ آنها به امکان‌های گوناگونی که در پیش‌روی آنان قرار دارد تعیین نمی‌شود بلکه براساس اینکه آنها چگونه خود منحصر به فردشان را در جهان پیش می‌افکنند تا امکان‌های منحصر به فردشان را مکشوف کنند، تعیین می‌شود. اگر انسان‌ها خود اصیل شان را در جهان، پیش افکنند و نورافکن منحصر به فردشان را بر جهان بتابانند، امکان‌های منحصر به فردی بر آنان مکشوف می‌شود. جالب آن است که حافظ نیز بر این موضوع از این منظر که در واقع بودن حافظ آنچه‌انکه هست تقدیر ازلی، خواسته کردگار، تحفه روز ازل و سرنوشت ز دیوان قسمت و حکم خدایی است، تأکید می‌کند:

- حافظ مکن ملامت رندان که در ازل
 - عییم مکن به رندی و بدنامی ای حکیم
 - بد رندان مگو ای شیخ و هش دار
 - زاهد شراب کوثر و حافظ پیاله خواست
 - برو ای زاهد و بر درد کشان خرده مگیر
 - ما را خدا ز زهد و ریایی نیاز کرد
 - کاین بود سرنوشت ز دیوان قسمتم
 - که با حکم خدایی کینه داری
 - تا در میانه خواسته کردگار چیست
 - که ندادند جز این تحفه به ما روز الست
- شرح و تفصیل آنچه که حافظ مطرح می‌کند در جهان بینی توحیدی و به ویژه در فلسفه و عرفان اسلامی دامنه بسیار گسترده‌ای دارد که بیان آن نه در مجال اندک این مقاله می‌گنجد و

نه در توان نگارنده است. اما نکته اشتراکی بسیار جالب دیدگاه فوق الذکر حافظ با دیدگاه‌های وجودی و به ویژه نظرات هایدگر آن است که وجود منحصر به فرد هر انسانی محصول روابط گسترده و شبکه‌ای روابط علت و معلولی بسیار پیچیده در هستی و در گذر قرون و اعصار است و می‌بایستی وجود منحصر بفرد خود را بشناسد و براساس ساخت و تقدیر ویژه خویش زندگی کند تا بتوان او را اصیل و رند دانست.

۴) همانگونه که در بررسی دیدگاه وجودی در مورد اصالت مطرح شد، احساس نابرابری قدرت یکی از جنبه‌های زندگی اجتماعی است که احتمالاً تأثیر فراوانی در ابراز خود اصیل دارد. هنگامی که افراد احساس می‌کنند که قادر نیستند انتخاب خاص خودشان را در یک رابطه داشته باشند یا اینکه ترس از واکنش‌های طرف مقابل خود - که قدرتمندتر است - دارند، احتمال کمتری وجود دارد که به صورت آزادانه و براساس رفتارهای اصیل که منعکس کننده افکار و رفتارهای اصولی آنان است تعامل کنند (گلدمن و کرنیس، ۲۰۰۵؛ رایان، ۱۹۹۳). در دیدگاه حافظ نیز با توجه به شرایط اجتماعی حاکم بر زمانه او، یکی از عواملی که در واقع باعث می‌شود افراد اصالت خود را فراموش کنند و به تظاهر و ریاکاری روی آورند شرایط اجتماعی خاصی است که حاکم می‌شود و موجب می‌شود افراد برای رسیدن به خواسته‌هایشان و یا ترس از محرومیت‌های احتمالی براساس خود واقعی‌شان رفتار نکنند و خود را به گونه‌ای نشان دهند که در واقع آنگونه نیستند. حافظ از اینکه افراد به خاطر ترس از بروز دادن خود و زندگی براساس ساخت درونی خود به ریا و تزویر روی آورند به خدا پناه می‌برد و هم چنین واعظانی را مورد خطاب و عتاب قرار می‌دهد که مزوارانه و ریاکارانه و براساس عشق به مراجع قدرت (مهر ملک و شحنه) و براساس تائید و پسند دیگران در محراب و منبر جلوه می‌کنند و نه با انگیزه حقیقت جویی و حقیقت گویی و لذا در خلوت‌هایی که فارغ از خواست دیگرانند، جلوه‌هایی از خود بروز می‌دهند که در تعارض با آن چیزی است که در جامعه از خود بروز می‌دهند:

- در میخانه بستند خدایا مپسند
- واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می کنند
که در خانه تزویر و ریا بگشایند
چون به خلوت می روند آن کار دیگر
می کنند

- واعظ شهر چو مهر ملک و شحنه گزید
- حافظ آراسته کن بزم و بگو واعظ را
من اگر مهر نگاری بگزینم چه شود
که بین مجلسم و ترک سر منبر گیر
- دور شو از برم ای واعظ و بیهوده مگوی
- واعظ ما بوی حق نشنید بشنو کاین سخن
- عیب حافظ گو مکن واعظ که رفت از خانقاه
پای آزادی چه بندی گر به جایی رفت
رفت

۵) تفاوت و تمایز بسیار مهمی که در مورد مقایسه مفهوم اصالت از دیدگاه وجودی و مفهوم رند از دیدگاه حافظ وجود دارد این است که از دیدگاه وجودی، انسان می بایستی براساس ماهیتی که خود برای خود ترسیم می کند و انتخاب می کند عمل کند، در واقع در دیدگاه وجودی به وجود فطرت و بعدی ملکوتی در انسان که براساس طرح و نقشه‌ای از جانب واجب الوجود ترسیم شده است، قائل نیستند (سارتر، ۱۹۶۵، ترجمه: رحیمی ۱۳۸۴). در تبیین وجود خدا از دیدگاه اگزیستانسیالیست‌های الحادی مانند ژان پل سارتر، می توان بیان کرد که از دیدگاه آنان اعتقاد به خدا از دو نظر با این مکتب سازگار نیست. یکی از این نظر که اعتقاد به خدا مستلزم اعتقاد به قضا و قدر است و اعتقاد به قضا و قدر، هم مستلزم اعتقاد به جبر و هم مستلزم اعتقاد به طبیعت ثابت بشری است، چون اگر خدائی وجود داشته باشد، بشر باید در علم آن خدا یک طبیعت معین داشته باشد بنابراین (لامتعین) نخواهد بود و همچنین اگر خدائی وجود داشته باشد، قضا و قدر و در نتیجه جبر بر انسان حاکم می شود و دیگرانسان، اختیار و آزادی ندارد. پس ما چون آزادی را قبول کرده ایم، خدا را قبول نمی کنیم. ثانیاً قطع نظر از اینکه اعتقاد به خدا با اعتقاد به آزادی به عقیده اینها منافی است، اعتقاد به خدا مستلزم ایمان به خداست و ایمان به خدا یعنی تعلق و وابسته بودن به خدا؛ حال آنکه وابسته بودن به هر شکل که

باشد، ضد آزادی انسان است، خصوصاً اگر این تعلق، اعتقاد به خدا باشد چون وابستگی به خدا فوق همه وابستگی‌هاست (مطهری، ۱۳۷۳). در صورتی که از دیدگاه حافظ و سازه‌های یکپارچه سازی که در اندیشه‌های او وجود دارد، میان وجود سرشت و فطرتی الهی در انسان و اعتقاد به قضا و قدر با اختیار و مسئولیت انسان برای زندگی اصیل و نیز میان ایمان به خدا و تعلق و وابستگی به خداوند با آزادی و آزادگی انسان منافاتی وجود ندارد. حافظ در عین حال که خود را غلام همت کسی می‌داند که از همه وابستگی‌ها و تعلقات آزاد شده است:

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود زهر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است
 اما در عین حال خود را وابسته و بنده عشق می‌داند و چنین تعلق را عامل آزادگی از همه تعلقات می‌داند حتی از تعلقات مربوط جهان دیگر، و در واقع منافاتی بین این تعلق و آزادی و آزادگی انسان نمی‌بیند:

فاش می‌گویم و از گفته خود دلشادم بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم
 و در عین حال حافظ، اصل و گوهر وجود انسان را فراتر از عالم طبیعت و ماده و متعلق به گلشن قدس و روضه رضوان و فردوس برین می‌داند:

- طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق که در این دامگه حادثه چون افتادم
 من ملک بودم و فردوس برین جایم بود آدم آورد در این دیر خراب آبادم
 - چنین قفس نه سزای چو من خوش الحانیست روم به گلشن رضوان که مرغ آن

چمنم

سرشت چنین انسانی از گلی است که ملایک سرشتند و به پیمان زدن و وجود انسان جایگاه تجلی اسما و صفات الهی و محل ظهور عشق او شد و بار امانتی را به دوش کشید که آسمان‌ها و زمین توان و ظرفیت پذیرش آن را نداشتند:

- دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند گل آدم بسرشتند و به پیمان زدن
 - ساکنان حرم و ستر عفاف ملکوت با من راه نشین باده مستانه زدند
 - آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه کار به نام من دیوانه زدند

بنابراین از دیدگاه حافظ، ساخت حقیقی وجود انسان، حقیقتی قدسی و فرامادی است که اگر انسان با اکسیر عشق به آن نائل شود به جام جمی در وجود خویش دست می‌یابد که همه هستی را در وجود خویش می‌یابد و آنچه از بیگانگان (و خود تصنعی و ساختگی و بیگانه باخوداصیل خویش) مطالبه می‌کرد در درون خویش و از طریق خود اصیل خویش که غرق در عشق حق و بریده از همه تعلقات و مدح و ذم خلق است، می‌یابد و بدون نیاز به ریا و تظاهر و نفاق و تزویر، آن چنان که هست، خود را می‌نمایاند و به مقام عشق و رندی دست می‌یابد:

سال‌ها دل، طلب جام جم از ما می‌کرد	آنچه خود داشت زیبگانه تمنا می‌کرد
گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است	طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد
مشکل خویش بر پیر مغان بردم دوش	کو به تائید نظر حل معما می‌کرد
دیدمش خرم و خندان قدح باده به دست	واندر آن آینه صدگونه تماشا می‌کرد
گفتم این جام جهان بین به تو کی داد حکیم	گفت آن روز که این گنبد مینا می‌کرد
بیدلی در همه احوال خدا با او بود	او نمی‌دیدش و از دور خدایا می‌کرد

منابع فارسی

بامداد، محمد علی. (۱۳۳۹). *حافظ شناسی یا الهامات خواجه*. به کوشش: محمود بامداد. تهران:

نشر ابن سینا

حافظ، شمس الدین محمد. (۱۳۸۱). *دیوان حافظ*، نسخه محمد قزوینی. تهران: انتشارات

امیر کبیر.

خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۷۸). *حافظ نامه*، جلد اول. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

درگاهی، محمود. (۱۳۸۲). *حافظ و الهیات رندی*. تهران: انتشارات قصیده سرا.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۷). *از کوچه رندان*. تهران: انتشارات امیر کبیر.

کامرانی، یدالله. (۱۳۶۳). *حافظ زند پارسا*. تهران: نشر تاریخ ایران.

مزارعی، فخرالدین. (۱۳۷۳). مفهوم زندگی در شعر حافظ. ترجمه: کامبیز محمودزاده. تهران: انتشارات کویر.

معین، محمد. (۱۳۶۹). حافظ شیرین سخن. تهران: انتشارات معین.

منابع لاتین

- Brunell, A. B., Kernis, M. H., Goldman, B.M., Heppner, W., Davis, P., Cascio, E. V., Webster, G. D. Dispositional authenticity and romantic relationship functioning. (2010). *Personality and Individual Differences*, 48, 900-905
- Erikson, E. H. (1968). *Identity: Youth and crisis*. New York: Norton.
- Goldman, B. M., & Kernis, M. H. (2002). The role of authenticity in healthy psychological functioning and subjective well-being. *Annals of the American Psychotherapy Association*, 5(6), 18-20.
- Harter, S., Marold, D. B., Whitesell, N. R., & Cobbs, G. (1996). A model of the effects of perceived parent and peer support on adolescent false self-behavior. *Child Development*, 67, 360-374.
- Harter, S., Waters, P. L., Pettit, L., Whitesell, N. R., Kofkin, J., & Jordan, J. V. (1997). Autonomy and connectedness as dimensions of relationship styles in adult men and women. *Journal of Social and Personal Relationships*, 14, 147-164.
- Harter, S., Waters, P., Whitesell, N. R., & Kastelic, D. (1998). Predictors of level of voice among high school women and men: Relational context, support, and gender orientation. *Developmental Psychology*, 34, 1-10.
- Harter, S. (1999). Symbolic interactionism revisited: Potential liabilities for the self constructed in the crucible of interpersonal relationships. *Merrill-Palmer Quarterly*, 45, 677-703.
- Harter, S. (2002). Authenticity. In C. R. Snyder & S. J. Lopez (Eds.), *Handbook of positive psychology* (pp. 382-394). New York: Oxford University Press.
- Heidegger, M. (1996). *Being and Time*. Albany: State University of New York Press.
- Horney, K. (1950). *Neurosis and human growth*. New York: Norton.
- Kelly, G. (1955). *The Psychology of Personal Constructs*. New York: Norton
- Kernis, M. H., & Goldman, B. M. (2005). Authenticity, social motivation, and psychological adjustment. In J. P. Forgas & K. D. Williams (Eds.), *Social*

- motivation: Conscious and unconscious processes* (pp. 210–227). New York: Cambridge University
- Kierkegaard, S. (1985). *Fear and Trembling*. Harmondsworth: Penguin.
- Kohut, H. (1977). *The restoration of the self*. New York: International Universities Press.
- Maslow, A. (1968). *Toward a Psychology of Being*. (Second ed.). Princeton: VanNostrand.
- Markus, H. R., Mullally, P., & Kitayama, S. (1997). Selfways: Diversity in modes of cultural participation. In U. Neisser & D. Jopling (Eds.), *The conceptual self in context: Culture, experience, self-understanding* (pp. 13–61). Cambridge: Cambridge University Press.
- Markus, H. R., & Kitayama, S. (1991). Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review*, 98, 224–253.
- Ryan, R. M. (1993). Agency and organization: Intrinsic motivation, autonomy and the self in psychological development. In J. Jacobs (Ed.), *Nebraska Symposium on Motivation: Developmental perspectives on motivation: vol. 40*, (pp. 1–56). Lincoln: University of Nebraska Press.
- Sartre, J.-P. (1992). *Being and Nothingness*. New York: Simon and Schuster.
- Steiner, C. J., Reisinger, Y. Understanding existential authenticity. (2006). *Annals of Tourism Research*, Vol. 33, No. 2, pp. 299–318.
- Triandis, H. C. (1990). Cross-cultural studies of individualism and collectivism. In J. J. Berman (Ed.), *Cross-cultural perspectives. Nebraska Symposium on Motivation: vol. 37*, (pp. 41–133). Lincoln: University of Nebraska Press.
- Wood, A. M., Linley, P. A., Maltby, J., Baliousis, M., & Joseph, S. (2008). The authentic personality: A theoretical and empirical conceptualization, and the development of the authenticity scale. *Journal of Counseling Psychology*, 55, 385–399.