

Comparing the Two Concepts of "Irony" and "Rendi" in Rorty and Hafez

Mahdi Fayaz*

Seyed Mohammad Ali Taghavi**, Mohammad Reza Sedqi Rezvani***

Abstract

INTRODUCTION

"Irony" is one of the pivotal themes of Richard Rorty's thought. This concept has a long-lasting background in the history of philosophy. At first it was used in the Ancient Greece to describe the method of Socratic dissimulation which drew the attention of great thinkers such as Søren Kierkegaard. On the other hand, the concept of *rendi* has also an enduring and meandering background in the history of Persian language. This concept particularly has a focal place in Hafez's poetry and it is so significant that *rendi* is considered as the most consistent theme in Hafez's thought. The main purpose of this research is to compare the two concepts of "irony" and *rendi* in the thoughts of two outstanding thinkers who lived and flourished in two different cultural backgrounds.

METHODOLOGY

The comparative research method is used in this study. Comparison would help us to understand two phenomena if we could find similarities between them, and these findings could enhance our knowledge about the two phenomena to a certain extent. Comparison sheds light on the points that have been concealed and ignored, and helps us to understand the affinities and differences of various cultural and thought resources. In fact, comparison

* PhD Candidate in Political Thought, Ferdowsi University, Mashhad, Iran (Corresponding Author),
mehfayaz@gmail.com

** Associate Professor in Political Science, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran,
sma_taghavi@yahoo.com

*** PhD Candidate in Political Thought, Ferdowsi University, Mashhad, Iran, rezvani_1939@yahoo.com

Date received: 06/01/2021, Date of acceptance: 09/04/2021



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

reveals unique as well as similar aspects of thoughts and cultures. The main question of the present research is that in what aspects the two concepts of Richard Rorty's "irony" and Hafez's *rendi* are similar and in what respects they differ. Although such a comparison seems at first sight impossible or at least problematic, it reveals many similarities between the two concepts, despite the cultural and linguistic differences of Hafez and Rorty. Not only does the comparison of *rendi* and "irony" show the literary and philosophical values of these two concepts in two different cultures, but it also provides the possibility to look into the literary and philosophical texts from alternative and new perspectives.

RESULTS & DISCUSSION

From Rorty's viewpoint, human beings are free to build their inner self and his ideal character is "ironist". The Ironist is a playful, free, and innovative person. Like a strong poet, an "ironist" tries to show that he is not a duplicate of another person and he intends to recreate himself in a unique and distinctive manner. Indeed, the "ironist" endeavours to recreate the best of himself. From Hafez's viewpoint, on the other hand, *rend* is someone who simultaneously experiences the love of living life, attempts to understand it, and is amazed by its mysteries. Hafez asks that how we could live in an age that hypocrisy, deceitfulness, and conformity (i.e. blending in with the crowd) are rife and that the impious and the hypocrites have dominated the arena. Therefore, Rorty's "ironist" and Hafez's *rend* have similarities in certain respects. Rorty's "ironist" has a rebellious and independent character that views everything with a sceptic outlook. Hafez's *rend* is also an extraordinary combination of scepticism and certitude, and tries to save his life from any sense of belonging and attachment. Rorty's "ironist" is a free person who creatively thinks alternatives. *Rend*, too, represents outstanding aspects of creativity and delicately protests against the moral degradation and improbity of his age.

On the other hand, there are some differences between them as well. One of the most important differences is the difference in poetry insight and doing philosophy. The potentials of poetic language provide Hafez with the possibility of introducing *rend* as a person who equivocates dauntlessly and incorporates the conflicting elements in itself. However, Rorty's "ironist" emerges as a philosopher (yet a non-essentialist one) and his attempt is focussed upon creating the final vocabulary which are less contradictory and which would be able to persuade the audience. From this perspective, while Hafez's *rend* tries to find the persuasion in a poetic language which is sarcastic and equivocal, Rorty's "ironist" is pursuing it in a consistent and less contradictory language.

Keywords: *rendi*; irony; Richard Rorty; Hafez; comparative analysis.

Bibliography

- Asghari, M. (2010), "Jaygah Socrates dar Rahyaf-e Dini-e Kierkegaard", *Falsafeye Din* [In Persian].
- Ashouri, D. (2000), *Mysticism and Rindi in Poetry of Hafiz*, Tehran: Nashr-e Markaz Publishing [In Persian].
- Ashouri, D. (2010), *Parseha va Porseshha*, Tehran: Agah Publishing [In Persian].
- Attar-e Neyshabouri (1962), *Divan-e Attar*, Tehran: Elm Publishing [In Persian].
- Bayhaqi, Abulfazl (2014), *Tarikh-e Bayhaqi*, Hermes Publishing [In Persian].
- Bunnin, Nicholas and Jiyuan Yu (2004), *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Colebrook, Claire (2004), *Irony*, London: Routledge.
- Dadbeh, A. (1999), "Maktab-e Hafez, Maktab-e Rendi", *Hafez Pajoohi*, Bonyade Farshenasi [In Persian].
- Dargahi, M. (2003), *Hafez va Elahiate Rendi*, Tehran: Ghasideh Sara Publishing [In Persian].
- De Man, P. (1996), *Aesthetic Ideology*, Minneapolis: University of Minnesota.
- Derrida, J. (2005), *Deconstruction va Pragmatism*, Tehran: Gam-e No Publishing [In Persian].
- Eslami Nodoushan, M. A. (1995), *Majaraye Payn-napazir-e Hafez*, Tehran: Yazdan Publishing [In Persian].
- Frazier, B. (2006), *Rorty and Kierkegaard on Irony and Moral Commitment*, New York: Palgrave Macmillan.
- Hafez-e Shirazi (1983), *Divan-e Hafez*, Tehran: Khaarazmi Publishing [In Persian].
- Hassouri, A. (2010), *Hafez az Negahi Digar*, Tehran: Cheshmeh Publication [In Persian].
- Hooman, M. (1978), *Hafez*, Tehran: Ketabha-y-e Jibi Publication [In Persian].
- Khorramshahi, B. (1987), *Hafiz-Nameh*, Tehran: Elmi-Farhangi Publications and Soroush Press [In Persian].
- Khorramshahi, B. (2008), *Hafez*, Tehran: Nahid Publishing [In Persian].
- Khwaju Kermani (1990), *The Divan of Khwaju Kermani*, Tehran: Pazhang Publishing [In Persian].
- Kierkegaard, S. (1989), *The Concept of Irony With Continual Reference to Socrates*, Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2005), *Mafhoom-e Irony ba Erja-e Modam be Socrates*, Tehran: Markaz Publishing [In Persian].
- Mallah, Kh. (1994), *Hafez va Erfan-e Irani*, Tehran: Farzan-e Rooz Publication [In Persian].
- Mazarei, F. (1994), *Mafhoom-e Rendi dar Sher-e Hafez*, Tehran: Kavir Publishing [In Persian].
- Mortazavi, M. (2003), *Maktab-e Hafez: Moghaddamei bar Hafez Shenasi*, Sotudeh Publishing [In Persian].
- Omar Khayyam (2002), *Rubaiyat*, Tehran: Karvan Publishing [In Persian].
- Rahimi, M. (1992), *Hafez-e Andisheh*, Tehran: Nour Publishing [In Persian].

- Rajaei, F. (2016), *Being a Player in the Garden of Iranian Identity: Hafez as a Paradigm*, Tehran: Ney Publication [In Persian].
- Rampouri, Gh. (1995), *Farhang-e Ghias al-Loghat*, Tehran: Amir Kabir Publishing [In Persian].
- Romana, R. (2014), *Falsafe-y-e Richard Rorty*, Tehran: Elm Publishing [In Persian].
- Rorty, R. (1982), *Consequences of Pragmatism*, Brighton: The Harvester Press.
- Rorty, R. (1989), *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1991), *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (2002), *Olaviyat-e Democracy bar Falsafe*, Tehran: Tarh-e Now Publishing [In Persian].
- Rorty, R. (2005), *Pishamad, Bazi va Hambastegi*, Tehran: Markaz Publishing [In Persian].
- Sa'adi Shirazi (2001), *Kolliat-e Saadi*, Tehran: Zavvar Publishing [In Persian].
- Sajadi, S. J. (2010), *Farhang-e Estelahat va Ta'abir-e Erfani*, Tehran: Tahouri Publishing [In Persian].
- Shafiei Kadkani, M. R. (2005), *In Kimiya-y-e Hasti*, Tehran: Aydin Publishing [In Persian].
- Shamisa, S. (2009), *Yaddasht-ha-y-e Hafez*, Tehran: Elm Publishing [In Persian].
- Simpson, J. A. and E. S. Weiner (2004), *The Oxford English Dictionary* (vol. VIII), Oxford: Clarendon Press.
- Simpson, J. A. and E. S. Wiener (2004), *The Oxford English Dictionary* (vol. III), Oxford: Clarendon Press.
- Skilleas, O. M. (2015), *Philosophy va Adabiyat*, Tehran: Agah Publishing [In Persian].
- Szlezak, T. A. (2015), *Khanesh-e Aflatoon*, Tehran: Negah-e Moaser Publishing [In Persian].
- Tabrizi, M. H. (2012), *Borhan-e Ghate'e*, Tehran: Amir Kabir Publishing [In Persian].
- Taghavi, S. M. A. (2010), "Richard Rorty va Liberlaim-e Bedoon-e Bonyan", *Pajoohesh-e Hoghoogh va Siasat*. [In Persian]
- Vlastos, Gregory (1991), *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Zarrinkoob, A. (1994), *Az Kooche-y-e Rendani*, Tehran: Sokhan Publishing [In Persian].

خویشتن‌آفرینی و عافیت‌سوزی:

مقایسه دو مفهوم «آیرونی» و «رندی» در رورتی و حافظ

مهدی فیاض*

سیدمحمدعلی تقوی**، محمدرضا صدقی رضوانی***

چکیده

آیرونی یکی از مضامین محوری اندیشه ریچارد رورتی است. این مفهوم سابقه‌ای دیرپا در تاریخ فلسفه دارد؛ نخستین بار در دوران یونان باستان برای توصیف روش تجاهل‌گرایانه سقراطی به کار گرفته شد و مورد توجه اندیشمندان بزرگی هم‌چون سورن کیرکگور قرار گرفت. از سوی دیگر، مفهوم رندی نیز تاریخی طولانی و پربینج‌وخم در زبان فارسی دارد. این مفهوم به‌طور خاص جایگاهی کانونی در شعر حافظ دارد و اهمیت آن تا جایی است که «رندی» را منسجم‌ترین آموزه اندیشه حافظ پنداشته‌اند. هدف اصلی از انجام پژوهش پیش‌رو فراهم‌آوردن امکانی است برای مقایسه دو مفهوم رندی و آیرونی در منظومه فکری دو اندیشمند برجسته که در دو بستر متفاوت فرهنگی زیسته و بالیده‌اند. چنین مقایسه‌ای گرچه در نظر اول نامأنوس، ناممکن، یا دست‌کم هم‌راه با دشواری می‌نماید، اما با وجود تفاوت‌های فرهنگی - زبانی حافظ و رورتی، مشابهت‌های بسیاری میان دو مفهوم پیش چشم خواننده قرار می‌دهد. آیرونیست رورتی هم‌چون رند حافظ شخصیتی است پرسش‌گر و استقلال‌طلب که نگاهی آمیخته به تردید دارد. رند و آیرونیست افرادی آزاد و بازیگوش‌اند و خلاقانه در اندیشه ارائه بدیل‌اند. از سویی، ظرفیت‌های زبان شاعرانه به حافظ این امکان را می‌دهد تا رند را

* دانشجوی دکتری، علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)، meh fayaz@gmail.com

** دانشیار علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران، sma_taghavi@yahoo.com

*** دانشجوی دکتری، علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران، rezvani_1939@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۱/۲۰



شخصیتی معرفی کند که بی‌پروا وارونه‌گویی می‌کند، اما تلاش آبرونیست رورتی معطوف به تمهید واژگانی کم‌تناقض است که جهانی نو بیافریند.

کلیدواژه‌ها: رندی، آبرونی، ریچارد رورتی، حافظ، بررسی مقایسه‌ای.

۱. مقدمه

مفاهیم سرگذشتی به قدمت تاریخ دارند. هر مفهوم از جایی سرچشمه می‌گیرد و در دل بافتار پیچیده‌ای که در آن زاییده شده می‌بالد و شکوفا می‌شود. ممکن است پس از طی دورانی از شکوفایی طریق افول در پیش گیرد و به دست فراموشی سپرده شود یا به دلیل اقتضای زمانه دوباره سربرآورد و حتی شکل و شمایل متفاوت به خود گیرد. این میراث مفهومی و واژگانی است که نخبگان فکری جوامع از آن‌ها بهره می‌گیرند و مایه‌هایی بر آن می‌افزایند. بدین ترتیب است که مفاهیم در طی زمان ورز می‌یابند و چشم‌اندازی کلان می‌سازند که اعضای جامعه از دریچه آن به جهان می‌نگرند.

هر دو مفهوم آبرونی (irony) و رندی نیز از این قاعده مستثنی نیستند. هم آبرونی و هم رندی در دل بافتار فرهنگی خاصی زاییده شده و در طی زمان از نظر معنایی قبض و بسط یافته‌اند. ارائه تعریفی از آبرونی به بیان یکی از اندیشمندان بسیار دشوار است و به سختی می‌توان تنها از چشم‌انداز تعریفی مشخص به آن نگریست (De Man 1996: 163). آبرونی مفهومی است که عمری به قدمت تاریخ فلسفه دارد و ظهور آن با ظهور تفکر فلسفی هم‌زمان است. این مفهوم در طول تاریخ همواره مورد توجه اندیشمندان بوده است و به‌طور خاص در دوران مدرن پرداختن به آن از نو رونق یافته است. مهم‌ترین تلاش در دوران مدرن برای تحلیل و بررسی آبرونی را سورن کیرکگور، فیلسوف دانمارکی، صورت داد و رساله دانشگاهی خود را با عنوان *مفهوم آبرونی؛ با ارجاع مدام به سقراط به‌نگارش* درآورد. در دوران معاصر نیز آبرونی مجدداً مورد توجه قرار گرفت و به‌ویژه اندیشمندان پست‌مدرن نظیر ژاک دریدا، ژیل دلوز، و پل دومان پرداخت‌هایی جدید از آن عرضه کردند. شرح رورتی از آبرونی نیز یکی از متأخرترین پرداخت‌ها از این مفهوم است و نقشی مهم در فهم اندیشه وی ایفا می‌کند. آبرونیست (ironist) لیبرال شخصیت آرمانی رورتی است، شخصیت بی‌پروایی که هیچ‌گاه سکون اندیشه‌اش را بر نمی‌تابد، هر تفسیری را بازتفسیر می‌کند، و بیم ندارد که در موج لانه بسازد. در کم‌تر اثری است که رورتی این شخصیت را به‌میدان نیاورد و نکوشد تا نیازهای او را با سایر الزامات زندگی، هم‌چون هم‌بستگی، سازگار سازد.

ازدیگرسو، مفهوم رند سرگذشتی پیچیده‌تر در زبان فارسی دارد. درمورد ریشه لغوی مفهوم رند بحث و مناقشه فراوان است. آنچه بر سر آن توافقی همگانی وجود دارد تغییر کاربرد این مفهوم در طی زمان و استفاده‌ای خاص از آن در سنت ادبی و عرفانی است. به‌طور کلی، رند مفهوم چندان پرکاربردی در زبان فارسی نبود تا آن‌که مورد توجه شاعرانی چون سنایی، خیام، و عطار قرار گرفت و کاربرد آن در عرفان و زبان شاعرانه تحولی ژرف در مفهوم رند ایجاد کرد. معنایی که رند در سنت ادبی پیدا کرد با سنایی و عطار آغاز شد، و با حافظ غنایی خاص یافت و مفهومی پرمایه و فربه شد (اسلامی ندوشن ۱۳۷۴: ۱۸). رند یکی از پرتکرارترین واژگان در شعر حافظ است و جایگاه بلند آن در شعر حافظ قابل مقایسه با هیچ متن دیگری در زبان فارسی نیست (درگاهی ۱۳۸۲: ۵۳). اهمیت رندی در شعر حافظ به حدی است که پژوهش‌گران از آموزه رندی، مکتب رندی، یا الهیات رندی در شعر حافظ یاد کرده‌اند.

نوشتار حاضر می‌کوشد با تحلیل دو مفهوم آبرونی و رندی و تفسیر متون حافظ و رورتی امکانی برای مقابل هم نهادن دو مفهوم فراهم آورد و تفاوت‌ها و شباهت‌های آن دو را نشان دهد. بدین منظور، بعد از بررسی وجه قیاس دو مفهوم یادشده، ابتدا شرحی از جایگاه مفهوم آبرونی در تاریخ فلسفه و سپس نحوه استفاده رورتی از این مفهوم ارائه می‌شود. پس‌از آن، به مفهوم رندی و جایگاه آن در ادب پارسی و شعر حافظ پرداخته خواهد شد؛ و سرانجام در نتیجه‌گیری نظری بر شباهت‌ها و تفاوت‌های آن دو افکنده می‌شود.

۱.۱ وجه قیاس

نخسین پرسشی که درباب موضوع این پژوهش به ذهن متبادر می‌شود این است که طرح هم‌زمان این دو مفهوم در قالب یک پژوهش چه توجیهی دارد یا به‌بیان کوتاه این دو مفهوم را با یکدیگر چه کار؟ طرح هم‌زمان دو مفهوم آبرونی و رندی به‌منظور مقایسه آن‌هاست. ازاین‌رو، ابتدا باید توضیح داد که به‌طور کلی در این نوشتار مقایسه به چه معنا موردنظر است و مقایسه دو مفهوم اساساً به چه منظور صورت می‌گیرد. چنان‌که در معنای واژه‌نامه‌ای مقایسه (compare) می‌توان دید، مقایسه بدان منظور صورت می‌گیرد که از طریق مقابل هم نهادن دو چیز (دو امر یا پدیده یا مفهوم) بتوان مشابَهت‌ها و تفاوت‌های میان آن‌ها را نشان داد و ارزیابی کرد (Simpson and Wiener 2004: 592). منطق مقایسه به ما می‌گوید که

مقایسه زمانی می‌تواند صورت گیرد که دو امر از حیثی قابل مقایسه باشند و برقراری مقایسه میان آن‌ها به نحوی بتواند موضوعیت پیدا کند. به بیان روشن‌تر، مقایسه زمانی به ما برای فهم دو پدیده یاری می‌رساند که بتوان شباهت و تفاوتی میان آن دو یافت و تشخیص شباهت‌ها و تفاوت‌های آن‌ها به نحوی شناخت ما از هر دو پدیده را اعتلا بخشد. از این منظر، واضح به نظر می‌رسد که مقایسه دو امر یا پدیده آن‌گاه که به دلیل تمایزات قاطع و اساسی نتوان آن دو را قابل مقایسه قلمداد کرد بهره معرفتی به هم‌راه نخواهد داشت.

چنین به نظر می‌رسد که انجام مقایسه‌ای بین مفهوم آیرونی در منظومه فکری رورتنی و رندی در منظومه فکری حافظ با دشواری‌های بسیار هم‌راه است. در این‌جا صحبت از دو مفهوم است که در دو بافتار فرهنگی متفاوت مطرح شده و شکل گرفته‌اند و در منظومه فکری اندیشمندانی استفاده شده‌اند که در دو بستر تاریخی یک‌سره متفاوت می‌زیسته‌اند: ریچارد رورتنی، فیلسوف متولد ایالات متحده در قرن بیستم و بیست‌ویکم میلادی (قرن پانزدهم هجری قمری)، و شمس‌الدین محمد بن بهاء‌الدین محمد شیرازی، معروف به حافظ، شاعر ایرانی قرن هشتم هجری قمری (قرن چهاردهم میلادی). با وجود دشواری‌های پیش‌رو، چنین به نظر می‌رسد که می‌توان چنان مقایسه‌ای را انجام داد. موانعی که مختصراً به آن‌ها اشاره شد با آن‌که امر مقایسه را با دشواری‌هایی روبه‌رو می‌سازند امکان آن را منتفی نمی‌کنند. هر دو مفهوم آیرونی و رندی در دل متن‌های یک جامعه فرهنگی - زبانی خاص معنا می‌یابند. هر متنی، اعم از شعر و نثر، فرآورده زبانی جامعه‌ای زبانی است و تاحدی خصایص آن جامعه را با خود دارد. اما متن بنابر سرشت جهان‌روای (universal) زبان می‌تواند دربردارنده معانی و مفاهیمی باشد که برای انسان‌ها با جهان‌های تاریخی - فرهنگی و زبانی گوناگون معنادار باشد و آن‌ها را مخاطب خود قرار دهد و «چیزی به آن‌ها بگوید» (آشوری ۱۳۸۹: ۱۷۶-۱۷۷). از این منظر، مقایسه رند و آیرونی موجه است، چراکه ضمن نشان‌دادن ارزش‌های ادبی - فلسفی دو مفهوم در دو فرهنگ متمایز امکان توجه به متن‌های ادبی - فلسفی از دریچه‌ای نو و متفاوت را فراهم می‌کند.

تفاوت نوع دو متن رورتنی و حافظ نیز خللی بر وجاهت‌داشتن مقایسه وارد نمی‌آورد. متن رورتنی متنی است فلسفی و به‌نثر، حال آن‌که متن حافظ متنی ادبی است و به‌زبان شعر. با وجود آن‌که دو متن از یک سنخ نیستند، هرکدام نوعی از مواجهه با پرسش‌های مهم و بنیادین زندگی انسان‌اند و دغدغه‌های مشترکی میان هر دو متن می‌توان یافت. تفاوت این دو متن بیش‌تر در شیوه بیان متفاوت آن‌هاست که دو نام متفاوت فلسفه و ادبیات به خود می‌گیرند (اسکیلئوس ۱۳۹۴: ۶۰). رورتنی، خود، تفاوتی میان فلسفه و ادبیات در

بیان واژگان نهایی توضیح‌دهنده رفتار و ارزش‌های افراد نمی‌بیند و حتی ادبیات را در این عرصه توان‌تر می‌یابد، به‌ویژه برای آیرونیستی که ادبیات بازتاب خویشتن‌آفرینی خیال‌ورزانه اوست. او نقش ویژه‌ای برای ادبیات و استعاره در فرایند اندیشیدن قائل است. مفسران حافظ نیز هیچ‌گاه اشعار او را متن ادبی صرف تلقی نکرده‌اند و جهان‌نگرشی ژرف را در آن مستتر یافته‌اند.

۲.۱ ادبیات پژوهش

در زبان انگلیسی آثاری درباب آیرونی به‌نگارش درآمده است که از میان شاخص‌ترین آن‌ها می‌توان به کتاب *آیرونی* نوشته کلر کولبروک اشاره کرد. این کتاب اثری درآمدگونه (introductory) در مجموعه آثاری است که با هدف معرفی جامع و کاربردی مفاهیم کلیدی و جریان‌ساز در ادبیات قرن بیستم به‌نگارش درآمده‌اند که به‌نحوی در شکل‌بخشیدن به فرهنگ نقش داشته و در گذر زمان کاربردهای متغیر یافته‌اند. در کتاب *آیرونی*، کولبروک توجه خواننده را به «مسئله آیرونی» (problem of irony) جلب می‌کند، امری که همواره مسئله دیرپای فلسفه نیز بوده است: «ما چگونه آن‌چه را که دیگران حقیقتاً منظور دارند از گفته‌هایشان می‌فهمیم یا این‌که چگونه می‌توانیم صداقت و حقیقت کلام دیگری را دریابیم» (Colebrook 2004: 2). در وجهی کلان‌تر کولبروک پرسشی مطرح می‌کند که با سطحی بنیادین از مفهوم آیرونی مرتبط است: آیا ایده آیرونی ما را به نوعی ثبات معنایی در زبان مقید می‌کند یا این‌که آیرونی به مختل‌شدن معنا منجر می‌شود و وجه مسئله‌انگیز به آن می‌بخشد؟ (ibid.: 21).

در اثر دیگری با عنوان *درباب آیرونی و تعهد اخلاقی از نظر کیرکگور و رورتی*، نویسنده کتاب، براد فرازیر، ضمن توضیح جایگاه آیرونی در اندیشه رورتی و کیرکگور، می‌کوشد با نگاهی مقایسه‌ای شرحی از نسبت آیرونی و تعهد اخلاقی در آرای این دو اندیشمند ارائه دهد. وی بیان می‌کند که باوجود آن‌که رورتی آماج انتقاد (به‌ویژه از سوی جماعت‌گرایان) بوده است و موضع وی درباب آیرونی غالباً با نوعی بی‌قیدی اخلاقی یک‌سان پنداشته می‌شود، اما واجد ظرفیت‌های تفسیری قابل‌اعتنایی است که تاکنون مغفول مانده است (Frazier 2006: 3). از سوی دیگر، شرح کیرکگور جامع‌تر و مبسوط‌تر بوده، جنبه‌های اخلاقی مفهوم آیرونی را به‌دقت کاویده است، و در مجموع کم‌تر در معرض انتقاد قرار دارد. به‌طور کلی، تلاش فرازیر در این کتاب معطوف به فهم استلزامات اخلاقی آیرونی در متن رورتی و کیرکگور و مقایسه آرای این دو اندیشمند در این باب است (ibid.: 4).

از سوی دیگر، در باب مفهوم رندی در اندیشه حافظ آثار مهمی در دست است که البته تعداد آن‌ها بسیار نیست. فخرالدین مزارعی در کتاب *مفهوم رندی در شعر حافظ* می‌کوشد تصویری کامل از رند نزد حافظ ارائه دهد. وی بر این باور است که شرح حافظ از رندی در *سرتاسر دیوان* پراکنده است و پژوهش وی با کنار هم قراردادن این قطعات پراکنده سعی دارد تصویری یک‌پارچه از رندی پیش چشم مخاطب قرار دهد (مزارعی ۱۳۷۳: ۷). وی بدین منظور ۴۷ مورد کاربرد رندی در اشعار حافظ را برمی‌شمرد و شرح می‌دهد.

محمود درگاهی نیز در اثر خود، *حافظ و الهیات رندی*، به مفهوم رندی در شعر حافظ می‌پردازد. وی معتقد است حافظ در اشعار خود در صدد ارائه فهمی از حقیقت دین است و آن الهیات رندی است که گونه‌ای از الهیات دنیاگرایانه است. در الهیات رندی، قرائتی از دین عرضه می‌شود که با امیال و خواسته‌های نفسانی و لذت‌های دنیایی سازگار باشد و در برابر الهیات زهد قرار می‌گیرد که در آن اهتمام مفسر بر جستن هرچیز در رضایت معبود و ترک و طرد هرگونه دنیاگرایی و لذت مادی است (درگاهی ۱۳۸۲: ۶۲-۶۳).

داریوش آشوری نیز در کتاب *عرفان و رندی در شعر حافظ* می‌کوشد با مطالعه میان‌متنی فضای معنایی مشترک میان شعر حافظ و آثار پیش از وی را نشان دهد که در سنت عرفانی نگاشته شده‌اند و از ره‌گذر آن اشتراکات و نوآوری‌های مضمونی متن را (شعر حافظ) روشن سازد (آشوری ۱۳۷۹: ۲۸). دغدغه وی در این کتاب به‌طور خاص معطوف به ردیابی دگردیسی معنایی رند در فضای ادبیات عرفانی و جایگاه آن در «بیکربندی مفهوم‌ها در شعر حافظ» است (آشوری ۱۳۸۹: ۱۸۷).

تاکنون هیچ پژوهش مستقلی به مقایسه آبرونی و رندی نپرداخته است. اما ایده ترجمه واژه آبرونی به رندی را در برخی آثار فارسی می‌توان مشاهده کرد. برای نمونه، در کتاب *دیکانستراکشن و پراگماتیسم*، صالح نجفی در مقام ویراستار کتاب، ضمن پیش‌گفتاری که بر ترجمه کتاب نگاشته است، از برابر رند برای آبرونیست رورتنی استفاده می‌کند، اما برای چرایی انتخاب خود توضیحی ارائه نمی‌کند (نجفی ۱۳۸۵: ۲۵). بعدتر نجفی در ترجمه کتاب *مفهوم آبرونی با ارجاع مداوم به سقراط* بیان می‌کند که آبرونی را به دلیل پیچیدگی‌های مفهوم نمی‌توان به فارسی برگرداند (نجفی ۱۳۹۵: ۱۱). برخی دیگر نیز برابر واژگان متفاوتی برای آبرونی برگزیده‌اند، نظیر عباس جمالی که در ترجمه کتاب *خوانش افلاطون* واژه طنز را به کار برده است (سلزاک ۱۳۹۵: ۱۸۰). محمد اصغری نیز در

مقاله‌ای با عنوان «جایگاه سقراط در ره‌یافت دینی کیرکگور» از برابر «طنز تلخ» برای آیرونی استفاده کرده و به نقش مهم این مفهوم در درک قطعات فلسفی کیرکگور اشاره می‌کند (اصغری ۱۳۸۹: ۴۷ پانویس).

۲. آیرونی؛ معنای واژگانی

چنان‌که فرهنگ‌های واژگانی بیان می‌کنند، آیرونی در سه معنا کاربرد متداول دارد: نخست، کاربرد بیش‌تر شناخته‌شده آیرونی یعنی استفاده از کلمات به‌گونه‌ای طنزآمیز در معنایی خلاف آنچه از آن‌ها مراد می‌شود؛ کاربرد دوم ناظر بر نوعی موقعیت یا مجموعه‌ای از رخدادهاست که انتظار نتایج مشخصی از آن‌ها می‌رود، اما نتیجه‌ای یکسر متفاوت و متضاد را به‌هم‌راه می‌آورد؛ در معنای سوم، آیرونی متضمن نوعی پنهان‌کاری یا وانمودگری (dissimulation) است و به‌طور خاص در معنای نوعی تظاهر به جهل (Simpson and Weiner 2004: 87). معنای اصطلاحی آیرونی نیز، مشابه کاربرد نخست، ناظر بر نوعی تکنیک کلامی - خطابی است؛ یعنی گفتن آنچه برخلاف منظور گوینده است به‌نحوی ظریف و طنزآمیز. به‌طور کلی و به‌بیان روشن و ساده، آیرونی به‌معنای استفاده از واژگان است، خلاف معنی متداول آن‌ها (Bunnin and Yu 2004: 360).

مانند بسیاری دیگر از مفاهیم زبان انگلیسی، ریشه آیرونی (irony) نیز به یونان باستان می‌رسد. این واژه که در قرن شانزدهم میلادی وارد زبان انگلیسی شد برگرفته از اصل لاتینی ironia است که آن نیز ریشه در اصل یونانی eironeia داشت. واژه اخیر نیز از کلمه یونانی eiron به‌معنای سالوس، متظاهر، و ریاکار گرفته شده است. eironeia به‌طور مشخص در مورد کسی به‌کار می‌رود که احساسات و نیت خویش را پنهان می‌کند و خود را به ندانستن می‌زند (نجفی ۱۳۹۵: ۲).

۱.۲ آیرونی در تاریخ فلسفه

واژه یونانی آیرونی (eironeia) برای نخستین‌بار با گفت‌وگوهای افلاطون وارد فلسفه شد. افلاطون هم‌چون آریستوفانس، کمدی‌نویس بزرگ یونانی، آیرونی را در معنای ساده دروغ‌گویی به‌کار نگرفت، بلکه وجهی فلسفی به آن بخشید. افلاطون کوشید کاربردی ناظر بر شخصیت (personality) به مفهوم آیرونی دهد و برای توصیف نوعی پیچیده از شخصیت از آن استفاده کند (Colebrook 2004: 6). به‌طور کلی، افلاطون به‌نحوی ظریف

کارکردی دوگانه از آیرونی را مدنظر داشت و در توصیف شخصیت و منش سقراط از آن بهره گرفت: نخست وجه سلبی آن و در معنای نوعی فریب‌کاری یا حتی دروغ‌گویی آگاهانه. در وجه ایجابی، آیرونی از نوعی توانایی ویژه سقراطی حکایت می‌کرد. سقراط افلاطونی قادر بود نیت خویش را در فرایند گفت‌وگو از هم‌سخنان خویش پنهان کند، با واژگان و معانی بازی کند، و مخاطب خویش را از طریق طرح پرسش‌های اساسی درباب مفاهیم گوناگون به‌چالش بکشد (2: *ibid.*). پس از افلاطون، ارسطو نیز مشخصاً در *اخلاق* (*Ethics*) و *خطابه* (*Rhetorics*) به آیرونی اشاره می‌کند، اما پرداخت وی چندان فربه و چشم‌گیر نیست. آیرونیست ارسطویی هم‌چون سقراط افلاطون شخصیتی بود که فراست و فضیلت خویش را کم‌اهمیت جلوه می‌داد یا سعی در پنهان کردن آن داشت (6: *ibid.*).

در دوره پس از افلاطون و ارسطو، شاخص‌ترین متفکری که به مسئله آیرونی پرداخت کوئیتیلیان رومی بود. وی با وجود این که در شرح آیرونی به سقراط رجوع کرد، اما میان آیرونی به‌مثابه شیوه بیان و امری لفظی - کلامی و آیرونی به‌عنوان شکلی از اندیشه‌ورزی و آگاهی تمایز برقرار کرد. با تأکید کوئیتیلیان بر وجوه لفظی - ادبی آیرونی، وجه دیگر مفهوم که ناظر بر پیچیدگی‌های شخصیت سقراطی و شکلی از اندیشه‌ورزی بود مغفول واقع شد. این رویه در دوران میانه نیز ادامه یافت و در متون خطابی به‌جامانده از آن دوران آیرونی صرفاً نوعی تکنیک لفظی - بیانی و ابزاری برای سخن‌گفتن مؤثرتر به حساب می‌آمد. به بیان دقیق‌تر، در این دوران آیرونی بیش از آن که نوعی چشم‌انداز یا شیوه نگرش باشد صناعت لفظی خاصی بود که در سخن‌رانی و نگارش متن برای تأثیر بیش‌تر بر مخاطب به‌کار گرفته می‌شد (7: *ibid.*). به‌طور کلی، در دوران میانه آیرونی چندان مورد توجه اصحاب اندیشه نبود، پرداخت بدیعی از آن ارائه نشد، و بیش‌تر در معنای صرف نوعی تکنیک لفظی - کلامی فهمیده می‌شد.

سقراط با جلوه‌ای که در گفت‌وگوهای افلاطون یافته نقطه آغاز آیرونی است و نقشی برجسته و یگانه در تاریخ این مفهوم دارد. آیرونی سقراطی با توانایی در نپذیرفتن کلیشه‌ها و زیستن در وضعیت پرسش‌گری دائمی از وجهی آغازگر فلسفه و آگاهی نیز قلمداد می‌شود. از این منظر است که در دوران مدرن (قرن نوزدهم و بیستم میلادی) سقراط مجدداً در مرکز توجه اهالی اندیشه و فیلسوفان مطرح قرار گرفت (6-7: *ibid.*). این توجه به جایی رسید که یکی از اندیشمندان معاصر شخصیت و منش آیرونیک سقراط را نقطه آغاز تفکر فلسفی تلقی کرد و سهم وی را در شکل‌گیری آگاهی اروپایی سهمی تعیین‌کننده و غیرقابل‌انکار دانست (Vlastos 1991: 43). یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان

دوران مدرن که توجهی ویژه به سقراط و آبرونی سقراطی مبدول کرد فیلسوف دانمارکی، سورن کیرکگور، بود.

کیرکگور رساله‌ای با عنوان *مفهوم آبرونی با ارجاع مدام به سقراط* برای اخذ مدرک دانشگاهی‌اش به‌نگارش درآورد و مدتی بعد آن را منتشر ساخت. اثر او در آن دوران توجه چندانی برنینگیکت و تنها معدودی نقد و بررسی بر آن نوشته شد (نجفی ۱۳۹۵: ۲). کیرکگور که در زمان نگارش این اثر تحت‌تأثیر فلسفه هگل قرار داشت، ضمن ارائه‌ی گونه‌ای روایت فلسفی تراژیک از تاریخ، بر وجهی دیگر از مفهوم آبرونی متمرکز شد و آن وجه نفی یا منفیت (negativity) بود. وی بیان می‌کند که انضمامی‌شدن یا فعلیت‌یافتن ایده امری تاریخی است و در زمان‌های مختلف متفاوت است. فعلیتی مفروض (given actuality) در زمان مشخص برای یک نسل معتبر است و آن‌گاه که به پایان راه خود برسد باید جای خود را به فعلیتی دیگر بدهد و این مهم به‌دست افراد صورت می‌گیرد (کیرکگور ۱۳۹۵: ۲۷۲). فردی که در راه امر نو می‌رزد آن‌چه را که در نظرش فعلیت روبه‌زوال است ویران و خود را در این راه قربانی می‌کند. این فرد همان آبرونیست یا قهرمان تراژیک موردنظر کیرکگور است. آبرونیست برای فعلیت موجود دیگر اعتباری (validity) قائل نیست، اما ازسویی نیز وی ایده‌ی روشنی از امر نو نداشته و صرفاً شاهد است که فعلیت حاضر با مقتضیات ایده هم‌خوانی ندارد (همان: ۲۷۳). لذا از منظر کیرکگور آبرونی «منفیت مطلق نامتناهی» (infinite absolute negativity) است؛ زیرا نفی می‌کند، رو به‌سوی ابدیت دارد، و آن‌چه در سایه آن منفیتش معنا می‌یابد امری است والاتر که هنوز حاضر نیست. «آبرونی هیچ‌چیز را به‌کرسی نمی‌نشانند، زیرا آن‌چه قرار است به‌کرسی بنشینند پس‌پشت آبرونی قرار دارد» (همان: ۲۷۴).

کیرکگور در تحلیل خود وجه انکارگرانه آبرونی را مضمونی فلسفی می‌بخشد. او بیان می‌کند که سوژه آبرونی دارای آزادی منفی است و از قیدوبندی که فعلیت مفروض به پای سوژه می‌زند (فعلیتی که سوژه آبرونی قصد ویرانی آن را دارد) آزاد است. او «پادرواست و هیچ‌چیز نیست که او را نگاه دارد اما همین آزادی، همین حالت تعلیق، به آبرونیست شور و شعفی خاص می‌بخشد؛ زیرا او سرمست از عدم تناهی امکان‌هاست» (همان: ۲۷۵).

مفهوم آبرونی در دوران مدرن به‌طور ویژه‌ای موردتوجه فیلسوفان رمانتیک نیز قرار گرفت. آبرونی نزد فیلسوفان رمانتیک وجهی وجودی یافت و آن‌ها آبرونی را به‌مثابه وضع انسانی (human condition) قلمداد کردند. مفهومی مهم و اساسی که موردتوجه این

اندیشمندان قرار داشت مفهوم *bildung* است که بر آفرینندگی و زاینندگی به مثابه جوهره آدمی دلالت دارد. از نظر ایشان، طبیعت نیز منشأ زاینندگی و آفرینندگی است، اما زایایی آن بر نیرویی درونی و کور متکی است، حال آن که خلاقیت آدمی وجهی آبرونیک دارد، بدین صورت که از این ظرفیت برخوردار است که خود را خلاف آنچه هست بنماید. بودن آدمی چیزی جز آفرینندگی و شدن دائمی نیست و جوهر آن بر هیچ ماهیت ثابت و از پیش داده‌ای استوار نیست. یکی از والاترین و بارزترین نمونه‌های این آفرینندگی توانایی شعرسرایی آدمی است و خلاقیت وجود در قامت شعر واضح‌ترین شکل خود را می‌یابد و این مسئله در قالب جمله‌ای بیان می‌شود که «بدون شعر واقعیتی در کار نیست». شعر گواهی بر آفرینندگی انسان است، زیرا آدمی در سرودن شعر صرفاً طبیعت را نسخه‌برداری نمی‌کند، بلکه هم‌چون طبیعت می‌آفریند. در این آفرینش‌گری است که انسان می‌تواند جهان را نه چون وجودی ساکن، بلکه آن را در حال شدن ملاحظه کند. با اندیشه متفکران رمانتیک است که شعر با آبرونی پیوند می‌یابد و آبرونی به مثابه وضعیتی وجودی شناسانده می‌شود (Colebrook 2004: 48).

چنان که در ادامه ملاحظه خواهد شد، رورتنی از سنت فلسفه و مطالعات فلسفی آبرونی بسیار بهره برد، اما از آن در جهت دیگری و با رویکردی نقادانه استفاده کرد.

۲.۲ رورتنی و آبرونی

آبرونی و آبرونیت مفاهیمی اند که در بسیاری از آثار رورتنی می‌توان ردی از آن‌ها یافت؛ او یک بخش شامل سه فصل از کتاب *Contingency, Irony and Solidarity* را کاملاً به آن اختصاص داده است. نگرش رورتنی به آبرونی به نحوی متأثر از تمام جریاناتی است که پیش‌تر بحث شد. اما در وجهی با تمام این جریانات تمایز می‌یابد و آن نقد صریح وی به سقراط است. از نظر رورتنی، سنت فلسفه از زمان سقراط ما را عادت داده است که انسان را دارای قوه‌ای (یا به‌زبان رورتنی «مرکزی») تلقی کنیم که می‌تواند به جست‌وجوی حقیقت بپردازد. این انسان می‌تواند با بردباری و کوشش و به‌مدد استدلال آن قوه را به‌طور کامل فعلیت بخشد (یا به‌زبان رورتنی «به آن مرکز نفوذ کند»). این درحالی است که رورتنی می‌گوید که این تصویری بی‌ثمر و مبهم از انسان است و نیازی به آن نیست. انسان‌ها آزادند که خویشتن خویش را بسازند و او آن‌ها را نه موجوداتی دارای مرکز، بلکه اتفاق تاریخی محض قلمداد می‌کند (رورتنی ۱۳۸۲: ۴۰). این تمایز و تشابه بررسی مفهوم آبرونی را در منظومه اندیشه رورتنی ضروری می‌سازد.

رورتنی اندیشمند نوپراگماتیستی است که نظریه‌بازنمایی را مردود می‌شمارد. به‌باور او، بازنمایی هیچ کمکی به درک فرایند شناخت نمی‌کند (Rorty 1991: 2) و واقعیت بیرونی چنان از دست‌رس ما بیرون است که نمی‌تواند معیاری برای صحت و سقم گزاره‌ها باشد. به‌سیاق پراگماتیست‌ها، او گزاره‌ها را به خوب یا بد تقسیم می‌کند. گزاره‌های خوب آن‌هایی‌اند که زندگی را تسهیل می‌کنند و امکان سازگاری ما با پیرامون و به‌ویژه اطرافیانمان را میسر می‌سازند. مخاطبان ما هستند که معیار درستی یا نادرستی قضایا را مشخص می‌کنند و این یعنی «قوم‌محوری» (Rorty 1991: 177). هم‌بستگی کلیدواژه‌ی رورتنی در معرفت‌شناسی و نیز اخلاق است؛ هم‌بستگی با جامعه‌ای که ما با اعضای آن احساس تعلق می‌کنیم، جامعه‌ی «ما». رورتنی بدین ترتیب با نقد بازنمایی‌گرایی به نقد ذات‌گرایی وارد می‌شود. او تفکیک میان واقع و ظاهر یا «شیء بما هو شیء» (things-in-themselves) و «شیء در نسبت با ذهن انسان» (things-in-relation-to-the-human-mind) را مردود می‌شمارد. ما به پدیده‌ها جز از طریق نیازها و علایق خود و جز از طریق مفاهیم که برساخته‌ی زبان‌اند دست‌رسی نداریم. انسان «شبهه‌ای بی‌کانون از باورها و خواهش‌هاست و عقاید و واژگان وی را شرایط تاریخی معین می‌کند» (رورتنی ۱۳۸۲: ۴۶).

اما این باور به اتفافی‌بودن امور به معنای فقدان یا حتی نسبی‌بودن اخلاق نیست. ساختارشکنی پست‌مدرنیستی نباید به منزله‌ی فقدان معیارهای اخلاقی و مجازشمردن هرگونه رفتار تلقی شود. او برای توجیه اصول و معیارهای اخلاقی به «ضدبنیان‌گرایی» (anti-foundationalism) متوسل می‌شود. ضدبنیان‌گرایی بدان معناست که اصول و معیارهای اخلاقی ما نیاز به مبانی فلسفی، مانند گزاره‌هایی که از ماهیت امور سخن می‌گویند، ندارند. فضایی مانند شنیدن سخن دیگران یا گفت‌وگو خوب‌اند، چون خوب‌اند. خوبی آن‌ها از آن جهت است که هم‌زیستی موفقیت‌آمیز انسان‌ها را در پی دارند (Rorty 1991: 184)، و نه به‌مناسبت مبانی نظری یا فلسفی آن‌ها یا اتکایشان بر گزاره‌هایی درباب ذات موجودات (Rorty 1982: 172). رورتنی بدین‌سان می‌کوشد تا از ارزش‌های لیبرالی دفاع کند. این ارزش‌ها در حوزه‌ی عمومی در دموکراسی تجلی می‌یابند و در حوزه‌ی خصوصی در خویشتن‌آفرینی. شخصیت آرمانی رورتنی در عرصه‌ی خویشتن‌آفرینی «آیرونیست» است، کسی که بی‌وقفه در حال خویشتن‌آفرینی است (Rorty 1989: 43). رورتنی بیان می‌کند که تمام انسان‌ها از مجموعه‌واژگانی استفاده می‌کنند که باورها و زندگی آن‌ها با این مجموعه‌واژگان توجیه می‌شود و معنا می‌یابد. در واقع، به‌مدد این مجموعه‌واژگان است که هر شخص روایت خود را از زندگی می‌سازد. وی این مجموعه‌واژگان را «واژگان نهایی»

(final vocabulary) نام می‌گذارد. به‌باور او، آبرونیست کسی است که در مورد واژگان نهایی مورد استفاده‌اش در تردیدی دائمی به‌سر می‌برد؛ روایت‌ها و استدلال‌هایی که به‌مدد این واژگان نهایی عرضه می‌کند نه می‌تواند تردید وی را زائل کند و نه می‌تواند تأییدی بر تردیدهایش باشد. فهم فلسفی آبرونیست از موقعیت خویش بر همین واژگان نهایی‌اش متکی است، اما او معتقد نیست که واژگان انتخابی او بر قدرتی مافوق خود متکی اند یا در چهارچوب فراواژگان (metavocabulary) می‌توانند توجیه شوند. از منظر رورتی، آبرونیست کسی است که بر این امکان واقف است که هر امری را از طریق بازتوصیف می‌توان خوب یا بد، پسندیده یا ناپسند جلوه داد و هم‌چنین از پیشامدی‌بودن و شکنندگی واژگان نهایی خود آگاه است (رورتی ۱۳۸۵: ۱۵۱-۱۵۲).

رورتی شخصیت آبرونیست را در تقابل با شخصیت ذات‌گرایی قرار می‌دهد که از جوهر امور و پدیده‌ها پرسش می‌کند و باور راسخ دارد که واژگان نهایی حکایت از چیزی با ماهیت واقعی دارد. وی سپس رویکرد متفاوت خود را به سقراط بیان می‌کند. به‌باور وی، سقراط نه آبرونیست که ذات‌گراست و تلاش وی نوعی تقاضای مستمر و توأم با جدیت برای فهم ماهیت واقعی (real essence) اموری نظیر عدالت و دوستی و شجاعت است (Rorty 1989: 76). فرد باید انتخاب کند که آیا نگاه وی به زندگی، واژگان نهایی، و ارتباط میان واژگان و امور (یا جهان) نگاه آبرونیست است یا نگاه ذات‌گرای متافیزیک‌باور (metaphysician) (رومانا ۱۳۹۳: ۱۱۲). برای ذات‌گرا، رابطه‌ای ضروری میان زبان (واژگان) و واقعیت وجود دارد. از نظر آن‌ها، در جهان ماهیت‌هایی واقعی وجود دارند که کشف آن‌ها برعهده ماست و کشف چستی واقعیت ضرورتاً به ما خواهد گفت که واژگان نهایی‌مان به چه نحو باشد (رورتی ۱۳۸۵: ۱۵۵).

ازسوی دیگر، آبرونیست بر این باور است که هیچ ماهیت واقعی و ذاتی وجود ندارد که با واژگان نهایی بتوان آن را به‌تصویر کشید. آبرونیست مستدل‌اندیشیدن را عرصه‌ای برای رسیدن به شناخت به وجهی که با تعبیری چون واقعیت (reality)، ماهیت واقعی، منظر عینی (objective point of view)، و تطابق زبان و واقعیت مرتبط باشد نمی‌داند. چنان‌که رورتی می‌گوید آبرونیست بر ناتوانی آدمی در بیرون‌رفتن از زبان و قیاس آن با چیزی بیرونی اذعان دارد (رورتی ۱۳۸۵: ۱۵۶). البته آبرونیست هم مانند ذات‌گرا می‌کوشد مخاطب خویش را اقناع کند، اما به‌کمک مجموعه‌واژگانی که می‌آفریند تا امور را با آن بازتوصیف کند (رومانا ۱۳۹۳: ۱۱۳). از این منظر، آبرونیست فرد «بازیگوش، آزاد، و نوآور است» (همان: ۱۱۱). آبرونی به فرد امکان می‌دهد که روایت خود را داشته

باشد، وجود کثرتی از روایت‌ها را بپذیرد، و روایت خود را نیز رها، خلاقانه، و در معرض بازآفرینی قلمداد کند.

نهایتاً آن‌که رورتی میان آبرونی و شعر نیز نزدیکی بسیار می‌بیند. آبرونیست همانند شاعر توانا می‌کوشد نشان دهد رونوشتی از دیگری نیست و می‌خواهد خود را به نحوی یکه و ممتاز بازبیافربند. در واقع، تلاش آبرونیست در جهت بازآفرینی بهترین خویشتنش است (تقوی ۱۳۸۵: ۱۰۹). به‌باور رورتی، آبرونیست خود را در تلاشی پیوسته قرار می‌دهد تا واژگان نهایی کنونی‌اش را با واژگان نهایی بهتری جای‌گزین کند و در این راه از استعاره بهره می‌گیرد، «استعاره‌هایی که معطوف به ساختن (making) هستند و نه یافتن (finding)، به گوناگونی (diversification) و نوآوری (novelty) و نه هم‌سانی با امر از پیش حاضر (covergence to the antecedent present)». به‌زبان رورتی، واژگان نهایی آبرونیست «به‌مثابه دستاوردی شاعرانه‌اند و نه فرآورده‌ی یک پژوهش مجدانه‌ی منطبق با معیارهای از پیش‌مدون» (رورتی ۱۳۸۵: ۱۵۸).

۳. رندی؛ معنای واژگانی

رند واژه‌ای عجیب در زبان فارسی است، واژه‌ای با معانی مختلف که به‌باور برخی پژوهش‌گران مرحله‌ی از تحول معنایی را پشت‌سر گذاشته است (دادبه ۱۳۷۸: ۱۲۳). در فرهنگ‌های واژگانی، معانی متفاوتی برای رند عرضه شده است که همه آن‌ها بار اخلاقی دارند، گاه در وجه مثبت و گاه در وجه منفی. در وجه مثبت دو معنا می‌توان برای رندی ملاحظه کرد: اول، به‌معنای زرنگی و زیرکی و دوم، به‌معنای بی‌قیدی و رهایی. وجه معنایی منفی رندی به دو شکل آمده است: نخست، به‌معنای مکرورزی و حيله‌گری و دیگر، پستی و فرومایگی. چنان‌که ملاحظه می‌شود، گستره معنای رند گستره‌ای وسیع است و هر دو وجه آن در متون ادب فارسی کاربردهایی داشته است. یکی از پژوهش‌های تازه بیان می‌کند که رند با «رنده، رندیدن، و راندن» از یک ریشه است و ریشه آن رند به معنای راندن و دورکردن است. رند شکل فاعلی واژه است که با حداقل تغییر از دوران باستان به‌زبان پارسی راه یافته و به‌معنای کسی است که می‌راند، نمی‌پذیرد، و مُنکر است (حصوری ۱۳۸۹: ۱۶۲).

فرهنگ *غیاث‌اللغات* در تعریفی پیچیده رند را فردی منکر می‌داند که انکارش (از امور شرعی) برخاسته از زیرکی و آگاهی است و نه از روی جهل (رامپوری ۱۳۷۵: ۴۱۴).

واژه‌نامه برهان قاطع مجموعه‌ای از معانی رند را گرد می‌آورد و رند را کسی می‌داند که زیرک و بی‌باک و منکر و لأبالی و بی‌قید است (تبریزی ۱۳۹۱: ۹۶۳). در میان اهل عرفان و تصوف نیز به نحوی می‌توان ردپای این سابقه معنایی را مشاهده کرد. از نگاه عارفان و صوفیان، رند کسی است که خود را از بند زواید و هرگونه تعلقی رها ساخته و سرافراز عالم و آدم است و مرتبه هیچ مخلوقی به وی نمی‌رسد (سجادی ۱۳۸۹: ۴۲۵-۴۲۶). در مجموع، رندی در معنای واژه‌نامه‌ای به جای آن‌که دارای اشارات عرفانی یا فحوای اخلاقی باشد بیش‌تر نمایان‌گر وجهی تاریک و غیراخلاقی است و در داوری کلی یعنی فرد بی‌سروپا (خرمشاهی ۱۳۶۷: ۴۰۴).

در ترجمه رند به زبان انگلیسی هم مناقشاتی وجود داشته و در متنی رفتارها و دیدگاه‌های رندانه به *libertine views and behaviours* ترجمه شده است، اما نامناسب بودن چنان برابرواژه‌ای باعث شده است تا در متون جدید اصل واژه رند در اشکال لاتینی (*rend, rendhood*) به کار گرفته شود (شمیسا ۱۳۸۸: ۷۰ پانوش). یکی از اندیشمندان برجسته معاصر نیز، گرچه برابرواژه‌ای به زبان فرانسه برای رند پیش‌نهاد می‌کند (*libertin inspiré*)، بر ترجمه‌ناپذیری مفهوم و نارسایی ترجمه خویش معترف است (شایگان ۱۳۹۳: ۱۳۶).

بسنده کردن به تعاریف واژه‌نامه‌ای وجوه معنایی پنهان مفهوم رند را بازتاب نمی‌دهد و برای یافتن درکی درست از آن باید به متون ادب پارسی اعم از نظم و نثر مراجعه کرد، به‌ویژه آن‌که این مفهوم نقشی پررنگ در ادبیات عرفانی ایفا می‌کند. بنابراین، برای فهم رندی باید سیر تحول آن را در متون ادب فارسی ردیابی کرد.

۱.۳ رندی در ادب فارسی

کاربرد رند در متون ادب فارسی نیز کاربردی دوگانه است. اگرچه کاربرد مفهوم نمایان‌گر تحولی تدریجی است، اما استفاده از وجه منفی معنایی رند پس از تحول یافتن مفهوم نیز هم‌چنان رایج است. برای نمونه، ابوالفضل بیهقی در کتاب تاریخ خود، آن‌جا که ماجرای بردار کردن حسنک وزیر را شرح می‌دهد، از رند در این وجه منفی استفاده می‌کند که به معنی اوباش نزدیک است: «آواز دادند که سنگ دهید، هیچ‌کس دست به سنگ نمی‌زد و همه زار می‌گریستند، خاصه نشابوریان. پس مشت‌ری رند را سیم دادند که سنگ زنند» (بیهقی ۱۳۹۳: ۲۱۹).

در متن *گلستان* سعدی نیز سوییۀ دیگری از معنای منفی رند را می‌توان یافت:

هرکه بدین صفت‌ها که بیان کردم موصوف است به‌حقیقت درویش است و گر در
قباست، اما هرزه‌گردی بی‌نماز، هواپرست هوس‌باز که روزها به شب آرد در بند
شهووت و شب‌ها روز کند در خواب غفلت و بخورد هرچه در میان آید و بگوید هرچه
بر زبان آید رند است و گر در عباس است (سعدی ۱۳۸۱: *گلستان*، باب دوم، ۸۹).

یا این بیت:

پارسا را بس این‌قدر زندان که بُود هم‌طویلۀ زندان

(همان: *گلستان*، باب پنجم، ۱۲۶)

چنان‌که دیده می‌شود، رندی ملازم با صفاتی چون هرزه‌گردی و هواپرستی است و متضاد پارسایی معرفی می‌شود. در زبان فارسی امروزی نیز وجه مشابهی از این معنای رند به کار گرفته می‌شود که در شکل تعابیر «مردِ رند» یا «خرمرد رند» خود را نشان می‌دهد و مراد از آن شخصی است فرصت طلب که برای کسب سود هر نوعی از مکرورزی و حیله‌گری را مجاز می‌داند (دادبه ۱۳۷۸: ۱۲۶).

رندی با ورود به زبان شاعرانه وجه معنایی دیگری نیز می‌یابد که سوییۀ آن از آن سوییۀ عارفانه و سوییۀ دیگر آن اخلاقی - فلسفی است. سوییۀ اخلاقی - فلسفی تجلی کوتاه، اما جریان‌ساز و بانفوذی در رباعیات خیام (۴۲۷-۵۱۰ ق) دارد. چنان‌که در دو رباعی از رندی یاد می‌شود:

رندی دیدم نشسته بر خُنگ زمین نه کفر و نه اسلام و نه دنیا و نه دین
نه حق نه حقیقت نه شریعت نه یقین اندر دو جهان که را بُود زهرۀ این

(خیام نیشابوری ۱۳۸۲: ۱۴۷)

و دیگری در این رباعی:

یک جرعه می ز مُلک کاووس به است از تخت قباد و مُلک طوس به است
هر ناله که رندی به سحرگاه زند از طاعت زاهدان سالوس به است

(همان: ۵۸)

مراد خیام از رند در این ابیات شأنی اخلاقی است که آبشخور آن تصویری است که وی از جهان در ذهن خود دارد. جهان خیامی «برهوتی عریان» است و رند کسی است که با نگاهی سرشار از حیرت این سردی و عربانی را نظاره می‌کند. جهان‌بینی خیام حامل

گونه‌ای تلخی و بدبینی عمیق وجودی است. در واقع، چشم‌انداز وی از این جهان مانند وضعیت کسی است که در جایی که دیگران با دیدن صورت‌های اطمینان‌بخش و آشنا تسلی می‌یابند چیزی جز خلأ و پوچی به دیده‌ او نمی‌آید (شایگان ۱۳۹۳: ۵۰). از این منظر، رند موردنظر خیام شخصی است منکر تمامی این صورت‌های آشنا و اطمینان‌بخش. اما این وجه انکارگرانه نه بی‌قیدی یا ستیزه‌جویی بی‌حاصل، بلکه نمایان‌گر تأمل، آگاهی، و دردمندی عمیق است.

هم‌چنین از سویی طرب‌جویی و شادی‌طلبی (که بارزترین وجه آن در شعر خیام می‌نوشی است) جایگاهی محوری در اندیشه‌ی خیام دارد که با فهم وی از رندی ملازمت یافته است. دعوت وی به کام‌جویی و طرب برخاسته از فهم وی از «زمان حضور» در «برهوت عریان» این جهان است و می‌توان گفت این همان جنبه‌ی ایجابی نگاه اوست. این وجه از نگاه خیام حکایت‌گر فهم از گذرابودن لحظه‌هاست. وی می‌کوشد با یادآوری مداوم متناهی‌بودن امور و جریان تکراری پدیده‌ها بر لزوم از آن خود کردن لحظه‌ها و «آن‌ها تأکید کند و به بیانی بکوشد «زمان حضور» را بازیابد (همان: ۵۵). بدین معنا طرب و شادی تأییدی است بر رهایی از یک‌نواختی تکرار و پوچی و بیهودگی جهان و تلاش برای زنده‌کردن لحظه‌های حضور (همان: ۶۲).

اما مفهوم رند با ادبیات عارفانه است که واجد جایگاهی خاص می‌شود و ظهور آن را می‌توان در زبان سنایی (۴۷۳-۵۴۵ ق) ملاحظه کرد. در واقع، او از نخستین عارفانی است که به مفهوم رندی توجه نشان داده است (خرمشاهی ۱۳۶۷: ۴۲). در اشعار سنایی (هم‌چون خیام، چنان‌که ملاحظه شد) رندی درمقابل زهد قرار داده شده است و از آن‌جا که زهد با تعصب و التزام سفت‌وسخت به قیود ملازمت دارد رند شخصی معرفی می‌شود که از قید و تعصب آزاد است و بر ریاکاری می‌شورد (هومن ۱۳۵۷: ۶۶-۶۷). همین رویه را عطار (۶۱۸-۵۴۰ ق) نیز در اشعار خود پی می‌گیرد. در شعری از وی، گونه‌ی شخصیتی رند به‌زیبایی معرفی می‌شود و آن شخصیتی است بیدار دل و آگاه که با فضل‌فروشی و عالم‌نمایی میانه‌ای ندارد و حتی ریاکاری و عالم‌نمایی را به‌سخره می‌گیرد:

گرچه من رندم ولیکن نیستم	دزد و شبرو رهزن و دریوزه‌گر
نیستم مرد ریا و زرق و فن	فارغم از ننگ و نام و خیر و شر
چون ندارم هیچ گوهر در درون	می‌نمایم خویشتن را بدگوهر

(عطار نیشابوری ۱۳۴۱: غزل ۴۰۵، ۳۲۴-۳۲۵)

سعدی (۶۰۶-۶۹۰ ق) نیز در غزلی به زیبایی رندی را به‌عنوان گونه‌ای شخصیتی معرفی می‌کند که «نه» می‌گوید و منکر فهم رایج از فضل و فرزاندگی است. رند جسورانه در برابر عرف عام می‌ایستد:

اهل دانش را در این گفتار با ما کار نیست عاقلان را کی زیان دارد که ما دیوانه ایم
گرچه قومی را صلاح و نیک‌نامی ظاهر است ما به قلاشی و رندی در جهان افسانه ایم
خلق می‌گویند جاه و فضل در فرزاندگی است گو مباش این‌ها که ما رندان نافرزانه ایم
(سعدی ۱۳۸۱: مواظظ، غزل ۴۱، ۸۳۳)

رند به‌مثابه شخصیتی بی‌پروا، آگاه، عرف‌ستیز، وارسته، دارای استقلال رأی، و کنش‌گر معرفی می‌شود که درعین‌آن‌که با معیارهای رایج شریعت‌مداری و زهد و فرزاندگی و دانایی آشنایی دارد به آن‌ها به‌دیده تردید می‌نگرد و در مواردی درصدد انکار آن‌ها برمی‌آید. رندی به‌مثابه نوعی شخصیت ابتدا در شعر سعدی و تدریجاً در شعر خواجه‌ی کرمانی (۶۸۹-۷۵۲ ق) تبدیل به نوعی سلوک زندگی می‌شود:

منزل پیر مغان کوی خرابیات فناست آخر ای مغ‌بچگان راه خرابیات کجاست
دست در دامن رندان قلندر زده‌ایم زان‌که رندی و قلندر صفتی پیشه‌ماس
(خواجه‌ی کرمانی ۱۳۶۹: کتاب شوقیات غزل ۳۰، ۶۴۰)

۲.۳ رندِ حافظ

واژه رند (در اشکال مختلف آن) یکی از پرکاربردترین واژگان در شعر حافظ است، به‌گونه‌ای که در مجموع بیش از صد بار در دیوان وی به‌کار گرفته شده است (درگاهی ۱۳۸۲: ۵۴). در مورد مسئله رندی در شعر حافظ آرای بسیار گوناگون و در مواردی متعارض ارائه شده است. برخی حافظ را منادی مکتب می‌دانند و آن مکتب رندی است (دادبه ۱۳۷۸: ۱۲۲). برخی معتقدند رندی منسجم‌ترین آموزه حافظ است و با استناد به غزلیات حافظ چندین صفت و ویژگی (قریب به بیست عنوان) برای آن برشمرده‌اند (خرمشاهی ۱۳۶۷: ۴۰۳). برخی دیگر معتقدند رندی جنبه‌ای از سلوک عملی برای نقش‌آفرینی در هویت‌سازی و زندگی انسانی است (رجایی ۱۳۹۶: ۲۲۱). یکی از صاحب‌نظران بر این باور است که رندی نوعی جهان‌بینی است که در اخلاق فردی نمود و بروز می‌یابد. جهان‌بینی رندانه در تقابل با جهان‌بینی زاهدانه قرار می‌گیرد و رفتار رندانه در برابر رفتار زاهدانه مطرح می‌شود (آشوری ۱۳۷۹: ۳۴۳).

حافظ میراث بر دو سنت پرمایه عرفانی و ادبی است و شعر خود را با بهره‌گیری از مجموعه واژگانی که این دو سنت در اختیار وی قرار می‌دهند می‌آفریند و استفاده عیان او از مفاهیم و جلوه‌های عرفان در شعر (نظیر پیر، خانقاه، صوفی، خرقه) بیان‌گر این تأثیر انکارناپذیر است (خرمشاهی ۱۳۸۷: ۱۲۸). از این رو، برخی بر این باورند که حافظ عارفی سستی و طریقت‌مدار است و شعر او فراسوی ظواهر الفاظ و فنون ادبی حامل حقیقتی است که برای درک آن لازم است از «پوسته» گذر کنیم و به «بطن» کلام وی برسیم. پرسش بنیادین آن است که تا چه اندازه این «پوسته» و «بطن» را می‌توان جدا از هم دانست. صرف نظر از این دوگانه، آنچه می‌توان با قاطعیت پذیرفت این است که حافظ واژگان و مفاهیم را به نحوی سنجیده و اندیشیده به‌استخدام درمی‌آورد و همین سنجیدگی در استخدام مفاهیم و غنابخشیدن به آنهاست که وی را در جایگاه اندیشمند می‌نشانند و به شعر وی ژرفا می‌بخشد. پس ضروری است که ظرافت و هوش مندی حافظ را در نحوه به‌کارگیری آنها دریابیم. سنجیده‌ترین استفاده او از یک مفهوم را می‌توان در پرداخت وی از رندی مشاهده کرد. بنابراین و با توجه به آنچه گفته شد، شناخت هر دو سنت ادبی و عرفانی لازمه فهم حافظ است و شعر وی در هوای این دو سنت تنفس می‌کند، اما در نهایت حافظ از میان این ذخایر مفهومی و واژگانی آگاهانه، و نه تصادفی، رندی را برمی‌گزیند و آن را می‌پرورد. او می‌کوشد تا فراسوی هر سنت، مسلک، و طریقتی قرار گیرد و خود را موظف نمی‌بیند «پایه‌های از پیش طرح‌شده‌ای را به‌عنوان القاب شاعری خود بپذیرد، بلکه خود واضع القاب مختص خویش است» (مرتضوی ۱۳۸۳: ۹۸). گزینش و پرداخت هنرمندانه وی از رندی به‌روشنی گواه این مدعا است.

ناآرامی و سکون‌ناپذیری فکری حافظ او را از جرگه معتقدان به هرگونه مشرب خاصی (عرفانی یا فلسفی) بیرون می‌آورد. به‌بیانی، حافظ «بنای یگانه فکری ندارد، خرگاه فکری دارد که آن را هر جا خوش آمد برپا می‌کند» (اسلامی ندوشن ۱۳۷۴: ۸۱). برخلاف زبان نثر فیلسوفانه، شعر حافظ بیش‌تر بر وجهی حسی - وجودی مبتنی است و در قالب زبان ایهام و استعاره‌های شاعرانه به‌نحوی تناقض‌آمیز هم خود را می‌نمایاند و هم پنهان می‌کند (آشوری ۱۳۷۹: ۷۳ پانویس). بنابراین، ژرفای شعر حافظ حاصل هنرمندی در به‌کارگیری مفاهیم و افزودن بعد تازه به آنهاست که از آن میان رندی شاخص‌ترین به‌شمار می‌آید.

آنچه در باب رندی حافظ می‌توان گفت این است که هدف وی ارائه آموزه‌ای منسجم یا ابداع مکتب فکری - نظری صرف نیست و وی با وارونه‌گویی‌های عیان در شعر خود

این مسئله را تأیید می‌کند. از نظر وی، رند کسی است که هم‌زمان عشق به زیستن، کوشش برای فهمیدن آن، و حیرت از معماهایش را توأمان تجربه می‌کند. از سوی دیگر، رندی را نمی‌توان تنها تلاشی برای تبیین نوعی سلوک برای هویت‌سازی یا تقابل‌جویی با منفعت‌پرستان، زهدفروشان، و ریابیشه‌گان زمان (محتسب، زاهد، و مدعی) تلقی کرد، بلکه حافظ می‌پرسد که در زمانه‌ای که ریابیشه‌گی و فریب‌کاری و هم‌رنگی با جماعت سکه‌رایج است چگونه می‌توان بود و زیست. چگونه می‌توان بود و تابع محض خودپرستی و منفعت‌طلبی نبود و درعین حال در قالب قواعد و اصول خودخواسته جزمی گرفتار نشد. وی این شیوه بودن و زیستن را «رندی» نام می‌گذارد:

روز نخست چون دم رندی زدیم و عشق شرط آن بود که جز ره آن شیوه نسپریم
(حافظ ۱۳۸۴: ۲۳۲)

مفهوم رندی در شعر حافظ در این چهارچوب قابل فهم است. به تعبیری، رندی از صرف مفهوم در شعر او فراتر می‌رود و درواقع شیوه زیست و شعرسرایی حافظ (که از هم قابل تفکیک نیستند) ذیل رندی قابل فهم می‌شوند:

هم‌چو حافظ به‌رغم مدعیان شعر رندانه گفتنم هوس است
(همان: ۲۷)

در ارزیابی کلی و با مسامحه، با استناد به کلام حافظ، برای رندی به‌مثابه شیوه بودن می‌توان شش عنصر برشمرد:

۱. رند در اشعار حافظ شخصی است که بر رازآلودگی جهان تفتن دارد. او دردمندانه از بی حاصل بودن تلاش برای شناختن رازهای هستی و ناتوانی عقل و محدودیت‌های شناختی انسان در فهم این معماهای جاودان سخن می‌گوید. او اهل انکار است، اما انکار و اظهار او به ندانستن حاکی از نوعی هشیاری و دغدغه‌مندی و دردمندی است، دردی اصیل که بی‌خبران از آن بی‌بهره‌اند (شایگان ۱۳۹۳: ۱۴۲). وی در این مسئله عمیقاً تردید دارد که حکمت و دستگاه فکری خاصی بتواند گشاینده معماهای جهان باشد و ازاین رو گاهی با درماندگی لب به شکایت می‌گشاید. از نظر حافظ، رند آن کسی است که درعین دغدغه‌مندی و هشیاری و تلاش بی‌وقفه برای تحصیل یقین همواره نگاه تردیدآلود خود را به چنان کوشش شناختی حفظ می‌کند. به بیان روشن، در نگاه رند یقین و تردید به‌نحوی سحرآمیز به هم آمیخته‌اند و تمام خبرها لاجرم راهی به‌سوی حیرت می‌گشایند (هومن ۱۳۵۷: ۶۶-۶۷).

اهل کام و ناز را در کوی رندی راه نیست
 ره روی باید جهان سوزی نه خامی بی غمی
 (حافظ ۱۳۸۴: ۲۹۳)

رموز مستی و رندی ز من بشنو نه از واعظ
 که با جام و قدح هر دم ندیم ماه و پروینم
 (همان: ۲۲۰)

۲. چنان که پیش تر اشاره شد، شعر حافظ در هوای ادبیات عارفانه تنفس می کند. وام داری حافظ از عرفان به اندازه ای است که برخی پژوهش گران حافظ را اساساً عارف می دانند و رندی را صفتی بر این عارف مسلکی قلمداد می کنند (ملاح ۱۳۸۵: ۱۸۰).

هنر حافظ در این است که از گنجینه های مخزن عرفان بهره می گیرد، بی آن که در حصار تنگ آن گرفتار شود. وی می کوشد بیان کند که چگونه می توان هم در چنبره اصول جزمی (مانند صوفی) گرفتار نشد و در عین حال به هم رنگی با جماعت و نفع پرستی محض (هم چون محتسب) تن در نداد. حافظ سنت عرفان را مجموعه ای از اصول تخطی ناپذیر تلقی نمی کند. سنت ادبیات عارفانه واژگان و تعابیری در اختیار وی قرار می دهد، چنان که پیش تر از او بزرگان دیگری نظیر سنایی، عطار، سعدی، و خواجوی کرمانی در قالب همین واژگان و تعابیر شعر سروده اند. او از نمادهای پر کاربرد در سنت ادبیات عارفانه استفاده می کند، اما شعر و هنر را بر عرفان مقدم می شمارد و در واقع عرفان را برای سرودن شعر به خدمت می گیرد (خرمشاهی ۱۳۸۷: ۱۴۸).

حافظ از این مفاهیم و نمادها در شعر خود استفاده می کند، اما به نحو رندانه ای بسیاری از این نمادها نظیر پیر و صوفی و خرقة و خانقاه را به باد انتقاد می گیرد و به تعبیری از آنها فرار می کند (همان: ۱۴۲). وی خلاقیت نادر و شگفت آوری در خلق واژگان از خود نشان می دهد و با تعابیر و واژگان از پیش داده بازی می کند و رنگ دیگری به آنها می بخشد. یکی از وجوه مهم رندی همین استفاده خلاقانه از ذخایر زبانی و به خدمت گرفتن آنها به شیوه خویشتن است که در قالب تعبیر «شعر رندانه گفتن» در کلام حافظ نمود می یابد:

زان باده که در می کده عشق فروشند
 ما را دو سه ساغر بده و گو رمضان باش
 در خرقة چو آتش زدی ای عارف سالک
 جهدی کن و سرحلقه رندان جهان باش
 (حافظ ۱۳۸۴: ۱۶۹)

۳. اگر تعریف مشهور از طنز به «تصویر هنری اجتماع نقیضین و ضدین» را به عنوان تعریف معیار پذیریم (کدکنی ۱۳۸۵: ۱۱۴)، یکی از بارزترین شاخصه های رندی طنز است و

خویشتن آفرینی و عافیت‌سوزی: ... (مهدی فیاض و دیگران) ۱۸۹

طبع طنزانه است. رندی در نظر حافظ شأنی است که به نحوی طنزآلود و البته آگاهانه و عامدانه عناصر متضاد (و چه بسا متناقض) را در خود گرد آورده است (رجایی ۱۳۹۶: ۲۳۰). ترکیب آن همه عناصر ناهم‌ساز از عهده کسی جز با قریحه و ذوق حافظ برنمی‌آید و از همین روست که رندی را نمی‌توان به سادگی تعریف کرد و تنها با شناخت مجموعه اندیشه حافظ می‌توان فهمی از آن به‌چنگ آورد (رحیمی ۱۳۷۱: ۱۹۴):

غلام همت آن رند عافیت سوزم که در گداصفتی کیمیاگری داند

(حافظ ۱۳۸۴: ۱۱۱)

خرقه زهد و جام می گرچه نه درخور هم‌اند

این همه نقش می‌زنم از جهت رضای تو

(همان: ۲۵۵)

۴. یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های رندی وجه نقادی آن است. در نظر رند، آدمی ناتوان از شناخت یقینی حقیقت است و از این رو دیگرانی که باور خود را شک‌ناپذیر پنداشته‌اند و در القای باور خود به دیگران اصرار می‌ورزند جزم‌گرا و پای‌بند تعصب‌اند (هومن ۱۳۵۷: ۶۷-۶۸). حافظ منتقد هر نوع جزم‌اندیشی و تعصب‌ورزی است و رند را کنش‌گری نقاد می‌داند که منش وی در تقابل با شخصیت‌هایی است که در لباس باورمندی، دین‌داری، و جزم‌گرایی طریق فریب و ریا در پیش گرفته‌اند؛ شخصیت‌هایی چون زاهد، صوفی، واعظ، زاهد، و محتسب. رند حافظ بر ریا، دروغ، و فریب‌کاری رایج معترض است و با زبان کنایه اعتراض خود را بیان می‌کند (زرین‌کوب ۱۳۷۳: ۵۲). بی‌محابایی و جسارت حافظ در برابر ریای زاهدان، دین‌فروشی مدعیان، و ظاهرپرستی واعظان وی را در زمره یکی از خستگی‌ناپذیرترین معترضان جهان قرار می‌دهد (شایگان ۱۳۹۳: ۱۴۱):

حافظا می خور و رندی کن و خوش باش ولی

دام تزویر مکن چون دگران قرآن را

(حافظ ۱۳۸۴: ۷)

ای دل طریق رندی از محتسب بیاموز مست است و در حق او کس این گمان ندارد

(همان: ۷۶)

۵. رند حافظ از وجهی میراث‌بر شخصیت رند خیامی است و به بیان یکی از مفسران اندیشه حافظ ادامه و شکل پرورش‌یافته اندیشه خیام است (خرمشاهی ۱۳۸۷: ۱۰۲). این

ادعا گرچه سنجیده، معتبر، و روشن‌بینانه است، اما ضمن بررسی دقیق‌تر می‌توان تفاوت‌های ظریف میان اندیشه حافظ و تأملات خیام را نشان داد. چنان‌که گفته شد، رند خیامی در حیرت دائمی به سر می‌برد، ناظر پوچی و عریانی «برهوت جهان» است، و با جسارتی عجیب بر هر تصویر تسلی‌بخشی که سعی در پوشاندن این عریانی داشته باشد با نظر بدبینی می‌نگرد. از زاویه‌ای، حافظ وارث این بدبینی است و در دیوان او اشعاری با چاشنی تند انکار و تردید و حتی استهزای باورهای مدرسی به چشم می‌خورد (مرتضوی ۱۳۸۳: ۹۸). اما از سویی وام‌داری حافظ به عرفان این بدبینی را در کلام او به‌هیئت دیگری درمی‌آورد که خواننده درازای آن برندگی و تلخی خیامی با لطافتی سحرآمیز مواجه می‌شود (همان: ۹۹).

حافظ نیز چشم‌اندازی رو به سوی همان برهوت خیام دارد و نگاهش لبریز از حیرت و در مواردی حاکی از گونه‌ای تردید است، اما چون حیرت را منافی زندگی می‌یابد، رندانه می‌کوشد خود را از آن برهاند (هومن ۱۳۵۷: ۶۸). رند حافظ نیز هم‌چون رند خیام در جست‌وجوی «آن» هاست و می‌خواهد لحظه را تجربه کند و آن را غنیمت شمارد (رجایی ۱۳۹۶: ۲۳۲). اما برخلاف سردی و اندوهی که طرب‌ناکی رند خیام را سرشار می‌سازد رند حافظ در کنه وجودش شاد و امیدوار است (خرمشاهی ۱۳۶۷: ۴۰۹)، آگاهانه در شادخواری و خرمی می‌کوشد، و جمع را به آن فرامی‌خواند. شادی خیام‌وار در زمینه‌ای از نخبگی فکری معنادار می‌شود و آب‌شخور آن سنجی از آگاهی عمیق فیلسوفانه است که برای غیر فیلسوفان چندان ملموس و قابل‌درک نیست. به بیان روشن، فراخوانی خیام به طرب و خوش‌باشی آغشته به یاسی متفکرانه است که برخلاف کلام امیدوارانه حافظ نمی‌تواند وجهی عمومی به خود بگیرد (رحیمی ۱۳۷۱: ۶۳). این درحالی است که فراخوانی حافظ به عیش و شادی، افزون‌بر پویایی و سرزندگی عیان آن، نسبتی غیرقابل‌انکار با زندگی جمعی دارد:

نیست در بازار عالم خوش دلی و رزان که هست

شیوه رندی و خوش‌باشی عیاران خوش است

(حافظ ۱۳۸۴: ۲۸)

نوبه زهدفروشان گران‌جان بگذشت وقت رندی و طرب‌کردن رندان پیداست

(حافظ ۱۳۶۲: ۶۶، غزل ۲۵)

۶. رندی شیوه‌ی تعلق‌نپذیرفتن و زیستن جان آزاد است. آزادگی و تعلق‌نپذیری رند مبتنی است بر دریافت او از بی‌کرانگی جهان و نامحدودبودن حقیقت که هر نوع سرکوب و اجبار و الزامی را در نظر وی ناموجه می‌سازد (شایگان ۱۳۹۳: ۱۴۴). رند شخصیتی آزاده است، مغرور نیست، و آشکارا فروتنی می‌ورزد، اما طریق سرافرازی در پیش می‌گیرد (رجایی ۱۳۹۶: ۲۳۲). رند به اقتضای آزادگی‌اش قدرشناس خویشتن است، اما خود را به جد نمی‌گیرد. در نظر رند، بهتر بودن و برتر بودن ارزشی ندارد و حتی شاه نیز واجد چنان جایگاه برتری نیست (همان: ۲۲۴):

تا چه بازی رخ نماید بیدقی خواهیم راند عرصه‌ی شطرنج رندان را مجال شاه نیست
(حافظ ۱۳۸۴: ۴۵)

قصر فردوس به پاداش عمل می‌بخشند ما که رندیم و گدا دیر مغان ما را بس
(همان: ۱۶۶)

۴. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر بر این دو فرض سامان یافته است که اولاً نمی‌توان و نباید همه چیزها را با هم مقایسه کرد و هر مقایسه‌ای فی‌نفسه برون‌داد معرفتی ندارد؛ ثانیاً مقایسه بدین معنا نیست که چون دو چیز قابل مقایسه‌اند پس برای هرچه نزدیک‌ساختن آن‌ها یکی را به دیگری تقلیل داد. مقایسه پرتوافکندن بر نقاط پنهان و مغفول‌مانده است و به ایجاد درکی از تمایزها و قرابت‌های ذخایر فکری و فرهنگی گوناگون مدد می‌رساند. در واقع، با مقایسه است که هم‌زمان وجوه منحصر به فرد و مشابه فکرت‌ها و فرهنگ‌ها آشکار می‌شوند. رندی و آبرونی با وجود آن‌که به دو سنت تاریخی، واژگانی، و فرهنگی متفاوتی تعلق دارند و این تفاوت‌ها کنار هم قرارداد آن دو را با دشواری‌هایی همراه می‌سازد، چنان‌که مفاهیم، خود، به ما نشان داده‌اند، میان آن‌ها مشابهت‌هایی می‌توان یافت. آبرونیست رورتنی شخصیتی است انکارگر و استقلال‌طلب که در همه چیز با دیده تردید می‌نگرد. رند حافظ نیز حامل آمیزه‌ای شگرف از تردید و یقین است و می‌کوشد جان خویش را از هر نوع تعلق‌پذیری در امان دارد. آبرونیست رورتنی فردی است آزاد و بازیگوش و با مجموعه واژگانی که در اختیار دارد بازی می‌کند و خلاقانه در اندیشه‌ی ارائه‌ی بدیل است. رندی نیز وجوه برجسته‌ای از خلاقیت و طنازی را بازمی‌نمایاند و به وجهی ظریف اعتراض خویش را از کثرت‌ها و پستی‌های زمانه‌اش بیان می‌کند. نوعی گونه‌شناسی دوگانه نیز در شیوه کار حافظ و رورتنی ملاحظه

می‌شود. رورتنی فرد ذات‌گرا را مقابل آبرونیست قرار می‌دهد و حافظ در برابر زاهد و صوفی و محتسب و واعظ و مدعی رند را برمی‌کشد.

همه آن‌چه گفته شد به سادگی بدین معنا نیست که آبرونی و رندی این‌همانی یا اتحاد کامل معنایی دارند. یکی از مهم‌ترین تمایزها تمایز در مشرب شاعری و فلسفه‌ورزی است. ظرفیت‌های زبان شاعرانه به حافظ این امکان را می‌دهد تا رند را شخصیتی معرفی کند که بی‌پروا وارونه‌گویی می‌کند و عناصر متضاد را در خود گرد می‌آورد، از اندیشیدن دست نمی‌کشد، اما عامدانه از فلسفه‌ورزی می‌گریزد. این درحالی است که آبرونیست رورتنی در قامت فیلسوف (فیلسوفی البته جوهرستیز) ظاهر می‌شود و تلاش وی معطوف تمهید واژگان نهایی است که کم‌تناقض باشد و توانایی اقناع مخاطب را بیابد. از این منظر، رند حافظ اقناع را در زبان شعری کنایی پرابهام و وارونه‌گو می‌جوید و آبرونیست رورتنی در زبان کم‌تناقض‌تر و منسجم رند حافظ در خاک عرفان بالیده است، اما میوه‌ای به‌بار می‌آورد که به مدد خلاقیت شگرف ادبی از محدودیت‌های اندیشه عارفانه فراتر می‌رود، به خویش می‌نگرد، اما سودای خویشتنی ندارد و بلکه عافیت‌سوز است. آبرونیست رورتنی، برعکس، فیلسوف است و با زبان فلسفه سخن می‌گوید و ضمن کوششی دائمی برای گریز از ذوات ثابت و دائمی همواره سودای آن دارد که خویشتنی نو بیافریند.

در پایان، می‌توان گفت که آبرونیست رورتنی ویژگی‌هایی دارد که آن را از جهاتی به رند شبیه می‌سازد. هم شبیه به رند انکارگر خیام که با تردید وجودی می‌زید و می‌کوشد تا در طرب لحظه‌ها تسلایی بیابد و هم رند آزاده و فارغ از تعلقات حافظ که طنازانه به تلفیق اضداد می‌پردازد، اما از عمق جان به شادخواری فرامی‌خواند. آبرونیست رورتنی همانند رند آزاده است، جسورانه تردید می‌کند و پرسش‌گر است، اما بیش از رند خلاقیت می‌ورزد، چه آن‌که همواره بازی‌گوشانه در کار بازتوصیف خویشتن است.

کتاب‌نامه

- اسکیلئوس، اوله مارتین (۱۳۹۴)، *درآمدی بر فلسفه و ادبیات*، تهران: آگاه.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۷۴)، *ماجرای پایان‌ناپذیر حافظ*، تهران: یزدان.
- اصغری، محمد (۱۳۸۹)، «جایگاه سقراط در ره‌یافت دینی کیرگگور»، *فلسفه دین*، دوره ۷، ش ۷.
- آشوری، داریوش (۱۳۷۹)، *عرفان و رندی در شعر حافظ*، تهران: نشر مرکز.
- آشوری، داریوش (۱۳۸۹)، *پرسه‌ها و پرسش‌ها*، تهران: آگاه.

خویشتن آفرینی و عافیت‌سوزی: ... (مهدی فیاض و دیگران) ۱۹۳

- بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین (۱۳۹۳)، *تاریخ بیهقی*، تهران: هرمس.
- تبریزی، محمد حسین بن خلف (۱۳۹۱)، *برهان قاطع*، ج ۲، تهران: امیرکبیر.
- تقوی، سیدمحمدعلی (۱۳۸۵)، «ریچارد رورتی و لیبرالیسم بدون بنیان»، *پژوهش حقوق و سیاست*، ش ۲۰.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد (۱۳۶۲)، *دیوان حافظ*، به تصحیح پرویز ناتل خانلری، جلد اول: *غزلیات*، تهران: خوارزمی.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۴)، *دیوان حافظ*، به تصحیح بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: دوستان.
- حصوری، علی (۱۳۸۹)، *حافظ از نگاهی دیگر*، تهران: چشمه.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۶۷)، *حافظ‌نامه*، تهران: علمی - فرهنگی و سروش.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۸۷)، *حافظ*، تهران: ناهید.
- خواجه‌ی کرمانی، کمال‌الدین ابوالعطا (۱۳۶۹)، *دیوان خواجه‌ی کرمانی*، تهران: پازنگ.
- خیام نیشابوری، عمر (۱۳۸۲)، *رباعیات خیام (براساس نسخه محمدعلی فروغی)*، تهران: کاروان.
- دادبه، اصغر (۱۳۷۸)، «مکتب حافظ، مکتب زندگی»، در: *حافظ پژوهی؛ دفتر دوم*، به کوشش کوروش کمالی سروستانی، شیراز: بنیاد فارس‌شناسی.
- درگاهی، محمود (۱۳۸۲)، *حافظ و الهیات زندگی*، تهران: قصیده‌سرا.
- رامپوری، غیاث‌الدین محمد (۱۳۷۵)، *فرهنگ غیاث‌اللغات*، تهران: امیرکبیر.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۹۶)، *بازیگری در باغ هویت ایرانی؛ سرنمونی حافظ*، تهران: نشر نی.
- رحیمی، مصطفی (۱۳۷۱)، *حافظ اندیشه: نظری به اندیشه حافظ همراه با انتقادگونه‌ای از تصوف*، تهران: نور.
- رورتی، ریچارد (۱۳۸۲)، *اولویت دموکراسی بر فلسفه*، تهران: طرح نو.
- رورتی، ریچارد (۱۳۸۵)، *پیشامد، بازی، و هم‌بستگی*، تهران: نشر مرکز.
- رومانا، ریچارد (۱۳۹۳)، *فلسفه ریچارد رورتی*، تهران: علم.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۳)، *از کوچه زندان، تهران: سخن*.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۸۹)، *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، تهران: طهوری.
- سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۸۱)، *کلیات سعدی*، تهران: زوار.
- سلزاک، تاماس الکساندر (۱۳۹۵)، *خوانش افلاطون، ترجمه عباس جمالی*، تهران: نگاه معاصر.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۵)، *ابن کیمیای هستی*، تبریز: آیدین.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۸)، *یادداشت‌های حافظ*، تهران: علم.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۴۱)، *دیوان عطار*، تهران: علمی و فرهنگی.
- کیرکگور، سورن (۱۳۹۵)، *مفهوم آبرونی با ارجاع مداوم به سقراط*، ترجمه صالح نجفی، تهران: نشر مرکز.

- مرتضوی، منوچهر (۱۳۸۳)، مکتب حافظ: مقدمه‌ای بر حافظ‌شناسی، تبریز: ستوده.
- مزارعی، فخرالدین (۱۳۷۳)، مفهوم رندی در شعر حافظ، تهران: کویر.
- ملاح، خسرو (۱۳۸۵)، حافظ و عرفان ایرانی، تهران: فرزانه روز.
- نجفی، صالح (۱۳۸۵)، یادداشت ویراستار بر: دیکانستراکشن و پراگماتیسم، ژاک دریدا و دیگران، تهران: گام نو.
- نجفی، صالح (۱۳۹۵)، مقدمه بر: مفهوم آبیرونی با ارجاع مدام به سقراط، سورن کیرکگور، ترجمه صالح نجفی، تهران: نشر مرکز.
- هومن، محمود (۱۳۵۷)، حافظ، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

- Asghari, M. (2010), "Jaygahe Socrates dar Rahyaft-e Dini-e Kierkegaard", *Falsafeye Din* [In Persian].
- Ashouri, D. (2000), *Mysticism and Rindi in Poetry of Hafiz*, Tehran: Nashr-e Markaz Publishing [In Persian].
- Ashouri, D. (2010), *Parseha va Porseshha*, Tehran: Agah Publishing [In Persian].
- Attar-e Neyshabouri (1962), *Divan-e Attar*, Tehran: Elm Publishing [In Persian].
- Bayhaqi, Abulfazl (2014), *Tarikh-e Bayhaqi*, Hermes Publishing [In Persian].
- Bunnin, Nicholas and Jiyuan Yu (2004), *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Colebrook, Claire (2004), *Irony*, London: Routledge.
- Dadbeh, A. (1999), "Maktab-e Hafez, Maktab-e Rendi", *Hafez Pajoohi*, Bonyade Farshenasi [In Persian].
- Dargahi, M. (2003), *Hafez va Elahiate Rendi*, Tehran: Ghasideh Sara Publishing [In Persian].
- De Man, P. (1996), *Aesthetic Ideology*, Minneapolis: University of Minnesota.
- Derrida, J. (2005), *Deconstruction va Pragmatism*, Tehran: Gam-e No Publishing [In Persian].
- Eslami Nodoushan, M. A. (1995), *Majaraye Payn-napazir-e Hafez*, Tehran: Yazdan Publishing [In Persian].
- Frazier, B. (2006), *Rorty and Kierkegaard on Irony and Moral Commitment*, New York: Palgrave Macmillan.
- Hafez-e Shirazi (1983), *Divan-e Hafez*, Tehran: Khaarazmi Publishing [In Persian].
- Hassouri, A. (2010), *Hafez az Negahi Digar*, Tehran: Cheshmeh Publication [In Persian].
- Hooman, M. (1978), *Hafez*, Tehran: Ketabha-y-e Jibi Publication [In Persian].
- Khorramshahi, B. (1987), *Hafiz-Nameh*, Tehran: Elmi-Farhangi Publications and Soroush Press [In Persian].
- Khorramshahi, B. (2008), *Hafez*, Tehran: Nahid Publishing [In Persian].
- Khawaju Kermani (1990), *The Divan of Khwaju Kermani*, Tehran: Pazhang Publishing [In Persian].

- Kierkegaard, S. (1989), *The Concept of Irony With Continual Reference to Socrates*, Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2005), *Mafooom-e Irony ba Erja-e Modam be Socrates*, Tehran: Markaz Publishing [In Persian].
- Mallah, Kh. (1994), *Hafez va Erfan-e Irani*, Tehran: Farzan-e Rooz Publication [In Persian].
- Mazarei, F. (1994), *Mafooom-e Rendi dar Sher-e Hafez*, Tehran: Kavir Publishing [In Persian].
- Mortazavi, M. (2003), *Maktab-e Hafez: Moghaddamei bar Hafez Shenasi*, Sotudeh Publishing [In Persian].
- Omar Khayyam (2002), *Rubaiyat*, Tehran: Karvan Publishing [In Persian].
- Rahimi, M. (1992), *Hafez-e Andisheh*, Tehran: Nour Publishing [In Persian].
- Rajaei, F. (2016), *Being a Player in the Garden of Iranian Identity: Hafez as a Paradigm*, Tehran: Ney Publication [In Persian].
- Rampouri, Gh. (1995), *Farhang-e Ghias al-Loghat*, Tehran: Amir Kabir Publishing [In Persian].
- Romana, R. (2014), *Falsafe-y-e Richard Rorty*, Tehran: Elm Publishing [In Persian].
- Rorty, R. (1982), *Consequences of Pragmatism*, Brighton: The Harvester Press.
- Rorty, R. (1989), *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1991), *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (2002), *Olaviyat-e Democracy bar Falsafe*, Tehran: Tarh-e Now Publishing [In Persian].
- Rorty, R. (2005), *Pishamad, Bazi va Hambastegi*, Tehran: Markaz Publishing [In Persian].
- Sa'adi Shirazi (2001), *Kolliat-e Saadi*, Tehran: Zavvar Publishing [In Persian].
- Sajadi, S. J. (2010), *Farhang-e Estelihat va Ta'abir-e Erfani*, Tehran: Tahouri Publishing [In Persian].
- Shafiei Kadkani, M. R. (2005), *In Kimiya-y-e Hasti*, Tehran: Aydin Publishing [In Persian].
- Shamisa, S. (2009), *Yaddasht-ha-y-e Hafez*, Tehran: Elm Publishing [In Persian].
- Simpson, J. A. and E. S. Weiner (2004), *The Oxford English Dictionary* (vol. VIII), Oxford: Clarendon Press.
- Simpson, J. A. and E. S. Wiener (2004), *The Oxford English Dictionary* (vol. III), Oxford: Clarendon Press.
- Skilleas, O. M. (2015), *Philosophy va Adabiyat*, Tehran: Agah Publishing [In Persian].
- Szlezak, T. A. (2015), *Khanesh-e Aflatoon*, Tehran: Negah-e Moaser Publishing [In Persian].
- Tabrizi, M. H. (2012), *Borhan-e Ghate'e*, Tehran: Amir Kabir Publishing [In Persian].
- Taghavi, S. M. A. (2010), "Richard Rorty va Liberlaim-e Bedoon-e Bonyan", *Pajoohesh-e Hoghoogh va Siasat*. [In Persian]
- Vlastos, Gregory (1991), *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Zarrinkoob, A. (1994), *Az Kooche-y-e Rendan*, Tehran: Sokhan Publishing [In Persian].

