

## آرمان شهر رندان

دکتر محمدجعفر یاحقی

از همان روزی که دست حضرت قاییل به خون حضرت هابیل آلوده شد، آدمی دریافت که این جهان جای زیستن بی دغدغه نیست. چه می‌گوییم؟ شاید هم از همان روزی که آدم از بهشت به کوه سران‌دیب افتاد و یکه و تنها در فراق همدم بهشتی خود حوا، آن قدر گریست که از آب دیدگانش گیاهان خوش‌بوی رست و اطراف او را معطر کرد. آدمی در ازل گویی ایسن‌گونه سرشته شده که با غم خانه‌زاد باشد و با خوش‌دلی غریبه و ناآشنا. آن‌چه می‌بیند نخواهد و آنچه می‌خواهد نبیند (شفیعی کدکنی ۱۳۵۰، ۷۴). همین ناخوش‌دلی و ناخوش‌ایندی او را به چاره‌جویی واداشته و با پویش و کوشش به راه‌هایی کشانیده که در نگاه نخست برای خودش هم قابل تصور نبوده است.

شاعران اگر از اتویبای افلاطون حکیم رانده شدند، به جرم این که آنان

خیال‌باف و غیر واقع‌بین هستند، در عوض برای خود اتویبای دلپذیرتری دست و پا کردند و هر یک در ذهنیت شاعرانه‌ی خویش دنیایی آفریدند که افلاطون سخت‌گیر و تنگ‌مشراب را پشت در می‌گذارد. آرمان‌شهر شاعران به ویژه شاعران آواره‌ی کوچه و بازار، که از تنعم دربارها گسسته و به تنگستان زندگی عادی پیوسته‌اند، به شدت با مدینه‌ی فاضله‌ی مردمان روزگارشان پیوند خورده است. به این معنی که به نظر می‌رسد سرایندگانی که در میان مردم می‌زیسته‌اند به خوبی توانسته‌اند ناملازمات حیات اجتماعی عصر خویش را دریابند و برای آن در قالب یک زندگی آرمانی چاره‌اندیشی کنند. به این جهت شاید بتوان گفت، دنیای مطلوب شاعران عالمی ساده و دست‌یافتنی و مجموعه‌ای عملی و همگانی است که می‌تواند با اندک تلاشی به تحقق برسد و صدای اعتراض بسیاری را فروبشانند. در این آرمان‌شهر شما با چند ایجاب و سلب ساده و دم‌دستی روبه‌رو هستید که در ظاهر بسیار عملی و امکان‌پذیر می‌نماید، اما در واقع معلوم نیست که اگر این خواست‌ها محقق شد دیگر همه چیز تمام است برای آن که خصلت ذاتی انسان فزون‌خواهی و یا اگر بخواهیم مثبت‌تر فکر کنیم، کمال‌جویی است و بر همین اساس خواست‌های او هم مرحله‌ای و گام به گام مطرح می‌شود. به سخن فردوسی بزرگ:

«زمانه به مردم شد آراسته و زو اوج گیرد همه خواسته»

طرح مسأله‌ی اتویبای، که افلاطون و فارابی و تاسوس مور هر کدام به نوعی در کمال و تئوریزه کردن آن موثر بودند، عبارت بود از نظریه‌ی تلاش برای تبدیل وضع موجود به وضع مطلوب. بنا بر این هر وضع مطلوبی تا زمانی

مطلوب است که موجود نشده است؛ به محض این که موجود شد در عمل با متضاد خود یعنی وضع مطلوبی که دیگر نیست در تعارض قرار می‌گیرد، این تناوب دایمی مطلوب و موجود است که پویایی حیات آدمی را ضمانت می‌کند. اگر بخواهیم با زبان دیالکتیکی هگل سخن بگوییم در این تناوب بر نهاد و برابر نهاد به هم نهادی نمی‌رسند، بل که بر خلاف نظریه‌ی هگل یکدیگر را نفی می‌کنند. این چیزی است که در آرای منتقدان دیالکتیک (فولکینه، ۱۳۶۲، ۱۲۱۲) بر اساس دستاوردهای دانش نوین هم دیده می‌شود:

بر نهاد و برابر نهاد به تناوب اثبات می‌شوند، اما همدیگر را نفی نمی‌کنند و به یک هم‌نهاد روشن نمی‌رسند، یعنی به فرمولی که حقیقت هر دو اثر پیشین را یک جا جمع کند. این هر دو همدیگر را تکمیل می‌کنند، بی‌آن‌که بتوان گفت عقلاً این «تکمیل‌کنندگی» یا متمم بودن صورت پذیرفته است (۱).  
شاعران به میزانی که سخن‌گوی جامعه‌ی عصر خویش و از فلسفه و اندیشه‌ی روشنی برخوردار باشند، می‌توانند به توجیه ضرورت این تناوب کمک کنند. یعنی با درک واقعیت موجود و معرفی آن به عنوان عاملی باز دارنده و ضد تعالی بر وضعیت مطلوبی که نیست اما باید باشد، پای بفشردند.  
از همین جا بی‌تفصیل بیشتر به سراغ حافظ می‌رویم:

خواجه‌ی شیراز در این وادی هم مثل بسیار موارد دیگر زمین و آسمان را به هم پیوند زده و راه را برای بر شدن بر افلاک هموار دیده است. به این معنی که جهان‌شناسی او مثل انسان‌شناسی‌اش آسمان - زمینی است. انسان او انسانی زمینی است که راه افلاک هم برایش هموار است. بنا بر این، هم به صورت

زیبای زمینی دل می‌دهد و هم امانت آسمانی عشق ازل بر دوشش سنگینی می‌کند، که:

«قرعی فال به نام من دیوانه زدند.»

اتویبای حافظ هم موجودیتی زمینی - آسمانی دارد، به این معنی که هم از وضع نامطلوب زمین و بی‌چارگی زمینیان در رنج است و برای آنان وضع بهتر و دلپذیرتری آرزو دارد، و هم بر آن است تا برای روندگان طریقت و راهیان ملکوت اعلیٰ راه حق هموار و دل‌پذیر باشد، با این تفاوت که هموار شدن این راه برای سالک بیشتر از آن که در گرو کوشش بنده باشد به عنایت خاص و کشش لطف حق باز بسته است:

گر نور عشق حق به دل و جان او افتد      بالله کز آفتاب فلک خوب‌تر شوی

(حافظ ۳۴۶)

ترفند هم‌ساز کردن ناهمسازها در حافظ البته دل‌پذیر و سزاوار تأمل است. او هم زمین را دارد و هم آسمان را. هم تن را مهم و محترم می‌شمارد و هم جان را. در مکتب تلفیقی عشق، که از نظر حافظ بر همه‌ی مکاتب رجحان دارد، صنم و صمد (و به تعبیر عامیانه: خدا و خرما) هر دو خواستنی و جمع شدنی هستند:

گفتم صنم پرست مشو با صمد نشین      گفتا به کوی عشق هم این و هم آن کنند

(حافظ ۱۳۴)

عشق حافظ اکسیر حیات و کیمیای مراد یا به تعبیر علمی و زمینی آن تیزابی است که هر خبارا سنگ نادلپذیری را در خود حل می‌کند.

خطاست اگر حافظ را به حد یک جامعه‌شناس، فیلسوف و یا نظریه‌پرداز سیاسی تنزل دهیم. او فقط شاعر است، نه یک کلمه کم و نه یک کلمه زیاد. این کدام شاعری است که از این عناوین امروزیین و پسر جاذبه‌ی برتر و آسمانی‌تر است؟ به یقین در شعر حافظ جامعه‌شناسی، فلسفه و نظریه‌پردازی سیاسی هست، بسیار لطیفه‌های غیبی دیگر هم هست. از این لطیفه نمی‌توان به چیزی تعبیر کرد، نمی‌توان آن را در قالبی محدود گنجانند و به درک عموم نزدیکش کرد. باید بگوییم در حافظ «آن»ی هست که در هیچ دانش و بینش و مقوله‌ی دیگری نیست.

«بنده‌ی طلعت آن باش که آنی دارد». (حافظ ۸۵)

او جامعه و تاریخ و فلسفه را قلمرو کار خویش می‌داند، بی‌آن که خود و شعر آسمانی خود را در آن گم کند. برای جامعه و تاریخ و مسیر اندیشه چاره‌جویی می‌کند، بی‌آن که از آن لطیفه‌ی غیبی، از آن «آن» نهفته و نگفته غافل بماند. این لطیفه، این هنر، یا بهتر این ناکجای هنری قابل تفکیک و تجزیه و تحلیل نیست، اما بی‌شک عناصر و اجزای فراوانی دارد که بر رسیدن بخش‌هایی از آن بر نقد شعر وی و بر مسایلی که بدان باز بسته است، می‌تواند پرتوهایی بیفکند.

اگر حافظ را از آسمان‌ها به زمین بیاوریم یا بهتر به آن رویه‌ی ملکوتی و مطلق وی کاری نداشته باشیم، و به همین وجود اجتماعی او، که می‌خورد و می‌خسبد و «با لبان مردم لبخند میزند» (شاملو ۱۳۸۱، ۱۴۲)، اکتفا کنیم؛ خواهیم دید در عین آن که آن‌چه می‌بیند نمی‌خواهد، اما آن‌چه می‌خواهد هم چندان آرمانی و به دور از دسترس نیست

که نتوان در همین دنیایی که در آن زندگی می‌کنیم به آن دست یافت. جهان مطلوب حافظ جهان رندان یا دنیای رندانه‌ای است که اگر محقق شود هر آزاده‌ای، که به جست‌وجوی گوهر خویش بر آید، در آن به کام دل می‌رسد. اگر انسان آرمانی حافظ عارف را «پیر» بدانیم، «رند» نمونه‌ی آرمانی حافظ عاشق خواهد بود و هر دو بنا بر این گونه‌ای از من برتر شاعر. اکنون کیست که بتواند مرز عشق و عرفان حافظ را مشخص کند؟ اگر رند در شعر او تعالی معنایی یافته و به حد مراد و منظور - دست کم در بعد اجتماعی آن - نزدیک شده و اگر در مواردی پیر را از طرفی با مضاف الیه‌ها و صفاتی از قبیل: مغان، خرابات، می‌فروش، دردی‌کش، پیمان‌کش، گلرنگ، میکده، ژنده‌پوش، که زمینی و آلاینده و قلندرانه است و از طرف دیگر با نسبت‌هایی از نوع طریقت، خرد، دانا، صحبت، فرزانه، و... (صدیقیان، ۱۳۶۶، ۲۵۲)، که ناب و نجیب و معقول است، وصف و مشخص می‌کند، از آن روست که پیر آرمانی وی با رند، وجه یسا وجوه مشترکی دارد و به عبارت دیگر اگر رند او نه صرفاً زمینی و شناخته در چهار چوب حسی این جهانی، که عالم سوزی از عالم بالاست؛ پیر او نیز نه یک موجود اثری و به دور از دسترس و فاقد هویت انسانی که وجودی حاضر در همه‌ی عرصه‌های رندی، از جمله بازار و خرابات و دیر مغان و... است. این تناقض‌نمایی آشکار را هم باید به حساب رندی و فرزانی حافظ منظور کرد که توانسته است من برتر خود را در دو شخصیت شعری نشان دهد که با ظاهر متناقض‌نمای خود در نگاه نخست، امر را بر خواننده و ناقد مشتبه می‌کند.

رند در دیوان حافظ دیگر نه یک تعبیر ساده است که در پس آن شگفتی و فلسفه‌ای نهفته نباشد و نه یک مفهوم پیچیده که نتوان به گوشه و کنار آن سر

کشید و فضای معنادار آن را در مجموعه‌ی اندیشگی شاعر معین کرد. حافظ با این کلمه چنان صمیمی شده و این‌همانی خاصی پیدا کرده است که بعید بتوان چهره‌ی شعری او را بی‌توجه به این مفهوم به شایستگی رسم کرد و مطمئن هم بود که این همان حافظی است که در دنیای غزلیات جاویدانش به خوانندگان معرفی می‌شود. این صمیمیت، پژوهش‌گر را بر آن می‌دارد که در هر قلمروی از وجود او غافل نماند و همواره به فضای سیالی که بر گرد وجود او پدید آمده، خیره بماند.

اگر در بحث از آرمان‌شهر حافظ هم رند این‌همانی مشابهی با وی پیدا می‌کند به طوری که هر آنچه را که باید به او نسبت می‌دادیم به رند انتساب می‌یابد، نتیجه‌ی همان چندلایگی و جامعیتی است که در هندسه‌ی شعر حافظ به این مفهوم نسبت یافته است.

اندکی پیشتر گفتیم که «رند» و «پیر مغان» دو رویه‌ی شخصیت واحد و برگردانی از «من برتر» حافظ هستند، که رند بیشتر من اجتماعی او را در عالم واقع، و پیر مغان چهره‌ی وارسته از تعلقات وی را در مرز میان مجاز و حقیقت باز می‌تاباند. دنیای آرمانی رند حافظ یا حافظ رند، هم در این میان با حدود و ثغوری که این واژه‌ی مشخص می‌کند، ترسیم می‌شود. با چنین زمینه‌ای به سراغ «رند» رفته‌ایم در دیوان حافظ، تا با ترسیم فضای اطراف آن بایدها و نبایدهای آرمان‌شهر وی را بشناسیم.

واژه «رند» بر سر هم ۵۲ بار، رندی ۳۵ بار و رندانه ۲ بار به کار رفته است. یکی از راه‌هایی که هم‌نشینی این واژه را با سایر مفاهیم نشان می‌دهد،

دقت در مضاف‌الیه‌ها و صفاتی است که به این کلمه نسبت یافته است. بر روی هم ۱۳ صفت غیر مکرر: عاقیت‌سوز، بازاری، عالم‌سوز، شراب‌خواره، لابلالی، مست، تشنه لب، بلاکش، آشنا، نوآموخته، پاک‌باز، بی‌سامان و یک صفت مکرر یعنی «قلندر»، تنها دوبار در دیوان حافظ به رند نسبت یافته است. چنان که ملاحظه می‌شود این صفات تقریباً همگی به حوزه‌ی معنایی واحدی متعلق و به یک خانواده‌ی مفهومی وابسته هستند، که آن هم بیشتر به آزاد منشی، بی‌تعلقی، سرخوشی و قلندر مآبی متمایل است. وقتی با توجه به این صفات و خصوصیات هیات رند حافظ را به نظر می‌آوریم، بی‌اختیار چهره‌ای نزدیک به دیوانگانی را می‌توانیم تصور کنیم که مثلاً پیشتر از او در منظومه‌های عطار مشخص شده‌اند، چنان که «پیر مغان» حافظ هم در مواردی می‌تواند با «شیخ صنعان» عطار تطبیق شود (پورنامداریان ۱۳۸۲، ۴۱۹). گذشته از این صفات دو مضاف‌الیه: جهان (دو بار) و خرابات (یک بار) هم برای این کلمه آمده است که باز هم با یکدیگر و با صفات پیش گفته هم‌خوانی دارد. برای آن که فضای اطراف واژه کاملاً نشان داده شود به واژه‌های معطوف (پیش یا پس) کلمه هم توجه می‌کنیم. معطوف‌های رند در شعر حافظ عبارتند از: عاشق (پنج بار) نظرباز (دو بار)، می‌خواره (دو بار)، و سرگشته و گدا هر کدام یک بار، که باز هم دو به دو با هم در تناظر معنایی قرار می‌گیرند و مجموعاً هم با یکدیگر و با کل فضای ایجاد شده در اطراف کلمه هماهنگ هستند.

اگر همین دقت را در مورد کلمه‌ی رندی هم بکنیم به نتایج مشابهی می‌رسیم. رندی در دیوان حافظ بر اساس چاپ خانلری (صدیقیان ۱۳۶۶) ۳۵



بار به کار رفته که معطوف‌های آن (پیشین یا پسین) عبارتند از: عشق (چهار بار)، مستی (سه بار)، و طرب کردن، خوش باشی، شراب و شاهد، عشق و شباب، دردی‌کشی، زاهدی، بدنامی، عاشقی، خرابی و هوسناکی هر کدام یک بار. از میان این معطوف‌ها تنها واژه‌ی «زاهدی» است که ظاهراً با بقیه ناهمخوان می‌نماید در این بیت:

«چون حسن عاقبت نه به رندی و زاهدی است

آن به که کار خود به عنایت رها کنند»

(حافظ ۱۳۳)

در این مورد هم تناظر معنایی در حوزه‌ی تضاد است به این معنی که شاعر از معطوف آوردن دو واژه‌ی «رندی» و «زاهدی» فاصله‌ی شگرف دو عالم متضاد آنها را اراده کرده است که اتفاقاً از جهات مختلف می‌تواند با فضای مورد نظر بر گرد واژه‌ی «رند» هم‌خوانی ایجاد کند.

به دو مورد استفاده از واژه‌ی رندانه، که در نگاه نخست ساخت قیدی دارد اما حافظ آن را در مفهوم صفت به کار برده، اشاره‌ای بکنیم و برویم بر سر اصل مطلب: مورد نخست در مقطع غزل «حال دل با تو گفتم هوس است» می‌گوید:

«همچو حافظ برغم مدعیان شعر رندانه گفتم هوس است»

(حافظ ۳۱)

که در واقع جمع‌بندی غزل و نقطه‌ی اوج آرمان‌هایی است که شاعر در

این شعر خودمانی مطرح کرده است.

مورد دوم در غزلی سرخوشانه و ضد ریا با آغاز «ما درس سحر در ره  
میخانه نهادیم» در این بیت:

«در خرقة ازین بیش منافق نتوان بود      بنیادش از ین شیوهی رندانه نهادیم»

(حافظ ۲۵۶)

چنان که ملاحظه می‌شود این دو مورد هم در مسیر همان فکر اصلی یعنی فضای معنایی واژه‌ی رند در کل دیوان است. تناقض‌نمایی این واژه‌ها البته برای خواننده‌ی نکته‌بین پیداست. هم خود واژه‌ی رند و هم صفات و لوازم و متعلقاتی که پیش و پس کلمه برای این مفهوم آمده، همگی به ظاهر منفی و اهریمنی، اما در اراده‌ی حافظ یعنی آن چه از منظوق سخن او بر می‌آید، مثبت و اهورایی و بلندپایه نمایان شده است. یعنی مفاهیمی که در ظاهر سلبی و منفی است در واقع ایجابی و مثبت نمودار می‌شود.

بر این اساس رند حافظ در معنای مثبت آن چهره‌ای سرخوش و سرکش و قلندروار و ملامتی پیدا می‌کند که سنت‌های کهنه و جاری را، که به زعم او ریشه در ریاکاری و سالوس دارد، به چیزی نمی‌گیرد و بر آن است تا در همین جهان قلب و پرفتنه و سالوس برای خود دنیایی کوچک و آرام اما بی‌دغدغه بسازد که در آن آزاده، آسان به کام دل برسد و چون نمی‌تواند واقعیت‌ها را به تن خویش و در عالم عمل تغییر دهد، به لاقیدی و مبارزه‌ی منفی و فراموشی سازنده‌ای روی می‌آورد که می‌تواند برای دیگرانی هم که در این وادی نیستند برانگیزاننده باشد. از این رو حافظ در دنیای شعرش انتساب به ایسن رند و

اشتهار به این گونه رندی را، که در آن مفهوم نوعی آزاداندیشی یا دست کم استقلال رأی و عمل و آزاد فکری اصالت وجودی (اکزیستانسیالیستی) نهفته است، نه تنها رد نمی‌کند بلکه با بهانه‌های مختلف به خود می‌گیرد و با هیأتی ملامتی در آن ظاهر می‌شود. این رند آرمانی، که در عالم واقع پیدا کردن نمونه‌اش جز در خود حافظ چندان آسان هم نیست، در معرض طعن و تمسخر و ملامت دیگرانی است که از رهگذر توجه به او، به انواع گوناگون آسیب می‌بینند. قشری و شیخ و زاهد و صوفی و نصیحت‌گوی ریایی نمی‌توانند با او کنار بیایند، و دم و لحظه در پی آنند که با طعن و تکفیر وی را بیزارند؛ از این رو شاعر با زبانی گزنده و لحنی تعریض‌آمیز در برابر اینان از نوع وی به دفاع بر می‌خیزد:

«عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت

که گناه دگری بر تو نخواهند نوشت»

(حافظ ۵۹)

عیب رندان، عیب حافظ و عیب همه‌ی آزاداندیشان است، و چون رندی و عاشقی به قول او، «نه به کسب است و اختیار» (حافظ ۲۱۳)، و به سخن دیگر عشق موهبتی الهی و میراثی از عالم فطرت است، عیب رندان از نگاه او عیب نقاش ازل و کینه ورزی با صنع خداداد خواهد بود، پس صریحاً شیخ ریایی را از این کار، که به باور خود او خطا و کفر و نفی حکم خداوند است، بر حذر می‌دارد:

«بد رندان مگوی ای شیخ و هش دار که با حکم خدایی کینه داری»  
(حافظ ۳۱۲)

این تنگ‌دلی و کوتاه‌نظری، که ندانسته برای وی به جنگ با مشیت الهی منتهی شده، ناشی از آن است که زاهد و نصیحت‌گوی ریایی از عالم مستی و قلمرو عشق و در نتیجه موهبت الهی، به دور افتاده و در واقع ره به عالم معنی نبرده است:

«نصیحت گوی رندان را که با حکم قضا جنگ‌ست  
دلش بس تنگ می بینم مگر ساغر نمی‌گیرد»

(حافظ ۱۰۱)

تأکید چند باره‌ی حافظ بر قسمت ازلی پاسخ به کج‌فهمی شیخ و زاهد است که راز اراده‌ی پروردگار را در نیافته و همچنان حکیمانه از سلیقه‌ی نا به وجه خود در برابر ناموس ازل دفاع می‌کند:

«عیبم مکن به رندی و بد نامی ای حکیم  
کاین بود سرنوشت ز دیوان قسمتم»

(حافظ ۲۱۳)

من از واژه‌ی «حکیم» در این بیت بوی طنز می‌شنوم و به رغم نظر پاره‌ای از شارحان (پورنامداریان ۱۳۸۲) بر آنم که مخاطب این بیت نیز نصیحت‌گوی ریایی است.

از این رو اگر حافظ و هم‌سلیقگانش کسی را به رندی و مستی عیب نمی‌کنند، در واقع پس از خطاکاری دیگران به این نتیجه رسیده‌اند:

«ما عیب کس به رندی و مستی نمی کنیم»

لعل بتان خوش است و می خوش گوار هم»

(حافظ ۲۴۹)

تصریح حافظ به بی‌نیازی ازلی از زهد ریا، در بیت زیر نیز گواهی است بر آن که این تنها زاهد و نصیحت‌گوی ریایی هستند که پرده‌ی پندار جلو چشمانشان را گرفته و دیده‌ی آنان را بر روی حقیقتی ازلی بسته است:

«حافظ مکن ملامت رندان که در ازل ما را خدا ز زهد ریا بی‌نیاز کرد»

(حافظ ۹۱)

وقتی این مرحله از نظر او ثابت شد و ازلی بودن حکم رندی وی را مسلم گشت با اطمینان اعلام می‌کند که:

«در طریقت هر چه پیش سالک آید خیر اوست

در صراط مستقیم ای دل کسی گمراه نیست

تا چه بازی رخ نماید بیدقی خواهیم راند»

عرصه‌ی شطرنج رندان را مجال شاه نیست»

(حافظ ۵۰)

اکنون می‌توانیم به نظر بیاوریم رندی با این صفات که خود حافظ باشد در چگونه دنیایی می‌تواند کام‌روا باشد، و به سخن دیگر دنیای مطلوب و آرمانی او دارای چه خصوصیتی است. تعیین حد و حدود چنین دنیایی البته آسان نیست برای آن که جامعیت ذهنی و تناقض‌نمایی برخی از عوامل و عناصر موجود در دیوان حافظ کار را بر پژوهنده دشوار می‌کند. در این دنیا آزادی و

خود باوری از یک طرف و سرخوشی و اغتنام فرصت از سوی دیگر، رخ می‌نماید و در عالم واقع با هم پیوند می‌خورد. شهری که رند حافظ می‌خواهد شهر آرام و در عین حال پر جنب و جوشی است که کسی را با کسی کاری نیست، صدایی در آن اگر هست بانگ نوشانوش و صدای آرام بده بستان جام است و نرمک نوایی از ساز آرامش بخش مطرب و قول و غزلی تعیبه در منقار هر بلبل.

حدود شهر آرمانی رندان در شعر حافظ را می‌توان در بایدها و نبایدها، و خواسته‌ها و ناخواسته‌های شعرش، که می‌تواند به صورت خصوصیات سلبی و ایجابی رخ نمایند، جست‌وجو کرد. بنا بر این در یک کار شبه بسامدی می‌توان مشخص کرد که وی چه می‌خواهد و چه نمی‌خواهد و به عبارت دیگر صفات سلبی این آرمان شهر کدام است و خصوصیات ایجابی‌اش کدام. جنبه‌های مثبت را می‌توان در بسامد برخی از قیده‌های تمنی شعر حافظ جست‌وجو کرد.

یکی از این قیده‌های تمنی که می‌تواند ما را به دنیای آرزوهای حافظ رهنمون باشد، قید «بود» است که وقتی با آیا ترکیب می‌شود آرزوی بلندتر و بانام‌تری را به دنبال دارد.

کافی است به چند تایی از این «بود»ها نظری بیندازیم و ببینیم چه چیزهایی در آن آرزو شده است:

- خوش بود ترکیب زرین جام با لعل مذاب

- بود که پرتو نوری به بام ما افتد

- بود که قرعه‌ی دولت به نام ما افتد

- نقدها را بود آیا که عیاری گیرند

- شهر خالی است ز عشاق بود کز طرفی  
مردی از خویش برون آید و کاری بکند

- آنان که خاک را به نظر کیمیا کنند  
آیا بود که گوشه‌ی چشمی به ما کنند؟

- بود که مجلس حافظ به یمن تربیتش  
هرآنچه می‌طلبد جمله باشدش موجود

(حافظ ۱۴۹)

- بود کز نقش ایامم به دست افتد نگاری خوش

- بود که لطف ازل رهنمون شود حافظ

- بود کان شاه خوبان را نظر بر منظر اندازیم

- بود آیا که کند یاد ز درد آشامی

- بود آیا که در میکده‌ها بگشایند

یا قید «بو» که تخفیف یافته‌ی آن است:

- بو که بویی بشنوم از خاک بستان شما

- نور ز خورشید خواه بو که برآید

- بو که در بر کشد آن دلبر نوخاسته‌ام

- تا بو که دست در کمر او توان زدن

- تا بو که تو چون سرو خرامان به درآیی

نبایده‌های حافظ یا بهتر، مشخصات سلبی این آرمان‌شهر را با مرور در

غزلیات و تأمل در ظرافت‌کاری‌ها و طنازی‌های وی می‌توان به خوبی احصا کرد و نشان داد که تفاوت این شهر با دیگر آرمان‌شهرها در کجاست.

با توجه به مجموعه‌ی آن قیده‌ها و صفات و این آرزوها و دل‌خواسته‌ها یا معدل خصوصیات سلبی و ایجابی، اگر شهر رندان حافظ را «شهر عشق»، و فرمانروای مطلق آن را «پیرمغان» بدانیم، شهروندان آن همه عاشقانی خواهند بود که پاک‌بازی و یک‌رنگی و آزاد فکری را به عنوان دستاوردهای خطیر آفرینش همچون ناموسی اجتماعی برای همگان ضرور و لازم می‌بینند. این شهر آرمانی در سایه‌ی قانون عشق، از امنیت و آرامشی برخوردار است که در آن کسی را با کسی کاری نیست و دوست داشتن و از خود گذشتن و خود را در دیگری دیدن به مثابه‌ی ناموسی طبیعی و میراثی خداداد مساوی در اختیار همگان قرار گرفته است. دو گوهر عشق و آزادگی در آرمان‌شهر رندان، ملاک توفیق در زندگی مسالمت‌آمیز تلقی می‌شود و فضای آرام و دل‌پذیری را فراهم می‌کند که ضمیر روشن و صافی هریک را به مثابه‌ی آینه‌ای شفاف و صیقلی در برابر دیگری قرار می‌دهد تا از آن ابدیتی بسازد. در شهر رندان، مثل آرمان‌شهر افلاطون از وجود برخی تیره‌های مزاحم خبری نیست یا بهتر دروازه‌ی این آرمان شهر به روی برخی برای همیشه بسته می‌ماند. اگر افلاطون شاعران و رمالان و کاهنان را از آرمان شهر خود رانده بود، پیرمغان هم به عنوان فرمانروای این آرمان‌شهر، شیخ ریایی و زاهد و صوفی و محتسب را پشت در گذاشته است.

ریا و سالوس و خودبینی و زهدفروشی و نصیحت بی‌جا و محتسبی و



زرق و تردامنی، سرآمد واژه‌های اهریمنی در آرمان‌شهر رندان، و عشق و آزادی و مستی و یک‌رنگی و گشاده‌دلی و دیگر بینی، اهورایی‌ترین مفاهیم در دنیای دل‌پذیر رندان معرفی شده است.

آیا آرمان‌شهر رندان حافظ در عالم واقع هم مثالی و نمونه‌ای داشته است؟ به طور کلی و مطلق باید گفت: نه. اما اگر بخواهیم به سراغ چیزی شبیه به آن در دنیای غزلیات برویم، باید بگوییم: در گذشته‌های اساطیری و پنهلوانی گمشده‌ی حافظ، عصر کیان و شهریاران دادگستر بوده که از آن با نوعی حسرت و دریغ، یاد سخن رفته است:

شهر یاران بود و خاک مهربانان این دیار

مهربانی کی سرآمد شهریاران را چه شد

(حافظ ۱۱۴)

و در تاریخ تا حدودی شیراز عصر شاه شیخ ابو اسحاق، «که نزد شاعران بهشت روی زمین تلقی می‌شد» (زرین‌کوب ۱۳۷۱، ۱۳) و البته چندانی نیاید تا عاشق و آزاده در ایام او به کامروایی معهود و مطلوب خود برسد:

راستی خاتم فیروزه‌ی بواسحاقی خوش درخشید ولی دولت مستعجل بود

(حافظ ۱۴۱)

و با این حساب دنیای مطلوب حافظ در حد دریغ‌یاد فرهنگ ذهنی ایران، که همواره تلخی‌ها و تلخ‌کامی‌های تاریخ بر آن غبار درد پوشانیده است، باقی می‌ماند.

## گزیده‌ی منابع:

- فولکیه، ۱۳۶۲، دیالکتیک، ترجمه‌ی مصطفی رحیمی، تهران، انتشارات آگاه.
- رحیمی، مصطفی، ۱۳۷۱، حافظ اندیشه، تهران، نشر نور.
- شاملو، احمد، ۱۳۸۱، مجموعه‌ی آثار، دفتر یکم، شعرها، تهران، انتشارات زمانه.
- صدیقیان، مهین، ۱۳۶۶ با همکاری میرعبادینی، ابوطالب، فرهنگ واژه‌نمای حافظ، به انضمام: فرهنگ بسامدی، تهران، امیرکبیر.
- حافظ (بنی‌تا)، دیوان خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، به اهتمام محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، تهران، به سرمایه‌ی کتاب‌فروشی زوار.
- شفیع‌ی کدکنی، محمد رضا، ۱۳۵۰، در کوچه باغ‌های نیشابور، تهران، انتشارات رز.
- پورنامداریان، تقی، ۱۳۸۲، گمشده‌ی لب دریا، تأملی در معنی و صورت شعر حافظ، تهران، انتشارات سخن.
- زرین‌کوب، ۱۳۷۱، عبدالحسین، از کوچه زندان، در باره‌ی زندگی و اندیشه‌ی حافظ، تهران، امیرکبیر.