



بو طيقا و زمان

امير حسين نيكزاد

بوطیقا و زمان

درباره‌ی سازمان‌دهی بیت در شعر فارسی

امیرحسین نیکزاد

سرشناسه: نیکزاد، امیرحسین ۱۳۶۸، نویسنده . **عنوان:** بوطیقا و زمان (درباره‌ی سازمان‌دهی بیت در شعر فارسی/ امیرحسین نیکزاد **طراح جلد:** امیرعلی قاسمی **نشر:** پروژه پوئیکا (کتاب پوئیکا) ۱۴۳ ص . **موضوع:** نقد ادبی، نظریه ادبیات، شعر فارسی.

• این کتاب به‌صورت «دسترس‌ی آزاد» از جانب کتاب پوئیکا منتشر شده است. حقوق مادی و معنوی کتاب برای هر نوع انتشار دیگر، در اختیار مؤلف است. و هر نوع بهره‌برداری سودمحور از آن ممنوع است.

پروژه پوئیتیکا: پروژه‌ای در جریان و
جمعی است با هدف نشر تولید رسانه‌های
نوشتاری، دیداری، شنیداری و ...مباحث نظری آن
و انتشار چیدمان محتوا بر مبنای آرشیه‌های شخصی
و غیرشخصی. پروژه پوئیتیکا در سال ۱۳۹۵ توسط
امیرحسین خورشیدفر تأسیس شد و سپس بهار
احمدی فرد، خلیل درمنکی، شهریار وقفی‌پور،
محسن ملکی و ...به آن پیوستند.

«دهه‌هایی از پیکار، در اروپا و در امریکا، رویاروی ماست. نه فقط مردان و زنان نسل ما، بل که آیندگان، مشارکت‌کنندگان آن، قهرمانان آن و قربانیان آن خواهند بود. هنر این عصر به‌تمامی متأثر از انقلاب خواهد بود. این هنر خود آگاهی تازه‌ای را می‌طلبد.»

ل. تروتسکی - ۲۹ جولای ۱۹۲۴ - مقدمه‌ی «ادبیات و انقلاب»

فهرست

- ۱- کار: طلوع زمان مندی مضاعف ۱
- ۲- نخست کار، سپس گفتار ۲۶
- ۳- سمتِ غزل ۵۹
- ۴- سایه‌ی موکل بر کاغذ ۷۵
- ۵- هردوسوی خطاب ۸۳
- ۶- زمانُ زمانِ بدیع ۹۲
- ۷- در داغ‌گاهِ مدح و صلت ۱۰۳
- ۸- بر خندقِ تهران ۱۱۵
- یادداشت‌ها و منابع - ۱۳۳

۱- کار: طلوع زمان مندی مضاعف

در تحریرِ نهاییِ این مکتوب، که نگارشِ مدیدِ آن، هم‌زمان که رفتنِ سروقّتِ مضمونیِ دیرباخته را می‌بایست، خودِ فرآیندِ گشوده‌ای از بازاندیشی و بازسازی نیز بود، بسنده‌تر این بود که آن مسئله را که موقتاً در مقامِ نتیجه‌ی نهاییِ این حرکتِ آخرِ کار ظاهر شد، از انتها به ابتدا آورم، تا خواننده نیز از نخست بداند که با چنگ‌انداختن به کدام حلقه می‌توان زنجیره‌ی گریزانی را که در این جا از برابر می‌گذرد، بهتر به تصرف درآورد.

اگر مسئله را در عام‌ترین صورتِ آن در این پرسشِ آشنا به عبارت درآوریم که «هستی اجتماعی، یعنی انسان، چگونه آگاهی اجتماعی، یعنی آگاهی متمایز انسانی، را سازمان می‌دهد؟»، یا به بیانِ دیگر سوژه‌ی انسانی چگونه تقویم می‌یابد، نباید این مسئله را از نظر دور بداریم که هر شکل از تدوینِ پاسخی به این پرسش، هم‌زمان تدوینِ پاسخی به پرسشی دیگر است. به عبارتِ دیگر، هر پاسخی به مسئله‌ی

سازمان آگاهی انسان، خود دربردارنده‌ی پاسخ فوری دیگری از همان جنس به مسئله‌ی سازمان است.

برای پاسخ به این پرسش - و البته نه فقط این - لوکاچ دو نوبت، و در دو دوره از کار خود، رنج معماری دیالکتیکی دو عمارت پُرکنگره و بلندآستانه را بر خود هم‌وار کرد؛ و در هر نوبت مقوله‌ی متمایزی را سنگ‌بنای ساختمان خود قرار داد: «تاریخ و آگاهی طبقاتی»، در فصول عمده‌ی خود ذیل «شیء‌وارگی و آگاهی پرولتاریا»، ساختار کالا را مبنای تحلیل سازمان آگاهی قرار می‌دهد؛ در «هستی‌شناسی هستی اجتماعی» ساختار کار در این مقام برنشته‌است. لوکاچ در «تاریخ...» می‌نویسد: «به هیچ‌وجه تصادفی نیست که دو اثر بزرگ دوران پختگی مارکس که به تشریح کلیت جامعه‌ی سرمایه‌داری و نشان‌دادن سرشت اساسی آن اختصاص یافته‌اند با تحلیل کالا آغاز می‌شوند. [...] موضوع کالا را [...] باید به‌عنوان مسئله‌ی محوری و ساختاری جامعه‌ی سرمایه‌داری در تمام جنبه‌های حیاتی‌اش در نظر گرفت. فقط در این صورت است که می‌توان در ساختار مناسبات کالایی، نمونه‌ی نوعی [یا مُدل] تمام شکل‌های عینی جامعه‌ی سرمایه‌داری و تمام شکل‌های ذهنی منطبق با آن‌ها را پیدا کرد».^۱ در این تقریر، سازمان آگاهی در جامعه‌ی

سرمایه‌داری، به ابتدایی‌ترین شکل خود در ساختار کالا قابل رویت است. چند دهه بعد، در «هستی‌شناسی...» لوکاچ از منظری عام‌تر به موضوع می‌نگرد. این‌جا موضع هستی‌شناسانه‌ی لوکاچ، بحث را حول این مسئله دائر می‌کند که انسان به منزله‌ی هستی اجتماعی در تمایز با شکل‌های دیگر هستی مادی، با تکوین دیالکتیکی کدام ساختار، از مرتبه‌ی هستی زیست‌شناختی اندام‌وار به‌طور کیفی و هستی‌شناختی فرامی‌جهد؛ و سازمان آگاهی، فارغ از تعینات تاریخی آن در مراتب مختلف سامان اجتماعی و از آن‌جمله در جامعه‌ی سرمایه‌داری، به کدام مقوله تبار می‌رساند. در این زمینه است که لوکاچ در مقدمه‌ی فصل «کار» در «هستی‌شناسی...» می‌نویسد: «کار، به‌طور جنینی، حاوی تمام تعین‌هایی است که چنان‌که خواهیم دید، جوهر آن‌چه را در هستی اجتماعی تازه است برمی‌سازند. کار را می‌توان به‌منزله‌ی پدیدار خاست‌گاهی* در نظر آورد، به‌منزله‌ی مدلی برای هستی اجتماعی، و روشن‌ساختن این تعین‌ها چنان تصویر روشنی از خاصه‌های ذاتی هستی اجتماعی به‌دست می‌دهد، که به‌نظر می‌رسد آغاز کردن از تحلیل کار به‌لحاظ روش‌شناختی سودمند باشد».^۲

* Original Phenomenon

این دو عمارت را نباید منفک از یک‌دیگر در نظر گرفت. پیوستگی درونی مقولات این دو بنا چنان است که گویا وقتی از پله‌های یکی پایین می‌آییم هم‌زمان در حال صعود از پله‌های بنای دیگریم و وقتی دیگر به بام این یک رسیده‌ایم وارون خود را در کف تالار دیگر می‌بینیم. نسبتی که کار و کالا، دو مقوله‌ی برساننده‌ی این دو ساختمان سردرچیب‌هم‌برده، با یک‌دیگر دارند، از نخست دیوارها را متداخل می‌چیند. آنچه چنین نسبتی را میان کار و کالا به دقیق‌ترین شکل بیان می‌کند، و از قضا آنچه این نسبت را میان کار و کالا برقرار می‌سازد، مقولات بت‌وارگی و شیء‌وارگی است. لوکاج در «تاریخ...» می‌گوید: با «انحلال صورت‌های بت‌واره و شیء‌واره در فرآیندهایی که میان انسان‌ها جریان می‌یابند و در قالب مناسبات انضمامی بین انسان‌ها عینیت می‌یابند [...] ساختار دنیای انسانی از این پس به‌صورت نظامی از مناسبات دگرگون‌پذیر و پویا پدیدار می‌گردد که در آن‌ها فرآیند رویارویی انسان با طبیعت و انسان با انسان [...] جریان می‌یابد».^۳ نیز در «هستی‌شناسی...» در ایضاح همین رویارویی‌ها می‌افزاید: «باور داریم که می‌توان کار را به‌منزله‌ی نمونه‌ی نوعی تمام فعالیت‌های اجتماعی، تمام رفتارهای فعال اجتماعی، در نظر آورد».^۴ انحلال بت‌وارگی لحظه‌ای است که تمام آینه‌ها برداشته می‌شود و درمی‌یابیم که از نخست در یک

عمارت بوده‌ایم. با این انحلال، ساختارِ مناسباتِ انضمامی که انعکاس‌های بت‌واره و شیئی‌واره تصویرِ وارونِ آن را هم‌چون بازساخته‌ی ساختارِ کالایی رقم می‌زند، حال خود هم‌چون بازساخته‌ی ساختارِ کارِ انضمامی بر تلی از خرده‌آینه‌های شکسته راست به پا می‌ایستد.

گرچه شأنِ الهیاتیِ بت‌وارگی، به تعبیرِ دقیق‌تر شأنِ بت‌واره‌ی خود الهیات، ایجاب می‌کند تا مارکس ضمنِ ایضاحِ آن «گریزی به وادی مه‌آلودِ مذهب» بزند، اما شکلِ برخوردِ او با مسئله‌ی بت‌وارگی پیشاپیش دربردارنده‌ی نقدهایی است که او به نقدِ فوئرباخِ مذهب داشته‌است. فوئرباخ در «گوهرِ مسیحیت» بت‌وارگی را بی‌آن‌که بنامد چنین صورت‌بندی می‌کند: «رازورزی مذهب در این است که انسان هستی خود را شیئی‌واره می‌کند و سپس مجدداً خود را در مقامِ شیئی‌ای برای تصویرِ شیئی‌وارگشته‌ی خود وضع می‌کند و از این راه آن [تصویر] را به سوژه بدل می‌کند». ^۵ اعتراضِ مارکس در نخستین تر به فوئرباخ این بوده‌است که او «خودِ فعالیتِ انسانی را به‌مثابه فعالیتِ ابژکتیو تلقی نمی‌کند». لذا مارکس در تحلیلِ خود، آن‌چه فوئرباخ هستیِ انسان می‌خواند، یعنی روابطِ میانِ انسان‌ها را به‌منزله‌ی «رابطه‌ی اجتماعیِ تولیدکنندگان با کلّ کار» درنظر می‌آورد. با این

حال، چنان‌که می‌بینیم، استخوان‌بندیِ «روشِ گشتاری»^{*} فوئرباخ، که مارکس آن را مشارکتِ عمده‌ی وی در فلسفه می‌داند، حفظ شده‌است.^۶ انسان، با کار گذاشتنِ آن‌چه ذاتیِ ساختارِ هستی‌اجتماعی است در کالا، و سپس با وضع کردنِ خود در مقامِ شیئی در برابرِ کالا، خود را شیئی وار و کالا را انسان‌وار می‌کند.

وفقِ آموزه‌ی لوکاخ، ذیلِ شیوه‌ی تولیدِ سرمایه‌داری، آن‌جا که مبادله‌ی کالایی ضابطه‌ی مسلطِ سوخت‌وسازِ اجتماعی می‌شود، ساختارِ کالا بر تمامِ شکل‌های عینی و حالت‌های هم‌بسته‌ی ذهنیِ حیاتِ اجتماعی سایه می‌افکند. به‌تعبیرِ دیگر، آن‌گاه‌که «کالا مقوله‌ی عامِ کل هستی‌اجتماعی شده باشد»^۷ تمام ساختارهای عینی و ذهنی شیئی‌واره می‌شوند. شیئی‌وارگیِ حیاتِ اجتماعی مرهونِ توانشی‌بت‌واره است که پیشاپیش کالا از آن قُوا یافته‌است و خود با اسنادِ نسبی که در اساسِ خود میان هستی‌های اجتماعی برقرار است بر مراتبِ دیگرِ هستی‌مادی اقامه می‌شود: «رابطه‌ی اجتماعی معینِ خود انسان‌ها»، «به‌صورتِ رابطه‌ی اجتماعی میانِ اشیاء که خارج از انسان وجود دارد» جلوه می‌کند؛ گویی کالاها «حیاتی از آن خویش دارند و با یک‌دیگر و با انسان‌ها در رابطه‌اند».^۸

* Transformative method

چنان که دیدیم لوکاج «رابطه‌ی اجتماعی معین انسان‌ها» را به مناسبات انسان‌ها با طبیعت و با خود بازمی‌گرداند و در گام بعد آشکار می‌کند که ساختار این مناسبات انسانی حاصل بسط ساختار کار انضمامی انسانی است. لوکاج مارکس را از این زاویه بازمی‌خواند: برای «مارکس، کار مقوله‌ای مرکزی است که در آن همه‌ی تعیین‌های دیگر پیشاپیش حضوری جنینی دارند؛ «بنابراین کار در مقام سازنده‌ی ارزش‌های مصرفی، به‌مثابه کار مفید، شرط وجودی انسان، مستقل از همه‌ی شکل‌بندی‌های اجتماعی است، ضرورت طبیعی جاودانه‌ای است برای سوخت‌وساز بین انسان و طبیعت، همانا برای وساطت زندگی انسان». [پایان نقل قول لوکاج از مارکس]^۹ این مقدمات ما را به پرسشی که با آن آغاز کردیم بازمی‌گرداند. اکنون آن را روشن‌تر صورت‌بندی می‌کنیم: کار چگونه ساختار یافته‌است و به‌افتقار خود چگونه آگاهی متمایز انسانی را سامان می‌دهد؟ شیء‌واره شدن آگاهی ذیل شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری متضمن چه گسستی در این ساختار است؟

لوکاج در «هستی‌شناسی...» ساختار کار را با شکیبایی و مراقبتی که هم‌واره در پی‌گیری دیالکتیکی موضوع دارد به بحث می‌گذارد. ذکر تمام دقایق بیرون از حوصله‌ی مقاصدی است که در این جا

دنبال می‌کنیم. پس با عبور از گره‌های اساسی بحث سراغ از این پرسش می‌گیریم که کار چگونه ساختار یافته‌است تا هم‌زمان ساختار آگاهی هستی‌اجتماعی را بازگشاییم؛ چرا که آگاهی خود هم‌چون کار ساختار یافته‌است. طنین این حکم که تداعی‌گر واژگون شدن روان‌کاوانه‌ی آن است، در فرازهای بعدی بحث صراحت‌بیش‌تری خواهد یافت.

کار که در این‌جا در مقام واسطه‌ی جهش هستی‌شناختی از ساحت هستی‌مادی اندام‌وار به ساحت هستی‌اجتماعی مورد معاینه قرار می‌گیرد، یعنی «کار مفید» به منزله‌ی «آفریننده‌ی ارزش مصرف»، آن میانجی‌ازلی-تاریخی است که سوخت‌وساز میان انسان و طبیعت و از راه آن حیات انسانی را برقرار می‌سازد. لوک‌اچ برای آن که نشان دهد کار در این مقام چگونه ساختار یافته‌است، چگونه از زنجیره‌ی علی‌رخ‌دادهای طبیعی متمایز می‌شود، و به تعبیر دیگر سوخت‌وساز میان انسان و طبیعت اساساً چه تفاوتی با سوخت‌وسازی دارد که مستقل از انسان در طبیعت رخ می‌دهد، مراجعه‌ای به قیاس‌آشنای مارکس می‌کند: «کار را در شکلی پیش‌انگاشت قرار می‌دهیم که منحصرأز آن انسان است. عنکبوت اعمالی را انجام می‌دهد که به کار بافنده شبیه است، و زنبور با ساختن خانه‌های مشبکی لانه‌ی خود

مایه‌ی رشکِ بسا معماران است. اما آن‌چه بدترین معمار را از بهترین زنبور متمایز می‌کند این است که معمار خانه‌های مشبکی را پیش از آن‌که از موم بسازد در ذهن خود بنا می‌کند. در پایان هر فرآیند کار، نتیجه‌ای حاصل می‌شود که از همان آغاز در تصور کارگر بود و بنابراین پیش‌تر به‌طور ذهنی وجود داشت. آدمی نه تنها در شکل مواد طبیعی تغییری پدید می‌آورد بل که قصد خود را هم‌زمان در این مواد به تحقق می‌رساند. و این قصدی است که او از آن آگاه است و شیوه‌ی فعالیت او را با صلابت قانون تعیین می‌کند و او باید اراده‌ی خود را پیرو آن کند.^{۱۱} این قیاس با برکشیدن تمایز میان کار انسانی و علیّت طبیعی بیانِ شأنِ هستی‌شناسانه‌ی کار در فراجستن به مرتبه‌ای والاتر از هستی است. لوکاج ساختارِ کار را بر مبنای همین تمایز و امی شکافد و صورت‌بندی می‌کند: «از طریقِ کار نوعی وضع کردن [یا برنهشتن] غایت‌شناختی* در هستی مادی تحقق می‌یابد».^{۱۱}

این جا پای ضابطه‌ای قوام‌بخش در میان است: وضعِ غایت در کار انضمامی انسانی ضرورتاً ملازمِ وضعِ علیّت است. کار انسانی توأمان که غایتی را در تکاپوی خود وضع می‌کند، جریانی از علیّت را برمی‌نهد که به‌اعتبارِ معرفتِ تاکنون محصل با فعلیت یافتنش غایت را

* Teleological Positing

محقق می‌کند. غایت هم‌واره غایتِ علّتی وضع شده و علّت هم‌واره علّتِ غایتی وضع گشته است. وضعِ غائیت و وضعِ علیت هم‌چون دو رابطه‌ی هم‌بود در یک زمان مندی مضاعف به یک‌دیگر مشروط‌اند. این دو رابطه «ممکن است برابرنهاد [یک‌دیگر] باقی بمانند، اما تنها درون یک فراشُد وحدت یافته، که حرکتِ آن به برهم‌کنش این برابرنهادها مبتنی است [چنین نسبتی با یک‌دیگر دارند]؛ فراشُدی که برای آن که این برهم‌کنش را هم‌چون یک واقعیت [بالفعل] تولید کند، علیت را بدون آن که سرشتِ طبیعی آن را نقض کند، به چیزی بدل می‌کند که به همان اندازه [که غائیت وضع شده است، آن نیز] وضع شده است».^{۱۲} وضعِ غایت‌شناختی متضمّن وضع کردنِ هدفی است که آن هدف در پس‌کنش‌گریِ خود علّتی را برای خود وضع می‌کند؛ هم‌زمان وضع کردنِ هدف، پیشاپیش در‌گروِ شناختِ وسائل و وضع کردنِ علّتی است که در جریانِ خود نیل به هدف را ممکن می‌سازد. روشن است که هیچ‌یک از این دو رابطه را نمی‌توان بر دیگری مقدم شمرد. کنشِ روبه‌آینده‌ی علیت و کنشِ روبه‌گذشته‌ی غائیت ساختارِ کار را در دو حرکتِ پیش‌روانه و پس‌روانه در یک زمان مندی مضاعف تقویم می‌کند.

لنین در صفحات انتهایی «چه باید کرد» مضمون مشابهی را از پیسارف نقل کرده‌است. «رویای من ممکن است بر سیر طبیعی وقایع پیشی بگیرد؛ یا این که به کلی از راه منحرف شود و به‌سویی رود که سیر طبیعی وقایع نمی‌تواند به آن‌جا برسد». در وهله‌ی فعلی بحث دلالت‌های روان‌شناختی را تا فرازی دیگر معوق می‌کنیم. می‌توانیم به‌پشتوانه‌ی منطقی که تا به‌این‌جا دنبال کرده‌ایم رویای نخست پیسارف را، یعنی رویایی که بر واقعیت پیشی می‌گیرد اما از آن منحرف نمی‌شود، معادلِ غائیتِ وضع‌شده‌ی لوکاچ در نظر آوریم و سیر طبیعی وقایع را معادلِ علیتی که در نسبت با غایت از صورت طبیعی خود به صورت وضع‌شده تحول می‌یابد. هم‌بستگی غایت‌مندی و علت‌مندی در این اشاره نیز آشکار است. غایت به علت متعهد و با آن هم‌بسته است. رویای نخست پیسارف از زنجیره‌ی علی امور چنان منحرف نمی‌شود که در حرکت این زنجیره تصرف‌ناکردنی باشد؛ بل که یک‌گام و تنها یک‌گام از آن پیشی می‌گیرد تا در حرکت پس‌روانه‌ی خود جریان پیش‌روانه‌ی علیت وضع‌شده را هدایت کند. چنین رویایی - رویای نهاده در ساختار کار - برای فعالیت انسانی ضروری‌ست. «اگر انسان اصلاً توان این‌گونه رویاکردن [بخوانیم غایت‌ورزیدن] را نداشته باشد، هرگاه نتواند گاه‌به‌گاه جلوتر برود، و نتواند تصویر جامع و

تکمیل‌شده‌ی آن مخلوقی را که در زیردست او در شرف تکوین است در ذهن خود مجسم نماید، آن وقت من به هیچ وجه نمی‌توانم تصور بکنم که چه محرکی انسان را برمی‌انگیزاند تا کارهای گسترده و پُرتکاپویی را در حیطه‌ی هنر، علم و مجاهدت‌های عملی به‌عهده گیرد و به‌انجام رساند.^{۱۳}

نباید با غفلت کردن از زمینه‌ی هستی‌شناسانه‌ی بحث و طرح آن در زمینه‌ای معرفت‌شناختی وضع غائیت را با مراد کردنِ هدفی برای وصول خلط کرد. «وضع کردنی که در رسیدن به هدف خود به‌خطا رود به‌لحاظ معرفت‌شناختی هنوز نوعی وضع کردن است، گرچه آن را وضع کردنی کاذب یا احتمالاً ناتمام قضاوت کنیم. اما وضع کردنِ هستی‌شناسانه‌ی علیت درون هم‌تافته‌ی وضع غایت‌شناسانه باید به‌درستی بر هدف خود حادث آید، یا جز آن، وضع کردنی در معنای هستی‌شناختی [مورد نظر] نیست».^{۱۴} این هم‌بودی و هم‌بستگی ضروری که به رابطه‌ی میان غائیت و علیت شانی هستی‌شناسانه می‌بخشد به‌میانجی مقوله‌ای اقامه می‌شود که لوکاچ آن را «بدیل»^{*}

* Alternative

دراین‌جا «بدیل» و «بدیل‌آوری» را برای «Alternative» درمعنای به‌خصوصی که لوکاچ مراد می‌کند، معادل آورده‌ام. می‌توان «دگره» و «دگرش» را نیز به‌عنوان معادل‌های دیگر درنظر داشت.

می‌نامد. بدیل وسیله و هدف را از دو سو به پرسش می‌کشد: آیا وسیله برای هدف وضع شده به درستی انتخاب شده است؟ و آیا هدف خود به درستی وضع شده است؛ به این معنا که آیا اساساً برای هدف وضع شده در چارچوب معرفت تاکنون محصل وسیله‌ای یافتنی است؟^{۱۵} آیا باید از میان امکانات عینی هم‌جوار وسیله‌ای دیگر را تمهید کرد و نیز آیا باید از میان امکانات ذهنی هم‌بسته هدفی دیگر را جای‌گزین نمود؟ به بیان ساخت‌گرایانه بدیل غایت‌مندی را در محور جانشینی به ضابطه‌ی استعاره حرکت می‌دهد و هم‌زمان علت‌مندی را در محور هم‌نشینی به ضابطه‌ی مجاز به جنبش درمی‌آورد. همین‌جا باید به رخنه‌ای که این شکل صورت‌بندی موضوع در فهم ساخت‌گرایانه می‌اندازد اشاره کنیم. ساختار در معنای ساخت‌گرایانه‌ی آن نیز تنها ذیل ساختار کار انسانی به‌طور مادی و انضمامی قابل درک است؛ خارج از چارچوب ساختار مضاعف کار انضمامی، ساختار دیگر شیئی‌واره و از شکل افتاده، به مجموعه‌ای از روابط صوری فروکاسته می‌شود.

غایت و علت یک‌باره و تنها یک بار در آغاز وضع نمی‌شوند. تمام طول فرآیند کار، فرآیند مداخله‌ی خودتصحیح‌گرانه‌ی بدیل در دو سوی رابطه است. بروز خطا در فرآیند کار تنها این مداخله را

خود آگاه‌تر می‌کند. در غیابِ خطا نیز «ساختار هستی‌شناختی فرآیند کار هم چون زنجیره‌ای از بدیل‌ها»^{۱۶} است که در هر زمان غایت را از نگاه کنش‌گرانه‌ی علت و علت را از نگاه پس‌کنش‌گرانه‌ی غایت تصحیح می‌کند. درست همین نسبت است که ما آن را این‌جا و در سراسر این بحث، تقویم ساختار در زمان‌مندی مضاعف نامیده‌ایم؛ و این زمان‌مندی مضاعف است که آگاهی متمایز انسانی را در هستی اجتماعی سامان می‌دهد: «با [انکشاف] کار آگاهی انسانی دیگر، در معنای هستی‌شناسانه، پی‌پدیدار* نیست»^{۱۷} تکوین این ساختار، آگاهی انسانی را در مقام موضع وضع غایت و علت برمی‌نشانند. «نه تنها هدف پیش از تحقق مادی آن در آگاهی موجود است؛ بل که این ساختار پویای کار، خود را در هر حرکت منفرد [انسانی] بسط می‌دهد. انسان کارورز باید هر لحظه را پیشاپیش برنامه‌ریزی کند، و اگر بناست نتیجه‌ای انضمامی و بهینه را با کار خود حاصل آورد، مدام باید آگاهانه و نقادانه تحقق برنامه‌های خود را بررسی کند. این فرمان‌روایی آگاهی بر بدن انسانی، که خود بر بخشی از قلمرو آگاهی، یعنی عادات، غرائز و عواطف نیز اثر می‌گذارد، یکی از ملزومات کار حتی در بدوی‌ترین صورت‌های آن است»^{۱۸}.

* Epiphenomenon

حال که ساختارِ کار را به صورتِ هم‌بودیِ ضروریِ وضعِ علیت و وضعِ غایت صورت‌بندی کردیم، می‌توانیم پاسخی برای این پرسش تمهید کنیم که شیءِ وارهِ شدنِ حیاتِ اجتماعی چگونه این ساختار را از صورتِ مضاعفِ آن منحرف می‌سازد. این انحراف را می‌توان به‌لحاظ ساختاری چنین تبیین کرد: شیءِ وارگی هم‌بستگیِ میانِ وضعِ غایت و وضعِ علیت را در فرآیند کار می‌گسلد، غایت را از بیرون بر فرآیند کار تحمیل می‌کند و این بیش‌ازپیش علیتی را که در جریانِ تحول‌یابنده‌ی وضع‌شدنِ خود مایه‌ی آفرینش‌گری عملِ انسانی‌ست، به پاسخی خودبه‌خودی به فرمانی بیرونی بدل می‌کند. در این اثنا، از یک‌سو «دنیایی از اشیاء و مناسبات میان چیزها (دنیای کالاها و حرکت آنها در بازار) [...] به صورتِ قدرت‌های شکست‌ناپذیری در برابر انسان‌ها قرار می‌گیرند [که انسان قادر نیست] با فعالیتش فرآیند واقعی آنها را دگرگون سازد»؛^{۱۹} و از سوی دیگر «انسان نه به طور عینی نه در رفتارش در فرآیند کار به مثابه فاعلِ راستینِ این فرآیند نمودار نمی‌شود؛ برعکس، در حکم یک جزء مکانیکی است که در نظامی مکانیکی گنجانده شده‌است؛ این نظام به صورتِ واقعیتی از پیش موجود و تثبیت‌شده که در استقلال کامل از انسان کار می‌کند و او باید خواه ناخواه از قوانینش پیروی کند، در برابر کارگر قرار می‌گیرد».^{۲۰} بیانِ

ساختاری بت‌وارگی کالا چنین است: این کالا است که غایت را وضع می‌کند؛ و از این‌قرار بیان ساختاری شیء‌وارگی انسان چنین است: عمل انسانی دیگر غایت‌وعلیتی را وضع نمی‌کند، بل که به حرکتی خودبه‌خودی فروکاسته شده‌است. پس کنش‌گری غایت به عنصری خارج از عمل انسانی وانهاده می‌شود و عمل انسانی به علیت طبیعی مراتب فروتر هستی بازمی‌گردد.

در این بیان، ساختار شیء‌واره / بت‌واره واجد نوعی زمان‌مندی پس‌کنش‌گرانه است که هم‌واره از موضعی بیرون عمل انسانی دایره می‌شود. تفاوتی نمی‌کند این موضع در قامت یک هستی‌مادی چون کالا اشغال شده‌باشد، یا از جانب انتزاعی چون ایده‌ی مطلق، یا از موضع نیرویی روان‌شناختی چون میل که مستقلاً عینیت یافته‌است. لوکاچ مشکل عمومی ایدئولوژی بورژوایی را چنین صورت‌بندی می‌کند: «مسئله‌ی حقیقی هستی‌شناختی از شیوه‌ای برمی‌خیزد که [مطابق آن] وضع غایت‌شناسانه به کار محدود نشده‌است (یا در معنایی بسط‌یافته و توجیه‌پذیر به عمل انسانی به‌طور عمومی)، بل که در یک مقوله‌ی عام کیهان‌شناختی تمثیل یافته‌است، و این امر به رقابتی دائمی میان علیت و غایت، به منازعه‌ای مصالحه‌ناپذیر میان این دو انجامیده‌است، هم‌چنانی که تمام تاریخ فلسفه شاخصی از این

امر است». ^{۲۱} لوکاچ که یک بار با تحلیل ساختار کالا در «تاریخ...» به جدال با «تنازع احکام اندیشه‌ی بورژوایی» برخاسته بود، این بار با تحلیل ساختار کار جدالی دیگر را سامان می‌دهد: «هگل [غایت را به نیروی محرکه‌ی تاریخ و در نتیجه منظر خود در قبال جهان بدل کرد]» ^{۲۲} و مارکس در برخورد با نظام باژگونه‌ی هگلی «وجود هر نوع غایت را خارج از کار (عمل انسانی) طرد نمود». ^{۲۳}

پیش کشیدن جزئیات بیش تر از طرح پرتفصیل لوکاچ در تحلیل کار، ما را از مدار بحثی که این جا در نظر داریم دور می‌کند. اما هنوز گشودن یک مسئله برای جمع‌بندی بحث ضرورت دارد. بحث را با این اشاره آغاز کردیم که هر شکل از تدوین پاسخ به مسئله‌ی سازمان آگاهی خود متضمن پاسخی از همان سنخ به مسئله‌ی سازمان است. برای آن که پیوستگی بحث را وفق پیوستگی بحث لوکاچ حفظ کنیم باید یادآوری کنیم که کار «در معنای خاست گاهی و محدود آن شامل فراشدی میان فعالیت انسانی و طبیعت است: [چنان که] کنش‌های آن به سمت تبدیل اعیان طبیعی به ارزش مصرفی هدایت شده‌اند. در شکل‌های متأخر و توسعه یافته تر عمل اجتماعی، اثرگذاری بر دیگر افراد پیش کشیده می‌شود». در «این شکل ثانوی وضع غایت‌شناسانه هدف وضع شده خود

وضع‌شدنِ هدفی برای دیگر افراد است.»^{۲۴} در این جا با صورت‌بندی دقیقی از سلولِ اولیه‌ی رابطه‌ی میان‌فردی مواجهیم. تبعاتِ این صورت‌بندی را می‌توان برای شمارِ فراوانی از اعمالِ اجتماعی که بازتولیدِ حیاتِ اجتماعی در گروِ مجموعه‌ی آنهاست بازگشود. علی‌رغم این گستره‌ی موضوعی در گام بعد سرراست سراغ مسئله‌ای می‌رویم که از نخست غرض ما بوده‌است. این گسستِ مضمونی را منطقِ مشخصی پشتیبانی می‌کند. نسبتِ میانِ سازمان و طبقه در پیوستارِ مقولاتی چون تولید و تقسیم‌کارِ اجتماعی، که مقولاتِ بازتولیدِ حیاتِ اجتماعی را تشکیل می‌دهند، جا نمی‌گیرد. این نسبت اساساً موضعِ تکوینِ عاملیتی‌ست که در عوضِ بازتولیدِ حیاتِ اجتماعی در شکل‌بندی کنونی، آن را تا مرتبه‌ای بالاتر برمی‌کشد.

لوکاچ نسبتِ میانِ طبقه و سازمان را در «تاریخ...» به‌شیوه‌ای منتظم کرده‌است که با ساختارِ مضاعفِ کار انضمامیِ انسانی بی‌نسبت نیست: «سازمان‌دهی بیش‌از آن که شرطِ مقدم یا علتِ فرآیند انقلابی باشد، پی‌آمد و معلول آن است، همان‌گونه که پرولتاریا نیز فقط در همین فرآیند انقلابی و از ره‌گذرِ آن می‌تواند خود را به طبقه بدل سازد. حزب در چنین فرآیندی، که خود نمی‌تواند محرک یا

بازدارنده‌اش باشد، این نقشِ والا را بر عهده دارد که حامل آگاهی طبقاتی پرولتاریا، آگاهی به رسالتِ تاریخی آن باشد.^{۲۵} نخستین اشاره به معلول بودن سازمان نباید مایه‌ی گم‌راهی باشد چراکه بلافاصله با اشاره به معلول بودن پرولتاریا تکمیل شده است. این نسبت را بیش از هر چیز می‌توان در نسبتِ مضاعفی که پیش‌تر تبیین کردیم بازتفسیر کرد. اگر «آگاهی حاملِ وضعِ غایت‌شناختی برای عملِ انسانی است،^{۲۶} و اگر در این جا «فرآیند انقلابی» را در جای‌گاهِ عملِ جمعیِ انسانی ذیلِ ساختارِ مضاعفِ کار به بحث گذاشته‌ایم، آن‌گاه سازمان در مقامِ حاملِ آگاهی طبقاتی، موضعِ وضعِ غایت برای علیتی است که در عملِ طبقاتی جریان می‌یابد. این تفسیر شأنی هستی‌شناسانه به سازمان می‌بخشد. باید این نسبتِ مضاعف را به صورتِ نسبتی تکوینی درک کرد. سازمان هم‌بودِ منطقی-تاریخی پرولتاریاست که در هر وهله از تکوینِ توأمان، پیش‌و پس از انقلاب، در بزنگاه‌های خطیرِ عرض‌اندازی فوری و در سنگرِ شکیبایی‌های استخوان‌فرسا، غایتی را وضع می‌کند که در عملِ بعدی پرولتاریا امکانِ فعلیت دارد.^{۲۷}

لوکاچ در «تاریخ...» گفته بود: «فقط هنگامی که آگاهی پرولتاریا بتواند مسیری را نشان دهد که دیالکتیکِ تحول به‌طور عینی به‌سوی

آن کشیده می‌شود، بی‌آن‌که این کار به صرف پویایی خاص آن [تحول و بدون اقدام آگاهانه‌ی پرولتاریا] صورت‌پذیر باشد، آگاهی پرولتاریا به آگاهی از خود فرآیند [تحول] بدل می‌شود، پرولتاریا همانند فاعل-موضوع یگانه‌ی تاریخ پدیدار می‌گردد، و کردارش جامعه را دگرگون می‌سازد. اگر پرولتاریا نتواند این گام را بردارد، تضاد حل نشده می‌ماند و ساختار دیالکتیکی تحول، آن [تضاد] را با شدتی فزاینده در سطحی برتر و به صورتی دیگر باز می‌آفریند. ضرورت عینی فرآیند تحول در همین جا نهفته است. بنابراین، عمل پرولتاریا هرگز ممکن نیست چیزی جز تحقق عملی-انضمامی گام بعدی سیر تحول باشد.^{۲۸} گام بعدی سیر تحول در نسبت تکوینی مضاعف میان طبقه و سازمان، و از جانب سازمان هم‌چون غایتی وضع می‌شود.

طرح لوکاخ از پرولتاریا به منزله‌ی فاعل-موضوع وحدت‌یافته‌ی تاریخ چنین مورد انتقاد قرار گرفته‌است: «مارکس این مسئله را روشن می‌کند که پرولتاریا نتیجه و آفریده‌ی سرمایه‌داری است. پرابلماتیک هگلی که لوکاخ تابع آن است مستلزم این است که فاعل [یا سوژه] در موضوع [یا ابژه] به منزله‌ی آفریده‌ی خود بنگرد. این در خصوص پرولتاریا مصداق ندارد: [پرولتاریا] آفریننده‌ی خود

نیست. البته در [کتاب] سرمایه [بحثی در خصوص] آفریننده‌ای برای پرولتاریا وجود ندارد: بل که [پرولتاریا] نتیجه‌ی یک فرآیند است، نخست، فرآیند انباشت بدوی که پیش شرط‌های تولید سرمایه‌دارانه از طریق آن آفریده می‌شود، و دیگر خود فرآیند بالفعل انباشت سرمایه‌دارانه، که بر کارگران به منزله‌ی منشاء ارزش استوار است اما [این فرآیند] قابل تقلیل به آنان نیست. لذا از پرولتاریا به‌جا آوردن نقش فاعل-موضوع وحدت‌یافته سلب می‌شود، و دستگاه لوکاج فرومی‌باشد.^{۲۹} این نقد فراموش می‌کند که بحث بر سر خودآفرینی پرولتاریا نه در زمینه‌ی تکوین آن در برآمدن شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، بل که در زمینه‌ی خودآفرینی آن در مقام طبقه‌ای برای خود از راه تحول دیالکتیکی آگاهی طبقاتی‌اش معنا دارد.^{۳۰}

از سوی دیگر این نه پرولتاریا بل که «دیدگاه پرولتاریا» است که شناخت و داوری در قبال کلیت انضمامی سرمایه‌داری را به واسطه‌ی «مقوله‌های ویژه‌ی وساطتی» که تمهید می‌کند در دست‌رس قرار می‌دهد. نباید معرفت طبقاتی را در ذات پرولتاریا و بدو نزد او جست. دیدگاه پرولتاریا مجهز به روشی است که کاربست آن از کلیت شیء‌واره‌ی سرمایه‌داری رمززدایی می‌کند، چراکه پیشاپیش

پرولتاریا به منزله‌ی نیروی کار، ذهن و عیناً، خود به ضابطه‌ی کلیت شیئی‌واره‌ی سرمایه‌داری به شکل کالا رمزگذاری شده‌است. این روش سلاح پرولتاریاست و از آن پرولتاریاست از آن روکه «هر روشی با هستی طبقه‌ی ارائه‌دهنده‌ی آن پیوندی ناگزیر دارد».^{۳۱} دیدگاه پرولتاریا وضع غایت را از جای‌گاه خود و با روش خود ممکن می‌سازد، با این حال، اشغال این جای‌گاه و کار بست این روش نیز در جای خود ضروری است. سازمان، این هستی تن‌یافته که موضع دیدگاه پرولتاریا را در مراتب تحول آن اشغال می‌کند، و در هر مرتبه با کار بست روش پرولتاریا مرتبه‌ی بعدی را هم‌چون غایتی برای عمل او وضع می‌کند، هم‌بسته‌ی ضروری طبقه در مراتب تکوین آن است.

شاید صورت‌بندی عملیاتی لنین دقیق‌ترین و گویاترین شرح ممکن از این نسبت مضاعف باشد. لنین در خصوص ضرورت انتشار یک روزنامه‌ی سراسری در روسیه می‌نویسد: «اگر در محل‌ها سازمان‌های سیاسی نیرومندی پرورانده نشود، آن‌گاه بهترین روزنامه برای سراسر روسیه هم هیچ اهمیتی نخواهد داشت. این کاملاً صحیح است. اما مسئله هم بر سر همین است که برای پرورش سازمان‌های سیاسی نیرومند غیر از ایجاد روزنامه‌ای برای سراسر روسیه هیچ وسیله‌ی

دیگری نیست». ^{۳۲} برای درک این نسبت باید به یاد داشته باشیم که در آن وهله‌ی مشخص از انکشاف مبارزه‌ی طبقاتی در روسیه، واسطه‌ی عمده‌ی سازمان‌یابی خود فرآیند جابه‌جایی پیش‌سازهای روزنامه، اداره‌ی چاپ‌خانه‌ی مخفی و توزیع اوراق زیرزمینی بود. ^{۳۳} منطقی مضاعف عملیات لینی چنین است: سازمان، پرورش سازمان‌یابی محلی را به منزله‌ی غایت عمل پرولتاریا در آن وهله‌ی مشخص از تکوین توأمان سازمان و طبقه وضع می‌کند و وسیله‌ای که طبقه برای ادای آن تمهید می‌کند مشارکت در فرآیند انتشار و توزیع روزنامه‌ی سراسری است. از یک سو روزنامه‌ی سراسری با انتشار اخبار مبارزات سیاسی کارگران و با افشاگری سیاسی خود طبقه را در جریان کنش‌گرانه‌ی عمل خود پیش می‌برد. از سوی دیگر این فرآیند به تحقق غایت یعنی به تحکیم سازمان‌یابی طبقاتی می‌انجامد. در این برخورد، جریانی از علیت که در نهایت به تحقق غایت می‌انجامد طبقه را آگاه‌تر می‌سازد، با متشکل‌تر کردن سهم بیش‌تری از طبقه ذیل سازمان، سازمان‌یابی طبقاتی را محکم‌تر می‌کند، و بار دیگر با توسیع سازمان‌یابی امکان وضع غایتی دیگر را از جانب سازمان، در وهله‌ای دیگر از تکوین توأمان پیش می‌کشد. به میانجی روزنامه‌ی سراسری غایتی که سازمان وضع می‌کند در نهایت امر

انکشافی در طبقه است و علتِ طبقه به انکشافی در سازمان می‌انجامد.

لوکاچ به ما می‌آموزد که «هیچ‌گاه نباید این نکته را فراموش کرد که فقط آگاهی طبقاتی پرولتاریا که به آگاهی عملی بدل شده است می‌تواند چیزها را دگرگون سازد. [...] خصلت عملی اندیشه‌ی پرولتاریا از ره‌گذر فرآیندی شکل می‌گیرد و واقعی می‌شود که آن نیز دیالکتیکی است».^{۳۴} این دیالکتیک، فاعل-موضوع وحدت‌یافته‌ای را برای تاریخ اقامه می‌کند که علت‌مندی خود را در کنشِ طبقه، و غایت‌مندی خود را در پس‌کنش‌گری سازمان برقرار می‌دارد. عاملیت را نباید در هستی‌تک‌افتاده‌ی طبقه یا سازمان بی‌هوده جست‌وجو کرد. فاعل-موضوع یگانه‌ی تاریخ، نه‌یکی‌به‌تنهایی، بل که نسبتِ تکوینی مضاعفِ میان سازمان و پرولتاریا است.

مخاطبِ دشوارگیر از سیرِ سریع و اشاره‌وارِ مباحث خرده خواهد گرفت؛ سلسله‌ی مسائل در هر جابه‌جایی مذاقه‌ی بیش‌تری را در روند استنتاج و پیش‌کشیدن مسئله‌ای دیگر می‌طلبد. آن‌چه در ادامه می‌آید این چشم‌داشت را برآورده نخواهد کرد. بل که شیوه‌ی ادامه‌ی بحث با بسطِ دوایرِ گریزانِ موضوع و با عبورِ اشاره‌وار از

مسائلی که هر یک را مجالِ موسّع بایسته‌است، بر این خرده‌گیری
البتّه خواهد افزود.

۲- نخست کار، سپس گفتار

با پایان هفته‌ی هشتم دوره‌ی جنینی، پس از آن که لایه‌های زایا به اعضاء و اندام‌های کالبدی در حال تکوین تمایز یافت، دیگر موعد رشد، استخوان‌سازی و فعالیت عصبی-عضلانی جنین فرارسیده‌است. در این برهه، آنچه بین بدن مادر و جنین میانجی‌گری می‌کند، ضرورت را تأمین می‌کند و مازاد را هر دم می‌ستاند، ساختاری به نام جُفت است؛ ساختاری که به میانجی آن، شریان‌های مارپیچ پُر خونِ مادری راه به عروقی می‌یابند که وارد ناف جنین می‌شوند. جنین کنامی امن یافته‌است تا چهره‌ی خود را هر روز انسانی‌تر کند.^{۳۵}

جنین با طنابی که او را از ناف به جفت متصل می‌کند در معنایی شمایل‌گون به قیدِ مادر درآمده‌است. این انقیاد به این اعتبار که میانجی تبادل است ضروری است. بیانِ روان‌کاوانه‌ی ساختاری از این دست، که تسلیم‌شدن به آن، به سانِ انتخابی تحمیل‌شده، به تحققِ سوژه امکان می‌دهد، زبان است.^{۳۶} اعاده‌ی سیاسی این ساختارِ میانجی‌گر در سطحِ حیاتِ اجتماعی، که با تن‌سپردن به درجه‌ای

از خودیگانگی، امکان زیستی انسانی تر را جست‌وجو می‌کند، چیزی نیست جز تمنای سیاسیِ مارکسیسمِ روان‌کاوانه در طرح سوسیالیسم دیوان‌سالار؛^{۳۷} آرمان‌شهری جنین‌شناختی که انتهای سنت مارکسیسم روان‌کاوانه را به ابتدای سنت مارکسیسم رفتارگرایانه می‌دوزد. در فرازی دیگر به نسبتِ میان این دو سنت بازمی‌گردیم.

اما گذر از مراتبِ تکوینِ بی‌گزیر و زهدان سرانجام ترک کردنی است. آن‌گاه که نوزاد با عبور از مهبلِ کنامِ طبیعتِ مادری را ترک می‌کند، دستی دیگرش می‌ستاند و او را در زنجیره‌ی علیتِ انسانی منضم می‌کند. لبه‌های تیز فلز بندِ ناف را می‌گسلد؛ و رنجِ زای‌مانِ مادر را کارِ قابله تکمیل می‌کند. انسان هیچ‌گاه بیرونِ تاریخِ انسان نبوده‌است. ذهنِ اسطوره‌پردازِ تاریخِ تکوینِ انسان و توأمانِ تکوینِ تاریخِ انسانی را در بُرشی کوتاه از تصویر متراکم می‌کند تا فرآیند طولانیِ هم‌تکوینیِ انسان و تاریخ در قابی از تمثیل مختصراً به‌دام افتد. ما نیز اگر بخواهیم پیدایشِ نخستین انسان از نخستین مادر را در سفری از اسطوره کتابت کنیم، چاره‌ای جز آن نداریم که بنویسیم نخستین مادر هم‌زمان که حاملِ رنجِ زایش بوده‌است، با دست‌های خود حاملِ کارافزاری بوده‌است که آن را بر زاده‌ی خود به‌کار بسته‌است؛ کارافزاری که هم‌چنان که در جای خود تیغه‌ای

فلزی در میان انگشتان است، می‌تواند جملاتی باشد که انسان آن را با تیغ‌های زبان خود می‌تراشد و به کار می‌بندد. در هر دو حال، هر فرد در فرآیند تکوین خود، پیش از آن که با برگرفتن کارافزار، فاعل کار خود باشد، پیشاپیش موضوع کار دیگری بوده‌است.

برای آن که به دام اسطوره نیفتیم، باید به این مسئله توجه کنیم که گسستی که انسان در مقام هستی کارورز اجتماعی، از مراتب فروتر هستی‌شناختی، یعنی جانوران خویشاوند، یافته‌است، نه گسستی ناگهانی، بل که حاصل فرآیندی از تکوین‌گونه‌ای* بوده‌است. «آن‌چه به جهش [هستی‌شناختی] خصلت می‌بخشد، گسستن آن از پیوستار [خطی و] طبیعی تکامل است، نه این که [این گسست که به‌میانجی آن] شکل تازه‌ای از هستی پا می‌گیرد، به‌جای [تکوین] تدریجی، [لزوماً] ناگهان رخ داده‌باشد». ^{۳۸} چنان که دیدیم فرآیند تکوین‌گونه‌ای، سرانجام انسان را به‌منزله‌ی سوژه‌ی کارورز متعین می‌کند؛ سوژه‌ای که در کار انضمامی خود غایت‌وعلتی را وضع می‌کند؛ و در تمام طول فرآیند کار، به‌میانجی زنجیره‌ای از بدیل‌آوری، غایت‌وعلت را معروض حلقه‌هایی از خوداصلاح‌گری می‌دارد. این بیانی از شأن کار به‌منزله‌ی مقوله‌ی بنیادی هستی‌انسانی

* Phylogeny

است که آن را مرجع تمام مقوله‌های دیگر هستی اجتماعی، از جمله مقوله‌های مرتبط با زبان و روان انسانی، می‌سازد. لوک‌اچ می‌گوید: «درست مثل کار، زبان نیز متضمّن جهشی‌ست از [جای‌گاه] هستی طبیعی به [جای‌گاه] هستی اجتماعی؛ و در هر دو مورد این فراشد، فراشدی دیرنده است، چنان‌که هرچند نخستین آغازگاه‌های آن هم‌واره بر ما ناشناخته خواهد ماند، مسیر تکامل آن‌ها را می‌توان به‌یاری تکامل کارافزارها به‌دقت کافی بررسی کرد، و تا حدودی می‌توان آن‌ها را در کلیت‌شان به‌طرز قفانگراانه مورد پژوهش قرار داد. البته که نخستین شواهد زبان‌شناختی که قوم‌نگاری توانسته است برای ما فراهم آورد بسیار متأخرتر از نخستین کارافزارها است. اما آن قسم دانش زبان‌شناختی که نسبت‌های موجود میان کار و گفتار را موضوع پژوهش یا راه‌نمای روش‌شناختی خود قرار دهد، خواهد توانست به‌میزان چشم‌گیری شناخت ما را از فراشد تاریخی این جهش [هستی‌شناختی]، وسیع‌تر و عمیق‌تر گرداند.»^{۳۹}

با این تفسیر است که می‌توان قول مشهور انگلس را در خصوص تقدّم منطقی و تاریخی کار در تکوین انسان به‌درستی درک کرد: «نخست کار؛ پس از آن، و سپس دوشادوش آن گفتار- این دو ضروری‌ترین محرک‌هایی بودند که بر اثرشان مغز میمون به‌تدریج

به مغز انسان تحول یافت». ^{۴۰} دلیل این تقدّم آن است که انسان در مقام سوژه‌ی کارورز، توانا به وضع غایت‌شناسانه‌ی علت‌و‌غایتی مشخص در جریانِ فعالیتِ خودتصحیح‌گرِ خود، دیگر موجدِ ساختاری‌ست که می‌تواند با گذراندنِ اصواتِ حیوانی از مجاریِ آن، گفتارِ خود را سامان دهد. ساختارِ زبان بازساخته‌ی ساختارِ کارِ انضمامیِ انسانی است.

در گذر از فرآیندِ تکوینِ گونه‌ای به فرآیندِ تکوینِ فردی* نباید سرنخِ تقدّمِ ساختاریِ کار را گم کرد. در این‌جا از منظرِ سه‌ساحتِ متفاوتِ این تقدّمِ ساختاری را موردِ ملاحظه قرار می‌دهیم. تأکید ما بر این موضوع از آن جهت است که چنان‌که خواهیم دید فهمِ ساختارِ زبان با اتکا به ساختارِ کار متضمّنِ فهمی متفاوت از ساختارِ در معنای عام آن است که تبعاتِ نظریِ آن تمام حوزه‌هایی را درمی‌نوردد که فهمِ ساختار‌گرایانه در آن کاربست یافته‌است.

نخستین زاویه‌ای که بحث را از جانبِ آن پی‌می‌گیریم در ادامه‌ی طرحِ هستی‌شناسانه‌ی لوکاچ است که بحثِ خود را از ابتدا بر آن دائر کرده‌ایم. شأنِ هستی‌شناسانه‌ی تقدّمِ ساختاریِ کار بر زبان مُشرف به این امر است که این وضعِ غایت‌شناسانه‌ی کار است که

* Ontogeny

درمقام مؤسس، با وضع فاصله میانِ فاعلِ کار و موضوعِ کار، میانِ سوژه و ابژه، زبان‌ورزی را در انسان ممکن می‌کند. «این گفته‌ی انگلس درست است که زبان آن‌گاه در آدمیان طالع می‌شود که ایشان به مرتبه‌ای رسیده‌باشند که «چیزی برای گفتن به یک‌دیگر داشته باشند» [...] شکافِ میانِ تبدلاتِ ارتباطیِ [طبیعیِ جانوری] و تبدلاتِ [وضع‌شده‌ی] انسانی [...] دقیقاً در گرو همین فاصله میانِ سوژه و ابژه است». ^{۴۱} فرآیند کار شیئی را هم‌چون هستیِ مستقلی در برابرِ انسانِ کارورز قرار می‌دهد که کانونِ روی‌آوریِ وضعِ غایت‌شناختیِ کار است. از سویِ دیگر زنجیره‌ی مداخله‌گرِ بدیل‌آوری، در هر وهله از فرآیند کار شیئی را هم‌چون هستیِ انضمامیِ مشخصی پیش‌رویِ خود دارد که با هر تغییری که در جریانِ کارورزی به خود می‌پذیرد، بارِ دیگر غایت‌وعلتِ وضع‌شده را معروضِ تصحیحِ مجدد می‌دارد. زبان نیز با چنین میانجی‌مندیِ مضاعفی ساختارِ کار را در خود بازسازی می‌کند. از سویی هستیِ مستقلِ اعیان، به میانجیِ نظامِ مقوله‌بندی‌شده‌ی مفاهیم، به امرِ انسانِ زبان‌ورز نامیده می‌شود و از سویِ دیگر در جریانِ مکالمه‌ی انسانیِ مفاهیم به میانجیِ بافتِ مشخصِ زبانی به مصادیقِ انضمامیِ خود بازمی‌گردند. ساختارِ کار از آن جهت به لحاظ هستی‌شناسانه بر ساختارِ زبان تقدم دارد که «فاصله‌گذاریِ ذهنیِ اعیان به واسطه‌ی

زبان، تنها آن فاصله‌گذاریِ واقعی را [که در اثر کار] رخ می‌دهد
تبادل‌پذیر می‌سازد». ۴۲

زاویه‌ای دیگر که پاری جنبه‌های مسکوت را به مدارِ بحث وارد می‌کند مسئله‌ی تکوینِ زبان در جریان تکاملِ هر فرد انسانی است؛ موضوعی که صورت‌بندی آن را بیش از همه وام‌دارِ مشارکت‌های سنتِ بالنده‌ی روان‌شناسی شوروی هستیم. پیش از آن‌که بحث را به‌افتقارِ صورت‌بندیِ ویگوتسکی در کتابِ بنیادگذارِ او، «اندیشیدن و گفتار»، پی‌بگیریم، لازم است که به یک زمینه‌ی روش‌شناختی مشترک میان پژوهش هستی‌شناسانه‌ی لوکاچ و پژوهش روان‌شناسانه‌ی ویگوتسکی اشاره کنیم. هر دو پژوهش ضمن آن‌که موضوع خود را در فرآیند تکوینِ آن مورد بررسی قرار می‌دهند، آن عنصرِ جزئی از کلیتِ درحالِ تکوین را در کانونِ بررسی خود قرار می‌دهند که واجدِ خصلتی مرزگذر* است؛ و دقیقاً بنابه همین خصلت است که می‌تواند گذاری را که طی تکوین رخ می‌دهد خصلت‌نمایی کند. چنان‌که دیدیم، لوکاچ که از زاویه‌ای هستی‌شناسانه تکوینِ نوعِ انسان را موضوع پژوهش خود قرار داده‌است، «کار» را در مقامِ این عنصرِ مرزگذر اقامه می‌کند: «در

* Transitional

این جا بحث بر سر ترکیبِ انضمامی [هستی] اجتماعی به منزله‌ی شکلی از هستی است، پس جای آن است که این پرسش را مطرح کنیم که چرا منحصراً «کار» است که از این ترکیب پیچیده استخراج شده است و در فراشد [تکوینِ هستی‌شناختی] به آن جای گاهی ویژه در جهشِ تکوینی اعطا شده است. وقتی به مسئله به‌طور هستی‌شناسانه بنگریم، پاسخ از آنچه نخست به نظر می‌رسد ساده‌تر است. دلیل [اولویتِ کار] این است که تمام مقولاتِ دیگر این شکل از هستی بنابه سرشتِ خود مطلقاً اجتماعی‌اند؛ ویژگی‌ها و شیوه‌های اثرگذاری آن‌ها تنها ذیلِ یک هستی اجتماعی که پیشاپیش قوام یافته است، توسعه می‌یابد، و شیوه‌ی پدیدار شدنِ آن‌ها هرچند بدوی باشد، وصولِ پیشاپیشِ جهشِ [تکوینی] را با خود مفروض دارند. تنها «کار» است که سرشتِ هستی‌شناسانه‌اش خصلتِ مرزگذر عمده‌ای به آن می‌دهد. کار بنابه سرشتِ خود رابطه‌ای تبادل‌ی میان انسان (جامعه) و طبیعت است [...] و این نسبت [در وهله‌ی نخست، گذارِ انسانِ کارورز را از هستی صرفاً زیست‌شناختی به هستی اجتماعی خصلت‌نمایی می‌کند].^{۴۳} در پژوهشِ ویگوتسکی، هرچند موضوع مطالعه از زمینه‌ی پژوهشی هستی‌شناسانه در تکوینِ نوعی به زمینه‌ی پژوهشی روان‌شناسانه در تکوینِ فردی جابه‌جا شده است، اما هنوز تشابهی در اسلوب روش‌شناختی پژوهش قابلِ ردیابی است.

موضوع پژوهش ویگوتسکی تکوین آگاهی، زبان و اندیشه در فرد انسانی است؛ تکوین انسان از ترکیب اندام‌واری از بازتاب‌های غریزی در پاسخ به محرک‌های محیط اجتماعی به آگاهی ترکیب‌یافته‌ی انسان زبان‌مند و اندیشه‌ورز که بر طبیعت زیست‌شناختی خود امکان تسلط یافته‌است. در این شمای عمومی آن عنصر مرزگذری که ویگوتسکی ضمن پژوهش روان‌شناسانه در تکوین زبان آن را در کانون بررسی خود قرار می‌دهد «گفتار خودمدار»^{*} است؛ گفتاری که کودک با آن کسی را مخاطب قرار نمی‌دهد، با آن تقاضای برآوردن نیازی را به دیگری عرضه نمی‌کند، بل که «آن‌هنگام که مشغول کاری‌ست، اعمال خود را با آن [گفتار] همراه می‌کند».^{۴۴} همین گفتار خودمدار است که نزد ویگوتسکی «به منزله‌ی شکلی مرزگذر، در گذار از گفتار بیرونی به گفتار درونی[†]، در گذار از گفتار اجتماعی به گفتار فردی، عمل می‌کند».^{۴۵}

کودک از نخست در پس‌زمینه‌ی تکوین اجتماعی خود در ساختار کار و گفتار دیگری محاط شده‌است. این ساختار را نباید هم‌چون شبکه‌ای صوری از عناصری افتراقی درک کرد که معنای هر جزء

* Egocentric Speech

† Inner Speech

آن در گرو تمایز از اجزاء دیگر است. در عوض معنای هر چیز شیوهی وضع شدن آن در علیت و غایت دیگری است، و سهمی از معنای هر گفته موقوف به شیوهی به عمل درآمدن آن است. کودک پیش از آن که فاعل کار و گفتار خود باشد، موضوع وضع غایت شناسانه در کار و گفتار دیگران است و گفتار او نیز لاجرم گفتار دیگری است. «نخستین شکل گفتار در کودک، [گفتار] محض اجتماعی است».^{۴۶} گفتار دیگری، گفتار محض اجتماعی، گفتاری است که کودک پیش از آن که با خود سخن گفتن و در خود سخن گفتن را آموخته باشد، و پیش از آن که با مقاصد ارتباطی گفتار را به خدمت وضع غایت شناسانه‌ی خود در دیگری درآورد، در آن مشارکت می‌کند. «تنها پس از یک مرحله‌ی ابتدایی، که در آن [مرحله] گفتار کودک مطلقاً پدیده‌ای اجتماعی است، تنها پس از رشد و بالیدن متعاقب آن است که تمایز یافتن بارز گفتار [محض] اجتماعی را به گفتار خودمدار و گفتار ارتباطی* مشاهده می‌کنیم».^{۴۷}

چنان که اشاره شد گفتار خودمدار آن وهله‌ی مرزگذری از فرآیند تکوین زبان در فرد است که درست به همین دلیل که در موضع

* Communicative Speech

گذار نشسته است منطقِ کل فرآیند را بهتر آشکار می‌کند؛ و باز به‌همین دلیل، در کانونِ قرار دادنِ این وهله می‌تواند فاش‌کننده‌ی جنبه‌ای دیگر از تقدّم ساختاریِ کار بر زبان باشد. ویگوتسکی این پرسش را پیش می‌کشد که کودک چرا با خود سخن می‌گوید، گفتارِ خودمدار کودک چه کارکرد مشخصی دارد، و معنای آن در فرآیند تکوینِ آگاهی و زبان چیست؟ پاسخ ویگوتسکی به این مسئله در تقابل با پاسخ‌هایی تدوین می‌شود که پیش‌تر از دل سنت‌های فرویدی و پیازه‌ای برآمده بودند. «نزد پیازه، گفتار خودمدار گفتاربرای خود* است، گفتار برای ارضای خود [میل به گفتار]. این گفتار تغییرِ عمده‌ای را در فعالیت کودک در پی ندارد. [...] این گفتار رویای کلامی کودک است، یک محصول ذهنی است که بیش از آن که به منطق اندیشه‌ی واقع‌گرایانه نزدیک باشد، در کنار منطقِ رویا و فانتزی می‌ایستد».^{۴۸} ویگوتسکی نظریه‌ی تکوینی خود را درباره‌ی زبان علیه این سنت اقامه می‌کند.

پیش از آن که با اشاره به نتایج مطالعات تجربی، جای‌گاه و کارکرد گفتار خودمدار را در نظام ویگوتسکی مشخص کنیم، جای آن است که فراخورِ موضوع، به یک ملاحظه‌ی نظری انتقادی او در

* Speech for Itself

قبال سنت‌هایی که روان‌شناسی بالندهی شوروی به‌مصافِ آن‌ها رفته‌است، اشاره کنیم. ویگوتسکی می‌نویسد: «موضع نخست و پایه‌ای ما - ایده‌ی مرکزی تمامی نقد ما - این است که پیازه و نیز روان‌کاوان مسئله را به‌غلط طرح کرده‌اند. ما نمی‌توانیم ارضای نیازها و فرآیند سازگاری با واقعیتِ بیرونی را در تقابل با یک‌دیگر قرار دهیم. نمی‌توانیم پرسیم: «نیروی برانگیزنده‌ی اندیشیدن در کودک کدام است؛ تکاپو برای ارضای نیازهای درونی‌ست یا تکاپو برای سازگاری با واقعیت عینی؟» از منظر نظریه‌ی تکوینی که بنگریم، مفهوم نیاز خود‌درب‌گیرنده‌ی این ایده است که نیازها باید از راه نوعی سازگاری با واقعیت برآورده شوند.^{۴۹} حکم ویگوتسکی را در بیانی روان‌کاوانه می‌توان چنین خلاصه کرد: اصلِ واقعیت در اصل لذت مندرج است.

این‌جا می‌توانیم شأنِ روان‌شناسانه‌ی رویای نخستِ پیسارف را که پیش‌تر آن را در وهله‌ای دیگر از بحث، از «چه باید کرد» لنین، نقل کردیم در میان بگذاریم؛ رویای نهاده در کار آدمی، کار-رویا، رویایی که هم‌زمان که منطقِ فانتزی را در فرازیابندگی* نیاز آدمی در خود مندرج می‌کند، پیوندِ وثیق خود با واقعیت را حفظ می‌کند،

* Transcendence

و توأمان که خود را با واقعیت سازگار می‌سازد در آن دست می‌برد.* «[...] شکاف میان رویاها و واقعیت هیچ ضرری باخود نخواهد داشت، تنها اگر شخص رویاگر به جد رویای خود را باور داشته باشد، اگر به دقت در زندگی مشاهده کند، مشاهدات خود را با کاخ‌های خیالی‌ش مقایسه کند، و اگر دریانی عام، برای دست‌یازیدن به فانتزی‌هایش از روی وجدان کار کند. وقتی بین رویاها و زندگی پیوندی در کار باشد همه چیز برقرار است» [پایان نقل قول از پیسارف]: شوربختانه در جنبش ما این‌گونه رویاها بسیار کم یافت می‌شود.^{۵۰}

جدا کردن فرآیند برآورده‌ساختن نیاز از فرآیند سازگاری با واقعیت، و قراردادن این دو در تقابل با یک‌دیگر، میل را به منزله‌ی نوعی مازاد‌گریزان که در این تقابل اجابت نمی‌شود می‌زاید و به آن هستی‌مابعدالطبیعی مستقلی می‌دهد؛ هستی مستقلی که از دیالکتیک غایت‌مندی نیاز و علت‌مندی سازگاری بیرون می‌افتد، و در پس‌کنش‌گری خود غایتی را وضع می‌کند که بر عاملیت انسانی حکم می‌راند. نقد و یگوتسکی به روان‌کاوی حامل‌گرایشی‌ست که پیش‌تر آن را در نقد لوکاج متأخر بر هگل مشاهده کردیم: غایت را

* Manipulation

نمی‌توان در جایی جز ساختارِ دیالکتیکی کار انضمامی انسانی، و در وحدتِ میان غایت وعلیت مقرر کرد. به‌همین سبب در طرح روان‌شناسانه‌ی ویگوتسکی، «اگر نیازهای پایه‌ای برای غذا، گرما، و حرکت، نیروهای برانگیزنده و هدایت‌گری هستند که کلیتِ سازگاری ارگانیسم را با واقعیت تعیین می‌کنند، بی‌معناییِ مُضمَر در این شیوه آشکار می‌شود؛ [شیوه‌ای که مطابقِ آن] یک شکل از اندیشیدن را که کارکرد آن ارضای نیازهای درونی‌ست با شکل دیگری از اندیشیدن که کارکرد آن سازگاری ارگانیسم با واقعیت است در تقابل قرار دهیم. نیاز و سازگاری را باید در وحدت‌شان مورد ملاحظه قرار داد».^{۵۱}

در زمینه‌ی این ملاحظه‌ی انتقادی‌ست که ویگوتسکی مشاهدات خود را در قبالِ گفتارِ خودمدارِ کودک تفسیر می‌کند. برخلافِ پیازه که کارکردی جز بازتولیدِ خودارضاهانه برای گفتار خودمدار کودک قائل نبود، مطالعات ویگوتسکی نشان داد که هنگامی که کودک در جریانِ عملِ خود با دشواری‌هایی روبه‌رو می‌شود گفتارِ خودمدارِ او افزون می‌شود. در نتیجه «گفتار خودمدار تلاشی‌ست برای فهم‌پذیر کردن وضعیت در قالبِ کلمات، برای یافتن پاسخی برای یک مسئله یا برای آن که کودک عمل بعدی خود را

برنامه‌ریزی کند. [از همین روست که این گفتار] در پاسخ به وضعیت‌های پیچیده‌تر ظاهر می‌شود.^{۵۲} گفتار خودمدار وهله‌ای از فرآیند تکوین زبان و آگاهی در کودک است که او در تکاپو برای درونی کردن ساختار کاروگفتار دیگری است. اگر ذیل گفتار محض اجتماعی، کودک موضوع وضع غایت‌شناسانه در کاروگفتار دیگری بود، و از این جهت تنها به‌طور بیرونی در آن مشارکت می‌کرد، گفتار خودمدار وهله‌ای است که کودک ذیل آن در حال از آن خودساختن وضع غایت‌شناسانه است، و نیز هم‌زمان در حال ساختن موضعی در خود برای وضع کردن غایت و وضع کردن علیت است، یعنی در حال حفر کردن آگاهی خود است. استعاره‌ی حفر کردن آگاهی برای توضیح کارکرد گفتار خودمدار راه‌گشا است؛ چراکه سرشت ناتمام آن را به‌درستی آشکار می‌کند. گذر از گفتار خودمدار به گفتار درونی گذری دائمی است. چنین است که در عبور از مراحل تکوین، کودک آن‌گاه که با مسئله‌ای روبه‌رو می‌شود که اجابت آن ورای حد تکوین اوست بر گفتار خودمدار خود می‌افزاید، تا با حفر کردن فضای بیش‌تری در آگاهی خود امکان وضع غایت‌شناسانه را در خود فراهم سازد.

توصیفِ ویگوتسکی از کارکردِ گفتار خودمدار واجدِ دقتی است که آن را به طرح لوکاچ نزدیک می‌کند. با گفتار خودمدار کودک هم‌زمان که می‌کوشد «پاسخی برای یک مسئله» بیابد، یعنی هم‌زمان که می‌کوشد از میان امکانات مادی هم‌جوار علتی را وضع کند، می‌کوشد تا «عمل بعدی خود را برنامه‌ریزی کند»، یعنی می‌کوشد تا از میان امکانات ذهنی جای‌گزین غایتی را برای خود وضع کند. گفتار خودمدار وهله‌ی تأسیس آگاهی به منزله‌ی موضع وضع غایت‌شناسانه است. در بیان لوکاچ، «آگاهی، با شیوه‌ای بدیل آورانه، تعیین می‌کند که چه هدفی وضع شود و چگونه توالی علی لازم برای آن [هدف]، در قامتِ وسائلِ تحققِ [هدف]، به علیتی وضع شده تبدیل شود. از این طریق ترکیب پویایی از واقعیت طالع می‌شود که برای آن هیچ همانندی در طبیعت یافت نمی‌شود. تنها در این جاست که می‌توان پدیده‌ی آزادی را در تکوین هستی‌شناسانه‌ی آن موردِ پژوهش قرار داد».^{۵۳}

از همین قرار، تکوینِ روان‌شناسانه‌ی آزادی را نیز باید در وهله‌ی گفتار خودمدار بازشناسی کرد. برخلاف «منظرِ پیازه که زوال‌یافتن را سرنوشتِ گفتار خودمدار [در تکوینِ کودک] می‌داند»^{۵۴} ویگوتسکی برای این گفتار سرشتی مرزگذر قائل است؛ به این معنا

که آن را وهله‌ای گذرا میان گفتار محض اجتماعی و گفتار درونی می‌داند. «ناپدید شدن سریع گفتار خودمدار در سنین مدرسه، چنان‌که پیازه نیز مشاهده کرده‌است، نه بازتابی از زوال یافتن این گفتار، بل که بازتاب تغییر شکل آن به گفتار درونی، یعنی حرکت آن به ساحت درونی است».^{۵۵} به بیان دیگر «عملیات‌های مشابهی که کودک پیش از سنین مدرسه در گفتار آشکار خود اجرا می‌کند، در سنین مدرسه در گفتار بی‌صدا، گفتار درونی کودک صورت می‌گیرد».^{۵۶} با درونی شدن گفتار خودمدار، آگاهی کودک از شکل عینی، آشکار و بیرونی آن به شکل درون‌ذهنی و مضمیر آن تبدیل می‌یابد. کودک از وهله‌ی گفتار محض اجتماعی که تنها مشارکت‌کننده‌ای کارپذیر در غایت وعلیت دیگری بود، به وهله‌ی گفتار خودمدار که غایت‌مندی وعلت‌مندی خود را در کلام بیرونی خود وضع می‌کند تحول می‌یابد و جریان تحول‌یابنده‌ی تکوین فردی سرانجام آگاهی او را درمقام موضع درون‌ذهنی وضع غایت‌شناسانه متمایز می‌کند. «گفتار خودمدار طی فرآیندی اجتماعی توسعه می‌یابد که متضمن انتقال شکل‌های اجتماعی رفتار به [درون] کودک است. گفتار خودمدار از راه حرکت شکل‌های اجتماعی تعاون [یا هم‌کاری] به درون ساحت کارکردهای ذهنی فردی توسعه می‌یابد»؛^{۵۷} و این مطلع آگاهی و آزادی انسانی است.

با این ملاحظات باید شأن دیگری از تقدم ساختاری کار بر زبان آشکار شده باشد. نه تنها گفتار ارتباطی که فرد از طریق آن با وضع غایتی در دیگری، در زنجیره‌های مشترکِ غایت‌مندی و علت‌مندی اجتماعی مشارکت می‌کند، بل که گفتارِ درونی که پس‌زمینه‌ی آگاهی متمایز انسانی را تشکیل می‌دهد نیز بازساخته‌ی ساختار مضاعفِ غایت‌مندی و علت‌مندی کار انسانی است. به بیان دیگر، آگاهی و زبان هر دو هم‌چون کار ساختار یافته‌اند. اما اگر چنین است چرا نتوان این موضوع را با روی آوردن به ساختار خودِ زبان توضیح داد. این اشاره ما را به سومین زمینه‌ی بحث درباره‌ی تقدم ساختاری کار بر زبان، یعنی زمینه‌ی زبان‌شناسانه‌ی موضوع می‌رساند.

وقتی از ساختار زبان حرف می‌زنیم، لازم است که بلافاصله به این مسئله اشاره کنیم که آن تلقی که از ساختار ذیل ساختار کار انضمامی در سراسر این نوشته پیش کشیده شده است، ما را در فاصله‌ی انتقادی مشخصی از تلقی ساختارگرایانه در قبال زبان نگاه می‌دارد. به خصوص در زمینه‌هایی که کار به برخورد انتقادی با کاربستِ فهمِ ساختارگرایانه از زبان در ساحت روان می‌رسد، یعنی به طور مشخص سنتِ پیش‌تاز روان‌کاوی لکانی، یادآوری این نکته

اهمیت بیش‌تری دارد که این فاصله‌گیری انتقادی واجد حیثیتی خاست‌گاهی و مبنایی است. ملاحظات انتقادی ویگوتسکی درباره‌ی مبادی زبان‌شناسی ساختارگرا این فاصله‌گیری انتقادی را در خردمقیاس‌ترین سطوح نظری دربرخورد با نظریه‌ی دال سوسور نمایان می‌کند: «به‌رأی یکی از مهم‌ترین نمایندگان زبان‌شناسی معاصر، صوت و معنا در لغت به‌طور اتصال‌نیافته تقرر دارند. آن‌ها در نشانه وحدت یافته‌اند، اما در انزوای کامل از یک‌دیگر هم‌زیستی دارند. شگفت نیست که این منظر تنها رقت‌بارترین نتایج را در پژوهش درقبال صوت و معنا در زبان به‌هم‌راه داشته‌است. صوت در جدایی از اندیشه، تمام خصلت‌های منحصر به‌فردی را که خصیصه‌نمای صوت گفتار انسانی است از دست می‌دهد، خصیصه‌هایی که آن را از سنخ‌های دیگر صوت که در طبیعت وجود دارد متمایز می‌کند.»^{۵۸}

روی‌کرد تکوینی ویگوتسکی به دیالکتیک زبان و اندیشه را می‌توان نقدی پیش‌از‌موعده به دال‌باوری روان‌کاوانه دانست، چراکه گام‌به‌گام و گره‌به‌گره مسائلی را که این سنت دست بر آن‌ها گذاشته‌است با بدیلی مادی‌تر اجابت کرده‌است. روان‌کاوی دال‌باور در لغت هم‌چون نشانه می‌نگرد. سپس نشانه را به دو عنصر برساننده

یعنی دال یا پیکره‌ی مادی نشانه و مدلول یا پیکره‌ی مفهومی آن فرومی‌شکند. سپس با تعمیق شکاف میان دال و مدلول و مُقیم کردن زنجیره‌ی دال در ناخودآگاه شکاف میان امر خودآگاه و امر ناخودآگاه را در آگاهی ترکیب یافته‌ی انسان تعمیق می‌کند؛ و با برکشیدن نسبت میان دال و مدلول تا سطح هستی مابعدالطبیعی نیروآوری چون عمل دلالت، ساحت روان را ضابطه‌مند می‌کند. ویگوتسکی این شیوه‌ی نسبت‌یابی میان اندیشه، خواه خودآگاه و خواه ناخودآگاه، و زبان را از گام نخست سد می‌کند؛ و به‌جای این روش‌شناسی، از نوعی روش‌شناسی تکوینی دفاع می‌کند که تکوین وجه درونی لغت را، یعنی معنای لغت درمقام واحد سلولی اندیشیدن کلامی، موضوع خود قرار می‌دهد. «ما تنها وجه بیرونی لغت را شناخته‌ایم، وجهی از لغت که به‌طور بی‌واسطه پیش روی ما است. وجه درونی آن، معنای آن، هم‌چون روی دیگر ماه نکاویده مانده‌است. با این‌حال، در این وجه درونی لغت است که ما برای حل مسئله‌ی رابطه‌ی میان اندیشیدن و گفتار امکانی می‌یابیم. گرهی که بازنماینده‌ی پدیده‌ای است که ما آن را اندیشیدن کلامی می‌نامیم، به معنای لغت درتئیده‌است».^{۵۹}

مسئله‌ی روان‌کاوی دال‌باور این است که علی‌رغم معماری پیچیده‌اش با مسائل اصلی ساده برخورد کرده‌است. نقد ویگوتسکی به اشترن طنینی با خود دارد که در این مواجهه نیز مدخلیت می‌یابد. به‌باور اشترن کودک در حدود دوسالگی حیث دلالی زبان را کشف می‌کند؛ یعنی درمی‌یابد که هر شیئی نام خود را دارد و هر ترکیب آوایی بر مصداقی بیرونی اشاره دارد؛ و این نخستین مفهوم عامی است که کودک آن را درونی می‌سازد. نقد ویگوتسکی به بی‌محتوایی تبیین اشترن از این جهت است که او با روی‌کردی ضدتکوینی می‌کوشد مسئله را با چیزی توضیح دهد که برآمدن آن خود نیاز به توضیح دارد. به‌جای توضیح فرآیند تکوین دلالیت، یعنی پی‌گیری مسیرهای تکوینی گفتار و اندیشه - با کمی تساهل تکوین توأمان دال و مدلول - اشترن به این توضیح بسنده می‌کند که کودک در زمانی مشخص این نسبت را یک‌بار برای همیشه کشف می‌کند. «اشترن آن فرآیند پیچیده‌ی تکوینی را که به بلوغ کارکرد دلالی می‌انجامد نادیده می‌گیرد. فرآیند تکوین گفتار به‌غایت ساده‌سازی شده‌است. این سرنوشت ناگزیر هر نظریه‌ی اندیشه‌گرایانه‌ای* است که شرح فرآیند پیچیده و بالفعل تکوین را با تبیینی که صورت منطقی یافته‌است جای‌گزین می‌کند.»^{۶۰}

* Intellectualistic Theory

تمایزهای مفهومی میان نظریه‌ی اشترن و روان‌کاوی دال‌باور از قبیل دخیل کردن تمایز میان مدلول و مصداق اصل نقد ویگوتسکی را نامعتبر نمی‌کند. هم‌چنین شیوه‌ی طرح موضوع از این قرار که کودکِ حیثِ دلالی زبان را «کشف می‌کند» یا «تسلیم آن می‌شود» تفاوتی در این نکته ایجاد نمی‌کند که هر دو شیوه روی‌کردی غیر تکوینی دارند. آنچه بیش از هر چیز نیاز به توضیح دارد چیزی است که پیشاپیش مفروض گرفته شده است؛ یعنی خود فرآیند دلالت، یعنی نسبت تکوینی میان گفتار و اندیشه به تعبیر ویگوتسکی که می‌توان با تسامح آن را به نسبت تکوینی میان دال و مدلول تعبیر کرد.

لازمه‌ی روی‌کردنی تکوینی به دلالت آن است که آن را رابطه‌ای بدانیم که خود در جریان تکوین فردی دچار تحول می‌شود. در نخستین وهله از تکوین دلالت، لغت به جای آن که نشانه یا نمادی باشد که شیئی را بازنمایی می‌کند، صفت یا خصیصه‌ای متعلق به شیئی است. «کودک نخست به جای آن که نسبت درونی «نشانه-معنا» را دریابد، بر نسبت محض بیرونی «شیئی-لغت» تسلط می‌یابد.»^{۶۱} در وهله‌ای که کودک خود به لحاظ تکوینی تنها تا آستانه‌ی مشارکت در گفتار محض اجتماعی انکشاف یافته است، و هنوز با گذار کردن از گفتار خودمدار آگاهی متمایز خود را حفر نکرده است، دلالت نیز

نمی‌تواند چیزی جز نسبتی بیرونی میان شیئی و آوا، و بازنمایی‌های بازتابی آن‌ها در ذهن کودک باشد.

گفتار و اندیشه از دالان‌های تکوینی متفاوتی گذر می‌کنند. هم‌چنانی که حرکات مقصودمدار و چاره‌جویی در برابر موانع در نوزاد گویای وهله‌ای پیشاکلامی از اندیشه است، گفتار نیز در پاسخ‌های عاطفی نوزاد به گفتار متمایز انسانی و تکلم کردن‌های مبهم او از وهله‌ای پیشانندیشگانی عبور می‌کند. در این وهله‌ای پیشانندیشگانی از تکوینِ گفتار، تکوین از سمتِ دال صورت می‌گیرد.

نخستین تلاقی در مسیرهای تکوینیِ گفتار و اندیشه در کودکِ دلالت را در نخستین شکلِ اندیشیدنِ کلامی، یعنی در شکلِ نسبتِ بیرونی «شیئی-لغت» پدید می‌آورد. در این وهله هنوز کارکردِ نشانه‌ای زبان تکوین نیافته است. لفظ هم‌چون صفتی متعلق به شیئی، هم‌چون سایه‌ی شیئی درک می‌شود، دال بدون گذر کردن از مدلولِ مصداق خود را نشانه می‌رود، و کودک پیش از آن که آگاهی متمایز خود را تکوین داده باشد در گفتار محض اجتماعی مشارکت می‌کند.

حین گذار از وهله‌ی گفتار خودمدار به گفتار درونی، کودک با حفاری تدریجی آگاهی متمایز خود به منزله‌ی موضع وضع غایت‌شناسانه عمل‌نشانه‌ای زبان را برای خود ممکن می‌کند. لغت با وضع شدن در مقام علت از صفتی متعلق به شیئی به علتی وضع شده در نسبت با غایتی وضع گشته تبدیل می‌شود و فعالیت ذهنی کودک به میانجی نظام دلالی «از فرآیندهای ذهنی وساطت نیافته به عملیات‌هایی که با نشانه وساطت یافته است گذر می‌کند».^{۶۲} مدلول خود را از مصداق جدا می‌کند و در این وهله، گفتار از سمت دلالت، یعنی از سمت نسبت درونی میان «دال-مدلول» تکوین می‌یابد. پس از عبور از این دو وهله، پس از آن که گفتار نخست از سمت دال و سپس از سمت نسبت دلالت تکوین یافت؛ با تمایز یافتن مدلول، گفتار به تکوین خود از سمت مدلول ادامه می‌دهد.

پیش‌تر اشاره کردیم که لوکاج فاصله‌گذاری میان مدلول و مصداق را مؤخر به فاصله‌گیری واقعی سوژه از ابژه در جریان کار انضمامی می‌داند. شأن روان‌شناسانه‌ای از این تقدم ساختاری را در این جا نیز می‌توان مشاهده کرد. به بیان ویگوتسکی «مفاهیم [یا مدلول‌ها] هم‌چون زنجیره‌هایی متداعی ساخته نمی‌شوند، به این صورت که از راه فرآیندهای تداعی^{۶۳} یک پیوند، پیوند دیگری را که به آن

پیوسته است برانگیزد. در عوض، مفاهیم از راه یک فرآیند معطوف به هدف [یا غایت‌مند] ساخته می‌شوند. [...] یادگیری لغات و پیوند آن‌ها با اشیاء فی‌نفسه به تشکیل مفاهیم نمی‌انجامد. سوژه باید با یک تکلیف مواجه باشد که ادای آن تنها از طریق تشکیل مفاهیم ممکن باشد». ۶۳

ویگوتسکی پس از تأکید بر ضرورت قرار گرفتن در جریان عمل غایت‌مند برای شکل‌یافتن مفهوم بلافاصله با افزودن این نکته که غایت‌مندی به‌تنهایی، و به‌استقلال از وسائل و وسائلی‌ادای غایت، برای تکوین مفاهیم کافی نیست، ساختار مضاعف کار را در این جا نیز تکمیل می‌کند. «هدف [به‌تنهایی] از پس تبیین این فرآیند بر نمی‌آید. مسئله‌ی فرآیند تشکیل مفهوم، و به‌طور عمومی‌تر مسئله‌ی فرآیند فعالیت معطوف به هدف، مسئله‌ی وسائلی‌ست که از طریق آن یک عملیات ذهنی مفروض برآورده می‌شود، این مسئله که چگونه یک فعالیت معطوف به هدف مفروض اجابت می‌شود. به‌طرزی مشابه، ما نمی‌توانیم کار را به‌طور اقتناع‌کننده چنین تبیین کنیم که [کار] از راه اهداف و تکالیفی که انسان با آن‌ها مواجه بوده است پدید آمده است. کار را باید از راه استفاده از کارافزارها و به‌کار بستن وسائلی تبیین کرد که بدون آن‌ها هرگز طالع

نمی‌شده‌است. به‌طرزی دقیقاً مشابه، مسئله‌ی مرکزی در تبیین شکل‌های عالی‌تر رفتار مسئله‌ی وسائلی‌ست که انسان به‌میانجی آن‌ها بر فرآیندهای [دخیل در] رفتار خود تسلط می‌یابد.^{۶۴} پس هم‌چنانی که برای تکوین مفهوم استقرار آن در نسبت با غایتی مشخص ضرورت دارد، لازم است که در پیکر مادی مشخصی نیز تقرر یابد. مدلول تنهاوتنها در نسبت درونی ضروری با دال تکوین می‌یابد. به‌بیان دیگر دلالت که نخست در مراتب پیش‌اندیشگانی تکوینی گفتار با تحول جنبه‌های آواشناختی و ریخت‌شناختی از سمت دال تکوین یافته‌بود، و سپس ضمن تمایز یافتن مدلول از مصداق در تحول از گفتار محض اجتماعی به گفتار خودمدار از سمت نسبت میان دال و مدلول - از نسبت «شیء-لغت» به نسبت «نشانه-معنا» - تحول یافته‌بود، حال از سمت مدلول به تکوین خود ادامه می‌دهد.

ویگوتسکی گام‌به‌گام نشان می‌دهد که چگونه در مسیر تکوین دلالت، مدلول مراتب معناشناختی را از تصویر ذهنی انبوهی‌ایان* تا گروه‌های پیش‌مفهومی و سپس تا پیش‌مفهوم[‡] و مفهوم علمی

* Heap of Objects

† Complex

‡ Pre-Concept

طی می‌کند. در گذر از مراتب تکوین کودک با دیگری بالغ در مرادده است. به‌خصوص در مواردی که لغت به واقعیت دردسترس کودک اشاره دارد، «معنای لغات کودک مکرراً با معنای لغات [دیگری] بالغ مقارن می‌شود؛ معنای لغات مفروض برای کودک و [دیگری] بالغ [با فرود آمدن] بر اعیان انضمامی مشترک گاه به گاه تلاقی می‌کند. این امر فهم مشترک را میان کودک و [دیگری] ممکن می‌کند. با این حال، مسیرهای ذهنی یا شیوه‌های اندیشگانی که به این نقطه‌ی تلاقی ختم شده‌است کاملاً متفاوت‌اند. حتی زمانی که معنای لغت کودک با گفتار [دیگری] در اجزائی تطابق دارد، این معنا از عملیات‌های ذهنی به کلی متفاوتی مشتق شده‌است».^{۶۵} علی‌رغم این ناموزونی در عملیات‌های ذهنی حواله‌دار پردازش مفاهیم، مرادده‌ی میان کودک و دیگری استمرار دارد. این تبادل ناموزون، خاصه در جریان تکوین مفاهیم علمی، اهمیت فراوانی دارد؛ جریانی که در آن مشارکت راه‌برانه‌ی دیگری در نسبتی مضاعف با بالیدن کودک، جریان تکوین را گام به گام به پیش می‌کشد. در فرازی دیگر از بحث، به تبادل ناموزون میان سوژه و دیگری و نسبت مضاعف میان آن‌ها باز خواهیم گشت و نشان خواهیم داد که چگونه می‌توان با فهم نسبت میان طبقه و

سازمان به‌عنوان نسبتی پداگوژیک تبیین دقیق‌تری برای برخی مسائل که پیش‌تر عنوان کردیم فراهم آورد.

جنبه‌ای دیگر از شأن زبان‌شناسانه‌ی تقدم ساختاری کار بر زبان را می‌توان در ساختار جمله رصد کرد. در این‌جا نیز می‌توان شیوه‌ی صورت‌بندی موضوع را در تقابل با سنت زبان‌شناسی ساختارگرا و سنت روان‌کاوی دال‌باور قرار داد. زبان‌شناسی ساختارگرا در تمام سطوح تحلیل خود از آواشناسی تا نحو، از سطح واج و تک‌واژ تا لغت و عبارت و جمله، با تحلیل واحدهای زبانی در دو محورِ صوری انتخاب* و ترکیب† زبان را به‌صلیب انتزاع می‌کشد. ماشین انتزاع کارِ زبانِ ساخت‌گرا در هر سطحِ عناصرِ سطحِ پایین‌تر را به‌خدمت می‌گیرد تا نخست با انتخاب‌کردن از میانِ عناصرِ جای‌گزین‌پذیر تنیدنِ رشته‌ای را آغاز کند و سپس با انتخابِ عنصری دیگر و ترکیبِ آن با عنصر قبل رشته‌ای را که می‌تند طولانی‌تر سازد. آن‌گاه که ماشین زبانِ ساخت‌گرا ریسمانِ جمله‌ای را می‌ریسد، در هر توقفِ چرخ‌دنده‌های خود سررشته‌ی لغتی را به‌ضابطه‌ی انتخاب از میانِ دوک‌های هم‌جای‌گاه برمی‌گزیند؛ و سپس به‌ضابطه‌ی ترکیبِ تارهای لغتِ برگزیده را با تاباندنی در

* Selection

† Combination

ریسمان می‌تند؛ و سپس طولانی کردنِ ریسمان را کسالت‌بار چرخ‌دنده‌هایش می‌چرخند. آنچه را این تلقی ماشین‌انگارانه از عملیات‌های زبانی نادیده می‌گیرد، دقیقاً ساختار درونی جمله هم‌چون یک هستی زنده، تپنده و انضمامی است. هر جمله قائم به روابطِ کنش* و اسناد† است. در شکلِ تام جمله، یعنی جمله‌ی فعلی، دو عنصرِ موضوعی‡ کنش‌گر و کنش‌پذیر با یک‌دیگر در نسبتِ کنشی قرار دارند و فعل جمله محتوای محمولی§ خود را بر موضوعات جمله اسناد می‌کند.^{۶۶} شکل‌های دیگر جمله می‌توانند روابط کنش و اسناد را به شکل‌های مختلف به خدمت درآورند. برای مثال در جمله‌ی فعلی تک‌موضوعی، محتوای محمولی فعل بر موضوع جمله اسناد می‌شود و هم‌زمان، بسته به این که فعل در محتوای محمولی خود دلالت بر کنشی دارد یا ندارد، موضوع در جای‌گاه کنش‌گر یا کنش‌پذیر قرار می‌گیرد. یا در پاری جملاتِ اسنادی رابطه‌ی کنش، نسبت به جمله بیرونی می‌شود و کنشِ گفتاری مستتر در عملِ ادای جمله را مصرح‌تر می‌کند. علی‌رغم تمام این گونه‌گونی‌ها و نیز تنوعات بیشتری که با تقسیم کار

* Action

† Predication

‡ Argument

§ Predicative Content

زبان‌شناختی از راه ادغام چند ساختار زبانی در یک جمله‌ی ترکیب‌یافته‌تر فراهم می‌گردد، می‌توان به این نکته اشاره کرد که جمله در ساختار درونی خود، در نسبت مضاعف میان اسناد و کنش، ساختار مضاعف کار را بازساخته است. چنین تعبیر کنیم؛ کنش‌واسناد به علیت و غایت هستی‌زبان‌شناختی می‌بخشند.

هم‌چنانی که خروج از دیالکتیک نیاز و سازگاری، میل را هم‌چون هستی‌مابعدالطبیعی نیروآوری می‌زاید که انسان به‌حکم آن عمل می‌کند، در این‌جا نیز خروج از دیالکتیک اسناد و کنش نیروی دلالت را بت‌واره می‌سازد. این آخرین نقطه‌ی برخورد ما با روان‌کاوی دال‌باور در بحث حاضر است؛ نظریه‌ای که وفق آن معنا در خردمقیاس‌ترین تعیین‌های زبان‌شناسانه‌ی خود نیز با منطقی پس‌کنش‌گرانه تحقق می‌یابد.

به‌رای لکان، زمان‌مندی معنا که هم‌واره متضمن نوعی پس‌نگریستن است، در تجربه‌ی بی‌واسطه‌ی گفتار دریافتنی‌ست: «زمانی که من جمله‌ای را آغاز می‌کنم، مادام که به انتهای آن نرسیده‌ام، شما معنای آن را در نخواهید یافت. این امر کاملاً ضروری است – این تعریف جمله است – این که من آخرین لغت را می‌گویم تا شما دریابید که نخستین لغت درباره‌ی چه بوده‌است. این محسوس‌ترین نمونه از

چیزی است که می‌توان آن را عمل پس‌روانه‌ی یک دال* نامید». ۶۷
 ژیرک نیز این فهم از سازوکار ساخت معنا را چنین صورت‌بندی
 می‌کند: «تزی لکانی بنیادی که به رابطه‌ی میان دال و مدلول می‌پردازد
 چنین است: به جای پیش‌رفتِ خطی، درون‌ماندگار و ضروری که بر
 اساس آن معنا خود را از دل نوعی هسته‌ی آغازین بازمی‌گشاید، ما
 با نوعی فرآیند اساساً حادثی[†] تولیدِ پس‌کنش‌گرانه‌ی معنا سروکار
 داریم». ۶۸

فهمِ پس‌کنش‌گرانه از تقویم معنا در روان‌کاویِ دال‌باور تنها به
 تعیین‌های خردمقیاسِ زبان‌شناختی محدود نمی‌شود. در سطحی
 کلان‌مقیاس‌تر نیز راه‌بردِ عمومی مداخله‌ی روان‌کاوانه با منطقی
 پس‌کنش‌گرانه قوام می‌یابد. نزد لکان روان‌کاوی اساساً مداخله‌ای
 پس‌کنش‌گرانه برای بازشاکله‌بندی گذشته‌ی سوژه است. لکان
 به‌افتقارِ تفسیر برگمان از فروید این منطقِ پس‌کنش‌گرانه را
 به‌منزله‌ی منطقِ انتظام‌بخش به کلیتِ عملِ روان‌کاوانه اقامه می‌کند:
 «[نزد برگمان] سلول زایا[‡] در مشاهدات تحلیلی مفهومِ کشف‌دوباره
 و اعاده‌ی گذشته فرض شده‌است. [برگمان] به مطالعاتی درباب

* Nachträglich action of a signifier

† Contingent

‡ Germinal Cell

هیستری ارجاع می‌دهد تا نشان دهد، فروید [در سراسر کار خود و در تمامی] تظاهرات اندیشه‌ی خود، این مفهوم از گذشته را در هزاران شکل، و بیش از همه در شکلِ بازسازی، پیشِ چشم داشته‌است.^{۶۹} آن‌چه در این اشاره نیاز به تصریح دارد آن است که اعاده‌ی گذشته، چنان‌که در این‌جا موردِ نظر است، به معنای به‌یادآوردنِ گذشته، احضارِ امرِ فراموش‌شده و زیستنِ دوباره‌ی آن نیست. آن‌چه اعاده‌ی گذشته را تا مقامِ منطقِ قوام‌بخشِ نظریه‌ی روان‌کاوی در کلیتِ آن برمی‌کشد آن است که این بازستانی در گروِ کنشی پسرروانه است که با بازسازی و بازنویسی، گذشته را به‌شکلِ تاریخِ مصادره می‌کند.

پس همان‌طور که در سطح خرد هر ترفند تفسیری به این اعتبار واجد حیثیتی پس‌کنش‌گرانه است که معنا در گفتار با عملِ پسرروانه‌ی دال تحقق می‌یابد؛ در سطح کلان نیز مداخله‌ی روان‌کاوانه در مواجهه با هر مورد و علی‌رغم تعیین‌های گونه‌گونی که حینِ به‌کاربسته‌شدن به‌خود می‌پذیرد، با بازسازی تاریخ سوژه، که «برای پیش‌رویِ تحلیلی ذاتی، بر سازنده و ساختاری است»،^{۷۰} پسرروانه عمل می‌کند. در یک کلام، پس‌کنش‌گری، چونان منطقی وحدت‌بخش، سطوح خرد و کلانِ این نظام را انتظام می‌بخشد.

در جای جای این بحث در برابرِ چنین منطقِ پس کنش گرانه‌ای نوعی زمان‌مندی مضاعف را اقامه کرده‌ایم؛ در برابرِ پس کنش‌گریِ غایتِ زمان‌مندی مضاعف در نسبتِ میان علیت و غایتِ راه، در برابرِ پس کنش‌گریِ میلِ دیالکتیکِ دست‌یازنده و فرازیابنده‌ی میان‌نیاز و سازگاری راه، در برابرِ پس کنش‌گریِ نیروی دلالتِ تکوینِ دیالکتیکی آن راه، و در برابرِ پس کنش‌گریِ دالِ هم‌دستیِ اسناد و کنش در تحقق معنا را. هم‌چنانی که لوکاچ و ویگوتسکی از دو منظر هستی‌شناسانه و روان‌شناسانه تکوین نوعی و فردی سوژه را مورد پژوهش خود قرار داده‌اند، سوژه در این زمان‌مندی مضاعف تکوین می‌یابد و از این‌قرار منطقِ زمانی تاریخ نیز چنین است. لکان، علی‌رغم آن‌که در دستگاهِ روان‌کاوانه‌ی خود دال و میل را با پوسته‌ی زرینِ پس کنش‌گریِ بت‌واره کرده‌است، در تمایز میان تاریخ و گذشته زمان‌مندی مضاعف را به روشنی تحریر کرده‌است: «تاریخ، گذشته نیست. تاریخ، گذشته است تا آن‌جا که گذشته در اکنون تاریخ‌مند شده‌است - در اکنون تاریخ‌مند شده‌است چرا که در گذشته زیسته شده‌است».^{۷۱} می‌توان افزود، آن‌چه به تاریخِ پس‌از این خواهد پیوست نیز حتی با آینده نیست، بل که پیشاپیش زاده شده‌است.^{۷۲}

-۳- سمتِ غزل

غزل شکلِ مرزگذرِ بوطیقای فارسی است؛ نه از آن رو که در صورتِ تمایز نیافته‌ی خود در گشایشِ قصیده «شاعر علی‌الرسم آن را مقدمه‌ی مقصود خویش [می] سازد» تا به میانجی آن گذار «به آن چه مقصودِ قصیده است»^{۳۳} ممکن آید؛ نه از آن رو که در مراتبِ تکوینِ شکل‌های بوطیقایِ کهن خود را درونِ قصیده متمایز می‌سازد تا دیگر بتواند درون خود بیت را متمایز و مستقل گرداند؛ و نه از آن رو که پس از پیدایشِ شعر مدرن فارسی از تک‌وتا نمی‌افتد، سخت‌جانی می‌کند و در سایه‌ی بوطیقای مدرن در خود تجدید نظر می‌نماید؛ با این‌ها و مقدم‌بر همه‌ی این‌ها از آن جهت که این غزل است که نه در مقامِ نوع یا قالبی ادبی در مجاورت با دیگر انواعِ ادب فارسی، بل که به منزله‌ی طرز کار، به منزله‌ی شکلی از تحققِ منطقِ بوطیقای، تمامِ شکل‌های بوطیقایِ قبلی را در خود جمع‌بندی و تکمیل می‌کند، و از این راه بوطیقای مدرن را به رغم تمامِ منازعات هم‌چون ادامه‌ی منطقی و تاریخیِ طرز کارِ خود حیات می‌بخشد. به قولِ براهنی بوطیقای مدرن از «دنده‌ی شکلِ غزل و شکلِ متشکلِ یک بیت

غزل»^{۷۴} آفریده شده‌است. غزل از آن رو این شأنِ مرزگذر را از آن خود می‌سازد که در شکلِ خود زمان‌مندیِ مضاعفی را که منطقِ تحقق و تکوینِ سوژه است نخستین بار بوطیقایى کرده‌است.

غزل، نه در حیاتِ انگل وار و تجدیدنظرطلبانه‌ی معاصرِ خود، بل که در محدوده‌ی معینِ تاریخیِ تفوقِ بوطیقایىِ خود در مقامِ شکلِ عالیِ شعر، مایه‌ی این گم‌راهی بوده‌است که رازِ خود را در محتوایِ خود پنهان کرده‌است؛ محتوایی که با عبور از عشق به عرفان، و با درآمیختن این دو، دیوارِ رازآلودگیِ خود را رسوخ‌ناپذیرتر کرده‌است. آنچه را این‌جا به‌عنوان رازورزانگیِ غزل بر آن دست می‌گذاریم، می‌توان چنین بیان کرد: این شکلِ غزل است که رازآلودگیِ محتوایِ خود را پیشاپیش مقدر کرده‌است؛ غزل در بیان‌گراترین نگارش‌هایش نیز رازآلود است.

در میان غزل‌سرایانی که هنوز در تجربه‌ی ادبیِ خود بی‌واسطه مغروق‌اند، باور به نوعی «موکل» وجود دارد، سروشی که از غیبِ نطفه‌ی الهامیِ دفعی را بارور می‌کند که پس از آن با متبادر شدن بر زبان، صورتِ تدریجیِ خود را کسب می‌کند. مسئله تمهیدِ احتجاجیِ عقلانی برای نفی وجود چنین موکلی نیست. وساطتِ

چنین موکلی بی تردید در کار است؛ و گشودنِ شکلِ غزل می تواند رازِ موکل را نیز هم‌زمان با رازِ غزل آشکار کند.

شکلِ غزل را نباید با قالبِ غزل مرادف گرفت. ساختارِ هندسیِ غزل به منزله‌ی قالب، چنان‌که در نموداری طرح‌واره قابل ترسیم است، صورتی مانند «I» دارد. در این ساختار، خط، محل حضورِ قوافی در مصاریع را دنبال می‌کند. برای آن‌که از سمت قالبِ غزل به سمت شکلِ غزل عزیمت کنیم، باید نخست به چند مطلب پیش‌پافتاده در قبال این ساختارِ هندسی اشاره کنیم. غزل از شماری بیت تشکیل شده‌است، ساختارِ دوپاره‌ای از دو مصرع که وزن عروضی یک‌سانی در طول هر یک دنبال می‌شود، پس نخستین الزام در مراعات ساختارِ هندسیِ غزل آن است که تمام مصاریع، یک وزن عروضی مشخص، یعنی ترتیب مشخصی از توالیِ هجاهای بلند و کوتاه را دنبال کنند. اگرچه این الزام مستقیماً در نمودارِ هندسیِ ساختارِ غزل بازنمایی نشده‌است، اما خود پیش‌شرط رسم این نمودار است؛ به بیان دیگر افاعیل، آن مکانِ هندسی است که ساختارِ غزل در آن رسم می‌شود. شکستِ وزن نزد صاحبانِ غزل نه به منزله‌ی خطایی در کردوکار ادبی، بل که اساساً به معنای نفیِ هر نوع کردوکارِ ادبی تفسیر می‌شود.

الزام دوم، که نمودار هندسی ساختار غزل آن را بازنمایی می‌کند، الزام قافیه است. ساختار هندسی غزل قوافی را در انتهای هر دو مصرع نخستین بیت، و پس از آن در انتهای تمام مصاربع زوج تا انتهای غزل مقرر کرده‌است. این شکل حضور قوافی، صورتی غیرقرینه ایجاد می‌کند که در نمودار «Γ» تصویر شده‌است. این امکان، و نه الزام، در غزل وجود دارد که درست پس از قافیه در مصاربع مقرر، یک عبارت، که آن را ردیف می‌نامند، هر بار تکرار شود. غزل می‌تواند بدون ردیف نیز ساختار هندسی کامل خود را کسب کند، اما در صورتی که در نخستین بیت الزام ردیف پس از قافیه مقرر شود، این اجبار به تکرار* در تمام مصاربع بعدی که حامل قافیه‌اند، الزام می‌یابد. می‌توان گفت که ردیف، به آن اجبار به تکرار که در انتهای هر قافیه با رسیدن به حروف قافیه برآورده می‌شود، نوعی هستی بوطیقایی مستقل می‌بخشد. چون نمی‌خواهیم بحث را با نتیجه‌گیری زود هنگامی از این دست به سرانجام برسانیم که غزل ساختاری و سواسی دارد، باید این اشارات را تنها در مقام تمهیدات بحث بر سر شکل غزل پیش چشم داشته باشیم و این بار به ساختار غزل، نه هم‌چون ساختار هندسی آن، بل که هم‌چون ساختار تحقق معنا در آن پردازیم.

* Compulsion to Repeat

چنان که پیش‌تر اشاره کردیم، چنین نیست که معنا در ساختاری کمابیش چون روند انباشتِ خطی، تحقق یابد؛ فی‌المثل به این صورت که در جریانِ زمان‌مندِ گفتار، کلمات در توالی خود هر یک سهمِ دلالی خود را ادا کند، و هرچه به انتهای زنجیره‌ی کلام نزدیک می‌شویم، فرآیند انباشتِ معنا گام‌به‌گام بیش‌ازپیش تکمیل شده باشد. هم‌چنان که تولیدِ اجتماعیِ معنا، به‌رغمِ آموزه‌ی تجدیدنظرطلبانه‌ی برنشتاین که «جنبش همه‌چیز است و غایت هیچ چیز»، واجدِ ساختاری خطی از انباشتِ تدریجی، و پیوسته‌فزاینده نیست.^{۷۵} به‌عکس در جریانِ پیش‌روانه و زنجیروارِ حرکتِ کلام حلقه‌هایی وجود دارد که با رسیدن به آن، آنچه پیش‌تر آمده بود معنای خود را به‌طورِ پس‌روانه کسب می‌کند. چنین حلقه‌ای در شکلِ غزل هستی‌بوطیقایی متمایزی یافته‌است؛ قافیه، که با زنگِ آن، بیت معنای می‌شود.

هستی‌بوطیقایی قافیه هم‌چون غایتِ وضع‌شده در عملِ بیت، مانع از آن می‌شود تا آن را در شمارِ مفرداتِ برساننده‌ی بیت بیان‌گیریم و بگماریم. شمسِ قیسِ رازی در اثر شهیر خود در عنوانِ فصلی که به قافیه می‌پردازد برای قافیه «حدّ و حقیقتی» قائل شده‌است. حقیقتِ قافیه نزد شمسِ قیس، که برآمده از شهودِ بوطیقایی اوست چنین

به بیان درآمده است: «و قافیت را از بهر آن قافیت خواندند که از پسِ اجزاء شعر درمی آید و بیت بدو تمام می شود و اصل آن از قفوتُ فلاناً است یعنی از پسِ فلانی فرا رفته‌م و قَفِیتُ فلاناً یعنی کسی را از پسِ فلانی روان کردم؛ پس این کلمه را که بناء بیت بر آن است و در کلّ قصیده رعایت آن لازم، قافیت می خوانند یعنی پسِ رو اجزاء بیت است؛ و بیت را مقفّی خوانند یعنی آن را قافیت پدید کرده» است.^{۷۶} پس هم چنانی که قافیه خود از پسِ اجزاء بیت سر می رسد و زنجیره‌ی در عروضِ پویشِ گر بیت در انتهای خود به آن می انجامد، این قافیه است که در پسِ روانگیِ خود پویشِ بیت را روبه سوی کانونِ گرانسِ خود وضع کرده است. پویشِ بیت هم چون علتی روبه سوی تحقق قافیه وضع می شود و قافیه هم چون غایتی که این پویش را زمان زمان برمی انگیزد به همان میزان وضع شده است. خواهیم دید که این منطقِ مضاعفِ ضمنِ تمایز یافتنِ بیتِ غزل تکوین می یابد. منطقِ تولیدِ بیتِ غزل، باز ساخته‌ی منطقِ وضعِ غایت‌شناسانه در ساختار مضاعفِ کار انضمامیِ انسانی است که در آن پویشِ بیت و قافیه به ترتیبِ علیت و غایت را هستی بوطیفایی بخشیده‌اند.

فروید در «تفسیر رویا» در خصوص مقید شدن کلام شاعرانه به الزام قافیه می‌نویسد: «اگر شعری قرار است با قافیه نوشته شود، مصرع دوم بیت با دو شرط مقید می‌شود: باید معنای متناسبی را بیان کند، و بیان این معنا باید با بیت اول هم‌قافیه باشد. بی‌شک بهترین شعر آنی است که ما در آن متوجه نیت یافتن قافیه نشویم، و در آن دو اندیشه، از ره‌گذر تأثیر متقابل، از همان آغاز یک بیان کلامی را انتخاب کرده‌اند که اجازه می‌دهد قافیه تنها با اندک تعدیل بعدی ظاهر شود».^{۷۷} این تفسیر چنان که مشهود است بر ساختارهای کلامی مقفایی استوار است که بر اسلوب مثنوی نوشته می‌شوند؛ ساختارهایی که در آن‌ها پاره‌های دوتایی کلام به قافیه‌ای مشترک ختم می‌شوند. با این حال نمی‌توان ظهور قافیه را در پایان ابیات پیوسته‌ی یک غزل به نوعی هم‌کنش‌گری، یعنی امکانی احاله کرد که محصول تأثیر متقابل اندیشه‌هایی است که در بیت‌های متوالی ادا می‌شوند؛ چراکه بوطیقای غزل هم‌زمان که بر استقلال معناشناختی بیت آن استوار است حدود قافیه را پیشاپیش برای هر بیت تعیین می‌کند. زمان‌مندی هم‌کنش‌گرانه در صورت‌بندی فروید، منطقی زمانی قوام‌یافتن بیت مثنوی است.

از سوی دیگر، براهنی علی‌رغم آن که «شکل متشکلِ بیتِ غزل» را پهلوگاهِ رشتن و سرشتنِ بوطیقای نو می‌داند، از تبیینِ دقیق و به‌جای طرزِ کار آن فرومی‌ماند. نزد براهنی، «شکلِ بیتِ [غزل]، همان شکلِ بیتِ قصیده است»؛^{۷۸} از همین‌روست که او تمایزِ میانِ منطقِ پیدایشِ بیتِ غزل و بیتِ قصیده را نادیده می‌گیرد: «غزل و قصیده همیشه ما را در یک بیت محبوس می‌کنند و از آن بدتر، در ردیف و قافیه‌ی پایان بیت. یعنی غزل و قصیده، همیشه از آخر گفته می‌شوند تا از آغاز. یعنی پس از بیت اول، جز وزن که دیگر نمی‌توان از پایان شروع کرد، بقیه‌ی مفردات از پایان بیت‌های غزل و قصیده شروع می‌شود، یعنی گوینده‌ی قصیده و غزل، بیت‌های بعد از بیت اول را یا باید از اول شروع کند و بعد آخرش را به‌هزار زحمت جمع و جور کند و یا از آخر با درنظر گرفتنِ پایان بیت، و آغازی مناسب برای آن بیت پیدا کند. یعنی پس از بیت اول، بقیه‌ی ابیات غزل و قصیده انگار از پایان شروع می‌شود، مصرع دوم‌شان گفته می‌شود و بعد با درنظر گرفتنِ یک حسِ مقابله با مصرع دوم، مصرع اول پیدا می‌شود».^{۷۹} براهنی حقیقتِ قافیه را کم‌تر از شمسِ قیس رازی درک کرده‌است. نزد او قافیه یا به‌تصادف ممکن می‌شود یا پیشاپیش تعیین شده‌است. اگر بیت از سمتِ راست، از آغازِ مصرعِ اول، نوشته شود، تنها تصادف می‌تواند حدوثِ قافیه را توضیح دهد. نمی‌توان پشتِ

عبارتی هم چون بیت را «به هزار زحمت جمع و جور کردن» پنهان شد. اگر بیت از سمت راست نوشته شود، آن گاه که زنجیره‌ی عروضی کلام تا جای گاه قافیه پیش روی کرده باشد، مگر لغتی به تصادف بتواند چشم داشت عروض، چشم داشت قافیه و چشم داشت معنا را هر سه اجابت کند. براهنی خود از غریب بودن چنین تبیینی برای طرز کار بیت آگاه و به آن معترف است. بی جهت نیست که در ادامه‌ی استدلال خود، این اشاره را بیش از تعارفی به یک صندلی خالی در این سوی میز جدی نمی‌گیرد، و در حالی که طول میز را در معیت خود گام می‌زند و سرودست در تعارف خود بازمی‌جنباند، بر صندلی روبه‌رو می‌نشیند: بیت از سمت چپ نوشته می‌شود. شاعر ابتدا قافیه‌ای را برای بیت برمی‌گزیند. هم‌چنانی که پیش از این وزن و قافیه‌ای را برای کل شعر برگزیده است. بعد مصرع دوم را می‌نویسد و باز بعد مصرع اول را پس‌روانه در تکمیل مصرع بعدی که قبل‌تر نوشته شده است می‌نویسد. در یک کلام بیت پس‌نوشته می‌شود. خواهیم دید که صورت‌بندی ماشین‌انگارانه‌ی براهنی نمی‌تواند تکوین بیت غزل را توضیح دهد. اما گذشته از این نکته که ذهن کالیوه‌ترین قصیده‌پردازان نیز چالاک‌تر از این چرخ‌دنده‌های به‌ظاهر زنگ‌خورده دوران می‌کند، منطقی که براهنی پیش می‌نهد، شرح

به جایی از منطقِ پس‌کنش‌گرانه‌ی تولیدِ بیتِ قصیده به نیروی قافیه است.

اما غزل، چنان‌که خود از درونِ قصیده تمایز یافته‌بود، بیت را درونِ خود تمایز داده‌است و به منطقِ معنایی آن استقلال بخشیده‌است. با شروع هر بیتِ غزل، نظم عروضی مشخصی دنبال می‌شود. زنجیره‌ی کلام چنان طبیعی منکشف می‌شود که گویا قافیه به طبیعتِ خود در انتهای آن نشسته است. آنچه مشتِ بیت را باز می‌کند، تظاهر به طبیعی بودنِ آن را برملا می‌سازد و راز آن را به منزله‌ی عملی انسانی، که ساختارِ مضاعفِ کار را درخود بازساخته است، فاش می‌کند، زنگِ قافیه است؛ آن مازادِ عاطفی که با هر بار رسیدنِ قافیه تخلیه می‌شود. پیش‌تر نشان دادیم که به‌چه اعتباری اصلِ واقعیت در اصلِ لذت مندرج است؛ لذتِ اداکردنِ قافیه هم‌زمان لذتِ به‌جا آوردنِ عروض است. تمام بیت برای قافیه، به اقتضای قافیه سروده می‌شود و قافیه به تمام آن‌چه در قفایش آمده‌است و خود به میانجی آن امکان یافته‌است، معنا می‌بخشد.

هر بیت این پرسشِ هستی‌شناختی را درباره‌ی خود پیش می‌کشد که از کدام سمت سروده شده‌است. رازورزیِ شکلِ غزل، در کتمانِ این حقیقت نهفته است که قافیه‌ای که خود هم‌چون محصولِ تحرکِ

بیت پدید خواهد آمد، پیشاپیش نخستین کلمات را مقدر کرده‌است. این کتمان خود سنج‌های قضاوتِ بوطیقایی در قبال غزل است؛ اگر بتوان با شنیدنِ نخستین کلمات، قافیه را حدس زد، اگر بیت نتوانسته باشد منطقِ مضاعفی را که منطقِ پیدایش خود اوست کتمان کند، غزل در کسبِ شکل خود شکست خورده‌است؛ یا اگر بخواهیم معنای کنایی و تحت‌اللفظی را هم‌زمان حاضر کنیم، قافیه را باخته‌است.

کتمانِ زمان‌مندیِ مضاعف به منزله‌ی منطقِ پیدایشِ بیت، نام دیگری نیز دارد؛ موکلی که بیت را از آغاز تا انجام آن تلقین می‌کند، بیت را در جهتِ طبیعیِ خود به گوش شاعر فرومی‌خواند و قافیه را خوش در جای خود می‌نشاند. از قضا چنین موکلی نه تنها هنگام سرودن شعر، بل که هم‌واره و بی‌وقفه در کار است. در این جا ما وجودِ موکل را نفی نمی‌کنیم، بل که تنها آن را به نام حقیقی‌ش می‌خوانیم. موکل تجسّدی بت‌واره از مداخله‌ی خود تصحیح‌گرِ بدیل در جریانِ عملِ نوشتن است. به این اشاره باز خواهیم گشت.

چنان که پیش‌تر گفتیم، غرض این نیست که منطقِ سرایشِ بیت را به دستورالعملی برای ساختِ آن تقلیل دهیم که با مفروض گرفتن قافیه، نوشتن را از انتها شروع می‌کند و بیت را سروته می‌نویسد؛ و تمام

لطف آن در نوعی صحنه‌آراییِ چیره‌دستانه است که اثر انگشتِ قافیه را از روی تک‌تک کلمات با مهارت پاک می‌کند. این تمایز پیشاپیش در سنت ادبی میانِ قصیده‌پردازان و غزل‌سرایان حاضر است. قصیده ساخته می‌شود و غزل سروده می‌شود. قصیده مفروض‌بودنِ قافیه را در پیدایشِ بیت خود پنهان می‌کند؛ و قضاوت بوطیقایی در قبالِ قصیده، دست‌کم در قبالِ بیت آن، قضاوت درباره‌ی نمایشِ مهارتی است که بیت در پنهان کردنِ قافیه‌ی خود یا حتی در آشکار کردنِ پیش‌از‌موعِدِ آن دارد. اما غزل نباید ساخته شود؛ بل که باید سروده شود، الهام شود. فرود آمدنِ قافیه در غزل به معنای تبعیت از دستوری پیشاپیش‌رسیده نیست. عملِ پس‌روانه‌ی مندرج در منطقی مضاعفِ بیتِ غزل، پس‌روانگیِ مندرج در ساختارِ مضاعفِ هر عملِ غایت‌مندِ انسانی است. بیت در غزل بیش از آن که ساختارِ زمانِ طبیعی یا دستوری را در خود متصلب کند، ساختارِ زمان در تحققِ سوژه‌ی انسانی را در خود منعکس کرده‌است؛ لذا بیش از هر چیز، در استقرارِ خود ساختاری تاریخی دارد.

در حرکتِ بیت در غزل، قافیه حتی اگر از ابتدا معلوم نباشد، از ابتدا مفروض است، به‌مانند آنچه خواهد آمد و به تکاپو معنا خواهد داد. شأنِ الهیاتیِ شکلِ غزل، نزد صاحبانِ آن، با قضاوتِ بوطیقایی در

قبال رستگاریِ بیت، بیان می‌شود؛ یا اگر دقیق‌تر بگوییم با قضاوت در این باره که آیا قافیه بیت را رستگار کرده‌است یا نه. بیت با فرض قافیه می‌پوید و با تحقق قافیه خود را می‌نامد، تلاقی این پویش و این نامیدن، تلاقی این کُنش و اسناد در انتزاعی‌ترین دریافتی که می‌توان از ساختار بیت داشت، بیت را رستگار می‌کند. موکل، تجسّد بت‌واره‌ی ضمانتی برای رستگاری، یعنی ضمانتی برای برآورده‌شدن این تمناست که پویش به نامیدنی بیانجامد که خود آن را پیش انداخته‌است.

پس در شکلِ غزل، که در این جا آن را هم چون ساختار مضاعفی از عملِ پیش‌روانه و پس‌روانه شناسایی کردیم، حرکت در دو جهت قابل رویت است. نخستین کلمات با توالی خود، زنجیره‌ای را در مسیرِ پیش‌روانه هدایت می‌کنند که خود در انتهای خود در مسیری پس‌روانه، خود را از جای‌گاه قافیه ایجاب کرده‌است. در این جا ما به نحوی با بسط و نیز فراروی از منطقِ روان‌کاویِ دال‌باور در تبیین سازوکارِ تحققِ سوژه و تحقق معنا سروکار داریم. پس‌کنش‌گری* که به منزله‌ی منطقِ عملِ میل و منطقِ عملِ دلالت در تحقق سوژه و تحقق معنا مداخله می‌کند، جای خود را به پیش‌هدایت‌گری† و

* Retroaction

† Antero-direction

پس تعیین بخشی* می‌دهد که به منزله‌ی منطق دو رابطه‌ی هستی‌شناختی علیت و غایت و نیز دو رابطه‌ی زبان‌شناختی کنش و اسناد، در تحقق سوژه و معنا مشارکت می‌کنند. در این زمان‌مندی مضاعف، با گذر از چارچوب تفسیر روان‌کاوانه، قافیه دالی نیست که با سررسیدن، معنای دال‌های پیش از خود را تثبیت کند، بل که عنصری تعیین‌بخش است، تعیین‌بخش به جریانی که با هدایت‌گری خود پیشاپیش امکان تحقق او را در این مقام فراهم کرده‌است. نیز با گذر از چارچوب تفسیر رفتارگرایانه، بیت محرکی نیست که قافیه را در انتهای خود به‌ضرورت هم‌چون پاسخ فرابخواند، بل که منطق پیش‌هدایت‌گرانه‌ی آن، خود را در مسیر پویش خود چنان تغییر می‌دهد که در انتها قافیه هم‌چون شاهدی بر رستگاری جنبشی خلاقانه امکان یابد. روشن است که امکان رستگاری، لاجرم امکان شکست رستگاری را نیز با خود دارد.

نمونه‌های نادری از ابیات هستند که زمان‌مندی مضاعف بیت در مشارکت عمل پیش‌هدایت‌گرانه و اسناد پس‌تعیین‌بخش، به ناب‌ترین شکل در آن‌ها قابل رویت است. از مطالب پیش‌پافتاده‌ی اولیه درباره‌ی ساختار هندسی غزل به‌یاد داریم که بیت می‌تواند حامل

* Retro-determination

ردیف باشد، عنصری بوطیقایی که پس از قافیه در همه‌ی بیت‌ها تکرار می‌شود و عموماً در این تکرار، مشارکت خود را در تحقق معنای بیت به صورت خودکار، یا بهتر بگوییم به صورت زائده‌ای در مجاورت قافیه ادا می‌کند. در نمونه‌های نادری از ابیات، جریان پیش‌هدایت‌گرانه‌ای که خود از پس‌تعیین‌بخشی مقدر خود، در انتهای جریان خلاق خود، توش و توان می‌گیرد، نه تنها به عنصر تعیین‌بخش که هستی بوطیقایی خود را در قافیه متمثل کرده‌است، بل که به آنچه ورای قافیه نیز قرار دارد، یعنی به ردیف، دست‌اندازی می‌کند.^{۸۰} در این ابیات ردیف بدون آن که صورت‌آوایی خود را از دست بدهد، به شکل ترکیبی غیرمنتظره در قافیه ادغام می‌شود، خود را و قافیه را دگرگون می‌کند و بیت را دو بار رستگار می‌کند. مداخله‌ی جریان پیش‌هدایت‌گر در عنصر پس‌تعیین‌بخش، و نیز مداخله در آنچه ورای این عنصر قرار دارد، حقیقتی ساختاری است که پس‌کنش‌گری به منزله‌ی منطبق زمان‌بت‌واره آن را نادیده می‌گیرد. اگر در بیانی شتاب‌زده، چنان‌که پیش‌تر اشاره کردیم، غزلِ مردّف را نوعی ساختارِ نوروتیک-وسواسی، فرض کنیم، که اجبار خود برای تکرار را در یک هستی بوطیقایی مستقل، یعنی ردیف، متجسّد کرده‌است، آن‌گاه چنین مداخله‌ای به منزله‌ی ظرفیت بالقوه‌ی عاملیت ساختار برای

حذف و حفظ و ارتقای هم‌زمانِ عارضه‌ی خود، امکانی مثبت را برای توصیف و تحقق آن‌چه می‌توان ساختارِ عاملیتِ سوژه‌ی انقلابی نامید پیش می‌نهد. مطابقِ این منطق، ساختارِ مضاعفِ انقلاب، که هم‌واره متضمنِ دو رستگاری است، چنین است: دست‌اندازیِ جنبش به‌ورای آن‌چیزی که پیشاپیش، او را چون یک جنبش متعین کرده‌است.

۴- سایه‌ی موکل بر کاغذ

نخستین بار به تدریج و سپس دیگر بار به ناگهان؛ چنین است منطقِ رخ‌نمودنِ ملکوت بر ناسوت.

بار دیگر سنخ‌های زمان‌مندی بیت را صورت‌بندی کنیم. در تفسیر فروید، هم‌قافیه شدن دو مصرع در یک واحد مثنوی‌وار از کلام شاعرانه، محصول القاء متقابلی است که طی آن دو اندیشه‌ی خودآگاه یا ناخودآگاه، در مجاورت با یک‌دیگر هر یک شکل بیانی بسنده‌ای را در دیگری برمی‌انگیزد تا در نهایت بیانِ دو اندیشه در دو سطر مقفا امکان یابد. این تفسیر، از تبیین ظهور قافیه در غزل عاجز است. نخست به این دلیل که غزل بنا به شکل هندسی خود فاقد آن ثنویتی است که امکان نوعی القاء متقابل را میان دو پاره از اندیشه فراهم آورد. اصرار بر این موضع راه به چنین فهمی از موضوع می‌برد که تمام اندیشه‌هایی که در ابیات متوالی غزل بیان می‌شوند با تأثیر هم‌زمان بر یک‌دیگر ناگهان شکل بیانی مشخصی را برای کل غزل سامان می‌دهند؛ مانند سفر پیدایشِ درهم‌فشرده‌ای که

در آن جهان به یک‌باره در یک روز آفریده شده‌است. دیگر این که برخلاف بیت مثنوی که توأمان دارای استقلال قافیه و استقلال معناشناختی است، بیت غزل واجد استقلال معناشناختی است اما حامل قافیه‌ای است که حدودش بر آن وضع شده‌است. پس دو واحد هم‌قافیه در غزل، به جز بیت‌های موقوف‌المعانی، دیگر حامل اندیشه‌هایی نیستند که مجاورت‌شان شکل بیانی یک‌دیگر را مشروط کند.

تفسیر پس‌کنش‌گرانه قافیه را به منزله‌ی عنصری بازمی‌یابد که با نشستن در انتهای بیت آن را معنا می‌کند. این تفسیر از تبیین این امر عاجز است که آن‌چه در انتها نشسته‌است و زنگ معنا را به صدا در می‌آورد، خود به میانجی چه سازوکاری امکان یافته‌است. در این تفسیر قافیه یا هم‌چون قافیه در بیت قصیده از ابتدا معلوم است؛ به این معنا که بیت در پویش خود به قافیه امکانی برای وقوع نمی‌بخشد، بل که تنها مکارانه و تردستانه به آن ختم می‌شود. یا این که هر نوبت وقوع قافیه تصادفی است که از راه نوعی رقابت انتخابی معناشناختی پس از بارها شکست ممکن شده‌است. پس اگر در تفسیر نخست با نوعی منطقی‌پیدایش اسطوره‌ای سروکار داریم که برای توجیه حدوث قافیه پیشاپیش هستی کل غزل را مفروض می‌گیرد، در

تفسیر دوم سروکارِ ما با نوعی تکاملِ باوریِ خام‌دستانه است که امکانِ قافیه را با توسل به یک قطبِ شکافِ میان امر غایی و امر تصادفی توضیح می‌دهد.

لازم است که بیت را چون هستیِ زنده‌ای در نظر آوریم که تحقق معنا در آن نه ساختارِ زمان اساطیری یا طبیعی بل که ساختاری تاریخی دارد. یادآوریِ نقل قولی از لکان که پیش‌تر به آن اشاره شد در این وهله گره‌گشاست: «تاریخ، گذشته نیست. تاریخ، گذشته است تا آن‌جا که گذشته در اکنون تاریخ‌مند شده است – در اکنون تاریخ‌مند شده است چراکه در گذشته زیسته شده است.» در این ساختار حرکت در دو بُردار رخ می‌دهد. جریانِ پیش‌هدایت‌گرانه‌ای از گذشته‌ی زیسته در انتهای خود به جریانِ پسرروانه‌ای می‌انجامد که گذشته را به صورتِ تاریخ متعین می‌کند. فرضِ این دو جریان هر دو به یک میزان ضروری است و در بوطیقای بیتِ غزل قافیه نقطه‌ی تلاقی این دو جریان، جایی است که یک بردار تمام و بردار دیگر آغاز می‌شود. به بیان دیگر قافیه به منزله‌ی عنصری تعین‌بخش به میانجی‌جریانی امکان می‌یابد که قافیه آن جریان را متعین می‌کند. با نگاه از زاویه‌ای دیگر می‌توان دید که پویشِ کلام در تکاملِ خود در نقطه‌ای قافیه‌ی خود را هم‌چون نوعی امکان‌شناسایی می‌کند،

به سمت آن حرکت می‌کند و با تحقق آن به خود معنا می‌بخشد. بیت در این تفسیر هستی‌زنده‌ای است که هم‌واره تنشی با اوست. بازگشت ما به بیت غزل نه بازگشتی راست‌کیشانه برای اعاده‌ی بیت، بل که بازگشتی برای نشان دادن این است که عبور از بیت به میانجی تنشی رخ داده‌است که پیشاپیش در بیت بوده‌است.

این تنش پیش از آن که تنشی بوطیقای باشد تنشی ساختاری است. چنان که اشاره کردیم، لکان معنای جمله را در گرو پس‌کنش‌گری آخرین لغتی می‌داند که با تکمیل جمله آن را معنا می‌کند. لیبرالیسم زبان‌شناختی لکان با اغراق در درجه‌ی آزادی زبان، ساختار جمله را نادیده می‌گیرد. جمله در کامل‌ترین صورت تحقق خود، هم‌واره در قید روابط اسناد و کنش در کنار هم گذاشتن اجزاء خود است. در صورت تام جمله - جمله‌ی فعلی - رابطه‌ی میان محمول که محتوای معناشناختی خود را بر عناصر موضوعی اسناد می‌کند و نیز رابطه‌ی میان عناصر موضوعی که با یک‌دیگر در مقام کنش‌گر و کنش‌پذیر در رابطه قرار می‌گیرند، روابطی ضروری است. تقسیم کار زبان‌شناختی می‌تواند این روابط را از آن صورت متصلب و مشخصی که در جمله‌ی فعلی قابل مشاهده‌است رها کند، اما تحلیل منطقی زبان هم‌واره می‌تواند این روابط را در صورت‌های دیگری

که در جریان گفتار به خود گرفته‌اند تشخیص دهد. کنش و اسناد مانند دو بردار در دو جهت مخالف ساختار جمله را مشروط می‌کنند و هر جمله حاصل حل و فصل تنشی ساختاری است که صورت زبان‌شناختی خود را در تقابل میان دو رابطه‌ی اسناد و کنش کسب کرده‌است.

اگر کلام شاعرانه موضوع تحلیل زبان‌شناختی قرار گیرد، می‌توان روابط اسناد و کنش را از جملات بر سازنده‌ی آن استخراج کرد؛ یا دست کم می‌توان نشان داد که این روابط در جریان کار شاعرانه چه دگرگونی‌هایی را به خود پذیرفته‌اند. اما در بیت غزل تنشی که در سطح زبان خود را در روابط اسناد و کنش پدیدار می‌کند، بار دیگر در سطحی دیگر، یعنی در سطح بوطیقا، پدیدار می‌شود. راز بیت تولید ساختاری است که در آن قافیه در جای‌گاه عنصر اسنادگر و پوشش بیت در جای‌گاه جریان کنش مند نشسته‌اند. پس در بیت تنشی ساختاری از سطح پدیداری زبان‌شناختی به سطح پدیداری بوطیقایی ارتقاء می‌یابد. هم‌چنانی که هر جمله حاصل حل و فصل تنشی ساختاری میان روابط اسناد و کنش است، هر بیت حاصل وحدتی میان پوشش و نامیدن، میان دو جریانی است که پیش‌تر آن‌ها را

به‌عنوان جریانِ پیش‌هدایت‌گر و جریانِ پس‌تعیین‌بخش شناسایی کردیم.

خودکار شدنِ سازوکارِ وحدت‌بخش به روابط اسناد و کنش در ساختِ جمله، انسان را تا سطحِ سوژه‌ی زبان‌ورز بالا می‌کشد. اما هم‌چنانی که بوطیقا، برخلافِ زبان، نظامی ذاتی و برسازنده در انسان نیست، سازوکارِ وحدت‌بخش به دو رابطه‌ی قوام‌بخشِ بیت، در عملِ خودکارِ خود سایه‌ای را بر صفحه می‌اندازد که شاعر آن را به‌صورتِ موکلی دست‌درکارِ تلقین شعر ادراک می‌کند؛ سایه‌ای که خود جز سایه‌ی حرکتِ قلم شاعر نیست. منطقِ این حرکت را نباید با منطقِ کتابتِ شعر یا منطقِ قرائتِ آن که در یک روند زمانی خطی به‌پیش می‌رود خلط کرد. زمان‌مندیِ سرایشِ بیت بی‌شبهات به صورتِ مضاعف‌شده‌ای از زمان‌مندیِ حکمِ فرویدی نیست: آن‌جا که آن بود، باشد که من بشوم*.^{۸۱} پوششِ بیت در مسیرِ پیش‌روانه با این منطق حرکت می‌کند: آن‌جا که آن بود، باشد که من بپویم؛ پس در لحظه‌ی پوشش، قافیه حاضر نیست بل که مفروض است و در این نسبت است که فرضِ قافیه پوششِ بیت را با پس‌تعیین‌بخشیِ خود ممکن کرده‌است. اسنادِ قافیه در مسیرِ پس‌روانه با این منطق ممکن

* Wo Es war, soll Ich werden

می‌شود: آن‌جا که او خواهد بود، باشد که من بنامم؛ پس در لحظه‌ی اسناد، پویشِ بیتِ کامل نیست؛ قافیه با فرضِ پویشی امکان می‌یابد که در طولِ جریانِ خودِ قافیه را پیش می‌اندازد. روشن است که میان این دو حرکت که هنگامِ رسمِ بردار هر یک از آن‌ها بردارِ حرکتِ دیگر هنوز تکمیل‌ناشده است نمی‌توان تقدم و تأخری زمانی قائل شد. به‌هنگامِ سرایش، در هر لحظه اگر از جانبِ بیت به قافیه بنگریم سایه‌ای از آن می‌جنبد و اگر از جانبِ قافیه به بیت بنگریم گردی از پویشِ آن برخاسته است. در این زمان‌مندیِ مضاعف، دو حرکتِ تدریجی که هر یک دیگری را مشروط می‌کند، یک‌دیگر را در نقطه‌ای در میانِ راه قطع می‌کنند؛ در این نقطه است که قلمِ شاعر لحظه‌ای از حرکتِ باز می‌ایستد و سایه‌ی آن ناگهان هم‌چون موکل بر کاغذ می‌افتد.

دیگر می‌توانیم موکل را به‌نامِ حقیقی‌ش بخوانیم. هیچ‌جا ضمانتی در کار نیست مگر در اهتزازِ عملِ انسانی. پیش‌تر دیدیم که آنچه فرود آمدنِ علیّت بر غایت را در میدانِ معرفتِ تاکنون‌محصل میانجی‌گری می‌کند، زنجیره‌ی خوداصلاح‌گرِ بدیل است که در هر زمان غایت و علت را از هردوسو به‌پرسش می‌کشد. راز غزل در آن است که ساختارِ کار انضمامی انسانی را در بیتِ خود بوطیقایی

کرده‌است. گشودن این راز در گرو آن است که طرز کار بیت غزل را هم چون منطق تولید آن ذیل ساختار مضاعف کار انسانی تبیین کنیم. عمل بدیل آورانه‌ی بیت، در پیش روی زنجیره‌ی کلام، کلمات جای‌گزین را ذیل نظم افاعیل به هم می‌پیوندد و هم‌جوار می‌کند؛ و هم‌زمان کلماتی را که از حیث هم‌قافیه‌بودن در گنجینه‌ی واژگان هم‌جوارند در جای‌گاه قافیه می‌لغزاند و سرانجام یکی را جای‌گزین می‌سازد. به بیان ساخت‌گرایانه در پویش عروضی بیت، عمل‌گر انتخاب تابعی از عمل‌گر ترکیب است؛ و در برنشاندن قافیه، عمل‌گر ترکیب تابعی از عمل‌گر انتخاب است. پویش بیت به ضابطه‌ی مجاز تحرک می‌کند و قافیه به ضابطه‌ی استعاره در جای خود می‌نشیند.

راز موکل در کتمان این حقیقت نهفته است که بیت غزل تن‌یافتن عمل خوداصلاح‌گرانه‌ی نوشتن آن است. راز موکل استعلا یافتن حقیقت بدیل است؛ و بدیل یگانه‌ی ضمانت انسان برای رستگاری است.

۵- هر دوسوی خطاب

«هنگام سخن گفتن از سازمان، ما به زبان‌های متفاوت حرف می‌زنیم. برای نمونه، به روشنی به‌یاد دارم مکالمه‌ام را با یک اقتصادگرایی به نسبت ثابت‌قدم، که پیش‌از آن او را نمی‌شناختم. صحبت به رساله‌ی «چه کسی انقلاب سیاسی را پدید خواهد آورد؟» کشید و ما هر دو به‌زودی به این عقیده رسیدیم که نقص عمده‌ی این رساله همانا نادیده گرفتن مسئله‌ی سازمان است. تصور می‌کردیم که در توافق کامل با یک‌دیگریم؛ اما چندی که مکالمه ادامه پیدا کرد آشکار شد که از چیزهای متفاوتی حرف می‌زنیم. هم صحبت من مرا متهم می‌کرد که موضوع حمایت‌های مالی از اعتصاب، انجمن‌های تعاونی و غیره را نادیده می‌گیرم، حال آن‌که من سازمان انقلابیون را به حکم مؤلفه‌ای اساسی در «پدیدآوردن» انقلاب سیاسی در ذهن داشتم. به محض این‌که این اختلاف آشکار شد، تا جایی که به‌یاد دارم حتی در یک مسئله‌ی اصولی نیز با آن اقتصادگرا در توافق نبودم». ^{۸۲} وصف لنین از مکالمه‌ای که روزی با معاشری اقتصادگرا داشته‌است، توصیف آشکاری است از آن‌چه پیش‌تر به آن ذیل

تبادلِ ناموزون اشاره‌ای گذرا کردیم. در عبور از مراتبِ تکوینِ سوژه و دیگری، علی‌رغم آن که ممکن است در مقایسه با هم حدودِ متفاوتی از بلوغِ شناختی را به‌جا آورده باشند، پیوسته با یک‌دیگر در تعامل و مراوده‌اند. آنچه در این تبادل اهمیت دارد آن است که علی‌رغم وجودِ عملیات‌های ذهنیِ به‌کلی متفاوت در پردازشِ مفاهیمی که در جریانِ مکالمه مبادله می‌شوند، مکالمه تداوم می‌یابد، و از قضا همین تبادل است که رفته‌رفته از تفاوت‌ها پرده برمی‌دارد و با دست‌بردن در عملیات‌های ذهنیِ حواله‌دارِ مفاهیم را حکم و اصلاح می‌کند. از سوی دیگر چنان‌که از مکالمه‌ی لنین برمی‌آید، سهمی از معنا هم‌واره در گرو شیوه‌ی به‌عمل درآمدنِ مفهومی است که سخن از آن می‌رود. لذا «نادیده‌گرفتنِ حمایت‌های مالی از اعتصاب» یا «نادیده‌گرفتنِ نقشِ سازمان به‌عنوانِ عاملِ انقلابِ سیاسی» بلافاصله به دلالت‌های معناییِ «سازمان» می‌پیوندد؛ سهمی از معنای «سازمان»، و انهاده به شیوه‌ی عمل کردنِ آن و شیوه‌ی مشارکتِ سوژه در عملیاتی کردنِ آن است.

هم‌چنین پیش‌تر دیدیم که دلالت در جریانِ تکاملِ فردی خود نیز تکوین می‌یابد. در وهله‌ی نخست از فرایند تکوینِ دلالت، تکوین از سمتِ دال صورت می‌گیرد. در این وهله توانش‌های نحوی و

ریخت‌شناسانه از توانش‌های معناشناختی سبقت می‌گیرند. در وهله‌ی بعدی با تمایز یافتن مدلول از مصداق، تکوین از سمت نسبتِ درونی میانِ دال و مدلول صورت می‌گیرد و نسبتِ شیء-لغت به نسبتِ نشانه-معنا تحول می‌یابد. پس از تمایز یافتنِ مدلول، در واپسین وهله تکوین از سمتِ مدلول تداوم می‌یابد و بازنمایی‌های مدلولی در جریانِ بالیدنِ فرد گام به گام متشکل تر می‌شوند. در سیرِ تکوین، سوژه تبادلِ ناموزونِ خود را با دیگری قطع نمی‌کند و از قضا همین تبادل است که در تکوینِ بازنمایی‌های مدلولی به‌طور عمده مشارکت می‌کند. به‌علاوه، تشکلِ یافتنِ مفهوم به صورتِ مفهومِ علمی در گروِ مشارکتِ سوژه در عملی هم‌دستانه با دیگری است که در جریانِ آن مفهومِ علمی در پاسخ به تکلیفی مشخص و به‌میانجی یکِ حاملِ مادیِ مشخص منکشف می‌شود.

لذا پس از تکوینِ یافتنِ بازنمایی‌های مدلولیِ پیشامفهوم‌ی، تداومِ تکوینِ دلالت در نسبتِ مشخصی از مشارکتِ هم‌دستانه میان سوژه و دیگری صورت می‌پذیرد که به‌صورتِ نسبتِ مضاعفِ میانِ دو فرآیندِ بالیدنِ* و راه‌بریِ † قوام می‌یابد.^{۸۳} ویگوتسکی در ایضاحِ نسبتِ میانِ دو فرآیندِ بالیدنِ به‌منزله‌ی رشد و بلوغِ سوژه در زمینه‌ی

* Development

† Instruction

زیست اجتماعی و راه‌بری به‌منزله‌ی مداخله‌ی نهادمند و قصدمندِ سوژه‌های دیگر در جهت‌بخشیدن به جریان تکوینِ سوژه، نوعی زمان‌مندیِ مضاعف را مفروض می‌گیرد. این نسبت را نمی‌توان به‌صورتِ رابطه‌ای یک‌سویه چنان درک کرد که گویا بالیدن به‌عنوان فرآیندی مستقل خود را تکمیل می‌کند و پیش‌شرط‌های لازم را برای عملِ راه‌برانه مهیا می‌سازد. به‌بیان ویگوتسکی چنین نیست که راه‌بری بر دنباله‌های مسیر بالیدن پیوید؛ بل که فرآیند راه‌بری با سبقت گرفتن از فرآیند بالیدن آن را در مسیرِ هدایت خود به‌پیش می‌کشد. از سوی دیگر هر مرحله از فرآیند بالیدن سازمان‌بندی راه‌بری را تغییر می‌دهد و حدودِ مداخله و هدایت‌گری آن را پیشاپیش مشروط می‌کند.^{۸۴} این زمان‌مندی مضاعف را ویگوتسکی در زمینه‌ی بحث خود در قبال آموزش کودک تنسیق می‌کند و می‌توان برای آن در منطقِ رابطه‌ی هم‌دستانه میان سازمان و پروتئاریا نیز مصداق یافت؛ چراکه در هر دو حال با منطق تکوین سوژه‌ای سروکار داریم که مسیرِ بلوغ شناختی یا سیاسی خود را در منازلِ تحققِ سوژه‌ای صاحب‌عمل، صاحب‌زبان و آگاه می‌پیماید.

لنین در «چه باید کرد» می‌گوید: «آیا نقش [سازمان] غیر از این است که روحی باشد که نه فقط بر فرازِ نهضتِ خودبه‌خودی پرواز کند،

بل که [نهضت] را به سطح برنامه‌ی خود نیز ارتقاء دهد؟ نقش [سازمان] این نیست که از دنبال نهضت گام بردارد: در بهترین موارد این برای نهضت بی‌فایده و در بدترین موارد بسیار و بسیار مضر است». و چند سطر پایین‌تر می‌افزاید: «جریان خودبه‌خودی توده از [سازمان]، آگاهی فراوانی را طلب می‌نماید. هر قدر که اعتلاء خودبه‌خودی توده بیش‌تر باشد، هر قدر که نهضت دامنه‌دارتر بشود، همان‌قدر هم لزوم آگاهی فراوان خواه در کار نظری، خواه در کار سیاسی و خواه در کار تشکیلاتی برای [سازمان] با سرعت خارج از تصویری افزایش می‌یابد».^{۸۵} اشاره‌ی لنین، بیانی از هم‌دستی مضاعف میان سازمان و پرولتاریاست. سازمان در راه‌بری نهادمند و مقصودمدار خود در هروهمه به‌امر طلب توده سازمان می‌یابد تا بتواند توده را در جریان بالیدن سیاسی او گامی به‌پیش بکشد، و از این راه در برآمدن طلب بعدی توده مشارکت کند. از سوی دیگر سازمان را چاره‌ای جز این نیست که در سازمان‌یافتن خود شکل بعدی آگاهی توده را اجابت کند تا از نهضت جا نماند، دنباله‌رو آن نباشد و بتواند نقش خود را در جای‌گاه موضع راه‌بری نهادمند و مقصودمدار توده ادا کند. پس سازمان توأمان که باید پرولتاریا را «تا سطح برنامه‌ی خود ارتقاء دهد»، خود در نسبت با مقدمات و مقدرات پرولتاریا در

جایگاهی وضع می‌شود که توان «راهبری تمام نهضت را» داشته باشد.

سوژه، چه در مقام کودکِ درحالِ آموزش و چه در مقام پرولتاریای درتکاپوی عمل سیاسی، در هر مرحله از تکوین خود حدی از بالیدن را به‌جا می‌آورد که آن حد خود حدود مداخله‌ی نهادمند و قصدمندِ راهبری را از جانب آموزگار مشخص می‌کند. پس در هر وهله‌ای از تکوینِ سوژه نمی‌توان سازمانِ دل‌به‌خواهی را برای راهبری او اختیار کرد. از سوی دیگر در غیابِ راهبری، بالیدن نمی‌تواند سوژه را تا بالاترین حد تعین شناختی یا سیاسی خود بالا بکشد. این رابطه‌ی دو سویه، هم‌چون دو بردار در دو جهت مخالف که یکی بالیدنِ پیش‌روانه‌ی سوژه را در عمل خودبه‌خودی خود ترسیم می‌کند و دیگری راهبریِ پس‌روانه‌ی مقصودمدار و نهادمند را نمودار می‌کند، با پیوند متداخلِ خود، در تکوین سوژه توأمان نقشی ضروری ایفا می‌کنند.

چنین است که زمان‌مندیِ پس‌کنش‌گرانه و زمان‌مندیِ مضاعف هر یک در خدمتِ تدارکِ فهمی از منطقِ تحقق سوژه، زبان و تاریخ‌اند. زمان‌مندیِ پس‌کنش‌گرانه، با جانب‌داری از راهبری در فهم تکوین سوژه، از دلالت در فهم عمل زبان و از بازسازی در فهم

تقویم تاریخ، در ضابطه‌مند ساختنِ عمل سیاسی نیز پراتیک خود را در نوعی عملِ رتوریک دنبال می‌کند. هیچ غیرمنتظره نیست که آن قسم از دانشِ روان که هم‌واره سوژه را در منفعل‌ترین آناتش، یعنی رویا، لغزش و تداعی، موضوع خود قرار می‌دهد در وهله‌ی تعمیم به امر سیاسی نیز در جانب انفعال بایستد. نقدِ ایدئولوژیِ حدِّ سیاستِ روان‌کاوانه است که سوژه‌ی سیاسیِ خود را در نسبتِ میان خطیب و مخاطب محقق می‌کند.

در این‌جا دقیقه‌ای در کار است که به وقت آن می‌توان پیوند پنهان میان سیاستِ روان‌کاوانه و سیاستِ رفتارگرایانه را رصد کرد. این پیوند پنهان همانا فرضِ نوعی تکاپوی خودبه‌خودی است که در سیاستِ رفتارگرایانه در پاسخ به فرمان و در سیاستِ روان‌کاوانه در پاسخ به تفسیر رخ می‌دهد. حذف جریان فعال از تبیین منطقِ تحققِ سوژه، زبان و تاریخ ناگزیر فعالیت را به صورت عملی خودبه‌خودی به میدانِ هستی‌شناسی بازمی‌گرداند. در این تقریر، تمایز میان روان‌کاوی و رفتارگرایی نه در منطقِ برساننده‌ی دو نظام، بل که در جُستارمایه‌ای است که هر یک موضوع پژوهش خود قرار داده‌اند. روان‌کاوی، از نخست مداخله‌ای رفتارگرایانه در انسانِ رنجورِ اروپایی بوده‌است، که در آن ناخودآگاه هم‌چون جعبه‌ی سیاه ذهن،

تفسیر هم‌چون درون‌داد و رفع عارضه هم‌چون برون‌داد عمل می‌کند. خطیب چه در مقام مفسر روان‌کاوی و چه در مقام حکم‌ران رفتارگرایی، به‌گاه سیاست خطبه می‌خواند و او را تمنا این است که کلامش در جانی کارگر بیفتد. تمایز میان این دو اما در آن است که حکم‌ران تأثیر امر خود را در کفه‌های ترازویی می‌سنجد که جای‌گاه میان خطیب و مخاطب را تمیز می‌دهد. حکم‌روا است چرا که مصدر آن پیشاپیش جای‌گاهی را اشغال کرده‌است که خود موضع روایی حکم است. تنظیم جای‌گاه میان خطیب و مخاطب در سازمانی موسّع، هم‌چون ترازویی گول‌پیکر با هزار شاهین جنبنده، دیوان‌سالاری حزبی را ایجاب می‌کند که شکل تعیین سیاست رفتارگرایانه در تحقق تاریخی آن است. از سوی دیگر تأثیر کلام مفسر در گرو بسندگی تفسیری است که شاهد بسندگی‌ش خود تأثیر آن است. لذا هم‌چون رمز گاوصندوق که کشف آن تا زمان گشودن به تعویق می‌افتد، سیاست روان‌کاوانه شکل سیاسی خود را در اصرار بر موضعی انتقادی کسب می‌کند که در تک‌وتای ابدی نبردی ایدئولوژیک فربه می‌شود. پس اگر در سیاست رفتارگرایانه نسبت میان خطیب و مخاطب به صورت ماشین گول‌پیکری از دیوان‌سالاری بت‌واره می‌شود، در سیاست روان‌کاوانه آن‌چه بت‌واره می‌شود نه خود این نسبت، بل که وسیله‌ی ادای آن یعنی

خطبه است، که امید آن است تا با چرخشِ زبان، دوایرِ رمزگان نمادین را طوری بچرخاند که پس از آن مخاطب را چاره‌ای جز به‌جا آوردن باقی نماند.

در عوض، آن زمان‌مندی مضاعف که تکوین سوژه را در دیالکتیک بالیدن و راه‌بری، عمل زبان را در دیالکتیک اسناد و کنش و تقویم تاریخ را در دیالکتیک پویش و نامیدن درک می‌کند، در ضابطه‌مندساختنِ عمل سیاسی نیز سوژه‌ای را می‌آفریند که هم‌زمان در دو سوی عمل مخاطب حاضر است. چنان‌که پیش‌تر بارها نشان دادیم مسئله بیش از آن‌که بر سر حضور در این هر دو نقطه باشد، بر سر شکلی است که دو فرآیندی که در دو جهت مخالف حرکت می‌کنند، وفقِ آن به یک‌دیگر مشروط شده‌اند. این‌جا نیز در تحقق سوژه‌ی سیاسی در هم‌دستیِ میانِ طبقه و سازمان، حدود تکوین سوژه در وهله‌ی بالیدنِ خطابِ راه‌بر را مشروط می‌کند و خطابِ سوژه در وهله‌ی راه‌بری جریانِ بالنده را هدایت می‌کند. پس در این زمان‌مندی مضاعف، سوژه‌ی سیاست نه‌هم‌چون سوژه‌ی دیوان‌سالار و نه‌هم‌چون سوژه‌ی مفسر، بل که هم‌چون سوژه‌ای تحقق می‌یابد که هم‌زمان سازمان‌ده و سازمان‌پذیر است.

۶- زمان زمانِ بدیع

- کدام دستوری بر شکلِ رباعی فرمان می‌راند که او را مُجاز کرده‌است تا هم‌چون پهنه‌ای جداافتاده از اراضیِ عروض، وزنی از سنخِ دیگر را در خود انتظام دهد؟

: دستوری که وزنِ رباعی را نیز تابعِ وردِ موسیقایی خود کرده‌است: «لاحول و لا قوه الا بالله»؛ یگانه‌بیانی از وزنِ شعرِ فارسی که شکلِ صوریِ آن برخلافِ اورادِ گنگِ افاعیل در بحورِ عروضی، مضمونی را با خود دارد که فحوای آن بر شکلِ رباعی نیز حکم‌ران است. هیچ نیرویی کارگزار نیست مگر غایتی که از آینده فرمان فرماست. باری آخرین لغتی که تکیه بر اوست فرمان فرماست. و آخرین مصراعِ فرمان فرماست که از نخست بوده‌است و پس از فرمان‌پذیرانِ خود خواهد آمد.

پس کنش‌گریِ منطقِ حکم‌رانِ بر شکلِ رباعی در تمام نگارش‌های آن است. شمسِ قیس این نکته را چنین تحریر کرده‌است: «این معنی در رباعیات بیش‌تر افتد که شاعر را معنی‌ای خوش در خاطر آید و

بیش تر چنان بُود که آن را بیت آخر سازد، پس اولی بدان الحاق کند.^{۸۶} در شکلِ رباعی تمام شعر به آخرین قافیه‌ای که خواهد آمد، به تعبیرِ دیگر به تنها قافیه‌ی راستینی که می‌آید، پیشاپیش الحاق شده است.

دیدیم که منطقِ تحققِ معنا در بیت مثنوی وفقِ تفسیر فروید حاصل تأثیر متقابلی است که میانِ دو واحد معناساختی هم‌جوار مبادله می‌شود که آن را پیش‌تر هم‌کنش‌گری نامیدیم. هم‌کنش‌گری بیش‌ترین حدّ تصرف خود را در صنعتِ موازنه کسب می‌کند که در آن دو مصرع نه تنها به کلماتی هم‌قافیه ختم می‌شوند بل که تمام کلمات متوالی آن‌ها اسلوبِ وزنی یا قافیه‌ای یک‌سانی را تکرار می‌کنند. آغازِ سخن نظامی در مخزن‌الاسرار نمونه‌وارترین مثالی است که می‌توان شاهد آورد:

بسم الله الرحمن الرحیم/ هست کلید در گنج حکیم

فاتحه‌ی فکرت و ختم سخن/ نام خدای ست بر او ختم کن

پیش وجود همه آیندگان/ بیش بقای همه پایندگان

سابقه سالار جهان قدم/ مرسله پیوند گلوی قلم

پرده گشای فلکِ پرده‌دار/ پردگی پرده‌شناسانِ کار

مبدع هر چشمه که جودیش هست / مخترع هر چه وجودیش هست...
هست...

طرز کتابت دواوین کهن، که هر بیت را در یک سطر طوری می‌نگارد که سفیدی کاغذ دو مصرع را به دو سو رانده‌است، در این تفسیر طرازِ بیتِ مثنوی است. در این هندسه‌ی متقارن با گشودن دیوان باید به سفیدی میانِ دو مصرع خیره شد. جایی که گویا در آن آینه‌ای تعبیه شده‌است که با نوشتن در هر سوی آن سوی دیگر نیز نوشته می‌شود. در این طرز کتابت که نباید ساده از آن گذشت، سفیدی کاغذ که مانند محوری عمود دیوان را در می‌نوردد مکان هندسی مراکزِ هم‌کنش‌گری است که در مقامِ علتِ بیتِ مثنوی میان‌داری می‌کنند.

امری که بر این تفسیر صحنه می‌گذارد در این مشاهده نهفته‌است که دو مصرع مثنوی در تقارن خود با یک‌دیگر جابه‌جایی پذیرند. جز مواردی که تقدم و تأخر در منطقِ روایت، به دو مصرع توالی مشخصی می‌بخشد، مکرر می‌توان بیت‌هایی از مثنوی را یافت که دو مصرع آن را می‌شود با یک‌دیگر جابه‌جا کرد بدون آن که لطمه‌ای به ساختِ بیت وارد آید. باری می‌توانیم از مختصر ابیاتی که از

نظامی شاهد آوردیم چشم بگذرانیم یا به انبوه منظومه‌ها سرک
بکشیم تا این جابه‌جایی‌پذیری را مکرراً بازبینیم.

هم‌چنانی که صنعتِ موازنه صنعتی خصیصه‌نما برای هم‌کنش‌گری و
وضعیتی است که در آن منطقِ تحقق معنا در بیتِ مثنوی تا منتهای
آن رانده شده‌است، شکلِ نمونه‌وارِ بیتِ قصیده و پس‌کنش‌گری
به‌منزله‌ی منطقِ تحقق معنا در آن را می‌توان در صنعتِ ردّ القافیه
بازجست، صنعتی که در آن قافیه‌ی نخستین مصرعِ بیتِ اول در
دومین مصرعِ بیتِ دوم تکرار می‌شود. این‌جا توجه به بدیهی‌ترین امر
چه‌بسا معرفت‌بخش‌ترین مواجهه باشد؛ همین که در سنت ادبی تکرار
قافیه‌ای که پیش‌تر آمده‌است نه‌تنها از قدر بیت نمی‌کاهد، بل که
خود در قامتِ صنعتی ادبی بر مایه‌ی آن می‌افزوده‌است. همین امر
دم‌دستی که ردّ القافیه به‌منزله‌ی یک صنعت در سنت ادبی شناسایی
و تثبیت شده‌است خود فاش‌کننده‌ی منطقی است که هر بار بیت
قصیده وفقِ آن نوشته می‌شود.

قصیده‌ی شهیرِ خاقانی را من‌بابِ نمونه‌ای از این صنعت و باز چیزی
بیش از آن شاهد می‌آوریم:

در کام صبح از نافِ شب مُشک است عمدا ریخته / گردون هزاران
 نرگسه از سقفِ مینا ریخته / صبح است گل گون تاخته شمشیر بیرون
 آخته / بر شب شیخون ساخته خونش به عمدا ریخته...

منطقِ پس کنش گرانه چنان در هر لایه از مواجهه با این قصیده‌ی
 خاقانی پدیدار می‌شود که دشوار بتوان نمونه‌ی بهتری را برای
 ایضاح این منطق سراغ گرفت. قصیده‌ای که در آن پس کنش‌گری
 از منطقی شاکله‌بخش به شکل بیت گذر کرده‌است و با رسوخ به
 محتوای کلام شاعرانه تصاویری را پرداخته که خود واجد وجهی
 پس کنش‌گرانه‌اند؛ تصاویری که در آن این شب نیست که در پویش
 زمانِ خطی به صبح منجر می‌شود، بل که این صبح است که در مسلخ
 خود خونِ شب را به نیزه‌ای می‌ریزد که از آینده رو به گذشته
 پرتاب شده‌است. باری، عمده‌ی آنچه را درباره‌ی این قصیده
 می‌گوییم می‌توان در صورتی عام‌تر شالوده‌بخشِ بوطیقای قصیده در
 کلیت آن دانست.

ردّ القافیه تنها شأنِ پس کنش‌گرانه‌ی این قصیده نیست. قصد پنهان
 قصیده برای ادای مدحی که در انتها خواهد آمد، تغزلی را که در
 ابتدا آمده ممکن کرده‌است. این زمان‌مندی معکوس که بر سازنده‌ی
 ساختِ قصیده در کلیت آن است در این قصیده نیز مصداق دارد. اما

شأن دیگری از پس کنش گری در این قصیده مفروض گرفتن نوعی هندسه‌ی سه‌تایی است که با سه مطلع کل قصیده و با سه قافیه‌ی درونی هر بیت را منتظم کرده‌است. اگر در قصیده هر بیت با مفروض گرفتن قافیه به نحوی پس کنش گرانه نوشته می‌شود، این قصیده‌ی خاقانی با مفروض گرفتن قافیه‌ای دیگر برای سه نیم‌مصرع نخست شأن دیگری از پس کنش گری را در هر بیت قصیده برآورده می‌کند. گویا قافیه‌ی بیت در عمل پس‌روانه‌ی خود نخست قافیه‌ی درونی را متعین می‌کند و سپس قافیه‌ی درونی با عمل پس‌روانه‌ای دیگر به نیم‌مصرع‌ها امکان می‌بخشد. کامل‌ترین و متصلب‌ترین صورت از نسبت میان این دو مرحله از پس کنش گری را می‌توان در چنین بیتی وادید:

بادام ساقی مستِ خواب از جرعه شادروان خراب / از دست‌ها جام
شراب افتاده صهبا ریخته

صهبا در پس کنش گری خود هم‌زمان خواب و خراب و شراب را حاضر می‌کند و هر یک از این قوافی درونی در مرتبه‌ی دیگری از پس کنش گری نیم‌مصرع موصول خود را می‌نویسد.

دستورالعمل نگارش پس کنش گرانه را شمس قیس رازی پیش‌تر تحریر کرده‌است. چنان‌که دیدیم شمس قیس حقیقت مضاعف قافیه

را در فرازی از المعجم خود بازگشوده بود. با این حال آن‌جا که بحث به شیوه‌ی تحریر شعر به اسلوب کهن می‌رسد دستور او دستور نگارش رباعی، و از همین قرار دستور نگارش بیت قصیده است: «و [شاعر] باید که چون ابتداء شعری کند و آغاز نظمی نهد نخست نثر آن را پیش خاطر آرد و معانی آن بر صحیفه‌ی دل نگارد و الفاظی لایق آن معانی ترتیب دهد و وزنی موافق آن شعر اختیار کند. و از قوافی آن چه ممکن گردد و خاطر بدان مسامحت کند بر ورقی نویسد و هرچه از آن سهل و درست باشد و در آن وزن جای گیر و متمکن آید انتخاب کند».^{۸۷} چنان‌که شمس قیس نیز نشان داده‌است این دستور نگارش پس‌کنش‌گرانه در قصیده بیت‌به‌بیت شعر و در رباعی به یک‌باره کل شعر را تابع خود می‌کند.

صنعتی که حدّ زمان‌مندی مضاعف بیت در غزل را به‌جا می‌آورد ایهام است و عجب نیست که این صنعت در نمونه‌ی عالی غزل توفیقی بوطیقایی یافته‌است. شاید یکی از بهترین بیت‌هایی که بتوان برای نمودار کردن زمان‌مندی مضاعف در صنعت ایهام نمونه آورد، بیتی از حافظ است که در آن صنعت ایهام خود مضاعف شده‌است:

از دیده خون دل همه بر روی ما رود / بر روی ما ز دیده چه گویم
چه‌ها رود

با خواندن مصرع نخست، اول بار «دیده» در معنای چشم سهم خود را در چارچوب دلالی مصرع ادا می‌کند. اما همین که در مصرع دوم بار دیگر به لفظ «دیده» می‌رسیم، حمل معنای چشم به لفظ دوم، با دست کاری دلالی در لفظ نخست معنای دیدنی را بر آن حمل می‌کند. اما حرکت به این جا ختم نمی‌شود. می‌توان بار دیگر با رفتن سراغ مصرع نخست دست کاری دلالی دوباره‌ای را در معنای دیده‌ی دوم به جا آورد. گویا در هر مصرع چشمی گشوده‌است. دو چشم رودرروی یک‌دیگر که جهت حرکت نور تعیین می‌کند که این نوبت کدام یک دیده و کدام یک دیدنی فرض شود. دو چشم که در لحظه‌ای که به یک‌دیگر خیره می‌شوند هر یک توأمان در مقام کارگذار و کارپذیر نشسته‌اند. کارگذاری و کارپذیری توأمان، نه فقط منطق نگاه چشم در چشم، بل که منطق عمل چشم در هر نگاه است. چشم توأمان که در وهله‌ی حس‌گری هم‌چون پرده‌ای کارپذیر صفحه‌ی نقش‌بندی جهان بیرون است، در وهله‌ی حرکت با جنبش عضلات خود در بست و گشاد مردمک، در تحذب و تقعر عدسی و در چرخیدن کره‌ی چشم کانونی کارگذار است. این کارگذاری و کارپذیری هم‌زمان، منطق وحدت میان حس و حرکت است که زمان‌مندی مضاعف را در مادیت بدن‌مند سوژه‌ی انسانی برقرار می‌سازد. آنچه در ایهام در جریان حرکت در دو مسیر

مخالف رخ می‌دهد، به‌افتضای دلالت لغوی آن، بی‌شباهت به خطای باصره نیست که خود محصول نوعی ناهم‌زمانی در کارگذاری و کارپذیری تنِ انسانی است؛ با کمی استمرار در نگریستن، یا با تنگ کردن و حرکت دادن چشم، خطای باصره نه‌تنها تصحیح می‌شود، بل که می‌توان آن را این بار در جریان رفت‌و‌برگشت در دو مسیر مخالف، هم‌چون دیده‌ها در بیت حافظ به‌بازی گرفت.

در غزل نخستین بیت با طرز آینه‌واری که در تقارن دو مصرع مقفای خود دارد در پرده‌ی مثنوی سروده می‌شود. بیتی دیگر مفروض است که با اعاده‌ی قافیه‌ی نخستین بیت در پرده‌ی قصیده سروده شود. با دررسیدن آن بیت سوم است که غزل با وحدت بخشیدن به زمان‌مندی هم‌کنش‌گرانه‌ی بیت مثنوی و زمان‌مندی پس‌کنش‌گرانه‌ی بیت قصیده، در نوعی زمان‌مندی مضاعف زاده می‌شود. اگر در بیت مثنوی با نوشتن نخستین مصرع، مصرع دیگر هم‌زمان و هم‌جهت با حرکت مصرع نخست تحریر می‌شود، و نیز اگر در بیت قصیده دستی از انتهای بیت به‌سوی ابتدای آن حرکت می‌کند تا نخستین کلمات را به‌فرمان آخرین کلمه بنگارد، در غزل دستی را که از ابتدا به سوی انتهای بیت حرکت می‌کند، دستی تحریر می‌کند که از انتهای بیت به سوی ابتدای آن حرکت

کرده‌است و در جریانی معکوس آن دستِ دیگر نیز به کارِ تحریرِ آن دستِ دیگر است.

حرکت از بوطیقای بیت مثنوی به سوی بوطیقای بیت غزل را می‌توان در فشرده‌ترین صورتِ آن در این غزل از حافظ معاینه دید:

هزار دشمنم ار می‌کنند قصدِ هلاک / گرم تو دوستی از دشمنان
ندارم باک

مرا امید وصال تو زنده می‌دارد / و گرنه هر دم از هجر توست بیم
هلاک

نفس نفس اگر از باد نشنوم بویش / زمان زمان چو گل از غم کنم
گریبان چاک

نخستین بیت با مصاربع مقفای خود و با تقارنی که با حضورِ دو جمله‌ی شرطی در هر مصرع دارد و با جابه‌جایی‌پذیری مشخصی که مصاربع آن با اندک تغییری در لحن نسبت به یک‌دیگر دارند طرازِ بوطیقای هم‌کنش‌گرانه‌ی مثنوی است. دومین بیت با قافیه‌ی مفروض خود که نخستین قافیه‌ی مطلع را تکرار می‌کند پس‌نوشته می‌شود. هلاک در مسیری پس‌روانه زنده و وصل و هجر را احضار می‌کند و بیت به فرمانِ قافیه سروده می‌شود. اما بیت سوم که شهودِ حافظ لفظِ زمان را نیز در آن مضاعف کرده‌است، بی‌تردید از دو سو سروده

شده است. هیچ شکلی از ردگیری لغات در مسیر پس‌روانه نمی‌تواند پویه‌ای را توضیح دهد که مصرع نخست را با نفس نفس آغاز می‌کند. بیت بی‌پرده با نفس نفس زدن آغاز شده است اما هم‌زمان با تکمیل مصرع نخست، مصرع دوم در جهتی موافق با آن هم‌چون بیت مثنوی تکمیل نشده است. چراکه مصرع دوم با سبقت گرفتن از مصرع نخست با نحو غیروابسته، موسیقی چابک‌تر و مضمونی که برخلاف انفعال مصرع قبل فعالیت را وعده می‌دهد، از منطق نگارش دیگری حکایت می‌کند. شباهتی که دو مصرع در تنسيقِ واژگان دارند، یادگار منطقِ زمانی مثنوی است، تا آن‌جا که حال خود دیگر با منطقِ زمانی قصیده در شاکله‌ی زمان‌مندی مضاعفِ غزل وحدت یافته است.

-۷- در داغ‌گاه مدح و صلت

مقاله دوم از چهار مقاله‌ی نظامی عروضی، در ماهیت علم شعر و صلاحیت شاعر، در حکایات خود حاوی سه تصویر از حرکت شاعر است که می‌توان منطق هر یکی را برای یکی از سنخ‌های زمان‌مندی که تا این‌جا برشمرده‌ایم شاهد آورد. بُردارهای این سه حرکت در دستگاه مختصاتی رسم می‌شود که مدح و صله هم‌چون دو محور آن را برمی‌سازند. نظامی عروضی پیش از شرح حکایات خود این دستگاه مختصات را چنین ترسیم می‌کند: شاعر را باید «تا طرق و انواع شعر در طبع او مُرْتَسَم شود [...] تا آن‌چه از مخدوم و ممدوح بستاند حق آن بتواند گزارد در بقاء اسم. و اما بر پادشاه واجب است که چنین شاعر را تربیت کند تا در خدمت او پدیدار آید و نام او از مدحت او هویدا شود».^{۸۸} اما حرکت در مختصات مدح و صله در حکایات نظامی عروضی بیش از آن‌که دادوستدی هم‌زمان را مانند، دست‌کم سه زمان‌مندی را متمثل می‌کند که حال به شرح آن‌ها می‌پردازیم.

در روایتِ برخوردِ فردوسی و محمود غزنوی،^{۸۹} آن‌جا که سی سال فتح میدان سخن و سی سال فتح میدان نبرد با یک‌دیگر روبه‌رو می‌شوند، گویا تقارنی مثنوی‌وار برقرار است که در آن هر جابه‌جایی که در وهله‌ای این تقارن را بر هم می‌زند با یک جابه‌جایی دیگر جبران می‌شود. پس اگر نخستین بار صله‌ای ناچیز رهن شاهنامه می‌شود، فردوسی درم‌های رسیده‌ی سلطان را ناچیزتر می‌دارد و در گرمابه «میانِ حمّامی و فُقّاعیِ قسم» می‌کند؛ اگر محمود بر شاعر خشم می‌گیرد شاعر او را هجا می‌سازد؛ و اگر فردوسی به وساطت شهریار سوادِ هجا از کاغذ خود می‌شوید محمود نیز در بازگشت از هندوستان به شنیدنِ بیتی از فردوسی دل را بر او نرم می‌دارد. اما درخشان‌ترین پرده از این روایت که گویا منطقی هم‌کنش‌گرانه فعلِ شاعر و فعلِ سلطان را آینه‌وار به تقارن درآورده است، لحظه‌ای است که کاروانِ صله‌ی سلطان با خود عذرِ بی‌مهری پیشین را به درگاه طوس پیش کش می‌آورد. در این تصویر است که منطبقِ بیت مثنوی خود را چنین در پویه‌ی حرکتی دیگر میانِ صله و شاعر برمی‌سازد: «از دروازه‌ی رود بارِ اشتر درمی‌شد و جنازه‌ی فردوسی به دروازه‌ی رزان بیرون همی‌بردند».^{۹۰} حرکتِ هم‌جهتِ تابوتِ فردوسی و شترهای سلطانی، یکی در گذر از دروازه‌ی رود و دیگری در گذر از دروازه‌ی رزان، با شهرِ طبران که

هم چون سفیدی کاغذ میان دو مصرع فاصله انداخته است، گویا خود واپسین پرده از نمایشی ست که از نخست بنا بوده است تا به فرجام، حدّ نهایی منطق بوطیقای بیتِ مثنوی را در تحرک خود اجرا کند.

منطقِ پس کنش گرانه‌ی بیتِ قصیده در حکایات نظامی عروضی، آن جا که به شرح بدیهه‌سراییی شاعران می‌پردازد، ظرفیتی را آشکار می‌کند که در ظاهر بی‌شبهت به مداخله‌ای درمانی نیست که در آن نوعی تفسیرِ شاعرانه بر عارضه مؤثر می‌افتد. چنین است که صباح مستی وقتی محمود اياز را با زلفین بریده می‌بیند و پشیمان از فرمان شب پیش خود التجا به عنصری می‌برد؛ علاج درماندگی را از او می‌خواهد تا چیزی لایقِ حال بگوید. دو بیت بدیهه‌ی عنصری با تفسیرِ واقعه محمود را حال می‌گرداند و سلطان سه نوبت دهان او را پر از جواهر می‌کند.^{۹۱} یا باز در حکایتی دیگر آن جا که امیر سلجوقی در اثنای نرد باختن، بر اثر بداقبالی در طاسی که ریخته است چنان خشم‌گین می‌شود که دست به شمشیر می‌برد، این بار نیز بدیهه‌ی ابوبکر ازرقی است که آتش خشم امیر را فرومی‌نشاند و امیر به نشاط دهان او را از طلا می‌انبارد.^{۹۲} در این نمونه‌ها کلام شاعرانه با عملِ پس کنش گرانه‌ی خود واقعه‌ای را که رخ داده است به نیروی

حُسنِ تعلیلِ آن‌سان در چارچوبی تفسیری مصادره می‌کند که خدشه‌ها از سیمای خلل‌یافته‌ی سلطان زدوده شود.

اما اگر منطقِ پس‌کنش‌گرانه در نسبتِ میانِ واقعه و بدیهه با عملِ پس‌روانه‌ی بدیهه خود را محقق می‌سازد، در نسبتِ میانِ مدح و صله این عملِ پس‌روانه‌ی صله است که پیشاپیش مدح را ممکن می‌کند. به تعبیری آن سیم‌وزری که دهان شاعرِ مدیحه‌سرا را خواهد آکند در پس‌کنش‌گریِ خود مدح را از حلقومِ شاعر بیرون کشیده است. پس اگر در بیتِ قصیده این قافیه است که با پس‌کنش‌گریِ خود کلمات را به انتظام درآورده است، در سطحی دیگر از تفسیر و در مختصاتِ دیگر، این دهانِ زران‌دودِ شاعر است که در پس‌روانگیِ خود مدیحه را منتظم کرده است.

بارزترین تصویری که نظامی عروضی از این منطقِ زمانی تمهید می‌کند گنجیده در حکایتی است که به شرحِ مواجهه‌ی فرخی سیستانی با امیر ابوالمظفر چغانی می‌پردازد.^{۹۳} در حکایت فرخی در هر لحظه فرمانی از آینده دست‌درکارِ تقویم گذشته است. فرخی هنوز از سیستان بیرون نامده، فرمانِ بارِ سلطانی را اجابت کرده می‌گوید: با کاروانِ حله برفتم ز سیستان/ با حله‌ی تنیده ز دل بافته ز جان. در وهله‌ی سرایشِ مطلع، فرخی هنوز در سیستان است و حله

هنوز نابافته. عرضه‌ی قصیده بر پیش‌گاهِ امیر است که در پس‌روانگی خود مطلعی را املا کرده‌است که در آن از ابتدا قصیده کامل و شاعر در محضر امیرِ چغانیان زانورده بوده‌است. گرائشی که میدان این ربایش را از آینده روبه‌سوی گذشته برقرار می‌سازد برقِ صلتی‌ست که پیشاپیش در چشم شاعر می‌درخشد. تصویری که این زمان‌مندی را در اوجِ روایتِ نظامی عروضی در نمایشی‌ترین حالت در حرکتِ میان شاعر و صله‌متمثل می‌کند، آن‌جاست که فرخی در داغ‌گاه به حضورِ امیر رسیده‌است؛ همان‌جا که امیر با خیلِ حریفان خیمه به‌عشرت افراخته و مادیان‌ها را داغِ بقاءِ اسمِ امیر بر کفل می‌نهند. باری همان‌جاست که پس از آن که قصیده‌ی فرخی مقبول امیر می‌افتد نوبت به عطای صله‌ای می‌رسد که در تمامِ طولِ روایت جذبه‌ی آن فرخی را تا داغ‌گاهِ خود در پی کشیده‌است. در همین لحظه‌است که شکلِ عطای صلتِ تصویری را برمی‌سازد که در آن پس‌کنش‌گری، همان منطقِ شاکله‌بخشِ بیتِ قصیده، شاعر را به تحرکی وا می‌دارد که مضحکه‌اش از چهره نقابِ متینِ خودآینیِ پیشین را برمی‌دارد و پس‌کنش‌گری را هم‌چون نخِ خیمه‌شب‌بازی عیان می‌کند. در این پرده از روایت است که امیر هزار سرِ گرّه‌اسب را در روی دشت روان می‌کند و به فرخی می‌گوید: «تو مردی سگزی و عیاری، چندان که بتوانی گرفت بگیر، تو را باشد». اینک

فرخی ست که مست از شراب‌خواری پیشین، دستار از سرافتاده در دشت از چپ و راست هر طرف پی‌کره اسبان می‌دود تا غایتی را به‌دام اندازد که حرکت او را از آغاز دایر کرده‌بوده‌است؛ اما قضا را فرخی یک کره را نیز نمی‌تواند بگیرد و آخر کار در دهلیزِ رباطی که کره اسبان او را تا آن‌جا به‌دنبال خود می‌کشند، در مانده به‌خواب می‌رود. همین تک‌وتا در جداافتادگی و به‌چنگ‌نامدن است که به‌اعتبار آن نمی‌توان وهله‌ی عطای صلت را در زنجیره‌ی توالی وقایع، نتیجه‌ی جریان‌ی دانست که در تعاقبِ خود به آن وهله رسیده‌است، بل که به‌عکس درست همین وهله‌ی عطای صلت است که هم‌چون آهن‌ربایی گریزان کل حرکت را مشروطِ خود کرده و از آن‌جا که خود سلسله‌جنبانِ این حرکت است در این حرکت به‌چنگ‌نامدنی است. پس لطفی دیگر از جانب امیر لازم است تا در وهله‌ی بعدی، فرخی را که در داغ‌گاهِ دست‌خوش‌بودگی بر پیشانی‌ش خورده، عطایی دیگر ببخشد.

اما آخرین سنخ از زمان‌مندی حرکت در مختصات مدح و صلت را باید در حکایت معروف رودکی و امیر نصر بن احمد سامانی سراغ گرفت که در آن منطقِ زمانی مضاعف بیتِ غزل این‌بار در سطحی دیگر در منطقِ حرکتِ شاعر متبلور می‌شود. منطقِ این پویش را

می‌توان عکس منطقی دانست که در جریان آن بدیهه سروده می‌شود. برخلاف بدیهه که بناست تا زهرِ واقعه‌ای رخ داده با عملِ پس‌روانه‌ی کلامِ شاعرانه در بازصورت‌بندیِ آن واقعه سترده شود، در این جا رودکی می‌آید تا به‌بانگِ چنگ و سرودِ خود واقعه‌ای را رقم بزند که رخ‌داد آن خود شرط عطای صلت است.

باری امیر سامانی به‌دور از بخارا با لشکریان در هرات مقیم شده و متنعماً از نعمات آن‌جا ماه پشت ماه وعده‌ی بازگشت را تا چهار سال معوق می‌کرد. پس «سران لشکر و مهتران ملک به‌نزدیکِ [...] رودکی رفتند و [...] گفتند: پنج‌هزار دینار تو را خدمت کنیم اگر صنعتی بکنی که پادشاه از این خاک حرکت کند که [...] جان ما از اشتیاقِ بخارا همی‌برآید».^{۹۴} روایتِ نظامی عروضی از شیوه‌ی رودکی در ادای این تکلیفِ حاکی از نوعی تمهید و برنامه‌ریزی نکته‌سنجانه است که تفاوتِ میان این نوبتِ سرایشِ رودکی را با بدیهه‌سرایی آشکارتر می‌کند: «رودکی قبول کرد که نبض امیر بگرفته‌بود و مزاج او بشناخته. دانست که به‌نثر با او درنگیرد، روی به‌نظم آورد، و قصیده‌ای [- بخوانیم غزلی -] بگفت و به‌وقتی که امیر صبح کرده‌بود درآمد و به‌جای خویش بنشست، و چون مطربان فروداشتند، او چنگ برگرفت و در پرده‌ی عشاق این قصیده

[- بخوانیم این غزل را -] آغاز کرد: بوی جوی مولیان آید همی...». شمرده‌تر از این نمی‌توان سنجش‌گری رودکی را در حساب آوردن تک‌تک اسباب و شرایطی که ادای تکلیف را شرط است تحریر کرد. برخلاف بدیهه که شرط آن چالاکی است، این‌جا نوعی زیرکی حساب‌شده در کار است که به آهستگی پیش می‌رود و ضربیه‌ی کاری را درست در موعد خود فرود می‌آورد.

این‌جاست که آن زمان‌مندی مضاعف را می‌توان در حرکت شعر و صلت و نیز در حرکت رودکی و امیر مشاهده کرد. رودکی با چنگ خود از بخارا به پیش‌گاه امیر می‌رود و امیر «بی‌موزه پای در رکابِ خنگِ نوبتی [...] روی به بخارا» می‌نهد و تا بخارا عنان هیچ باز نمی‌گیرد. در این تصویر نهایی از حکایت نظامی عروضی است که آن منطقِ مضاعفِ پیش‌گفته خود را در پویهی حرکت شاعر و سلطان، که هر یک بر اثر دیگری و در جهتی مخالف دیگری در حرکت است متمثل می‌کند و در همین تصویر است که صلت نیز با دچار شدن به این منطق، خود مضاعف می‌شود؛ در فراز روایت آن‌جا که نظامی عروضی می‌نویسد: «رودکی آن پنج‌هزار دینار، مضاعف از لشکر بستد».^{۹۵}

پیش از آن که از نظامی عروضی و حکایات او در گذریم لازم است بر نقطه‌ای بحرانی در متن او دست بگذاریم؛ جایی که در آن نه آن که حرکتی خارج از دستگاه مختصات مدح و صله رخ بدهد که آن را نتوان در سه زمان‌مندی پیش گفته مندرج کرد، بل که جایی که در آن لحظه‌ای این دستگاه مختصات با از دست دادنِ پشتوانه‌ی مادی خود فرومی‌ریزد و راوی سخنی جز به‌جا آوردن حیرت خویش نتواند. سخن بر سر حکایت مسعود سعد سلمان است که در عهد سلطان ابراهیم و سلطان مسعود غزنوی به‌زندان بود و بارها مدح خویش را واسطه‌ی رهایی قرار داد اما کارگر نیفتاد. این حکایت تک‌افتاده است که مختصات مدح و صله را به‌منزله‌ی چارچوبی مفروض که نظامی عروضی حکایت‌های خود را در آن رج می‌زند بی‌اعتبار می‌کند و لاجرم با بیانی مستأصل روایت می‌شود: «وقت باشد که من از اشعار او همی‌خوانم، موی بر اندام من برپای خیزد، و جای آن بود که آب از چشم من برود. جمله‌ی این اشعار بر آن پادشاه خواندند و او بشنید که بر هیچ موضع گرم نشد، و از دنیا برفت و آن آزادمرد را در زندان بگذاشت. [...] آن آزادمرد در دولت ایشان همه‌ی عمر در حبس به‌سر برد، و این بدنامی در آن خاندان بزرگ بماند، و من بنده این‌جا متوقفم که این حال را بر چه

حمل کنم؟ بر ثبات رأی، یا بر غفلت طبع، یا بر قساوت قلب، یا بر بددلی؟»^{۹۶}

این که مدایح بی‌صله‌ی مسعود سعد را نتوان در مختصاتی روایت کرد که با محورهای مدح و صله قوام یافته‌است امری دور از انتظار نیست. در مورد مسعود سعد سلمان، آن مجموعه از مناسبات مادی که رابطه‌ی میان شاعر و سلطان را به‌میانجی رابطه‌ی میان مدح و صلت برقرار می‌سازد از کار افتاده‌است. آنچه مهم است درست همین از کارافتادگی‌ست که از پی‌تغییری رخ می‌دهد که نسبت به رابطه‌ی مدح و صلت و نیز نسبت به رابطه‌ی شاعر و سلطان هر دو بیرونی است.

شرح این دقیقه را قیاسی لازم است. منطقِ پس‌کنش‌گرانه‌ی بدیهه‌سرایی با مصادره‌ی واقعه در یک چارچوب تفسیری تازه نه‌فقط موضوعیتِ صدمت‌بارِ آن را می‌زداید؛ بل که نشان می‌دهد که چه‌طور واقعه از نخست فاقد چنین موضوعیتی بوده‌است. چنین است که احتمالاً پس از شنیدن بدیهه‌ی ابوبکر ازرقی به‌جبرانِ کوتاه‌اقبالی امیر سلجوقی در نردی که باخته‌ست، امیر بار دیگر طاس ریخته‌است؛ و یا پس از شنیدن بدیهه‌ی عنصری به‌جبرانِ کوتاهی موی ایاز، سلطان محمود قُوا یافته از نیروی تعلیل، دور شرابی دیگر

پیموده‌است. پس بدیهه غائله‌ای را رفع می‌کند که رفع آن حتی نزد او که صدمت آن را تجربه می‌کند بدیهی است، چنان‌که سلطان محمود مغموم از فرمان شب دوش، عنصری را فرامی‌خواند تا چیزی «لایقِ حال» بگوید، باشد که درگذرد. هم‌چون طاسی که دوباره می‌توان ریخت و هم‌چون موی ایاز که باز بر خود خواهد افزود، غائله‌ای که بدیهه به استقبال آن می‌رود پشتوانه‌ی مادی آن را ندارد تا هم‌چون بحران بپاید. پس بدیهه‌سرا غنیمت‌دان لحظه‌ای است که بی‌مداخله‌ی او نیز می‌گذرد و در این میان وساطت بدیهه، نه وساطتی ضروری برای عبور از این لحظه، بل که نوعی واسطه‌گری فرصت‌طلبانه است که در آن بیتی چند و صلتی چند معامله می‌شوند. اما حبسیه در وهله‌ای منطقی رخ می‌دهد که حتی به‌وساطت مداخله‌ی او نیز در نمی‌گذرد. حبسیه محصول وضعیتی است که مناسبات پیشین که به‌میانجی مدح و صلت نسبت میان شاعر و سلطان را تنظیم می‌کرده‌است پشتوانه‌ی مادی خود را از دست داده و هنوز امکان مادی استقرار مناسبات نو فراهم نشده‌است. پس برخلاف بدیهه که واسطه‌ی گذر از غائله‌ای گذراست، حبسیه چاره‌ی تاب آوردن صدمتی است که می‌پاید، عارضه‌ای که نمی‌توان آن را رفع کرد و چاره‌ای جز هم‌هویتی* با آن نیست. حبسیه‌نویسی در این

* Identification

منطق، مابه‌ازای بوطیقایِ آخرین مرحله از فرآیند روان‌کاوانه نزد لکان است، آن‌جا که سوژه در جای عارضه‌ی خود پشتمانی غایی هستی خود را بازشناسی می‌کند و درمی‌یابد که هم‌هویتی با یک‌تاییِ آسیب‌شناختیِ عارضه از قضا او را همان چیزی است که انسجام و قوام می‌بخشد.^{۹۷} حبسیه در تن‌سپردگی به منطقِ زندان، در اثنایی که فرار از زندان یا درهم‌کوبیدنِ دیوارهای آن به‌عنوان مقدمه‌ای برای برقرارساختنِ مناسباتِ تازه هنوز فراهم نیست، حيله‌ای‌ست که با آن می‌توان بحران را تاب آورد و از این قرار، تغزل نیز حبسیه‌ای با قراری عاشقانه است.^{۹۸}

۸- بر خندقِ تهران

بر خندقِ آکنده‌ی تهران، در خانه‌ی کوچکِ هم‌سایه، جاکه با پرده‌هایش سرخُ دل‌باختگیِ انقلاب را در حافظه‌ی مهمانِ ردّی به‌یادگار می‌گذاشت، حرفی چند به‌هم‌گذشت تا بنای بوطیقای نو را در کندنِ خندقی دیگر بنیان گذارد. هنگامی که مهمانان رسیده در گرماگرم تمهیدِ ناسرانجامِ سازمانِ انقلابِ حرفی از هم‌سایه شنیدند که حرارتش شورِ گفت‌وگوی آنها را ذوب کرد و از ریختِ انداخت. چنین بود که هم‌سایه دعوتِ پوشیده‌ی رفقا به سازمانِ انقلاب را با پیش‌کشیدنِ سخن از انقلابی دیگر پاسخ‌گفت: «من لنینِ شرق هستم».^{۹۹} نیما یوشیج، مهمانانِ دل‌زده را تا آن‌سوی خندقی که کنده‌بود بدرقه کرد تا خود هم‌چون‌پیش دست‌به‌کارِ انقلابی بوطیقای در شعر فارسی باشد. پس‌ازاین دیدار شعر فارسی چاره‌ای جز این نداشت که در بوطیقای نوینی که این‌سوی خندقِ عمارت می‌شد، چیزی جز صورتِ بت‌واره‌ای از انقلاب باشد؛ چراکه گشتارِ حرفِ هم‌سایه دیگر تاریخ را با تاریخِ سنتِ ادبی و رهایی را با رهایی از قیدهای این سنت جای‌گزین کرده‌بود.

سال‌های بعد، هرچه رفقا با سازمان‌های انقلابی خود بدآوردند، نیما با انقلابِ فوئرباخِ خود در شعر کام‌یاب بود. طرازِ این انقلاب سوژه‌ای می‌بایست؛ که برفرازِ تاریخ بایستد. نیما شاعر را به منزله‌ی چنین سوژه‌ای تمهید کرد و خود را سرنمونِ آن ساخت: «شاعر، جوهرِ هستی و هستیِ هر جوهری است. باید [...] بتوانی یک مصری باشی، یک عرب بادیه‌نشین حوالی نزارها و طراوت هنگام غروب‌های آن حوالی را به‌طور دل‌چسب درخود بیابی. در این صورت گذشته‌ی انسان، که عالم تاریخ باشد، باید بسیار زیبا در نظر تو جلوه کند و بکاوی در آن و با آن تخمیر شده، احساسات خود را برانگیزی. [...] هر چند که هیچ کس خودش به‌تنهایی نیست اما پارچه‌های دکان نمونه دارند. باید بتوانی یک چنین دفتر مسطوره باشی». ^{۱۰۰} با چنین دستوری، نیما که از پیوستن به سازمانی برای توده تن زده بود کوشید تا خود را به سوژه‌ای برای توده بدل سازد. شاعری که تواناست تا خود را به‌جای توده بگذارد و از دریچه‌ی چشم آن‌ها جهان را تماشا کند. ^{۱۰۱} شاعری که برای او عادی‌ست تا در جسم و جان و در چشم توده واقع شود و به‌جای آن‌ها حالات و تأثرات‌شان را از هر صنف و طبقه‌ای که باشند درک کند. ^{۱۰۲}

با این همه نیما شعر خود را به گفتارِ بیان‌گریِ توده بدل نکرد، بل که بازکوشید تا شعر خود را در نسبتی مضاعف با توده به جریان اندازد. چنین شعری می‌بایست «از طرفی پایه‌پای مردم و از طرفی جلوتر از مردم»^{۱۰۳} باشد. شعر مطلوبِ شاعر شعری است که در گام بعدی تحول مطلوب توده خواهد بود، به این اعتبار که خود در بر ساختنِ طلبِ توده مشارکت می‌کند. شاعر «کسی است که شکلِ به تدریج پیدا شده را نسبت به زمان خود کامل می‌کند».^{۱۰۴} پس هم‌واره خطابِ شاعر با آینده است و با شعرش آگاهی توده را در شکلِ بعدی تحول آن حفر می‌کند. شعری از این قرار گفتارِ خودمدارِ توده است؛ لاجرم شعری از این دست نیز باید بتواند تا از پوستِ خود بیرون آید و در پوستِ دیگری رود تا با او و در او سخن بگوید.^{۱۰۵}

تأکید نیما به خلوت کردنِ شاعر را باید در این پس‌زمینه درک کرد. این توصیه که نیما آن را در تعابیری چون «شاعر مالِ خلوت است و اهل خلوت»،^{۱۰۶} مؤکد کرده است، گاه چنان صورتِ مُفرطی به خود می‌گیرد که در نگاه اول جنون‌آمیز به نظر می‌رسد: «چه قدر [باید] در خلوت بمانی؟ برای این کار ترازویی در دست نیست. آن قدر که وقتی از خانه برای [امر]ِ واجبی بیرون می‌آیی، راه و رسم حرف زدن با مردم فراموش شده باشد. از دیدار تو خیال کنند آدم دیوانه و

پیشانی می‌گذرد، اما تو سیمای آن‌ها را روشن بینی، مثل این که با تو از خودشان حرف می‌زنند».^{۱۰۷} اما این خلوتِ جنون‌آمیز که نیما امر به آن می‌کند چه معنایی با خود دارد؟ باید این نکته را پیش‌بکشیم که این خلوت‌گزینی صرفاً انتخابِ زیستی صوفیانه و درون‌گرایانه نیست، بل که نقشِ مشخصی را در تکوینِ سوژه‌ای که بوطیقای نو می‌آفریند برعهده دارد.

در کوره‌ی «خلوتِ دستوری» نیما بناست تا گفتارِ ارتباطیِ سوژه چنان از شکل بیافتد که او «حرف‌زدن با مردم را فراموش کند» و لاجرم آن‌چه سرانجام هم‌چون فلزی گدازان از این کوره بیرون می‌آید گفتارِ خودمدار سوژه‌ای است که بی‌آن‌که از درِ تبادل با توده سخن بگوید، در توده و از توده سخن می‌گوید. خلوت‌گزینی نخستین وهله از تکوینِ سوژه‌ی نیمایی است که از راهِ آن گفتارِ خودمدارِ گفتارِ مسلط بر شعری می‌شود که بر ذهن‌وزبان تبادر می‌یابد. از سوی دیگر خلوتِ دستوری نیما بنا دارد تا از راهِ دوری‌گزیدن از خَلقِ اتفاقاً از درونِ خَلق با خَلق سخن بگوید. چنین تصویرِ محالی را از شاعرِ خلوت‌گزیده نمی‌توان نقش‌زد، جز به میانجی حکمی که از نخست شاعر را جوهرِ هستی دانسته‌است.

باری در این محال باوری، خلوت را باید به منزله‌ی نخستین وهله از منطقِ بالیدنِ سوژه‌ای درک کرد که بوطیقای نیمایی پیش می‌نهد.

اما پیش‌تر دیدیم که گفتارِ خودمدارِ گفتاری‌ست که سوژه عملِ خود را با آن هم‌راه می‌کند تا از قَبْلِ آن آگاهی خود را به منزله‌ی موضعِ وضعِ غایت‌شناسانه حفر کند. نیز دیدیم که پس از آن که سوژه حدّی از بالیدن را در زمینه‌ی زیستِ اجتماعی از آن خود کرد تکوینِ او از طریقِ راه‌بری نهادمند و مقصودمدارِ دیگری ادامه می‌یابد. حال باید این مسائل را در نسبت با بوطیقای نیما به منزله‌ی گفتارِ خودمدار و سنت نیمایی به منزله‌ی نهادِ راه‌بریِ سوژه‌ای که دست‌به‌کارِ تکوینِ اوست و ارسی کنیم.

نیما به کرات گفته‌است که «شعر قدیم ما سوپژکتیو است» و هم خودِ او و هم اخلافِ او در شرح و بسط این گفته کوشیده‌اند. نیما خود در ادامه این اشاره را چنین تکمیل می‌کند که شعر و موسیقی قدیم ما سوپژکتیو است «یعنی با باطن و حالت‌های باطنی سروکار دارد. در آن مناظر ظاهری نمونه‌ی فعل و انفعالاتی‌ست که در باطن گوینده صورت گرفته، نمی‌خواهد چندان متوجه چیزهایی باشد که در خارج وجود دارد؛ و هم‌چنین این اشارات را با چنین تعبیری تکمیل کرده‌است که «ادبیات [قدیم] ما وصف‌الحالی‌ست نه

وصفی». علی‌رغم چنین اشاره‌ای او شعرِ وصفیِ مطلوبِ خود را بار دیگر از شعر واقع‌گرایانه متمایز می‌کند؛ «چه‌طور ممکن است آن‌چه را که شما می‌فهمید، [مردم] بفهمند؛ مگر رئالیست باشید و نزول بدهید خودتان را». ۱۰۸ و با این افزوده بار دیگر به نقطه‌ای بازمی‌گردد که نخستین بار از آن گسسته بود: «هنرِ وصفیِ جدید [...] می‌تواند مزیت‌های طرز کارهای کلاسیک را به‌دست بیاورد. وصف کردن و با آن وسیع ارتباط داشتن، یک وسیله دارد و آن سمبول‌های شماس‌ت. آن‌چه عمق دارد با باطن است». ۱۰۹ و باز حتی از آن نقطه نیز عقب‌گردی در ظاهر صوفیانه و درون‌گرایانه می‌کند و خلوت‌جستن را به‌منزله‌ی منطقِ بالیدنِ سوژه‌ای که دست‌درکارِ سرشتنِ آن است برمی‌نهد: «از همین خلوتِ تن، به خلوتِ دل می‌توان رسید». ۱۱۰ مرورِ اشاره‌وارِ این تعارضات در کنارِ منازعاتی که بر سرِ تفسیرِ قولِ مشهورِ نیما رخ داده‌است به ما اجازه خواهد داد تا از زاویه‌ای دیگر قولِ او را درباره‌ی سوژکتیو بودنِ شعرِ قدیم، با عرضه کردنِ آن به بخش‌های دیگری از نوشته‌ها و ارجاعات او بازتفسیر کنیم.

باری این خود نیما بوده‌است که ما را دعوت کرده تا مارکس بخوانیم و ما نیز قولِ مشهورِ او را ذیلِ قولِ مشهورِ مارکس در

نخستین تزیین فوئرباخ بازمی خوانیم. مارکس مشکل ماتریالیسم کهن و ایدئالیسم را این می‌داند که هیچ‌یک «فعالیت واقعی را چنان که هست نمی‌شناسد». ایدئالیسم فعالیت را در پس کنش‌گری هستی‌های مابعدالطبیعی انتزاعی خود به دام می‌اندازد و ماتریالیسم کهن به منزله‌ی جفت‌دیالکتیکی ایدئالیسم با فروکاستن فعالیت انسانی به حرکتی خودبه‌خودی، «خود فعالیت انسانی را به منزله‌ی فعالیت ابژکتیو تلقی نمی‌کند». گشتار نیما لاجرم فعالیت را با فعالیت ادبی، با فعالیت مادی و عملی شاعر در جریان نوشتن شعر، جای‌گزین کرده‌است. برای نیما نوشتن شعر بازساخته‌ی کار انضمامی انسانی است. لفظ برای او «مصالح کار» است. شاعر برای او فرد کارورزی‌ست که باید بتواند ابزار کار خود را هم‌چون بنا و نجار به کار ببرد. شناختن مصالح و ابزار کافی نیست، بل که در کارورزی شاعر «عمده، ساختن است». مشکل نیما با شعر قدیم فارسی این است که سوژکتیویسم بوطیقای کهن فعالیت واقعی شاعرانه را چنان که می‌تواند باشد نمی‌شناسد و ابژکتیویسم بدیل‌های معاصر نیز که مضامین عینی‌نو را در قالب کهن به بیان درمی‌آورند خود فعالیت شاعرانه را به منزله‌ی فعالیت ابژکتیو تلقی نمی‌کند. شعر قدیم را در این معنا می‌توان سوژکتیو دانست و در این معنا می‌توان به تفاسیری خرده‌گرفت که به‌جای آن که مسئله‌ی نیما را مسئله‌ای فوئرباخی

درک کنند، آن را مسئله‌ای دکارتی درک کرده بودند.^{۱۱۱} به‌هرحال دوار گشتارِ نیمایی پیشاپیش منظرِ ایشان را کزدیسه کرده‌است.

پیش‌تر دیدیم که ساختار کار انضمامی در شکلِ بیتِ غزل و در نسبتِ میان پویشِ علی-عروضی بیت و نامیدنِ غایت‌ورزانه‌ی قافیه صورتِ بوطیقایی خود را کسب کرده‌است. نیما این بازسازی بوطیقایی را به‌تمامی دریافته‌است و نقشِ بنیادی وزن را، به‌منزله‌ی محملِ پویشِ علی، و قافیه را، به‌منزله‌ی جای‌گاهِ اسنادِ غایی، در قوام‌یافتنِ ساختارِ شعرِ پیش‌ازخود درک کرده‌است. به‌همین دلیل است که مسئله‌ی او با شعرِ پیش‌ازخود ابدأً این نیست که چرا این شعر وزن و قافیه دارد. معقول است که فرض کنیم اگر نیما به‌اهمیت ساختاری وزن و قافیه پی‌نبرده بود لاجرم باید آن‌ها را هم‌چون زوائدی دست‌وپاگیر از شعر خود می‌پیراست و شعر خود را در آفاقِ آزادِ بی‌وزن و بی‌قافیه، بی‌قید یله می‌ساخت. شکلِ نسبت‌یابیِ نیما با وزن و قافیه مغایر با چنین فهمِ مجردی از آزادی است. موضعِ غیرمنتظره‌ی نیما چنین است: «[این منم که] سعی می‌کنم به شعرِ فارسی وزن و قافیه بدهم. شعرِ بی‌وزن و قافیه شعرِ قدیمی‌هاست».^{۱۱۲}

این اشاره گویای آن است که نیما نیز هم‌چون شمس قیس رازی حقیقتِ قافیه و نیز حقیقتِ وزن را دریافته‌است. برای نیما ادای قافیه

مطلقاً در گرو احضارِ الفاظِ مشابهه‌الواخر نیست؛ چراکه قافیه بیش از آن که هم‌چون یکی از مفرداتِ صوری در هندسه‌ی انواع ادبی درک شده باشد، واجد نقشی پس‌تعیین‌بخش است که «طنینِ مطلب را مسجّل می‌کند». نزد نیما قافیه اثرِ قافیه است: «هرجا که مطلبی ست در پایان آن قافیه است. لازم نیست قافیه در حرفِ رَوی متفق باشد، دو کلمه‌ی از حیث وزن و حروف متفاوت گاهی اثر قافیه را به هم می‌دهند. فراموش نکنید وقتی که مطالب تکه‌تکه و در جملاتِ کوتاه کوتاه است، اشعار شما حتماً باید قافیه نداشته باشد. همین نداشتن، عین داشتن است.»^{۱۱۳} پس کلماتی که بنابه سنخ‌شناسیِ صوریِ بوطیقای کهن هم‌قافیه نیستند می‌توانند حاملِ عملِ پس‌روانه‌ی قافیه در ساختارِ مضاعفِ کلامِ شاعرانه باشند. حتی در شکلِ مشخصی از استقرارِ کلامِ شاعرانه غیابِ کلماتِ هم‌قافیه می‌تواند حاملِ اثرِ قافیه باشد. این بصیرتِ نیما او را توانا می‌سازد تا با آزاد کردنِ اثرِ قافیه از قافیه، نیروی پس‌روانه‌ای را که در بوطیقای کهن خود را در قافیه متجسد کرده بود آزاد سازد و دیگر بتواند آن را در هستی‌های بوطیقایی دیگری کار گذارد.

از سوی دیگر نیما به اهمیت وزن به منزله‌ی محملِ مادیِ پویشِ علیّی پیش‌روانه‌ی بیت اشراف دارد. از همین روست که او در وزنِ شعر

قدیم فارسی، میان آن بحرهای عروضی که امکانِ کارورزی بیش‌تری را به شاعر می‌دهند با بحرهایی که دست او را می‌بندند تفاوت قائل است: «وزن‌هایی که نمی‌توانند طولانی بشوند، جامدند و غیرمستعد؛ به‌عکس وزن‌های دیگر مستعد و متحرک [ند]». ^{۱۱۴} نیما می‌گوید: «اوزان شعری قدیم ما اوزان سنگ شده‌اند»؛ ^{۱۱۵} یعنی شکل‌پذیر نیستند و در برابر دست‌ورزی شاعر در جریانِ فعالیتِ شاعرانه مقاومت می‌کنند. اگر عروض محملِ تحققِ علیتِ وضع‌شده در جریانِ کار شاعرانه باشد، مسئله‌ی نیما با وزنِ شعرِ پیش‌ازخود آن است که به‌سختی می‌توان آن را از علیتِ طبیعی و سنگ‌واره‌ی آن به علیتِ وضع‌شده در جریانِ کار شاعرانه متحول ساخت.

جهدِ کارورزانه‌ی نیما در وضعِ بوطیقای نو، یعنی در متحول کردنِ وزن و قافیه از حالتِ سنگ‌شده‌ی آن در شعرِ خودکارِ قدیم به حالتِ وضع‌شده‌ی آن در جریانِ فعالیتِ شاعرانه، بیش‌ازهمه خود را در شعرهای مستزادوارِ نیما نشان می‌دهد که پیش‌از «ققنوس» نوشته شده‌اند. «افسانه»ی نیما را شاید بتوان شاخص‌ترین نمونه‌ی این کارورزی دانست. پیش‌تر در تحلیل شکل بیت غزل دیدیم که در نمونه‌های نادری از ابیاتِ جریانِ پیش‌روانه‌ی کلام به‌ورای عنصرِ پس‌تعیین‌بخش دست‌اندازی می‌کند؛ به‌این شکل که این جریان با

ادغام آن‌چه پس از قافیه قرار دارد در قافیه، قافیه و ردیف را هر دو معروضِ دخالت می‌دارد. در «افسانه» صورتِ بسط‌یافته‌ی منطقی که در بوطیقای کهن استثنائاً عمل می‌کند به ضابطه‌ی شکل یافتنِ همه‌ی بندهای شعر تبدیل شده‌است. چنین است که در هر بند پس از ادای قوافی در مصارعِ دوم و چهارم، شاهد آنیم که جریانِ پیش‌روانه‌ی کلامِ شاعرانه پس نمی‌نشیند و با دخالتِ خود یک سطرِ دیگر بند را ادامه می‌دهد. «افسانه» با تبدیل کردنِ این دست‌اندازی به منطقی بر سازنده‌ی بندِ خود، کارورزی مضمّر در زمان‌مندیِ مضاعفِ بیتِ غزل را خودآگاه‌تر می‌کند و از این راه، بت‌وارگیِ موکلِ بیت، در جریانِ فعالیتِ عملیِ نوشتنِ هر بند رفع می‌شود.

با «قنوس» تغییراتِ کمی که کارورزی نیما در مصالحِ ادبی پدید می‌آورد دیگر منجر به تغییری کیفی شده‌است. با «قنوس» دیگر قافیه غایتِ عملِ شاعرانه نیست. اثرِ غایت‌ورزانه‌ی قافیه در اثر دست‌کاری‌های پیشینِ نیما در مصالحِ ادبی، دیگر به کلی از قافیه کنده شده‌است تا بتواند در هستی بوطیقایی دیگری کارگذاری شود. در قنوس هر قافیه که هم‌چون هدفی به وسیله‌ی چند سطر محقق می‌شود بلافاصله خود به وسیله‌ای برای تحقق هدفی دیگر بدل می‌شود. به بیانِ دیگر قافیه و سطر عروضی دیگری جانگه‌دارِ علت

و غایت برای کلیتِ کارورزی شاعرانه نیستند، بل که هر دو دیگر به ابزاری در دستِ شاعر تبدیل شده‌اند؛ ابزارهایی که در جریانِ عملِ شاعرانه تولید می‌شوند تا در جریانِ همان عملِ باردیگر برای تداومِ عمل و نیز برای شکل‌یافتنِ آن به کار بسته شوند. نیما تبدیل‌شدنِ وسیله‌وهدف را به یک‌دیگر در جریانِ تحرکِ علیّی شعر چنین صورت‌بندی کرده‌است: «نهایت معضل من و کمال من در این است؛ اگر برسم یا نرسم. هر مصراعِ مدیونِ مصراعِ پیش و داینِ مصراعِ بعد است».^{۱۱۶} ابزار در وهله‌ای وسیله است و در وهله‌ای هدف، در وهله‌ای داین است و در وهله‌ای مدیون؛ هر سطرِ عروضی و هر قافیه ابزاریست که شاعر در کارورزی خود آن‌ها را تولید می‌کند، برمی‌گیرد و به کار می‌بندد.

اگر هر قافیه طنینِ مصاربعِ پیش‌ازخود را مسجّل می‌کند، آنچه با آن طنینِ کل شعر مسجّل می‌شود و جریانِ پیش‌روانه‌ی عملِ شاعرانه را در مدارِ گرانسِ خود نگاه می‌دارد، نام شعر است. ققنوس نیما قافیه را هم‌چون صورتِ کهنِ غایت‌مندیِ فعالیتِ شاعرانه در خود می‌سوزاند. از خاکسترِ این سوخته «جوجه‌هایی به درمی‌آید» که هر یک هم‌چون نامی برای شعری دیگر هم‌چون غایتی، علیتِ فعالیتِ شاعرانه را وضع خواهد کرد. بیت ققنوس وار می‌سوزد و زمان‌مندیِ

مضاعفِ آن این بار نه در نسبتِ مضاعفِ میانِ پویشِ بیت و اسنادِ قافیه، بل که در نسبتِ میانِ پویشِ پیش‌روانه‌ی شعر و اسنادِ پس‌روانه‌ی نامِ شعر باززاده می‌شود. از سوی دیگر خلعِ قافیه از جای‌گاهِ غایتِ فعالیتِ شاعرانه به پویشِ شعر این امکان را می‌دهد تا با هدفِ قرار دادنِ قافیه در بخشی از جریانِ خود و سپس با وسیله قرار دادنِ آن خود را در مسیرِ حرکتِ خود متشکل کند.

اهمیتِ نیما در مقایسه با معاصران او دقیقاً در فهمی‌ست که او از ساختارِ بیت هم‌چون بازساخته‌ی ساختارِ کارِ انضمامی انسانی دارد. نکته‌ی انقلابِ فوئرباخ‌ی نیمایی نیز در همین فهم نهفته است. پیش‌تر دیدیم که شهودِ شمسِ قیس نیز به این نکته دست‌کم از سمتِ قافیه راه برده بود؛ اما چرا او و معاصران او بانی انقلابی ادبی در شعر فارسی نبودند و این انقلاب ضرورتاً باید تا برآمدنِ شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری معوق می‌شد؟ شکلِ بیت به منزله‌ی بازساخته‌ی ساختارِ کارِ انضمامی زمانی دچار بحران می‌شود که ساختارِ کارِ انضمامی ذیل شیوه‌ی تولید سرمایه‌دارانه خود بحران زده شده باشد. وجودِ نیروی کارِ از خودبی‌گانه بیرونِ بوطیقا، که دیگر غایتِ کارِ خود را نه خود او بل که پس‌کنش‌گریِ منطقِ ارزش وضع می‌کند، و علتِ عملِ او نیز به حرکتی خودبه‌خودی در پاسخ‌به فرمانِ ارزش‌افزای

بیرونی فروکاسته شده است؛ درونِ بوطیقا نیز بیت را که هم چون کار ساختاریافته است، برای شاعر مسئله مند می سازد. البته باید افزود برای شاعری که نوشتن را هم چون کارورزی درک کرده باشد.

مسئله این نیست که انسان عصر سرمایه داری ناگهان مضامینی را دریافت که شکل های قبلی شعر از تحمل آن عاجز بوده اند. از قضا مسئله این است که از خودبی گانگی ساختاری کار مزدی ذیل شیوه ی تولید سرمایه داری، شکل بیت را هم چون هم بسته ی بوطیقایی خود چنان وضع کرد، که به حکم گشتارِ نیمایی که شکل بندی های اجتماعی را با شکل بندی های بوطیقایی جابه جا می کرد لاجرم می بایست انقلابی علیه آن اقامه می شد.

انسان کارورز می داند که برای نفی از خودبی گانگی خود نمی تواند به یک باره دست از کار بکشد، چرا که با این کار نه از خودبی گانگی خود را بل که خود را، یعنی شرایط باز تولید هستی مادی خود را، نفی کرده است. دست از کار کشیدن تنها در نسبت با جریانانی از عمل انقلابی ست که معنای محروم ماندن از وسائل باز تولید حیات مادی را از دست می دهد و به شکل اعتصاب هم چون ابزاری در خدمت غایتی درمی آید که با آن کارورزی انسان باردیگر اعاده می شود. نیما نیز می داند که نفی یک باره ی شکل بیت و نفی یک باره ی قافیه هم چون

غایتِ عملِ بیت، نفیِ کارورزیِ شاعرانه است. شاعر باید بتواند که در کارورزیِ خود که در خدمتِ غایتی دیگر قرار گرفته است وزن و قافیه را هم چون ابزاری به کار ببندد. تا زمانی که بوطیقای نو محملِ مادی دیگری را به جای بیتِ عروضی، برای کارورزیِ شاعر در جریانِ فعالیتِ شاعرانه تمهید نکرده باشد، و نیز تا زمانی که غایتِ دیگری را جز قافیه برای آن جریانِ علی که جای‌گزینِ بیت خواهد شد وضع نکرده باشد، وزن و قافیه از اشغالِ جای‌گاه ساختاری خود در شکلِ شعر پس نخواهند نشست. انقلابِ نیمایی از آن جهت در پیوستار با شکلِ مضاعفِ بیتِ غزل قرار دارد، که در بوطیقای نویی که به میانجیِ علی هم چون پویشِ متشکلِ شعر و غایتی هم چون نامِ شعر وضع می‌کند، با درونی کردنِ وزن و قافیه هم چون ابزاری در خدمتِ تن‌یافتنِ شکلِ شعر، آن زمان‌مندی مضاعفی را اعاده می‌کند که شیوه‌ی تولیدِ جدید آن را به حکمِ گشتارِ نیمایی از شکلِ غزل ستانده است.

دیدیم که نیما شعر را نه ذیلِ گفتارِ ارتباطی بل که ذیلِ گفتارِ خودمدار فراخوانی می‌کند. نیز دیده بودیم که گفتارِ خودمدار را نباید هم چون رفتاری در خودمانده برای ارضای میل به گفتار، بل که باید به عنوان وهله‌ای درک کرد که از راهِ آن سوژه در جریانِ کار

خویش آگاهی خود را به منزله‌ی موضع وضع غایت‌شناسانه وسعت می‌بخشد. مسئله‌ی کلیدی در فهم سنت نیمایی این است که شعر در این سنت گفتار خودمدار چه عملی است، و چگونه وضع غایت‌شناسانه را برای عملی که با آن همراه است می‌گسترده و در نهایت چه سوژه‌ای ذیل این سنت عمل می‌کند و از راه این گفتار بسط ید می‌یابد؟ پاسخ در نگاه نخست بدیهی اما بسیار مسئله‌ساز است. تاکنون باید روشن شده باشد که شعر نیمایی گفتار خودمدار در جریان عمل شاعرانه است. سوژه‌ی این سنت سوژه‌ای است که کارورزی خود را به کار با زبان و مصالح زبانی معطوف کرده است. پس هر شعر هم‌چنانی که به منزله‌ی گفتار خودمدار ملازم با کار شاعرانه، در سروکار یافتن با موانعی پدیدار می‌شود که بوطیقایی پیش از این بر جای گذاشته است، خود هم چون محصول کار شاعرانه به تلی از مصالح زبانی پیش از خود می‌پیوندد، تا شعر بعد هم چون گفتار خودمداری دیگر با عبوری دیگر وضع غایت‌شناسانه را در کارورزی بوطیقایی وسیع‌تر سازد. این چنین است که شعر نیمایی به سنت نیمایی بدل می‌شود.

مسلم است که دیگر خلوت کردن به منزله‌ی منطبق‌بایدن بوطیقایی سوژه نمی‌تواند به تنهایی او را تا بالاترین مراحل تعیین بوطیقایی

تکوین بیخشد. در همین زمینه است که نخست نیما و سپس سنتِ نیمایی به منزله‌ی نهادِ راه‌بریِ سوژه‌ای که در این سنت می‌بالد مداخله می‌کنند. جدا از آن که نامه‌های نیما اساساً خود با چنین منطقی قلمی شده‌اند، در جای‌جای این نامه‌ها نیز نیما شاعر جوانی را که با او گرم گفت‌وگویی تعلیمی‌ست متوجه شعرهای خود می‌کند و ابایی از این ندارد که شاعر جوان را بگوید: «به شعرهای من رجوع کنید».^{۱۱۷} شاعر جوان که نخست با تن سپردن به خلوتِ دستوری نیما شعر خود را ذیل گفتارِ خودمدار آورده بود، و نیز با پذیرفتنِ گشتارِ نیمایی فعالیت را اساساً هم‌چون فعالیتِ شاعرانه درک کرده بود، حال با برگرفتنِ اوراقِ شعر نیما هم‌چون مصالحِ کار دست‌به‌کارِ کارورزی بوطیقایی در آن می‌شود و با هر کار که می‌کند خود به بخش جدایی‌ناپذیری از این سنت بدل می‌شود. مادام که چنین منطقی برجاست، هر شاعری، خواه خود به این حقیقت معترف باشد و خواه بدون خروج ریشه‌ای از این منطق اعتراض کند و عریضه بنویسد که چرا دیگر خود شاعری نیمایی نیست،^{۱۱۸} البته که شاعری نیمایی است.

نیما یوشیج کوشیده بود تا شعرِ خود را به گفتارِ خودمدارِ توده بدل سازد، اما او از این کار بازماند و در عوض شعرِ خود را به گفتارِ

خودمدارِ توده‌ی شاعرانی بدل ساخت که نسل‌پی‌نسل به خیلِ شاعران سنت‌نیمایی پیوستند. از یک‌سو این سنت با اعاده‌ی مادیتِ عملِ نوشتن هم‌چون فعالیتِ انضمامی یکی از بالنده‌ترین سنت‌های فرهنگی معاصر را در طول تحولِ خود رقم زد. از سوی دیگر گشتارِ نیمایی با برنشانیدنِ فعالیتِ شاعرانه در جای عملِ رهایی‌بخش مانع از آن شد تا شعر به گفتارِ خودمدارِ توده در جریانِ عملِ رهایی‌بخشی تبدیل گردد که لاجرم در میدانی بیرونِ بوطیقا می‌تواند رخ نماید. مسئله‌ی سنت‌نیمایی این بود که در راززداییِ عملی خود از بت‌وارگیِ شکلِ غزل از طریقِ اعاده‌ی زمان‌مندی مضاعف در فعالیتِ انضمامیِ شاعرانه، این‌بار بوطیقایی سراسر بت‌واره را اقامه کرد که رهایی را بدو در کارِ شاعر، این جوهرِ متعالِ هستی، می‌جُست. شاعری امروز اگر باشد، باید به این پرسش پاسخ دهد که چگونه می‌تواند در این معنای مشخص‌نیمایی نباشد؟ هم‌چنانی که شاعرانی پیش‌ازین این‌گونه نبوده‌اند.

نقل است که نیما خان‌اش را بر خندقِ تهران، که دیگر آن را از سنگ‌و خاک آکنده بودند، بنا کرده‌بود. باری، بوطیقای آینده را تنها می‌توان با آکندنِ خندقی بناکرد که نیما آن را با عمارتِ بوطیقای خود روزی کنده بود.

- یادداشت‌ها و منابع -

۱. لوکاچ ج. (۱۳۷۷). تاریخ و آگاهی طبقاتی. پوینده م.ج. (مترجم). تهران: تجربه. ۲۰۸.

۲.

Lukacs G. (1980). *The Ontology of Social Being*, 3. Labour. London: Merlin Press. V.

۳. لوکاچ، تاریخ و آگاهی طبقاتی. ۳۶۹.

۴.

Lukacs. *The Ontology of Social Being*, 3. Labour. 46.

۵. نگاه کنید به مدخل *Ludwig Andreas Feuerbach* در *Stanford Encyclopaedia of Philosophy/Spring 2008 Edition* که در این نشانی قابل دسترسی است:

<https://stanford.library.sydney.edu.au/archives/spr2008/entries/ludwig-feuerbach>

۶. همان.

۷. لوکاچ، تاریخ و آگاهی طبقاتی. ۲۱۵.

۸. مارکس ک. (۱۳۸۸). سرمایه، نقدی بر اقتصادی سیاسی (جلد یکم). مرتضوی ح. (مترجم). تهران: مؤسسه انتشارات آگاه. ۱۰۱-۱۰۲.

۹. لوکاچ ج. (۱۳۹۸). اصول هستی‌شناختی بنیادینِ مارکس، پیش‌پرسش‌های روش‌شناختی. خسروی ک. (مترجم). نشر اینترنتی: سایت نقد.

۱۰. مارکس. سرمایه، نقدی بر اقتصادی سیاسی (جلد یکم). ۲۰۹-۲۱۰. با اندکی تغییر در ترجمه.

۱۱.

Lukacs. The Ontology of Social Being, 3. Labour. 3.

۱۲. همان. ۱۰.

۱۳. لنین و.ا.ا. (۱۳۸۴). مجموعه‌ی آثار (جلد اول). پورهرمزان م. (مترجم). ۳۵۸. با تغییر در ترجمه.

۱۴.

Lukacs. The Ontology of Social Being, 3. Labour. 13.

۱۵. همان. ۳۲.

۱۶. همان. ۳۳.

۱۷. همان. ۲۱.

۱۸. همان. ۱۰۳.

۱۹. لوکاچ. تاریخ و آگاهی طبقاتی. ۲۱۶.

۲۰. همان. ۲۱۹-۲۲۰.

.۲۱

Lukacs. The Ontology of Social Being, 3. Labour. 4..۲۲. همان. ۴..۲۳. همان. ۸..۲۴. همان. ۴۷..۲۵. لوکاچ، تاریخ و آگاهی طبقاتی. ۱۴۸.

.۲۶

Lukacs. The Ontology of Social Being, 3. Labour.
103..۲۷. هرتزینگر ک. (۱۳۹۱). حقیقتِ درونی لنینیسم. چاپ الکترونیکی
تأملی در وحدت اندیشه‌ی لنین. ۵-۱۰..۲۸. لوکاچ، تاریخ و آگاهی طبقاتی. ۳۸۸.

.۲۹

Callinicos A. (1976). Althusser's Marxism. London:
Pluto Press. 27..۳۰. لوکاچ، تاریخ و آگاهی طبقاتی. ۴۰۰..۳۱. همان. ۳۳۷..۳۲. لنین. مجموعه‌ی آثار (جلد اول). ۳۴۷-۳۴۸..۳۳. از این‌قرار شرح پرتپشی از ابتکارِ عملِ پرولتاریای باکو را در رمان
«نینا» نوشته‌ی ثابت رحمان بخوانید.

۳۴. لوکاچ. تاریخ و آگاهی طبقاتی. ۳۹۹.

۳۵. ارجاعات برگرفته از فصل هشتم کتاب جنین‌شناسی پزشکی لانگمن،
با عنوان *ماه سوم تا تولد: جنین و جفت* است.

Sadler T. W., & Langman, J. (2012). *Langman's medical embryology* (12th ed.). Philadelphia: Wolters Kluwer Health/Lippincott Williams & Wilkins.

۳۶. به فصل پنجم کتاب زیر مراجعه کنید.

Fink B. (1995). *The Lacanian subject: Between language and jouissance*. Princeton, N.J: Princeton University Press.

۳۷. سخنرانی ژنیوژک با عنوان *a Plea for Bureaucratic Socialism* در اینترنت قابل دسترسی است.

۳۸

Lukacs. *The Ontology of Social Being*, 3. Labour. 2.

۳۹. همان. ۱۰۲.

۴۰

Marx K. & Engels F. (1987). *Marx & Engels Collected Works Vol 25: Engels*. London: Lawrence & Wishart. 455.

۴۱

Lukacs. *The Ontology of Social Being*, 3. Labour. 100.

۴۲. همان. ۱۰۲.

۴۳. همان. IV.

۴۴.

Vygotsky L.S. (1987). The Collected Works of L.S. Vygotsky. Volume I. Problems of General Psychology. Including the Volume Thinking and Speech. Plenum Press. 66.

۴۵. همان. ۷۶.

۴۶. همان. ۷۴.

۴۷. همان. ۷۴.

۴۸. همان. ۶۸-۶۹.

۴۹. همان. ۷۷.

۵۰. لنین. مجموعه‌ی آثار (جلد اول). ۳۵۸. با تغییر در ترجمه.

۵۱.

Vygotsky. The Collected Works of L.S. Vygotsky. Volume I. Problems of General Psychology. 77.

۵۲. همان. ۶۹-۷۰.

۵۳.

Lukacs. The Ontology of Social Being, 3. Labour. 114.

۵۴.

Vygotsky. The Collected Works of L.S. Vygotsky. Volume I. Problems of General Psychology. 71.

۵۵. همان. ۷۲.

۵۶. همان. ۷۰.

۵۷. همان. ۷۴.

۵۸. همان. ۴۶.

۵۹. همان. ۴۷.

۶۰. همان. ۹۵.

۶۱. همان. ۹۵.

۶۲. همان. ۱۳۳.

۶۳. همان. ۱۲۴.

۶۴. همان. ۱۲۶.

۶۵. همان. ۱۳۴.

۶۶. تفاسیر زبان‌شناسانه در بحث حاضر در چارچوب نظریه‌ی دستور

نقش و ارجاع صورت گرفته‌است. مراجعه کنید به:

Van Valin R. D. Jr. (2005). Exploring the Syntax-Semantics Interface. New York: Cambridge University Press. 3-67.

۶۷

Lacan J. (2017). Formations of the Unconscious: The Seminar of Jacques Lacan, Book V. Grigg R. (Trans). Miller J.A. (Eds.). Cambridge: Polity Press. 2.

۶۸. فرهادپور م، اسلامیم. و مهرگان ا. (۱۳۸۴). اسلاوی ژبژک، گزیده مقالات: نظریه، سیاست، دین. گام نو. تهران. ۱۵۴. با مختصری تغییر در ترجمه.

۶۹

Lacan J. (2017). Freud's Papers on Technique 1953-1954: The Seminar of Jacques Lacan, Book I. Forrester J. (Trans.). Miller J.A. (Ed.). New York: W.W. Norton & Company. 25.

۷۰. همان. ۱۲.

۷۱. همان. ۱۲.

۷۲. «مارکس می‌توانست به عبارت معروف ویلیام فاکنر که «گذشته نمرده است، آن حتی در گذشته نیست» اضافه کند که «و آینده نیز زاده‌نشده نیست، آن حتی در آینده نیست.» برگرفته از: اولمن ب. (۱۳۹۶). چرا دیالکتیک؟ چرا اکنون؟. خالق پناه ک. (مترجم). منتشرشده در دیالکتیک برای قرن جدید. تهران: نشر اختران. ۳۰-۵۷.

۷۳. قیس‌الرازی ش.م. (۱۳۸۸). المعجم فی معاییر اشعار العجم. قزوینی م. مدرس رضوی م.ت. شمیسا س. (مصححان). تهران: علم. ۴۱۶.

۷۴. براهنی ر. (۱۳۷۱) طلا درمس (جلد ۳). تهران: ناشر: نویسنده. ۱۴۲۱.

۷۵. لنین. مجموعه‌ی آثار (جلد اول). ۲۴۹. با تغییر در ترجمه.

۷۶. قیس‌الرازی. المعجم فی معاییر اشعار العجم. ۲۲۸.

۷۷. فروید ز. (۱۳۹۸). تفسیر خواب. رویگریانش. (مترجم). تهران: مرکز.

۳۶۳

دوستم علی قاسمی مرا به این اشاره راه‌نمایی کرد.

۷۸. براهنی. طلا در مس (جلد ۳). ۱۴۳۲.

۷۹. همان. ۱۴۳۳.

۸۰. برای نمونه به غزل حافظ با مطلع «دل می‌رود ز دستم صاحب‌دلان خدا را» و نیز بندی از ترجیع‌بند سعدی با مطلع «بگذشت و نگه نکرد با من» مراجعه کنید. ادغام ردیف در قافیه، تنها یکی از صورت‌های دست‌اندازی قافیه به ردیف است؛ والبته خصیصه‌نماترین صورت آن است.

۸۱

Zizek S. (2008). *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso. 81.

۸۲. لنین. مجموعه‌ی آثار (جلد اول). ۲۹۷-۲۹۸. با تغییر در ترجمه.

۸۳. نگاه کنید به کتاب اندیشیدن و گفتار. فصل ۶. بخش‌های ۳ تا ۸.

Vygotsky. *The Collected Works of L.S. Vygotsky*. Volume I. *Problems of General Psychology*. 194-241.

۸۴. همان. ۲۳۸.

۸۵. لنین. مجموعه‌ی آثار (جلد اول). ۲۳۹-۲۴۰. در هر دو نقل قول برای جلوگیری از سوء برداشت، سوسیال‌دموکراسی و سوسیال‌دموکرات‌ها را به مقصود نزدیک لنین، یعنی سازمان بازگردانده‌ام.

۸۶. قیس‌الرازی. المعجم فی معاییر اشعار العجم. ۴۴۶. با تغییر رسم‌الخط.

۸۷. قیس‌الرازی. المعجم فی معاییر اشعار العجم. ۴۴۵. با تغییر رسم‌الخط.

۸۸. نظامی‌سمرقندی ا. (۱۳۲۷ ه.ق.) چهار مقاله. قزوینی م. (مصحح). ۴۷-۴۸.

۸۹. همان. ۷۴-۸۱.

۹۰. همان. ۸۱.

۹۱. همان. ۵۴-۵۷.

۹۲. همان. ۶۸-۷۰.

۹۳. همان. ۵۷-۶۴.

۹۴. همان. ۵۲.

۹۵. همان. ۵۳.

۹۶. همان. ۷۱.

۹۷. ژیتک در دو اثر زیر به این موضوع اشاره کرده است.

Zizek S. The Sublime Object of Ideology. 81.

Zizek S. (2008). Looking Awry: An introduction to Jacques Lacan through Popular Culture. October Books. 107.

۹۸. نیک‌زاد ا.ج. (۱۳۹۸). سیاستِ بدیهه - سیاستِ حبسیه؛ دو ژستِ مواجهه با امر صدمت‌بار. نشر اینترنتی: پروژه‌ی پوئیتیکا.

۹۹. آوانسیان ا. (۱۳۶۹). خاطرات اردشیر آوانسیان از حزب توده ایران (۱۳۲۶-۱۳۲۰). آلمان: انتشارات حزب دمکراتیک مردم ایران. ۳۳۷-۳۳۸.

۱۰۰. یوشیج ن. (۱۳۸۵). درباره‌ی هنر و شعر و شاعری. طاهباز س. (گردآورنده و مصحح). تهران: مؤسسه‌ی انتشارات نگاه. ۲۴۵-۲۵۳.

۱۰۱. همان. ۱۱۹.

۱۰۲. همان. ۱۳۵ و ۱۶۳.

۱۰۳. همان. ۲۶۷.

۱۰۴. همان. ۲۱۰.

۱۰۵. همان. ۱۱۶.

۱۰۶. همان. ۱۶۷.

۱۰۷. همان. ۲۴۱.

۱۰۸. همان. ۲۱۹.

۱۰۹. همان. ۱۷۵.

۱۱۰. همان. ۱۲۸.

۱۱۱. براهنی ر. (۱۳۷۴). خطاب به پروانه‌ها و چرا من دیگر شاعر نیمایی نیستم. تهران: مرکز.

۱۱۲. یوشیج. درباره‌ی هنر و شعر و شاعری. ۱۵۲.

۱۱۳. همان. ۱۵۵.

۱۱۴. همان. ۱۵۴.

۱۱۵. همان. ۱۵۳.

۱۱۶. همان. ۱۵۳.

۱۱۷. همان. ۱۴۶ و ۱۵۸.

۱۱۸. براهنی. خطاب به پروانه‌ها و چرا من دیگر شاعر نیمایی نیستم.