

# ایران، سرزمینی دلریا و فریبا برسیاره آبی مهدی استعدادی شاد

در شناخت اندیشه و ادبیات معاصر فارسی

# ایران، سرزمینی دلربا و فریبا بر سیارهٔ آبی

(در شناخت اندیشه و ادبیات معاصر فارسی)

مهدی استعدادی شاد

با پیشگفتاری از: رضا فرخ فال



۱۳۹۳

ایران، سرزمینی دلربا و فریبا بر سیاره آبی  
**مهدی استعدادی شاد**  
با پیشگفتاری از رضا فرخ‌فال

چاپ اول: اچ‌انداس مدیا، لندن، ۱۳۹۳  
طراحی جلد: کورش بیگ‌پور  
صفحه بندی: اچ‌انداس مدیا

شابک ۹۷۸۱۷۸۰۸۳۴۳۶۸

تمامی حقوق برای نویسنده محفوظ است.

---

## فهرست

---

پیشگفتاری از رضا فرخ فال ..... ۱

### کتاب اول

- سفرنامهٔ سالک سیارهٔ آبی ..... ۹
- رهنمودی از عصر پیشین ..... ۲۱
- در سمت و سوی "سرود ملی" ..... ۲۷
- ایرانی بودن، و مسائل موروئی؟ ..... ۳۵
- گزارش جامع از اندیشه‌ورزی ایرانیان؟ ..... ۴۵
- سهم احمد کسروی در تعریف خرد ..... ۹۱
- در پیرامون نامهٔ دکتر "د" به پروفیسور "ها" ..... ۱۰۷
- فراورده‌های فرا فصلی فلسفه ..... ۱۱۵
- اشاره به حقیقت ..... ۱۳۹
- تقابل با حقیقت ..... ۱۴۵
- تاویل تقلیل‌گرایانه ..... ۱۶۱
- خاطرهٔ قهرمانان ما ..... ۱۷۵

## کتاب دوم

- ۱۹۵..... یادداشتهای روزانه نیما
- ۲۰۳ ..... شعر فارسی در عهد جاهلی
- ۲۱۱..... کشمکشهای قدیمی بر سر شعر معاصر
- ۲۱۹..... تجربه شاعرانگی در گستره مُدرنیتهٔ ایرانی
- ۲۵۵ ..... سراغی از "سگ ولگرد"؟
- ۲۷۱ ..... سیمین دانشور، تکاپوی یافتن تمثیلی برای ایران
- ۲۷۹ ..... چراغ رابطه‌ی ما، روشن است یا خاموش؟
- ۲۹۱..... شناخت اندوه تاریخی در حین لودگی؟
- ۳۰۵ ..... میراث طاهرهٔ صفارزاده
- ۳۱۹ ..... دستاوردهای جُستار نویسی ما
- ۳۳۵..... برنمایی وقاحت

...

لیک، تنها یک سخن، یک چیز:  
راستی را که به درستی نمی‌دانم  
بر خراب این آبر شهر شگفت انگیز  
بر مزار آن شکوه و شوکتِ دیرین  
ما پریشان نسلِ غمگین را  
بر سرِ اطلالِ این مسکین خراب آباد  
فخر باید کرد، یا ندبه  
شوق باید داشت، یا فریاد؟  
بارها پرسیده‌ام از خویش

...

مهدی اخوان ثالث (م. امید)



## پیشگفتاری از رضا فرخ فال

چند کلمه با خواننده این کتاب

اگر بخواهیم دریچه‌ای را به مطالب این کتاب برابر چشم خواننده بگشاییم پیش از آنکه او خود به سراغ تک تک آن مطالب برود، باید بگوییم که این کتاب مجموعه‌ای از جستارهایی است که یک خط فکری، یا به سخن دیگر، یک درونمایه اصلی آنها را به هم پیوند داده است: کندو کاو در شکل‌گیری "سوژه" یا ذهنیت مدرن در ایران و بازتاب‌های آن در دستچینی از متون فلسفی، فرهنگی و ادبی معاصر. پس مسئله "سوژه" مدرن را می‌توان دغدغه اصلی نویسنده این کتاب دانست.

درنگی در قالب نوشته‌ها یا به سخن دقیقتر "جستار"های این کتاب (جستار به معنای مقاله یا نوعی از مقاله) ضروری است. معنای واژه "جستار" (برابرنهادی برای واژه essay) شاید برای پاره‌ای خوانندگان نیاز به توضیح نداشته باشد، اما در اینجا یادآوری ویژگی‌هایی از آن به عنوان شکل معقول و پرداخته‌ای از نگارش اهمیت پیدا می‌کند.

در کنار همه آنچه از موتنتی تا کنون درباره جستار به عنوان یک فرم یا ژانر گفته شده می‌توان این را هم به مناسبت در اینجا یادآور شد که جستارنویسی نگرشی را نه بر سطح که بر کُنه امور می‌طلبد،

نگرشی که با ژرفش همراه است؛ و نیز بیانی استدلالی و چهارچوبی نظری را در پس زمینه خود می‌خواهد. به سخن ساده‌تر جستار به معنای دقیق کلمه عرصه برخورد‌های دیمی با پدیده‌ها و امور نیست. عرصه اندیشیدن به امور و پدیده‌هاست. ما بی آنکه بخواهیم وارد چند و چون نوشته‌های این کتاب شویم می‌توانیم بگوییم که این نوشته‌ها هر کدام نشان از تلاش نویسنده دارد در جهت اندیشیدن به موضوع و اینجا و آنجا حاکی از ژرف بینی‌های او است و می‌توان در کل آنها را فراآمدی از یک مشرب نظری- انتقادی مشخص دانست. این تلاش نویسنده ستودنی است و اهمیت دارد از آن رو که بخصوص در فضای فرهنگی معاصر ما نویسنده و خواننده اغلب جستار را با مقاله‌ای روزنامه‌ای (بی آنکه بخواهیم از ارزش و اهمیت آن ژانر بکاهیم) یکسان می‌گیرد. در این فضا گاه می‌بینیم که از نظر سردبیر و خوانندگان یک مجله هنری میان جستاری تحلیلی درباره کتاب یا اثر هنری با یک بررسی مبتنی بر برداشت‌های شخصی فرقی گذاشته نمی‌شود. بدتر اینکه، ذهن خواننده عام که این روزها به یمن گسترش فضای مجازی به "راحت الحلقوم" های حاوی اظهار نظرهای سرسری و شتاب زده عادت کرده، مطالبی از نوع مطالب این کتاب را "تقیل" و غیرقابل درک می‌یابد. از این روست که می‌توان گفت و باید گفت که مطالب این کتاب خواننده دیگری را به خواندن فرا می‌خواند. آن خواننده عام (والبته نه عوام) امروزه می‌تواند خوراک فکری خود را در پهنه اینترنت یا بعضی رسانه‌های کاغذی چه در داخل و چه در خارج به وفور پیدا کند و هستند نویسندگانی هم که در همه زمینه‌ها و بخصوص در زمینه‌های فرهنگی و ادبی که در اینجا مد نظر ماست، این خوراک را برای او تولید می‌کنند. با این حال می‌بینیم که در همین فضای فرهنگی ما امروزه شمار نویسندگانی مثل نویسنده این کتاب و خوانندگانی که جستار را همچون دعوتی به اندیشیدن می‌خوانند کم نیست و رو به فزونی دارد. این اتفاقی است فرخنده و در فضایی رخ می‌دهد که به گفته نویسنده کتاب حاضر در طول تاریخ به "نیندیشیدن در زمانه‌های کوتاه و بلند" عادت داشته است.

واژه essay در زبان‌های اروپایی را اگر مشتقی از فعل "کوشیدن" بدانیم برابرنهاد این واژه در زبان فارسی امروز برگرفته از فعل "جستن" است، فعلی کم و بیش در همان اُفق معنایی فعل کوشیدن. می‌دانیم که به لحاظ تاریخی فرم جستار و محتوای آن خود یکی از دستاوردهای سوژه یا ذهنیت مدرن بوده است. به سخن دیگر، طلوع این نوع نوشته را باید یکی از طلایه‌های مدرنیته به عنوان یک فرهنگ در اروپا دانست. حال ما اگر همچون نویسنده این کتاب با آزمون دوستدار موافق نباشیم که می‌گوید امتناع از اندیشیدن ذاتی فرهنگ ایرانی بوده است، می‌توانیم، اما برخلاف نظر نویسنده این کتاب، با عباس میلانی هم صدا شویم و بگوییم که جستار نویسی در همین فرهنگ خودمان بی پیشینه نبوده است. نگاه شک‌آمیز و نقاد و فردگرایی سعدی در صفحاتی از گلستان شاهدهی براین مدعاست. بخصوص اگر باور داشته باشیم که مدرنیته در روند پیدایش و گسترش خود دستخوش ناهمسازی و ناهماهنگی‌های مکانی و زمانی بوده است. فرهنگ ریشه‌دار ایرانی به رغم گسست‌هایش و به رغم پیش روی‌های ادواری "بیابان" پیرامونش به درجات و طی دوره‌هایی مدرنیته خود و اشکال خاصی از مدرنیته خود را تجربه کرده است. از یک چشم انداز زمانی نزدیکتر این نیز گفتنی است که فرم جستار به مفهوم عام کلمه غالباً در فرهنگ ما ملک طلق اسانید دانشگاهی پنداشته شده است. البته ما در اینجا به ویژه مقالات دانشگاهی در زمینه‌های ادب و فرهنگ و تا حدودی فلسفه و علوم انسانی را در نظر داریم. این نوع نوشته‌های به اصطلاح دانشگاهی در زمینه‌های یادشده در بهترین حالت خود گونه‌ای تحلیل تاریخی را درباب موضوع ارایه می‌دهند و ویژگی بارز و غالب آنها (با وام‌تعبیری از پل دومان) نوعی "ترس از تئوری" است که می‌دانیم ناشی از پاره‌ای محذورات ایدئولوژیک پدیدآورندگان این نوع مقالات بوده است. حال در پی این اشاره مختصر، اگر آن نوع فرآورده‌های دانشگاهی را جستارهای رسمی نام گذاری کنیم، جستارهایی از نوع جستارهای این کتاب را بی درنگ باید جستار غیر رسمی نامید.

ویژگی جستار از نوع رسمی را می‌توان نگاهی از بالا به موضوع و از بیرون و رفتار با آن درحاشیه امنی از "عقل سلیم" دانست. در حالیکه، ویژگی جستار غیر رسمی مورد نظر ما نگاهی از درون به موضوع تا حد آمیختن با آن و خطر کردن در رفتار با آن است. دستاورد آن نوع اول جستار قطار کردن "داده"ها است و درنهایت طبقه بندی آنها (جستار نویسی دانشگاهی عطش سیری ناپذیری به طبقه بندی دارد!)؛ درحالیکه، کار جستار نوع دوم، جستار نویسی غیر رسمی، ارایه "یافته"ها است. جریان زنده و جدی ادبیات معاصر (شعر، داستان) ایران را در نظر بگیرید. جای تعجب نیست که به لحاظ نظری و تحلیلی تولیدات دانشگاهی پژوهشگر ایرانی چه در داخل و چه در خارج تاکنون منشا هیچ حرکت تازه‌ای در این جریان نبوده است. معلوم است که قصد ما در اینجا یکسره تعریف از مطالب این کتاب نیست. هر کدام از این جستارها را همچون هر جستار دیگری می‌توان همچون دعوت به اندیشیدن درباب یک موضوع مشخص خواند. اما این هم هست که هر یک ما را به نگاهی انتقادی به خود فرا می‌خواند. مثلاً با یک نگاه کلی می‌توان گفت که گهگاه نویسنده به لحاظ اجرا چهارچوب شناخته شده جستار را به عمد یا به سهو زیر پا می‌گذارد و کارش به نوعی "تاملات" آزاد در باب یک موضوع میل می‌کند. این را می‌توان حتی در "بلاغت" به کار رفته و در لحن و خطاب شخصی در این تکه‌های تاملات گونه مشاهده کرد که با تکه‌های تحلیلی و استدلالی سخن او ناهماهنگی دارد.

و یا مثلاً، نگارنده این یادداشت این سوال را مطرح می‌کنم که چرا در پرداختن به سرود "ای مرز پرگهر" در جستاری با عنوان "در سمت و سوی سرود ملی" خاستگاه زیبای تاریخی، لحظه پر معنای الهام این سرود را به حسین گل گلاب نویسنده از نظر دور داشته است؟ چرا نمی‌توان بلاغت غلو آمیز کلمات این سرود را در متن آهنگ زیبای روح اله خالقی از مقوله گونه‌ای "مجاز" رایج و آشنا در ادب پارسی دانست: ذکر مکان و اراده مکین؟ و دیگر اینکه، سطرهای نقل شده

از شعر "ای مرز پر گهر" فروغ فرخزاد به هیچ رو امروز پاسخی به سوال مطرح شده در آن جستار نیست که خود بخشی از سوال است. تعبیر "پستانک سوابق تاریخی" در شعر مذکور به کنار، می پرسیم چرا باید شاعر بزرگی همچون فروغ مفهوم "قانون" را در استعاره سخیف "جقجه" بازنمایی کرده باشد؟ آیا او نمی دانسته کجا دارد زندگی می کند؟

نویسنده در کندوکاوش درباره شکل گیری ذهنیت مدرن در ایران معاصر به نقد دیدگاه های مهم و مرتبط با موضوع پرداخته است و ما گاه به تفصیل و گاه به اشاره و گذرا برخورد او را با نظرات کسانی همچون میرزا فتحعلی آخوند زاده و احمد کسروی و آرامش دوستدار از یکسو و سید حسین نصر و علی شریعتی از سوی دیگر می خوانیم. آنچه مهم است این است که موضوع اصلی و ملازمات گفتمانی آن در این کتاب برخلاف نگاه جستار رسمی که همه چیز را در "گذشته" می بیند، در چشم اندازی از هم اکنون حیات فرهنگی ایران دیده شده و بدان در قالب جستار پرداخته شده است. و سخن آخر اینکه، نوشته های این کتاب را می توان در متن فضای امروز فرهنگ ایرانی خواند و از آنها لذت برد هم در آن حال که می توان با محتوای آنها ارتباطی نقادانه و زنده برقرار کرد.

رضا فرخفال

لاوال، تابستان ۲۰۱۴



کتاب اول



## سفرنامهٔ سالک سیارهٔ آبی

---

۱- اینکه سفرنامه را فقط گزارش حرکت فرد بدانیم، امری معمول و عادی است. شخصی که از نقطهٔ الف به نقطهٔ ب رهسپار بوده است، یادداشت خود را در دسترس همگان می‌گذارد. اما سوای برداشت معمول، سفرنامه می‌تواند بیش از روایت آمدوشد میان دو نقطهٔ مکانی باشد. پشت سر گذاشتن محلی می‌تواند امکان رسیدن به چشم‌انداز دیگر و درک و دریافت جدیدی را فراهم کند. درک و دریافتی که بگونه‌ای دیگر زادگاه را کشف می‌کند. گسترش معنای سفرنامه بویژه از اینرو لازم است که در عنوان مطلب حاضر آن را به فرد ساکن سیارهٔ آبی منتسب کرده‌ایم. فردی که از دیار دلربایی بیرون زده تا شاید بتواند از منظر دیگری به زادگاه خودش بنگرد. بنابراین فردی که در اینجا فقط با سکونت بر سیارهٔ آبی انگشت‌نشان شده، همچون اسمی عام و شخصی نامعین، سفرنامه‌ای پیش روی ما می‌گشاید. سفرنامه‌ای که هنوز نه دیار دلربایش معلوم است و نه مسیر حرکت و مقصد سالک و سیاحش. به قول و قراری، یا بزعم باطن گرایان، سفرنامه می‌تواند به جز ثبت ماجراهای از این دیار به آن دیار رفتن، همچنین از حرکتی به

سمت درون انسان بگوید. اینکه از جلدل یا از نجوا و گفتگویی که "من" و "خود" با هم دارند، خبر دهد. از این گذشته، سفر آدمی می‌شود که ذهنی باشد. واقعیت را کناری نهد و در عالم خیال اتفاق افتد. یعنی رفتن بسمت هیروت یا اُفقهای ناآشنا.

اکنون با توسعه دایره ارجاعاتی که برای سفرنامه قائل شده‌ایم مدعای زیر را نیز می‌توان اظهار کرد. اینکه سفرنامه قادر است در برگرفته کُل ادبیاتی باشد که آدمی به شوق دستیابی به دیار دلربای خود نگاشته است. اثبات مدعای نامبرده هم در استدلال زیر است که سفرنامه، درست مثل ادبیات، محصول مشاهده آدمی است. البته "آدم" مورد توجه ما برای آن که سوژه مشاهده کننده شود، دو دوره متفاوت از ساخته شدن را تجربه کرده است. او، در دوره نخست یا در دوره پیشاسوژگی و ظاهر شدن در نقش فاعل شناسا، تاثیر گرفته از تکامل طبیعت است و به صورت تدریجی ساخته می‌شود. دوره دوم، دوره‌ای تمدنی - فرهنگی است که در آن آدمی همزمان ساخته می‌شود و می‌سازد؛ یکی از ساخته‌هایش در این دوره نیز همین آرشيو بازنگری خویش به صورت انسان و شناخت جهان فراگیرش است. با اینحال پذیرش ارزیابی اخیر، که خیلی روشن و ساده بنظر می‌رسد، به پیش شرطی بستگی دارد. اینکه افسانه باوری و گمانه زنی مذهبی را چنان بال و پر ندهیم که عقلها را بیچاند. چرا که، بر خلاف ارزیابی نامبرده، در افسانه آفرینش تاریخ فقط شش هزار سال قدمت دارد. در گمانه زنیهای ناشی از همان افسانه، ساختن زمین نیز شش روزی بیشتر وقت نبرده است. آدمی را هم در شکل کاملش خدا بیکباره آفریده است.

آفریدگاری که نخست محصول خود را در بهشت نگهداری می‌کرده ولی، در پی حادثه‌ای، حکم بر اخراج آفریده از باغ داده است. آنهم با تحمیل جریمه‌ای که زندگی در تبعید زمینی بوده است. حادثه و حکمی که حافظ، شاعر فارسی زبان، را به گلایه و شکوه بر آورده:

"من ملک بودم و فردوس برین جایم بود  
آدم آورد در این ملک خراب آبادم..."

"من شاعر" حافظ در اینجا از قهرمان قصه آفرینش ادیان سامی یا به اصطلاح حضرت آدم شاکی است که وی را به دردسر زندگی در غربت زمینی انداخته است.

در چارچوب پندار دینی نامبرده، که فیلمنامه موجودیت یابی جاندار دو پا هم می‌تواند خوانده شود، نقشهای اصلی را آدم غافل و حوای ماجراجو بازی می‌کنند. حوایی که، در خوانش مردپرستانه، گرداننده طرح و توطئه داستانی است و با فتنه خوردن "میوه معرفت" همدستی می‌کند. آنچه در چارچوب این روایت از منظر امروزی روشن است همانا تبعیض جنسیتی و خورد کردن تمام کاسه و کوزه‌ها بر سر زن است. آنجا هنوز سخنی از تحولات اومانستی در میان نیست تا برابری حقوقی میان مرد و زن امری بدیهی باشد.

بهر حالت در آن فضا نمی‌توان از دستاوردهای نظریه پردازان ژنسانس و دوران نوزایش سراغ گرفت که معتقد بودند جاندار دوپا، آدم بدنیا می‌آید. ولی برای انسان شدن بایستی نخست ساخته شود و آموزش ببیند. در پیامد چنین کمبودی که الزامات انسان شدن را نمی‌شناسد، از وجود انسانیت همچون طریقت جانهای آزاده و ایده‌ای فراگیر دانایان نمی‌تواند خبری باشد. ایده و آرمانی که ثمره انسان شناسی، متعلق به دوره روشنگری و نیز به شکلگیری نقد مذهب وابسته است.

با اینحال، در کلیت امور، بخت یار انسانیت بوده که باور مذهبی نامبرده با آن "گناه" سنگینی که به حساب آدم گذاشته و به رغم در چنگال داشتن چندین و چند قوم مختلف، در همه جای سیاره آبی سیطره نداشته است.

چرا که "حقانیت" آن، حتا در چارچوب ارکستر جهانی ادیان و نه الزاما از منظر سنجشگری روشنگرانه، امری نسبی بوده و مشمول قانون نسبییت شده است. از مصریان و بابلیان باستانی گذشته، ادیان خاور دور و مثلا بودیسم به چنین روایتی از امر آفرینش تمایل و باور نداشته‌اند. بومیان قاره امریکا هم، مثل مایاها، پیش از توسعه مسیحیت، به روایتی عجیبی از ارتباطات با کرات دیگر معتقد بوده‌اند که فقط

در برخی از داستانهای علمی-تخیلی معاصر یافتنی هستند. البته هستند تخیل‌ورزان امروزی که، مثل نسلهای قدیمی خود، داستان آمدن آدم از سیارات دیگر را تکرار می‌کنند. بی آنکه به خود زحمت این پرسش را بدهند که آدمی در آنجا چگونه شکل و پیکر یافته است؟ این نکته شامل قصه سفر مریخیان و کوچیدنشان به این دیار هم می‌شود که آن را از چند دهه پیش سیاره آبی می‌نامیم.

باری پس از آن کوچ نیاکان مریخی ما بر محور عمودی، که مرکبش هنوز ناشناخته مانده، آدمیزاد یا تبعیدی زمینی به مدت‌های مدید فقط سفرهای افقی انجام می‌داد. گاهی بر دوپای خود و گاه سوار چهار پایان اهلی شده. از جایی خشک و بی چشم انداز به سودای سرخوشی و صفا به سرزمین دیگری رفته است.

زمانی، در حین این آمدوشدهای بی پایان، به اختراع چرخ رسیده است. چرخ‌ی که نه فقط ارابه‌هایش را به پیش برده، بلکه تحولی حیاتی و تاریخساز در بهره‌گیری از ابزار شده است. در پس پیمودن جاده‌های خاکی و گذر بر سنگلاخ کوه و کمر، نوبت غلبه بر مسیرهای آبی بوده است.

با ساختن قایق و کشتی دفتر سفرهای افقی ورق تازه‌ای می‌خورد. در روایت این سفرهای جدید و نیز در قالب قهرمانش دیگر نه با سیاحی همچون مارکوپولو که با ناخدا و ملوانی همچون کریستف کلمب روبروئیم. ملوانی که نه فقط بر دزدان دریایی غالب بلکه کاشف قاره تازه‌ای است. کاشفی که در پایانه قرون وسطا ظاهر می‌شود و تا قرن بیستم میلادی، همچون ستاره‌ای جاذب و دلربا، در ادبیات مورد تجلیل قرار می‌گیرد. ستایش از دریانورد یکی از نشانه‌های عمده سرایش یک دوره تاریخی است. حتا استفان مالارمه فرانسوی (شاعر مُدرن پس از بودلر) هم که از گرایش به شعر متعهد دوری می‌جُسته و در پی ایجاد بوطیقایی متکی بر کلمه بوده، در ستایش دریانوردی شعر سروده است. چنان که در سروده "نسیم دریایی" می‌گوید: "... کشتی! با تو رهسپارم، با دکلت تابی بخور و لنگر برکش به سوی سواحل گرمسیر / ... آه ای قلب، به ترانه‌ای

گوش بده که ملوانان می‌خوانند."

اما با پایان این دوره، قهرمان ادبیات هم دیگرگونه می‌شود. شاعر و ادیب اگر بخواهند در امر اشراف و شجاعت استعاره و نامی انسانی بکارگیرند، به تجلیل از مخترعان پرندهٔ مصنوعی و فضانورد بر می‌آیند. در اینجا دیگر آب سواری از جذبه افتاده و هوانوردی اهمیت یافته است. این نکته را می‌شود در شعر وله‌میر خلبنیکوف سراغ گرفت که پیشقراول سرایندگان مُدرن روس و شاعر فوتوریستی چون مایاکوفسکی بوده است. خلبنیکوفی که در فرازی از "ترانه ایرانی" سروده است: "... / در آسمان طیاره‌ای می‌گذرد / یار گم کردهٔ ابر / آخر کجا است خوان پُر نعمت محبوبهٔ خلبان؟"

بهر صورت با تحولات علمی - صنعتی که در این قرنهای اخیر پدید آمده است می‌توان چشمگیر بودن نقش مخترعان را برای سازماندهی آتیه دید. آنوقت سفرنامه‌های جدیدی خواهیم داشت که از حرکتی عمودی خبر می‌دهند. بنظر می‌رسد ساکن سیارهٔ آبی در پروژه‌های آتی قصد کوچ دیگری را در سر می‌پروراند. فیلمهای سینمایی هم که حرکت در کهکشان را به تصویر در می‌آورند، کلاسهای آمادگی برای زندگی آتی هستند.

ساکن اما از سیاره دلزده نیست، نمی‌تواند باشد. سیاره‌ای که از چند دههٔ پیش با عکس کهکشانی خود، رُخساری جذاب و شکل گرفته از رنگهای سفید و آبی را هویدا ساخته است. فکر رفتن اما از خرابی محیط زیست بر می‌آید که هم امکان حیات را منتفی می‌کند و هم با گسترش کویر و آلودگی آبها چهرهٔ زمین را مخدوش. در حالیکه همان عکس کهکشانی زمین، که به لطف پرواز فضا پیماها بدست آمده، می‌توانست الهام زمین دوستی و زیبایی شناسی تازه‌ای باشد.

همین واقعیت نشان می‌دهد که ادبیات سفرنامه‌ای فقط گزارشی از تحرک و حرکت ساکنین سیارهٔ سپید و آبی نیست؛ نمی‌تواند باشد. بخشی از آن صرف مشاهده فرد ساکن شده است. مشاهده فردی که، به جز تجربهٔ سفرهای دیرینه‌اش و رودرویی امروزش با تخریب

زیستبوم، صاحب نفس پیچیده‌ای بوده است.

اما نفس پیچیده را نباید کلافی در هم گوریده در نگر گرفت بلکه باید نوعی کارکرد چند لایه‌ای‌اش دانست که برای پُرسشهای حیات بدنبال پاسخ است. آنهم پاسخهایی جور واجور و منوط به اینکه بهره‌گیری از چرخ در چه مرحله‌ای از تکامل بوده است.

باری. یکی از پُرسشهای مُهم یا شاید مُهمترین پرسشی که فرد ساکن بر سیاره آبی با آن روبرو بوده واقعیت مرگ است. واقعیتی که، از گذر مُردن هم‌نوع، آدمی آن را مشاهده و درک می‌کند. در ادبیات غنایی اما می‌توان، فرای مشاهده و درک، با تعریف وضعیت و نیز در موارد استثنایی با رهنمودهای چاره‌ساز روبرو شد. نگارنده این سطرها، تا جایی که عقلش قد می‌دهد، آن چکامه خیامی را اوجی از تدبیر و کارشناسی در این رابطه می‌بیند. خیام حکیمی که در واکنش به سنت بهشت و جهنم سازی در سرزمین‌اش (پژوهشگران تاریخ اندیشه بشر اختراع ایده پردیس و دوزخ را کار ایرانیان می‌دانند) چنین سروده است:

گردون نگری ز قد فرسوده ما ست  
جیحون اثری ز اشک پالوده ما ست  
دوزخ شرری ز رنج بیهوده ما ست  
فردوس دمی ز وقت آسوده ما ست.

۲ - سروده نقل شده از خیام، که به بهترین وجهی رعایت تعریف لغتنامه‌ای قالب مورد نظر (رباعی یا ترانه) را همچون چکامه‌ای کوتاه، فشرده و جامع درونی کرده است، دقتی ریاضی گونه در ترکیب اجزای ساختارش دارد. این سروده می‌تواند نمونه‌ای قابل عرضه برای گزینش در رقابت بینش ادبی و اشراف بر راز هستی باشد؛ بی آن که ما را به صرافت اندازد بر طبل خود پسندی بگوییم یا به جهانیان درس دهیم که سرچشمه تمام دستاوردهای بشری را نزد ما ایرانیان بجویند.

میل و گرایش به احیای "گذشته پُرافتخار" بواقع فقط ناشی از

جبران ضعف سوژه تحقیر شده و وامانده در اکنون است؛ اینکه به فراخور حوزه دانشی که می‌خواهیم در آن عرض اندام و رقابت کنیم، نام یکی از نیاکان فرضی خود (از پور سینا تا سهرودی و ملا صدرا و از رودکی و فردوسی تا حافظ) را اعلام و خود را برنده بدانیم. البته به اصطلاح برنده هم هستیم زیرا در فضای بسته بومی خود و داوری از پیش خریداری شده به چالش برخاسته‌ایم. بدون هرگونه نظارت بیطرفانه یا حریف خود مختار و یا حتی رقابتی عادلانه.

از این گرفتاریهای افراد و ملل عقب مانده گذشته، بهر حالت در اولین پاره سروده خیام با توضیح پدیده‌ای روبروئیم که در فرهنگ واژگان سیاسی این دهه‌ها بدان "جهان‌بینی" گفته‌ایم. گرچه توضیح خیامی ژرفای بیشتری از وضعیت جهان را به دست می‌دهد زیرا در واژه گردون که موضوع دیدن، تماشا، درک و دریافت فاعل شناسا است، فعل حرکت و چرخش نهفته است. احتمالاً می‌شود از این فعل و نیز با آن اشراف خیام بر نجوم و آسمان‌شناسی به شکلی از شیوه حرکت در فضا رسید و مثلاً به راز تحرکی راه برد که سیاره ما دارد. رازی که قرن‌ها در پرده ابهام بود. لیکن با فهم چرخش زمین به دور خود و گشتنش به دور خورشید که سیر و سیاحتی در کهکشان است، ما از انقلاب کوپرنیکی تا تحقیقات فضایی معاصر پیشرفت کرده‌ایم. بدین ترتیب آن گمراهی جهان‌بینی (یا به قول خیام گردون‌نگری) را تصحیح کرده‌ایم که در عالم نجوم و اخترشناسی با عنوان هیئت بطلمیوسی مطرح بوده است.

باری. به جز این ژرف‌نگریستن در سازمانیابی جهان که بر اساس گردش گردون است، خیام معادله‌ای ریاضی را هم طرح می‌کند. این که ایگرگ (گردون‌نگری) همواره تابعی از ایکس (قد فرسوده و یا در برخی نسخه‌ها، عمر فرسوده) ما است. البته ایکس (یا متغیر) در هوا رها نشده و وابسته به انسانیت است. یعنی وابسته به دانایی ما یا به دانش هر مخاطبی که این شعر درخشان خیام را می‌خواند. ما چه قد را لحاظ کنیم و چه عمر را، در هر دوی آنها ویژگی‌های کشف و اختراع مستتر است. اولی (قد) از چگونگی چشم انداز ما

می‌گوید که با گرایش به کشف و آتیه بینی همراه است. دومی (عمر) از اندوخته تجربه ما می‌گوید که در روند زندگی کسب کرده است و گرایش به آموختن از گذشته و مخترع شدن دارد. اینکه اختراع از دل تجربه و آزمایش بیرون می‌آید نیاز به شرح ندارد. در پاره دوم سروده خیام که گویا از "اشک پالوده ما" رودخانه‌ای جاری شده، پالایش اشک و رود سرازیر به دریا را باید نشانه درد و رنج و نتیجه تلاش و زحمت و اضطراب دانست. مجموعه انرژی که انسانیت برای سر و سامان دادن زندگی و بهبودی وضع هزینه کرده است.

اما از آنجا که این سروده خیامی روال معمول رباعی را طی نمی‌کند، چرا که بر تفاوت پاره سوم با سه پاره دیگر استوار نیست، می‌توان هر مصرعی را همچون یک آفورسم یا گزین‌گویی نیز در نظر گرفت. بهر حالت در تداوم سروده، به پاره‌های سوم و چهارم می‌رسیم. اینجا خیام با به دست دادن تعریفی مشخص از معنای متعارف بهشت (وقت آسوده) و جهنم (رنج بیهوده) نه فقط در برابر سنت نظری مسلط در سرزمین خود ایستاده و آن را می‌سنجد بلکه آن مفاهیم فردوس و دوزخ را همچون دوقلوهای متضاد غبارزدایی کرده و برای استفاده در زندگی این جهانی و در اکنون صیقل زده و جلا می‌بخشد. بنابراین ناگفته روشن است که خیام برای استقرار فضای خوشباشی به لحظه جاری یا اکنون نیازمند است. پس مفهوم اکنون را همچون ارزش کشف می‌کند و به آن اعتبار معنایی درست را می‌بخشد.

در خوانش حاضر به نظر می‌رسد که شناخت اندیشه خیام بهتر است از مسیر توجه مشخص به تک تک ترانه‌هایش صورت گیرد تا اینکه به اعلام موضعی درباره وی دلخوش کنیم. با اشاره به داوری دو ادیب نامی و البته برجسته خواهیم دید که معرفی خیام بر فراز کلیت رباعیهایش به تکرار کلیشه‌ها و گفتن حرفهای گلی منجر می‌شود و گره‌ای از کار نمی‌گشاید.

آن تجربه معرفی نویسی متکی بر خوانش کلیت رباعیهای خیام را دو ادیب ارجمند و مسلط بر زبانهای مختلف انجام داده‌اند. صادق

هدایت فارسی زبان و فرناندو پسوا پرتغالی زبان، ادبای مورد نظر سخن حاضرند. پسوایی که تا هفده سالگی در افریقای جنوبی بوده و بزبان انگلیسی می‌نوشته، پس از بازگشت به سرزمین پدر دیپلمات خود(پرتقال) به خلق و آفریدن سه شاعر خیالی در دوره‌های مختلف تاریخی و سرودن به جای ایشان در زبان پرتغالی می‌پردازد. به جز این پروژهٔ ادبی، وی کتاب نثری هم با عنوان "کتاب نا آرامیها" دارد که از قطعه‌ها و طرح‌های ناتمام تشکیل شده است. اثری که در زمره برجسته‌ترین آثار مُدرن‌نیت‌ه اروپایی بشمار می‌رود.

پسوا که بنا بر نوشتهٔ خود با ترجمه فیتز جرالده از خیام آشنا بوده و شاید همین امر او را به سمت سرودن رباعی هم کشانده، در حوالی سال ۱۹۳۴ و در پایانهٔ "کتاب ناآرامیها" قطعه ای را "عمر خیام" نامگذاری کرده است.

قطعه‌ای که از همان نخستین جمله صفت دلزدگی از زندگی را به خیام نسبت می‌دهد. گرچه سپس سعی می‌کند که موصوف(خیام) را از انواع رایج و معمولی صفت و موصوف نامبرده ممتاز و متمایز کند. چرا که مردمان عادی که از پس سامانیابی در جهان بر نمی‌آیند نیز از زندگانی دلزده می‌شوند.

در نظر پسوا، فاضل پارسی (عنوانی که به خیام می‌دهد) صاحب واکنشی بس ژرف نسبت به جهان است. گرچه همه چیز را تیره و تار می‌بیند و در مقابل ادیان و نحله‌های مختلف فلسفی حریم خود را مرزبندی کرده است. رهنمود نشانوشی که توسط خیام مدام تکرار شده، در نگاه پسوا، خبر از کلیت فلسفه و حکمت عملی وی می‌دهد. خیامی که بنا بر برداشت شاعر پرتغالی و بخاطر خویشاوندی نظری با اپیکور با مشاهده رُستن گل سرخ و نوشیدن باده ارضای خاطر می‌یابد.

اما وقتی پرسش خیامی بودن یا خیامی نبودن پیش می‌آید، پسوا دُچار سردرگمی می‌شود و پاسخ همین و هم آن را می‌دهد. این سردرگمی بهر صورت تداوم یافته و در پایان قطعه به قضاوتی یکسویه در مورد خیام می‌رسد. چنان که پسوا وی را استادی برای بیان

اندوهناکی و سرخوردگی می‌نامد. انگاری که پسوایی خبر بوده از آنهمه ترانهٔ سرخوشانه خیامی که از جمله با چنین مصرعایی در آغاز ترانه‌اش روبرو می‌شویم: "ای دوست بیا تا غم فردا نخوریم." در پی پسوایی و اشاره‌اش به خیام در "کتاب ناآرامیها" به تلاش هدایت می‌رسیم که در بیست و سه سالگی و سی و سه سالگی دو بار به مقدمه نویسی دربارهٔ خیام و سروده‌هایش پرداخته و به توضیح جایگاه وی نشسته است.

نخستین مقدمه نسبت به دومی نارسا و ناپخته‌تر است. گرچه برای کارنامهٔ ادبی هدایت (این فرهیختهٔ برجستهٔ قرن بیستم ایران) امتیاز و اعتبارآور است و از تیزهوشی و سلیقهٔ والا خبر می‌دهد. به ویژه که وی بر کنار از کارزار زمانه و آن جدل منتقدان بر سر ارجحیت سعدی یا حافظ، به گزینش خیام روی آورده است. این رویکرد کتابی از اشعار خیام را حاصل دارد تا افکار عمومی را متوجه اهمیت آن شاعر و متفکر قرون قبلی کند. نکته زیر را بایست محصول توجه به خیام دانست. این که هدایت باور داشته که "خیام برتر از سایر شعرا خیالات فلسفی خود را به شیوایی و زبر دستی ادا نموده است".

در هر حال پژوهش، مقدمه نویسی و گزینش چکامه‌های خیام از سوی صادق هدایت به نوبه خود تلاش موفقی بوده است. زیرا سپس تنی چند از ادبای زمانه را به دنبال کار و بررسی در این زمینه کشاند. ایشان نیز به ارائه روایت و کتاب‌های دیگری از رباعیات خیام بر می‌آیند و خیام خوانی رونق می‌یابد.

منتها این اشاره را بایست ناگفته گذاشت که مقدمهٔ نخستین هدایت نیز به همان سر درگمیهای فرناندو پسوایی دچار است که در پیش یادآور شدیم. بگذریم که هر دوی این نوشته‌ها اتفاقاً به همان سالهای اولیه دههٔ چهل قرن بیستم، یعنی حوالی ۱۹۳۴، تعلق دارند. هدایت که خواسته آرای قدما در مورد خیام را در مقدمهٔ خود بازتاب بخشد، از لابه‌لای اعلام مواضع و عقاید ضد و نقیض دیگران بیرون نیامده و به شناخت مستقلی نرسیده است. بطوریکه با تکرار القاب بدبین و بیزار بودن خیام، سر آخر دل بدین اظهار لطف و مهربانی

خوش کرده که "بهر صورت انسانیت در خيام تمام بوده و قلبی مملو از محبت داشته چنانکه رباعیات او گواهی می‌دهد".

اما قضیه در پیشگفتار یا مقدمه دوم فرق می‌کند. در اینجا هدایت دیگر دهسالی پخته‌تر شده و این دهه تجربه و دنیا دیدگی باعث تحولی در نگرش به آثار خيام بوده است. تحول یادشده فقط در ظاهر کار وی آشکار نیست که کار تعویض لغت‌های عربی و کاربرد واژه‌های فارسی باشد. مثلاً جایگزینی رباعی با ترانه یا مقدمه با پیشگفتار.

تلاشی که وی برای شناخت بیشتر ترانه‌های اصیل خیامی انجام داده، نتیجه پژوهشی همدلانه و صمیمی است. گرچه مضمون بندی و تفکیک ترانه‌ها در بخش‌های مجزا بوسیله صادق هدایت، برغم نقش بدعت گذار و نوآورانه‌شان، همواره کار موفق‌ی به نظر نمی‌رسد. نمونه‌اش همین جای دادن ترانه "گردون نگری ز قد..." در زیر عنوان "دم را دریابیم" است. در حالی که بهتر بود این ترانه زیر عنوان فصل‌های "راز آفرینش" یا "گردش دوران" می‌آمد. بگذریم که برخی از عنوان‌های برگزیده هم مثل "هرچه بادا باد"، چنان فراگیر و دارای ارزش تئوریک نیستند که شایسته اندیشه خيام باشند. این کمبودها در کار پژوهش و گزینش اما دلیل آن نیستند که چیزی از احترام ما به صادق هدایت کم کند. برای وی در سفرنامه ساکن سیاره آبی، وقتی به سهم سوژه و فاعل شناسای ایرانی می‌پردازیم، بایستی جایی ارجمند و در خور منظور داشت. او جایگاهی والا در فردوس و بهشت آرمانی ما دارد که در اندیشه خيامی به "وقت آسوده" ترجمه و تعریف می‌شود.

البته با معیارهای خیامی برای دیگران هم می‌شود جای ارجمند و در خور در نظر گرفت. تا دیگران که باشند و چقدر جذب دیار فریبا و دلربایی چون ایران شوند؟ دیاری که ما را در غربت به سوی خود می‌کشاند...

در مطالب این کتاب به سهم ناچیز خود تلاش کرده‌ایم تنی چند از این ارجمندان را بنام بخوانیم. ارجمندانی چون صادق هدایت، مهدی اخوان ثالث و شاهرخ مسکوب و...



## \_\_\_\_\_ رهنمودی از عصر پیشین (به پیشواز دویستمین سالگرد تولد آخوندزاده)

جُنُبش مشروطیت اگر در تاریخ ایرانیان نقطهٔ عطفی باشد، مردمان و روزگار قبل از مشروطه به عصر پیشین تعلق دارند. حتا اگر برخی از آن مردمان فراتر از زمانه خود زیسته و از درخشش کردار و گفتار خود پرتوی بدینسو انداخته باشند. اشخاصی که با قانون طلبی، عقل‌گرایی و خواستار حاکمیت ملت شدن زمینهٔ تحول فراگیر بعدی را هموار کرده‌اند. از این جمله مردمان، بی شک نام میرزا فتحعلی آخوندزاده (۱۸۱۲-۱۸۷۸ میلادی) در یادها است و فعلیت دارد. او که، حتا در قیاس با همعصران همراه و همفکر خود، سرآمدی برجسته بوده است.

شخصیتی تاریخساز که مثل سایر فرهیختگان کوشا به بهبود وضع آیندگان اندیشیده است. مردی با فرهنگ و باخبر از دنیایی عصر خود؛ که دستاوردهایش در هنر و نظریه‌پردازی دامنه‌ای وسیع داشت و بهره‌زندگیش نه تنها به دیگران بلکه همچنین به نام و شهرتش رسید. از منظر امروزی کسی دیگر اسم فرزند خود را میرزا و فتحعلی نمی‌گذارد. این نامهای ترکیبی از فتح و علی و میرزا دیگر اصلاً میان

ما رایج نیستند. حتی بصورت بی دردسر و مجانی نیز خریدار ندارند تا چه رسد به شهرت و اسم فامیل آخوندی و تخم و ترکه‌اش. آخوندزاده اما با زندگانی و آثاری که بر جا گذاشته به آن نام و شهرت، یعنی به ترکیب میرزا فتحعلی آخوندزاده، معنایی جاذب بخشیده است. بخشی از این جاذبه را می‌شود در سومین نامه در میان "مکتوباتش" سراغ گرفت که همچون رهنمودی از عصر پیشین با مسائل امروزی ما ارتباط می‌یابد. در خوانش امروزی از اثر آخوندزاده، که دویستمین سالگرد تولدش را گرامی می‌داریم و پیشداوریهای قومی و حکمهای بی‌اعتبارش را در ضمن به کناری می‌گذاریم، از جمله می‌توان با عقلگرایی وی روبرو شد. در سومین "نامه کمال الدوله به جلال الدوله" وی، با املاء و انشائی روزآمد یا "آپ تو دیت" شده، چنین می‌خوانیم: "برادر مکرم... امروز خرابی کُل دنیا از این جهت است که... به واسطه ظهور پیغمبران از اقلیم آسیا که مولد ادیان است و از اینجا ادیان بر اروپا مستولی شده و نیز به واسطه موعظه‌های پیروان ایشان که به ترویج ادیان کوشیده و در اعتقاد مردم به درجه مقدسی و ولایت رسیده، عقل انسانی را... از درجه شرافت و اعتماد انداخته تا امروز در حبس ابدی نگاه داشته در امورات و خیالات اصلاً آن را سند و حجت نمی‌شمارند و نقل را همیشه بر عقل مرجح و غالب می‌دانند."

در آغاز نامه، از ایراد نگرش به دنیایی که فقط به دو قاره‌اش خلاصه شده بگذریم. مهم آن است که تقابلی را بنگریم که میان عقل و ارباب دین برقرار می‌شود. ارباب دینی که، بنا به برداشت راوی نامه، برای خود جایگاه تقدس دست و پا کرده‌اند. وقتی این تقابل را در ظرف زمانی مربوط به خود قرار می‌دهیم، که زمانه سلطنت سلسله قاجار و نفوذ مجدد روحانیت شیعه در روند تصمیم‌گیریهای کشور است، خط و نشان پیام نامه بیشتر برجسته و چشمگیر می‌شود. نامه‌ای که در ادامه از خطاب به مخاطب و بازخوانی تاریخ به سمت رهنمود بخشیدن حرکت کرده است.

بخشی از نامه به قرار زیر است: "برادر مکرم من، اغلب ساکنین

مملکتهای عثمانی و ایران طایفه‌های اسلامی هستند. تو نباید که به دین ایشان بچسبی و نباید که به ایشان بگویی اعتقاد شما باطل است و شما در ضلالت هستید، باید چنین و چنان اعتقاد داشته باشید. شیوه هدایت و ارشاد و شیوه راهنمایی و تعلیم چنین نیست. تو بدین شیوه ناملایم برای خود هزار تا مدعی و بدگو خواهی تراشید و به مقصد خود هم نخواهی رسید... تو دین ایشان را در کنار بگذار و در خصوص آنها هیچ حرف مزن، ارشاد را چنین آغاز کن: "...

در پاراگرافهای بعدی آخوندزاده به توضیح شیوه رهنمود و ارشاد مورد نظر خود می‌نشیند. ارشادی که آن زمان فقط مفهومی صاف و ساده بود؛ نه نهادی نکبتی، سرکوبگر و مامور سانسور که در نظام خلیفگانی به دوران جاری بیداد کرده است.

در زمان آخوندزاده کسی هنوز تجربه "جمهوری اسلامی" و وزارت خانه مربوطه با وزرای اجق و جقش را نداشت. کلمه ارشاد آنزمان در بیان آخوندزاده چیزی بود مترادف رهنمود امروزی که از سر نیک اندیشی ارائه می‌شد و نه برای ترس و لرز مردمان. چنین بوده است که رهنمود و ارشاد آخوندزاده بر اساس گفتگو روشننگر با مخاطباننش شکل گرفته و ماموریت تنبیهی و تکفیری نداشته است. رهنمودی که در نخستین گام خود، سوژه یا فاعل شناسا را متوجه ارجاع بحث به موضوع تاریخ و عمر جهان می‌کند.

او می‌خواهد تفاوتی را نشان دهد و مقایسه‌ای کند. قیاسی میان درک و دریافت سنتی از تاریخ با آنچه در تاریخ نگاری متکی بر تحقیقات و پژوهشهای پس از رنسانس اروپا شکل گرفته است. در این رابطه آخوندزاده می‌نویسد: "در تواریخ قدمای ما تاریخ ایجاد این دنیا را هفت هزار سال می‌شمارند. اما امروز به موجب براهین قطعی بر ما ثابت شده است که ایجاد این دنیا از کرور هزار سال نیز زیاد است..."

دومین قیاسی که وی بر روشن کردن منظور خود و رساندن بحث به سر منزل مقصود انجام می‌دهد، مسئله وجود ادیان بدوی در پیشا تاریخ ادیان صاحب کتاب است. او این پرسش را می‌کند که در

زمان ادیان بدوی چگونه خدا مانع پیدایش آنها نشده که از منظر ادیان متمدن و صاحب کتاب ادیان باطله بشمار می‌روند. پاسخی که وی به پرسش یادشده می‌دهد به قرار زیر است: "از تصور این حیرت، عقل انسانی ناچار حکم قطعی خواهد کرد که خداوند عالم در ظهور آن ادیان باطله و در بقای آنها هرگز مداخله نداشته است بلکه همه آنها را مردمان زیرک و ریاست طلب به جهت نیل مقاصد خودشان احداث نموده‌اند."

آخوندزاده مثل هرکسی که فرزند زمانه است از محدودیتهای چارچوب نگرش خود خلاصی ندارد. پافشاریش بر حکم قطعی از سر ناچاری درست نیست. همچنین اشاره‌اش به "براهین قطعیه" در مورد درستی تاریخ با اصل عدم قطعیت خوانایی ندارد. از اینها گذشته، وی در نتیجه گیری از صغرا و کبرای بحث خود نیز پیگیرانه عمل نمی‌کند. وقتی وی شکل گرفتن ادیان بدوی را ناشی از کنش‌مندی انسانها و نه دخالت خدا ارزیابی می‌کند، به راه درستی می‌رود. زیرا که این ارزیابی همخوان با تحولی تاریخی در عرصه اندیشه بوده که کاروان متفکران کنجکاو را از یزدان شناسی بسوی انسان شناسی برده است.

اما آخوندزاده، آنطور که نوشته‌اش نشان می‌دهد، در مورد توضیح ادیان تاریخی و صاحب کتاب پایبند مقدمه‌چینی خود نمانده است. موضع خود نسبت به ادیان ابراهیمی را به درستی و با صراحت اعلام نمی‌کند. چرا که این ادیان نیز، بر خلاف مدعای فراتاریخی بودن، در واکنش به شرایطی مشخص و وابسته به چارچوب زمانه‌ای خاص پدید آمده‌اند. به همین خاطر پرسش و پاسخی که در ادامه بحث بالا می‌آورد چیزی جز طفره رفتن از دین‌شناسی پیگیرانه نیست. دین‌شناسی که در مقدمات خود اعلام کرده که از منظر انسان زمینی و نه از زاویه پندارهای آسمانی می‌خواهد به موضوع بنگرد. او نوشته است: "چرا خداوند عالم چندین هزار سال تا زمان حضرت موسی پیغمبر بر حقی را نفرستاد که آن ادیان باطله را از روی زمین کم کند؟ مگر تا آن زمان این دنیا و این بندگان تعلق به او نداشت؟ یا مگر تا

آن زمان خوابیده بود، بعد بیدار شده دید که ادیان باطله دنیای او را ملوث کرده اند...؟"

در ادامه مکتوب و نامه وی متوجه می‌شویم که این طفره رفتن از اعلام موضع صریح و یا دست کم محدود دانستن ادیان صاحب کتاب به شرایط زمانه پاگرفتن شان، دلیل داشته است. آخوند زاده، همچون بسیاری از متفکران پیشین و برداشت نادرست‌شان، بر این باور بوده است که فقط از دل دین می‌توان امر اخلاقی را استخراج کرد. وی همانطور که متن و هدف نوشته‌اش نشان می‌دهد به گرایش فلسفی توجه نکرده که در آثار متفکرانی چون ارسطو جریان داشته است. جریانی که در ارائه طرح اخلاقی خود از دیرباز استناد را بر امر متعالی نگذاشت. تا چه رسد به اینکه فریضه و توصیه‌های ادیان را ملاک قرار دهد.

بنابراین بخاطر همان برداشت نادرست بوده است که آخوندزاده اخلاق را یکی از سه پایه دین فرض می‌کند. بر این منوال می‌خواهد، با کمرنگ ساختن دو پایه عبادت و اعتقاد، توجه‌ها را فقط به پایه مورد نظر خویش (یعنی به اخلاق) جلب کند. چون راه دیگری را در نظر نگرفته است که هنجارهای اخلاقی را در جامعه گسترش دهد و مردمان را به رعایت آنها فرا بخواند، بحث خود را فقط در چارچوب درون دینی انجام می‌دهد. بدین دلیل تقابلی را که در ادامه بحث میان علم و ایمان برقرار می‌کند، نه به رشد آگاهی مخاطب و نه به تقویت استدلال نویسنده کمک می‌کند. در یکی - دو پاراگرافی که به تقابل ایمان و علم اختصاص داده است، راه به جایی نمی‌برد. تقابلی که گاه پای همتاهای متضادی چون تمدن و عالم بربریت را نیز برای متوجه ساختن مخاطب به میان کشیده است. اما نویسنده که در اینجا از نگاه انتقادی و سلبی دست شسته، در آخر رویکردی ایجابی به قضیه مورد نظر خویش اعمال می‌کند. نوشته است: "حرف نویسنده این است که دین اسلام بنا بر تقاضای عصر و اوضاع زمانه به پروتستانتیسیم محتاج است."

وی اما مفهوم پروتستانتیسیم و برداشت خود از آن را در متن توضیح

نداده است. این کار می‌توانست از طریق ساختن معادلی در زبان فارسی یا دستکم پیشنهاد متردافی صورت گیرد. از این گذشته، نتیجه بحث خود را منوط به زیر مجموعه‌هایی می‌سازد که در آنها نیز مفاهیم تعریف نشده هستند. مفاهیمی چون "پروقره" و "سیویلایزاسیون". و سرانجام این روند مفاهیم فرنگی را به خواسته زیر گره می‌زند که بایستی "متضمن آزادی و مساوات حقوقیه هر دو نوع بشر باشد".

براین سیاق، و بقول قدیمیها، لب کلام "نامه کمال الدوله به جلال الدوله" را در جمله‌های زیر ترجمه می‌کنیم که "اخلاق مورد نیاز ما از دل دستکاری در اسلام بیرون می‌آید. دستکاری که البته بایستی همراه پیشرفت و تمدن باشد و ضامن آزادی و تساوی حقوق جنسیت‌های انسانی".

بواقع تجربه سی و اندی ساله ما از پدیده "جمهوری اسلامی"، که رندان "جیم الف"ش می‌خوانند، چه پاسخی به رهنمود آخوندزاده می‌دهد؟ آخوندزاده‌ای که پیشقراول نقد و انتقاد در عصر جدید ما بوده است. مایی که فهمیده‌ایم مفهوم معنویت را باید بیرون از چارچوبهای کلامی و دستگاه‌های نظری دینداران معنا کنیم تا چه رسد به هنجارهای اخلاقی را!

این فرایند البته از جمع‌بندی پژوهشگران روشنگر در عرصه تحولات درون یزدان‌شناسی نیز سود می‌برد که ذوقزدگی قدیمی نسبت به پروتستانتیسم را مقبول و معقول نمی‌داند. زیرا پیروان مارتین لوتر با اینکه فاصله انتقادآمیزی با کلیسا و پاپ و نهاد دین خود ایجاد کردند اما در نگاه به ایمان و مومن بودن گرایش متعصب‌تر نسبت به کاتولیکها را نمایندگی می‌نمایند.

## \_\_\_\_\_ در سمت و سوی "سرود ملی"

۱- بهنگامی که در جستجوگر اینترنتی داشتم دنبال متن سرود رسمی ایران کنونی می‌گشتم، به سابقه سرود ملی در ایران هم برخورد کردم. آنجا آمده بود که بهنگام دیدار احمد شاه قاجار از آلمان، بخاطر نداشتن سرود ملی، ترانه "عموسبزی فروش" در مراسم استقبال پخش شده است. طنز بامزه این ماجرا که در تجسم شرایط و تصویر جزئیاتش نهفته است، چنان نیرو بخش بود که کنجکاوی خواندن متن "سرود ملی" را که نگارش اولین نسخه آن بزمان سلطنت پهلوی اول بر می‌گردد تا تهیه یادداشت حاضر دنبال کنم.

۲- مفهوم "سرود ملی" یکی از غلطهای مصطلح در میان ما است که به معنایی وارونه رواج یافته و درست مثل "نفت ملی شده" منفعتش فقط به حاکمان می‌رسد. حاکمان و فرادستانی که زمین به آسمان می‌بافند تا بگویند با فرودستان خود یکی و همدرد هستند. از این نکته اقتصاد کشورداری گذشته، نواختن سرود ملی که امروزه در دو فضای متفاوت تشریفات دولتی و میدانهای مسابقه ورزشی معمول است، دو هدف رفتاری مختلف را دنبال می‌کند. نخست، در فضای

دولتمردان، برای استقبال از مهمان خارجی است و پس از اجرای سرود ملی وی نواخته می‌شود. در حالت دوم فضای نواختنش همانا استادیومها و مجموعه‌های ورزشی است. بوقتی که چالش و هم‌آوردی در پیش است یا که برندهٔ مسابقه و رقابتی شویم. در فضای اولی سکوت و خویش‌تنداری حاکم است و در فضای دومی شلوغی و از خود بیخود شدن. چرا که، در فضای اخیر، اغلب حکومت‌شوندگان (خبردار ایستاده و ادای احترام کرده) به وجد و هیجان می‌آیند. چنان که همخوانی و فریاد زدن پیامد کار می‌شود. آنجا، کنار گود و میدان، عموم مردم خود را در حس غرور و افتخاری مشترک می‌بینند. حس مشترکی که، البته در یک نظام بسامان و دولتی مردمی، می‌تواند به تقویت معنوی ملت برسد. با اینحال، از منظر مادیات، با آن تقویت معنوی بر آمده از حس مشترک البته چُغندر پخته هم نمی‌شود خرید. بگذریم که در وهلهٔ نهایی دستاورد مادی پیروزی فقط به جیب کسانی می‌ریزد که به لطایف الحیل صاحب قدرت سیاسی هستند. اما در نزد ما اشکال، البته، فقط در حاشیه و سوء استفاده سرود ملی نیست که لبریز از حيله و ریای صاحبان قدرت است. متن سرود ملی یا سروده‌هایی از این دست که هدف تقویت معنوی جماعت را دنبال می‌کنند، دارای تنگ نظری و اشکالات محتوایی هستند. اشکالاتی که گاهی از غلو در خودستایی بر می‌آیند و گاهی پرده ساتری بر واقعیت جاری می‌افکنند.

۳- معلوم نیست چرا تا کنون دست‌اندرکاران ترانه‌سرای، بجای آنکه مدح و ثنای شخص خاصی را بگویند یا در توانایی و دانایی همولایتیها اغراق کنند، رباعی از خیام یا غزلی از سعدی و حافظ را مبنای کار قرار نداده‌اند؟ چرا سرود به اصطلاح ملی ما نایستی جهان‌بینی روشنی را بازتاب بخشد؟ یا از مهر و عشقی بگوید که در شعر و غزل ما جاری است. چرا؟ در پیش دو رهیافت داشته‌ایم. یک این که با نگرش خیامی و بدور از فریب خود و دیگری با جهان روبرو شویم و سخن بگوئیم. یا از طریق سرود ملی مبتنی بر غزلسرای

با مهر و محبتی به همنوع پیام رسانی کنیم. متکی بر سنت شعری یادشده در آینده می‌شود سروده‌هایی ساخت که بخاطر اغراق‌هایش دست نقیضه‌سازان را باز نگذارد و کار پارودی‌پردازان را آسان نکند. والا در مقابل حرف لق، توهّمات بومی، گزافه‌گویی و اغراق بی در پیکری که فقط سرزمین خودی را مرز پُرگهر و سرچشمه هنر و چه و چه‌ها می‌نامد، همیشه جان آزاده و تماشاگر منتقدی پیدا می‌شود که بلوفها را برملا کند. نمونه‌اش فروغ فرخزادی بود که با سروده "در مرز پُر گهر..." گفتمان رسمی را به تمسخر گیرد.

"خیالم از همه سو راحت است: / آغوش مهربان مام وطن، / پستانک سوابق پُر افتخار تاریخی، / لالایی تمدن و فرهنگ / و جق جق جق قانون..."

۴- در آینده، برای به در دسر نینداختن شاعرانی چون فروغ، رعایت انصاف، تناسب سخن و به خرج دادن ذوق از اروپائیان می‌شود آموخت. اروپائینی که سروده‌ای از فریدریش شیلر را با سمفونی بتهدون ترکیب کرده و آن را همچون سرود اتحادیه خود مقرر داشتند. البته اروپائیان، که از سال ۱۹۷۵ شورای اروپا را تشکیل داده و سپس آن را در سال ۱۹۸۵ با پذیرش اعضای جدید اتحادیه خواندند، همواره متمدن و با فرهنگ نبوده‌اند تا سرود "ستایش شادی" شیلر را زمزمه کنند؛ که

"شادی، ای طبیعه زیبای خدایان،

ای دخت پردیس و سکنای رستگاران

سرملستانه به حریم آسمانیت پا می‌گذاریم..."

از هلندبها که از قرن شانزده به جهانگیری مشغول بوده و به سرود ملی خود افتخار کرده تا آلمانیها که ترانه "آلمان بر فراز همه" (فون فالرزلبن ۱۸۴۱) را چند بار به ورسوینهای نرم و خشن و در جنگ و صلحهای مختلف خوانده‌اند، از بریتانیاییهایی که بیشتر سرود "خدا شاه و ملکه را حافظ باشد" و گاهی سرود "کشور امید و جلال و پیروزی" را در مستعمرات می‌خوانند تا اسپانیا که سرود ملی‌اش ترانه

ندارد و فرانسه‌ای که خود ستایی در سرود "مارسیز" اش آشکار است، همه و همه، قدیمها فقط آش خود را در مطبخ می‌پختند و کاری به سلیقه غیرنداشتند. آشی که البته برای دیگران یک وجب روغن رویش بود و چه و چه‌ها. اروپا از دو جنگ بین‌المللی که به خود دید بتدریج درس گرفت. همین شاگرد درس آموخته بود که فهمید آموزش برای انسان شدن آدمیزاد الفبای هر تحولی است. بنابراین به متن شاعر و متفکری چون شیلر رجوع کردند. او که آرزومندانه اندیشیده بود. چنان که با آموزش زیبایی‌شناسی می‌خواست مردمان را به صلح و آرامش برساند و به مهر و دوستی فراخواند. با بهره‌گیری از کلام شیلر برای سرود قاره اروپا، خواه و ناخواه سنت سرود ملی کشورها نیز متحول شده و می‌شود. از اینجا بی‌عبارت‌تر جای برای رجز خوانی و سینه‌ستبر کنی نیست. زیرا شعر شیلر، که در سال ۱۷۸۵ سروده شده و در سال ۱۸۰۳ به بازمینی و تصحیح رسیده، در تداوم ستایش شادی همانا برادری انسانها با یکدیگر را ممکن دیده است. همبستگی انسانی که البته با تحولات فرهنگی و رشد نظری معاصر صفت "نیمه‌دیگر" را نیز در نظر می‌گیرد. بنابراین زمانه، تصحیح خود را در متن اجتماعی وارد می‌کند و از خواهری در کنار برادری انسانها می‌گوید. خواهری که به تاسف نه در شعار انقلاب کبیر فرانسه (برادری، برابری و آزادی) و نه در شعر شیلر حضور داشته است. گرچه شاعر خوشدلانه سروده که ستایش شادی پیوند افسون‌کننده‌ای میان انسانها برقرار می‌سازد و حتا گدا را به پادشاهی می‌رساند.

۵- در هر صورت پیش از شعر چشمگیر شیلر که متن سرود قاره اروپای متحد گشته، سرود ملی از قرن نوزده در جهان رایج بوده و رقابت حاکمان کشورها را بزبان دیپلماتیک بازتاب بخشیده است. خواه از این کشورها، یکی ژاپن بوده باشد؛ که برای سرود ملی اش یک ترانه متعلق به قرنهای نه و ده را با ملودی قرن نوزدهمی ترکیب کرده است. خواه ترکیه و اسرائیل که در قرن بیست میلادی تاسیس

گشتند؛ اینها، یکی "مارش استقلال" را سرود ملی می‌خواند و دیگری "اورشلیم طلایی" را. البته در گفت‌وگو متعلق به جمهوری اسلامی که زبان دیپلماسی‌اش را دشمنی با اسرائیل در خود خلاصه و تعریف کرده، "سرود ملی" از منظر نور و درخشش چیزی از طلای اورشلیمی کم نمی‌آورد. مبادا در دعوا و مرافعه میان عموزادگان ابراهیمی کسی عقب بماند. حس بازندگی و ضرر برای آزمندان بهیچوجه احساس مطلوبی نیست. شاید درست بدین خاطر هم بوده که، چند سال پس از انقلاب اسلامی، سروده ابوالقاسم حالت را کناری نهادند. سرودی که چنین شروع می‌شد: "شد جمهوری اسلامی به پا / که هم دین دهد هم دنیا به ما".

با اینحال مطالعه کُل سروده اخیر نشان می‌دهد که فقط کمبود نور، خورشید و سایر منابع انرژی‌زا نبوده که تغییر و جابه‌جایی را باعث گشته است. سرود به پا شدن جمهوری اسلامی که نوید دین و دنیا دادن توامان به اُمت را داشت، می‌توانست مردم را از حاکمیت طلبکار کند. حاکمیتی که نشان داد برباد دهنده دین و دنیای مردمان است. از این گذشته یک ایراد دیگر هم پیش می‌آمد که با اسلامگرایی حاکمان جور نمی‌آمد. چرا که سروده در پایان با مصرع زیر خاتمه می‌یافت که "در سایه قرآن جاودان / پاینده باد ایران". منتها پابندگی ایران خشک و خالی و بدون اسلام برای آقایان خوان نعمتی نخواهد بود که به امکانات و ثروتهای امروزشان برسند. بر این منوال ترانه‌ای را که می‌گویند دستپخت پنج مدیحه سرای مستخدم نظام است، به قرار زیر رسمیت بخشیدند. ترانه و متنی که در آن بجای پابندگی ایران از "پاینده مانی و جاودان / جمهوری اسلامی ایران" سخن می‌رود. البته کمبود نور پردازی بر صحنه سرود قبلی هم در سرود جدید به طریق زیر ترمیم شده است که در آغاز اثر رسمیت یافته می‌آید:

"سرزد از اُفق / مهر خاوران / فروغ دیده حق باوران / ..."

نیازی به جدل نیست که در ذهنیت قدمایی و خاطرات ازلی ما، گرایش به نور و روشنایی رویکرد مطرحی بوده است. بنابراین

نمی‌توانسته از چشم مدیحه سرایان سابقه‌دار کنونی دور مانده باشد. سند و مدرک آن سابقه را هم براحتی می‌توان یافت. مثلاً بطور مشخص به فلسفه اشراق سهروردی می‌شود رجوع کرد. جان آزاده‌ای که تلاش کرد پل روشن و نورانی از پیشا اسلام ایران به ایران اسلامی شده بزند. تلاشی که دستمزد خود را از مسلمانان شریعت پناه با زندان و هلاک شدن گرفت. منتها از سابقه سنت نظری در قدیم گذشته، امروزه در برابر آن مدیحه‌سرایان سابقه‌دار نیز باید از امر نسبیّت در جایگاه دیدن اُفق گفت. نسبیّتی که به خاستگاه فاعل شناسا و تماشاگر مربوط و مشروط می‌شود. بنابراین ساختار سروده‌ای که در پی مطلق سازی مراد خود است، با نسبی شدن ارزشها و ملاکهایش لرزان می‌شود. با نخستین زمزمه‌های تردیدآمیز پایه‌هایش فرو می‌ریزد. در اُفق سروده ملی، بواقع همانطور که از کلمه ملی فهمیده می‌شود، جهت‌یابی و کشف روشنایی فقط به سرایندگان سروده خلاصه نمی‌گردد. ایشان که "حق باوری" در سروده را انگاری از روی الگوی خود ساخته‌اند، لحظه‌ای بدین مسئله نیندیشیده‌اند که مبدا بت‌تراشی بدسلیقه باشند. مطلق‌گرایی که ذره‌ایی در مورد گرایشهای معنوی و عقیدتی دیگران بردباری از خود نشان نمی‌دهند، حتماً به عارضه بدسلیقگی و خود‌پسندی دُچاراست. سرود ملی را مصرف همگانی مشخص می‌سازد. این تشخیص فراتر از تقسیم خودی و غیر خودی باب میل حاکمان می‌رود. کل شهروندان کشور در جایگاه مخاطب و فاعل شناسای آن هستند و قرار می‌گیرند. بنابراین اُفق در آن سروده، بنا بر اینکه در تقابل با قدرت ناموجه باشیم یا به خدمتش درآئیم، فرق دارد و تغییر می‌کند. در ضمن مصادره به مطلوب خورشید امری مسخره است. زیرا خورشید، یا به اصطلاح آن مهر خاوران در سروده، ستاره یا مادر منظومه ما است. منظومه‌ای که سیاره ما در قیاس با سایر سیاره‌ها در زمرة ارقام و اعداد درشت و برجسته نیست تا چه رسد به کشوری از آن سیاره که پهناورترین هم نیست. بنابراین برافراشتن ادعای ارث و میراث از خورشید از آن شوخیهای بیمزه است که حتا خنده را تعلیق و خجالت زده می‌کند.

بواقع چنین جدیت و خود محور دانستن از سوی موجوداتی محدود و مشروط ناشی از تکبری است که از دل نادانی و بیخبری بر می آید. والا هیچ عقل سلیمی مدعای انحصار تابش خورشید را نمی کند. با یک چنین جهان‌شناسی دلبخواهی و سُستی اساس سروده یادشده در مورد "پاینده و جاودان مانی جمهوری اسلامی" زیر سوال می رود. تهیه سرود به موضوعی برای فرایند تغییر در آینده بدل می شود. نظام خلیفگانی که برود سرود متکبرانه‌اش را نیز با خود خواهد بُرد.



## \_\_\_\_\_ ایرانی بودن، و مسائل موروثی؟

۱- همیشه راستش اینطور نبوده که سه میلیون دانشجو داشته باشیم؛ دانشجویانی مشغول در دانشگاه‌های آزاد و غیر آزاد، که بیشترشان بخاطر رعایت صرفه‌جویی‌های بازاری در رشته علوم انسانی مدرک می‌گیرند. رشته‌ای که، نسبت به رشته‌های تحقیقاتی و آزمایشگاهی، کمتر خرج و هزینه دارد. با اینحال هرگز چنین نبوده است که در کلاسهای دانشگاه از این مریدان چند صد هزار نفری انسان شناسی، نیمی از جنس زنان باشد. به راستی همیشه اینطور نبوده که کمیته‌ها اینچنین نقشی موثر بازی کنند و آدمی را امیدوار به رشد کیفی سازند. البته آینده نشان خواهد داد که تا چه اندازه امید ما واهی بوده و تا چه اندازه تحقق یافته، اما بهرحال همیشه اینطور نبوده است.

۲- در دوره‌هایی که جنبش پیکار با بیسوادی بیار نشسته بود و بیخبری ما بیداد می‌کرد، تحصیلکردگان فرنگ رفته و بی ملاحظه‌ای بودند که در سخن خود بطور متناوب کلمات خارجی را به کار می‌بردند. در آن هنگام برای ما که ابواب جمعی "نهاد" مردم بودیم، واویلائی چه کنم بر پا می‌شد. زیرا، هنوز زبان مادری و نگارش خود

را کامل نیاموخته، باید سر از معنای واژه‌هایی فرنگی در می‌آوردیم. بگذریم که اعلام همین سر در گمی بر سر تلفظ لغتهای فرانسوی و انگلیسی، یکی از تفاوت‌های نسل ما با پیشینیان است که عمری عبارتهای عربی را خواسته و نخواسته بر زبان راندند؛ بی آنکه معنای درست آنها را بدانند. اکنون نمی‌شود گفت که آنان (مردم قدیم و جدید) کدام گناهکار بودند. اصلاً گناهی در کار نیست. اما مسئولیت و وظیفه چرا. بیسوادی، ایراد و کمبود است. در حالی که استفاده از واژه‌های نامفهوم به هنگام طلب تفاهم، قُمپز در کردن بی حاصل و الکی است. راه به جایی نمی‌گشاید.

۳- یادتان هست که چقدر به نسل تشنه یادگیری، در موعظه‌ها و سخنرانیها، از سوسیولوژی گفتند؟ و ما، آری مای فلک زده، کلی وقت تلف کردیم که بدانیم منظورشان جامعه‌شناسی است. اگر بدنال سند اتلاف وقت بسیاری از ما بودید یا هنوز هستید؟ در صورت پاسخ مثبت، در آثار "متفکر بزرگ جهان شیعه"، دکتر علی شریعتی بگردید. این که مثلاً در موعظه‌های خود چقدر کلمه سوسیولوژی را بکار برده است. البته جالبی قضیه یا شاید غمناکی‌اش در این امر است که وی درس یادگرفته "سوسیولوژی" در پاریس را خرج شناساندن چند شمشیر زن مسلمان و ستایش ایشان کرده که قدیمها از مناطق آفتابسوزان و کم گیاه بسوی سرزمینهای سرسبز و سایه‌دار برای تصاحب آمدند. بدین خاطر البته لشگرکشی کرده‌اند. در همین جا، یعنی در بستر همان لشگرکشیها پیامدار، البته یکی از جنبه‌های مُشکل ایرانی بودن خود را آشکار می‌کند. زیرا ارثیه‌ای بغرنج را از خود بر جا می‌گذارد. اینکه برخی از مردمان آن سرزمین به دین و آئین سپاه سلطه یافته می‌گروند و نسبت به باورهای پیشینی خود تواب و نادم می‌شوند.

بگذریم که در این ساختار سخن و در گرایش توابعان و نادمان یادشده، واژه "میهن" به معنای کشوری مستقل و در برگیرنده شهروندان یک ملت واحد در بستر و سرزمینی اسلامزده یک پارادکس یا ناسازه

است. چرا که متولیان دین نامبرده ولایت جهانی می‌خواهند و به یک کشور خاص و در برابر ملتش متعهد نیستند.

از تناقض میان گرایش به امپراتوری فراگیر با کشورداری و سیاه بازی جهت رفع تناقض یادشده بگذریم. بازار مکاره‌ای که کسب و کار فقهای از ما بهتر و شریعت پناه است. آدمهای معمولی یا به اصطلاح ما ماهی کوچولوها را بدان راهی نیست. اما این واقعیت ماکروسکوپی چک سفیدی به کسی نمی‌دهد که هر کاری را در حیطه میکروسکوپی خود به دلخواه بکند. در مقیاس آدمهای معمولی و متعارف هم انتظارات عقلانی و اخلاقی بجایی وجود دارد. و این اصل رفتاری شامل حال همه می‌شود. بواقع خیلی مهمتر از کسب تیترو لقب شخصی، رسیدن به کار تعهد اجتماعی و فهم نظام مسلط بر کشور ضروری است. یعنی درک و دریافت چگونگی نظام خلیفگانی که برای رسیدن به وسوسه امپراتوری شیعه، در کازینو جهانی با ایران، همچون کارت بازی، قمار کرده و قمار می‌کند. بخشی از ممکن شدن این قمار را البته می‌توان در حیرانی و بی‌همتگی همگانی یا خودفروختگی عمده و اگره نظام دید؛ اگر نخواهیم کلمه باردار و آلوده غیرت را بکار برده باشیم و از بی‌غیرتی عمومی در مورد مصلحت کشور بگوئیم.

والا باید خیلی پیش از این واکنشی به این واقعیت صورت می‌گرفت که چهار و پنج برادر خاندان لاریجانی که در ایران دنیا نیامده‌اند و مانند تمام هم عقیده‌های خود همدردی با کشور ندارند، همزمان ریاست قوه‌های مقننه و قضائیه و سرپرستی تحقیقات فیزیک اتمی و عقیده سازی برای نیروهای مسلح کشور و ... را در دست داشته‌اند. در حالی که ما قصد سرزنش شخص خاصی را نداریم تا چه رسد به مردم و خلق قهرمان خود، به واقع باید بدین خانواده موفق تبریک گفت. چرا که چنین توفیقی در هیچ جای جهان رُخ نخواهد داد.

این کلان خانواده را باید با القاب سلطنتی مفتخر کرد و به نام خواند. در این راه یکی از پیشنهادات می‌تواند "مسلمانان ویکتوریایی" باشد. برازندگی این لقب برای شرکت سهامی برادران لاریجانی از

این رو توجیه می‌شود که صفت ویکتوریایی را به آنانی می‌دهند که از یکسو خشکه مقدسی را نمایندگی می‌کنند و همزمان در ثروت و تجمل غوطه می‌خورند. این پاراگراف اخیر در مورد مسلمانان ویکتوریایی را حاشیه روی بیهوده یا فریادی که به گوشها نمی‌رسد در نظر بگیرید. بگذریم.

اما انگاری صحبت از ایرانی بودن، همچون مشکل موروثی، گذشته‌نیست. چه بسا کارهایی بغرنج دست ما نداده و نمی‌دهد. زیرا به ورطهٔ ناکجای برخورد با افراد ناجوری افتادیم و سخن مان به تکرار اندرزهای بی حاصل کشیده شد. از عیب عمومی گفتیم واز کلان فامیلی ویکتوریایی ایراد جویی کردیم. بهرحال هرچه هست، و این را برای برائت خود می‌گوئیم، زیر سر پرسش ایرانی بودن همچون مشکل موروثی است. بهرحال ایرانی بودن لقب و نسبت خنثایی نیست که در افکار عمومی با آن بی درد سر بشود سر کرد. بخشی از این ارث و میراث به این تصمیم برمیگردد که با امر تبعید و در غربت زندگی کردن چگونه سر می‌کنیم. بوقتی که بیداد نظام خلیفگانی در ایران غوغا می‌کند.

۴- درست نمی‌دانم اما انگار یکی از متفکران فرانسوی، شاید منتسکیو یا ولتر یا دیگری، روزگاری مطلبی نوشته و به امکان ایرانی بودن شک کرده است. شکی که الان درست نمی‌دانم به قلم ولتر بوده یا منتسکیو یا دیگری، ولی بهرحال بازتابی از مشکلی است که بدان در اینجا اشاره داشتیم. البته یکی از گرجی تبارانی که در میان ما زندگی می‌کند و به فرانسه می‌نویسد، یعنی متفکر بانفوذ دانشگاهی و محبوب القلوب حوزوی، عالیجناب مسیو داریوش شایگان، با یکی - دو قرن فاصله از منظر خود جواب طرف فرانسوی را داده است. او که جلوی هانری گُربن و علامه روحانی (اسمش یادم نمی‌آید و مهم هم نیست) یکجور به احترام می‌نشسته، حتما با بی پروایی جلوی فرنگیان مکش مرگ ما سینه ستبر کرده است. لابد گفته که بیائید روشن کنید که فرانسوی بودن خودتان چگونه ممکن است؟

حال که ناخواسته اسم نویسنده اثر "آسیا در مقابل غرب" را به میان آوردیم، باید پای لرزش هم بنشینیم. زیرا یک پای لرز در این واقعیت است که اثر نامبرده یکی از همنوایان در "نهضت" بازگشت به خویشتن است. نهضتی که در شیپور بومیگرایی تعریف نشده و نیز جنگی اعلام نشده علیه غرب دمید. البته، با گذشت چند دهه ناقابل، همگی فهمیدیم که بومیگرایی بر خلاف کشور دوستی چه اژدهای مهیب و سوزنده‌ای می‌تواند باشد؛ با آتشی که خودی و غریبه نمی‌شناسد. همانطور که گفتیم نامبردن از جناب شایگان پای لرز نشستن دیگری دارد. این که باید یادآور لنگیدن تفاهمجویی ایشان شد. زیرا وی فراتر از شریعتیها نه با مفاهیم بیگانه بلکه با زبانی بیگانه، خرد ارتباط ساز خود را فعال کرده تا ما را شیر فهم کند. ما فارسی زبانان همواره به خیل مترجمان محتاج بوده‌ایم تا بخوانیم داریوش خان شایگان چه فرموده‌اند و شیر فهم شویم. البته فعل شیر فهم کردن دیگران، برای نگارنده، یک طعم مشترک با شیر مالیدن بر سر دیگران را نیز دارد. اگر آن شیر با این شیر کمی بیشتر روی زبان مزه - مزه شود. فعلا بگذریم.

۵- بر این منوال گفتیم از شایگان، که در استفاده از زبان فرنگی روی دست شریعتیها بلند شده، چندین و چند کتاب دیگرش نیز به فرانسه نگاشته است. کتابهایی که کلی مترجم دوست و مستخدم داشته است تا جهان بینی گسترده و رهنمودهای چاره ساز نویسنده را به فارسی بر گردانند. مطالبی که در ضمن مسئولیت سواد آموزی ما را دشوار و جانفرسا گردانند. منتها از آنجا که مخاطب گرمایی گناهی نداشته که در مجازات ما شریک باشد، در اینجا دشواری و جانفرسایی سواد آموزی خود را درز می‌گیریم. و باز گردیم به همان دورانی که بخاطر سطح نازل آگاهی استفاده از کلمات خارجی نشانه ارج و قُرب بود.

یکی از آن واژه‌های رایج آن دوران، کلمه ترکیبی "ژئو پلئیک" بود. البته شاید مستفترنگان ما در این رابطه بخصوص زیاد منحرف نبودند.

چرا که کلمه نامبرده را به جای لفظ تتراشده و نخراشیده‌ای چون "سوق الجیشی" به کار می‌گرفتند. کلمه‌ای که ادایش نه تنها تاره‌های صوتی را آزار می‌دهد بلکه هنگام نوشتن نیز هیچوقت مطمئن نیستید که املاءاش را درست نگاهشته‌اید.

۶- سالها واژه "ژئوپلیتیک" را می‌شنیدیم بی آنکه متوجه شده باشیم که این واژه چقدر با مسئله ما یعنی "مسئله وراثت ایرانی بودن" در ارتباط است. علت این بی توجهی شاید در قلمبه و سُلنبه بنظر رسیدن واژه بود که پرده‌ای مانع دیدن پس و پشت قضایا می‌شد. یکی از آن بارهایی که به ذهنمان تلنگر خورد که رابطه‌ای میان ایران و واژه ژئوپلیتیک بینیم، مطلبی از میشل فوکو بود. نگاهشته شده در حوالی انقلاب شکوهمند اسلامی. در آن مطلب گرد آمده با سایر گزارشهای ژورنالیستی، چاپ شده زیر عنوان "ایرانیان چه رویایی در سر می‌پروراند" یا چیزی نظیر این، ایران را مهمترین یا، درست دیگر نمی‌دانم، یکی از مهمترین کشورهای جهان خوانده بود. آنهم به وقتی که بزعم او، ایرانیان به صرافت افتاده بودند که معنویت را در جهان غربی شده احیا کنند. اکنون بنظرم می‌رسد که شاید حرفهای شایگان به فرانسوی بر فوکو هم اثر داشته است؟ کسی چه می‌داند؟

بهر حال فوکو هنوز زنده در آنوقتها نگران بود که معنویت جویی ایرانیان قربانی دیپلماسی کشورهای امپریالیستی شود و کشتی معنوی شان در گل گیر کند. ایرانیانی که یک روحانی را به عنوان رهبر پیش انداخته بودند. به راستی دل برای خوشخیالی آن فیلسوف نامدار فرانسوی می‌سوزد که در تبار شناسی قدرت، برای آیندگان امکان شناخت ترفندهایش را به ارث گذاشت. اما وی با همان حرفها نشان داد که پیچیدگی ذهنی ایرانیان را نمی‌شناسد. وی انگار به شایعات ایرانیان در مورد خودشان بیشتر گوش سپرده تا واقعیات را در نظر گیرد. آیا به واقع نباید بر ساده دلی فوکو گریست که مای هفت خط را اینچنین مظلوم و ناتوان دیده است. آنهم بویژه ناتوان در

استفاده از الگوهای رفتار امپریالیستی و ترفندهای دیپلماتیک؟ در حاشیه، یعنی تا اینجا که آمده‌ایم، البته بهتر است تکلیف کلمه‌ی غریبه‌ی "دیپلماسی" را برای شرقشناسان و بویژه ایران شناسان روشن کنیم. به صراحت بگوئیم که ما به خوبی مفهوم و معنای این کلمه را می‌شناسیم.

آری دیپلماسی که به روزگاری مارکس آلمانی آن را در زمره بخش بد و قابل سرزش تاریخ قرن هژده و نوزده قلمداد کرده، برای ما مثل کف دست خودی آشنا است. ما استاد کار دیپلماسی هستیم. یک چشمه‌اش را همین اواخر در مذاکرات هسته‌ای با آژانس مربوطه نشان داده‌ایم. چرا که گلی وقت خریده‌ایم تا به منظور خود برسیم. منظوری که تکیه دادن به نیروی اتم است. چه به صورت استفاده و مصرف انرژی و چه به صورت تخریبی. البته تخریب همواره با فرو افتادن بمب بر سر خانه و کاشانه دیگران پدید نمی‌آید. گاهی شلختگی در کاربرد نیروگاه اتمی نیز به تخریب فاجعه بار می‌رسد. آیا ماجرای چرنوبیل فراموش شده؟ از فاجعه در نیروگاه‌های ژاپن بیخبریم؟

از اینرو وقتی فاجعه‌ای در آن حد و مقیاس اتفاق می‌افتد فرقی نمی‌کند که ما خود را از اولیای امور منفک دانسته‌ایم یا نه. به هنگام سقوط یا اختلال اتمی از کسی کارت شناسایی رویت نمی‌شود. حتا نمی‌پرسند که جز اتمی شعارده بوده‌اید که فریاد زده: "انرژی هسته‌ای، فلان و بهمان خسته‌ای...".

از این بن بستها یا بقولی راهکارهای پُست مدرنیستی گذشته، در حاشیه تاریخ آموخته بودیم که دروغ مصلحتی بگوئیم و منظور خود را لاپوشانی کنیم. گرچه گاهی بخاطر افزایش پرده‌هایی که در گذر ایام دور نظر خود پچیدیم، منظور اصلی خود را گم کردیم. چنان که قهرمان دروغ‌گویی و چاپلوسی در جهان شده‌ایم. مدعیان از کشورهای دیگر می‌گویند: نه! بیایند در آل‌مپیک مُچ بیندازیم. بگذریم از شوربختی که در سرزمینی دروغ همه گیر شده است که در آن خیرخواهان باستانی‌اش برای دوری از دروغ نیایش می‌کردند

و رهنمود نیک سازی گفتار و کردار و پندار را می‌دادند. در این رابطه جُستار نویس ورزیده، محمد قائد، اصطلاح نیرنگستان آریایی - اسلامی را جهت توضیح وضع ایران معاصر ساخته است که شاید جوابگوی وضع وخیم باشد. برخی، مثل اسماعیل فصیح، در واکنش به این تغییر و تحولات توی گیومه تاریخی از "تراژدی - کمدی پارس" نوشته یاژمان حجیم "فرار فروهر" را منتشر ساخته‌اند. آنهم با مضمون محوری که قهرمان روایت دچار فراموشی حاد یا، به زبان پزشکی، مبتلا به آمنه زیبا بوده است. بگذریم که در اینجا و آنجای روایت با باج دهی نویسنده، شادروان اسماعیل فصیح، به ایده‌های حاکم و اولیای امور باجی روپرو می‌شویم. آینده نشان خواهد داد که آیا بیماری قهرمانان ادبی ما شفا یافته و چقدر آن‌گرنشها در برابر بیداد چهره‌ی روایت را مُکدر کرده است.

۷- همیشه اینطور نبوده که چیزی حدود سه میلیون ایرانی در برون مرز روزگار سپری کنند. آنهم گذران روزگار در دمکراسیهای خوش آب و هوا؛ گذرانی که حتا خویشاوندان مومنشان را هم به وسوسه انداخته که اُمت و مُلک اسلامی را ترک کرده و از برکات "کفرآباد" غرب نصیبی ببرند. آقا زادگان کوچیده به کانادا، یا حتا به دُبی، مثنویهای منتشر نکرده از توفیق خود بسیار دارند. مثنویهایی که مثل سایر سپرده‌های قیمتی در صندوقهای امانت بانکها هستند. از این کنگر خوردنها و لنگر انداختنها و ماجراهای کوچ فامیلها کسی دلخوشی نخواهد داشت؛ اگر که از منظر هموطنان بی امکانات سفر بنگریم. همیشه اینطور نبوده که جماعت ایرانی همواره نالان از کژدم غربت با فاصله به زادگاه خود و به هموطنان گرفتار بنگرد. هموطنانی که، "گر نیک بنگری"، در زندانی به وسعت کشور بسر می‌برند. کشوری که، هر نسلش به سهم خود گفته و می‌گوید، اینچنین هرگز اسیر دروغ و دغل و توطئه نبوده است. شاید برخی که با تمرکز قوا و سایر روشهای مدیتیشن به خونسردی و دفع دلواپسی و هیجان رسیده‌اند، مقصر این فرایند اهریمنی را تاریخ بدانند. البته باید گفت

در تاریخ بوده که ایران تا اینجا دوام آورده است. تداومی که البته تا حدودی با اختراع دیپلماسی نوع خود طی شده است. در ضمن بدین عزیزان باید متذکر شد که جغرافیا را از نظر دور نیندازند. زیرا که گفتیم شناخت امر "ژئوپلتیک"، در علم سیاست، بخشی از استناد خود را روی ایران می‌گذارد. ایرانی بر سر چهار راه گذر سپاهیان جهانگشا و نمایندگان تمدنهایی بوده که از این مسیر گذشته‌اند. البته گذر درست و حسابی یا پشت سر گذاشتنی همواره در کار نبوده است زیرا برخی جایگزین گشته‌اند.

۸- حال با چنین پیشدر آمدی از نقش تاریخ و جغرافیا در سرگذشت جمعی، بسیار دشوار خواهد بود اگر که بخواهیم با واقعیت خاص امروز کلنجار رویم. این واقعیتی است که ایرانی بودن را با پرسشی پیچیده روبرو ساخته است. اینکه ساختار حکومتی کشور چگونه خواهد شد؟ ساختاری که تابعیت ایرانی بودن را تعیین می‌کند. البته اینها در صورتی است که به قول معروف یک پاسپورتی باشید. با پاسپورت‌های دیگر راحتتر می‌شود در جهان گشت و گذار کرد؛ البته به جز سوریه و سودان. چون حتا بحرین نیز، آنگونه که روایت شده، برای گذرنامه‌ی جمهوری اسلامی تره خورد نمی‌کند.

منتها اگر ایرانی بودن ما فرای تابعیت اداری، جنبه عاطفی نیز داشته باشد، مسئله فقط محدود به ساختار حکومتی نیست. با مسئله پیچیده‌تری روبرو هستیم. این نکته را هر روانشناس تازه کاری نیز گوشزد خواهد کرد. اگر ما از اعضای بی حق و حقوق اقلیتهای اجتماعی باشیم، مشکلی که بهر حالت یکجایی گریبان هر کسی را می‌گیرد، با ناسازگاری رفتاری هم روبرو هستیم. ناسازگاری که امکان بهبودیش با خط قرمزهای کنونی و سانسور رسمی دشوار به نظر می‌رسد. در اینجا حتا روانشناس هم سیاسی کار خواهد شد. چون رهنمودی که می‌دهد تدافع سیاسی است. منتها اگر شما حوصله کار سیاست را نداشته باشید، قضیه بیخ پیدا می‌کند. زیرا با دوری از روانکاو امکان آنالیز خود را از دست می‌دهیم و دستیابی به

تعداد را هم مختل خواهیم کرد.

بنابراین پرسش زیر که "آیا نظام خلیفگانی متعلق به قرون وسطا می تواند دوام آورد؟" رابطه مستقیم با حال و روز ما خواهد داشت. برای همین کار ما موجه است که مدام پرسیم: "آیا رژیم در دراز مدت می تواند از پس اعتراض اجتماعی زنان، دانشجویان و اقشار متوسط شهرنشین و ناخشنودی ایرانیان برون مرزی بر آید؟"

به واقع این اعتراضات و ناخشنودیاها را نباید دست کم گرفت که هر کدام پدیده‌هایی از دنیای مُدرن و "دهکده جهانی" هستند؛ و اتفاقاً چون جهان به "دهکده"‌ای تبدیل شده که شبکه ارتباطی در حال گسترشی دارد، روش کدخدا منشی در آن دیگر اثر ندارد تا چه رسد به سرکوبی که برای سرکوبگران خفت و خواری تاریخی بیار می آورد. این آموزه را به فرماندهان اتاق فکر سپاه پاسداران هم باید گوشزد کرد که خواب و رویای کنار زدن روحانیت و آقا زادگان و تنها نشستن بر سفره رانت نفت را می بینند. یعنی ایشان نمی دانند که تنها نشستن بر خون نفت و نیز کل مردم را از آن محروم کردن، خود به خود، از آدم "آقا زاده" و از ما بهتران خواهد ساخت؟ یعنی چیزی خواهند شد در حد و حدود همین آقا مجتبیای خامنه‌ای؛ که مردم شهرنشین برای جلوگیری از خلیفه شدنش آرزوی مرگش را شعار کرده‌اند. تازه، سپاهیان به پاکستان، این نخستین جمهوری اسلامی در جهان، خوب بنگرند که آقا بالاسری نظامیان چه گلی به سر کشور و منطقه زده است.

با این اوضاع در پایان یادداشت خود در مورد "رسالت" ایرانی بودن، به طرح سوال زیر ناچاریم: چرا مادر زادگان، که با آخرین تحقیقات علمی اکثریت مطلق جامعه را تشکیل می دهند، از این "طلای سیاه" آقا زادگی بهره نبرند؟

بنظر می رسد که پاسخ این پرسش هم به مسئله ارزیابی ارث ایرانی ارتباط دارد و هم به توازن قوایی که در آینده شکل می گیرد. ما که به بهبود در آینده امیدواریم...

## \_\_\_\_\_ گزارش جامع از اندیشه‌ورزی ایرانیان؟

پرسش مطرح شده در عنوان مطلب پیش رو در یک اتفاق پیش آمد. پس از چند سال بیخبری، تصادفی یکی از استادان قدیمی را دیدار کردم. آن گپ یکربعی ما، برایم پرسشهایی بوجود آورد که ایامی چند مرا بخود مشغول داشت. نوشته‌ی پیش رو، شاهدی بر این مشغولیت است که در این یادداشتهای به هم پیوسته تلاش می‌کند برای آن پرسشها پاسخهایی بیابد. استاد در دیدار آن روزمان پرسید: "آیا گزارشی جامع از وضعیّت اندیشه‌ورزی امروز ایرانیان وجود دارد؟ اگر بزبان آلمانی هست در کدام سایت اینترنتی می‌شود آنرا خواند؟" در دل از دست صفت "جامع" خنده‌ام گرفت که از آن فرآورده‌های کمیاب ما است. بویژه وقتی پای پژوهش گسترده و گزارش موضوعی مهم در میان باشد. چنین گزارشی به فارسی سراغ نداشتم تا چه رسد به زبان آلمانی. برای حفظ آبروی ملی خنده‌ی تلخ خود را خوردم و به طنز روی آوردم. گفتم، یک چنین اثری داشته‌ایم که سال ۱۹۰۸ به قلم اقبال لاهوری به زبان انگلیسی نوشته شده است. زیر عنوان "سیر فلسفه در ایران".

متوجه طنزم شد و کمی خندید. سپس با لحنی ترحم‌دار گفت

که، پس بایستی منتظر شد! البته استاد پرسشی دقیق کرده و از وضعیت اندیشه‌ورزی ایران پرسیده بود. برای همین چون مولفه (بُردار) مکانی سوال خود را مشخص کرده بود، یعنی از ایران می‌پرسید، نمی‌توانستم از نهادهای ریز و درشتی بگویم که برای اشاعه فرهنگ و فلسفه اسلامی در ایران امروز وجود دارند.

وقت استاد تنگ بود. از آن نهادها نگفتم که روز به روز و هفته به هفته توضیح المسائل مجتهدان کارمند دولت و نوشته‌ی تبلیغی برای بسیج اُمت را چاپ می‌زنند. در واقع اما این نهادها کاری با خود ایران ندارند. نهادهایی که از پول نفت مملکت برای "حفظ بیضه‌ی اسلام" بوجود آمده‌اند. گرچه بودجه‌ی اینان، در قیاس با مبلغ هنگفتی که در راه مسابقه تسلیحاتی و جنبش ستیزه‌جوی بنیادگرایان اسلامی حیف و میل می‌شود، به حساب نمی‌آید. چیز دندانگیری برای اشاره به فساد و ریخت و پاش نیست. با این همه در زمینه‌ی تاثیرات مخرب چنین برتری جویی سیاست بر فرهنگ، که می‌تواند همزمان از دل این نهادها و آن جنبشها برآید و دودش به چشم کشور ایران رود، هنوز مطالعه و پژوهشی در دست نیست.

### پرسشی همچون انگیزه‌ی جستجو

باری، گمان می‌کنم، توجه استاد به ایران و علاقه‌اش به وضعیت نظری آنجا از زمانی رشد کرد که سفری به سرزمین گل و بلبل داشت.

دو- سه سال پیش او را برای شرکت در سمیناری، در ارتباط با دویستمین سالگرد درگذشت ایمانوئل کانت، دعوت کرده بودند. آنوقت، بصورت گذرا، درباره‌ی وضع پایتخت پرسیده بود. گفته بودم که نکند از ترافیک و بی‌نظمی رانندگان در تهران شوکه شود. در ضمن می‌بایستی مواظب وضع تنفس خود می‌بود که ریه‌اش را هوای آلوده نفرساید. مشکلاتی دیگر را خود به چشم می‌دید. بهر حال بیخودی رئیس دانشکده‌ی فلسفه نشده بود. آنهم در شهری

که ترافیک منظم و هوای تمیز داشته و دارد. سوای این نکته، سر هموطنان ما هم کلاه نمی‌رفت زیرا وی در مقام نماینده‌ای از مکتب نظری که پیشکسوتانش در قرن بیستم باعث توجه دوباره به آثار کانت بوده‌اند، آنقدر سه‌سنجش کانتی را بخوبی می‌شناخت که در جایگاه کارشناس به سخنوری پیردازد و دانش افزایشی کند.

پس از سفرش به ایران یکبار دیدمش. گزارش سمینار یادشده را که در نشریه‌ی معتبر "اشپیگل" آمد، خوانده بودم. کمی گپ زدیم. از دامنه‌ی ترافیک در هم و بر هم تهران هنوز تعجبی با خود داشت. پکر هم شده بود از رفتار برخی در سمینار. گویا یکی از سخنرانان با محافظ مسلح و بادی گارد به جلسه‌ی بحث آکادمیک وارد شده و بسیار متعصبانه از برداشت شخصی خود از کانت سخن رانده بود. طرف را که نامی در میان کانت‌شناسان جهان نداشت، نمی‌شناخت. اسمش را نادقیق و بسختی تلفظ کرد. چون عموماً آلمانی‌زبانها با تلفظ حروف غین و عین و ح مشکل دارند.

از توضیحاتش حدس زدم که نکند جناب دانشمند محترم و سابقه‌دار آقای غلامعلی حدادعادل، رئیس مجلس روزگار ذلت و بی‌توصیف جاری، منظور باشد. او که یکوقتی مرتکب ترجمه اثری از کانت به فارسی شده و ترجمه را که از زبان اصلی نیست، "تمهیدات" نام گذاشته است.<sup>۱</sup>

۱ برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به: ایمانوئل کانت، «تمهیدات، مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعی‌ی آینده که به عنوان یک علم عرضه شود»، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۰.

مترجم در این کتاب شرحی از برداشت خود از تفکر کانت را نیز ضمیمه کرده است. بی‌آنکه یکبار نگاهی کرده باشد به آنهمه پژوهشهایی که پیش از او در این باره انجام گرفته است. یکی از چشمه‌های برداشت شخصی جناب حدادعادل این برداشت دلیخواهانه و در اصل نادرست از نظر کانت در مورد متافیزیک است. وقتی می‌نویسد: «و در یک کلام او می‌خواسته است تا هم مسأله‌ی شناسایی و علم و هم اخلاق و اثبات وجود خدا و اختیار و خلود نفس را یکجا و در یک نظام فلسفی، که همان فلسفه نقادی است حل کند»، (منبع یادشده، ص ۹).

کسی که در کار شناخت کانت دچار عجله نباشد و نخواهد با یک تیر همزمان چند نشانه را بزند، می‌داند که در این اثر ضمنی، و نیز البته در اثر وابسته و

مهمتری چون «نقد خرد ناب»، کانت در پی نشان دادن حد و مرز قوه‌ی شناخت است و اینکه به نظر وی حوزه‌ی حوزة‌هایی وجود دارند که توانایی شناسایی مبتنی بر حس و تجربه انسان به قلمرو آنها راهی ندارد.

پس آنگونه که حدادعادل می‌گوید «حل مسئله‌ای» در کار نبوده است، بلکه منظور کانت مرزبندی بوده است میان حوزه شناخت زمینی و بلاواسطه با آنچه آندوره حوزه‌ی شناخت استعلایی خوانده می‌شده است. در تداوم نگاه و برداشت وطنی، و بی‌آنکه دوباره پژوهشهای جدید در مورد کانت مورد توجه قرار گرفته باشند، نشر دانشگاهی، به سال ۱۳۷۵، شرحی بر تمهیدات کانت منتشر ساخته که ماکس آپل ۱۹۰۸ نگاشته است. رجوع کنید به ماکس آپل، مسئله‌ی اصلی نظریه شناخت، ترجمه محمدرضا حسینی بهشتی.

اینکه برای کانت با اثر «تمهیدات» پرونده‌ی بحث تفکیک حوزه‌های شناخت تمام نشده، یعنی بر خلاف برداشت نادرست حدادعادل همه‌ی مسئله‌های مورد مشاجره میان ایده‌الیستها و هواداران مکتب اصالت پراتیک (عملکرد) حل نشده، یادداشتهای انتشار یافته وی پس از مرگش گواه هستند. بویژه آنجایی که کانت درباره‌ی فرضیه‌ی اتر Aetherhypothese به بحث می‌نشیند. بحثی که بنوعی پیشقراول بحثهای امروزی فیزیک کوانتم درباره‌ی فرضیه «استرینگ» است. چون هردو بدنبال رابطه فیزیک و مابعد فیزیک در فضا می‌گردند.

البته نظریه پیرامون حلقه‌ی اتصال فیزیک و شرایط بعدی آن، که نبود فیزیکی است، تنها موضوع چشمگیر در آثار بازمانده opus postumum کانت نیست. همانطور که مترجم گرامی ادیب سلطانی اشاره کرده، یک موضوع دیگر نیز می‌تواند جاذب نظر ایرانیان باشد. ادیب سلطانی در مقدمه ترجمه «سنجش خرد ناب» (ص XII) می‌نویسد: «ضمناً کانت در سال‌های فرجامین عمر خود به اندیشه‌های زرتشت پیامبر ایرانی علاقمند شد. او به سال ۱۸۰۲ به این فکر افتاد که نام زرتشت را در عنوان دو اثر خود یاد کند».

در اینجا برای آنکه از روند اصلی بحث خود دور نشویم و به نمونه‌ای از تداوم فلسفه انتقادی اشاره کرده باشیم که با سنجش کانت حرمت‌گزار ارزش و اهمیت وی می‌شود، مطلبی از یورگن هابرماس را مرور می‌کنیم که به موضوع «متافیزیک پس از کانت» پرداخته است. این نوشته، دومین مطلب از فصل اول کتاب سه فصلی هابرماس است. کتاب انتشار یافته به سال ۱۹۹۲ عنوان زیر را دارد: اندیشیدن در دوران پسا متافیزیک.

Juergen Habermas, Nachmetaphysisches Denken, Ed. Suhrkamp

هابرماس در اولین فصل، پرسش بازگشت به متافیزیک را به بررسی می‌نشیند تا با این روند رواج یافته در دهه‌های پایانی قرن بیستم میلادی مقابله کند و به پذیرش آن پاسخ منفی بدهد.

نقطه حرکت اندیشه هابرماس باور به دستاوردهای مدرنیته برای انسان است. او معتقد است که فرهنگ مدرن همواره با ارائه هنجارهای پُر محتوا برای رفتار

انسان رشد کرده است. فرهنگی که آدمی را در دستیابی به خودآگاهی یاری کرده است تا شخصیت خود را معین کند و تحقق بخشد. در واقع مدرنیته را نمی‌توان با خرد ابزاری مساوی گرفت. خرد ابزاری که بعضی با کژاندیشی در پی حُقنه‌اش هستند.

از منظر تبارشناسی ایده، شاید بشود دیدگاه هابرماس را وفادار به آن رویکرد انسانی خواند که همزمان با انقلاب فرانسه بال و پر گرفت. رویکردی که بشریت را به تساوی حقوق، به آزادی و به برادری (و چرا نه به خواهری؟) آنها با تحولات امروزی نگرش انسانی!) فراخواند. فیلسوفی چون هابرماس بر زمینه چنین انگیزشی در فلسفیدن دست به کار می‌شود تا مفاهیم سنتی چون متافیزیک، طبیعت‌ستیزی و ذهنیت‌گرایی محض را مورد کندوکاو قرار دهد. به هنگام این کندوکاو، وی از الگوی برآمده از سنجش تاریخ علم بهره می‌برد. چرا که فلسفه را یافته‌ای جدا یافته نمی‌داند. در همین راستا او روند فلسفیدن انسانیت را از طریق رویکرد فیلسوفان به موضوعهایی چون «هستی»، «آگاهی» و «زبان» تقسیم بندی می‌کند. بر اساس این تقسیم بندی یادشده، مخاطب با سه دوره‌ی عمده در تاریخ فلسفه روبرو می‌شود. تاریخی که اندیشه‌ورزی در آن به سه شیوه مختلف هستی‌شناسانه، ذهن‌شناسانه و سرانجام نشانه‌شناسانه سعی در توصیف و توضیح و نیز تغییر جهان کرده است.

برای هرکدام از این دوره‌ها هابرماس، در خلال جدلی که مطلبش با افکار همقطاری بنام هنریش دارد که جانبدار متافیزیک بوده است، متفکرانی را مثال می‌زند. چنین است که برای دوره نخستین نام افلاتون و ارسطو را به میان می‌کشد که بر حسب سنت پارمندیس با تفکری متافیزیکی در پی پاسخ به چگونگی هستی باشند می‌شوند و بدین خاطر دارای شیوه‌ای هستی‌شناسانه هستند. در این فضا، شناخت بطور واقعی فقط دنبال فهم مسائل کلی و امور تغییر ناپذیر و ضروری است.

در زمینه یادشده، شناخت می‌خواهد ساختارهای وابسته به باشندگان را دریابد. فاعل شناسا این درک و دریافت را هم از طریق الگوقراردادن ریاضیات و روش مشاهده و فرضیات به پیش می‌برد و هم از طریق الگوقراردادن منطق و با روش تامل و مقوله بندی به دانایی پیرامون باشندگان می‌رسد. بر این منوال در دوره‌ی نخست اندیشه‌ورزی با متافیزیک روبروئیم که به علم شناخت مسائل کلی معروف می‌شود و فقط می‌خواهد امور تغییر ناپذیر و ضروری را روشن سازد. اما در مرحله بعدی متافیزیک مترادفی برای نظریه‌پردازی پیرامون آگاهی است که بنیاد عینی احکام کلی را از طریق ذهن محض می‌خواهد تعیین کند.

هابرماس نمونه‌های چنین تلاشی را در تاریخ جدید در آثار کسانی نظیر لایبنیتز، اسپینوزا و شلینگ می‌یابد که به نظریه پردازی پیرامون آگاهی نشسته و در واقع سنت افلاتونی-ارستویی را در ارائه دستگاه‌های نظری از مفهوماً تداوم می‌بخشند. هابرماس، که نماینده‌ای برای نسل دوم مکتب فرانکفورت محسوب

در حالیکه مترجم زبان‌دان و ورزیده‌ای چون ادیب سلطانی (خرد ناب، ایمانوئل کانت، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲، ص x، پانوشت ۷) در این رابطه مفهوم "پیشدرآمد" را برای اثر یادشده درست دانسته است.

می‌شود، معتقد است که جدل برسر عبارت مناسب برای معرفی این دوره دومی راه به جایی نمی‌برد. دوره‌ای که می‌تواند حتا کانت و نیچه را نیز بخاطر میل‌شان به ذهنیت‌گرایی در برگیرد. در اینجا بایستی نه فقط به الگوهای متافیزیکی مختلف اندیشید که در پی تعیین چگونگی موضوعات متفاوتی بوده‌اند، بلکه به طرح و اجرای کانتی اندیشید که ساختمان خرد را بر ستونهایی چون شناخت عینی، نگرش اخلاقی و داوری زیبایی‌شناسیک بنا کرده است.

در گذار از دوره دوم (ذهنیت‌گرایی) به دوره سوم (زبان محوری) هابرماس فلسفه را همراه تحولات علم می‌داند. چون به نظر وی در زمینه امکانات عقلانی تمام دستاوردهای فاعل شناسای قادر به گفتار و عمل قابل بازسازی هستند. از این گذشته، وی با این شبهه نیز مرزبندی می‌کند که انگار فلسفه راه ویژه‌ای برای دستیابی به حقیقت دارد. گرچه برای فلسفه به دوران سوم خود رسیده، البته، هنوز پرسشهای سنتی برجایند. به همین خاطر هنوز باید دنبال پاسخ به پرسشهایی باشد که یا بر اساس وعده‌های ادیان بوجود آمده و یا محصول فرهنگ جوامع پیشرفته‌اند. وی در نوشته‌ی خود یادآور این نکته می‌شود که پشت جلد بر سر اینکه پس از کانت هنوز باور متافیزیکی ممکن است این پرسش هم وجود دارد که آیا «حقایق قدیمی» تاب سنجش انتقادی را می‌آورند یا همچون دروغ رسوا می‌شوند.

هابرماس در سنت اندیشه انتقادی بر نقد متافیزیک صورت گرفته توسط ماکس هورکهایمر جوان اتکا دارد که گفته، مفهومهای کلی ایده‌الیسم کاری با رنج و مشقت روزمره آدمها و مناسبات تحقیر آمیز در زندگانی ندارند و اغلب آنها را لاپوشانی می‌کنند. هورکهایمر همچنین بر این باور بود که نقد ایده‌تولوژی هر بار شکلبندی جدیدی از ائتلاف متافیزیک با سیاهکاریهای مذهبی را کشف می‌کند. وی در ادامه بحث خود از رابطه دوپهلوی کانت با مفهوم متافیزیک صحبت می‌کند زیرا از یکسو، این مفهوم بصورت شناختی مطرح است که به موضوع خود هویت می‌بخشد و ذات آنرا تعیین می‌کند. مثل کاری که در متافیزیک طبیعت یا در متافیزیک آداب و رسوم انجام داده است. و از سوی دیگر، آن معماری کانتی برای ساختمان خرد است که بر تفکیک توانایی شناخت عینی از امکان درک اخلاقی و از قوه داوری زیبایی‌شناسیک بنا می‌شود. هابرماس تفکیک برآمده از سه سنجش کانتی را در واقع واکنشی به فرایند استقلال‌یابی مجموعه‌های مختلف عقلانیت می‌داند که از قرن هژده بعد آغاز گشته و دانش کارشناسانه را می‌دانداز پژوهش و بررسی ساخته است.

استاد آلمانی بجز حکایت وحشت خود از حضور افراد مسلح در جلسه‌ی سخن فلسفی، از خود پسندی "شخصیت مهم" لب حیرت می‌گزید که ایشان (او و استاد فلسفه دیگری) را به نفهمیدن حرف کانت متهم کرده بود. می‌گفت اگر این اتهام‌زنی در آلمان صورت گرفته بود، از طرف به دادگستری شکایت می‌برد.

برایش از موقعیت خویشاوندی طرف گفتم که از فامیل "رهبر" محسوب می‌شود. انگار که چندشش شده باشد، صورت خود را لحظه‌ای در هم کشید. ندانستم واکنش وی بخاطر لفظ رهبر بود، که در آلمان یادآور ذلت‌آوری هیتلر و نکبت رایش سوم است. یا اینکه از این امر چندشش شده است که رابطه خانوادگی بتواند به کسی پشتوانه رجزخوانی فلسفی دهد.

گپ ما در همین نقطه پایان رسید زیرا بایستی می‌رفت. دیگر دیداری برایم حاصل نشد تا همین چند روز پیش که یکبار از وضعیت اندیشه‌ورزی ایرانیان پرسید و بار کلی پرسش را بر دوش ذهن نگارنده این سطرها گذاشت.

باری که حالا از طریق این یادداشت به زمین گذاشته می‌شود تا شاید از طریق توجه دیگر ایرانیان به وضعیت اندیشه‌ورزی راه چاره‌ای پیدا و راه گزارش جامع به اینترنت باز شود.

### اندیشه‌ورزی ایرانیان در خارج، از جابلقا تا جابلسا

همانطور که گفتم در آن دیدار با استاد پاسخ حاضر و آماده‌ای نداشتم. بهانه آوردم که پاسخ وقت‌گیری خواهد شد. با نگاهش مرا به پاسخ هر چند کوتاه ترغیب کرد. در آن فضای دانشگاهی که حرف بایستی صغرا و کبرای منطقی داشته باشد تا گفتاری معتبر شود، راستش خجالت کشیدم که سردستی جوابی دهم. به محورهای زمانی و مکانی موضوع سخن اشاره کردم.

گفتم اگر ایران پساانقلابی را در نظر بگیریم، در اولین لحظه‌ی نگرش، با سیل ایرانیانی روبرو هستیم که به خارج رفته و در گوشه

و کنار جهان و به دور از صحنه‌ی فرهنگ خودمانی به پژوهش دانشگاهی و بحث روشنفکری مشغولند. در ادامه اشاره‌وار گفتم وسعت جغرافیایی حضور اندیشمندان ایرانی هر چقدر هم که چشمگیر باشد، از دانشگاه‌های ژاپنی تا دانشکده‌های شرقشناسی و ایرانشناسی ایالات متحده امریکا، به تعجب برانگیزی آن فاصله‌ای نیست که میان طرح‌های نظری‌شان وجود دارد. به صحبت خود افزودم که ما، در برون مرز، یا در انیران، استاد دانشگاه کم نداریم. استادانی که سخن‌شان بساط فلسفیدن را رونق بخشیده است.

چون نمونه‌ها بسیار بودند، می‌بایستی در آن گپ کوتاه، و بخاطر نیروی تاثیر فوری، از میان استادان مثالهای جنجالی یا چشمگیر را یادآور می‌شدم. برای همین الگوی همتهای متضاد را برگزیدم و سریع از میان جماعت محافظه‌کاران و افراطیها به دو نفر اشاره دادم تا استاد خود را تحت تاثیر قرار دهم. آنجا بی آنکه نام فرد مشخصی را ببرم، چون اسمها برای استاد آلمانی همگی غریبه بودند، از رفتارهای افراط و تفریطی گفتم.

نخست گفتم از یکی از اینان که شتاب لاک‌پشتی بسوی امر قدسی دارد. او که نخست بر امکانات هیئت حاکمه و دربار پیش از انقلاب نشسته بود. سپس با استفاده از روابط حاصل از این دوران در خارج از کشور به شغل آکادمیکی ثابتی در امریکا رسید. همین شخصی که، برغم شکلگیری حکومت سنتگرایان در ایران، هنوز خود را نقطه‌ی پرگار احیای سنت می‌داند. او که همواره و بی هیچ ملاحظه‌ای از دستگاه ارجاعات ایدئولوژی شیعه دوازده امامی بهره برده است.

اینجا استادم با تعجب پرسید، اسمش چیست؟ گفتم، حسین نصر یا در واقع با آن کارت ویزیت مذهبی، سید حسین نصر. سری تکان داد به علامت نمی‌شناسم. واکنشی که اگر جناب نصر می‌دیدند، با آن کبکبه و دبدبه‌ای که دارند و این احترامی که به خود می‌گذارند، حتما بهشان بر می‌خورد. بهر حال، برای آنکه آشنایی با رفتار یادشده را ژرفا بخشم، به منبعی ارجاع دادم. اینکه استاد آلمانی بخت برگشته و با ایرانیان آشنا شده، ببیند که تا کنون از چه فیض و فیضانی

محروم مانده و از چه قلمروی وسیع نظری بی خبر بوده است. برای همین گفتم انگار، همانظوری که روزی سید حسین نصر در حاشیه سخن هانری گُربن در مورد سهروردی گفته، اکنون ایشان مایل هستند از همان قرارگاه واشینگتنی خود رسالت معنویت بخشی خود را به فرجام ببرد. یعنی که غرب را از ظلمت و فساد برهاند و به معنویت و رستگاری شرقی برساند.<sup>۱</sup>

استاد ما که بقول آلمانی ترافیک و آلودگی هوای تهران را همچون تجربه‌ی زیسته و درونی کرده در چنته داشت، که در اینجا یک درجه از تجربه نقلی و روایتی بالاتر محسوب می‌شود، سری تکان داد که یعنی حکایت از این یکی بس است. روایت ما که تازه داشت شکوفا می‌شد و می‌خواست سراغ جزئیات جستجوی امر قدسی ایشان برود، بخاطر حرمت وقت استاد آلمانی کوتاه آمد. باقی سخن را گذاشت برای مجلسی دیگر.

آنجا سر بسته با خود عهد بستم که اگر قرار شد از سخنان رو به آسمان سید حسین نصر نقل قولی کنم، گریزی بزنم به واقعیت این سالهای اخیر که استفاده از امر قدسی در سرلوحه‌ی رفتار حاکمیت جدید کشور بوده و دستمایه شده است. سپس، وقتی از دست این گریز غمبار رها شدم، به خاطرات دوران رشد و بلوغ خود نیز نقبی بزنم و به اصطلاح از تجربه‌ی زیسته و درونی کرده بگویم. دورانی که با تفاوت زمانی بیست و پنج ساله در فضای سنتی و مذهبی، البته نه به جلال و شکوه زندگانی سید حسین نصر در هزار فامیل معروف، سپری گشته است.<sup>۲</sup>

۱ در باره نکته‌های یادشده رجوع کنید به: مصاحبه جهانگلو با حسین نصر در کتاب «در جست و جوی امر قدسی» انتشارات نشر نی، ۱۳۸۵. و نیز به کتاب: «روابط حکمت اشراق و فلسفه‌ی ایران باستان»، تالیف هانری گُربن، ترجمه روح بخشیان، ص ۲۵.

۲ یادمان نرفته که شعار «جنگ، جنگ تا پیروزی»، و تصرف کربلا با هدف باز پس گرفتن قدس (اورشلیم) بود. البته این شعار محبوب مومنان در تکرارهای تاریخی خود بجز مسلمانان، مسیحیان و یهودیان را نیز بارها به صرافت لشکر کشی انداخته است.

سیاست جنگ افروزی ادیان ابراهیمی و جزئیات تکان‌دهنده‌ی اجرای سیاست یادشده را در سطح بومی و وطنی از جمله در گزارش زکریا هاشمی (چشم باز و گوش باز، انتشار یافته در خارج از کشور) می‌توان دید و باز خواند که از جنگ هشت ساله عراق و ایران می‌گوید. بواقع مفهوم قدس و نشانه‌ای که این سالها از این واژه در زبان فارسی رایج بوده چیزی جز یادآوری جنگی خانمانسوز نیست که در آن رژیم یا بقول خودشان نظام حاکم با ابزار تجمیق و مغزشویی جوانان زودبآور را هیجان‌زده می‌ساخت و برای خودکشی بسیجشان می‌کرد.

البته از این بازتاب عمومی واژه قدسی گذشته که فقط تراژدی و سوکواری زائید، جستجوی امر قدسی در چهارچوب تجربه‌ی شخصی چنین دلخراش نبوده است. منتها در عبارت «در جست و جوی امر قدسی» که عنوان کتاب استاد سید حسین نصر را نیز تشکیل می‌دهد، بی‌آنکه اشاره‌ای به برداشتها و کاربردهای رایج از مفهوم قدسی در ایران داشته باشد، با آنچه ما از آن مراد می‌کنیم فقط یک «تفاوت کوچک» وجود دارد.

تفاوت از جمله در آن در تفسیر کلمه‌ی «امر» است. امر، برای استاد همانا «مورد» یا به فارسی امروزی «پدیده» بحساب می‌آید. در حالیکه برای روایت ما، «امر» همان امر مصطلح در زبان رایج است که چیزی جز «حکم» یا «فرمان» دادن نیست.

البته این استفاده محاوره‌ای از «امر» در روابط اجتماعی، در تجربه‌ی زیسته‌ی نگارنده، یک فاعل شناسایی را به صحنه‌ی توجه و تامل می‌کشاند که از سوی پیشکسوتان تاکنون بیشتر به سکوت برگزار شده یا در حاشیه گذاشته شده است. او که از جمله در هیچ جایی از تجزیه و تحلیل‌های استاد سید حسین نصر نیست. تجزیه و تحلیل‌هایی که در برگرنده ارض و سماوات (از زمین تا آسمان) است ولی هم‌نوع پهلوی به پهلوی نمی‌بینند. این بی‌جا و بی‌مکانی انسانی با جنس دیگر که چیزی جز سیاست حذف و پاکسازی نیست، در واقع و درست بخاطر بینش سنتگرایانه‌ی استاد یادشده، نصیب زن (یعنی آن نیمه‌ی دیگر زنده در جامعه انسانی) شده است.

باری. در حالی که در تجربه‌ی شخصی و بازگویی خاطرات دوران بلوغ ما، زن، نقش اول را بازی می‌کند. در پیش گفتیم که در بازیافت مفهوم و واژه‌ی «قدسی»، از حوزه عمومی به سپهر خصوصی هم سری خواهیم زد. این یادآوری دو اشاره با خود همراه دارد که یکی صریح است و دیگری ضمنی. اشاره ضمنی آن بدین واقعت رجوع می‌دهد که روشنفکران نسل قبلی (چه سنتی و روحانی و چه مُدرن و متعارف)، بطور غالب، هنگام صحبت از زندگینامه‌ی خود هیچگاه از مواجهه با جنس مخالف و یا همراهی با او چیزی نگفته و نمی‌گویند. انگار در فضایی که زیسته و رشد کرده‌اند هیچگونه کشاکش جنسی یا مهر و محبت متقابل وجود نداشته است. بخاطر همین فقدان هم که شده بایستی به اشاره صریح پرداخت که این نکات لاپوشانی شده را هویدا می‌سازد.

قدسی، قهرمان روایت تجربه ما که با ملاحظه‌ی عنوان کتاب استاد و به طور ضمنی در ذهنمان بیدار شد، یکی از دختران دو سه سال مسن تر خاله‌خانمی از فامیل بود. یادش خوش. او که آن زمانها به ما پسر بچه‌های جوانتر در مجالس دیدار (جشنها یا سوکواریها) امر می‌کرد. اینکه مثلا برایش لیوان آبی ببریم، یا میوه‌ای (اغلب سیب یا پرتقالی) بدستش بدهیم. در این موقعها شده بود که ما دو سه تا پسران همسن و سال فامیل به کتک کاری بیفتیم. اینکه کدامان اجرای امر کنیم. البته بعدها به توافق رسیده و تقسیم کار اجباری را پذیرفته و کسب لذت را میان خود تقسیم کرده بودیم. قدسی خانم، زن افسانه‌ای ما، مثل سایر زنان فامیل در بیرون چادر سیاه، بقول خودشان کلوکه، سر می‌کرد. ولی در اندرونی و مجالس یادشده چادری بر سر می‌انداخت که هم نازکتر و هم شفافتر از قبلی بود.

خوشبختانه قدسی فقط دو خواهر جوانتر داشت که دیروز و امروز خطری برای جان ما محسوب نمی‌شوند. به همین دلیل از غیرتی شدن برادر نیست در جهانش و تنبیه شدن محتوم نمی‌ترسیدیم. حاج آقا، پدرش، هم آنچنان از تجربه و سن زیاد در قیاس با همسرش بهره داشت که در این کارها دخالت نمی‌کرد.

باری، داشتیم می‌گفتیم از اوامر قدسی خانم که برای اجرای سر و دست می‌شکستیم. چون بواقع و حتا با این دنیادیدگی امروزیمان در نوع خودش بی‌ظن بود. نفیس‌تر هم می‌شد وقتی آن آب را می‌نوشید یا گازی به آن سیب می‌زد. سببی که ما بعدها فهمیدیم برای خوش نمادی است در دشت لذت و صحرای کامجویی. هنوز آنطور که باید از نقش آفرینی سیب در افسانه بهشت و آدم و حوا چیزی نمی‌دانستیم. بگذریم که لحظه‌ی حساس فیلم مطلوب ما وقتی بود که قدسی یکدستش بند بود و نمی‌توانست آنطور که باید و شاید روی خود و چادر نازک را بگیرد. اینجا آنچه نباید اتفاق بیفتد اتفاق می‌افتاد. ما می‌مردیم و زنده می‌شدیم. چون چادر کمی از سر و روی او کنار می‌رفت. نمرخی از آن گونه‌های مهتابی و گوشه‌ای از آن پوست سفیدی پیدا می‌شد که به رنگ صورتی تن می‌زد. پیش چشمان کنجکاو ما سودا زدگان بیچاره و بدبخت، گوهری شروع به درخشش می‌کرد. البته این درخشش هر بار بستگی داشت به رنگ لباسی که قدسی خانم بر تن داشت، و ما چقدر افسوس خوردیم که چرا پارچه نبوده‌ایم. با هر لباس تازه، وی در تابلویی جدید و پُر طراوت‌تر از پیش بنظر می‌رسید.

اما روایت قدسی را همین جا تمام کنیم تا کار به جاهای باریک نکشیده است. و نگوئیم از انحای پوست و گوشتی که بر سینه‌اش جریان داشت و زندگی می‌کرد. و ما هنوز نمی‌دانستیم که واژه‌ی «پستان»، چه بار معنایی عظیمی را با خود حمل کرده و حمل می‌کند. آیا دستکم بخاطر سرویسی که به هر شیرخواره‌ای داده است، نباید معبدی همیشگی برای ستایش و نیایش شود؟

هنوز هم که هنوز است، این زن ستیزی احمقانه و بزدلانه‌ی ادیبان مردان را

نهمیده‌ام. و از این گذشته، راستی چرا در این ادیان تک‌خدایی تاکنون یک پیامبر زن در تاریخ دور و دراز نداشته‌ایم؟ اینجا اما باید بیرون آمد از حوزه خصوصی بحث قدسی و رفت بسراغ حیطه نظری پیرامون مقدسات که در دسترس همگان قرار دارد. برای همین و برای آنکه خوانشی انتقادی از متن‌هایی چون گفتار استاد سید حسین نصر هموارتر باشد، اینجا به اثری بزبان آلمانی ارجاع می‌دهم. اثری از محقق آلمانی «کارستن کولپه»، که اتفاقاً برای رشد آزادی در ایران هم در سالهای پیش و قبل از مرگ کوشیده بود.

این اشاره یک نکته تصحیح‌کننده در رابطه با بحث نصر هم دارد. او که به رغم مدعای آلمانی دانستن و شعر شاعران آلمان را بزبان اصلی خواندن، لقب قدیسان را که از سوی کلیسا اهدا می‌شود، یعنی die Heilige را بجای امر قدسی das Heilige بکار برده است (ص ۲۸۸، کتاب یادشده). با اینحال می‌دانم که با نصر از در تصحیح این و آن مترادف در آمدن کاری بیهوده است. از این بیهوده تر آن جدلی خواهد بود که با وی بر سر زمان لازم مطالعه خواهیم داشت. وقتی بخواهیم مدعای او را برای مطالعه آن کوه‌ای کتاب بسنجیم. او مدعی شده است که چندین و چند دوره از مباحث یزدانشناسی، فلسفی، عرفانی و علمی را که در تاریخ دو هزاره پیش انجام گرفته، آنهم برخی بزبان اصلی، خواننده. کافی است کسی وقت و حوصله داشته باشد و صفحات مجموعه آثاری را جمع بزند که استاد نصر در مصاحبه با جهانگلو در کتاب «در جست و جوی امر قدسی» می‌گویند خوانده‌اند. آنهم وقتی که همزمان کلی مشاغل دولتی و آکادمیکی را بایستی رفع و رجوع می‌کردند.

باری، برای آشنایی با پژوهش مختصر و مفید کولپه که در آغاز سخن می‌گوید «قدسی به آن کلمه‌ی جادویی تبدیل شده است که همه را مسحور می‌کند. منتها جادو، از دیرباز این مشکل را داشته تا ثابت کند اصیل است یا تقلبی، حقیقی است یا دروغین و یا خیر است یا شر»، رجوع کنید به:

Carsten Colpe, Ueber das Heilige, Ed. Anton Hain, Frankfurt am Main, ۱۹۹۰.

کولپه که اثر خود را بررسی انتقادی برای جلوگیری از بدفهمی امر مقدس می‌داند، در پیشگفتار می‌گوید که، تجربه ما نمی‌تواند با صراحت و بلاواسطه بگوید که کدامیک از شقهای جادویی ما را دگرگون کرده یا می‌تواند دگرگون کند. بنابراین برای درک امر مقدس لازم است که ما در یابیم مدعای رودرویی با آن در کجا و از سوی چه کسی ابراز شده است. سنجش این مدعا در نهایت رد و اثبات آن را معلوم می‌دارد. این تلاش برای سنجش مدعا را روش علمی نیز می‌توان خواند. کولپه وفادار به روش علمی بر خلاف هموطن ما جناب نصر وقتی به موضوعی می‌پردازد از شیفتگی خود حرکت نمی‌کند. پژوهشگر آلمانی به موضوع از فاصله مشخصی می‌نگرد تا جنبه‌های حضور آن را روشن سازد.

از سوی دیگر، یعنی در جابلسایی که مقابل جابلقای یادشده قرار دارد و در پیش گفتیم که الگوی همتهای متضاد (محافظه کاری برابر، یا در کنار، فرد افراطی) را بکار بسته‌ایم، به استاد آلمانی گفتم که در میان ایرانیان اندیشه‌ورز نظریه‌پردازی افراطی هم داریم. شخصی که بقول خودش سی سالی می‌شود که از محیط دانشگاهی یا کار آکادمیک کناره گرفته است.<sup>۱</sup>

او که، در قیاس با شخص قبلی، حرکت جهشی داشته است. با همان یکی و دو اثر مختصر خود، و بی‌آنکه نتایج مطالعه میدانی یا دستاورد پژوهش گسترده‌ای را عرضه کرده باشد، با نوشته‌ای جدلی معتقد است ایرانیان و اندیشیدن به مصداق آتش و پنه‌اند. ایرانی که بدنیا آمده باشی، فرقی نمی‌کند در چه ایامی، اندیشیدنت محال است. چون در تار عنکبوت پرسش‌ناپذیری فرهنگ اسلامی اسیری. او که حتا زحمت یک نکته‌یابی لازم را به خود نداده است. اینکه ببیند آیا در آن سرزمین مومنان سایر ادیان یا افراد خدانشناسی اهل تفکر وجود داشته‌اند؟ یا آن که دستکم سراغی از ادبیات مدرن (اول شعر و سپس ژمان فارسی قرن بیستم) بگیرد و چون ناظری معرفت شناس بدان پردازد. ادبیاتی که بدون هیچ شک و شبهه‌ای ظرف اندیشه‌ی ما ایرانیان معاصر بوده است.<sup>۲</sup>

- ۱ برای این منظور رجوع کنید به گزارشی از انجمن دوستداران اندیشه در برلین که در باره‌ی جلسه سخنرانی و بحث آرامش دوستدار به دست داده‌اند. جلسه‌ای که به تاریخ ۳۰ آوریل ۲۰۰۵ صورت گرفته است: [www.andishe.de](http://www.andishe.de)
- ۲ آرامش دوستدار که پیش از انقلاب سابقه تدریس دانشگاهی داشته و از ثمره آن دوران فقط یک کتاب (ملاحظیات فلسفی در دین - علم - تفکر، انتشارات آگاه) بدست انتشار سپرده، اگر از ترجمه مطلب داریوش شایگان که از سوی ایشان در آن سالها صورت گرفته بگذریم، تا کنون در خارج دو اثر منتشر کرده است. اولی، عنوان درخششهای تیره را دارد و دومی، عنوان امتناع تفکر در فرهنگ دینی. افزایش تعداد صفحات این دو اثر اخیر، در قیاس با کتاب قبلی، آن دلیلی است که در یادداشت خود از آن به صورت «حرکت جهشی» استاد سخن گفتیم. بگذریم که برای تحقق آرزوی استاد و پوشاندن سابقه اندیشگری ایرانیان دو برابر این صفحات نیز گره‌گشا نخواهند بود. آنجایی که از خیل اندیشه‌ورزان ایرانی

## بدین ترتیب در جمع‌بندی بر زبان نیامده‌ای معلوم می‌شد که برای

دو نمونه‌ی پورسینا و سهروردی را، آنهم فقط در قلمرو کار ادبی‌شان، به بررسی می‌نشینیم و طرحهای نظری‌شان را در رابطه با آموزش و پرورش فاعل شناسا یا من اندیشنده می‌سنجیم، عیار اندیشمندی‌شان را آشکار می‌کنیم. این آشکاری گویاتر و بهتر از هر جدلی برای رد اتهام کلی استاد در مورد نیندیشیدن ایرانیان استدلال ارائه می‌کند.

نگارنده این سطرها پیش از این یعنی به هنگام انتشار کتاب اول استاد در یادداشتی (نخست منتشرشده در نشریه آرش شماره ۲۱ و ۲۲، دسامبر ۱۹۹۲ و سپس در کتاب «قدرت و روشنفکران»، چاپ باران، سوئد ۲۰۰۲) بخشی از درک و برداشت خود را ارائه کرده است. در آنجا ضمن اعتراف به این حقیقت که نوشته‌ی دوستدار از اولین جدلهای فکری با ایدئولوژی اسلامی حاکم شده بر ایران پس از انقلاب بوده، روش بحث جدلی و یکسونگری مولفش را پذیرفتنی ندانسته است زیرا آن را نوعی حق به جانبی از پیش ارزیابی کرده که حتا واکنش با واسطه و بیواسطه به خود را نیز به جاده افراط و تفریط کشانده است. از این گذشته روی یکی از مفاهیم کلیدی بحث وی تامل کرده و گفته بودیم ضمیر شخصی «ما» که نقد و سنجش فاعل شناسا را با خود حمل می‌کند معلوم نیست بر کدام گروه‌بندی اجتماعی استوار است. «ما»ی دوستدار در «درخششهای تیره» روشن نبود که از سکوی خطابه چه قشر روشنفکری یا جماعت تحصیلکرده و یا با تکیه بر کدام دسته‌ی شهرنشین کشور به ایراد یابی یا عیب جویی پرداخته است. به گونه‌ای که (چنانچه) این ابهام در مورد راوی نقد و مخاطبانش با آن تن‌زدن نویسنده از توجه به لزوم ارائه رهیافت، به قوز بالای قوزی بدل می‌شوند که اندیشه‌ورزی ایرانی در کنار آنهمه مسئله دیگر بایستی با خود بکشد. در ضمن به ایرادهای متدولوژیک بحث او نیز اشاره کرده بودیم. این که از یکسو، ما ایرانیان را فاقد علوم انسانی می‌داند ولی در تشریح مفهوم دینخویی به خودکاوای روانشناسانه فرد و جمع می‌نشیند و از سوی دیگر مدعی می‌شود که ثمر ما اصلا زبان اندیشیدن نیست اما حرف و سخن خود را به زبان فارسی با مخاطب در میان می‌گذارد. این نکات بخشی از فرایند بازخوانی اثر دوستدار را تشکیل می‌دهند که در پیش از آن صحبت کرده‌ایم. مطمئنا آنجایی که به ویژگیهای برجسته و ضعفهای فاحش نسل قبلی می‌پردازیم که دوستدار نیز بدان تعلق دارد، دوباره از عیار سنجش وی خواهیم گفت که البته مثل بسیاری از «همسلمان اهل تفکر» خود هیچ التفاتی به ادبیات مدرن (چه شعر و چه ژمان در معنای گسترده‌شان) ندارد. گرچه برای شاعران پیرو نیما رجز می‌خواند که به حدنصاب قابل قبول نرسیده‌اند. منتها دوستدار آنجایی که به سنجش و ارزشگذاری نیما بر می‌آید و دستاورد وی را در همان چهارچوب وزن و قافیه می‌بیند، نشان می‌دهد که آفت آنچنانی با نظریه ادبی و شناخت جزئیات شعر مدرن فارسی ندارد. برای همین رجزخوانی‌اش در مورد شعر پس از نیما هم اینجا به جد گرفته نمی‌شود.

اولی (سید استاد)، تسلیم رهنمودهای موروثی گشتن همواره عین رستگاری بوده است. فعلا کاری نداشته باشیم به اینکه در همین "ارائه طریق" استاد، ابهامی بزرگ نهفته است. زیرا به تاویل استاد، سنت، فرآورده‌ای انسانی نیست و نتیجه وحی است. اما استاد محترم یک لحظه به این فاکت و امر واقعی نمی‌اندیشند که روایت وحی (اینجا فرض بگیریم وحی و تلقی ایشان از وحی وجود و مابه‌ازای حقیقی دارند و افسانه نیستند) به زبان انسانی در آمده و پس از مدتی نگاشته شده است. درست بخاطر همین نقش تعیین کننده‌ی زبان و کتاب در تداوم حیات سنت است که آن صحبت ایشان از غیر انسانی بودن سنت، اگر یواژه نباشد دستکم ابهام است. ابهامی که بوسیله پژوهش علمی یا سنجش فلسفی باید بر طرف شود. بگذریم که ایشان برای استقرار گفتمان (دیسکورس) مطلوب خویش به امامزاده‌های بومی دخیل نمی‌بندند بلکه بخاطر سفرهای خارجی که داشته‌اند از نویسندگان گذشته پرست‌فرنگی چون رنه گنون و فریتوف شوان بهره می‌برند تا به آش کشک خود ادویه غریبه و جاذب بزنند.

بجز این ادویه هوش ربا، نکته دیگری که در مصاحبه‌ی جهاننگلو با نصر (یعنی متنی که مورد توجه ما بوده است) می‌تواند برای ذهن کنجکاو جالب باشد آنجایی است که وی از "سلسله پنهانی در میان علمای شیعه" سخن به میان می‌آورد. سلسله‌ای که میان خودشان به انتقال منظم ولایت سرگرم بوده است (ص ۳۹۵، کتاب یادشده). اینجا خواننده در می‌ماند که آیا نصر به قدرت گرفتن روح‌الله خمینی و پیروانش طعنه می‌زند یا اینکه می‌خواهد از مخفی‌کاریهای عالیجنابان حوزه‌ی علمیه پرده بردارد. در فرجام قیاس آن نمونه‌های محافظه‌کار و افراطی به نتیجه زیر می‌رسیم. در حالیکه برای اولی (استاد سید) ایمان و یقین یک نوع بیمه شخص ثالث مطمئن است که مومن را در ترافیک پُر خطر زندگی به مقصد می‌رساند، در نظر دومی (یعنی آن استاد بازنشسته)، پُرساشدن شبانروزی کلیه مردمان شرط رهایش از گذشته‌ای بومی است. استادی که بنظرش سرگذشت ایران سراسر تاریک و ظلمانی بوده و مردمانش بی ذوق و شوق در پیچ و

خم روزگار مانده‌اند. البته برای آنکه در نظر استاد آلمانی خودمان را با این افراط و تفریط نظری حیرت‌بار بی‌اهمیت جلوه نداده و بخاطر نابسامانی وضعیّت ارزشیابی تفکر از تک و تا نینداخته باشم، اشاره دادم که به رغم همه‌ی این نکته‌ها در زبان انگلیسی وضع اطلاعاتی از فضای اندیشه‌ورزی ایرانیان خیلی بهتر است. آلمانی با آن قابل قیاس نیست. گفتم، در ایندوره‌ی لعنتی، انگار داد و ستد میان آلمان و ایران فقط به معاملات تجاری خلاصه شده است. با لحنی افسوسناک از قدیمها گفتم. قدیمهایی که ایرانیان در آلمان و مثلا در شهر برلین از دستاوردهای جهان زیست بهره برده و به ارتقاء فرهنگ خود پرداخته‌اند. البته آن موقعها نیز آلمانیها بیشتر به ایران و آثار تاریخی و دستاوردهای نظری‌اش توجه داشته‌اند. اینطور نبود که مثل این روزگار بخش ایرانشناسی دانشگاه‌های آلمان مدام تحلیل رود و بودجه‌شان کم شود. پس از اشاره به چند نمونه‌ی دیگر، گپ ما به فرجام خود رسید.

### پاسخ‌های خودمانی به پرسش یادشده

از استاد که دور می‌شدم تا همین حالایی که این جمله‌ها را می‌نویسم، ذهنم مشغول این پرسش بوده که بواقع چه گزارشی در مورد اندیشه‌ورزی ایرانیان در دسترس است؟ از این گذشته، وضعیّت اندیشه‌ورزی ایرانیان را به چه سبک و روالی بایستی توضیح داد که بغرنجهای رفتاری سابق را باز تولید نکند؟

آیا پاسخ و نگارشی به شیوه روزنامه‌نگارانه از پس توضیح این وضعیّت پیچیده برخواهد آمد و عناصر درگیر آن را خواهد دید؟ آنهم روزنامه‌نگاری که، بخاطر سرعت تحویل متن و شتاب کار، وقت تامل درباره‌ی موضوع را ندارد. بگذریم که روزنامه‌اش هم در ایران این روزگار بخاطر وجود سانسور و سرکوب رسمی از آن فاشگویی راست و پوست‌کنده در روشنایی روز محروم است. با اینحال دو - سه سال پیش داریوش آشوری، در مطلبی با عنوان "روزنامه‌نگاری

و نقد وضعیّت فلسفی و... " (سایت ایران امروز ۱۹-۲-۲۰۰۴)، بر دستاوردهای روزنامه‌نگاران امروزی ایران در زمینه یادشده تاکید کرده و ایشان را مورد تمجید و تجلیل قرار داده است.

او در این یادداشت بلند، به رغم عادت زدایی که مقابل تلقی و برداشت رایج از توانایی روزنامه‌نگاری برخاسته، از ابزار نکته‌های تناقض‌دار و آلودگی به توطئه سکوت دور نمی‌ماند. مسئله‌ی توطئه سکوت آنجایی در مطلب‌شان اتفاق می‌افتد که مترجم محترم اعتنایی به تالیفات فلسفی متعدد بیست ساله اخیر نمی‌کند. تالیفات و ترجمه‌هایی از آثار فلسفه‌مُدرن و پُست مدرن که از خامه‌ی نویسندگان و متفکران کوشایی چون بابک احمدی، شاپور اعتماد، مراد فرهادپور، حسن بشریه، محمد ضمیران، عبدالکریم رشیدیان، رامین جهانگلگو، پیام یزدانجو و... برون تراویده است (این تعداد را نام بردیم تا از آن بسپاران، گلچینی بدست داده باشیم).

اما آشوری در زمینه‌ی کار انجام گرفته و کوشش لازم پیرامون فلسفه‌ی مدرن و علوم انسانی، که طبیعتاً برای ایشان بایستی همچون موضوع حیاتی مهم و جدی باشد، به زبان کنایه و اشاره طعنه‌دار پسند می‌کنند. به راحتی می‌نگارند که "از قرتی گریهای نمایشی و شارلاتانی که بگذریم، می‌توانیم گفت که این کار بیش و کم در زمینه‌هایی انجام شده است. ما امروز در زمینه‌های علم اقتصاد و علوم سیاسی و جامعه‌شناسی دانشورانی داریم که خوب از عهده‌ی شناخت و تحلیل مسائل ما بر می‌آیند و بخش عمده‌ای از آنها از شمار همین «روزنامه‌نگاران» اند."

اینکه شخص دانشور داشتن در جامعه‌شناسی، گیریم بقول ایشان فقط در صورت کاربردی، بدون بهره‌گیری از تحولات فلسفه‌ی مدرن چگونه ممکن و میسر می‌شود به صورت پرسش بماند برای بعد. اما اینچنین بی‌تفاوت نمی‌توان از کنار حضور شارلاتانی در قلمرو فلسفه گذشت که وی گذشته است. شارلاتان، به معنای حقه باز و ریاکار، بایستی همه جا به نام خواننده شود تا صنف فلاسفه بی غل و غش بکار خود ادامه دهند. این کار به ویژه در قلمروی فلسفه اهمیت دارد

که مدعای پروراندن حقیقت را از دیرباز با خود داشته است. ناگفته نگذاریم که صراحت زبان و سخنگوی بی‌پرده یکی از مشعلهای هدایت در مدرنیته بشمار رفته است. در اینجا اگر از پرداختن به صفت قرتی‌گری صرف‌نظر کنیم بهتر است. چون از اهالی زمانه‌ی حاضر و گفتار فلسفی نیست. سرجا نشانیدن قرتی به گذشته‌ای تعلق دارد که بابا شملها و کلاه مخملیها می‌داندار بودند و چارسوقها را قُرق می‌کردند.

حالا اشاره‌ای هم داشته باشیم به نکته‌های تناقض دارمطلب وی. از جمله اینکه در وسط یادداشت یادشده می‌گوید: "ما نمی‌توانیم فیلسوف داشته باشیم". و این در حالی است که در آغاز پاراگرافی که جمله قبلی در آن آمده، گفته نمی‌خواهد وارد بحث فلسفی شود: "بی‌آنکه وارد این بحث شویم که فلسفه چیست و فیلسوف کیست". ایشان در میان دو گزاره ضد و نقیض بالا از مفهوم مسئله ساز و سنجش ناپذیری چون «فهم همگانی» بهره می‌گیرند تا مدعی شوند "ما" (منظورشان لابد کُل ایرانیان است) نمی‌توانیم "بر بنیاد فرهنگ و زبان خود... فیلسوف به معنای عالی کلمه باشیم".

آنگاه برای آنکه قوت برداشت خود را بیشتر کنند، چنین اظهار نظر ارزشگذارانه‌ای را مطرح می‌کنند: "فیلسوف را اگر به معنای شخص اندیشنده‌ی صاحب‌نظری بدانیم که در قلمرویی از مسائل فکری، که بنا به عرف «فلسفی» دانسته شود، آورنده‌ی دست‌گاه اندیشگی و مفاهیم بنیادی و بنیاد گذار باشد، ما نمی‌توانیم فیلسوف باشیم".

در این بخش از یادداشت، آن جمله معترضه‌ی ایشان: "بنا به عرف فلسفی... که فاعلش معلوم نیست، با کاربرد مفهوم "فهم همگانی" روبرو هستیم که از کمبود پیشین کمتر مشکل ساز نیست. بویژه وقتی بخواهیم به درک روشنی از برداشت ایشان برسیم که بالاخره وضعیّت اندیشه‌ورزی ایرانیان چگونه است؟

باری، یادداشت آشوری، مترجم آثاری از فریدریش نیچه، با

## پاراگرافی از تحلیل روانشناسانه شروع می‌شود. ایشان از در روانشناسی

۱ بخاطر اهمیتی که نیچه در تاریخ اندیشیدن داشته و دارد، نمونه‌ای از این اهمیت به چالش کشیدن سلطه‌ی هزاره‌ای متافیزیک یونانی (افلاتونی و ارسطویی) است، پس ترجمه‌ی آثارش در فضای زبان فارسی نیز می‌تواند به گشایش دریچه‌هایی تازه برای نفس کشیدن اندیشه‌یاری رساند. از این منظر کوشش آشوری برای ترجمه ستودنی است که چرخ «نیچه‌شناسی» را، پس از تلاش‌های جسته و گریخته کسانی چون محمدباقر هوشیار، برای فارسی‌زبانان به راه انداخته است. منتها اگر ستایش را نخواهیم به زبان سنتی ترجمه کنیم که از موضوع خود بت‌سازی می‌کرد و بدام «فتی‌شیسم» می‌افتاد، در بیان امروزی ستایش به خوانش و بازخوانی انتقادی اثر میل دارد. این بازخوانی می‌تواند هم لزوم ترجمه جدید را اعلام کند که حاصل کار گروهی و توجه به زبان اصلی متن باشد و هم اینجا و آنجا محدودیت برخی از معادل‌ها و مترادف‌ها را خاطر نشان سازد. اینجا اگر از لزوم ترجمه مجدد سخنی به میان نیاوریم، الزامی که بایستی از دل یک مقایسه کامل بین ترجمه و متن اصلی در آید، اما برای آنکه صحبت‌مان به عیبجویی بی‌مورد تفسیر و بر آورد نشود که همانا حرفی بی‌اساس و بدون نمونه‌دادن از ایراد است، بر سر یک مفهوم تأمل می‌کنیم.

پیش از این داریوش آشوری در اثر «فراسوی خیر و شر»، کلمه *das Weib* را به «زن» ترجمه کرده است. این واژه، با استناد به فرهنگ لغت آلمانی *Wahrig*، قدیمها در متون ادبی و محاوره کاربرد داشته و سپس کلمه‌های منسوخ شده است. کلمه‌ی «وایب» (*Weib*)، با حرف تعریف خنثای *das*، در ریشه و زبان هند و ژرمانی، *Ueib* بوده که به معنای زن خاوندار چابک و زرنگ به کار می‌رفته و همچنین در آلمانی کهن، به معنای پرده و حجاب و عروس پوشیده بوده است. با این حال در زبان آلمانی جدید از این کلمه صفت فاعلی *weiblich* را ساخته‌اند، حال آن که از *die Frau* چنین صفتی را سراغ نداریم. اما در فارسی این کلمه را، در کاربرد معمول یا حتی کتابی آن، بایستی به «ضعیفه» ترجمه کرد تا عطر و بوی تاریخی خود را بدهد و ناگفته‌های خویش را آشکار کند.

به واقع کلمه‌ی ضعیفه، نشانی از آن شرایط مردسالاری فراگیر است و سلطه مردسالاری بر ذهن و جان اجتماعی و در زمینه‌ی زبانی قدیم را هویدا می‌کند. به برکت سلطه‌ی سنت، ما در فرهنگ زبان فارسی از این کلمه‌های تحقیرکننده برای زن هنوز کم نداریم. کافی است به گفتار مردان به اصطلاح روحانی و در واقع بازاری رجوع کنیم که به زن خود به جز ضعیفه، عیال، منزل، و حتی عورت می‌گویند. هر کدام از ما، حتی اگر نخواهیم در شمار آن همجنس‌یادشده مان قرار گیریم، چندین و چند تا از این کلمه‌های اهانت‌بار را در یاد داریم. این توضیح را ابتدا به ساکن آوردم تا بگویم که نیچه در «آن سوی خیر و شر» (در اول پیشگفتار کتاب) چه شوک عظیمی به خواننده می‌دهد، وقتی می‌نویسد:

وارد صحنه‌ی بحث فلسفی می‌شوند. دری که، از زمانه ادموند هوسرل و با تاکید پدیدارشناسانه او، همان ورودیه‌ای است که راه به شناخت فلسفی نمی‌برد. چنین است که، طبق مدعای ایشان از روانشناسی روحیه عمومی ما، ایرانی در شمار "جهان سومی"هایی فلک زده و برخاسته از "بیغوله‌ای جهان سومی" است. وقت گیر خواهد بود. اگر بر سر درستی و فعلیت داشتن نظریه سه جهانی بودن کره خاکی، که از "تاج گل‌های" مائویسم بر سر تئوری شناسایی عالم است، با استاد آشوری به بحث بنشینیم.

ناگفته بگذاریم که در نمودارهای اخیر سازمانهای بین المللی، بهنگام بررسی در آمد سالانه و برخورداری رفاهی مردمان سیاره، صحبت تقسیم بندی بیشتری از سه جهان در میان است. در این رابطه امروزه کافی است از وضع چین، همچون خاستگاه مائویسم، خبر گیریم و دریابیم که از منظر ثروتمندی و تهیدستی اقشار اجتماعی چندین و چند جهان در شکافهای طبقاتی آن دیار وجود دارد. از این نکته گذشته، در جایی از یادداشت ایشان آن "بیغوله" خواندن ایران هم

«فرض بگیریم که حقیقت یک ضعیفه است - نرسید چطور؟ آیا این شک و تردید پایه و اساسی ندارد که تمامی فیلسوفان جزمگرا دل خوشی از این ضعیفه‌ها نداشته‌اند.»

بنظرم ترجمه‌ی موجود از آقای آشوری که «das Weib» را به زن ترجمه کرده‌اند، آن پیشزمینه تاریخی یاد شده را نمی‌رساند و به ژرفا و وسعت کار نیچه اشراف نمی‌یابد که سنت مردانه فلسفه از سقراط و افلاتون تا زمانه خود را رد کرده و پتهی همکاران پیشکسوت را روی آب ریخته و زن ستیزی آشکار و نهانشان را یادآور شده است.

در ضمن از یاد نبریم که بخش عمده‌ای از اندیشه ورزی نیچه صرف این موضوع شده است که مشخصات «جان آزاده» (یعنی آن شکل پرداخته از سوژه بزبان فرنگی یا فاعل شناسا به زبان فارسی مرسوم) را به دست دهد. بواقع نیچه در اثر «اچه هومو» (وه، چه انسانی! Ecce Homo) می‌خواهد خود را همچون نمونه‌ای از «جان آزاد» بشناساند. بی‌آنکه برای جان آزاده، جنسیت خاصی را تعیین کند. جنسیتی که فقط در انحصار مردان باشد. آن هم با استدلالهایی از این قبیل که «چرا این چنین فرزانه‌ام» و «چرا چنین باهوشم» که عنوانهای فصلهای اولیه کتاب یاد شده هستند.

برای مخاطب ایران دوست ایجاد اشکال و واکنش می‌کند و هم بر نوشته‌ی ایشان همچون شبیحی هولناک سایه می‌اندازد که چگونه از بیغوله می‌تواند روشنفکر سنجشگر سر در آورد؟

بنابراین یادداشتی که شروعش روانشناسی جمعی بود و بیغوله خوانی کشور، سطرهای پایانش با اعلام موضع در مورد سه تن از دست‌اندرکاران مباحث جاری نظری رقم می‌خورد. آشوری در پایان مطلب به پدیده‌ی «امتناع تفکر» نزد ایرانیان اشاره دارد که از سوی آرامش دوستدار مطرح و سپس از سوی سید جواد طباطبایی و داریوش شایگان، هرکدام به سهم و به فراخور حال خود، پیگیری شده است.<sup>۱</sup> دیگر بیش از یک دهه‌ای می‌شود که بحث بر سر «نیندیشیدن ایرانیان در زمانه‌هایی کوتاه و بلند» به بحثی مُسری در فضای روشنفکری بدل شده است. منتها جالبی قضیه در اینست که آشوری، برغم عمل اشاره که پیش شرطش فاصله داشتن از موضوع یا ایده‌ی رایج است، خود را از این روند عمومی متمایز نساخته است. چراکه با همان اولین پاراگراف یادداشت خویش نشان می‌دهد که، خواسته یا ناخواسته، به شیوه‌ی «نقد بنیان افکن» آغشته است که شیرازه‌ی

---

۱ در ارتباط با «توافق جمعی بر سر امتناع تفکر یا اندیشه نزد ایرانیان» که در میان نویسندگان یادشده برقرار است، البته خواننده‌ی کنجکاو و پیگیر به همنوا شدن طراحان نظریه مشترک نمی‌رسد. کافی است به آن اشاره کنایه آمیز دوستدار نسبت به بدفهمی نظرش برخورد کرده باشید که منظورش، البته بدون اعلام کردن اسمی، طباطبایی بوده است. طباطبایی نیز در مصاحبه‌ای با نشریه تلاش (شماره ۱۱، چاپ هامبورگ، ۱۳۸۱) بحث را در شرایط امتناع می‌داند و نه در صرف امتناع، و دوستدار را مبتلا به گزافه‌گویی می‌خواند. از این جلد گذشته، دوستدار در یورشی که به «من اندیشنده‌ی ایرانی» می‌کند و به انکار وجود ژمان در ادبیات فارسی بر می‌آید (ص ۵۲، پیشگفتار امتناع تفکر در فرهنگ دینی) پا در راهی می‌گذارد که پیش از وی داریوش شایگان در «هانری گُربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی» از آن گذشته است. گرچه شایگان در کتاب اخیر خود «افسون زدگی جدید»، بدون اشاره به تغییر نظر خود، توجه خواننده را به چند ژمان معاصر ایرانی جلب می‌کند. نگاه کنید به «چند مثال از ژمان نو ایرانی» در کتاب یادشده و اخیر شایگان (ص ۲۲۰، انتشارات فرزانه، چاپ دوم، ترجمه فاطمه ولیانی).

بحث اصحاب معتقد به محال بودن اندیشه‌ورزی ایرانیان را تشکیل می‌دهد.

تحقیر نهفته در عنوانهایی نظیر "جهان سومی" و "بیغوله" نشینان که از سوی نویسنده یادداشت یادشده به افرادی بی نام داده می‌شود، نیاز به تفسیر ندارد. بویژه که آن بی نام و نشان ماندن افراد، به خواننده این امکان را نمی‌دهد که درستی یا نادرستی اتهام را بسنجد. در این نوع از شیوه‌ی بحث که هم طرف دعوا معلوم نیست و هم مدام قرارگاه "سوژه" (فاعل شناسا) تخریب می‌شود، اغلب این حقیقت نیز به فراموشی سپرده شده که فعل ناممکنی اندیشه‌ورزی ایرانی را نباید به عرصه‌ی زمان حال کشاند و از این بدتر به آینده تعمیم داد. چرا که نقض غرض بحث اساتید و دوستان می‌شود. تازه اگر اصلا استمراری در کار نیندیشیدن بوده است، دست کم، از سر فصل نگارش آن "سنجشهای دورانساز" اساتید ما بایستی به پایان رسیده باشد. چون عمل اندیشه پیش شرط هر سنجشی است. والا چگونه می‌شود به "نیندیشیدن پیشینان" اندیشد و درباره‌اش نوشت، بی آنکه این عملکرد حق به جانب را در زمره اندیشه‌ورزی به حساب نیاوریم؟ فعلا به این نکته‌ی پرسش برانگیز هم توجه نکنیم که، با انکار سنت اندیشه و فروپاشی پلهای پشت سر، تکلیف و رهیافت نسل آینده چه می‌شود؟ وقتی سنتی از اندیشیدن برایش وجود ندارد. چون اندیشه، مثل سایر پدیده‌های فرهنگی، در بطن همتای پیشینی‌اش پرورده می‌شود.<sup>۱</sup>

---

۱ آنجایی که آرامش دوستدار (در اثر امتناع تفکر در فرهنگ دینی) «ذهن جوان» مخاطب بحث خود را بی رهیافت و بدون هرگونه تلاشی برای گره‌گشایی از بغرنج‌ها تنها می‌گذارد این حقیقت را بدست فراموشی می‌سپارد که اندیشه همواره در بطن اندیشه قبلی و در واکنش بدان پرورده و پخته می‌شود. اتفاقاً اندیشه از آن دست فرآورده‌های انسانی است که یکباره اختراع نمی‌شوند. بگذریم که نگارنده این سطرها تمرکز بر بحث هویت و نادیده گرفتن واقعیت دستکاری شده توسط حاکمیت را به هنگام توضیح چرایی و چگونگی انسان ایرانی امروز در اساس دچار کمبود و مبتلا به یکسونگری انسان شناختی می‌داند. هویت در بحثهایی نظیر بحث دوستدار آن فاکتور ثابتی در نظر گرفته می‌شود که بیرون از

میبینیم که پبله کردن به قضیه‌هایی نظیر قضیه‌ی "عقدہ حقارت"، در صورتهای فردی و جمعی، چه پیامدها و سرگردانی‌هایی در هزارتوهای بی پایان دارد. آنهم وقتی از ورودیہ روانشناسانہ وارد بحث معرفت‌شناسی عمومی می‌شویم کہ در پیش گفتیم بواقع کورہ راه است. گرچه تازہ معرفت ہم نمی‌کنیم با ابزار بحث و سنجش روانشناسانہ، حالتیایی نظیر حسادت بہ کوشایی جوانترها و خود محور بینی نسلی را بہ نقد بنشینیم تا شرایط گفتگوی همگانی در حوزہی عمومی کمی سالم‌تر و لطیف‌تر شود و سرانجام این خرد جمعی آرزویی بہ شکل کاملی رسیدہ و دست بہ کار بہبود سازی اوضاع شود. بر این سیاق وقتی روانشناسی برای مترجم و متفکر ما اینگونه جاذب جلوہ می‌کند، کاری دیگر نمی‌شود کرد. اینجا در واقع باقی رشتہ‌های علوم انسانی بایستی ساکت بمانند و جنب نخورند.

یکی از نتیجہ‌های سکوت یادشده این می‌شود کہ عناصر شرکت کننده در بحث بکلی از یاد می‌برند کہ چقدر نظریہ‌پردازی‌شان وامدار شرایطی خاص در گذر تاریخی است. کافی است برای یک لحظہ وجود پدیده‌ایی چون جمهوری اسلامی را از روند تاریخ زندگی ایرانیان انتزاع کنیم. با این ہجہ (بقول روزنامہ‌نگاری رسمی) یا یورشی کہ بہ "من اندیشندہ" ایرانی می‌شود و نیز برای آنکہ تداوم اندیشیدن نسل آیندہ بہ نوعی تضمین شود، البتہ انتزاع کردن کار شاق و نادرستی نیست. آنگاہ در خواهیم یافت کہ کلیہ این نظریہ‌پردازیها، کہ بہ درستی نسبت بہ شرایط مسلط و وضع ناجور دہہ‌های اخیر واکنش نشان دادہ‌اند، علت مادی خود را از دست می‌دهند.

پس در دسترس‌ترین دستاورد انتزاع جمهوری اسلامی از کل تاریخ ما ہمین شناخت رابطہی علت و معلولی میان شرایط مسلط و نظریہ‌پردازی است. آنگاہ با شناختی کہ از هویت دورہ‌ای خود با خبر است، بہ راحتی نمی‌شود برای کل تاریخ ایران و ہمہ‌ی ایرانیان تصمیم گرفت و در موردشان داوری کرد. این نظریہ‌های واکنشی، چه

بخواهند و چه نخواهند، تخته بند دوره استثنایی جمهوری اسلامی در تاریخ فرا هزاره‌ای ایران هستند. بواقع که بقول گوته، ادیب آلمانی، هیچ کسی از دست نادانیهای دوران خود در امان نیست.

### شناخت و تحلیل مسائل ما

با اینحال از این بخش اخیر یادداشت داریوش آشوری می‌توان سریع گذشت زیرا نقشی جانبی در توضیح روشنفکری امروز ایران و نقد وضعیّت فلسفی‌اش دارد. هدف بحث او اثبات اینست که روزنامه‌نگاران در این دوران بار "شناخت و تحلیل مسائل ما" را بر دوش دارند. البته ایشان بخاطر ایجاد فاصله با روزنامه‌نویس و بار منفی که وی در نزد فرهیختگان داشته، و انگار از آن سرزنش شوپنهاوری باخبرند که علیه روزنامه‌نویس و ژورنالیسم بیان شده، برای سخن خود مفهوم "روزنامه‌نگار" را پیش کشیده و مبنا گرفته‌اند.

جالب اینکه آشوری در سرآغاز یادداشت یادشده، یک برنامه‌ساز در رادیویی خارجی را که با همیاری غرب برپا شده مخاطب اصلی سخن خود می‌گیرد تا به تمجید روزنامه‌نگاران داخلی همچون حاملین تحول فلسفی برآید. روزنامه‌نگارانی که، بنا بر اشاره آشوری به نام جریده‌هایشان، همگی در "مطبوعات دوم خردادی" کسب و کار داشته‌اند. می‌بینید، در اینجا هم شبح اطلاع‌رسانی توهم ساز از نُه سوی "رسانه‌های فرهنگ - صنعت" به پرواز است؟

البته در روند تمجید آشوری بتدریج برای خوانندگان روشن می‌شود که منظور ایشان از روزنامه‌نگاران امروز ایران، یکی بطور مشخص جناب محمد قوچانی است و دیگری که نامش پوشیده می‌ماند جناب اکبر گنجی.

البته وی از محمد قائد هم در این رابطه تجلیل می‌کند. اما محمد قائد را روزنامه‌نگار دانستن، خدمت و لطفی در حقش نیست. گرچه وی در نشریات و گاهنامه‌هایی سردبیری کرده، ولی از نظر ژانر (گونه یا نوع) شناسی ادبی او یک جُستارنویس محسوب می‌شود. در مقدمه‌ی

کتاب خواندنی‌اش "دفتر خاطرات و فراموشی"، بابک احمدی این نکته‌ی جُستار نویسی را به سهم خود توضیح داده است.<sup>۱</sup>

منتها در روند برهان و استدلالی که از داریوش آشوری بر صفحه‌ی سفید نقش می‌بندد، بیشتر به توانایی شخصی روزنامه‌نگار و نه امکانات اجتماعی روزنامه اشاره رفته است. روزنامه‌ای که گفتیم فاشگویی در روشنایی روز و نگارشش در نامه از جمله امکاناتش است. خواننده تا آخر یادداشت از این نکته‌ی ضروری آگاه نمی‌شود که هیئت حاکمه چه ترفندهایی را برای بدست گیری سکان هدایت اطلاع رسانی بکار بسته است. یا اصلا با وجود نظامی توتالیتریستی و زیر نگاه آن "برادر بزرگ" روایت جورج اُرول، چقدر امکان مانور و بازیگوشی برای روزنامه‌نگار وجود دارد؟

با کنترل از بالای حاکمان و مطبوعات هدایت شده که قلمرو اراده آزاد روزنامه‌نگار را بیرون از حیطه عملکرد می‌گذارد، مسئله بازتاب رخدادها پایش خواهد لنگید تا چه رسد به حل مسائل شناختی و معرفتی جامعه ایرانی.

در ضمن برای خواننده یادداشت آشوری آنجایی که قوچانی نویسنده محبوب و روزنامه‌نگار لذتبخش نام می‌گیرد، روشن نمی‌شود که منظور از کدام دوران نگارش وی است. چراکه قوچانی در دوره‌ای به نقد "پدر خواننده و چپ‌های جوان" برآمد و سپس در دوره‌ای دیگر "جمهوری مقدس" را نگاشت. نگارنده این سطرها در مطلبی انتشار یافته در کتاب "در ستایش تبعید" (انتشارات باران، سوئد، ۲۰۰۵) به تفاوت این دو اثر پرداخته است. آثاری که از خامه نویسنده‌ای تراویده که نخست فراغبالی نسبی را تجربه کرده و سپس خوراک دستگاه توابع سازی رژیم شده است.

اینجا، در برآوردی متمدنانه که رعایت ادب می‌کند و تمام حرف دل را نمی‌زند، باید گفت که قهرمان یادداشت آشوری اگر دو رویی نکند دست کم دو چهره‌ی مختلف دارد. وی در این دو دوره یادشده،

۱ رجوع کنید به محمد قائد: دفترچه خاطرات و فراموشی، انتشارات طرح نو،

نخست آن شخص مطبوعاتی است که اینجا و آنجا انتقادی به روند سیاست حاکم دارد. اما در دوره‌ایی که بازجویی پس داده است دیگر منافع نظام را از نظر دور نمی‌دارد. از این مرحله بی‌عده چهره‌ی شایسته مطبوعاتی، بی‌اعتنا به فاجعه‌ای که هر روزه در پهنه کشور روی داده و روی می‌دهد، به کار روزمره خود مشغول بوده است. مشغولیتی هم‌نوا با جریان مسلط بر زندگی، که خودش به پرده‌ای برای مبهم کردن واقعیت روزمره بدل می‌شود.

### روشنفکر دینی یا روشنفکر مذهبی؟

از یادداشت آشوری که بگذریم، البته پاسخ به پرسش "اندیشه‌ورزی ایرانیان" و حضور چهره مطبوعاتی یادشده دوباره آنجایی مطرح می‌شود که بقولی تلاش شده "تحلیلی بر جدل پرفسور نصر و دکتر عبدالکریم سروش" بدست دهند. فرج سرکوهی مطلبی نگاشته است با عنوان "اصولگرایان اسلامی در تکاپوی تولید مفاهیم نو در فلسفه سیاسی" (سایت اخبار روز، ۱۳ ژانویه ۲۰۰۷). وی دلیل نگارش و انگیزه روشنگری خود را این نکته دانسته که: "اغلب تحلیل گران غربی با بهره‌گیری از روی داده‌ها، فاکت‌های عینی، آمارها و عواملی از این دست وضعیت سیاسی ایران را تحلیل کرده و گاه تصویری نزدیک به واقعیت به دست می‌دهند اما به دلیل آشنایی اندک با پس‌زمینه و کارکرد بحث‌های نظری و نا‌آشنایی با هنر و ادبیات معاصر در پیش‌بینی تحولات سیاسی اغلب به خطا می‌روند". (یادشده)

در اینجا اما با سایه روزنامه‌نگار تمجید شده از سوی آشوری روبروئیم زیرا بخش عمده‌ی اطلاع‌رسانی و اشاره‌های مطلب سرکوهی را پیش از این در روزنامه‌ی شرق (۲۰ آگوست ۲۰۰۶) و بویژه در سرمقاله محمد قوچانی با نام "جدل احسن" می‌توان خواند. مطالبی که طبیعتاً یکسونگری به موضوع و نیز محدودیت منابع ارجاعی خود را به مقاله‌ی سرکوهی نیز انتقال داده‌اند.

بخاطر همین نکته‌ی یادشده، توافق یا مخالفت با گمانه‌زنیهای

سرکوهی در مورد آرایش جناحهای حاکمیت، آنهم وقتی گمانه‌زنی از سرگرمیهای اصلی سیاسیون خارج کشور است، دردی را از وضعیّت اندیشه‌ورزی ایرانیان دوا نمی‌کند. گرفتاری مطلب‌یادشده قوچانی و بالطبع مطلب سرکوهی در محدودیت اطلاع‌رسانی‌اش از تعداد اندیشه‌ورزان و گرایشهای نظری موجود است. چشم‌انداز گزارش اندیشه‌ورزی ایرانیان در این مطلب مسدود است. چون حتا بفرض بازتاب درست جدل سروش و نصر، که از سوی سرکوهی با جانبداری تلویحی از اصلاح طلب مذهبی همراه است، فقط جنبه مختصری از آرایش نظریه‌پردازی ایرانیان را نمایان می‌سازد.

روشن است که در اینجا با دیده‌ی ارفاق و تُلرانس (دیگر پذیری) نگریده شده زیرا کسانی را به شمار ایرانیان اندیشه‌ورز می‌آوریم که تاکنون خواسته‌اند جز اُمت اسلامی باشند. علت دیگر پذیری ما شاید به دلیل جلوگیری از آوارگی مردمان و نیز بدین خاطر است که در جهان امروزی هنوز برگه‌ی شناسایی اُمت اسلامی چاپ و پخش نشده و سازمان ملل چنین چیزی را به رسمیت نمی‌شناسد. بواقع این مذهب‌یون تحصیلکرده، یعنی سروش و نصر، در هیچ لحظه‌ای از جدل خود اکراه از لمیدن بر امکانات مملکتی و نیز تکیه به نهاد روحانیت قدرتمدار ندارند. حتا یکبار هم که شده به سنجش عیار باورمندی خود به جهان بینی شیعه دوازده امامی بر نمی‌آیند که می‌رود تمامیت ارضی کشور ایران را در عرصه رقابت و رجزخوانیهای سیاسی قمار کند.

اینان کاری به رئیس و اداره مربوطه ندارند و فقط کارکرد شغلی یکدیگر را زیر سوال می‌برند. دکتر سروش وابستگی نصر به اولیای امور پیش از انقلاب را موجب سرزنش می‌داند. در مقابل پرفسور نصر دست دومی بودن گُفتمان سروش را که به گفته‌اش از روشنفکران غربی سرمشق گرفته، بیهوده می‌خواند. لابد دلواپس اینست که رژیم حاکم با این روشنفکران وابسته و نیز دست دومی از پس تکالیف آخرالزمانی خود بر نیاید. از این عیبجوییهای بی‌فایده طرفین جدل بایستی گذشت. اعتبارشان جایی سبک و سنگین می‌شود که

از کنار کار اصلی زمانه، یعنی سنجش ایدئولوژی حاکم (جهانبینی شیعه‌دوازده‌امامی) و پیامدهای کشورداریش، بی‌اعتنا می‌گذرند.

### در جستجوی "حوزه‌ی عمومی"

در اینجا حتا، اگر دوباره با ارفاق بنگریم و دیگر پذیر باشیم، امر مشاوره با اولیای امور می‌تواند کسب و کار اندیشه‌ورزان محسوب شود. این کار در غرب مرسوم است. در آلمان، بطور مثال، هلموت گهل به دوره‌ی صدراعظمی خود در زمینه فرهنگ و سیاست با شاعر و فرهیخته‌ی برجسته‌ای چون هانس ماگنوس انسزبرگر به مشاوره می‌پرداخت. اما در رابطه با شرایط وطنی خود این نکته را بایستی بیفزائیم که مشاوره دادن به ارباب قدرت الزاما فقط به صورت شغل کارمندی نیست. چه بسا پیمانکارانی که در این حرفه به درآمدها و امکانات رسیده‌اند. از این گذشته یک تفاوت دیگر نیز وجود دارد. اینکه میان کارفرمای فرنگی، که میزانی از مشروعیت قانونی را برای خود دست و پا کرده و از رای شهروندان و انتخابات آزاد قوت می‌گیرد، با پایوران نظام ولایت بر صغار فرق هست. فرق و تفاوت این دو پدیده، اگر از زمین تا آسمان نباشد، دستکم از مرزهای ایران امروز تا غرب و اروپا است.

از این تفاوتها و فاصله‌ها گذشته که چیزی جز تحقیر اهل قلم را در معنای وسیع خود در بر ندارد، اندیشه‌ورز نبایستی از آنسوی بام خود پرستی فرو بیفتد. خود پرستی که چیزی جز توهم رهبری کردن رهبر از سوی اندیشمند نیست. نظیر کاری که هیدگر در دوره‌ای در مورد هیتلر میل داشت انجام دهد. نمونه وطنی چنین خطای تبه‌کارانه‌ای را نیز می‌توان در تقلاهی احمد فردید بازیافت که می‌خواست برای بنیانگذار حکومت اسلامی تئوری فلسفی بسازد. فردیدی که با مرگش، طرح نظری توجیه‌گرانه‌اش نیز مُرد. چون که به جز نیرنگ بازی چیزی نمی‌شناخت و به هیچ اصل اندیشگری (چه دیندار و چه خدانشناس) پایبند نبود. از استثنای فردید

گذشته، که بخاطر تعصب‌ورزی ریاکارانه‌اش بدیل فاسدی بی‌نظیر بود، مجموع روشنفکران مذهبی با کارفرمایان متفاوتشان در جناحهای حکومتی فقط بخشی از جماعت اندیشه‌ورز امروز ایران هستند که در زبان فارسی به جلب مخاطب مشغولند. گرچه یک پای اصالت روشنفکری‌شان هنوز می‌لنگد. بواقع در گزارش از وضعیت اندیشیدن ایرانیان، آنگاهی از جاده انصاف و ضرورت واقع بینی نظری دور می‌شویم که خواه و ناخواه گرایش را یکی تاز میدان نظریه‌پردازی لقب دهیم و آن را یگانه موضوع تحلیل و پژوهش بدانیم. این نکته، امری مسلم و معلوم است که اگر بهامد(منفعت) حکومتی و استفاده از رانت نفت نبود، چنین رُخنمایی و رجزخوانی در عرصه عمومی کشور توسط روشنفکران مذهبی پدید نمی‌آمد.

بگذریم که این روشنفکران را، بر خلاف خواسته و تبلیغات خودشان، روشنفکر دینی هم نمی‌شود خواند. زیرا تکیه ایشان بر فرقه‌ای خاص از اسلام و به سکوت برگزار کردن سرکوب آزادی سنیهای ایرانی، پدافند اقلیتهای دینی دیگر فعلاً "پیشکش، به چیزی بیشتر از لقب روشنفکر مذهبی توی گیومه نمی‌رسد. در ضمن توضیح زیر برای روشن ساختن وجدان خودمان لازم است. این که مفهوم "حوزه عمومی" را که از دل نظریه‌پردازی هابرماسی برای جوامع پیشرفته غربی(جوامعی متکی بر اجرای قانون و آزادی مطبوعات) برآمده، به صورت آکبند در ایران نمی‌توان استفاده کرد. چونکه حاکمیت امروز ایران، سوای ناهمزمانیهای شکلبندی(فورماسیون) تاریخی‌اش، متکی بر اسلام سیاسی و مومن به فریضه‌ی خدعه در جنگ است و به هر ترفند و نیرنگی دست می‌زند تا جنگ علیه این جهان متعارف و سکولار را به پیش برد و با پیروزی خود همه را به آخر زمان برساند. با این حساب استفاده از خدعه در اردوگاه خودی می‌تواند از هرجای دیگری جایزتر باشد. این تقلا و فیلترسازی بی دلیل نیست که نمی‌گذارد در حوزه عمومی خودمانی هیچگونه دگر اندیش واقعی و غیر خودی ظاهر شود.

آنانی که با امکانات چاپی و تکنیکی موسسات وابسته به ارشاد

فرهنگ اسلامی (از نشریاتی مثل ارغنون گرفته تا سایتهای اینترنتی همچون رخداد) دنبال صیقل زدن به نظریه انتقادی یا تئوری رادیکال هستند، به رغم مدعاهای پُر طُمطُراق، عرض خود می‌برند. حتا اگر باعث زحمت دیگران هم نشوند. برای همین جنگی که رژیم با آزادی مطبوعات انجام داده و می‌دهد و نبردی که علیه تاثیر اینترنت کرده و می‌کند، شوخی بردار نیست. جدیت‌اش برای پیروزی را در این امر می‌توان دید که قیمت کاغذ باطله روزنامه در ایران امروز از خود آن بالاتر است. اینکه کتابهای روشنگرانه‌ای در ایران به چاپ می‌رسد نیز واقعیت است. اما این واقعیت از منظر تاثیر گذاری بلاواسطه آنگاهی رنگ می‌بازد که تیراژ کتاب و زمان مطالعه سالانه در ایران را در نظر بگیریم. خوشبین نباشیم، استبداد همواره از سطح نازل آگاهی بهره برده است.

### رنگین کمان دگر اندیشی

اما در این سوی آب نیز کسانی هستند که خود را محکوم به پیروزی بر ارتجاع می‌دانند. ارتجاعي که معادل واپسگرایی برایش فقط یک مترادف شیک و زرق و برقی است. رویکردی که، بخاطر قربانی کردن تواناییهای حال و امکانات آینده، چیزی جز کنش چندش‌آور نیست. بواقع جور دیگری نمی‌توان این هم‌آورد طلبی علیه ارتجاع را توضیح داد که در حوزه‌ی بازبینی گذشته و رهیافتجویی برای حال و آینده انجام می‌گیرد. آنهم با این هدف که میزان شناخت کنونی ما را بالا ببرد و اراده بهبودی وضع را پویا سازد.

در سپهر بررسی تاریخ ایران، کتابهای انتشار یافته و چشمگیر کم نیستند. اینجا ارجاع به تلاش تفضلیها را تکرار نمی‌کنیم که جان بر سر اشاره‌های پژوهشش گذاشت. دست کم، از صدقه‌ی سر آن منش نادرست مرده پرستی، بسیاری متوجه زحمت و کوشش ارجمند وی در زمینه‌ی ایران پیشا اسلامی شده‌اند. از این گذشته بایستی به "تاریخ و فرهنگ ایران" نوشته محمد محمدی ملایری اشاره داد که

بررسی جامعی است و مطالعه‌اش سطح انتظارات و توقعات فرهنگی ما را بالا خواهد برد. در همین راستا کوشش ابولقاسم پرتو در شرح "اندیشه‌های فلسفی ایرانی" شایسته توجه است. بویژه آن تلاشی که می‌خواهد از روند معمول استفاده از واژگان فارسی معرب در بحثهای فلسفی دوری کند. وی در تعریف فلسفه، اندیشنده را متقدم بر فلسفه فرض می‌گیرد و شکل‌گیری آگاهی را متکی بر پویایی سه واژه‌ی دانایی، دانش و دانستن می‌داند. در تفکیکی که میان بار معنایی و کارکردی این سه واژه قائل می‌شود، اشاره ضمنی به ناکارایی و به روز نبودن فرهنگ واژه‌هایی چون "معین" و "عمید" دارد که آنها را یکسان معنا کرده‌اند.

ابولقاسم پرتو به رغم نثر شیوا و قابل فهمی که در کتاب خود پیاده کرده است، اما از منظر تحولات فلسفه در این دویست سال پس از کانت، آنچنان که باید، معاصر نیست. این کمبود اما فقط بدین خاطر نیست که عرفان را با هستی‌شناسی یکی می‌انگارد که می‌خواهد بزعم وی "رازهای هستی" را آشکار سازند. او عنایتی به بحثها و سنجشهایی نکرده است که درباره متافیزیک انجام گرفته و شرایط فرارفتن از آن را خاطر نشان ساخته‌اند. بدین خاطر است که در سرآغاز کتاب خود معترف می‌شود: "از آوردن ستایه‌هایی که بر زبان فیلسوفانی چون کانت یا هگل و دیگران رفته است، خودداری می‌کنیم و به سوی افلاتون روی می‌آوریم که باور دارد فلسفه، شناسایی زاد(ذات) چیزها و بالا رفتن تا ناب «بودن» است و خاستگاه آن مهر ورزیدن به دانایی است". (کتاب یادشده، ص ۱۸، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۳، چاپ اول، تهران)

اما برای آنکه از روند اصلی بحث خود دور نیفتیم، نمونه‌ای را در مورد شاهنامه‌شناسی یادآور نمی‌شوم. بازخوانیهای این اثر متکی بر ستایش خرد را که در آنچه تبارشناسی اساطیر و افسانه‌های ما هم هست، اینجا و آنجا می‌توان دید. حتا در آن نوشته‌های انبوه اینترنتی که اساتید ریز و درشت، پنهان شده در پشت اسم مستعار، در پی پایه‌گذاری "مکتبهای فلسفی جدید" هستند.

منتها نکته‌ی جالب توجه مطالب این نویسندگان نه آن شلختگی در کاربرد واژه‌ها یا برداشتهای دلخواهی از اساطیر و بهره‌گیری از منابع فکری دیگران بدون اعلام نام نویسنده و اثرش بلکه در گزینش اسمهای مستعارشان است. اینان در این روزگار نامهای ایرانی چون مزدک مزدکیان، افشین افشینیان و زیبای منوچهریان و ... را برای خود بر می‌گزینند و نه جمله‌ی جمال، علی بابا یا حاجی اخوت که قبلا رایج بودند<sup>۱</sup>.

این گزینش نام، اگر نشانه‌ی استقبال عمومی از فرهنگ ایران پیشا اسلامی باشد که پس از انقلاب اسلامی بتدریج شکل گرفت، با یک رویکرد آگاهانه و بیشتر تخصصی همراه است که در این سالها متوجه دوران پیش از حمله‌ی اعراب شده. گرچه این رویکرد کمتر روی گیرنده‌های فضای روشنفکری ظاهر شده است. اما بی‌توجهی به روند جریان یافته کشف دستاوردهای فرهنگ پیشا اسلامی، که ارزش رفتاریش بیش از هر چیزی در این است که دروغ‌گویی را خوار می‌شمارد و به صورت اپوزیسیون سازش‌ناپذیر تبلیغ و اشاعه تقیّه و دروغ مصلحتی رُخنمایی می‌کند، نشانی از بازماندن کسانی از قافله‌ی نواندیشی است. این اهمال کاری بویژه آنجایی ضایعه بار می‌شود که از سوی عموم روشنفکران سوسیالیست یا در اصطلاح توسط روشنفکران چپ‌گرا انجام می‌گیرد. آنهم روشنفکری که زمانی بال و پری در فضای نمایش اندیشه داشت و با خود اعتباری را حمل

---

۱ این سوء استفاده از اسم مستعار یا به اصطلاح اسم هنری، مثل بسیاری از رفتارهای افراط و تفریطی دیگر ما، خوشبختانه دارد بوی گندش در می‌آید و سوبه‌های هجو و مسخره به خود می‌گیرد. در میان ما پیرمردان بالای هفتاد سالی هستند که اسم جعلی بر خود می‌گذارد. ولی هم‌زمان عکس قدیمی خود را در هرسایت اینترنتی در معرض تماشای می‌نهند. این که وضع دنیادیدگان ما باشد از جوانان تازه از خانه قهر کرده چه انتظاری می‌شود داشت؟ این که برای رسیدن به شهرت به همه چیز، و از جمله به دامن شعر و اندیشه، دست نیازند و با چندین و چند اسم نیست در جهان به نفع حرفهای لق و کوچه و بازاری خود، که در دفتر چهل برگگی به اصطلاح مجموعه شعر شده، نقدهای مثبت و پُر از تمجید نویسند؟

می‌کرد.

در واقع مقابله با دروغ می‌بایست بخشی از پیکار روشنفکری علیه سیاست حاکمان وقتی باشد که با روش سرکوبگرانه خود اهالی جامعه را به شخصیت‌های دوپاره در خانه و بیرون بدل ساخته‌اند. دستاورد این اقدام روشنفکرانه می‌تواند باعث بهبودی رفتار همگانی شود. این اقدام اگر یگانه سرمشق پیکار اجتماعی برای بهبود وضع نباشد، چراکه جامعه حوزه‌های متفاوتی را در بر می‌گیرد، دستکم یکی از هدف‌های اصلی آن است و می‌رود که هر وجدان بیداری را به خود جلب کند. باری، از این هشدار برای همراهی با کارزار نواندیشی بگذریم که پژوهش همواره می‌تواند دور و بر ما باشد.

اینجا بایستی گفت که در کنار گرایش چشمگیر دوستانی که به متن اندیشگری ایران پیش از اسلام می‌پردازند و کوشش پورداوُدها را تداوم می‌بخشند، پورداوُدی که خود در "خُرده اوستا" از پیشقدمی چندین محقق آلمانی زبان در این راه قدردانی کرده است، پژوهشی فراگیر جایش خالی است. پژوهشی سنجشگرانه که بوسیله‌اش در یابیم تا چقدر نظریه‌های ایران پیش از اسلام در آثار متفکرانی چون فارابی، ابن سینا، سهروردی و حتا غزالی موجودند.

دیده‌ام، از جمله در همین یادداشت آشوری، که به راحتی فارابی و پور(ابن) سینا را در شمار "تمدن اسلامی" جمع بسته‌اند. البته این شکل تلطیف شده از آن اروپامرکزمداری قدیمی‌تر است که، لمیده بر تکبر و بی‌اعتنایی دیرینه خود به سایر سرزمینها، از روزه (ابن مقفع) تا پورسینا را در زیر سقف "دانشمندان عرب" ردیف می‌کرد. پژوهش‌های سده بیستم، در تاریخهای فلسفه مجهز به روش تفکیک، بتدریج "تمدن اسلامی" را جایگزین عنوان نادرست قدیمی "متفکران عرب" کرد<sup>۱</sup>. بی‌آنکه به درستی کامل در شناخت رسیده باشد. در

۱ مثلاً در تاریخ فلسفه معروف فرانسوا شاتله، آنجایی که سخن از فلسفه قرون وسطا می‌رود، بی‌آنکه در کنار فارابی و ابن سینا و غزالی با نام و آثار سهروردی روبرو شویم عنوان سخن عبدالرحمان بدای (نویسنده فصل مربوطه) «تاثیر فلسفه یونان نزد پیروان محمد» است. رجوع کنید به

حالیکه اروپائیان هنوز بودجه‌های سرسام آور خرج این مورد می‌کنند که مثلا مشخص سازند در کدام گوشه‌ی این و آن جزیره‌ی مدیترانه‌ای، هومر مشغول نگارش "اودیسه" بوده است. البته به دیگران بخاطر توجه به خودشان نمی‌شود ایراد گرفت. اما از فارسی‌زبانان می‌توان انتظار داشت که تا پیش از خوانش انتقادی آثار اندیشگران ایرانی که هرگز پایشان به دیاری عرب نشین نرسیده، و پورسینا از این جمله بوده است، برای تمدن و فرهنگ اسلامی سرپازگیری نکنند.

تمدن و فرهنگی که بخاطر جزم اندیشی در جهان‌بینی‌اش از اصل روداری همواره دوری گزیده است. نمونه‌ای از این انحصارگرایی اسلامی در جهان‌خواری و کشور گشایی را به روایت نی پال، نویسنده هندی تبار و برنده‌ی جایزه نوبل، در شبه جزیره هند به روشنی می‌شود دید.<sup>۱</sup>

بوقتی که هنوز از پژوهشی جامع محرومیم تا نشان دهد پورسیناها و سهروردیها چقدر از آب‌شخور اندیشه‌های پیشا اسلامی در ایران باستان کامیاب گشته‌اند، جمع بستن اندیشگران ایرانی، همچون رازی و بیرونی به افزوده آنانی که پیش از این نام بردیم، با تمدن و فرهنگ اسلامی فقط چوب حراج زدن به گنجینه و سنت اندیشه‌ورزان پیشکسوت ایرانی است.

آنهم با در نظر گرفتن سوء سابقه آن شیدایی و شیفتگی تاریخی نسبت به سنت متفکران و روایتگران یونان که شرق، یعنی هند و ایران، را به دست فراموشی سپرده و به حاشیه توجهات تبعید کرده است.<sup>۲</sup>

Die Philosophie des,<sup>۲</sup> Francois Chatelet, Geschichte der Philosophie, Bd ۱۹۷۳, Mittelalters, Ed. Ullstein

۱ رجوع کنید به این کتاب نی پال که در ضمن داستانی از دیدار وی از ایران را هم در بر دارد:  
۲۰۰۲, V.S. Naipaul, Eine islamische Reise, unter den Glaebigen, Ed. List

۲ برای روشن شدن بی‌اعتنایی استادان یونانی روایت به سنن ملل پیشینی یا

در حاشیه، بخاطر جاذبه‌ی آشنا‌زدایی هم که شده، نکته‌ی زیر را بیفزاییم. این که پیش از مطالعه سنجش‌گرانه‌ی زندگی و آثار آدمی چون غزالی، که برحسب برداشت‌های قدیمی و تا حدی کلیشه‌ای پاد فلسفه به شمار می‌آید، اندیشه وی را در "زباله‌دانی تاریخ" نمی‌شود انداخت. اگر که اصلاً "تاریخ بی‌گناه و زبان‌بسته دارای چنین انباری باشد.

البته پیش شرط خوانش سنجیده، این امکان است که ما دارای متون انتقادی از آثار ایشان باشیم که فارسی امروزی را در نگر داشته باشد. آن زبان برآمده از حوزه‌های طلاب‌گیری ندارد. زیرا ملغمه‌ای است از دراز دستی واژگانه‌های معرب و مفرس در هم که از چهارچوب حوصله‌ی فارسی به روز یا "آپ تو دیت" بیرون است.

امروزه با مطالعه‌ی همین ترجمه‌های جسته و گریخته از آثار فکری ایشان در زبانهای اروپایی می‌توان به این نتیجه رسید که بواقع پرونده‌ی شخصی با آن فراز و نشیبهای بسیار در مسیر زندگی و تجربه‌های نظری را، چنانچه غزالی داشت، نمی‌شود بسرعت بست و کنار گذاشت. نکته‌های چشمگیر او به هنگامی که فلسفه‌ی بی‌رمق زمانه و اسیر لفظ‌پردازی شده را با پرسش مشروعیت داشتن روبرو می‌کند، تمرینی برای آموختن فن استدلال است. بگذریم که کنجکاوی نظری و جسارت دل به دریای تجربه زدن وی هنوز جاذب و خوراک یک ژمان تاریخی است. غزالی که در جوانی پاسخ سوال هستی را از فلسفه‌ی ناتوان زمانه پرسیده است. در حالیکه یاس ناشی از دست نیافتن به پاسخ، او را به سوی دین کشانده است. سپس وی عالم شده و به شریعت در دوره‌ای گردن گذاشته است. اما، با گذر ایام، شریعت هم قانعش نکرده است. اینبار راه او بسمت طریقت می‌رود تا سپس به صوفیان به پیوندد و تا آخر با خود تنها شود. این جابه‌جاییهای غزالی را نباید ماجراجویی پیش پا افتاده در نظر گرفت

---

همعصر که داستان‌ها و حماسه‌های خود را داشته‌اند، رجوع کنید به مطلب زیر:

۱۶، ۱۹۹۲ Sergej Awerinzew, Griechischer Geist und..., in lettre inter., Nr

که به زمانه‌ی خودش بر مسیری دشوار بوده است.

### استاد را دوست دارم، حقیقت را بیشتر

باری، گرفتاری که شیوه‌ی "نقد بنیان افکن" دارد، بجز بذل و بخشش یادشده بسود تمدن اسلامی، بیش از هر چیزی در روش بررسی و سنجش‌اش است. اینکه مجموعه آثار اندیشمندی پیشقراول را در نظر نمی‌گیرد. آنگاه نه فقط درباره‌ی او که درباره‌ی سده‌ها تلاش اندیشه‌ورزانه دیگران هم حکم ویرانساز نیندیشیدن می‌دهد. این روش بررسی را حتا در رساله‌هایی می‌توان دید که بقصد پیروزی در کارزار روشنگرانه امروزی علیه واپسگرایی مذهبی نگاشته شده‌اند. با توضیح آرامش دوستدار در مورد برداشت از مفهوم "امتناع"، دانستیم که عنوان "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" را باید به صورت محال بودن اندیشیدن نزد ایرانیان بخوانیم. یعنی همان قضیه‌ای که برایش "تمثیل آتش و پنبه" را در آغاز این مطلب بکار بردیم. دوستدار، انگار پس از مشاهده واکنش و برداشت دیگران از مطلبش که نخست به صورت مقاله‌ای سریال در نشریه‌ی "الفبا" زنده‌یاد ساعدی چاپ شد، در باز چاپ آن به شکل کتاب (انتشارات خاوران، پاریس، ۱۳۸۳) بر این نکته در پیشگفتار تاکید کرده که با دینجویی اندیشیدن محال است.

ناصر اعتمادی با اینکه بررسی فشرده‌ی کتاب آرامش دوستدار را عنوان "در جسارت اندیشیدن" می‌دهد، پس از آوردن برنهادهایی از آن کتاب ۴۳۱ صفحه‌ای سه ملاحظه‌ی انتقادی را نیز مطرح می‌کند.<sup>۱</sup> او اما پیش از این ملاحظه‌ها، که کوتاه به صحت و سُقمش خواهیم پرداخت، با چشم تأیید به متن دوستدار می‌نگرد. از جمله آنجایی را که دوستدار می‌گوید: "فرهنگ دینی یعنی فرهنگ ناپرسا". در واقع بررسی و سنجش سخن دوستدار از همین جا بایستی شروع شود که استقلال حضور فرد اندیشمند را به رغم جماعت پیرو فرهنگ مسلط

۱ نشریه «چشم انداز»، پائیز ۱۳۸۴، پاریس

در نظر نمی‌گیرد. اندیشیدن فرد با اینکه زیر مجموعه‌ای از اندیشه مسلط حساب می‌شود اما همواره تابعی از دستورات و رهنمودهای آن نیست. تاریخ فکر، سیاهه بلندی از این "نافرمانی سوژه" می‌شناسد. بگذریم وقتی دوستدار می‌گوید "فرهنگ دینی را به ناپرسایی و نیندیشایی‌اش" می‌شناسیم، این جمله در حکم فرضیه است و نه حکم اثبات شده. چون شناسایی و حتا دانایی دوستدار الزاماً نمی‌تواند حقیقت مطلق در نظر گرفته شود. در ضمن در همین جمله‌ی اخیر می‌شود و بایستی که با دید تردید نگریست که فاعل شناسایی آن معلوم نیست. همین نامعلومی است که بعداً خواهیم دید مشکل ساز می‌شود. یعنی به هنگام سبک و سنگین کردن درستی نقدی که اسم و ویژگی فاعل شناسا را به عنوان حامل خود ندارد.

اشکال عمده دیگر، در سخن جدلی دوستدار، از آن برداشت خاصی بر می‌خیزد که فلسفه را فقط با کارکرد پرسیدن معنا می‌کند. در همان فلسفه یونان باستان، بی‌آنکه از جانب دوستدار شاهد تفکیکی میان تفاوت دوره پیشا سقراطی و پس از آن باشیم، فلسفه بیشتر از پرسش و پرسیدن کارکرد توصیفی داشته است. برای تقویت اشاره خود به چند معنایی بودن مفهوم فلسفه به شارحی چون آمونیوس بایستی رجوع داد که شش معنای مختلف از فلسفه در این دوران دیده است.<sup>۱</sup>

از کمبود معنای دیگر فلسفه یونان در سخن دوستدار گذشته که فلسفه را همانا فقط پرسایی می‌داند، مطلب او از یک پرش دورانی بهره می‌گیرد که وقتی بر زمین واقعیت‌های تاریخی و دقت نظری فرود می‌آید یک پایش لنگ می‌زند.

در سخن دوستدار، از فاصله‌ای که میان یونان جاذب و اسلام ناپرسا هست، خبری نیست. این فاصله‌ی یادشده به توجه لازم نمی‌رسد. فاصله‌ای که با هلنیسم یا با یونانیت مسیحی گشته و نیز با نقش افراد زاهدی نظیر فلوتین به دوران امپراتوری رُم پُر شده و دست کم

1 Ammonius (۵۱۷-۴۴) die Definitionen der Philosophie, Ed. Reclam  
 ۲۰۰۶, was ist philosophie

زمانه‌ای به درازای یک هزاره است. در اینجا از یکسو با بی توجهی به مرحله‌ی بینایی دو پدیده مورد قیاس یونان و اسلام روبروئیم که هلتیسم محور گشته و یهودیت در حاشیه قرار گرفته همانا زنجیره‌ی اتصال‌شان هست. از سوی دیگر با آن بی‌اعتنایی بدین واقعیت مواجه می‌شویم که بخشی از کارکرد اندیشه نه فقط متوجه پرسش بلکه مصرف توصیف شده و می‌شود.

در کنار کمبودهای یادشده به تاویل صاف و ساده اعتمادی از حرف دوستدار می‌رسیم. چراکه از یکسو، دوستداری را داریم که نتیجه می‌گیرد و حکم می‌کند: "ما عملاً نه راه پس داریم و نه راه پیش". و در سوی دیگر، اعتمادی یکباره غیر انتقادی نگریسته را که بی‌اعتنا و بدون هرگونه شرحی از کنار حکم تقدیرگرایانه و پیامدار دوستدار گذشته است.

در حالیکه این حکم و نتیجه‌گیری دوستدار در اصل و اساس خود آغشته است به روند مطلق تاریخی ساختن از یک بحران دوره‌ای. مطلق، آنهم بشکل غول بی شاخ و دُمی که از دستش هرگز رهایی متصور نیست. از این نکته‌ها گذشته و بی آنکه مثلاً بر نهادهایی از استفان پانوسی را در مورد تاثیر اندیشه زرتشتی بر افلاتون را در بحثمان لحاظ کنیم، آن گرایش یونان پرستی شدید دوستدار را بدون نقد و پاسخ می‌گذاریم تا فرصتش پیدا شود<sup>۱</sup>.

در اینجا باز گردیم به ارزیابی خوشدلانه اعتمادی از سخن دوستدار که پیش از آن سه ملاحظه یادشده به نکته زیر نیز اشاره دارد و می‌خواهد برای جدل اوئی که در پی ارائه رهیافت نیست، راه فراری بگذارد و مفری بیابد<sup>۲</sup>.

۱ - استفان پانوسی: «تاثیر فرهنگ و جهان بینی ایرانی بر افلاتون»، تهران، اسفند ۲۵۳۶

۲ دوستدار می‌گوید که در پی ارائه راه چاره نیست. و اعتمادی می‌نویسد: «بی سبب نیست شاید که دوستدار تصریح می‌کند که هدف او در امتناع تفکر... نشان دادن راهی برای بیرون آمدن از این تله‌ای نیست که در آن هزار سال است خوش‌خوایده‌ایم». منبع یادشده.

این راه گریز را البته اعتمادی در جای خودش ایجاد نمی‌کند. یعنی درجایی که دوستدار "تمثیل بن بست" را بکار برده است. در واقع هنگام برخورد و مواجهه با بن بست، یکی از کارهایی که عقل سلیم می‌کند همانا بازگشت به مبدا حرکت است. در حالیکه در متن دوستدار آن "بن بست" مبدا ندارد و همچون گرفتاری ابدی در هچل معنا می‌شود.

خوشدلی اعتمادی آنجایی هویدا است که سخن دوستدار را مصادره به مطلوب خود می‌کند. می‌نویسد: "با این حال، به گمان دوستدار، نیاز رهایی از «فرهنگ دینی» مستلزم اندیشیدن و «ممارست فلسفی» است در مقوله‌ی من و بنظر می‌رسد که منظور او از «من» نوعی «من اندیشنده»، چیزی شبیه کوگیتوی دکارتی «من می‌اندیشم، پس هستم» می‌باشد". (یادشده، ص ۱۲۳)

اما جالبی قضیه تلاش اعتمادی برای راه گریز اندیشه دوستدار، که به پیش شرط وجود سوژه و فاعل شناسا در فرایند اندیشیدن اعتنایی نکرده است، آنجایی روشن می‌شود که اعتمادی، بخاطر میل مصادره به مطلوب متن دوستدار، دوباره از او نقل قول می‌آورد. بدون اینکه به این واقعیت توجه کند که دوستدار بحث آزادی و فکر را بدون تکیه بر «من اندیشنده» ارائه کرده است. پس از نکته‌ی یادشده که ارتباط دادن سخن دوستدار به من اندیشنده دکارتی بود، اعتمادی (پارچه را اندازه نگرفته، پاره می‌کند) می‌نویسد و از دوستدار نقل قول می‌کند: "زیرا دوستدار در توضیح می‌افزاید: آزادی باید با فکر آغاز شود و فکر با آزادی. این آزادی که از آن سخن می‌گوئیم، پیش از آنکه آزادی فردی، اجتماعی و سیاسی باشد، در اصل آزادی خصوصی و شخصی فکر است."

اعتمادی جا داشت از همین جا ملاحظه انتقادی در متن دوستدار را شروع می‌کرد که به فکر بدون فردیت باور دارد. زیرا در پیرو همین نقل قول اخیر می‌توان خواند که دوستدار می‌گوید: "نشانه‌ی این آزادی همیشه دینامیسم درونی پرسش است که به نیرویش من می‌تواند با هر مانع و رداعی در افتد و آن را در هم شکنند، نخست در

حوزه خصوصی و شخصی فکر".

ایراد این سخنوری، که از سه پاره‌ی گزارشی تشکیل شده، سه تا است. نخست اینکه برای فکر، که بدون عمل فرد انسان ناممکن و مابه‌ازای خارجی ندارد، حوزه خصوصی و شخصی قائل می‌شود. دوم اینکه از چیز نیست در جهانی همچون دینامیسم درونی پرسش حرکت می‌کند که بدون حرکت فرد چیزی جز جمله‌پردازی معطوف به اراده سخنوری برای سخنور نیست. و سوم اینکه اراده «من» که می‌بایست موتور محرک این فرایند اندیشیدن باشد به بدنه ماشین تقلیل یافته است.

با اینحال از انصاف نباید عدول کرد. برای همین امر بایستی یادآور شد که واکنشی نظیر آنچه در جمله‌های پیشین آمده، البته نه به صراحت بالا و نه با این دقت که اساس بر نهاد دوستدار را زیر سوال ببرد، در بررسی اعتمادی نیز وجود دارد. او که ملاحظه انتقادی را از نظر دور نداشته و به خوانش خود پیوست کرده است. بهر حالت وی، مثل نگارنده‌ی این سطرها، استاد گرمی را دوست دارد. هر چقدر هم که ایشان در دیدارهای معمولی نجسب و غیر معاشرتی باشند. ولی اعتمادی، هم‌نوا با سایر دوستداران شناخت، انگاری این نکته‌ی بر زبان نیامده را هم آشکار داشته که حقیقت را بیشتر از استاد دوست می‌دارد. چرا که رویکرد و گرایش یادشده در اولین ملاحظه‌ی انتقادی وی هویدا می‌شود. وقتی با آن ملاحظه‌ی خود، دوستدار را به رابطه‌ی تنگاتنگ سامانه سیاسی و نقش دمکراسی یونانی با فلسفه‌اش اشاره می‌دهد.

اعتمادی در این بخش از سنجش خود به گفته‌های کاستوریادیس یونانی تبار و فرانسوی نویسنده تکیه دارد و از مجرای متن او دستاوردهایی در پولیس (یا دولت‌شهر) یونانی را خاطر نشان می‌کند. البته بی آنکه از منظر امروزی به محدودیت‌های آن دمکراسی که شامل چیزی حدود بیست درصد جمعیت کشور میشد، اشاره‌ای رفته باشد.

در حالیکه می‌شد هم‌زمان، در کنار این یونان محوری همیشگی در بحث اروپائیان، به بنیاد سیاسی و کشورداری ایران پهناور هم اشاره

داد. کشوری که رتق و فتق امور یکی از چندین و چند استانش، در قیاس با اداره یونان متشکل از چند جزیره و یک مقدار سرزمین در خشکی، بسیار دشوارتر بوده است. یافتن دلیل این اهمال‌کاری در بحث اعتمادی برای خودش وقت و فضا می‌طلبد که دریابیم چه عاملی مانع توجه به تاریخ خود و امکانات بومی بوده است. آیا داریم هنوز چوب اروپا محوری در مباحث مُدرن‌پس را می‌خوریم؟ یا اینکه هراس داریم از سوی چپ‌گرایان سنتی و رفقا که همواره با کلیشه‌های کمیت‌گرای استالینی جهان را می‌سنجند، برچسب ناسیونالیست بودن را بخوریم؟

از این نکته‌ها گذشته آن بحث دوستدار که از "ما"ی مبهم و جمعی سخن می‌گوید، این خطر را هم دارد که هیچ‌کسی خودش را مخاطب بحث وی در نظر نگیرد و در استتار آن "ما"ی جمعی پنهان شده و شانه از زیر بار مسئولیت شهروندانه خالی کند.

### منشور پورسینا

پس بنظر می‌رسد که با آن یونانی‌مابی عمومی که همچون یگانه شیوه اندیشیدن فلسفی مردمان در تاریخ به صورت غلطی مصطلح رواج یافته یا با این سیطره‌ی مارکسیسم روسی بر وجدان‌هایی که کمتر جسارت نواندیشی دارند، جایی برای این نباشد که ببینیم این و آن متفکر خودمانی چه دستاوردهایی داشته‌اند. آیا نباید این قفسهای ایدئولوژیک را شکست و مثلاً دید که در زمینه توضیح و تشریح «من اندیشنده» چه سنتی میان ایرانیان وجود داشته است؟ بویژه که پیشتر از این گفتیم که از بی‌اعتنایی به اهمیت انسان و استقرار فرد در بحث فلسفی و جدلی دوستدار شکایت داریم.

شکوایه ما این سمت و سو را به خود گرفته بود که شاکی شود از روند و روال "اثبات نیندیشیدن ما" از سوی دوستدار. آنهم وقتی از سوی وی فاکت‌های دستچین‌شده‌ای بخدمت گرفته می‌شوند تا "مورد امتناع پورسینا در تفکر" ثابت شود. پرسش ما این بود که در

روند یادشده آیا به نقض غرض در روشنگری نمی‌رسیم؟ چون همان تلاش توصیف «من اندیشنده» و آموزش این کارکرد به نسل آینده، که شرحش در قصه‌ی "زنده‌ی بیدار" پورسینا آمده، به تنهایی کافی است تا تمام رشته‌های استدلال آن رساله‌ای جدلی دوستدار را پنبه کند که به نویسنده‌ی قصه (پور سینا) اتهام نیندیشیدن زده است. در حالیکه در حاشیه همین قصه می‌شود آن اندیشه منشوری پورسینای ادیب را کشف کرد. او که، با آن وسعت از نظریه‌پردازی در جوانی جهانشمولی عالم را معنا کرده، در قیاس با اهمیت و درخشش ارسطویی، اگر از وی زیادتر نباشد کمتر نیست. بر این منوال، تامل بر چرایی و چگونگی "پیر برنا نما" (قهرمان قصه‌ی "حی بن یقظان" پورسینا) مشخص می‌کند که الگو و سرمشق روایت او را یا در "مزد" همچون نماد بیداری و هوشیاری ایران باستان و یا در نماد کیومرث (زنده‌ی میرا) باید جست. کیومرثی که نام نخستین انسان آفرینش در روایت‌های ایرانی است. یک چنین الگو و سرمشقی برای «من اندیشنده» در هیچ حرف و حدیثی اسلامی موجود نیست که در عربستان پدید آمده باشد. هدف، یا به عبارت قدیمی درس اخلاقی، قصه‌ی یادشده در توضیح و تربیت سوژه (فاعل شناسا) است که بحث را به قلمرو تازه‌ای می‌کشاند.

### پرسش ظرف اندیشه

با یادآوری آنچه تاکنون محور صحبت بود، خواهیم دید که سراغ گرفتن ما از گزارش وضعیّت اندیشه‌ورزی ایرانیان در حیطه مباحث فلسفی جریان داشته است. این امر، به خودی خود، نشانه‌ای از یک دگرگونی فرهنگی و جابه‌جایی سپهر گفتگو است. بحث نظری که پیش از این در سپهر ادبیات (دهه‌های متمادی در شعر و پس از انقلاب اسلامی دهسالی در رُمان) بدنبال زوایای اندیشه‌ورزی ایرانیان بوده است، در سالهای اخیر به سپهر فلسفی آمده است. آنهم فلسفه به معنای نظریه‌پردازی پیرامون وضعیّت، چه به سیاق توصیف و چه

به شکل پرسش، تا در این قلمرو دنبال نمونه‌های اندیشیدن ایرانیان باشد. گرچه کسانی از جمله محمدقائد معتقدند برای بررسی وضعیت و قضایایی از این دست نیازی به فلسفه نیست.<sup>۱</sup>

۱ رجوع کنید به این بررسی خواندنی از محمدقائد در کتاب ظلم، جهل و برزخیان زمین، فصل پنجم. [www.mGhaed.com](http://www.mGhaed.com)  
در ارتباط با آنچه در متن گفته شده، قائد می‌نویسد: «در جامعه‌های مانند ایران تعاملی شدید، و زیانبار، وجود دارد که امور اجتماعی و مقوله‌های روانشناسی را فلسفی کنند». (یادشده، ص ۱۰۰) منتها خودش در سنجش «اصلاحات دینی به عنوان میحی درون فرهنگی»، هنگام سبک و سنگین کردن عبار «فطری‌گرایی»، که نام دیگری برای واپسگرایی سنتی است، روش تجزیه و تحلیل نظری را بخدمت می‌گیرد که از دل فلسفیدن بر آمده است. با دقت بر همین مفهوم فطری‌گرایی در نوشته‌اش در میابیم که این رویکرد پیش از آنکه امری اجتماعی یا مقوله روانشناسی باشد بیشتر تفسیری از چگونگی برپایی جهان و نظمش است. تفسیری که در واقع ایدئولوژی حاکمیت امروزی را تشکیل می‌دهد که قائد ایشان را سودانیان (یعنی افرادی اهل معامله و همزمان اهل اوهام) نامگذاری می‌کند. در ضمن نیاز به شرح بیشتر نیست که میل نامگذاری پدیده‌ها از دیر باز یکی از کنشهای اساسی فلسفه بشمار رفته است.

در تکمیل نقد و انتقادی که قائد به افکار علی شریعتی روا دانسته است، مایلم به سخنرانی از شریعتی ارجاع دهم با نام «تمدن و تجدد» که به تاریخ ۱۰ ماه دی ۱۳۵۲، در انجمن دبیران علوم اجتماعی خراسان صورت گرفته است. این سخنرانی، همچون مشتکی نمونه خروار، نشان می‌دهد که شریعتی، یعنی آن معلم به اصطلاح شهید بنیادگرایی اسلامی، در حالی می‌خواهد ما را از دست تهدیدات تجدد دور نگه دارد که خودش مومن به وجود جن در جهان است. چنانچه جن زندگی را بصورت معنایی عوام شناس و معادلی برای از خود بیگانگی در نظر می‌گیرد که در اروپای آلمان نقل هر محفل گپ و گفتی بوده است. منتها بامزه‌ترین چشمه‌ای که جناب دکتر شریعتی در این سخنرانی از خود نشان می‌دهند آن روایت دنبال کار گشتن به هنگام تحصیل در فرانسه است. نقل می‌کند که همچون دانشجو جویای کار موقتی با مامور روابط عمومی کارخانه تولید ماشین در مصاحبه استخدامی روبرو می‌شود. و آن مامور که معلوم نیست چرا از بخش کارگزینی نیست، به پاسخ همه کنجکاوها و پرسشهای دانشجوی جامعه‌شناسی خارجی بر می‌آید و نه تنها اسرار فنی که حتی استراتژی فروش ماشینهای خود را در آسیا و آفریقا به عرض می‌رساند. اینکه چه شگردهایی را برای جلب خریدار و تحمیش بکار می‌بندند.

- محمد مختاری: چشم مرکب، نواندیشی از نگاه شعر معاصر، انتشارات توس ۱۳۷۸، تهران. زنده یاد مختاری نه در «چشم مرکب» و نه در اثر «انسان در شعر

حال آنکه برای نشان دادن وضعیت اندیشه‌ورزی، دهه‌ها از مظهر شعر فارسی بهره برده‌ایم چون باور گسترده‌ای میان اهل

معاصر» که به سرایش شاعرانی چون نیما و شاملو و اخوان و فروغ پرداخته و دستاوردهای اینان را برای اندیشه‌ورزی ایرانیان خاطر نشان ساخته بود، به دلیل روشن وجود سانسور، نامی از اسماعیل خویی و آثار پیش و پس از انقلابش به میان نکشیده است. شاعری که بدون شک جایگاه خاص خود را در زمینه اندیشه‌ورزی داشته و دارد.

این نکته فقط در شعرهای او نهفته نیست، خویی در آن مقالاتی که در باره شعر و موقعیت هم عصران نگاشته یا در آن اثر ابتکاری که به «جدال با مدعی» برخاسته، بارها کیفیت بالای قلم خود را به نمایش گذاشته است. این کیفیت کار و اشراف یافتن بر خود و بر میهن خود را، بویژه در شعر دوران تبعید وی، می‌توان یافت. کیفیت اندیشه و سرایشی که هنوز خیل عظیمی از مخاطبان‌ش در ایران بدلیل وجود ممنوعیت چاپ آثارش نتوانسته‌اند از آن بهره ببرند. نگارنده این سطرها آن سروده «انتقاد از خود» خویی را یکی از با ارزشترین شعرهایی می‌خواند که نه تنها عیار اندیشگری وی را نشان می‌دهد بلکه آن را پیشنهاد خردمندانه‌ای می‌داند که بکار گیریش بسیاری از گره‌های فکری و رفتاری ما را می‌گشاید. خویی سروده است:

من آن رهجوی رهپویم بسوی حق، که تا کردم / خطا کردم / خطا کردم خطا کردم  
خطا کردم / حق، انسان است و هر مطلق، نمودی آمد از نا حق / چه ناحق‌ها که  
خود با حق، من مطلق گرا کردم / به کوس بی خدایی کوفتم، که از دین بلا  
دیدم / خود اما بی که دانم، بی خدایی را خدا کردم / نخستین درد را دین یافتم،  
خود در مثل اما / به درد دیگری، درد نخستین را دوا کردم / که یعنی با خطای  
دیگری نفی خطا گفتم / که یعنی با بلای دیگری دفع بلا کردم / ز بی دینی چو  
دین کردی، ز دین بدتر گزین کردی / بدا بنیاد دینی که من دین آزما کردم / ... /  
چو مسلک جای دین آید، خدا سوی زمین آید / عبث پنداشتم هر کبرایی را فنا  
کردم / خدا را، از آسمان دین، کشانیدم به خاک کین / نخستین نامش این پائین،  
پرولتاریا کردم / پس از آنکه سازمانی را به جای خلق بشاندم / سپس خودکامه‌ای  
را جانشین کبریا کردم / سزد گر می‌گزد جانم، که آلوده ست دستانم / که  
بشکستم عصای مار و ماری را عصا کردم / رهایی نیست از دامی به دام دیگری  
رفتن / ... / رها بودم به دشت شک، ولی در حال گشت شک / دریغا کز ندانستن،  
رهایی را رها کردم / حقیقت از دل امای بی چون و چرا زاید / حقیقت را من اما  
خالی از چون و چرا کردم / حقیقت‌ها که در باید، هم از زهدان شک زاید /  
یقینم شد که جز از شک / هرچه کردم ناروا کردم / خطا ناکردنی نه کس، نه  
آئینی است نه حزبی / جز این گر گفتم و کردم، غلط گفتم خطا کردم...

فکر وجود داشت که شعر بویژه پس از تحول‌نیمایی بهترین منبع برای دگرگونی‌های پیشی در جامعه ایرانی بوده است. "چشم مرکب" زنده یاد مختاری از آخرین نمونه‌های این برداشت بود که با انقلاب اسلامی، برای دوره‌ای دهساله، ژمان را مظلوف اصلی ساخت که در آن به وضعیّت اندیشه‌ورزی ایرانیان بنگریم.

در دوره بعد رساله‌های نظری (چه در صورت مقاله یا در شکل جُستار) به میدان آمدند تا وضعیّت اندیشه‌ورزی ما را خاطر نشان سازند. این دگرگونی همان نکته‌ای است که در جستجوی ما برای یافتن گزارش از اندیشه‌ورزی ایرانیان آشکار شد. برای دریافت آن نکته کافی است که تعداد بیشتر رساله‌ها و جُستارهای نظری یادشده را با اشاره به مظلوف‌های پیشینی چون شعر و ژمان در این نوشته مقایسه کنید. خواهید دید که نشانه‌های شناخت جدید و ملاک بررسی تازه بیشتر در مطالب نظری و نه در آثار ادبی جستجو شده است.



## \_\_\_\_\_ سهم احمد کسروی در تعریف خرد

۱- چندی پیش در برگه‌هایی که از تقویم سالهای گذشته جدا کرده بودم به پاره شعری یادداشت کرده از ابولقاسم لاهوتی برخوردم. پاره شعر به قرار زیر بود:

جرمم در این محیط ستم این بود که من  
حس دارم و ممیز بد از نکو شدم  
او بسته هر طرف به رخ من در امید  
عقل مرا بین که طرفدار او شدم

در بازخوانی، و چه بسا با دقت بیشتر، پرسش زیر برآیم پیش آمد. این که "او" (ضمیر سوم شخص مفرد) در سطر آخر شعر به چه کس بر می‌گردد؟ آیا "او" ضمیر اشاره برای آن مستبدی است که باعث "محیط ستم" شده؟ نظام استبدادی که با ستمگری در امید را از هر طرف بر شاعر بسته است؟ یا شاید "او" به شاعر و جرمش بر می‌گردد که حس و قوه تمیز دارد؟ چون در سطر آخر شاعر از عقل خود هم می‌گوید. ولی بعید به نظر می‌رسد که آدم عاقل (و از آن نامحتملتر شاعر اهل شهود) بخواهد طرفدار استبداد شود.<sup>۱</sup>

---

۱ در جستجوهای اینترنتی برای یافتن تمام شعر ناکام ماندم. آن یکی یا دو تا منبعی که از طریق گوگل اینترنت در دسترس بود شعر مورد نظر را در بر نداشت.

## البته استدلال و اثبات مدعای اخیر، پیش از هر چیزی، در خود

از طریق پُست الکترونیکی، اما، کمک محمد جلالی (م. سحر) به دادم رسید. موفق شدم به کل اثر دست یابم و به پرسش خود پاسخ دهم. از دوست شاعرم ممنونم که شعر را از طریق فیس بوک فرستاد تا آن را در اینجا بیاورم:

"هرجا ز حسن روی تو در گفتگو شدم / بحث از نقابت آمد و بی آبرو شدم / زلف تو چون کمند، مرا می کشد به بند / بیچاره من، اسیر به یک تار مو شدم / شاداب همچو گل بدم، اکنون ز دوریت / چون غنچه خزان زده بی رنگ و بو شدم / آرام چون ملک بدم، از دست آدمی / بی صبر و تنگ حوصله و تند خو شدم / روزی هزار بار کنم آرزوی مرگ / از ننگ این که همسر جمعی دو رو شدم / جرمم در این محیط ستم این بود که من / ..."

قرائت شعر نشان می دهد که آن "او" نامبرده صریحا و مستقیم نه به امید و نه به محیط ستم مربوط است. "او"، ضمیر اشاره به یار و معشوق است که، همچون محصول شرایط محیط ستم، عنصر و پدیدار مطلوبی بشمار نمی رود. از یکسو شاعر را ناکام، نا امید و مایوس ساخته است. به طوری که روزی هزار بار آرزوی مرگ کند. از سوی دیگر، یار و معشوق چون جزئی از گل جمع دو رو است. واقعیتی که حس ننگ برای شاعر پدید آورده زیرا ناخواسته همسر این جمع دو رو شده است.

بنابراین اهمیت لاهوتی فقط به خاطر بر هم زدن تساوی مصرعها و وارد کردن عناصر واقعی و عرفی در شعر نیست. گرچه برا همین سنت شکنی او را متقدم تحول نیمایی در ادبیات فارسی دانسته اند. وی با نگاه سنجشگرانه به یار و به همسران دو رو، که افسون زدایی و ساختار شکنی از حقایق موروثی را نیز به همراه دارد، در زمره پیشقراولان رئالیسم انتقادی به شمار می رود و اهمیت خود را در تاریخ ادبیات ما دو چندان می کند. البته این دستاوردها، او را از خطاهای دیگر مصون نداشته که شعر خود را در خدمت تشکیلات و ایدئولوژی تمامیت خواهی قرار ندهد. خطا و انحرافی که بسیاری در موردش مطلب نگاشته اند. اما همان نگاه سنجشگرانه به "یار واقعا موجود" در شرایط امروز حیات ما می تواند سکوی پرشی برای بی پرده و بی آرایش دیدن باشد تا شعر مدام آن تصور یار افسانه ای اما ناموجود در واقعیت حال حاضر را تکرار نکند.

بر خلاف تجربه عشقی کامیاب روشنفکران و متفکران فرهنگی چون آندره گرز (نام مستعار میشل بوسکه) که در اثری با نام "نامه هایی برای (د) همسرش" انتشار یافته و از عشقی پایدار و دراز آهنگ روایت می کند، داستانسرودهای عشقی معاصر ما نه از کامیابی و نه از پایداری گزارش می دهند. روزی اگر فرصتش پدید آمد به قیاس میان اثر نامبرده آندره گرز با سروده های اسماعیل خوبی در تبعید خواهیم نشست. و امر کامیابی اولی از معشوقش را با ناکامی دومی در ترازوی سنجش خواهیم گذاشت تا ببینیم که معشوق ما چه کمبودهایی در قیاس با همتهای فرهنگی خود دارد.

زندگانی لاهوتی کرمانشاهی یافت شدنی است که بخاطر دوری از همدستی و همنوایی با استبداد، کوله بار سنگین غربت را به دوش گرفت، از مرز وطن گذشت و در فرجام تبعیدی بودن از جهان رفت. بهر حال آنجا برای پرسشهای خود به فوریت پاسخی نیافتیم. به همین خاطر در حاشیه‌ی پاره شعر نامبرده سخن از مشکل درک مطلب پیش می‌آید. اشکالی که در نیاقتن مصداق و دلالتی برای "او" است. در روند گمانه‌زنیهای اولیه، چیزهای مختلفی به خاطر رسیدن. از جمله این که دلیل نیاقتن پاسخ، شاید در ابهام شعر و نارسایی مفهومیهای ارائه شده باشد. زیرا که می‌گویند عقل سلیم، فقط فرق بد و نکو را می‌داند. اما آدمی برای آنکه میان خیر و شر تمیز دهد یا بین راستی و ناراستی و دروغ تفاوت بگذارد و فاصله درستی از خطا را خاطر نشان سازد، بیش از عقل سلیم به خرد محتاج است.

در ادامه خواهیم دید که سخن حاضر، برخلاف عادت محاوره‌ای ما، عقل و خرد را یکی و یکسان نمی‌داند. این تفاوت را به ویژه در رابطه با تبارشناسی این دو مفهوم مختلف می‌توان باز شناخت. خرد (مثلا با کاربردش در شاهنامه فردوسی) درست نظری - فرهنگی ایران پیشا اسلامی ریشه دارد ولی عقل از طریق زبان عربی به بحث و جدل ایرانیان راه یافته است.

عقلی که با افعال (به معنای افسار و زانو بند شتر) هم‌ریشه است و توسط مترجمان عرب، در گذر برخورد با فرهنگ و فلسفه یونانی، معادل NOUS یونانی گذاشته شده است. این معادل گذاری نه فقط باعث سوء تفاهمهای نظری بسیار بلکه همچنین پرده پوشی نیت‌های مختلف استفاده از این مفهوم در آن دو فرهنگ متفاوت بوده است. "نوس" یونانی رهنمود برای عمل است ولی عقل عربی فعل منع کردن و باز داشتن مرد است. زیرا مرد عاقل باید نفس خود را از آنچه اقتضای طبیعت شهوانی است باز دارد. منتها این باز داشتن را همیشه نباید همچون هنجار اخلاقی در نظر گرفت که مانع تجاوز به دیگری می‌شود؛ مسلمان جنگجو باید عاقل می‌شد تا در هنگامه کشورگشاییها و نبرد نیمه تمام کار خود را رها نکند و دنبال شهوترانی

برود. بهرحالت برای فرمانده سپاه کشورگشا، در سمت و سو دادن به حرکت افرازش، فقط زانو بند شتر لازم نبوده است. به برادران ستیزه جوی مومن که اغلب اسیر شهوتند باید افسار دیگری نیز زده می شد. اما از آنجا که تاریخا مردان با وسیله حمل و نقل زمانه خود را اینهمانی کرده اند، عقل و عقال را دیگر امروزه نه در رابطه شتر و سوارش که در حکم ترمز ماشین برای راننده باید دید. ترمزی که مانع از تصادف می گردد.

از این آموزه های پنهان مانده در دفتر تاریخ گذشته، باری در عرصه بحث نظری که خود را از دست بیدادهای جدید و قدیم پاک نگه می دارد، مفهوم عقل را فقط زیر مجموعه مفهوم خرد می توان در نظر گرفت. در حالی که عقل برآمده و متمرکز بر حس و فهم آدمی است، خرد به ابزار سنجش مفاهیم و محسوسات و نیز ارزیابی نتیجه عقلانی مجهز است. از این گذشته، خرد آنگونه که کانت شرح داده برای رسیدن به شناخت از قوه انگارش و ادراک ساده و پیشاحسی نیز بهره می گیرد. از این توضیح در رابطه با عقل و خرد گذشته، در پاره شعر یاد شده اما مشکل دیگر این بود که فقط نام عقل به میان می آمد و از توانمندیهای خرد چیزی گفته نمی شد. در آنجا نه سخنی از خرد به صراحت رفته بود و نه از آن معیارهایی که تقابلهای درست و نادرست را روشن می سازند.

۲- در حین مشغولیت با پرسشهای شعر ابولقاسم لاهوتی، یکباره و بر حسب تصادف، یاد مطلبی از احمد کسروی افتادم. مطلبی با عنوان "در پیرامون خرد". سپس با تلاش اندکی برای تهیه اثر، خوانشی داشتم از آن؛ که به صورت جزوه در خارج کشور چاپ شده تا، مثل سایتهای اینترنتی، سانسور آثار کسروی در ایران را تا حدی خنثا کند. البته در آن لحظه هایی که یکباره کسروی خوانی ام گُل کرده بود نه وقت سالگرد تولدش بود، او در هشتم مهر ۱۲۶۹ دنیا آمده، و نه زمان مرگش؛ او در بیست اسفند ۱۳۲۴ قربانی ترور فدائیان اسلام شده است. از این رو معترفم که فقط به قصد یافتن پاسخ خود سراغ

نوشته کسروی رفته بودم. می‌خواستم ببینم او، که به زمانه‌ی لاهوتی تعلق دارد، احیانا چه تعریفی از عقل و خرد به دست داده است. به همین دلیل، یادداشت حاضر جشن نامه و تجلیل کسروی نیست. تجلیلی که، برای ستایش و ثناگویی، البته دلیلهای قانع کننده خود را باید داشته باشد. گرچه برخی از پروژه‌هایی که کسروی در قدیم مطرح ساخته، مثلا خرافه‌زدایی جامعه، برای وضعیت امروزی ما هنوز فعلیت دارد و (بقول فرنگیان) آکتول و تازه است. بویژه که در سومین دهه‌ی حیات "جمهوری" اسلامی، مذهب شیعه می‌رود که به خرافه‌های جمکرانی خلاصه شود.

۳- آنجا، در حین جستجوی مصداق "او"ی آفتابی شده در شعر لاهوتی، کنجکاو شده بودم. می‌خواستم ببینم که پس از آشکار شدن نوع رویکرد عقل در شعر نامبرده، کسروی آن روشنفکر ایرانی هم‌زمانش چه نکاتی در مورد خرد به نثر نوشته است. نکاتی که شاید بتواند برای درک و دریافت بهتر زمانه گره‌گشایی کند. از اینرو در حاشیه‌ی مطالعه‌ی اثر کسروی و نیز با کمک اطلاع‌رسانی اینترنتی دریافتم که "در پیرامون خرد" به دوره پایانی نویسندگی وی تعلق دارد. اثر نامبرده در سال ۱۳۲۲ نگاشته شده است.

اکنون پیش از آنکه وارد جزئیات مطلب نامبرده شویم، نخست بیائیم و یک تبدیل تقویمی را انجام دهیم؛ یعنی اینکه بینیم سالهای زندگی کسروی در تقویم میلادی کدامست. بدین وسیله یک پل ارتباطی خواهیم زد تا بتوانیم بین شرایط بومی (ایران) و موقعیت غرب (بیشتر اروپای آن‌زمان) آمد و شد کنیم. آمدوشدی که بساط قیاس وضعیتها را مهیا کرده و ما را به روشننگری در مورد مسائل خود می‌رساند.

یکی از نکاتی که از قیاس وضعیت امروز ایران با کشورهای اروپا حاصل می‌شود، سانسور گسترده در سرزمین ما بر سر موضوعهای ممنوعه یا تابوها است. در حالی که در قاره نامبرده امکان نقد هرگونه بازتابی از مقدسات وجود دارد. چنانکه به راحتی نقد پاپ صورت

می‌گیرد که یکی از مهمترین مقدسات جوامع غربی بشمار می‌رود. نقد گفتار و کردار پاپ به ویژه وقتی شدت می‌یابد که واتیکان در ماه می ۲۰۰۸ با هیئت نمایندگی جمهوری اسلامی قطعنامه مشترکی را با عنوان "ایمان و خرد" صادر کرد. در قطعنامه هر دو طرف مدعی شده‌اند که دین و خرد، اهل قهر و زورمدار نیستند. مدعایی که به روشنی و به یقین در مورد دین به دور از حقیقت است. کافی است تاریخ عزم و جزم مومنان مسیحی و مسلمان در کشورگشائیا را به یاد آوریم که مانند سایر لشگرکشیها و جنگها چیزی جز ویرانی، کشتار و خانماسوزی بهمراه نداشته است.

۴- در کنار موضوع قیاس خود و جهان بیرونی، اینجا، اگر هدف سخن خود را پیگیری کنیم در تقویم میلادی آمد و شد کسروی به قرار زیر است: زایش ۱۸۹۱، گشتار ۱۹۴۶. بنابراین محاسبه، زمان نگارش مقاله کسروی در مورد خرد سال ۱۹۴۴ است. در این دو سالی که از نوشتن مطلب در پیرامون خرد تا قربانی ترور شدن کسروی می‌گذرد، اروپا پایان جنگ بین الملل دوم و شروع دوران بازسازی را تجربه می‌کند.

تبدیل زمان تقویمی حیات و اثر کسروی از خورشیدی به میلادی دست کم یک فایده دیگر دارد؛ اینکه درستی برخوردهای وی به جهان غرب را دریابیم. به وقتی که سخن پیرامون خرد است. در این راه در خواهیم یافت که وی تا چه اندازه بر زمانه خود اشراف داشته یا بیخبر از جهانیان به چه میزان اسیر بومیگرایی خود پسند بوده است.

کسروی در "پیرامون خرد" که از هشت گفتار تشکیل شده است، در نخستین گام طرح مسئله می‌کند. آنهم با این پرسش در عنوان گفتار یکم که "چرا خرد را خوار می‌دارند؟"

اینکه در عبارت بالا اشاره به کدام فاعل خطا کار است تا چندین پاراگراف بعدی بدرستی معلوم نیست. در آغاز حتا با اشاره نیمه مستقیم هم روبرو نیستیم. نخست نمی‌دانیم که چرا از شخص یا

اشخاص خاصی نامی به میان نمی‌آید. حتا فرای امتناع از برخورد شخصی، معلوم نیست که منظور کدام جریان فکری است. در هر صورت مطلب با چنین جمله‌ای شروع می‌شود: "گرانمایه ترین چیزی که خدا به آدمیان داده "خرد" است. خرد شناسنده نیک و بد و راست و کج و سود و زیانست. آدمی برگزیده آفریدگان است، میوه آفرینش است".

از جمله اندرزگویانه "خرد شناسنده نیک و بد..." که بگذریم، آن عبارت "آدمی برگزیده آفریدگان و میوه آفرینش است" بوی جلب توجه مخاطب را می‌دهد. مخاطبی که به اصطلاح هندوانه زیر بغلش گذاشته شده تا احساس غرور کند و صاحب انگیزه شود. والا در رساله علمی می‌شد با همان اصطلاحات ترکیبی رایج چون "حیوان اجتماعی و ابزار ساز" یا "جاندار سخنگو" بخش توصیف آدمی را پوشش داد و به تعریف خرد و لزوم پابندی بدان پرداخت. در پاراگراف بعدی، سخن کسروی نه فقط به الزامات اولیه رساله نویسی توجه نمی‌کند که تعهد به تعریف مفاهیم اصلی بحث و اعلام معنای مورد نظر است، بلکه به نگرشی یکسویه نیز تن در می‌دهد. چرا که اهمیت خرد را به پیشرفت تکنیک خلاصه می‌کند. با تکیه بر نشانه‌های توسعه تکنیکی که به زمانه‌اش در اختراع رادیو و هواپیما تجلی یافته بود، کسروی خواننده را به اهمیت خردگرایی اشاره می‌دهد. خواننده‌ای که می‌توانست بوسیله رادیو و هواپیما زمان حمل و نقل خود و انتقال خبر شفاهی را کاهش دهد.

اما تحول فرهنگی در نگر کسروی لیاقت و اعتبار آن را نمی‌یابد تا همچون زمینه ساز روند خردگرایی در تاریخ مورد اشاره قرار گیرد. شاید اینجا برخی از "خیرخواهان خطاپوش" متذکر شوند که مطلب کسروی برای روزنامه نگاشته شده و دامنه وسیعی از مخاطبان عام را در نظر داشته است. بنابراین هدف مطلب حاضر همانا مته به خشخاش گذاشتن بیهوده است. اما همانطور که در ادامه بدان خواهیم پرداخت، کسروی در همین مقاله، بر خلاف انتظار از عالم اهل تحقیق، به صورت فله‌ای فلسفه و ادبیات را خوار می‌شمارد و

قابل اعتنا نمی‌یابد.

۵- او با اثر خود "در پیرامون خرد" نشان می‌دهد که نه فقط از تحولات نظریه پردازی جهانیان در مورد خرد و محصولش بی‌خبر است بلکه به همان "سیر حکمت در اروپا"ی فروغی نیز التفات نکرده است. کتابی که برای زمانه خود(انتشار کامل مجلدها در ۱۳۲۰) چشمگیر بوده و دست کم برای فهم انقلاب کانتی در فلسفه که تعیین کرانمندی خرد در راه شناخت بوده، نکات آموختنی داشته است.

کسروی البته اگر اتکا را بر خود پسندی بومی نمی‌گذاشت و روش آسان یاب آزمون و خطا را به کار می‌بست، با همان اشاره به تحول تمدنی که به رفاه و آسانی حیات یاری رسانده نکته زیر را نیز در می‌یافت. این که، در گذر ایام، کیفیت یابی زندگانی هم اهمیت شایان داشته است.

بهر حالت آنجایی که سخن پیرامون خرد است، روش معمول بسیج مرید و جلب مخاطب راهگشا نخواهد بود. عادت‌ی که همیشه در موعظه‌ها انسان را "اشرف مخلوقات" می‌داند. این امر همچین آنجایی نیز صادق است که انسان به قول کسروی میوه آفرینش خوانده شود. در واقع گره اصلی مطلب کسروی در پیرامون خرد، همانا ندیدن انسان همچون پدیده فرهنگی است. آنهم فرهنگی که در گذر ایام معناهای مختلفی داشته است.

حاشیه روی نیست اگر یادآور شویم که فرهنگ، نخست، به معنای کاشتن بذر، غلبه بر طبیعت بیگانه و تامین ادامه حیات بشر بوده است. سپس، در مرحله بعدی، فرهنگ همتای متقابل خود را تغییر داده است. چرا که دیگر بصورت تقابل با طبیعت نبوده و هم‌اورد خود را با بربریت انجام داده و تمدن را پایه گذاشته است. در این مرحله گذار از دشت و بیابان به شهر، فرهنگ از طریق موجودیت ساختارهای کشوری معنا یافته و ساختاری بوده است در کنار ساختارهای سیاسی، حقوقی و اقتصادی. در مرحله سوم،

فرهنگ به معنای تامل در سنت تمدن و متحول سازی آن بوسیله دستاوردهای نظری - هنری است. این معنا به زمانه کانت و نیچه البته شکل مشخص رهنمودی می‌یابد زیرا که ایشان به ترتیب رشد اخلاق و پویایی زیبایی شناسی را با کیفیت فرهنگ مترادف کردند. کسروی در ادامه مطلب خود و بدون در نظر گرفتن این معنای مختلف فرهنگ و روند تحولاتش که بدون هیچ شک و تردیدی زمینه برابری و "پیرامون" خرد را می‌سازند، با دریغ و هیهات سخن خود را ادامه می‌دهد: "لیکن جای افسوس است که آدمیان خرد را نمی‌شناسند و از آن سودجویی نمی‌توانند."

مشخص نبودن ملیت و منطقه‌ی جغرافیای سیاسی آن "آدمیان" مورد خطاب کسروی دو پاراگراف ادامه می‌یابد تا اینکه نویسنده در تداوم بحث به مشخص کردن موضوع خود رضایت می‌دهد. چنان که می‌نویسد: "در میان ایرانیان، نه تنها خرد را نمی‌شناسند و پروای آن نمی‌دارند چون نامش در میانست از دیر باز دسته‌هایی با آن دشمنی نموده‌اند. کتابهای فارسی پر از نکوهش خرد است و صوفیان و خراباتیان و باطنیان و همچنین بسیاری از کیشها با آن دشمنی نشان داده‌اند."

بازشناسی واکنشهای کسروی به این ایرادهای متمرکز در پاراگراف بالا، خود به خود اهمیت روش درست برخورد به موضوعها را نشان می‌دهد. از یاد نبریم که بخشی از ویژگی خرد در روش پژوهشی نهفته است که به شناخت منجر می‌گردد. درضمن با جمله‌های همین پاراگراف اخیر، کسروی تمامی پروژه کنش‌مندی خود را نشان می‌دهد و مخالفان اهداف خویش را به نام می‌خواند. شناخت سرگذشتش به آشکاری معلوم می‌کند که وی عمری تلاش و بحث را برای مقابله با دشمنان خود سرمایه گذاری کرده و از جان مایه گذاشته است.

۶- با این پسزمینه، اگر "دشمنان" موجود در ترازوی سنجش وی را مورد توجه قرار دهیم، خواهیم دید که در پی شناخت نظری، چگونه

گرایش عملی وی به فعل در آمده است. از سنجش اوضاع نظری - سیاسی در ایران تا سازماندهی برای تغیرو بهبودش، نزد کسروی، با فرایندی روبروئیم که فراز و نشیبهای اعجاب برانگیز دارد. عمده ترین عناصر فرایند کنش شناختی و واکنشهای وی در زندگانی به قرار زیر است. کسروی که کیش و فرقه گرایی در ایران را همچون مانع رشد و اشکال اجتماعی ارزیابی کرده و رساله های تحقیقی در موردشان نگاشته، در فرجام بازشناسی خود متاسفانه برای ساختن دین و فرقه خود (حزب یا باهماد آزادگان) نیز نیرو مصرف کرده است؛ بر همین مسیر پیچ و خم دار یا پُر از فراز و نشیب، دفتر تاریخ از نقد خرد ستیزی در کتابهای فارسی تا عملکرد انزجار بر انگیز کتابسوزی وی را ثبت کرده است.

بدین افراط و تفریطهای حیرت برانگیز بایستی روش و شیوه های نادرست تجزیه و تحلیل را نیز افزود. این نکته هم در تجلیل از خرد، بی آنکه شرایط و شروط آن تعریف شده باشد، هویدا است وهم در آن حرفهای چکی و حکمهای فله ای. بویژه وقتی وی در مورد کُل ایرانیان (از شاعر تا تاریخنگار، از حکیم تا مُنجم) داوری می کند که گویا سر جمع خرد را نمی شناختند.

ضعف پژوهشگری کسروی فقط در اعلام نتایجی نیست که مینا و منابع تحقیق خود را آشکار نمی کنند؛ در آن حکمهای با قاطعیت صادر شده، کمبود نگاه انتقادی به خود، عدم آزمایش نتایج بررسی و نشناختن اصل خطاپذیری فرضیه ها موج می زند.

در اینجا فقط با عدم اشراف نظری، اشتباهات فاهمه و ناهشیاری کسروی روبرو نیستیم. همه جا در کنار روش غلط برخورد به موضوع، نامعطف و خشک بودن فاعل شناسا و نیز عادت فرد استبداد زده به حذف دیگری رُخنمایی می کنند.

با آشکاری این ایرادها بایستی با نگرش توجه گرانه ای مقابله کرد که در "پژوهشهای" کسروی فقط دلیل ستایش و علت تجلیل می بیند. روش اشتباه در پژوهش را از منظر منافع ملی و سیاسی، گوهر چه باشد، درست نمی توان کرد. استدلالهایی از این دست که وی با

روحانیت شیعه به مقابله پرداخته و قربانی شده یا پان ترکیسم عثمانی و وسوسه تجزیه ایران توسط روسیه استالینی به هم‌آورد برخاسته، برای منطق سنجشگری پذیرفتنی نیستند. چنان که راه و روش وی را به هنجاری تنظیم گری یا سرمشقی مفید تبدیل نمی‌کنند.

۷- این کمبودها دست به دست هم می‌دهند که ما از طریق کسروی نه صاحب سنت سنجشگری خردمندانه شویم و نه وی نبض زمانه و آهنگ رشد نظری اش را حس کند.

در حالیکه نقد خردابزاری در "دیالکتیک روشننگری" هورکهایمر و آدورنو (سال نگارش ۱۹۴۴، سال انتشار ۱۹۴۷) سوداگری خرد ابزاری را افشا می‌کرده، اثری که با نوشته "در پیرامون خرد" هم‌دوره است، کسروی به هموطنان خود خردمند بودن را ابزار سودجویی معرفی می‌کند. حتا اگر سودجویی نامبرده در این متن را به معنای فایده‌گرایی بگیریم و نه آن سوداگری که از هیچ بیداد و استثمار رویگردان نیست، باز با گرایش در طیف پوزیتیویست‌ها روبروئیم و گره‌ای از در پرده بودن شناخت گشوده نمی‌شود.

در حالی که دست‌آورد مکتب فرانکفورت در ارزیابی دوباره سخن و پیروان بعدی‌اش (جریان نئوکانتیسم) بوده است تا به افشای اسطوره‌ای - افسانه‌ای شدن خرد برسد، کسروی با فرقه‌سازی، کتابسوزی و نیز گرایش به حذف ادیب و فیلسوف از اذهان عمومی ایرانیان به نقض غرض اولیه خود دامن زده که مبارزه با خرافه‌زدایی بوده است.

تناقض میان میل خردپروری و عملکرد کسروی که خود را در ترازوی درستی - نادرستی کار نمی‌سنجید، به روشنی نکته زیر را گوشزد می‌کند. این که شرح مفهوم خرد و ارائه دلیل برای گرایش بدان، بایستی در روش نقد و ارزیابی موضوع نیز خردمندانه باشد. عدم پایبندی بدین اصل هرگونه انگیزه و تلاش در راستای خرد پروری را بیفایده می‌سازد. حتا اگر کسروی هزار بار بیش از آنچه سخن بر آورده فریاد بکشد که "به تاسف معنی درست خرد را مردمان نمی‌شناسند".

همانطور که شاهد بوده‌ایم و درست بخاطر شیوه غلط برخورد و ایرادهای روش استدلال وی، هشدار کسروی که در پی گذار از شرایط عقب ماندگی کشور بوده موثر واقع نشده است. بگذریم که او در اثر "در پیرامون خرد" فقط به اصلاحات در میهن قانع نبوده و نظریه پردازی خود را در قیاس با اروپائیان برتر شمرده است. والا به ارائه چنین سخنی بر نمی‌خاست که: "شگفت تر آن که دانشهای نوین اروپایی نیز خرد را با این معنی که ما می‌گوئیم (که داور نیک و بد و راست و کج باشد) نمی‌شناسند".

پس از این جمله وی به داروین اشاره کرده که خرد را اندیشه می‌داند و نیز به روانشناسی که از خرد به معنایی متفاوت از مراد کسروی نام می‌برد. در پی اشاره به نظریه تکامل و روانشناسی، رساله کسروی به "فلسفه مادی" می‌پردازد و از آن خرده می‌گیرد که چرا پیروانش "سرچشمه همه فهم و دریافت آدمی را کله و مغز او می‌شمارند".

طبق عادت به اعلام داوریهایی کلی، که کسروی نمونه‌اش را در اثر نامبرده با همطراز خواندن حافظ و مولوی و همنوا دانستن شعرشان نشان داده، هنگام بررسی فلسفه مادی نیز نویسنده خود را موظف به ابراز جمله‌های مشخص و نقل قولهای مستقیم از آثار این جریان فکری نمی‌بیند.

وی همواره استنباط خود را ملاک ارزیابی قرار می‌دهد و به نتیجه‌های دلخواه می‌رسد. چنین است که حرف در دهان پیروان فلسفه مادی می‌گذارد و از ایشان چنین نقل قول می‌کند: "نیک و بدی در جهان نیست و هر کسی آنچه را با ساختمان مغزیش سازگار یافت یا بسود خود دید پسندیده نیک می‌شمارد و آنچه نه چنین است بد می‌نامد".

در ادامه این سخنان است که برای اولین بار با نام و اثری مشخص آشنا می‌شویم. کسروی از دکتر ارانی و کتابش "عرفان و اصول مادی" می‌گوید. آنهم برای آنکه استنباط خود را به کار وی نسبت دهد. این انتساب البته تا اینجا ایرادی محدود می‌ماند. اما وقتی

کسروی در کتاب ارانی کلیت گفته‌های فیلسوفان مادی را می‌بیند و ایشان را باعث و بانی انحراف نظری ایرانی می‌داند که در دریافت کارکرد خرد با او همداستان نیستند، قضیه اشتباه کردن ابعاد وسیعی می‌یابد. چرا که نوشته است: "این بدآموزیهای اروپایی چندان مفت و ارزان گردیده که بدست آخوندها نیز افتاده بارها دیده‌ایم فلان ملا می‌آید و می‌چخند و بهانه‌اش این بدآموزیهاست".

همین جمله چندین ایراد نظری را در خود جا داده است. پرده‌گیری از آنها، انحراف نویسنده را در فرایند شناخت بیشتر آشکار می‌سازد. نخستین ایراد در آن پرشی است که کسروی از روی اثر ارانی کرده و آن را، بدون هرگونه تردید و قیاس و باز سنجی، همقطار و نماینده آثار "فیلسوفان مادی" دانسته است. ایراد دوم اینست که فرضیه یا برداشت زیر را به اروپائیان نسبت داده که "حقیقتی در جهان نیست و نیک و بد بسته بسود و زیان هر کسی ست".

از برنهاد یا تز زیر که دنیا صاحب حقیقتی در خود نیست و احتمالاً با کوشش و تلاش باید به دنیا معنا و به عبارت دیگر حقیقت بخشید، الزاماً امر بدآموزی را نمی‌شود نتیجه گرفت.

در ضمن بعید به نظر می‌رسد که یک روحانی شیعه در ساختار استدلالهای خود از این برنهاد استفاده کند که دنیا صاحب حقیقتی نیست. به فرض اینکه شخص روحانی در بحث چنین برداشتی را عنوان دارد، مرتکب جرمی نشده است.

اساساً ارائه برداشت یا فرضیه از سوی شهروند متعارف یا فرد روحانی نه جرم است و نه نظریه‌پردازی را به ورطه بدآموزی می‌کشاند. روحانی اگر درچارچوب ساختار قدرت ناحق و به قصد عوامفریبی سخن بگوید مستوجب سرزنش و رسوایی است. اما وقتی در صحنه عمومی به بحث می‌پردازد به اندازه دیگران حق استدلال و برهان آوردن دارد. سخن وی را نباید مثل کسروی با فعل چخیدن تحقیر کرد. میدان بحث اجتماعی، خوشبختانه پلیس و پاسدار ندارد که ورود اشخاصی را به صرف داشتن لباس غیر متعارف قدغن سازد. تا به اینجا با تفکیکهایی که انجام دادیم نارساییهای گفتار یکم اثر

کسروی را تا حد توانمان روشن ساختیم. پس حال دلخوش کنیم به گفتار دوم مطلب کسروی که در عنوانش تلویحا "قول پاسخ زیر را می‌دهد: "خرد چیست؟"

۸- در آخرین لحظه‌ی گزارش از مطلب کسروی، نوبت بررسی قول او مبنی بر توضیح چستی خرد است. بویژه که وی گفتار دوم مطلب خود را با چنین جمله‌هایی آغازیده است: "ما باید در اینجا معنی خرد را روشن گردانیم. چیزی که هست باید نخست معنی روان روشن گردد و گوهر آدمیگری دانسته شود."

بدین ترتیب معنای خرد منوط می‌شود به دانستن گوهر انسانی که در نظر کسروی چیزی جز "روان" نیست. او پیش از آنکه در وجود آدمی تقابلی میان روان از یکسو و تن و جان از سوی دیگر قائل شود، به نقد "فیلسوفان مادی" می‌پردازد که گویا سرچشمه کارها و جنبشهای جانوران و آدمیان را "خودخواهی" دانسته‌اند. کسروی البته بر بخشی از استنباط خود از "گفته مادیون" صحنه می‌گذارد و می‌پذیرد که خودخواهی در مورد جانوران صادق است اما در مورد آدمیان نه!

گرچه با هزار مثال از خود پسندیها و خودپرستیهای "جانور دوپا" می‌توان به مقابله با برداشت کسروی از آدمیان برخاست و اعتبارش را کم رنگ کرد، اما مسئله کنونی ما مخالفت با برداشت خوشخیالانه یا حتی نحیفانه از انسان نیست. اتفاقا چون آدم آنگونه از خود گذشته نیست که کسروی قلمداد می‌کند، الزام بحث بر سر گسترش خردورزی پیدا شده است. بی‌تناقض بودن برداشت وی از واقعیت در وهله نخست به خودش مربوط است. مسئله ما بازشناسی درستی یا نادرستی روش بررسی کسروی در توضیح خرد است.

بخشی از نادرستی تعریف کسروی از خرد با شقه کردن انسان به دو گوهر تن و جان از یکسو و روان از سوی دیگر شکل گرفته است. این شقه کردن که باید به کمک استدلال کسروی آید در کالبد آدمی تقابلی را به وجود می‌آورد که به تناوب چالش خیر و شر یا

رقابت فایده و بیهودگی را ظاهر می‌سازد. در این تقابل، تن و جان نقش بد را بازی می‌کنند و با جانوران همداستانند. در حالی که "روان" آدمی نقش قهرمان سناریو را ایفا می‌کند. ریشه‌ی لذت‌ستیزی تاریخی که آگاهانه یا ناآگاهانه در افکار کسروی موثر است، تن و جان را فقط در پی رضای غریزه می‌بیند. و البته نزد قدما غریزه چیزی جز امور پائین‌تنه‌ای نیست. در حالیکه به اصطلاح روان در طبقات فوقانی و بر فراز سر و دماغ در سیر و سیاحت است و کاری جز اینکه دلسوز باشد و نیکخواه ندارد. باین حال ماجرا به همین جا خاتمه نمی‌یابد. این که ما فقط با خشکه مقدسی ذوق ستیز روبرو شویم که عقل را ابزاری برای لگام زدن به احساسات می‌داند. کسروی وقتی انسان را دارای دو دستگاه در خود می‌داند، مکانیکی دیدن پدیده‌ها را به آشکارترین شکل نشان می‌دهد.

بنابراین ما می‌مانیم و انسان دو دستگاهی کسروی که چنین وظیفه‌هایی را بر دوش دارد: "۱- دستگاه تن و جان با هوسهای بسیار و خویهای پست رشک و کینه و خشم و ستم و آز و خودنمایی و گردنکشی و دروغ‌گویی و چاپلوسی و مانند اینها. ۲- دستگاه روان با نیروهای فهم و اندیشه و خرد و شرم و آرم و فرجاد و مانند اینها." کسروی با این وابسته کردن خرد به روان در واقع و بطور طبیعی امکان حیات آن را از بین می‌برد زیرا میان خرد با تن و جان دیوار عبور ناپذیری می‌سازد که یکی از دیگری نتواند یاری بگیرد. پس از این خود زنی فاعل شناسایی که خرد را از ادامه حیات محروم داشته با برداشت تقلیل‌گرایانه کسروی نسبت به خرد روبروئیم که خرد را فقط در حیطه مصلحت ملی برای شهروند تعریف می‌کند.

منتها در همین مثال زدن برای تعریف کارکرد خرد آنقدر کش می‌دهد و جمله پشت جمله می‌آورد تا مخاطب را از نفس بیندازد و وی را برای قبول هر حرف بی‌پشتوانه‌ای آماده سازد. در فرجام هم به این تعریف مختصر اکتفا می‌کند که "ما خرد آن نیرویی را که داوری میانه نیک و بد کند و نیکی مشروطه و بدی خودکامگی را باز نموده

است، می گوئیم."

اینجا نیز با بیخبری کسروی از دستاوردهای فلسفی زمانه‌اش روبروئیم. زیرا او پیش از آنکه امکانات شناخت شناسانه خرد را برای خود تعریف کرده باشد، کاری که با کانت اهمیتش برای آیندگان مشخص شد، به سراغ بهره گرفتن از خرد عملی به سود نگرش و گرایش خود رفته است. این منافع داشتن در استفاده از "خرد عملی" را در بسیاری از ساختارهای استدلال کسروی می‌توان باز شناخت. در اینجا، یعنی در پایان گفتن از سهم کسروی در تعریف خرد، تنها به یک نمونه بسنده می‌کنیم. کسروی که خود را پرچم دار خرد گرایی در میهن دیده، بهنگام مبارزه با ادبیات و نفی لزوم شعر و زمان در جامعه به ابتدایی‌ترین ترفندها متوسل می‌شود. وی با این کار ضعف قوه داوری خود را آشکار می‌کند که موضوع سومین مرحله از سنجشگری کانت در مورد خرد را تشکیل داده است. او به هنگام سخن پیرامون بیهودگی ادبیات، کلمه‌ای از وجود ذوق در آدمی نمی‌گوید و این هنر را محصول هوس می‌خواند. با این کار هم اخلاق گرایان خشک و بی انعطاف را برای حرف خود یارگیری می‌کند که بیزاری از هوس را تبلیغ کرده و می‌کنند و هم ادبیات را امری دیمی، خودجوش و بی برنامه می‌خواند. کسروی که بدون شک خود را آزاده و پاک اندیش می‌پنداشته، انگار هیچ اطلاعی از آنهمه سخن پیرامون عنصر والا و فرهیخته در زندگانی نداشته که در قلمرو زیبایی شناسی از قلمها تراوش کرده است.

## \_\_\_\_\_ در پیرامون نامهٔ دکتر "د" به پروفیسور "ها"

۱- در سوم سپتامبر ۲۰۱۰، دکتر آرامش دوستدار (از این پس "د") نامه‌ای سرگشاده به پروفیسور یورگن هابرماس (از این پس "ها") نگاشته است.

نامه‌ای که نخست بزبان آلمانی بود. ولی با منتشر شدن ترجمهٔ فارسی‌اش در سایتهای اینترنتی ایرانیان برونمرز، برخی را به پاسخگویی به دکتر "د" و رد داعیه‌اش و نیز به هوشیار سازی پروفیسور "ها" کشاند. اما از آنجایی که حرف، حرف می‌آورد سریالی از پاسخ به پاسخ را نیز باعث شده است.

بهرحالت پیامد همین حرف در حرف، اگر چیز خاصی را روشن نکرده باشد، این نکته را آشکار کرده که برخی از ما حتا با اقامت دیرینه در فرنگستان هنوز نه شیوه درست آگاهی بخشی را آموخته است و نه فرهنگ جدل را متمدنانه رعایت می‌کند.

چنان که برداشتهای نادقیق و داوری فله‌ای خود را به آدرس غلط دادن در مطلب می‌چسبانند و بر خر مراد ولی لنگ خود سواره می‌روند. به دعوای حیدری - نعمتی در پیرامون جدل نظری دامن می‌زنند. علیه حریف خود در بحث شناخت اوضاع، یارگیری و با

تهیه طومار امضاء، اعلامیه انضباطی صادر می کنند. پس با این شور و هیجانی که در پیامد نامه یادشده بوجود آمده و آتش توپخانه دستجات مختلف روشنفکری را به فعالیت واداشته، بهترین کار خبر کردن آتش نشانی است. والا نهاد و جریان دیگری نمی تواند شعله شور مومن مذهب حسینی را از یکسو و حریق هیجان عدالتخواهی ایدئولوژیک سکولارهای متعصب را از سوی دیگر مهار کند.

۲- البته هنوز می توانستیم در نگاه به پرونده نامه "د" به "ها" و نیز لشگرکشیهای مربوط صبر کنیم. می توانستیم انتظار تحقق قولی را بکشیم که نامه سرگشاده دکتر "د" در مقدمه اش داده است. قولی که می گفت بزودی پاسخ پروفیسور "ها" و پاسخ نامه نویسنده نخست را منتشر خواهد کرد.

تا کنون، که بیش از دو ماهی از آن قول می گذرد، خبری از بزودی و حرفهای مربوطه اش نبوده است. وانگهی با در نظر گرفتن صبوری نامه نویسنده نخستین که "ها" را بخاطر سفری در هشت سال پیش مورد خطاب سرزنش آمیز قرار داده، آن بزودی هم شاید به عمر ما قد ندهد. برای پرداختن به حرفهای در حاشیه نامه یادشده هم که تا آینده نزدیک وقت و حوصله ای نیست. بر این منوال می شود به گمانه زنی زیر پرداخت. این که بجز عدم بردباری در برابر عادت زدایی دیگران در جهان بینی آدمی، یکی از علت های تحریک سه استاد مسلمان (حمید دباشی و برادران صدری) شاغل در ایالات متحده، نداشتن وقت برای صبوری بوده است. از اینرو ایشان فوری تصمیم گرفته اند که بدون تلف کردن وقت پروفیسور "ها" را از پذیرش حرفهای "د" یا باور به آن بر کنار دارند.

ولی در کنار تعریف و تمجید از "کیان و بیضه" اسلام، که البته حق شان است، مقابله به مثل کرده اند. زیرا برخورد ذات گرایانه و شخصی "د" نسبت به روشنفکران مذهبی را که گاهی با تحقیر و لقب نادان دادن به ایشان همراه بوده، آن سه استاد با متفرعن و

متکبر خواندن "د" تکرار کرده‌اند. بعد هم که بلوا به پا شده است. پاسخهای بعدی یک کلاغ را چل کلاغ کرده و اصل قضیه از نظرها پنهان گشته است.

در مورد سفر پرفیسور "ها" به ایران، به زمانش واکنش نشان داده شده بود. آن زمان کانون نویسندگان ایران در تبعید و انجمن قلم، که بخاطر فعالیت فرهنگی و تماس گرفتن بین‌المللی‌شان حضور مطرحی داشتند، با پست الکترونیکی (ایمیل) ناخشنودی بخشی از روشنفکران را از سفر وی به ایران اعلام کردند.

اینکار در مورد جانشینش در دانشگاه فرانکفورت، یعنی دکتر آکسل هونت، هم در سطح توصیه دوستانه انجام گرفت که به همایش کانت شناسی در تهران رفت.

نگارنده که شاگرد آن استاد بوده، بوقتش سعی کرد تا در حد توان اشکالها و ریسکهای چنین سفری را به استاد بگوید. اما نه اینکه مانند دکتر "د"، پس از هشت سال سرزنش ایران رفتن را به نقد نظری و تصمیم گرفتن بجای دیگری و تکلیف بکن و نکن بچسباند. در حالی که رویکرد "ها" به اهمیت نقش دین در تسلاهی بلاهای روزمره، که شرحش در کتاب "اندیشه مابعد متافیزیک" آمده، او را به گفتگو با راتسینگر (کاردینال دیروزی و پاپ امروزی) کشانده است. همین نکته در رفتار قلمی "د"، همچون نمونهٔ مشت از خروار، دلیلی است که در ادامه و بصورت گذرا پرتوی بر گوشه‌های نادیده نامه به "ها" بیفکنیم.

۳- در تاریخ اندیشه و ادبیات بندرت کسانی یافته می‌شوند که در دادوستد با زمانه خود نباشند. چه رسد به اینکه فرای شرایط آن قرار بگیرند. از اینرو آن شعار "بیرون زمان ایستادن با خنجری در کتف" شاملویی را بایستی حتی در تکرارش تلویحی‌اش رجز خوانی دانست که می‌خواهد به خود قوت قلب دهد. بنابراین شرط در چارچوب زمانه قرار گرفتن شامل حال دکتر "د" هم می‌شود. برای اثبات این فرضیه می‌توان به مقایسه کتاب نخست وی با کتاب دومش نشست.

در کتاب نخست (ملاحظات فلسفی در...، که به سال ۱۳۵۹ توسط نشر آگاه انتشار یافته) با بحثی نظری و آکادمیک روبروئیم که می‌خواهد تمایز علم از دین را بررسی می‌کند. به مثبت‌گرایی و علم‌زدگی روای کتاب فعلا کاری نداریم. راوی که در روایت خود متوجه جدلهای آزمون در حوزه شناخت‌شناسی نیست. آنچه زیر عنوان "جدل بر سر پوزیتیویسم" معروف گشت. اما مطالعه کتاب دوم وی تغییرهای اساسی را مشخص می‌سازد. در اینجا نویسنده، همچون سایر هموطنان، پس از جابه‌جایی مدیران سیاسی و تغییر ابواب جمعی حاکمیت به تجربه‌ای تازه رسیده است. دکتر "د" که نخست با نام مستعار بابک بامدادن در میان کتابخوانان مطرح شد، سلسله مقالاتی را زیر عنوان "امتناع تفکر در..." در نشریه الفبای زنده‌یاد غلامحسین ساعدی (منتشر شده در پاریس) در دسترس مخاطبان گذاشت. از این پس وی از بحث صرفاً آکادمیک فاصله گرفته و از مابه‌ازاهای واقعی و اجتماعی سخن خود می‌گوید.

چنین است که به نقد مشخص عاداتها و رفتارها و نیز به سنجش اسلام و مذهب شیعه همچون دستگاه نظری پرداخته است. دستگاه نظری که نه تنها شکل دهنده رفتار و خلق و خوی ایرانیان بلکه همچنین سازنده گفتار ایدئولوژیک و توجیه‌گر سیطره رژیم حاکم بر ایران شده است.

در این دوره است که دوستدار، همچون بسیاری از ایرانیان مخالف رژیم و تبعیدی، نارضایتی خود از سلطه سیاسی و فرهنگی رایج را به صراحت اعلام می‌کند که ناشی از خودکامگی روحانیت شیعه است. در این روایت از تاریخ‌زندگانی ایرانیان معاصر، کسانی که به اوضاع اجتماعی - سیاسی ایران واکنش نشان می‌دهند خواه و ناخواه در رابطه با شکل جدید حاکمیت تعریف می‌شوند. بنوعی حتا مدیون این حکومت و حشمت‌ساز هستند. گرچه غالب ایشان ذره‌ای از وجود چنان حاکمانی را قبول نداشته باشند.

از این منظر اندیشیدن به اصلاح اجتماعی و رهیافتجویی سیاسی مدیون موضوع خود، یعنی رژیم برآمده از دل انقلاب سال ۵۷،

است. بگذریم که در این گستره، ادای دین هم مسیر خاص خود را می‌پیماید. زیرا با سنجش شرایط و تامل بر سر چگونگی گشایش راه نجات، دگر اندیش اجتماعی دین خود را می‌پردازد. با حل مسئله (خلیفه گری حاکم) آن را سپری شده می‌سازد. ابراز نکته‌های بالا برای آگاهی حوزهٔ عمومی مفید است تا در برابر هرگونه یکسونگری در شناخت واقعیت امروز ایران خود را نبازد. به هنگام ابراز شکوائیه علیه موجودیت رژیم حاکم، رو در روی هر شکلی از لحن خود محور و جانبدار ایستادگی کرده و بر مصلحت عمومی تکیه کند.

نگارنده در همان نخستین شرحهایی که بر "درخششهای تیره" دوستدار نوشته شده، به سال ۱۹۹۲، برغم دفاع از حق او در نقد اوضاع و اعلام ناخشنودی از سلطهٔ برپاشده در ایران یکسره اسلامی گشته، به ناپسند بودن لحن جانبدار و برخی یکسونگریهای وی اشاره داده است. همین اشکالهای یادشده که می‌توانند هر سنجشی را به وادی نقض غرض بکشانند، در نامهٔ "د" به پروفیسور "ها" نیز تکرار می‌شوند.

آنچه را "د" به "ها" نسبت می‌دهد، از جمله سکوت برابر بیداد در ایران یا ایده ال گرفتن شرایط گفتگو (یا دیسکورز بقول "د")، پاسخش با مخاطب اصلی نامه خواهد بود. گرچه برخی مثل اکبر گنجی نکته‌هایی را در مورد اول یادآوری کرده‌اند. گنجی که پس از آمدن به خارج و به زمان عکس یادگاری انداختن با چهره‌های مشهور فرهنگی از داشتن تصویر مشترکی با آرامش دوستدار هم بی نصیب نمانده بود.

از این گذشته، در نقد گرایش "ها" در توضیح اهمیت دین برای جامعه پسا سکولار در زبان آلمانی مطالب متعددی مطرح شده‌اند. نگارنده در کنار برگردان مطلب مربوطه هابرماس به فارسی، یکی از موجزترین نقدها به نگرش وی را (به قلم نوربرت بولتز و با نام "رونق دکهٔ دین") نیز ترجمه کرده و در شبکهٔ اینترنت قرار داده است. بهر حال آنچه "د" در نامه به "ها" مبتنی بر نگاهی از بالا

به دیگران (هموطنان) می‌اندازد، مناقشه برانگیز است. پندار عنصری را آشکار و ظاهر می‌کند که خود را تافته جدا بافته می‌داند. گرچه گاهی هم از "ما" مایه می‌گذارد تا بدون اشاره به سهم خود فقط دیگران را به داشتن ضعف و ایراد متهم کند. آن حمله و طعنه‌های "د" به فرهنگ‌ورزان و روشنفکران ایرانی در همین راستا است که از پور سینا شروع می‌شود و به جمع معاصران می‌رسد. گفته‌ای از پورسینا که در رابطه با بهره‌وری از آگاهی شهودی آمده و پیامبران را توانا تر از فیلسوفان دانسته، ملاک دینخویی و ناپرسی و چه و چه‌ها می‌شود. امروزیان هم بی آن که از هم متمایز و به نام خواننده شوند، کاری نکرده‌اند جز اینکه تداوم نیندیشیدن تبار و اجداد گذشته باشند و صد البته لایق سرزنشهای "د".

در کلی‌نگری جایی برای دیدن امور جزئی نیست که همواره سرمنشا تحولات برجسته گشته‌اند. اگر به مجموعه چشمگیر آثار و دستاوردهای پورسینا التفات نداشته باشیم که، در حوزه تداوم بخشی به مباحث یونانیان در فلسفه و منطق، جهانی را مدیون خود ساخته یا از علم و دانایی او در درمان تن و روان بی‌خبر بمانیم که قرن‌ها بر گردن بیماران و پزشکان حق داشته، دستکم، همان رد باور به معاد جسمانی در مباحث کلام اسلامی توسط وی کفایت می‌کند. همین امر برای برجسته دانستن انسانی چون پور سینا همچون نابغه‌ای چشمگیر در تاریخ بشریت کافی است.

از اهمیت شناخت درست تبار متفکران ایرانی گذشته، آنجایی که دکتر "د" به سرزنش روشنفکران معاصر بر می‌آید، روشنفکرانی که خطاهای سیاسی شان بزعم دوستدار از پهلوی اول و دوم هم بیشتر بوده، با هم‌نویسی دکتر "د" رویرو هستیم. او که با ساده‌ترین و در دسترس‌ترین روش تجزیه و تحلیل‌های سیاسی در محاورات عمومی همراه گشته است.

ساده کردن صورت مسئله یکی در این است که بجای اشاره به رفتار اولیای امور و بررسی مدیریت و احیاناً خدمات سران سلسله پهلوی، از زحمات ایشان می‌گوید و ایشان را در شمار زحمتکش‌ان

می‌آورد. افزوده بر این مشخص نمی‌کند که چه کسانی را زیر عنوان روشنفکران ردیف می‌کند و منظورش کدام فرد و افرادی هستند که "زحمات" پهلویها را بر باد داده‌اند. بهر حالت "د"، با چنین روایتی از تاریخ معاصر ایران، برای یافتن همفکر و هممنظر دچار مشکل خواهد بود. چه هابرماس در پاسخ احتمالی‌اش به این شیوهٔ تحلیل و زاویهٔ نگاه پردازد یا نه.

همچنین او، که خود زمانی به ترجمهٔ مقاله‌ای از داریوش شایگان همت گماشته، در نفی جنبش ترجمه ایرانیان در این سه دههٔ اخیر هم تنها خواهد بود. جنبشی که با تمام قوت و ضعفهایش به همت نسلهای جوانتر از وی برپا گشته است. دکتر "د" همچنین نباید به اشتیاق یادگیری و باز آفرینی دو نسل بعد از خود با تبختر بنگرد و کارشان را به هیچ گیرد.

خواسته یا ناخواسته تبلیغ و ترویج افکارش، آرایش و پیرایش همین چند کتابی که خود او به دست ناشر سپرده، حاصل تلاش همین "جوانان" مشتاق و سرگردان بوده است. جوانانی که از بیست تا چهل سالگی عمر خود را با اضطراب و التهاب شرایط انقلابی گذراندند. اما از چهل بیعد سرخورده و مایوس از ساختارهای نظری و حزبی چپ سنتی گسستند. آنگاه به امید یافتن کورسویی تازه هنوز به جستجویند و حتا بسراغ "د" نیز رفته‌اند. امید اینست که "د" و همسلانش قدر شناس چنین جستجویی شوند. چون که اگر نکته‌ای از سخن ایشان انتقال یابد و مورد بحث آیندگان قرار گیرد، مدیون کندوکاو همین جوانان جستجوگر است.



## \_\_\_\_\_ فرآورده‌های فرا فصلی فلسفه

فلسفه هرچه باشد، صنعت پوشاک نیست؛ که تولیدات خود را با تغییر فصل‌ها تنظیم کند. بدین خاطر آنچه روی خط تولید فلسفه ساخته و پرداخته می‌شود با منطق ورق‌خوردن تقویم متعارف هماهنگ نیست؛ به عبارتی، تقویم خاص خود را دارد.

تاریخ فلسفه نشان داده که تغییرات اساسی، و به طبع شکل‌گرفتن روحیه و رویکردهای تازه، نه تنها تابع منطق تغییر فصل‌ها نیست بلکه گاهی سده‌ها و هزاره‌ها مردمان را چشم انتظار گذاشته است. بطور مثال از باور افلاتونی به واقعیت ایده و مثال تا ایمان به امر واحد و یگانه پلوتینی و نیز شکل‌گرفتن افلاتون‌گرایی جدید بیش از شش‌هفت قرن می‌گذرد. فاصله زمانی‌ای که البته با تصحیحات ارستویی در زمینه ایده‌الیسم فقط سپری نگشته است. در همان یونان، که از منظر خود مرکز جهان پنداشتن اروپایی یگانه مهد و قلمروی فلسفیدن محسوب می‌شده، متفکران و جریان‌ات نظری دیگری آمده و رفته‌اند. البته، تا جایی که تاریخ‌شناسی ما قدمی دهد، به درازای این دورانها اندیشه فلسفی در چین، هند و ایران نیز فرآورده‌هایی به جهان انسانی عرضه کرده است.

گذار از فلسفه سنتی به فلسفه مدرن، که با اهمیت‌یابی تجربه و کثرت‌پذیری در تاویل متن صورت یافته، مثال دیگری برای خود ویژگی سیکلهای دگرگونی در فلسفه می‌تواند باشد. گذاری که سپس نقل مکان اندیشه‌ورزی از حجره‌های صومعه یزدان‌شناسی بسمت کلاسهای دانشکده انسان‌شناسی را در پیامد داشته است. در مورد نخستین نمونه گسست، که با اندیشه‌ورزی دکارت فرانسوی مبنای می‌گیرد، زمانی بیش از یکی - دو هزاره گذشته است. در مورد نمونه گسست دوم که الاهیات را از مرکز توجه فلسفی کنار می‌گذارد و انسان‌شناسی را جانشین می‌سازد، یکی - دو قرن بیشتر از مورد قبلی زمان لازم بوده است. این نکته در روند فلسفیدن همان جابه‌جایی از حوزه نظری به حوزه نظری دیگر است که متفکری چون فویرباخ آلمانی در آن سهم بسزایی داشت. اشاره اجمالی ما بدین دو نمونه از مجموعه دگرگونیها در تاریخ فلسفه، البته، بی دلیل صورت نگرفته است. چرا که در ادامه به دو اثر تازه‌نگاهی گذرا می‌کنیم که در زمینه‌های یادشده دُچار کمبودهایی هستند. دو اثر مورد نظر آثاری بزبان فارسی‌اند که به رابطه فلسفه و ایران پرداخته و به سالهای اخیر در خارج از کشور انتشار یافته‌اند.

در بررسی حاضر فرارفتن از سنت به مُدرنیته و نیز از یزدان‌شناسی به انسان‌شناسی، همچون دو نمونه از امر گسست در روند تاریخ فلسفه، ملاک و معیار هستند. با شناخت ملاک و معیار یادشده درمیابیم که فراورده‌های فرافصلی ما در زمینه اندیشه‌ورزی تا چه میزان با فلسفیدن به روز جهانیان در ارتباط یا نامربوط است. از اینرو در پایان بررسی خود دو پیوست را آورده‌ایم تا به موضوعات و متفکران مسکوت گذاشته شده اشاره کرده باشیم.

\*\*\*

نخستین اثر مورد نظر در بررسی حاضر، کتاب محمد حسین صدیق یزدچی است با عنوان "ماجرای فلسفه در ایران معاصر" (چاپ اول، ۲۰۱۳ میلادی، انتشارات فروغ، کلن، آلمان). دومین اثر را فاضل

غیبی نگاشته است با عنوان "فلسفه مدرن و ایران" (چاپ اول ۲۰۱۱ میلادی، انتشارات پیام، محل چاپ؟). از این پس برای کوتاه کردن کلام از مخفف "اثر صدیق" و "اثر غیبی" در مطلب حاضر استفاده خواهیم کرد.

\*\*\*

نگریستن با فاصله به مسائل عمومی کشور یکی از دستاوردهای زندگی ایرانیان در خارج می‌تواند باشد. دستاوردی که بخاطرش در مقابل بومیگرایی خود پسند می‌شود ایستاد و از تبعید قدردانی کرد. تبعید و غربت، که مدت‌ها دلیل گلایه و شکایت از دنیا و زمانه بود، اینجا امکان با فاصله نگریستن را همچون توان و قوه ناشناخته مانده آدمی آشکار می‌کند. توان و امکانی که یکی از پیششرطهای نقد و سنجشگری است. اینجا دیگر تبعید و غربت به ساز دل حاکمان نمی‌رقصد تا دگراندیش همواره در دام کيفردیدن باقی بماند. دگراندیش بر این منوال یاد می‌گیرد که سرزمین ناآشنا را همچون قلمروی مجازات نبیند.

زندگی در تبعید به عاملی بدل می‌گردد که سنتهای زادگاه را مورد بازاندیشی قراردهیم و مثبت و منفی عاداتهای عمومی را سبک و سنگین کنیم. در روند بازاندیشی و آشنازدایی از عاداتها، متن یا در واقع فرا متنی شکل می‌گیرد که بیانی صریح دارد. راوی ماجرا ترس و وحشت ندارد زیرا از دامنه نفوذ سرکوب حکومتی و سانسور دور است. از پیگرد و مجازات نمی‌هراسد و مشکلات را به نام می‌خواند. منتها در غربت بودن و تبعیدی بشمار رفتن آن چک سفیدی نیست که بوسیله‌اش بتوان همه چیز را خرید. گفتار تبعیدی، مثل سایر گفتارها، بایستی اصول سخن‌پردازی، تجزیه و تحلیل مستدل و بازتاب دقیق موضوع را رعایت کند. با چنین رهنمودی سراغ متنهایی می‌رویم که در پیش از بررسی اجمالی آنها گفتیم.

\*\*\*

کتاب محمد حسین صدیق یزدچی (از این پس فقط صدیق) با

عنوان "ماجرای فلسفه در ایران معاصر" با یک پیشگفتار و سه مقاله در ۳۲۵ صفحه مجموع شده است. از آن میان نخستین مقاله "ماجرای فلسفه در ایران معاصر" نام دارد و ۱۸۰ صفحه را در بر می‌گیرد. دومین مقاله عنوانش به قرار زیر است: "فلسفه چیست؟" و ۹۷ صفحه کتاب را به خود اختصاص داده است. سومین مقاله "جوهر شعر و تاملاتی در عالم هولدرلین" نام دارد و ۳۶ صفحه است.

در مورد مطلب آخر، فقط به یک کمبود اساسی اشاره می‌کنیم و سریع می‌گذریم. این که صدیق، هولدرلین را فقط از منظر هیدگر دیده است. او برداشتهای متفاوت متفکرانی چون آدورنو را در نظر نگرفته و اختلاف عمده هیدگر و آدورنو بر سر فهم هولدرلین را از قلم انداخته است. در این رابطه، نگارنده این سطرها سالها پیش کتابچه‌ای انتشار داده و جدل نظری پیرامون شاعر مهم تاریخ ادبیات آلمانی را روایت کرده است. بنابراین حرفهای خود را تکرار نمی‌کند. (رجوع کنید به "شعر و فلسفه‌ی هولدرلین"، نشر باران، سوئد، ۱۹۹۵)

در ضمن نکته فرعی زیر را نیز بگوئیم. این که صدیق گرچه در ص ۳۱ کتاب خود به رضا داوری اردکانی و کتابی با عنوان "شاعران در زمانه عسرت" اشاره دارد اما خطای داوری اردکانی را یادآور نمی‌شود که مطلبی از هیدگر درباره هولدرلین را مُصادره به مطلوب کرده و بر اساس آن "مُصادره انقلابی" کتاب ساخته و آن را زیر عنوان "شاعران در زمانه عسرت" بنام خود انتشار داده است.

صدیق می‌توانست با شک و تردید بیشتری در سرگذشت و کارهای کسانی چون داوری اردکانی بنگردد. در حالی که در مطلب نخست کتاب "ماجرای فلسفه..." و هنگام افشای جریان و مجرمانی که مانع ورود نگرش عقلانی به آموزش آکادمیک فلسفه بوده‌اند از جمله نام داوری اردکانی را نیز به میان آورده است.

در واقع نقطه قوت و خط تمایز گزارش صدیق از ماجرای زندگانی فلسفی در ایران بر اساس همین افشاگریها است که با تکیه بر اهمیت عقلانیت در کار اندیشه‌ورزی صورت گرفته و خرد ستیزی را افشا کرده است. اشاره به زندگی و به عملکرد یحیی مهدوی و تاثیر منفی او بر

آموزش فلسفه از این جمله است. والا از منظر اطلاعاتی که از افراد و نوشته‌هایشان بدست می‌دهد فرق آنچنانی با گزارشهای ژورنالیستی ندارد که مثلاً در نشریهٔ "مهرنامه" (شماره‌های ۶، ۱۰ و ۱۲ سالهای اخیر) آمده و در آنها از وضع فلسفه در ایران سخن رفته است.

با این اشاره به نخستین ضعف در بررسی صدیق می‌رسیم که نه به نشریات داخلی و گزارشهای مربوط به فلسفه التفات کرده و نه نویسندگان و مترجمانی را در نظر گرفته که در دورهٔ سه- چهار دهه‌ای جمهوری اسلامی آثار متعدد و با ارزشی در زمینهٔ فلسفه انتشار داده‌اند. در هر صورت این کمبود آن‌گیزش وی را مخدوش ساخته است که در پیشگفتار بدان اشاره دارد: "در مطلب" «ماجرای فلسفه...» «کوشیده‌ام نشان دهم که از آغاز آموزش فلسفه در دانشگاه تهران (دانشگاه مادر) به جزیکی دو دهه اول آنهم نه چندان روشن و شفاف، آموزش فلسفه همواره در اختیار و انحصار کسانی قرار گرفت که به عنوان مدیر و برنامه‌ریز و استاد فلسفه، با پشتوانهٔ نگاهی دینی معانی قدسی مآب اسلامی را به جای اندیشه‌های فلسفی غالب گردانده و اندیشهٔ دانشجویان فلسفه را با قوت و قدرت بر علیه جریان‌ها و مکتب‌های فلسفی مدرن راه نمودند." (کتاب یادشده، ص ۷)

صدیق با اعلام قصد و منظور خود که بواقع اشاره به پروژهٔ مهمی است و باعث کشش و جذب خواننده بسوی روایت وی می‌گردد، در کتاب یادشده پیشگفتاری را آورده و در آن به توضیح نکته‌هایی نشسته است. در این متن ۵ صفحه‌ای، پیش از هر صحبتی، با ارزیابی زیر روبرو می‌شویم: "در ... فرهنگ ایرانی بعد از اسلام، «فلسفه» چونان اندیشه‌ورزی عقلانی و مستقل از ایمان دینی شناخته شده نیست".

پس از ارزیابی بالا، صدیق سعی می‌کند منظور خود را در چارچوب مکان و زمان مشخصی بیان کند: "اندیشه‌ورزی عقلانی ناب، آنگونه که در دانشگاه‌های عالم مغرب زمینی رواج دارد، وارد آموزش‌های دانشگاهی ایران نشده است. در یک سخن تفکر فلسفی و نه فلسفه آلوده به دیانت و معانی آن، هنوز برای ذهنیت عنصر ایرانی، حتی فرهیختگان این فرهنگ ناشناخته است".

البته هضم مدعای اخیر مبنی بر بیخبری فرهیختگان از وضع فلسفه برای خواننده کارشناس کمی ثقیل است. از منظر منطق کلام نیز این اظهار نظر حیرتزا است زیرا فرهیختگی و والایی، اگر تعریف کاتتی از مفهوم یادشده را در نظر گیریم، دست کم محصول دمخوری با یکی از شاخه‌های فلسفه یعنی زیبایی شناسی است. بنابراین مدعای اخیر صدیق حتا داوریهای کلی وی در عبارتهای پیشینی را نیز در سایه خود قرار می‌دهد که به عدم دقت کلامی و ضعف ساختاری‌شان اشاره خواهیم کرد. با آشکار شدن چنین اشکالاتی مخاطب کتاب صدیق، از اینجا ببعد، ردپایی را می‌جوید که به مدعای وی ختم شده است. اینکه صدیق می‌خواهد "فرهیخته بیخبر از فلسفه" را به مخاطبانش عرضه کند، البته به برداشت یکسونگرانه او وابسته است. یکسونگری که تفکر فلسفی و شرایط بارآوری‌اش را فقط در حیطه کار دانشگاهی ممکن دیده است. بنابراین کسانی را که در استخدام آکادمی نیستند و نویسندگان مستقل محسوب می‌شوند دارای نقش در گفتار فلسفی و تحولاتش نمی‌داند.

صدیق اگر هوشیارانه و بصورتی آشکار به منبع نظری باور خود ارجاع می‌داد، به حتم خودش نیز درمییافت که پای مدعا و استدلالهای پیشینی او می‌لنگد. بویژه که در پیشگفتار وی چنین برداشتی را از اوضاع عمومی اهل سخن و کتاب در زبان فارسی بیان کرده است: "تفکر فلسفی را نمی‌شناسیم پس پرسش فلسفی طرح نمی‌کنیم. از مبانی ارزش‌های تاریخی خود پرسش نمی‌کنیم زیرا به نحو فلسفی نمی‌اندیشیم".

همین عبارتهای اخیر به روشنی آشکار می‌کند که صدیق به برداشتی از وضع فکری ایرانیان متمایل است که پس از انقلاب اسلامی و در شرایطی که سرکوبهای حاکمیت سوژه دگراندیش و فاعل شناسایی را به پرتگاه انهدام برده بود، از سوی آرامش دوستدار و زیر عنوان دلخواهی "هنر نیندیشیدن" ایرانیان مطرح گشت. برساخته کلامی دوستدار که از آغاز با تناقضی منطقی همراه بود، در پیامد خود به جاهای باریک کشید. زیرا نوعی مانع تحول اندیشه‌ورزی

شد و دستکم به درجا زدن دوستدار و پیروانش یاری رساند. بنابراین صدیق اگر اوضاع و سرگذشت نظریه پرداز مورد الهام خود را در نظر می‌گرفت که آن موقع کار آکادمیکی نداشت و بیرون از دانشگاه به ارائه نظر پرداخته بود، در پیشگفتار کتاب خود پای مدعایی آنچنانی نمی‌رفت. در همنوایی با دوستدار یا به تقلید از او بر طبل خوار شمردن مخاطب فارسی زبان مدام نمی‌کوفت که گویا تاریخاً و ذاتاً "توان اندیشیدن نداشته است. لابد در تداوم آن احساس خودبرتری نیی" شارح نیندیشیدن ایرانیان" است که صدیق همچون الهام گرفته‌ای مومن با لحن پند دهی و اندرز گویی آن مخاطب فرهیخته و در عین حال بیخبر از فلسفه را چنین ندا می‌دهد: "من می‌کوشم در نوشته‌هایم این واقعیت انکارناپذیر را به عنصر ایرانی تفهیم کنم. بگویم که فلسفه در مفهوم دقیق آن یک تفنن یا برج عاج نشینی نیست و خاص گروهی بی درد نبوده و سخن پراکنی‌های بی محتوا نمی‌باشد. بگویم که فلسفه زندگی ست. فلسفه تحول است. بدون فلسفه هرگز نمی‌توان به آزادی رسید". (یادشده ص ۶)

فعلاً کاری بدین بیانات شعار گونه نداشته باشیم که می‌خواهد مخاطب را جذب و تهیج به شنوایی کند. ببینیم در مقیاس وسیعتر چه برداشتهایی از فلسفه نزد صدیق وجود دارد. اصلاً چه معنایی برای کار خود قائل است.

صدیق که طبق نوشته‌اش دل در گرو هستی‌شناسی هیدگری دارد، در مقصود خود پیگیر نیست. چون بواقع برخی از نتایج و برداشتهای استاد فلسفه آلمانی (والبته آلوده به سوء سابقه همنوایی با نازیسم) را تا فرجام دنبال نکرده است. از جمله این که، در بحث خود، فلسفه را مترادف متافیزیک می‌گیرد. وی تحولی را در نظر نگرفته که نیچه یکی از بدعت گزارانش محسوب شده است. هیدگر نیز در بازخوانی و فهم متن نیچه بود که به اندیشه پسامتافیزیکی گرایش یافت و از عادت مترادف دانستن فلسفه و متافیزیک گذر کرد. از این نکته گذشته، بحث و گزارش دهی صدیق از وضع آموزش فلسفه در ایران هم چوب نداشتن ساختار و رویه مرسوم رساله نویسی را می‌خورد و

هم از لحن منت گزار و رویکردی محافظه کارانه راوی رنج می برد. در مورد رویکرد محافظه کارانه اش در بالا گفتیم که ناپیگیر بوده و حتا هیدگر را تا به آخر دنبال نکرده است. اما فرای اهمال کاری یادشده، در نظر نگرفتن تحولات رویکرد انتقادی در فلسفه از قرن نوزده بدین سو هم وجود دارد که زاویه دید نویسنده را تنگ کرده است. بواقع او روند تحول در فلسفه معطوف به انسان را ندیده که از فویرباخ تا هابرماس یا از مارکس تا آدورنو می آید. در مورد لحن منت گزارش نیز همین نقل قول از او در زیر گویا است و نیازی به شرح بیشتر نمی برد. وقتی به هنگام معرفی خود در ص ۱۶ کتاب چنین می نویسد: "من تحلیل گر این قلم، سرگذشت فلسفه ایران عصر پهلوی را می نویسم زیرا همواره با فلسفه در معنی اصیل غربی آن زیسته ام. زیرا آموزش دانشگاهی (لیسانس و فوق لیسانس) را در گروه فلسفه دانشگاه تهران گذرانده اندم و دکترای فلسفه را در دانشگاه پاریس. بطور متصل فلسفه، آنهم فلسفه غرب خوانده ام و نزدیک به سه دهه در غرب (فرانسه) آموخته ام و مدام و بی وقفه خوانده ام و نوشته ام و سالها ست که کار فکری ام را در دو عرصه مشخص و برای نسلهای جوان ایرانی که می کوشند ذهن خود را از اوهام میراث های فکری تاریخی پاک گردانند، قلمی کنم..."

البته یکی از علت های لرزان بودن ساختار رساله و منطق کلامش را بایستی در کمبود عنصر بازاندیشی در کار و در تجربه نویسنده اش دانست. چرا که صدیق بر چیزی که به نفی آن پرداخته بیکباره ارج و قرب مطلوبی را بنا کرده است. چنان که دُچار تناقض شده است. وقتی از یکسو در کل کتاب بر نبود آموزش درست فلسفه در ایران پای می فشرد ولی از سوی دیگر در معرفی نامه خود بر تحصیل در دانشگاه فلسفه ایران تاکید دارد و آن را پشتوانه ای معتبر محسوب کرده است.

رساله او درباره "ماجرای فلسفه..." می توانست خواندنی تر از آن شود که او عرضه کرده است. اگر که، دست کم از منظر گزارش دهی جستجوگرانه، یکبار مفاد درس نامه نیمساله (ترم) دانشگاهی در آن

دوران را لیست و ارائه می‌کرد. اگر که با جدول و نمودار نام عقل ستیزان دست اندرکار در آموزش دانشگاهی را در مقابل عقل گریانی ردیف می‌کرد که می‌خواستند دانشجو را با تحولات جهانی فلسفه آشنا سازند. با این ابزارهای رساله نویسی مُدرن (اشاره‌های آماری و نمودارهای تصویری) صدیق به آنهمه تکرار موضع خود وادار نمی‌شد. این که هربار به بهانه پرداختن به سرگذشتی از اساتید یا "پسران بد و خوب" تدریس فلسفه در ایران، دوباره سخن و جمع‌بندی قبل خود را در رابطه با شخص دیگری باز گوید. سخنی که لب کلامش این است: "به این قرار از اواخر سال‌های سی شمسی به بعد آموزش فلسفه دانشگاهی ... به بیراهه می‌رود. به این نحو که فلسفه با میانی دیانت اسلام هم سو می‌گردد. دیسکور دینی جانشین دیسکور عقلانی می‌شود..." (کتاب یادشده، ص ۵۸).

به جز اشاره به تکرارهای ملال برانگیز متن صدیق، به پرسش کشیدن دو نکته را از میان نکته‌های ناهماهنگ متن وی لازم می‌دانم. به این امید که در تصحیح کارهای آینده و روایت‌های سرگذشت فلسفی ایرانیان مفید افتد. یکی از این نکته‌ها، طعنه و کنایه زدن به ترجمه کسانی است که همه آدرسهای ممکن به کارشان ارائه می‌شود اما نامی از شحص ایشان برده نمی‌شود. این کار را صدیق مثلاً در مورد ترجمه آثار ارنست کاسیرر انجام داده است. البته معلوم نیست که منظورش ترجمه "افسانه دولت" کاسیرر توسط نجف دریابندری بوده یا ترجمه‌هایی که یدالله موقن از کاسیرر انجام داده است. برداشتها و ارزیابی صدیق در مورد هردوی آن نویسندگان و مترجمان ارزشمند نادرست و غلط است. بیخبرخواندن ایشان از پسزمینه تاریخی اثر یا آثار مورد نظر، آنهم با زبان ایماء و اشاره و آغشته به کنایه، سوء ظن و تهمتی غیر قابل اثبات است. در حالی که ترجمه کاسیرر به فارسی آنگونه که مترجمان محترم نامبرده انجام داده‌اند فقط جای قدردانی دارد.

نکته دیگری که بیانش از سوی صدیق برای بسیاری می‌تواند نه فقط غلط بلکه آزار دهنده باشد، بیاناتی که فقط تفرعن فیلسوف‌مابانه

گوینده و بیخبری‌اش را رسوا می‌سازد، آن موضع فله‌ای و چکی در مورد شاعران و نویسندگان ایرانی است. موضعی که چته خالی از شناخت خود را بسرعت آشکار می‌کند.

در این رابطه، موضع صدیق را در زیر می‌خوانیم: "فقدان کامل و همیشگی اندیشه‌ورزی عقلانی در ایران، نشان‌گویایی از فقر کامل فکری نه تنها در توده عادی بلکه اهل فکر و نظر یا به قولی روشنفکری ایرانی ست، فقری که دامنه خود را با قوت در میان روشنفکران تا امروز گسترده. مثال روشن آن که در تمام این سالها، از مشروطه به این سو، هیچ شاعر یا داستان‌نویس یا هنرپردازی دیگر به پرداختن به مسئله یا مسائل انسان یونیورسل (انسان به معنی عام) یا انسان غیر بومی یا قومی موفق نگشته است. عدم حضور این پدیده (نگاه یونیورسل) در اهل نظر و قلم ایرانی، غیر از درخشش‌هایی بسیار کم فروغ مثل صادق هدایت که آنهم مورد تفت و لعن اهل نظر ایرانی مثل احمد فردید بوده..." (کتاب یادشده، ص ۳۷).

کسی که مدعی فلسفیدن بزبان فارسی و آشنایی با تاریخ اندیشه است ولی نمی‌داند که ظرف اندیشه ایرانیان تاریخاً شاعرانگی بوده و سپس با اختراع داستان و ژمان نویسی از هدایت تا گلستان، از چوبک تا صادقی و از دانشور تا گلشیری و... گرایش به اندیشه‌ورزی تقویت شده، فقط سرگردان و هاج و واج است. بخت و اقبال یارش باشد تا کسانی بزحمت افتند و وی را پیدا کنند.

\*\*\*

دومین اثری که بزبان فارسی نوشته شده و در میان فراورده‌های فرافضلی فلسفه در اینجا ما را به خود می‌خواند، اثر فاضل غیبی است با نام "فلسفه مُدرن و ایران". کتاب غیبی، مثل کتاب صدیق، چهار قسمتی است. از یک پیشگفتار (چرا فلسفه؟) و سه بخش مستقل تشکیل شده است. در بخش نخست غیبی خود را با نیچه مشغول ساخته است؛ زیر عنوان "نیچه، راهگشای عصر جدید". بخش دوم عنوان زیر را دارد: "هانا آرنست، فیلسوف مدرن". آخرین

بخش را که در بررسی کنونی محور توجه خواهد بود، غیبی "از طور تا نور" عنوان داده است. منتها خوانش دو کتاب یادشده خواننده را با دو انگیزه مختلف در نویسندگانشان روبرو می‌سازد. چون هرچه صدیق فکر می‌کند که بایستی فلسفه به راهی غیر از دین و دیانت برود، به همان میزان غیبی در تلاش است که فلسفیدن را با دین و آئین مطلوب خود همراه و همدم سازد. این نکته را بیش از هرجایی در بخش آخر کتاب او می‌توان یافت. وقتی، با تکیه بر نظریاتی از هانا آرنست، سعی می‌کند شناخت بهائیت و رهنمودهایش را بعنوان موضوعی ضروری برای ایرانیان اهل فلسفه مطرح سازد.

همانطوری که اشاره رفت غیبی اثر خود را با پیشگفتاری می‌آغازد که عنوانش "چرا فلسفه؟" است. پرسش نهفته در عنوان را وی بصورت زیر پاسخ داده است که، "فلسفه در جوامع عقب مانده از محبوبیتی برخوردار نیست؛ در گفتگوی مردمان جایی ندارد. تو گویی همگان درباره همه چیز پُرگویی می‌کنند، تا مبادا پرسشی درباره چون و چرای هستی بر زبانشان بگذرد."

بنابراین وجه ایجابی عبارت بالا در پاسخ غیبی را می‌توان این گونه قلمداد کرد که فلسفه در جوامع پیشرفته محبوب است و در گفتگوی مردمان جا دارد و غیره و غیره. در حالی که تجربه هر روزه ما در جوامع پیشرفته چنین برداشت خوشبینانه‌ای را تأیید نمی‌کند. نخست این که فلسفه، طبق ذات و بنا بر هدف خود، از رفتن روی صحنه و میداننداری و شمارش هواداران ابا دارد و امتناع می‌کند. دوم این که فلسفه موضوع گفتگوی مردمان نبوده و نیست. زیرا مردمان معمولاً در مورد آب و هوا، گرانی جنسها و افزایش هزینه‌ها و کاهش درآمدها سخن می‌گویند.

از مرزبندی با خوش‌بینی و تمایز گذاری بالا گذشته، نگاه به پیشگفتار غیبی نشان می‌دهد که او الزام وجودی فلسفه را در نوعی مددکاری روانی می‌بیند: "... پرداختن به فلسفه از این نظر که ما را با اندیشه‌های ژرف بزرگان تاریخ فلسفه آشنا می‌کند (اگر هم ژرف اندیشیدن یاد ندهد) کمی از التهاب درونی می‌کاهد."

منتها تجربه همگانی به آشکاری نشان می‌دهد که گرایش به کاستن التهاب درونی توسط فلسفه برای همه موضوعیت ندارد. گرچه غیبی، در اینجای پیشگفتار، دیگر آن تقابل جوامع پیشرفته و عقب مانده را که برای همگانی کردن فلسفه فایده‌ای نداشت کنار گذاشته است. چنان که از مردمان فقط در شکل عام سخن گفته است: "راه بسیار بهتری که اکثر مردمان به آن می‌روند آویختن به اعتقاد مذهبی است. اعتقادات مذهبی دستاویز بسیار مناسبی هستند تا به کمک جوابهایی آماده، هر پرسش و بارقه تفکری را در نطفه خفه کنند. مگر نه آنکه همگان نه تنها این جوابها را پذیرفته‌اند که عمیقا به آنها ایمان دارند!؟"

از استفاده کلمه و افعالی نظیر دستاویز و آویختن و نیز از لحن کنایه‌دار غیبی، که سخنش را دوپهلوی می‌سازد، بدون شرح و تفصیل می‌گذریم. زیرا می‌خواهیم به یک مسئله اساسی پردازیم. مسئله اساسی این است که راوی در پیشگفتار و در بخش اعظم کتاب در واقع مخاطب مشخصی را مورد خطاب قرار نمی‌دهد. در پیشگفتار هر پاره‌ای از متن به دسته نامعلومی از مردم نظر دارد.

این نکته، در مقیاس کلی، اساسی‌ترین ضعف کتاب است که نه مخاطب خود را از خامی به پختگی می‌رساند و نه پیشاپیش مشخص است که مخاطب ویژه‌اش کیست. نگاه غیبی به خواننده نوسان دارد. گاهی همکیشان را مورد نظر دارد تا به آنان خوانش مڈرتتری از رهنمودهای بهاء‌الله را عرضه کند و گاهی خواننده روشنفکر را در نگر می‌گیرد تا با او برسر رفع مشکلات اجتماعی و مانع دموکراسی به بحث بنشیند.

افزوده بر این مشکل، روند سخن گاهی با صراحت و گاهی با کنایه بحث اهمیت یا بی‌اهمیتی فلسفه را پیش می‌کشد. چنان که در پی اظهار نظرکردن در مورد کاستن التهاب درونی توسط فلسفه، این عبارت را نیز می‌آورد که گویا کاستن التهاب درونی خود به خود چیز ناچیزی است: "اما آیا اینهمه زحمت و مطالعه کتابهای پیچیده فلسفی به نتیجه ناچیز آن می‌ارزد؟".

یکی از شواهد تحول نیافتن مخاطب که از خامی به پختگی نمی‌رسد، در همین نقل قول بالا است. چرا که غیبی برای خواننده اثر خود مشخص نمی‌کند که فلسفه، مثل هر حوزه دانشی دیگر، نیاز به آموزش مقدماتی و متوسطه می‌برد. والا در برابر هر نوآموزی کسب هر نوع شناختی پیچیده بنظر می‌رسد. غیبی، اما برای آن که مخاطب خیالی خود را جذب گل اثر کند، در پیشگفتار از روش طرح موضوعهای جاذب بهره می‌گیرد. با تغییر موضوعها در خواننده شور و کشش تولید می‌کند. در ضمن نوعی ساختار شکنی از حقیقت اظهارنظرهای قبلی خود را بوسیله جابجایی زمینه بحث و گفتن از موضوعهای متفاوت انجام می‌دهد. افتان و خیزان بردن بار بحث، به نوبت خود، می‌تواند روش جالبی باشد. بشرطی که با تعویض موضوع، اشاره به پدیده‌های متفاوت و نیز بالا و پائین آوردن سطح بحث ناگهان شیرازه حرف نپاشد و رشته سخن از کف نرود. یک چنین روند مارپیچی را مثلا می‌توان در جایی یافت که غیبی، پس از بحث بر سر "فایده اصلی فلسفه همچون ورزش فکری" و این که "فلسفه گریزی دلیل اصلی ناکامی ایرانیان در دوران معاصر بوده"، به توضیح انگیزه نگارش خود می‌پردازد. در پیشگفتار نوشته است: "نگارنده با وجود آگاهی بر اینکه مطالب پیچیده و دشوار را نمی‌توان به زبان ساده بیان کرد، سالها است آرزو دارد بتواند به زبانی ساده خواننده فارسی زبان را با گوشه‌هایی از دستاوردهای نوین اندیشه فلسفی آشنا سازد".

با این حال مشکل خواننده با نوشته غیبی فقط پریدن از روی ناسازه‌های "ناممکنی بیان ساده مطالب پیچیده" و "آرزوی نگارش به زبان ساده" نیست. نوشته آن جایی اشکال تراشی کرده است که نویسندگان "دستاوردهای نوین اندیشه فلسفی" را به خدمت تبلیغ اعتقادات کیش و آئینی خاص در می‌آورد و از الزام بیطرفی شارح جریانات فلسفی عدول می‌کند. بنابراین، با این اشکال در روش پژوهش، دردی از بررسی ما دوا نخواهد شد. اگر فقط به نارساییهای دیگر پردازیم. از جمله بدین نکته پردازیم که پیشقراولان و نمایندگان فلسفه مُدرن

متفکران دیگری غیر از نیچه و هانا آرنت هستند و تاکید غیبی بر این دو اندیشگر (البته بسیار مهم و جاذب) فقط گزینشی شخصی بوده است. همچنین اختصاص ندادن فصلی به افکار دکارت و اسپینوزا در کتابی که می‌خواهد فلسفه مُدرن را معرفی کند، خطای پژوهشی و بی‌اعتنایی به تاریخ اندیشگران است. زیرا از طریق طرح نو در انداختن ایشان بوده که فلسفه گسست معرفت‌شناسی را در تاریخ خود دیده است. از اینرو در بررسی اجمالی حاضر آن چنان که باید در بخش‌های اول و دوم توقف و تامل نمی‌کنیم. بخش‌هایی که غیبی در آنها به افکار نیچه و آرنت پرداخته است و گفتاوردهایی از ایشان را اقتباس کرده تا تالیف را سامان دهد و به هدف ذهنی خود برسد. در این میان اما گفتن یک نکته لازم است که غیبی در فهم امر سیاسی و نقش شهروند آزادخواه زیر تاثیر افکار آرنت است. در حالی که شهروند آزادخواه در نظر آرنت همچون قهرمان ظاهر می‌شود برای غیبی کسی جز فرد نخبه نیست. در این رابطه اشاره به مطلبی از یورگن هابرماس (در کتاب "پروفیل‌های فلسفی سیاسی") درباره افکار آرنت بیهوده نیست. مطلبی که در آن هم از "قهرمان" یاد شده افسون‌زدایی و هم بر تنگناهایی از اندیشه سیاسی آرنت پرتو افکنی می‌شود. در هر صورت برای آن که خواننده مشتاق، در ضمن بررسی کم و کیف خوانش غیبی از نیچه و آرنت، تک و تنها نماند به دو مطلب راهگشا در این باره نیز اشاره می‌کنیم. از اینها یکی کتاب ج. پ. استرن درباره نیچه است (انتشارات طرح نو، ۱۳۷۳) و دیگری مقاله موریس کرنستن درباره آرنت (رجوع کنید به کتاب "خرد در سیاست" به کوشش فولادوند، طرح نو).

در اینجا پیش از آن که به قسمت اصلی بررسی خود یعنی پرداختن به فصل پایانی اثر غیبی برسیم، از پایان پیشگفتار نقل قولی می‌آوریم تا با طرح و برنامه غیبی برای فلسفیدن خود و هم‌زمان آشنا شویم. طرح و برنامه‌ای که البته یکسونگری می‌کند. چرا که دستاوردهای ترجمه برای فلسفیدن را منکر می‌شود. غیبی با نفی کارایی ترجمه یکباره از آن سوی بام می‌افتد. در حالی که، با وجود روحیه افراط و

تفریطی ما ایرانیان، تالی متضاد با درک و دریافت غیبی را نیز حاضر و آماده داریم. جریان مخالفی که ترجمه را یگانه راهگشای ما در قلمرو تفکر دانسته و در سمت دیگر بام تمثیلی بر لبه پرتگاه ایستاده است. این همان جریان نظری مدعی چپگرایی رادیکال است که تفکر و اندیشه کردن انسان ایرانی را فقط از راه ترجمه ممکن می‌دانند. کسانی مثل مراد فرهاد پور، که خود البته مطالب خواندنی را نیز بفارسی ترجمه کرده است، جریان یادشده را نمایندگی می‌کنند.

در هر صورت نقش ترجمه در آشنایی با فلسفه و تاریخش را نمی‌توان انکار کرد. بویژه که در روند فلسفیدن گفتگویی یکی از پیش شرطهای حیاتی وجود ترجمه منتهای مرجع است. با این دانسته‌ها، در زیر بهتر می‌توانیم به عیار ارزیابی و استدلال غیبی بنگریم که نوشته است: "ترجمه آثار فیلسوفان هر چند قدمی لازم اما ابدا کافی نیست و خدمتی به فراگیر فلسفه و اندیشه‌ورزی نکرده و نخواهد کرد. شاهد آن که چند گامی که در قرن گذشته در این راه برداشته‌ایم، مدیون انگشت شمار نخبگانی هستیم که فراخور دید ایرانی به شناخت فلسفه کوشیده‌اند و دانسته‌ها و برداشت‌های خود را ... بیان داشته‌اند. نگارنده نیز بدین شیوه گام زده و کتاب حاضر نتیجه کوششی است که اینک در بوتۀ نگاه و نقد خوانند قرار می‌دهد."

اکنون بر بخش آخر کتاب متمرکز می‌شویم که گفتیم عنوانش "از طور تا نور" است. پس از طرح برداشت خود از افکار نیچه و آرنست، اثرغیبی سعی دارد قسمتی از تاریخ اندیشه بشری را با چاره‌جوییهای رهبران فرقه‌ای عقیدتی در ایران هم‌تراز و هماهنگ سازد. چاره‌جوییهایی که در قرن نوزدهم و با هدف کاهش تنش میان مومنان دستجات و فرقه‌های مختلف مذهبی در پی سرکوب جنبش بایبه صورت گرفت. بخشی از این رهیافت‌جوییها خود را در دین و آئین‌بهای متمرکز ساختند. دین و آئینی که، همچون اقلیتی عقیدتی و با نبود نظام دمکراتیک حامی، راز بقای خود را در تبلیغ تنش زدایی دیده و به پذیرش توجیه سایر ادیان هم‌ریشه و غریب

رسیده است. منتها جا داشت که غیبی، از منظر تبارشناسی چنین تلاشهایی برای آشتی فرقه‌های مذهبی و نیز متحد سازی مومنان در قرن نوزده میلادی، دو نکته را اطلاع رسانی می‌کرد. یک این که در تاریخ فلسفه به پدیده پاتنه‌ئیسم اشاره می‌داد که از قرن هژده و در پیامد قرائت اسپینوزایی از جهان و خدا ظهور یافت و از قدر قدرتی مذهب مسلط کاست. دو این که در بستر فرهنگ ایرانی از جنبش آذریکیوانیان یاد می‌کرد که در قرن شانزدهم میلادی، با رهبر از دست صفویان به هندوستان رفته‌شان، در تلاش اتحادی میان ادیانی مثل مسیحیت و یهودی و اسلام با زرتشت گریان و بودائیان و مانویان شدند. اما غیبی که دل‌بسته فرقه خودی مانده، توجهی به تشابهات در جرگه‌های مذهبی نکرده است. از این بی‌اعتنایی گذشته، غیبی به تاسف یک کم کاری از منظر مبارزه دموکراتیک نیز به کارنامه خود می‌افزاید. او، آن‌گونه که در دموکراسی معاصر رایج است، پای برسمیت شناسی حقوق طبیعی - اجتماعی ناباوران (آته‌ئیس‌ها) نرفته است. این کم کاری شاید از سستی موضع وی در رابطه با دفاع از سکولاریسم بر می‌آید. سکولاریسمی که حق ویژه‌ای برای ارباب مذاهب و روحانیون وابسته در امر سیاست گذاری قائل نیست.

بر این منوال بی تفاوتی نسبت به تفکیک حوزه‌های دانشی و عناصر سازنده جامعه پیشرفته، که غیبی مانند سایر شهروندان از آن سود می‌برد، تعجب برانگیز است. بی تفاوتی که به همین جا (یعنی حوزه رفتار اجتماعی) ختم نمی‌شود. آن را در زمینه گفتار تئوریک و نظریه پردازی نیز رویت می‌کنیم. غیبی در جایی که به رابطه "ناباوری و فلسفه" در کتابش پرداخته، نکته دندان‌گیری از شناخت و مشغولیت با آته‌ئیس‌م (ناباوری) بروز نداده است. او نگفته که در دموکراسی معاصر ناباوران همچون شهروندانی بی‌عیب و نقص از همان حقوقی برخوردارند که مومنان. در رابطه با کم و کیف آته‌ئیس‌م و حضور تاریخی آن در تاریخ اندیشه، وی فقط به نکته انحرافی زیر اکتفا کرده است. این که با نقل قولی از گوینو درباره ایرانیان قرون گذشته، ناباوری را همچون ریا کاری و ناراستی در اعتقاد مذهبی معنا کند.

در روند بحثی که از کمبودهایش بطور گذرا سخن گفتیم، غیبی به پای طرح یک ایده ترکیبی می‌رود. این که مفاهیمی نظیر همدردی و خرد انتقادی را که از بطن چالش روشنفکران اروپایی و بیشتر آلمانی تبار با بیداد زمانه برآمده با رهنمود و اندرزهای پایوران بهائیت هم‌نوا بخواند.

بنابراین در جهت هدف خود، نخست به تعریف مفاهیم همدردی و خرد انتقادی می‌نشیند. در این راستا نوشته است: "...آدورنو برای شهروند بالغ و مسئول دو ویژگی بر می‌شمرد. یکی خرد انتقادی و دیگری همدردی. این دو را باید عصاره فلسفه در سیر اعتلایی خود در دو قرن گذشته دانست. در این میان مهم اینست که درک شود هیچکدام از این دو ویژگی به تنهایی کارا و زاینده نیست." (ص ۱۸۳) البته غیبی در چند صفحه بعد که زیر عنوان خرد انتقادی = خرد جمعی آمده است به تصحیح برداشت خود برمی‌آید و می‌نویسد: "... خرد انتقادی ویژگی فردی انسان نیست و هر چند که خرد در هر انسان بعنوان موهبتی به یادگار گذاشته شده..."

روشن است و در پیش نیز بسیاری گفته‌اند که خرد انتقادی در گفتگو شکل می‌گیرد و حاصل تکاپوی افراد خردمندی است که با قوه تشخیص خود بدنبال راه چاره می‌گردند و پیشنهاد ارائه می‌دهند. در این راستا غیبی به تعریف هانس آلبرت فیلسوف آلمانی تکیه کرده و سخن وی را جدیدترین تعریف خرد انتقادی دانسته است: "جستجوی حقیقت بدون پیشداوری، با تکیه بر تجربیات جدید و استفاده از تمامی شیوه‌های پژوهشی درباره دانش، جهان بینی‌ها، ارزش‌ها، نهادها و اتوریته‌ها".

اثر غیبی، برای آن که به عنوان خود "فلسفه مدرن و ایران" وفادار بماند، البته به تبارشناسی مفاهیم همدردی و خرد انتقادی در بستر فرهنگ ایرانی نیز پرداخته است. بطوری که اشاره به سنت زرتشتی می‌کند و می‌گوید: "همدردی از دیرباز کانون و محور رفتار ایرانی بوده است". بنابراین بزعم غیبی برای شکل گیری "انسان شایسته" (که اسم مستعاری برای نخبه‌گرایی مورد علاقه‌اش است) بایستی نارسایی

خرد انتقادی جبران شود. چون از قدیم همدردی وجود داشته است: "در این که از دیرباز در ژرفنای جامعه ایرانی همدردی ریشه دوانده شکی نیست، آنچه که باید مجدانه مورد توجه قرار گیرد، نارسایی "خرد انتقادی" است که ایرانی را بویژه در دوران معاصر از پیشرفت باز داشته است". (ص ۱۸۶)

برغم تاکید غیبی بر لزوم پویا شدن خرد انتقادی این نکته را باید یادآور شد که زبان و نگرش او در رابطه با ارائه برندهای فلسفی روزآمد (آپ دیت) و عرفی نیست. به جز آن موهبت دانستن خرد، تحول اندیشه را نیز مترادف معجزه (ص ۱۹۰) خوانده است. در سخن وی این واقعیت نادیده گرفته می شود که هم خرد و هم تحول اندیشه، در گذر ایام، مدیون کنشمندی و دستاوردهای انسانی بوده اند. "می نویسد: "اگر از دید هانا آرنست به تاریخ بنگریم، بی شک هر مرحله تحول تاریخی را باید معجزه ای بشمار آورد".

اظهار نظری که اگر پیگیری شود، برداشت نادرست از سخن مرجع را نیز آشکار می کند. زیرا برای تحولی که آرنست در امر سیاسی- فرهنگی بدان اعتقاد داشته انقلاباتی در فرانسه و آمریکا سبب ساز بوده اند. همچنین سوای این مصدوره به مطلوب کردن برداشت هانا آرنست و تحول را معجزه دانستن، غیبی از همان آغازی که بدفاع از نخبه گرایی بر می آید، برای خواننده کنجکاو روشن می سازد که با عدالتخواهی موضع و زاویه دارد. ایجاز نگارش ایجاب می کند که از تکرار مجدد موضع اعلام کرده در باقی صفحات چشم پوشد.

از این نکته ها گذشته، ایراد دیگری که در روند مطالعه بخش پایانی به چشم می خورد عدم ارجاعات دقیق است. این نکته به اثر غیبی، که در مجموع خواندنی است، ضربه زده است؛ به ویژه وقتی که خواسته سرچشمه های فلسفه مُدرن را توضیح دهد.

او در بدست دادن تعریف خود از رُسنانس (نوزایش) نمی گوید که بر کدام خوانش تاریخگارانۀ اتکا دارد. با چه معیاری شروع و پایان رُسنانس را آغاز قرن ۱۴ و آخر قرن پانزده دانسته است. بگذریم که در کنار یادآوری اسمهای هنرمندان و نقاشان معتبر آن دوران نامی از ادیبان

موثری چون پترانچا و بوکاجیو به میان نیاورده است. اشاره و ارجاعی به اثر مهم یاکوب بورکهارت درباره فرهنگ رئسانس (ترجمه زنده یاد لطفی) تاحدودی سنگینی این کاستیها را کم می‌کند.

باری. به علت کمبود نگاهی مشرف بر قضایا اثر غیبی در مورد جنبش روشنگری نیز حق مطلب را ادا نکرده است. چنان که پراتیک نظری متفکرانی چون کانت و مندلسون و همیاران در آلمان و گرایش فرهنگنامه نویسی دیدرو و روسو و همکاران در فرانسه مورد اعتنا و ملاحظه‌ای لازم قرار نمی‌گیرند و "زفرم لوتری" باعث و بانی روشنگری خوانده می‌شود. در پایان بررسی اثر غیبی به یک نکته فرعی هم اشاره - کنیم که مکمل ضعف اطلاع رسانی کتاب شده است. نکته فرعی اینست که غیبی در جای کتاب با گرایش عدالتخواهی، که شامل شانس برابر در آموزش و پرورش برای افراد جامعه می‌شود، در حال تسویه حساب است. در هر صورت شیفتگی نسبت به نخبه گرایی در اثر غیبی بی پیامد نمانده و به تسویه حساب با دیگران کشیده است. تسویه حسابی که چیزی جز طعنه و کنایه به "رفقای سابق" نیست. چنان که شیخ رفقای سابق در همه جا جستجو می‌شود. حتا در کارزار ترجمه و معادل یابی برای مفاهیم فلسفی در زبانهای فرنگی.

در پیشگفتار کتاب، غیبی به هنگام توضیح برداشت خود از کار فلسفی حق دوستان گذشته را این گونه کف دستشان می‌گذارد: "... سنگ اندازان در این راه، تازه بدوران رسیده‌های چپ‌گرا بودند که خواستند به عجله چرخ را دوباره اختراع کنند و شروع کردند، معادل "فارسی" برای اصطلاحات اروپایی پیدا کنند و..."

البته طعنه به چپ‌گرایان فقط بدین موضوعات فرهنگ لغتی و در مجموع بی آزار خلاصه نمی‌شود. غیبی در جایی (پانویس ص ۲۶۱) به سرمیزان سانسور کم کاریشان را یادآور می‌شود. وقتی از حضور سخنگویان "جنبش چپ" در فضای فرهنگی و سیاسی کشور در دوران پهلوی می‌گوید که برغم ممنوع بودن و منحل اعلام شدن تشکیلاتشان افراد موثری بوده‌اند. او بلافاصله از این نکته گلایه دارد

که "هیچگاه به فردی اجازه داده نشد بعنوان بهایی، در رسانه‌های گروهی ابراز نظر نماید".

در اینجای کتاب به جای آن که نبود آزادی و عدم رعایت حقوق شهروندان انگشت نشان شود و نظام غیر دموکراتیک مورد مواخذه قرار گیرد، عضوی از اقلیت مذهبی شاکی حضور افرادی از اقلیت سیاسی می‌شود. این که چرا شما یک کمی بیشتر از ما نفس کشیده‌اید. بررسی اثر غیبی را نا کامل خواهیم گذاشت اگر که داوربهای وی در آخرین قسمت (آینده‌دین) را یادآور نشویم. این که گفته است: "... دیدیم که فرهنگ سالم دینی می‌تواند و باید در جامعه نقشی بعهده گیرد که از فلسفه و دانش و هنر بر نمی‌آید". (ص ۲۶۹)

با چنین داوری و فارغ از اینکه که ارزیابی وی مبنی بر "تمامی کوششها برای حذف دین از زندگی انسان، از عصر روشنگری تا به امروز به شکست انجامیده..". در اجزایش درست یا نادرست باشد، او و آن چند مولف دیگر از بهائیان (افرادی با اسم اصلی یا مستعار، نظیر دلارام مشهوری و بهروز بهرامی و...) وارد صحنه بحث نظری ایرانیان بر سر رهیافت‌های اجتماعی شده‌اند. این کار با سابقه رفتار همکیشان پیشین ایشان متفاوت است که بدور از حضور در حوزه عمومی در جرگه خود مشغول بودند. غیبی و همقطاران در صدد پایگذاری سنت و رویه‌ی جدیدی از داد و ستد با سایر ایرانیان (از مومن تا ناباور) شده‌اند. سنت و رویه‌ی که باید مورد توجه و نقد قرار گیرد. این آغاز راهی است از گفتگو میان جریانات مختلف نظر و عقیده تا شاید پایه‌های زندگی ایرانیان در فضایی کثرت پذیر ریخته شود.

### پیوست یکم:

لودویگ فویرباخ پیش از آنکه اثر عمده خود "ذات مسیحیت" را در سال ۱۸۴۱ میلادی انتشار دهد، به سالهای ۱۸۳۳ تا ۱۸۳۹ کتابی درباره "تاریخ فلسفه نوین" نوشته است.

فویرباخ که در سال مرگ کانت دنیا آمده (۱۸۰۴) و از سال مرگ

هگل (۱۸۳۱) دیگر یک پای ثابت جدل فلسفی در میان متفکران آلمانی محسوب می‌شده، در "تاریخ فلسفه نوین" فصلی را به این دو پیشکسوت و آموزگار خود اختصاص نداده است. در حالی که توجه وی معطوف به دوران پیش از ایشان بوده است.

سوی این روند کار در تاریخنگاری، او چون تاریخ فلسفه‌ای بدین انگیزه نگاشته که اندیشه‌ورزی را از قیومیت یزدان‌شناسی (تولوژی) رها کند پژوهش خود را با سخن از بیکن و هابزی شروع کرده که معلمش (هگل) به ایشان التفاتی نداشته است. پژوهش فویرباخ سپس به یاکوب بوهمه و دکارت می‌پردازد تا سرانجام با بررسی اسپینوزا کار خود را پایان برد.

در ادامه، ترجمه خلاصه‌ای از یادداشت تکمیلی او بر این اثر را بخوانیم که در "درسنامه‌های وی در مورد ذات دین" آمده است. منبع مطلب یادشده در مجموعه آثار فویرباخ بزبان آلمانی جلد ششم (چاپ شده در برلین بسال ۱۹۶۷) است.

"کسانی در زندگی سرمشق من بوده‌اند که خود را وقف دستیابی به یک هدف مشخص کرده‌اند. ایشان با اینکه مطالعه‌ای همه جانبه دارند اما فقط در یک مورد می‌نویسند و آموزش می‌دهند. بدین ترتیب در نوشته‌هایم همواره به رابطه دین و یزدان‌شناسی (تولوژی) توجه داشته‌ام. موضوع اصلی تفکرم این رابطه بوده است. بنابراین نخستین شخصیتی که در رابطه با دین و یزدان‌شناسی برایم مطرح می‌شود فرانسیس بیکن است. شخصی که بدرستی لقب پدر فلسفه مُدرن و علوم طبیعی را کسب کرده است.

البته بیکن هنوز برای بسیاری نمونه محقق نیکوکار و مسیحی در علوم طبیعی است. زیرا روزگاری بصورت علنی ابراز داشته که نمی‌خواهد روش متعارف نقد در قلمرو علوم طبیعی را در قلمرو دین و یزدان‌شناسی نیز بکار گیرد. از اینرو گفته شده که وی در مسائل انسانی بی ایمان و در رابطه با خدا مومن است. این عبارت معروف را هم او بیان کرده که "فلسفه سطحی از خدا دوری می‌کند. ولی فلسفه ژرف نگر به خدا برمیگردد".

این عبارت مثل بسیاری از عبارتهای متفکران گذشته که گفتنش یک وقتی موجه بوده، دیگر اعتبار ندارد. گرچه برخی از مورخان معاصر که فرقی بین گذشته و حال حاضر نمی گذارند، هنوز چنین عبارتهایی را توجیه می کنند.

اکنون می خواهیم نشان دهم که بیکن اصولی را که در رابطه با یزدان شناسی پذیرا است در فیزیک نفی می کند. او به تناقض مشابهی می افتد. وقتی با روایت سنتی یزدان شناسی از طبیعت روبرو می شود. روایتی که طبیعت را دارای قصد و منظور می داند. باوری که نتیجه مستقیم نگرش ایده الیستی مسیحیت است. نگرشی که وجود طبیعت را ناشی از قصد و تاثیر ذات آگاهی می داند و دین مسیحی را به آن موقعیت جهانشمولی بر می کشد که برای مومنان در قرون وسطا داشت. بیکن فراموش کرده که بصورت شهروند عادی و نه در مقام فیزیکدان و فیلسوف و شخصیتی با تاثیر تاریخی می تواند چنان حرفهایی را بزند و رهنمودهای دینی خود را دنبال کند. بنابراین نادرست است که سکه ای بنام بیکن ضرب بزنیم که او را محقق مومن مسیحی در علوم طبیعی می خواند.

دومین شخصیت جاذب برای فلسفه دین آن همعصر و دوست جوانتر بیکن، هابز است که بیشتر بخاطر نکته بینهای سیاسی اش مشهور گشته است. در میان فیلسوفان مدرن او نخستین شخصی است که در موردش آن لقب وحشتناک "آته ئیست" بکار رفته است. در قرن پیش آقایان علما مدام با یکدیگر مجادله می کردند که آیا او بواقع آته ئیست بوده یا نه. این کشمکش را من بدین ترتیب فیصله دادم که گفتم او را همانقدر آته ئیست می دانم که خداپرست. گرچه او نیز در جهان مُدرن تجسمی از خدا را تثبیت کرده است. اما خدای هابز، در تمایز از سایر تلقیها از خدا، کُل واقعیت را همچون یک جسم در برمیگیرد. زیرا نمی تواند هیچگونه صفت جسمی داشته باشد. بدین ترتیب، اصل فلسفی هابز، خدا را نه یک ذات بلکه یک کلمه می داند. سومین شخصیت مُهم در رابطه با شناخت و مناسبات دین دکارت است که در رابطه با اعتقاد مذهبی تفاوتی با پیشینیان ندارد.

بررسی برداشت وی از دین و یزدان شناسی را بهنگام پرداختن به لاینیتیز و بیلی آورده‌ام در آنجا نیز نشان داده‌ام که دکارت فیلسوف با دکارت مومن تفاوت دارد. سپس به یاکوب بوهمه و اسپینوزا می‌رسیم که متفکرانی اصیل و با اهمیت هستند. گرچه به شکلهای متفاوتی تناقض ایمان و خرد را به نمایش گذاشتند. اولی نماد فیلسوف یزدان شناس و دومی نماد یزدان شناس فیلسوف است. در حالی که راز نظریه خداشناسی اولی اینست که او از یکسو فلسفه طبیعی را لعبی عارفانه می‌زند و از سوی دیگر روانشناسی را عارفانه مطرح می‌سازد. البته من نیز مشابه این کار را انجام می‌دهم که یزدان شناسی را به آموزه‌های درباره طبیعت و انسان تقسیم می‌کنم. در پایان کتابم درباره تاریخ فلسفه مُدرن فقط به اسپینوزا پرداخته‌ام. او در میان فیلسوفان مُدرن یگانه شخصی است که نخستین پیش شرطهای نقد و شناخت دین و یزدان شناسی را بدست داده است. او اولین شخصی است که در برابر یزدان شناسی به نقد مثبت گرویده است. بزبان قدما اگر بگوئیم او نخستین کسی است که جهان را حاصل قصد و تاثیر شخص یا ذات مشخصی ندیده است. در حالی که او را تحسین و تجلیل کرده‌ام این انتقاد را هم نسبت به او دارم که هنوز در افکار یزدان شناسانه سپری شده گرفتار مانده و ذات انسانی را نه در کلیت آگاهانه اش بلکه بصورت شیوه و راه و روشی مختصر دیده است."

### پیوست دوم:

"اگر فلسفه هنوز ضروری است، فقط به صورتی چنین است که از روز ازل بوده است: درمقام نقد، در قالب مقاومت در برابر دگرآینی فراینده، حتا اگر تنها بهصورت تلاش بیرمق فکر برای باقیماندن درمقام سرور خویش و محکومکردن ناحقیقت، بنا بر معیار خود آنها، یک اسطورهشناسی جعلی و رضا و تسلیم همراه با تبانی و کنارگیری به غیر ناحقیقت باشد. فراهمکردن پناهگاهی برای آزادی وظیفهای است بر دوش فلسفه، مادامی که همچون آتن مسیحی‌شده‌ی سالهای واپسین

عهد باستان از آن منع نشده باشد. هیچ امیدی نیست که فلسفه بتواند آن گرایشهای سیاسی را شکست دهد که سرگرم خفیه‌کردن آزادی در سراسر جهان هم از درون و هم بیرون هستند و خشونتشان به تار و پود بحث مستدل فلسفی رخنه می‌کند."

نقل قول بالا از مقاله معروف "فلسفه هنوز به چه دردی می‌خورد؟" آدورنو است که بسال ۱۹۶۲ انتشار یافته است. هابرماس در مقاله‌ای که بسال ۱۹۷۱ نگاشته و عنوانش را همان عنوان آدورنو "فلسفه هنوز به چه دردی می‌خورد؟" گذاشته است، بخشی از مقاله آدورنو را سرلوحه نوشته خود قرار داده و بحث تعریف فلسفه را پی گرفته است.

## اشاره به حقیقت

---

در درستی هر جامعه‌ای که در آن حقیقت به عرش اعلا برسد، و بخاطر آسمانی شدنش در دسترس انسان و انسان‌ها نباشد، بایستی شک کرد. زیرا آنجا، بقول قدما، کاسه‌ای زیر نیم کاسه پنهان است.

وقتی دانشمند و فرهنگ‌ورز جامعه بندرت از چرایی و چگونگی حقیقت بگوید، هر معمای فرینده یا حتی خرافه‌ای می‌تواند به جای حقیقت جا زده شود. بنابراین در جامعه‌ای که گفتن از حقیقت در انحصار عده خاصی است یا که اصلاً به بحث عمومی بدل نمی‌شود، بایستی تردید و شک داشت. چرا که، بیش از هر صدمه‌ای به حقیقت، در آنجا شناخت عمومی به تعادل نرسیده و میان فرش و عرش سرگردان است. این اشاره‌ها، البته به تاسف و بطور مشخص، رابطه مستقیمی با ایران امروزی ندارند. ایرانی که به برکت حاکمیت مبلغ دروغ مصلحتی، دولت‌سرای زرنگ بازی و نیرنگ زدن شده و ریاکاری در آن به ورزش ملی بدل گشته است. بنابراین تعجبی ندارد در آن آشفته بازار افراط و تفریط‌گرایی، که البته کلید "صندوقچه حقیقت" اش در اختیار مُفتش اعظم است، کمتر کسی راه به شناخت

بیابد که حقیقت چیست یا در واقع چه چیزی نیست. کتاب امیر مهدی بدیع با عنوان "پندار گسترش پذیری بی پایان حقیقت" که به سال ۱۳۵۴ خورشیدی توسط استاد احمد آرام از فرانسه به فارسی برگردانده شده، این دغدغه را دارد تا به مخاطب روایتی از چرایی و چگونگی حقیقت را بگوید. تاریخچه‌ای را بازگوید که حقیقت در مسیر اندیشه بشری پشت سر گذاشته است.

ما اگر امیر مهدی بدیع را بشناسیم، بیشتر بخاطر اثر دوبار ترجمه شده‌اش به فارسی، یعنی بخاطر "یونانیان و بربرها" است. یونانیان و بربرها که در سال ۱۹۶۳ به فرانسه نوشته و انتشار یافته، نخست میان سالهای ۱۳۴۱ تا ۱۳۴۷ توسط احمد آرام و در شکل خلاصه شده‌ای به فارسی ترجمه و منتشر شده است. سپس در دوره پس از انقلاب اسلامی با همت زنده‌یاد مرتضی ثاقب‌فر و همکاران ترجمه و در پانزده جلد انتشار یافت. همین انتشار در سال ۱۳۸۵ در ایران جایزه کتاب سال را از آن خود کرد. "روی دیگر تاریخ" که عنوان دوم اثر چشمگیر امیر مهدی بدیع (زاده همدان به سال ۱۲۹۴ خورشیدی) یونانیان و بربرها است، روایت رسمی مورخان یونانی تبار از کشاکش کشور خودی و همسایگان غیر خودی را مورد تردید قرار می‌دهد. تردید در درستی گفته‌های هرودوتها که تاریخنگاران یونان باستانند، البته در معنای ضمنی خود نقد اروپامرکزمداری این سده‌های اخیر را نیز به‌مراه دارد. این روشنگری و معنا بخشی جدید به قضایای دیرین، بهر صورت، روزی در مخاطبان اصلی اثر زنده یاد بدیع تاثیر خواهد گذاشت. یکسونگری آنانی را تصحیح خواهد کرد که برای فهم تحولات فکر و عمل انسانی فقط به گوشه‌ای از دنیا چشم دوخته یا زُل زده بوده‌اند.

اما از این نکته گذشته، اثر امیر مهدی بدیع در ایران می‌رود که تاثیرات خود را بر ذهنهای جوینده و اندیشه‌ورز آشکار سازد. این خاطر نشان مهم را می‌شود هم در اثر حجیم شروین وکیلی "اسطوره‌ی مُعجزه‌ی یونانی" دید و هم در سخنان سید جواد طباطبایی که بر اهمیت اندیشهٔ ایرانشهری در ساختار حکمت سیاسی تاکید می‌ورزد. او

بدرستی بر مفهوم امروزی و رایج از یونان که بر ساخته (یا کانستورک) ای در جهت توجیه اروپامرکزمداری خرج می‌شود. جا انداختن این پندار در مورد تمدن بشری که یونان یگانه گشتاور تحول فکر و عمل انسانیت بوده است.

در هر صورت از این اشاره‌ها گذشته، در قیاس تاریخ ترجمه‌های احمد آرام از آثار امیر مهدی بدیع در می‌یابیم که ترتیب زمانی رعایت نشده است. زیرا نخست، اثر دورهٔ دوم اندیشگری نویسنده (یونانیان و بربرها) به فارسی ترجمه شده و سپس اثر دورهٔ اول نویسنده به فارسی انتشار یافته که بررسی و پژوهشی گرانسنگ در مورد "پندار گسترش پذیری بی پایان حقیقت" است. البته در همین جا این آرزو را هم بیان کنیم که ایکاش این اثر نیز مثل ترجمه اثر اولی به ترجمه دومی برسد. این کار البته دلایل متعددی دارد که از جمله اساسی‌ترین دلیل آن، رشد زبان فارسی از دههٔ پنجاه تا به امروز است. امروزی که سالهای دهه‌ی نود خورشیدی بشمار می‌رود.

با این حال از آنجا که بازخوانی تاریخ فلسفه توسط امیر مهدی بدیع، که در فرنگ تحصیلات عالی در رشته‌های ریاضی و فیزیک داشته و سپس به سمت نقد تاریخ‌نگاری گذشتگان رفته، کتابی نایاب است و اینجانب فقط به لطف دوست مهربان و پیگیری توانسته نسخه‌ای از این اثر را در ایران بیابد، در ادامه، نگاهی فهرست وار به دغدغه‌ی حقیقت‌یابی او می‌کنم. گرچه اگر کسی دسترسی به ترجمهٔ احمد آرام از یونانیان و بربرها دارد، در آنجا، می‌تواند نگاهی به پیشگفتار محمد علی جمالزاده در مورد شخصیت علمی و فرهنگی امیر مهدی بدیع کند که خواندنش خالی از لطف و لذت نیست. بویژه که استاد داستان نویس ما به آثار دیگر بدیع همچون "فکر متود در علوم" نیز ارجاع داده و از آنها نقل قول کرده است. همین اشاره معلوم می‌کند که بدیع نگاهی فراگیر به تاریخ اندیشه داشته و در دوره‌های تاریخی مختلف سرآمدان طرح نظری و پاسخ به پرسشهای فلسفی را باز شناسی کرده است. اما برای آنکه شما را در لذت خود هنگام خواندن توصیفات جمالزاده شریک کرده باشم این

گفته او را اینجا می‌آورم: "آنچه از مطالعه آثار بدیع بدست می‌آید قبل از هر چیز این است که این مرد ایرانی و جوان همدانی تیغ بران نکته‌سنجی و صرافتی و انتقاد در کف دارد و بی پروا و بدون رعایت بت پرستی پوست و جلد معانی و قضایا را با استادی می‌کند و با عباراتی بسیار ساده و دلنشین که براستی مصداق سهل و ممتنع است و با صراحتی که اختصاص با خیار و افراد زبده و نخبه ترس و بی طمع دارد مغز را از پوست در آورده شسته و روفته در جلو چشم خواننده می‌گذارد و همان طریقی را می‌پیماید که ۹ قرن پیش از و غزالی طوسی پیمود یعنی سعی دارد که چشم و گوش مردم زود باور را باز نماید..."

بخاطر اهمیتی که نگارش اثر بدیع در شناخت فعل و انفعالات ما در زمینه فلسفیدن دارد و مثلاً قیاس آن با اثر طباطبایی - مطهری (اصول فلسفه و روش رئالیسم) می‌تواند فرازونشیب تولید فکر در یک کشور را نشان دهد، در ادامه رئوس بحث بدیع را در مورد حقیقت یادآور می‌شوم و یادداشت خود را پایان می‌برم. در نگاه اجمالی به موضوعها و عنوانهایی که در فصلهای مختلف کتاب دو جلدی "پندار گسترش پذیری بی پایان حقیقت" آمده بسرعت بر خواننده معلوم می‌گردد که نویسنده برای پروراندن بحث خود میان دو دوره مختلف فلسفه قدیم و جدید در آمد و شد است.

همان اولین عنوان در پیشگفتار یعنی "از دموکرتیوس تا هایزنبرگ" نشان می‌دهد که از سخنوریهای یونانیان پیشاسقراطی تا دانشمندان فیزیک قرن بیست میلادی مورد نظر بدیع بوده‌اند. در فصل بعدی طبیعت گرایی یونانی و مسئله پندار به جای رؤیا به بحث گذاشته می‌شود. فصل سوم متمرکز است بر دکارت و ابتکارآتش. سپس دوباره نوشته بدیع می‌رود سراغ ایده‌الیستهایی نظیر افلاتون و ارسطو تا سپس در فصل بعدی جلد اول کتاب را با بررسی جهان‌بینی دکارتی پایان برساند.

جلد دوم کتاب "پندار گسترش پذیری..." دارای دو بخش عمده است که اولی عنوانش "به سوی شناخت عینی" است و دومی

"ترازنامه‌ای موقت". در بخش اول سخن با دستاوردهای نظری مونتنی و بیکن شروع و به مفاهیم پرورده شده در فلسفه کانت می‌رسد. در بخش دوم نیز با اشاره به چندین و چند فیلسوف تاریخ مُدرن و رد و قبول فرضیه‌ها و برداشتهایشان تمرکز بدیع دوباره بر کانت است که به بررسی صحت و سُقم داوریهای او می‌نشیند. باشد که همین اشاره اجمالی مترجمان پُرهمت ما را بصرافت ترجمه دوباره این اثر خواندنی اندیشمندی تنها و گوشه گیر در خارج ایران بیندازد. چنین باد!



## تقابل با حقیقت

---

سنگ رها شده بر برکه، پس از اصابت با سطح آب، موجهای دوار می‌سازد. دایره‌ایی که هر لحظه گسترش می‌یابند. اما گسترش وقتی به انتهای خود می‌رسد ناگهان محو می‌شود و جا برای موج داور بعدی باز می‌کند. قایم باشک بازی موجها.

این دیالکتیک آمدوشد چنان جاذب است که گاهی قدرت تشخیص تماشاگر و امر اولویت بخشی به اصل در برابر فرع را برای لحظه‌ای از کار می‌اندازد. حیرتزدگی، توصیف این وضعیّت مشاهده گر است. منتها آنچه از تماشای بازی سنگ و آب برکه برجا می‌ماند و دستگیر آدمی می‌شود نکته‌ی زیر است که هر جرعه و تلالوئی در شعاع دایره بزرگتری خود را نمایان می‌سازد. اما برای آن که از حیرتزدگی بدرائیم و شیرازه‌ی سخن را از کف ندهیم، اکنون ناچاریم برخی از دایره‌های بزرگتر را از محدوده‌ی دید خود کنار بگذاریم تا بتوانیم روی این جرعه و آن تاللو تمرکز یابیم. جرعه و تلالوئی که می‌تواند استعاره‌ای برای هر پدیده و رخدادی باشد. از جمله برای چالش هژمونی و برتری طلبی که میان این و آن عالم تحصیل کرده و فرنگ رفته در مطبوعات کشور جریان دارد. هرکدام از اینان تلاش می‌کند برنامه اجتماعی خود را مطلوب همگان جلوه

دهد. برنامه‌ای که گاهی ساختار قدرت حاکم را به مصاف می‌طلبد و گاهی هم از در هم‌نوایی با آن برمی‌آید.

\*\*\*

نشریه "اندیشه پویا" (شماره ۱۱، مهر و آبان ۱۳۹۲) فصلی را به "کارنامه علی میرسپاسی" اختصاص داده است. چنان که در کنار مطلب ترجمه شده‌ای از کتاب "دمکراسی در ایران مدرن" او، مصاحبه‌ای نیز درباره سرگذشت و آثارش با وی ترتیب داده است: زیر عنوان "اصلاح طلب روشنفکر نمی‌شود". به کنایه‌های ضمنی چنین عنوانی کاری نداریم. کارهای مهمتری وجود دارند که برای شان وقت صرف کنیم. از جمله به تالووی مورد نظر خود برسیم که در نتیجه اثر "دمکراسی یا حقیقت" میرسپاسی (نخستین کتاب انتشار یافته‌اش در ایران) بوجود آمده است. در ادامه به تشخیص این امر برآئیم که برق تالو اثر و آثار میرسپاسی روشنایی می‌بخشند یا چشم را می‌زنند. بدین خاطر بسیاری از دایره‌های محاط و مشرف بر چنین بحثهایی را نادیده می‌گیریم. گرچه ناچاریم به سابقه این نوع بحث و جدلها اشاره‌ای کنیم که دوباره در نشریاتی از قبیل "اندیشه پویا" احیا شده و سخن را از زمینه تبادل نظر اجتماعی به بیراهه جدل شخصی و دهان به دهان شدن معرف حضور همگان کشانده است. در هر صورت بخشی از روحیه‌ی عمومی را حرف و بحثهای رسانه‌ای می‌سازند.

پیش از انقلاب، که دیگر قدیمهای ما محسوب می‌شود، صاحبان نشریات فرهنگی به دوره‌ای عامل جار و جنجال را کشف کردند. عاملی که تیراژ را بالا می‌برد. نشریات بدین طریق خریدار بیشتری را جلب می‌کردند. برغم نکوهش برخی هوشیاران که آنها را نشریات پست پنج ریالی یا ننگین نامه می‌خواندند، به جنجال‌پرستی چند جانبه دامن زدند. هم خریدار حشری و حریص دعوا و مرافعه قلمی را ارضا می‌کردند و هم در خدمت نویسنده و نشریه جنجال برپا کن بودند. پدیده‌ی فرهنگ صنعتی شده یا "صنعت فرهنگ"، در ایران، یکی از شکل‌های تظاهر خود را این چنین رقم زده است. آن زمان

شاعران و منتقدان ادبی واقعا موجود آتش بیار معرکه‌های مطبوعاتی بودند که شعله جنجال را پائین و بالا می‌کشید. گرچه ایشان در این حالت، دانسته و نادانسته، به ورطه غرض‌ورزی سقوط می‌کردند و اصالت کار خود را از تک و تا می‌انداختند. امروزه رویه یادشده به نوعی در جامعه اسلامی شده ایران احیا شده است و در نشریات قانونی رُخنمایی می‌کند. منتها با این تفاوت نسبت به گذشته که دیگر شعر و شاعری خوراک چرخ گوشت تبلیغات و جلب مشتری نیستند. این بار کسانی که در جریده‌های ملتزم به نظام به مشاجره مشغولند، عنوان دکترا دارند. استاد دانشگاه، نظریه‌پرداز و بقول فرنگیها تئوریکر هستند. صحنه ظهورشان را رسانه‌های چاپی چون اندیشه پویا و مهرنامه مهیا می‌کنند که پیشاپیش خود را از هر تلاشی برای بهبود و تغییر مبرا خوانده‌اند.

در محیطی که واپسگرایی حاکم از هر نیرنگ و حيله‌ای سود می‌برد تا وضع موجود را مطلوب جلوه دهد و خود را معتدل و "لیبرال" جا بزند. آنهم به صفت و با خصوصیت لیبرالی که، در اصلیت خود و نه در نمونه‌های بدلی تئولیرالیسم، آزادیخواهی معنا می‌داده است. در هر صورت به هر دوره‌ای که واپسگرایی و ارتجاع رقابت بر سر هژمونی فرهنگی را به ترقی‌خواهی ببازند از خود بیزار می‌گردند و با نقاب دیگری برای تداوم بقای خویش ظاهر می‌شوند.

\*\*\*

در این شرایط، دوست قدیمی و ارزنده، دکتر علی میرسپاسی به تاسف یکی از نوازندگان ارکستر جنجال و توهم پراکنی و بازنمایی واقعیت وارونه شده است. دیگر چند صباحی است که چراغ چنین معرکه‌گیریهایی را روشن می‌کند. وی، اما، امکان شهرت یابی و حضور مطبوعاتی در ایران را فقط بخاطر سفر به کشور، تدریس دانشگاهی و حضور در مراسم جناحی از حاکمیت (کنگره حزب مشارکت) بدست نیاورده است بلکه همچنین با امضاء کردن طومارهایی در جهت لابی‌گری و جانبداری از رژیم حاکم بر ایران

که در سالهای اخیر برای تاثیر بر سیاست ایالات متحده امریکا صورت می‌گیرد.

از این نکتهٔ اندوه ساز، که از تشخیص کم و کیف رو به کاهش دکتر علی میرسپاسی در این ایام بر می‌آید، به راحتی نگذشتم و نمی‌گذرم. نکته‌ای که خبر از دگرذیسی فرد تبعیدی به مهاجر تابع مقرارت حاکم می‌دهد. این ماجرا متاسفانه از تغییر رفتار عالم جامعه‌شناسی می‌گوید که اتفاقا از منظر دمکراسی خواهی از نقاد قدرت ناموجه به مهندس مشاورش بدل گشته است. بدل گشتی که راه زیادی تا بدلی شدن ندارد زیرا در این مصاحبه‌ها با نشریات قانونی بایستی بخشی از سرگذشت و فرایند تحقق بخشیدن به خود را انکار و کتمان کند. در این تبدیل و دگرذیسی، بدون شک، برخی از رفتارهای نابه‌هنجار "رفقا" و کمبود رواداری و بردباری در سازماندهی چپ‌گرایانه تاثیر منفی داشته است. اما برای دوستانی که برغم این ناملایمات آن روءایاها و آرمانهای عهدشباب را به فراموشی نسپرده و دنبال راه چاره‌های جدیدی بوده‌اند، البته، همنوایی با قدرت جای بسی تعجب و تلخکامی دارد.

در این وضعیت دشوار، بواقع از آشکار گرداندن وضعیت ناگوار دوست سابق گریزی نیست. حتا اگر رفتار میرسپاسی در عرصهٔ جدل محبوبانه‌تر از بسیاری باشد و نشود آن را نظیر هنرآفرینی دکتر سیدجواد طباطبایی در نشریهٔ مهرنامه خواند که به صراحت از هم صنفان و شخصیت‌های فرهنگی نام می‌برد و علنی ستیز می‌کند.

میرسپاسی در سخن خود سر بسته اشاره می‌کند و کنایه می‌زند. نظیر این جملاتی که از او در زیر می‌آوریم. او در حالی که در بیان خود گله‌مندی دارد، آشکارا به طرفهای دیگر جدل (از جمله به دکتر سید جواد طباطبایی) کنایه می‌زند: "در بحث‌هایی که میان روشنفکران می‌شود نوعی تنفر از روشنفکران دیگر وجود دارد. نوعی از زبان رایج است که باقی روشنفکران را به بی سواد و بی مایگی متهم می‌کند و کلمات و صفاتی به کار می‌برد که به طور کلی تفکر دیگران را غیر مشروع و حتی به شکلی خائنانه می‌داند" (نشریه

اندیشه پویا، یادشده ص ۱۰۷).

منتها همین افراد که صفحات نشریات قانونی را عرصه تاخت و تاز خود کرده و به عیب‌جویی دیگران می‌پردازند، در یک نکته با هم اشتراک دارند. این که هرکدام‌شان با نظریه‌پردازی خود برای عموم نسخهٔ درمان و التیام می‌نویسند و در ضمن طرح‌های عریض و طویل برای بهبودی کشور عرضه می‌کنند. به همان مثلثی توجه کنیم که میرسپاسی در غالب گفته‌ها و نوشته‌های خود از افرادی چون سروش، طباطبایی و آرامش دوستدار می‌سازد و ایشان را متهم به داشتن دیدگاهی فلسفی به قضایا و دشمنی و بی‌اعتنایی به جامعه‌شناسی می‌کند. بنابراین آنان بخاطر دیدگاه فلسفی خود، که بزعم میرسپاسی مانعی در راه تحقق دموکراسی است، به سر درگمی و درجا زدن یاری می‌رسانند. بدین خاطر میرسپاسی خود را محق می‌یابد که در آن به اصطلاح تقابل حقیقت و دموکراسی، جانبدار دومی شده و عطای هر چه فلسفه را به لقایش ببخشد.

\*\*\*

بر کنج‌کاوان روشن است که روایت و گمانهٔ تقابل حقیقت و دموکراسی از آرای ریچارد رورتی پراگماتیست امریکایی برمی‌آید. میرسپاسی که ساختار ماجرا را از وی اقتباس کرده، صحنهٔ نمایش و بازیگران آن روایت فارسی شده را خود می‌چیند.

بر این منوال به شکل خودکار روند دلخواه خویش را پیش می‌برد و نقش‌آفرینی‌ها را کارگردانی می‌کند. همین بازیگران دستچین شده و صحنهٔ دلخواه، آن علتی را تشکیل می‌دهند که وی نتواند با کلیت روشنفکران ایران روبرو شود و گفتارهای رایج ایشان را در مجموع بازشناسی کند.

او به جز بی‌اعتنایی کامل به تاثیر فرهنگی - سیاسی روشنفکران ادبی از زمان صادق هدایت بدین سو، حتا از نظریه‌پردازانی که در دوره پسا انقلابی بر افکار عمومی کتابخوانان و فعالان اجتماعی موثر بوده‌اند، توصیف و تصویری بدست نمی‌دهد.

اینجا فقط از اندیشه‌ورزان کوشایی چون زنده یادان محمد مختاری و محمد پوینده، بابک احمدی، مرادفرهادپور، یدالله موقن و محمد قائد (همچون نمونه‌هایی از گروه روشنفکران مُدرن و شهرنشین داخل کشور) نام نمی‌برم. چون نمی‌خواهم تنها در راستای رسم و عادت کتابخوانان سکولار حرکت کرده باشم. دایره متفکران مبتکر به همین چند تن خلاصه شدنی نیست. از روشنفکران غربت نشین نمی‌گویم که با کتاب و حضور در اینترنت تلاش می‌کنند سخن روشنگرانه خود را به گوش هموطنان برسانند. اما جا دارد که از اهل قلمی چون مجتهدشبه‌ستری و سید یحیی یثربی بگوئیم که در زمینه باز شناسی کلام اسلامی و افسون‌زدایی از متکلمان مسلمان آثار چشمگیری عرضه کرده‌اند. مجتهدشبه‌ستری دریچه برای خوانش دیگرگونه از سنت اسلامی می‌گشاید و یثربی بازخوانی انتقادی آثار ملاصدرا را به جریان انداخته است.

بی‌اعتنایی به شخصیت‌های دست‌اندرکار تحول فرهنگی، آن عیب و کمبودی است که برای جامعه‌شناس تحصیل کرده در ینگه دنیا (و در اینجا ینگه دنیا را به صورت معادل کنایی ایالات متحده آمریکا می‌آوریم) ایراد اساسی بشمار می‌رود. بوقتی که داعیه بدست دادن جمع‌بندی فراگیر از وضعیت روشنفکران ایرانی را دارد.

\*\*\*

در ادامه، برای آن که به ریشه و سرچشمه گفتار میرسپاسی ارجاع دهیم و خود را با بازخوانی و ترجمه‌های وطنی سرگرم نکنیم، به سخنی از یورگن هابرماس اشاره‌ای اجمالی می‌کنیم. او که روایت ریچارد رورتی از تقابل دمکراسی با حقیقت را امری نادرست ارزیابی می‌کند. آن را ناشی از گمانه‌زنی صرف می‌خواند. همچنین در آن میانه درک و دریافت ایستا از مفهوم حقیقت را نیز نقد می‌کند.

هابرماس بحث خود در مورد چرخش نظری رورتی را در مطلبی زیر عنوان "حقیقت و توجیه" می‌آورد. رجوع کنید به کتاب زیر از

وی:

Jürgen Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung,

Ed.Suhrkamp.1.Aufl.,1999.Ffm

در آغاز مطلب به نوشته‌ای از رورتی با نام "آرکیده وحشی و ترسکی" اشاره می‌کند؛ که در آن نویسنده نگاهی ژمانتیک به تحولات فلسفی خود انداخته است. روایت تماشاگر، در ضمن، جدایی گام به گامی را خاطر نشان می‌سازد که با آن رورتی آرزوهای جوانی را پشت سر گذاشته است. بنظر هابرماس تعیین کننده‌ترین انگیزه برای گرایش رورتی بسوی پراگماتیسم چیزی جز مقابله با قول و قرارهای نادرست آن فلسفه‌ای است که داعیه ارضای نیازهای نظری-زیبایی‌شناسی و اخلاقی پیروان خود را داشت. متافیزیک از آغاز رونق خود تمایل بدین امر داشت که مخاطبان خود را به تمرین تزکیه نفس وا دارد. تزکیه نفسی که گویا از مشاهده خوبیها در امور زیبا و مطلق برمیخاست. ولی رورتی جوان که از اندیشگرانی چون افلاتون و ارسطو و توماس قدیس مشعوف بود، تجربه دردناکی را از سر گذراند. ناملایماتی که ناشی از وعده و وعیدهای نظریه پردازی بود که درک و دریافت واقعیت روزمره را با مشاهده‌ای هوش ربا و آرامبخش همراه می‌پنداشت. در حالی که مشاهده‌ی هوش ربا و آرامبخش فقط در مسیر دعا و عبادت کردن میسر می‌شود. اما نه در راه فلسفیدن.

فهم و پذیرش این نکته که پسا پشت واقعیت روزمره حقیقت والایی پنهان نشده و تجلی پدیده‌ای وجود ندارد که مشاهده‌اش وجدآور باشد و آدمی را به خلسه برد، همچنین اگر این را نیز دریابیم که در عملکرد روزمره جایی برای نگرش جویای رستگاری نیست، آنگاه بیماری را درمان می‌بخشیم که به مرض افلاتونی دُچار بوده است. سلامت یابی بیمار و هوشیاری‌اش البته بدین معنا نیست که بایستی به تمامی یاد استنشاق عطر و رایحه گُل‌های دوره جوانی را از خاطر بزیداید؛ گُل‌هایی که هوش ربا بودند و تماشایشان در دشت جاذب.

هابرماس پس از اشاره به این اندیشمندان موثر و مورد قبول در

سرگذشت رورتی که از برخی از ایشان نامی به میان می‌آید و از برخی نه، در شدن فکری رورتی عاملی را می‌بیند که اهمیتش بیش از چرخش در شیوه تفکر یک فیلسوف خاص است. این عامل چیزی جز تغییر معنای فرهنگ در زمینه نظریه‌پردازی نیست. بر این منوال او نقد خود به نگرش رورتی را ابراز می‌دارد که در حین وداع با فلسفه به فلسفیدن مشغول است. در مرحله بعدی هابرماس با این نتیجه‌گیری رورتی زاویه می‌یابد که در همراهی با پراگماتیسم رادیکال شده از واقعیت ناپذیری شناخت حرکت می‌کند. تحرکی که وی را به شک و تردید بی‌انتهای شکاکان فلسفی نزدیک می‌کند. در تداوم این مسیر ارزیابی نگرش رورتی، هابرماس همچنین به درک و دریافت ازحقیقت همچون زیر مجموعه‌ای از امر توجهات زبانی و منطقی معترض است. هابرماس این نکته و نیز تلاش رورتی برای جا انداختن فلسفه‌ای که کلیت فلسفه را کنار می‌زند، نتیجه ماخولیای شدن عالم مایوس و سرخورده می‌خواند. گرچه بنظرش رورتی تجزیه و تحلیلگری فوق‌العاده، تیزهوش و همواره در پی دانایی بوده است.

\*\*\*

اشاره کوتاه به سرچشمه بحث تقابل حقیقت با دمکراسی را در نگر گرفتیم که بنیان استدلال میرسپاسی را می‌سازد. او مبنی بر همین شیوه استدلال در مقابل برخی از نظریه‌پرازان وطنی جبهه‌بندی می‌کند. اکنون لازم است، فرای این تخصصات و اختلاف نظرهای جامعه‌شناسانه با اهل فلسفیدن، به شیوه و روش مشابه و نقاط اشتراکی ایشان بپردازیم. آن مثلث (سروش، دوستدار و طباطبایی) با ناظرشان (میرسپاسی) در واقع یک مربع فرضی را تشکیل می‌دهند که در راستای ساختن دستگاه مفاهیم نظری و تولید جهان‌بینیهای قالبی اشتراک مساعی دارند.

در گوشه‌های این چهار ضلعی، یکی مثل عبدالکریم سروش (حاج حسین دباغ) در پی نجات "معرفت دینی" مذهبیون مملکت است که بخاطر بیداد خلافت خلیفه با وجدان و محیط خود دُچار

مشکل شده‌اند؛ دیگری نظیر آرامش دوستدار است که با حق بجانبی اعجاب برانگیزی آب پاکی نیندیشیدن روی دست نسلاها هموطن می‌ریزد. وی، در همنوایی با نظریهٔ اروپا مرکز‌پنداری، فلسفه یونانی ماب را یگانه محور فلسفیدن دانسته و آن را به پرسش و پرسیدن خلاصه و ایرانیان را متهم به نیندیشیدن به خاطر فرهنگ دینی می‌کند. (البته سائرین در مورد او که امکان اشاعه افکار خود را در ایران نداشته و آثارش پروانه انتشار نمی‌یابند، از اخلاق گفتمانی عدول می‌کنند. وقتی در نشریات چاپ ایران به او ایراد می‌گیرند. در حالی که وی شرایط پاسخ دادن به نقدها را ندارد.) سومین گوشهٔ مربع قصیده سرایی در زمینهٔ فرهنگ و سیاست (بعد خواهیم گفت که چرا در اینجا قصیده سرایی را همچون استعاره بکار گرفته‌ایم) دکتر سید جواد طباطبایی است که برغم پژوهشهای حجیمش با تند خوئیها و رفتارهای سیخکی‌اش مخاطب را یاد زنده‌یاد احمد کسروی می‌اندازد. کسروی که، برغم خدمات غیرقابل انکارش به فرهنگ و اندیشه اجتماعی ما، سوء سابقه وحشتناک رهنمود کتابسوزی را نیز در کارنامه خود دارد.

طباطبایی در تداوم برداشت دوستدار از امتناع تفکر، پایهٔ طرح فراگیر خود را بر "شرایط امتناع تفکر" در کشورداری گذاشته است. او که در کنار مصاحبه‌های متعدد خود بر زوال تدبیر سیاسی در تاریخ گذشته ایران اسلامی تأکید دارد، در این میانه همچنین به تصحیح دستنویسهای انتشار یافته خود و بازچاپ‌شان سرگرم است.

البته در این میانه چند تنی از شیفتگان طباطبایی چنان سازمانیابی شده‌اند که هر ایراد به استاد را به شدیدترین وجه پاسخ گفته و وی را در تخطئه دیگران همراهی کنند.

این جماعت در توجیه کار خود این بهانه را هر باره از آستین بیرون می‌کشد که ایراد به استاد به ظاهر رفتار او و تندی گفتارش خلاصه می‌شود. ایشان مدعی‌اند که کسی را یارای برخورد و نقد طرح (کانسپت) استاد نمی‌بینند.

یک‌کاش کمی صبر می‌کردند تا حرفهای مراد شکل نهایی و

سرانجامین خود را بیابد. والا مدام از گفته‌ها و داعیه‌هایی دفاع می‌کنند که امکان دارد فردا توسط خود استاد تصحیح شود. چهارمین گوشهٔ مربع فرضی قصیده‌سرایی در عالم طرح و برنامه کشوری را علی میرسپاسی تشکیل می‌دهد؛ که در نزد دوستان و رفقای سابقش به نام دیگری (علی آشتیانی) خوانده می‌شد. میرسپاسی از میان سه نفر یادشده با نفر آخری دکتر طباطبایی هم از منظر امکان سفر به ایران در سالهای اخیر و هم از منظر چپ‌گرایی در جوانی شباهت دارد که برغم تقریباً یک دهه تفاوت سنی از ایستگاه‌های مشابهی گذشته‌اند. بنابراین فراز و نشیبهایی که ایشان سپری کرده‌اند با تجربه‌های تلخ و شیرین‌شان در سطح ملی و بین‌المللی، تاثیر مستقیم و شکل‌دهنده در یاس و امیدی دارد که آنان در دستگاه‌سازی فلسفی و در طرح خود برای بهبود وضع کشور تزریق می‌کنند. البته هر کدام از ایشان حق دارند که به تجربه‌های خود اتکا کنند و از آنها درس گیرند. اما، هنگام ارائه طریق و آلترناتیو برای کل هموطنان، اشکال خواهد داشت که آن درک و دریافتهای شخصی را مطلق سازند و برای همگان چاره ساز بدانند. از این گذشته خود سانسوری (یعنی اشاره نکردن به دوره جوانی و مسکوت گذاشتن تجربه‌های چپ‌گرایی) که در مصاحبه منتشره در "اندیشه پویا" و بیان سرگذشت میرسپاسی اتفاق می‌افتد، مخاطب را از فهم جزئیاتی که کلیت عالم ما را تشکیل داده محروم می‌سازد. عالم مایوس گشته ما نمی‌گوید که چه انگیزه‌ای در کار بوده که وی پروژهٔ مُدرنیتیه را به سیاست آشتی و سازگاری خلاصه کند و آن را به مراسم بله‌بری و خواستگاری میان سنت و نوگرایی فرو بکاهد. البته خیال‌ورزی همواره بلند پروازی معنا نمی‌دهد. گاهی نیز به تقلیل‌گرایی می‌انجامد. در جای دیگری از مصاحبه و نوشته‌های میرسپاسی تقلیل‌گرایی بدین نکته می‌رسد که آمال و آرزوی مُدرنیتیه را ساختن دولت مدرن ببیند.

\*\*\*

پس از پرداختن به رئوس سخنان میرسپاسی که در آثار و

مصاحبه‌های وی تکرار می‌شوند، به مسئله قصیده سرایی همچون تمثیلی برای سخن و کلام این اساتید اشاره کنیم. در دمخوری و جوششی که سراینده‌گان ما با ژانرها و گونه‌های ادبی در قلمروی ادبیات فارسی داشته‌اند، قالب قصیده با خصوصیات زیر خاطر نشان شده که طرح و برنامه دار است. در روند شکل گرفتن قصیده، در حالی که نگویش و مذمت پدیده‌های نامطلوب ناگفته و در سایه می‌مانند، مدح خواسته‌ها و آرزوهای هوش ربا در مرکز توجه قرار می‌گیرند. قصد سراینده، در قالب قصیده، پیشاپیش این است که در مخاطب حس حرمت‌گزاری به طبیعت یا احترام به شخصیت لشگری و کشوری ایجاد کند. او این کار را به دوران رونق قصیده تا تعدادی بیش از صدها بیت رسانده است. بیتهایی که از مبالغه و اغراق خالی نبوده و در فراز و نشیبهای خود در دل خوانندگان امید و اندوه پدید آورده‌اند. چنان که نمونه‌ای از صغرا و کبرا چینی بالا را در این فراز از قصیده عنصری می‌توان باز شناخت که سروده:

... نعت گویی جز به نام او سخن ضایع شود

تخم چون در شوره کاری ضایع و بی بر شود

چون ز احکامش سخن گویی شود جوهر عرض

چون ز آثارش سخن گویی عرض جوهر شود...

باری. مجموعه آن سایه روشنهای خصلتی قصیده‌ها را در آثار افراد یادشده نیز می‌توان باز یافت که طرحهای گلی و رهنمودهای فراگیر به کل جامعه ارائه می‌دهند و خود را صاحب خوانش و قرائتهای تمام و کمال از تاریخ حوزه خویش می‌دانند.

البته اشاره به قصیده سرایی (همچون شکلی از گونه‌ها و ژانرهای ادبی در ادبیات کلاسیک ما) می‌تواند به جنبه‌های دیگری نیز توجه را جلب کند. توجه مورد نظر می‌تواند شامل حال تحولات ژانری در ادبیات ما شود که با کشف عامل ایجاز و فشردگی کلام و رسیدنش به غزل و رباعی سرانجام با انقلاب نیمایی هم نوگرایی فرم و قالب‌ها را بهمراه داشته و هم انتظارات زیبایی شناسانه و نظری از سرایش را متحول و روزآمد کرده است.

همچنین در توجه به دستاوردهای شناخت شناسانه‌ای که ادبیات مُدرن فارسی برای کسب و کار اندیشه‌ورزی در ایرانی داشته، می‌توان این نکته را دریافت که متفکران امروزی ما (از جمله چهارگوشه‌ی مربع فرضی قصیده‌سرای‌ی در قلمروی نظریه) تا چقدر در رابطه‌ی بینا ذهنی میان حوزه‌های شناخت و دانش هوشیار بوده‌اند.

در اینجا به مثلث افرادی که بزعم میرسپاسی بخاطر گرایش فلسفی متوجه اولویت و اهمیت دمکراسی نگشته‌اند، کاری نداریم. دمکراسی که قوام یافتنش در ایران برای میرسپاسی حتا از جستجوی حقیقت مُهمتر است. گرچه این اشاره جانبی در مورد گرایش رورتی به افلاتون زدایی را نیز یادآور شویم که در مورد سنت درک و دریافت از چرایی و چگونگی فلسفه در ایران راهگشا نیست و جواب نمی‌دهد. اگر بخواهیم به کمک آن گرایش به نقد فلسفه در ایران پردازیم.

کافی است به یادآوریم که سرآغازکنندگان حکمت اسلامی (متفکرانی نظیر فارابی) رساله ائولوجیا را مبنای کار دانسته بودند. ایشان از این گمانه حرکت می‌کردند که در آن نوشته تفاوت میان افلاتون و ارسطو برطرف شده است. در حالی که ثنوافلاتون‌گرایی (نظفیه بسته در اسکندریه و به زمان فلوتین) قالبهای نظری ایشان را تعیین کرده و شکل داده است. پس از اشاره به جبهه‌بندیهای نادرست در برابر فلسفه، بایستی از کمبود رابطه‌ی میرسپاسی با دستاوردهای ادبی نیز بگوئیم. او که در استقرار دمکراسی نقش جامعه‌شناسی را عمده می‌داند، بدون تردید بی‌نیاز از ادبیات جامعه‌شناسانه نیست. وی با اینکه در "بخشی از کتاب دمکراسی در ایران مُدرن" (نشریه‌ی اندیشه پویا، یادشده، ص ۱۰۴) به ادبیات و سرودن اشاره دارد و "از تجربه نیما و تجربه کردن قالب‌های شعری بیرون از محدوده‌ی سنن ملی ایران" می‌گوید، اما متوجه شاخه دیگر ادبیات مُدرن نیست. به نشرآوری و داستان‌نویسی التفاتی ندارد که اتفاقاً برای جامعه‌شناسی دستاوردهای فراوانتری دارند. در پایان یادداشت خود شرحی از یک رُمان خواندنی را مثال می‌آوریم تا کمبودهای نگرش ناقدانه و لنگیدن کلیت جامعه‌شناسانه‌ی میرسپاسی را یادآور شویم. جامعه‌شناسی که

برغم تاکید بر لزوم تحلیل شرایط مشخص جامعه ایرانی و استخراج نظری حاصل از مطالعه میدانی‌اش، به دستاوردهای شناخت‌شناسانه ادبیات داستانی ما بی اعتنا مانده است.

\*\*\*

در روندی که رئالیسم انتقادی با آفرینش ادبیات داستانی ما داشته، از جمله ژمان ابراهیم گلستان با نام "اسرار گنج دره جنی" اثری تثبیت شده و ذکرش در آنتولوژی‌های معتبر ادبیات فارسی رفته است. بی توجهی به ظرایف روایت‌های مُدرن فارسی، و از جمله داستان بلند ابراهیم گلستان، برای یک بار دیگر نکته زیر را روشن می‌سازد. این که نظریه پردازی با مدعای ارائه توصیفی جامع از کم و کیف جامعه ایرانی ناستوار است و نیاز به تصحیح و تکمیل دارد. اگر که جدول‌های آماری و برایندهای بنیادی خود را بدون ارجاع به نرم افزار اطلاعاتی شعر و داستان مطرح کرده باشد. در داستان بلند یادشده از گلستان می‌توان علت سرزنش چنین بی‌اعتنایی را یافت؛ که در اینجا شامل حال دوست قدیمی علی میرسپاسی نیز می‌شود. در ص ۱۲۲۶ اسرار گنج دره جنی از جمله عبارتهای زیر را می‌خوانیم:

"نقاش می‌دانست بیفایده ست گفتن، یا بلند گفتن؛ قصدی برای شماتت نداشت، اما توانست خود را نگهدارد گفت" سست بود پایه‌ش. قلابی بود. (...) نقاش می‌دانست بیفایده ست گفتن اما می‌دید فایده مطرح نیست. نفس مبادله فکر مطرح بود. می‌دید اگر برابر فکری که آشنایش داشت از فکر خود نگوید یک جور تقصیر است. نقص است و نارسایی انسان برابر انسان است. می‌دید خست است نگفتن بدتر، نبودن است نگفتن. گفت» فرق داره. خرابی اولی به فاجعه‌س، مصیبت‌س. تو دومی فاجعه نیس. گاهی هم می‌شه که مضحکه‌س.»

این زمزمه نقاش در روایت گلستان از اسرار گنج دره جنی است که نقش فاعل شناسای تاریخ و جغرافیای سیاسی - فرهنگی کشور را بعهده دارد و این حرفهای گفتاورد شده را کمی پیش از پایان

روایت می‌زند. روایتی که با تصویر زیر به پایان می‌رسد و اشاره به فاجعه‌ای در حال پاگرفتن می‌کند.

"قطار قاطرها از پیچ گردنه می‌رفت و می‌گذشت تا رسید به تیغه. آنجا اول صدا به گوششان آمد بعد کارگاه راهسازی را از دور می‌دیدند. می‌دیدند بیل‌های گنده تراکتور دار انبود خورده سنگ و خاک را از پیش می‌رانند. بیل‌های ماشینی چندان زیاد نبودند، آهسته می‌رفتند. سنگین و گنده با صدای سخت می‌رفتند و باز می‌گشتند. نقاش می‌دید از دور آفتاب تیغه‌شان برق می‌انداخت انگار پاک و تیز و صیقلی باشند هر چند می‌دانست، از نزدیک آغشته‌اند و با دمه‌هایی که زیر و سائیده ست."

روایت گلستان از منظر سابقه هنری یک عادت زدایی را نمایش می‌دهد. چرا که معمولاً این صنعت سینما است که ادبیات را به فیلم بدل می‌کند. اما گلستان در شناسنامه کتاب می‌نویسد که "این کتاب را از روی فیلمی که به همین نام ساختم نوشتم."

در ادامه از این نکته نیز باخبر می‌شویم که گفتگوهای فیلم و روایت در سال ۱۳۵۰ خورشیدی نوشته شده‌اند. در توضیحی، که تکمیلی عبارت بالایی است، می‌خوانیم داستان برای کتاب را در تابستان و پائیز ۱۳۵۳ نوشته شده است. بنابراین با اثری روبروئیم که انتشارش چهارسال پیش از انقلاب اسلامی بوجود آمده است.

اسرار گنج دره جنی، پیش از آن که به مسائل شهرنشینی پردازد، نخست بر مردی روستایی زوم (تمرکز) می‌کند. تپیی که می‌تواند تمثیلی برای اکثریت مردمان آن زمان جامعه باشد. آن مرد، روزی، یا بهتر است بگوییم در بزنگاه تاریخی تعیین کننده آتیه جمعی ما، گنجی پیدا می‌کند. گنجی که، بدون شک، استعاره‌ای برای کشف میدان نفتی و استخراج طلای سیاه در کشور است. بر این منوال انگیزه دولتمرد گشتن در ایران را وارد شرایط بسیار جذابتری می‌کند. یادمان نرود که سیاحان فرنگی در مشاهده استفاده ایرانیان زمانهای قدیم این ساز کنایه‌دار را کوک کرده‌اند که ما (یعنی ایرانیان) به دولت همچون قلکی برای پُر کردن جیب خود نگاه کرده‌ایم. بدین

ترتیب با کشف و استخراج نفت، که سرانجام فروشش دست دولت خودمانی افتاد، بدیهی است که دیگر قُلک در برابر نداشته باشیم بلکه یک گاوصندوق پُر پول.

با در نظر گرفتن چنین پیشزمینه‌ای موقعیت مرد روستایی را آسان می‌شود فهمید که با یافتن گنج هوایی و هیجان زده شود. در جایی از روایت گلستان از واکنش مرد روستایی می‌خوانیم که با کارد می‌زند و تنها دستیار تامین معیشت و رابطه با زیستوم خود را می‌کشد. آن دستیار یگانه، گاوی است شخم زن در مزرعه محدود روستایی گنج یافته. بنابراین با زن خود و همولایتیها دُچار دشمنی و درگیری می‌شود. خشمگین از دست دادن پیوندهای خود، حتی اگر این حالت را در ضمیر ناخودآگاه خود تلنبار کرده باشد، کینه‌ورزانه به شهر می‌رود. آنجا در پی فروش گنج خود با زرگر و عتیقه شناسی کار کشته آشنا می‌شود که او را به بازار فراتر از تصورش وصل می‌کنند. در ادامه دادوستد با زرگر و آمدوشد، بساط آشنایی او با خدمتکار خانه زرگر نیز مهیا می‌شود. عروسی در شهر پا می‌گیرد. از آن پس ریخت و پاشی بی انتها جاری می‌گردد. در حین توفیق مادی و عاطفی مرد دهاتی، رقابتی هم برای بالا کشیدن اموال کاشف گنج جریان دارد. در روندی که روایت مشغول توضیح ماجراهای رقابت است، این نکته نیز بطور ضمنی خاطر نشان می‌گردد که نیرنگ در حرص دستیابی به ثروت بُرنده‌ترین ابزار پیشرفت است.

همه برای هم دام می‌گذارند. گرچه، در وهله نهایی، کسی دام پُر طعمه‌ای نمی‌یابد. در فضایی که مصرف‌گرایی به دین و آئین نامرئی مردمان بدل شده، مرد دهاتی ریخت و پاش کن، الگوی رفتار عمومی می‌شود. او که روزی از دهات گریخته بود، سپس به ولایت خود کالا صادر می‌کند.

در وضعیت توصیف شده، همه در جشنی سرگرم هستند که به تباهی‌شان راه می‌برد. روایت ابراهیم گلستان، به سهم خود، پرتوی بر تاریکخانه‌ای می‌اندازد که اگر با روشنایی آن راه خود را نگشاییم به شناخت خودویژگیهای جامعه ایرانی نمی‌رسیم.

ادبیات مُدرن فارسی از این دست روایت‌های راهگشا برای شناخت جامعه کم ندارد. بعد از اثر گلستان در روند تاریخ تولید اثر ادبی می‌شود سراغ "سنگر و قمقمه‌های خالی" بهرام صادقی رفت؛ که رفتنش الان از حوصله این یادداشت درباره میرسپاسی و تقابلش با حقیقت خارج است. گرچه اثر صادقی که مجموعه داستانی است تصاویری فراگیر از رفتار تیپ‌های اجتماعی آن زمانه بدست می‌دهد.

## تأویل تقلیل گرایانه

---

برای باغ و باغچه‌ی تشنه فرقی نمی‌کند که باد از چه سمتی ابر بارانی را به ارمغان آورده است. این ارزیابی اگر برای گیاهان درست باشد اما در مورد آدمی صدق نمی‌کند. زیرا آن که عطش دانایی دارد، حتا در حین نوشانوشی، معمولاً به سرچشمه و منابع سیراب سازی خود می‌اندیشد و بی تفاوت نمی‌ماند. اینچنین اگر نمی‌بود نه تاریخ اندیشه‌ای نگاشته می‌شد و نه آن رهنمود یوهان ولفگانگ فون گوته در "دیوان شرقی و غربی" دلنشین می‌گشت که در فصل "رنج نامه" اثرش آورده است: "کسی که سه هزار سال پیش از خود را شناسد، در تاریکی و بی‌یاور در گرفتاریهای امروز خویش می‌ماند".

بنابراین با توجه به آن مسیر تاریخی که ذهن جوینده پشت سر گذاشته، یعنی گذار از سرزمینهای مختلف با توشه‌ای از کشفیات و اختراعات، ناگفته روشن است که چهار سمت جغرافیا در شکوفایی اندیشه دخیل بوده است. در این رابطه آن رهنمود خوش معنای رند آزاده هم اتمام حجت کرده است که سروده: "ملتتم نوع بشر / وطنم روی زمین".

بدین ترتیب از منظر شناخت تاریخ اندیشه هر گونه بینش منطقه

محور، حتی اگر اروپا مرکزمداری (یوروستریسم) پُر زرق و برق هم باشد، موجه و مقبول نیست. یکی از دلپهایش در نیمه دوم قرن بیست میلادی پدیدآمد که "پایتخت هنر، اندیشه و ادبیات" از پاریس به نیویورک رفت. یعنی از اروپا به امریکا پر کشید. البته سرگذشت اندیشه از این قاره به آن قاره شدنها را چندین بار به خود دیده است. یکبار از این جابجایی و تحرکها در آن تأثیری است که فرهنگ فکری هند و ایران بر متفکران یونانی چون پلاتون و ارسطو می‌گذارد. یعنی از آسیا به اروپا سفر کردن. باری دیگر به وقتی است که در اسکندریه مصر عقل یونانی ابزار توجیه متن یهودی می‌شود. این کار در تلاش فیلون اسکندرانی صورت گرفته است. یا وقتی که دوباره در اسکندریه و دو قرن پس از روزگار فیلون، توسط پلوتین و شاگردش پورفیریوس آن پلاتون‌گرایی قرنهای قبل از نو تعریف می‌شود. یعنی از اروپا به افریقا رخت بر بستن؛ افریقایی که گویا، طبق دیرینه‌شناسی امروزمین تبار ما، آن قاره‌ی سرچشمه و پاگرفتن نوع و گونه ما بوده است.

\*\*\*

در گزارشهای تصویری و مستندی که اروپائیان درباره تاریخ قرون وسطای خود ساخته‌اند تا رابطه خدا و انسان را بازتاب بخشند، به لحظه‌هایی در قرن چهارده میلادی بر می‌خوریم که بیماریهای مسری و کشنده‌ای چون طاعون از مردمان امان بریده است. در میان آن مهلکه مردمان از همه جا مانده و از همه جا رانده خود را مقصر و گناهکار می‌پنداشتند. گویا که خدا رحمت و رستگاری خود را از ایشان دریغ داشته است. چنان بود که آدمهایی با تاج خار بر سر و تازیانه‌ای در دست، که ضرباتش تن‌ها را زخمی می‌کرده، دسته دسته خون‌ریزان به راه می‌افتاده و از این دیار به دیار بعدی مسیر را با زجر و رنج می‌پیموده است. در آن کارزار خودآزایی آدمیزاد، پنداری امیدی واهی کورسو می‌زده است که شاید رحمت الهی دوباره شامل حال ایشان شود و از آن پس از بلا دور و حفظ شان

کند. این ریاضت زاهدانه خشکه مقدسان البته در دوران مطلق گرایها و آبسولوتیسم قرون وسطایی رویی از سکه‌ای بود که بر روی دیگرش فناسازی عارفان پاکباز پرداخته و حک می‌شد که خود را عاشق قادر یکتا می‌دانستند.

\*\*\*

لودویگ فویرباخ در سال ۱۸۴۳ در مطلبی با عنوان "برنهادهایی موقتی برای اصلاح فلسفه" اینگونه سخن خود را می‌آغازد: "راز تتولوژی (یزدان‌شناسی) آتروپولوژی (انسان‌شناسی) است، البته این امر رازواره‌گی فلسفه ذهنی (مبتنی بر حدس و گمان) یا یزدان‌شناسی حدس و گمانی هم هست که خود را از یزدان‌شناسیهای نوع دیگر متمایز می‌کند. زیرا ذات خدایی را که بخاطر ترس و نادانی یزدان‌شناسیهای متعارف به دنیای دیگر رفته بود دوباره به دنیای ما باز گردانده است. یعنی خدا را مجسم و معین می‌کند و به آن واقعیت می‌بخشد."

سخن فویرباخ، که به‌مراه چند مطلب دیگرش مثل "گذار از تتولوژی به فلسفه" در دوران جدایی از اندیشه هگل همچون استاد نظم بخشیدن به ایده‌السم نگاشته شده، نقطه عطفی را خاطر نشان می‌سازد. نقطه عطفی که در تاریخ اندیشه به شروع انسان‌شناسی فلسفی معروف گشته است. در هر صورت انسان‌شناسی، همچون همتای پیشکسوتش یزدان‌شناسی، از محصولات فکر و اندیشه فلسفی آدمیزاد است که در بیش از یکی و دو هزاره پیش منتهای خود را تولید کرده است. تولیدی که گرچه از شناخت خدا به سمت شناسایی انسان آمده، اما به هیچ وجه جستجوی معنا همچون آمال و آرزوی اندیشیدن را فرو نگذاشته است.

\*\*\*

ایدئولوژی‌ای را که روح‌الله موسوی خمینی از بطن سنت اسلام تشیع استخراج کرد، و البته آن را به نفع خود بازبینی نمود و ورز داد، شاید بشود خمینیسیم خواند. خمینیسیم امروزه، در پرتو شناخت رو به

رشد رژیمهای دیکتاتوری، بدون شک لقب خودکامگی و توتالیتاریسم را می‌گیرد. ایدئولوژی معطوف قدرتی که، مانند همتایان قرن بیستمی خود، هدف انقلاب را فقط کسب قدرت سیاسی می‌دانست.

بواقع آیت‌الله خمینی از همان موقعی که به سالهای نخست دهه ۱۳۴۰ خورشیدی نخستین بیانیه خود (کشف الاسرار) را می‌نوشت این هدف را در سر داشت تا حاکمیت باب میل خود را برپا کند. او سپس از سال ۵۸ خورشیدی حاکمی شد که ولایت خود بر ایران را خلافت‌خدایی خواند. وی اما، در مسیر تناوردگی و گسترش اعمال نفوذ خود، فقط انبوه مردم را بسیج نکرد بلکه همچنین بسیاری از یاران دور و نزدیک را نیز از دست داد و حذف کرد. محمد مجتهد شبستری یکی از این میان است که سرگذشتش نشاندهنده این گسست می‌شود. البته نگاه ما به مجتهد شبستری می‌توانست بر کتاب "هرمنوتیک، کتاب و سنت" وی (طرح نو، ۱۳۷۵) متمرکز شود. آنهم به وقتی که دربارهٔ جستجوی معنا توسط آدمیزاد همچون فاعل شناسا سخن می‌گوئیم. معنایی که در درازای تاریخ با آمدوشد میان خدا و انسان صورت پذیرفته است.

بتازگی اما نشریهٔ اندیشهٔ پویا (چاپ تهران، شماره ویژه نوروز ۱۳۹۳) با مجتهد شبستری مصاحبه‌ای کرده است که نه فقط تغییرات نظری نسبت به گذشته و اثریادشده را اعلام می‌کند بلکه همچنین به نکته‌هایی اشاره دارد که با موضوع سخن حاضر بیشتر هماهنگ است. او که در خانواده‌ای مذهبی و با پدری عبا و عمامه‌دار در خطهٔ آذربایجان پا بدینا گذاشته، تیپ خاصی در میان "روشنفکران مذهبی" بشمار می‌رود. بهر صورت در عبارت پیشین منظوری خاص و اشاره‌ای ضمنی داشته‌ایم که مفهوم روشنفکر مذهبی را توی گیومه قرار داده‌ایم. زیرا در این دهه‌ها از مشاهده رفتار عمومی این گروه اجتماعی در ایران، که مدام به خود لقب "روشنفکر دینی" داده، رابطه سالم و درستی در حرف و عمل ایشان ندیده‌ایم.

آنچه از عمل ایشان بر آمده این است که فقط برای گشایش فضای فعالیت کیش و مسلک خود وارد عمل می‌شوند و حتا کاری

به وضعیت مسلمانان سنی ندارند که چه تبعیضاتی را در کشور متحمل می‌شوند. باقی تبعیضات جاری در کشور فعلاً ناگفته بماند؛ که اعتراض به وجود چنین بیدادی را دگر اندیش و روشنفکر بدون پسوند برعهده داشته و تاوان این حق طلبی را پرداخته است. از مدعا و عمل روشنفکران مذهبی گذشته، مجتهد شبستری تاریخاً "به قشر و گروه اجتماعی در ایران تعلق داشته و آن را به سهم خود نمایندگی کرده که سابقاً متکی بر یاری نهاد روحانیت به ترقی و امتیازات ویژه رسیده و پس از انقلاب اسلامی با پول نفت و رانت حکومتی شان و منزلت یافته است. گروه اجتماعی یادشده که یکی از سه ستون تشکیل دهنده حاکمیت کنونی است، حاکمیتی که با خشکه مقدسی اُملان، بی خبری اوزگل‌ها و زورگویی اوباش اعمال قدرت می‌کند، البته پیش از هر چیز آن رسم اُمل‌ها را دارد که به وقت شرح حال و حکایت سرگذشت خویش هیچگاه اسمی از مادر، همسر و سایر زنان موثر بر زندگانی فرد را نمی‌برد. خواهیم دید مجتهد شبستری هم که امروزه یکی از تحول‌یافته‌ترین روشنفکران مذهبی محسوب می‌شود، از این رسم و عادت اُملان نگسسته و در شرح حال خود آن را رعایت کرده است.

باری. در خلاصه‌ترین شکل ممکن سرگذشت مجتهد شبستری به قرار زیر است و او در مسیر زندگانی خود تجربه‌هایی اندوخته دارد. در جهان کتاب، درحوزه علمیه قُم تحصیل کرده است و آن‌گونه که می‌گوید مطالعاتی آکادمیک در رشته حقوق دارد.

در جهان واقعی، تجربه زندگی در ایران دوره پهلویها و مدیریت مرکز اسلامی در هامبورگ آلمان را دارد. در شرح حال خود همچنین از نمایندگی در مجلس شورای اسلامی دوره اول و از مشاهده انقلابیگرها در فردای تثبیت رژیم اسلامی روایت می‌کند. او در این جهانهای موازی با موقعیتهایی روبرو شده است که ذهنیتش را شکل داده‌اند. البته گشاده‌روی بودن وی را برای تغییرات نایست دست کم گرفت که بسیاری در موقعیت وی این تحولات را از خود دریغ داشته‌اند. وی در فرجام با تامل در این وضعیتهای نه فقط به تغییرات نظری

رسیده است، بلکه همین تغییر دیدگاه و بیان‌ش در قالب سخن و نوشته باعث شده که یونیفورم روحانی و آخوندی را از وی پس بگیرند. بقولی خلع لباسش می‌کنند. او امروزه در زبان آخوندی، که بر تقابلهای خیر و شر بنا شده، دیگر ملا و عالم و ولی نیست؛ یک مُکلا است در شمار میلیونها مردم عادی و بی امتیاز دیگر.

از این زاویه خوانش سخن مجتهد شبستری در اینجا برخورد متعارف میان شهروندان است. زیرا در فضای بحث نظری امروز وی با یونیفورم و امتیاز ویژه ملایی ظاهر نمی‌شود تا پیشاپیش آن قشریت از ما بهتران و انحصارطلبی مربوطه‌اش را در بحث معنویت به رُخ مخاطب بکشد. حضرات والامقام و عالیجنابانی که فقط معنا را تعریف نمی‌کنند بلکه با زبان بی‌زبانی به مخاطب می‌گویند که فهم و درک و دریافتش به جایگاهی نمی‌رسد که مجاز باشد معنویت را تعریف کند.

بنابراین دست‌اندرکاران مسائل نظری، چه انصاف را در ارزیابی عملکرد اشخاص لحاظ و چه فقط ظاهرشان را ورنه‌انداز کنند، یک تار موی چنین شخص مُکلا شده‌ای چون مجتهد شبستری را نمی‌دهند تا صد آیت الله (نشانه خدا) مثل مصباح یزدی بگیرند. اصلاً بخاطر بیدادی که از عدم عدالت ظاهر میان ملا و مُکلا در جامعه به راه است، شهروند هوشیار با آخوند و ملای عمامه دار بر سر معنا بحث نمی‌کند. بحثی که پیش شرط سلامت فضایش برقراری عدالت میان بحث‌کنندگان است.

از تفاوت ظاهری مجتهد شبستری با همقطاران سابق گذشته، او از منظر بیان دیدگاه هم با بسیاری از همقطاران پیشین فرق دارد. چنان که به مصاحبه‌گران نشریه یادشده تاکید می‌کند که او را به لقب خاصی نباید خواند و اندیشه‌اش را در چارچوب و قالب ویژه‌ای نباید ریخت.

اما مجتهد شبستری چون هنوز متاسفانه به گسست کامل از گذشته نرسیده، و این کمبود را در عادت اُملانه حذف بخش زنانه سرگذشتش دیدیم، در جاهایی دیگر حساسیت لازم را از خود نشان

نمی‌دهد. رویکرد توجیه‌گرانه وی نسبت به وضع موجود شاهد این مدعا است که بیداد جاری و تبعیضات عملی در وضع موجود را به نام نخواند. با این که نمی‌خواهد در کلیشه‌ها و القابی ژورنالیستی مطرح شود، اما متوجه این مسئله نیست که در جلدها یا بسته‌بندیهای برساخته رسانه‌های جیم‌الف (جمهوری اسلامی) جا نگیرد. این که اگرچه داشته باشد برخی از کلیشه‌های اولیای امور شامل حالش شود. کلیشه‌هایی که یکی از آنها همین "الاهی دان" نامیده شدن است. نشریه پویا مصاحبه با وی را عنوانی چنین داده است: "کارنامه یک الهی دان". در رابطه با همنواییهای او با نظم موجود این نکته را نیز باید افزود که وی به صراحت زاویه داشتن خود با گفتار رسمی را اعلام نمی‌دارد. خط تمایزی میان معنا جویی خود و دغدغه‌های حاکمان نمی‌کشد که مدام معنویتی فرمایشی و موعظه وار را در جامعه تبلیغ و تجویز می‌کنند. بر این منوال گرایش به فروش معنویت که در جیم الف به کالایی در میان کالاها بدل شده است، رسوا و نفی نمی‌شود. دست رد به سینه سیاستگذاری فرهنگی نمی‌خورد که اساس خود را بر پایه تحمیق مخاطبان بنا کرده است.

برغم این کمبودها که از منظر رهایی انسان و ساختن جامعه‌ای عادلانه و دور از ریاکاری مطرح است، اما مجتهد شبستری وقتی به پرسش چگونگی پیدایش گرایش به حقوق در خود می‌پردازد اسراری را آشکار می‌کند که پیامدهایی روشن‌گرانه دارد.

چنان که گفته است: "کتاب‌های فقهی، شکل مدون حقوقی ندارند... این فکر در ذهن من آن قدر قوی بود که بعد از پیروزی انقلاب هم به نظرم آمد آنچه آیت الله خمینی گفته باید به صورت یک سیستم درآید. از طریق احمد آقا به ایشان پیشنهاد دادم که اجازه بدهید من و دکتر حسن حبیبی بنشینیم پرسش‌هایی را - پنجاه یا صد پرسش - طرح کنیم که اگر این پرسش‌ها دقیق جواب داده شود مشخص می‌شود که سیستم تفکر شما دقیقاً چگونه است و مبانی انقلاب از نظر شما چیست... می‌خواستیم آنچه ایشان مطرح کرده‌اند سیستماتیک شود. احمد آقا به ایشان گفته بودند و ایشان هم گفته

بودند که دیگر از ما گذشته است."

در آنجا پاسخ "از ما گذشته" روح الله خمینی، دست کم دو جنبه مختلف دارد. بنابراین تفسیر و ارزیابی ای دوگانه را طلب می کند. پاسخ روح الله خمینی، از منظر نفع شخصی او، یک مظلوم نمایی آغشته به نیرنگ و ترفند است. زیرا فرمانده کُل قوا (یکی از القاب کشوری که به خمینی دادند) راه گریز خود را نمی بندد. چون نمی خواسته سندی بدست کسی بدهد که در آن امکان مانور خود را در تفسیر قانون و حقوق شهروندی محدود سازد. برای کسی که سیاست ورزی را به صورت پراگماتیسم روزمره پی می گیرد و هر روزه نسبت به وضع تعادل قوا حکم می راند، ارائه برنامه و تعیین حدود و ثغور اجرای قوانین دست و پا گیر خواهد بود. اما وقتی از منظر کشورداری به پاسخ خمینی بنگریم، برآمد فاجعه را خواهیم دید. زیرا بدون حقوق تعریف شده و نبود قانون در کشور وضعیّت بلیشو می شود و هرج و مرج راه می افتد. در اینجا می شود صحنه ای خیالی را تجسم کرد. این که آیت الله خمینی، بدون آشنایی با قوانین بازی در کازینوی "دهکده جهانی"، چه قماری با سرنوشت یک ملت کرده است.

چنین شد که در آن میانه فرمانفرمایی حاکمان ریز و درشت بر استان و ولایتهای مختلف پدید آمد. بدین ترتیب حکم حقوقی به غرض، مرض و داوری لحظه ای خیل حاکمان شرع وابسته شد. قضایانی که هر بار می توانستند برخلاف حکم قبل خود یا همکاران در مناطق دیگر رفتار کنند.

رسیدن مجتهد شبستری به الزام تنظیم احکام حقوقی و پیشنهاد آن به روح الله خمینی، فارغ از این که چه پاسخی از ولی فقیه دریافت داشته، بخشی از ویژگی است که از وی آن تیپ خاص روشنفکر مذهبی را ساخته است. موجودی که بدون شک وامدار اقامتی است که در آلمان بعنوان مدیر مرکز اسلامی شهر هامبورگ داشته است. در پاسخ به پرسش تاثیر زندگی در فرنگ بر او چه بوده و این که چه ارمانی برای هموطنان داشته، مجتهد شبستری می گوید: "اوایل در

آلمان زبان نمی‌دانستم... کار من یک کار اجتماعی بود. باید یک مرکز اسلامی را مدیریت می‌کردم که مراجعات زیادی هم از جانب مسلمانان و هم پیروان ادیان دیگر، به خصوص مسیحیان، داشت." دقت در همین اشاره‌ها نشان می‌دهد که مجتهد شبستری چگونه از دینداری رایج در آلمان تاثیر گرفته است.

اما از این نکته گذشته، همانطوری که در کتاب هرمنوتیک او آمده، ایراد اساسی نوشته مجتهد شبستری در بی‌تفاوتی به دیرینه‌شناسی تاویل و هرمنوتیک است. این که توجهی به کار فیلون اسکندرانی نکرده است. فیلونی که نه فقط لوگوس یونانی را ابزار موجه سازی اساطیر توراتی کرده، بلکه کارش الگو بوده و شباهتهای بسیاری با عملکرد متکلمان مسلمان داشته که در یزدان شناسی خود یونانی ماب گشتند.

خوشبختانه در مورد فیلون به فارسی کتابی به همت فریدالدین رادمهر از سموتل سندمل ترجمه شده (انتشارات نیلوفر، سال ۱۳۹۱) که در آن دستکم انگیزه‌های سیاسی این نوع ابزار سازی از عقل برای توجیه شریعت را توسط یهودی مومن می‌شود شناخت. بگذریم که بحث گذار از میتوس (اسطوره) به لوگوس (عقل) یکی از پیچیده‌ترین مباحث شناخت تحولات فلسفه یونانی در دوره هلنیستی است.

در مجموع آن بی‌تفاوتی به کار و میراث فیلون، یکی از نکات ضعف توضیح تناوردگی مفهوم هرمنوتیک توسط مجتهد شبستری است. زیرا تاثیر گرفته از سنت مسیحی، تاویل را از دوره آگوستین آغاز شده دانسته است. از استاد مجتهد شبستری انتظار می‌رفته که، کتاب سندمل هیچ، اما یک نگاهی به مطلب ویلهلم دیلتای می‌انداخت که به بررسی "تاریخ هرمنوتیک" به سال ۱۹۰۰ میلادی نشسته و بصورت اجمالی پدران هرمنوتیک و گرایشهای متفاوت آن را یادآور شده است.

البته برای شناخت ذهنیت شکل گرفته مجتهد شبستری در فرنگ باید به جنبه دیگر مواجهه فرهنگی او با جامعه آلمان پردازیم. او خود در این رابطه می‌گوید: "تا حدودی که با زبان آلمانی

کامل آشنا شدم مسئله دیگری هم برایم اهمیت یافت. در گفت و گوهای دینی و محافل سیاسی که شرکت می کردم. همه جا تفکر انتقادی حاکم بود. هر چه می گفتمی با این سوال روبرو می شدی که دلیلش چیست؟ «این است و جز این نیست» خریدار نداشت. در تفکر انتقادی ابتدا از آدمی می پرسند شرایط و مقدمات ذهنی که استدلال های تان را بر آن مبتنی می کنید چیست؟ و چگونه از آن مقدمات و شرایط ذهنی به فلان ادعا می رسید؟ یعنی تفکر انتقادی کانت. عادت نکرده بودم که به مقدمات ذهنی خودمان فکر کنم. باید خودم را دو قسمت می کردم و با یک قسمت به قسمت دیگر نگاه می کردم... به فکر افتادم که ذهن خودم را بکاوم و خواه ناخواه به کوشش های معرفت شناختی کشیده شدم... برایم جالب شده بود که خودم را بکاوم و بینم از کجا به کجا حرکت می کنم. در نتیجه بیشتر در فلسفه غرب مطالعه کردم و متوجه شدم که الهیات مسیحی هم در دهه های اخیر به این مقدمات ذهنی و معرفت شناختی توجه دارد. همین هم باعث شد که روش کار در علم الهیات مسیحی برایم جالب شود. اما علاوه بر زبان آلمانی و تفکر انتقادی و الهیات مسیحی یک موضوع دیگر هم به مرور توجه مرا به خود جلب کرد و آن دمکراسی بود. می دیدم که در آنجا انسانها برای یکدیگر مزاحمت فراهم نمی کنند و پذیرفته شده که زندگی اجتماعی - سیاسی شان را به صورت یک قرار داد و توافق تلقی کنند که در این توافق هر کسی حقوقی دارد. حقوق شان هم مشخص است و اگر کسی پا در حریم حقوق دیگری بگذارد خیلی واضح می شود مچ او را گرفت. (نشریه یادشده، ص ۶۸)

پرسش بعدی که در مصاحبه یادشده برای منظور ما مهم است به طرح بحث هرمنوتیکی مربوط می شود و این که طرح شبستری چه نسبتی با زمینه ایران پس از انقلاب اسلامی دارد.

در این رابطه شبستری می گوید: "انقلاب که اتفاق افتاد به مرور متوجه شدم که در تفکر تفسیری دینی ما یک ناهماهنگی وجود دارد. اتفاقاتی افتاد و نظریاتی متعارض از سوی افراد در مقطع های

مختلف مطرح شد که من احساس کردم این تعارض‌ها از نداشتن یک تئوری منسجم در باب تفسیر متون دینی از یک طرف و آگاهی کم از سیاست و جامعه از طرف دیگر حکایت می‌کند. جز مقداری فتواها، معلوم نبود که جامعه بر اساس کدام مبانی تئوریک باید اداره شود. بدین ترتیب با وقوع انقلاب یک «نامفهومیت» در زبان سنت دینی ما بروز پیدا کرد. در مقام تفکر معلوم نبود که دقیقا چه باید گفت و چه کار باید کرد؛ اما در مقام عمل با قاطعیت عمل می‌کردند و پیش می‌رفتند. این یک عمل زدگی بحران آفرین بود. در غرب نیز زمانی بحث‌های هرمنوتیکی مطرح شد که نامفهومیت نسبت به سنت‌های پیشین رخ داد؛ زمانی که نسلی تجربه کرد زبان سنت پیشین نامفهوم شده است.

طرح "نامفهومیت" از سوی شبستری بدون شک وامدار سخنی از یورگن هابرماس است. فیلسوف آلمانی که در سالهای دهه هشتاد قرن بیست، یعنی در دوره‌ای که در جهان از جمله پسامدرنیسم و نیز بنیادگرایی اسلامی جان و تحرک یافته از انقلاب ایران مطرح گشته بود و قصد سلطه بر ذهنیت عمومی را داشت، از "ناروشن بینی جدید" گفت و در باره‌اش مجموعه مقالاتی را انتشار داد. اما پیش از آنکه به راه حل نامفهومیت شبستری پردازیم که بصورت معنا بخشی دوباره به سنت است، به توجه او به امر دمکراسی برسیم و بسنجیم که آیا توجه وی به دمکراسی به دمکرات شدنش ارتقاء یافته است. پاسخ منفی به پرسش بالا را می‌شود هنگامی یافت که مجتهد شبستری دارد از ماجرای آشنایی با شریعتی و آثارش سخن می‌گوید و نکته‌های زیر را یاد آور می‌شود: "در آن زمان برای من هم جامعه شناسی شرک و توحید شریعتی جذابیت داشت. در آلمان که بودم وقتی متوجه شدم چنین کتاب‌هایی وجود دارد به مرحوم میناچی، مدیر حسینة ارشاد، نوشتم که اینجا در جلسات انجمن اسلامی کتاب‌های شریعتی خوراک فکری خوبی است و مقداری از این کتاب‌ها را به آلمان بفرستید. آقای میناچی هم تعداد زیادی از کتاب‌ها را فرستاد. کتاب‌ها مثل مائده‌ای بود که نازل شده باشد؛ به خصوص برای

جوان‌ها. آثار شریعتی در مقابل تبلیغات کنفدراسیونی‌های چپ بسیار موثر بود."

البته دلیل دمکرات نگشتن وی در همین چپ را شر دیدن و خود را خیر یافتن است. (اشاره‌های استعاره‌ای که سخن شریعتی را همچون مائده نازل شده در تقابل با تبلیغات کنفدراسیونیها علم می‌کند خواه ناخواه دستکاری لازم در ذهن مخاطب را بصورت نامرئی انجام می‌دهد). بگذریم که در آن چارچوب فکری، رقابت نیروهای سیاسی در رسیدن به دمکراسی را به دسیسه و توطئه فروکاسته است. فعلا کاری نداشته باشیم که اشاعه "جامعه‌شناسی" شریعتی در کشوری که از ماکس وبر تا یورگن هابرماس از هلموت پلسنر تا رالف دارندورف و ... آنهمه جامعه‌شناس زبده دیگر داشته چه آموزش نابهنگام و گمراه‌کننده‌ای برای دانشجوی ایرانی بوده است.

البته تمام تقصیر متوجه سیستم آموزشی ایران آن سالها نیست. بخشی از این روزآمد نبودن دانش، بومی‌گرایی خودپسندانه و گرایش حفاظت از وضع موجود مدیر مرکز اسلامی به فضای مذهب زده آموزش و پرورش مجتهد شبستری بر می‌گردد. او که وقتی می‌خواهد علیه الگوی پدر اقتدار گرا عصیان کند و شوریدن در جوانی را تجربه کند، صبر می‌کند تا پدرش بمیرد. البته بعد هم شق القمر نمی‌کند. فقط تصمیم می‌گیرد که به مدرسه دیگری برود که مهر و نشان پدرش را نداشته است. سرگذشت خود حکایت کرده وی، چیزی فراتر از این "شورش" های جوانی عرضه نمی‌کند.

اینهمه مکث و درنگ کردن بر شرح حال مجتهد شبستری مطمئنا می‌تواند حوصله هر مخاطب درد آشنا و صاحب سلیقه‌ای را سر ببرد. بویژه که ما در دورهٔ مُدرنیت‌ه شرح حالهای جاذب کم نداشته‌ایم. در میان فرنگیان از هاینه، بودلر و نیچه و مارکس بگیرید تا رمبو و ریلکه و گرترو استاین. در میان فارسی‌زبانان هم سرگذشت هدایت، فروغ، هوشنگ ایرانی و نصرت رحمانی نکته‌ها برای حکایت کردن دارند. اما در جامعه‌ای که قرن‌ها دُچار متافیزیک فریب بوده، فقط هنرمند و شاعر گره‌گشایی نخواهند کرد. بواقع تا در جبهه محافظه‌کاران

گسستهایی صورت نگیرد، سیاهکاریها رو نخواهد شد. سیاهکاری ای که، با دغل و نیرنگ، از جمله سحر و افسونی پیرامون معنا پیا کرده و فهم آن را به قشر خاصی سپرده است. از این زاویه که مجتهد شبستری از حیطه یزدان شناسی به دایره انسان شناسی گذر می کند، و این را با سخن خودش در ادامه نشان خواهیم داد، می توانیم رفتار جدیدی را در رابطه با معنا جویی آدمیزاد مشاهده کنیم. همین مشاهده برای رشد فرهنگی ما آنقدر ضروری و ارزنده است که به سرگذشتهایی حتا ملال آورتر از مجتهد شبستری نیز گوش بسپاریم و نشانه های تحول را باز یابیم.

در این رابطه مجتهد شبستری می گوید: "سالهاست که من دنبال کشف آموزه های وحیانی نیستم. علاقه ورزی من به سنت دینی ام، یک فعالیت هرمنوتیکی است. سالهاست که من قرآن را، سنت و سیره رسول خدا را، فلسفه اسلامی و غیر اسلامی را، علم فقه را و بسیاری از علوم دیگر را از این منظر نگاه می کنم که در معنایابی من از خودم و از جهان چه کمکی به من می کنند. من نه تنها از «توحید» مطروح در قرآن بلکه از همه حقیقت های موجود در متون ادیان بزرگ دنیا معنایابی می کنم؛ انتظار من از این متون این است که فضای خالی درونم را با معنا پر کنند."

بجز این گذاری که مجتهد شبستری با توجه به خود انجام می دهد و از حیطه یزدان شناسی به سمت انسان شناسی می آید، نو مُکلاهی پردشده از روحانیت شیعه در چند جمله جمع بندی تلاش نظری خود در این سالها را نیز بدست می دهد که از جمله گرایش او است به سمت رویکرد فلسفی که پس از "چرخش زبانی" در اندیشه ورزی رواج یافته است. پایان این یادداشت را به سخن محمد مجتهد شبستری بسپاریم که در آینده در موارد مشخصی چون تعریف و نتایج هرمنوتیک، فهم و دریافت وی از چرخش زبانی و الهاماتی که از تئوری ارتباطی هابرماس گرفته به بحث خواهیم نشست. این جمله های او را در پایان اینچنین می خوانیم: "از سالها پیش معتقدم اگر بخواهیم متون دینی را درست بفهمیم نمی توانیم بحث های

فلسفهٔ زبان جدید را مغفول بگذاریم. اصرار داشته‌ام بر این که باید بحث‌های جدی فلسفهٔ زبان عصر حاضر را که نگاه تجربی و انتروپولوژیک دارند، در مطالعات الهیاتی وارد کنیم."

## خاطرهٔ قهرمانان ما

---

از جاهلی پرسیدند چرا دانا نشدی؟ جواب داد که قدیمها امکانات نبود.

ما هم با همین کمبود امکانات روبرو بوده‌ایم که حرف و ایده خود را اینجا در قالب جستاری ارائه می‌کنیم. در حالی که برای پرداختن به مضمون مورد نظر می‌دانیم بهتر بود از رسانهٔ ویدئو کلیپ بهره می‌گرفتیم.

بواقع با امکانات تکنولوژی امروزی خیلی کارها می‌شود کرد. اگر شما بخواهید موضوعی را در سطح گسترده مطرح کنید و مخاطبان بیشتری را فراچنگ بگیرید، ویدئو کلیپ (یا تصویرگویا) از هر رسانه‌ای موثرتر است. دلیلش را هم در استفاده شرکت‌های تبلیغاتی از ویدئو کلیپ بدانید. شرکت‌هایی که با شناخت بازار حتی ترانهٔ خوانندگان را نیز با تصویر و فیلم و صحنه‌سازی همراه می‌کنند. چه خوب می‌شد اگر که ما امکاناتش را می‌داشتیم تا حرف‌های خود را در واکنش به تاریخ رفتار جمعی مان از طریق ویدئو کلیپی می‌زدیم. ویدئویی که هم دوران گذار از پهلوان اساطیری به عیاران و قلندرانی را نشان می‌دهد که گاه عامی و گاه عارف بودند و هم به

نمایش حال و روز قهرمانان افتخار آفرین یا جاهلان مخرب و تبهکار می‌پردازد. یعنی، برای آن که پرسوناژها و بازیگران را مشخص کرده باشیم، نمایشی از رستم فردوسی تا حلاج و سهروردی و از غلامرضا تختی و محمد علی فردین تا قیصر مسعود کیمیایی.

\*\*\*

منتها از مسائلی که اشراف بر واقعیت زندگی در ایران و قهرمانانش را سخت می‌سازد، فقط پیچیدگی رابطه میان حکومت کنندگان و حکومت شونده‌گان، وجود سانسور و کمبود رسانه‌های آزاد نیست. امر پراکندگی فاعلان شناسا نیز عامل است. شاهدانی که بواقع نگاه به موضوع را از قرارگاه‌ها و زوایه‌های مختلفی انجام می‌دهند. درست به علت همین قرارگاه‌ها و زوایه‌های متفاوت است که هر تماشا و مشاهده‌ای می‌تواند از میان انواع قهرمانان، دسته‌ای را بر دسته‌ای رجحان دهد. ترجیحی که دستکم دو نوع خاطره خوش و ناخوش از ایشان را زنده می‌سازد.

\*\*\*

برخلاف تبلیغات حکومتی که خارج‌نشینان را دور از غم وطن می‌خواند، با پیدایش "دهکده جهانی" و تحولات شبکه ارتباطات دیگر ذهنیت جمعی ما فقط در ایران شکل نمی‌گیرد. ذهنیت جمعی ما در باشگاهی جهانی پرورده می‌شود. با تاثیری که اذهان از طریق نوشته، کتاب و اینترنت بر یکدیگر دارند؛ یعنی آن پدیده‌ای که فرنگیان اینترنت‌سوژکتیویته‌اش می‌خوانند.

امروزه افراد بسیاری هستند که در کشورهای دیگر روزگار می‌گذرانند. اما دل در گرو ایران دارند و به گره‌گشایی رشته‌ امور در آنجا فکر می‌کنند. این دغدغه، نه فقط به زبان فارسی بلکه حتا در زبانهای دیگر نیز، متن تولید می‌کند. متنهایی که به امور جاری در ایران می‌پردازند و در آن مداخله می‌کنند. در دنیای امروری یکی از زمینه‌های مهم امور جاری را ورزش و باشگاه بایست دانست. زمینه‌ای که، بخاطر سرگرم‌سازی و مشغولیت جوانان و نیز تولید

قهرمان، حاکمیت را سخت متوجه خود کرده و فضا را اطلاعاتی و امنیتی ساخته است.

\*\*\*

از دوره "منورالفکران"، که با حضور کسانی چون آخوندزاده و آقاخان کرمانی و همتیان در غربت و تبعید معنا یافته، شناخت مسائل ایران به زمانه سلسله قاجار و یافتن راه حل در صدر اهداف بوده است.

رویکرد به شناسایی ایراد و اشکال و ارائه چاره کار در دوره روشنفکران و نویسندگانی چون صادق هدایت، چوبک و ابراهیم گلستان و همسلان نیز ادامه یافته است که اوضاع مشروطه و حاکمیت در زمانه سلسله پهلوی را از درون و برون مرزهای ایران زیر نظر داشتند. در دوره معاصر نیز، که گذار از شاهنشاهی پهلوی دوم به خلیفه گری خمینی و خامنه‌ای اتفاق افتاده، همت اندیشگران و منتقدان و مترجمانی چون شاهرخ مسکوب و محمد مختاری و محمد جعفر پوینده و هموندانشان ضامن تداوم پروژه برملایی عیب و کاستیهای قدرت ناموجه بوده است. انسانهایی آزاده، هر جای جهان که بودند، هیچ کوتاهی در شناخت مسائل ایران و طرح راه حل نکردند. چه بسا در چالش با خودکامگی حاکم نیز با عمر و جان خود تاوان پرداختند.

\*\*\*

در تداوم چنین فرایندی از کندوکاو در مسائل سیاسی فرهنگی ایران، نخست، بر متنی از محمد مختاری تمرکز کنیم. او که در تداوم کنشمندی پیشکسوتان یادشده یکی از جوانترین چالشگران بوده است؛ برخاسته از تبار قهرمانان فاخر که در میدان نبرد روشن اندیشی با ظلمت و ریاکاری حضور داشته‌اند.

بواقع فرهیختگی شخصیهایی چون محمد مختاری معنای جدیدی به مفهوم قهرمان می‌دهد. قهرمانی که معادلهای پیشینی خود در لغتنامه‌ها را پشت سر می‌گذارد. چرا که، پیش از مختاری و

همبتارانش، قهرمان مترادف فرمانروا، پهلوان و دلاور پیروز میدان نبرد بوده است. در حالی که نزد ایشان (قهرمانان فاخر) نه زور بازو بلکه تیزهوشی و درایت و خردمندی حرف نهایی را زده است.

\*\*\*

باری. سراغ گرفتن از مختاری در سالهای اخیر، آنهم بوقت اردیبهشت که ماه تولدش است، به رفتاری آئینی برای نگارنده این سطرها بدل گشته است. امسال نوبت به خوانش مجدد مقاله "بازخوانی فرهنگ" وی رسیده که نخستین مطلب از مجموعه مقالات کتاب "تمرین مُدارا" او است.

نوشته زنده یاد مختاری با تاکید بر ضرورت بازخوانی فرهنگ شروع می‌شود. ضرورتی که از درگیری سنت و نو در یک قرن و نیم اخیر برآمده است. وی بازخوانی فرهنگی را انتقاد معنا می‌کند. در این رابطه انتقاد را به قرار زیر تعریف می‌کند که هم اطلاع یابی از مبانی گذشته و اکنون است و هم روش سنجیدن و رد و گزینش و پذیرش آنهاست".

او معتقد است که با پیدایش انقلاب (که بزعم نگارنده این سطرها نظام خلیفگانی را بر ایران مسلط ساخته) بازخوانی فرهنگ "ضرورت اساسی و همه جانبه است. زیرا انقلاب به هر حال ذات ما را عریان کرد. ما را واداشت به دیدن و دریافتن اینکه چه بوده‌ایم و نمی‌دانستیم". (تمرین مدارا، انتشارات ویستار، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۷،

ص ۸)

آن ضرورت یادشده را با تاکید زیر مستدل می‌کند که "جامعه‌ی ما ... زیر آوار بسیاری از سنتهای بازدارنده تاریخی خود له می‌شود. هنوز نتوانسته است برای رفع نیازهای انسانی خود به شکل سازمان‌یافته‌ی نهادهای مدنی و دموکراتیک دست یابد. از این رو هنوز جامعه‌ای است درگیر با تاریخت «پیش مدرن» و البته غیر دموکراتیک خود، که زیر سلطه‌ی معیارها، هنجارها و ساخت‌های تاریخی معرفت، قدرت و حقیقت است".

او سپس به شرایط تحول اجتماعی می‌رسد و از جمله شرطهای زیر را برای هموارشدن گذار از وضعیّت ناگوار به موقعیّت مطلوب اعلام می‌کند:

۱- به پرسش کشیدن گرایش و روش سنتی معرفت و شناخت که باید به برداشت دگرگونه انسان از خود برسد. برداشتی مبتنی بر عقلانیت و آزادی در جهت خود رهبری و خودسامان دهی. همچنین این طرح و برنامه وقتی محصول مطلوب بدست می‌دهد که "بر روش علمی، شک‌گرایی، استنتاج منطقی و برخورد تجربی استوار" باشد.

۲- شرط دیگر بنظر وی "به پرسش کشیدن مشروعیت سنتی قدرت" است که "بر عوامل فوق انسانی، یا مخالف و بیگانه با اراده آزاد انسانی استوار است". ولی چون پروژه اجتماعی توانسته مبنای مشروعیت سنتی قدرت را در هم ریزد نوعی تلفیق و التقاط پدید آمده است. بطوری که "از مشروطه تاکنون، کوشش برای همسازی و هماهنگی میان حق مردم برای تشکیل دولت، و حق فوق مردم در حکومت، به این نتیجه انجامیده است که حکومت به شکل‌های مختلف بر دولت عمود بماند".

بنابراین همزمانی برداشتهای متضاد معرفتی و روشهای اعمال قدرت متفاوت، زیر سقف یک ناهمزمانی گسترده، هم نابسامانی و هم نیاز چالش با آن را تولید می‌کند.

از بازتابهای این نابسامانی درگیری گروه‌های اجتماعی سنتی و مدرن با هم است که در پایتخت و شهرها و حاشیه‌شان جریان دارد. درگیری یادشده سه جماعت را از سه گوشه مختلف به میدان چالش با دربار سلطنت می‌کشاند. از مردمان حوزه علمیه و بازار، از گروهبندی قشر متوسط شهرنشین و از بی‌چیزان حاشیه‌شهرها افرادی به سپهر همگانی سرازیر و برای رزم و پیکار سرشاخ می‌شوند. در این میدان کسب قدرت سیاسی، هر لشگری در میل به پیروزی ترفند و شگرد خود را به کار می‌بندد.

در این کشاکش چند جانبه البته توجه به امر فرهنگ نیز ادامه جنگ محسوب می‌شود که طبیعتاً ابزار خاص خود را دارد. در این

رابطه مختاری یادآور می‌شود که "یکی دیگر از نمودهای آشکار ناموزونی و نابسامانی در عرصه معرفتی، در پژوهش‌ها و نقد و نظرهای مربوط به فرهنگ متجلی است".

نخستین خصلت این نابسامانی در عرصه فرهنگ را مختاری نگاه سیاست زده و متکی بر منافع فرقه‌ای می‌داند. دومین ایراد در شیوه نگرش مسلط به موضوع یادشده، بزعم مختاری، یکسونگری و ژمانتی‌سیسم است. آنهم بدین معنا که ایده حاکم مورد مطلوب خود را ایده‌الیزه و از آلترناتیو رقبا شیطان می‌سازد.

\*\*\*

بر این منوال آنچه در ایران دهه‌های پنجاه و شصت خورشیدی بوقوع پیوست تبدیل شعاری به یک ایده ثابت و دُگم بود. چنان که شعار مبارزه با غربزدگی به ایدئولوژی توجیه‌گر سستیها و کاستیهای خودمانی و بومیگرایی خودپسندانه منجر شد. ایدئولوژی خودفریبانه‌ای که زیر عنوان "برنامه بازگشت به خویشتن"، دهه‌ها، افکار عمومی را زیر تاثیر خود گرفت و عقلها را پیچاند.

بواقع بر اساس همان اشاره‌های روشن و خاموشی که نقد و نوشته مختاری به جامعه ایران پسا انقلابی می‌کند، در خوانش ما به نتایج زیر می‌شود رسید.

مثلا این که مبارزه با غربزدگی (یعنی همان ایده‌ای که احمد فردید طراحش و جلال آل‌احمد و دیگرانی چون احسان نراقی و داریوش شایگان و... اشاعه‌دهنده‌گانش بوده‌اند) به حیرتزدگی عمومی منجر شد. در حیرتزدگی، بلوا و بامبول راحت برپا می‌گشت و کسی را یارای مخالفت خوانی نبود. چنان بود که، سپس، راه از چاه تمیز داده نشد.

سرانجام نظامی قرون وسطایی در پایان قرن بیست میلادی در ایران احیا شد که بارزترین نشانه‌اش بازگونی مفهوم حق بود. بگونه‌ای که، مثلا در عرصه سیاست، حق و اصل حاکمیت ملت را پیش پای خلیفه خودکامه قربانی می‌کرد که وعده خلافت خدایی داده بود.

\*\*\*

در هر صورت انتقاد مختاری به ایده‌های حاکم و نشان دادن پیامدهای سیاسی - فرهنگی‌اش برای مردمان و کشور، کفایت می‌کند که او را به عنوان نمونه‌ای از "قهرمان فاخر" بشناسیم. نمونه‌ای که خود معیاری می‌شود برای قیاس و سنجش با آنچه زیر عنوان "قهرمان عوام" عرضه شده است. قهرمان عوامی که برای انبوه توده‌ها الگوی رفتار ارائه می‌کند. البته بدون تاثیر مثبت. زیرا الگو و معیار یادشده باعث تحولی در جان و حال مخاطبان خود نمی‌گردد.

برای آن که بدیل ناگوار قهرمان فاخر را بیابیم کافی است به "قیصر" کیمیایی همچون نمونه "قهرمان عوام" اشاره دهیم. داش‌مشدی که مدعی حمایت از حرمت جنسی زنان است اما احترام حقوقی ایشان را به هیچوجه رعایت نمی‌کند.

در واقع از طریق شناخت تقابلی که میان قهرمان فاخر با قهرمان عوام برقرار است، یعنی با قیاس آن دو تیپ اجتماعی، به روشن بینی بیشتری نیز می‌شود رسید.

\*\*\*

فیلم قیصر، که در سال ۱۳۴۸ خورشیدی روی اکران رفت، روایت خلاصه شده زیر را داشت که مرد جوانی به دختری تجاوز می‌کند و باعث تولید فاجعه‌های پی در پی می‌گردد.

دختر، برای حفظ به اصطلاح آبرو، خود را می‌کشد. نامه وداع فاطمی، که البته هیچ نشانی از خودآگاهی زنانه را در بر ندارد و نگرش مردسالارانه را بازتولید می‌کند، اما آدرس تجاوزگر به اصطلاح ناجوانمرد را آشکار می‌سازد.

فرمان (برادر بزرگ دختر) که از در جوانمردی و قیم ناموس بیرون آمده، به سراغ مجازات تجاوزگر می‌رود. ولی در درگیری با او و برادرش کشته می‌شود.

قیصر که برادر جوانتر دختر تجاوز شده است، از اینجا سروکله‌اش در روایت فیلم پیدا و وارد ماجراجوییهای بعدی می‌شود. او در سرانجام

فیلم پیش از آن که تیربخورد و ناکار شود، کار سه برادر آقا منگل را تمام کرده و یکی را پس از دیگری کشته است.

این انتقام، در کلیت فیلم، اما چند پرسش را پاسخ نداده می‌گذارد. این که وضع خواهر تجاوز شده چه می‌شد، اگر که خودکشی نمی‌کرد؟ زیرا با قیصری که از چارچوب سنتی خاص برخاسته، هیچ بعید نبود که دختر تجاوز شده قربانی قتل‌های ناموسی خانواده خود شود.

البته اتفاق قتل‌های ناموسی امروزه به تاسف هنوز امری سپری شده نیست که برای فهمش به دفاتر تاریخ رجوع کنیم. حتا در این روزگاری که ما وارد هزاره سوم میلادی گشته‌ایم هنوز یکی از مشکلات جوامع پیشرفته اروپایی و دادستانی مُدرن بشمار می‌رود زیرا یک تازی متعصبان زن ستیز مهار نشده است.

از این گذشته، مسعود کیمیایی که روایت و کارگردانی این فیلم را یکجا در دست داشته، استدلالی بدست نمی‌دهد که چرا ماجرای فیلمش به پلیس و دادگستری اجازه حضور در صحنه را نداده است. وی هنوز پس از سه چهار دهه سرشار از درس آموزی دوباره همان خرافه‌های کلیشه وار گذشته را تکرار می‌کند. بی آن که لحظه‌ای در آنها تامل و تصحیحی کرده باشد:

"قیصر در نمایش سال ۴۸، توان ایستادن مردی را در مقابل حکومت به یاد آورد. شیوه‌ای که با مردم تماس وسیع بگیرد و روشنفکر را هم یاد کند. روشنفکران و هنرمندان و منتقدان با قیصر همراه شدند؛ فیلمی که مردم ببینند و کفش‌های خودشان را ور بکشند و در مقابل دستگاه قضاوت و تمام فشاری که آزادی‌های سیاسی را هم در حبس نگه داشته بود فکر کنند". (نشریه پویا، چاپ ایران، شماره ۱۲، آذر و دی ۱۳۹۲)

\*\*\*

روشن است، در نبود ناظران منصف در رسانه‌های رسمی امروز ایران، مسعود کیمیایی هنوز از اعتباری خرج می‌کند که برخی

بخاطر منافع سیاسی خود به فیلم وی دادند. چون ایشان در آن زمان فکر می‌کردند در سینمای او - که البته همواره متوجه گیشه برای فروش و تجارت خود بود - پتانسیل اعتراضی وجود دارد.

منتها آنچه او از این اعتبار برداشت می‌کند تا نتایجی دلخواهی را سوارش سازد، خود معتبر نیست. چون گشتن برداران آب منگل، که از منظر جامعه‌شناسی رفتار افراد هیچ توفیری با قیصر ندارند و هر دو دسته‌ی قاتل و مقتول از قشر چاقوکشان و جاهلانند، با خوشبینانه‌ترین برآوردها نیز مقابله با حکومت و دستگاه قضاوتش معنا نمی‌شود. چون اصلا دادی را برابر بیداد مطرح نمی‌سازد و فقط وضع ناگوار موجود را بازتولید می‌کند.

برای مستدل ساختن مدعای ما نیازی نیست در بیرون دنبال شاهد بگردیم. این نکته را در همان آثار کیمیایی پس از انقلاب اسلامی بایست جست. یعنی در دوره‌ای که آزادی ستیزی از حوزه سیاست به حیطه اجتماعات فراتر رفته است. در این مرحله از گفتمانی که آثار کیمیایی در آن بربالیده نه تنها اعتراضی برنخاسته بلکه اینجا و آنجا هم‌نوایی با گفتار حکومتی در چالش با مخالفان و دگراندیشان نیز برقرار بوده است. نبود دغدغه آزادی نزد کیمیایی همواره خود را نمایان ساخته است.

از این هم‌نوایی با جریان مسلط گذشته، اما در همان لحظه‌ای از فیلم که قیصر رجز می‌خواند نیز دلیلی له برقراری قانون جنگل در کلیت جامعه انسانی و بی اعتبار ساختن حق طلبی ارائه نمی‌شود. این شعار "در این زمونه آگه نخوری می‌خورنت"، که قیصر جارش می‌زند، یک برداشت شخصی است و ربطی به ارائه دلیل و برهان ندارد. بگذریم که برای بازگشت به قهقرا هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد.

بدین خاطر در همان نقدهای اولیه فیلم قیصر بدین کاستیها اشاره کرده‌اند که کارگردان، همچون دانای کل و همه فن حریف، روند رویدادها را چنان دستکاری می‌کند که قهرمانش هیچ مزاحمی در کار خودسرانه نداشته باشد.

در هر صورت، همانطوری که برخی از منتقدان فیلم کیمیایی نیز گوشزد کرده‌اند، قیصر قانون را دور زده است. اما فراتر از پایمالی قانون، وی یک جرم سنگینتر مرتکب می‌شود که انتقام شخصی و کشتن همنوعی از قشر و طبقه خود است. آن بازگونی مفهوم حق اینجا نیز خود را آشکار می‌کند.

بدین ترتیب او مفهوم حق را از معنای اصیل خود تهی می‌کند و از اعتبار می‌اندازد. چرا که اجرای حکم در جامعه شهروندی پس از دادرسی و تشخیص حق در دادگاه معتبر توسط مامورین دولت قانونی صورت می‌گیرد. این اجرا بهیچوجه در حیطه اختیار شخص شاکی و در دسترس انتقام خصوصی وی نیست.

فیلم کیمیایی که کار ستایش از جاهل محله را پیش رو قرار داده چیزی از بحران زدگی وی نمی‌گوید که با تحول مشروطه بی تکلیف شده است. جاهل اگر قبلا حراست از ناموس محله را وظیفه خود می‌دانست با درست شدن قانون در مملکت از این موقعیت دور شده است. چون دادگستری رسیدگی به تبهکاری و مجازات آن را عهده دار شده است.

اصلا در جامعه‌ای که حق مُدرن در آن پایه و اساس داوری است، انتقام شخصی که در عمل قیصر وجود دارد جُرم محسوب می‌شود. این برداشت از حس مسئولیت شهروندی برمیخیزد که علیه خودسری انتقام جو و تولید بی‌نظمی او می‌ایستد تا شیرازه امور از هم نپاشد. رساله "بررسی عقلانی حق، قانون و عدالت در اسلام"، یکی از آثار قابل توجهی بوده که زنده‌یاد شاهرخ مسکوب با تجربه سه دهه‌ای تبعید خود به میراث گذاشته است. این اثر که با اسم مستعار م. کوهیار به سال ۱۳۷۴ خورشیدی انتشار یافته، درک و دریافت از حق در اسلام را زیر سوال می‌برد. وی بر رویکرد اسلامی نسبت به حق پرتو افکنی می‌کند که برخلاف حقوق مُدرن، انسان را مبنا و اتکا و نیز در آماج و هدف خود ندارد.

او با نشان دادن فرق قانون عرفی و قضاوتش با قانون شرعی و قضاوتش از جمله یادآور می‌شود که "در جامعه مدنی، شهروندان با

ارتکاب جرم در برابر جامعه مسئول و پاسخگوی نماینده آن (دادستان) هستند. ولی در فقه اسلامی مومن (یا کافر) با ارتکاب جرم (= گناه) نخست در برابر خدا مسئول است... اما امت، جامعه حقوقی به معنی جدید کلمه نیست یعنی اجتماع به خودی خود دارای حقی نیست که تجاوز به آن جرم باشد". (یادشده ص ۱۵۲، انتشارات خاوران، پاریس)

وی از بحث بالا در چند صفحه بعد نتیجه زیر را می‌گیرد که "در اسلام تساوی در تکالیف و نه به تبع آن تساوی در حقوق وجود ندارد و قانون نسبت به همه یکسان و بیطرف نیست هر گروه حقوقی (مردان، زنان، بردگان مسلمان و کفار ذمی) دارای قوانینی از آن خود است و برای آنها که بیرون از جامعه حقوقی هستند (مشرکان) حقی شناخته نیست".

\*\*\*

با توضیحات بالا معلوم می‌شود که بنیادی‌ترین گره اجتماعی ما از رابطه پیچیده‌ای برمیخیزد که از کنش و واکنش امر حقارت، جرم و حق طلبی پدید آمده است. کنش و واکنشی که یک سه گوشه (یا چیزی شبیه مثلث افسانه‌ای برمودا) را تشکیل می‌دهد. در این میان و از منظر حقوق مدرن، قیصر می‌تواند مدعی باشد که تحقیر شده است. این حس حقارت که می‌تواند متکی بر وقایعی چون تجاوز به خواهر و خودکشی او یا کشتن برادر باشد، اما بهیچ وجه توجیه گر قاتل و جرم نیست. همین جا که حرکت از حس حقارت بسوی مجرمیت است، باید نکته‌ای را روشن کرد. نکته‌ای که در تفاوت واکنش قهرمان فاخر و قهرمان عوام نهفته است. ما می‌توانیم مدعی باشیم که بصورت فردی و جمعی مورد تحقیر قرار گرفته‌ایم. از وجود تحقیر نیز که تجربه‌اش را داشته‌ایم، البته انگیزه دادخواهی را می‌شود استخراج کرد. دادخواهی که اجرای حق را ضروری می‌سازد. حقی که مبنای قانون است و محدودکننده زورگویی قدرتمدار معنا می‌دهد.

منتها واکنش قیصر به حس حقارت و نتیجه کارش، رفتاری متعارف معقول نیست. زیرا به مجرمیت می‌انجامد حتی اگر مدام داد و فریاد کند که حق طلب است.

آن صغرا و کبرآچینیها برای منطقی جلوه دادن کار وی، که توسط سناریونویس و کارگردان انجام می‌گیرد، نه فقط توجیه جرم بلکه بهانه‌ای برای لاپوشانی کردن سنت خردمندانه‌ای است که ما در رفتار قهرمان تاریخی خود داشته‌ایم.

لاپوشانی که با شبه استدلالات قیصر در فیلم صورت می‌گیرد. وی، از یکسری برداشت دم دستی و تامل نشده، ایدئولوژی توجیه قتل را می‌سازد. این نکته را آنجایی شاهد هستیم که می‌گوید: "دیگه توی این دوره زمونه کسی حوصله داستان گوش دادنو نداره!"

تعیین‌کننده‌ترین لحظه فیلم قیصر در خوانش و تماشای نگارنده این سطرها، که در ضمن نمایانگر گسست از رفتار پهلوانی در سنت پیشا اسلامی است، در حول همین دیالوگ قرار دارد.

اینجا لحظه‌ای است که قیصر از اولین گشتن خود برگشته و با دایی و مادر دل‌نگران خود شروع می‌کند به حرف زدن تا آنان را متقاعد به درستی کار خود گرداند.

در آنجایی که قیصر از نبود حوصله برای شنیدن داستان می‌گوید، جمشید مشایخی که نقش دایی را بازی می‌کند کتاب شاهنامه را می‌بندد. او که در این لحظه می‌توانست از خواننده‌های خود بهره گیرد و نیز یادآور خردمندی شاهنامه‌ای باشد که کتابی برای آموزش پهلوانی و قهرمانی است، سکوت می‌کند. ساکت ماندن و خاموشی او بی پیامد نیست. به قیصر مجال بیشتری می‌دهد تا به سخنرانی پردازد و خود هیجانزده و مضطرب را بنمایش بگذارد.

تماشاگر فیلم در آنجا با قیصری روبرو است که با غرور و افتخار از زجرکشیدن مقتول به هنگام چاقو خوردن می‌گوید.

بسته شدن دفتر شاهنامه و باز شدن سفره دل قیصر در چشم انداز تاریخی به معنای گذار از رستم پهلوان شاهنامه به قهرمان قیصر کیمیایی است. گذاری که مسائل عدیده‌ای را با خود به‌مراه داشته

است. از جمله قرار گرفتن مای جمعی در سرایش سقوط. در سرایشی که ما امروزه بطور جمعی گرفتارش هستیم، سرایشی سقوطی که با تجلی قیصر همچون قهرمان عوام و منبع الهام توده مردم معنا می‌شود، البته نباید تمام کاسه و کوزه‌های بدبختی و ذلت را بر سر کیمیایی بشکنیم. بدبختیها و ذلتی که در این دهه‌ها دُچارش بوده‌ایم.

مسعود کیمیایی، برغم تمام رجزخوانیها و خودمنتخبیهایش، معلول یک روند اهمال کاری است. علت را در نبود نقد رفتار فرهنگی بایست جست که توانسته دوران گذار از پهلوانی به قهرمانی و پیامدهایش را برای جامعه تعریف و فرمولبندی کند.

خیلی پیشتر از آن که شاکی کیمیایی باشیم، بایست تصمیم زری (قهرمان ژمان سووشون سیمین دانشور) را به پرسش می‌کشیدیم که پس از مرگ یوسف می‌خواست فرزندان خود را فقط با کینه‌ورزی بزرگ کند. کیمیایی فرزند نسل قبلی خود است که آل احمد و سیمین دانشور والدین نمادینش بوده‌اند. در دامن سیستم پرورشی و ایده‌های آموزشی ایشان بزرگ شده است.

در هر حال اهمال کاری نقد فرهنگی بدین منجر شده که کسی برای قهرمان امروزی نگفته که در سنت پهلوانی و در کردار رستم شاهنامه، انگیزش عمل به کینه توزی و انتقام شخصی نیست. رستم حتا اگر بی خبر و بی خرد وارد صحنه چالش شده، با خبر و با خرد از آن خارج شده است. یعنی اینکه در حین نبرد نیز آموختن از تجربه را فراموش نکرده است. رستمی که در بیشتر اوقات بسراغ ایزنی با دانایان می‌رود و پند و اندر ایشان را می‌شنود.

بواقع عنصر پهلوانی شاهنامه که در رستم شخصیت انسانی اساطیری می‌یابد در پی پیروزی بر بیداد و دروغ است. اما به قیصر قهرمان بنگرید که دروغ مردسالاری را لاپوشانی می‌کند و انتقام شخصی خود را حق طلبی می‌نامد.

مقایسه رستم اساطیری با قیصر تاریخی، که هنوز به تکامل انسانی نرسیده چون در او کینه ورزی حرف اول را می‌زند، در سطح

نظریه‌پردازی این درک و دریافت را پیش می‌کشد که رجحان فلسفی عقل (لوگوس) بر اسطوره (میتوس) همواره درست از کار در نیامده است. بویژه که روایت اساطیری ما یعنی شاهنامه چنین رهنمودهایی را نیز پیشاپیش عرضه کرده است:

"برون کن ز سر باد و خیره سری را  
ستایش خرد را به از راه داد..."

\*\*\*

اگر از واکنش قیصر به حس حقارت همچون واکنشی فردی فراتر رویم، در می‌یابیم که در مقابل حس حقارت جمعی صاحب واکنشهای متفاوتی بوده‌ایم. واکنشهایی که در چهار خانواده نمادین سیاسی ایران، یعنی خاندان سلطنت و روحانیت و ملیون و عدالت طلبان، شکل گرفته و گاه با یکدیگر همپوشی یا تضاد داشته است. حس حقارتی که در قرن قبلی برای ایران و مردمانش دست کم در چند واقعه پیش آمده است؛ مثل اشغال کشور توسط متفقین یا غارت منابع ملی بوسیله بیگانه یا مداخله ایشان در امور سیاست داخلی ما.

قهرمان فاخر، از هرکدام چهار خانوار نمادین سیاسی ایران که برخاسته باشد، اما در چنان وضعیتی نباید مضطرب و هیجان زده شود. او نخست اُس و اساس حق را برای خود و مخاطبان تعیین می‌کند. پیش از آن که دست به اقدامی زند. تا چه رسد به این که مثل قیصرها سر خود بخواهد جرمی مرتکب شود و هموعی را به قتل رساند.

با این حال فیلم قیصر، بی آن که به بدآموزیها و پیامدهایش برای جامعه مدنی فکر شده باشد، مورد استقبال بسیاری واقع شد. قهرمانش، الگوی رفتار قشر وسیعی از مردان جوان شد که از آرایش موی سر تا پیا کردن کفش پاشنه تخم مرغی تقلیدش کردند.

این تیپ اجتماعی با گسترش هرروزی خود وقتی به مرحله انقلاب اسلامی رسید دیگر لشگر پیاده نظامی از انبوه توده محروم و حاشیه

شهری را پشت سر داشت. در این مرحله، قیصر اما فقط جاهلان و عشق‌لانهای محله‌های جنوب شهر را نمایندگی نمی‌کرد بلکه دل برخی از روزنامه‌نگاران و نویسندگان را نیز برده بود که الزاما اهل جنوب شهر نبودند.

بواقع جماعتی که پایه‌های جنبش معترض به سلطنت را در دهه پنجاه خورشیدی تشکیل داد فقط دانشجو خشمگین از خفقان پلیسی و شهروند ناراضی از نبود فضای مشارکت سیاسی در امور کشور نبود که به فدائیان و مجاهدان می‌پیوست. حتی مومن و مرید روحانیت نیز به تنهایی نبود که بقول خودشان مثل جن از بسم الله می‌گریختند و از ظواهر مدرنیستی احساس بی‌زاری می‌کردند و با زمامت نواب صفوی و موتلفه اسلامی ترور سیاسی را پیشه کردند. جماعتی که بر تجمع جنبش پوپولیستی می‌افزود، از الگوهایی چون قیصر بزن بهادر و مضطرب نیز الهام می‌گرفت. بویژه که در فضا این شایعه پخش بود که چنین افراد بی پروا و قلدری نماد اعتراض و انقلاب هستند. بعدها خرافه یادشده در مورد انقلابیگری، هرچه ناخشنودی عمومی رنگ و بوی مذهبی بیشتری یافت، دامنه وسیعتری به خود گرفت. چنان که آن جماعت با خیال راحتی جذب شعارهای حکومت خلفا گشت. این جاذبه تحت تاثیر تبلیغات رسمی تشدید می‌شد که رستگاری اخروی را نیز به فرد معترض نوید می‌داد.

بهر صورت، در بالای میدان قدرت پرستی، مدیران حکومتی نیز آن جماعت هیجانزده را به امان خدا رها نکرد. گروه‌های فشار را از خیل ایشان ساختند که خواسته‌های ایدئولوژیک و منافع سیاسی‌شان را تامین می‌کرد.

حکومتگران از تاریخ و سابقه پیشکسوتان خود بخوبی آموخته بودند که دار و دسته قلدران چه برکت و نیروی موتلفی هستند. از این رو همواره چتر کنترل خود را بر سر ایشان حفظ نموده و راهکارهای جدیدتری برای ائتلاف خود در نظر گرفتند.

با این حال تمام راهکارهای پیشینی، امروزه، خواسته‌های جماعت قیصرمنش را برآورده نمی‌کند زیرا تعدادی از آنها از نردبانهای

نهادهای رسمی و دولتی بالا رفته و خود در زمره اولیای امور و افراد طبقه حاکمه در آمده‌اند.

منتها هنوز ائتلاف روحانی و قلدر زورگیر پابرجاست و هر دسته‌ای که بتواند تکه بزرگتری از شیرینی رانت معادن و ذخایر کشور را برمی‌دارد. حتی هنوز می‌شود مدعی شد که حاکمیت یکدست است. این یکدستی هم بصورت نمادین و هم بصورت واقعی موجود است. یک زمانی، یعنی در دوره اولیه نظام خلیفگانی، یکدستی حاکمیت به برکت جذبۀ امام بیرحم و راحل و نیز انحصار طلبی "حزب فقط حزب الله / رهبر یکی روح الله" بوجود آمد. ولی حاکمیتی که در دو دهه‌ی پیش با دست مصنوعی خلیفه‌ی دوم متجلی گشته، چه بصورت واقعی و چه بصورت نمادین یکدست است. گرچه با اسم و رسم آقا سیدعلی خامنه‌ای سخر می‌شود شعارهای مرعوب کننده‌ی قافیه‌دار را ساخت و فریادشان زد. با اینکه رژیم سراینندگان وزن شناسی چون علی معلم و موسوی گرمارودی حاضر به یراق کم ندارد.

در هر صورت از شوربختی آزادیخواهی است که آن مرد یکدست و با شهرتی ناخوش تا اطلاع بعدی موفق باشد حاکمیتی را بر ایران عمود کند که بر سه پایه املها، اوزگله‌ها و اوباش بنا گشته است. با این حال مثلث "ا"ها (املها، اوزگله‌ها و اوباش) میزان کارایی خود را در بحران سه بعدی ایران نشان می‌دهد. کارایی متمایل به صفر که با خشکسالی در کشور، با هوای آلوده ناشی از بنزین و ریزگرد و دودکش و آگزوزها در شهرها و از اینها مخربتر با گسترش ریاکاری در ارتباطات انسانی انگشت نشان می‌شود. ریاکاری که در سطح رابطه جهانی و برای ماندن و برقراری روزمره مدیران نظام، ناچار است جنون هسته‌ای خود را قمار کند و بدست دیپلماسی هفت خط و کارگشته بسپارد.

\*\*\*

بنابراین تغییر و دگرگونی در نزد پدیده‌ای آشوبزی که جیم الف (جمهوری اسلامی) باشد، الزاما به معنای بهبودی نیست. ادامه

جنگ است با خدعه تازه؛ که در جنگ بقول علما خدعه جایز است.

بر این منوال در صحنه سینما نیز با دگرگونیهای بعد از انقلاب دیگر اشاعه ایده قیصر بودن، که بدون وضو آدم می‌کشته، با شعائر رسمی همخوانی نداشت. تیپ قیصر، که در دوره پهلوی اول و دوم با شکلگیری دادگستری علاف شده بود، اینجا نیز بحران دیگری را از سر گذرانند. بایست شکل عوض می‌کرد.

رژیم حاکم مطلوب و مراد خود را در فیلمهایی نظیر "اخراجی‌ها" جستجو می‌کرد. از این رو "نماد اعتراض" سابق پوست می‌اندازد. متوجه اهمیت و سیطره مذهب شده، به جهت "جنگ حق علیه باطل" می‌رود و انرژی خود را آنجا مصرف می‌کند. بر این منوال مطرودان و حاشیه شهرنشینان، دوباره، در شکل و شمایل سیاهی لشگر سرو کله‌شان در فیلمهای مجاز پیدا می‌شود و ایفای نقش می‌کنند. در آن مرحله پسا انقلابی است که مسعود کیمیایی صاحب رقیب می‌شود و دیگر آن یگانه کارگردان سینمای متعهد و معترض نیست. با اینکه مضمون انتقام شخصی را غالباً در آثار سینمایی خود تکرار کرده است. بعد از انقلاب اسلامی، در سینمای جاذب مردمان عادی، مدعیان چندی به میدان می‌آیند و رقیب یکدیگر می‌شوند. رقبایی از قماش مسعود ده‌نمکی‌ها که خود را صدبار مومن‌تر از مسعود کیمیایی می‌دانستند و از فعالیت در گروه‌های فشار به صرافت هنرنمایی افتادند.

\*\*\*

البته بایست دوباره در آن لحظه‌ای خاص فیلم قیصر توقف و تامل کرد که برای کشور پیامد ناگواری داشت. نایست بی‌اعتنا از کنار فیلمی گذشت که تاثیر گسترده در اذهان عمومی داشت و به جاهلان اعتبار اخلاقی می‌بخشید.

در هر صورت هرجایی که کتاب شاهنامه همچون نامه خرد جمعی و یادآور ناکامیهای سرفرازانه ما بسته می‌شود، اتفاق خوب و نشانه

خوشایندی در کار نیست. بویژه که سپس جوان از همه جا بیخبری چون قیصر، که لبریز از خشم و کینه است، قادر صحنه شود و سخنگوی حق و عدالت گردد.

نبایستی از یاد برد که او درست در بدترین لحظه‌ی حضور خود، یعنی در آنجایی که لذت انتقام او را از دیدن واقعیت و راه درست محروم کرده و نیز از سنت پهلوانی بریده، مورد تشویق افکار عمومی واقع شده است. این امر اتفاقی با اهمیت و در عین حال گروتسک است که انحراف بینش و عملکرد قیصر مورد تحسین شمار چشمگیری از اهالی رسانه‌ها قرار گرفت که قرار بود به مردم آموزش دهند.

کتاب دوم



## یادداشتهای روزانه نیما \_\_\_\_\_

کتابهایی هستند که خریدشان آدمی را خوشحال می‌کند؛ ولی خواندنشان ناراحت کننده و پکر سازند. و چنین است ماجرای کتاب "یادداشتهای روزانه نیما یوشیج"؛ کتابی که به همت فرزند نیما (آقای شراگیم) و توسط انتشارات مروارید (در سال ۱۳۸۷) منتشر شده است. سوای پویایی سرایش نیما (متبلور در روندی شروع گشته با منظومه "افسانه" و سرانجام یافته با شعر "ترا من چشم در راهم") که باعث تحولی در زندگانی شعر و شاعری ما بوده، نظریه پردازیهایی ارجمندش در "ارزش احساسات" و "حرفهای همسایه" هم خوانندگان دیروز و امروز را به کیفیتی والا عادت داده است. عادت به اینکه در آثارش فقط فراز بینند و چشمانشان هیچگاه نشیب و سرازیری در برابر نیابد. از اینرو دو- سه سال پیش تا که آگهی انتشار کتابی جدید از نیما را دیدم بلافاصله درصدد تهیه کتاب برآمدم. بالاخره، دوستانند و مهرشان شامل حال همه؛ و کتاب پس از یکی - دو هفته با پُست رسید. نمی‌دانم اما چه شد که خواندنش عقب افتاد تا رسید به همین تعطیلات تابستانی امسال که دوهزار و یازدهمین سال میلادی باشد. از شما و سایر خوانندگان محترم چه پنهان که خواندن کتاب را

یکی دو هفته پیش به پایان برده و از آن وقت تاکنون از دلخوری و پکری بیرون نیامده‌ام. چه بسا بخواهم، در اینجا، با شما مشکلم را در میان بگذارم. چون فکر می‌کنم اینجوری اثری از نیما را در دسترس دیگران گذاشتن همانا مصداق دسته گل به آب دادن است. یعنی اینکه جناب شراگیم نیز مثل فرزند شاملو با میراث و دلبستگیهای پدر برخورد مطلوب و متینی نداشته است. آن قدیمها که زنده یاد اخوان ثالث به میدان می‌آمد تا در برابر افکار عمومی و اهل ادب سنت زده از اهمیت نیما بگوید، مثلاً در مطلبی با عنوان "نیما مردی بود مردستان"، از جمله شعر وی را بری از دو عارضهٔ رایج می‌دانست. عارضه‌هایی که به سده‌ها گریبانگیر سرایش بزبان فارسی بود. او از آلودگی و آمیختگی چون عارضه‌هایی می‌گفت که شعر نیما دُچارش نبود؛ بدین ترتیب نه گرد مدیحه سرایی چرخیده و نه بر منبر موعظه و اندرزگویی رفته بود.

رد عیب‌جوییهای بی اساس و دفاع اخوان ثالث از شعر نیمایی، همان اخوان ثالثی که خودش یکی از سرآمدان این گونه ادبی در زبان فارسی شد، تنها یکی از بیشمار نمونه‌های ارزیابی مثبت و جانبداری از نیما است. جانبداری که در این پنج و شش دههٔ اخیر جریان داشته و بنیانگذار شعر نو فارسی را محترم شمرده است. بنابراین ما که در آموزشگاه چنین خوانش و گرایش مشق نوشته و درس گرفته‌ایم، طبیعی است که به هر سایه دست و اثری از نیما جذب شویم.

نیما با هر تفاوتی که با همقطاران جهانی خود به هنگام پایه ریزی ادبیاتی پویا و شعر مُدرن داشته باشد، بهر صورت یک مدرنیست ساعت نخست و همتای شاعران پیشتاز محسوب می‌شود. شاعرانی چون بودلر و رمبو در فرانسوی یا هاینه و ریلکه در آلمانی، و نیز مثلاً فرناندو پسوای پرتغالی که با "کتاب ناآرامی"های خود در زمینه یادداشت نویسی و ارائه قطعه غوغا کرده و خوش درخشیده، از جمله کسانی هستند که می‌توان نیما را با ایشان قیاس کرد.

بنابراین خواندن "یادداشت‌های روزانه" نیما نیاز به توجیه بیشتر و

بهانهٔ افزوتتر ندارد. بویژه که نگارنده از چند سال پیش در پی این نکته بوده که پسا پشت اشارهٔ زنده یاد محمد مختاری را بشناسد. او که به هنگام تجزیه و تحلیل شعر نیما در کتاب "انسان در شعر معاصر" خود، در پانویست ص ۲۵۱، جمله‌های زیر را آورده است: "در یادداشتهای روزانه‌ای که اخیراً به نام نیما منتشر شده است متاسفانه گاه برخوردهای منفی و خلاف انتظار با بعضی کسان هست که با این بینش و منش عمومی شعرهای (نیما) مغایرت دارد." (انسان در شعر معاصر، انتشارات توس، ۱۳۷۷).

اکنون برویم سراغ محتوای کتاب که ناشرش در یادداستی آغازین و با تأکیدی درست بر اهمیت نیما در سرنوشت شعر فارسی، از داوریهای صریح و قاطع نیما دربارهٔ مقوله‌ها و شخصیتها می‌گوید. آنگاه نوشتهٔ کوتاه ناشر چنین پایان گرفته است: "انتشار این کتاب البته به این معنا نیست که "نشر مروارید" با همه‌ی داوریهای نیما موافقت دارد".

در همین جای کتاب، اگر عادت به فرهنگ چاپ و آشنایی با انتشارات فرنگی داشته باشیم، حرف ناشر را حمل بر خودنمایی و مداخله بیجا در خوانش خواننده تفسیر می‌کنیم و بی اعتنا نمی‌گذریم. اما در فضای مطبوعاتی و ترفندهای آشنا و خودمانی و نیز با شناخت نسبی از ناشران وطنی، آن اظهار نظر را بصورت بازار گرمی و تبلیغ پوشیده هم می‌توان فهمید. وقتی که با دست پس می‌زنند و با پا پیش می‌کشند.

بهر حالت در عالم حشر و نشر دارای مخاطبانی هستیم که معمولاً از حرف جنجالی و دعوا میان اهل فرهنگ لذت می‌برند و برای خود سرگرمی می‌سازند. شاید این روحیه را ناشر محترم در نظر گرفته و برایش تغذیه فراهم کرده است.

کتاب اما پیش از آنکه خواننده را با یادداشتهای نیما روبرو کند، به پیشگفتاری از جناب شراگیم می‌رسد. چنان که وی متذکر می‌شود که نیما خودش بسیاری از یادداشتهای را از بین برده و آنها هم که باقی مانده در اوراقی پراکنده هستند که در ضمن ترتیب تاریخی هم

ندارند.

البته همانطور که از آرایش و تنظیم کتاب پیدا است، هیچ تلاشی هم نشده که نقصها و آشفتگیها و ابهامات برطرف شوند. کاری که معمولاً در مورد بزرگان ادب باید صورت گیرد و شکل منظم و ترتیب تقویمی به یادداشتهای در دست انتشار داده شود. اسامی افراد نیز اگر به اختصار و به اشاره آمده بطور دقیق بایستی روشن گردد.

اما جناب شراگیم در مقام وارث و ارائه دهنده کار پدر، به جای رفع ایرادهای یادشده، بحث را به فضای دیگری می‌برد. به قصه کمبودها این را هم می‌افزاید که برخی از دست نوشته‌های نیما بسرقت رفته و "تاریخ هرگز چنین خیانتی را به میراث ادبی این سرزمین فراموش نخواهد کرد".

با اینحال فرزند نیما اعتقاد دارد که چاپ این یادداشتهای می‌تواند به وضوح نمایانگر خشم روزمره‌ی مرد کوه از شهرنشینها و اجتماعش و کسانی که مُخل آسایش او بودند و او را می‌آزردند باشد...".

بی آنکه در پیشگفتار شراگیم بوشیج شناسنامه درست کتاب معلوم گردد، یعنی روشن شود که این "یادداشتهای روزانه" همان کتابی هستند که محمد مختاری بدان ده و اندی سال پیش اشاره کرده و بنابراین نمی‌تواند چاپ اولش در سال ۱۳۸۷ باشد، به سرزنش خود برمیخیزد. اما این سرزنش بدین خاطر است تا راحتتر بتواند حرفهای با دلیل و بی دلیل خود را در مورد دیگران بزند. نوشته است: "ای کاش اطمینان نمی‌کردم و آثار پدرم را به خائن نامنی نمی‌سپردم که امروزه به طور پراکنده مخلوط چاپ و منتشر شود".

بعد بی آنکه نامی از فرد خائن به میان آورد، مدعی نکته‌های زیر می‌شود: "شاید او که خیانت در امانت من کرد توانسته باشد این مطالب را به صاحبان نامشان فروخته باشد...".

این سخن بدین معنا است که یک عده همزبان و هموطن وجود دارند، آنهم جملگی هنرمندان تنگدست، که پول می‌پردازند تا برگه‌های دشنام و ناسزای نیما به خود را بخرند. چرا و برای چی؟ دلیلس را جناب شراگیم نمی‌گوید.

سرانجام یادداشت فرزند نیما با عبارتهایی از نیما و زیر عنوان "بعد از مرگ من" پایان می‌گیرد. نیمایی که از اندوه و اوقات تلخش می‌گوید. زیرا "خانه‌اش در یوش خراب خواهد شد؛ اینکه سهم زمین "جنگلش را پسر عموهایش خواهند خورد؛ اینکه "نه کسی را دارد علاقمند و نه فرزندی برومند". البته شراکیم در اینجای متن برای توضیح ستاره‌ای می‌گذارد و در پانویس می‌آورد که در آن زمان فقط نه ساله بوده است. یعنی دست کم این دغدغه خاطر پدر محلی از اعراب ندارد. اما آن تلخکامهای دیگر نیما به جای خود باقی است و بایستی خواننده را مجذوب و متاثر کند. سرانجام یادداشت یادشده از نیما در پیشگفتار جناب شراکیم با دو جمله تعجب برانگیز به پایان می‌رسد. در اینجا به وقت خواندن یادداشتهایش می‌رسیم که با قید زمانی "روزانه" مشخص شده‌اند.

قید روزانه‌ای که ماجرای روزمرگی را نیز در خود نهفته دارد؛ یعنی همان روزمرگی (یا با رسم الخط غلط و اکنون رایج: روزمره گی) معرف حضور همگان که اسم شبی برای به هدر دادن زمان یا به بطالت گذراندن عمر است.

نیما در آن دو جمله پایانی، که در ادامه ما را به خود مشغول می‌دارد، مدعی شده است: ۱- "می‌میرم و آثار شلوغ و در هم و بر هم من می‌ماند و از بین می‌رود". ۲- "به من زمان زندگی من کمک نکرد که بتوانم با آرامش کارم را بکنم".

با جایگاه مطرحی که نیما در تاریخ ادب معاصر ما بدست آورد، تکلیف جمله اول زود روشن می‌شود. اینکه خوشبختانه پیش‌بینی وی به واقعیت نیبوسته و آثارش در گنجینه و خوانش هرروزه علاقمندان زنده و حاضر است.

اما جمله دوم از انتظاری می‌گوید که چیزی جز ارزیابی نادرست از وضعیت شاعر مُدرن در زمانه دگرگونیهای تاریخی و تغییرات ساختاری در جامعه نیست. در بستر یادشده، شاعر که در شمار حساسترین عناصر جامعه است نمی‌تواند انتظار زیستن در آرامش را داشته باشد. سرخوردگی ناشی از برآورده نشدن انتظار آرامش،

همانطور که زندگینامه‌اش نشان می‌دهد، البته یگانه دلیل و علت پکر شدن و تلخکامی نیما نیست.

حضور وی در کنگره نویسندگان به سال ۱۳۲۵ به واقعه ناگواری منجر می‌شود. مسخره شدنش توسط سنت‌گرایان و استادان دانشگاه به حس کفندی و جدی گرفته نشدن شاعر منجر می‌شود. ماجرای که پس از قرائت شعر نیما رخ می‌دهد. این واقعه وی را برای مدتها و شاید برای همیشه به بدبینی و بدگویی از دیگران می‌کشاند. از ناتل خانلری خویشاوند تا طبری و مشیری و شجاع‌الدین شفاپی و... که هیچ نسبت فامیلی با وی ندارد، در معرض واکنشهایی تند و عصبی وی هستند. اینان البته تنها کسانی نیستند که با ارزیابی منفی نیما روبرویند. از شاملو تا نادرپور، سایه، توللی و رحمانی و... که در شعر مُدرن به هم‌آورد برخاستند نیز در یادداشتهای روزانه نیما با بدگویی همراه می‌شوند.

آن‌علی دوستی اغراق و اعلام مکرر ارادت به اسلام، که می‌تواند کمکی برای کسب مجوز از اداره ارشاد اینروزگار باشد و قیمت حق تالیف را به احسن تبدیل کند، در تناقض مشخص با انتخاب و بینش نیما به خود و امکانات انسانی هست. معلوم نیست شاعری که از آغاز برای اسم خود (علی اسفندیاری) جایگزین و اسم مستعار نیما را ساخته، چگونه با همان نام علی به شاعری نپرداخته است؟ شعر و شاعری که خبر از باور داشتن سراینده به امر خود تحقق بخشیدن بوده است. خود آفرینی که در برابر کلیشه‌های سنتی از انسان شاعر قرار دارد.

منتها بر حسب مثال جور بودن در و تخته، آن تناقض میان بینش و رفتار نیما(نوآوری در شعر در ضمن به طبیعت پناه بردن و از شهر بیزار بودن) منطبق می‌شود بر ساختار ناقص و ناشیانه کتاب یادداشتهای روزانه نیما.

یادداشتهایی که نه روال منطقی در پرداختن به موضوعهای متفاوت را رعایت می‌کنند و نه در قالب کوچک خود (اغلب درقطعه‌های چند جمله‌ای) حرفی را کامل و تمام انتقال می‌دهند. کافی بود تقسیم

بندی برقرار می‌شد. فاصله‌ای میان آنچه نیما دربارهٔ سیاست و اجتماع می‌گوید و موضع‌گیری می‌کند با آنچه از خودش و از "طرز کار"ش آشکار می‌سازد. همین عدم فاصله میان حدیث نفس و مرزبندی سیاسی، باعث فضای مغشوشی برای خواننده می‌شود. در یک قطعه از برآورد نیما راجع به مصدق باخبر می‌شود و تعجب می‌کند که وی را دست‌نشانده اجنبی می‌خواند و در قطعه دیگر باید با همدردی حرفش را خواند که می‌گوید: "نه دوستی نه معاشری، نه کسی. همچو در بیغوله ام مثل این که نیمه جان در قبر گذاشته‌اند مرا." منتها اصلی‌ترین ایراد این کتاب در موخره‌ای است که شراگیم به یادداشتهای نیما می‌افزاید. نیما که در یادداشتهای خود سر بسته به "اغتشاش و رنج تحمل‌ناپذیر در زندگی داخلی خود" اشاره کرده و نخواستہ این نکته خصوصی خود را بیشتر آشکار کند، در موخره فرزند خود بر کتاب با درد دل همسر (عالیه خانم) همراه می‌شود. عالیه خانمی که دلخوشی از تنگدستی شوی نداشته و همواره به سرزنش وی برآمده است.

خواننده که به قصد خواندن یادداشتهای شاعر بدعت‌گزار سراغ کتاب رفته، در سرانجام و در موخره شراگیم، یکباره با یادداشتهای عالیه خانم هم روبرو می‌شود. همسری که چنین داستان دیدار نخستش با نیمای به خواستگاری آمده را شرح داده است: "... همشیره‌ام مرا به اصرار برد و از پشت در او (نیما) را به من نشان داد. از من پرسیدند چطور است؟ قلبم یکباره طپید و نفرتی مخصوص در من ایجاد شد، بعد از کمی سکوت گفتم: بگذارید برود پی کارش." اما عالیه خانم، برغم این پیش‌درآمد ناگوار و شوکه‌آور، با پا درمیانی خانواده پس از چند روز رضایت می‌دهد: "بالاخره با زبان چرب و نرم مادرم را راضی کردند که این امر خیر سر بگیرد. سرانجام عقدکنان را راه انداختند. اما من قلباً راضی نبودم، اما از یک طرف دیگر افکار و عبارات و تشبیهات و طبیعت‌شناسی او در آن کتاب که به عنوان ارمغان، و در واقع عوض تشریفات عقد آورده بود، مرا مفتون کرد و خواهی‌نخواهی صیغه عقد مرا جاری کردند. من در تشویش

بودم که او به غیر از حقوق ناچیزش عایدی دیگری ندارد، ما چطور زندگی کنیم؟ ایکاش فقط فقر جانشین صفات دیگر او بود." (کتاب یادشده، ص ۳۱۴)

اینجا خواننده با پرسش زیر روبرو می‌شود: به واقع نیما درباره این کتاب یادداشتهای روزانه و متفرقاتش که درددل عالیه خانم هم جز آنست، چه فکر می‌کند؟ همین پرسش و تلاش پاسخش کفایت می‌کند که از خیر بررسی باقی مسائل کتاب بگذریم و سخن را همین جا درز بگیریم...

زیرا با همین موضع و جبهه‌بندی همسر می‌توان پی برد که نیما چه دردسرهایی در زندگی روزمره داشته است. و "روزانه" هایش نمی‌توانسته بهتر از این باشد که در یادداشتهای روزانه‌اش به تصویر کشیده شده است.

## \_\_\_\_\_ شعر فارسی در عهد جاهلی

در سایتهای شخصی برخی از ایرانیان برونمرزی که گاهی مرتکب ادبیات می‌شوند، متنهایی بوده که حتا مرز اکسی سیبیونیسیم (مرض عریان نمایی آلت جنسی) را پایمال کرده و از مشغولیت با آلت و خود ارضایی و از پندار و میل تجاوز به دیگری گفته است. اینکه گرایش به تجاوز متن‌سازان از سر غیظ بوده و خرده حسابهای شخصی را تسویه می‌کرده یا نشانه‌ای از شیفتگی و کشش متجاوز به قربانی را داشته است، تاثیری بر میزان جرم و اندازه وقاحت ندارد.

پیش‌نحالی که رعایت حدود مثبت و منفی مفهوم آزادی را بر محور مختصات رفتار آدمی نمی‌کند، فقط موضوع جرم‌شناسی قضایی نیست. به مسئله‌ای برای آسیب‌شناسی اجتماعی نیز بدل می‌شود. باری. خوانش همان چند اثر وقیح از این برزخی در مانده و آن آشوب زده دغلكار، در سالهای اخیر، بایستی کفایت کرده باشند تا در وجدانها انگیزه پاسخ‌گفتن به بغرنج و واکنش در برابر خلافاکاریهای یادشده شکل بگیرد. آثاری از سراینندگان جویای نام یا خواهان شهرت بیشتر که از امکانات شبکه ارتباطات جهانی (اینترنت) بهره برده‌اند تا به هر قیمتی که شده ملغمه‌ای از ناکامیهای جنسی و

حرامان کشیدگیهای عشقی و دیگر عارضه‌های روانی خود را در قالب متن پورنوگرافیک و دریده گو و دیگری ستیز عرضه دارند. پاسخ زیر در پی روشن کردن این نکته است که تا تحول دمکراتیک و فرهنگ آزادی شناس که نهادهای مدنی - سیاسی مربوطه را بهمراه دارد، خط تمایز و تفاوتی میان بی سروپایان کوچه و بازار با ادیب و شاعر دریده گو و پورنوپرداز نیست. آنهم به دلیل ساده زیر که هر دو جماعت یادشده برغم تفاوت در سبک کار حریم ادب و متانت عمومی را با ابتدال در رفتار و زبان هرزه جوی مشترکی مورد تجاوز قرار می‌دهند. زیبایی شناسی مقاومت در برابر فاشیسم، و نیز واکنش نسبت به انواع دیگر خودکامگیهای متکی بر حکمرانی اوباش، فقط عادت نکردن به پلشتی و زشتی و بیداد را رهنمود نمی‌دهد بلکه همچنین از پاکیزه نگه‌داشتن زبان و از تقابل با وارونه‌سازی معنایی مفهوماها جانبداری می‌کند.

\* - جاده را ساخته‌ایم که در گذر از آن به مقصد برسیم. بنابراین حتا فرمان چرخاندن، ویراژدادن، سبقت گرفتن، آرتیست بازی در آوردن و افعال دیگری که می‌توانند در حرکت ما اتفاق افتند، همه و همه، بایستی در خدمت رسیدن به مقصد مطلوب و هدفی ارزشمند باشند. از اینرو هر مانور نادرست و حساب نشده می‌تواند ضد غرض شود و ما را از مسیر خود دور سازد. مایی که همواره بخشی از یک جریان گُللی هستیم. جریانی که همیشه محدود به زمانی خاص و مسیری مشخص در جاده ادبیات و فرهنگ راه می‌پیماید.

این تمثیل از جاده و حرکت را می‌شود برای تشریح شرایط و سرگذشت شاعرانی هم در نظر گرفت که شعر مُدرن فارسی را آفریده‌اند. شعر فارسی که با جنبش مشروطه وارد مرحله تاریخی جدیدی و شعر مُدرن خواننده شده است.

شعر مُدرن که در فرایندی منتهی به شعر و بیانیة زیبایی شناسیک نیما نخستین مرحله خود را تثبیت کرده، در مراحل بعدی و با موجهای گوناگون به شاملو، اخوان ثالث، فروغ، سپهری، رویایی، خویی و احمدرضا احمدی و... رسیده است. بازتابی از فرایند شعر مُدرن

فارسی در این نکته است که مخاطب را با مجموعه‌ای از شاعران و پیروانشان روبرو می‌کند که همواره واکنشی به ترفندها و بیدادهای قدرت ناموجه (یا بقول مذهبیون، قدرت نامشروع) داشته‌اند.

آن واکنش اهل قلم را می‌توان هم در مقابل استبداد قاجاریه و دیکتاتوری پهلویها دید و هم در برابر خودکامگی خلفایی که در دوران جمهوری اسلامی زمام دار امور شدند. مثلاً "در شعر عارف و عشقی (از جمله شاعران دوران مشروطه) می‌شود واکنش یادشده را باز یافت که به هم‌آورد با سلطه سلطان و دسیسه‌های دربار برخاستند. دسیسه و سلطه‌ای که سرکوب دگراندیشان و اقلیتهای اجتماعی (نمونه بابی‌گشی) را با اوباش بسیجی خود به انجام رساند.

سرکوب و اختناق، به دوران رضاشاهی و برغم بهبود شالوده کشورداری، در ایران تداوم یافتند. ایرانی که، در فاصله جابه جایی دو رژیم سلطنتی، امکان تجربه جمهوری را هم یافته بود. ولی مُدرس و روحانیون همقطارش مانع شدند. چنان که سردار سپه تاج سلطنت بر سر گذاشت.

بهر حالت تداوم سرکوب و اختناق در شرایط جدید طوری بود که فقط شاعران را به صحنه اعتراض نکشاند. در زمان پهلوی اول داستان نویسان (از جمله هدایت و علوی) هم به جنبش معترضان پیوستند و در آثار خود ناخشنودی از اوضاع ذلتبار را خاطر نشان ساخته‌اند. پهلوی دوم هم کم شاعر و داستان نویس را معترض خود ندید که در هیئت روشنفکر ادبی و وکیل مردم ظاهر می‌شدند. به آذین و آل احمد، احمد محمود و سیمین دانشور، دولت آبادی و گلشیری و... نمونه‌هایی برای ظهور یادشده‌اند.

فرزند رضاشاه که با کمک جاهلان و لاتهای بسیج شده توسط مستشاران غربی، پس از ماجراهای مرداد ۳۲ به سلطنت بازگشت و شرایط بحرانی قدرت را حل و اعمال نفوذ خود و دربار را دوباره میسر کرد، جنمی ضد روشنفکر داشت.

از اهانت پهلوی دوم به روشنفکران، تنی چند در خاطرات خود گزارش کرده‌اند. محمدرضا پهلوی "آریامهر" شده‌ای خود را شاه

شاهان می‌دانست و در ضمن روشنفکران مملکت را بجای انتلکتوئل، گه تلکتوئل می‌خواند و از جایگاهی متکبرانه به ایشان بی‌اعتنایی می‌کرد. اما در جشن تولد خود یکی و دو ساعتی می‌نشست تا شعبان جعفری و دار و دسته‌اش برایش کباده بزنند و میل بگیرند. بهر حالت گردن کلفتها و بزن بهادرهای محله فقط بدرد خاموش کردن خواسته‌های شهروندی نمی‌خورند. گاهی هم باید در مراسم نمایشی و برنامه سرگرم کننده ظاهر شوند. فیلمفارسی سریالی از حضور کلاه مخملیها و جاهلان محله را در خود انباشته است که اگر در پی برهم زدن آرامش نبودند بدنبال دور زدن قانون و گرفتن انتقام شخصی دست به کار می‌شدند.

جمهوری اسلامی، که بنیانگذارش از آغاز خواستار شکستن قلمها شد، با عمله‌های ظلم خود فقط شاعر و نویسنده را نگشت. با افزایش خواسته‌ها و رشد انتظارات اجتماعی انگار سرکوب و کُشتار هم باید فراگیرتر باشد. در سیاههٔ قربانیان رژیم "روح الله" از هر قشری نماینده و نمایندگان وجود دارد. چنان که از روزنامه نگار، منتقد ادبی، مترجم، متن شناس و تفسیرگر تا پژوهشگر (نمونهٔ زنده‌یادان غبرایی، محمد مختاری، جعفر پوینده، سعیدی سیرجانی و احمد تفضلی) نیز نام و نشان ثبت است. به واقع نظام حکومتی نامبرده که از آغاز نیروی فشار خود را "أمت همیشه در صحنه" خواند، بسی بیش از پیشینیان، از بسیج بی سروپایان و اوباش برای سرکوب آزادیهای سیاسی و اجتماعی و تثبیت خود بهره برده است.

منتها این بهره گرفتن از جاهلان محله و قلدران شهر که سی سال خلافت خلیفه را زیر لوای حاکمیت روحانی نمایندهٔ خدا تضمین کرد، در حال ساختن شکل جدیدی از اعمال قدرت ناموجه و غیر دمکراتیک است که جای بهره‌دهنده و بهره‌گیرنده را تغییر می‌دهد. بنظر می‌رسد پیاده نظام لشگر روحانیت شیعه که سرکوبی کم نظیر علیه دیگراندیشی و اقلیتهای جنسی و قومی را به انجام رسانده و در جنگ داخل و خارج ورزیده گشته، در پی کنار زدن غالب آقایان عبا و عمامه دار و آقازاده‌های ایشان از خوان نعمت است. جرگهٔ معطوف

به قدرت سپاه پاسداران (با مدیریت سربازان گمنام امام زمان) می‌خواهند یک تنه بر اریکه قدرت بنشینند. مایل است نه فقط درآمد نفت و گاز و سایر منابع کشور را از آن خود کند، بلکه برخی از مراجع و مرادهای پیشین را به صورت روحانی و آخوند حکومتی به استخدام در آورد. سخنگوی کنونی ایشان، که به افسانه "هاله نور" اش افکار عمومی با هجو و ریشخند پاسخ داد، مخالف داخلی خود را خس و خاشاک می‌نامد. سوای تقاضاهای پنهانی برای ضمانت گرفتن و سرنگون نشدن توسط "شیطان بزرگ"، نیرنگ و دو رو بودن ایشان جنبه دیگری دارد. لافزنی می‌کنند و خالینند هستند. رئیس قوه مجریه در رجز خوانی برای قدرتهای غربی از بردن ممه توسط لولو می‌گوید و اینکه اولیای امور غرب آب را باید جای سوخته شان بریزند.

در میان عربده کشیهای گروه همخوان، رهبر مُعظم (که لقبش رندان را یاد سرازیر گشتن بهمن عظیمی از کوه می‌اندازد) هم همنوای کارپرداز یا رئیس جمهور بر کشیده خود است. وی لحظه‌ای را از دست نمی‌دهد تا از غیرتمندی خود و پیروان نگوید. مانند خوابناشدگان، یکدفعه مفهوم سابقه دار اُمت و تکیه کلام خلفا را به کنار می‌گذارد و از "وجود" ملت حرف می‌زند و در ادامه تلاوت خود ملت ایران را برترین ملتها می‌خواند. رهبر مُعظم یا همان آسید علی دیروزی که، در رقابت با خلیفه حاکم بر عربستان، می‌خواهد یگانه پیشوای اسلام سیاسی در جهان باشد. در این راه هم از هیچ ریخت و پاشی دریغ نکرده و نمی‌کند.

با همین اشاره به رفتار و سخنگویی اولیای امور امروز ایران می‌شود به آشکاری نتیجه گرفت که زبان رسمی و بیان دیپلماسی در کشور ما از گویش کوچه و بازار و شیوه گفتار جاهلان ولانهای کلان شهر تهران نشئت گرفته است.

\*- از اشاره به پسزمینه سیاسی بحث گذشته، که چگونگی جاهل بودن در وضعیت معاصر را آشکار می‌کند، اشاره‌وار به کتابی پردازیم که عنوانش الهام دهنده سخن حاضر است.

کارل بروکلیمان، یکی از شرقشناسان برجسته آلمانی است. شرقشناسانی که البته و برخلاف شایعه سازی تجزیه طلبان فقط به موضوعهای آریایی و مسئله‌های ایرانشهری پرداخته‌اند. خواهیم دید که مثلاً همین بروکلیمان کارشناس ادبیات عربی است. از اینرو بی توجهی به سخن و آثارشان، پای هر پژوهش شرقشناسانه‌ای را لنگان می‌سازد (از جمله اثر ادوارد سعید در نقد شرقشناسی را که خود بدین نقص در آنجا معترف است).

باری. بروکلیمان کتابی دارد سه جلدی و با عنوان "تاریخ ادبیات عربی". گوشه‌ای از کتاب یادشده به همت چنگیز پهلوان ترجمه و با عنوان "شعر عربی در عهد جاهلی" به سال ۱۳۷۹ در تهران منتشر شده است. مترجم در پیشگفتار خود پس از اشاره به سرگذشت پژوهشگر آلمانی و ورزیدگی‌اش در بررسی ادبیات عرب، یادآور می‌شود: "روشن است که دوران شکوفایی تمدن اسلامی نمی‌توانسته تنها با تکیه زدن بر مردم عرب که تمدنی ابتدایی داشته‌اند، پدیدار گردد. بنابراین، نباید عصر جاهلی و دوران شکوفایی را برابر گرفت و در یک رشته‌ی به هم پیوسته‌ی زمانی کنار هم گذاشت." (کتاب یادشده، ص ۱۳)

در اینجا روشن است که چنگیز پهلوان بر سهم تمدن ایرانی در دوره تمدن اسلامی تاکید دارد و مخاطب را از کلی نگری بر حذر می‌دارد. از اینرو اعتقاد دارد که به کتاب شناسی اختصاصی نیاز می‌رود که برای مطالعه در سطح ملی و بین‌المللی عرضه شده تا مانع بدفهمیها و بی توجهی به نقش تمدنهای دیگر در شکل گرفتن فرهنگ اسلامی گردد.

در پیشگفتار کتاب "شعر عربی در عهد جاهلی" با شرح مصیبتی که بر مترجم رفته هم آشنا می‌شویم. چنگیز پهلوانی که هم با "بحران مالی جانکاه" روبرو بوده است و هم با بی توجهی مسئولان فرهنگی دولت و موسسات رسمی مربوطه. گاهی هم در میان سطرها وضعیت خود را با سرگذشت آن شرقشناس آلمانی (که نامش را بروکلیمان آورده) شبیه می‌بیند که از جور ناشران در عذاب بوده است. این خطوط

متوازی در سرگذشت نویسنده و مترجم به حیثه استادان آکادمی و وضعیت دانشگاه هم کشیده می‌شود. پهلوان بر مسیر این توازیهای یادشده از "رقابتهای جانکاه و حقیرانه‌ی دانشگاهی" می‌گوید که در آلمان دیروز و ایران امروز جریان داشته و دارد. در ص ۲۵، در ادامه پیشگفتار خود، نوشته است: "این وضع در ایران به ویژه در سالهای اخیر یکسره به منزلت علمی و اجتماعی دانشگاه لطمه زده و خسرانهای جبران ناپذیر به بار آورده است".

در اینجا لازم است که دست کم به تعریف بروکلیمان از مفهوم جاهلیه اشاره داشته باشیم که در نگرش شرقشناس آلمانی بخاطر رواج بت پرستی از دوره بعدی متمایز می‌شود که دوره اسلامی و باور به خدای واحد است.

البته خدای واحدی که تبارش، با دستاوردهای مصر شناسی معاصر، نه به یهوه یهود که به اشناتون می‌رسد. بروکلیمان با تکیه به نظریه پردازیهایی گلدزیهر و ولهاوزن مفهوم جاهلیه را نشأت گرفته از مفهوم مسیحی *ayvoia* می‌داند. همچنین در نقد ادبای عرب که با ایده‌های حاکمیت اسلامی همنوا شده‌اند، به نکته زیر اشاره دارد: "در حقیقت اسلام (در آغاز) به هیچ روی آن تاثیر ژرفی را که نقادان عرب می‌خواهند به ما بقبولانند، در شعر عربی نداشته است." (کتاب یادشده، ص ۷۳)

نکته سنجی بروکلیمان تلویحا "افسانه بی سابقه و بی نظیر بودن سطح زبان عربی قرآن را نیز زیر سوال می‌برد که همواره در صدد انکار اهمیت و تاثیر شعر جاهلیه بر آثار بعدی در زبان عربی و از جمله قرآن بوده است.

در چندین دهه بعد از اظهار نظر بروکلیمان در مورد وضعیت ادبی شعر جاهلیت، دانشمندان عرب هم به نتایج پژوهشی مشابهی دست یافته‌اند. از این جمله است بررسی شاعر و ادب شناس یمنی، عبدالله العود حاری (Abdullah al-Udhari) که مقیم بریتانیا است و مولف اثر "شعر مُدرن جهان عرب".



## \_\_\_\_\_ کشمکشهای قدیمی بر سر شعر معاصر

۱- در "یادداشت‌های روزانه نیما یوشیج" (انتشارات م‌روارید، سال ۱۳۸۷، ص ۱۵۶) از جمله نکته‌ی زیر را می‌خوانیم:

"خانلری بیچه بود پیش من می‌آمد من به او چیزهایی می‌گفتم. به قدری در این بیچه تاثیر کردم که مثل من چکمه می‌پوشید و کارد مطبخش را با مادرش دعوا می‌کرد که جلدکی مثل نیما به کمرم بیندم. اما بعدها: لادبن به من گفت: او آدم نمی‌شود.

اما بعدها من به او گفته بودم کلی و قالبی نباید نوشت باید به جزئیات خارج پرداخت. این را موضوع سرمقاله به اصلاح (کلیت) در مجله سخن کرد- اما بعدها این جوان ضد انقلاب که به هدایت بد می‌گفت مرید هدایت شد و همین ترقی تقلیدی او بود، با حزب توده به توسط گول زدن احسان الله خان طبری - بیشتر کلاسیسم جدید شد (بی خبر از این که قبل از او انجمن ادبی ایران مرامش این بود و عملی می‌کرد که در قالب الفاظ کلاسیک معانی امروز را ادا کند).

اما بعدها وا داشت احسان الله خان طبری از او طرفداری کند و شک کند من در ادبیات ایران تاثیر کرده‌ام یا دیگران و بعدها شعر

از من در مجله سخن چاپ نکرد و مرا مفتخر به این افتخار عجیب و غریب نکرد - اما بعدها در مجله‌اش مقاله کرده بود که آدم لازم نیست اخلاق خوب داشته باشد باید دم از اخلاق خوب بزند. اما بعدها سنگ جلوی راه من شد ولی پیشرفت نکرد و به آشیانه‌اش که لندن بود رفت و حالا آمده است و نمی‌داند چه بکند!"

۲- چکیده سخن بالا، از موضوع و واکنشی خبر می‌دهد که نیما در برابر خانلری دارد. واکنشی که می‌تواند روایت منصفانه یا غیر منصفانه نیما از خویشاوند خود باشد. راجع به اخلاقی بودن یا نبودن جفتشان هم داوری نمی‌کنیم که بر عهده ما نیست. اما برای شناخت دستاورد نظری - عملی نیما در عرصه شعر و شاعرانگی (بوطیقا) یک جمله از آن "چکیده" گفتاورد شده حیاتی و اساسی است. جمله‌ای که می‌تواند حتی نیمای شعر مُدرن فارسی را از نیمای یادداشتهای روزمره و سایر روزمرگیهای دیگرش جدا و ممتاز کند؛ که کمتر کسی از امتحان روزمرگیها همواره سربلند بیرون می‌آید و نیما هم، همانطور که یادداشتهای روزانه‌اش نشان می‌دهد، انگاری در چندین امتحان تجدید شده و کارش به شهریور ماه کشیده است. از جمله دلیل تجدیدی وی را می‌توان بخاطر مظلوم‌نمایی و بخاطر همه دشمن بینی دانست. و نیز بالاخره بخاطر عدم تساهل و رواداری ناچیزی که در مورد دیگران داشته است.

از اشاره به ضعفهای نیما، یا حتی بقول استاد محمود کیانوش از بیدقتیها و ولنگاریهای وی، نبایست بی‌اعتنا گذشت. این توجه کاری لازم و ضروری برای شناخت آن شاعر پیشرو شعر مُدرن فارسی است. با اینحال نیما را در شعر و نگاه زیبایی شناسیک به آسانی نمی‌شود پشت سر گذاشت. حتی با وی وداع کردن هم کار آسانی نیست. زیرا وداع کنندگان را ویلان و سرگردان در وادی غریبه معطل خواهد گذاشت.

اگر که سر و کار آدمی با شعر در زبان فارسی باشد، این ماجرا را دیده که برخی در بیست و سی سال اخیر خواستار جدایی از نیما و

پس زدن عقلانیت وی شدند. کسانی که البته عاقبت به خیر نگشتند. چرا که مثلاً خواستهٔ معنا‌گریزی در شعر فارسی از سوی ایشان به معنای‌گریزی بود که به جاهای باریک کشیده است. و اصلاً در دوره‌ای که بنیاد‌گرایی فرمان‌یورش به مُدرنیت و دستاوردهایش را داده، زبان عمومی بخاطر سانسور رسمی و عقیدتی دُچار لکنّت گشته. پیشنهاد معنا‌گریزی به کدام دامچاله آب خواهد ریخت؟ آیا دست منتقد آزادیخواه را نخواهد بست که نمی‌تواند پیامی منطقی از طریق شعر و نثر به مخاطب خود در جامعه دهد؟

۳- آن جملهٔ حیاتی و اساسی در سخن نیما بقرار زیر است. جمله‌ای که در ضمن سکوی پرش نیما برای رسیدن به فردیت شاعرانه و زبان و سبک خاص خود بوده و نیز او را به بنیانگذاری شعر مُدرن (در تقابل با شعر کلاسیک یا دست کم به همجواری آن) رسانده است. وقتی رهنمود می‌دهد که "کَلّی و قالبی نباید نوشت باید به جزئیات خارج پرداخت".

بنابراین، بخاطر روشن ساختن منظور از اساسی بودن عبارت در کار و ساز نیما، از همین "رهنمود" وی نیز باید مشتق بگیریم. بایستی بگوئیم که اصلی‌ترین نکته گفتهٔ نیما در توصیهٔ به قوم و خویش جواتر خود، همانا در مفهوم "جزئیات خارج" خوابیده است. (آنهم توصیه به ناتل خانلری که بعدها ادیب و سردبیری تأثیر گذار شد. همین امر نشان می‌دهد که تمام "روایتهای" بعدی نیما دربارهٔ خانلری، که وی را فرد بی اهمیت جلوه می‌دهد، صادق نیستند). در هر صورت نتیجهٔ توجه به "جزئیات خارج" در عبارت یادشده، بواقع چیزی جز خروج از زیر آوار ذهنیت‌گرایی و توجه یافتن به واقعیت برون ذهنی نیست. این رهنمود نیمایی بنظرم خیلی مهمتر از روش و شیوهٔ پیشنهادی وی مبنی بر نزدیک کردن زبان شعر به "دکلاماسیون" طبیعی کلام است. چون نگاه جدیدی به شاعر می‌دهد تا او را از دام تقلید گذشتگان و اسارت در تکرار صناعت ادبی برهاند. تقلید و تکراری که شعر فارسی پس از حافظ تا مشروطه را به درجا زدن و

تکرار واداشته بود.

۴- این مقدمات را آوردیم تا برای ادامه سخن زمینه چینی کرده باشیم. می‌خواهیم در ضمن اشاره به بحثهایی که به بهانه انتشار کتاب "با چراغ و آینه" شفيعی کدکنی در رابطه با شعر معاصر و بخصوص در مورد دستاوردهای نیما در گرفته است، برخی از تقابل‌های پنهان مانده را آشکار و برخی از انگیزه‌های بیان نشده در ارائه بحث را بازگوئیم. بدین خاطر تقلیل‌گرایانه خواهد بود اگر که جدل نیما و خانلری و دلخوریهای ایشان از یکدیگر را به دعوی خویشاوندان فروبکاهیم. گفتاورد چکیده سخن نیما در مورد خانلری در آغاز این یادداشت می‌گوید آنان نمایندگان دو مکتب در سرایش و شعر هستند. همچنین دو جریان مختلف (روشنفکران ادبی و استادان دانشگاهی) را در عرصه فرهنگ نمایندگی کرده‌اند که تبارشان به شاعران مستقل و ناظران مدیحه‌سرا می‌رسد. تاکنون در سایتهای اینترنتی سه یادداشت در مورد کتاب نامبرده از شفيعی کدکنی انتشار یافته که بترتیب توسط فرج سرکوهی، محمود کیانوش و ف. م. سخن (نویسنده ای پنهان گشته پشت اسم مستعار) نگاشته شده است. سومین نفر در نگاه گذرایی که به اولی کرده، یادداشت وی را نقدی مجزا و نه فراگیر دیده است. یادداشتی که پس از تمجید از استاد شفيعی کدکنی سر آخر به گله‌گزاری از وی رسیده که چرا نشریه آدینه را متهم به بت‌سازی از شاملو کرده است. سرکوهی یادداشت خود را برای بی‌بی سی نوشته و آن دو دیگر در سایت گویا نوشته خود را منتشر کرده‌اند.

در مقابل یادداشت کیانوش نیز ف. م. سخن به دفاع از اثر کدکنی درآمده و خوشداشت خود را از این "صندوق جواهر" اعلام داشته که علیه تعصب ورزی شریعت پناهان اشاراتی کرده است. اینکه در بازگشتی جاودانه جاهلان به سرکوب‌نخبگان بر می‌آیند؛ و خلاصه همان تعاریف کلی و ترانه‌های جامعه‌شناسی عوامانه "نخبه‌کشی" را تکرار کردن که بلی و آری و خلاصه چه و چه‌ها.

با اینحال یادداشت "ف. م. سخن" با اینکه از دو یادداشت دیگر

بیشتر شعر نقل قول کرده اما کمتر به مسائل شعر معاصر پرداخته و وارد دعوای سلیقه‌ها در این زمینه شده است. از این منظر فقط دومین یادداشت است، در میان یادداشتهای یادشده، که کیانوش آن را نگاشته و به مسئله نیما و ضعفهای اثر وی (ارزش احساسات) پرداخته است. در این رابطه وی بدرستی یادآور شده است که "شناختن نیما یوشیج واقعی" در فضا و حال تعصب و پرستش غیر ممکن است. افزون بر این آورده است که "... در حیطه روشنفکری عصر ما بدون "نیما شناسی درست"، مسلماً "خودشناسی" در حیطه فردی، اجتماعی و جهانی ممکن نمی‌شود". اما سخن وی در رابطه با کتاب "با چراغ و آینه"، فقط به پرداختن به نیما و ساختار اثر ارزش احساسات خلاصه شده و به سایر کمبودهای کتاب شفيعی کدکنی در مورد شعر معاصر اشاره‌ای ندارد.

انگاری نخواستہ بیشتر پیش رود و احیاناً این و آن یکسونگری نویسنده را نشان دهد که به گزینشهایی دلخواهی رو آورده است. گزینشهایی که در ضمن حذف برخی از شاعران هم‌دوره را نیز در پیامد دارد. شاید هم با چنین آرایشی در گزینش شاعران و پیرایشی از شعر توافق داشته است؟

در هر صورت کتاب شفيعی کدکنی به زمان پیش از انقلاب اسلامی در ایران نظر دارد و شعر "معاصرش" شامل دهه‌های شصت، هفتاد و هشتاد نمی‌شود که کلی سراینده راه گم کرده را بفکر یکه تازی و رهبری شعر دهه‌های یادشده انداخته است. اینان به حتم از خوانش کتاب "با چراغ و آینه" لذت مستقیم نمی‌برند و این امر شاید مولف کتاب را خوشحال کند که جوانان ره گم کرده و به شعر پناه آورده را ترغیب به کسب و کار دیگری کند. دست کم بدین خاطر باید به سخن کدکنی ارج گذاشت. بواقع از کنار این عمل خیر اجتماعی، که به تراکم شاعر و تولید انبوه شعر فکر می‌کند و در صدد راه چاره است، البته نایستی بی اعتنا گذشت. این کار خیر اما ایرادهای دیگر را برطرف نمی‌کند. زیرا آنطوری که رسم نسل شفيعی کدکنیها بوده، ایشان عادت نداشتند که به گفتگوی

با حریفان و رقبا تن در دهند. مکتبها و جریانات شعری سالهای دههٔ بیست تا پنجاه، که بقول خودشان کوله باری بسیار پُر بار به ارمغان آوردند، معمولاً آسانترین راه را بر می‌گزیدند. اینکه "دیگری" را در گزینش شاعران نادیده بگیرند و مدام به جمال بی نقص خویش خیره شوند.

والا چه توجیهی مقبولی می‌تواند وجود داشته باشد که تاریخنگار شعر معاصر از تاثیر ترجمهٔ شعر فرنگی بر شعر فارسی بگوید ولی نامی از فریدون رهنما بمیان نیاورد؟ رهنمایی که با چمدانی پُر از شناخت شعر و فرهنگ فرانسوی به ایران بازگشت و جمعی از شاعران ایرانی را سوغاتی داد.

همچنین چگونه می‌شود پذیرفت که، هنگام صحبت از عصر شعری در سالهای سی و چهل و پنجاه، از شاعر پاکباز و شوریده‌ایی چون نصرت رحمانی یاد نشود؟

به مسخره گرفتن تلاش هوشنگ ایرانی در نوکردن لحن و شکل شعر فارسی و پیراهن عثمان ساختن از ترکیب "جیغ بنفش" کار نادرستی از منظر گسترش امکانات سرایش است. این کار به هیچ کس برازنده نیست. بویژه برای استاد ادبیاتی که بایست به شاگردش نگاه گسترده و فراگیر به موضوع شناسایی را درس دهد.

فارغ از اینکه با احساس گرایی هوشنگ ایرانی در تقابل با عقلانیت گرایی نیمایی موافق باشیم یا نه، صدای وی یا هر "خروس جنگی" دیگری را در سازهای ارکستر شعر فارسی نمی‌توان نادیده گرفت. اگر که نخواهیم در هیئت مستبد اعظم تک صدای خود را بر فضای شعر معاصر مسلط سازیم.

بر همین منوال کدام برهان و استدلال می‌تواند ارائه شود که هنگام به عرش رساندن فروغ فرخزاد و سهراب سپهری سکوتی در مورد احمدرضای احمدی مستولی گردد؟ احمد رضا احمدی که با آن دو دیگر تبادل افکار و تا حدی در صیقل سرایش ایشان نقش و تاثیر داشته است. بر همین منوال است "ارزیابی" تاثیر گرفتن یدالله رویایی از سن ژان پرس که بوی رقابت غریزی می‌دهد. غریزه‌ایی

که دنبال بهانه برای کتمان و انکار رقیب می‌گردد. نگفتن از حضور آتشی، م. آزاد، خویی و صفارزاده و... بدون تردید کمبودهای کتاب شفيعی کدکنی را افزون کرده است. کتابی که نکات ارزشمندی را هم یادآور شده است.

اما بررسی کیانوش کاری با این خودپسندی ممیز یا نویسنده کتاب "با چراغ و آینه" ندارد. نقد اما به وقتش معلوم خواهد کرد که کتاب یادشده چراغ و آینه‌اش چه کیفیتی داشته است. بهمین دلیلهای گفته شده، مثلاً نبود نگاه کثرت‌پذیر در حین بررسی سرگذشت شعر معاصر، یادداشت استاد محمود کیانوش در مورد ارزیابی شفيعی کدکنی نتوانسته از روی سایه خود بپرد. در همان دایرهٔ مکتب سخن و شیوهٔ نگرش خانلری به تحولات شعر فارسی مانده است که نوآوریهای نمایی را مشروط به پسند خود می‌کند. اتفاقاً وی از این منظر در ائتلاف با نثو کلاسیسم خراسانی است که کدکنی در تلاش نظریه پردازی برایش و خط‌کشی با سایر جریانهای شعری است. اینجا، یعنی در فضایی که کیانوش به بررسی ارزیابی کدکنی از نیما نشسته، مسئله بر سر پیشکسوتی و زودتر رسیدن به کشفهای جاذب است. اشاره و ارجاع کیانوش، به اینکه من سردبیر سخن بودم و پیش از این در کتابی منتشر شده بسال ۱۳۸۹ به "رمز و رازهای نیما" پرداختم، شاهد مدعای یادشده است. گرچه پشتوانه نظری و امکاناتی هردو، کیانوش و شفيعی کدکنی، در میراث خانلری ریشه دارد.

بدین ترتیب با آوردن گفتاری از پیروان متفاوت مکتب سخن دربارهٔ نیما به تعادلی در کفه‌های ترازو می‌رسیم. ترازویی که یک کفه‌اش، پیش از این و در آغاز مطلب، با سخن نیما درباره خانلری و مجلهٔ سخن پُر شده بود.

شاید بدین گونه بشود کشمکشهای قدیمی بر سر شعر معاصر را از سر باز کرد. اینکه نخست به قیاس گفتارهای دسته‌بندیهای متفاوت شعری بنشینیم. سپس از طریق بازبینی مجددشان توسط سنجشی سالم و بدون از غرض ورزی، شرایطی فراهم می‌شود که عناصر فرسوده در ارزیابی شعر معاصر فارسی سپری شدن خود را بیشتر آشکار بسازند.

اینجا می‌شود بر اساس نگاهی پلورالیستی و کثرت‌پذیر وارد عمل شد.

ما به شناختی درست از سابقه شعر فارسی و نیز به آگاهی از سوء سابقه ارزیابیهای غرض‌ورزانه نیازمندیم. از آن رو که فضای شعرو شاعری از دیر باز تا مقطع انقلاب اسلامی ظرف اندیشه ما را ساخته و پس از انقلاب یکی از سه رکن شناخت‌شناسی ما بوده است. برغم تمام تاثیرات منفی اینترنت و تولید انبوه متن در این سالها، هنوز شعر در کنار رمان و جستار نویسی ظرف اندیشه ما را تشکیل می‌دهد. این نکته را به وجه سلبی قضیه هم می‌شود فهمید. وقتی کار نظریه‌پردازان و جامعه‌شناسان بخاطر بی‌اعتنایی به ادبیات فارسی لنگ می‌زند و به سختی بسوی هدف روان است.

## \_\_\_\_\_ تجربه شاعرانگی در گستره مُدرنیتۀ ایرانی

### پیشگفتار

در دیدار پیشین (چیزی حدود هشت سال پیش در همین شهر اشتوتگارت آلمان) با شما از رابطه روشن‌فکر و قدرت گفتیم. برای نشست کنونی مان (در ۱۴ اکتبر ۲۰۱۲) دوستان دست‌اندرکار کتابخانه ایرانیان پیشنهاد کرده‌اند که از مُدرنیتۀ و پُست مُدرنیتۀ صحبت کنیم. از چالشی بگوئیم که گویا میان این دو مفهوم و برداشتهای مختلفش در عرصه فلسفه موجود است. اما برای اینکه موضوع پیشنهادی دوستان گپ ما را در سطح مفاهیم بسیط و مجرد نگه ندارد، و نیز بخاطر اینکه سخن ارتباط مشخصی با واقعیت وطنی پیدا کند، از تجربه شاعر شاخصی چون مهدی اخوان ثالث در گستره مُدرنیتۀ ایرانی خواهیم گفت. او که در شعر "من این پاییز در زندان..." (آذرماه ۱۳۴۵) از کیفیت والای سخن خود به مخاطب وعده داده است:

"در این زندان، برای خود هوای دیگری دارم  
جهان، گو، بی صفا شو، من صفای دیگری دارم

اگر روزم پریشان شد، فدای تاری از زلفش  
 که هر شب با خیالش خوابهای دیگری دارم

...

من این پائیز در زندان، به یاد باغ و بستانها  
 سرود دیگر و شعر و غنای دیگری دارم...

### توضیح منظور

در دیدار پیشین انگشت تاکید را بر فرق و تفاوتی گذاشتیم که در ارتباط روشنفکر و قدرت میان حروف اضافه "با" و "بر" وجود داشته و وجود دارد. حروف اضافه‌ایی که، در جمله و در عبارت، تعیین کننده چگونگی رابطه روشنفکر و قدرت می‌شوند. یعنی، در سخن توضیح دهنده منظور، روشن می‌کنند که روشنفکر با قدرت و تابع آن است یا اینکه بر قدرت و مستقل از آن است. در اینجا ناگفته روشن است که مسئله بر سر موجودیت قدرت غیر موجه یا به عبارتی قدرت غیر قانونی است. والا کسی با قدرت غیر متمرکز مشکلی ندارد که توسط نهادهای مردمی و نمایندگانشان مراقبت می‌شود. در این رابطه از مفهوم قدرت غیر مشروع به عمد استفاده نمی‌کنیم که در محاورات ما همچون غلط مصطلح رواج دارد. چرا که مشروع هم ریشه با شرع و شریعت است. شریعتی که در راه رسیدن به دمکراسی آزادیخواهانه مشکل و مانع اصلی دوران ما را می‌سازد.

در این روزگار چالش ما با قدرت استبدادی و خودکامه است که از شرع و شریعت برای تداوم وجود خود توجیه می‌تراشد تا همچنان در وضعیّت نکیّت بار بی عدالتیها و بیدادگریها بلولد. بنابراین همانطوری که از دیرباز بوده یکی از انگیزشهای اصلی تجدد خواهان ایرانی افشای چنّته شریعت پنهان است که با مدعای نمایندگی حاکمیت الاهی به گسترش نفوذ خود مشغولند. ولایت فقیه یا نظام خلیفگانی، که آیت الله خمینی بنیانش گذاشت، نماد تجسم یافته چنین مدعایی است؛ همان قدرت مشروعه‌ای که اصل انقلاب مشروطه یعنی اصل

حاکمیت ملت را در دهه‌های اخیر پایمال کرده است.

### گشتاورهای سخن حاضر

میبینید که در همین مقدمات داریم مکان (جامعه ایرانی) و زمان (دههٔ دوم از هزارهٔ سوم میلادی) بحث و سخن خود را معین می‌کنیم تا هم بدام پراکنده‌گویی نیفتیم و هم معلوم باشد که چه رابطه و ضابطه‌ای در کار است.

در نگاهی که به تجربهٔ شاعر یادشده خواهیم کرد، هم جدال با مدعای مشروعه خواهان حاضر است و هم به چگونگی شکل گرفتن مُدرنیتَهٔ ایرانی اشاره می‌شود. مُدرنیتَه‌ای که طبیعتاً با قدرت متکی بر سنت مسائل و مشکلات خود را دارد. در این رابطه به سراغ اخوان ثالث همچون شخصیت فرهنگی می‌رویم. او که به پرسش با قدرت بودن روشنفکر یا بر قدرت بودنش پاسخ روشن و صریحی داده است. از تجربه و از حضور مهدی اخوان ثالث خواهیم گفت. شخصیتی که سالها پیش تقاضای رهبر نظام (سید علی خامنه‌ای) برای همصدایی با شعارهای رژیم را پاسخ منفی داد و گفته بود روشنفکر با قدرت نیست. بر قدرت است.

البته فقط بخاطر پاسخ در خاطره‌ها مانده از اخوان ثالث نیست که وی مورد توجه بحث ما قرار می‌گیرد؛ آنهم در سخنی که می‌خواهد از تجربه‌اش در گسترهٔ مُدرنیتَه بگوید؛ مُدرنیتَه‌ای که چیزی نزدیک به یک قرن از حضورش در ایران گذشته و در انقلاب مشروطه و با خواستهٔ حاکمیت ملت و نیز با آفرینش ادبی و تولید آثار مُدرن (بویژه توسط صادق هدایت و نیماوشیج) حضور خود را مطرح ساخته است. در هر صورت تلاشی که اخوان ثالث برای تثبیت شعر مُدرن نیمایی در مقابل ستیز سنتگرایان کرده نه فقط بخشی از حضور فردیت مُدرن در صحنهٔ اجتماعی را رقم زده است بلکه از دیدگاه نظریه ادبی نیز تحولی آشکار و مسلم در عرصهٔ هنر بشمار می‌رود. بنابراین روند سخن حاضر پس از این مقدمات (معرفی منظور و توضیح چند مفهوم)

به گزارشی از بحث بین‌المللی مُدرنیت‌ه می‌پردازد. گزارشی که در ضمن واکنشی به ترویج مفهوم پُست مدرن در جهان و برداشتهای مختلف از آن در دهه‌های گذشته است.

### از معماری تا نظریه پردازی

اما پیش از پرداختن به مطلب و گزارش مورد نظر، بطور اجمالی هم که شده، جالب است بدانیم مفهوم پُست مدرنیسم، که در این میانه دربارهاش کتاب و کتابها نگاشته شده، در نیمه دوم قرن بیستم میلادی از مباحث آرشیکتکته‌ها و معماران به عرصه فلسفه سرایت کرده است.

در معماری، از ۱۹۷۰ بدین سو، به آن سبک و سیاقی که ترکیبی عمل کرده و ابزار پیشرفته ساختمانی و برج‌سازی (یعنی بتون و فلز و شیشه) را کنار فضاها و نماهای عمارتهای کلاسیک نشانده لقب پُست مدرنیسم داده‌اند.

این اشاره را هم اینجا یادآور شویم که اینجا، یعنی در شهر اشتوتگارت، ساختمانی موزه شهر (اشتات گالری) یکی از یادمانهای آرشیکتک پُست مدرنیستی با معماری بنام جیمز استیرلینگ است که در مباحث مربوطه بدان ارجاع داده می‌شود.

(نمونه‌ای از این اشاره در مقاله چارلز جنکس آمده است. رجوع کنید به مجموعه مقالاتی که عنوانش "از مدرنیسم تا پست مدرنیسم" است. لارنس کِهن، متنهای برگزیده، ویراستار فارسی عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، ۱۳۸۱. در مقاله چارلز جنکس از جمله در تعریف مفهوم مورد نظر ما آمده است که "...من پُست مدرنیسم را همانطور تعریف می‌کنم که در ۱۹۷۸ به عنوان یک رمزگان دوگانه تعریف می‌کردم، یعنی ترکیبی از تکنیکهای مدرن با چیز دیگری (معمولا ساختمانهای سنتی) به این منظور که معماری با مردم و اقلیت ذی‌علاقه، که معمولا سایر معمارانند، ارتباط برقرار کنند.)

البته ارجاع به معماری پُست مدرنیستی فقط محدود به اشاره‌ای

نیست که "اشتات گالری" اشتوتگارت را در بر گیرد (ساختمانی که نمای آکروپلیس یونانی را در کنار بتون و فلز و شیشه نشانده است)، بلکه همچنین زرق و برق عمارت‌های فرینده لاس وگاس (شهر کازینو و قمار) را نیز یادآوری می‌کند.

در پیش از سرایت مفهوم پُست‌مدرنیسم گفتیم که از معماری به مباحث ادبی و فلسفی راه یافته است. اثری از این سرایت را در مطلب ژان فرانسوا لیوتار بسال ۱۹۷۹ می‌شود دید. لیوتاری که از "وضعیت پُست‌مُدرن گزارشی درباره‌ی دانش" نوشته است. رساله‌ای که در آن از پایان یافتن عصر ایدئولوژیها و از بحران درکار متفکران و دانشمندان سخن می‌رود. او وضعیت پُست‌مُدرن را به شکل زیر توضیح می‌دهد که معتقد است در جوامع غربی گرایش با شک و تردید کامل در مقابل روایت‌های کلان و اعتقادات بزرگ قد علم کرده است. ناگفته روشن است که منظور لیوتار از مفهوم روایت‌های کلان در آن زمانه فقط ایده‌الیسم فلسفی نبوده بلکه شامل حال روشنگری و نیز مارکسیسم همچون پیامدی از آن می‌شده است.

در هر صورت مقاله مشهور شده لیوتار برای راه انداختن جدل بر سر حقانیت مُدرنیته یک منبع مُهم و مرجع بشمار می‌رود. گرچه سپس یکی دانستن قدرت و دانش توسط وی از سوی کسانی نظیر شیلا بن حبیب مورد انتقاد قرار گرفته است. چکیده‌ای از اثر لیوتار در ترجمه فارسی کتاب لارنس کهون آمده و برای خواندن نقد شیلا بن حبیب در مقاله‌ای با عنوان "نقد دانش پُست‌مُدرن-..." هم می‌توانید به منبع زیر مراجعه کنید:

A.Huyssen u. K.R. sherpe(Hg) Postmoderne,Ed. Rowohlt,1986.

در ادامه فقط اشاره‌ای اجمالی خواهیم کرد به مُهمترین نکته‌های مقاله بن حبیب که گفتیم یکسان سازی قدرت و دانش از سوی لیوتار را بعنوان داوری نادرست نفی کرده است.

## گزارش کشاکشی در مورد شناخت

در مباحث فلسفی البته منتقدان لیوتار از آنرو لقب نگرش پُست مدرن را به وی می دهند که ناچار نباشند فقط از لفظ پسا ساختارگرایی برای نشان دادن جریان نظری مربوطه استفاده کنند. جریان نظری که منکر پایه های فکری تمدن غربی می شود. یعنی نکات و باورهای زیر را نفی و انکار می کند. اینکه شناخت عینی از جهان ممکن نیست. اینکه برای کلمات و متون فقط معنای یگانه ای نمی توان در نظر گرفت.

در آن مقاله بن حیب، که بسال ۱۹۸۴ نگاشته شده، به پیشینه جدل و بحثی اشاره می رود که بر سر نقش سوژه وجود داشته و همزمان است با دوران آغازین فلسفه مُدرن. به واقع اختلافات نظری دوران معاصر، که نوعی در جبهه بندی مُدرن در مقابل پُست مُدرن بازتاب یافته، نوعی با خوانش و مطالعه ای متفکران امروزی ربط دارد. خوانشی که از مسئله نقش سوژه یا همان فاعل شناسا انجام می گیرد. در ضمن می دانیم فیلسوف مشخصی که در رابطه با امر سوژه و فاعل شناسا مطرح می شود، رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰ میلادی) است.

## تاریحچه رابطه ما با فلسفه مُدرن

سواى نکاتی که درباره ی دکارت و دیدگاهش در منابع فارسی از "سیر حکمت" محمدعلی فروغی بدین سو می شود یافت، پرداختن به نظریات این "بنیانگذار فلسفه ی مُدرن" در فضای زبان فارسی و در دورانی که ما به تجربه "جمهوری اسلامی" نگاه سنجشگرانه ای یافته ایم، یک شرط تصحیح نیز به همراه دارد. اینکه از موضع روح الله خمینی در "کشف الاسرار" در مورد دکارت با خبر شویم و با آن مرزبندی کنیم.

در این رابطه خالی از لطف نیست اگر که مطلب و گفته خمینی را یادآور شویم. البته از طنز بیشتری برخوردار خواهد بود که مطلب

و گفته‌اش را با گویش و لحن خاص او بشنویم. گویش و لحنی که در روند انقلاب وی برای خود دست و پا کرده بود. بدین وسیله می‌خواست موعظه‌هایش آسانتر در دل عوام راهی بگشایند و مردمان محروم از سواد و آگاهی را زیر بیرق خود بسیج کنند. در هر صورت در کشف الاسرار از جمله چنین نوشته است:

"دکارت فرانسوی به پندار خود و بعض نویسندگان محترم ما انقلابی در منطق کرده ولی کسانی که از روی دانش و بینش وارد این میدان شوند می‌دانند پایه معلومات دکارت در این باب و در الهیات به چه اندازه سست و بچگانه است. فسوسا که ما از اروپائیان چنان وحشت کردیم که یکسره خود را باخته و علومى که خود در او تخصص داریم و اروپائیان تا هزار سال دیگر نیز به او نرسند بسستی تلقی می‌کنیم. کسی که منطق الشفا و حکمه الاشراق و حکمت متعالیهٔ صدرای شیرازی دارد به منطق و حکمت اروپائیان که باز در کلاس تهیه است چه احتیاج دارد اینها گمان کرده‌اند که اگر مملکتی در سیر طبیعی پیشرفت کرد در سیر حکمت الهی نیز پیشقدم است و این از اشتباهات بزرگ ما است."

بواقع که سست و کودکانه شمردن افکار دکارت توسط خمینی نه فقط توهین و ناسزا است بلکه بیخبری گوینده از وضعیّت علم و فلسفه را نیز آشکار می‌کند. پاسخ ناسزاگویی وی را بایستی در دفتر تاریخ تحولات نظری خواند. تحولاتی که بدون آن دستاوردهای تکنیکی و ارتباطی بشریت ناممکن می‌نمود. در این رابطه حتی خمینی می‌توانست به شخصه ضرر عدم تحول نگرشی و نارساییهای تکنیکی را دریابد و تجربه کند. او که، به لطف بنگاه خبر پراکنی بریتانیای کبیر و پخش نوار ضبط صوت، پیام و رهنمود خود را به مریدان رساند و سپس بر مسند قدرت تکیه زد.

### سرآغاز شناخت شناسی جدید

طبیعی است که از منظر تحولات و رشدی که فلسفه در دوران

مُدرن داشته، آن دوگانه سازی ذهن و تن، و نیز رودررویی ستیزه جویانه‌شان، دیگر نقطه قوتی برای دکارت محسوب نشود. منتها افکار وی، همانطوری که راسل در تاریخ فلسفه خود آورده، یک نقطه عطف است. چرا که، برخلاف فیلسوفان سده‌های پیشین، او معلم نیست و فقط حرف گذشتگان را آموزش نمی‌دهد. او کاشف و پژوهشگر است. قصدی ندارد جز اینکه روش علمی را در روند فلسفیدن تثبیت کند. حتا اگر علم آنروزی در قیاس با سطح امروزمین علم محدودیتهای خود را داشته باشد.

از این گذشته، وی دایره مخاطبان بحث فلسفی را گسترش داده است. او بحث را فرای حوزه‌های علمیه یزدانشناسی و نهادهای مذهبی برده و مردم هوشمند را مخاطب قرار داده است. حضورش در گستره فلسفیدن نشانه اعتماد به نفس متفکری است که روند یکنواخت شده مباحث فلسفی را دستخوش دگرگونی می‌کند.

در هر صورت معرفت شناسی مُدرن با وی پویا می‌شود. حتا اگر بعدها مورد انتقاد قرار گیرد و دسته‌بندیهای متفاوتی در واکنش به نقشی که وی برای سوژه و فاعل شناسا قائل بوده بوجود آید. در این راستا بن حیب در مقاله خود، لیوتار را به سومین دسته‌ای متعلق می‌داند که به برداشت دکارتی از سوژه انتقاد کرده است. این دسته اخیر بر خلاف دو دسته دیگر که اتکای نقد خود را بر امر آگاهی می‌گذارند، امر زبانی را نقطه اتکای خود قرار داده است.

از تاریخچه دانش شناخت شناسانه نکته زیر را می‌شود فهمید که خواسته اصلی فلسفه مُدرن، در آغاز کار خود، تصحیح رابطه مخدوشی بوده که آدمی با جهان داشته است. شکاکیت سنتی به قوه شناسایی آدمی یا فاعل شناسا، که تحقیر احساسات و عقل را در برداشته، فلسفیدن را به سترونی و بن بست رسانده بود که سده‌ها گریبان اندیشه‌ورزان را رها نمی‌کرد.

در مرحله‌ای که دکارت شروع به اندیشیدن کرد، مسئله اصلی تفکر چیزی جز یقین یافتن به موجودیت فاعل شناسایی نبود. دکارت به سهم خود، و برای حل مسئله یادشده، تمرکز را بر درون‌گرایی

گذاشت و در مقابل بی اعتمادی که به همه چیز وجود داشت با شعار معروف "من می‌اندیشم، پس هستم!" امکان یقین به "خود" را فراهم کرد. البته این "خود" اعتقاد یافته نزد کارت بلند پروازی نمی‌کرد. کفری را علیه خرافه و باورهای رایج اشاعه نمی‌داد. بلکه فقط می‌خواست الاهیات را از نو تعریف کند. تعریفی که روش علمی زمانه را به خدمت می‌گرفت.

اما او و فیلسوف همزمان و برجسته‌ای همچون بندیکت اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷ میلادی)، در بنیانگذاری فلسفهٔ مُدرن بر دو نکته زیر بیش از هر چیزی تاکید داشتند. اینکه بحث فلسفی را نخست از مباحث تئولوژیک یا یزدان‌شناسی تفکیک کنند و سپس آن را در تصیح رفتار آدمیان با خود و محیط اطرافشان به کار گیرند.

همین اتکای فیلسوفان اروپایی بر دو نکتهٔ یادشده، آن تفاوت اساسی را با کلام اسلامی می‌سازد که در پرتو نظریهٔ نامقبول نسبیت‌گرایی فرهنگی و از سر‌رواداری و تساهل فلسفه خوانده می‌شود. کلام اسلامی که که در آن زمانه از سوی میرداماد (درگذشت بسال ۱۶۳۰ میلادی) و ملاصدرا (درگذشت بسال ۱۶۴۰ میلادی) نمایندگی می‌شده است. در قرن هفده میلادی متکلمان مسلمان - ایرانی بحث نظری خود را که زیر عنوان "مکتب اصفهان" دوره‌بندی شده، بسوی شناخت‌شناسی سوق می‌دانند که فقط توسط باطن‌گرایان نخبه تحصیل می‌شد.

از بیهودگی بسیج این جماعت نخبه گذشته که هوشش صرف حیران آسمان شدن می‌شد و به سیارهٔ زمین توجهی و با آدم خاکی کاری نداشت، گمانه‌زنیهای معلمان مکتب اصفهان در رابطه با زمان همچون مرز فیزیک و متافیزیک یا تفسیر قرآن و حدیثشان تاکنون هیچ گره‌ای از درک و دریافت جهان واقعی را نگشوده و باعث کشف و اختراعی نشده است. به واقع در این دورماندن متفکران ما از تحولاتی که فلسفه اروپایی باعث و بانی‌اش بوده، می‌توان نقطهٔ عطفی را دید. نقطه عطفی که تاریخیچهٔ عقب ماندگی ما را رقم زده است. در هر صورت ما هم به علت جاماندن از قطار پیشرفت فرهنگی در جهان و هم بخاطر توهینی که خمینی از سر بیخبری به دکارت

می‌کند، مدیونیم. مدیونیم که نگاهی، حتی بطور اجمالی و گذرا هم که شده، به سابقه فلسفه مُدرن و بنیانگذارانش بیندازیم.

### منقدان رنه دکارت

شیلابن حبیب ایده‌الیستهای آلمانی، مارکس و اثرش ایدئولوژی آلمانی و نیز روانکاوی فرویدی را در جریان نظری که سرانجام به هابرماس می‌رسد، در دسته اول نقد درک و دریافت دکارتی از نقش سوژه قرار می‌دهد. یعنی متفکرانی که معتقد بودند الگوی فاعل شناسای خنثا و فقط مشاهده کننده را باید کنار گذاشت.

هم سنت هگلی و هم سنت مارکسی نشان داده‌اند که طبق درک و دریافت دکارتی فاعل شناسا به وحدت با موضوعهای خود نمی‌رسد. فروید هم که بعدها با سنت انتقادی یادشده همراه شد، این باور را مطرح می‌کند که "خود" برای "من" امر و پدیداری آشکار نیست و آدمی بهمین خاطر نمی‌تواند سرور خانه خود باشد. بدین ترتیب نقد تاریخی و روانکاوانه وظیفه بازاندیشی انسانی را آگاهی یافتن نسبت به نیروهای ناشناخته تاریخ، جامعه و روان می‌داند. هدف بازاندیشی و تامل هم چیزی نیست جز رهایی از بندگی که انسان خودش در شکلگیری آن دخیل و مقصر بوده است. دسته دوم منتقدان دکارت از متفکرانی چون نیچه شروع شده و تا هیدگر می‌رسد. متفکرانی که معرفت شناسی مُدرن را همراه مناسباتی میان سرکوب دیگری و واپس زدن ذهنی سرکوب در انسان می‌بیند.

بن حبیب اشاره دارد که اثر "دیالکتیک روشنگری" هورکهایمر و آدورنو را نیز بایستی در این دسته قرار داد. زیرا نقد ایشان به معرفت شناسی مُدرن که در این میانه اثری کلاسیک شده بدین خاطر است که در روند مفهوم سازیهای برای موضوعهای چند گانه به آنها هویتی منفرد ولی هماهنگ با کلیت تحمیل می‌شود. نویسندگان دیالکتیک روشنگری تلاش برای دستیابی به هویت در ساختار تفکر مفهومی را با تکنیک چیره گشته بر عقل غربی همدست می‌شناسند

و آنرا مجرم می‌دانند. چرا که فقط موضوعاتی را برسمیت می‌شناسد که بر آنها تسلط دارد.

سومین و آخرین جریانی که به نگرش دکارتی انتقاد وارد می‌کند از سوسور و پیرس شروع می‌شود و با ویتگنشتاین شکلی رادیکال می‌یابد. این جریان معتقد است که حس، معنا و زبان را نمی‌شود همچون اموری در خود بفهمیم. به ویژه که زبان امری عمومی است و نمی‌توان آن را امری خصوصی تلقی کرد.

بنابراین دو جریان انتقادی اولی تکیه خود را بر نقش آگاهی می‌گذارند و جریان سوم بر محور زبانی سنجش خود را پیش می‌برد. بنابراین موضعی که لیوتار در برابر شناخت و معرفت‌شناسی می‌گیرد به استدلالات جریان سوم متکی است. در این میان دیگر جایی برای کلماتی چون تصور، درک و دریافت و مفهوم نیست و واژه‌هایی چون دال و مدلول، مفسر گفتار و بازیهای زبانی نقش آفرینی می‌کنند. منتها بزعم بن‌حیب چون لیوتار شکلی افراطی از نقد جریان سوم را سرلوحه کار خود داده به شکاکیت در ذات زبان دچار می‌شود. ولی برای متعادل سازی سخن خود به سمت همه‌خدایی دیدن ارزشها می‌گردد. تناقضی که در تداوم همزیستی ضد و نقیضهای یادشده به بی‌اعتنایی و تسلیم‌طلبی راه می‌برد و این شعار را تکرار می‌کند که فلسفه کاری به کار کسی ندارد و همه را به حال خود رها می‌کند. این چکیدهٔ حرف بن‌حیب دربارهٔ لیوتار است. در ضمن او متذکر می‌شود که در برابر بحرانی که سرپای شناخت‌شناسی بازنمایانه را گرفته نایستی به دام همه‌خدایی (پلی ته‌ائیسم) افتاد. به حتم رهیافتهای دیگری وجود دارد. وی، یعنی شیلا بن‌حیب، می‌گوید در مقابل همه‌خدا بینی غیر انتقادی یا پلی ته‌ائیسمی که تاکیدی جزمی بر معیارهای خود دارد کفایت می‌کند که پذیریم زبان دانشورزانه برای معنا رسانی توانمند است و از این طریق می‌توان دستکم دستیابی به شناخت را از نو تعریف کرد. آنهم در روندی که جز عملکرد استدلال و جدل بر سر ارزشها چیز دیگری نیست. از اینجا بعد بن‌حیب به پروژه‌ای متمایل می‌شود

که خرد ارتباطی را مبنای کار قرار می‌دهد. یعنی وی متمایل می‌شود به نگرشی که یورگن هابرماس سهم عمده‌ای در توضیح و تبیین آن داشته است. البته بن‌حیب وجود ضد و نقیض گویهای لیوتار را در اجزای سخن وی دنبال می‌کند. پیگیری که روایت لحظه به لحظه‌اش از حوصله بحث اکنون خارج است. منتها در آخرین اشاره به بن‌حیب این فشرده انتقاد وی به لیوتار را نیز می‌آوریم. اینکه پافشاری بر سنجش ناپذیری بازیه‌های زبانی توسط لیوتار به افراط و تفریط می‌رسد. زیرا قطب مخالفی را در رویکرد وی می‌شود دید. اینکه، در جایی دیگر، بدنال وفاقی همگانی زیر چتر همه خدائینی است. گرچه در فرجام کار وی در حالت بی‌تفاوتی اخلاقی و سیاسی منفعل می‌شود.

### تداوم بخشیدن به مُدرنیتَه

در واکنش به همین نکته بی‌تفاوتی اخلاقی سیاسی رایج میان پُست مُدرنیستها است که هابرماس در آغاز همان مطلب مورد نظر ما، یعنی در "مدرنیتَه پروژه‌ای نیمه‌تمام"، به صراحت می‌گوید که وداع با روشنگری و این به اصطلاح فرارویهای بی‌پایه و اساس به آنسوی تاریخ یا مدعای سپری گشتن مدرنیتَه به محافظه کاری بال و پر می‌بخشد. بن‌حیب که در جمع‌بندی خود معطوف به دیدگاه هابرماس گشته بود، این باور را هم طرح می‌کند که با ابزار خود مدرنیتَه می‌توان مشکلات مُدرنیتَه را مرتفع کرد. این کار به ویژه منوط می‌شود به احیای دموکراسی مشارکتی که چندی است در غرب حتا به حاشیه رانده می‌شود. بنابراین بنظر بن‌حیب بر بستر احیا و نوسازی دموکراسی مشارکتی و نیز توسط تجزیه و تحلیل مناسبات و ارتباطات انسانی می‌شود به موجه بودن آزادی و عقل هم رسید.

اینجا به آخرین مرحله گزارش خود از تقابل مُدرنیتَه و پُست مدرنیتَه می‌رسیم و نگاهی گذرا می‌کنیم به مطلبی که هابرماس به هنگام دریافت جایزه آدورنوی شهر فرانکفورت در سال ۱۹۸۰ میلادی ابراز

کرده است. مطلبی که، یکسال بعد از نوشته لیوتار و اعلام ختم مدرنیته، از مدرنیته همچون پروژه‌ای نیمه تمام نام می‌برد.

این اشاره فرعی برای کسانی که آلمانی نمی‌دانند لازم است که چکیده‌ای از مقاله هابرماس توسط شاهرخ حقیقی سالها پیش به فارسی ترجمه و در نشریه "بررسی کتاب" مجید روشنگر چاپ آمریکا درج شده است. در اینجا نخست از شکل مطلب هابرماس بگوئیم که از یک مقدمه و هشت بخش تشکیل شده است و بر مسائلی چون برآورد روشنگری، برداشت نادرست از فرهنگ و رهیافتهایی در مقابله با برداشتهای نادرست محافظه کاران از فرهنگ تاکید دارد. او در همان مقدمات سخن خویش، نگرانی از نتیجه پیشروی به سوی قهقرا را اعلام می‌کند. گرایش قهقرایی را در تمایل به اصطلاح آوانگاردهای هنر آفرینی زمانه می‌بیند که انگار جای پسرفت و پیشرفت را باهم عوض کرده‌اند. در مقابل می‌پرسد که آیا هیاهوی در گرفته برسر اعلام حضور پُست مُدرنیسم طبل توخالی نیست؟ یا اینکه "پُست مُدرن" شعاری است که حول محورش تمامی تمایلاتی جمع شده‌اند که مدرنیته از میانه قرن نوزده آنها را به چالش طلبیده است؟

هابرماس در فرازی از مطلب خود می‌آورد که آگاهی جدیدی که در فلسفه از زمانه هانری برگسون خود را نشان داده نه فقط تجربهٔ جامعه‌ای سیار، تاریخی شتابناک و روزمرگی گسسته را بیان می‌کند بلکه نسبت به آنچه موقتی، فرّار و ناپایدار است ارزیابی مثبتی دارد. در این پویایی آزاد آگاهی آن دلتنگی خود را بیان می‌کند که حسرت زمان کنونی پاک و پیوسته است. مُدرنیسم همچون حرکتی که مدام خود را نفی می‌کند، چیزی جز گرایش به حقیقت یافتن نیست. در اینجا وی به سخن اوکتاویو پاز اشاره دارد که گفته مضمون نهفته تمام شاعران مُدرنیست همین تمنا حضور حقیقی است.

به روایت هابرماسی استقلال یابی زیبایی شناسی، در نتیجهٔ تفکیکی که در حوزه‌های مختلف خردورزی صورت گرفته، برای جامعه این دستاورد را داشته که فعالیت هنری را همچون عرصهٔ جدیدی از زندگی در کنار زندگانی مذهبی و درباری تثبیت کند. در آغاز این

تحول یک فضا و ساختار جدید شناخت شکل می‌گیرد که خود را از مجموعه علم و اخلاق نیز جدا می‌کند. فلسفه وظیفه خود می‌یابد که این قضیه استقلال هنری را توضیح دهد.

در رابطه با توجه داشتن یا بی‌توجهی به نقش‌رهای بخش زیبایی‌شناسی در مُدرنیت، هابرماس از جمله رفتار دو متفکر را مثال می‌زند. از اینان یکی کارل پوپر است که در مقابل نئومحافظه‌کاران از لزوم "جامعه‌باز" دفاع می‌کند و بر نیروی روشنگرانه نقد علمی تأکید دارد اما در نظریه‌پردازیهای خود علاقه‌ای را به زیبایی‌شناسی بروز نمی‌دهد. دیگری تئودور آدورنو است که دستاوردهای خرد و عقل را فقط در عرصه زیبایی‌شناسی می‌جوید و یگانه وظیفه فلسفه را در آشکارسازی محتوای پنهان و انتقادی هنر می‌داند. زیرا که معتقد است اثبات عقلانی اخلاق دیگر ممکن نیست. لیکن در مقابل این دو رویکرد متفاوت، هابرماس این نتیجه را می‌گیرد که مدرنیسم هنری فقط بخشی از مدرنیته فرهنگی بوده و تجزیه خرد به شاخه‌های علم، اخلاق و هنر بدین معنا است که هر شاخه‌ای بطور مستقل و منفک از روند عملکرد روزمره مورد کارشناسی قرار گیرد.

بدین ترتیب زیبایی، در کنار حقیقت و اخلاق، یک قلمروی اعتباری را تشکیل می‌دهد که در آن آفرینش هنر و نقد شبکه ارتباطی‌اش را می‌سازند. در این شبکه هنرآوری، همچون امری خیالی و غیر واقعی، گرچه به اندیشه مفهومی و عینی و قضاوت اخلاقی مربوط نمی‌شود اما قادر است احساسات ما را از خود متأثر کند. بنابراین هدف پروژه مُدرنیت پیوند حوزه‌های تجزیه شده زندگی مدرن اعلام می‌شود. زندگی‌ای که هنوز می‌تواند بر بخش پویای سنتهای گذشته تکیه کند. گرچه سنت‌گرایی جمودیافته این تکیه کردن را به عملی پُر مخاطره می‌کشاند. بخشی از این خطر را هابرماس در سال ۱۹۸۰ در تقویت جبهه محافظه‌کارانی می‌بیند که به سه شکل مختلف دارای حضور اجتماعی موثری گشته‌اند. اینان را به ترتیب محافظه‌کاران قدیمی، محافظه‌کاران جوان و نئومحافظه‌کاران نام می‌نهد. آنانی که می‌خواهند ائتلافی میان پُست مُدرنیستها با پیش مُدرنیستها برقرار

کنند تا به جریان مسلط اجتماعی بدل شوند. قصدشان این است که، با استفاده از پیشرفت علوم جدید و تکنیک، گرایش به تحول مدرنیسم فرهنگی را خنثا کنند. در این رابطه جان کلام هابرماس را بقرار زیر می‌شود انتقال داد که می‌گوید: "به اعتقاد من، تنها راه علاج عارضهٔ شیء شدن جهان زندگی در ایجاد ارتباط مداوم و بدون محدودیت میان دانش علمی، دانش نظری و هنر است. تحول منحصر به یکی از این حوزه‌ها دردی را دوا نخواهد کرد. البته سلطه و سیطره یکی از این حوزه‌ها بر بقیه می‌تواند به زور و ترور منجر شود. چنان که سخت‌گیری در رعایت اصول اخلاقی یا اعمال جزم‌گرایی مکتبی در سیاست به سرکوب و بیداد می‌رسد.

در این راه می‌شود از تجربهٔ نقد هنری آموخت که به زمانی برای خود نقش تکمیل‌کنندهٔ اثر هنری قائل بود و در زمانی دیگر خود را وکیل مدافع مردمی می‌دید که در مواجهه با اثر هنری نیاز به تفسیر و تاویل می‌بردند."

### شکلگیری قهقرا در پیامد ستیزه‌جویی مثلث "ا،ها

اکنون اگر دوباره به تاریخ مقالات بالا توجه کنیم، همزمانی آن با وقوع انقلاب اسلامی در ایران را در می‌یابیم. می‌بینیم که آن مباحث نوعی به ما مربوط می‌شوند. بهر صورت هم بخاطر همزمانی یادشده و هم بعلت شیوع مباحث پُست مدرنیستی در آن زمانهٔ غرب بود که برخی از نظریه پردازان فرانسوی انقلاب اسلامی را به دلخواه خود نخستین انقلاب پست مدرنیستی لقب دادند. اما تاریخ مقالات بالا فقط با مسائل ما رابطه ندارند. واژگان و مفهومی که در این جدلها بر سر مُدرنیته پرداخته می‌شوند، بدرد پژوهشهای روزگار ما می‌خورند. پژوهشهایی که از جمله گرایش "بازگشت به خویشتن" واعظانی چون احسان نراقی، علی شریعتی و آل احمد را به بررسی می‌نشیند و ارزیابی انتقادی از آن بدست می‌دهند.

پژوهشهای یادشده از جمله الزام زیر را یادآور می‌شوند. اینکه سراغی

هم از مدرنیست‌هایی بگیریم که، در جامعه ایرانی صدسال گشته، با افکار و رفتار خود رهیافتهایی را آشکار ساخته‌اند. مُدرنیست‌هایی که در عرصه سیاست و در مقابل استبداد درباری و توجیه مذهبی آن توسط روحانیت شیعه (که از صفویه تا قاجار تعیین کننده چگونگی گفتار اخلاقی و اجتماعی بود) خواستار حاکمیت ملت بوده‌اند. ایشان در عرصه فرهنگی از آزادی اندیشه و بیان، از نوآوری و خلاقیت و نیز از لزوم نگرش انتقادی به سنت دفاع کرده‌اند.

البته همین مُدرنیستها و تجدد خواهان هستند که دستکم در صد سال گذشته همواره در معرض یورش مُثلثی شوم و بد ترکیب بسر برده‌اند. آن شکل اهریمنی که بویژه در دهه‌های اخیر بر جان و روح آزادیخواهی جنگ کشیده، از ائتلاف نامیمونی میان اُمُلها، اُوزگله‌ها و اوباش تشکیل شده است. این سه گوش تشنج وسیطره جو یا مثلث اُها را اُمُل‌های زاهدنما می‌سازند که ملاط نظری - اخلاقی را تهیه و تجدد ستیزی را سازماندهی می‌کنند. اُوزگله‌ها، در بیخبری خود از دنیا، ابواب جمعی اُمُلها را تشکیل می‌دهند و سیاهی لشکر ایشان می‌شوند. بالاخره ضربه نهایی را راس سوم مثلث یعنی اوباش مُسلح به شهروندی می‌زنند که کوچه و خیابان و میدان را به نفع آقا بالاسرهای خود قُرُق می‌کنند.

### بی‌اعتنایی به تجربه‌ی اخوان ثالثها

باری. در رابطه با موضوع سخن حاضر چندی پیش گفتگویی را می‌خواندم که گرد تجربه‌ی مدرنیته می‌چرخید. یعنی گرد موضوعی که آن را بایستی به دستور روز اندیشگری در میان ایرانیان تبدیل کنیم. در آن گفتگو مترجم کتاب "تجربه‌ی مدرنیته" مارشال برمن، یعنی مراد فرهاد پور، با آقایان علی میرسپاسی و یوسف اباذری و... درباره‌ی پیامهای مطلب مارشال برمن به بحث نشسته و نکته‌هایی را بیان کرده‌اند. گفتگوی مورد نظر در کتاب "بادهای غربی" (انتشارات هرمس، ۱۳۸۲) بازچاپ شده است. گفتگویی که، در کنار نکته‌های خواندنی

و آموزنده‌اش، اما بی‌اعتنایی به موضوع تجربهٔ ایرانیان از مدرنیته را آشکار می‌کند. موضوعی که در اینجا پیگیرش هستیم. یعنی لزوم پرداختن به تجربهٔ هنرمندان و نویسندگان خودی، شخصیت‌هایی نظیر اخوان ثالث، که در گسترهٔ مدرنیته ایرانی به تجربه اندوزی روزگار گذرانده‌اند.

چه در هنگام صحبت و چه پیش از آن، پیدا است که دوستان گفتگو کننده ساعتها وقت گذاشته‌اند که به جزئیات روایت مارشال برمن درباره زندگانی در کوچه و پس‌کوچه‌های نیویورک یا سنت پترزبورگ بپردازند. اما لحظه‌ای از کشور خود سراغی نمی‌گیرند. اشاره به این پدیده ندارند که در رابطه با تجربهٔ مدرنیته در ایران چه اقداماتی به دهه‌های پیش صورت گرفته است.

در این میان فرهادپور، که مبلغ نسخهٔ اندیشه کردن از راه ترجمه آثار فرنگیان به منزله یگانه چاره ایرانیان است، اهمال کاری جمعی را زیر عبای بیان حسرت خود می‌پوشاند. در این رابطه می‌گوید: "... خودم می‌خواستم در قالب یک روایت کوچک و با الهام از این کتاب (تجربهٔ مدرنیته مارشال برمن) دربارهٔ تجربه خود ما از مدرنیته طی ۳۰-۴۰ سال اخیر مقدمه‌ای بنویسم." (مراد فرهادپور، بادهای غربی، گزیده‌ای از گفتگوها و سخنرانیها، انتشارات هرمس، چاپ اول ۱۳۸۲) این حرف و حدیث، یعنی این که هنوز آن مطلب مورد نظر و ضروری را نوشته‌ام. سپس ادامه داده که: "به اعتقاد برمن زندگی مدرن تجربه‌ای است که در آن صداقت (یا همان عریانی که گفتید) نکته اصلی است. صداقت به این معنا که ما نمی‌توانیم با تناقضات مدرنیسم روبه رو نشویم و حتا اگر پاسخی برای آنها نداشته باشیم، چاره‌ای جز تن دادن به این تناقضات نداریم. عریان شدن و رها شدنمان در جهانی که دیگر اسطوره و عقاید سنتی و قدیمی نمی‌توانند پایه و اساس همه تجارب تلقی شوند، جهانی که در آن همه چیز دود می‌شود و به هوا می‌رود، اینکه همگی در جریان مدرنیزاسیون حل شده‌ایم و خواه ناخواه هویت‌های قبلی خودمان را از دست می‌دهیم... حُب بخشی از آن روایت راجع به ایران هم احتمالاً این بود که چطور

ما در ایران هنوز این صداقت و خودآگاهی را پیدا نکرده‌ایم و در واقع دچار نوعی عدم بلوغ تاریخی در برخورد با تناقضات جهان درون و برون خویش هستیم. اینها را به نظر من اگر بخواهیم بحث نظری بکنیم باید برویم به سمت احیا و نجات مفهوم سنت، به ویژه به لحاظ بازیابی مجموعه‌ای از سنتهای مدرن. در اینجا یکی از راه‌ها این است که با قضیه پردکردن و منفی دانستن نوستالژی تصفیه حساب کنیم، اصلاً چرا باید نوستالژی همیشه بد باشد... ("کتاب یادشده، ص ۲۴ و ۲۵)

فرهادپور را به حال خود بگذاریم. او که طبق عادت افراط و تفریطهای مرسوم می‌رود از آن سوی پشت بام پائین افتد. چون دارد از فقر فضیلت می‌سازد. یکباره خوابنا شده که از غم گذشته خوردن (که معنای نوستالژی است) یک الگوی رفتاری و سرمشق بسازد. بنابراین پیش از آنکه بحث اصلی را پی بگیریم فقط یادآور نکته زیر شویم. اینکه فرهادپور در کنار اشارات ضمنی سخنش، که بویژه در مورد بی صداقتی و ناآگاهی شاعران و نویسندگان پیشکسوت بی اساس و پرونده بی‌اعتنایی نسبت به ادیبان ما را سنگینتر کرده است، یورگن هابرماس را نیز از طعنه و کنایه‌های خود بی نصیب نگذاشته است. هابرماسی که گویا بزعم ایشان، یعنی جناب فرهادپور، آمالی جز نوشتن کتابهای چند جلدی و تکیه زدن بر امتیازات آکادمی ندارد.

منتها نه هابرماس این کنایه‌ها را خواهد شنید که یکی در زبان فارسی به او طعنه زده باشد و نه این بخش از حرفهای فرهادپور برای بحث ما اهمیت دارد. نکته مهم در حرف وی همانا آشکار شدن اهمال کاریهای دهه‌های اخیر است. یعنی بی‌اعتنایی که افرادی نظیر او درش دخیل هستند. نکته اصلی همانا نپرداختن به تجربه‌های صورت گرفته توسط شاعران و نویسندگان ایرانی در گستره مدرنیته است. تجربه‌هایی که متن و کتابش هم موجود است. به همین دلیل پرونده مفتریان و بی‌اعتنایان سنگینتر می‌شود که به پیشکسوتان ادب و اندیشه اتهام می‌زند که گویا صداقت و آگاهی برای تجربه

مُدرنیته را نداشته‌اند. در حالی که یکی از این پیشکسوتان ایرانی در تجربه کردن مدرنیته، بدون شک، مهدی اخوان ثالث است که خود را به اختصار "ماث" هم خوانده است.

### چه معنایی دارد ماث؟

دیگر چندین و چند سالی می‌شود که با آغاز هر تابستان می‌توان سراغی دوباره گرفت از سروده‌ها و سخن مهدی اخوان ثالث، سرایندهٔ شعر زمستان، که به ۴ شهریور ۱۳۶۹ خورشیدی شمار فصلهای زندگی‌اش پایان گرفته است. شاعر، ناقد و نظریه پرداز که مانند وطن محبوب خویش در آن واحد دارای چهار فصل سال است. از زمستان و تابستان گذشته، اخوان در شعر جاذبی چون "باغ من" پائیز را پادشاه فصلها می‌خواند:

"... باغ بی برگی

خنده‌اش خونی ست اشک آمیز.

جاودان بر اسب یال افشان زردش می‌چمد در آن

پادشاه فصلها، پائیز."

او که البته به بهار نیز بی اعتنا نبوده وقتی سروده است:

"اردوی بهاران، چو کاروانها

بشکوه در آمد به بوستانها."

تابستان امسال (۱۳۹۱) خواندن برخی از سروده‌های اخوان، اما، مثل سالهای پیش در خلوت و پیش روی ذهن تنهایی نبود. همراه شد با مطالعهٔ گفته‌هایی از شفیع کدکنی؛ که در کتابهای تازه انتشار یافته‌ای چون "چراغ و آینه" و "حالات و مقامات م. امید" به جایگاه اخوان ثالث در ادب فارسی معاصر پرداخته است. البته برغم تمام زحمتهایی که شفیع کدکنی در بارهٔ ادبیات فارسی و معرفی اخوان ثالث کشیده، و بهمین خاطر از نظریه پردازانی چون فرهادپور متمایز می‌شود که توجه لازم و ضروری به دستاوردهای اخوان ثالثها را ندارند، اما با اینحال روایت فراگیری از سرگذشتش و تعریفی جامع و

مانعی از معنایش بدست نداده است.

وی روایتی نگفته است از کلیت شعری، سبکهای داستانسرایي و تعدد مضامینی که اخوان بدائنها پرداخته است. یعنی بطور مثال به سه دفتر شعر (در حیاط کوچک پائیز...، زندگی می گوید: اما...، دوزخ اما سرد) اخوان ثالث، و نیز رویکردش به گونه گمادی در این اثرها، توجه نکرده است.

به واقع چه بی دغدغه می گذریم از کنار گزارشهای تجربه اخوان که عادت زبانی و استعمال فعلهای رایج را زیر سوال می برند: "...

شاتقی، این بار

شیک پوشی تازه وارد را مخاطب داشت

دزد آقایی که می گفتند هفده کامیون تریاک دولت را

یک قلم خورده ست، اما باز هم زنده ست!"

شفیعی کدکنی همچنین توجهی نکرده به جهان بینی اخوان ثالثی که از سالها پیش متافیزیک فریبنده روحانیت شیعه و مرگ پرستی ایشان را به چالش کشیده بود. در این رابطه فقط کافی است که این مصرعهای وی را تکرار کنیم که

"خدای ساده لوحان را نماز و روزه بفرید

و لیکن من برای خود، خدای دیگری دارم

ریا و رشوه نفرید، اهورای مرا، آری

خدای زیرک بی اعتنای دیگری دارم..."

یا آن عبارت اخوان ثالث را بیاد آوریم که در شعری گفته:

"زندگی را دوست می دارم من، مرگ را دشمن".

زندگی را دوست می دارم من، مرگ را دشمن

در کنار رفت و برگشتی که میان متنهای شفیی کدکنی داشتم، بایستی سراغ گرفتن دگرباره از شعرهای اخوان را نیز افزود. این بار متوجه این نکته می شدم که اخوان ثالث شعر "آخر شاهنامه" را به دوست خود، یعنی به دکتر شفیی کدکنی تقدیم کرده است.

در آن فضای رفت و برگشتها و سراغ گرفتنها، مثلث و سه گوشه ایی شکل می گرفت که یک ضلعش را گفته های شفیی درباره اخوان

می‌ساخت. ضلع دیگرش شعر "آخر شاهنامه" اخوان بود که به شفيعی هدیه شده و بنابراین وی را مخاطب مستقیم سخن خود ساخته است. و سرانجام ضلع سوم را ما می‌سازیم که ناظر و شاهد این متنها شده‌ایم. شعر "آخر شاهنامه"، که فعلا با ارجاعات ضمنی‌اش به پسزمینهٔ تاریخ ادبیات و ارتباط گرفتنش با "شاهنامه" و بازسازی کاری نداریم، در سال ۱۳۳۶ و در مهرماه سروده شده است. شعر را خوانده‌اید و مشهور است؛ آن را در خوانش کنونی خود به سه گشتاور مختلف یا سه محور بخش می‌کنیم تا راحت‌تر به ساختارش راه یابیم. ساختاری که از سیزده بند و طبقه یا پاره شعر تشکیل شده است.

البته سه گشتاور شعری که پاشنهٔ در بر گردشان می‌چرخد، هر کدام از بندهای متفاوتی تشکیل می‌شوند. نخستین گشتاور به راوی و توصیف حال و هوایش اختصاص دارد که "گاه گویی خواب می‌بیند". خوابی که زنده کنندهٔ خاطرات است:

"یاد ایام شکوه و فخر و عصمت را،

می‌سراید شاد،

قصهٔ غمگین غربت را: / ...".

در دو گشتاور بعدی، یکبار موضوع یافتن مرکز و پایتخت جهان(که در آن زمان نیویورک بوده) و نیز پرس و جواز وضعیت و تاثیراتش بر پیرامون است. بار دیگر، موضوع گشتاور توضیح "ما" همچون فاعل شناسای جمعی است.

البته این "ما" امری موقتی و دست ساز است. چرا که شاعر می‌خواهد بوسیلهٔ سرودهٔ خود همزمانی را با خود در روند شناخت دنیا و دست یابی به جهان بینی همراه سازد. از وضع "مرکز و پایتخت" جهان گذشته، که در قرنی "بی آرم و بی آئین"، "پُر آشوب" و "دیوانه" جستجو می‌شود، یعنی قرن بیستم میلادی، شاعر برای توضیح کارکرد "ما" سه - چهار صفت فاعلی را یادآور می‌شود. صفت‌هایی که به ترتیب فاتح، شاهد، یادگار و راوی هستند.

"ما"

فاتحان قلعه‌های فخر تاریخیم،  
 شاهدان شهرهای شوکت هر قرن.  
 ما  
 یادگار عصمت غمگین اعصاریم.  
 ما  
 راویان قصه‌های شاد و شیرینیم."

### در پسا پشت صفتها

همین جا، یعنی در پساپشت صفتها، چند اشاره مهم نیز نهفته است. اشاره‌هایی که نه فقط از وجود سه نوع و ژانر ادبی (حماسه، تراژدی و کمدی) در آثار اخوان ثالث می‌گویند بلکه همچنین باعث گشایش بن بستها می‌شوند.

بنابراین شناختن پروژه‌ایی را ممکن می‌گردانند که مهدی اخوان ثالث در زندگانی فرهنگی - ادبی دنبال کرده است. او که در همین شعر یادشده (آخر شاهنامه) خود را به "ماث" متخلص کرده است. روند پروژه یادشده را اینگونه می‌توان تعریف کرد که اخوان ثالث در نخستین دفتر شعر خود، یعنی در "ارغنون"، با حماسه باوری شروع می‌کند. از جمله، این نکته را در "هشدار"ش می‌توان بازشناخت که می‌سراید:

"من تشنه حقیقت محضم، بگو "امید"  
 بی انقلاب مشکل ما حل نمی‌شود".

البته "ارغنون" مثل هر "دفتر نخستینی" از ناپختگیهای مولف جوان و از نارساییها نشانه دارد. از این نشانه‌ها یکی چنین است که نخستین دفتر سرایش اخوان ثالث، برخلاف دفترهای آتی وی، با سنت پشت سر خود ارتباط برقرار نمی‌کند.

در دفترهایی چون "آخر شاهنامه" یا "از این اوستا"، مخاطب متوجه سنت پیشینی در نظریه‌پردازی و جهان‌بینی می‌شود که شاعر بدانها (یعنی به شاهنامه فردوسی یا به اوستای زردشت) واکنش

نشان داده است. این واکنش و ارتباط جویی اما در ارغنون وجود ندارد. اثری که می‌توانست به آثار همنامی چون ارغنون ارستویی یا ارغنون جدید بیکن تکیه کند و با نکته‌بینی آنها ارتباطی برقرار سازد. اما از دفتر نخست گذشته، "ارغنون"ی که حماسه باوری و منزوی ماندن را در خود دارد، سپس در دومین دفتر داستانسرایی‌اش با رفتن به سمت تراژدی روبروئیم. رفتنی که، در بوطیقا و شناخت ادبیات، تحول و فرارفتن هم نامیده می‌شود. اگر که قول ارستویی را باور داشته باشیم که از حماسه به تراژدی رسیدن را تحولی در کاربرد ژانرهای ادبی می‌داند. آن "فرارفتن" در اثرهایی چون "زمستان" یا "آخر شاهنامه" و "از این اوستا" صورت می‌گیرد. تولید متنهای تراژیکی که در سومین دفتر با بیانیه نظری زیر عنوان "موخرهٔ از این اوستا" همراه است و به سرانجام نتیجه‌گیری و قطعنامه می‌رسد.

مانیفست و بیانیه‌ای که به سال ۱۳۴۴ خورشیدی اخوان را در شکل و شمایل منتقد ادبی و سنجشگر فرهنگی تثبیت کرده است. او در "موخره..." نه فقط به تعریف نقش فردیت در متن و تقسیم آن به شکل فردمنزوی، فرداجتماعی و فردایده‌ال بشر می‌نشیند بلکه رویکردی علمی و مُدرن را در رابطه با نظریه پردازی مطرح می‌کند. وی نظریه خود را امری ناکامل، غیر ثابت و قابل تغییر می‌خواند. بر فراز این روش درست و ابطال پذیر است که وی به عرضهٔ ارائه جهان بینی خود می‌رسد. در این راستا وی از این انگیزه نیرو می‌گیرد که، بقول خودش، نمی‌خواهد "هر دمبیل و ولنکار و بیراه" باشد. باوری را به شکل مصمم پی می‌گیرد که دروغ و اهریمن را انگشت نشان کند. چنین است که جهان‌بینی او در معنای ضمنی بر پایه و گرایش ایران دوستی خود را بیان می‌کند. گرایشی که البته به مذاق جهان وطنان باطنی و ظاهری خوش نیامده و کارزاری را علیه نگرش اخوان دامن زده است. این فصل چالش میان ایران دوستی اخوان‌ثالث و جهان‌وطنانی که البته در میانشان گمراه سازان کم نبوده‌اند، برای خود موضوعی جداگانه است و وقت دیگری طلب می‌کند. باری. در پروژهٔ شناختن و بیانش که وی در زندگی خود تجربه

کرده است، در نیمه سوم سرایشش به کمدی می‌رسیم که در سه دفتر "در حیاط کوچک پائیز..."، "زندگی می‌گوید..." و "دوزخ، اما سرد" بازتاب می‌یابد. در سرانجام عمر هم اثر "ترا ای کهن مرز و بوم دوست دارم" را انتشار داده و با همه وداع کرده است.

وانگهی در تداوم روایت فرارفتنهای اخوان ثالث از این گونه ادبی به گونه‌ای دیگر، این نکته را هم باید یادآور شد که طبق نگاه ارستویی در شناخت ادبیات، از تراژدی به کمدی رسیدن نیز نشان فرارفتن و تحول محسوب می‌شود. دستکم این ارزیابی را می‌شود در خوانش هگل از متن ارستویی سراغ گرفت که در قیاس تراژدی و کمدی ارجعیت را به دومی می‌بخشد. زیرا در فضای کمدی مخاطبان یا مردمان را صاحب بخت و اقبالی می‌بیند که به آگاهی رسند و بتهای ذهنی خود را کنارگذارند.

### پشتوانه نظری اخوان ثالث

اما برغم این ارجاعاتی که تاکنون به متن و متفکران یونانی و غربی داشته‌ایم، این نکته را از قلم نباید انداخت که اخوان ثالث در شکل بخشیدن به جهان بینی خود اتکای آنچنانی بر فلسفه یونانی ندارد. او را نمی‌توان در تداوم سنت رایج و از شمار ایرانیان یونانی ماب عرصه فکر و نظر دانست که در شکل دادن به کلام اسلامی نیز نقش اساسی داشته‌اند. نمونه‌ای از این تمایل وی را می‌شود در داستانسرایی "قصه شهر سنگستان" سراغ گرفت. وقتی می‌سراید:

"... سخن می‌گفت، سر در غار کرده، شهریار شهر سنگستان.

سخن می‌گفت با تاریکی خلوت.

تو پنداری مغی دلمرده در آتشگهی خاموش

ز بیداد انیران شکوه‌ها می‌کرد.

ستم‌های فرنگ و ترک و تازی را

شکایت با شکسته بازوان میترا می‌کرد.

غمان قرنها را زار می‌نالید

حزین آوای او در غار می‌گشت و صدا می‌کرد." اینجا برای آنکه شرح ما از روند پروژهٔ فکری اخوان ثالث فشرده و پیچیده نشود، به توضیح مفصلتری نیاز داریم. بنابراین بایستی زندگانی و آثارش را بیشتر در نظر بگیریم. آثاری که البته فقط به سرودن وی خلاصه نمی‌شوند. سخنش در مقالاتش، و حتا نام‌گذاری بر خود، از جمله نکته‌های با اهمیتی هستند که در آثارش گردآمده‌اند. اخوان ثالث شاعری است با تلخیص ادبی شناخته شده‌ای چون "م. امید". یا همانطور که اشاره داشتیم با آن تلخیص خودساختهٔ "ماث" که در شعر "خوان هشتم و آدمک" از (م) مهدی، از (ا) اخوان و از (ث) ثالث درست کرده است.

تازه از اینها مهمتر، بایستی به آن نام خود خواسته وی، "سوم برادران سوشیانت"، در "موخره‌ی از این اوستا" نیز اشاره داد. نامی که خواهیم دید به مَنجی باوری دیرینه ایرانی شکل و معنای دیگری می‌بخشد. در راه شناسایی می‌بینیم که بخشی از درک و دریافت جهان و کنش‌مندی اخوان ثالث در خواسته و میل نام جدید بخشیدن به خویش تبلور یافته است. این نام‌گذاری خود خواسته و خود ساخته، بی دلیل و بی علت نیست. چون که جنبه‌ای مهم از رویگردانی‌های وی از فرهنگ رسمی را بازتاب می‌بخشد. فرهنگ رسمی که پس از ورود و سیطرهٔ تازیان بر ایران سرهم بندی شده است. (برای فهم موضع وی در این رابطه بایستی به "از این اوستا" (مهدی اخوان ثالث، انتشارات مَروارید، چاپ هفتم ۱۳۶۸، ص ۱۱۰) رجوع کرد. اینجانب به سهم اندک خود در کتاب "شاعران و پاسخ زمانه" (نشر باران، سوئد، ۱۳۷۹) زیر عنوان "اخوان ثالث و مسئلهٔ التقاط" به این اثر و نقد فرهنگی نهفته در آن نگاهی کرده‌ام. در اینجا تکرارش نمی‌کنم. در ادامه صحبت از نقش و اهمیت نام‌گذاری در شعر و زندگانی اخوان ثالث بگوئیم که در برگیرنده چند نکتهٔ مهم است. از پیش می‌دانیم که پروژه "نام‌گذاری" نقشی اساسی در شکلگیری آگاهی انسان دارد. ما درست از زمان هستی یافتن آن شخصیت انسانی زبان، با پیوست و اطلاق نام به موجودات و اشیاء، در زمینه‌ی گفت و

شنود ایجاد ارتباط می‌کنیم. در ارتباط با سرگذشت اخوان ثالث باید گفت که وی سه نوع نامگذاری به خود دیده است. نخستین نامگذاری رسیده از پدر و خانوادگی است. دومی اهدایی و از استاد سخن شناس (عبدالحسین نصرت) است که چیزی جز تلخیص ادبی "م. امید" نیست و همانطوری که اخوان ثالث در کتاب ارغنون (ص ۱۹۳، چاپ هفتم، ۱۳۶۷، انتشارات مَروارید) گفته: "اگر چه از تخلص مخلص بازی و این قبیل اسالیب قدمایی خوشم نمی‌آمد، اما چون خواسته بود پذیرفتم."

اما بواقع سومین دسته از نامگذاریهای وی (یعنی "ماث" و سوم برادران سوشیانث) را بایستی جدی گرفت که اولی بصورت فورمال دومی است و دومی محتوایی را خاطر نشان می‌سازد که راه به ایران پیشا اسلامی می‌برد.

بواقع این نامگذاری را بایستی بیش از آن نامهای معمول و دیگرش جدی گرفت و "نامی خود برگزیده" خواند. نامگذاری که محصول خودآگاهی یکی از فاعلان شناسایی (سوژه) مهم ما در عرصه شعر و اندیشه است. این خود ساختن و خود برگزیدن نام، به آن "فرایند فردیت یابی در مُدرنیت" جان و پوشش می‌دهد که هابرماس (فیلسوف آلمانی یادشده در مقدمات سخن حاضر) از آن در رابطه با تکمیل پروژه مُدرنیت سخن رانده است. فرایندی که مهمترین واحد شکلگیری جامعه مُدرن را تشکیل می‌دهد. همچنین آن را باید اعلام موضع فرهنگی دانست که در چالش جهانگشایی اسلامی جانبدار تمدن ایرانشهری می‌شود. این نامگذاری همچون بخشی از تاریخ خوانی (بر وزن جهان بینی) اخوان ثالث است. عصیان است دلاورانه در برابر از خود باختگی (یا بقول فرنگی‌ها، آسیمیلاسیون) فرهنگی هموطنان. از خود باختگی که پس از یورش اعراب و گسترش اسلام در ایران گریبانگیر مردمان آگاه بوده است. بنابراین دلاوری اخوان ثالث را بیش از آنکه در نه گفتن به سید علی خامنه‌ای (رهبر نظام و خلیفه دوم) جستجو کنیم، که مسئولیت روشنفکر را در بر قدرت بودن ارزیابی می‌کرد، بایستی در این واکنش فرهنگی دید که با اخلاقیات

و مقررات مذهب رسمی همنوایی نمی‌کند. از این نکته گذشته، در راه جانبداری از تمدن ایرانشهری و مقابله با یورش پیامدار تازیان، درک و دریافت اخوان ثالث از مفهوم سوشیالیست نیز برداشتی متفاوت از معنای رایج واژه و سنت مربوطه‌اش است. سوشیالیست (نامی برای نماد مَنجی) شخصیتی اساطیری و برخاسته از فرهنگ پیشا اسلامی ایران است. شخصیتی که عناصر مشابه‌ای در یهودیت، مسیحیت و اسلام شیعه (در قالب نامهایی چون مسیحا و مهدی) دارد.

بر این منوال باید گفت که نماد نجات، در معنای رایج و در روایت عمومی، نقش رها سازنده‌ی جمع را بازی می‌کند. در حالیکه سوشیالیست شدن اخوان ثالث، یا سوشیالیست خواندن خویش، ناظر بر رها سازی شخصی و یک نفره است. گرچه تمرین و تامل شاعرانه‌ای که اخوان ثالث بر بستر زندگی تا سوکواری دارد، به دانایی و آگاهی دیگران نیز می‌تواند بدل شود. آگاهی‌ای که دیگران - یعنی مردمی که همواره مخاطب اخوان ثالث و مقصود ایده‌ال‌اش بوده‌اند - از آن می‌توانند بهره گیرند و نجات دهنده‌ی خویش شوند.

در پیامد نام اخوان ثالث، نخستین واژه‌ای که به ذهن فارسی زبان دمخور با شعر می‌آید واژه‌ی "زمستان" است. البته تکرار این واژه و سروده "زمستان" که از مجرای ترانه‌خوانی و بازگویی هنرمندانه (دکلمه) بساط همه شناسی اخوان ثالث را باعث شده، راه را برای برداشت و تفسیری مبتنی برگزینش دلخواهی آثار وی نیز باز کرده است. شک نیست که تفسیر یادشده نمی‌تواند تصویری همه‌جانبه از کار و ساز سُخن اخوان ثالث، که در ضمن جهان بینی وی نیز بشمار می‌رود، بدست دهد. بطور مثال اگر برای رد الگو و سنجیدار و یا دوگانهٔ "امید و ناامیدی" در سرایش وی بخواهیم متنی ارائه کنیم، بایستی شواهد بحث را از آثاری بر بگیریم که در زمره شعرهای "شاخص" او نیستند. بنابراین استناد ما به شعرهایی خواهد بود که بیرون از دامنه شناخت تفسیر و گزینشهای دلخواهی از شعرهای شاخص وی قرار دارند.

اکنون فراتر خواهیم رفت از آن گزینشهای دلخواهی. یعنی فراتر

می‌رویم از آنچه منوچهر آتشی، در یادبود وی، از سه دفتر شعر "زمستان" و "آخر شاهنامه" و "از این اوستا" همچون اوج آثارش و شکل شاخص آنها نامبرده است. (رجوع کنید به کتاب "باغ بی برگی، یادنامه اخوان ثالث"، به اهتمام مرتضا کاخی، ۱۳۷۰، جمع ناشران. ص ۷۴.)

"امید" که در قبل گفته به هیچ کسی همچون مُنجی امید ندارد، در واقعیت بلاواسطه نیز به دامن مسیحای تاریخی دست نمی‌یازد. مخاطب مستقیم وی، همانا پیر پیرهن چرکینی است که میکده‌ای دارد. البته نه فقط بدین خاطر است که بایستی شعر زمستان را یکبار دیگر خواند. اینجا زبان شعر، فراتر از اشاره‌ای نمادین می‌رود و می‌خواهد از روحیه خود بگوید. شاعر، بی ترس از محتسب، طالب می‌است. وی حاضر است برابر تکفیر شریعت پنهان بخاطر زندیقی بودن بیایستد و مثل زندیک مسلکان دیگر تاوان پردازد. (در رابطه با تاوان زندگی زندیکی مطلب روشنگرانه‌ای از شائول شاکد با عنوان "گرایش رازوارانه در کیش زردشتی" وجود دارد. رجوع کنید به کتاب "از ایران زردشتی تا اسلام"، ترجمه مرتضا ثاقب‌فر، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۱.)

این خودبنیادی شاعر دلاور همواره زیر مجموعه‌ای از شخصیت فردی و اجتماعی اخوان ثالث بوده است. شعر زمستان او در حین صدا زدن مسیحا (با آی! علامت خطاب) و باوراندنش به یکسانی شب و روز و نیز با ورود به میکده‌ای که از آن چیز خاصی نمی‌گوید، تکخالهای زیبایی شناسیک و زبان‌آوری خود را زمین می‌کوبد:

"درختان اسکلتهای بلور آجین،

زمین دلمرده، سقف آسمان کوتاه،

غبار آلوده مهر و ماه

زمستان است."

در اینجای متن سُرایش وی، حکایت شکست یک خیزش عمومی در دوره‌ای تاریخی رقم می‌خورد. او با شعر "زمستان" هم روحیه عمومی روشنفکران را بعد از مرداد ماه ۳۲ به تصویر کشیده و هم

به تجربه خود زبان بخشیده است. گرچه فرایند تحول راوی حکایت سرزمین ستم دیده به راه خود ادامه داده است. بدون شک برای رسیدن به شناخت کامل منظور اخوان بایستی شواهد خود از خوانش آثار وی را افزایش داد. اما تا همین جا کافی است برای آنکه نکته زیر را بفهمیم. اینکه خوانش متن کهن و اجرای پروژه یادشده توسط اخوان ثالث هم یک بازسازی آگاهی تاریخی را در بر دارد و هم یک بازگردانی ادبی را. وی در ارجاع متن معاصر به حکایت قدیمی، روایت گذشته را نو می‌کند. نوآوری که چیزی نیست جز نگاهی به امکانات اساطیری در بستر شرایطی که او و هم‌نسلان قرار داشته‌اند. در این هنگامه اخوان ثالث از شناخت رشک برانگیز خود از ادبیات کهن کمک می‌گیرد. درست مثل زمانی که به پدافند و پشتیبانی از اساس نظری نوآوری‌های نیما برآمد و اثر "بدعت‌ها و بدایع..." را نوشت.

در واقع با سرایش شعر "آخر شاهنامه"، بیار نشستن نهالی را می‌شود دید که کشف امکانات گذشته برای حال حاضر است. در گذار از رماتیسمی که نگاه حماسه باور آن را بازتولید می‌کند (شعرهایی در اثر "ارغنون") به رئالیسمی که تراژدی را بر می‌گزیند (شعرهایی از اثر "زمستان") و سپس گذار به رئالیسم انتقادی که گم‌دی را ژانر و نوع ادبی خود می‌داند (اثر "در حیاط کوچک پائیز...") یک الگوی رفتاری وجود دارد که اخوان طبق آن عمل کرده است.

برای درد آشنایان و اهل کتاب گفتن ندارد که اخوان ثالث با صداقت و عریانی، و نیز با واکنشهایی آگاهانه به شرایط زمانه، تاوان الگوی رفتاری خود را پرداخته است. روایت زندانی شدن بخاطر رابطه "نامشروع" با "زن قصاب" در شعر "من این پائیز در زندان..." خواندنی است که از جمله چنین ابیاتی دارد:

"شنیدم ماجرای هر کسی، نازم به عشق خود  
که شیرین تر ز هر کس، ماجرای دیگری دارم

من این زندان به جُرم مرد  
بودن می‌کشم، ای عشق  
خطا نسلم اگر جز این، خطای دیگری دارم...

بنظرم همین اشاره‌های گذرا، در این وقت محدود سخن، کافی است که با تجربه‌ی شاعری فارسی زبان در گستره‌ی مدرنیته ایرانی آشنایی مختصری حاصل کرده باشیم. سخن خود را با فرازی از قصیده‌ی مقدمه دفتر "در حیات کوچک پائیز در زندان" شروع کردیم و با فراز دیگری از آن به پایان کار خود می‌رسیم. پایانی که آغازگر بحث دیگری خواهد بود. بحثی که در باز اندیشی ابیات دیگر شعر یادشده بوجود می‌آید. وقتی اخوان ثالث از ما در مورد پورسینا و آثارش دقت می‌طلبد. آثاری چون "قانون" و "شفا"ی سینوی از مبداهای گرایش نظری است که کلام اسلامی را تقویت کرده و تناورده ساختند:

"ز قانون عرب درمان مجو، دریاب اشاراتم  
نجات قوم خود را من شفای دیگری دارم  
برد تا ساحل مقصودت، از این سهمگین غرقاب  
که حیران کشتیت را ناخدای دیگری دارم  
ز خاک تیره برخیزی، همه کارت شود چون زر  
من از بهر چشمت توتیای دیگری دارم

...

محبت برترین آئین، رضا عقدست در پیوند  
من این پیمان ز پیر پارسای دیگری دارم..."  
نگاه پرنده، مثالی برای اشراف آدمی

دیگر دهسالی می‌شود که محمد مختاری (۱۳۲۱-۱۳۷۷) در میان ما نیست. تاریخ، با اتکا بر موجودیت آثارش، شاهد است که او شاعر و اندیشه‌ورز بود، آنهم به معنایی ژرف. همین نبودش که بر باشندگی چشمگیری تکیه داشته است، یادش را زنده نگه می‌دارد

تا هر بار پرسش زیر را برای هم‌نسلان و دوستانشان مطرح سازد. اینکه اگر می‌بود برابر این رُخداد اجتماعی و آن دگرگونی فرهنگی چه واکنشی نشان می‌داد؟

و محمد مختاری، نمونه‌ی جان آزاده و شخصیتی بارز در یکی - دو نسل حاضر، استاد واکنش به چالش‌های اجتماعی و نیازهای فرهنگی بود و با کُشمندی خود سهمی قابل تقدیر در بارآوری نظری و تحول‌نگرشی دهه‌های اخیر بعهدده داشت.

اثر شمار زندگانی فکری - هنری‌اش، دقیقترین مدرک ورزیدگی وی در واکنش نشان دادن است. نخست با انتشار شعر در مطبوعات کشور، به انتشار اولین دفتر سُرایش خود (قصیده‌های هاویه، سال ۱۳۵۶) می‌رسد. آنگاه برای آنکه برجسته شود، یعنی از شمار شاعران زیادی نباشد که با دفتر شعری فقط جنسی به تولید انبوه سرودن می‌افزایند، سپهر پژوهش و حوزه‌ی نقد را برای بیان خود کشف کرده است. چنانکه در "بنیاد شاهنامه فردوسی" شروع به کار کرده و پس از مدتی به عضویت هیات علمی آن در می‌آید. همدمی با شاهنامه بر ساختار اندیشه و نگرستن مختاری هنایش (تائیر) دارد. از جمله در "مظومه ایرانی" (پنجمین دفتر شعر وی) آن هنایش هویدا است که او را به سراغ متنهای اوستایی و پهلوی می‌برد.

بدین ترتیب شاهنامه خوانی و چشم چرخانی در معناهای ضمنی‌اش، سکوی پرشی شده است برای وی تا بپرد. پرواز و پریدنی که نگاه پرنده را به همراه دارد و او را اشراف بخشیده تا فضای تجربه وسیعتری را زیر نظر بگیرد و به تاریخ گسترده‌تری از زبان و اندیشه در سرزمین زادگاهش برسد.

در این فرایند، آن نگاه پرنده‌وار برده است وی را به سوی شناخت فرهنگ و ادبیات ایران پیش از تازش مسلمانان، و نیز تشویق کرده او را که به افسانه‌های ایران‌شهری و ترانه‌های ایران آینده گوش سپارد. البته مختاری در کنار شعر سرودن و پژوهش در متنهای کهن، قلمروی ترجمه را نیز برای خود کشف کرده است. "زاده‌ی اضطراب جهان"، برگردان شعر ۱۲ شاعر اروپایی بزبان فارسی است که پس از پژوهشهای

وی ("حماسه در رمز و راز ملی" و "اسطوره زال") انتشار می‌یابد. همین‌طور که گاه‌شمار نوشته‌های مختاری را پی می‌گیریم از کشف سپهرهایی نوین و اختراع برداشتهایی تازه باخبر می‌شویم که وی با آنها به نمایش می‌گذارد: تمرین درک و دریافت و پالایش نظریه خود را.

بدین ترتیب جزیره طلایی بر دریای پُر فراز و نشیب شناخت، که مختاری را در خود پذیرا می‌شود تا هم‌اوردی جدید وی را آشکار سازد، خاستگاه سنجش بدیهیات جهانی و شک و تردید در رفتار عمومی است. نقد چوپان پنداری خدا و کمک به خود باوری انسان. در بخش دیگر از گُشمندی وی با آثاری چون "انسان در شعر معاصر" یا با "پیشگفتاری بر هفتاد سال عاشقانه" روبروئیم. عاشقانه سرایی مُدرن در فارسی را از تحول نیمایی مبدا می‌گیرد و سپس نگاهی به سبکها و جرگه‌های مختلف شاعران ایرانی در قرن بیستم میلادی می‌کند.

با اینحال باید یادآور شد که ترکیب پژوهش و سنجش نزد وی به حیطه‌ی ادبیات خلاصه نمی‌ماند. مختاری به نقد فرهنگی نیز متمایل بوده است و این نکته بیش از هر چیزی خبر از واکنش وی به رخداد سیاسی و جابجایی قشر حاکم در سال ۵۷ و پیامدهایش می‌دهد. حاصل این واکنش فقط کتاب "شعر ۵۷" نیست که آثاری چون "تمرین مُدارا" و "چشم مرکب" را هم در بر می‌گیرد. این نوشته‌ها، که سالها گرفتار سانسور بوده‌اند، نشان می‌دهند که نویسنده‌شان دغدغه مبارزه با سیطره جویی خودکامگان داشته است. چنانکه در "نقد فرهنگی" خود به "ساختار ذهنیت استبدادزده" یورش می‌برد و فروکاستن زبان بصورت ابزار کنترل و تنبیه را افشا می‌سازد. وی به سهم خود سعی در معنا کردن آزادی اندیشه و دستاوردهایش برای جامعه دارد. این تجربه را از جمله مطلبی با عنوان "موقعیت اضطراب" می‌شکافد و وضعیت پیکر فرهنگی جامعه را به هنگام ضربه خوردن و صدمه دیدن ترسیم می‌کند.

بواقع روند واکنشهای محمد مختاری به موضوعهای اجتماعی

آشکار کننده برخی از مسائلی است که روشنفکر ایرانی در سه دهه‌ی اخیر با آنها درگیر بوده است. روشنفکری که، بجز استثناهایی، نخست در خوش خیالی و ساده‌دلی با سیاستمداران شیفته قدرت همراه می‌شود و توجه بایسته به نقش گرفتار ساز نگرش ایدئولوژیک را ندارد. زمانی حدود یک دهه از او وقت تلف می‌شود تا نوعی آرمان زدگی ایدئولوژیک و مُسری را از سر خود دور کند. هر چه ضایعات ایدئولوژی زدگی در جامعه بالاتر رفت، تلفات انسانی او هم بیشتر شد تا اینکه سرانجام توانست به تغییر گفتمان مسلط برآید. از آن لحظه ببعده دیگر سیاست‌گرایی، با همه ضعف و قدرتش، به حاشیه توجه روشنفکران رانده شد. فرهنگ‌ورزی، همچون کسب و کار اصلی "کارگزاران فکری"، بر جای خود نشست.

درس ایندوره چنین بود که برای رشد و بهبود واقعیت باید آرمان داشت. ولی بهیچوجه نباید آرمان را بجای واقعیت گرفت. بگذریم که واقعیت با آن میزان از آگاهی همگانی نمی‌توانست مسئولیت چنان آرمانی را بعهدہ گیرد. از دل این بینش تصحیح شده، تلاش برای دستیابی به جامعه مدنی معنای جدیدی یافت. روشنفکر ایرانی متوجه اهمیت دفاع از شهر در مقابل یورش حاشیه‌اش شد. فهمید که به زندگی شهروندانه و دفاع از حقوق اجتماعی انسان وابسته است. باری. فرهنگ‌ورزی عمومیت یافته نزد روشنفکر ایرانی (چه از اردوگاه چپ می‌آمد یا از جبهه‌ی راست) در عرصه‌ی سیاست دستاورد ایدئولوژی زدایی را بهمراه داشت و در عرصه‌ی اجتماعات مُبلغ دگراندیش پذیری شد و در هر دو صورت از میدان چالش با مدعای حقیقت عوام‌فریبان مطلق‌گرا پا بیرون نکشید. چنانکه در کنار جنبشهای جدید اجتماعی برای دفاع از حقوق اقلیتهای جنسی، قومی و مذهبی به هماورد برخاست. به این امید که روزی دموکراسی در ایران نهادینه شود. همچنین فریب ترفندهای حاکمیت ایدئولوژیک را نخورد. حاکمیتی که می‌خواست برایش جامه مدنی بدوزد و حجاب سرش کند تا حق انسان دیگر را نبیند. آنهم طبق الگوی مدینه عربی و چوب خط خودی و غیر خودی اسلامی که مبتنی

بر تبعیض و سلطه مسلمان بر سایرین بوده است. بواقع درگیری روشنفکران اصالت‌دار در این دوره از تاریخ ایران با نهادی جریان داشته که، با مدعای نمایندگی رهنمودهای آسمانی و حفاظت از معنویات، در پی تداوم امتیاز ویژه و منافع زمینی خود بوده است. روحانیت شیعه را با تقسیم بندی آتونویو گرامشی از قشر روشنفکران می‌توان نوع سنتی روشنفکری محسوب کرد. قشری که بازی بر سر هژمونی معنوی را به روشنفکران مُدرن ایران باخت. آنهم با حرصی که از خود برای حفظ حکومت بادآورده نشان داد. دست یابی به هژمونی سیاسی برایش به قیمت فروپاشی نهاد معنوی تمام شد که خود را کلید دار آن می‌دانست. بدین ترتیب تمامیت طلبی ملایان در ایران، حتا اگر یک قرن دیگر بر کرسی قدرت پیروزمندانه بنشیند و بتواند در رسانه‌های خود پاره‌ای از دست‌پروردگان همنوا با خویش را همچون روشنفکر مُدرن جا بزند، در فضای معنوی حرفش خریدار نخواهد یافت. و می‌دانیم که رشد مُدرنیته بلاواسطه از این کسادی بازار روحانیت نیرو گرفته است. بهرحالت باخت فقیه و نیز آشکاری دروغ "هاله نورانی" اش برای مجذوبان، که بنا بر درجات متفاوت تیزهوشی ناظران بتدریج معلوم می‌شود، همان دلیل عمده‌ای است که شاکیان مختلف نظام آخوندی را روز به روز افزایش می‌دهد.

در سومین دهه‌ی سلطه‌ی ملایان بر ایران، یعنی در دهه‌ای که مختاری در میان ما نبوده است، بحث روشنفکری، آنهم به قصد روشنگری، چیزی نبوده است جز اینکه از فرای دریچه "حوزه‌ی علمیه" و منافع کارمندانش به فلسفه دین پردازد. در ضمن عیار طرح اجتماعی و برنامه پژوهشی را بسنجد که رقبای حوزه یعنی "جریان روشنفکران دینی" ارائه کرده است. حال اگر همان نگاه پرنده را بخدمت گیریم، می‌بینیم در دوره‌ای که فرایند گلوبالیزاسیون (جهانگرایی) همچون امری اقتصادی - سیاسی و نیز فرهنگی سراسر گیتی را در بر گرفته، روشنفکر ایرانی از بد حادثه گرفتار چالش قشریگرایان مذهبی مانده که در پی استقرار نظام خلیفگانی هستند. نظامی با ایدئولوژی شیعه، که در قیاس با سنی مذهبان فقط هفت درصد از جماعت مسلمان را

نمایندگی می‌کند، می‌خواهد از سرزمین ایران، که نخستین ساختار دولتمداری را به جهانیان ارائه کرده است، خرگوش آزمایشگاهی بسازد. آنهم بدین خاطر که در روابط بین الملل، یک منطقه‌گرایی محدود و متعصبانه باب میل خود را در برابر جهانگرایی علم‌سازد.



## \_\_\_\_\_ سراغی از "سگ ولگرد"؟

پرسشهایی پیرامون روشنفکر و رابطه‌ی (مشروع یا نامشروع) با قدرت را مطرح کرده‌اید. بنابراین و برای آن که به پاسخ شما برسیم، باید چند گام مقدماتی بردارم.

۱- در گام نخست، لازم است در سخن خود ابهام زدایی کنم از واژه مشروعیت. زیرا، در پاراگراف پیشین، واژه‌ی مشروع را به معنای حقانیت در مفهوم متعارف به کار گرفته‌ام. نه به معنای موضوعی دینی یا امری شرعی؛ که این عملکرد برازنده‌ی دین فروشان و شریعتمداران است و به کسب و کارشان مربوط.

این تمایز معنایی میان قدرت شرعی و قدرت عرفی، البته، در ادامه‌ی سخن بیشتر به کار خواهد آمد. زیرا وقتی به مشروعیت قدرتمداری نظر می‌کنیم، اشراف داشتن بر تمایز یادشده لازم و ضروری است. چرا که قدرتمداری منطبق با پیشرفت امروزی بشریت، نه بر پایه زور حاکمان بلکه بر پایه اقتداری شکل می‌گیرد که از دل انتخابات آزاد و وجود حزبهای هوادار دمکراسی بیرون آمده است. چنان که این نوع مطلوب و معاصر قدرتمداری با رعایت قانون و نیز تکیه بر اصل حقوق و وظایف همسان شهروندان به مشروعیت مورد نظر هم

می‌رسد.

از این گذشته، وقتی به اختلاف و تفاوت میان نوع سنتی و نوع مُدرن پدیده روشنفکر برسیم، دوباره مسئله تفاوت شرع و عرف و نیز بود و نبود مشروعیت قدرت مطرح است. زیرا انواع روشنفکران، بالطبع، روابط متفاوت و مختلفی با قدرت داشته و دارند. قدرتی که گاه بر قاعده اقتدار قانونی و گاه با اعمال زور خودکامه موجودیت یافته است.

در تبار شناسی پدیده‌ی روشنفکر، آنگونه که اثر ژاک لوگوف (روشنفکران در قرون وسطا، ترجمه حسن افشار، نشر مرکز، ۱۳۷۶) گزارش می‌دهد، یکی از این انواع سنتگرا بنام "روحانی" معروف است. وی، مقیم دیر و صومعه، برای مردمان معمولی بیش از هر چیزی یک سخنور یا موعظه‌گر است. در این راستا تکیه زده بر منبر متفاوت و مدام وعده‌ی رستگاری آسمانی را می‌دهد. حتا به زمانه‌ای که انسان با سفینه به فضا رفته است. اما نوع دیگر روشنفکر، یعنی اوپی که مُدرن است و معاصر ما، در شهر زندگی کرده و با ابزارقیاس و روشنگری دغدغه بهبودی زندگی زمینی برای انسان را داشته است.

در ضمن در رابطه با تبارشناسی روشنفکر و القاب اولیه‌اش، بهتر است نکته زیر را نیز یادآور شویم. این که عنوان اثر موثر ژولین بندا (انتشار ۱۹۲۷ در فرانسه) که بعدها الگوی جلال آل احمد در "خدمت و خیانت روشنفکران" می‌شود، بی دلیل "خیانت کلریکوس" (Le trahison des clercs) نشده است. بهر حالت، واژه‌ی "کلریکوس" در لاتین را بایستی در فارسی به روحانی ترجمه کنیم. به رغم این که آن واژه یونانی تبار و این معادل فارسی معرب، همواره، از شفافیت معنایی و مصداقهای یگانه بهره‌مند نبوده‌اند. بگذریم که واژه‌ی "روشنفکر" در محاورات عموم به خلیها اطلاق می‌شود. از مکتب رفته، درس خوانده، تحصیل کرده و کتابخوان گرفته تا فلان کارمند انتشاراتی یا نسخه خوان تذکره‌ها و مترجم افسانه‌های عرفانی اهالی هند و چین.

۲- در گام دوم مایلم برداشت خود را در ارتباط با مسئله‌ی قدرت و راه حل‌های مطرح روشنفکران توضیح دهم. پیش از این، انگار در نوشته‌هایی (یعنی در "قدرت و روشنفکران" و "در ستایش تبعید" یا "عشق در فلسفه، عرفان و ادبیات") خود را برای این پرسش و پاسخ امروزی آماده کرده‌ام. به اعتبار همین اردوی آمادگی می‌خواهم بگویم که رهنمود "جهانی فکرکردن و منطقه‌ای عمل کردن" را چند سالی است می‌شناسیم. البته این رهنمود را که در اروپا شنیده می‌شود، همواره با یک توضیح مکمل باید تکرار کرد. این که منطقه‌ای عمل کردن، البته نباید آب با آسیاب نسبت‌گرایی فرهنگی و ابتذال‌پُست‌مُدرنیستی بریزد. نسبت‌گرایی که لیاقت مردمان جهان را با دولتها، دین و آئین مرسومشان هم‌طراز می‌گیرد و همسنگ می‌شمارد. پویایی و کنش‌مندی فاعل شناسا یکی بدین خاطر است که حد نصاب لیاقت خود را همچون نمونه‌ای از جمع نشان دهد و دیگر این که حقارت دولتمردان خود منتخب و سپری گشتن تاریخ اعتبار دین و آئین موروثی را آشکار کند. بنابراین، در همین آغاز سخن، پافشاری می‌کنم بر این موضوع که ارزش‌هایی جهانشمول نظیر آزادی، در شکل مثبت و منفی آن، نایستی پیش پای این سنت و آن عادت محلی قربانی شود.

۳- نخستین پرسشی که در نامه‌ی شما مطرح است این عبارت است: روشنفکر کیست؟

شاید نقاش یا کاریکاتوریستی در دنیا باشد که روی تنه آدمی به جای سر یک لامپ بکشد و به عنوان روشنفکر تحویل ما بدهد. خوب باید نگاه کنیم که آیا سیم نورانی لامپ سوخته یا سالم است. اما از شوخی و طنازی گذشته، قدیمها یک تعریف دم دستی داشتیم: کسی که کار فکری می‌کند، یک روشنفکر است! گرچه از همین تعریف ساده انتظار داشتیم که تمام خواسته‌های ما را از این "صفت فاعلی" پوشش دهد. آنگاه، بنا بر این که به کدام جبهه‌ی جامعه متعلق بودیم، می‌خواستیم "روشنفکر" را در راستای گرایش خود ببینیم.

می‌پنداشتیم او آگاهی بخشی است که به کمک رهایی توده‌ها می‌آید یا اینکه عالمی است خدمتگزار رشد علم و ثروت. درک و دریافت اولی در جنبش کارگری قرن نوزده مطرح شد. جنبشی که به بورژوازی بقدرت رسیده در قرن هژده و نیز به خواسته‌اش از فرهیختگان برای رشد علم و رفاه خود، واکنش نشان می‌داد.

البته این درک و دریافتهای دو گانه از روشنفکر جماعت، که حاصل نگرش ایدئولوژیک بود، تا نیمه قرن بیستم همچنان ادامه داشتند. از یکسو، مارکسیسم روسی که خود را یگانه وارث ایده سوسیالیسم علمی می‌دانست، علم را مقوله‌ای طبقاتی می‌دید و می‌خواست مثل خیلی چیزهای دیگر از آن استفاده ابزاری کند. در سوی دیگر، اردوگاه کاپیتالیستی با فخر و افتخار رشد علمی خود را به جهانیان نشان می‌داد که باعث گسترش فضای رقابت و آزادی فردی شده است.

۴- البته در کشمکش و رقابت ائتلاف آنگلساکسنی و بخشی از اروپا با سوسیالیسم روسی و اقمار، که عوارضی چون بحران اقتصادی بین دو جنگ جهانی را داشت، مناسبات کشورهای جهان دستخوش حوادث چندی شدند. چنان که پدیده خودکامگی (توتالیتریزم) در شرق و غرب اروپا شکل گرفت. قاره اروپا که قرن‌ها نقش پیشتازی برای جهانیان یافته بود به یک باره وارونه شد و بربریت پنهانی در ذات آدمی را هویدا ساخت.

نازیسم آلمانی، فاشیسم ایتالیایی، اسپانیایی و پرتغالی در سمت غربی و استالینیزم روسی در سمت شرقی، سوار بر مرکب عوامفریبی و نیز با ستیزه جویی و یورشهای مختلف به دیگران، چالش جدیدی را برای فرهیختگان جهان بوجود آوردند. فرهیختگان آرزومندی که دهه‌ها در پی شکست استعمار کهن، بهبودی اوضاع کشور و نیز تقسیم عادلانه‌ی ثروت در جامعه بودند.

پس با این روند تاریخی، روشنفکر فقط ناچار به جانبداری از مردم هموطن و اردوی کار و هم‌اورد و چالش با نیروی استعمار و

سرمایه نبود. او، برای آن که بتواند موقعیت تاریخی خود را حفظ کند، بایستی به نبردی با خودکامگی نیز پردازد تا لایق نام خود بماند. روشنفکری که یکی از لقبها و معناهای ضمنی اش، همانا "جان آزاده" است. جان آزاده‌ای که فریدریش نیچه در مورد رفتار و فکر فلسفی اش تعریفهای دلنشینی را به دست داده است. این اتفاقاتی که تا اینجا صحبتشان رفت در سطح کشورگشایی، اداره‌ی امور و دیپلماسی مطرح و پدیدار شدند. با رشد صنعت و گسترش نفوذ تکنولوژی در زندگی روزمره و شکلگیری بخش خدمات و کم رنگ شدن تاثیر بخش تولید، از پس جنگ جهانی دوم، دیگر تمایز کار فکری و کار یدی برای شناخت جامعه شناسانه پدیده روشنفکر کفایت نمی کرد. بگذریم برداشت قدیمی از مفهوم روشنفکر، که او را به کار فکری خلاصه می کرد، شامل حال مجسمه سازان، نقاشان و فیلم سازان نمی شد. اما جامعه‌شناسی، این حوزه نوپا در عرصه علوم انسانی، در کنار اهمیت کار برای جامعه از وجود کنش سازنده و ابتکارات انسان مخترع و کاشف نیز سخن به میان کشید. درک و دریافتی که جمهوری روشنفکرانه را گسترش داد.

۵- بنا بر شرح اجمالی در بالا، پرسش روشنفکر کیست به این مولفه‌ها وابسته است که در چه زمان و مکانی پرسش را مطرح می کنیم. منتها، پس از اشاره به شکلگیری پدیده‌ی خودکامگی در قرن بیستم، یک برداشت دیگر از نقش روشنفکر را می توان به برداشت پیشینی و آشنا برای ایرانیان افزود. ایرانیان، از دوره مشروطه به این سو، منورالفکرانی را دیده‌اند که هم در طرح لیبرالی از فرهنگ و هم در طرح مارکسیستی - لنینیستی از سیاست مشغول و سرگرم بوده‌اند. اما در تجربه انقلاب اسلامی، با شناخت از الگوی نازیسم آلمانی، می توان از روشنفکر از لون دیگر هم سراغ گرفت. یعنی از کسی که، همچون بدیل فاسدی از اهل قلم و کتاب، می تواند در پی سودای رهبری کردن رهبر باشد. رهبری که با همدستانش از ابزار فریب عوام و دیگر ابزار خودکامگی‌های طاق و جفت بهره می‌برند.

در این چارچوب خاص (که نمونه‌اش ماجرای قصد و پندارهیدگر است برای رهبری جنبش نازیسم و هیتلر) مفهوم روشنفکر با سفسطه‌گری معنا می‌شود. سفسطه‌ای که در یونان باستان رسم کسانی بود که از بیان دانسته‌های خود نان می‌خوردند و سخنوری را در خدمت ارباب ثروت و قدرت می‌گذاشتند. آنجا همدلی با بیداری و آگاهی بخشی ملاک نبود. همدستی با سیاهکاری راه و رسم شمرده می‌شد. احمد فردید که می‌خواست برای انقلاب اسلامی نظریه‌ای دست و پا کند، افشاء‌شده‌ترین نمونه آن میل رهبری کردن رهبر پس از انقلاب اسلامی است. حتا رسواتر از رهنمودهایی که افرادی همچون احسان نراقی یا چنگیز پهلوان و... به حاکمیت بعد انقلاب داده‌اند. دیگر برای همگان آشکار شده که، پس از انقلاب اسلامی، خیلی از پدیده‌های جامعه ایرانی دستخوش دگرگونی شدند. از جمله این پدیده‌ها، وضعیت اعتباری و ارزشی روشنفکری بود که، با دستکاری واقعیت و تاریخ از سوی تازه به قدرت رسیدگان، می‌رفت از رنگ و رو بیافتد. از زمان جدل بر سر اهمیت آدم مکتبی یا شخص متخصص در ایران اسلام زده، نظام خلیفگانی سعی کرد در کنار تکنوکراتهایی که با هر بادی به اینسو و آنسو می‌روند از دانایان و عالمان نیز برای خود مهندس مشاور بسازد.

آن روشنفکر ایرانی که خواستار حفظ استقلال رای خود بود و می‌خواست با چشمان خود و نه با عینک این و آن دسته سیاسی و جناح حاکمیت دنیا را ببیند، بایستی برنامه و رفتار تازه‌ای را در پیش می‌گرفت. وی برای آن که خوراک روزمرگی نشود، می‌بایست حتا فرای چالش رژیم با مخالفان بلاواسطه‌اش می‌رفت. در آن جایگاه مُشرف بود که می‌توانست دریابد که اپوزیسیون رژیم چقدر به نادرستیهای رژیم آلوده است. از آن بالا، یعنی از منظر پرنده، می‌شد دید که "اپوزیسیون واقعا موجود" به باز تولید نمادها و رفتار آئینی مشغول است که در بساط رژیم حاکم نیز یافت می‌شوند. چه آنجایی که برای خود رهبران بلامنازع و دور از دسترس نقد تراشیدند و در ولایت رهبران ذوب شدند و چه در جایی که بر طبل شهید

پروری کوبیدند و سعی کردند مشروعیت خود را با تعداد کشته‌های خویش ثابت کنند. بر این منوال بود که ایشان از دشمن خود تمایز نمی‌یافتند.

نقادانی که بر این گره‌های رفتاری در فرهنگ و سیاست ما دست گذاشتند، گاه به قیمت طرد و انزوایی که از سوی دوستان، برادران و رفقای دیروزی نصیب شان شد، در تداوم سلسله روشنفکران همچون وجدانهای بیدار جامعه قرارداداشته و قرار دارند. تداومی که حافظ در شرح حال بازیگرانش گفته بود:

تاریک خاطران همه در ناز و نعمت‌اند  
ای روشنی عقل تو بر ما بلا شدی

۶- در پی تحولات نظری که در اروپای بعد از نوزایش و روشنگری پدید آمد، تربیت روشنفکران آزاد اندیش در دستور پيشتازان جوامع عقب مانده قرار گرفت. چنین بود در پی آخوندزاده و آقاخان کرمانی، یعنی پیشکسوتان روشن اندیشی ایرانی که با پیشرفت علم و دانش در مغرب زمین آشنایی داشتند و فارسی‌زبانان را با نقد و نگرش انتقادی دمخور ساختند، نسل جدیدی آمد. نسلی که، مثل پیشکسوتان مقیم در تفلیس و در استانبول، بخشی از عمر را در غربت و در غرب گذراند. کاظم زاده ایرانشهر و تقی زاده در برلن اقامت گزیده، نمونه‌های تاثیر گذار و مشهور نسل یادشده بودند که سطح بحث و نقد فرهنگی ما را ارتقاء داده‌اند.

در مرحله بعدی منورالفکری هم از منظر رفتاری و هم از دیدگاه موضوعی دچار انشعاب است. عده‌ای مثل فروغی، با آن خدمت فلسفی به زبان فارسی و ترجمه سیر حکمت در اروپا، دغدغه‌ی تمامیت ارضی ایران را داشتند و مشاور کشورداری شدند. برخی مثل ارانی، با استعداد اندیشیدن مستقل، سراغ ساختن گروه مخفی و حزب سیاسی می‌روند. تعدادی نیز هوشمندی و توان نظری خود را در خدمت ادبیات و نقد ادبی قرار می‌دهند تا فرهنگ عمومی رشد کند. با اهمیت‌ترین نمونه‌های رویکرد اخیر، هدایت و نیما هستند

که به مفهوم فرهنگ ورزی اعتبار می‌دهند. نویسندگان و شاعران چندی که در پی ایندو بنیانگذار ادبیات مُدرن فارسی آمده‌اند، معمولاً از آن اعتبار سود برده و در زمره روشنفکران ایرانی محسوب شده‌اند. سلسله‌ی روشنفکران فرهنگی. افکار عمومی ما تا مدتهای مدید بدین تلقی عادت داشت که به فوریت هر نویسنده و شاعری را همچون روشنفکر در نظر بگیرد. فارغ از اینکه تا چه مقدار اینان در حوزه همگانی برای آزادی و دموکراسی کارکرد بهینه داشته‌اند و در جهت پیشرفت جامعه فعال بوده‌اند. با گشاده دستی به ایشان لقب اعطا شد: شاعران‌دیشه ورز، رُمان‌نویس روشن‌اندیش، منتقد صاحب فکر و چه و چه‌ها. با اینحال در این سه - چهار دهه‌ی اخیر کم نبودند عناصری که آن گشاده دستی افکار عمومی را به پول سیاهی فروختند تا هزینه امورات زندگی و اعتیاد خود را جور کنند.

۷- اکنون برای روشن کردن منظورم، در این گفتگو، مایلم بر مفهوم و رفتاری خاص تمرکز کنم. مفهوم و رفتاری که به نظرم کلیدی‌ترین جدل در قرن بیستم را، دستکم در میان روشنفکران فرهنگی ما، رقم زده است. با اینکه معتقدم در زمینه سیاست و اقتصاد هم روشنفکران ورزیده‌ای داشته‌ایم، اما گشتاور(مرکز ثقل) سخن خود را در اینجا بر روی جدل جلال آل احمد با صادق هدایت می‌گذارم و نیز روی آن برچسب "سگ ولگرد"ی که پیرو به پیشکسوت خود زده است. برای آن که به عنوان سخن خود وفادار بمانم سراغی از این جدل می‌گیرم و می‌پرسم که "سگ ولگرد" چه پیشینه‌ای داشته است؟ در حین این پیشینه جویی معلوم خواهد شد که ما با الزام سبک و سنگین کردن نقد پرخاشجویانه آل احمد سرو کار خواهیم داشت. نقدی که به شیوه‌ی انتقاد اجتماعی هدایت و جهان بینی‌اش می‌تازد. با همین قیاس نیز البته آشکار خواهد شد که کدامیک براننده لقب روشن‌اندیشی هستند.

۸- نخست باید اشاره داد که "سگ ولگرد" عنوان داستان کوتاه‌ای از صادق هدایت است. نام این داستان در ضمن عنوان کتابی هم هست از نویسنده یادشده که در آن مجموعه‌ای از داستانهای خود و از جمله داستان تاریکخانه را پس از سال ۱۳۲۱ به چاپ رسانده است. برای آن که دریابیم برداشت آل احمد چقدر به خطا رفته است و دچار چه کمبودی در خوانش داستان شده، ناچاریم روایت هدایت را بشناسیم و بفهمیم دارای چه پیامهایی برای مخاطب است. مکان داستان سگ ولگرد، میدان ورامین است. روایت با صحنه شلوغ این میدان شروع می‌شود که چندین دکان کوچک، دو قهوه‌خانه و یک سلمانی دارد. پس از حرکت دوربین روایت، آنجایی که روای نگاه خود را متمرکز می‌کند، می‌بینیم که "آدمها، دکانها، درختها و جانوران از کار و جنبش افتاده‌اند". در اینجا قهرمان داستان، یک سگ اسکاتلندی، معرفی می‌شود. حیوانی که در نگاه راوی از لجن زار بیرون آمده است. سگ بی‌خانه و کاشانه که داستانش می‌گوید: "دو چشم با هوش انسانی دارد".

روای از این تشبیه جلوتر می‌رود و مدعی می‌شود که "در ته چشمهای او یک روح انسانی دیده می‌شود". سپس سگ را با آهو شبیه خواننده تا اثر مثبت و لطافت بیشتری در مخاطب پدید آید. هدایت با شگرد برقرار سازی رابطه‌ی متکی بر شباهت میان چشم سگ و انسان، توجه خواننده خود را به چشم پُر از درد و زجر قهرمان داستان جلب می‌کند. آنگاه ادامه‌ی روایت که قصد حساس شدن ما را به موضوع دنبال می‌کند، از این واقعیت شاکی است که کسی نگاه‌های دردناک و پُر از التماس سگ را نمی‌بیند.

از این بدبیارها گذشته، سرگذشت حیوان بی‌پناه فقط با بی‌اعتنایی روبرو نیست زیرا او در هر گامی با آزار و شکنجه‌ای تازه دست به گریبان است. یکی (پادوی دکان نانواپی) او را کتک می‌زند. دیگری جلوی قصابی به او سنگ می‌زند. سپس شوهر ماشین از راه می‌رسد تا با کفش میخ دار سگ را با لگد دور کند. در این زجر مداوم، راحتی سگ بندرت پیش می‌آید. یعنی فقط وقتی که مردم

از آزار دادن او خسته شده باشند. در واقع دستاورد نگارش هدایت در این نکته است که نویسنده با همان زبان مردم حیوان آزار به دنبال ایجاد همدردی با سگ همچون قهرمان داستان خود است. روایت برای آنکه خواننده را متوجه عمق فاجعه موجود در زندگانی جاندار کند، به انگیزه و آئین مردمانی اشاره دارد که بقول خودشان محض رضای خدا این کارها را کرده تا "سگ نجس و مذهب نفرین کرده" را "برای ثواب بچزاندند".

هدایت که همدردی با حیوان را در میان سطرهای نوشته آورده، زوزه را تنها وسیله دفاعی و "جهنم دره" را مکان زندگی تبعیدی‌اش می‌خواند. زیرا "پات" (نام سگ، همان قهرمان داستان) که از تبار خود دور افتاده و در آن جهنم مدام کتک خورده و ناسزا شنیده، "بیش از هر چیزی به نوازش محتاج است".

هدایت با این نماد سازی از حس مشترک انسانی (نیاز نوازش) و اطلاق آن به حیوان، قهرمان داستان خود را معرفی می‌کند. سگی که با اولین ژست مهربانانه صاحب ماشینی بدنبال او به دشت و بیابان می‌رود. اینجا اما نه فقط خبری از عاقبت بخیری نیست بلکه با اوج غمناک روایت نیز روبرو می‌شویم و به پایان داستان می‌رسیم. چرا که در فرجام، حیوان ناکام و از پای در آمده پس از آنهمه دویدن بی حاصل طعمه‌ای برای کلاغها می‌شود که می‌خواهند چشمهایش را بخورند.

خوانش حاضر را برداشت خلاصه‌ای از "سگ ولگرد" هدایت در نظر بگیرید. داستانی که نویسنده‌اش، همانگونه که شارحان آفرینش گفته‌اند، خواسته است برای همولایتی‌های خود موضوع حمایت از حیوانات را مطرح سازد و ایشان را بدین مَهم توجه دهد. از آنجا که توجه به حمایت حیوانات بی شک در هنگام اقامت فرانسه و مطبوعات زمانه‌اش برای صادق هدایت بیشتر به موضوع بدل شده، هدایتی که در خانه پدری سابقه آشنایی با سگ و همزیستی مسالمت آمیز را داشته، "سگ ولگرد"، به خودی خود، نماد و استعاره‌ای برای یک اثر چند لایه‌ای است. یکی از این لایه‌های اثر یادشده در تاثیر

فرهنگی است. آنهم به کمک قیاس تا ما با مشاهده فرهنگ دیگران به تصحیح رفتار خود برآئیم. در راستای تصحیح، باید به آن نظام تربیتی پرداخت که فقط تنبیه و مجازات را می‌شناسد.

سگ ولگرد، تصحیح رفتار ما را با اشاره‌های ساده به حس درد و نامطبوعی زجر کشیدن گوشزد می‌کند. گرچه این اشاره، در معناهای ضمنی خود، از چند نکته مهم دیگر در باور عوامانه نیز پرده برمیگیرد. از جمله با بیان حس مشترکی که انسان و حیوان در تجربه شکنجه دارند؛ یعنی حس درد. هدایت از این طریق خواسته آن فریفتاری و توهم اشرف مخلوقات بودن انسان را افشا کند که ادیان سامی مبلغش هستند. البته با خوانش کنجکاوانه و دقیقتر می‌شود دریافت که سگ ستیزی رایج در میان ایرانیان مسلمان شده، برای هدایت، اشاره‌ای است به سنت پیشا اسلامی ایرانیان. سنتی که سگ را با چوب نجس و پاک از خود نمی‌راند. این زنده کردن یادگار تاریخی در داستان، دستاورد نظری است که "سگ ولگرد" هدایت برای تصحیح رفتار جمعی ما دارد. امروزه این اشاره به سابقه رفتار تاریخی ما با سگ در نوشته‌های دیگری نیز راه یافته است. از جمله در کتاب شفیع کلکنی (قلندریه در تاریخ، تهران، سخن، ۱۳۸۶) یا در کتاب شائول شاکد (از ایران زردشتی تا اسلام، نشر ققنوس، ۱۳۸۴) که اعلام سگ دوستی ایرانیان در پیش از اسلام به پژوهش گلدسیهر متکی است.

اما استفاده آل احمد از مفهوم "سگ ولگرد" برای ناسزا گویی به هدایت در واقع دست خاموشی چراغ فکرش را رو کرده است. وقتی در بررسی "خدمت و خیانت روشنفکران"، که زمان انتشارش با انقلاب اسلامی در سال پنجاه و هفت همزمان می‌شود، آن را بعنوان سرزنش و تحقیر به آدرس هدایت حواله می‌کند.

انگار آل احمد داستان هدایت را دقیق و درست نخوانده است. زیرا بطور دلخواهی فقط لحظه‌ی فرار و دنبال محبت غریبه رفتن سگ را عمده کرده است. آن را بیگانه پرستی خوانده و ندیده که آزار و اذیت حیوان چه توجیهات شرعی در سنت بومی دارند. او شیفته‌ی

شبه نظریه غربزدگی و مبارزه با غرب، گوش و هوشی برای دریافت پیام همدردی هدایت با حیوان شکنجه شده نداشت است. حیوانی که می‌تواند نمادی برای کلیه "مطرودان" امروزی در جامعه اسلامی باشد. نکته جالب بحث حاضر در این نکته است که جناب جلال آل احمد سالها سمبل "روشنفکر متعهد" در جامعه ایرانی محسوب شده است. آنهم با همین حد نصاب نازل از هوش روایت شناسی. برای همین مخاطب را با انتظارات بیشتر از وی خسته نمی‌کنیم. نمی‌پرسیم که چرا وی بدنبال هدایت روان بوده است؟ یعنی آن وقتی که نوبت ابراز بیزاری هدایت از جهان در داستان "تاریکخانه" پیش آمده است. نگرشی که مرده ریگی از عرفان تسلیم پذیر در سنت فکری ایرانیان بوده است. قهرمان این ابراز بیزاری از جهان را به متمرکزترین شکل در قهرمان داستان تاریکخانه می‌بینیم. این جا یکی از رهنمودهای بی حاصل هدایت برای خواننده خوابیده است. و همین رهنمود هدایت او را در معرض این انتقاد قرار می‌دهد که نویسنده مُدرن چرا گمراه شده و به آن گرایش سنتی جهان‌گریزی و واقعیت ستیزی تن داده است که سالها با آن درگیر بود.

آل احمد نه فقط این ایراد نگرشی هدایت را ندیده بلکه آن را در داستان "از رنجی که می‌بریم" به کار بسته است. زیرا از زبان شخص اصلی داستان چنین جملاتی را می‌خوانیم که، "من به این زندگی مردم شهر تُف می‌کنم. من کی می‌تونم برم پشت دکون بنشینم و صبح تا شام صلوات بفرستم و منتظر یک مشتری کوفتی باشم؟ یا کی حوصله دارم برم کار دولتی بگیرم و دفتر حضور و غیاب امضاء کنم؟"

۹- راستش، با تجربه‌ای که از پیامد رهنمودهای آل احمد داشته‌ایم، می‌توان در مفهوم روشنفکر، هیولای متکبر و فخر فروشی را دید که بطور ضمنی از پندار تاریک فکری بقیه تغذیه می‌کند. بیخود نیست که برخی از طراحان رند، برای مقابله با چنین تلقی از مفهوم روشنفکر، او را همچون لامپی می‌کشند که روی بدنی جا دارد. منتها وقتی

کلیدش را می‌زنیید روشن نمی‌شود. قبلا در شرح خود گفته بودیم که باید دید سیم لامپ سوخته یا سالم است. مفهوم "روشنفکر متعهد" در قامت جلال آل احمد و رفتارش بویژه در دوره‌ی متاخرش آینه تمام نمای دگردیسی معنای اولیه است. مفهوم "روشنفکر متعهد" در واکنش امیل زولا و همکارانش شکل گرفته است. واکنش به حکمی که علیه دریفوس، افسر ارتش فرانسه با تباری یهودی، صادر شده است. دادگاهی با تکیه بر جوّ یهود ستیزی که در فرانسه آن زمان وجود داشت آن افسر را در سال ۱۸۹۴ به همکاری با آلمان و خیانت به وطن متهم و محکوم کرد. حکمی که نویسندگان و روزنامه‌نگاران را به چالش با هیئت حاکمه و دفاع از جان دریفوس کشاند.

انگار در میان ایرانیان یک رسم اعلام نشده وجود دارد که به دگردیسی پدیده‌های فرانسوی و از شکل انداختنشان بر آیند. همانطوری که آل احمد با جانبداری از ایده‌های حاکم و سنت تامل نشده مفهوم روشنفکر متعهد را به نقض غرض بدل کرد، انقلاب اسلامی نیز از مفهوم انقلاب معنایی ضد آنچه در انقلاب فرانسه هدف و آمال بود به دست داد. انقلاب فرانسه هم و غم خود را طراحی آینده بهتر می‌دانست. در حالی که انقلاب اسلامی پایش را در یک کفش کرد که یک گذشته خیالی (صدر اسلام) را احیا کند. بهر حال این از ریخت انداختن دستاوردهای دیگران، یا بقول آل احمدها بیگانگان، مسئولانی دارد که در جریان اجتماعی بومیگرایی متعصبانه خود را سازماندهی کرد.

جاده صافکن انقلاب فرانسه جریانات فکری نظیر اصحاب دایرة المعارف (فرهنگنامه نویسان) بودند با متفکرانی چون دنیس دیدرو که روشنفکران پیرو (معروف به "فیلوزوفها") را به جهان دوستی دعوت می‌کرد. توصیه دیدرو که نفی سنت زاهدنمایی قرون وسطایی را مبنا داشت، روشنفکران را مورد خطاب قرار می‌داد که جهان را همچون جهنم دره در نظر نگیرند. در این بستر نظری فرهنگنامه نویسان، روشنفکر کسی بود که گره‌های سخت و کلافهای سر در گم زندگانی را می‌گشاید. در آنجا تاریک اندیشی آدم متعصب و جزمگرا

خریداری نداشت.

اما زمینه سازان اسلام گرایی بومی که با انقلاب سال ۵۷ انگ و مهر خود را بر پیشانی جامعه ایرانی کوبیدند فقط خودیهای بیگانه ستیز مثل آل احمد داستان نویس و فعال سیاسی نبودند. اسلامشناس فرانسوی، هانری گُربن، با همدستی افرادی چون سید حسین نصر، سید احمد فردید، احسان نراقی و داریوش شایگان و...، گُفتمان بازگشت به خویشتن را به خورد معرضان اجتماعی در ایران دادند. سر جمع تاثیر گُفتمان یادشده چیزی نبود جز این که در یک پریشانهالی گسترده به جای رویکرد به علم، روشن بینی و نیز همگامی با پیشرفت جهانیان چهار نعل به سمت قهقرا، هپروتی شدن و خیال بافی بتازیم. توجیه تتوریک این کار را هم جناب گُربن صادر کرده بودند. وقتی به سال ۱۹۷۷ در پیشگفتار کتاب "فلسفه‌ی ایرانی و فلسفه تطبیقی" (ترجمه سید جواد طباطبایی) به ما توصیه واقعیت‌گریزی می‌کردند که "کنده شدن از بداهتهای امور تجربی به معنای توجه به فضایی دیگر یا... بیرون رفتن از مکان یا مکانهای این جهانی برای توجه به مکان لطیف است. و این مکان لطیف امری معنوی است زیرا که مکان لطیف، مکانی این جهانی نیست".

در آن وضعیت آدمی می‌تواند به راحتی یاد عبارت شاعر بیفتد که گفته: "برو هوشیاری بیار؛ اینجا کسی هوشیار نیست".

۱۰- جریان معنویت‌جویی نوع هانری گُربن یا حسین نصر که عطای توجه به امورتجربی (بخوانید اختراعات علمی و کشفیات پژوهشی) را به لقایش می‌بخشید، از روشنفکران به معنای جدید کلمه تشکیل شده بود. زیرا ایشان کت و شلواری می‌پوشیدند و دستاری بر سر نمی‌گذاشتند. از این رو در چشم مردم ظاهر بین در زمره روحانیت همچون نماد سنت بشمار نمی‌رفتند. گرچه در بطن با ایشان در راستای محافظه کارانه حرکت می‌کردند. بهر حال دانشگاهیان معنویت‌جو، از آنجایی که مثل روحانیت در روند زحمت تولید احتیاج عمومی و حرکت مادی جامعه دخیل نبودند، در برج

عاجهای خود اسیر هیروت و فضایی انتزاعی ماندند. همین بیکاری و بیعاری بتدریج زمینه را فراهم کرد که در دادوستدهای نظری با بخش تئوری سازی روحانیت دمخور گردند. در دیالوگ دانشگاه و حوزه، آن آش اتلاف عملی با چند آشپز مختلف پخته شد. ائتلافی که یک صدا ایدئولوژی شیعه را همچون راهبرد و رهیافت اجتماعی معرفی کرد. گُربن و نصر و دستیارانشان که امکانات انجمن حکمت و فلسفه شاهنشاهی را همچون پوشش مخفی کاری و کارگاه تئوری سازی در اختیار داشتند، بتدریج آتش بیار معرکه گفتمان شیعه گرایی شدند که سر نخ اصلی اش را روحانیت حوزوی می کشید. روحانیت که با گرفتن خمس و ذکات، جان مالیات کشور را از تک و تا می انداخت، سهم پول شویی خود از درآمدهای سیاه بازار را در جهت تومنندی و فربگی نهاد خویش مصرف کرد.

نکته ظریف قضیه هم در این بود که نمایندگان نظری روحانیت، آخوندهایی نظیر مطهری، لحظه ای را از دست نمی دادند تا درباره ی علل گرایش به مادیگرایی در ایران افشاگری کنند. منتها فقط یکی دو دهه زمان لازم بود تا تاریخ از ذات این افشاگری پرده بر گیرد. این که فقط مادیگرایی غیر خودیها حرام است. وقتی نوبت ما مومنان شد، ثروت اندوزی عین عبادت می شود.

آن پدیده "روشنفکر دینی" که در پس انقلاب اسلامی روی زبانها افتاد، نه فقط آن سوء سابقه تاریخی را در کارنامه داشت بلکه با استفاده از رانت نفت که اینبار یکسره به جیب مومنان تازه بقدرت رسیده می ریخت خود را بیش از پیش مطرح ساخت. طرحی که بخاط خیره سری و خود پسندی سخنگویانش (با نمونه ای همچون جناب دکتر عبدالکریم خان سروش که تا همین اواخر همچون ستیزه جویان عصبانی به انتقادهای پاسخ می گوید، یعنی آنچه در رابطه با گفته های محمود دولت آبادی در مبارزات انتصاب ریاست جمهور اخیر انجام داد) خود را از تحول و تصحیح دور نگاه داشت. یعنی توانست خود را لایق همین عنوان روشنفکر دینی سازد. زیرا نخست در چارچوب مذهب ماند. اینان حتا از هموطنان سنی مذهب

خود دفاع نکردند که حقشان مثل سایر اقلیتهای اجتماعی، قومی و عقیدتی در نظام خلیفگانی پایمال می‌گردد و امکان ابراز وجود در اداره امور ندارند. در زمینه روشنفکری هم آنقدر شهامت نداشتند که به اساس و افسانه‌های دین موروثی نگاهی انتقادی بکنند و در یابند که "اسلام عزیز" تا کجا ایدئولوژی جهانگشا یک امپراتوری بوده و در تاریخ به نفع کدامیک از طبقات حاکم مورد استفاده قرار نگرفته است. از جریان مذهبی تحصیل کردگان گذشته، در دهه‌های اخیر دو دسته عمده روشنفکری داشته‌ایم که تحت اللفظی به روشنفکران چپ و راست معروفند. دسته اخیر، روشنفکران راست، تعدادشان کم بوده است. بخاطر اهمال کاریها و ناتوانیهای تاریخی بورژوازی ایرانی، قدرتمداری استبدادی اغلب بازنشستگان چپ را بخدمت گرفته است. یعنی آن دست شستگان از آرمانهای چپگرایی را که به ساختار قدرت نزدیک شده‌اند. بطوراستخدامی یا به عنوان مشاور. از تعداد قلیل روشنفکرانی که راست در دامن خود پروده گذشته، در مورد روشنفکران چپها که شمار بیشتری داشته‌اند، نیز می‌شود از خیالپردازیهایشان ایراد گرفت و از ایدئولوژی‌زدگی‌شان. کمبودهای ضایعه باری که نسلهای مختلفی از روشنفکران تلف کرد. کسانی که به امید دست یافتن به آرمانشهر در واقع صید سراب می‌شدند.

## \_\_\_\_\_ سیمین دانشور، تکاپوی یافتن تمثیلی برای ایران

آن ادبیات فارسی را که دوست می‌داریم تا همین ماه‌های اخیر، روزگار را با دو سیمین خانم مختلف می‌گذراند: بانوانی که بر فراز دهه‌ها و سالها حضوری پُر بار و جاذب داشته‌اند. اکنون اما یکی مانده است؛ سیمین بهبهانی که برقرار باشد و گویا و نیز پذیرای احترام ما به خود. اینجا اما توجه مان به سیمین دیگر معطوف می‌شود که نود سالی (از ۱۳۰۰ تا ۱۳۹۰ خورشیدی) زیست و شهرتش دانشور بود و با جلال آل احمد همسر. مرد و زنی که به دهه‌ها زوج هنری معروفی را در ایران تشکیل می‌دادند. گرچه هر کدام ردپای خاص خود را بر زمین ادب و فرهنگ داشتند. رد پاهایی که البته در جاهایی نیز همدیگر را قطع کرده‌اند. مثلاً به وقتی که شوهر در "سنگی بر گوری" به شرح زندگی شخصی خود می‌نشست و هر جا کم می‌آورد از همسر خود مایه می‌گذاشت یا وقتی که زن از بی انصافی و بی وفایی شوی رنجیده از "غروب جلال" می‌گفت.

جلالی که، بخت برگشته، بدجوری غروب کرد؛ نیمه کاره و نیمه سوخته با دنیا وداع گفت. حتا آن مایه از شجاعت احترام برانگیزش در اعتراض به ناگواریهای زمانه و ستم حاکمیت، بعدها، کم رنگ

جلوه کرد و بیهوده نمود. ارج و قرب خود را نیز زمانی بکلی باخت که مرادش آیت الله خمینی قدرت پرستی خود را جامه عمل پوشاند و مردم از جان سوزنده و جنم آشوب ساز "جمهوری اسلامی" تجربه ای عینی و دردناک یافتند. در هر صورت صرف خلافت آقای خمینی برای آل احمد آرمانشهری محسوب می شد زیرا متکی بر بومیگرایی متعصبانه بود و با غرب در ستیز. غربی که بدرستی هرگز شناختش. حتی بوقتی که در آنجا روزگار می گذرانند. در ادامه پرسش زیر سر می کشد: چرا آن عاقبت جلال آل احمد که از فروغ افتاد و بی درخشش شد، به تمامی نصیب همسرش سیمین نشد؟ دلیل و علت این تفاوت چه بود؟ شکل گرفتن تفاوت دستکم به فرق میان شهرت رفتاری و پیشینه ایشان بر می گشت. چرا که یکی از خاندان "آل" بود. در غایت برنامه سیاسی خود، وقتی از کارگشایی "نیروی سوم" مایوس گشت، خواهان احیای سنتی ناکارا و فرسوده شد. فعالیتی که البته و همواره در پی اقتدار یابی بر جریان روشنفکری زمانه و ارشاد اعتراض عمومی مردم بود. دیگری از خانواده "دانشور" بود. پدر و مادرش اهل فرهنگ بودند. خودش گویا طبع گوشه گیری داشته و با تدریس، ترجمه و داستان نویسی ارضای خاطر می یافته است. گویا از آز آغاز زناشویی هم گفته بوده می خواسته سیمین دانشور بماند و جز ابواب جمعی آل احمدیان نشود. این را تا آخر عمر تکرار می کرد. این تمایز گذاری یادشده، البته، به مدح و مرثیه هایی مربوط نمی شود که این روزها "مرده خوران حرفه ای" درباره سیمین دانشور مینگارند. کسانی که طبق معمول، از هر نمدی، کلاهی برای خود می سازند.

تبار اصیل آن تمایز گذاشتن میان شوی و همسر مربوط به کاغذ و قلمی می شود که زنده یاد فریدون آدمیت (تاریخنگار فرهیخته مشروطیت) بکار برده است. در مطلبی که وی در نقد "آشفتگی در فکر تاریخی" نگاشته و در پس از انقلاب اسلامی با شجاعت کم نظیری به نقد و افشای نگرش غیر علمی و غیر انتقادی آل احمد و مهندس بازرگان نشسته، در یکی از پانوشته های مطلب یادشده، چنین

ارزیابی از سیمین دانشور بدست داده است: "خانم سیمین دانشور، فاضل است و نثر بسیار خوب می‌نویسد. سیاوشون او یکی از آثار گرانقدر زمان ما است. به علاوه در موضع گیری اجتماعی، او تعهد و سیرت روشنفکری اش را محفوظ داشته است."

البته تأییدیه فریدون آدمیت در مورد سیمین دانشور بدیهی است که به سابقه پیش از انقلاب بانوی نویسنده برگردد. شامل وقتی نمی‌شود که وی با برخی از همکاران خود در کانون نویسندگان به دیدار "امام" رفت یا سپس اینجا و آنجا از در همنوایی و معاشرت با این و آن وکیل و وزیر رژیم خودکامه در آمد. بنابراین تأییدیه آدمیت مشروط به زمان خاصی می‌شود. او که برای استدلال حرف خود فقط به اعتبار رمان سووشون و نثر پاکیزه‌اش اشاره داشت و چک سفید مادام العمری به کسی نداد.

براستی، از هر منظری هم که بنگریم، سووشون تا به امروز اعتبار برای خود بدست آورده است. چرا که تلاش چشمگیر زن نویسنده‌ای را به قول و قرار زیر آشکار کرد. اینکه در ادبیات فارسی، برای نخستین بار زنی در داستانی روایت زنانه از تاریخ را خودش انجام دهد و از "جنس مخالف" عاریه‌ای نگیرد. چنین است که روایت، بقول معروف، روی کاکل "زری" می‌گردد. او که از وضع کشور و سرگذشت شوی خود "یوسف" می‌گوید. همسری که در بحبوحه جنگ بین المملل دوم و در چالش با نیروهای اشغالگر بیگانه در مقام قهرمان جانباخته است. دانشور با تلاشی که برای حفظ یاد و ارزش کنشمندی یوسف می‌کند در واقع به رشد آگاهی ملی یاری می‌رساند. رشدی که اگر به صورت غده بدخیم تناورده و بزرگ شود، البته سرطان زا است. فقط بدرد تشدید حس تعصب ورزی ملی می‌خورد و در راه انسانیت گرهگشا نیست. از این نکته گذشته، از منظری امروزی می‌شود به نقطه کوری در روایت دانشور اشاره داشت که تاریخ را در گسترده‌گیش مورد توجه قرار نداده است. نقطه‌ای که آشکار شدنش شاید به خدمت رشد آگاهی ملی در آید. آگاهی ملی که بایستی تاریخ پیش از سیطره اسلام بر ایران را هم در نظر

گیرد. یکی از ویژگیهایی که برای قدرت خلاقه نویسنده سووشون در روایتگری در نظر گرفته‌اند، فن تلیفیک و ترکیب بوده است. شگردهای نویسنده، با اشاره کوچکی در حاشیه یک واقعه، می‌تواند روایت رمان خود را به یک حادثه تاریخی فراگیر پیوند زند و بدین ترتیب به دامنه حرکت ذهن خواننده بیفزاید. بنابراین باید پرسید که آیا چالش با اشغال بیگانه در رمان سووشون فقط به درگیری با استعمار بریتانیا محدود می‌ماند؟ یا ما را متوجه حوادث تاریخی فراگیر و پیامدهایشان هم می‌کند که با یورش یونانیان، اعراب و مغولها به ایران بوجود آمده است؟

از این گذشته، همانطور که در جای دیگری هم آورده‌ام، در روایت سووشون با واکنشی از "زری" هم می‌شود زاویه یافت و آن را همچون الگوی رفتار مادران در تربیت فرزند مناسب ندانست. این الگو چیزی نیست جز آن نجوای قهرمان زن داستان دانشور که، پس از مرگ همسر، می‌خواهد فرزندان خود را با کینه پرورش دهد. آنهم کینه ورزی به بیگانه اشغالگر. متنها در چالش با استعمار بیگانه فقط کینه به کار رشد و پیشرفت کشور نمی‌آید. چه بسا ما را به ائتلاف نامیمونی با خود دچار سازد که نقطه ضعفهای عمومی خود را نبینیم و نتوانیم از چنبره یک پوپولیسم کور و سترون بیرون آئیم.

باری. در پایان یادداشت حاضر برسیم به عنوان مطلب؛ که از تلاش ادبی سیمین دانشور برای یافتن تمثیلی برای ایران گفته است. البته یافتن تمثیل و استعاره برای ایران از دانشور شروع نشده و با وی هم خاتمه نیافته است.

با تمام حرمتی که هدایت در میان داستان نویسان و فرهنگ ورزان دارد، آن تکیه کلامش ("یک وطن داریم مانند خلاء / ما در آن تنها چون حسین در کربلا) تلاش ادبی بشمار نمی‌رود زیرا بر ساختار و اثر ادبی استوار نشده است.

البته او به تکرار همین عبارت یادشده خلاصه شدنی نیست. زیرا در رابطه با منظور ما، یعنی یافتن تمثیل و استعاره برای ایران، وی نویسنده منفعلی نبوده است. اینرا هم عنوان کتابش "نیرنگستان"

هویدا می‌سازد که به بررسی خرافه‌ها و باورهای عموم مردم نشسته و هم عبارتهایی چون "گندستان" یا "جهنم دره وحشتناک" که در نامه‌هایش به شهید نورانی مدام تکرار شده است.

تکاپوی تمثیل یابی برای وضع ایران از سوی هدایت، بویژه در نامه‌هایش به شهید نورایی، ناشی از سرخوردگی هنرمندی بغایت حساس است. یکسره رنگ و بوی بیزاری دارد و مدام با گفتن از گند، گه، قی و منجلاب حال برهمزنی کند. ولی آن تکاپو نزد نیما و مهدی‌اخوان ثالث چنین بیزاری مفرطی را ندارند. نه فقط حال برهم زن نیستند، بلکه اندوه و حزنی را القا می‌کنند که می‌تواند مخاطب را بفکر چارجویی و تسکین درد بیاندازد. بر این منوال نیما، شاعر پیشگام در شعر مُدرن فارسی، از "مهمانخانه مهمان گُش" می‌سراید و شاعر پیروش، یعنی مهدی‌اخوان ثالث، از "باغ بی برگی".

این نکته را هم در مورد شاعر اخیر بیفزاییم که می‌خواست "مرثیه خون وطن مرده خویشت" باشد. اخوان ثالث که شاعری برجسته بود، نگاهی فراگیر به تاریخ پُر از فراز و نشیب ایران داشت و از چم و خم‌هایش آگاه بود. آن نگاه و این آگاهی را وی در رساله "موخره از این اوستا" در دسترس خوانندگان کنجکاو قرار داده است. اینجا اما برای بدست‌دادن نمونه‌ای از تکاپوی شاعرانه در یافتن تمثیلی برای ایران فرازهایی از شعر اخوان ثالث را بقرار زیر می‌خوانیم: "... / باغ بی برگی، / روز و شب تنه‌است، / با سکوت پاک غمناکش. /... / باغ نومیدان، / چشم در راه بهاری نیست. / باغ بی برگی که می‌گوید که زیبا نیست؟ / باغ بی برگی / خنده اش خونی ست اشک آمیز..." باری. در ادامه سنتی که به شعر م. امید در سال ۱۳۳۵ برمیگردد، سیمین دانشور در زمانی سه بخشی (بخش نخستش، یعنی "جزیره سرگردانی" بسال ۱۳۷۲ انتشار یافته) تمثیل خود را در مورد ایران مطرح می‌سازد. در اینجا سراغ بخش میانی می‌رویم که زیر عنوان "ساربان سرگردان" به سال ۱۳۸۰ و در ۳۰۷ صفحه توسط انتشارات خوارزمی منتشر شده است. در مورد بخش نخست بسیاری نوشته‌اند که یکی از آنها بررسی رضا اغمنی بوده و در "کتاب سنج" های وی آمده است.

قناعت به بخش دوم "جزیره سرگردانی" در یادداشت حاضر، بجز تداوم دادن به بررسی رضای اغنمی، علت دیگری هم دارد. علتی که چیزی نیست جز در دسترس نبودن بخش سومش. گویا این بخش سومین هنوز گیر و گرفتار ارشاد مانده و انتشار نیافته است. گرچه، همانطور که اغنمی در پایان بررسی خود اشاره داده، سیمین دانشور از همنوایی با سیاست رژیم حاکم چیزی کم نگذاشته و از آرزوی ظهور موعود شیعه و غلبه بر ریاست جمهور امریکا (در مصاحبه ای اختصاصی با روزنامه شرق به تاریخ ۲۷ سپتامبر ۲۰۰۵) گفته و وعده داده که جلد سوم جزیره سرگردانی به موضوع ظهور مُنجی پرداخته است. برخلاف "زری" در ژمان "سووشون" که دیگر دغدغه شوهرداری ندارد و می‌خواهد فقط فرزندان خود را بجای تربیت در محیط آرام با کینه بزرگ کند، "هستی" قهرمان ژمان "جزیره سرگردانی" مدت‌ها حاج و واج است. این که سلیم پسر بازاری متمول و مبارز مذهبی را بعنوان شوهری بپذیرد که با زنان دست نمی‌دهد مبادا گناه کرده باشد یا با مراد ازدواج کند که همفکر هستی در راه مبارزه اجتماعی است و با تسامح بعنوان فرد لائیک مطرح می‌شود. مرادی که به هنگام گیر افتادن در کویر و آشنایی با ساریان سرگردان نمی‌داند هستی را خواهر خود بداند یا اینکه معشوقه و همسری که می‌تواند وی را از گرفتاریهایش رهایی بخشد.

منتها کمبودی که روایت سیمین خانم دانشور از آن رنج می‌برد، ربطی به قهرمانان واقعی یا خیالی داستانش ندارد. اینکه بازیگران در زندگی داستانی سرگردان و حیرانند و راه از چاه تشخیص نمی‌دهند، نوعی با همان عنوان داستان جور است و تردید برانگیز نمی‌شود. بواقع گیر افتادن مردمانی سرگردان و جهت گم کرده در جزیره‌ایی که بخاطر ساکنین ره گم کرده‌اش لقب دیگری جز سرگردانی نمی‌تواند داشته باشد، ناسازی منطقی ندارد. گرچه گاهی بخاطر نازل بودن سطح روایت و سادگی دیالوگها ملال آور می‌شود.

ایراد آنجایی است که ما در متن داستان با حضور نویسنده و شخص واقعی و حقیقی روبرو هستیم که همراه جریانات می‌رود و

تاثیر تصحيح کننده‌ای بر روند امور ندارد. دانشور اگر در سووشون با اسم مستعار به صحنه آمد، در جزیره سرگردانی با اسم حقیقی خود ظاهر میشود. او حتا تلاش نمی‌کند که جور دیگری به قضایا بنگرد تا کمی متمایز باشد از تیپهایی که فرآورده خیال و قلم وی هستند. بواقع نویسنده چیزی بیشتر از حرفهای قهرمانان داستان به دانش خواننده نمی‌افزاید تا با تاملاتی خاص خود مسبب نگاه دیگر و دگر اندیشی شود. همانطوری که "مراد" (مبارز لائیک) در واکنش غریزی به گفته شاه (پهلوی دوم) که از جزیره ثبات گفته بود از جزیره سرگردانی می‌گوید، دانشور هم تا پایان همین ترجیع بند را تکرار می‌کند.

انگاری خوشحال است که تمثیلی برای ایران یافته است. ایرانی که واقعیت تاریخی‌اش دست کم یک چیز را هویدا ساخته است. این که ایران همه چیز می‌تواند باشد جز یک جزیره. چرا که جزیره معنای انزوا و پرت افتادن می‌دهد. ایران اما یکی از چهارراه‌های جهان است. اگر که اصلی‌ترین چهارراه جهان نباشد. از اینرو ایرادهای دیگر زمان اموری جانبی می‌شوند. حتا اگر قضیه بر سر "هستی" قهرمان اصلی داستان باشد که تصمیمات و واکنشهایش با سطح آگاهی‌ش جور در نمی‌آیند. گزینه‌ها و واکنشهایش به پای هوش و زیرکی زنی نمی‌رسند که سابقه مبارزه و چالش با پلیس سیاسی را داشته است. شاید این کمبود بخاطر اینست که دانشور، در مقام زن نویسنده سالخورده، متوجه رشد و تحول هموعان خود در نسلهای بعدی نشده است. توانسته "هستی" را آنگونه پپروراند که خواننده با شخصیتی ناهمزمان و نامتعادل در افکار و کردار روبرو نشود.



## \_\_\_\_\_ چراغ رابطه‌ی ما، روشن است یا خاموش؟

### پیشگفتار

عادت‌ی رایج داریم که، در زبان محاوره، مفهوما را به معنای دقیق‌شان به کار نبریم. چنین است که اغلب "ارتباط" و "رابطه" را به جای یکدیگر می‌گیریم. اما اکنون که با پرسش روشنی یا خاموشی "چراغ رابطه" روبروئیم، نکته‌ی زیر را برای تفکیک مفهوما‌ی یادشده بگوییم.

ما همواره به قصد آشنایی با دیگری ارتباط برقرار می‌کنیم. آنگاه، وقتی آشنایی حاصل شد، رابطه شروع می‌شود. انسان، پیش از آن که خود را بشناسد و با خود رابطه برقرار کند، به رابطه‌های خانوادگی و اجتماعی می‌رسد. این دو نوع رابطه که اعضایی چون خویشاوندان، معلمان، کارفرمایان، همسر و معشوق و... دارد، یک عمر با آدمی همراه است. حتا اگر انسان آن رابطه فردی با خود را برقرار نکرده باشد. البته ایراد و ناکامی در برقراری رابطه فردی را نباید به پای‌شخص نوشت. مسئولان ماجرا پدر و مادروی یا دست‌اندرکاران نهادهای آموزش و پرورشی هستند. کسانی که عمری با او بوده ولی کمک لازم را برای شکلگیری شخصیتش نکرده‌اند.

## انگیزه‌ی نگارش

در دادوستدهای مجازی (اینترنتی) که میان آشنایان برقرار است، چندی پیش دوستی مجموعه عکسی فرستاد. پرونده عکسها را که گشودم، مجموعه خود را با عنوان عکسهای منتخب سال ۱۳۸۶ معرفی کرد.

در آن میان، عکسی خاص مرا به خود جلب کرد. جاذبه‌ای که پیامدش سیل پرسش بود. عکس، مرد جوانی را نشان می‌داد که با دسته عزاداری در حال حرکت است. در دو دستش زنجیر دارد. یکی با زنجیر بر پشتش خورده و دیگری آماده است که این کار را تکرار کند.

نخستین برداشتی که بیننده می‌توانست از تصویر داشته باشد پریشانحالی جوان بود. وی درعکس، بیست ساله بنظر می‌رسید. با همان نگاه اول معلوم می‌شد که زیر و روی ابروی خود را برداشته و موهایش را، به ضرب ژل، مثل موهای الویس پریسلی درست کرده است. همچنین در صورت سیل خود را از ته تراشیده و فقط مقداری از ریش خود را روی چانه باقی گذاشته بود. ریش پُرفسوری نصفه نیمه. وی در حالی که نوار سبزی به مچ دست خود بسته، یک کاور روی پیراهن سبزی پوشیده بود. از گوشه‌ی کاور، پرچم سه رنگ ایران نگاه می‌کرد. ولی در مقابل آرم روی سینه‌اش زیاد چشمگیر نبود.

در واقع آرم روی سینه جوان مرکز عکس را تشکیل می‌داد. آرمی که چیزی جز پرچم در حال تکان خوردن ایالات متحده امریکا نبود. زیرش هم نوشته شده بود: USA ۲۰۰۲. از پسزمینه بر می‌آمد که مکان عکس، تهران است و زمانش، برگزاری مراسم ماه محرم شیعیان.

شمایل مرد جوان می‌توانست پیش از هر چیزی برای بیننده پرسش زیر را مطرح کند. آن همه نشانه‌ی جور واجوری که وی با خود حمل می‌کرد، چه چیزی جز بت زدگی یا سحر افسانه‌ها است؟ موضوعی

که تفسیر لاینیتیز از "جاذبه‌بها" یا سنجش "سیطره اسطوره‌ها" توسط رولان بارت آن را روشن تر می‌سازد. جاذبه یا افسونی که جوان را از تصمیم‌گیری در مورد پوشاک منطبق با شرایط، گزینش آرایشی همسان و از اینها مهمتر رفتاری معقول باز داشته است.

بر این منوال سرگردانی وی بیان کمبود رابطه‌ی فردی یا دستکم بازتاب رابطه‌ی مخدوشی با خود بود که آنهمه نشانه ناهمزمانی را همراه خود داشت.

آنجا، در آرم روی سینه جوان و آرایش چهره و سرش، با رویای تحقق آزادی به سبک امریکایی روبرو هستیم. رویایی که شکل تحقق یافته‌اش مابه‌ازایی چون مصرف‌گرایی در جامعه فرا صنعتی را یافته است. از جنبه دیگر، یعنی در رفتار خود آزاری آئینی نمایان شده که احکام مذهب شیعه به وی تحمیل کرده است. آن سینه زنی یا کوفتن زنجیر به پشت، که البته گاهی با عمل انزجار برانگیز قمه زدن به سر همراه است، به مرد مومن (یا به فرد خود آزار) نوید هم ردیفی با شهیدان و دستیابی به بهشت را می‌دهد. رستگاری تبلیغاتی که مصداقش همان مثل معروف وعده‌ی سرخرمن است. اُمتی که از دیر باز فریب ولی و ولایتش را خورده و نردبان ترقی‌اش در استفاده از امتیاز ویژه بوده است.

سومین گوشه برنمایی خلق و خوی جوان همانا بی توجهی به مصلحت ملی‌اش است. مصلحتی که، مثل پرچم کشورش در زیر روپوش (کاور)، آنچنان امکانی برای خود نمایی نیافته است. نام و نشان ملت ایرانی که سالها خاک خورده و زیر سایه تبلیغ اهمیت اُمت اسلامی در رسانه‌های کشور بوده است.

البته با دقت بیشتر بر تصویر میشود نکته‌های دیگری را نیز یافت و به برداشتها افزود. ولی در ادامه به همین چالش تمدنهای سه‌گانه (ایران، اسلام و غرب) بنگریم که مانع اصلی برای ایجاد رابطه جوان ایرانی با خودش هستند. چون که او را میان مرگ پرستی و شهید پروری شیعه و افسون مصرف‌گرایی رایج سرگردان ساخته‌اند.

پس از آنجا که فرد مستقل و به خود رسیده مهمترین واحد

تشکیل جامعه‌ی شهروندان آزاد است، فایده هر فرهنگ و تمدنی از منظر منافع وی سنجیده می‌شود. سنجشی برای افزایش میزان رهایی وی از قید و بندها. این قاعده در ارتباط با سه تمدن یادشده نیز اعتبار دارد. هر چقدر هم که این یا آن تمدن و فرهنگ وابسته‌اش مطلوب ما باشد. ارزش ثابت در ارزیابی حاضر همانا اهمیت فرد و امکان دستیابی به فردیت است.

### زنجره تداعی معانی

کودکی که در تهران با هم سن و سالها "چرخ چرخ عباسی" بازی می‌کردیم، نمی‌دانستیم که چه فضیلت و حکمتی در آن بازی نهفته است. شاید فقط دانایان می‌دانستند که سرانجام چرخ خوردنهای بیشمار در زیر گنبد دوار می‌تواند به فهم اهمیت فرد منتهی شود. آن وقتها فقط چرخ می‌زدیم و چرخ. اما گاهی که چرخ خوردن مان به حد افراطی می‌رسید، ناگهان چشمهایمان دو دو زده و سرمان گیج می‌رفت تا این که سرانجام زمین بخوریم. افتادنی که یگانه حُسن‌اش در این زُخداد به یاد ماندنی بود: همبازیها به خنده بیفتند و لذت سرگرمی بچگانه دو چندان شود. لذتی فراموش نشدنی که، حتا در پیری، اوقات تلخ را شیرین می‌کند.

اما آنوقت نمی‌دانستیم حرکت دَواری که ما را به سرگیجه می‌کشاند، یکی از طبیعی‌ترین شکل‌های حرکت است. طبیعی آنهم به معنای معمولی و از آن رو که زمین حرکت دَوار را همواره به دو صورت انجام داده است. زیرا سیاره‌ی آبی رنگ از منظر کِهکشانی و مادر هر آنچه که طبیعت ما است، یکبار به دور خود می‌چرخد و دوم بار با چرخش یادشده بر مداری به دور خورشیدی حرکت می‌کند که سرچشمه‌ی حیات و انرژی است. شناخت حرکت دَوار، در ضمن، رد پندار مرکز عالم بودن زمین بود که قرن‌ها جهان‌بینی قرون وسطائیان بشمار می‌رفت.

در کودکی اطلاعات کیهانی ما به اندازه جثه‌ی مان کوچک و هم

قد دیدمان کوتاه بود. از نگاه مسلحی خبر نداشتیم که با تلسکوپ و ماهواره به دست می‌آید و هر روز بیش از روز پیش در فضای کهکشانی رخنه می‌کند. البته اعتراف کنونی به کوتاهی قد و خرده دانستیهای کودکی برای سرزنش و آزار خود نیست. چون که هیچ آدم عاقلی از کودکان انتظار اخترشناسی یا آشنایی با نجوم را ندارد. منتها وضعیت دانایی ما در گذار کودکی و رسیدن به بلوغ نیز آتش دهان سوزی نشد. زیرا ما را از خواب نابالغی بیدار نکرد. شاهد و ناظر دستاوردهای ژنسانس و روشنگری نگشتیم. روشنگری که در تداومش می‌شد فهمید باور به حرکت رو به جلوی تاریخ می‌تواند درست نباشد. گرچه روشنگری و باور به پیشرفت در آغاز دو یار دبستانی بودند، اما انگار در تحصیل دانشگاهی به آفتهای مختلفی تمایل یافتند. بهر حال در جوانی پی نبرده بودیم که الگوی رشد تک خطی تاریخ، آنهم تاریخی که از مراحل مختلف می‌گذرد و هر شکل‌بندی اجتماعی را در جا به نفع شکل‌بندی بهتری پشت سر می‌گذارد، خودش توهمی دیرینه است. اگر نخواهیم بگوئیم یک توهم تاریخی. بگذریم که در این زمانه حتا به موجودیت پدیده‌ای به نام "تاریخ" نیز شک کرده‌ایم. تاریخی که، در زبان قدمایی، قائم به ذات نیست و، در زبان امروزیان، به خودی خود وجود ندارد. فقط روایتی از آن در دفتر و کتاب ثبت می‌شود که راستی و درستی‌اش نیز به میزان انصاف راوی بستگی دارد. صنف راویانی که در میانشان جاعل سند و قلب کنندگی واقعیت کم نبوده‌اند. بحث دراز دامن زیر را نیز ناگفته بگذاریم که "تاریخ" را همواره فاتحان نوشته‌اند و شکست خوردگان از گزارش نویسی از ما بهتران سهمی نبرده‌اند.

در جوانی، دور از دانستیهای کیهانی و نیز بیخبر از کم و کیف زندگانی گذشته که به طور مصطلح "آگاهی تاریخی" نامیده می‌شود، فریب بزرگترها را خوردیم. بزرگترهایی که کارهایشان پُر از وعده‌ی رسیدن به آرمانشهرهای گوناگون بود. آرمانشهرهایی که وقتی ظهور واقعی یافتند، در شان آدم کشی راه افتاد و صورتهای دهشتناکی را رو کردند. بگذریم که آدم کشی را با قربانی کردن فرد در پای منافع

جمع توجیه می کردند. گرچه گشتار در واقع به سود گروه حاکم شده صورت می گرفت و امتیاز و اقتدار ایشان را افزون می کرد. بنابراین آن چشم و گوش بسته دنبال آرمانشهر رفتن جوانی یکی از نشانه‌هایش در این بود که بازی "چرخ چرخ عباسی" را به کلی فراموش کرده بودیم. از یادمان رفته بود که حرکت می تواند به دور خود باشد و در تکرارش به سرگیجه و زمین خوردن منتهی شود. دُچار این توهّم بودیم که به جلو خواهیم رفت. آنهم با هر تکان جسم و تن مان. یعنی اینکه هم مسیر پیشرفت تاریخی و هم طراز ترقیخواهی خواهیم بود. اما حالا که در سر پیری به فکر افتاده‌ایم و گاهی چاره جویی می کنیم، انگار فرصت کافی در اختیار نیست. فرصت برای آن که سیاه مشقهای سابق خود و هم نسلها را تصحیح کنیم. تصحیحی که البته نباید نقض غرض شود و گرایش ارتجاعی و واپسگرایی را جانشین ترقی و تعالی کند. عقب عقب نباید رفت و از آن سوی بام افتاد. با دستیابی به تعادل می شود شکل درست تصحیح را یافت. چنان که به جای کلمه‌هایی نظیر پیشرفت و تحول، واژه‌هایی منطبق با واقعیت پدیده‌ها را در متن خود بنویسیم. نمونه‌ای از این طرح و اجرای مهندسی تصحیح را گاهشماریهای سخن فلسفی در دهه‌های پایان قرن بیستم انجام داده‌اند. به آن گونه که به جای "تحول زبانی"، از مفهوم "چرخش زبان‌شناسانه" *linguistic turn* استفاده می کنند.

چرخشی که البته ربطی به بازی "چرخ - چرخ - عباسی" کودکانی ندارد. فقط در تداعی معانی سخاوتمندانه شاید به آن مربوط باشد. زیرا هر دو عبارت بهر حال کلمه‌ی "چرخ" را دارند. فراتر از اشتراک چرخها، اما "چرخش زبانی" رویکردی نظری است و کاری به حرکت عینی ندارد. گرچه این وعده را می دهد که به جهان نگاه پویاتری کند. اکنون که از حیطه عینی به قلمرو ذهنی می روییم، نکته زیر را در مورد رویکرد نظری به امر زبان بگوئیم. این که رویکرد یادشده در دو مسیر مختلف بارور شده و به دستاوردهای خود رسیده است. رویکردی که از دهه‌ها پیش برداشت اخیر را در سخن فلسفی مطرح

کرد که شناخت ما از جهان بیش از هر چیزی مدیون زبان است و بیرون از چارچوب زبان، شناختی وجود ندارد. "چرخش زبان‌شناسانه" در نخستین بازتابهای خود گرایشی منطقی بود. نمایندگی این گرایش را زبان‌شناسانی چون فرگه و فیلسوفانی چون راسل و ویتگن‌شتاین در دست داشتند که هدف تجزیه و تحلیل زبان فرمال (صوری) را برحسب قاعده‌های ریاضی دنبال می‌کردند. در کنار دخالت ریاضی با عددهای ناب و معادلاتش در ساختار زبان و گسترش مفاهیمی که بر معنای واقعی و آشکار استوارند، بحث‌های فلسفی هدف نظریه‌پردازی را نیز پی گرفتند. هدفی که طیف مختلفی از ابتکارها و دریافتها را در بر می‌گرفت. این طیف از اظهار نظر هیدگر مبنی بر "زبان، خانه‌ی هستی است!" شروع می‌شود. سپس به اهمیت زبان در شکلگیری ارتباطات و خرد جمعی می‌رسد که با فلسفیدن هابرماس بال و پر یافته است.

جمع‌بندی گرایش نظریه پردازانه در فلسفه، که البته معنای فلسفیدن را نیز دگرگون می‌کند و آن را در کنار پژوهش جامعه شناختی می‌نشانند، جز این عبارت نیست که "زبان همانا جان انسان است!" جانی که اگر آن را به زیر مجموعه‌هایش بخش کنیم به داده‌هایی چون روح و روان و به پدیده‌ای چون تن آدمی می‌رسد. این "رسیدن" اما خودش در مرحله‌ی ارتباط گیری به سکوی پرشی بدل می‌شود. سکوی پرشی که آدمی را قادر می‌سازد، به وسیله زبان، حس، علاقه و تجربه خود را به دیگری انتقال دهد. انتقالی که خودش زیر مجموعه‌ای از اجزای سازنده رابطه دو نفره یا ارتباط اجتماعی است.

### تاریکی چراغ رابطه

اگر آشنایی با ادب و شعر مُدرن فارسی داشته باشیم، نمی‌توانیم به امر ارتباطات عمومی و رابطه‌ی انسانها بیندیشیم و شعر فروغ فرخزاد برای‌مان تداعی نشود. شعری که در آن از تاریکی چراغ رابطه گفته می‌شود و، بدین ترتیب، بحران ارتباطات را نمایان می‌کند. فروغ

در "شعر پرنده مردنی ست"، که به خاطر مرگ زود هنگامش به آخرین شعر وی نیز تبدیل شد، پیامی به ترتیب زیر برای مخاطب دارد: "چراغهای رابطه تاریکند".

عبارتی که در شعر دوبار تکرار می‌شود و همین تکرار، خبر از تاکید شاعر بر آن می‌دهد. شعری که پیام محوری خود (تاریکی چراغ رابطه) را با چنین صغرا و کبرایی مستدل می‌سازد که کسی شاعر را به آفتاب معرفی نمی‌کند و وی راهی به مهمانی گنجشکها نخواهد برد. در چنین اوضاع اندوهناکی، شاعر خود را با عبارت زیر تسلا می‌دهد که "پرواز را بخاطر بسپار / پرنده مردنی ست".

این تسلا در حالی است که شاعر ناامید و، همانطور که در اول شعر آورده، دلمرده است. یاس از عدم آشنایی با آفتاب می‌تواند معنای ضمنی چون نقش نور در برابر ظلمت و از این فراتر نیاز به روشنگری را داشته باشد. سرخوردگی ناشی از نرسیدن به مهمانی گنجشکها نیز می‌تواند دور ماندن از جریان زندگی و لزوم بهبودی وضع را هشدار دهد. باری عبارت بخاطر سپردن پرواز که مدتهاست همچون جمله‌ی قصار یا گزین گویی کاربرد عمومی یافته، آخرین جمله کتاب شعر ناتمام "ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد" است. دفتر شعری که فروغ با آن، همانطور که گفته، قصد جهانی شدن داشته و می‌خواسته بدین ترتیب خود را از "مراکز حقیر هنری" مملکت فرا بکشد.

پیام فروغ با تمام بار اندوهناکی که همراه می‌برد، پیام جان آزاده است که، همچون سنگی پرتاب شده بر آب، موجهای دایره وار می‌سازد تا به کرانه‌ها رسد. پژواک این پیام، سالها طنین خود را حفظ کرده و به دور دستها رسیده است. پیامی که ثبت است در دل کتابی چاپ شده به سال ۱۳۵۲ و احتمالا سروده شده به سال ۱۳۴۵. این سرایش ناتمام مانده، همانطور که فروغ در مصاحبه‌ای گفته، سرلوحه‌ای جز تعریف فردیت شاعر را نداشته است. تعریف آن مفهومی که الفبای اصلی رابطه فردی را تشکیل می‌دهد. چنانکه می‌گوید: "شعر برای من یک مسئله جدی است. مسئولیتی است که

در مقابل وجود خودم احساس می‌کنم". یا وقتی این جمله را یادآور می‌شود که، "من در شعر خودم چیزی را جستجو نمی‌کنم بلکه در شعرم خودم تازه "خودم" را پیدا می‌کنم". انگار فروغ دریافته بود که توفیق و پویایی رابطه عاشقانه نه تنها به میل شناخت معشوق بلکه به خودشناسی عاشق وابسته است.

### بی اعتنا به فاجعه

در پیامد توجه به عکس مرد جوان که تکلیف رابطه فردیش معلوم نبود، شعر فروغ اولین ایستگاه تداعی معانی بود. سخنی که از خاموشی یا روشنی رابطه‌ها می‌گوید.

فروغ با پروژه سرایش خود که اوج و قله‌ای در شعر مُدرن فارسی محسوب می‌شود، از فراز رابطه فردی نه تنها به رابطه عاشقانه بلکه به ساختارارتباطات اجتماعی نیز پرداخته است. نمونه‌ای از این پرداختن، یا درگیری با موضوع، همانا شعر "ای مرز پُر گُهر" است. در باره این شعر، شاعرش از جمله چنین می‌گوید: "در شعر ای مرز پُر گُهر این "خود" یک اجتماع است. یک اجتماعی که اگر نمی‌تواند حرفهای جدیدش را با فریاد بگوید لااقل با شوخی و مسخرگی که هنوز می‌تواند بگوید. در این شعر، من با یک مشت مسائل خشن گندیده و احمقانه طرف بودم. تمام شعرها که نباید بوی عطر بدهند. (...). من نمی‌توانم وقتی می‌خواهم از کوچه‌ای حرف بزنم که پُر از بوی ادراک است، لیست عطرها را جلویم بگذارم و معطرترین شان را برای توصیف این بو انتخاب کنم. این حقه بازی ست. حقه‌ای ست که اول آدم به خود می‌زند و بعد هم به دیگران."

اما فروغ وداع کرده به سال ۱۳۴۵، نبوده است تا بلوا و وضع بلبشوی دهه‌های بعدی را ببیند و شاهد سیر قهقرایی باشد که در آن حقه‌بازی به الفبای زندگانی و اساس ارتباط اجتماعی در ایران بدل می‌شود. در میان آثار ادبی این سالها آن اثری که بتواند ایستگاهی در مسیر تداعی معانی سخن کنونی باشد، رُمان زویا پیرزاد است. با نام

"چراغها را من خاموش می‌کنم". زمانی که در سال ۱۳۸۰ چند جایزه ادبی رسمی و غیر رسمی را به خود اختصاص داده است. در اولین برخورد با عنوان ژمان پیرزاد، خواننده می‌تواند ارتباطی را حس کند. ارتباطی با آنچه فروغ زمانی از آن شکایت داشت. یعنی تاریکی چراغ رابطه. گرچه وی فاعل و مفعول خاصی را خاطر نشان نمی‌ساخت. با این پیشزمینه از ارتباطات، در عنوان ژمان زویا پیرزاد به خاموش کردن چراغ توسط فاعلی مشخص می‌رسیم که خواندن روایت هویتش را معلوم می‌کند.

کلاریس، قهرمان داستان زویا پیرزاد است. البته بی‌آنکه تا سرانجام کار، جایی رشادت و شجاعتی نشان دهد. او فقط در چند جای روایت برای ساعاتی چراغ خانه را خاموش می‌کند. آنهم برای اینکه از تداوم زندگی زناشویی در یکی از مقدس‌ترین فضاهایش، یعنی اتاق خواب، چیزی نگوید. این تازه یکی از دستاوردها یا در واقع شگردهای روایتی است که حکایت زندگانی در زمان "طاغوت" را با احکام زمان "پسا طاغوتی" هم‌نوا می‌سازد تا شاید امکان چاپ یابد.

یکی از ممنوعه‌های ارشاد اسلامی که در تلویزیون و سینما به فیلمسازان تحمیل می‌شود، اینست که زن همواره باید در حجاب باشد و حتی با همسر خود تماس بدنی نداشته باشد. حاشا اگر رو در روی‌شان در خانه و اتاق خواب اتفاق افتد.

آن ابتدال خشنی را در یاد داریم که رژیم از آغاز تثبیت خود در خیابانها و میدانها به راه انداخت. با این هدف که تبعیض و آپارتاید جنسی را به جامعه شهر نشینان تحمیل کند. می‌خواست محدود ساختن حق انتخاب زنان را در خصوصی‌ترین فضاها که از جمله گزینش پوشاک است، به شکل بدیهی درآورد. اما آن ابتدال وحشیانه امروزه به ادا و شکلک مسخره‌ای بدل شده که در بینندگان فیلمهای ارشاد شده باعث خنده و هزل می‌شود. "توانایی" ژمان پیرزاد را در همین همراهی با رفتار مسخره باید دید که برایش جایزه‌های ادبی در ایران به ارمغان آورده است.

یکی از روشهای واقع‌گرایانه خوب و جواب داده اقدام زیر است

که اجسام معلق و ویلان در هیروت را با زمین مربوط سازد و آن را روی پاهایش استوار کند. بنابراین ژمان پیرزاد را از آخر به اول بازخوانی می‌کنم که خود بخشی از واقعیت وارونه است و همنوا شده با احکام رسمی. روش بازخوانی از آخر به اول در مورد "چراغها را من خاموش می‌کنم"، فقط همنوایی یادشده را بر ملا نمی‌کند بلکه همچنین نوع ارتباط گیری با پیام فروغ در مورد رابطه را نیز آشکار می‌سازد. چنانکه راوی در پایان روایت (کتاب یادشده، چاپ هشتم، ص ۲۸۱) خواننده را از حال خود باخبر می‌سازد: "از جیک جیک گنجشکها بود یا بازی نور در آینه یا خنکی اتاق خواب که حالم خوش بود؟ هر چی بود خوب بود. حالم خوب بود."

این حال خوب را می‌شود حتا رجزخوانی در برابر دلمردگی فروغ در نظر گرفت که از مهمانی گنجشکها و تابش نور محروم بود. منتها بیان وضعیت خوب راوی در حالی است که وی در چند صفحه پیش صورت مسئله عشق و عاشقی خود را پاک کرده است. او که به طور ضمنی و پوشیده از کشش به مرد دیگری غیر از همسر خود گفته، برای آنکه موضوع روایت به جاهای باریک نکشد در خواستگاری و همسر یابی برای طرف پیشقدم می‌شود. یعنی از گزینه و احساساتی که در این لحظه‌ها معمولا گریبان عاشق را می‌گیرد، در می‌گذرد. به حسادت و بغض و کینه مجالی برای ابراز وجود نمی‌دهد. اما در واقع کاری نمی‌کند به جز اینکه وجود بی بو و بی خاصیتی را به اصطلاح تعیین و تشخیص بخشد. بدین ترتیب یگانه گره کشش دار ژمان بخاطر ملاحظه سانسور رسمی باز شده و گُل روایت را لوث می‌کند.

به واقع فاجعه در همین جای ژمان اتفاق می‌افتد. وقتی اثر هنری هیجان و کشش خود را خفه و جلوی فرمان سیاسی گرنش می‌کند. آری فاجعه اینجا است و نه آن عادت مرسوم در بیان فاجعه. یادمان نرود که ادبیات به اصطلاح متعهد همواره گریزی به "صحرای کربلا" خیالی خود می‌زند. معمولا در حاشیه روایت جایی برای گرسنگان افریقا یا کپرنشینان وطنی باز می‌شود تا ابزار مظلوم نمایی

گردند. یک چنین رفتاری از آرتوش (همسر کلاریس، راوی داستان) سر می‌زند. او که در واکنش به فاجعه کشتار ارامنه توسط وابستگان امپراتوری عثمانی، به یک تقلیل‌گرایی تکان‌دهنده تن می‌دهد. زیرا وضع زاغه‌نشینان حومه آبادان را نیز فاجعه‌ای هم‌تراز آن واقعه ارمنی‌کُشی می‌خواند.

جالب اینکه واکنش آرتوش یگانه‌گفتگویی است که در مورد سیاست بین آن زن و شوهر در می‌گیرد. والا باقی سرزنش و برحذر داشتن شوی از نزدیکی به سیاست توسط همسر است. همسری که در موقعیتهای حساس همواره یک پاسخ قدیمی و نخ‌نما شده را همچون کلیشه بکار می‌برد تا برای حرف خود استدلالی تراشیده باشد. شعار طبقه‌ی متوسط ذلیل شده که هزار بار گفته می‌خواهد کلاه خود را نگه بدارد و کاری به سیاست نداشته باشد. آری این پاسخ راوی هم هست در برابر لزوم کنجکاوی نسبت به مسائل اجتماعی. فروغ فرخزاد تاریکی چراغ رابطه را استعاره‌ای برای مناسبات اجتماعی ناشایسته‌ای در نظر گرفته بود که به فرد فرد جامعه امکان برقراری رابطه نمی‌داد تا به ارضای نیازهای طبیعی مهرورزی و اداره امور شخصی، زوجی و خانوادگی خود بر آیند. در حالی که زمان پیرزاد زیر عنوان چراغها را من خاموش می‌کنم از وضع خانواده‌ای در همان دوران "طاغوتی" می‌گوید که ماجرای زندگی روزمره اش را زن خانه‌دار حکایت می‌کند. روایت پیرزاد با شگرد کنار گذاشتن زمان مشخص از روند روایت شق القمر هنری نکرده و از مُدرن‌سیم فراتر نرفته است. استفاده از پیشنهادهای پُست مُدرنیستها برای روایت تنها به کار این آمده که جنبه‌های به اصطلاح غربزده زندگانی طاغوتی را بیوشاند و آن را ذبح اسلامی کند.

## \_\_\_\_\_ شناخت اندوه تاریخی در حین لودگی؟

(در حاشیه متنهای اسماعیل فصیح)

۱- از حال و روز اهل قلم نقل شده که به روزگار پیش، فردی می‌زیسته که در ارائه سوکنامه همیشه حاضر به یراق بوده است. چنان که برای وداع دوستان شاعر و همکاران نویسنده از جهان، در دفتر نشریه، فوری مطلب روی میز می‌زده است. منتها دست بر قضا، روزی، یکی از این سوکنامه‌ها را پیش از مرگ طرف مربوطه به چاپ می‌رساند. گویا فقط شایعه مرگ را شنیده و درستی خبر را چک نکرده است. شاید هم تشابه اسمی، باعث و بانی دستپاچگی اشتباه آمیز بوده است. بهر حال پیش از آنکه دوست شاعر یا نویسنده همکار دار فانی را وداع گفته باشد، وی سوکنامه‌اش را صادر می‌کند. اما همین عجله و اشتباه، علت کنجکاوای رندان چشم و گوش باز می‌شود. شک و پرس و جو به عمل می‌آید: چرا جناب سوکنامه‌نویس حرفه‌ای به استقبال مرگ ادیب هنوز زنده رفته است؟ البته ردگیری سرانجام معلوم ساخته بود که قصد بد و نیت پلیدی در کار نبوده است. روشن شده بود که وی با سوکنامه هنرمندان آرشیوی ساخته است؛ لابد از روی ترتیب الفبا؛ تا در رقابت عزاداریهای احتمالی عقب نماند.

گرچه همان رندان برایش این مضمون تکمیلی را کوک کرده‌اند که انگیزه سوکنامه نویس تنها پیشدستی در رقابت برای ارائه مرثیه نبوده است. زیرا وی، با چاپ مطلب در مطبوعات، قصد داشته که به در آمدی رسیده و خرج و برج روزمره و هزینه دود و دم مداوم را تامین کند.

۲- البته از آنجایی که "تغییر" در زندگانی بشر پیش نیامده، از دار و دسته سوکنامه نویسان مبتلا هم کاسته نشده است. حتا اگر طبق مقتضیات زمانه نوع دود و دمشان فرق کرده باشد. یعنی همان اشخاصی که برای تامین مخارج خود به تولید انبوه بر می‌آیند و در اشکال مختلف مرتکب نوشتن می‌شوند. متنها امروزه آدرس و انبار نوشتجات یادشده دیگر نشریات نیستند. به برکت اینترنت، کسب و کار رسانه‌های چاپی بسختی کساد شده است. بنابراین درآمد از راه نوشتن بیشتر از رسانه‌های دیداری - شنیداری تامین می‌شود یا از سایتهای اینترنتی که بودجه‌های دولتی پشتش خوابیده است.

با این حال بخشی از آگاهی یا اطلاعات ما، در حوزه افکار عمومی، ثمره دسترنج و مزدی است که امروزه برنامه‌سازان رادیو و تلویزیونها و ستون نویسان سایتها دارند. بدین ترتیب هرکسی که امروزه بمیرد، از اهالی قلمرو هنر یا قلم، می‌تواند صید و طعمه‌ای برای سوکنامه نویسان حرفه‌ای باشد. این از شکل افتادگی اخلاق، دلیل و علت خود را دارد. بی اخلاقی از یکسو، بخاطر ناکامی در تغییر اوضاع و ته کشیدن نیروی آرمانخواهی و از سوی دیگر، به دلیل نرخ بالای بیکاری در جوامع صنعتی است که انسانها را به فکر چاره جویی و حتا گاهی به سراشیبی قبول خفت و خواری می‌اندازد.

۳- بر این منوال اسماعیل فصیح هم می‌تواند شامل صید جویی شکارچیان حریص و بی ملاحظه شود. نویسنده پُرکاری که در روزهای گرم تابستان ۱۳۸۸، در تهران داغ شده از اعتراضات خیابانی و خونین از خشم و آز حاکمان، نوشتن را بدرود گفت. در مرگ فصیح،

کسانی به درستی یادآوری کردند که چه گفت و چه نوشت؟ ولی سیل کلیشه‌های تکراری نیز به راه افتاد. از جمله کلیشه زیر که وی را نویسنده‌ای بینایی دانسته که انگار بین دو قطب ادبیات روشنفکرانه و ادبیات عوام پسند سرگردان بوده است.

در آشفته بازاری که از سالها پیش گرفتارش هستیم، کسی پیدا نشد که پرسنده باشد؛ آنهم از این کلیشه پردازان دور از ابتکار و تنوع، که ادبیات روشنفکرانه دیگر چه صیغه‌ای است؟ یا ادبیات عوام پسند بر چه پایه‌هایی استوار است؟

۴- در کشوری که جمعیت کتابخوان ندارد و زمان مطالعه‌ی سرانه به یکساعت در سال هم نمی‌رسد، گناه آمار یادشده بر گردن اطلاع رسانی روزنامه‌های ایران، آیا می‌توان از ادبیات عوام پسند به معنای دقیق و فراگیر سخن گفت؟ مگر یکی از نشانه‌های وجودی ادبیات عوام پسند، همانا موجودیت تیراژ بالا و نیز فروش فراوان کتاب نیست؟

جماعتی که کتاب نمی‌خرد، در اندازه جمعیت هفتاد میلیونی کشور تقاضایی را پدید نمی‌آورد تا عرضه کتاب را گسترش دهد. بنابراین با چنین اوضاعی، صحبت از ادبیات عوام پسند سخنی پخته و جدی نیست. از این گذشته در روایتگری فارسی معاصر، بخاطر کمبود جماعت خریدار کتاب، صاحب قطب بندی ادبیات جدی و ادبیات تفننی هم نیستیم. قطب بندی که نظریه ادبی، در فرنگ، با آن به تفکیک آثار در چارچوبی کلی بر می‌آید. به همین دلیل آن تفسیر از آثار اسماعیل فصیح به کلی نادرست از آب در می‌آید. وقتی او را در میان "ادبیات روشنفکرانه" و "ادبیات عوام پسند" جا سازی می‌کند.

بگذریم که پافشاری و تاکید بر وجود ادبیات روشنفکرانه نیز محصول شناخت شناسانه دندان گیری نداشت. انتساب صفت روشنفکری به موصوف ادبیات، گرچه دلخوشکنک و توجیهی بود برای تیراژ پائین کتاب و فروش اندکش، اما در جنجال خودی و غیر

خودی سازی از داستان نویسان به ابهامات و سر در گمیهای موجود افزود.

۵- در دو دهه بعد از انقلاب اسلامی، زمان و امکانات با بحثهای سترون به هدر رفت. زیرا فلان داستان نویس می خواست زاویه دید و شکل روایت خود را همچون تنها معیار درست ادبی جابیاندازد. یا بهمان منتقد نمره قبولی را فقط به شاگردان کارگاه و کلاس درس خود می داد. هیچگونه تنوع افکار یا پلورالیسم ادبی در آن میان رعایت نمی شد و روایت "غیر خودی" بر سکوی خطابه هرچند محدود ایشان پژوهاکی نمی یافت. این گرایش به حذف دیگری، تازه، اوضاع حاکم در جبهه ادیبان مستقل بود. از جمع اینان که بگذریم یعنی از آنانی که کمتر به پول دولت رانت خوار وابسته و آلوده بودند، در فردای انقلاب جماعت ادیبان مستخدم نیز پدید آمد. جماعتی که زیر پرچم تازه به قدرت رسیدگان سینه می زد.

از ره گم کردگان مستخدم حاکمیت که ارزش هنر را محترم نمی شمردند و نگاهی ابزارى به داستانسرایی داشتند، یکی ادیبات متعالی را فقط معادل مدیحه سرایی رهبر و "دفاع از جنگ مقدس" می گرفت؛ البته اگر به عایدی از بودجه تبلیغات رسمی رسیده بود. دیگری که در ظاهر به ارگانهای رسمی وابسته نبود و فقط با نهادهای موازی حرکت می کرد، بر طبل واقعگرایی مذهبی یا رئالیسم اسلامی می کوبید. سبکی که قرار بود گوشه چشمی هم به معضلات اجتماعی داشته باشد. ولی در آن میانه، دیگری زیرک تر نیز وجود داشت که عاقبت خطر کردن، مساوات طلبی و جلوی حاکمان ایستادن را می شناخت. پس دل بستگی خود را پیکراست متوجه معنویت به دور از مردم می کرد. میدان را هم با این توهم تسکین می داد که دغدغهای اجتماعیات خطر انحراف از "حق تعالی" را در بر دارد. بنابراین برای پیشگیری انحراف هم که از ما بهتران راهی جز چشم و گوش سپردن به عرفان نمی شناختند. اینکه سرخ عرفان گرایی، در آن لحظه‌ی مشخص تاریخی، در دست شریعت پناهان و فقهای قدرتمدار

و قهار است آن "نازک اندیشان" را ترس و وحشتی نمی‌افزود.

۶- بهر حال عرفان، هیچگاه، کشف و اختراع به ثبت رسیده در اداره آمار نبوده است. هر کس با برداشت خود می‌توانسته این سکه را بنام مطلوب خویش ضرب بزند.

چنین بود که بازار ارائه داستانهای متعالی و ژمانهای عرفان وطنی یا غریبه در ایران پسا انقلابی رونق یافت. بازاری که از اقصا نقاط جهان برای کالاهای خود فضا و مکان می‌ساخت و دنبال مشتری می‌گشت. از نیروانای هندی، چینی و تبتی تا عرفان سرخپوستی، از عارف اندلسی تا صوفی بلخی و از قلندر خراسانی تا درویش بغدادی، همه و همه، پیرنگ و قهرمان روایت‌هایی می‌شدند که در آخر قرن بیستم و در آستانه هزاره سوم میلادی در ایران عرضه می‌شدند. البته در کنار آن فضای هپروتی و در قُرُق خشکه مقدسان، تک و توکی نویسنده و نقاد هم بودند که سبکها و گرایشهای ادبی مُدرن را خوش می‌داشتند و نوشتن سمبلیک یا رئالیسم انتقادی را تبلیغ و ترویج می‌کردند. منتها ایشان نیز اغلب در عرصه تبلیغات بی‌انصاف بودند. زیرا خویش را فرشته می‌خواندند و دیگری را دیو. گرچه در آثار افراد دسته اخیر، که خود را فرهیخته و تولید کننده ادبیات روشنفکرانه می‌پنداشت، همواره چاشنی هستی‌شناسی یا آشنایی با اساطیر و تاریخ نیز وجود داشت. به اصطلاح می‌خواستند سطح روایت را از خودخواهیهای روزمره بالا برده و خوانندگان را کیفور ساخته که اثری عمیق آفریده شده است.

بعد از خوشگذرانیهای اینان، در دهه‌های بعد از انقلاب، نسل جدیدی به میدان آمد. نسلی که، با رواج رئالیسم جادویی و مُد شدن روایت‌های پُست مُدرنیستی، عقل بسیاری از ابواب جمعی‌اش به انحراف پیچید. چنان که تقلید مفرط و نیز برداشتهای مکانیکی از طرحهای فرنگیان، امکان راه رفتن معمولی را نیز از داستانسرایان هموطن گرفت تا چه رسد به آفرینش داستان و ژمان ماندگار.

۷- گرچه اسماعیل فصیح هم در فضای نامبرده نفس کشید و برخی از آن گرایشهای رایج را نمایندگی کرد، ولی یک تفاوت عمده با بسیاری داشت. وی، در فضای یادشده و در همراهی با گم گشتگیهای معمول، سعی نظریه سازی برای زمان نویسی خود نکرد. یعنی هم نویسنده نبود و هم مبلغ و مروج سبک روایتگری خود. بنابراین در عرصه تبلیغات برای خویش، نشان نداد که با انصاف است یا بی انصاف.

از قیاس سراپا نادرست نگارش میان روایت‌های عوام پسند و روشنفکرپسند گذشته و به رغم برخی همنواییهای فصیح با ایده‌های حاکم، وی نویسنده‌ای صاحب جایگاه و دنیا دیده بود. نکته‌ای که وی را، در قیاس با همقطاران بومی ولی مدعی جایزه نوبل، قابل اعتنا می‌سازد. گرچه او، یعنی آن بچه‌ی دیش تهران قدیم و شهروند کلان تهران امروزی، نیز از منظر نگرش انتقادی خارج از چارچوب هپروتی و متافیزیک زدگی این سالها نبوده است.

فصیح روایتگری خود را با زمان "شراب خام" به سال ۱۳۴۷ شروع کرد. پروژه‌ی روایتگری که بیش از چهار دهه دوام داشت. این پروژه اما دیگر با مرگ نویسنده و با زمان "کام تلخ" (انتشار به سال ۱۳۸۶) پایان گرفته است. آنهم پایانی در روزهای پُر از بیم و امید تابستان ۱۳۸۸؛ که ایران دوباره به دو راهی گسترش آزادی یا خودکامگی سپاهیان خلیفه رسید. احتمالاً در آینده امکان چاپ اثری از این نویسنده و مترجم انگلیسی دان وجود دارد. اسماعیل فصیحی که در مصاحبه‌های آخرش از چاپ نشدن آثارش بخاطر سانسور اسلامی گلایه داشت. بهر حال وی بیش از چهل سال سرگرم مشاهده، تجربه و نوشتن زندگانی قهرمانان خود در این جهان چندین و چند کشوری بود. با این سابقه از تلاش و کوشش در راستای آفریدن "واقعیت داستانی"، می‌توان از دایره‌ی نیمه بسته نگارش فصیح سخن گفت. دایره‌ای که در فرجامی چون روایت "کام تلخ" به سرچشمه حیات "جلال آریان" (قهرمانی که در آثار نویسنده حرف اول را می‌زند) اشاره دارد. روایتی که در ضمن برخی از داستانه‌های انتشار یافته مثل

"داستان جاوید" و "ثریا در اغما" را بطور خلاصه یاد آور می‌شود. این یادآوری شاید از سر هراس نویسنده بوده، که بخاطر "هنر" کتاب نخواندن هموطنان، می‌ترسیده سرگذشت‌هایشان ناشنیده بماند.

۸- البته آثار فصیح هم مورد تفسیر و موضوع بررسی دانشگاهی قرار داشته (نمونه پژوهش آناهید اُجاکیانس که در شماره‌های متعدد "نامه فرهنگستان" آمده) وهم به نقادی خواهد رسید. این رویکردهای ارزش شناسانه، نشانی از توجه به اهمیت وی در ادبیات معاصر است. در کنار این اهمیت ادبی، دستاورد دیگر فصیح وجود دارد که وی هیچگاه خوراک جنجال‌های ژورنالیستی نشد. گرچه او، نویسنده‌ای تحصیل کرده و کارمند شرکت نفت، بطور منظم نوشت و انتشار داد و با ارائه‌ی ژمانهای متعدد به جریانات جاری و زندگی جامعه پرداخت. اما در روزمرگی روزنامه‌ها خودنمایی نکرد. البته در خارج کشور یکبار واکنش نسبتاً گسترده‌ای به اثر "ثریا در اغما" وی صورت گرفت. آنهم بخاطر اینکه یک تنه به قاضی رفته بود. روایت فصیح در کُل شاک‌ی تبعیدیان شده و بویژه به بانوی نویسنده‌ای مقیم خارج تاخته بود. تکروی و پیشداوری‌هایش البته بی‌پاسخ نماند. پاسخهایی که نه تنها کمبودها و ندانم کاری‌های "ثریا در اغما" را آشکار بلکه هم‌نوایی با سیاست تبعیدی ستیزی رسمی را نیز نکوهش می‌کرد. مطلب مهشید امیرشاهی، در میان پاسخهای نامبرده به اسماعیل فصیح، هنوز در یادها وجود دارد. به رغم هم‌نوایی و مصلحت‌جویی‌های گاه و بیگاه فصیح، اما او همیشه از روشن بینی دور نبوده است. زیرا آن پیشداوری‌ها و به زن از منظر منافع حاکمیت مردسالار تاختن، همواره مانع و دیوار حاشایی نبود تا فصیح در آثارش به گره‌های اصلی جامعه ایرانی اشاره نکند. بویژه که در گرایش به هویت‌یابی عمومی، گرایشی که پس از انقلاب اسلامی در ادبیات رایج شد، وی از صاحب‌قدمان چابک بوده است.

فصیح در یک دوره به مسئله عرفان اسلامی و باده‌نوشی استعاره‌ای و تمثیلی عرفا می‌پردازد. آنهم با تمرکز بر جهان بینی حافظ. در

دوره بعدی که آثار بیشتری را در بر می‌گیرد، سراغ دین و آئین پیشا اسلامی ایرانیان می‌رود و در مخاطب حساس شدن نسبت به سرنوشت زرتشتیان را باعث می‌شود. در دوره اول با رمان "باده کهن" روبروئیم و در دوره دوم با "داستان جاوید"، "فرار فروهر" و "کام تلخ". چنان که در "کام تلخ" یکصد و چهل صفحه‌ای، با شرح مختصر اندوه تاریخی "جاوید فیروزپور"، که کهنسالی را در خانه سالمندانی واقع در انگلستان سپری می‌کند، آشنا می‌شویم. آشنایی که حاصل جستجو و دلسوزی "جلال آریان" است. جلال آریانی که، مثل بیشتر آثار فصیح، در نقش شخصی کنجکاو ظاهر شده است. شخصی که به کارآگاهان خصوصی شباهت می‌برد و هر بار میزان هیجان و امر تعلیق در روایت را افزایش می‌دهد.

۹- با گمانه زنی می‌شود گفت که انتشار آثار پس از مرگ وی می‌تواند روشنگرانه‌تر باشند. آثاری که شامل نامه‌هایش به افراد مختلف یا روایت‌هایی تیز و تند هستند و بخاطر سانسور رسمی در ایران امکان چاپ و پخش نیافتند. گرچه برای آنچه قرار است در اینجا مورد توجه ما قرار گیرد، یعنی امکان شناخت اندوه تاریخی به رغم حالت لودگی، همانا آثار انتشار یافته‌اش کفایت می‌کند. لودگی که در اینجا مراد سخن است، در رفتار برخی از قهرمانان فصیح و از جمله در "جلال آریان" دیده می‌شود. این لودگی، معادل مسخرگی در آن رهنمودی است که عبید زاکانی داده است: "رو مسخرگی پیشه کن و مطربی آموز/ تا داد خود از مهتر و کهتر بستانی". بنابراین لودگی، گرچه در تقابل حالت‌های جدی و شوخی به حالت دومی تعلق دارد، به معنای طنز نیست. طنزی که نظریه پردازانش گفته‌اند در روایتگری ابهام ساز است و از نشان دادن معصومیت نا به جا پرهیز می‌کند. زیرا روایت طنزآمیز از چیز یا موضوعی، آن را به ابهام می‌کشاند و در ضمن اهل تظلم نمایی نیست. بگذریم که طنز(یا آبرونی) به سبک و ژانر ادبی مربوط است و لودگی فقط به روش بیان این و آن تیب و قهرمان داستان.

با اینحال لودگی در فضای داستانی این امکان را به اثر ادبی می‌دهد که مسائل جدی را از تحت سلطه به زیر کشد و برداشت خود از حقیقت را به شوخی عنوان کند. برداشتی که می‌تواند راهی برای روشنگری باز کند. گرچه این نوع عنوان کردن حقیقت و گفتن از آن، همچون ماهی لیز و لغزنده است. فقط در شکل سلیبی کارآیی دارد و نه در شکل ایجابی. بر آن نمی‌توان، در روایت یا در تفسیر آن، ساختاری از شناخت را بنا کرد. بنابراین لودگی نه فقط از طنز بلکه از دیوانگی نیز متمایز است. دیوانگی که اراسموس روتردامی سرود ستایش آمیز برایش نوشت و همچون پیشقراولی از روشنگری در عصر نوزایش به جنگ جهل پروری کلیسا رفت و به انتقاد از گرایش متعصبانه لوتر در نواندیشی دینی پرداخت.

۱۰- اکنون پس از تعریف اجمالی لودگی که زیر مجموعه ای از شوخی همچون واژه بسیط است، ببینیم که فصیح پرچم لودگی در "کام تلخ" را بر دوش چه کسی گذاشته است. طبیعی است که در گفتگوهای ژمان این نکته را می‌توان باز شناخت. یعنی در گفتگوهایی که جلال آریان با دیگران و گاهی در نجوا با خود دارد.

بنابراین با خواندن داستان مشخص می‌شود که یک پای لودگی، خود شخص راوی است. او که نه فقط در گپهای معمولی با همکاران یا در گُل گفتن و گُل شنیدن با خانم شکوه یزدانی بلکه هنگام صحبت‌های جدی جاوید فیروز پور نیز خود را لوده جلوه می‌دهد. نمونه‌هایی از این لوده نمایه‌های جلال آریان بقرار زیر است:

۱- نجوا با خود(ص ۷): "با مدارک محکم و خوبی که در دست دارم... به حول و قوه الهی و نیکی اهورا مزدا،... ویزای شغلی یک هفته‌ای من به انگلستان تائید می‌شود..." (ص ۱۱): "آن شنبه و یکشنبه را من در لندن به آرامی، و بدون شیطونی می‌گذرانم... بعد برای خرید روزنامه‌ی تایمز و مجله پلی بوی، و مقداری خرت و پرت‌های لازم برای یخچال اتاقم... به هتل برمیگردم..."

۲- دیالوگ‌های مصنوعی به هنگام دلبری و لاس زدن با خانم یزدانی:

با یک لیوان کوچک شری با ماهی، که رژیمتون خراب نمی شه؟" جلال آریان پاسخ می دهد: "نه... بخصوص با چشمهای قشنگ و صحبت‌های دلپذیر پارسی نژاد شما." (ص ۲۱)

همچنین وقتی جلال آریان می گوید: "می خندم. با دیدن شما شکوه خانم زیبا که یزدی باستانی هستید حالی به حالی هستم." (ص ۲۴) و خانم یزدانی در اولین شامی که با آریان بیرون رفته، پاسخی می دهد که عجیب مصنوعی و غریب به نظر می رسد: "امشب بیا شام با هم می خوریم، و مرا هم حالی به حالی بکنید آقای آریان. گفتم که تنهام."

۳- دیالوگ با پزشک جاوید فیروز پور که دکتر مالتنو انگلیسی است. همین دکتر در پاسخ کنجکاوی آریان در مورد سرگذشت غمناک جاوید و شاهزاده مردم آزاری که جاوید را شکنجه داده، چنین حرفهایی را می گوید که مرغ پخته را به خنده وامیدارد: "و این شازده پدر سگ هم مال اون سلسله (قاجاریه) بوده. اعیان، مسلمان نما، عرق خور، آدمکش، و دختر دزد." (ص ۴۸)

در صحبت با فیروزپور، آریان می گوید: "شما هنوز بعد از هفتاد سال که همه اش خارج بودید فارسی تون خوبه، آقای پروفیسور." فیروزپور: "چون اصل من هم آریانه. آقای آریان." و آریان می گوید: "یا اهورا. اهورایا به حق پرسپولیست / زما بگذر شتر دیدی ندیدی." (ص ۶۲)

۱۱- در "کام تلخ"، فیروزپور موضوع جستجو است. وقتی حضورش آشکار می شود، این حضورهمانا جدیت، وقار، متانت و پرهیزکاری را بازتاب می بخشد. در گفتگوی بلندی که میان فیروزپور و آریان اتفاق می افتد فقط رو در رویی روحیه جدی با شوخ طبعی معلوم نیست. آنجا اندوه تاریخی خود را در شرح حال آن زرتشتی آزاردیده نمایان می سازد. بی آنکه اندوه زمینه ساز شناخت شود.

سرگذشت جاوید فیروز پور، که فصیح آن را با جزئیات بیشتر در "داستان جاوید" شرح داده، نمونه‌ای از سرنوشت انسانهایی است که به

اقلیت اجتماعی متعلق بودند و از بد حادثه در سرزمینی بدنیا آمده‌اند که همواره دستخوش یورش سپاه بیگانه بوده است. نیروهای قهار و چیره گشته گرچه همه فوت و فنهای جنگی را می‌شناختند ولی از رعایت حق اسیران و شکست خوردگان هیچ بویی نبرده‌اند. با لودگی نمی‌توان از پس روایت این سرگذشتها برآمد. زیرا لودگی راوی به لوٹ شدن کُل سرگذشت می‌انجامد. جالب است که بدانیم "داستان جاوید" در سال ۱۳۵۹ انتشار یافته و زمان داستانی روایت "کام تلخ" ۱۳۵۸ است؛ کام تلخی که بعدها و به سال ۱۳۸۶ منتشر می‌شود. با اینحال تمام گره‌های روایت یادشده با گوش سپردن به سرگذشت غمبار جاوید فیروزپور و پیدایش حس همبستگی با وی باز نمی‌شود. جلال آریان مظاهر به لودگی، در کام تلخ، همواره به گسترش آگاهی تاریخی و شناخت تحولات نظری یاری نمی‌رساند. آگاهی تاریخی که دانایان بارها از نبودش در میان هموطنان ایرانی گلایه داشته‌اند. عدم شناخت تحولات نظری بشریت، ما را از دستیابی به دمکراسی و زندگانی در نظامی که حقوق بشر را رعایت می‌کند محروم داشته است. به روز نبودن شناخت راوی در "کام تلخ" آنجایی رخنمایی می‌کند که لودگی به زبان خود پرستی و دیگری ستیزی بدل می‌شود. چرا که راوی به رغم ایجاد همدردی با قهرمانان زرتشتی آزاردیده، عنان انصاف و عدالت را از دست می‌دهد. زیرا به دیگری می‌تازد که در زمره اقلیتهای تحت ستم جامعه قرار دارد. مثل آن نگهبان عراقی در خانه سالمندان انگلستان، که با لحن ستیزه‌جو و تحقیرگر جلال آریان "سوسمار خور" خوانده می‌شود. در آنجای روایت، انسانی بی آنکه خطایی کرده باشد و فقط به صرف تعلق قومی و نژادش، به نادرستی متهم و مجرم شناخته شوند. این پیشداوری، بی ربط به اینکه برداشت ما از تاریخ نبرد کشورها درست یا نادرست باشد، از نگرش نژاد محور و اتنیکی بر می‌خیزد. از این رو ایراد شناخت شناسانه و نادانی ما را رسوا می‌کند و از برخورد فله‌ای خبر می‌دهد که همه را به یک چوب می‌راند. در آن فراز از داستان، فصیح به انحراف قوم ستیزی تن داده است که پیش از این

با شکل گسترده و شدت بیشتر در زمان "رازهای سرزمین من" رضا براهنی پیاده شده بود. وقتی که در روایت از "رازها، تمام خیرخواهان و نیکو صفتان قوم و خویش براهنی‌اند و "فارسها" فقط در شکل فاسدان و تبه‌کاران ظاهر می‌گردند. گرایش به پرستش قوم و تبار خود از هر سویی که باشد، با حذف دیگری سرو کار دارد و اصل هم‌نوع دوستی را خدشه دار می‌کند. بنابراین در یک کلام ساده، نادرست است. بویژه در شرایط کنونی و با ادامه حیات استبداد دیرینه به دوری اقوام ایرانی از یکدیگر می‌رسد و به مانع اصلی دموکراسی و همزیستی آرام بدل می‌شود. با این انحراف در هر جایی که روی دهد، و از این منظر هنر و سیاست تفاوت ندارند، باید مقابله کرد. حتی وقتی راوی در سال ۱۳۵۸، یعنی یکسال پیش از حمله صدام حسین به ایران، وی را عقلی کثافت صفت می‌نامد (ص ۳۵). زمان توجیهی برای خطای خود ندارد. فقط تعصب ایدئولوژیک و سرهم بند کردن در روایت را آشکار می‌سازد. داستانی که بدین ترتیب از ساختار پخته و پرداخته هنری و نگرش انسانی محروم شده است. از اینرو به پرسش عنوان خود، یعنی شناخت اندوه تاریخی به رغم لودگی، نمی‌توان در کل کارهای فصیح پاسخ مثبت داد. گرچه او در "فرار فروهر" و "تراژدی - کمدی پارس" راندمان ادبی بهتری از "کام تلخ" به دست می‌دهد. با اینحال لودگی نشان دادنهای جور و اجور در روایت‌های فصیح، خواننده را از دستیابی به آثار آگاهی بخش و شناخت بلاواسطه دور می‌دارد. روایت خواندنی فصیح جزئیات حادثه را با کارد تفکیک کالبد شکافی جدا نمی‌کند. ملغمه‌ای از روایت ماجراهای متفاوت و مختلف به دست می‌دهد که مفسر دانشگاهی آثارش، آناهید اُجاکیانس، در بازخوانی گفته‌ها و روایت فصیح به خود اجازه دهد که زرتشت را با خمینی هم‌مطراز و هم ردیف بگیرد و از یک وحدت متعالی سخن گوید<sup>۱</sup>. شاید در زمان حیاتش باید کسی این شعر

۱ برای اطلاع بیشتر از معیار این "بررسی دانشگاهی" و دریافت کم و کیف نامه فرهنگستان جمهوری اسلامی به شماره سوم، دوره پنجم، اردیبهشت ۸۱ رجوع کنید.

سعدی را برای فصیح می‌خواند که به عادت لودگی نشان دادن در  
روایت‌های خود جور دیگری بنگرد:  
من به شوخی نگفتم این گفتار  
لودگی بس گُن و راستی بردار.



## \_\_\_\_\_ میراث طاهره صفارزاده

یکی از پدیده‌های آشکار ناعدالتی در جامعه ایرانی تبعیض چند وجهی علیه زنان است. تبعیضی که با تثبیت رژیم فقهاتی و قانون اسلامی‌اش، در این سی و پنج ساله اخیر، شکل رسمی و تاثیر فراگیرتری یافته است. چنان که زن را طبق استناد به قانون رسمی نه فقط پیشاپیش از قضاوت و از کسب مقام اجرایی در رده‌های بالا حذف کرده بلکه او را در حق ارث و شهادت نصف مرد بشمار آورده است.

البته این نیرنگ و دسیسه، که مردسالاری تمامیت طلب پدرخوانده مافیایی‌اش بوده، بیجواب نمانده است. ناظران جامعه ایرانی، همچنین با چالش آزادیخواهان و زنان روبرویند که در کشور حق و حقوق را پایمال شده می‌یابند. آن تحمیل و این چالش، چند سالی است که بخشی از واقعیت سرزمین ما را تشکیل می‌دهد و کشاکشی اساسی میان مردمان را بنمایش می‌گذارد.

در پرتو چنین موقعیتی بایستی به گذشته نظر کرد. ناچاریم ببینیم که چه کسانی آتش بیار معرکه و گسترش آشفته بازار دیگرفریبی امروزی بوده‌اند. برآستی چه کسانی زمینه‌های نظری به قدرت رسیدن جریانی خودکامه را هموار کردند؟ خودکامگی که در پایانه

قرن بیستم میلادی توانست خلیفه‌گری همچون شکل حکومت قرون وسطایی را در ایران احیا کند. البته در این میانه نقد اجتماعی و سنجش فرهنگی به کفایت از نقش جلال آل احمد و علی شریعتی در آن دوره و تاثیرشان گفته است. افرادی که، از میان قشر تحصیلکرده و نویسندگان، هدفهای ائتلافی اعلام نشده با روحانیت مرید آیت‌الله خمینی را دنبال کردند. اما آن ائتلاف با خمینی فقط به جلال آل احمد داستانویس و علی شریعتی سخنور خلاصه نشده بلکه دربرگیرنده دیگرانی و از جمله زن شاعر و دانشگاهی هم بوده است. بواقع طاهره صفارزاده می‌تواند با آل احمد و شریعتی مثلثی را بسازد که در کار نظریه‌سازی و هموارکردن راه ولایت فقیه فعال بوده‌اند. بنابراین از این زاویه به خوانش و بررسی شعر و سرایش طاهره صفارزاده پردازیم که به دو قسمت عمده و مختلف بخش پذیر است. البته انگیزه بررسی ما در پرتو استقبال از روز زن هم قرار دارد. روز زن، در هشتم ماه مارس، که در این روزها با سی و پنجمین سالگرد انقلاب اسلامی در ایران همزمان شده است.

در هر حالت علتها و دلیلهای یادشده به خودی خود کفایت می‌کنند که پرداختن به شعر شاعر زن را موجه جلوه دهند. بویژه که سخن وی از خطا بدور نبوده و سرایشش همواره حرکت رو به جلو نداشته است. او، حتا به دوره‌ای از زندگانی خود، رعایت حق و داد را براحتی به جریان نظری و نظام رفتاری واگذار کرد که بقصد محدود سازی فضای تنفس و حرکت زن به میدان آمده بود. نظر و رفتاری که در بستر مُدرنیت بر روند زمانه عصیان می‌کرد و می‌خواست آگاهی عدالتخوانه و رهایی انسانی را باز پس نشانند. در هر صورت شناخت گمراهی آن زن شاعر و دانشگاهی برای افکار عمومی این دستاورد را دارد که در کنار افشای مردسالاری، بخاطر زن بودن هم به کسی چک سفید بی خطایی را ندهد. این گونه شاید بشود جلوی ایدئولوژی ساختن از فمینیسم و زن باوری را گرفت که گاهی در سخن و رفتار این و آن فعال و آکتیویست جنبش زنان مشاهده می‌شود. بخشی از کارکرد سنجش و نقد مداوم حضور ایدئولوژی در جامعه

بدرد جلوگیری از این انحراف نظری هم می‌خورد که هر کسی نتواند با صرف استناد به جنسیت یا حتا اعلام باور به برابری زن و مرد، خود را صاحب حقیقت مطلق بداند.

\*\*\*

از اینرو به برگزیده‌ای از شعر طاهره صفارزاده زیر عنوان "طنین بیداری" نگاهی می‌کنیم که با حمایت وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی در سال ۱۳۸۸ خورشیدی انتشار یافته است. در همین خوانش معلوم خواهد شد که چرا "طنین بیداری" ایشان را وارونه و نفی کرده و به جایش عنوان مطلب حاضر را "توهم بیداری" گذاشته‌ایم.

البته این نفی و وارنه‌سازی فقط از دل خوانش و بررسی ما در نمی‌آید. علت و دلیل اصلی آن در مشاهده واقعیت معاصر است که نفی وعده و وعیدهای سرایش صفارزاده را پدید آورده است. در شعر بلند "سفر بیداران" که تاریخش دی ماه ۱۳۵۷ است، شاعر ذوق زدگی خود را از رسیدن به "خواب و خیال" خویش توصیف کرده است. خواب و خیال بهشتی که امروزه اما در بیداری ما همچون برزخی دلهره‌آور جلوه می‌کند. گوشه‌هایی از آن شعر را اینجا با هم مرور کنیم:

"از راه خاک آمده‌ای / از راه خون / از ابتدای روز جدال / از ابتدای جاده‌ی تابوت / اینجا بهشت است / بهشت زهرا / ... / اینجا بهشت است / از زیر سایه‌های درختان / صدای آفتابی شیون می‌آید / صدای غرّش بغض / صدای هق هق مردان / بلند گو / نوار / عکس / پلاکارد / عکس امام / عکس شریعتی / عکس مجاهدان / عکس دلاوران / ... / ای دغداران / باور کنید شما هم اهل بهشتید / ... / جالوت خواهد شکست / بنای یادبود جهالت / بنای یادبود رهایی خواهد شد / تو ملت ایرانی / و از نهایت ایمانت / به سوی بهشت آمدی / بهشت زهرا / بهشت بی حور / بی غلمان / بی حریر / بی دیبا / ... / من شاعر شما هستم / با جان زخم دیده / من آمده‌ام که پیش شما باشم / و در موعود / دوباره با هم برخیزیم / ... / سلمان در انتهای هجرت خود

بر می‌گردد / پیام او / پیام امام / رگهای خفته‌ی این سامان را بیدار می‌کنند / و راهیان بر می‌خیزند / و من بر می‌خیزم / ... / میدان در آفتاب عشق تو می‌سوزد / تمام میدانها / میدان فتح و بیعت / میدان کربلا / شهدا / آزادی / بهشت در انتهای همین میدانهاست / بهشت در انتهای همین میدانهاست / و فوج فوج می‌آیند / ... / و این قبرستان / بهشت فردا خواهد شد / شب ضیافت ارواح / با مردگان سابق / تکلیف چیست / ارواح خوب / ارواح مضطرب و سرگردان / ارواح توبه کار / همه اینجا هستند / ... "

از دیدگاه تاریخ ادبیات فارسی و سرگذشت شاعرانش، صفارزاده، پس از مرگ زودرس فروغ فرخزاد، به زمانی امید شعر زنانه سالهای چهل خورشیدی بشمار می‌رفت. امیدی که دفترهای نخستین شعرش در دلها زنده ساخته بود. اما در پایانه سالهای دهه پنجاه او هم از نظریه خود درمورد سرایش و زیبایی‌شناسی شعر دست شست و بسمت شعاردهی و پوپولیسم درغلطید و هم مروج جریان قدرت‌پرستی شد که هیچ بردباری و ثلرانی در مقابل دگراندیشان نداشت. چنان که امید گشایش دریچه‌ای برای تازه دیدن جهان توسط صفارزاده بیکباره به ناکامی زیبایی‌شناسانه وی انجامید و در عرصه عمومی گرفتاری و سرکوب سیاسی به‌مراه داشت.

باری. وی که در آن سالهای دهه چهل نقد زمانه را متوجه آثار خود کرد، دو سال بعد از فروغ فرخزاد بدنیا آمد و متولد ۱۳۱۵ در سیرجان است.

در پنج سالگی اولین ضربه اساسی در سرگذشت خود را بایست تجربه کرده باشد. چون که پدر و مادر خود را از دست می‌دهد. با سرپرستی مادر بزرگش، که گویا پزشک و شاعر بوده، بزرگ شده است. همچنین خواهر بزرگترش بدستور همان مادر بزرگ از زندگی و رشد معمول دور می‌شود. از درس خواندن و مکتب‌رفتن محروم می‌گردد تا مامور کار مادری برای طاهره خردسال شود.

از چشم انداز امروزی آموزش و پرورش و شکل یابی شخصیت کودک، البته، همان از دست دادن پدر و مادر برای تیره و تار کردن

آینده و تباهی یک زندگانی کافی است. این اتفاق چنان ضربه مهلک و جبران ناپذیری بشمار می‌رود که دامنه تاثیراتش در زندگینامه وی را فقط یک بررسی نقادانه معلوم می‌دارد. آنهم بشرطی که زندگینامه‌اش اطلاعات درست و آمار دقیقی را پایه کار قرار داده باشد. با این حال در حین شوربختی فلج کننده، طاهره خردسال تا حدی این بخت و اقبال را نیز داشته است که از وجود مادر بزرگی مدیر و خواهری دلسوز نصیب برد. در آن دوره طاهره، همانطور که معمول بوده، به مکتب رفته و تجوید، قرائت و حفظ قرآن آموخته است. شاید هم زیر تاثیر رفتار مادر بزرگ شاعر بوده که از سیزده سالگی به گفتن شعر روی آورده است. رویکردی که سرانجام در کارنامه او بیش از ده دفتر شعر برجا گذاشته است. صفارزاده غیر از سرودن و ارائه نظریه در مورد شعر و شناختن تاریخ سبکهای هنری، آنگونه که از مصاحبه‌هایش برمی‌آید، در عرصه ترجمه از انگلیسی به فارسی و از عربی به انگلیسی نیز فعال بوده است.

در واقع ترجمه‌های دوره نخست او کوششی برای ارائه نظریه‌هایی درباره فن و روش ترجمه کردن علمی بوده است. اما در دوره دوم، که همزمان می‌شود با همنوایی وی با شعارهای رایج در نهضت اسلامی و رژیم پس از انقلابش، به سوی برگرداندن قرآن و نهج البلاغه بزبان انگلیسی رفته است.

در هر صورت صفارزاده که تا دیپلم دبیرستان در کرمان درس خوانده و در شمار شاگرد اولها بوده، در دانشگاه شیراز لیسانس زبان و ادبیات انگلیسی را می‌گیرد. در همین دوره نیز او طلاق را تجربه می‌کند. ازدواج ناموفق را پس از سه سال پشت سر می‌گذارد. تنها و با فرزند این ازدواج به تهران مهاجرت و در آنجا شروع به کارهای دفتری می‌کند. در تهران اما روند بدبیاریها و اتفاقات ناگوار در زندگی او تداوم دارد. در پایتخت مرگ فرزند خود را تجربه می‌کند. آنگاه، پس از آنهمه تجربه تلخ و ناگوار که در سرگذشتش آمده، به خارج از کشور سفر می‌کند تا در انگلستان و ایالات متحده به ادامه تحصیل در حوزه زبان و ادبیات پردازد.

تحصیل زبان و ادبیات انگلیسی، یادگیری روشهای مدرن سرودن شعر و استفاده از قالبهای رواج یافته میان نویسندگان و شاعران بین‌المللی حاصل این دوره از زندگانی و دنیادیدگی او است. آموزشی که خود را در دفترهایی چون "چتر سرخ" (که نخست بزبان انگلیسی سروده شده و سپس بفارسی در آمده) و نیز در "دفتر دوم" و "طنین در دلتا" نشان می‌دهد. شعر "زادگاه"ش مندرج در "دفتر دوم"، که تاریخ اسفند ۱۳۴۱ را دارد، به پشتوانه نظری دانشجویی آشنا شده با ادبیات انگلیسی تکیه کرده است. شعری که در قیاس با شعرهای دوران جوانی - ناپختگی شاعر، و نیز برخلاف آنها، در پی استقرار و تحقق بخشیدن "من شاعرانه" است. شاعر می‌خواهد، با بیان و برحسب تجربه زندگی خود، به تعریف آن چیزی بر آید که به او تعلق دارد. از جنسیت خود گرفته تا نقد آداب و رسوم زن ستیزانه سرزمین‌اش. چکیده‌ای از "زادگاه" به قرار زیر است:

"من زادگاهم را ندیده‌ام / جایی که مادرم / بار سنگین بطنش را / در زیر سقفی فرو نهاد / هنوز زنده ست / نخستین تیک تیکهای قلب کوچکم / در سوراخ بخاری / و درز آجرهای کهنه / و پیداست جای نگاهی شرمسار / بر در و دیوار اتاق / نگاه مادرم / به پدرم / و پدر بزرگم / ... صدای خفه گفت / دختر است! / ... / در اولین زیارت از زادگاهم / نگاه شرمسار مادرم را / از دیوارها می‌زدایم / و آنجا که نبضم آشکارا به کوفتن آغازید / اقرار می‌آغازم: / در دستهای روشنم / شهوت گره شدن و کوبیدن نیست / عربده نمی‌کشم / افتخار کشتن انسانها را ندارم / که بر سفره‌ی برتری آدمهای نر / پرور نشدم".

استفاده از قالب قطعه نویسی، بکارگرفتن شگردهای "شعر کانکرت" و نزدیکی به زبان طبیعی در شعرهای منشور، در شمار، شیرینکاریهای فرمی او در دفترهای یادشده هستند. یکی از تمرکزهای وی بر فرم را که در کتاب "طنین در دلتا" آمده، در زیر بنگریم و بخوانیم:

کلماتی که با حرف ب شروع می‌شوند

بولدوزرها

به خاک می‌سپارند بدنهای

بیجان شده

با بمبها را

صفارزاده بجز جرات بکارگیری فرمهای جدید شعری در زبان فارسی، مثل آن شکل صلیبی که در شعر "غربت" با کلمه‌های عبارت زیر می‌سازد (اینجا/ همه/ می‌پرسندم/ اهل/ کجا/ هستی)، در مصاحبه با محمدحقوقی و در توضیح شعر "طنین" خود فرمولبندیهای جاذبی هم دارد. مثلاً وقتی می‌گوید:

"من در شعر به حرکت و انرژی که خون و نبض زندگی امروزند، معتقدم؛ و معتقدم باید کلیت یافتن شعر مطرح باشد. و وقتی کلیت در یک شعر مطرح بود هر کدام از اجزای آن "بعد معنایی" یا "طنینی" خواهند شد که پیوستگی آنها حرکت و انرژی ایجاد می‌کند و در نتیجه لایایی خواب آور آهنگ، جایش را به ضربه‌های بیداری می‌دهد. (...). رستگاری هنری تنها در این است که هنرمند به زبان خودش حرف بزند؛ زبانی که نگرش او را نشان دهد؛ نگرشی که حاصل تجربه فردی او باشد و نه دیگری و نه شاعر مورد ستایش او. حکمهای هنری نیما بهترین محک برای خود آزمایی یک هنرمند است."

او برغم نوآوریهای فرمی و ارائه نظریاتی جاذب در مورد شعر نو و تحولاتش (بویژه در مصاحبه بلندش با محمد حقوقی که در بالا نمونه‌ای از حرفهایش را آوردیم) اما از دام واپسگرایی رونق یافته در نیمه دوم دهه پنجاه خورشیدی دور نمی‌ماند. سرگذشت ادبی اش بواقع نشان داده که بهره گرفتن از فرمهای هنری مُدرن و زیبایی شناسی مُدرنیته از وی بخوبی و به درستی حراست نکرده است. نه مانع بوده است و نه ضامن. مانع نبوده، زیرا نتوانسته او را از وسوسه بازگشت به جهان‌بینی قرون وسطایی، که از جمله حکومت مطلقه دین فروشان را در بردارد، نجات دهد. ضامن هم نبوده برای اینکه تعادل نظری وی را استوار نگاه نداشته است تا او به دوری از واقعیت و اغراق تن ندهد. دفتر شعر "بیعت با بیداری" او گواه چنین برداشتی است. دفتری که ایراد از همان عنوانش شروع می‌شود. زیرا بیداری همچون حالت را

به فاعلی قدرتمدار تقلیل می‌دهد و از اعتبار و ارزشش می‌کاهد. چون بیعت با کاندیدای قدرت گرفتن صورت می‌گیرد. در حالی که بیداری، همچون آزادی، در پی حکمرانی و حکومت نیست. بنابراین همدل شدن با بیداری، و نیز نظیر آن شدن، اشتراک در حالت است. نیازی به بیعت با آن نمی‌رود.

در پیش فرازی از سروده "سفریاداران" را برای انگشت نشان کردن بدفهمی صفارزاده از مفهوم بیداری آوردیم که از همین کتاب "بیعت با بیداری" است و دیگر تکرارش نمی‌کنیم. بدفهمی که یکی از پیامدهایش ایده‌الیزه کردن شرایط "صدر اسلام" است. در حالی که یک نگاه ساده به روایتهای آن دوره، که در آن برده‌داری به شکل داشتن کنیز و غلام بدیهی بوده، از آن افسون زدایی می‌کند.

بجز عارضه ایدئولوژی زدگی پیش از انقلاب اسلامی، که از سالهای میانی دهه پنجاه او را به سمت سیاست به روایت آیت‌الله خمینی کشاند، البته این واپسگرایی در تزلزل "من شاعرانه" وی از ساعت نخست سرودنش ریشه دارد. زیرا وی خود را از همان اولین کتاب شعر ("رهگذر مهتاب" که دربرگیرنده شعرهای بیست تا بیست و پنج سالگی‌اش است) با تقابلهای درست و نادرست تعریف می‌کند. در نتیجه معلوم می‌شود که ساختار آگاهی‌اش بر منطق کلامی سازگار اتکا ندارد و شناختش در مورد تکامل و تحول نظری بشر فراگیر نیست. این نکته را در کتاب اولش "رهگذر مهتاب" و مثلاً در شعر "بیگانه"‌اش با این سرآغاز می‌توان خواند: "من آتشگاه احساسم / تو را ای توده‌ی برف ریبا در خود نمی‌گیرم / چه می‌ترسم که خاموشم کنی / از یاد انسانها / من آن انسان تنه‌ایم که می‌فهمم / غم و حرمان "تن‌ها" را / سکوت صبرداران و خروش خشم‌داران را / ولی هرگز تو را ای کودک نادان شادبها نمی‌فهمم /...".

متن شعر نشان می‌دهد که گفتگو در نزد این خانم شاعر جوان نه بر اساس همدلی با هم‌نوع که بر اختلاف میان "من و تو" استوار است. از این گذشته، او همچنین زیر تاثیر عزاپرستی رایج و غمگساری تبلیغی از سوی دین و آئین مسلط بر محیط است. چرا که دست رد

به سینه شادیاها زده و برای شادی کردن صفت فاعلی "کودک نادان" را برگزیده است. بگذریم که تزلزل و عدم اعتماد به "من شاعر" نزد سراینده در همان تقابل "آتشگاه احساس" با "توده‌ی برف ریا" نیز آشکار است. وقتی آتش احساس می‌خواهد از دست برف ریا فرار کند. در حالی که براحتی می‌تواند آبش کند.

در همین دفتر نخستین شعری با نام "کودک قرن" آمده که گویا باعث شهرت سراینده‌اش هم گشته است: "کودک این قرن / هر شب در حصار خانه‌ای تنهاست /...".

منتها گویا کسی نگاهی تحلیلی بدین اثر نکرده که شاعر احساساتی، در حین دلسوزی و دفاع از کودک وحشتزده و تنها، ناگهان و بی ملاحظه به مادرش تاخته و حمله برده است. بی آن که تأمل کرده باشد که از نگاه اخلاق مردانه و بر اساس معیارهای دین و ایمانی شاعر به زن ایراد وارد ساخته است. بنابراین چون آن مادر رفتار مطلوب ایشان را ندارد و به تقسیم کار کلیشه‌ای تن نداده که بچه‌داری را فقط وظیفه‌ی زنانه می‌بیند بایست نکوهش و تکفیر گردد. در شعر بعدی همان کتاب اول استفاده از استعاره "تکدرخت" برای عنوان و توصیف "من شاعر" دوباره نشان دهنده تداوم تزلزل سوژه (فاعل شناسا) و فقدان نگرشی روزآمد است. سراینده‌ای که گویا نمی‌داند تعریف انسان بر پایه‌ی ارتباط درست و حرمتگذار "من" و "تو" شکل می‌گیرد. چرا که انسان، جاندار نیازمند ارتباط یا بقولی "حیوان اجتماعی" است. پیش از آن که در ادامه نمونه‌ای از شعر روزآمد و جاذب صفارزاده را بدست دهیم که دلیل و علت امیدواری منتقدان در سالهای چهل به او بوده است، از شعر "بازگشت" او گوشه‌ای را بخوانیم.

شعری که به سهم خود دوباره متزلزل بودن تحرک فردیت شاعر مورد نظر ما را در فرارفتن از خط قرمزهای نظری - اجتماعی به روشنی نشان می‌دهد.

برای گذر از ممنوعه‌ها، زبان فارسی نمونه فروغ فرخزاد را دارد که خود آگاهانه‌تر و پیشرفته‌تر از صفارزاده در این رابطه الگوی رفتار ارائه

داده است. وقتی فروغ می‌سروده:

"در بند نقشهای سرابی و غافلی / برگرد، این لبان من، این جام  
بوسه‌ها / از دام بوسه راه گریزی اگر که بود / ما خود نمی‌شدیم  
چنین رام بوسه‌ها..."

در حالی که شعر "بازگشت" خود را صفارزاده چنین می‌آغازد:  
"باز آمدم به سوی تو ای کردگار عشق / باز آمدم که در تو پناه آورم  
ز خویش / از من بگیر تاب و توانی که سرکش است / بر من ببخش  
حلقه‌ی ایمان و طوق کیش /..."

اما خوشا از آن گشایش افقهای نظری و باز شدن دریچه‌ی دنیادیدگی  
که می‌تواند هر فرد پشت کوهی را به ساحت شهروند اینجهانی  
برساند. بواقع روال آثار صفارزاده همین نکته را نشان می‌دهد که سفر  
به فرنگ و ینگه دنیا (خلاف آنچه بومیگرایی خودبسنده و سنتگرایان  
خودپسند تبلیغ می‌کنند) بیهوده و بیفایده نبوده است.

این دوره از ارائه اثر جاذب و سرایش چند لایه، در ضمن، پویاترین  
دوره کار هنرمندانه صفارزاده بشمار می‌آید. این دوره که به کتاب  
"سفر پنجم" وی ختم می‌شود، از کتاب "دفتر دوم" شروع می‌شود؛  
که در برگیرنده شعرهای سالهای ۱۳۴۱ تا ۴۷ است. روند رو به رشد  
در کتاب "سد و بازوان" و شعر سالهای ۴۷ تا ۴۸ ادامه می‌یابد. در  
اثر "طنین دلتا" که در برگیرنده شعر سالهای ۱۳۴۹ تا ۱۳۵۰ است به  
اوج خود می‌رسد. بواقع در نگاهی فاصله‌دار به سرگذشت صفارزاده،  
که بایست منصفانه نیز باشد، با مقدار زیادی ناملايمات و گذران  
سخت زندگی روبروئیم. روندی که خود را در اتفاقاتی نظیر از دست  
دادن پدر و مادر، ازدواج ناموفق، مرگ فرزند، تحصیلاتی که به تامین  
معیشت او منتهی نشده، اخراج از کار و سرکردن با فقدان درآمد به  
هنگام بیکاریهای دوره‌ای نشان می‌دهد. از این رو توفیقی که وی در  
سرایش پس از سفر به غرب از خود نشان می‌دهد برای خواننده آثار  
وی اهمیتی دوچندان می‌یابد. آشکار است که اگر او در بازگشت  
از فرنگ به ایران خوابنا نمی‌شد و اگر در زندگانی به دهه پنجاه،  
که منجر به انقلاب اسلامی شد، اراده و درک و دریافت و قوه فاهمه

خود را به دین و آئین موروثی واگذار نمی‌کرد، توانایی و فرصت چه تحولاتی را می‌داشت.

بواقع یکی از پرسشهای بی‌جواب در کتاب "سفر پنجم" او بقرار زیر مطرح است و سرازیرشدن شعر و سرایش صفارزاده بسوی شعار و زیارتنامه‌سرایی برای امامزاده‌های ریز و درشت را خاطر نشان می‌سازد. زیرا او در این کتاب روایت تجربه‌های شخصی را همچون تشکیل دهنده فرایند فردیت یافتن شاعر مدرن رها می‌کند. چون خود را به لالایی صدای اذان (که با صدای ضبط شده موذن زاده اردبیلی از رادیو پخش می‌شده) می‌سپارد و به خلسه و خواب می‌رود. او به تکرار مراسمی آئینی در زندگی خود چنان بال و پری می‌دهد که تمام ابتکارات و خلاقیت‌های وی را برای طنین بخشیدن به پیداری تعطیل کند.

درسالهای ۵۰ تا ۵۷ غالب اشعار دفتر "سفر پنجم" او یک نوع دلزدگی و بی‌زاری از دنیا و نیاز به رستگاری اخروی را که دهه‌ها ایدئولوژی تشیع در ایران بوده مطرح می‌سازند. این رویکرد در دوره پایانی سلطنت پهلوی دوم صورت می‌گیرد که بخاطر فروش نفت درآمد کشوری افزایش یافته و سطح رفاه عمومی نسبتاً بالا رفته است. بنابراین شعر وی از منظر جامعه‌شناسی هم که شده بیش از آنکه واکنش به موقعیت زمان معاصرش باشد، وابسته به ذهنیات و خیالات خوش پنداشته خویش است.

در شعر "سفر سلمان"، صفارزاده گویا با "دهبان پارسی" یا همان سلمان فارسی احساس اینهمانی می‌کند. وی سعی دارد که شیوه نگرش و عمل آن مرد در جهان قدیم را توجیه کند و الگو قرار دهد. ایده مبارزه با پهلوی دوم چنان برای صفارزاده شکل بت گونه و مطلق یافته که برای یافتن نماد انگیزه بخش می‌خواهد، از روی تحول تاریخ، به گذشته‌ای سپری گشته پرد. پرشی ناممکن.

بر این منوال در روایتی نادرست و نادقیق از تاریخ، که جای عامل و قاتل با قربانیان عوض می‌شود، خانم شاعری چون صفارزاده از لشگر بیگانه برای خود مُنجی می‌سازد. بیکباره از لشگر بیگانه

که از دل کشاکش دیرینه قبیله‌های چادرنشین عربستان پدید آمده، پندارنجات و مُنجی ساخته می‌شود. جماعتی که به همه چیز می‌تواند فکر کرده باشد الا به نجات حریفان خود. زیرا به سودای جهانگیری و تصرف باغ و غنائم دیگران به راه افتاده بود. سرزمینها را یکی پس از دیگری درهم نوردید تا سرانجام به امپراتوری شکل بدهد. با فرماندهانی که هیچ تفرانس و بردباری نسبت به فرهنگ و زبان مردمان مغلوب شده نشناخته‌اند.

ظاهره صفارزاده که در نبود آگاهی انسانی، جنسی و ملی به آشکارا خوابنا گشته، ناگهان، از آن لشکر متجاوز برای خود و مخاطبان شعر خویش سپاه امداد و نجاتبخش می‌سازد. بنابراین در این روند توهم‌پروری هیچ چیزی بعید نیست. حتی اگر خوابزدگی بعنوان بیداری مطرح گردد.

در منطق چنین فضای پریشان حالی هیچ خلل و ایرادی هم پیش نمی‌آید. اگر که یک "دهبان پارسی" به صرافت همدستی با بیگانه افتاده باشد. بطوری که هم به فرماندهی آن لشکر متجاوز(یا همان سپاه مدکار و نجاتبخش پنداشته خانم صفارزاده) مشاوره دهد و هم راه و چاه تسخیر موطن را بنمایاند. در حالی که آنچه زیر نورافکندن بر صحنه در این رفتار دشمن شادکن به چشم می‌آید، خود فروشی‌ای است که به غلط بیداری نامیده می‌شود. در فرازی از ارتکاب به سرودن صفارزاده چنین می‌توان خواند:

"دهبان پارسی / بیدار بود / بیدار و بیم دار / شاید که باد مهلک / باد بلا / در قصد سلسله‌ی بیداد / در قصد قوم عاد / شورش برد به بود و نبود / شورش به ریشه‌ی همیشگی ما /... / از سرزمین تفرقه و دلتنگی / نقبی به چاره باید زد / دنبال دلگشایی وحدت / دنبال داوری و داد / بیدار پارسی / نقبی به راه زد / رفتن به راه می‌پوندد / ماندن به رکود /... / ای آتش مقدس / هر روز در ستایش تو / ای آفتاب تابان / هر روز در ستایش تو /..."

منتها چون خاطره‌های ازلی از حافظه‌ها زدودنی نیست، بیکباره در آن می‌انه، در ذهن صفارزاده نیز نمادها و ارزشهای پیشا اسلامی

جرقه می‌زنند. بر این منوال او هم یاد جایگاه نور و آتش می‌آفتد. چنان که شروع می‌کند آن نمادها را در چارچوب ایدئولوژی سپاه غالب جاسازی کند و آنان را به سلطه‌داران جدید بیخشد. بی آن که متوجه باشد که بذل و بخشش او فقط نمونه‌ای از عمل تکراری بیشمار توابع و نادم تاریخی است که با وجدانی مُکدر و بینشی توهم دار به کاری عادت می‌شغول بوده‌اند.

البته این کار عادت می‌شود و اتوماتیک برای عملکننده در حکم شعبده بازی فریبنده نیز است. زیرا به سابقه و شرایط مکانی و زمانی عمل توجهی نمی‌کند.

ناظر بیطرف فقط آن را همچون کلیشه‌ای تکراری می‌بیند که از دیرباز نومسلمانان توبه کرده با آن سرگرم بوده‌اند. چنان که به قرن‌ها نشانه‌هایی از دین و آئین پیشینی خود را در قالب دین می‌ریزد که تسلیمش شده و بر طبق آن رفتار می‌کند. تکراری که البته او را به حالتی از خلسه فرومیبرد و مانع دستیابی‌اش به امکانات آینده می‌گردد.



## دستاوردهای جُستار نویسی ما

---

"اصالت راستین و خودجوش،  
فی نفسه ارزش معنوی دارد."  
فریدریش شلگل

در مورد تعریف "جُستار"، و نیز تعیین کرانه‌های مفهوم آن، از آغاز یک نکته برای نگارنده روشن است که رویکرد رایج و رسمی جوابگوی منظور نیست. زیرا رویکرد رایج و رسمی گرفتار این عادت است که برای تعریف هر پدیدهٔ فرنگی و مُدرن فقط در تمدن اسلامی - ایرانی دنبال منبع و سرچشمه بگردد. آنگاه با هر ترفند و حيله‌ای که شده برایش تیره و تبار خودمانی می‌سازد تا بزعم خود بتواند فخر بفرشد و به ارضای خاطر برسد. بی آن که لحظه‌ای به پیامدهای خود فریبی اندیشیده باشد.

از اعتیاد سنتگرایان وطنی و پیامدهای فاجعه‌بارش گذشته، برای منظور ما که تعریف جُستار همچون نوع یا قُرم ادبی است در ادب کلاسیک فارسی متن ارجاعی بهتری از "چهار مقاله" نظامی عروضی یافت نمی‌شود. اما در این اثر البته خواندنی نیز چرایی و چگونگی نوشته موضوع فکر و بررسی نبوده بلکه توضیح ماهیت و ویژگی

"چهار طبقه" دبیر، شاعر، منجم و طیب مطرح شده است.

\*\*\*

بنابراین تنها از طریق مراجعه به منابع خودی به هستی‌شناسی جُستار نخواهیم رسید. از اینرو در ادامه سراغی از نوشته‌های فرنگیان خواهیم گرفت و پس از آن که به تعریف مورد نظر رسیدیم به دو نوشتهٔ مشخص از نویسندگان فارسی‌زبان اشاره خواهیم داشت. همچنین تلاش خواهیم کرد نشان دهیم که این متنها همچون نمونه‌های جستار نویسی ما چه دستاوردهایی برای رشد درک و دریافت جمعی در این سال‌ها داشته‌اند.

این نوشته‌ها یکی "من هم بودم" اکبر سردوزآمی است که به سال ۱۹۹۳ در سوئد انتشار یافته است. نوشته دیگر از آن فرشته مولوی با نام "انگلیسی مرا rape کرده است" که به سال ۲۰۱۰ در کانادا منتشر شده است. البته امروزه، که سال ۲۰۱۴ است، شاید بشود این نوشته‌ها را در اینترنت یافت. چنان که نگارنده این سطرها دومین متن را از اینترنت برداشت کرده است.

منتها پیش از این که به نوشته‌های یادشده پردازیم، نخست بایستی پرسش "جُستار چیست؟" را پاسخ دهیم. چون متقدم بر توضیح دستاوردهایی است که از جستار استخراج می‌کنیم یا مدعی استخراجش هستیم.

\*\*\*

در راه پرداختن به پرسش "جُستار چیست؟"، البته، یادداشتها و گزارشهای یاری دهنده‌ای بزبان فارسی وجود دارد. از جمله مقدمه‌ای که بابک احمدی در کتاب "دفترچهٔ خاطرات و فراموشی" محمد قائد نگاشته است. محمد قائدی که در میان اهل قلم به جز روزنامه نگار ورزیده بودن به عنوان جُستارنویس طنز نیز مطرح است.

اما بابک احمدی که خودش اندیشه‌ورزی موثر و برجسته در سه دههٔ اخیر بوده در مطلب یادشده معادل جُستار را به کار نبرده است. وی با این که در مقدمهٔ یادشده از نظرات لوکاج و آدورنو بهره برده

که هر کدام مطالب مهمی درباره اسی گفته‌اند (اسی که خوشبختانه در فارسی معادل مناسبی چون جستار یافته) گویا واژه جستار را نپسندیده است. وی در مطلب یادشده بطرز اعجاب انگیزی آسان گرفته و قلم زده است. چنان که به جای مفهوم جستار از کلمه رساله (و نه حتا از لغت مقاله) استفاده کرده و عنوان مطلب خود را "رساله‌ای در ستایش رساله" خوانده است.

برای این که از اغتشاش و بلبشوی جاری در کاربرد مفاهیم نجات یابیم که درک و دریافت موضوعها را سخت می‌کند و نیز بر تعداد مسائل و اشکالات می‌افزاید، شاید بهتر است به فرهنگ لغتها رجوع کنیم. دستکم در فرایند سراغ گرفتن می‌شود معنای واژه‌های قدیمی و جاقفاده را مد نظر گرفت تا هنگام برخورد به پدیده جدید همینطور سردستی مترادفهای مشابه اما متمایز را بکار نندیم.

با این که هنوز به لغتنامه نویسی پویایی در سطح جامعه خود دست نیافته‌ایم که روزآمد باشد، اما با ارجاع به همان فرهنگ لغتهای قدیمی زنده‌یادان دهخدا و معین می‌توان دریافت که رساله به معنی کتاب کوچک، جزوه، نامه و مکتوب است. مقاله نیز که از قال و گفتن ریشه می‌گیرد، یا فصلی از یک رساله را تشکیل می‌دهد یا اصلا برای درج در روزنامه و مجله نوشته می‌شود.

در حالی که جستار نه هم و غم این دارد که فصلی از کتابی باشد و نه صرافت این که در کدام رسانه خود را مطرح نماید. جستار با توصیف و تفسیر، و نیز گاهی با تجزیه و تحلیل، سودا و هدف نزدیکی به حقیقت را دارد. بی آنکه در پی ساختن دستگاه مفهومی باشد، از فکر فلسفی استفاده می‌کند. همچنین روشهای علمی و شکل بخشی هنری را برای قوام سخن و ریخت و شمایل خود بخدمت گرفته و می‌گیرد. بی آن که داعیه علمی بودن داشته باشد.

\*\*\*

دومین متنی که می‌تواند ما را به پاسخ پرسش جستار راهبر شود به قلم فرشته مولوی است. او که نه فقط کتابی از خود را عنوان آن

سال‌ها این جُستارها " داده که دربرگیرنده یکی از جُستارهای مورد نظر ما در همین نوشته است، بلکه همچنین در سایت شخصی خود در اینترنت نوشته‌ای با نام "جُستار هم چون فُرم ادبی" منتشر کرده است.

در نوشتهٔ اخیر، البته بدون ارجاع به نمونه شخصی، وی نیز از کاربرد سامان نیافته مفاهیم وارداتی از غرب در زبان و ادبیات فارسی شکایت کرده است. سپس سه برابر نهاد فارسی (مقاله، جُستار و درس‌نامه) را یادآور شده که به نظرش بایستی در برابر سه واژه انگلیسی article, essay, paper بکار گرفته شوند.

وی، در تداوم سخن خود، از میان آن سه مفهوم مترادف، جُستار را بقرار زیر تعریف می‌کند که "... مثل مقاله نثرنوشته‌ای معمولا کوتاه پیرامون موضوعی خاص است با سه عنصر تفکر، تحلیل و تفسیر از آن متمایز می‌شود. به بیان بهتر، مقاله‌ای که در آن نویسنده از اندیشه و توان تحلیل و تفسیر خود بهره گیرد و از پس پرداخت موضوعی به تفسیر آن می‌رسد، به جُستار بدل می‌شود."

او پس از قیاس مقاله (همچون نمونهٔ عام) و جُستار (همچون نمونهٔ مشخص)، و نیز اعلام ملاک تفاوت که طرح و برنامه داشتن اولی و وجود نداشتن مقصدی از پیش تعیین شده برای دومی است، به تقسیم‌بندی میان دو نوع متفاوت جُستار به شکل جُستار رسمی پژوهشی و جُستار نارسمی و ادبی (یا شخصی) می‌نشیند.

برغم تعریف یادشده از جُستار و تقسیم‌بندی این فُرم ادبی به شکل‌های رسمی و نارسمی توسط مولوی، وی معترف است که "تعریف جُستار هم چون فُرم ادبی آسان نیست". نکته‌ای که البته به گسترده بودن دامنه جُستار و ابتکارات مصرف‌کنندگان آن برمیگردد. وی در ضمن مدعی است که سخنانش در مورد جُستار بازگویی گفته‌های دیگران نیست بلکه برآمده "از تجربه در جُستار نویسی و رای شخصی مبتنی بر این تجربه است".

با اینحال او مخاطب خود را از داشتن اطلاعات گسترده‌تر در مورد جُستار محروم نمی‌کند. چنان که آورده است: "در ادبیات غرب

هر گفتاری درباره جستار با نام موتنتی آغاز می‌شود". او سپس به استفاده و برداشت موتنتی از فعل *essai* در فرانسوی اشاره دارد که کوشیدن معنا می‌دهد.

در اینجا دو اشاره تکمیلی شاید به اظهارنظرهای مولوی جامه‌ی شایسته‌تری بپوشاند. نخست، فعلی که جستار از آن اشتقاق یافته از لاتین می‌آید و به معنای آزمایش کردن است. دومین اشاره به این نکته است که موتنتی در آثار خود اعلام داشته که خویش را وامدار سنت یونانی - رومی می‌داند. بنابراین او، از منظر شناخت تاریخ رشد و تناوردگی جستار، در واقع احیاگر فرمی است که افلاتون آغازکننده بهره گرفتن از آن بوده است.

این نکته را هم در مطلب لوکاج "درباره‌ی ماهیت و صورت جستار" می‌توان یافت و هم در تفسیر هوگو فریدریش که یکی از برجسته‌ترین آثار موتنتی شناسی را بزبان آلمانی نگاشته است. او نه فقط نکته یادشده بلکه سایر ظرایف اندیشگی و پیاده کردن طرح‌ای ادبی آن اومانیست فرانسوی را وارسی کرده است تا نشان دهد که فرایند تحول انسان تحقیر شده به انسانی که خود را باور کرده چگونه در جستارهای موتنتی طی می‌شود. در هر صورت موتنتی برای رسیدن به ضرورت ترویج خود باوری انسان یکشبه خوابنا نشده است. او و مخاطبی که با "جستارها" مورد خطاب قرار می‌گرفت، به دهه‌ها بار تحقیر "بنده خدا" بودن را بر دوش کشیده بودند. در حالی که در همان زمان دین‌فروشان با فرودست‌سازی مومن مُقلد بساط فرادستی خود را مهیا می‌کردند. برای تغییر چنین وضعیتی، موتنتی اشاره داده است که: "هر کدام از ما انسان‌ها غنی‌تر از آنی هستیم که فکر می‌کنیم. متاسفانه ما را چنان تربیت می‌کنند که به قرض گرفتن و گدایی عادت کنیم. نزد غریبه التماس می‌کنیم در حالی که به دارایی‌ها و امکانات خود توجهی نداریم".

موتنتی، که به سی و هشت سالگی نوشتن جستار را شروع کرده، شیوه برخورد شخصی با موضوع را به مخاطب خود نشان می‌دهد. در بررسی دانشورزانه که پدیده‌های اجتماعی-فرهنگی را مد نظر

می‌گیرد خود را مجبور به رعایت مقرراتی نمی‌کند که بر رساله‌های علمی زمانه‌اش حاکم هستند. البته در آن دوران بخش ترقیخواه اذهان زمانه زیر تاثیر ایده اصلی ژنسانس است که توجه را بر انسان متمرکز می‌کند و کمتر راجع به خدا و طبیعت قلمفرسایی می‌نماید.

آن فرزند پیشرو سده شانزدهم (۱۵۳۳-۱۵۹۲) با تجربه شخصی خود در امر نوشتن معیارهای ملانقطی زمانه را بر نمی‌تابد. به مطلق‌گرایی ارباب کلیسا تن نمی‌دهد. از جزم‌گرایی می‌پرهیزد و به حقیقت مطلق باور ندارد. بی دلیل نیست که به هنگام گرایش عمومی به خوانش آثارش، در ۸۴ سال پس از مرگش، جستارها از ۱۶۷۶ میلادی در سیاهه کتابهای ضاله و ممنوع کلیسا قرار می‌گیرد.

\*\*\*

از اشاره به تلاش مفهوم‌شناسی فرشته مولوی در مورد جستار و بررسی هوگو فریدریش در مورد موتنتی گذشته، در اینجا به دو مطلب از لوکاچ و آدورنو نیز بایستی رجوع داد که سطح انتظارات تئوریک از این مقوله را بالا بردند. کسانی که در قرن بیستم میلادی، بیش از هر چیزی، به بررسی ظرفیت جستار در زمینه فلسفیدن و اندیشگری نشسته‌اند.

لوکاچ جوان به بیست و پنج سالگی در کتاب "روح و فرم" خود به تعمق و تأمل درباره عناصر ماهیت بخش و شکل دهنده جستار نشسته است. عناصری که این فرم ادبی را از زمینه علم و فلسفه متمایز می‌کنند.

در نظر لوکاچ جستار با هنری که تجدید نظم مفهومی زندگی در اثر را سازماندهی می‌کند از علم و فلسفه فاصله می‌گیرد. البته وی این پیشفرض را در داوری خود دارد که نقد و سنجش در حیطه هنر است و نه در حوزه علم. وی همچنین باور زیر را در مورد جستار ارائه می‌کند که جستار می‌تواند اثری باشد که همزمان آموزش دهد و هنگام مطالعه‌اش لذت ببخشد.

از اینها گذشته، یک نکته تمایز بخش دیگر نیز در مطلب لوکاچ

ابراز می‌شود که جُستار نویس را از نویسندگان ادبیات داستانی جدا می‌سازد. این که جُستار نویسی مدعی آفرینش کار خود از بطن نیستی نیست. زیرا بقول لوکاچ "از چیزی سخن می‌گوید که زمانی در گذشته وجود داشته است".

اعتراف بدین واقعیت، جُستارنویس را فروتن می‌سازد. بدین دلیل عموماً "از فراورده‌های هنری چون تصویر و تابلو یا دستاوردهای نظری در دفتر و کتاب سخن می‌گوید. الگوهای خود را در بطن زندگی می‌جوید. جُستارنویس در پی شناخت حقیقت روان است تا شاید به فهم زندگی برسد و نبضش را بگیرد.

در متن آدورنو زیر عنوان "جُستار همچون فُرم" نیز نه فقط گرایش به مستقل ساختن این ژانر و گونه ادبی خود ویژه دنبال می‌شود که پیشاپیش در مطلب لوکاچ شاهدش بودیم، بلکه خوانش آن نشان می‌دهد که دیالوگی میان ایندو متفکر اروپایی بر سر تعیین و تکلیف کارکرد جُستار در جریان است. این نکته را فقط نقل قولهای متعدد از لوکاچ در متن آدورنو نشان نمی‌دهد. آن اشاره‌های تصحیحی نسبت به سخن لوکاچ که در مطلب "جُستار همچون فُرم" آدورنو آمده نیز بیانگر این گفتگو است. در این رابطه آدورنو از جمله می‌افزاید که جدایی جُستار از علم نبایستی بدین معنا فهمیده شود که جُستار تریبونی برای عقل ستیزی است.

آدورنو همچنین در دفاع از جُستار، همچون فُرمی مستقل، با ایده‌های مسلط بر روشنفکری آلمانی زمانه نیز درگیر می‌شود. نفی جُستار را که از سوی ایشان به بهانه داشتن شکل ترکیبی بیان می‌شود، بخاطر رفتار آزادمنشانه جُستارنویس می‌داند که از ذهن آدمی در کارکرد خود الگوبرداری کرده است.

آدورنو توفیق فُرم جُستار را در سرکش بودنش می‌یابد که به کسی اجازه نمی‌دهد برایش محدوده عمل تعیین کند و در ضمن از عنصر حیاتی بازیگوشی و شانس آوردن بهره می‌برد. در نظر او، جُستارنویس فقط به افشای مفاهیم اساسی اما انتزاعی برنمی‌آید بلکه همچنین کلیشه‌های ساخته و پرداخته شده را نیز نقد و نفی می‌کند.

\*\*\*

پس از آن که ولایت فقیه خود را در ایران با قانون اساسی دلخواه خویش رسمیت بخشید، بتدریج با واکنش علیه خود روبرو گشت. زیرا قانونی استوار بر این پندار را مبنا قرار می‌داد که خلیفه قیم و سرپرست اهالی کشور است. شهروندان بدین حساب تحقیر می‌گشتند. چون صغیر و نیازمند آقابالاسر قلمداد می‌شدند.

روشنفکر ایرانی همچون بخش آگاه و خود باور جمعیت شهروندان با ابزاری که در اختیار داشت به چالش این نظام و قانونی برخاست که از مسئولیت حرمت گذاری به غیر خود شانه خالی می‌کرد. اما حاکمیت که در پی تداوم حضور خود و تشدید استبداد بود، در جنگ داخلی نه فقط مخالفان و رقبای سیاسی خود را قلع و قمع کرد بلکه تا توانست دگراندیشان فرهنگی را به حاشیه راند و از صحنه جامعه حذف کرد.

در پیامد سرکوب و این فشارهای از بالا دو امکان وجود داشت. یا راه گوشه گیری، سکوت و همنوایی با گفتار حاکم پیش پا بود یا مهاجرت و غربت گزینی. برخی در گزینش اول رنج بردند و دقمرگ شدند.

اما بسیاری نیز به راه ناشناخته و سخت دوم خود را سپردند تا در تبعید بتواند دوباره خود را احیا و سازماندهی کنند. نمی‌خواستند که خودکامگی خلیفه تک صدای خود را همچون یگانه رهیافت و آلترناتیو زندگانی تا ابد تثبیت کند.

از این مجرا بتدریج فرهنگ تبعیدیان در "کشور مجازی ایرانیان در خارج" شکل گرفت و گسترش یافت. ناظران از سینما تا موسیقی، از نمایشنامه تا روایت و داستاننویسی، هنرمندان و دگراندیشانی را فعال و پویا می‌دیدند که به تولید و آفرینش اثر مشغولند.

\*\*\*

متن "من هم بودم" اکبر سردوزآمی را در پیشگاه چنین پسزمینه‌ای باید در نظر گرفت که در سرلوحه‌اش با سخنی از سعدی روبرو

می‌شویم: "ما را سری است با تو که گر خلق روزگار / دشمن شوند و سر برود هم بر آن سریم".

ناگفته روشن است که تاکید بر وفاداری و استقامت نکاتی هستند که توامان انگیزش و رهنمود متن را تشکیل می‌دهند. مخاطب زیر تاثیر چنین چشم‌اندازی حرف و حدیث متن را دنبال خواهد کرد. متنی که در خوانش ما یک جستار است. ولی نویسنده‌اش در همین کتابچه آن را "پرونده" خوانده و در کتاب دیگرش "به یاد انگشتهای نسخه نویسم" و در مطلب "من و احمد میرعلایی و قهقه خنده" از آن به عنوان داستان نام می‌برد.

این جمله‌ها را که به تفاوت سلیقه من خواننده و سردوزآمی نویسنده برمیگردد، در ص ۲۹ کتاب "به یاد انگشتهای.." (نشر افرا، کانادا، ۲۰۰۵) می‌خوانیم:

"... احمد میرعلایی است که تو اصلا داستانت را که در قالب نامه‌ای است، خطاب به او نوشته‌ای. راستش خوشحال شدم. بدون رودربایستی بگویم چون میرعلایی بود خوشحال شدم. البته مسئله خودنمایی نیست. نه! اصلا این داستانی که می‌گویم چندان هم داستان نیست. اسمش هم اشاره به چیزی دور دارد؛ گذشته است؛ مُرده است؛ "من هم بودم" است؛ نه این که: هستم."

نگارنده این سطرها، تا آنجا که در دسترسش بوده، آثار سردوزآمی را خوانده و خوشامدهای خود را دستکم در مورد "برادرم جادوگر بود" (شعر و منظومه منشور) و "مونولوگ پاره پاره شاعر شما" (روایتی هفت فصلی) در نوشته‌هایی جزئی منتشر کرده است. دنبال کردن آثار سردوزآمی، برای من از این درک و دریافت ناشی شده که او را شخصیتی قابل و با اهمیت در عرصه ادبیات تبعیدیان ایرانی می‌دانم. این ارزیابی البته فراتر از همدلی هم نسلانه و همقطار بودن در مسیر پُر دست انداز سه دهه قبلی زندگانی غربت است. بیشتر از ارزش کارهای او برمیخیزد. سردوزآمی نه فقط با داستانهای کوتاه و روایتهای بلند خود بخشی از سرگذشت دگراندیش ایرانی را در زندان و در گریز با دلسوزی و با صمیمیت ثبت کرده بلکه همانظوری که

"من هم بودم"ش نشان می‌دهد در عرصه جُستارنویسی نیز کوشا بوده است.

سردوزآمی، در عرصه بیانگری و گفتن از برداشتها و واکنش به شرایط زمانه، سر رشته‌ای را پیگیری می‌کند که پیشقراولانش در ادبیات مُدرن فارسی نصرت رحمانی و فروغ فرخزاد بوده‌اند؛ برغم تفاوتی که این دو جان شیفته داشته‌اند.

او در بی پروایی و استفاده از زبان صریح نسبتش به رحمانی می‌رسد و در دلزدگی از تاریک بودن چراغ رابطه‌های انسانی به فروغ شباهت دارد. بنابراین موتور تحرک این دو شاعر و نویسنده از یکسو میل برقرار کردن ارتباط است. از سوی دیگر چون هر دو از شاخکهای حسی قوی و تیزی برخوردار بوده و هستند شرایط ناگواری را می‌شناسند که در آن پیوند بی غل و غش میان انسانها دشوار و سخت است.

حسرت زلالی مخاطب و پاکی و معصومیت هم‌نوع، رنج روح و روان اینان را می‌سازد. اما از آنجا که این رنج اغلب بی التیام می‌ماند باعث بیزاری و دلزدگی می‌شود و مثلاً در نزد سردوزآمی تبدیل بدین واکنش می‌گردد که او عطای تاریخ و تمدن را به لقایشان ببخشد و برخوردی عصبی با چیزهایی بکند که برای آنها عمر خود را وقف کرده است.

او از یکسو در کار معماری متن مدتها وقت صرف کرده، پس کار متمدنانه انجام داده است. چون تمدن همواره با ساختن و معماری عجین بوده است. از سوی دیگر خواسته در تاریخ روایتی را برجا بگذارد که به شرح حقیقت نزدیکتر باشد. ولی از منظر دوستدار حقیقت بودن به تناقض با خود در می‌افتد زیرا پایان متنهای خود را با عبارت "به تاریخ گوزگوز گوز" امضاء می‌کند.

در هر صورت سردوزآمی نیز، مانند آن دو پیشکشوت حساس در عرصه زیبایی شناسی مُدرن ما، سرگذشت مشترکی دارد. زیرا هم از حس و عاطفه خود سکوی پرواز می‌سازند و به آفرینش متناهی نائل می‌شوند که در جان مخاطب رخنه می‌کند و هم چوب سلطه فراگیر

احساسات را می‌خورند که ایشان را از فهم منطق درونی قطب‌های مهر و کین در خود دور نگه می‌دارد.

"من هم بودم" که با خود قُرم جدیدی را ارائه می‌دهد، شکل و شمایل خود را مصنوعی نمی‌سازد تا اجق و جق شود. در همان آغاز متن، تحولات کار نویسندگی را که با کامپیوتر سروسامان گرفته، بگونه‌ای طبیعی می‌آورد:

"پرونده: اول

کشو: متفرقه

دیسک: c

فضای آزاد: ۱۲۸۱۶۳۸ کیلو بایت".

او سپس، زیر چنین عنوان و نامگذاری‌ای، مطلب را شروع می‌ند و "آقای میرعلایی" را مخاطب قرار می‌دهد. آنهم با این خواسته که هر طور شده عکس و خبری از او را در نشریهٔ "زنده رود" اصفهان به چاپ رساند.

بواقع سهل و آسان گرفتن موضوع است. اگر جستار سردروآمی را که در قالب نامه (بقول خودش) ارائه شده، و در آن اشاره‌های چندی به سرگذشت دوستان و آشنایان نویسنده رفته، فقط به میل و وسوسه مخاطب جویی خلاصه کنیم.

در پس‌پشت این خواستهٔ عموم نویسندگان "که متن من بایستی خوانده شود"، چیز دیگری در مطلب سردروآمی می‌شود دید. یعنی همان اشاره‌های متفاوت به رفتارهایی را که مانع زلال بودن روابط انسانی هستند. او، در مقام نویسنده چند وجهی، نمونه‌ای از دگراندیشان فرهنگ‌ورز است که توسط رژیم حاکم به حاشیه رانده شدند. بنابراین اینجا در کنار تاکید بر بودن خود می‌خواهد، برغم تمام سختیها و ناگواریهای غربت، زنده بودن و تلاش ادبی خویش را آشکار کند. می‌خواهد بگوید آن فرمان "بشکنید این قلم‌ها را"، که مُفتش اعظم اعلام داشت، دامن خامه او را نتوانسته بگیرد. همچنین وی از ضرورت خود شدن دور نگشته است. هنوز فرایند تحقق بخشیدن به خود را ادامه می‌دهد.

این اعلام حضور آنجایی جاذب می‌شود که راوی، بر خلاف سنت رایج، از خود قهرمان نمی‌سازد و به ضعف و شرایط سخت خود معترف است. این که مثل هر انسانی توان و امکان محدودی را دارد. مدام تهایی و انزوا در غربت را انگشت نشان می‌کند.

با اشاره به یاد و میراث غلامحسین ساعدی به روایت خود گستردگی می‌بخشد. ساعدی که در نشریه الفبای دوران تبعید خود چندین بار جستار را در مقام مقدمه نشریه آورده و از شرایط آواره‌ها گزارشی بدست داده است.

ارتباط برقرار کردن با زمینه فراگیر حضور فرهنگ‌سازان را بواقع متن سردوزآمی به شکلهای مختلفی نشان می‌دهد. گاهی با اشاره به نام فرهیختگانی که در این سالها زیسته‌اند و گاه با اشاره به آثاری که از ایشان برجامانده است. گویی او برای نویسنده‌ای که در آتیه به پژوهش در مورد روزگار تبعیدیان می‌پردازد، دستمایه نگارش تهیه کرده است. این قصد و منظور را او خود به صراحت بیان داشته است:

"راست می‌گفت آقا. من گوز هم نشدم. اصلا عکس هر دو تاملان را چاپ کن آقا. بنویس هم‌خانه اکبر و خودش چون می‌خواست کونی نشود، گوز هم نشد. این به نفع نسل آینده است آقا. نسل آینده باید ما را بشناسد. باید چیزی داشته باشد که بتواند بهش استناد کند. خواهش می‌کنم این کار را بکن آقا. این کار کاملاً شرفتمندان‌ه‌ای ست. نسل آینده باید بین ما تفاوت قائل شود. آقا من به گوز نبودن خودم اعتراف می‌کنم، تو هم بزرگواری کن و نگذار مرا با کونی‌ها یک کاسه کنند."

در برابر چنین کشمکش‌هایی که نویسنده در متن خود نشان می‌دهد، مخاطب بی‌شک تامل خواهد کرد. زیرا "من هم بودم" سردوزآمی کشاکشی را ناگفته در پیش چشم ما ظاهر می‌کند که بین دو قطب نفسی خود ("حتا گوز نبودن") و اثبات خود (همچون روایتگری که برغم مصائب تبعید می‌نویسد) در جریان است. ناگفته روشن است، و نیز در میان سطرهای متن خواندنی، که اصطلاحات غیر ادبی

"گوز" و "کونی" کاربرد استعاری دارند و تمثیلی برای بیان اغراق آمیز حالت و رفتارهای ناپسند هستند و برای تحقیر و اکنش و رفتار کسان خاصی بکار گرفته نشده‌اند. بواقع این شیوه گفتن از درون و روایت کردن عریان سازانه دغدغه‌های ذهنی کمتر در میان ما نظیر می‌یابد. ناگفته روشن است که از قد سانسور رسمی در ایران هم بالاتر می‌رود. همچنین نمی‌تواند به کسب و کار کسانی بدل شود که، با خودسانسوری و با مقررات وزارت ارشاد، نوشته‌های خود را تنظیم می‌کنند. جستار "من هم بودم" نشان می‌دهد که نوشتن برای سردوزآمی امر تنظیم کردن خود با دستور و برنامه بیرونی نیست. خودجوش سرریز شده است. بنابراین صراحت و شجاعت او در روبرو شدن با خود دستاوردی بشمار می‌رود که با جستارنویسی‌اش حاصل شده است.

بی دلیل نیست که گفته فریدریش شلگل، فیلسوف فرهنگ آلمان در قرن هژده، را سرلوحه یادداشت خود قرار دادیم. چون، در همراهی با آن متفکر زیبایی شناس و مفسر متن، این نکته را خوش می‌داریم که "اصالت راستین و خودجوش، فی نفسه ارزش معنوی دارد."

\*\*\*

این حالت تولید کننده ارزش معنوی را همچنین در جستار فرشته مولوی نیز می‌توان سراغ گرفت که عنوانش بقرار زیر است: "انگلیسی مرا rape کرده است". عنوانی که در هفت پاراگراف مطلب مولوی دوباره تکرار شده است.

مولوی در این مطلب برداشت خود را به بحث می‌گذارد. مطلبی که موضوعش نقش فراگیر زبان انگلیسی در زندگانی مردمان جهان است، مردمانی که کوچیدن و مهاجرت کردن به سرنوشتشان در این "دهکده جهانی" تبدیل شده، و مضمونش برخورد دوگانه (مثبت و منفی) نویسنده با زبان انگلیسی است. در مطلب یادشده، اما وی بیشتر در بررسی جنبه منفی تاثیر زبان بیگانه بر خود تمرکز دارد که در شرایط مهاجرت در زندگی او عمده شده است. ضمن این که، در

فرازهایی از نوشتهٔ یادشده، "نیمه روشن ماه" زبان انگلیسی نیز در چشم انداز پیدا است. این اشاره یادآور آشنایی بانوی نویسنده و مترجم ما با جهانی دیگر از ادبیات می‌رود که زبان انگلیسی حامل آن بوده است.

در هر صورت تنشی که در آمدوشد میان جنبه مثبت و منفی موضوع روایت بوجود می‌آید، دلیل جاذبه متن را تشکیل می‌دهد تا مخاطب از صرافت دنبال کردن سخن نویسنده نیفتد و تا پایان به خوانش ادامه دهد.

غیر از این نکته آنچه به صراحت لحن و شجاعت در بیان گره ذهنی نویسنده در متن یاری می‌رساند در عنوان مطلب خوییده است که چیزی جز صرف مجدد فعل فاعلی حریم شکن نیست. مولوی با آوردن فعل "کردن" و تکرار آن، در جایی که فعل اصلی جمله و عبارت فعل تجاوز کردن (rape) است، برای خواننده این پرسش را پاسخ نیافته می‌گذارد. آیا در آن تکرار فعل ناگوار برای کسی که عمل بر او دلالت کرده، نویسنده خواه ناخواه به "تخلیه فرویدی" رسیده یا، با این اغراق در کار، خواسته برای مخاطب سختی وضعیت را روشن کرده باشد؟

هر پاسخی که مخاطب در پیش خود بدین پرسش بدهد، به اهمیت این اعتراف راوی متن نمی‌رسد که نوشته: "هرگز گمان نمی‌کرده‌ام روزی ناچار بشوم ضمیر اول شخص مفرد را مفعول چنین فعل عینی کنم؛ نه از این رو که چنین واقعه‌ای را لامحال می‌پنداشته‌ام، که بر عکس، بس که از آن هراس داشته‌ام. ترس از تجاوز به عنف اگر از زمره ترسهای بیدار و آشکار زنان نباشد، از شمار هراسهای خفته و پنهان شان بی‌تردید هست."

کاربرد واژه‌های عربی چون عنف یا اذن دخول در متن مولوی البته به روان خواندن آن لطمه زده است. آنهم در حالی که نویسنده معادل "فرکند" را برای ravine پیشنهاد می‌کند. ولی این عدم تعادل در بکار گرفتن توأم کلمات سره و ناسره شاید به حضور نابهنگام دستگاه‌های مفهومی اشاره دارد که به داوریه‌های مختلف اخلاقی

در مورد عملکردها منجر می‌شوند. چون برداشتی که مردسالاری از فاعلیت و میزان آزادی خود دارد مسلماً متفاوت است با داوری اخلاقی که بدور از تبعیض علیه زن صورت می‌گیرد و برای او حتی هم‌مطراز مردان قائل است.

بدین ترتیب مولوی، با گفتن از تجربه و برداشت شخصی خود از عمل تجاوز زبانی، یک عملکرد رایج در واقعیت و پندار مردسالارانه را رسوا و انگشت نشان می‌سازد که می‌تواند گریبانگیر کل زنان همچون نیمه دیگر انسانها شود. مولوی بدین ترتیب نقد قدرت را به نقد رفتار متعارف ترجمه می‌کند و از جزئیات امور به کلیت ساختار سلطه نزدیک می‌شود.

باری. نتیجه بحث خود درباره دستاوردهای جُستارنویسی مان را به پایان مطلب مولوی می‌سپارم که دایره را نمی‌بندد و برای مخاطب در فرصت ادامه صحبت را باز می‌گذارد. آنهم با اما و سه نقطه تعلیقی که در پایان نیمه تمام خود آورده است:

"... به بهای خاموشی خانه‌ام که لعنتی ابدی است به ریسمان دوامی چنگ انداخته‌ام که خانه در دستهای شیطان دارد. با این همه کتمان نمی‌کنم که این منم که به این ریسمان آویخته‌ام و رهایش نمی‌کنم تا رها نشوم. و نیز پوشیده نمی‌توانم بدانم که نتوانسته‌ام روشنای خانه و خانه روشنی را از گزند روزگار در امان بدارم. آری، انگلیسی مرا rape کرده است، اما..."



## برنمایی وقاحت

---

(در آینه‌ی چند ژمان چاپ خارج) \*

"زن ... گفته بود: « من و بچه‌ها که بریم، اینجا می‌شه شیره کش  
خونه و فاحشه خونه!»

مرد شاعر تعریف می‌کرد: « همینطور هم شد. ولی اینجاش رو  
نخونده بود که بعد از او موتور شعر مملکت را من روشن نگه  
می‌دارم!» (افیون، شیوا ارسطویی، نشر البرز آلمان، ۲۰۰۶، ص ۷۴)

### پیشگفتار

سی سال پیش از این، یعنی در ۱۹۷۹، به انقلابی رسیدیم که خود  
حاصل عارضه‌های مُدرنیزاسیونی ناکامل و بدور از مُدرنیت‌ه فرهنگی  
بود.

پیش از انقلاب، مدیریت سیاسی کشور با خوش خیالی فکرمیکرد  
با گسترش صنعت موتاژ و اجرای رفورم ارضی، کشور را در زمره‌ی  
جوامع پیشرفته قرار خواهد داد. در مقابل این خام‌اندیشی که از  
بی‌تدبیری برمیخاست و در فرجام ذهنیت روستایی را بر جان شهرنشینی  
نویا آوارکرد، نیروهای پویای جامعه مشغول کار و ساز خود بودند.

کار و سازی که خود را بیش از هرجایی در ادب مُدرن و تحول هنر نمایان ساخت. جماعت هنرمند و ادبیاتی تلاشهایی در جهت ارائه آثار و طرح‌های مُدرن کرد. بی آنکه این نوآوریها در سر و سینه اکثریت افراد جامعه جایی برای خود دست و پا کند و یورش ذهنیت واپسگرا را مانع شود. این امر یکی از بازتابهای امر ناهمزمانی در جامعه ایرانی بود که خود را در فاصله میان روشنفکر مُدرن و توده مردم نشان داد. بگذریم که تازه میان دستجات روشنفکر فرهنگی و روشنفکر سیاسی هم شکافهایی وجود داشت که از بی توجهی ایندو دسته به هم و نیز از نبود گفتگوی عمومی سرچشمه می گرفت. در آن آشفته بازار که، از منظر امروزی، به یکه تازی عامل ناهمزمانی و نیز به وجود چندین سبک متضاد زندگانی و نبود هنجار همگانی تنظیم روابط قابل ترجمه است، نیروهای سیاسی- اجتماعی مختلفی در میدان زورآزمایی کسب قدرت درگیر شدند. آنهم با این امید و قصد که بهشت را از آن خود، دوزخ را از آن حریف و برزخ را از آن رقیب کنند.

کشاکشی در گرفت که خاندان حاکم را سرنگون کرد، قشری را بر کرسی کامیابی نشاند و از آفازاده‌های ایشان طبقه‌ی نوکیسگان و تازه بدوران رسیدگان ایران را ساخت. در این کشاکش، اما، شهرنشینان متجدد با معنای زندگی در جهنم آشنا شدند و به نسل رزمنده‌ی نوپا و سیاسی شده فقط موقعیت برزخی رسید. نسلی که، به رغم زندگانی همراه با ترس و دلهره، در عوالم پاکبازی خود از میزان سازمانیابی رقیب (روحانیت شیعه) به گُلی بی خبر بود. اینان که در دستجات مختلفی گرد آمده بودند، ناکامان حسرت‌زده‌ی میدان قدرت‌یابی و امتیازات ویژه شدند.

در بازمینی پدیده‌ی انقلاب و ارزیابی پیامدهایش هر کدام از این نیروهای اجتماعی و جرگه (فرقه)‌های سیاسی حرف خود را زده و می‌زنند. آنها، از زاویه نفع و دستاوردها یا ضرر و صدمه‌های خود، ماجرا را روایت کرده و می‌کنند. در حالی که روایت ادبی و نویسنده، برای آن که کیفیت و ارزش خود را حفظ کنند، بایستی فرای نگاه فرقه‌ای به رویداد تاریخساز در ایران بنگرند. نگرشی که در ارزیابی

خود پایبند ارزش باشد و دفاع از حرمت و فردیت انسان را به هیچ چیز دیگری نفروشد. این پافشاری بر ارزش فرد و حمایتش در مقابل منافع گروهی، از آنرو است که اهل ادب بیش از هرصنف و قشر دیگری موقعیت تراژیک انسان در برابر هستی را می‌شناسد. آن کار ادبی که این اصل راهنما را رعایت نمی‌کند، در وهله‌ی نهایی، به گسترش وقاحت یاری رسانده و در شمار متن وقیح به حساب می‌آید. و اوایل از وقتی که متن ادبی بصورت سلاح کشتار جمعی رُخنمایی کند و نویسنده و راوی در همدستی تبهکارانه به جان و حرمت آدمی یورش ببرند. در آن فضا ادب، احترام و مهر به فراموشی سپرده شده است. این امر یعنی زمینه‌سازی برای برنمایی وقاحت.

با این حال وقاحت و وقیح را نباید فقط در شکلهایی چون بی‌حیایی لفظی و گستاخی رفتاری خلاصه کرد. گرچه در برابر شکل اولی، بی‌اعتنایی و بی‌پاسخ گذاشتن کارساز است و در برابر شکل دومی، بی‌توجهی و «شتردیدی ندیدی» معروف، آب بر آتش خودنمایی می‌ریزد.

## شناخت واژه

اگر دستگاه کلمه‌شماری می‌داشتیم، می‌شد فهمید که در گفتگوهای این روزگاران تا چه اندازه واژه‌ی وقاحت یا وقیح را بیش از گذشته به کار می‌بریم. به ویژه هنگامی - که شرایط سیاسی- اجتماعی کشورمان را به سنجش نشسته باشیم. شرایطی که پس از تثبیت خلافت اسلامی، آشکاری خودکامگی فقیه و آمدوشد کارگزاران عوامفریش پدید آمده است. به واقع در واکنش بدین اوضاع است که کاربرد صفت وقاحت (از مشتقات وقح، در عربی) در گفت و شنودهای روزمره افزایش یافته است. واژه‌ای که معادل فارسی آن بی‌آزرمی است.

البته دلیل ناخودآگاه کاربرد رایج‌تر وقاحت، آن هم بجای بی‌آزرمی، شاید در این احساس باشد که آدمی، با تکیه بر حرف ق

به هنگام بر زبان راندن واژه‌ی وقاحت، مقداری از غیظ و بغض تلنبار شده در سینه را بیرون می‌ریزد و سبک می‌شود. غیظ و بغضی که از رو دررویی با پدیده‌ی وقیح انباشته شده است.

بهر روی، واژه‌ی وقاحت را در زبان فارسی غیر حوزوی با بیش‌تری و همانطوری که پیشتر آوردیم با بی‌آزمی و نیز با لاف و گستاخی مترداف گرفته‌اند. کلیه این مترادفها معنایی روشن دارند و در مصرف معمولی‌شان معنای ضمنی چندان مهمی را به ذهن نمی‌آورند.

پیچیدگی اما هنگامی رُخ می‌نماید که وقاحت را معادل کلمه‌ی فرنگی سینیسم cynism بگیریم که در این و آن واژه‌نامه‌ی دو زبانه (فارسی - انگلیسی یا فارسی - آلمانی) آمده است. به واقع واژه‌ی سینیسم در زبانهای اروپایی امروز از شکل نگارش لاتینی cynicus برآمده است که برخی برایش معادل‌های لابلالگری، بی‌اعتقادی و زشت دیدن همه چیز را نیز در نظر گرفته‌اند. واژه‌ای که هم بار نظری - فلسفی خاص خود را دارد و هم در سرگذشت تاریخی دُچار دگردیسی معنایی بوده است. در ارتباط با بار فلسفی و دگردیسی معنایی که به واژه‌ی سینیسم مربوط می‌شود، بطور نمونه در زبان آلمانی، دو نگارش مختلف از واژه یادشده موجود است. این اختلاف نگارش بر آن است که در همان نگاه اول، تفاوتها را آشکار سازد. چنان‌که در شکل نخست و رایج واژه مورد نظر zynism است و در شکلی که توجه را به سرگذشت دیرینه واژه معطوف می‌کند بصورت kynism نوشته می‌شود.

از صورت نگارش اخیر آغاز کنیم که از لغت kyon در زبان یونانی، به معنای سگ، گرفته شده است. یونانیان باستان به خاطر رفتار نامتعارف پاره‌ای از دگران‌دیشان و دگرباشان، این گروه ناهمگون را kyniker به معنای سگ‌نشان می‌نامیده‌اند.

در حاشیه بگوئیم که سگ ستیزی، یکی از میراث‌های نامیمون یهودیت است که به دیگر ادیان سامی و فرهنگ‌های وابسته سرایت کرده است.

در زبان عربی، کلب به معنای سگ است. آن "کلبی مسلکی" در

عربی و بعدها در فارسی معرب، که به جریان نظری خاصی در یونان باستان اطلاق می‌شده، از این راستا گذر کرده است. بنا بر روایت‌های تاریخی از پیدایش و پاگرفتن فلسفه یونانی، بنیانگذار این مکتب و آموزشگاه، آنتیس تنس، در محله‌ای معروف به محله سگها شاگردان خود را درس می‌داده است. نمونه‌ای از افراد و پیروان گروه اجتماعی " دگراندیشان و دگرباشان" یادشده، دیوژن اهل سینیوپه یا همان دیوگنس بوده که در متنهای شعر کلاسیک فارسی، دیوجانس نامیده شده است.

نیاز به اشاره ندارد که نامگذاری چنین افرادی به سگ منش یا کلبی مسلک، انگیزه و غرضی محافظه کارانه داشته است. یعنی با پیوستن نام و صفتی منفی به غیرخودها، آنان را از داشتن حقوق اجتماعی مساوی محروم و از دایره نیکو صفتان طرد می‌کرده‌اند. شگرد نامگذاری منفی یکی از ترفندهای محافظه کارانه‌ای است که خود را شاهین ترازوی تعادل رفتار و سلامت فکر می‌داند و از این رو، هر کس را که پا از چارچوب تعیین شده بیرون می‌گذارد سرکوب و تکفیر می‌کند. از یاد نبریم که لاتین، زبان فرهنگی مسیحیت در اوج زاهدنمایی‌اش بوده است.

بنابراین هر عملکرد بیرون از چارچوب تعیین شده‌ی محافظه کارانه را نمی‌توان به سرعت تأیید یا تکذیب کرد. باید دید معیار عمل چیست و چه پیامدهایی دارد. در این جا شاید ملاک خوشایندی و ناخوشایندی عمومی به کار سنجش بیاید و چاره ساز باشد. براین منوال دیوژن سینیوپه‌ای را نمی‌توان فقط به عمل جلق (خود ارضایی) اش در ملاء عام فروکاست و او را با انگ بی‌حیایی برای همیشه کنار گذاشت. چرا که وی مرز میان فضای خصوصی و عمومی را همواره زیر پا نگذاشته است. او، گاهی هم به عنوان فردی بی‌نیاز از لطف قدرت حاکم، به دنبال حفظ خلوت و حرمت تنهایی خویش بوده است.

حکایت رد کردن فرمانروا از جلوی نور آفتاب را همه شنیده‌ایم. فرمانروایی می‌خواسته به دیوژن لطف کند و هدیه‌ای بدهد. رند

خمره نشین هم چیزی نمی‌خواسته جز اینکه بی مزاحمت فرمانروا سینه به آفتاب بدهد. به هرروی دیوژن و همراهانش بنا بر تاویل‌های فلسفی غیر جانبدار، در زمره نخستین منتقدان فرهنگ مسلط اجتماعی بوده‌اند که، نه فقط در حرف بلکه در عمل، سخن خود را به کرسی می‌نشانند. جالب این که اینان، آغازگران نقد عملی ذهنی گرایبی و ایده‌السم افلاتونی نیز بشمار رفته‌اند.

بنابراین تعریف، مفهوم سینیسم بر دو دسته و گروه مختلف از آدمیان ناظر است. دسته‌ای که همچون منتقدان فرهنگ مسلط ظاهر می‌شوند و خواستار بهبودی وضعیت عموم هستند. دسته‌ای که چه بسا همان فیلسوفان دوستدار شناخت حقیقت باشند که از سگ منش خوانده شدن نیز ایایی ندارند و رهیافت‌های خود را به جامعه ارائه می‌دهند. در مقابل ایشان، اما، دسته‌ای هست که بجای چاره‌اندیشی فقط تکبر دارد. به همین خاطر کاری ندارد جز تمسخر دیگران، لُغز خوانی و کنایه زنی. اشخاصی منفی‌باف که هیچ کاریکو و اثر زیبایی "طبع بلندشان" را جلب نمی‌کند. یعنی نق نق کنان حرفه‌ای و خودپرستان بد سلیقه.

در زبان‌های اروپایی امروز، این دسته را سینیگر می‌خوانند. لقبی که می‌باید دیگران را از گزند طعنه و کنایه زبان اینان در امان نگاه دارد. نامگذاری‌ای که در وهله نهایی، کارکرد امنیت بخشی و ایجاد ایمنی برای شهروندان را دارا است. بدین ترتیب جماعت شهروند از خود دفاع می‌کند. پدافندی در مقابل رفتاری زبانی، که اشخاص زشت بین و سیاه نگار دارند. به ویژه وقتی سیاه بینی و زشت‌نگاری از فضای محاوره‌ی روزمره و گذرا فراتر رفته و به تولید متن ماندگار می‌رسد.

## سابقه‌ی کشف زوال ما

در پیشگفتاری که صادق هدایت بر برگردان "زند و هومن یسن" نگاشته، می‌توان از وضعیت بحرانی مردمان و آئین در ایران باستان

باخبر شد. این که به دوره پیش از پایان، از آن دوره بندیهای مزدایی، کشور شاهد "تاخت و تاز دیوان ژولیده موی از تخمه‌ی خشم" است. در آن هنگامه، اهریمن نژادان فرومایه با سیطره بر سرزمین ایران همه چیز را می‌سوزانند و می‌آلایند و تباه می‌کنند، تا آنجا که شهر بزرگ به ده بدل می‌شود. جالب اینجا است که این تغییرات قهقرایی، از دیدگاه هدایت و متکی بر متنهای کهن و اساطیری، نه فقط بر مردم که بر جانور و گیاه نیز تحمیل می‌شود. چنانکه "شیوع جنایات، بایری زمین، فساد جسمانی و روحانی مردم از علامات این دوره است. افسار دیو خشم گسیخته می‌شود و به همه چیز لطمه وارد می‌آورد".

همین پیشگفتار صادق هدایت که بازخوانی فراز و نشیبهای زندگی ایرانی و باورهایش در گذشته‌ها است و مسائلی چون روایت آفرینش و شروع حرکت در هستی و نظم جهانی را مد نظر قرار داده، فقط پاسخ مدعیان کنونی نیست. مدعیانی که خود را کاشف موضوع اضمحلال و تباهی در تاریخ ایران دانسته‌اند. نوشته‌ی هدایت همچنین بیانگر شناخت دیرینه ایرانیان از تجربه‌ی اضمحلال و آگاهی نسبت به وجود دیالکتیک در تاریخ سرزمین خود است. این دیالکتیک به معنای کشاکشی مدام میان واقعیت تباهی و گرایش به بازسازی است. کشاکشی که در سرگذشت ایران زمین وجود داشته است. نکته‌ی یادشده را به چالش میان مرگ و زندگی هم می‌توان تاویل کرد. چالشی که به گفته ارنست بلوخ (فیلسوف امیدپرور آلمانی)، گذر ایامی است که، به رغم سلطه ناهمزمانی‌ها، همواره می‌زاید و می‌گنجد.

بدین ترتیب وقاحت در روند تاریخ ما فقط به کارکرد تباه‌سازان کشور و مردم محدود نمی‌شود. همنوایی با تباهی یا حتا بی‌اعتنایی بدین کارکرد و به سکوت برگزار کردنش نیز می‌تواند وقاحت خواننده شود. در تداوم شناخت زنجیره وقاحت‌های ریز و درشت می‌شود حتا به لحظه‌ای رسید که خودنماییهای رایج این و آن پژوهشگر امروزی بر دستاورد پیشکسوتان دردشناسی در تاریخ ایران پرده می‌افکند. با این

که انکار دستاورد گذشتگان، در قیاس با وقاحت تبهکاران، وقاحتی مختصر است لیکن هنوز ادامه زنجیروار کارهای وقیح شمرده می‌شود.

البته لاپوشانی حقیقت، یگانه ایراد این دسته از پژوهشگران از ما بهتر نیست. تازه در فرجام کار است که دسته گُل به آب دادن شعبده‌بازان مدعی، شوربختی روند فاجعه بار خود را نمایان می‌سازند. برخی از این کاشفان، پس از آنهمه مصرف کاغذ سهمیه‌ای و انتشار کتاب‌های ریز و درشت، سرانجام در روزگار جاری بدین نتیجه مُشعشانه می‌رسند که علمای شیعه عهد قاجار مشعل دارتجدد و ظهور مدنیت قانون مدار بوده‌اند. از این نوع حکمت سیاسی، که حکیمش با حاکم وقت هم‌نوا می‌شود و برای تاریخ‌نویسی رسمی پانویس تهیه می‌کند، باید که بی‌اعتنا گذشت.

دیالکتیک زایش و پوسیدن در روند تاریخی که در بازنویسی منتهایی چون زند و هومن یسن نهفته، دارای لایه‌های معنایی متفاوت است. چرا که در هر دوره از بازنویسی‌اش، لاجرم نشانه‌های ضمنی همان دوره را نیز در خود جمع می‌کند. به همین خاطر وقتی به بازخوانی هدایت از متن نامبرده می‌پردازیم، با نشانه‌ها و اشاره‌های چند دوره‌ی مختلف روبرو می‌شویم. نشانه‌هایی که از عهد باستان تا روزگار جدید می‌آیند. با شناخت این نشانه‌ها و اشاره‌ها است که می‌توان دریافت چگونه اهریمن و دیوان پیشا تاریخی در گذر ایام به صورتهای دیگر تغییر شکل داده‌اند. از جمله هنگامی که به شکل مدعی دروغگو و زاهدنمای دغلكار قرون وسطایی در آمده است. این یعنی پوست اندازی وقاحت نیش دار و بی‌آزمی عوامفریب، که بخاطرگذر ایام و تغییر دوران، نام جدیدی گرفته است.

### مدعی، همچون اسمی مستعار برای بی‌آزمی

پیش از آن که به تغییر و تبدیلهای وقاحت در دوران خود برسیم و آن را در دل چند رُمان فارسی باز شناسیم، درنگی کنیم بر واکنش شعر

کلاسیک نسبت به نماد مدعی. یعنی همان شخصیتی که هیچگاه از عهده‌ی ادعای خود بر نمی‌آید. وقتی حافظ سرود:

با مدعی مگوئید اسرار عشق و هستی

تا بی خبر بمیرد در درد خود پرستی

نگاه و تکیه به سنت سرایش پیش از خود داشت. سنتی که در افشای چرایی و چگونگی وقاحت و بی‌آزرمی کم کاری نکرده بود. برگستره آن سنت سرایشی، سعدی با فاصله زمانی نزدیک به صدسال پشت سر حافظ ایستاده است. حافظی که سخن پیشکسوتان را چنین جذاب در غزل خود جمع‌بندی کرده است:

آن روز دیده بودم این فتنه‌ها که برخاست

کز سرکشی زمانی با ما نمی‌نشستی

سعدی در گلستان، باب هفتم (در تاثیر تربیت) به طور مشخص از جدال با مدعی گفته است. اما فراتر از این مورد خاص، کُل اثر وی را بایستی تلاشی دید که در پی ارائه دستگاہ نظری و تعریف هنجارها برای رفتار درست آدمی است. شاعر طعم تلخ غربت چشیده و شراب گوارای جهان دیدگی نوشیده‌ی ما، چه به نظم و چه به نثر، حکایت‌هایی پُر معنا در بوستان و گلستان خود آورده است. روایت‌هایی که با گوهر خود در مقابل بی‌آزرمی (وقاحت) پایداری می‌کنند تا به سهم خویش نقشی در سلامت ارتباط اجتماعی ایفا کنند. او که در برابر نماد مدعی به صلح‌جویی و به فروتنی میل می‌کند، درویشان را دارای چنین روشی می‌داند:

شنیدم که مردان راه خدا

دل دشمنان را نکردند تنگ.

این رهنمود در حالی ارائه می‌شود که در نظر سعدی مدعی به چنین انحرافی آغشته است:

نیند مدعی جز خویشتن را

که دارد پرده پندار در پیش.

بر این سیاق، اسارت در غرور، و نیز غرقه در ذهن خود بودن، تالی فاسد درویشی است که هم‌تراز بزرگواری خوانده می‌شود. در این

رابطه، برهان سعدی چنین است:

باطل است آنچه مدعی گوید  
خفته را خفته کی کند بیدار

او وقتی مصراع‌ای زیر را سروده در پی استدلال برای منظور خود  
بوده است:

مشو غره بر حسن گفتار خویش  
به تحسین نادان و پندار خویش  
چو با سفله گویی به لطف و خوشی  
فزون گرددش کبر و گردنکشی

در گلستان سعدی فصلهایی که رواداری و بردباری را تبلیغ می‌کنند  
و یا بیتهایی از این دست کم نیستند:

چو انسان را نباشد فضل و احسان  
چه فرق از آدمی تا نقش دیوار  
یا این رهیافت و رهنمود را در نظر گیریم که آورده:

ای طبل بلند بانگ در باطن هیچ  
بی توشه چه تدبیر کنی وقت بسیج

و سرانجام در پیگیری اندرزه‌های سعدی در بوستان و گلستان که گفته  
"حریص و جهانسوز و سرکش مباش"، به پاره سرود زیر می‌رسیم که  
ارتباط مستقیم دارد با آنچه ما از حضور وقاحت در چند ژمان فارسی  
این روزگار خواهیم دید:

بزرگی به ناموس و گفتار نیست  
بلندی به دعوی و پندار نیست...  
گنهکار و خود رای و شهوت پرست  
بغفلت شب و روز مخمور و مست

### ذهن مغشوش روای خود پسند و سرسری گیر

"بی‌تا، تنش را دو دستی تقدیم آن «مرد مهم» کرده بود ولی  
شناسنامه‌اش بی‌مرد مانده بود." (بی‌بی شهرزاد، شیوا ارسطویی،

انتشارات باران، سوئد، ۲۰۰۱، ص ۱۰)

"... ولی من حواسم به کمر به آن باریکی بود که وزن کفل‌های چاق و پاهای گنده او را خوب تحمل می‌کرد و پستان‌هایی سنگین و آن قدر گنده که زیر شانه‌هایی به آن کوچکی جا نمی‌گرفت." (همان، ص ۲۵)

"با این که خشایار برام از غسل شیرین تر است به خدا حاضرم یک نفر پیدا شود، عقلم بکند و از این خراب شده بیردم بیرون. پیام که به آنجا برسد، طلاق می‌گیرم و می‌روم سراغ شهرام. می‌دانم که هنوز دوستم دارد. من هنوز ناخن‌هام را کوتاه نکرده‌ام... شهرام می‌گفت: «تو برای من همین دست‌های خوشگلت هستی و بس!» راست می‌گفت. بعد از او هر که به دستم نگاه می‌کند شهرام است. به خشایار هم گفته‌ام. همه چیز را می‌داند. علی هم می‌دانست. همه می‌دانند. حتی آنهایی که بعد از یک بار خوابیدن باهام رفتند و دیگر پیدایشان نشد." (همان، ص ۷۳)

"وای خدایا ... مثل کابوس بود... پرتم کرد گوشه کاناپه، و با اون صاحب مرده کت و کلفتش دهنم رو پُر اون آب گند و گُه و شور و تندش کرد که یه وقتی برام خوشمزه‌ترین چیز دنیا بود." (همان، ص ۷۷)

"ولی نمی‌فهمند پدر من یک زن نقاش است. خشایار پول شلاق‌های تنش را خواهد داد و آزاد خواهد شد. حاضر نخواهد شد پول شلاق‌های تن مریم را بدهد. او به اندازه کافی پول پای تن مریم پرداخته. ترجیح می‌دهد مریم شلاق بخورد." (همان، ۱۷۳)

"علی سگ ملوسی بود. ولی نه اونقدر که زبونش از کف کفش آدم بالاتر بره! اگه علی کفشم رو تمیز نکرده بود، حالا من اینجا نبودم. برای همین کفشهای من تمیزن." (همان، ص ۱۳۹)

"اگه به جنسیتم اجازه بروز بدم، جنس جامعه‌ام کله‌ام رو از کار می‌اندازه. دو راه بیشتر پیش پای ما نگذاشته‌اند و این هیچ ربطی به سیستم نداره. روانشناسی جامعه ما اینطوره. نصف انرژی زنی که به خودش استقلال فکری می‌ده صرف ثابت کردن خودش می‌شه.

مجبور می‌شه جنسیتش را حذف بکنه و همیشه تنها بمونه." (همان، ص ۶۰)

در روایت "بی بی شهرزاد" ما با راوی زنی روبرو هستیم که یکی دیگر از زنان داستان ("مریم") را همچون قطب مخالف خود مورد استفاده ابزاری قرار داده است.

پس از سرهم بندی شدن این تقابل ساختگی، راوی یا همان زن هنرمند (نقاش) بر متعالی بودن خویش و بی‌نیازی از ارضای جنسی تاکید آزردهنده و مداومی دارد. تاکید می‌تواند هم تاثیرگسترده نگرش فلوتینی\_ عرفانی بر دیدگاه‌های رایج در ایران و هم لاف راوی خوانده شود.

او، مریم را چنان خوار و احمق جلوه می‌دهد که حتا از ابتدایی ترین نوع امتناع هم آگاه نیست. یعنی وقتی دخولی را به دهان خود خوش نمی‌دارد، نمی‌داند خیلی راحت می‌تواند دهانش را ببندد.

توصیفی که ژمان از زندگانی مریم می‌کند، او را آدمی ساده لوح نشان می‌دهد که گرفتار آدمهایی به اصطلاح روشن فکر شده و توسط اینان مورد سوء استفاده قرار گرفته است. با این حال این سوء استفاده را فقط در رفتار علی و خشایار نباید جستجو کرد. مردانی که در ضمن جز لشگر ستایشگران شهرزاد "متعالی" هستند. مریم همانطور که در پیشتر اشاره کردیم مورد سوء استفاده راوی هم قرار می‌گیرد. آیا راوی نمی‌داند که ترسیم انحنای بدن مریم که بقولش به خاطر گوشتالو بودن شهوت بر انگیز است، البته اگر سلیقه بازاری را همچون پایه این "زیبایی شناسی" لحاظ کنیم، میل جنسی پنهان راوی را آشکار می‌کند. به ویژه که شهرزاد داستان در خیال خود مدام با این ایده بازی می‌کند که پدر بچه‌ی مریم باشد. در حالی که این موضوع می‌توانست پای عقده‌ی الکترا یا حسرت احلیل را در بستر روایت به میان کشاند، اما به خاطر سطحی نگری راوی مسکوت مانده است. در این ژمان، برخورد راوی با سایرین بر پایه‌ای کژ بنا شده است. خود پسندی کور راوی و گستاخی اش (که رگه‌ای از آن در رمانهای بعدی نیز موجود است) چنان بیزار کننده است که

می‌شود آنرا قربانی کردن دیگری یا حراج حرمت انسانی خواند. همچنین خبر چینی را بجای اعتراف صادقانه گرفتن، نیز از گمراهیهای دیگر رُمانهای مورد نظر ما است. وقتی که قرار است خوب گُل کرده و خیلی دانا و پیشرو و بزرگوار جلوه کنیم. اینکه در این میان با حق دیگران چه می‌کنیم، آنهم حق داشتن حریم شخصی، از آن موضوعهای به فراموشی سپرده شده است. موضوعی که راوی برای لاپوشانی‌اش از مکانیزم واپس‌زدن پدیده‌های نامطلوب بهره می‌برد.

در این جا، با اعترافات تهی شده از شکل و محتوای راوی رو در رو هستیم. اعترافاتی که تاوانش را دیگری می‌پردازد. سطحی خواندن راوی، بدون این که الزاما صورت حسابش را به پای نویسنده کتاب بگذاریم، یکی از دلیلهایش، ریشه در همین برخورد ناصادقانه با مفهوم اعتراف دارد.

کافی است آن سنت اعتراف از سنت آگوستین تا ژان ژاک روسو در فرهنگ غرب را در نظر بگیریم که هیچگاه از روی تحقیر دیگری یا گذشتن از روی نغش کس دیگر برای به هدف رسیدن بهره نگرفته است. البته به جز عهدشکنی در سنت اعتراف، که بازتابی از ریاکاری جاری و رسمی در ایران است، سطحی نگری راوی در طعنه و کنایاتی است که به اصطلاح در تجزیه و تحلیل تاریخی پادشاهان ایران باستان رو می‌شود. آبکی و مسخره بودن این تجزیه و تحلیلها به ویژه آنجایی نمایان می‌شود که حکایت، در پی القای توازی تاریخی و وجوه اشتراک میان خشایار شاه و خشایار کنونی رُمان است.

### جشن و سرور خاله‌زنکها و عمومردکها

"برای این که اونجا... تو خونه اون وزارت خارجه‌ایه بساط دود و دم نبود... آقاییون می‌خواستن... خب اونا با ماشین‌شون افتادن دنبال ما، دسته جمعی رفتیم خونه ما... بساط چیدم براشون... حسایی مشروب خورده بودن... چند دفعه که کشیدن، وسط حرفای سیاسی، یواش

یواش خوابشون گرفت... همه دور همون منقل خوابیدیم..." (کهربا، ژوزف بابازاده، انتشارات آرش، سوئد، ۲۰۰۴، ص ۶)

"می خواستم برای (م) نامه بنویسم و بهش بگم حالا که شوهر کرده‌ام و رفته‌ام، حالا مرا باور کند. اما دو ساعت بعد از مراسم به من تلفن می کند و با همان لحن بی ملاحظه احضارم می کند، اصرار می کند، من هم ناچار رفتم، به همان آپارتمانی که گارسونیه منوچهر و رفقای اوست، با کمال پروویی می گوید « بالاخره یکی باید خدمت عروس خانوم برسد!» تقصیر من است که این‌ها را تحمل می کنم. اقا کاش زبانش مثل نیش مار نبود که درد می آورد، نشئه می کند، و بعد می کشد!" (منبع بالا، ص ۳۸)

"شعر عاشقانه و انقلابی آن هم مال آن شاعره بد رویت بود. شاعره و آهنگساز با غروری می رقصیدند که هاله قهرمان خلق دور سرشان می تابد. سالن می چرخید و دامن قرمز لباس آن قدر بالا می رفت که شورت قرمز چرکمرده، آشکار می شد." (منبع بالا، ص ۶۶)

"چقدر منحوس است، اما بدن گنده و گندمگونی دارد. جوری نشسته که پشم‌هایش از کنار شورت قرمز بیرون می زند. می ایستد و رقصان دامنش را بالا می برد، دست می کشد به شکمش، به ناف و زیر شکم، بین ران‌هایش دست می کشد، شورت قرمز شل و گشاد است، با هر جنبش بدن از زیر شکمش به پائین می لغزد." (منبع بالا، ص ۹۱)

"شیرین یک خیار به شاعره می دهد، میز گردی کنار استخر است پر از میوه، اما فقط خیار! شاعره با خیار انجام می دهد. آن قدر گشاد و خیس شده که خیار به راحتی ناپدید و باز آشکار می شود." (منبع بالا، ص ۹۲)

"طیبه، شاگرد و مرید او، که از او معرفت هستی، جهان بینی هنری و شیوه شناخت طبایع انسان را فرا می گرفت، و همیشه با فاصله‌ای محسوس و با مایه‌ای از عبادت او را نوازش می کرد، پیش بابا ادعا می کرد که رابطه‌اش با منوچهر صرفاً جسمی و حتی حیوانی است. تا امروز بعد از ظهر عشقی در کار نبود. عواطف طیبه به تساوی، بین

استاد یا مُرادش و شوهر یا مریدش تقسیم می‌شد. بابا زیارتگاه او بود و او زیارتگاه ابوالفضل. برای شوهرش مادر مقتدر دلسوز بود و برای او خواهر کوچک سر سپرده؛ مانند دو گونه زنای با محارم، اما، بدون درک شهوت و صرفاً از سر خدمت. منوچهر تا کنون نقشی نداشت جز اجرای وظیفه یک عامل نرینه، بدون بار عاطفی. «منبع بالا، ص ۱۳۴»

کهربا، که معنای فرهنگنامه‌ایش "صمغ مترشح از درختان کاج قدیمی است و خاصیت رباینده و جذب‌کننده و مغناطیسی دارد"، عنوان روایتی شده که با داستان "تی‌با" شروع می‌شود. تی‌با که از روی اسم طیبه سرهم بندی شده است، از عناصر اصلی روایت کهربا است و سه قطعه‌ی داستانی، زیر عنوان «دفترچه‌های کهنه» به نامش وجود دارد. فرقی که "کهربا" با "بی بی شهرزاد" دارد فقط در جنسیت متفاوت نویسندگان آنان نیست. در کهربا تعداد راوی بیشتر است. روایتی بیشتر با منظر اشخاص متفاوت، برای خواننده امکان شناخت تاریخ و جغرافیای داستان را بیشتر کرده و از روحیه و رفتار آدم‌هایش بیشتر اطلاع بدست می‌دهد. برخلاف بی‌بی شهرزاد که از چگونگی هنر قهرمانانش آنچنان که باید نمی‌گوید و حکایتش به تابلوهای شهرزاد محدود و خلاصه شده و ارتباطش را با تاریخ نقاشی ایرانی معلوم نمی‌کند، در کهربا با توضیح مفصلی از زندگی، شغل و هنر قهرمانان رُمان روبرو هستیم. منتها کهربا، بر خلاف معنای فرهنگنامه‌ایش، عنوان رُمانی شده است که با خراشی کوچک بر سطح ساختارش، ترفندهای رنگ و رو باخته و آلودگیهای تلنبار شده‌ی پنهان خود را هویدا می‌سازد.

ترفند اول کتاب، که به بزرگنمایی خود می‌پردازد، در این نکته آمده که تلویحا مدعی به دست دادن روایت حال و تاریخ روشنفکر ایرانی است. ترفند دوم نیز وضعش بهتر از اولی نیست. زیرا نویسنده با پنهان گشتن پشت اسم مستعار، هیجان و جذابیت مضاعفی به اثر بخشیده، بلکه این تمهید را کمینگاهی ساخته تا از آنجا بتواند پروژه تهمت و افترا به روشنفکر مُدرن را پیش ببرد و در میان سطرهای

نوشته‌اش، به تسویه حسابهای شخصی بپردازد.

در اینجا طبعی است که جنبه سادیستی شخصیت راوی را در نظر گرفته‌ایم. عنوان روشنفکر به او نبخشیده‌ایم که ناچار باشیم از جنبه مازوخیسم و خود آزاری نیز، خودزنی وی را بسنجیم. از این منظر، که نویسنده و راوی کهریا پشت دیگران قایم می‌شود تا نشانی از خود به دست متهمان یا شاکیان ندهد، حتا از غوغاسالاران کارمند رژیم وقت نیز واپسگرایانه تر عمل کرده است. در هر صورت بساط چینی وی مُزورانه‌تر جلوه می‌کند. چرا که در نوشته‌های رسمی و برنامه‌های رسانه‌ای رژیم، دست کم، نام دست‌اندرکاران عنوان می‌شود.

ژوزف بابازاده، و کسی که پشت این اسم پنهان شده، از زاویه تبارشناسی یورش به روشنفکران ایرانی و هتک حرمتشان، از خودروی قراضه آل احمد نیز نتوانسته سبقت بگیرد. آل احمدی که به اصطلاح در مرزکشی خدمت و خیانت روشنفکران، هم نام خود را نوشته و هم از ادبیات و ژمان سوء استفاده نکرده بود. آنجا، مقاله نویسی وسیله رک و پوست کنده گفتن است که در جانبداری از روحانیت شیعه، به منتقدان فرهیخته‌ی چون هدایت و کسروی و بهروز پیرد و بی ادبی کند.

در واقع روایت "فساد جماعت روشنفکر غربزده" در رمان کهریا، چرخ پنجم سیاستی می‌شود که روند غرب‌ستیزی نظام خلیفگانی فقیه شیعه را موجه جلوه دهد. همه‌ی این پدیده‌ها دست به دست هم می‌دهند تا این تز (برنهاد) برای بار چندم اثبات شود که پیش از برآمدن جنبش فاشیسم، همواره جریان روشنفکر ستیزی گسترده پا گرفته است. بجز این فرومایگی، که چاره‌ای نداشته جز این که روشی نادرست بکار بندد، در کهریا، عناصر داستانی، قربانی جلال و جبروت بخشیدن به راوی هستند. اگر در بی‌بی شهرزاد، مریم به خواری و خفت می‌افتد تا "قصه‌ی نجابت" شهرزاد گُل کند یا علی و خشیار همچون تپه‌های روشنفکر جامعه آنقدر زیون و حقیر مطرح می‌شوند تا عدم پذیرششان از سوی شهرزاد موجه جلوه کند، در

حکایت بابازاده زمین به آسمان بافته می‌شود تا قد قهرمان بلندتر بنظر رسد.

از ماجرای تی‌با (طیبه) که سوژه یک دل و دو دلبر فیلمفارسی را متحول ساخته و یک دل و سه دلبر را عرضه کرده تا هیچ یک از کسانی که سیاهی لشگرفتوحات بابازاده هستند، دلایل روانی و تربیتی کارهایش معلوم نشود. وجود و حضور همه‌ی افراد، قربانی این شده که بابازاده فرصتها را به ابراز وجود خود اختصاص دهد. آن هم برای این که خود را معلم معرفت شناسی هستی معرفی نماید. این خود شیفتگی آدم بزدل، که به دیگران از پشت نقاب اتهام می‌زند، چنان بی در و پیکر است که بابازاده حتا ذهن فاحشه‌ای را در شهرنو (اص ۱۹) به نفع خود مصادره می‌کند تا از خلال نگاه سرافکنده‌ی او بار دیگر اهمیت شخص شخص مملکت را به خود بدهد.

در پیش، در بخش سابقه‌ی کشف زوال ما، آوردیم که گسترش دروغ یکی از نشانه‌های استیلای اهریمن بر ایران بوده است. با خواندن کهربا در می‌یابیم که کارکرد دروغ نیز مثل بازتاب وقاحت، در گذر ایام تغییر شکل داده است.

در گذشته اگر دروغ را بیشتر به دیگری می‌گفتم، به زمانه‌ی آفرینش کهربا و هنرنمایی بابازاده‌ها، دروغ به خود هم رواج گسترده‌ای یافته است. این را می‌شود در شخصیت قهرمان اصلی داستان بازیافت که بخش پلیدیهای خود را فرافکنی می‌کند و خود را فقط معلم معرفت شناسی هستی می‌بیند. به نظر می‌رسد روانکاوی شخصیت آدمی در ایران، کار بسیاری پیش رو دارد تا به نظریه منسجمی درباره‌ی اشکال مختلف بازتابهای انسانی برسد.

ستون فقرات زمان کهربا از چند مهمانی تشکیل می‌شود که در آنها، یک عده دور هم جمع می‌شوند، می‌خورند، می‌نوشند، می‌رقصند و مخدرات مصرف می‌کنند. در ضمن نیز مسائل سیاسی کشور و جهان را حل می‌کنند. در کنار این جشن و سرگرمی خاله‌زنکها و عمو مردکها، راوی تخیلات هیز و متجاوز خود را بال و پر می‌دهد. در حاشیه ابراز حسدورزیهای خود نسبت به شاعران ممتاز، شاعره‌های

بی‌آلایش را نیز از الطاف خود بی نصیب نمی‌گذارد و آنها را به خود ارضایهای گروتسک وا می‌دارد.

## مصرف تریاک همچون نمادین‌ترین آئین (Ritus) معاصر در ایران

"میزبان مفتخر، یک فنجان چای دیگر می‌ریزد. صبحانه که تمام می‌شود همه می‌روید اتاق ته سالن ویلا. همه چیز آماده است. کنار سفره هفت سین، آتش و ذغال و افیون و پنجره سبز و وهمی کنار مخده و تشک‌های راحت." (افیون، شیوا ارسطویی، نشر البرز، آلمان، ۲۰۰۶، ص ۳۳)

"پردیس دل نمی‌کند از بزم‌ها. بوی تلخ و شیرین تریاک تا رختکن می‌آمد. صدای خراباتی پردیس هم بود." (منبع بالا، ص ۵۵)

"تا ساعت دو بعداز ظهر روزنامه می‌خواند. بعد می‌آمد به آشپزخانه. می‌نشست کنار اجاق و حکایت میله داغ و قُل قُل آب در شیشه‌ای که صدایش بی شباهت به دستگاه قهوه جوش نبود. باید ساعتی می‌گذشت، افیون در رگهایش می‌نشست. چای دومش را، موقع خواندن کتابی که تازه گرفته بود دستش، سر می‌کشید. سیگار اولش را آتش می‌زد تا حوصله تو و حرفی‌های تو را پیدا کند." (منبع بالا، ص ۵۶ و ۵۷)

"میهمان ویژه، یک کاردار فرهنگی درجه چندم سفارتخانه بود. یکی از دوستان نویسنده‌مان هم آمده بود. یک شاعر فرانسوی هم بود که می‌خواست با کشش کهربایی اُپیوم ایرانی آشنا شود... دوست دختر سابق پردیس هم آمده بود. می‌گفتند سر و سرّ جنسی یا مالی با مهندس داشت یا دارد. سکه‌ها و طلاهایش را فروخته بود و داده بود به مهندس ترک و ماهیانه بهره‌اش را می‌گرفت... مردی که در ازای تمیز کردن خانه و درست کردن وسایل برقی و غیره به جای پول دود می‌گرفت، کارش را تمام کرده بود و داشت به رتق و فتق امور حاضر کردن بساط می‌رسید." (همانجا، ص ۹۴)

"هر دو دوستانی داشتیم که یا به اندازه ما یا بیشتر از ما رند بودند. و این شکست را می گذاشتند به حساب پیروزی‌های سابق پردیس. و شکست زنهایی که از همه‌شان کام گرفته بود... تنها عکس‌العملی که نشان می‌داد، تظاهر به پافشاری‌اش بود در تریاکی نشدن من." «همین مونده تا توی تاریخ معاصر بنویسن، شهرزاد در خانه پردیس تریاکی شد.» ("همان، ص ۱۰۰)

ناگفته روشن است که این سه زمان را به صورت پیوسته خوانده‌ایم. آن را اثری سه جلدی، یا بزبان نظریه ادبی، اثری تریلوژیک قلمداد کرده‌ایم که به زندگانی قشر خاصی در جامعه ایرانی می‌پردازد. گرچه شخصیت داستانها، آدمهایی از شکل و شمایل افتاده یا روشنفکرانی دفورمه شده هستند.

راویان مختلف کتابهای سه‌گانه، درفضای خلاصه شده زندگی اجتماعی، کار دیگری ندارند جز این که از خود فرشته بسازند و از همقطاران خود دیو و در حین حکایت، به تسویه حسابهای شخصی بپردازند. ایشان چنان مثل کبک سر در برف فرو کرده‌اند که نمی‌بینند که آن به اصطلاح فرشتگان، به چه حسادت‌های پیش پا افتاده‌ای دُچار هستند. کافی است در این زمانها کمی تأمل کنیم و رابطه‌ی پُر از حسادت ادبیات‌چینا به نقاشان را دریابیم. حسادتی که شاید از این مایه گرفته که نقاشان آفریده خود را سریعتر به پول نزدیک می‌کنند.

بدین ترتیب بی‌بی شهرزاد پیشدرآمد داستانی دنباله دار می‌شود که در آن، نویسندگان زن و مردی بصورت مجزا و در عین حال مرتبط، موضوعی را پرورانده‌اند. گرچه آن دو نویسنده، همانطور که "افیون" می‌گوید، در دوره‌ای، زوج هنری نیز بوده‌اند.

اگر در فرضیه شناخت نویسنده اصلی که پشت نام بابازاده قایم شده، اشتباه نکرده باشیم و ردپای سپانلو را باز شناسیم که از جمله با تأکید بر تلاشی مبنی بر حفظ نامهای قدیمی خیابانهای تهران، دست خود را در کهربا رو می‌کند (ص ۹۹)، با برنامه‌ی هویت سازی برای دشمنان روبرو هستیم. برنامه‌ای که بین دو زمان کهربا و افیون

در جریان است و گاهی با افشای لافزنیهای متقابل، به اثر سه جلدی در برداشت ما صورت روشنگرانه‌ای می‌بخشد. روشنگری که دست خود ستاییهای ضمنی راویان و بابازاده‌های نوعی را رو کرده و میزان لاف رجزخوانیهای ایشان را برملا می‌کند.

هرچه تجربه زیستن در میان قشر روشنفکر مُدرن به فرجام روایت خود در این اثر سه جلدی نزدیک می‌شود، ما با افزایش آلودگی افراد عافیت جو که با بیداد کنار آمده‌اند، روبرو می‌شویم. برای بار چندم این برنهاد (تز) آدورنوی فیلسوف ثابت می‌شود که: بر کشتزار پلیدی، گُل نیکویی و مهربانی نمی‌روید.

در ژمانهای یادشده، راویان چنان اسیر تحمیلات زمانه هستند که از درک شکاف فراینده میان زن و مرد جامعه ناتوانند. وجود آن همه تنفر نسبت به یکدیگر را نمی‌بینند. تنفیری که نتیجه سرکوب زنان و محروم کردن ایشان از حق آزادی آمدوشد و منوط کردن آن به اجازه پدر یا شوهر است. باز نبودن دست زنان در گزینش پوشاک و در دسترس نبودن امکان ریاست، مدیریت و رهبری برای زنان، چنان امر آشکاری است که انکارش از ذهنیت سالم و واقع بین بر نمی‌آید. انکاری که ژمانهایی از نوع کهربا را تجسم وقاحت و برنمایی‌اش می‌سازد. زیرا نمونه‌ای از منتهایی می‌شود که زن را بصورت ابزاری دیده است. در حالی که چراغ راهنمای رفتار آدمی یعنی ادب، احترام و مهر را نادیده گرفته است.

### اهل قلم غافل و روایت محدود به شهوت و تخدیر

ما را چه شده است؟ شاعری که به روزگاریا بر فراز کشفیات شعر کلاسیک و اختراعات شعر نو سرفرازانة گذر کرده و در تاریخ ایران زمین نیز، همواره یکی از کانونهای اصلی آگاهی‌بخشی بوده، چرا در این آشفته بازار پُست مُدرنیستی و ادبیات مربوطه‌اش، به نمونه‌ای از آدم غفلت‌زده تبدیل شده است؟

غفلتی که خود را در میل مفرط به سوراخهای شاش و مدفوع و

مصرف شیرهی خشخاش نمایان می‌سازد. چرا بی ابتکار، تخته‌بند شرایط پیش پا افتاده‌ی کنونی شده است؟ چرا چنین به عاقبت آلوده و فرجام چرکین تن داده است؟ چرا مردنی هر روزه بر سرش آوار می‌شود، پیش از آنکه مرگ به سراغش بیاید؟ مردنی روزمره که خودکشی بر آن شرف دارد. و آیا این نکته، آخرین پیام هدایت نبود؟ هدایتی که پیش از خودکشی، از پس تامین مواد اعتیاد خود بر نمی‌آمد (شاهدش، آن نامه معروف به انجوی) و عزت نفس خود را از کف رفته می‌یافت.

این اهل قلم، چه خطا و جرم جمعی را مرتکب شده است؟ چه کرده‌اند، یا چه نکرده‌اند، که دسته دسته، یا محفل به محفل دُچار انحطاط می‌شوند؟

پس از نمونه‌ی شاعر غافل، به نمونه‌ی نویسنده مخمور می‌رسیم. راوی با شخصیت، که در شکل و شمایل شهرزاد افسانه‌ای با حکایتگری به حیات خود تداوم بخشیده و به وسیله روایت، گشتن خود را شب به شب پس زده، چرا خود را مخمور ساخته و دیگری را در حد پذیرش عقده‌ها و گرفتاریهای جنسی فروکاسته است؟ فروکاستنی که در فضای بیداد خماری و اعتیاد همه گیر به قوزی بالای قوز بدل گشته است.

اگر به روزگاری، در آغاز رُخنمایی تجدد ادبی ما، نویسندگانی چون صادق چوبک و شاعرانی چون نصرت رحمانی پدیده لُمنیسم را موضوع داستان نویسی و سوژه سرایش خود می‌کردند، امروزه سر و کله زدن با قالبهای ادبی به موضوع سرگرمی لُمنیها بدل شده است. لُمنیسمی که تر و خشک را در سقوط خود با هم می‌سوزاند و، هم‌نوا با بنیادگرایان غرب‌ستیز، متمدن بودن را مسخره و روشنفکران را لجن مال می‌کند. بر این منوال، منتقد و خواننده‌ی رودر رو با چنین ادبیاتی، مولفان گمراه و گوژپشتی را می‌بیند که از وضعیت خود بی‌خبرند. یعنی رهنمود سعدی را در یاد ندارند که گفت: حریص و جهانسوز و سرکش مباش!

اهل قلم و شهروند جمهورادب، چرا دچار چنین سرنوشت ترحم

برانگیزی شده است؟ سرنوشتی که آثارشان نشان می‌دهد خود نیز در پیدایش آن بی‌تقصیر نیستند، و تقصیر اصلی، از تحمیلات اعتیادشان بر می‌خیزد. بدین ترتیب، ادبیات فارسی که در چارچوب قوانین رسمی می‌ماند و با تحمیلات ارشاد اسلامی هم‌نوا می‌شود، چیز دندان‌گیری برای سلیقه والا و فرهیختگی نمی‌آفریند. از خیرالتیام درد جاودانگی می‌گذریم. در فردای این دوران جاری، آن "خود هم‌نوا شده"، خجلت‌زده مداحی "خورشید ولایت و فقاقت" و چنین ادبیاتی خواهد شد و خواهد ماند.

از این هم‌نوایی بی‌آیه گذشته، آنانی که با ترفندهای جور واجور می‌خواهند این سانسور را دور بزنند، وقتی امکانات خارج کشور را به خدمت می‌گیرند، اغلب چنته‌شان برای فرارفتن و متعالی شدن و گذار به بهودی، از پشتوانه‌های فرهنگی خالی است. دسته‌ای که از امکانات داخلی و مخدرات در دسترس و قیمت مناسب‌شان نمی‌توانند دست‌کشند، مدام دچار تناقض شخصیتی هستند. زیرا حدیث نفس‌شان، و آنچه بعنوان هنر می‌آفرینند، خط قرمز ارشاد اسلامی را پشت سر می‌گذارد. البته بی‌آن که الزاماً متعالی‌تر از آن باشد. ارشاد که سیاست دو شخصیتی‌سازی شهروندان را همچون رهنمود امنیتی به پیش می‌برد، آد미ان را به دو رفتار خانگی و بیرونی وادار می‌کند. در مقابل این سیاست، البته، وسوسه‌ی گفتن از خانه نیز شکل می‌گیرد. بی‌آنکه خانه‌ی این نویسندگان ادب و احترام و مهر فراموش کرده الزاماً حس ایمنی بیخشد و پناهگاه انسان باشد. پرسش اصلی برای نقد ادبی ادبیات فارسی در روزگار حاضر اینست که آیا منتقدان نیز شریک جرمند؟ آیا ایشان به فرض سلامت نفس، از پس نگاه داشتن آینه در برابر چنین وضعیتی بر می‌آیند؟

آیا آن عاقبت ناخوش و این سرنوشت ترحم‌برانگیز را می‌شود فقط به پای بی‌وفایی دنیا و اقتضای زمانه سفله‌پرور نوشت؟ آیا شرایط اداره ناجور کشور و مدیریت مملکت مقصرند؟ یا اهمال کاری‌های فردی اهل قلم، که از پس الزام هوشمندی و زیرکی شهروندان بر نمی‌آیند، مسئول بخشی از انحطاط عمومی است؟

به این پرسشها هم از منظر الزامات اخلاقی فرد و هم از دیدگاه جامعه‌شناسی انتقادی می‌توان پاسخ داد. در این سالها، بر فراز کشاکش همیشگی پیرامون اهمیت فرد و جمع، برخی روند مُدرنیزاسیون ایران در قرن بیستم را باعث و بانی شرایط کنونی کشور دانسته‌اند. با این خوانش تاریخی، رویدادها در ایران تاثیر گرفته از سیاست مدرنیزاسیونی بوده است که به پریشانه‌حالی عمومی انجامید و اضطراب و استرس در جان و دل مردمان ریخت. سرانجام هم این عارضه‌های روحی - روانی، به انقلاب اسلامی منجر شدند. بنابراین، علت، مدرنیزاسیونی بوده است که نه همراه با ابتکارات مُدرنیتنه و مشارکت عمومی شهروندان، بلکه به صورت فرمان دیکتاتوری ارشادی پیاده شده است. بدون این که به فروپاشیدن ساختارهای ذهن استبدادزده و فرهنگ تقلیدگرو بی ابتکار منجر شود.

البته همین روند مُدرنیزاسیون، در سطح همان تغییرات ظاهری، برای محافظه‌کاری دیرینه خطرناک می‌نمود. به طوری که روحیه محافظه‌کارانه برای حفظ سنت بومی و خرافات مرسوم بنیادگرایی مذهبی را به میدان سرکوب دگراندیشان و دگرباشان کشاند. از سوی دیگر آن مُدرنیزاسیون، در سر جمع خود، برای جریانات پیشرو و خواستار نوآوری ناکامل و ناکافی بود. در نتیجه، عدم کفایت، آنان را دُچار حسرت‌زدگی کرد.

این فرایند را می‌شود در سرگذشت ایرانیان بسیاری سراغ گرفت و از جمله در شرح‌حال عناصر روایتهای بالا (ژمان‌های یادشده) که به رغم هنرمند و روشنفکر بودن، یا از گره‌های روانی خود بی‌خبر یا از خود شناسی عاجز هستند. کسانی که در ترکیبی از ندانم‌کاری و دنبال‌گریزه رفتن روزگار می‌گذرانند و اعتنایی به لزوم رشد شخصیت خود ندارند. به همین خاطر با توده مردم بی‌شکل و بی‌نشان همراه می‌شوند و رفتاری آگاهانه را به نمایش نمی‌گذارند. این ناآگاهانه زیستن گاهی چنان ابعادی می‌یابد که خاص و عام را نمی‌توان در هم‌نوایی با سلیقه‌های عمومی و ایده‌های حاکم از هم بازشناخت. چنان که کمتر می‌شود از تبارز شخصیتی یا تعیین‌کنندگی استقلال

رای شخص فردیت یافته، نشانی گرفت. در حالی که ادب مُدرن حاصل تلاش سراینده و نویسنده‌ای با فردیت خود یافته است. با این پیشزمینه از شناخت نسبی، از ژمانهای "بی‌بی شهرزاد"، "افیون" و نیز از "کهربا" سراغ گرفتیم. در یک کلام این آثار، ژمانهایی هستند با تیراژ محدود خارج کشوری که به بازار را کد کتابفروشان آمده‌اند. البته، از آنجا که گاهی در و تخته با هم جور می‌شوند، آن "تیراژ محدود" خبر از حال ایرانیان محترم و باسواد در مهاجرت می‌دهد که اندک اندک در کتاب نخواندن شهره عالم می‌شوند. بنابراین با این واقعیت تلخ باید کنار آمد که ما مردمان با معیارهای بین‌المللی روبرو نیستیم و می‌باید حدنصابهای خود را پائین‌تر از میزان معمول جهانی در نظر بگیریم.

همین مناسبات اجازه نمی‌دهد که هر چقدر هم که نیاز جهانی شدن ادیبان معاصر مان را در بوق و کرنا کنیم از روشنفکر و نویسنده ایرانی انتظار داشته باشیم. با این حال همین بی‌انتظاری نباید به آنجایی برسد که به حق‌گُشی گردن نهیم. حق‌گُشی‌ای که پیامد بروز وقاحت است. ناگفته روشن است که وقاحت، بنا بر تعریف امروزی، صراحت در بیان عملیات جنسی، گوهر گونه که باشد، نیست. عملیات جنسی که در این و آن روایت یادشده شاهد طرحش بودیم.

این نوع وقاحت، که محافظه‌کاری با چوب هرزه‌نگاری (پورنوگرافی) آنرا پس می‌زند، در جوامع پیشرفته و نزد انسان‌های آگاه تاثیر تکان‌دهنده و جذاب خود را از دست داده است. چنان که امروزه حتا به کار جنجالی ساختن اثر هم نمی‌آید. جنجالی که به بالا رفتن فروش کتاب و افزایش سود ناشر و نویسنده منجر بشود. در ایران امروز شاید کتابی با صحنه‌های عریان از عملکرد جنسی برخی را به سودای شهرت بیشتر به صرافت نگارش بیاندازد. ولی از آن جا که مجوز نمی‌گیرد، در بازار سیاه به فروش می‌رسد و نفعی برای نویسنده و ناشر نخواهد داشت.

وقاحت، جدا از محاسباتی، که در بازار آشفته و جامعه‌ی بحران زده

پیش می‌آیند، آنجا مطرح می‌شود که حق‌گُشی و جرمی صورت گیرد. یعنی مجرم نه در محدوده‌ی اخلاق، که در حیطه‌ی پایداری حقوق دیگران به انجام کاری دست بزند. از این منظر، شکستن حریم خصوصی افراد یا گفتن سر بسته اما به اندازه کافی نشانه‌دار از زندگانی اشخاص، آنهم با غرض تسویه حسابهای شخصی، وقاحت نام می‌گیرد که باید از آن شکایت داشت. در روایتهای یادشده چه نویسنده و راوی را یکی بینگاریم و چه این دو را بخاطر ملاحظات ادبی از هم مجزا بدانیم، از خلوت دیگری خبر چینی و حرمت شخصی افراد خدشه دار شده است. بنابراین هنگام مطالعه‌ی اثری چون کهربا با برنامه‌ی وقاحت روبرو شده‌ایم.

## از همین قلم منتشر شده است

زُمان:

- بدون شرح - شرح حال نسل خاکستری، نشر البرز، آلمان، ۲۰۰۱  
هتل تهران، نشر البرز، آلمان، ۲۰۰۲  
برگه-هایی از مردمنامه، نشریه جُنگ زمان شماره ۴، نروژ، زمستان ۱۳۸۸

پژوهش:

- ماجرای فروشد جهان، بهار ۱۳۶۸، انتشارات نوید، زاربروکن، آلمان  
درستایش تبعید، نشر باران، سوئد، ۲۰۰۵  
نگاهی به میراث روح الله خمینی، نشر البرز، آلمان ۲۰۱۲  
عشق در فلسفه، عرفان و ادبیات، نشر البرز، آلمان، ۲۰۱۳

مجموعه جُستار:

- جُستار، گفتار و افکار، نکته-هایی درباره ادبیات، بهار ۱۳۶۹، هانور آلمان  
ما و قهقرا، نشر باران، سوئد، ۱۹۹۴  
شاعران و پاسخ زمانه، نشر باران، سوئد، ۲۰۰۱  
قدرت و روشنفکران، نشر باران، سوئد، ۲۰۰۲  
پالایش شناسایی، نامه-هایی به دوست، نشر آرش، ۲۰۰۷

ترجمه:

- هانا آرت، اگزیزتانسالیسم چیست؟، اینترنت  
شعر و فلسفه هولدرلین، نشر باران، سوئد، ۱۹۹۵  
مردان وحشت، هانس ماگنوس انسنزبرگز، اینترنت

Iran, the Land of seduction on the blue planet  
©Mehdi Estedadi Shad 2014

Mehdi Estedadi Shad is hereby identified as author of this work in accordance with Section 77 of the Copyright, Design and Patents Act 1988

Cover: Kourosh Beigpour  
Layout: H&S Media

ISBN: 978-1780834368

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission of the publishers.

This book is sold subject to the condition that it shall not, by way or trade or otherwise, be lent, resold, hired out or otherwise circulated without the publisher's prior consent in any form of binding or cover other than that in which it is published and without a similar condition including his condition being imposed on the subsequent purchaser.

# **Iran, the Land of Seduction on the Blue Planet**

A contribution to the comprehension of Iranian  
conceptions and literature

**Mehdi Estedadi Shad**

Foreword:  
**Reza Farokhfal**



2014