

بررسی تطبیقی رندی در اندیشه حافظ و آیرونی در اندیشه ریچارد روتی

زینب برزگر^۱

دوفصلنامه علمی مطالعات نظری هنر

سال سوم | شماره ۴ | بهار و تابستان ۱۴۰۲

شماره: ۰۰۳۴ - ۲۸۲۱ | ص: ۲۳۵ - ۲۶۱

چکیده

در این مقاله به مطالعه تطبیقی دو مفهوم «رندی» و «آیرونی» در اشعار حافظ و ریچارد روتی پرداخته شده است. با بررسی جهان شناسی، انسان شناسی و معرفت شناسی حافظ و ریچارد روتی، این نتیجه به دست می آید که با وجود تفاوت های بنیادین فکری و علی رغم فاصله ششصد ساله میان حافظ و ریچارد روتی آنجا که هدف رهایی از قید اگماتیسیم و ادعای دست یابی به حقیقت مطلق باشد. و آنجا که هدف زندگی بر مبنای صلح و تساهل و مدارا و تأکید بر اهمیت نامشروط و بی قید و شرط آزادی و تحقق فردیت باشد. دو مفهوم کم و بیش مشابه «رندی» و «آیرونی» پیشنهاد داده می شود که به معنی گونه ای جهان نگری و شیوه ای زندگانی هستند و از طرفی البته می توان مانند حافظ بدون انکار اصل حقیقت مطلق و راز هستی - برخلاف روتی - با اذعان به عدم توانایی ما در دستیابی به آن حقیقت به جای شک در حیرت فرو رفت و از جزم اندیشی پرهیز کرد.

واژگان کلیدی: حافظ، روتی، آیرونی، رندی، عدم قطعیت، آزاداندیشی، تساهل

۱. دانشجوی دکتری حکمت هنرموسسه آموزش عالی هنر انیشه اسلامی؛ zbarzegar1672@gmail.com.

سال سوم | شماره ۴ | بهار و تابستان ۱۴۰۲ | ۲۳۵

❁ مقدمه:

ادبیات و فلسفه همواره به عنوان دو شیوه مواجهه آدمی با موضوعات دنیای پیرامون و دغدغه‌های درونی‌اش، حائز اهمیت برده‌اند گاه در پیگیری تلاش‌های هنرمندان و فلاسفه در این دو حوزه به تلاقی‌های جالب توجهی بر می‌خوریم که از این میان می‌توان به مفهوم زندگی در شعر حافظ و نسبت آن با مفهوم آبرونی در فلسفه ریچارد رورتی اشاره کرد.

واژه آبرونی و زندگی هر دو در هراس از گرفتار آمدن به جزم اندیشی پدید آمده‌اند و به معنای وارheidن از چارچوب‌های جزمی و ردّ هر نوع ادعا مبنی بر دستیابی به حقیقت مطلق هستند. حافظ در زمانه خود و رورتی در جهان معاصر ما از رهگذر طرح مفاهیم زندگی و آبرونی نوعی جهان بینی و شیوه زندگی را ارائه کرده‌اند.

زمانه و فضای زندگی حافظ و رورتی

جامعه‌شناسی به لحاظ تئوریک بر تعاملات جامعه، فلسفه، ادبیات و... تاکید دارد اما در عمل بیشتر تاثیر جامعه در اندیشه و فلسفه و ادبیات دیده می‌شود تا بالعکس، همانگونه که گفتمان حاکم در عصر حافظ و رورتی به ترتیب موجب دلزدگی آنها از زهد و فلسفه سنتی شده است و این مسئله به عنوان بحران عصر این دو اندیشمند، آنها را به دنبال ارائه راه حل فرستاده است.

۱-۱ حافظ:

حافظ جوان در حکومت شاه شیخ زندگی می‌کرده است. در این دوره هرچند علما و زاهدان از احترام بهره‌مند بودند اما دنیای آزاداندیشان را محدود نمی‌کردند، «آنچه در دوره بواسحاقی برای حافظ اهمیت داشت مسامحه‌ای بود که در کارها حاکم بود و اجازه می‌داد که اگر به باده و ساده آلوده نیستند، با آزادی از آنها صحبت کند»^۱

در سال‌های بین ۳۰ تا ۴۰ سالگی حافظ، امیر مبارزالدین، شاه شجاع را شکست می‌دهد و او را با یک نمایش ریاکارانه به دار می‌آویزد و «این نمایش ریاکارانه که امیر مبارز با آن پایان دوران بواسحاقی را اعلام کرد، شروع دوره تازه‌ای بود در تاریخ شیراز»^۲

«خشونت امیر مبارز برای آن دسته از رندان تحمل‌کردنی نبود که اهل مدرسه بودند و آزاداندیش و حافظ از شمار همین رندان بود»^۳

از این پس حافظ در عصر زاهدان ریایی و واعظانی زندگی می‌کند که چون به خلوت می‌رفتند کار دیگر می‌کردند و این بزرگ‌ترین مصیبت عصر حافظ است که «چونیک بنگری همه تزویر می‌کنند» حافظ یک عارف مردم‌گریز نبود او یک آزاده بود که نمی‌توانست با سالوس و ریا بیعت کند. «برای یک آزاداندیش، دنیا چنان در فساد غوطه می‌خورد که دیگر هیچ عقل روشنی نمی‌توانست به حدود و قیود آن محدود بماند»^۴

بنابراین «آزاداندیشی که نمی‌خواست از ترس محتسب و شحنة «هزار گونه سخن در دهان و لب خاموش» داشته باشد، از سر راه شیخ و میر دور می‌شد و در کوچه رندان پناه می‌گرفت.»^۵

حافظ با زبان رمز و کنایه و طنز به دستگاه ریاکاری محتسب و صوفی حمله می‌کند زیرا از طرفی دین و اخلاق حقیقی را می‌شناسد و این همه تزویر و ریا را تهدیدی برای

۱. زرین کوب ۱۳۸۲/۴۵.

۲. همان ۴۹.

۳. همان ۴.

۴. زرین کوب ۱۳۸۲/۴۷.

۵. همان.



آن می‌داند و از طرف دیگر صراحت بیان را ممکن نمی‌بیند. «وقتی یک حافظ قرآن در شهری که از درودیوار آن بانگ قرآن و نماز می‌آید از خرابات حرف می‌زند و خراباتیان، خرابات نشینی او صرفاً یک انزوای صوفیانه، یک از خود رهایی نیست و دست‌کم یک اعلان جنگ است به محاسب»^۱

او با زبان طنز و کنایه تلاش روشنفکرانه و متعهدانه خود، رذایل اخلاقی و تباهی آنان را آشکار و نکوهش کند و در اشعارش سیمای یک آزاده واقعی آن عصر را ترسیم می‌کند که همان «رند واقعی» است که «از هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است»

۲-۱ ریچارد روتی

ریچارد روتی فیلسوف آمریکایی قرن بیستم است. اندیشه‌های او در پرتو تحولات عظیم اجتماعی - تاریخی و ویژگی‌های خاص جامعه آمریکا و قابل‌بررسی و البته قابل‌فهم است.

قرن بیستم میراث‌دار روشنگری قرن‌های هجدهم و نوزدهم است. هدف جنبش روشنگری قرن هجدهم این بود که تمامی رفتار و افکار انسان‌ها را در یک برداشت معین از خردورزی جای دهد و تمدن اروپایی و فرهنگ آن را میزانی برای سنجش دیگر تمدن‌ها و فرهنگ‌ها معرفی کند. بر همین اساس در دنیای مدرنیته، «دیگران» و به‌طور کلی «جهان‌های دیگر» هرگز به حساب نمی‌آمدند. در این فضا گروهی از دانشمندان هم صدا با کانت در اینکه خرد ناتوان از شناخت واقعیت است و هم صدا با هگل در اینکه واقعیت عمیقاً آمیخته با تضاد است ادعاهای خرد‌گريزانه و البته خردستیزانه کردند که به حقایق عمیقی درباره واقعیت منجر شد.

این اندیشمندان که پست‌مدرنیست نام گرفتند بر این باور هستند که اصول مدرنیستی روشنگری از همان آغاز قابل‌دفاع نبوده‌اند و اکنون به اوج انحطاطشان رسیده‌اند. آسیب‌شناسی‌های فرهنگی جهان مدرن از جمله رویدادهایی چون دو جنگ

بزرگ جهانی، گسترش تکنولوژی و به کارگرفتن آن برای اهداف غیرانسانی، سلطه کمیت و.. همه «ناقوس مرگ» مدرنیته را به صدا درآوردند و نشان دادند که به گفته آدرنو- برخلاف گفته هگل - «هیچ تاریخ عمومی در کار نیست که حرکتی باشد از وحشیگری به سوی انسانیت؛ اگر حرکتی هست، همانا گذر از به کارگیری فلاخن است به بمب مگاتنی»^۱.

یکی از این نمایندگان پست مدرنیسم ریچارد رورتی است.

رورتی در آمریکا شاهد ارمغان‌های اجتماعی و معنوی مدرنیته بود؛ ارمغان‌هایی که نه تنها باعث خوشبختی و سعادت بشر نشده بودند و بلکه می‌دید که کشورش نسبت به یک سده پیش از نظر آرمان‌های سیاسی و اخلاقی فقیرتر شده است و او با یأس و ناامیدی از مدرنیته، منتقد این وضعیت بود.

برای رسیدن به پیشرفت اخلاقی، رورتی بر «عدالت اجتماعی» تأکید می‌کند و پیشرفت انسان را نه افزایش عقلانیت که افزایش احساسات هم نوع دوستانه می‌داند. «گفتگو درباره مسئولیت ما در قبال حقیقت و خرد باید با گفتگو درباره مسئولیت‌مان در برابر هم‌نوعان جایگزین شود»^۲.

منظور رورتی از عدالت، آزاد ساختن ضعیف از دست قوی است و راه رسیدن به عدالت اجتماعی را گسترش «امید اجتماعی» در همه سطوح جامعه می‌داند و در پیگیری این اندیشه است که می‌گوید باید این محدودیت خود را بپذیریم که آنچه ممکن است حداکثر ارتباط را با من داشته باشد، ممکن است هیچگاه با اکثر مردم ارتباط نداشته باشد. بنابراین باید بجای تکیه کردن بر «لژوم» به «اتفاقی بودن» روی آوریم و آسان‌گیری و سبک شماری را جایگزین جدی بودن کنیم که زمینه جزم‌اندیشی است. در اینجا است که رورتی به مفهوم irony - رندی - روی می‌آورد که نه تنها نگاه نقادانه و گونه‌ای بیان نامستقیم است بلکه گونه‌ای جهان فکری و شیوه زندگی نیز هست، شیوه‌ای که با تعصب و با آموزه‌های جزمی سر سازگاری ندارد و بر این باور است که با این شیوه

(۱) Adero ۱۹۹۵/۲:۳۲۵

(۲) ؟



می‌توانیم به آرمان شهری برسیم که شهروندش «رند لیبرال» است که بی‌رحمی را بدترین امور می‌داند و هدف این جامعه این است که درد، رنج و حقارت انسان را تا حد ممکن از بین ببرد و بساط هرگونه ظلم و ستم را برچیند.

❁ ۲- جهان بینی حافظ و روتی

۲-۱ جهان بینی حافظ

الف: خداشناسی

او به عنوان یکی از اهالی کوی عرفان به توحید ذاتی و باور دارد حقیقت توحید ذاتی که عالی‌ترین مرتبه توحید است همان «وحدت وجود» است که محور جهان بینی عرفانی است: «بر عارفان جز خدا هیچ نیست».

«این همه عکس می و نقش نگارین که نمود

یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد»

این اعتقاد عرفانی حافظ به خداوند به عنوان سرچشمه هستی، نگاه ویژه‌ای به انسان و جهان را برایش به ارمغان آورده است:

ب - انسان شناسی

انسان حافظ، موجودی آسمانی - زمینی است - موجودی است که برزخ میان فرشته و حیوان است که این اندیشه الهام گرفته از عرفان اسلامی است. ابن عربی: «انسان برزخی میان نور و ظلمت است»^۱ و نجم الدین رازی می‌گوید: «حکمت در آن که قالب انسان از اسفل السافلین و روحش از اعلی‌علیین است، آن است که چون انسان بار امانت معرفت خواهد کشیدن می‌باید که قوت هر دو عالم به کمال در او باشد»^۲

پس چون خداوند اراده کرده است که هر دو جنبه اعتبار داشته باشد، حافظ - بر

۱. فتوحات مکیه ۲۷۴

۲. مرصاد العباد ۶۶

خلاف بسیاری از دین‌داران - یکی از دو ساحت وجود انسان را بر ساحت دیگر ترجیح نمی‌دهد. انسان حافظ انسانی زمینی است که راه آسمان برایش گشوده و هموار است. انسان با تمام وجودش برای حافظ مطرح است. از نظر حافظ «بهترین راه مبارزه با نفس، دست کشیدن از نفس مبارزه است»^۱

«جایی که برق عصیان بر آدم صفی زد ما را چگونه زبید دعوی بی‌گناهی»
تمثیل این انسان کامل آسمانی - زمینی در دیوان حافظ دو چهره دارد: چهره حکیمانه انسان کامل «پیر مغان» است و چهره شیدایش «رند» است. وجه مشترک هر دو - رند و پیر مغان - در زندگی به اقتضای طبیعت انسانی و پرهیز از زهد ریایی است.
«گفتم صنم پرست مشو، با صنم نشین گفتا به کوی عشق هم این و هم آن کنم»
«حافظ از تلفیق انسان کامل که اعتقاد اسطوره‌ای عظیم درست عرفانی است و رند گدای بی‌نام‌ونشان و دُردنوش بی‌سروپا و یک‌لاقبا، انسان کامل آرمانی خویش یعنی «رند» را می‌سازد.»^۲

ج - معرفت‌شناسی

شکی نیست که برخی از ابیات حافظ نشان از شک آوری فلسفی می‌دهد، اما بی‌تردید آنچه را او مورد طعن قرار داده، انکار می‌کند «امکان گشودن راز آفرینش» است نه «راز آفرینش»
«جلوه‌های بدبینانه و احیاناً انکارآمیز افکار خواجه متوجه قالب قشری و ظاهری عقاید سنتی است... به‌علاوه این جهان‌بینی انکارآمیز بیشتر متوجه یک مسئله یعنی امکان گشودن راز آفرینش است و حافظ مثل مولوی و هر متفکر روشن‌بین دیگری عقیده دارد که راز بزرگ هرگز گشوده نخواهد شد.»^۳
حافظ معتقد است که حقیقتی هست اما این حقیقت، دیدنی است نه دانستنی،

۱. خرمشاهی ۱۴/۱۳۸۳

۲. خرمشاهی ۲۸/۱۳۸۴

۳. مرتضوی ۱۰۱/۱۳۸۳



یقینی است نه استدلالی و از راه دیگری به غیر از راه عقل به دست آمدنی، لذا موضع حافظ در برابر حقیقت هستی نه شک که حیرت است

از این رو حافظ انکار می‌کند دعوی دست‌یابی به حقیقت را انکار و اعلام می‌کند که «زین معما هیچ دانا در جهان آگاه نیست» و پای چوبین عقل استدلالی بشری توان رسیدن به ژرفنای حقیقت را ندارد و تمام دستگاه‌های فلسفی - نظری به عنوان راهبران به سوی حقیقت ما را به بیراهه می‌برند و به آنها توصیه می‌کند که: «سخن از مطرب می‌گویی و راز دهر کمتر جوی که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را»

«حافظ به جهل مطلق و ابدی بشر درباره راز آفرینش معتقد است ولی به موازات آن نوعی ایمان شهودی و اعتقاد الهامی (عین‌الیقین) دارد.»^۱

«حافظ یک فیلسوف بدبین نیست بلکه بیشتر «عارفی بدبین به فلسفه» است.»^۲ بنابراین حافظ همان‌گونه که با زهد ریایی زاهدان و با ایمان خیالی مدعیان حقیقت‌یاب سر‌جنگ دارد و معتقد است که «اسرار الهی کس نمی‌داند»، نسبت به فلسفه و دنیای آن - عقل و عقل‌ورزی - نیز موضع انتقادی دارد: «تا فضل و عقل بینی بی‌معرفت نشینی» لذا با رندی در برابر عقل و فلسفه و زهد و ریاسر فرود نمی‌آورد. بنابراین حافظ با کلان‌روایت زهد و عقل به عنوان کلان‌روایت‌هایی که صاحبان قدرت در زمانه او آنها را یگانه راه رسیدن به رستگاری و حقیقت اعلام می‌کردند به مبارزه برخاسته و نه تنها نمی‌پذیرد که اینها یگانه راه هستند بلکه به صراحت اعلام می‌کند که اصلاً راه نیستند و آن‌ها «چون ندیدند حقیقت ره افسانه زده‌اند:

«برو ای زاهد خودبین که ز چشم من و تو راز این پرده‌نهاد است و نهان خواهد بود»

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رتال جامع علوم انسانی

۱. همان ۱۰۲

۲. همان ۱۰۳

۲-۲ جهان بینی رورتی

الف) خداشناسی

هیچ حقیقتی وجود ندارد^۱

«این گمان که حقیقت مانند جهان، آن بیرون است، میراث عصری است که در آن جهان را آفریده موجودی می دانستند که زبان خاص خود را داشت. اگر ما از تلاش برای بامعنا انگاشتن ایده وجود چنین زبان نا انسانی ای دست بشویم، آنگاه دیگر اسیر این وسوسه نخواهیم شد که این باور رایج را که جهان می تواند برای درست انگاشتن یک جمله، توجیهاتی در اختیار ما بگذارد را با این ادعا اشتباه بگیریم که جهان به ابتکار خویش، خود را به قطعات جمله مانندی بنام واقعیت (facts) بخش کرده است. اما اگر پایبند فرض واقعیات خود باشیم، در این صورت کاری ندارد که واژه «حقیقت» را بزرگ نمایی کرده، آن را چیزی همسان با خدا یا با جهان به عنوان طرح و نقش خدا بینگاریم.^۲»

ب) معرفت شناسی:

«حقیقی تنها مصلحتی در شیوه اندیشیدن ماست، درست همان طور که «حق» تنها مصلحتی در شیوه رفتار ما است.»^۳

«اگر به معرفت نگاه دیویی وار داشته باشیم یعنی معرفت را تعامل سوژه و اُبژه ندانیم بلکه توجیه پدیده ای اجتماعی بدانیم، درگیر معرفت سنتی نخواهیم شد.»^۴

این جملات بیانگر چارچوب کلی نگرش رورتی به جهان است. او در حوزه فلسفه معاصر شک ایجاد می کند و پیش فرض های اساسی آن، حقیقت، ذات، عینیت و... را نمی پذیرد و معتقد است که امروزه وظیفه فلسفه نه «خواست حقیقت» که «خواست خودفرمانی» است و ایجاد همبستگی در جامعه بشری.

۱. (Rorty ۱۹۹۹: ۴)

۲. رورتی ۱۳۸۵ / ۳۵

۳. رورتی ۱۹۸۲ / ۲۷

۴. رورتی ۱۹۷۹ / ۳۲



رورتی با انکار حقیقت معنایی تازه از فلسفه ارائه می‌دهد، معنایی که در آن فکر را با عمل و حقیقت را با سودمندی جابه‌جا می‌کند زیرا که حقیقت را - به عنوان اشتغال اصلی فلسفه سنتی - محالی دست‌نیافتنی می‌داند و از فیلسوفان می‌خواهد به پیشبرد سعادت پردازند نه یافتن حقیقت.

ج) انسان‌شناسی:

با استفاده از دیدگاه آگزیستانسیالیسم در میابیم که هیچ ماهیتی نداریم.^۱ رورتی نه تنها انسان را مرکب از دو جوهر - نفس و بدن - نمی‌داند بلکه با تاسی از هیوم که «خود» را مرکب از حالات درونی آگاهی می‌داندست «نفس» بشری را به عنوان یک جوهر رد می‌کند و آن را شبکه‌ای از باورها و خواست‌ها می‌داند، شبکه‌ای که «در این شبکه هیچ جوهری به نام من اندیشه دکارتی یا من استعلایی کانتی وجود ندارد»^۲ و هیچ مرکزی نه برای خود و نه برای مغز وجود ندارد.

بنابراین ما باید بدانیم که نفس انسان و واقعیت، سرشتی ذاتی که آن بیرون ایستاده باشد ندارد. حقایق را هم انسان‌ها می‌سازند و جهان بشری ما ساخته شده است و یافته نشده است.

رورتی متفکر آمریکایی قرن بیستم فیلسوف بنیان شکنی است که با نگرش ویتکنشتاینی به رابطه زبان و جهان و نگاه نیچه‌ای به حقیقت و خدا، دیدگاه فرویدی به آگاهی، نگاه داروینی به انسان، نگاه هایدگری به سنت فلسفی غرب، نگاه هگلی به تاریخ‌مندی، و با نگاه ساختارشکنانه دریدایی و عمل‌گرایانه دیویی سعی دارد نگاه ما را از امور عام به امور انضمامی، از تلاش برای یافتن حقایق الزامی و اعتقادات جزمی به اتفاقات منحصر به فرد گذشته‌های فردی ما، از نگرش به اخلاقیات به مثابه ره‌آورد‌های تأملات عقلانی به شناخت اخلاقی به عنوان شیوه‌هایی برای جمع‌بندی مجموعه

۱. رورتی ۱۹۷۹

۲. رورتی ۱۹۹۱/۱۲۳

خاصی از تجارب، و ملاک پیشرفت بشریت را از افزایش عقلانیت به افزایش احساسات هم نوع دوستانه و از «فلسفه‌های نظام‌مند» گزافه‌گو به «فلسفه‌های تهذیب‌گر» آموزنده به‌عنوان یاری‌رسانان به جامعه برای رهایی از قیدوبند واژگان و طرز فکرهای کهنه و فرسوده و از عالم حقیقت‌یاب به‌عنوان انسان به شاعر حقیقت‌ساز، برگرداند تا به آنجا برسیم که نه ضرورت علی معلولی از پیش تعیین شده بلکه تصادف را شایسته رقم‌زدن تقدیر خود بیانگریم.

۳. رندی و آبرونی

۳-۱ رندی حافظ

آنچه مسیر مطالعه اندیشه حافظ در سایه غزلیاتش را با دشواری همراه کرده است و موجب اختلاف آرا همیشگی در مورد او شده است، مشی رندانۀ او در شاعری است. رند در دیوان حافظ نه تنها شخصیتی شگرف و بی‌همتاست و «نه فقط حالی ژرف، بلکه مقامی شگرف است»^۱ که حافظ تعلق خاطر فراوان به آن دارد و می‌کوشد تا مگر خود را آنجا فکند.

فارغ از اینکه او در خارج از دیوان یک متکلم اشعری و یک دین‌دار سنتی بوده یا خیر، در حال و هوای اشعارش به‌دوراز قیل و قال‌های مدرسی معمول، شعر رندانۀ گفتنش هوس است و بر این باور است که بحث و جدل‌های خردورزانه و متکلمانۀ، راه به جایی نمی‌برد و که:

«اندر این ره گر خرد ره بین بدی فخر رازی، رازدار دین بدی»^۲

«رند یعنی فردی که همه اعتقادات و نظریه‌ها را شناخته و هیچ‌یک را به تنهایی و تمامی نپذیرفته و از مجموع آن‌ها نظریه و مشی خاصی برای خود اتخاذ کرده که باز مفهومش حق تردید درباره همه باورهاست. از این راه آمادگی برای او پیدا می‌شود که به سبک باری و خلوص و بی‌ریایی و روشن‌بینی نزدیک شود.»^۳

۱. خرمشاهی، ۱۳۸۵، ص ۱۵.

۲. مثنوی

۳. اسلامی ندوشن ماجرای پایان ناپذیر حافظ، ص ۸۰.



بنابراین نه تنها خود را صوفی نخواند و اهل خانقاه و دستگاه و مراد و مریدی نشد بلکه کرامات آن‌ها را به ریشخند گرفت و با صوفی و زاهد درافتاد و دست روی مسائلی گذاشت که دیگران از آن غفلت یا تغافل کرده بودند؛ آتش ریا در خرمن دین، بی‌مبالاتی به حقوق مردم و بی‌توجهی به رنجش خلق خدا.

بنابراین «حافظ که همه مراحل تصوف را سیر کرده و از آن گذشته و به هیچ چیز دل نبسته و از هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد مانده است، به مقامی از آزادمنشی و آزادفکری و بلندنظری رسیده که به صعوبت می‌توان نظیری برای او یافت»^۱

این مقام آزادمنشی و آزادفکری همان مقام رندی است؛ مقامی که با پافشاری حافظ بر وضع متضاد خلقت انسانی، رویاروی زهد قرار می‌گیرد. «رند» نامی است که حافظ بر نمونه آرمانی خود که حاصل اندیشه ناب عارفانه - شاعرانه اوست می‌نهد که «در آن انسان با تمامیت وجودش و ابعاد ذهن و شخصیتش و با غرایز و عواطفش مطرح است همچنین به مصلحت و دردمندی‌هایش نیز توجه می‌کند یعنی انسان گوشت و خون دار به تعبیر اوانامو با یک مسئله شک یا ایمان، مرگ یا جاودانگی، هستی یا نیستی و نظیر این مسائل مهم با تمام وجود برخورد می‌کند نه با گوشه ذهنش که اندیشه‌های انتزاعی می‌کند»^۲

مکتب رندی حافظ از این لحاظ شبیه متفکران آگزیستانسیالیسم است که با تمامیت ابعاد وجودی انسان، خودآگاه و ناخودآگاه و هر چه که در وجود جمیع انسان‌ها هست، برخورد می‌کند و با مسائل معنی‌دار درمی‌افتد... مهم مثل عشق و ایمان و مرگ و مرگ‌اندیشی یا اینکه انسان مختار است یا مجبور...

انسان کامل برای حافظ انسانی «کاملاً انسان» است، انسانی ناسوتی که بنا بر نصیبه ازلی هر دو بعد وجودی انسان را به رسمیت می‌شناسد. «رندی دست کرد یک کوشش شگرف برای تراشیدن و پالودن خود با مدلی ابرانسانی است، کوششی برای ریختن ترس‌ها و پرواهای خفت‌آور بشری...»^۳

۱. قاسم، غنی، بحث در آثار و احوال حافظ، ص ۱۳۲۸.

۲. خرمشاهی، حافظ، حافظه ی ماست، ص ۳۳۰

۳. آشوری، ص ۳۰۰.

بنابراین حافظ زیرکانه به منظور مبارزه با صلاح و تقوایی ترازومدارانه و دوری گزیدن از هم صحبتی با کسانی که میان آنچه در خلوت می کنند با آنچه در جلوت می نمایانند؛ تفاوت از زمین تا آسمان است؛ رندی را پیش می گیرد که نسبتی با صلاح و تقوا ندارد. و در بررسی این وجود کاملاً انسانی حافظ مثل هر متفکر دیگری بین برخی امور نوسان دارد بین جبر و اختیار، عقل و عشق، شک و یقین، رنج و لذت، لزوم کام جویی و تزلزل زندگی، و در بن بست همین دوراهی هاست که به «رندی» می رسد. «رندی مسندی است که حافظ برای جمع اضداد یافته است و از تناقض نما یا پارادوکس وار بودن آن بیمی به خود راه نمی دهد.»^۱

«رند» حافظ را از سه جهت می توان بررسی کرد و در هر سه بخش به وضوح این و تناقض نمایی به وضوح دیده می شود:

الف: جنبه فکری

حافظ در برخورد با بن بست شگرف حاصل از مناقشات فلسفی راه عقل را ضعیف می داند و می گوید که «راز درون پرده را از زاهد عالی مقام نباید پرسید» و فقط «رندان مست» ممکن است که از آن آگاهی یابند.^۲

بنابراین رند در کشاکش بین عقل و قلب به هیچ چیز اطمینان ندارد و به نوعی شک آلوده است اما شک او ملحدانه نیست بلکه شک عارفانه است که عقل را به خاطر عجز از درک ایمان و راز هستی تحقیر می کند و «از اینجاست که؛ بن بست عقل، سرانجام رند را به کوچه عشق می کشاند و آنچه را به قلمرو غیب و ایمان تعلق دارد... با تسلیم و قبولی که ناشی از عشق است... تصدیق می کند»^۳

«بشور اوراق اگر هم درس مایی که علم عشق در دفتر نیاید»

۱. خرمشاهی، حافظ نامه، پانزدهم

۲. زرین کوب، از کوچه رندان، ص

۳. همان، ۱۵۵.



ب: زندگی خصوصی رند

در این ساحت زندگی رند تناقض نمایی آشکار است. رند پایبند ارزش‌های عرفی و راه‌ورسم همگانی نیست و به تابوهای جامعه تجاوز می‌کند. و تسلیم قید سنت نمی‌شود و البته بسیاری از قیود را مانع رسیدن به کمال و هدف (خدا) می‌داند و مستغنی از اعتنای مردم است و روی و ریای خلق به یک سو می‌نهد. رند جهان ویژه و خصوصی خود را دارد و زندگی هنجارشکن رندانه او بر اساس ملاک‌های ارزشی خودش که از درنگ شخصی‌اش به دست آمده نه از مبانی مسلم و بی‌چون‌وچرا عمومی ساخته شده است. در اخلاق رندانه، فردیتی داریم که در زندگی حساب خود را با خدا از حساب دیگران، جدا کرده است و در درون عالمی جدا برای خود دارد و می‌گوید «مباش در پی آزار و هر چه خواهی کن.» رند در این ساحت، دریچه‌ای آزادی انسانی است. «رند قلندر حافظ پدیده‌ای تاریخی و عینی هرگز نبوده بلکه تبلور آرزوهای امثال حافظ و شاعران بزرگ قبل از اوست... و این که امروز از دیوان حافظ لذت می‌بریم و با او در ستایش زندان قلندر همدلی می‌کنیم، ادامه همان راه‌ورسم است.»^۱

از آنجاکه یک رند واقعی، زندگی واقعی انسانی را می‌بیند - نه کمتر و نه بیشتر - به تزلزل زندگی و لزوم کامیابی توجه دارد و می‌داند که در منزل جانان، امن عیشی نیست چون هر دم جرس فریاد می‌دارد که بریندید محمل‌ها. تراژدی زندگی بشری آمیزه‌ای از رنج و لذت است و روح رند «در لذت دریچه‌ای را می‌جوید که او را از همه چیز بگسلند و فقط به خود بازگرداند.»^۲

و بنابراین «اهل اغتنام فرصت است نه فرصت طلبی، اهل گذران خوش است نه خوش گذرانی»^۳ و عشرت امروز را به فردا نمی‌فکند، نه عیش شب‌گیری را از دست می‌دهد نه ورد سحری و در یک کلام «رند هم خدا را می‌خواهد هم خرما را»^۴ و از لحظه لحظه‌های عمر و زندگی بهره‌نیکو می‌برد.

۱. شفیعی کدکنی، این کیمیای هستی، ج ۱، صص ۳۶۵-۳۶۴.

۲. زرین کوب، از کوچه زندان، ص ۱۳۰.

۳. خرمشاهی، حافظ، ص ۲۱۴.

۴. همان

ج: زندگی عمومی رند

رند اگر در ساحت خصوصی ملامتی می شود و ملامت دیگران را به جان می خرد برای این است که بتواند عقاید خود را ابراز کند و اصلاً شیوه ملامی گونه حافظ اعتراضی است به ارزش های وانهاده تحمیلی، چون اهل تعصب و تخطئه نیست بلکه اهل انتقاد است. دیگران را به مهرورزی و محبت و شفقت دعوت می کند. نیکبختی و سعادت را در

خداجویی و انسان دوستی می بیند و «فرض ایزد می گذارد و به کس بد نمی کند»

رند آزاداندیش آزاده بی آزاری است که البته زیرک است و در دام سالوس و ظلم حاکمان نمی افتد و زیر بار حرف مفت نمی رود و «فریب نمی خورد چون همه چیز را درک کرده و به اصل قضایا و جریان ها واقف است.»^۱

«ز رهم میفکن ای شیخ به دانه های تسبیح که چو مرغ زیرک افتد نفتد به هیچ دامی» بنابراین ترک مصلحت جویی و عافیت طلبی کرده، حاضر و ناظر صحنه های زندگی اجتماعی است و می بیند که مردم زمانه اش رنج می کشند اما واژه ای برای بیان رنجشان و فریادی برای پژواک دردهای درونی خود ندارند پس او صدای دردمندان می شود، به ارباب زرزور حمله کند و در این راه اگر چه صادق و شفاف است و از روی و ریای دلق پوشان به تنگ آمده و به میدان مبارزه با افرادی آمده که دست در دست شیطان دارند و به نام خدا با خلق خدا صنعت می کنند؛ اما سخن در کنایه و ایهام می گوید و گریزگاه رندی را برای خود برمیگزیند تا هم درد اصلی جامعه را بیان کند و هم به سرنوشت حلاج مصلوب گرفتار نشود. (مثلاً) با زبان تجاهل شیخ را زیر سؤال می برد

ترسم به روز حشر عنان بر عنان رود تسبیح شیخ و خرقة رند شراب خوار

حافظ با کنایه و تعریض، عطش محتسب را برای تحصیل سلطنت جابرانه ای که موجب از بین رفتن هم بستگی های معنوی می گردد را بیان می کند:

صوفی ز کنج صومعه در پای خم نشت تا دید محتسب که سیو می کشد به دوش
و در یک کلام ناراحتی و آزردگی خود را از شرایط اسفناک زمانه بیان می کند

۱. اسلامی ندوشن؛ سخنرانی سایت



زیرکی را گفتم این احوال بین خندید و گفت صعب روزی، بوالعجب کاری، پریشان
عالمی

انتقادهای مکرر حافظ به زاهد و صوفی و محتسب و حمله‌های او به تباهی‌های دو
دستگاه معنوی شریعت و طریقت و نمایندگان آن‌ها - شیخ و صوفی - نشان از این دارد
که او بر سر حقیقت به هیچ‌وجه مصالحه نمی‌کند و اهل مدارا نیست اما در رابطه با مردم
و انسان‌ها - که آن‌ها را یاران می‌داند - راه مساهله و مصالحه را برمی‌گزیند و از این پس
مدارا آغاز می‌شود.

۳-۳-۱ پیام رند

برای جامعه آشتی جویی و ترک رنجش است و کم‌آزاری و میانه‌روی
«دلش به ناله میازار و ختم کن حافظ که رستگاری جاوید در کم آزاری است
چنان بزی که اگر خاک ره شوی کس را غبار خاطری از رهگذار ما نرسد»
رند یک انسان عافیت‌طلب شخصی نیست و به همین دلیل رندی با اخلاق
قابل جمع است. البته «با اخلاق آزادمنشانه و خوش با شانه نه اخلاق زاهدانه. پس اخلاق
رندی برخلاف اخلاق گران جان زاهد عبوس، اخلاقی است که در حق الله سهل گیر است
چرا که می‌داند «لطف خدا بیشتر از جرم ماست» اما «با وجود شدت اتکایی که به رحمت
بی‌منتهای الهی دارد در حق الناس بسیار محتاط است.» لذا می‌گوید:
«مباش در پی آزار و هر چه خواهی کن.»

۳-۲ آبرونی ریچارد روتی

یکی از جنبه‌های تأثیرگذار اندیشه ریچارد روتی توجه به مفهوم «آبرونی» بود، مفهومی
که قدمتی به فراخنای تفکر فلسفی بشر دارد. از آثار افلاطون تا آثار متفکران امروزی در
معانی مختلفی از طنز و مطایبه و ریشخند و تغافل و تجاهل و .. استعمال شده است.

۱. کرکگور، ص؟

در قرن نوزدهم آیرونی در کاربرد فیلسوفانی چون نیچه و کرکگور برای اولین بار معنای فلسفی گرفت. کرکگور در کتاب مفهوم آیرونی این ایده را مطرح کرد که آیرونی شیوه‌ای برای نگرستن به امور و دیدن هستی است. «آیرونی همان نسبتی را با زندگی شخصی دارد که شک با علم؛ همان‌طور که دانشمندان معتقدند بدون شک هیچ علم حقیقی میسر نمی‌شود می‌توان گفت بدون آیرونی هیچ زندگی حقیقتاً انسانی امکان نمی‌پذیرد»^۱. اما آیرونی برای رورتی معنایی متفاوت دارد. رورتی با نقد بنیان‌های معرفت‌شناختی غرب و در هراس از گرفتارآمدن به جزم‌اندیشی، مفهوم آیرونی را به مثابه زمینه‌ساز بازآفرینی فهم انسانی بدون مستدرکات پیشینی و زمینه‌ساز امکان‌گریز از رویکردهای جزمی یک مانع تفکر می‌شوند، مطرح می‌کند. او در «امکان، آیرونی و همبستگی» می‌گوید: که «آیرونی اصل اساسی لازم برای آغاز فرایند خودآفرینی است، فرایندی که در آن فرد همواره در واژگان خاص مورد استفاده‌اش تردید را روا می‌دارد و این رواداشتن تردید، آیرونی است.»

❁ جامعه آرمانی رورتی

ریچارد رورتی همان نگرش افلاطون به شاعری را به فیلسوف دارد و اتوپیایی در جهت عکس اتوپیای افلاطونی در ذهن می‌پروراند. اتوپیایی که در آن والامقامی از آن شاعران است و فیلسوفان از شهر رانده می‌شوند. اتوپیایی که در آن ایده دست‌یابی به حقیقت به نفع ایده نو ساختن امور کنار گذاشته می‌شود و «شهروند آرمانی این‌گونه وضع آرمانی کسی خواهد بود که بانیان و حافظان جامعه خود را شاعران به معنی دقیق کلمه می‌داند نه کسانی که حقیقت جهان یا بشریت را کشف یا به روشنی ترسیم کرده‌اند»^۲.

آرمان شهر رورتی از دو ویژگی اساسی برخوردار است:

نخست اینکه آزادی فردی در آن به حداکثر ممکن خود می‌رسد و دوم اینکه خشونت بین فردی به حداقل ممکن محدود می‌گردد. آرمان شهر رورتی ناکجاآبادی است که در

۱. رورتی، ص ۴۴

۲. رورتی، ص ۴۴



آن وحدت انسانی به عنوان یک هدف بر اساس فرایندی پراگماتیک به دست می آید و راه رسیدن به این هدف تخیل است، نه تعقل چرا که فرهنگ شاعرانه اتوپیایی روتی با این جمله دیویی موافقت دارد که «تخیل ابزار اصلی برای نیل به خوبی‌ها است... هنر اخلاقی تراز همه اخلاقیات است؛ زیرا اخلاقیات در کار تقدیس وضع موجود است یا که می خواهد چنین کنند... پیامبران اخلاقی بشریت همیشه شاعران بوده اند.»^۱

و این گونه روتی، پیروزی نهایی شعر بر فلسفه را پس از نبردی دوهزارساله - از زمان افلاطون - در آرمان شهر خویش اعلام می کند و می گوید «از دید من جامعه‌ای که در وجه آرمانی لیبرال باشد، جامعه‌ای است که قهرمان فرهنگش همان شاعر توانای بلوم باشد نه مرد سلحشور، کشیش و کاهن، حکیم و فرزانه یا عالم حقیقت یاب «منطقی» و «عینی نگر».^۲

چنین جامعه‌ای که در آن فرهنگ شاعرانه حاکم می شود در واقع باز توصیفی از لیبرالیسم است که در آن امید به اینکه هر کسی باید شخصاً، عقل را جانشین «خیال» یا «احساس» کند، نادیده گرفته می شود و به جای آن امید به ایجاد فرصت‌های برابر برای تحقق رؤیاهای تک تک افراد نشانده می شود جامعه آرمانی جامعه‌ای است که در آن منطق حکم نمی راند و هیچ بازی زبانی یا پرسشی تابو دانسته نمی شود و سخن‌سرایی و سخن‌سازی غدغن نیست. آزاداندیشی به خاطر خود آزاداندیشی پاس داشته می شود. «زیرا که از انگاشته‌ها اساسی یک جامعه لیبرال آن است که در عرصه‌های گفتار و نه کردار، انگیزش و نه اجبار، هر چیزی مجاز است.»^۳

ویژگی رند لیبرال

شهروند آرمانی این آرمان شهر «آیرونیست» یا «طنزگرای آزاده» یا «رند لیبرال» است مهم‌ترین ویژگی «رند لیبرال» این است که بین دو حوزه عمومی و خصوصی تفاوت

1. Dewey, 1, 58, p 348

2. John, Dewey, Art as Experience new York: Capricorn Book 1958, p118.

۳. همان، ۱۱۶.

می‌گذارد و منظورمان از امر خصوصی بخشی از زندگی است که ما در آن وظایفمان را نسبت به خودمان به انجام می‌رسانیم و دربارهٔ اثرات اعمالمان نگران نیستیم و منظورمان از امر عمومی بخشی از زندگی است که ما نگران چنین اثراتی هستیم.

۱. حوزه خصوصی

زند لیبرال کسی است که امکان و عدم ضرورت کانونی‌ترین باورها و خواسته‌های خود را می‌پذیرد، تاریخی‌نگر و نام‌انگار است و تصور نمی‌کند که باورها و خواسته‌های کانونی‌اش او را به چیزی ورای زمان، یا پیشامد بازمی‌گرداند او می‌داند که باورها و خواسته‌هایش در بستر زمان و بر سبیل احتمال به وجود آمده‌اند و لذا نگاه او به واژگان نهایی‌اش همواره با تردید همراه است. چرا که می‌داند که همیشه متأثر از دیگران است و لذا با اندیشیدن و تفکر بر واژگان‌های جدید که دیگران در آثار و کتاب‌های خود به کار می‌برند به بازسازی واژگان نهایی خود و باز توصیف خود می‌پردازد و کارگزینش از میان واژگان - انتخاب دسته‌ای از واژگان و فرو گذاشتن دسته‌ای دیگر - را صرفاً به بازی درآوردن امر نو و امر کهنه در برابر هم می‌داند نه برخاسته از منطق یک فرا واژگان عام و نه جنگیدن برای گذر از جلوه‌ها و رسیدن به واقعیت، زند لیبرال در این موقعیت نمی‌تواند واژگان خود را جدی بگیرد چون می‌داند که واژگانش^۱ همواره در معرض دگرگونی‌اند.

بنابراین او برخلاف «متافیزیک باوران که معتقدند ما پیشاپیش بخش بزرگی از واژگان نهایی «درست» را در اختیار داریم و فقط باید به استلزامات آن بیندیشیم.»^۲ با آگاهی از عدم وجود واژگان نهایی به معنی واژگانی که همهٔ تردیدها را برطرف کند، واژگان خود را در موقعیت برتر قرار نمی‌دهد و همواره به غنی‌سازی آن‌ها اهتمام دارد و «در توصیف خود از تلاش برای یافتن واژگان نهایی بهتر از آن واژگان نهایی‌ای که در حاضر مورد استفاده قرار می‌دهد، استعاراتی را به کار می‌برد که به ساختن معطوف‌اند نه یافتن، به گونه‌گونی

۱. واژگان نهایی روزی عبارت است از مجموعه اعتقاداتی که افراد با آنها باورها و رفتارهای خود را توجیه می‌کنند

۲. روزی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۸.



معطوف‌اند. نه همگرایی به سوی امری که از پیش حاضر بوده است. او واژگان نهایی را ره‌آورد‌هایی شاعرانه و نه فرآورده‌های یک پژوهش پی‌گرفته برحسب معیارهایی از پیش مدون می‌داند.^۱

بنابراین می‌توان ویژگی اصلی رند لیبرال را توان «باز توصیف» مستمر واژگان نهایی خویش و در نتیجه باز توصیف مستمر خویش دانست «ما در روند انجام این کار دیدگاه‌های خود دربارهٔ قدیمی‌ها و جدیدها را بازنگری می‌کنیم».^۲

و «امید داریم با این باز توصیف مستمر بهترین خویشتنی را که می‌توانیم داشته باشیم برای خود خلق کنیم».^۳ این گونه باز توصیف و قیاس و به بازی درآوردن قدیمی‌ها و جدیدها «نقادی ادبی» نامیده می‌شود. «نقادی ادبی» برای رند لیبرال در جایگاه جستجوی اصول اخلاقی برای متافیزیک باوران است و چون بر این باور هستند که تردیدهای ما دربارهٔ خودمان یا فرهنگمان صرفاً با خواندن کتاب به عنوان راه افزایش آشنایی‌ها می‌تواند تقلیل یابد، «منتقدان ادبی» را - به جای عالمان اخلاق سنتی و متافیزیکی - مشاوران اخلاقی خود می‌دانند و البته «نه به این خاطر که دسترسی خاصی به حقیقت اخلاقی دارند بلکه به این دلیل که پرسه‌گرد هستند. آنان کتاب‌های بیشتری خوانده‌اند و از توان بیشتری برای احتراز از افتادن به دام واژگان یک واحد دارند».^۴

از آنچه آمد نباید نتیجه گرفت که رند رورتی نسبی‌گرا به معنای متعارف است، رورتی خود تنها یک معنی نسبی‌گرایی را برای رند می‌پذیرد به این معنا که رند رورتی می‌داند که کجا ایستاده، او می‌داند همه چیز تجربه است و او این امکان را دارد که تجربه‌های دیگران را داشته باشد. او فقط با خودش صادق است ولی هرگز بی‌عمل و منفعل نیست و از نظرات و آرای خود تا آنجا که تشخیص بدهد، بهتر است، دفاع می‌کند اما می‌داند که هیچ نسخهٔ اصلی برای ارزیابی وجود ندارد.

۱. همان، ص ۱۵۸.

۲. همان، ص ۱۶۳.

۳. همان

۴. همان، صص ۱۶۵ ۱۶۴.

بنابراین با «در نظر گرفتن زبان، آگاهی، اخلاق و عالی‌ترین امیدهای خود، به عنوان فرایندهایی پیشامدی، به عنوان حاصل لفظیت یابی آنچه زمانی استعاره‌هایی تصادفاً فرآورده بوده، به معنی اتخاذ خودشناسی‌ای است که فرد را برای پذیرش شهروندی در چارچوب چنین وضع لیبرال آرمانی آماده می‌کند.»^۱

۲. حوزه عمومی

جامعه آرمانی رورتنی متشکل از رندان لیبرال است و «اگر چه رورتنی این حق را به آن‌ها می‌دهد که در حوزه شخصی فیلسوف، متافیزیک باور، رمانتیک، ضد لیبرال و.. باشد و با صراحت به همشهریان خود بگویند که ربطی به شما ندارد که من چگونه‌ام اما در حوزه عمومی به واژگان عمومی و توافق عمومی احترام می‌گذارد و در چارچوب آن حرکت می‌کند. قساوت را بدترین کار ممکن می‌داند و به رنج هم‌نوعان خود بی‌اعتنا نیست.»^۲ از دیدگاه رورتنی برخلاف دیدگاه مدرن؛ پیشرفت اخلاقی نه در افزایش عقلانیت بلکه در افزایش حساسیت‌ها و پاسخگویی به نیازهای مجموعه بیشتر و بیشتری از مردم و چیزها است.

پیشرفت اخلاقی در راستای افزایش هم‌بستگی انسانی امکان دارد هم‌بستگی‌ای که البته نه به عنوان یک ماهیت انسانی در ذات همه انسان‌ها بلکه صرفاً به منزله قابلیت برای هر چه بی‌اهمیت‌تر دانستن تفاوت‌های قومی، قبیله‌ای، مذهبی، نژادی و.. در برخورد با شباهت موجود در رابطه با «رنج و تحقیر» است و این توصیفات مشروح از انواع خاصی از رنج و تحقیر مثلاً در رمان‌ها و رسالات قوم‌نگارانه - نه رساله‌های فلسفی یا مذهبی - بودند که یاری‌رسان اساسی روشنفکران مدرن برای پیشرفت اخلاقی محسوب می‌شوند.»^۳

این وظیفه اخلاقی ما است که با همه انسان‌های دیگر احساس هم‌بستگی کنیم و

۱. همان، ۱۳۱.

۲. یوسف باذری، ریچارد رورتنی، هویت اخلاقی و استقلال شخصی؛ یوسف اباذری فصلنامه ارغنون، ش ۱۶ - تابستان ۹۷.

۳. رورتنی، ۱۳۸۵؛ ص ۳۶۹.



برای انجام این وظیفه بهترین راه این است که افرادی را که با آن‌ها ابراز همبستگی می‌کنیم «یکی از ما» بدانیم و آنچه در این میان آدمیان را متحد می‌سازد نه یک زبان مشترک بلکه آسیب‌پذیری آن‌ها در برابر رنج، مخصوصاً رنج ویژه نوع انسان یعنی «تحقیر» است.

«درد و رنج چیزی غیرزبانی است... بنابراین قربانیان قساوت، مردمی که رنج می‌کشند، چندان هم اشتراک زبانی ندارند از همین روست که چیزی به نام «صدای ستم‌دیدگان» یا «زبان قربانیان» وجود ندارد... بنابراین کار به زبان آوردن وضعیت آن‌ها را باید کسی دیگر برایشان انجام دهد؛ شاعر، روزنامه‌نگار لیبرال نه نظریه‌پرداز لیبرال.»^۱

«از اختلافات و تفاوت‌های خودمان ناراحت نشویم و پرخاشگرانه به چنین تفاوت‌هایی پاسخ ندهیم. این توانایی بااراده تغییر عادات خود شخص همراه است... برای شکل‌دهی دوباره به خویشتن برای تبدیل شدن به نوع دیگری از شخص، شخصی که چیزهایی غیر از چیزهای قبلی می‌خواهد. این عقلانیت با تکیه بر افتخار نه زور همراه است؛ یعنی تمایل برای صحبت کردن درباره چیزها نه نزاع درباره آن‌ها... این عقلانیت فضیلتی است که افراد و جوامع را قادر می‌سازد تا به طور صلح‌آمیزی با سایر افراد و جوامع زندگی کنند... بنابراین عقلانیت به این معنا گاهی آن‌گونه که هگل گفته مترادف با آزادی تصور می‌شود.»^۲

از آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که رند لیبرال خود آفرین در حوزه شخصی و لیبرال در حوزه عمومی است، «رند» است. چون نظریه‌پرداز نیست و همواره به چیزها و کارها از دیدگاهی نو می‌نگرد و چهره دیگری از هر چیز، هر کس و هر فرهنگ می‌بیند و این نگرستن با نگاهی نو همان باز توصیف و بازآفرینی خود است که روندی بی‌پایان است و «لیبرال» است؛ زیرا با اینکه می‌داند نه بر اصل‌های کلی اخلاقی می‌توان تکیه کرد و نه بر ذات مشترک انسانی، بر بنیاد رنج - تنها زمینه مشترک آدمیان - همبستگی را بنا می‌کند.

رتال جامع علوم انسانی

۱. همان، ۱۸۷.

۲. اصغری، نگاهی به فلسفه ریچارد روتی، ۱۳۸۹، ص ۶۶.

برای رند لیبرال شدن ما باید بیماری نیاز ژرف متافیزیکی مان را درمان کنیم و عادت به جدی گرفتن مسائل را ترک کنیم و بپذیریم که چون حقیقت وابسته به گزاره‌هاست و گزاره‌ها وابسته به واژگان و واژگان نیز ساخته انسان اند پس حقیقت‌ها نیز ساخته انسان اند. بنابراین با ریشخندزدن به امور مهم و جدی و کنار گذاشتن جستجوی یقین درصدد افسون‌زدایی از جهان باشیم که «به ساکنان این جهان کمک می‌کند که پراگماتیک‌تر، متساهل‌تر، لیبرال‌تر و بیشتر پذیرای توسل به عقلانیت ابزاری باشند»^۱ چرا که «دشوار است هم افسون‌زده روایتی از جهان باشیم و هم درعین حال نسبت به همه روایت‌های دیگران تساهل و تسامح داشته باشیم»^۲

نتیجه: ❁

رورتی چند ویژگی مهم را برای گفتمان غالب بر عصر و جامعه‌اش قائل است که در بخش قابل توجهی از تاریخ فلسفه از یونان تا دوران معاصر وجود داشته است از جمله اینکه فلسفه و تعقل انتزاعی خود را دارای صلاحیت کافی برای شکل‌دهی بنیان‌های فرهنگی می‌دانند دیگر آنکه در جستجوی حقیقی متعالی غیربشری است و از این رهگذر نوید رستگاری را به آدمیان عرضه می‌دارد. انتقاد دیگر رورتی به اندیشه فلسفی غالب در زمانه خود، بیش برآوردی است که چنین فلسفه‌ای از توانایی خود برای دستیابی به حقیقت و چه بسا حقیقت مطلق دارد که یکی از عمده‌ترین دلایل آن انکار و فرار از تاریخ و نادیده‌انگاشتن تأثیر قدرتمند سنت‌ها، زبان و تمام آورده‌های تاریخی ماست. رورتی تلاش برای فرار رفتن از محدودیت‌های تاریخی و زمانی دست‌یابی به حقیقتی مطلق از این رهگذر را ناممکن و همچون تلاش وجودی جاندار برای خروج از پوست خود می‌داند. بنابراین عنصر اساسی مخالفت رورتی با گفتمان زمانه خود در انتقادی است که به جزم‌اندیشی مطلق‌انگاری روا می‌دارد. حافظ نیز در زمانه خود با گفتمان فقه و زهد که

۱. دیهمی، رورتی، اولویت دموکراسی بر فلسفه، ۵۳. افشایار دیهمی، تهران- طرح نو، چ ۲، ۱۳۸۵، رورتی، اولویت دموکراسی بر فلسفه

۲. همان، ۵۶.



یکی خود را نویدبخش رستگاری از رهگذر احکام قطعی شرعی می‌داند و دیگری خود را نویدبخش رستگاری از راه نفی کامل دنیا و بی‌اعتباری مطلق لذات می‌داند.

با این حال موضع حافظ و رورتی در نقد مطلق‌انگاری کاملاً یکسان نیست. نقد رورتی متوجه بر اصل وجود یا عدم وجود حقیقتی مطلق است اما حافظ در وجود چنین حقیقت مطلق فرابشری شکی ندارد بلکه انسان را واجد توانایی کسب فهمی مطلق و کامل از چنین حقیقتی نمی‌داند. به عبارت دیگر شک حافظ، معطوف به توانایی شناخت انسان است اما شک رورتی متوجه بر وجود حقیقتی برتر و مطلق است.

در میانه فقدان چنین کلان‌روایتی برتر، مطلق و کامل از حقیقتی متعالی که بتواند نوید رستگاری را به همگان عرضه دارد و مقصدی یکسان برای همگان معین نماید، رورتی و البته حافظ، «زندگی خوب» و «خوشی» و «صلح» و زیست بر مدار تساهل و تسامح را توصیه می‌کنند تا از این طریق هرکس فرصت یابد خود را به گونه‌ای منحصر به فرد و متناسب با خویش بازآفرینی کند. لازمه تحقق چنین نوعی از بازآفرینی شخصی و تحقق فردیت، احترام به اصل آزادی پیش و بیش از هر اصل دیگری است. از همین روست که رورتی از اولویت دموکراسی به معنای آزادی انتخاب بر هر نوعی از فلسفه و تعقل انتزاعی پافشاری می‌کند و حافظ نیز در اشعار خود تا پایه‌ای بر آزادی تأکید می‌کند که سراسر دیوان اشعارش تصویری یکی است و نا متعارض از اراده معطوف به آزادی را ارائه می‌دهد او با ارزش‌ترین دارایی انسان را آزادی او می‌داند. کوتاه‌سخن آنکه حافظ و رورتی می‌خواهند از طریق پافشاری بر اهمیت نامشروط و بی‌قید و شرط آزادی، بار گران زندگی بشری را سبک کنند تا انسان مجالی برای شکوفایی فردیت و بازسازی خویش یابد.

از زبان سوسن آزاده‌ام آمد به گوش کاندرا این دیر کهن کار سبک باران خوش است

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

✿ فهرست منابع

۱. بهاء‌الدین، خرمشاهی، حافظ، تهران، طرح نو، ۱۳۷۳.
۲. داریوش، عاشوری، عرفان و زندگی در شعر حافظ، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹.
۳. عبدالحسین، زرین‌کوب، از کوچه زندان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۲.
۴. محمدرضا، شفیعی کدکنی، این کیمیای هستی، تبریز، آیدین، ۱۳۸۵.
۵. محمدرضا، شفیعی کدکنی، این کیمیای هستی، ج ۱، تهران، سخن، ۱۳۹۶.
۶. محمدرضا، شفیعی کدکنی، این کیمیای هستی، ج ۲، تهران، سخن، ۱۳۹۶.
۷. منوچهر، مرتضوی، مکتب حافظ، تبریز، ستوده، ۱۳۸۳.
۸. بهاء‌الدین، خرمشاهی، حافظ حافظه ماست، تهران قطره، ۱۳۸۳.
۹. بهاء‌الدین، خرمشاهی، حافظ‌نامه، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۸۵.
۱۰. بهاء‌الدین، خرمشاهی، ذهن و زبان حافظ، تهران، ناهید، ۱۳۸۴.
۱۱. تقی، پورنامداریان، گمشده لب دریا، تهران، سخن، ۱۳۸۲.
۱۲. قاسم، غنی، بحث در احوال، افکار و آثار حافظ.
۱۳. عبدالحسین، آذرنگ، باب آشنایی با ریچارد رورتی، تهران، جهان کتاب، ۱۳۹۰.
۱۴. ریچارد، رورتی، پیشامد، بازی، همبستگی، ترجمه پیام یزدان جو، تهران، مرکز، ۱۳۸۵.
۱۵. ژاک دریدا، رورتی و دیگران، دیکانستراکشن و پراگماتیسم، ترجمه شیوا رویگران، تهران، گام نو، ۱۳۸۵.



۱۶. استیون، آر سی هیکس، تبیین پست مدرنیسم، ترجمه حسن پور سفیر، تهران ققنوس، ۱۳۹۴.
۱۷. ریچارد، رورتی، حقیقت پست مدرن، ترجمه محمد اصغری، تهران، الهام، ۱۳۹۲.
۱۸. سورن، کرکگور، مفهوم آبرونی، با ارجاع مدام به سقراط، ترجمه صالح نجفی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۹۵.
۱۹. دیوان شیخ محمود شبستری
۲۰. فتوحات مکیه ابن عربی
۲۱. مرصادالعباد، نجم الدین راضی
۲۲. سلمان زاده
۲۳. مقالات و منابع انگلیسی وارد نشده است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی