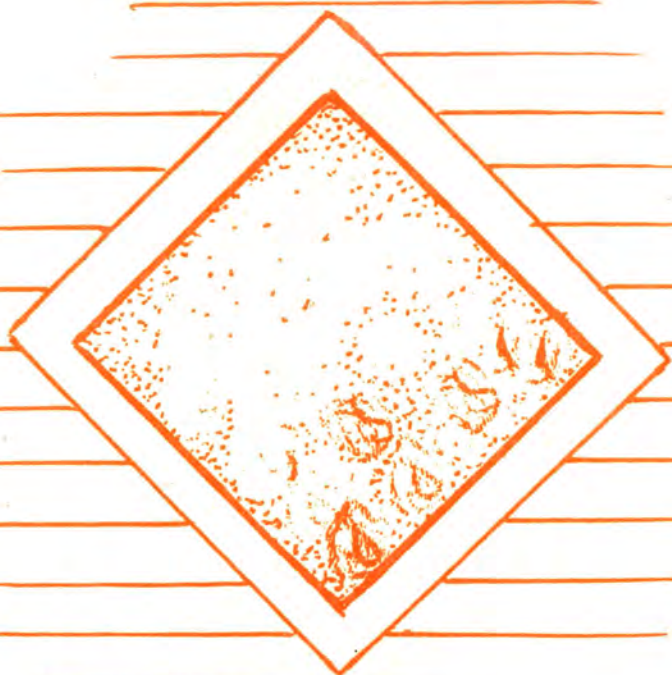


درنگها و پیرنگها



واصف باختری



درنگها و پیرنگها

واصف باختری

نام کتاب	: درنگها و پیرنگها
مؤلف	: واصف باختری
تاریخ طبع	: بهار ۱۳۷۸ خورشیدی
طرح روی جلد	: داگتر عبدالسمیع حامد
صفحه آرائی	: نصیرلیزر کمپوز، گل حاجی پلازه
محل چاپ	: ارباب روه، پشاور، تېلفون: ۴۳۸۶۱
	: کتابخانه - سبا
	: دهکی نمیندی، بازار قصه خوانی، پشاور
	: تېلفون: ۲۵۶۵۵۲

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فرآویزی بر یک قبای کهنه

درمانده بودم در گزینش نام برای این دفتر. آخر نام گذاشتن بر مجموعه بی که در آن هم، همه گلهای جهان نثار محضر شما، پژوهش فلسفی و ادبی گنجانیده شده است و هم فصلی از جامعه شناسی و هم ترجمه های مقالاتی پایه گذاری شده بر نوعی نظریه ادبی و گونه بی از نقد ادبی کاریست دشوار. در این درمانده گی، ذهن زودیاب فرزانه روزگار دکتور عبدالسمیع حامد گریبان جانم از پنجه این دغدغه رهانید و مهر «درنگها و پیرنگها» را بر پیشانی این کتاب فرو هشت.

پسندیدم ولی باید بیفزایم که از درنگهایش خشنودم که درنگ با بار معنایی منفی از خصلتهای منست و اما در باب «پیرنگ» ها چه بگویم که اصلاً دست و بازوی این قلم را نیروی پیرنگ افگندن نیست!

در باره اینکه این ورقپاره ها چرا و به همت چه کسی انتشار می یابند در دیباچه «گزارش عقل سرخ» گفتنی ها را گفته ام و به تکرار آنها نیازی نیست.

این مسأله را هم شایان یادکرد میدانم که می پندارم گاهی ترجمه يك مقالّت به معنای آن نیست که گزارشگر با همه دیدگاههای نویسنده - بی چون و چرا - سازگاری دارد.

مقالّت «جنگ صلیبی...» را برای آن به فارسی دری برگردانیده ام که خواننده هم میهن من آگاه شود از اینکه اوژن یونسکو در باره برشت چه

اندیشه هایی داشت و هم نمونه یی ارائه شود از نوعی نقد که روزگاری سخت رایج بود و گویا با سکه آن تا هنوز هم از بازار داد و ستد فکری میتوان چیزهایی خرید. هرچند که غالباً يك پایش میلنگد و در بعضی از موارد گمبش نه لنگ که سقط میشود!

تاریخهای نبشته ها گواه آنند که بیشترین به سالهای جوانی نویسنده پیوند دارند. امروز که حجله گور چشم در راه داماد خاکستری موسی، سزاوار است با آن رند پارسای تازی - ابوالعناهیة را میگویم - همآوا شوم و بگویم:

فیالیت الشباب يعود يوماً
فأخبره بما فعل المشیب

امیدوارم جوانان جستجوگر، این جا و آنجا، در این نبشته ها به نکته تازه یی برخوردند. مگر من چه پاداش دیگر میخواهم؟

واصف باختری

هفدهم جوزای ۱۳۷۸

پیشاور

اسپینوزا و گوهر نخستین

- ۱- زیستنامه بی از اسپینوزا
- ۲- پیشینه گوهر نخستین در دفترهای فلسفی کهن
- ۳- گوهر نخستین از چشم انداز فلسفی اسپینوزا

- ۱ -

باروخ اسپینوزا در سال ۱۶۳۲ در دودمانی یهودی دیده به جهان گشود. پدرش بازرگانی سودجو بود و میخواست اسپینوزا را همانند خویش بپرورد. ولی فرزند سرکش و فرمان شکن او گرایشی به سوداگری و بازرگانی نداشت و میخواست خویشتن را در کتابخانه کنیسه به بررسی تاریخ و آیین یهود سرگرم سازد.

اسپینوزا در اندک زمانی تلمود^(۱) را فرا گرفت و به خواندن نوشته های موسی بن میمون^(۲) و لوی بن جرسون و ابن عزرا^(۳) پرداخت و فلسفه عرفانی ابن جبرول^(۴) و اندیشه های موسای قرطبی سخت بر او مؤثر و کارا افتاد. سخنان ابن جبرول و موسای قرطبی در پیرامون یگانه پنداری «مانا» و کیهان او را به اندیشه واداشت و بر آن شد که نبشته های اندیشه ورزان

مسیحی را در باره مسایلی چون ذات آفریدگار و سرشت انسان بررسی کند. بنا بر این به آموختن زبان لاتین آغاز کرد. آموزگار او فان دن انده (۵) خود آزاد اندیشی بزرگ بود و دولتها و دستگاههای فکری و فلسفی چیره بر آن روزگار را توان گذار از پرویزن انتقاد کوبنده او نبود. تا آنجا که از تنگنای کتابخانه گام بیرون نهاد و در ماجرانی برای کشتن پادشاه فرانسه اشتراک ورزید و به همین گناه (۱) در سال ۱۶۷۴ به دار آویخته شد. این آموزگار در کشودن افقهای نوین بروی اسپینوزای جوان تأثیر بسزایی داشت. به هر حال او زبان لاتین را فرا گرفت و ازین راه بر مرده ریگ فلسفی اروپای کهن و سده های میانه دست یافت، کتابهای افلاطون و ارسطو را از نظر گذرانید ولی اندیشه های گروندگان گوهر یگانه چون اپیکور ولوکر سیوس را برتری نهاد و رواقیان بر ذهن او اثری ژرف بجا گذاشتند.

اسپینوزا نبشته های اندیشه ورزان اسکولاستیک را خواند و واژگان علمی و روش استدلال فلسفی آنانرا پذیرفت. رساله های پرونو (۶) (۱۶۰۰-۱۵۴۸) آن سنت شکن سرکش که به گفته اسپینوزا «برفهای سنگین و دیرپای کوهساران قفقاز نمیتوانستند آتش سوزانی را که در نهاد او برافروخته بود خاموش کنند. این اندیشه گر سرگردان که همواره از سرزمینی به سرزمینی و از آیینی به آیینی رو می آورد و سرانجام دادگاه بازرسی عقاید او را محکوم کرد که با راحت ترین و آرام ترین شیوه ها و بدون خونریزی کشته شود یعنی زنده در آتش بسوزد» او را به جهانهای ناشناخته رهنمون شدند و سبک سنگی روش اسکولاستیک را بر او آشکار ساختند. پرونو چنین می اندیشید که میان روان و ماده هیچ مرزی نیست و هر پاره یی از حقیقت از دو بهره مادی و روانی ساخته شده و این آمیختگی جاودانه و گسیخت ناپذیر است. بنابر این فلسفه چیزی نیست جز نگرش یگانگی در چند گرایی، روان در ماده و ماده در روان و یافتن آمیزه یی که همه دو گانگی ها در آن به یگانگی رسیده اند. هر بهره ازین اندیشه ها بخشی از دستگاه فلسفی اسپینوزا را ساخته اند.

در سده هفدهم که اسپینوزا در دهه چهارم آن چشم به جهان گشود، ماشین بخار برای نخستین بار به کار افتاد. جنگهای پیهم و بیشمار زمینه بالش

ابزارهای جنگی را فراهم آورد. اقتصاد روستایی بخصوص در هالیند و انگلستان با پیشرفتهای چشمگیری رو برو شد. در سده شانزدهم زمینداران بزرگ که گرداگرد کشتزارها و باغستانهای خویش دژی گذار ناپذیر کشیده بودند دیگر از مرحله کهنه آیش سه ساله به مرحله آیش چندین ساله (۷) گذشتند. بازیابی راههای نوین بازرگانی و کشورگشایی ها به بالندگی صنعت کشتی سازی یاری رسانید.

نوجویی ها و بازیابی ها در قلمرو صنعت به صورت گسست ناپذیر با فرآیند تکامل اجتماعی بستگی داشت و رشد مناسبات سرمایه داری که در آن روزگار هنوز پیشرو بوده انگیزه پکرشته اختراعات گرانها شد. اختراعات و بازیابی ها از تکامل دانستنی های علمی جدایی ناپذیرند. نیازمندیهای انسانها به پیشرفت دانش یاری میکند و شگوفانی صنعت بدون گردآوری دانستنی های علمی و بکار بستن آنها میسر نیست. به گفته دانشور سترگی اگر تولید به دانش مدیون است دانش چندین بار بیشتر به تولید بدهکار است. سرمایه داری برای بالندگی بیشتر صنعت به دانشی نیاز داشت که نیروهای طبیعت را لگام بزند. تا این زمان علم در قبال کلیسا چاکری گوش به فرمان بود و اکنون دانش بورژوازی در برابر کلیسا گردنکشی میکند. (۸)

این دگرگونیهای شگفتی انگیز نمیتوانستند بر ذهن اسپینوزا کارا نباشند. او در روزگاری که هنوز تازیانه های خون آلود خرد سستیزان بر بالای سر خردورزان در پیچ و تاب بود به سوی دروازه رهایی یورش آورد و روح بزرگش ابتذال مسلط را بر نتافت.

اسپینوزا در سال ۱۶۵۶ به اتهام الحاد به دادگاهی کشانیده شد که رهبری آن با پیشوایان کنیسه بود. آنها از اسپینوزا در پیرامون بخشی از سخنان او پرسشهایی کردند از اینگونه که آیا درست است که او به دوستان خود گفته که روان همان زندگیست و کتاب عهد عتیق در باره جاودانگی روح سخنانی گزافه آمیز گفته است. تاریخ فلسفه پاسخهای اسپینوزا را ننگاشته است. تنها آنچه از آن دادگاه به تاریخ سپرده شده اینست که آنها به اسپینوزا پیشنهاد کردند که اگر دست کم در ظاهر ایمان و وفاداری خویش را به کنیسه

حفظ کند در پایان هر سال پنجم صد فلورن به او پرداخته خواهد شد. او این پیشنهاد را نپذیرفت و در بیست و هفتم جولای ۱۶۵۶ با تمام تشریفات و آداب عبری از جامعه یهود طرد و تکفیر شد. آنگاه که نفرین نامه بوسیله خاخام بزرگ خوانده میشد چراغهای شبستان یکی پس از دیگری خاموش شدند و این رمزی بود بر اینکه فروغ زندگی فرمان شکن رانده شده به ظلمت گرایید و چنین است متن آن نفرین نامه:

«شیوخ مجمع روحانیان به این وسیله به اطلاع میرسانند که پس از آنکه اطمینان کامل حاصل کردند که باروخ اسپینوزا دارای عقاید و اعمال ناشایستی است نخست به طرق و مواعید گوناگون کوشیدند تا او را از این راه بد برگردانند. ولی از هدایت او به راه راست عاجز شدند و برعکس روز به روز اطمینان بیشتری پیدا کردند که وی عقاید کفر آمیز خطرناکی دارد که با بیشمری در میان مردم تبلیغ میکند و بسیاری از اشخاص قابل اعتماد و عادل در حضور اسپینوزای مذکور به این امر شهادت دادند.

به همین جهت کاملاً مجرم شناخته شد. بنابراین مساله در حضور مجمع روحانیان مطرح شد و همه به اتفاق آراء رأی دادند که اسپینوزای مذکور را لعن کنند و او را از قوم اسرائیل قطع و جدا سازند و با لعنت نامه ذیل او را لعن و نفرین نمایند:

بنابر حکم فرشتگان و دستور اولیای دین ما همه اعضای مجمع روحانیان در حضور کتاب مقدسی که ششصد و سیزده حکم دارد. باروخ اسپینوزا را لعن و تکفیر و تفسیق میکنیم و او را به همان نحو لعنت می نمائیم که الیشع فرزندان را کرد و تمام نفرین های مذکور در سفر احکام را در حق وی جاری میسازیم. لعنت و نفرین باد بر او در شب و در روز، در خواب و در بیداری، در حال دخول و خروج، خدا هرگز او را نبخشد و نپذیرد. آتش خشم و غضب خدا او را فرا گیرد و تمام نفرین های مذکور در سفر احکام را بر او نازل کند. نام او را از آسمانها یزداید. خدا به علت اعمال زشتش او را از تمام طوایف اسرائیل براند و نفرین سماوات را که در سفر احکام مذکور است به او باز کند. به این وسیله به اطلاع همه میرسانیم که هیچکس نباید با او گفتگو کند. کسی نباید یا او مکاتبه داشته باشد. هیچکس نباید به او خدمتی کند.

هیچکسی نباید با او در زیر يك سقف بنشیند. کسی نباید بیشتر از چهار ذراع به او نزدیک شود. هیچکس نباید نوشته‌ی او را که او املا کرده و یا به دست خود نوشته است بخواند. » (۹)

ویل دورانت مینویسد.

او اخراج و تسکیر را با خونسردی و استواری پذیرا شد و گفت: «این امر مرا به چیزی وادار نمی‌سازد که تا به حال به هیچ وجه نکرده بودم. » ولی این سطح مساله بود و در حقیقت دانشجوی جوان احساس می‌کرد که او را در نهایت، بی‌آزمی تنها گذاشته‌اند. هیچ چیزی به اندازه «خانه نشینی و تنهایی ترس آور نیست و رانده شدن يك یهودی از قوم خویش از سخت‌ترین تنهایی‌هاست و پس از این به هیچ آیین دیگری روی نیاورد و همه عمر تنها بسر برد. پدرش که امیدوار بود او یکی از دانشوران بزرگ عبری گردد وی را ترك گفت و خواهرش تلاش ورزید تا او را از ارث مختصری محروم سازد. (۱۰)

چندی پس از این شبی اسپینوزا در کوچه‌های شهر می‌گشت که یکی از خردستیزان ولگرد با شمشیر بر او حمله ور شد. اسپینوزا خود را کنار کشید و با زخم اندکی که بر گردنش وارد آمده بود از سرپنجه خونین مرگ گریبان بدر برد. پس ناگزیر از آن شد که در بیرون امستردام اتاق کوچکی کرایه کند. در همین روزها بود که نام خود را از باروخ به بندیکت برگرداند و برای ساز و برگ دادن به زندگانی خویش نخست به آموزگاری در هنرستان فان دان‌انده و پس از آن به کار صیقل دادن شیشه‌های عدسی پرداخت و عینک سازی و عدسی تراشی را هنگامیکه در جامعه یهود میزیست فرا گرفته بود.

پنج سال پس از این صاحب خانه او رهسپار رانیسبورگ شد و فیلسوف بی‌پناه با وی به آنجا رفت. این شهرستان در نزدیکی لیدن واقعست. اسپینوزا در چند سالی که در رانیسبورگ بسر برد مقالات کوتاهی بنام (اصلاح قوه مدرکه) و کتابی به نام (اثبات اخلاق به شیوه هندسی) نگاشت این کتاب پس از درگذشت او در سال ۱۶۶۷ بچاپ رسید. در همین هنگام رساله‌های دیگری از اسپینوزا بنامهای (در پیرامون سیاست) و (رنگین کمان) انتشار یافتند.

گفتنی است که این رساله‌ها به زبان لاتین که در سده هفدهم زبان علمی

و فلسفی اروپا انگاشته میشد نوشته شده اند.

فان فلوتن در سال ۱۸۵۱ رساله دیگری از اسپینوزا بنام (یادداشت‌هایی در باره خدا و انسان) پیدا کرد. این رساله به زبان هالندى نگاشته شده و چنین بر می آید که انگاره نخستین کتاب «اخلاق» است.

کتاب اخلاق گزارشگر اندیشه های پر فروغیست که انسان آگاه همواره در برابر آنها سر به ستایش فرود خواهد آورد.

رومن رولان نویسنده سترگ فرانسه مینویسد:

اسپینوزا چون ارسطو از فراز باره بلند نبوغ درخشناك خویش سده های آینده و حتی سده ما را دیده است.

آرئوز که روسپیگر انقلابی نامدار فرانسه در گزارش خویش (۱۸ پلو ویز - دومین سال انقلاب) چنین گفت:

ما هوا خواهان رستاخیز می‌خواهیم آیین نوینی را پیریزی کنیم که در آن تمام هنجارهای پست و نکوهیده به زنجیر کشیده شود و عواطف شایسته بیدار گردد. نامجویی و جاه طلبی به صورت گرایش برای خدمت به میهن و کسب قابلیت و افتخار در آید و برترها از برابرها زایل شوند و همشهریان در اختیار قضا و قضات در اختیار مردم، ثروت در اختیار افزارمندان و برزگران و مردم در اختیار داورى دادگرانه قرار گیرند.

میهن زمینه پیروزی و بهروزی هر فرد را فراهم آورد و هر فرد از آبادانی و شکوفائی میهن بهره یاب شود. هنر آرایشگر گشاده دست آزادی انسان باشد و آزادی هنر را اصالت، مایه و ژرفا ببخشد.

داد و ستد و ودادگری سرچشمه آرامش و آسایش همگانی باشد نه مایه تبذیر و اسراف چند دودمان. ما می‌خواهیم در کشور خویش فروتنی عاری از فرومایگی را بجای خود پسندی، غرور آفریننده را به جای گستاخی و هرزه درایی، عظمت و پاکیزگی روح را به جای خود نمایی، مردان پاکیزه اندیش آزاده را به جای مصاحبین فرمانبر و سرانجام شکوه و بزرگی انسان را به جای حقارت و کوچکی بزرگان بنشانیم. ما می‌خواهیم راه سرنوشت انسانیت را در پیش گیریم و مواعید فلسفه را پیرایه عمل ببندیم. گویی اسپینوزا پس از گذشت يك سده و اندی سر از گور بدر آورده بود و از زبان پیشوایان رستاخیز

با مردم کوی و برزن سخن میگفت. (۱۱۱)

کتابهایی که اسپینوزا خود در هنگام زندگی خویش چاپ کرده عبارتند از «اصول فلسفه دیکارپ» (۱۶۶۲) و «رساله دریاب دین و دولت» که در سال ۱۶۷۰ بدون نام نویسنده انتشار یافت. این کتاب بی درنگ در سیاهه نوشته های ممنوعه جای گرفت و کتابهای بسیاری در پاسخ آن نگاشته شدند. در یکی از این کتاب ها از اسپینوزا چنین یاد شده است: بی دین ترین انسانی که تا کنون بر روی زمین زیسته است.

گذشته از این اسپینوزا نامه هایی دریافت میکرد که گروهی از دوستدارانش به پندار خویش برای رهنمونی او مینگاشتند.

یکی از شاگردان او بنام آلبرت بورخ که به آیین کاتولیک گراییده بود نامه زیرین را به وی نگاشت: «شما ادعا میکنید که سر الحماق فلسفه راستین را پیدا کرده اید. از کجا میتوانید ادعا کنید که فلسفه شما بهترین فلسفه هاست که تا کنون در دنیا بوده است و خواهد بود؟ از فلسفه های آینده سخن نمیگوییم. آیا شما تمام فلسفه های کهنه و نو را که تا کنون در هند و در دیگر گوشه های دور و نزدیک گیتی پدید آمده اند آزموده و بررسی کرده اید؟ فرض کنیم که همه را آزموده اید. از کجا میتوانید ادعا کنید که بهترین آنها را بر گزیده اید؟ چگونه جرأت میکنید که خویش را بر حواریون و شهدا و دانشوران و کشیشان کلیسا برتری نهید؟ مرده بیچاره و کرم ضعیف بلکه باید گفت غذای کرم (۱) این عقیده ملعون و گستاخانه و پوچ خود را برچه اصلی بنامی نهی باچه غروری ابلیسی در باره راز هایی سخن میسرانی که خود کاتولیک ها هم آنها را قابل درک نمیدانند.» (۱۱۲)

اسپینوزا به این نامه چنین پاسخ داد:

«شما ادعا میکنید که بهترین راه را پیدا کرده اید و یا بهترین آموزگاران شما را بدان راه رهنمونی کرده اند. از کجا میتوانید ادعا کنید که آنها برترین آموزگاران هستند که تا کنون بوده اند و هستند و خواهند بود؟ آیا تمام مذاهبی را که تا کنون در هند یا در تمام جهان تعلیم داده شده اند آزموده و بررسی کرده اید؟ فرض کنیم که همه را آزموده اید، از کجا میتوانید ادعا کنید که برترین

اسپینوزا به خواهش چند تن از دوستان خویش در سال ۱۶۶۵ به روستای فوربورگ در نزدیکی هاگ اقامت گزید و در سال ۱۶۷۰ به هاگ رفت. در سال ۱۶۷۳ او را به تدریس فلسفه در دانشسرای هیدلبرگ فرا خواندند. ولی اسپینوزا نپذیرفت زیرا به گفته خودش نمی خواست اندیشه در یابار خویش را در آبگینه های تنگ مایه بگنجانند و «میدانست که این آزادی تدریس فلسفه به چه حدودی محدود است.» سر انجام این جوهر دانایی دچار مرگ زودرس شد و در سال ۱۶۷۷ در اثر بیماری سل چشم از جهان پوشید.

- ۲ -

فیلسوفان پندار پرست که تنها به بررسی شکلها پرداخته و پیوند های درونی پدیده ها را نادیده گرفته اند به انتزاع ها، تصمیم ها، قیاسها و داورهای کلی ارج زیادی نهاده و خواسته اند با بازی با مقوله های فلسفی سراپای کاخ هستی را آذین بندند.

دستگاه فلسفی ارسطو و پیروان او نمونه سزاوار یاد آوری چنین بینش فلسفی است. آنان به گفته پژوهنده خردمندی بدون اینکه گام در پهنه پر جوش و خروش جهان راستین بگذارند خواسته اند به نیروی خرد مجرد و به دستکاری يك مشت انتزاع و تصمیم و تهمید همه پدیده ها را توضیح دهند و پیداست که این تلاش بیجا آنها را به آفرینش چه کلبه های تهی گشاینده است. تا آنجا که یکی از اندیشه ورزان نامور به شوخی گفته است: «فلسفه مبحثی است که در آن کوشش میشود دلایل باطل برای اثبات امور واضح پیدا شود.» (۱۴) گوهر نخستین از آن مقوله های فلسفی ست که در پیرامون آن مباحثه ها و مناظره های بیشمار صورت گرفته ولی با تکیه بر انباشته های ذهنی و گسست کلی با جزئی از واقعیت بیرونی. اینهم گلغلی است که گاهگاه از کانون این مباحثه ها اخگران فروزانی درخشیده اند. دریا که تللهای خاکستری پیرامون، زمینه شایسته یی برای درخشش بیشتر آنها نبوده است.

در دستگاه فلسفی ایونیان هستی در نخستین گام همان هستی مادی است و جوهر (آمیزه هیولی و صورت) بهره بنیادی و اصلی آنست. این ماده بی شکل و دگرگونی ناپذیر است در عین حال سرشتی پایا و ایستا دارد. هر اکلیت و فیثاغورث تعین مادی جوهر را تعیین از گونه دیگری شناخته اند. از دیدگاه آنان نهاد ماده ثابت نه در جوهر مادی دگرگونی ناپذیر بلکه در نسبتهای پاینده که در سراسر جهان فرمانفرماست متجلی میشود. جوهر مادی راستین در اشیاء و پدیده های جداگانه وجود ندارد بلکه بر پایه اندیشه فیثاغورث این عامل پایای دگرگونی ناپذیر (عدد) است که در بنیاد (نسبت) های پیمایش پذیر جای دارد به نظر هر اکلیت این جوهر مادی پایا (قانون ذاتی و دگرگونی ناپذیر) در واژه «logos»^(۱۵) نهفته است و بر همه حادثه ها و رخداد ها چیره است و آنها را در محدوده های معین نگاه میدارد. در این نظریه جوهر مادی بیرون از کیهان و گسترده جهان نیست بلکه قانونی را مشخص میسازد که در روند های گونه گون (ممکنات) گسترده است و (صورت) هر کدام را می آفریند. نظریه یاد شده گذار از تبیین (فیزیکی) پدیده ها به تبیین ریاضی و منطقی آنهاست.

اندیشه منطقی در باره جوهر مادی را پارمنیدس و دبستان «الیات» گسترش و ژرفنا بخشیدند. پارمنیدس چنین می اندیشید که «هستی» راستین را تنها میتوان در «اندیشه ناب» در یافت. اندیشه و هستی یکپست و بنابر این (هستی) راستین تنها از راه محمولهای اندیشه تعین و تشخیص می یابد. انکسا گوارس و دیوکریت در جستجوی آن بودند که در کیهان مادی عناصر دگرگونی ناپذیر را نشان دهند. آنان بر این بودند که این عناصر با پیوند ها و سبب متقابلی که با یکدیگر دارند حقیقت ها را آشکار میسازند. خاصاً پیروان ذره گرایی^(۱۶) در پیشرفت مفهوم جوهر مادی نقش شایان توجهی داشته اند. اندیشه یگانگی مطلق جوهر با پهنای افق اندیشه های ذره گرایان کنار گذاشته شد. آنها جوهر راستین را اتمهایی میدانستند که از نگاه شمارش ناگراهند، ساده، و نابود ناشدنی هستند. چند گانگی پدیده های محسوس از ناهمسانی شکل ترتیب و پویش مکانی آنها پدید می آید.

افلاطون بجای ماده «صورت» یا «مثال» را پایه تکوین و محسوس بودن انگاشته است. از نگاه او برخلاف پدیده محسوس که همواره در حال «نمود» و «صیرورت» است و هیچگاه هستی یکسان و دگرگونی ناپذیر ندارد مثال یا صورت به شکل و جای نخستین خویش پایامی ماند. اشیاء معادل و برابر تعادل خویش را از دست میدهند. چیز کوچک با تکامل و بالش بزرگ میشود ولی مفهوم و تصور برابری و تعادل و مفهوم کوچک و بزرگ دچار دگرگونی نمیشوند.

نظریه «مثل» در فلسفه افلاطون يك بنیان فلسفی کاملاً جدید نبود ولی آرایه نوینی که افلاطون بدان داد نظریه مثل را به صورت يك نقطه آغاز و بنیان نوینی در آورد. او میگفت که آگاهی از، ماهیت ها آگاهی از واقعیت هاست. افلاطون بحث صور را با پژوهش در اساس صور آغاز میکند. او بر آنست که اساس صور دو وجه دارد که نخستین با شناخت پیوند دارد و دومین با هستی شناسی و آن بخش که با شناخت پیوند دارد به دو بهره اساسی تقسیم میشود که عبارتند از پندار درست و علم راستین. پندار درست واسطه میان علم راستین و «لاوجود» است آنچه معلوم باشد موجود است و آنچه معلوم نباشد غیر موجود خواهد بود. (۱۷) وجود خالص معلومست و لاوجود نا معلوم و میان این دو وجودیست که این دو حالت را جمع می کند. این میانگین همان وجود متغیر یا «صیرورت» است نقطه تقاطع و برخوردگاه وجود و لاوجود نقطه یی است که ضرورت وجود صور در آن پدیدار میشود زیرا علم راستین آگاهی از ماهیت هاست. افلاطون جهان را بر چهار بخش نا کرافند، کرافند، آمیزه یی از کرافند و ناکرافند و علت ترکیب تقسیم می کند. او علت ترکیب را خرد و یا دانش میدانند. به پندار او صور کلیه هایی هستند که اشیاء گوناگون بنا بر همانندی و داشتن سرشتهای همسان در آنها گرد می آیند. (۱۸)

در دستگاه فلسفی ارسطو تبیین و توضیح مساله جوهر ارزش خویش را باز یافت. او بر خلاف افلاطون جوهر را هستی یگانه یی میدانند که از «ماده» و «صورت» ترکیب شده و تعین و تشخیص آن از صورت بر میخیزد. مفهوم ها

و پندار های وجودی از نظرگاه ارسطو بر دو بنیان هیولی و صورت استوار هستند. بنابر تعریفهایی که در دست است «صورت» ارسطویی و «مثال» افلاطونی سرشت همانندی دارند و این خود نشانه آنست که هر دو بر زمینه «صورت» فیثاغورثی پدید آمده اند. (۱۹)

دستان ایونیان تنها به ماده اولیه پرداخت فیثاغورث و پی سپران راه او به «صورت» اندیشیدند و در این باب چندان راه گزافه پیمودند که ماده را فراموش کردند و یا اینکه «صورت» را گوهر نخستین و خاستگاه همه پدیده ها دانستند.

افلاطون «صورت» و یا «مثل» را به جهان برین فرا برد. ارسطو بیشتر از او به واقعیت ها گریبان شد و در باره پیوند و نسبت ماده و صورت با ژرف نگری بیشتری اندیشید. او گفت که جز در اثر ذهن مرزی میان ماده و صورت وجود ندارد. ماده و صورت را میتوان از هم باز شناخت ولی نمیتوان از هم جدا کرد. به گفته یکی از رهبران فلسفه کهن قلمرو فلسفه ارسطو بر خلاف قلمرو فلسفه افلاطون یک دنیای پویا و پیریزی شده بر «صورت» طبیعت است. توضیح اینکه هر نیروی بالقوه برای رسیدن به مرحله بالفعل در پوش است. از نظر ارسطو خاستگاه و سرچشمه ماهیت هیولی و صور هستند. او برای تشخیص اجسام طبیعی مبادی دگرگونی را بر سه اصل بنا نهاده است. نخست این دگرگونی خواستار موضوعیست که باید در آن به انجام رسد. دو دیگر اینکه بنابر سرشت ویژه خویش باید از تعین تهی باشد. در غیر آن نمیتواند به شی دیگری بر گردد. سه دیگر تعین موضوع پس از لاتمین است. نخستین پایه دگرگونی (هیولی) یا ماده اولین، پایه دومین نیستی و پایه سومین صورت است. پیش از دگرگونی پدیده دگرگونی پذیر عدداً واحد لیکن در بر گیرنده مبادی دوگانه است که یکی از آنها (ماده) باوجود دگرگونی پابرجا میماند و دیگری ضد آنست که جای آنرا فرا میگیرد. در نتیجه به پایه سومین نیاز میافتد تا زمینه و امکان دگرگونی را بهافریند و آن عدم ضد برای پذیرش ضد دیگر است. دو پایه از پایه های سه گانه یاد شده یعنی هیولی و صورت آفریننده ماهیت هستند و عدم پایه «عرض» است. بدین معنی

که عدم آغازین نقطه يك صورت و فرجامین نقطه صورت دیگر است. زیرا هر آفریده با از میان رفتن عدم پدیدار میشود نه به وجود آن. چون هیولی در سرشت خویش مرضوعی غیر معین است نمیتوان از ماهیت و کمیت آن سخن راند. هیولی تنها مقوله یی است که گونه های هستی را باز مینماید و به کار بردن این مقوله زاده ناگزیری است. همانگونه که خط را بدون آنکه صورت آن وجود داشته باشد میتوانیم درك کنیم زیرا خط گاه به صورتی است و گاه به صورت دیگری. (۲۰)

در سده های میانه روسلان اندیشه گراسکولاستیک کنیه ها و ماهیت ها را حرکات صوتی می دانست. اندیشه ورزان جهان اسلام که با نبشته های افلاطون آشنایی اندکی داشتند و تنها از راه مباحث ارسطو در کتاب ما بعد الطبیعه کما بیش با فلسفه افلاطون آشنا شده بودند بیشتر به منظومه فلسفی ارسطو گرایش یافتند. ابن سینا میگوید:

«آرای حکمای سلف به علم معقول مشوش و مضرب است. قومی پنداشته اند که هر چیز دو جهت محسوس و معقول دارد و این مستلزم آنست که هر شی دارای دو وجود باشد مانند انسان در معنی انسانیت که یکی انسان محسوس جزئی مانند زید و عمر و است که فاسد شدنی و فنا پذیر است و دیگر انسانیت مشترک بین افراد جزئی است که معقول و مفارق و ابدی و لایتغیر است. جهت معقول را وجود معقول مفارق و مثالی خوانده اند.

برای هر يك از امور طبیعی صورتی مفارق معقول قایل شده اند. بنا بر این به نظر ایشان صورت معقول را وجود معقول مفارق و مثالی خوانده اند.

برای هر يك از امور طبیعی صورتی مفارق معقول قایل شده اند. بنا برین به نظر ایشان صورت معقول مفارق فساد ناپذیر است و وجود جزئی محسوس که افراد باشند تها شدنی است» (۲۱)

ابن سینا پس از بیان گسترده این کلیه ها هواداران مثل را در وجود دو گروه مشخص بررسی کرده است. گروهی به پیشوایی افلاطون و آموزگار او سقراط که پدیده های طبیعی و ابعاد و مقادیر و شکلهای را از «صورت مفارق معقول» بهره باب دانسته اند و گروهی دیگر فیثاغورث و پیروان او هستند

که تنها ابعاد مقادیر و شکلها را از (اصول معقول) بر خوردار می انگارند و به پندار آنان پدیده های طبیعی با صور مثال هیچگونه پیوندی ندارند. فلسفه نو افلاطونیان و اندیشه های آنان در پیرامون گوهر نخستین گروهی از فیلسوفان جهان اسلام را بخود گرایان ساخت. ولی در خشش و پهنای فلسفه ارسطو را نداشت تا فرزنانگان بلند آوازه یی چون فارابی و ابن سینا گزار شگر آن باشند و در راه گسترش آن تلاش ورزند. سهروردی نیز بر پایه بیش و روش خاص فلسفی خویش در باب گوهر نخستین اندیشه های بس رازناک و انگیزنده یی دارد که برای بررسی همه جانبه آنها باید کتاب حکمت الاشراق او را بار بار از نظر گذران

۳-۱

در دستگاه فلسفی اسپینوزا به سه اصطلاح بنیادی و مهم بر میخوریم:

۱- Substance (ذات یا جوهر)

۲- Attribute (محمول- صفت)

۳- Mode (حالت)

اسپینوزا بیشترین در باب اصطلاح نخستین و سوه سخن رانده است. حالت پدیده کنش، شکل یا نموده خاصیت که در برش های خاصی از زمان در نگاه ما واقعی مینماید. انسان، پیکر، اندیشه و نوع و جنس او وجهانی که در آن زندگی میکند. «حالت» های گوناگون يك حقیقت نامیرا، سرمدی و دگرگونی ناپذیر هستند. اسپینوزا به زبان فلسفی خویش این حقیقت نا گراغند فرا سوی حالت های محسوس را جوهر یا ذات مینامد. فیلسوفان اسکولاستیک این کلمه را در ترجمه واژه یونانی Ousia (هستی) به کار برده اند و معنی درستتر آن هستی نهانی و یا جوهر پدیده هاست. ذات آن است که هست و هستی آن جاودانه است و همه پدیده ها صورت بیرونی و گذرای آنند.

شاید اسپینوزا این سخن را از سفر آفرینش عهد عتیق بهاد داشت؛ من آنم که هستم. (۲۲) پسانها اسپینوزا جوهر و ذات را با آفریننده و کیهان یکی

می‌پندارد و طبیعت را محتوای بخش آفریننده بخش آفریده میدانند. فرمان آفریننده و دستور طبیعت مفهوم یگانه‌ی بی است به عبارتهای ناهمانند.

اسپینوزا بر آن بود که نسبت جهان مادی و پدیده‌ها و اشیاء به «مانا» چون نسبت ساختمان‌بست به طرح، تناسب در آمیختگی‌ها و پیوستگی‌ها و دستورهای ریاضی و هندسی که ساختمان یاد شده بر پایه آنها بر افراشته شده است. این اجزاء و دستور‌ها بنیاد ذاتی و جوهر ساختمان را تشکیل میدهند. بدون اینها ساختمان فرو خواهد ریخت. دیکارت میکانیک را تنها در مواد و اجرام مینگریست. ولی اسپینوزا آنرا در آئینه روان هم مینگرد. اسپینوزا میگفت که روح مادی و پیکر روانی هر دو مقوله‌های تهی هستند. روان و پیکر نمیتوانند بر همدیگر تأثیری داشته باشند زیرا از هم جدا نیستند و جهان آئینه‌ی بی از این دوست. روند‌های مادی و جسمی نمودی از آن روند راستین هستند که کران نمیپذیرد، بانیستی نا شناسا و پیمایش ناپذیر است سبک‌فرازه تر از این چیزی نیست که انسان شعور خویش را ابزار غرور و خود کامگی سازد زیرا شعور به انسان اختصاص ندارد و چون بعد و درازا و پهنا خاصیت همه پدیده‌های طبیعت است.

این درست است که در جهان گوناگون پیوند‌ها از پیوند‌های ساده و میکانیکی تا پیوند‌های پیچیده و ارگانیك میان پدیده‌ها میتوان دید و این هم درست است که بزرگترین و خورده‌ترین پدیده‌ها، الکترون و منظومه شمسی، خاك تیره و برلیان فروغناك، خوشاوندند. در کیهان بزرگ میان پدیده‌ها نمیتوان سیم خار دار کشید. زیرا از کران تا کران آن یگانگی تدریج و دفع یعنی برگشتن تعینات به‌همدیگر فرمان میراند و در عین گسسته بودن پیوسته است.

یادداشت‌ها و زیرنویس‌ها:

- ۱- کتابست محتوی تفسیر شریعت و سنن یهود و حادثه‌های تاریخی و اسطوره‌ها که دانشوران روحانی یهود بر سبیل اجتهاد و استنباط بر تورات نوشته‌اند.
- ۲- بزرگترین دانشمند یهود در سده‌های میانه (۱۲۰۴-۱۱۳۵ میلادی) معاصر ابن رشد.
- ۳- ابو اسحق ابراهیم بن المجید بن عزرا دانشمند یهود (در گذشته در سال ۱۱۶۷ میلادی). ۴- ابو ایوب سلیمان بن یحیی بن جبرول فیلسوف و شاعر یهود (در گذشته در سال ۱۰۵۸ میلادی).
- ۵- Vanden Ende
- ۶- Girdano Bruno دانشمند ایتالیایی از پژوهش‌های کوپرنیک که آشکار می‌ساخت زمین یکی از اجرام سماوی است، نتیجه‌های فلسفی نوین گرفت که با آموزش‌های کلیسا ناسازگار بود. پروتو که در سراسر زندگی آگاهانه خویش تحت پیگرد کلیسا قرار داشت سر انجام به زندان افتاد و هشت سال شکنجه را با شکیب حیرت‌انگیزی پذیرفت و سر انجام به دستور انگلیزسیون زنده سوختانده شد.
- ۷- Assolement Myltiole- Assolement triennal
- ۸- تاریخ قرون وسطی- زیر نظر پرفیسر کاسمنسکی ترجمه صادق انصاری- محمد باقر مومنی ص ۲۴۷-۲۴۶- چاپ دوم تهران ۱۳۴۶.
- ۹- ویل دورانت- تاریخ فلسفه - ترجمه عباس زریاب خویی ص - ۱۴۶ چاپ دوم ۱۳۴۵.
- ۱۰- همان کتاب ص ۱۴۸.
- ۱۱- Porter M. Perrin, Stregies in litwratwre, P 122, Newyork
- ۱۲- ویل دورانت- تاریخ فلسفه ص ۱۵۱
- ۱۳- همان کتاب ص ۱۵۲.
- ۱۴- برادلی فیلسوف هگلی انگلیس.
- ۱۵- واژه ایست یونانی که به مفهوم خرد، مظهر خرد یا نظام لغات و پدیده‌ها، تعریف، ضابطه، اصل و نسبت ریاضی بکار رفته است.
- ۱۶- Atomism
- ۱۷- ماهنامه آموزش و پرورش- مقالات با ارزش و سودمند آقای محمد شاهوردی در باره هیولی و صورت و جوهر و عرض و مثل اقلاطونی

دوره چهل و سوم ۱۳۵۳ - ۱۳۵۲.

۱۸- همانجا.

۱۹- همانجا.

۲۰- همانجا.

۲۱- همانجا.

۲۲- تاریخ فلسفه ویل دورانت ص ۱۶۲ پایان

عراق - حمل و نور ۱۳۵۵

شیوه تحلیل کار کردی

جامعه شناسی در گروهی از کشورها با تحلیل و تحلیل سطحی و ساده. پدیده های اجتماعی به به تنگنا افتاده است. حال آنکه علم جامعه شناسی خواستار آنست که نباید با تحلیل های جزئی و قسمی باورمند بود. باید پدیده های اجتماعی را در تمامت ژرفای آنها، در تمامت ابعاد آشکار و نا آشکار آنها در تمامت پویای تاریخی رشد و تکامل آنها بررسی کرد. با بررسی های سطحی، قسمی، جزئی و پراکنده، هیچگاه نمیتوان تناسب میان بخش ها و اجزای واقعیت پویا و زنده را نگاه داشت.

در سه دهه آخر در امریکا و چند کشور اروپایی، شیوه تحلیل کار کردی یا کار گزارانه پدیده های اجتماعی (Functionglism) به عنوان یکی از بلند آوازه ترین دبستان های جامعه شناسی شناخته شده است. باید گفت که در بعضی از کشورها زایش هر شبهه دانش نوین، انگیزه آن میشود که جمعی از روشنفکران بدان رو آرند. به خصوص، اگر این شبهه دانش نو پدید، با سود و آرمان طبقه فرادست یا لایه یی از فرا دبستان جامعه هماهنگی و همسویی داشته باشد، آنگاه است که در پیرامون آن غوغاها برمی انگیزند و به گفته هایدگر دود آن از هر روزنی بیرون میشود.

اگر چه عده یی از پژوهشگران ریشه های تاریخی شیوه تحلیل کار کردی را در نخستین سالهای سده بیستم و در نهاد های انسانشناسی کار کردی (Antropology Functional) پی جویی می کنند، اما به گواهی تاریخ این روش بر پایه ارگانیسیسم (Organicism) سده نوزده پدیدار شده و

به بالندگی رسیده است. (۱)

پنا

این انگاره که طبقات، لایه ها، گروه ها و سازمانهای اجتماعی با اندام های جانوران همگونی دارند. و میان آنها گونه یی پیوند ارگانیک برقرار است، در اندیشه های کهن فلسفی ریشه های ژرف دارد. اندیشه ورزان هند، یونان و روم برای شناخت پدیده های اجتماعی گاه گاه به چنین بررسی های مقایسه ای پرداخته اند.

در هند باستان چنین پنداشته میشد که چهار کاست (Caste) اصلی از دهان، بازوان، رانها و پایهای برهما آفریده شده است. بنابراین، گونه یی پیوند ارگانی میان کاست ها برقرار است و هر کاست سرشتی ویژه و کارکردی معین دارد که از روز نخست برای انجام آن گماشته شده است همان گونه که بازوئی تواند کار پای را انجام دهد، هیچ کدام از کاست ها نمی تواند کار کاست دیگری را به انجام رساند. بنابراین باید کاست ها دگرگونی ناپذیر باشند و همواره به شکل نخستین خویش بمانند.

افلاطون و ارسطو هر دو به تحلیل ارگانی جامعه و دولت پرداخته اند. افلاطون از شمار نخستین اندیشه ورزانی است که هنگام بحث در باره پیدایی جامعه به تحلیل کارکردی تقسیم کار اجتماعی پرداخته و در باره پدیدار شدن گروهها و لایه های گوناگون و بالندگی آنها سخن رانده است.

ارسطو در کتاب پر آوازه سیاست به تحلیل ارگانی جامعه دست می یازد. او روان و پیکر آدمی را با طبقه های فرا دست و فرو دست جامعه مقایسه میکند و چیرگی خرد بر احساس ها و عاطفه ها را با چیرگی برده داران بر بردگان. به پندار او گله داران و برزگران در «دستگاه دوام» اجتماعی سازمان یافته اند و سوداگران و بازاریان «دستگاه توزیع» و لشکریان و قانون گذاران در «دستگاه تنظیم کننده اجتماع» و این دستگاه ها با اندام های بدن انسان همسانند.

در سده های میانه گروهی از اندیشه ورزان مذهبی که نامبردارترین آنها سنت توماس داکوئیناس است به تحلیل ارگانی جامعه های انسانی پرداخته اند. فشرده اندیشه های آنان اینست که جامعه ارگانیسمی است که هریکس آن کارکرد خاص و معینی دارد و در مدار تلاش برای یگانگی و هماهنگی جامعه

در پوش است: (۲)

در عصر جدید ماکیاولی (۱۵۲۷-۱۴۸۹) زندگانی تاریخی جامعه را با فراز و فرود های زندگی هر فرد آدمی همانند می پنداشت و بر آن بود که جامعه دورانهای کودکی، بلوغ و سالمندی را می پیماید و سر انجام «چار فرسایش و نیستی میشود»

جامعه شناسی در سپیده دم پیدایی خویش، اندیشه زیست ارگانی جامعه و تمدن را از دبستانهای فلسفی پندار پرستانه و ام گرفت و شگفتی در اینست که این دانش نوزاد در آن آوان از نگاه گرایان بودن به تجریت و علم بیشتر دست نگر تجرید گرای و مثبت گرایی بود. (۳)

یکی دیگر از دبستانهایی که به بررسی مقایسی جامعه با ارگانیسم انسان سخت شیفگی دارد، بیولوژیسم اجتماعی است. این دبستان با بهره جویی از روشهای دار و نیسم پا گرفت. اندیشه ورزان وابسته به این دبستان در تلاش آن بودند که با کار گیری از دستاورد های نوین دانشهای طبیعی، بررسی مقایسی دولت و ارگانیسم زنده را درست وانمود کنند. بلونشلی یکی از پیشروان این گروه به مقایسه شائزده اندام پیکر انسان با شائزده ارگان جامعه سیاسی دست زد. او در این راه گامی فراتر نهاد و حتی «جنسیت» دولت و کلیسا را تعیین کرد که به پندار او نخستین نرینه و دومین مادینه است. (۴)

اوگوست کنت و هر برت اسپنسر دو سیمای فروغناك جامعه شناسی نیز به مقایسه ارگانیسمی اندام های آدمی و ارگانهای اجتماعی پرداخته اند. کنت بر اینست که یاخته را در خانواده، بافت را در نیروهای اجتماعی، ارگانها را در دولت، فرآیند زیستی را در ملت ها و دستگاههای پیچیده زیستی را در طبقه های اجتماعی میتوان پی جویی کرد.

به عقیده او تفاوت ماهوی ارگانیسم اجتماعی با ارگانیسم پیکر آدمی در اینست که اولی را میتوان با نیروی خرد و کردار درست اجتماعی زیر فرمان آورد و دگرگون ساخت و دومی دگرگونی ناپذیر است.

اسپنسر کاخ اندیشه های جامعه شناسانه خود را از در آمیختن مصالح

مثبت گرایی، ارگانیسیسم و داروینیسم اجتماعی بر افراشته است. اگر چه او گاهگاه بر آنانی که جامعه را با ارگانیسم انسانی همساخت می پندارند به سختی تاخته است، اما پژوهشگران تاریخ جامعه شناسی او را نخستین کسی میدانند که نظر به ارگانیسمی جامعه را آرایه نوینی بخشیده ست.

امیل دور کهایم انگاره های مثبت گرایانه و ارگانی را در هم آمیخته است و نهال روش تحلیل کار کردی پدیدارهای اجتماعی به صورت عمده از سرچشمه اندیشه های او آبیاری میشود. بنابر پنداشت دور کهایم یکی از روشهای سود بخش شناخت جامعه و پدیده های آن تحلیل کار کرد نسج اجتماعی و کردار های گروهی آدمیان است. زیرا میان نیاز های کلی ارگانیسم و فرآیند فزیولوژیک خاصی که در آن پدید می آید پیوند کار کردی معینی بر قرار است دور کهایم جامعه شناسی و مردم شناسی خود را بر ضد سه روند فکری فرد گرایی، اصالت عوامل زیستی و «ترقی» اجتماعی که آنرا از چشم انداز بدبینی مینگریست، بنیان نهاد. (۶)

دور کهایم در این لشکر کشی فلسفی از جنگ ابزار های فکری دهستان مثبت گرایی او گسست گنت، روش محافظه کارانه و ایست گرایانه، دو بنالد و دو مستر و سر انجام روش تحلیل اند اموار گنت، اسپنسر، تونیس و دیگران بهره جست. از دیدگاه دور کهایم عمده ترین پرسش اینست که امکان پذیری نظم اجتماعی از کجا سر چشمه می گیرد.

اندیشه گزارانی که جامعه را مجموع یی تام و یگانه می پنداشتند بر آن بودند که هستی جامعه اصالت ذاتی دارد. باز تاب این اندیشه را در پنداره گرایی فلسفی و انگاره یگانگی اند اموار جامعه میتوان نگریست. اما باور دور کهایم به اصالت واقعیت اجتماعی با نظر اندیشه گزاران یاد شده همانند و همساخت نیست. اصالت اجتماعی دور کهایم بر بنیاد اصالت رابطه های اجتماعی استوار است نه بر اصالت واقعیت ذاتی اجتماعی. با این هم نمیتوان در باورمند بودن او به اندیشه یگانگی اند اموار جامعه دچار تردید شد. او بار ها یاد آور شده است که باید برای شناخت رفتار فرد انسانی جامعه را شناخت و شناخت جامعه بدون بررسی همه جانبه یگانگی آن و درک معیار ها و ملاک

های رفتار اجتماعی دشوار و حتی امکان ناپذیر است.

به پنداشت دور که‌هایم وجدان جمعی مستقل از وجدان فردی است و امر اجتماعی هـ آره واقعیت ممتاز و تبلور یافته‌ی دارد، زیرا هم از عینیت بهره‌ور است و هم نیرو و کار مایه‌ی بی دارد که می‌تواند خود را بر افراد جامعه تحمیل کند. با این همه در نگاه او، امر اجتماعی با آنکه واقعیت ممتاز و مستقل دارد از واقعیت ذاتی بهره‌ور نیست و از فرآورده‌های کردار آدمیان به شمار می‌رود. دور که‌هایم در روش شناسی خویش هم به جنبه علی و هم به جنبه غایی تبیین اجتماعی ارج می‌نهد که پیروان روشن تحلیل کارکردی به خصوص دومین را ارزشمند می‌دانند. او بر آنست که باید اصل علیت، پایه و بنیان هر گونه داورى، ارزیابی و تحلیل علمی باشد و کارشناسان دانش‌های اجتماعی از کار برد آن ناگزیرند. اما بنابر سرشت پیچیده مسائل اجتماعی باید به شناخت موقعیت‌های علی همت گماشت و در تنگنای رابطه ساده علت و معلول در نیفتاد. همچنان در شناخت و تفسیر پدیده‌های اجتماعی باید به جنبه‌های ذهنی و انگاره‌های افراد نیز تا آنجا که سزاوار است ارج نهاد. (۶) آنگونه که پیشتر گفتیم از چشم انداز دور که‌هایم جنبه دیگر تبیین پدیده‌های اجتماعی، تحلیل کارکردی آنهاست. به پنداشت دور که‌هایم میان نیازهای عمومی ارگانیسم اجتماعی و فرآیند فزیولوژیک مشخص که در آن پدید می‌آید پیوند کارکردی ویژه‌ی برقرار است. او می‌نویسد:

«در هنگام تبیین هر پدیده اجتماعی باید به نحو جداگانه به جستجوی علت فاعلی موجد این پدیده و نیز وظیفه یا فونکسیون پرداخت که پدیده مذکور به عهده دارد. چون پدیده‌های اجتماعی عموماً برای نتایج مفید خود به وجود نیامده‌اند ما استعمال کلمه وظیفه (فونکسیون) را مناسبتر از کلمه غایت یا هدف میدانیم. آنچه تعیین آن واجب است اینست که ببینیم آیا میان واقعه منظور و حوایج عمومی هیأت اجتماعی مطابقتی وجود دارد یا نه؟

پس باید دانست که حقیقت این مطابقت چیست، نه اینکه این رابطه ارادی است یا نه؛ و آنگهی این امور ارادی ذهنی تر از آنست که به شیوه علمی قابل تحقیق باشد. (۷)

پس از دور که‌هایم باید پیدرنگ از پر انسیلا مالدینوفسکی (۱۹۴۲) - ۱۸۸۴) و انسانشناسی کارکردی او که از جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی دور که‌هایم اثر پذیرفته است و همچنان از روانشناسی گشتالت نام برد. در فجر سده بیستم روش تحلیل کارکردی مرده ریگ ارگانیسیسم سده نهم را به دو بخش تقسیم کرد. بخشی را پذیرفت و بخشی را به دور افکند. ارگانیسیسم سده نهم هم پدیده‌های اجتماعی را با موازین و معیارهای تاریخی بررسی می‌کرد و دگرگونی و بالش و پیشرفت را پایه ارگانیسم اجتماعی می‌انگاشت.

روش تحلیل کارکردی از نگاهی وخواست انسانشناسان و جامعه‌شناسان سده بیستم بر جامعه‌شناسی تاریخی و انگاره پویایی اجتماعی نیمه دوم سده نهم به شمار می‌آید.

نخستین سالهای سده بیستم گواه زایش انسانشناسی کارکردی به مثابه یک دانش نوین بود و این دانش نوین، ناگزیر مهر و نشان اندیشه‌های اجتماعی دور که‌هایم را بر جبین داشت.

مالینوفسکی روش تحلیل کارکردی را به گونه کلی، بر رسی شبکه پیوند های بهم پیوسته اجتماعی میداند.

او فرهنگ را مجموعه‌ای می‌پندارد که از رشته‌های بهم پیوسته ساخته‌های دستی و ذهنی و هنجارها و رسوم انسانی پدید آمده و واقعیتی است استوار به خود. (۸۱) از دیدگاه وی، هدف روش تحلیل کارکردی بررسی روشن ساختن مسایل انسانشناسی در همه سطوح دگرگونی آنهاست به وسیله کارکرد آنها، به وسیله کاری که آنها در دستگاه انسجام یافته فرهنگی انجام میدهند، به وسیله چگونگی پیوندهای آنها به این دستگاه و در این دستگاه و به وسیله چگونگی پیوند این دستگاه با طبیعت و جامعه. هدف شناخت سرشت فرهنگ است نه ساخت تصویری رشد و تکامل آن، یا رویداد های تاریخی پیشینه آن.

و اکنون می‌پردازیم به روانشناسی گشتالت، یکی از سرچشمه‌های دیگر روش تحلیل کارکردی.

کلمه گشتالت (Gestalt) در زبان آلمانی به معنای چیزی است که از

کلیت بهره ور باشد و نیز این واژه به معانی طرح، تصویر و قالب به کار رفته است. این دبستان روانشناختی که بنیان آن در واپسین سالهای سده نوزدهم و نخستین سالهای سده بیستم در آلمان و اتریش نهاده شد در حقیقت خواستی بود بر تحلیل جزئی و قسمی که بویژه در انگلستان هواخواهانی بیشمار داشت. گرایندگان این روش بر آنند که تحلیل بخشهای گوناگون يك پدیده روانی هر چند همه جانبه انجام پذیرد نمیتواند قنات آنرا در بر گیرد. (۹)

در دبستان گشتالت، ویژگی بخش های گوناگون تنها با توجه به کلیتی که دارند و بر حسب این که در چه وضع و حال کلی قرار گرفته اند و این اجزاء چه تأثیر های متقابلی بر هم میداشته باشند، معین میشود. این اجزاء بطور مطلق بهم وابسته اند و بررسی جداگانه آنها ما را از واقعیت هستی این اجزاء دور نگه میدارد. بخشهای يك کل به خودی خود معنایی ندارند. با آنکه این اندیشه درنخستین بر خورد تازه مینماید، لیکن ریشه در آب اندیشه های فلسفی ذهنگرایانه کهن دارد. هیولا و صورتی که ارسطو بدانها باور مند بود تا اندازه یی به دبستان گشتالت نزدیک است. آزمایش لاگ درمورد احساس اختلاف گرمی و سردی دودست هرگاه یکی در آب سرد و دیگری در آب گرم و سپس هر دودست در آب گرم فرو برده شود نیز از رگه های اندیشه گشتالتی تهی نیست. روانشناسی گشتالت بر آنست که شیوه تحلیل مالیکولی رفتار، کاری تصنعی و نافرجام است و از این راه نمیتوان به سرشت راستین رفتار بویژه به آزمونهای آگاهانه دست یافت. در این دبستان انگیزه و پاسخ دو چیز جدا گانه شمرده نمیشود و هر دو در يك مجموعه مورد مطالعه قرار می گیرند به پنداشت گشتالت گرایان در مسأله ادراک، پر ارج ترین موضوع، شناخت و در یافت ترکیب و ماهیت کلی آنست. آزمایش و خطا تأثیر بر یاد گیری و حل مسائل ندارد، بلکه بینش و فهم آتی سر چشمه حل مسائل است. آنها به شناخت انسان از واقعیت و پیوند های متقابل شعور و واقعیت بیرونی باور ندارند.

هرچند روانشناسی گشتالت خصوصیت های جداگانه یی دارد، اما بیشتر بر پایه اندیشه های پدیدار شناس نامور ادموند هوسرل



(Edmund Husserl) استوار است. (۱۰)

بیانی از مقوله های روش تحلیل کار کردی ازدید پیروان آن:

۱: ساخت اجتماعی (Socialstructure) -

هر ساخت اجتماعی، بسان يك خانه، پل و یا ساختمان پیکر يك جانور، اجزا و بخشهایی دارد و از در آمیختن آنها تشکیل یافته است. این بخش ها و اجزا نهاد های اجتماعی، گروه های اجتماعی، چگونگی رفتار آدمیان، ارزش ها و باور های فرهنگی را در برمیگیرد. بنا برآنچه گفته شد نهاد های سیاسی، اقتصادی، مذهبی، سنت ها و ضابطه های رفتار طبقه ها، گروه های اجتماعی و ارزشها، آرمانها و باور های آنان، همگی بخشهایی از منظومه ساخت اجتماعی هستند.

۲: کارگروه (Function) -

اجزا و بخش هایی که از آنها نام بردیم، فعالیت و کار کرد بخصوصی دارند. یعنی نه تنها از هستی بهره ورنند بلکه فعالیت هایی می کنند و این فعالیت ها آثار و نتایجی دارند هر کدام این فعال - ها را از چند نظرگاه میتوان بررسی کرد. نخست از نگاه نتایجی که برای خویش یا بخش ها و اجزای دیگر، یا دستگاه جامعه و یا برای افراد آن دارند. دوم از نگاه اینکه آثار و نتایج این فعالیت ها برای خودشان، یا برای بخش ها و اجزای دیگر یا برای کل دستگاه جامعه آشکار یا پنهان، مناسب یا نامناسب است. بدروستی روشن است که نتایج و آثاری که زاده فعالیت جزئی از دستگاه جامعه است، میتواند برای بخشی از اجزای دیگر یا برای کل دستگاه جامعه مناسب باشد و برای چند جزء دیگر نا مناسب. همچنین امکان دارد که در يك فعالیت خاص، نتایج و آثار پنهان یعنی غیر منتظره یا آشکار یعنی منتظره وجود داشته باشد و در هر دو صورت ممکن است نتایج و آثار مناسب یا نا مناسب باشد. (۱۱)

پیامدها و آثار مناسب (Eufunction)

اگر عملیه ها و کار کردهای یک نهاد اجتماعی، گروه اجتماعی، ارزش اجتماعی، دستور اجتماعی، جنبش اجتماعی که همه اجزایی از نظام اجتماعی هستند برای خود شان یا برای اجزای دیگر یا برای کل نظام اجتماعی مثبت باشد، یعنی به پایایی آنها آسیب نرساند، میتوان گفت که فعالیت آن جزء مورد نظر، پیامدها و آثار مناسب دارد. به گونه مثال، نهاد خانواده دارای پیامدها و آثار مثبت یعنی مناسب برای کل نظام اجتماعی است، زیرا از راه تولید نسل به پایایی نظام جامعه یاری میرساند و در روند جامعه گرا شدن افراد، تاثیر پراهمیتی دارد.

پیامدها و آثار نامناسب (Disfunction)

اگر عملیه های یک جزء نظام اجتماعی به پایایی نظم و ترتیب اجزای دیگر و یا کل نظام اجتماعی آسیب برساند، میتوان گفت که فعالیت آن جزء، پیامدها و آثار نامناسب دارد. چنانکه نا برابری های طبقاتی استعدادهای ناشگفته، کودکان و جوانان طبقات فرودست را دستخوش نابودی میسازد و این عمل برای کل نظام اجتماعی و طبقات پایین و افراد متعلق به این طبقات، نامناسب است.

پیامدها و آثار آشکار

اگر پیامدها و آثاری که از عمل یک جزء نظام اجتماعی پدید می آیند، همان هایی باشند که از پیش چشم براه شان برده ایم، آنها را پیامدها و آثار آشکار مینامند. بحث مثال روشنفکران آگاه هر جامعه از پیش میدانند که انقلاب ارضی، مالکیت زمینداران بزرگ - این سلب مالکیت کنندگان واقعی - را سلب میکند و در عمل نیز انقلاب ارضی این پیامد را به بار می آورد.

پیامدها و آثار نهایی

اگر پیامدها و آثاری که از عمل یک جزء نظام اجتماعی پدیدار میشوند، همانهایی نباشند که عمل مورد نظر برای پدید آوردن شان انجام گرفته است،

در این صورت با پیامدها و آثار نهانی یا از پیش نیندیشیده سروکار داریم.

۳- ضرورت‌های کارکردی:

گروهی از محققان روش تحلیل کارکردی و جامعه‌شناسی کارکردی بر آنند که همه نظام‌های اجتماعی ضرورت‌ها و خواست‌های معینی دارند. به این معنی که نظام اجتماعی تنها در اوضاع ویژه‌ی می‌تواند پدید آید. هر يك از این محققان اموری را به عنوان خواسته‌ها و ضرورت‌های کارکردی بر می‌شمارند. از آن جمله است پایایی نظام اجتماعی، سازگاری نظام اجتماعی با محیط طبیعی و اجتماعی، اداره هیجان‌ها، اختلال‌ها، نا هنجاری‌ها، نابرابری‌ها طبقه‌ی و مانند اینها.

این مقوله از آنرو ارزش و اهمیت در خود توجه دارد که این خواست‌های نظری و عملی و غیر تجربی بر تحلیل کارکردی تأثیر بجا می‌گذارند و فعالیت هر جزء ساختمان اجتماعی بار دیگر به سود آن تحلیل میشود. به بیان دیگر عملیه هر جزء نظام اجتماعی را برای سودی که به پایایی و دوام نظام اجتماعی دارد، توجه میکنند.

۴: اهمیت کارکردی (Functional Importance)

هر يك از اجزای نظام اجتماعی و کارهایی که این اجزا انجام میدهند در فرایند بر آورده ساختن نیازهای کلی نظام اجتماعی و کارهایی که این اجزا انجام میدهند در فرایند بر آورده ساختن نیازهای کلی نظام اجتماعی اهمیت دارد. اگر اهمیت کارکردی جزئی از نظام اجتماعی از میان برود آن جزء هم از میان خواهد رفت. به بیان دیگر علت وجودی هر جزء برای کاری است که انجام میدهد و میزان این کار میزان ارزش، تأثیر و اهمیت کارکردی آن جزء را آشکار می‌سازد.

۵: ناگزیری کارکردی (Functional Indispensability)

بعضی از اجزای ساخت اجتماعی برای مقتضیات کارکردی نظام اجتماعی چندان ارجحان استند که هستی و پایایی آنها اجتناب ناپذیر می‌سازند. به بیان

دیگر نتایج و آثاری که از فعالیت های این اجزا پدیدار میشود به وسیله هیچ جزء یا اجزای دیگر نمی تواند انجام پذیرد.

۶: همبستگی کارکردی و توازن کارکردی

(Functional Interdependence)

در روش تحلیل کارکردی و جامعه شناسی کارکردی دو جنبه، با اهمیت نظام اجتماعی، یکی همبستگی متقابل اجزاء و دیگری گرایش آنها به برقرار ساختن توازن و تعادل در پیوند های متقابل است. آشکار است که توازن و تعادل اجزا ناگزیر بر همبستگی متقابل آنها دلالت میکند. (۱۲)

تحلیل و تبیین نهایی و غایی که در بسیاری از نظریه های کارکردی دیده میشود در حقیقت در برابر روش تبیین علی قرار دارد. به این معنی که در تبیین کارکردی علت پیدایی و پایایی اجزای ساختمان های اجتماعی برای فعالیت هایی است که کل نظام اجتماعی برای آنها تعیین کرده است.

بر پایه تحلیل کارکردی پدیدار های اجتماعی، نا برابر یهای طبقه یی برای آن در جامعه وجود دارد که بدون آنها پدیداری، استواری و پایداری نظام اجتماعی دستخوش نابودی میشود.

جامعه شناسی کارکردی بر نگهداشت وضع موجود تأکید فراوان میکند و جامعه را ساخته از عناصر و ارزشهای متوازن و هماهنگی می پندارد. هوا خواهان روش تحلیل کارکردی و جامعه شناسی کارکردی، اصل خصوصیت تاریخی را نادیده می گیرند. در حالیکه ضرورتها و مقتضیات کارکردی در هر دوران خاصی شکل و یژه یی دارد. جامعه شناسی نباید به ارایه دستورهای کلی، عام و سرمدی برای همه دورانهای تاریخی بپردازد. زیرا این پیشنی است غیر جامعه شناسانه، غیر واقعی و نا هماهنگ با واقعیت تاریخی و اجتماعی. مقوله اهمیت کارکردی در موارد تجربی با اشکالات بیشمار روبرو شده است زیرا پتانر گفته دانشوری تعیین اهمیت کارکردی اجزای نظام اجتماعی به روش عینی پس دشوار است و پیوسته به پایگاه طبقاتی و گرایش های ذهنی پژوهشگر پیوند دارد. مقوله ناگزیری کارکردی نیز با اشکالات زیاد

روبروست. زیرا نمیتوان بطور مطلق از ناگزیری سخن گفت. ناگزیری يك جزء نظام اجتماعی مسأله بی است محسوسی و باید در هر مورد به خصوص در پیرامون آن تحقیق صورت گیرد تا میزان ناگزیری آن بروشنی معلوم شود.

مقوله های همبستگی کار کردی و توازن کار کردی نیز نتوانسته است از پرویزن انتقادی علمی به دوستی بگذرد به پندار نقادان با آنکه مقوله همبستگی متقابل اجزای نظام اجتماعی و تعادل و توازن کار کردی برای شناخت نظامهای اجتماعی بسیار ضروریست، تاکید بیش از حد بر این مقوله ها، واقعیت زندگی اجتماعی انسان و تضادها و ستیزه های درونی نظام اجتماعی و خود کامگی طبقه، فرا دست، نقش قدرت و اعمال زور را در استقرار تعادل و توازن ظاهری و صوری از نظر ها پنهان میسازد.

این نکته شایان یاد آوری است که گروهی از پیروان جامعه شناسی کار کردی ژرفکاوانه گامهایی در راه تحلیل و تحلیل بعضی از حادثه ها و جریانهای اجتماعی برداشته اند. آنان کوشیده اند از راه روشن ساختن این حقیقت که رفتار يك «عمل اجتماعی» است، به اندیشه بی درست در باره روشن ساختن شخصیت انسانی دست یابند. ولی آنان نیز با آنکه بسیاری از کژاندیشی های مثبت گرایان نو را مورد انتقاد قرار می دهند، سر انجام در میعاد پنداره گرایانه بی به آنان می پیوندند و رفتار اجتماعی را جوهر و دروغایه هر گونه تحلیل و تحلیل جامعه شناسانه و نمود میسازند و پژوهش های آنان به صورت عمده در محدوده روانشناسی اجتماعی به تنگنا میباشند. زیرا اگر بررسی رفتار برای تحقیقات کلاسیک روانشناسی اجتماعی نخستین هدف باشد، نمیتواند برای جامعه شناسی هدف اصلی و عمده شمرده شود. رفتار اجتماعی تنها بافت بیرونی فرآیندهای پیچیده جامعه است و رفتار فرد نمیتواند پاسخگوی چگونگی شکل واقعیت اجتماعی باشد.

اکنون بروشنی میتوان دریافت که انگیزه گسترش روز افزون روش تحلیل کار کردی در گروهی از جامعه ها زاده گرایش دستگاه های فرمانروای آنها به اندیشه های ثبات پرستانه و ایست گرایانه است.

حواشی:

- ۱- P.Sorokin Cintemparay Social Theories . . . , 1069
- ۲- اشرف، احمد، فونکسیو نالیسم. نامه علوم اجتماعی، دوره اول، شماره اول ۱۳۴۷.
- ۳- Agarwal, phil. Fundamentals of Sociology
- ۴- Boston, 1968
- ۵- Fundamentals of Sociology
- ۶- همانجا
- ۷- امیل دورکهایم، قواعد روش جامعه شناسی، ترجمه دکتر علی محمد کاردان، ص ۱۲۲، ۱۳۴۳.
- ۸- Brown, On the Concept of Functoon in Socialscienc- es, Newyork, p 22
- ۹- فونکسیو نالیسم.
- ۱۰- پاولوف، ایوان پتروویچ، روانشناسی گشتالت، آموزش و پرورش دوره ۴۰، ترجمه حسین لطف آبادی.
- ۱۱- همانجا
- ۱۲- فونکسیو نالیسم.
- ۱۳- همانجا
- ۱۴- مکاتب جامعه شناسی معاصر، نگین، سال ۱۳۵۵ یادداشت بیشترین تعریفها از رساله ارزشمند فونکسیونالیسم که مشخصات آن در بالا نگاشته شده و اقتباس گردیده است.

ژوندون - ۱۳۵۵

عرفان - ۱۳۵۹

سرگذشت راز ناک مقوله ها

- ۹ -

انسان در فرا گرد شناخت نخست بهره های گوناگون دنیای پیرامون خویش را می شناسد و نامگذاری می کند و سپس در پهنه تجرید ها و انتزاعها گام می نهد.

پژوهش در زبانهای هند و اروپایی بیانگر اینست که آن کلمه های مشخص که نخستینه تر و کهن تر اند هنوز میان قبیله هایی که سده ها است از هم دور زندگی میکنند مشترک است و نیز این، پژوهشها نشان میدهند که مفهومیهای انتزاعی در زبان قبیله ها و ملت هایی که به بالندگی بیشتر نرسیده اند کمتر از زبانهای ملت های رشد یافته است. (۱)

فرآیند پیدایی مفهومیهای انتزاعی و مجرد، با در نظر داشت اینکه این پنداشت سرا پا تقریبی و بسیار نارساست تنها برای به دست آوردن سر رشته یی است از این کلاف در هم پیچیده، چنین است:

الف- صفات- فصل قریب و بعید (کور، کر، شنوا، بینا)

ب - جنس، (بز، گاو)

ج- نوع، (گیاه، آدمی)

د- مفهومیهای کلی (هستی، اندیشه، خرد)

همانگونه که هگل یاد آور شده جدا کردن مطلق مجرد و مشخص

کار نیست نادرست. زیرا هر مفهومی انتزاعی دارد. دگرگونی مشخص به مجرد خود يك دگرگونی چونی است که در آن سیر تدریجی و چندی با چرخش ناگهانی و چونی همگام است. (۲)

پیوند میان مفهوما دورانه‌های زیرین را پیموده است:

۱- دوران پیوند تخیل و تمثیل.

۲- دوران پیوند تعقل، قیاس.

۳- دوران پیوند تجربه و استقراء.

۴- دوران پیوند قیاس، استقراء یا تحلیل و ترکیب.

سخت نادرست است اگر چنین پنداشته شود که میان پیدایی مفهوماهای مجرد و مشخص از سویی و پیدایی مفهوما و پیوند ها از سوی دیگر در تاریخ زنده انسانی بعد پیمایش پذیر زمانه سایه گستر است زیرا مرحله های پختن به گونه جوانه ها در مرحله های پیشین ریشه داشته اند. (۳)

- ۲ -

(دستگاه های اندیشه) از سه بهره گسست ناپذیر و برهم کارا ساخته شده

اند.

۱- مقوله ها (Categories)

۲- دستورها (Theses)

۳- استدلال ها (Arguments)

مقوله ها را میتوان اصطلاحات يك دستگاه اندیشه و یا يك دانش معین

نامید. جرم، کارمایه وقوه، مقوله های میکائیک، ارزش، کالا و پول مقوله های علم اقتصاد، اشراق سیر وسلوك مقوله های عرفان وماده، شعور، حرکت تضاد، تکامل، مضمون، شکل ماهیت وپدیده، علت ومعلول، زمان ومکان. مقوله های فلسفی هستند. مقوله های فلسفی بازتاب جهت ها تاب و پیوندهای عمومی و سرشت کلی واقعیت استند.

دستورها ومقوله های فلسفی باهم پیوند و وابستگی ژرف دارند،

دستورها چیز دیگری جز پیوندها و مناسبت ها میان مقوله ها نیستند و از همین رو شناخت دستور ها بدون شناخت درست مقوله ها سخت سطحی و تهی از دروغایه حقیقت خواهد بود و همچنان سرشت راستین مقوله هارا بدون شناخت دستور ها نمیتوان درک کرد.

مقوله ها دستاورد و تعمیم سده ها تجریت انسان و تلاش و شناخت او استند.

انسان در فرآیند کار و پیکار خویش با گونه گونه پدیده های جهان برخورد می کند. در راه شناخت آنها گام برمیدارد و سرشت و جهت های کلی این پدیده ها را در مقوله ها و مفهوما منعکس میسازد. هر مقوله پله یی است از پلگان ژرفا یافتن شناخت آدمی از جهان. از آنچه گفته شد بر می آید که مقوله ها سرشت عینی دارند و خاستگاه آنها را باید در پدیده های جهان عینی جستجو کرد نه در اثیر ذهن آدمی.

کانت بر این بود که آدمی پیشتر از آنکه نیروی شناخت جهان را دریابد فانوس های رنگین مقوله ها در شبستان شعور او پرتو افکن استند و آدمی به یاری آنها به برقرار ساختن نظم میان پدیده های طبیعی و اجتماعی می پردازد. هگل با پذیرش سرشت عینی مقوله ها آنها را حلقه هایی از زنجیر تکامل شناخت ایده مطلق می انگاشت.

و اما مثبت گرایان نوپيرو اندیشه کانت استند. آنها چنین می اندیشند که مقوله ها مفهوم های کلی استند که به گونه مستقیم به احساسهای آدمی وابستگی دارند نه به جهان عینی.

باید گفت که سخنان این اندیشه ورزان فرزانه و سترگ در پیرامون مقوله های فلسفی با تجریت آدمیان و بالش دانشها دمسازی ندارند.

مقوله ها فرآورده پندار آدمی نیستند و از روند های عینی برخاسته اند. در باره عینی بودن، پیوند متقابل و دگرگونی پذیری و پویایی آنها چه گواهی برتر و بهتر از این که آنها در فلسفه و منطق نوین تاریخی و انطباقی در زمینه ها و چرخشگاههای ویژه یی جاگزین یکدیگر میشوند. (۴)

شکوهنده مرد جهان فلسفه - ارسطو - در رد مثل افلاطونی و واخواست به شگرد کار آموزگار نامبردار خویش نخست ذات (Essence) را از صفات (Attribute) فرق نهاد و جوهر (Substance) که به پندار او هستی مستقل و برخود استوار است از عرض (Accident) که هستی برخود استوار ندارد و قائم به جوهر است، باز شناخت

او عرض را بر نه گونه دانست و به پیوست جوهر «مقوله های دهگانه» را آرایه و تنظیم بخشید. (۵)

ارسطو در رساله های منطقی خویش و کتاب مابعد الطبیعه در پیرامون مقوله ها سخن رانده است. (۶)

مقوله های ارسطویی اینها هستند.

کم (چندی) کیف (چونی) اضافه - این - متی - وضع - ملک - فعل، انفعال (کارپذیری).

اینکه ارسطو چه چیزی را پایه و نهاد مقوله ها پنداشته و آنها را بدین بهره ها برشمرده است به درستی روشن نیست. گروهی بر اینند که او از راه ناهمگونی های دستوری میان اسم و صفات اسم به تنظیم مقوله ها پرداخته است. برای برداشت درست از مقوله های ارسطویی باید از (هیت نهایی) درک و برداشت روشن داشت. (۷)

جان استوارت میل از مقوله های ارسطو اینگونه برداشت داشت که فهرست مقوله ها برای ترتیب پیکره یی از طبقه بندی تمام چیزهایی است که میتوانند نامگذاری شوند، او مقوله ها را از چند نگاه بیهوده و نارسا و از جهاتی سطحی پنداشته است.

اما گروهی از ارسطو گرایان انتقاد استوارت میل را گونه یی تلاش برای گزدرسه نشان دادن منطق ارسطو دانسته اند. آنها می گویند (شی) بودن تنها یکی از هیت های هستی ست. ولی حقیقت محسوس میتواند بسیاری و یا تمام هیت وابسته به موجودی را تجسم بخشند. به صورت مثال میتوانیم

بدینگونه در باره ارسطو سخن برانیم و محمولات او را بشناسیم. او (جوهر) در آتن (مکان) زندگی میکرد. چهار سده پیش از میلاد (زمان) به آموزش فلسفه آغاز کرد (فعل) به بی آیینی متهم شد (انفعال) پدر فرزندی بود (اضافه) در هنگام رفتار درس میداد (وضع)... (۸) ولی طبقه بندی این ویژگی را ندارد. ممکن است (ارسطو) در چندین طبقه در يك زمان وجود داشته باشد و این مسئله با تعیین (هیئت های شی) ناهم ساخت است.

ارسطو بدین باور بود که (شی) بودن با (چونی و چندی) همسان نیست و هیچ کدام از اینها نمیتواند به وسیله دیگری ناپیوسته و نابجا جلوه کند. محمول (سبز) میتواند با رجوع به (رنگ) شناسانده شود و (رنگ) در پیوند با (چونی). ولی نقش کیفیت ازین نگاه واپسین هیئت و یا عرض است که موقوف بخود میباشد.

ارسطو مقوله ها را از نگاه ارزش همسنگ نمی پندارد و آنها را به اندازه نزدیک بودن شان به جوهر ارج می نهد. به پندار او جوهر مقوله برین است. (۹)

بیان کوتاهی از مقوله های ارسطویی:

۱- کم- (چندی) کم از شمار اعراضی است که بذاته قابلیت پذیرش برابری و نابرابری را دارد. کم به کم گسسته که اجزای آن حد مشترك ندارند و کم پیوسته که اجزای مفروض آن حد مشترك دارند تقسیم شده. به گفته ارسطوگرایان (حد آنست که به دو جزء نسبت یگانه داشته، اختصاص به هر يك از دو جزء نداشته باشد. مثل نقطه به قیاس دو قسمت خط و خط به قیاس سطح و (آن) نسبت به (زمان). (حد مشترك حد فاصلی است که وجود آن اعتباری و ذهنی است نه حد فاصلی که به طور قطع در خارج دیده میشود. زیرا با دو جزء متساوی النسبه نیست و به یکسو تعلق دارد و عدد، کم گسسته است و گسستگی آن چه در ذهن و چه در خارج یکسان است. ازین رو گسسته را منحصر به عدد میدانند. کم پیوسته بنا بر تعریف آنست که اجزای مفروضه آن حد مشترك داشته باشد و این کم یا (قارالذات) است یعنی (وضع) دارد و اجزای آن مجتمع الوجود است

که آنرا (مقدار) گویند. مانند خط مرسوم خواه مستقیم و خواه مستدیر یا سطح مرسوم و ستبر یعنی جسم که دارای ابعاد ثلاثه است و ازین رو آنرا (اتم المقادیر) میگویند.

گونه دوم متصل (غیر قارالذات) است مثل (زمان). زیرا زمان بالذات کم پیوسته است اگرچه عدد بر آن عارض میشود و واجد خصوصیات کم گسسته میگردد. چنانکه آنرا به ساعت ها، روزها، ماهها و سالها تقسیم کرده اند ولی تقسیم آن امری عارضی است. (۱۰)

۲- کیف - (چونی) سرشت این مقوله با انقسام به بهره ها نابازگار است. از اینرو این مقوله از کم تهی است و غود هایی چون سیاهی و سپیدی و زشتی و زیبایی جای (کم) را میگیرند. کیفیت بر پایه استقرا به چند گونه بر شمرده شده است.

الف: کیفیت های محسوس که بشمار حواس و ابسته است. مانند رنگها، بوها، آوازا و ...

ب: کیفیت های روانی - این کیفیت به کیفیت راسخ و غیر راسخ و یا به (ملکه) و (حال) بر شمرده شده است.

«ملکه» کیفیت هایی را میگویند که از نگاه زمان پایایی بیشتری داشته باشند «حال» کیفیت هایی را در بر می گیرند که گذرا و غیر پایا استند. (۱۱)

دانش و هنر از شمار کیفیت های راسخ یا (ملکه) است که پس از فراگیری در سالهای زیاد یکشبه فراموش نمیشود، جز اینکه دگرگونی بنیانکن و هستی براندازی چون بیماری جانکاه یا حادثه ناگوار دیگری بر زندگی دانشمند و هنرور سایه بیفکند. کیفیت های راسخ زودپو هستند و زود دگرگونی می پذیرند چون بیماری و تندرستی و گمی و سردی.

ج: کیفیت های استعدادی - این کیفیت ها به نیرو و عدم نیرو تعبیر شده اند. آنچه نیروی طبیعی ندارد کنش آن دشوار است و به آسانی

واکنش نشان میدهد و با برعکس. نیروی طبیعی کنش را به آسانی انجام میدهد و واکنش را به دشواری پذیرا میشود.

د: کیفیت های انفعالی در بر گیرنده طعمها چون شیرینی و تلخی و رنگها چون سپیدی و سیاهی استند. ارسطو بیان این کیفیت ها را از آنرو انفعالی می نامد که آدمیان پس از انفعال از آنها اینگونه نام ها را بر این کیفیت ها نهاده اند.

ه: کیفیت شکل و آفرینش در قوام پدیده ها و اشیا نهفته است. مانند استقامت، انحنا و...

۳- این - به پندلر ارسطوگرایان این حالی است که پس از قرار گرفتن شیء در مکان حقیقی پدید می آید.

۴- متی - متی نیز چون «این» به (حال حاصل در شیء نسبت به حصول شیء در زمان) تعریف شده است. (۱۲)

۵- اضافه، ارسطو و بسیاری از فیلسوفان و اندیشه ورزان جهان اسلام که راه اندیشه او را گزیده اند اضافه را به حالت نسبت متکرر تعریف میکنند. نسبت متکرر به معنی نسبت معقول با قیاس به نسبت معقول دیگری است که با قیاس به معقول اول ایجاد شده است.

ممکن است دو طرف اضافه رأس به رأس متعاکس باشند مانند برادری، اگر «Y» برادر «X» است «X» هم برادر «Y» خواهد بود. یا ممکن است دو طرف اضافه متخالف باشند مانند پدری و پسری. اگر «Y» فرزند «X» است «X» پدر «Y» خواهد بود. (۱۳)

۶- ملك - این مقوله را به «حالت حاصل در شیء به سبب آنچه محیط بر او احاطه تام و یا ناقص داشته باشد» تعریف کرده اند.

گروهی از ارسطوگرایان بیان ملك را به نام مقوله (له) هم یاد میکنند. زیرا این مقوله بازتابی است از وابستگی چیزی به چیز دیگر از نگاه کاربرد چیز نخستین و بهره جویی از آن.

۱- وضع - فارابی گزارشگر بزرگ فلسفه ارسطو وضع را (هیئت حاصل در شیء به سبب نسبت اجزای آن از بعضی به بعضی مانند برخاستن و

نشستن) دانسته است.

۸- فعل- هم او مقوله فعل را «حالت حاصل برای شی بر حسب اثر گذاشتن آن بر چیزی دیگر مانند قاطع که در زمان قطع اثر فعل را در خود دارد» میداند.

۹- انفعال- انفعال واپسین مقوله از مقوله های نه گانه است که بسیاری از مشائیان به پیروی از ارسطو آنرا و یا حالت حاصل در شی بنا بر اثر پذیری آن از غیر از خود «می انگارند چون گرمی آب و سیاهی کاغذ» (۱۴)

- ۲ -

اندیشه وران جهان اسلام در پیرامون شمارش عرضها به نه مقوله سخنان ناهمسانی گفته اند. گروهی از آنان به ویژه متکلمان مقوله ها را بر پایه شمارش، تبویب و تبیین ارسطو نپذیرفته اند. آنان به تفسیر و شناخت فیلسوفان یونان و گروهی از فیلسوفان جهان اسلام از جوهر دمسازگری ندارند. به پنداشت این گروه جوهر باید «متحیز» باشد.

ابن سهلان^(۱۵) عرض را بر چهار گونه دانسته است (جوهر، کم، کیفیت و اضافه). شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی «حرکت» را به این چهار افزوده است. (۱۶) او در تلویحات گفته است که نمیتوان در باره «متی و این و ملک و وضع اندیشید مگر اینکه پیش از آن در پیرامون اضافه اندیشیده و برای این مقوله نهادی در ذهن داشته باشیم.

او همچنان میگوید که «جوهریت دراعیان امر زاید بر جسمیت نیست. بلکه جسم عیناً همان جوهر است. جوهر ماهیت شیء است به وجهی که در قوام خود بی نیاز از محل باشد.»

گروهی دیگر بر آنند که «هستی شیء در زمان و مکان بیرون از ذات شیء است. زیرا شیء باید نخست بر آورند آفرینش و تکوین بنشیند و سپس اضافه زمان و مکان بر آن سیطره یابد. بنابر این وجود نفس شیء بر وجود آن در زمان

و مکان پیشی دارد. (۱۷) ابن سینا هنگامیکه در کتاب شفا در پیرامون مقوله اضافه سخن میراند، آنرا بر چهارگونه بر می شمارد. معادله، زیاده و نقصان (در «کم» و در «قوه») فعل و انفعال و محاکات خواه از نیروی فاعله باشد و خواه از نیروی منفعله.

یکی از پژوهنده گان فلسفه کهن در تفسیر سخنان ابن سینا چنین می نویسد:

«معادله نظیر برادری - زیاده و نقصان «در کم» و قوه، فعل و انفعال اعم از طرف فاعل باشد یا قابل مانند پدر و فرزند. محاکات از يك طرف صورت ادراکی است و از طرف دیگر اضافه حاصل به سبب علم و احساس. همچنانکه نویسنده اسفار می گوید علم محاکی صورت معلوم و حس محاکی هیئت محسوس است که تحصیل تقدیر و تحدید و یا ضابطه آن خالی از صعوبت نیست. به قول ملاصدرا خصوصیت های مقوله اضافه در میان سایر اعراض در عروض آن برای هر موجود است. در کم مانند «مساری» در کیف «متشابه» در این مانند «عالی» در متی مانند «مقدم» در وضع «اشد انتصاب» در ملك «پوشیده تر بودن» در فعل مانند «برنده تر» در انفعال مانند «گرم شده تر». (۱۸)

اما بیشترین فلسفه پژوهان و اندیشه وران جهان اسلام بر اینند که مقوله های ارسطویی بر بنیاد آیینی که بر در آمیختگی صورتها چیره است استوار هستند و این بنیاد میتواند ترتیب مقوله ها را به درستی توجیه کند. (۱۹)

- ۵ -

کانت فیلسوف نامور آلمانی نیز از اندیشه وران سرگرمی است که در باره مقوله ها سخن رانده است. اندیشه های کانت در پیرامون مقوله ها با «اسلوب انتقادی» او که بنیاد فلسفه ویرا میسازد پیوند گسست ناپذیر دارد. به پندار کانت دانش آدمی از دو بهره ساخته شده است: احساس و اندیشه. موضوع هر احساس بیرونی در زمان مکان جای دارد (۲۰)، موضوع هر

درون نگری چون پندارها و عاطفه هادر زمان واقع است ولی نمیتواند در مکان جاگزین شود. زمان صورت کلی احساس درونی است و زمان و مکان صورت های کلی احساس بیرونی. اما پاسخ باین پرسش بسیار ارزشمند است که آیا هیچ گونه شناختی از زمان و مکان میتوان برای ذهن آدمی دست دهد که در برگیرنده دو ویژه گی شگفتی انگیز علت یعنی کلیت و ضرورت باشد؟ پاسخ این پرسش مثبت است. زیرا هر گونه دانش هندسی بر پایه قضیه های کلی و ضرور در باره مکان استوار است. در باره زمان نیز آگاهی های کلی و ضرور داریم. مثلاً آگاهی از این که دو دقیقه هیچگاه نمیتوانند همزمان باشند. (۲۱)

پرسش دیگر این است که آیا اندیشه، خاستگاه دیگر دانش در برگیرنده عناصر کلی و ضرور هست؟ چون کانت اندیشه را وابسته به مفهوما می پندارد سزاوار است پرسش بالا را به این گونه طرح کنیم که آیا هیچ مفهوم کلی و ضروری وجود دارد؟

اگر پاسخ این پرسش مثبت باشد باید مفهوم هایی چون علت و گوهر نیز مانند زمان و مکان بر تجریت و آزمون پیشی داشته باشند و همچنان باید صورت های محضی باشند بدون هیچ گونه پیوند با عین محسوس. زیرا محتوای هر احساس ناشی از چیز فی نفسه است و صورت و احساس ساخته و پرداخته ذهن مفهوم «سرخ» به همان اندازه قبلی است که ادراک حسی «سرخ». (۲۲)

«هیچ کدام ازین دو کلیت یا ضرورت ندارد و یا هر دو به محتوای دانش مربوطند نه به صورت آن. از سوی دیگر قوه فهم همان قوه حکم است. ذهن وقتی مفاهیم خود را بر چیزها منطبق میکند حکم میدهد. از این جاست که صور خالص و غیر حسی اندیشه یعنی مفاهیم خالص و غیر حسی به شکل احکام صوری منطقی برای ما حاصل میشوند. جمله «برخی از لاله ها سرخ اند» حکمی موضوعی است و مفاهیم حسی «لاله» و «سرخ» را برای ما افاده میکند. ولی «برخی از ب» ها... (اس)... هستند» حکمی صرفاً صوری است و به هیچ رو حکایت از موضوع احساس ندارد. ولی آیا متضمن هیچ گونه مفهومی است؟ آری هست. در وهله نخست قضیه یی کلی است و نه جزئی و

با آن که مربوط به بیش از يك چیز است همه چیز ها را در بر نمیگیرد. بدین لحاظ شامل مفهوم چند گانگی یا تکثر است. و بعد چون دلالت بر آن دارد که چیزی « هست » مفهوم واقعیت را نیز در بر دارد. پس همه اینها مفاهیم محض غیر حسی هستند که از تجربه گرفته نشده اند ولی از راه ساختمان ذهن ما به معرفت ما یاری می رسانند. برای آنکه فهرست مکمل این مفاهیم بدست آید فقط باید دید که انواع گوناگون حکم های منطقی متضمن چه مفاهیمی هستند. فهرست کامل احکام از این قرار است.

چندی (کمیت)	چوسی (کیفیت)	نسبت یا ضافه	جهت یا ماده
کلی	ایجابی	قطعی	احتمالی
جزئی	سلبی	فرضی	تحقیقی
شخصی	نامعین	منفصل	

کانت ازین فهرست مفاهیم معادل این احکام را چنین استخراج می کند.

چندی (کمیت)	چوسی (کیفیت)	نسبت یا اضافه	جهت یا ماده
کلیت	ایجاب	گوهر و عرض	امکان و امتناع
کثرت	سلب	علت و معلول	وجود و عدم
وحدت	حصر یا تحدید	مقابله	وجوب و احتمال

کانت این مفاهیم محض دوازده گانه را مقولات (Categories) می نامد. این مقولات مانند زمان و مکان دارای سه خاصیت هستند. (۲۳) صور خالص تهی از محتوی یا ماده اند و (۲۴) قبلی یعنی مقدم بر تجربه اند و (۲۵) از هیچ گونه منبع خارجی نشأت نمی یابند بلکه از راه خود ذهن هر دانش افزوده می شوند. همچنین کلی و ضرور اند. يك چیز ممکن است به رنگ سرخ باشد یا نباشد. ولی به هر حال باید معلول علتی باشد. باید گوهری باشد آراسته به عوارض. باید یکی (واحد) باشد یا بسیار (کثیر). می توانیم جهانی را تصور

کنیم که سفیدی یا وزن نداشته باشد ولی تصور جهانی بی وحدت و کثرت و ایجاد سلب و جز آن ممکن نیست. این کلیت و ضرورت را باید به همان طریق توجیه کرد که کلیت و ضرورت زمان و مکان را. مقولات آفریده ذهن ما هستند. ذهن ما به نحوی ساخته شده است که چیزها باید در قالب همین صور برای ما پدیدار شوند. بدین سبب است که این صور بر همه چیزها انطباق پذیرند و برای ما کلی و ضرور هستند و همان گونه که چیز فی نفسه در زمان یا مکان نیست مقولات هم بر چیز فی نفسه انطباق پذیر نیستند. چیز فی نفسه علت یا گوهر نیست. نه یکی است و نه بسیار. نه کمیتی دارد نه کیفیتی و نه نسبتی. این مفاهیم فقط بر آنچه برای ما پدیدار است انطباق می پذیرند نه بر خود چیز بدان گونه که در نفس خویش هست. (۲۳)

- ۶ -

هگل چنین می اندیشید که ذهن آدمی پس از فهم تعقل میکند و به نکته های دیگر بر می خورد و خرد بر تر از فهم است و باید مقوله ها را پاروش عقلی کشف کرد. فهم وابسته به نهاد های این همانی و این نه آنی و امتناع جمع متقابلان است.

فهم می پندارد که يك چیز همان چیز است و غیر آن چیز نیست و چیز با ناچیز جمع پیوند یا به سخن دیگر هستی هست و نیستی است. هستی نیست نمی شود و نیستی هست نمی شود و هستی را با نیستی پیوند نیست. اما خرد تا آنجا پر می گشاید که در می یابد در هستی نیستی است و در نیستی هستی و بنابراین این متقابلان جمع میشوند. زیرا پدیده هایی که به پندار در می آیند همه اعتباری اضافی و نسبی هستند و همه با هم پیوند هایی مانند همگونی و همگونی دارند که بدون این پیوند ها تصور آنها به درستی و روشنی برای ذهن آدمی میسر نیست. (۲۴)

یکی از تاریخ نگاران فلسفه اندیشه هگل را چنین تبیین میکنند:
(اگر همه مناسبات را از يك معنی سلب کنند منتهی به نقیضش یعنی به

عدم آن معنی میگردد مثلاً وجود بحث بسیط و هستی صرف که آنرا با امری دیگر مرتبط و متناسب نینگاریم درعین اینکه وجود و هستی است عدم و نیستی است. زیرا نه این چیز است و نه آن چیز پس هیچ چیز نیست. چنانکه اگر روشنائی مطلق باشد چیزی دیده نمی شود و در حکم تاریکی مطلق است و بینائی وقتی دست میدهد که روشنی با سایه همراه شود یعنی نور دارای رنگ باشد پس هر مفهومی باید با نقیض خود جمع شود. تا معنی تامی حاصل آید و هرچیزی دورو دارد مانند پارچه که رویه و آستر دارد و از جمع آن دو رو، روی سوم درست می شود که حقیقت پارچه همانست و این همان نکته ایست که فیخته در تحقیق امر وجود درک کرده و این قسم تعبیر نموده بود که «برنهاد» باید «برابر نهاده» داشته باشد تا این دو «هم نهاده» شده حقیقتی را صورت دهند.

این روش سه پایه بر نهاده و برابر نهاده و هم نهاده قاعده ایست که هگل آنها را در استخراج همه مقولات بلکه در سیر همه موجودات عمومیت داده است. اصل با مقابلش و اثبات با نفی باید همراه گردد، تحلیل واقع شود سپس ترکیب دست دهد تا مرکبی ضرورت پذیرد و در مادیات هم باین قاعده به این مثال روشن می شود که تخم چون در خاک بر نهاده شود تحلیل می یابد سپس از ترکیب اجزایش گیاه که هم نهاده آنهاست به جود می آید.

پس هگل در کشف مقولات مفهومی را که ساده ترین و بدوی ترین مفهومات باشد به طور اصل برمی نهد و مقابلش را که نفی آنست برابر می نهد تا مقوله تمامتری به دست آید. سپس این مقوله را باز برمی نهد و مقابلی برابر آن می نهد و همین قسم پیش می رود درجه به درجه تا به مقوله یی برسد که مقابل نداشته باشد. یا به عبارت دیگر متقابلها همه در آن جمع باشند و کاملترین مقولات و موجودات باشد. (۲۰)

واپسین سخن اینکه از چشم انداز فلسفی هگل مقوله ها نخستین نهاد های توضیح کننده جهانند مقوله ها باید دلیلی داشته باشند که جهان نتیجه آنست و اگر ما توانائی آنرا داشته باشیم که ژرفای این سخن را دریابیم جهان را شناخته ایم. ولی این خواست بار انجام کارسترگ دیگری را بردوش مقوله ها

می‌گذارد که هنوز به سر رسانیدن آنرا از آنها نمیتوان چشم داشت. و ت. استیخس هگل شناس نامور (۲۶) آنگاه که در پیرامون برداشت هگل از مقوله ها، جایگاه و کارایی آنها سخن میراند چنین میگوید.

(مقوله ها شروط منطقی جهانند. ولی اگر چه میتوان به یاری استدلال واپس رفت و از مشروط به شرط رسید لیکن همواره نمیتوان این روند را بازگون ساخت و از شرط به مشروط رسید. در این مورد شروط منطقی به شروط علی همانندی دارند. آنگاه که برف یا باران میبارد میتوان حکم کرد که هوا ابر آلود است.

زیرا ابر شرط ضرور و علی باران است. ولی هیچگاه نمیتوانیم حکم کنیم که اگر آسمان ابر آلود باشد حتماً باران می بارد. زیرا چه بسا دیده شده که آسمان ابر آلود است ولی باران نمیبارد.

به همین گونه اگر چه مقوله ها شروط ضرور جهانند نمیتوان استنتاج کرد که جهان نتیجه ضرور مقوله هاست. (۲۷)

اگر این نکته را مسلم و گمان شکن بپنداریم که مقوله ها هستی حقیقی و مقدم بر جهان دارند میتوان پرسید که چرا باید این مقوله ها جهان را پدید آورده باشند؟ جهان چگونه از مقوله ها منتج میشود؟

از چشم انداز هگل برای یافتن پاسخ های درست به پرسش های بالا باید به اثبات این مساله پرداخت که مقوله ها الزاماً جهانرا پدید میارند و در حکم دلیلی هستند که جهان نتیجه آن است و این کار را تنها با استنتاج منطقی جهان از مقوله ها میتوانیم به انجام برسانیم.

هگل در جریان تلاش های خویش برای یافتن پاسخ پرسشهای بالا دریافت که نمیتواند آن سان که سزاوار است از کانت یاری گیرد. کانت يك شرط را برای او فراهم کرد و هگل ناگزیر بود که شرط دیگر را خود فراهم آورد شرط نخست آنست که مقوله ها باید شروط منطقی جهان باشد. کانت به زعم خویش به «اثبات» رساند که مقوله ها چنین اند. شرط دوم آنست که جهان از مقوله ها همچون نتیجه منطقی آنها قابل استنتاج باشد. روشن ساختن این امر دریافت فلسفی خاص هگل و دروغایه منطقی او بود.

در منطق هگل مقوله ها جاگزین مُثُل افلاطونی شده اند که حتی کلیه های حسی را در بر میگرفت مقوله های هگلی برخلاف مثل افلاطونی کلیه هایی پراکنده نیستند و آنها را میتوان از یکدیگر استنتاج کرد. افلاطون نتوانسته بود نشان دهد که مثال رنگ را میتوان به طور منطقی از مثال کیفیت استنتاج کرد. هگل بروشنی توضیح میدهد که هر مقوله حتماً و منطقاً در برگرفته مقوله جداگانه دیگر است. مقوله علت را میتوان از مقوله گوهر استنتاج کرد.

هگل براین بود که آنگاه مقوله ها از پندار های ذهنی به هستی های عینی مبدل شوند وضع تازه بی پدیده بی می آید. در این حال دیگر منطقی نیست که از دوازده مقوله نام ببریم و بگوییم نخستین نهادهای جهان اینها هستند. زیرا در این حالت نه با يك نهاد بلکه با دوازده نهاد روبه میشویم. نهاد نخستین باید کثرتی در وحدت باشد، مقوله های بسیاری را در برگیرد. و این مقوله ها را به شکل یگانه بی در آورده به صورتی منطقی بهم پیوند دهند.

* * *

حاشیه‌ها:

- ۱- ANsk, Harcourt, Lanuage and mind, PP Newyork, 1971
 - ۲- همانجا
 - ۳- Lewisb. New Trends in philosophy, Brekely, Clifornia, 1972
 - ۴- همانجا
 - ۵- محمد علی فروغی- سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۵۱، چاپ جیبی تهران.
 - ۶- پیشینیان ما از رساله مقوله های ارسطو (Categories) به نام قاطیغوریاس یاد کرده اند.
 - ۷- اچ- لاینز- دیدگاههای فلسفی سده بیستم، ترجمه بابک اسفندار- نیویارک
 - ۸- Formal Logic, Boston, 1967 pp37-39
 - ۹- شاهرودی، محمد دریچه بی به حکمت مشا، ماهنامه آموزش و پرورش دوره ۴۳
 - ۱- همانجا
 - ۱۱- Formal Logic
 - ۱۲- دریچه بی به حکمت مشا
 - ۱۳- Formal Logic
 - ۱۴- دریچه بی به حکمت مشا
 - ۱۵- همانجا
 - ۱۶- همانجا
 - ۱۷- Irwin, Walter Ahistory of Islamic Philosophy, Iondon, 1970
 - ۱۸- Ahistory of Islamic philiosophy
 - ۲- و.ت. ستیس، فلسفه هگل مشا
 - دکتر حمید عنایت ج اول ص ۴۸ تهران- ۱۳۵۲
 - ۲۱- همانجا- ص ۴۹
 - ۲۲- همانجا- ص ۵۰
 - ۲۳- همانجا- ص ۵۵-۵۶
 - ۲۴- W-T- suace
 - ۲۵- سیر حکمت در اروپا- ج- ۲- ص ۸۰
 - ۲۶- فلسفه هگل ص ۸۷
- مجله. عرفان سرطان ۱۳۵۵

ویس و رامین سپاسنامه دیرینسال عشق

منظومه ویس و رامین با همه گرانسنگی و ارج والای خویش در کشور ما، آنسان که سزاوار است شناخته نشده است و اگر بگوییم که تنها عده بی انگشت شمار با این منظومه آشنایی همه جانبه دارند گزافه آمیز نخواهد بود. نویسنده که خویش را نه از شناسنده گان بل از ستاینده گان منظومه ویس و رامین و سراینده پییره دست آن میپندارد، در این یادداشتها تلاش ورزیده است به بررسی ابعاد گونه گونه آن پردازد و ازین راه سپاس خود را به خاطر سخنسرای سترگی که کاخی بدین فرهی و شکوهنده گی در اقلیم ادبیات ما بنیاد نهاده پیشکش کند. شکوه جاودانه گی او را بادا اگر دانشجویمان ادبیات در این یادداشتها این جا و آن جا به سخنانی برخوردند که تا کنون در باره ویس و رامین گفته نشده است و ازین سخنان سود و بهره یی بگیرند، نویسنده پاداش رنج خویش را به دست آورده است.

- ۹ -

سراینده

فخرالدین اسعد گرگانی در نخستین دهه سده پنجم هجری در گرگان زاده شده است، زیرا در حدود سال ۵۷۶ هجری که سرایش داستان را آغاز

کرده، خویشتن را جوان خوانده است.

چو این نامه بخوانی ای سخندان
گناه من بخـواه از پاك يزدان
بگو یا رب بیامرز این جوان را
که گفته است این نگارین داستان را

فخرالدین گرگانی با طغرل بن میکائیل بن سلجوق همروزگار بوده و هنگامی که او بر شهر اصفهان چیره شده، در آن شهر میزیسته است او پس از آن که طغرل از اصفهان بیرون تاخته به دستگاه خواجه عمید ابوالفتح راه یافته و به خواهش او به گزارش و سرایش ویس و رامین دست یازیده است:

مرا يك روز گفت آن قبله دین
چه گویی در حدیث ویس و رامین
که میگویند چیزی سخت نیکوست
درین کشور همه کس داردش دوست
بگفتم کان حدیث سخت زیباست
ز گـرد آورده شش مرد داناست
و لیکن پهلوی باشد زیانش
نداند هر که بر خواند بیانش
نه هر کس آن زبان نیکو بخواند
و گر خواند همی معنی نداند
چو بشنود این سخنها خواجه ازمن
مرا بر سرنهاد از فخر گـرز
زمن در خواست او کاین داستان را
بیارا همچو نیسان بوستان را

از این پس از فراز و فرودهای زنده گانی فخرالدین گرگانی آگاهی چندانی نداریم جز آنکه نوشته اند بسیاری از حادثه هایی که او در آغاز منظومه ویس و رامین از آنها یاد کرده پس از سال ۴۳۳ رخ داده اند.

زنده گینامه نویسان جز ویس و رامین چند شعر پراکنده را نیز از آن فخرالدین گرگانی پنداشته اند در مجمع الفصحای هدایت رباعیی به نام او

آمده و در لباب الباب عرفی شعری از او در شکوه از فرمانروایی که ثقة الملك لقب داشته آمده است.

این شعر چنین آغاز میشود:

بسیار شعر گفتم و خواندم به روزگار

يك يك به جهد بر ثقة الملك شهريار

ولی در این شعر ها بوی آن جوهر جادویی را که تا ژرفای روان آدمی نفوذ میکند و سراپای ویس و رامین از آن انباشته است نمیتوان شنید.

سزاوار است که سیمای فخرالدین گرگانی را همواره در آیینۀ ویس و رامین بنگریم تا بتوانیم تپش نبض روان انسانی آگاه و دردمند را احساس کنیم.

باید پذیرفت که از کارگاه شعر و اندیشه فخرالدین گرگانی این آشفشان اشراق و بینش شاعرانه اخگران فروغناك دیگری نیز درخشیده اند، ولی فسوسا که درازی یلدای تاریخ آنها را در چاهسار فراموشی فرو افکنده است.

در این که سرایندهء منظومهء ویس و رامین فخرالدین گرگانیست نمیتوان به تردید اندر شد. نویسندهء کتاب سمك عيار (۵۸۵ هـ) این منظومه را از آن او میداند. در الهی نامهء عطار، در المعجم شمس قیس رازی، در لباب الالباب عوفی، در آثار البلاد قزوینی و تاریخ گزیده حمدالله مستوفی و نیز در کتابهایی که در روزگاران پسانتر نوشته شده اند از گونهء هفت اقلیم، آتشکده، ریاض الشعرا و مجمع الفصحا ویس و رامین از فخرالدین گرگانی شناخته شده است. تنها دولتشاه سمرقندی در تذکرة الشعراى خویش این منظومه را يك بار از نظامی عروضی و بار دیگر از نظامی گنجه یی دانسته است و در تذکره الشعرا ازین دست لغزشها فراوان به چشم میخورد. (۳)

فخرالدین گرگانی به شیوهء اعتزال گرایش داشته است و جای جای در منظومهء ویس و رامین بازتاب این اندیشه را میتوان دید:

خدای پاك و بی همتا و بی یار هم از اندیشه دور و هم ز دیدار

نه بتواند مر او را چشم دیدن نه اندیشه در او داند رسیدن

خاستگاه داستان:

داستان ویس و رامین پیش از آنکه فخرالدین گرجانی آن را به شعر آورد نام و آوازه بلندی داشته است. اکنون ببینیم که این داستان از کجا پدید آمده و او با بهره گیری از کدام منبع آن را به زبان برین و اثیری شعر بیان کرده است.

در آغاز داستان آمده است که «ویس» و «ویرو» خواهر و برادر بودند و مادر ایشان که «شهر» نام داشت بر آن شد که به آیین زردشتیان آن روزگار ویس را به زنی به برادرش بدهد و به آنان گفت که پیوند زناشویی میان برادر و خواهر بدانسان بایسته و طبیعی است که به مهر موید و شهادت گواهان نیاز ندارد:

بسی کرد آفرین بر پاك دادار	پس آنكه دیو را نفرین بسیار
سروش‌ان را به نام نيك بستود	نیایش‌های بی اندازه بنمود
پس آنكه گفت با هردو گرامی	شمارا باد ناز و شادکامی
نماید زیور و چیسزى دلارای	برادر را و خواهر را به يك جای
به نامه مهر موید هم نباید	گوا گر کس نباشد نیز شاید
سپس فخرالدین گرجانی در باره «عروسی» ویس» و «ویرو» چنین	

میگوید:

کجا آنکه ز گشت روزگاران در آذرماه بسودی نو بهاران
و این در افتادن بهاران در آذرماه بر پایه بررسیهای اخترشناسانه تنها در میان سالهای ۴۰۰ و ۵۰۰ میلادی میتواند رخ دهد. بنابر این نخستین گزند آورنده گان داستان پس از سده پنجم میلادی میزیسته اند.

باینهمه خاستگاه و هنگام گردآوری کهنترین روایت داستان هرکجا و هر هنگامی که باشد، در درازای سده ها عناصر و حاشیه های گونه گون در اصل داستان وارد گردیده و پیرایه های زیادی بر آن افزوده شده اند، گفته اند که در روزگار خسرو انوشیروان (سده ششم میلادی) در این داستان دست برده شده و بخشهایی از آن از نو نگارش یافته است. ابونواس سخنور عرب که در سده

دوم هجری میزیسته در یکی از سروده های خویش از داستان ویس و رامین یاد میکند:

و ما تتلون فی شروین دبسی و فر جردات رامین و ویس
نویسنده، مجمل التواریخ این داستان را به روزگار شاهپور فرزند اردشیر بابکان وابسته میدانند و میگوید:

«اندرین عهد شاهپور ابن اردشیر دومین شاه ساسانی قصه ویس و رامین بوده است و موید برادر رامین صاحب طرفی بود از دست شاپور به مرو نشستی و خراسان و ماهان به فرمان او بود.»

اما از زمینه جغرافیایی منظومه (ویس و رامین) بر می آید که باید این داستان پیش از روزگار ساسانیان و دست کم در پایان دوران اشکانیان پدید آمده باشد.

احمد امین رازی درهفت اقلیم می نویسد: «ویس و رامین در عهد... شاهپور بن اشک بود و او دوم ملوک اشکانیان است.»

یکی از ادبیات شناسان به این پیامد رسیده است که پایان کار گودرز فرزند شاهپور اشکانی با فرجام کار موید متیکان در داستان ویس و رامین به گونه یی شگفتی را همسانی دارد و حمدالله مستوفی نیز در تاریخ گزیده، داستان ویس و رامین را بازمانده دوران اشکانیان دانسته است.

برداشت موشگافانه یکی از منتقدان که داستان ویس و رامین را برگرفته از «ادبیات محلی» سرزمینهای فسله (همدان، اصفهان، ری، نهاوند و آذربایجان) می پندارد، نه ترجمه از زبان پهلوی (زبان روزگاران ساسانیان و اشکانیان) به ویژه با بررسی چگونگی کاربرد واژه پهلوی در شاهنامه، قابوسنامه و نزهت القلوب، ستایش انگیز و در خورد تأمل است. (۱۰) ولی با صدها واژه پهلوی که در منظومه ویس و رامین به کار رفته اند و گواه آنند که این منظومه از پهلوی به دری برگردانیده شده است چی میتوان کرد؟

سزاوار است به یاد کرد چند نمونه از این واژه پردازیم:

۱- ارزان=پراورزش

چومادر دید ویس دلسـتان را
به گونه خوار کرده گلستان را
بدو گفت ای همه خوبی و فرهنگ
جهان را از تو پیرایه است و اورنگ
ترا خسـرو پدر بانوت مادر
ندانم در خـورت شویی به کشور
چودر گیتی ترا همسر ندانم
به ناهمـسـرت دادن چون توانم
در ایران نیست جفتی با تو همسر
مگر ویرو که هستت خود برادر
تو او را جفت باش و دیده بفروز
وزین پیـوند فرخ کن مرا روز
به خوبی هست ویرو همچو خورشید
به زیبایـست ویمـبه همچو ناهید
از آن خوشتر نباشد روزگارم
که ارزانی به ارزانی سپارم

۲- آسد=آید، برده مد:

زبان پهلوی هر کو شناسد
خراسان آن بود کزوی خور آسد
خور آمد پهلوی باشد خور آید
عراق و پارس را خور زو براید
خراسان را بود معنی خورایان
کجا ازوی خوراید سوی ایران

۳- بخشودن = دریغ کردن:

چرا شد رخس من بامن گرفتار
که رخشم نیست همچون من گنهگار
اگر بخشایی از من بستر و گاه
چه بخشایی از ومشتی جو و گاه

۴- دژمان = بداندیش:

چوشاهنشاه زمانی بود دژمان
به خشم اندر خرد را برد فرمان

۵- سایه = آبرو:

ببردم خویشتم را آب و سایه
چو گم کردم زیهر سود مایه

۶- داش = سزای نیک:

بدین رنج و بدین گرفتار نیکو
ترا داشی دهد ایزد به مینو

۷- ابی = بی (ابی پهلوی):

همیشه نام نیکو دوست دارد
ابی حقی که باشد حق گزارد

۸- ابا = با (اپاک پهلوی):

سپهداری که آنجا بود بگریخت
ابا دشمن به کوشش در نیارویخت

۹- پاداشن = پاداش و کفر، (پاددهشن پهلوی):

جفا باشد به عشق اندر بتر زین
که پاداشن دهی مهر مرا کین

۱۰- پول = (پل) (پوهل پهلوی)

به روزت شیر همراه و به شب غول
نه آبت را گذرنه رود را پول

از بررسی این نمونه ها بر می آید که بسیاری از آنها سیمای کهن خود را تا اندازه یی نگاه داشته و در مرز میان پهلوی و دری جاگزیده اند. و نیز در شعرهای زیرین به اندیشه هایی بر میخوریم که آیین و کیش کهن را به یاد می آرند:

مرا گوید به آتش بر گذر کن
جهان را از تن پاکت خبر کن
بدان تا مهتر و کهتر بدانند
کجا در ویس و رامین در گمانند
یا:

گسته بند کشتی بر میانش
چو شلوار دریده بر دورانش
و یا:

مه اردیبهشت و روز خرداد
جهان از خرمی چون کرخ بغداد

در باب این که میان «ویس و رامین» و ترستان و ایزوت همانندیهای در خور توجی وجود دارند. و باید در این دو داستان به جستجوی عناصر و مایه های کهنتری پرداخت. نمیتوان شتابزده داوری کرد و به قرینه سازی دست یازید.

۳- داستان :

شاه موبد منیکان که پایتختش شهر مرو است برای بزرگداشت نوروز جشن پرشکوهی برگزار میکند و بزرگان و فرماندهان شهرهای گونه گون را با زنانشان به این آیین فرامیخواند در میان این زنان، شهر و شهبانوی کشور ماه آباد زن قارن شهریار آن کشور از همه زیباتر است:

نکو تر بود و خوشتر شهر بانو
به چشم و لب روان را درد و دارو
به بالا سرو و بار سرو خورشید
به لب یاقوت و در یاقوت ناهید
لبان از شکر و دندان ز گوهر
سخن چون گوهر آلوده به شکر

موبد منیکان دل به عشق او میسپارد و ویرورا از مهر آتشین خویش می آگاهاند اما شهر و «شهریانو» میگوید من زنی سالخورده هستم و پس از داشتن این همه فرزند یارای آنرا ندارم که به چنین کاری تن در دهم. آنگاه موبد منیکان میگوید: چون تو نمیخواهی بامن پیروند زناشویی ببندی، یکی از دخترانت را به من بده. اما شهرو میگوید، من دختر ندارم ولی پس از این اگر دختری به دنیا آرم او را جز تو به کس نخواهم داد، موبد منیکان این سخن را میپذیرد و شهرو سوگند یاد میکند که اگر دختری به جهان آورد او را به موبد منیکان خواهد داد.

بدید آن سیمتن سرو روان را
بت خندان و ماه بانوان را
به تنهایی مراورا پیش خود خواند
به سان ماه نو بر گاه بنشانند
به ناز و خنده و بازی و خوشی
بدو گفت ای همه خوبی و کشتی
به گیتی کام راندن با تو نیکوست
تو بایی در برم یا جفت یا دوست

تن و جان در رخت قریان کنم من
 هر آن چیزی که گویی آن کنم من
 بدو گفت ای جهان کامکاری
 چرا بر من همی افسوس آری
 نه آنم من که جفت و شوی جویم
 کجا من نه سزای یار و شویم
 نگویی چون کنم با شوی پیوند
 از آن پس کز من آمد چند فرزند
 هر آن پیری که برنایی نماید
 جهانش ننگ و رسوایی فزاید
 چو بشنید این سخن موید منیگان
 بدو گفت ای سخنگو ماه تابان
 دهان پرنوش بادا مـ اـ دـ رـ تـ را
 که زاده این سرور بالا پیکرت را
 تو در پیری بدینسان دلستانی
 چگونه بوده ای روز جوانی؟
 کنون گر تو نباشی جفت و یارم
 نیارایی به شادی روز گارم
 ز تخم خویش یک دختر به من ده
 به کام دل صنوبر یاسمن ده
 به پاسخ گفت شهر و شهر را
 ز دامادیت بهتر چیست ما را
 به جان تو که من دختر ندارم
 و گر دارم چگونه پیش نارم
 نزاهم تا کنون دختر و زن پس
 اگر زایم تویی داماد من بس
 چو شهر و خورده پیش شاه سوگند
 بدین پیمان دل شه گشت خرسند

گلاب و مشک را درهم سرشتند
 وزو بر پرنیان عهدهی نبشتند
 فخرالدین گرگانی پس از بیان رویداد چنین به داوری میپردازد:
 نگر تا درچه سختی اوفتادند
 که نازاده عروسی را بدادند
 سالی چند سپری میشود تا آنکه شهرو آبستن میگردد و ویس را به دنیا
 می آورد، در آغاز گفتار یازدهم «اندر زادن ویس از مادر» این شعرها را
 میخوانیم.

جهان را رنگا و شکل بیشمار است
 خرد را بافرینش کارزار است
 نگر کساین دام طوفیه چون نهادهست
 که چونان خسروی دروی فتاده است
 هوا را در دلش چونان بیسار است
 که نازاده عروسی را همیخواست
 خرد این راز را بروی بنکشاد
 که از مادر بلای وی همیزاد

ویس را به دایه میسپارند و او در شهر خوزان با رامین برادر نوزاد موید
 منیکان يك چا بزرگ میشود. هنگامیکه رامین ده ساله میشود او را از خوزان
 فرا میخوانند و به خراسان میبرند و اما پس از آنکه ویس به شانزده هفده
 سالگی میرسد شهرو که سوگند و پیمان خود را از یاد برده است او را به
 برادرش ویرو میدهد. چون موید منیکان ازین کار آگاه میشود، به دست برادر
 خود «زرد» نامه یی به شهرو می فرستد و پیمان دیرینه اش را به یادش می
 آورد.

چو نامه خواند و این گفتار بشنید
 چو نامه زین به خود شهرو پیچید
 دماغش خیره گشت و چشم تیره
 ز خجلت ماند اندر کار خیره

فرو افگند سر چون شرمساران
 همی پیچید چون زنهار خواران
 سر اورا دید ویس ماه پیکر
 ز شرم و بیم گشته چون معصفر
 برو زد بانگ و گفتا چی رسیدت
 که هوش و گونه از تن بر پریدت
 ز هنجار خرد دور اوفتادی
 که رفتی دخت نازاده بدادی
 خرد گفتا، چونین کس پسندد؟
 روا باشد که هر کس بر تو خندد

سپس ویس با زرد برادر موید منیکان به گفتگو میپردازد و در فرجام این
 گفتگو به موید چنین پیام میفرستد:

ولیکن بر پیغام من به موید
 بگو چون تو نباشد هیچ بخرد
 ز پیری مغزت آهوند گشته ست
 ز گیتی روزگارت در گذشته ست
 ترا گهر هیچ دانش یار بودی
 زیانت را نه این گفتار بودی
 نجستی زین جهان جفت جوان را
 ولیکن توشه جستی آن جهان را

چون دوشیزه جوان به زناشوهری با سالخورده بی خودکامه و بی خرد تن
 در نمیدهد، موید منیکان بر کشور «ماه آباد» میبازد تا به زور بر ویس دست
 یابد، در جنگی که رخ میدهد، قارن پدر ویس، کشته میشود؛ ولی در فرجام
 موید منیکان از ویرو برادر و شوهر ویس شکست میخورد و از کارزار رخ
 میتابد. روشنست که لشکرکشی موید به «کشور ماه» و کشته شدن قارن در
 این گیرودار، او را خوار مایه و نامردم جلوه میدهد. موید پس از شکست و
 گریز برای دست یافتن بر ویس با برادران خویش رامین و زرد به رایزنی
 مینشیند، رامین برادر مهتر خود را به سختی می نکوهد و بدو میگوید:

چگونه دوستی جویی و پستی
 ز فرزندی که بایش را بکشتی
 به بسیاری بلا او را بیایی
 چو یایی با بلای او نتایی
 چو در خانه بود دشمن ترا یار
 چنان باشد که داری باستین مار
 اگر جفتی همی گیری جز او گیر
 جوان را هم جوان و پیر را پیر
 تو دیمایی و آن د لبر بهار است
 رسیدنتان به هم بسیار کارست

اما «زرد» به موید اندرز میدهد که چون نتوانست با لشکر کشی به
 آرزوی خویش برسد، باید شهر را با سیم و زر بفریزد و از این راه به کام
 برسد. موید این اندرز را که با بی آزمی و خیره سری او هماهنگی دارد
 میپذیرد و از هر دبت خواسته به شهر میفرستد:

چو شهر و دید چندین گونه گون بار
 چه از گهر چه از دیبا و دینار
 ز بس نعمت چو مستان گشت بیهوش
 پسر را کرد و دختر را فراموش

شب هنگامی شهر و دروازه دژی را که ویس در آنست به روی موید
 منیکان میگشاید و او ویس را میدزد و راه مرو در پیش میگیرد، سرکرده
 گئی سوارانی که پاسدار عماری ویس استند با رامین است. در میان راه به ناگاه
 بادی میوزد و پرده عماری را به کنار میزنند، چشم رامین به ویس می افتد و
 از دیدن او چنان آشفته و آسپه سر میشود که از اسب بر زمین می افتد.

چو تنگ آمد قضای آسمانی
 که بر رامین سراید شادمانی
 ز عشق اندر دلش آتش فرو زد
 بر آتش عقل و صبرش را بسوزد

بر آمد تند باد نوبهاری
 یکایک پرده بر بود از عماری
 رخ و سیه پدید آمد ز پرده
 دل رامین شد از دیدنش پرده
 ز پشت اسپ گه پیکر بیفتاد
 چو برگی کز درختش بپسگند باد

۴- نخستین سرایشگرد استان عاشقانه:

منظومه ویس و رامین در بحر هزج مدس مقصور یا معذوف (مفاعیلن مفاعیلن مفاعیل یا مفاعیلن مفاعیلن فعولن) سروده شده است. اگرچه فخر الدین گرجانی نخستین شاعری نیست که در این وزن به سرودن مشغول گردیده و مسعودی مروزی (آغاز سده چهارم) شاهنامه خویش را در همین وزن سروده بود و ابوشکور و رودکی و عنصری نیز مثنویهای در همین وزن دارند، اما میتوان گفت که او نخستین سخنسرای است که داستان کامل عاشقانه بی در دست داریم.

انسان که پس از فردوسی هر شاعری که خواسته منظومه حماسی بسراید به بحر متقارب رو آورده، پس از فخرالدین گرجانی نیز بیشترین شاعرانی که خواسته اند به سرایش داستان عاشقانه بپردازند وزن ویس و رامین را برگزیده اند. بی گمان خسرو و شیرین منظومه والا و سراپا زیبایی و شور نظامی گنجیه بی از ویس و رامین مایه ها پذیرفته و توشه ها انداخته است. قرینه های زیادی میتوان یافت که نظامی پس از خواندن ویس و رامین به اندیشه سرودن خسرو و شیرین اندر شده و اینک شماری از این قرینه ها:

۱) در منظومه ویس و رامین نامهای خسرو و شیرین یاد شده است:

بدان تا مهر تو بخشد به رامین
 پس از خسرو تو بی ما را تو شیرین

۲) در داستان ویس و رامین يك داستان فرعی - عاشق شدن رامین به گل

گنج‌نایده شده است، داستان شکر در خسرو و شیرین نظامی نیز داستان فرعیست و از سراپای آن آشکار است که سخنور گنجه برای مانند، ساختن داستان خود با ویس و رامین به سرودن آن پرداخته است.

۳) در خسرو و شیرین جای جای نشانه های تأثیر پذیری نظامی از فخرالدین گرگانی را به روشنی میتوان دید.

ویس و رامین:

به جنگ اندر خردمند نکو رای
بماند آشتی را نخستگی جای

خسرو و شیرین

خردمندی که در جنگی نهد پای
بماند آشتی را در میان جای

تصویر شب در ویس و رامین:

شبی تاریک و آلوده به قطران
سیاه و سهمگین چون روز هجران
به روی چرخ بر چون توده نیل
به روی خاک بر چون رای بر پیل
سیه چون انده و نازان چو امید
فرو هشته چو پرده پیش خورشید
تو گفستی شب به مغرب کنده بد چاه
به چاه افتاده مهر از چرخ ناگاه
هوا بر سوگ او جامه سیه کرد
سپهر از هر سوی جمع سپه کرد
سپه را سوی مغرب برد هموار
که آنجا بود در چه مانده سالار

سپاه آسمان اندر روا رو
 شب آسوده به سان کام خسرو
 به سان چرخ ازرق چترش ازیر
 نگاریده همه چترش به گوهر
 مه و خورشید هر دو رخ نهفته
 به سان عاشق و معشوق خفته
 ستاره هر یکی بر جای مانده
 چو سروارید در مینا نشانده
 قفلک چون آهنین دیوار گشته
 ستاره از روش بیزار گشته
 حمل با ثور کسره روی در روی
 ز شیر آسمانی یافته بوی
 ز بیم شیر مانده هردو بر جای
 برفتنه روشنان از دست و از پای
 دو پیکر باز چون دو یار در خواب
 به یک دیگر پیچیده چو دولاب
 به پای هردو اندر خفته خرچنگ
 تو گفתי بی روان گشته ست و بی چنگ
 اسند در پیش خرچنگ ایستاده
 کمان کردار دم بر سر نهاده
 ترازو را همه رشته گسسته
 دو پله مانده و شاهین شکسته
 در آورده به هم گزودم سرودم
 ز سستی همچو سرما خورده مردم
 کما نور را کمان در چنگ مانده
 دو پای آورده دست از چنگ مانده
 فتاده آبکش را دلو از چاه
 پمانده آبکش خیره چو گمراه

بمانده ماهی از رفتن به ناکام
 تو گفستی ماهی افتاده ست در بام
 فلک هر ساعتی سازی گرفتاری
 بر آوردی دگرگونه شگفتی
 به مسهره باختن چرخ سیه کار
 تو گفستی حقه بازی بود پر بار
 مشعبد وار چابکدست بودی
 عجایب های گوناگون نبود
 ز پس صورت که پیدا کرد و بنمود
 تو گفستی چرخ آنشب بلعجب بود
 نمود اندر شمال خویش تنین
 به گگرد قطب دنبالش چو پرچین
 غنوده از پس او خرس مهتر
 چو بچه پیش او در خرس کهتر
 زنی دیگر به زنجیری بسته
 به پیشش مرد بر زانو نشسته
 برابر کرگسی پر بر گشاده
 دو پای خویش بر تیری نهاده
 جوانمردی به سان پاسبانی
 به دست اندرش زرین طشت و خوانی
 دو ماهی راست چون دو خلیک پر باد
 بسیط گردنش چون سرو آزاد
 یکی بر کرسی سیمین نشسته
 ستوری پیش او از بند رسته
 یکی بر کف سر دیوی نهاده
 کله داری به پیشش ایستاده

شاید این نخستین بار باشد که شاعری برای آراستن شعر خویش از اختر
 شناسی بهره میجوید و به صورتهایی که آفریده، ذهن اختر شناسانست روان

وصف شب در خسرو و شیرین:

شبی دمسرد چون دلهای بی سوز
 برات آورده از شبهای بی روز
 کشیده در عقابین سیاهی
 بر و منقار مرغ صبحگاهی
 دهل زن را زده بر دستها مار
 کواکب را شده در پای ها خار
 فتاده پاسبان را چو يك از دست
 جرس جنبان خراب و پاسبان مست
 سیاست بر زمین دامن نهاده
 زمانه تیغ را گگردن نهاده
 زناشویی نه هم خورشید و مه را
 رحم بسته به زادن صبحگه را
 گرفته آسمان شب را در آغوش
 شده خورشید را مشرق فراموش
 زمین در سر کشیده چتر شاهی
 فرو آسوده يك سر مرغ و ماهی
 سواد شب که برد از دیده ها نور
 بنات النعش را کمرده زهم دور
 ز تاریکی جهان را بند بر پای
 فلک چون قطب حیران مانده بر جای
 جهان از آفرینش بی خبر بود
 مگر کان شب جهان جای دگر بود
 سر افکنده فلک دریا صفت پیش
 ز دامن در فشانده بر سر خویش
 مجره بر فلک چون کاه بر راه
 فلک در زیر او چون آب در کاه

در فراقنامه سلمان ساوجی، ده نامه، اوحدی، ده نامه عماد فقیه، سی
نامه امیر حسینی و سی نامه کاتبی نیز نشانه هایی از توجه این شاعران به
ویس و رامین به چشم میخورند.

۵- سیماهای داستان:

سیماهای عمده داستان با مهر و ماه پیوند دارند. موید منیکان، رامین و
برادر اندر آنان زرد ازین گروه میباشند، مادر رامین و موید به نام ویژه یی یاد
نشده است او در سراسر داستان تنها چند بار چهره مینماید و آن هم برای فرو
نشاندن آتش خشم موید منیکان. زرد از زنی هندو زاده شده و سپهسالار و
وزیر موید منیکان است.

وز ایشان زرد را مادر دگر بود
شنیدستم که او هندو گهر بود
جوابش داد کز کسهای شام
به درگاهش ز پیشان سپاهم
چو با لشکر بجنبید نامور شاه
من او را پیش رو باشم به هر راه
هر آن کاری که باشد نامبردار
شهنشه مرا فرماید آن کار
چو رازی باشدش با من بگوید
ز من تدبیر خواهد راه جوید

در سراسر داستان تنها يك بار چهره «سهی» زن موید منیکان را مینگریم
و آنهم در آیینی که زنان زیبای سرزمینهای گونه گون بدان فرا خوانده شده اند،
موید منیکان خود نامی شگفتی زاست زیرا هیچ مأخذی گواه آن نیست که در
مرو شهر یاری و پیشوایی دینی به هم آمیخته باشد. و ناچار باید لئرا نام
اصلی شاه بدانیم، نیاکان موید همیشه فرمانروا بوده اند:
به تخمه تا به آدم شاه و مهتر

در بارگاه مویده منیکان این جنگاوران و پهلوانان گرد آمده اند:
 بهرام، رهام اردبیلی، گشسپ دیلمی، شاپور گیلی، کشمیر یل، آذین،
 ویرو (فرزند شهر) و رامین و زرد برادران مویده:

چو بهرام و رهام اردبیلی
 گشسپ دیلمی شاپور گیلی
 چو کشمیر یل و چون نامی آذین
 چو ویروی دلیر و گرد رامین
 چو زرد آن رازدار شاه کشور
 سر اورا هم وزیر و هم برادر
 از جنگاوران و دلیرانی که پس از درگذشت مویده به رامین میپیوندند چنین
 یاد شده است:

بهرام، رهام، کشمیر، آذین ویرو، گیلو (وزیر رامین و فرزند شهر).
 بزرگانی که پیرامش بودند
 همه فرمانش را طاعت نمودند
 چو کشمیر و چو آذین و چو ویرو
 چو بهران و رهام و سام و گیلو
 قارن مهتر و فرمانده ماه است که در نبرد با مویده کشته میشود، شاپور و
 فییدا از گنداوران گوراب استند. بهگو، مشکین، دبیر، آزاده از رایزنان و
 درباریان مهر و به شمار آمده اند.

در داستان ویس و رامین چهرهء این زنان را مینگریم: شهره که از تبار
 پیشدادیانست، سرو را، آبنوش، ناز دلبر، دینارگیس، نازگیس، شیرین پری،
 ویس دینار، آب تاهید، گلاب، یاسمن، دخت کنارنگ، ناز، آذرگون، گلگون،
 گوهر زن فییدا و گل دختر او که رامین هنگام جدایی از ویس او را به زنی
 میگیرد.

در چنین داستان که به طبقهء فرادست و خوی و هنجار آن پیوند دارد،
 دایه نمائنده، طبقهء فرودست جامعه است و به نامی هم یاد نشده جز آن که
 میدانیم از خوزانست. او در جادو و چاره گریهای زنانه دستی توانا دارد و
 بداندسان که در داستان آمده طلسمی میسازد که از اثر آن مویده منیکان تا

پایان زنده گی نمیتواند از ویس کام گیرد.

۶- شکردهای شاعرانه و آرایه ها:

برگزیده ترین و زیبا ترین نمونه های تشبیه را در منظومه ویس و رامین فراوان میتوان یافت. داستان از آغاز تا فرجام از تشبیه های گونه گون چون تشبیه حسی به حسی و عقلی به حسی و حسی به عقلی انباشته است تشبیه های پیایی ویس و رامین از دل انگیز ترین بخشهای آنست:

چو بهرام ستمگر چشم جادوش
چو کیوان بد آیین زلف هندوش
لبان چون مشتری فرخنده کردار
همه ساله شکریار و گهر بار
دو زلفش مشک و رخ کافور شنگرف
چو زاغی اوفتاده کشته بر برف
رخانش هست گفستی توده گل
لبانش هست گفستی قطره مل
دراز و گسرد و آگنده دو بازو
درخت دلربایی گشته هردو
پریشان شاخها از نقره ناب
ولیکن شاخها را میوه عناب
دهان چون غنچه گل ناشگفته
بدو درسی و دو لؤلؤ نهفته
نشسته همچو ماهی باروان بود
چو برمیخاستی سرو روان بود

تشبیه آتش به سرو بسدین تشبیه گیسو به انگور و تشبیه چهره به آب انگور در ادبیات دری پیشینه ندارد:

یکی آتش از آتشگاه خانه
چو سرو بسدین او را زیانه

دو زلف انگور و رخ چون آب انگور
 غلام هر دو گشته مشک و کافور
 سیاه زلفینش انگور بیارست
 زنج سیب و دو پستانش چو نارست
 شبی چون دوش دیدم در زمانه
 که بوسه تیر بود و لب نشانه
 کنون روزی همی بینم چو امروز
 که آهر گشت جانم هجر او یوز
 کجا شد خرمی و ناز دوشین
 عقیق شکرین و در نوشین

استعاره ها و اضافه های استعاری زیبا را در ویس و رامین بسیار
 میتوان دید این بیتها گواه سخن ماست:
 گشاده دل به کام و در بیسته
 به می گرد از رخان کام شسته
 در دژ با در اندوه بسته
 سر خم با سر تویه شکسته

فخرالدین گرگانی به آوردن مثل ها گرایش بسیار داشته است. اینك چند
 بیت به گونه، نمونه برگزیده میشود.

دشمن خانه گی مار است در آستین:
 چو در خانه بود دشمن ترا یار
 چنین باشد که داری باستین مار

پیری که جوانی کند رسوا شود:
 هر آن پیری که برنایی نماید
 جهاناش ننگ و رسوایی فزاید

هر چیز را از ضد آن میتوان شناخت:
اگر ظلمت نبودی سایه گستر
نبودی قدر خورشید منور

آزموده را آزمودن خطاست:
همیدانم که رنج خود فزایم
که چیز آزموده آزمایم

غریق به هر خس و خاشاک چنگ می اندازد:
دلت با یار دیگر زان بپیوست
کجا غرقه به هر چیزی زند دست

دو تیغ در يك نیام نمیکنند:
کجا دیدی دو تیغ اندر نیامی
و یا هم روز و شب در يك قصامی

از شوره زار سنبل نمیروید:
مبادا کس که از زن مهر جوید
که از شوره بیابان گل نروید

عشق کور است:
هوا زشتی و نیکی را نداند
خرد زیرا هوا را کور خواند

بازی دراز نیست:
جهان در چشم دانا هست بازی
نباشد هیچ بازی را درازی

نمونه‌هایی از تجنیس:

گرفته روز و شب دست سران جام
به چنگ آورده دولت را سر انجم
ز بیم تیغ او در مرز گوراب
همی با شیر پیشه خورد گور آب
چنان بی بیم و ایمن کرد گرگان
که میشان را شبان بودند گرگان
به بزم اندر نشسته با می و رود
به سان غرقه افتاده در رود

نمونه‌یی از تنسيق صفات:

برین سبان تن گدازی دلنوازی
خوش آوازی سر افرازی به نازی
نگار خمگساری نو بهاری
ستمگاری به دل بردن سواری
به دورخ بوستانی گلستانی
میان گلستان شکرستانی

تثیلها:

فخرالدین گرگانی برای بیان اندیشه‌های خویش به ارائه‌ی تثیلها پرداخته

است.

اکنون نمونه‌یی چند از تثیلهای او را میخوانیم:

نبینی آن که در دریا نشیند
چه مایه زو نهیب و رنج بیند
همیشه بیخود و بیخواب باشد
میان موج و باد و آب باشد
نه با این ایمنی باشد نه با آن
گاهی از خواسته ترسد، گه از جان

به امید آنهمه دریا گذارد
 که تا سودی بیابد ز آنچه دارد
 نبینی آنکه جوهر جوید از کان
 به کان در آزماید رنج چندان
 نه شب خسپد نه روز آرام گیرد
 نه روزی رنج او انجمام گیرد
 همیشه سنگ و آهن بار دارد
 همیشه کوه کندن کار دارد
 به امید آنهمه آزار یابد
 که شاید گوهر شهوار یابد
 تو نشنیدی که دو دیو ژبانشند
 همیشه در تن مردم نهانند
 یکی گوید بکن این کار مندیش
 کزو سودی بزرگ آید ترا پیش
 چو کرده شد بیاید آن دگر یار
 بدو گوید چرا کردی چنین کار

شعر فخرالدین گرگانی نه تنها از سخنوران همروزگار او بلکه از سروده
 های سخنسرایان روزگاران پیش از وی نیز پیراسته تر و ساده تر است. اگر ما
 امروز هنگام خواندن منظومه ویس و رامین به انبوهی از واژه های کهن
 برمیخوریم و برای دریافت معنای آنها ناگزیر از رویکرد به فرهنگها میشویم،
 برای آنست که این واژه ها بیشترین در آن دوران به کار میرفته اند و در یافت
 معنای آنها دشوار نبوده است.

یادداشت:

این مقالت خیلی گسترده دامانتر بود. بخشهای دیگر آن در دسترس
 نیستند و نام دقیق سرچشمه ها و مأخذ آن را نیز به یاد ندارم.
 به نحو کلی میدانم از مقالت دانشورانه، زنده یاد صادق هدایت، تاریخ
 ادبیات در ایران، ذبیح الله صفا، مقالت هوشنگ مستوفی، مقالت مجتبی

مینوی، مجمل التواریخ و القصص و مقدمه، محمد جعفر محبوب پر منظومه
ویس و رامین بهره، زیاد گرفته شده است.

انگاره های نادرست درباره ناصر خسرو

در باره بزرگمردان گیتی - آن اوجها و چکادها که فره نام ایشان چونان افسری زرین بر تارک روزگاران میدرخشد - دربره های گوناگون زمان دهها داستان دروغین پدید آمده است. فسوسا که بخشی از این داستانها را گروهی از پژوهنده گان و تذکره نویسان بدون آن که از چشم انداز روش شناسی تاریخ و شك اسلوبی بررسی نمایند در کتابها و دفترهای خویش گنجانیده اند.

از شمار این گونه نوشته ها یکی هم زنده گیتامه ایست که به نام ناصر خسرو پرداخته شده و بهره هایی از آن در چند جا از گونه خلاصه الاشعار تقی کاشی، هفت اقلیم احمد امین رازی، آتشکده لطفعلی بیگ آذرو دیباچه دیوان ناصر خسرو چاپ تبریز نقل گردیده است. در آثار البلاذ قزوینی (نگاشته شده به سال ۶۷۵ هـ) نیز از این گونه افسانه ها در باب ناصر خسرو آمده است. در این افسانه ها ناصر خسرو شهریار بلخ است، مردم بر او میثورند و از شهر بیرونش میکنند و او به کوهساران یمگان پناه میبرد و در آنجا به ساختن باغستانها و گرمابه های جادویی دست می یازد و طلسم هایی پدید می آرد که هیچ آفریده بدون بیم دیوانه شدن بر آنها نمی تواند نگرست.^(۱)

عده یی از خاورشناسان نیز به ترجمه بخشهایی از این زنده گیتامه دروغین پرداخته اند. ن. بلاند پاره یی از آنرا از «آتشکده آذر» ترجمه کرده و در جلد هفتم مجله انجمن پادشاهی آسیایی انتشار داده و شفرهمین بخش را در پیشگفتار ترجمه سفر نامه آورده است.

شاید روانشاد عبدالحکیم ولوالجی رستاقی نویسنده شهید رساله چراغ

الحجمن (دهلی: ۱۳۰۹ شمسی) واپسین پژوهنده یی باشد که این زنده گینامه دروغین را در رساله خویش گنجانیده^(۲) و دریغ که آن روانشاد به این زنده گینامه دروغین باور داشته و پژوهش در باره ناصر خسرو را بر این ترفندها بنیاد نهاده است.

اینک نخست قسمتهایی از این زنده گینامه دروغین را از رساله ولوالجی شهید نقل و سپس داوریهای خویش را در باره آن بیان میکنم:

«چنین گوید کمترین خلق الله ناصر بن خسرو بن حارث بن عیسی بن حسن بن محمد بن علی بن موسی الرضا که در ربیعان عمر مشغول بودم به تحصیل علوم و کمالات تا مشرف شدم به حفظ کتاب الهی و سر تنزیلات سماوی که نازل گردیده بر پیغمبر «ص» ما فاصله در سن نه ساله گئی و بعد از آن مدت پنج سال دیگر (به) تعلیم لغت و صرف و نحو و عروض و قافیه مشغول گشتم و سه سال دیگر تتبع نجوم و هیأت و رمل و اقلیدس و مجسطی نمودم و از هفده ساله گئی تا پانزده سال دیگر اوقات به علم فقه و تفسیر و اخبار و ناسخ و منسوخ و وجوه مختلفه مصروف داشتم و جامع و تفسیر کبیر امام عالی... محمد بن حسن شیبانی و کلیات مسایل که جدم حضرت علی موسی الرضا تصنیف کرده یاد گرفتم... در سن چهل و چهار ساله گئی تسخیرات و طلسمات و نیرنجات و آنچه به آنها تعلق دارد از اول تا به آخر فرا گرفتم و کتاب قسطا و لوقا که آترا شنیده بودم، کشف نمودم و به حقیقت آن رسیدم... به واسطه گردش روزگار و اختلاف لیل و نهار به مصر افتادم و به امر وزارت مشغول گشتم در سنه ۴۳۸ و به جاهی خطیر و مالی کثیر و اعوان بسیار و خدم بیشمار رسیدم... در آن ایام عزت زیاده از حد نزد آن پادشاه یافتم و در امور ملکی و مالی صاحب اختیار گشتم. به غایتی که علما و فضلا همه گئی بر احوال من حسد بردند و در غیبت من مرا به کفر و زندقه نسبت کردند و بر قتل من فتوی نوشته و کتاب من که در فقه تصنیف کرده بودم و آن کتاب موسوم به مستولی بود، بسوختند و ملک مصر به سخن باشایبه ایشان از جای در آمده، انقیاد رأی باطل ایشان نموده قصد من کردند.

...القصه کار به جایی رسید که در شب تیره و تاریک از جمله موالی و

اعیان و خدم وحشم و استیجاب سلطنت دل برداشته با برادر کهنتر خود ابوسعید با دل خونین ... بی زاد و راحله از شهر مصر بیرون آمدند... تا آن که به عراق رسیدند و در آن آوان دولت عبدالقادر بالله به وزارت اختصاص به هم رسانیدند و مرتبه ام ضعف مرتبه اول و در جمیع امور ملکی و مالی او دست تصرف من قوی گشت. بعد از مدتی مرا به دیار ملاحده یعنی قلاع جیلان و نواحی آن به رسالت فرستاد. چون با برادرم ابوسعید به جیلان رسیدیم ملک ملاحده مدتها بود که خواهان و جویای من بوده و باخليفة ضمناً باغی و در مقام خلاف و من از این معنی غافل، چون به دیار خلیفه رسیدیم و پیام خلیفه بگزاردم اول نام مرا پرسید، گفتم ناصر است و وزیر خلیفه ام پرسید کدام ناصر؟ از این سوال او سخت ترسیدم و به خلاف آنچه مطلب او بود جواب گفتم، و این پادشاه ملاحده شخصی بود زیرك، عاقل، پرفهم، نیکورای و خوشخوی. گفت تو پسر خسرو علوی نیستی؟ جواب گفتم نی. او مرد حکیم و دانشمند است او را به رسالت چه کار. گفت تو بر سیمای حکیمانی هیچ چیز از حکمت دانی؟ گفتم خالی از حکمتی نخواهم بود. فرمود کتابی آوردند و مرا گفت این از جمله تصنیفات حکیم ناصر خسرو است که هیچ يك از علما قادر بر تحقیق آن نیستند، باری تو نظر کن. چون کتاب بر گرفتم و نگاه کردم دیدم که کتابی بود که در منطق و... جمع آورده بودم و او را اکسیر اعظم نام کرده، مرا گفت مسأله بی از و جوب واجب بیان کن. من از آن کتاب مسأله بی چند بیان نمودم... ما در این سخن بودیم که ناطوس مغربی که نزد من در بابل شاگرد بود در آن انجمن حاضر شد. چون چشمش به من افتاد نعره زد و بیهوش شد. ملک ملاحده از این حالت در تعجب افتاد. چون بعد از زمانی ناطوس به هوش آمد پادشاه از او پرسید که ای ناطوس! این چه کسی است که ترا ازوی این حال پیش آمد؟ ناطوس گفت ای شهریار! این حکیم ناصر خسرو علوی است.

چون رئیس ملاحده این را بشنید برخاسته مرا در کنار گرفت و دست مرا بوسید و گفت الحمد لله طالب به مطلوب و عاشق به معشوق رسید. بعد از من پرسید که این شخص کیست؟ گفتم برادر من ابوسعید بن خسرو علوی است و او را نیز مراعات بسیار کرد.

بعد از فراغ از صحبت، مکتوب خلیفه را به وی دادم. چون مطالعه نمود

مخالفت و عصیان ظاهر ساخت. من از آنحال متفکر و آزرده خاطر گشتم اما هیچ نتوانستم گفت. در همان روز جمیع امور ملکی و مالی خود را به من گذاشت و بنوعی با من سلوک پیش گرفت که شرح نتوان کرد.

چون غیبت من دورو دراز کشید. خلیفه رسول دیگر فرستاد تا حقیقت احوال من دریابد. چون رسول خلیفه ادای رسالت نمود پادشاه ملاحظه گفت که به خلیفه بگوی که ما ترا منقاد نخواهیم شد و حکیم ناصر خسرو را به خدمت تو نخواهیم فرستاد. چون رسول خلیفه باز گشت و خلیفه را از آن حالت آگاهی داد بغایت آزرده گشت اما علماء و فضلاء و حکماء و فقهاء همگی خوشحال شدند و خلیفه چون دانست که حکیم نیامد قرار به آن داد که مرتبه دیگر کس نزد پادشاه ملاحظه فرستد. چون مدتی بر آمد روزی ملک ملاحظه مرا طلب کرد و گفت ای حکیم فاضل! تفسیری میخواهم از برای من بر قرآن بنویسی. من از ملک ملاحظه بگریختم. جماعتی از عقب من فرستاد تا گرفته آوردند و قیدم نمود و گفت ای پسر خسرو علوی من سالها ترا میخواستم و به جان طالب تو بودم و همان وزارت او بامن بود. پسر او بسیاری از حکمت و نجوم و سایر علوم نزد من تحصیل کرد. چون پادشاه در ساختن آن تفسیر اصرار زیاده نمود من کلام الهی را بنوعی تاویل کردم که موافق مذهب ایشان بود. اما در ایفای آن امر مجبور بودم و از خوف تلف نفس خود برخصت شرع شریف آن تفسیر نوشتم و حضرت حق سبحانه تعالی اعتقاد و اخلاص ضمیر مرا میداند. پس آن پادشاه نسخه آن را به اطراف و اکناف عالم فرستاد و علماء و فقهای روزگاران کتاب را مطالعه نموده نظر به رخصت شرع شریف نفرمودند از مسأله غافل گشته مرا بکفر و زندقه نسبت کرده نفرین می نمودند و خدایتعالی بر حال من مطلع است که به صحبت اوراضی نبودم و مصاحبت من با او نبود مگر از ترس و ضرورت. القصه به طریق اضطرار در میان ایشان می بودم تا روزی برادر امیر ابوسعید گفت ای برادر! چرا از علم روحانیان که هر روزگار آن را تحصیل کردی و حال درمانده ای طلسم اعظم بساز و روحانیان را بخوان و شر این کافران را از خود دور کن آنگاه به فکر دور و دراز افتادم و سخن او را قبول کردم. بعد از آن به خدمت آمدم و گفتم ای ملک! برادرم را در جمیع امور مهارت تمام است امیدوارم که وزارت و امور دولت را از من باز گرفته به او

تفریض فرمایی تا من به دعای تو مشغول بوده نشر علوم میکرده باشم. رئیس ملاحظه گفت این منصب از آن تست ازهر که خواهی بگیر و بهر که خواهی بده.

من شغل وزارت را به برادر گذاشتم و خود به دعوت روحانیان مشغول شدم چون روحانیان رامسخر کردم حاجت خود عرض نمودم و التماس نمودم که در آن دو روز مرا از شر این ظالم خلاصی دهید. یکی از روحانیان گفت اگر فرمان دهی این لحظه او را هلاک کنم. گفتم نه او را بیماراش کن تا بتدریج از هم بگذرد و هیچکس را ظن بدی در حق من نباشد. آنگاه مدت بیماری او را بیست و پنج روز قرار دادم. در همان روز حال او متغیر شد، در ساعت مرا طلب کرده گفت نظر کن که علاج این مرض چیست؟ تأمل کردم و گفتم من حقیقت این بیماری را نمی دانم و مثل این هرگز ندیده ام. پس فرمود تا جمیع اطباء مملکت را حاضر کردند علاج آن بیماری را نتوانستند کرد. چون وقت مرگ نزدیک شد روحانی به نوعی او را حرکت داد که از هیبت آن مدهوش شد. چون به هوش آمد مرا طلب نمود. من از او سخت ترسیدم زیرا که هلاک آدمی کاری است خطیر چون نزدیک او رفتم گفت ای ناصرا من دانستم که تو مرا کشتی و این بیماری من نیست مگر از تو و تسخیر تو که روحانیان را حواله کردی تا از ایشان کار من به اینجا رسید. بعد از آن گفت من ترا و شرف علم ترا دوست میدارم و بهر هیچ آزار نمی رسانم. اگر راست گفتمی و اگر دروغ گفتمی برخیز و از مملکت من برو که بعد از من مبادا ترا هلاک کنند. ای پسر خسرو من معامله ترا و خود را به خدا گذاشتم. آنگاه از نزد او بیرون آمدم و ترسان و لرزان به خانه رفتم و برادر خود ابوسعید را طلب داشتم و گفتم این ظالم کشته شد و ما از این شهر باید بیرون رویم. چون شب درآمد یکی از روحانیان را گفتم که زبان او بگیر تا سخن نگوید. روحانی زبان او را بگیرت بعد از آن به خاطر گذشت چون روز شود به حبله و تدبیر از شهر بیرون رویم چون روز شد به خدمت پسر ملک رفتم و گفتم در صحرای دمشق گیاهی است که این مرض را علاج است اگر فرمان دهی بروم و آن گیاه بیاورم پسر ملک رخصت داده آنچه از ضروریات در کار داشتم برداشتم و به اتفاق برادر بیرون آمدم.

چون این سخن را علما و فقهای ایشان شنیدند به خدمت پسر ملک رفتند و گفتند، حکیم ناصر را مگذار برو که ملک را او کشته بالفعل گریخته می‌رود. پسر ملک گفت چگونه نه گذارم او را حال آنکه به طلب دوی مرض ملک می‌رود. عاقبت سه صد نفر همراه کرده مرا با برادر رخصت دادند. چون بیست و یک فرسنگ از شهر بیرون رفتیم شبی در قهستان فرود آمده بودیم. ابوسعید نزد من آمده گفت چرا به مریخ العجا لمبیری تا این جماعه را دفع کند. روز دیگر به مریخ العجا بردم چون شب شد مریخ فرود آمده ملحدان را به قتل آورده به نوعی که یک نفر مانند که خبر ببرد.

القصه بعد از مشقت بسیار به نیشاپور رسیدم با ما شاگردی بود حکیم، فاضل و دانشمند و در تمام شهر نیشاپور هیچکس پا را نمی شناخت. آمدیم و در مسجدی قرار گرفتیم و در اثنای سحر و طواف دو شهر بر در هر مسجد و مدرسه و مجمعی که میگذشتم مرا به کفر و زندقه نسبت میدادند و شاگرد من از اعتقاد خلق نسبت به من خبری نداشت. روزی در بازار میگذشتم شخصی از مصر مرا دیده شناخت نزد من آمده گفت تو ناصر خسرو نیستی؟ و این ابوسعید برادر تو نیست؟ من از ترس دست او بگیرفتم و به حرفش مشغول ساختم و به منزل آوردم و گفتم هزار مشقال طلا بستان و این راز را آشکارا مکن، آن شخص راضی شد، در حال روحانی را گفتم تاو چه حاضر ساخته و به او دادم و از منزل خود بیرون کردم.

پس با ابوسعید به بازار آمده به دکان موزه دوزی رسیدم. موزه خود را دادم تا مرمت کند و از شهر بیرون رویم که ناگاه از اطراف بازار غوغا بر خاست و موزه دوز بر اثر آن روان شد. بعد از ساعتی باز گشت پاره گوشت بر سر درفش کرده من سوال کردم که چه غوغا بود و این چه گوشت است. موزه دوز گفت همانا در این شهر از جمله شاگردان ناصر خسرو شعری بر طبق مطلب خود میخواند. فقها از جهت ثواب او را پاره پاره کردند و من نیز پاره پی از گوشت او به جهت ثواب بردم. چون بر احوال تلمیذ خود اطلاع یافتیم تاب در من نمانده موزه دوز را گفتم موزه من ده که در شهری که شعر ناصر خسرو را خوانند نمی توان بود. موزه را گرفتم و با برادر خود از شهر نیشاپور بیرون آمدم و حیرت بر من غلبه کرده و همیشه در گورها و بیابانها با برادر می‌رفتم تا

کسی از احوال من مطلع نگردد تا بعد از قطع منازل به بلده بدخشان شدم به خدمت فخر آل رسول عیسی بن اسد علوی ملك بدخشان مشرف گشتم و او مرا اعزاز و اکرام زیاده از حد میکرد و روز بروز بر نوازش من می افزود تا به مرتبه وزارت رسانیده و در آن ولایت احوال بهتر از اول گردیده مصر و بغداد از خاطر من محو شد و آن کتابی که بفرموده ملك ملاحظه نوشتم به آن دیار رسیده حکیم نصرالله خاوری مردی بود فاضل و دانشمند در آن دیار به کرامات مشهور و معروف و مردم آندیار اکثر به مذهب اهل بیت بودند مگر نصرالله که در تسنن تعصب داشت مع هذا بنا بر رفعت و جاه بامن عداوت مینمود.

القصة به خدمت ملك رفت و بر آن کتاب مستند شده بر قتل من فتوی داد و من مضطرب شده از آن دیار به طریق فرار شب بیرون آمدم. در همان شب با ابو سعید برادرم به قریه یمگان بدخشان رسیدم و اهالی آنجا را محب اولاد پیغمبر یافتم آنگاه به خدمت کلاتر آنجا رسیدم و حال خود را اظهار کردم. او مرا عزت تمام داشت و وزارت بر من عرض کرد. گفتم دیگر عمل دنیا از من نمی آید و پیروی بر من غلبه کرده. عذر من پذیرفت اما از عداوت فقها با نفس خود خایف بودم. غاری در آن قریه اختیار کردم و طلسمات از برای دفع ضرر ساختم و پیوسته در آن مقام به عبادت الهی قیام مینمودم... و در این مدت ابوسعید همراه من بود و خدمت می کرد... ایام عمر من به صد و چهل سال رسید و قوا در نهایت انحطاط و عقل روی در نقصان آورده تقصیرات از حد گذشت...

یا اخ السعید! روح از بدن من مفارقت خواهد کرد یوم جمعه به ماه ربیع الاول در دار یمگان بدخشان هنگامی که شمس در اسد و قمر در سرطان باشد. یا اخ السعید! چون (ارجعی الی ربك) در رسید این رساله به اهل اسلام برسان و تقصیر مكن.

یا اخ السعید! بدان و آگاه باش که الله تعالی قادر بر حق است موصوف است به جمیع صفات کمال و منزّه از نقصان و زوال و کتب و رسل و ملائکه او حق اند و نشر خلائق در حشر و او خالق جزء و کل است... و عذاب قبر حق است و افضل انبیا پیغمبر ما صلعم است و خلفای راشدین بعد از او بوده اند... چون روح من مفارقت کند هیچکس را خبر دار مكن تا وقتی که مرا به دست

خود نشویی و قبر مرا در میان این سنگ خاره در میان این غار بکن. چون به کندن قبر من مشغول شوی دو نفر از علمای حق که هر دو بزرگ و فاضل عصر خود اند نزد تو حاضر خواهند شد و مدد تو خواهند نمود... چون مرا مدفون سازی آن کتاب من که در علم یونانی است و آن کتاب دیگر که در سحریات است بسوزان اگرچه مشهور باشد و قانون اعظم مرا نزد پسر عم من منصور فرست... و آن کتاب دیگر مرا که در فقه است و دستور اعظم نام دارد و به حکیم نصرالله قاضی بدخشان ده و کتاب اشعار مرا به جهت شاه بن گبزو یمگانی ده...» (۳)

این زنده گینامه دروغین باید در سده نهم یا دهم هجری به نام ناصر خسرو پرداخته شده باشد. زیرا هفت اقلیم (کهن ترین کتابی که این نوشته در آن آمده) به سال (۱۰۰۲) هجری نگاشته شده است. به پنداشت من پدید آرنده این نوشته مرد ساده انگاری بوده سخت هوا خواه یکی از مذاهب چهار گانه اهل سنت و جماعت که به ناصر خسرو و پایگاه والای ادبی او ارج مینهداده و با نگارش این زنده گینامه به پندار خود خواسته است داغ ننگ باطنی بودن را از جبین او بسترده.

اینک پاره پی یاد داشتها در باب این زنده گینامه دروغین و این که به هیچ روی نمی توان آنرا از ناصر خسرو دانست:

۱- در این نوشته آمده است که ناصر خسرو پس از گریختن از مصر به بغداد به وزارت خلیفه عباسی القادر بالله برگزیده می شود و چونان فرستاده وی به دربار فرمانروای ملاحده گیلان میبود، گذشته از آن ناصر هیچگاه از فاطمیان روی نتافته و به عباسیان پناه نیاورده و این دروغیست بس عظیم- خلیفه القادر بالله به سال ۴۲۳ هجری در گذشته و حکومت ملاحده گیلان به سال ۴۸۳ هجری بنیان نهاده شده است.

۲- در این زنده گینامه نسب ناصر خسرو به پنج واسطه به امام علی بن موسی الرضا رسانیده شده است، حال آنکه ناصر از دودمان پیامبر نیست و نود گفته است:

من شرف و فخر آک خویش و تبارم
گره‌گری را شرف به آک و تباراست

یا:

این پایگه مرا زبهرین خلایقست

این پایگه نداشت کس اندر تبار من

این که در چند تذکره از او به نام ناصر خسرو علوی یاد کرده اند، پایه استواری ندارد و به گفته پژوهنده بی «ظاهراً از گفتار متاخرین است.» (۴) و دولتشاه نیز علوی بودن او را نپذیرفته است. (۵) و نیز شاید منشاء این لغزش آن باشد که عده بی از تذکره نگاران ناصر خسرو را با سید محمد ناصر علوی یا برادرش سید حسن ناصر علوی یکی پنداشته اند. (۶)

۳- بزرگداشت از سه خلیفه نخستین از کسی که به مذهب اسماعیلی با وری خاریزم داشت و از مراتب مستجیب و ماذون محدود و ماذون مطلق و داعی محدود و داعی مطلق گذشته و لقب «حجت» را به دست آورده و چند دهه پسین زنده گی خویش را بر سر این آرمان گذاشته، پذیرفتنی نمی نماید.

۴- به پنداشت ناصر معاد امریست روانی، او مینویسد: «... و مردم را با این قوتها که حیوان را ست قوه عاقله است و ناطقه، که مردم را به دانستن چیزها و گفتن آنچه داند به جسمی حاجت نیست، مر به حاصل کردن مراد این دو قوت را. پس این دلیل است بر آن که بازگشت او نه به عالم جسمانیست و چون مردم جسم است و نفس و درست شد که بازگشت مردم بدین سرای جسمانی نیست، به ضرورت پیدا آمد که بازگشت او به سرای نفس است.» (۷) و این گفته با آنچه در زنده گینامه دروغین ناصر خسرو آمده است، ناهمسانی بنیادی دارد.

۵- در پیوند با آنچه در زنده گینامه آورده شده است، سزاوار است گزارش ناصر خسرو از مفاهیم «ثواب»، «عقاب» و «بهشت» و «دوزخ» را از زبان خودش بشنویم: «اگر گوید ثواب چیست گویم آنچه نفس بیابد اندر معاد خویش از لذت و راحت و شادی پس از آن که از جسد جدا شده باشد، همه ثواب است. اگر گوید عقاب چیست آنچه نفس بیابد سپس از آن که از جسد

جدا شود از اندوه و درد و پشیمانی همه عقاب است. » (۸)

« اخلاق ستوده به امید یافتن بهشت است و رستن از دوزخ و اندر این اخلاق صلاح عالم خلق است و این اخلاق معلولات بهشت و دوزخند و بهشت و دوزخ علتهاست مر وجود این اخلاق ستوده را. و چون معلول موجود است ناچار علت آن هم باید موجود باشد. » (۹) این مسأله را باید همواره به یاد داشت که ناصر خسرو از بهشت، دوزخ، رستاخیز، شکنجه گور و دجال و دمیدن خورشید از مغرب گزارشها و تفسیر هایی کرده است که ویژه باطنیان است و این تفسیر ها و تاویل ها را جوهر و روان دین می پندارد.

شور است چو دریا به مثل ظاهر تنزیل

تاویل چو لژ لژست سوی مردم دانا

یا:

دین را تن است ظاهر و تاویل روح اوست

تن زنده جز به روح به گیتی کجا شده است

۶- از خرد گرای بزرگی چون ناصر که به حق او را میتوان ستایشگر

دانش و خرد نامید دور است که به یافه ترین سخنان از گونه فرود آمدن مریخ و کشتن فرستاده گان ملاحظه، لب بگشاید. او یکم مردیست که سالها خوانده، نوشته، آموخته، در راه فرا گرفتن دانش های گونه گون رنج فراوانی را بر خود هموار ساخته و در چند رشته از دانشهای انسانی چیره گی بیمانند یافته است. او در چکامه بی که بیت آغازین آن چنین است:

که کرد این گنبد پیروزه پیکر

چنین بی روزن و بی بام و بی در

در باره خود می گوید و چه سزاوار:

به هر نوعی که بشنیدم ز دانش

نشستم بر در او من مجاور

بخواندم پاک توقیعات کسری

بخواندم عهد کیکاس و نوذر

که دانداز مناطیقی که تا چیست
 سماک و فرقدان و قطب و محور
 که اندر علم و اشکال مجسطی
 که چون رانم بر او پرکار و مسطر
 گهی احوال الوان عناقیر
 که چه گرمست آن چه خشک چه تر
 همان اشکال اقلیدس که بنهاد
 ارسطاطالس استاد سکندر
 نمانداز هیچ گون دانش که من زان
 نکردم استفادت بیش و کمتر
 نه اندر کتب ایزد مجملی ماند
 که آن نشنیدم از دانا مفسر

و در جای دیگر می گوید:

تو از جهلی به ملک اندر چو قرعون
 من از علمم به سجن اندر چو ذوالنون
 ز تصنیفات من زاد المسافر
 که معقولاً ترا اصل است و قانون
 اگر بر خاک افلاطون بخوانند
 شناخواند مرا خاک فلاطون
 و گر دیدی مرا عاجز نگشتی
 در اقلیدس بخوانم (ببینم) شکل مامون

کسانی که با سروده های شکوهنده ناصر خسرو آشنایی دارند یا جامع
 الحکمتین و زاد المسافرین او را خوانده اند، میدانند که این سخنان را به هیچ
 روی نمیتوان گزافه نامید و یا از مقوله خود ستایی های شاعران پنداشت آیا
 میتوان پذیرفت که دانشی مردی بدین سترگی معنای قسطاولو قارا نداند یا در
 پاره آخر شناسی سخنانی بر لب آرد که به قول خودش از شنیدن آنها باید
 از شرم رخساره خرد با آستین فرو نهفت؟

۷- در این زنده گینامه تنگمایه و انباشته از یافه و گزافه از شیوه نگارش استوار و استادانه ناصر خسرو هیچ نشانه بی غمی توان یافت. از آن ویژه گی هایی که در زادالمسافرین و جامع الحکمتین می نگریم- واژه های آهنگین و زیبای دری و آرایه های صوری و معنوی- در این نوشته سراغ نمی توان گرفت. ناصر خسرو در زادالمسافرین «قید ظرف را همه جا «اندر» آورده و مفعولهای صریح را مطلقاً با «مر» ذکر کرده و «همی» علامت استمرار و تاکید زیاد برسر فعلها آورده است و استخوان بندی جمله ها و ایراد الفاظ فارسی و لغات کهنه و قدیمی همه بر شیوه متقدما نیست.»^(۱۰) خود داری از آوردن پیاپی فعل، حذف يك یا چند فعل به قرینه و این جا و آنجا به کار بردن واژه های «ابدون» و «ایدر» نیز که از ویژه گیهای نگارش اوست در این نوشته رخ نمی نماید.

اینک نمونه هایی از جامع الحکمتین، زادالمسافرین و سفرنامه می آریم تا ناهمسانی شیوه نگارش ناصر خسرو باشیوه نگارش این زنده گینامه دروغین آشکارا شود:

از جامع الحکمتین: «قصیده یی را که گفته بود خواجه ابوالهیثم احمد بن الحسن الجرجانی... و اندرو سؤالهای بسیار کرده است و به خط خویش نبشته بود اندر آخر آن نسخه که این را از حفظ خویش نبشتم، نزدیک من فرستاد و از من اندرخواست به وجه تشفع و تضرع و تقرب، آنک بسیار گمان از امرا و سلاطین و رؤسای دنیاوی همی همال خویش نداشت و به نیکوتر الفاظی و نرمتر قولی التماس کرد تا سؤالاتی که اندران قصیده است به نام او حل کرده شود.»

از زادالمسافرین:

«و چون حال اینست و ما بیشتر مردم را از نگرستن در این باب غافل یافتیم و نادان امت مرحق را خوار گرفته بودند، و بر امثال و ظواهر کتاب خدای ایستاده و محشولات و بواطن و معانی آن از دست نهاده (بازداشته) و بر محسوسات و کشایف فتنه گشته و از معقولات و لطایف دور مانده و مر

هوسها رابه هوای مختلف خویش ریاست جویان اندر دین استخراج کرده و فقه نام نهاده...

واجب دیدیم مر این کتاب را اندرین معنی تالیف کردن و نام نهادن مر این کتاب رابه زادالمسافرین و یاری بر تمام کردن این کتاب از خدای خواهیم». از سفر نامه: «پس از آنجا به جوزجانان شدم و قریب يك ماه بی‌بوم و پیوسته شراب خوردمی... شبی در خواب دیدم که یکی مرا گفت چند خواهی خوردن از این شراب که خرد از مردم زایل کند. اگر بهوش باشی بهتر. من جواب گفتم که حکما جز این چیزی نتوانستند ساخت که اندوه دنیا کم کند. جواب داد که در بیخودی و بیهوشی راحت نباشد. حکیم نتوان گفت کسی را که مردم را به بیهوشی رهنمون باشد. بلکه باید چیزی طلبید که خرد وهوش را بیفزاید... چون از خواب بیدار شدم آن حال تمام بریادم بود ویر من کارکرد. یاخود گفتم که از خواب دوشین بیدار شدم، باید از خواب چهل ساله نیز بیدار گردم.»

گویا سرنوشت ناصر خسرو چنین بوده است که در زنده گی از بیداد گران، تاریک اندیشان و نگو قیایه گان فرادست آزار و ستم ببینند و پس از مرگ هم خاطره گرامی او دستخوش هوسهای کودکانه افسانه پردازان گرانجان و سبکمز گردد.

باری سخن به درازا کشید و به خشکی گرایید. بگذار پایان این جستار را با شعری از ناصر فری و فروغی ببخشیم. شعری نه که پژواکی در برابر تاریخ و اما با تاریخ. هرچند آنانی که کارهای به اصطلاح تحقیقی شان به قول ناصر خاصیت صد من کافور دارد، آوردن این شعر را در فرجام این پژوهش کاری بیهوده و نا ساز گار با آیین تحقیق بشمارند. اما من بر آنم که این چکامه بلند، این گرده ستبر در پیکر شعر دری خود پاسخی است به همه جعالان، افسانه سازان و تنگ چشمان درهر چرخشگاه زمان و درهر گذرگاه تاریخ:

شبى تارى چو بى ساحل دمان پر قىبر دريائى
فلک چون پر ز نسرین برگ نیل اندود صحرایى

نشیب و توده و بالا همه خاموش و بی جنبش
 چو قومی هر یکی مدهوش و در مانده به سودایی
 زمانه رخ به قطران سوده و ز رفتن پر آسوده
 که گفستی نافریدستش خدای فرد فردایی
 نه از هامون سودایی تحیر هیچ کمتر شد
 نه نیز از صبح صفرایی بجنبید ایچ صفرایی
 نه نور از چشمه‌پارست رفتن سوی صورتها
 نه سوی هیچ گوشی نیز ره دانست آوایی
 بدل کرده جهان سفله هستی را به ناهستی
 فرومانده بدین کار اندرون گردون چو شیدایی
 برآسوده ز جنبشها و قال و قیل هرج ایدون
 که گویی نیست در عالم نه جنبانی نه گویایی
 ندید از صعب تاریکی و تنگی اندرین خیمه
 نه چشم باز من شخصی نه جان خفته دانایی
 مرا چون چشم دل زی خلق چشم سر بسوی شب
 چو اندر لشکری خفته یکی بیدار تنهایی
 کواکب را به چشم سر همی دیدم چو بیداران
 به چشم دل نمیدیدم یکی بیدار بینایی
 ندیدم تا بدیدم دوش چرخ پر کواکب را
 به چشم سر درین عالم یکی پر نور خضرای
 اگر سرا به ضرا در ندیدستی نکو بنگر
 ستاره زیر ابر اندر چو سرا زیر ضرای
 نهاده چشم سرخ خویش را عیوق زی مغرب
 چو از کینه معادی چشم بنهدزی معادایی
 چو در تاریک چه یوسف متور مشتری در شب
 درو زهره پمانده زرد و حیران چون زلیخایی
 کنیسه مریمستی چرخ گفستی پر زگوهرها
 نجوم ایدون چو رهبانان ثریا چون چلیپایی

مرا بیدار مانده چشم و گوش دل که چون یاهم
 به چشم از صبح برقی یا به گوش از وحش هرابی
 که عقل ارچه بداند نفس بیدانش نمیداند
 که در عالم نباشد بی نهایت هیچ مبدایی
 چو زاغ شب به جابلسا رسید از حد جابلقا
 برآمد صبح رخشنده چو از یاقوت عنقا
 گریزان شد شب تیره ز خیل صبح رخشنده
 چنان چون باطل از حقی و ناپیدا ز پیدایی
 خجل گشتند انجم پاک چون پوشیده رویانی
 که ما در شان ببینند روی بگشاده مفاجایی
 همه همواره درخورشید پیوستند نا چاره
 به کل خویش پیوندند سر انجم هر اجزایی
 چنین تا کی کنی حجت تو این وصف نجوم و شب؟
 سخن را اندرین معنی فگندی درد را زایی
 زیلای خرد بنگر یکی در کار این عالم
 ازیرا کز خرد برتر نیایی هیچ بالایی
 یکی دریاست این عالم پر از لؤلؤی گوینده
 اگر پرلؤلؤی گویا کسی دیده است دریایی
 زمانه است آب این دریا و این اشخاص کشتیها
 ندید این آب و این کشتی مگر هشیار بینایی
 زهر بیشی و کمی کان به خلق اندر پدیدآید
 کرا پیدا نخواهد شد بدین سان صعب غوغایی؟
 فلان از بهر بهمان تا مرادرا صید چون گیرد
 از او پوشیده هر ساعت همی سازد معمایی
 محسن را دگر مگری و حسانرا دگر کیدی
 و جعفر را دگر رویی و صالح را دگر رایی
 کجا باشد محل آزاده گانرا در چنین وقتی
 که بر هر گاهی و تختی نشسته میرو مولایی

نبینی برگه شاهی مگر غدار و بیباکی
نیایی بر سر منبر مگر زراق کانایی
یجو زولا یجوز ستش همه فقه از جهکان لیکن
سرا یکسر زمال وقف گشتستش چو جوزایی
حصاری به زخر سندی ندیدم خویشتن رامن
حصاری جز همین نگرفته زین پیش ایچ کندایی
به پیش ناکسی ننهیم به خواری تن چو نادانان
نهد کس نافه مشکین به پیش گنده غوشایی؟

حواشی:

- ۱- برای آگاهی بیشتر بنگرید به:
ادواره براون و تاریخ ادبیات ایران از فردوسی تا سعدی، ترجمه و حواشی از فتح الله مجتبیایی، ص ۳۲۶-۳۲۷.
- ۲- همین اثر ص ۶۳-۵۴.
- ۳- از همه شگفتی انگیز تر نوشته تب آلود و پافه گونه دیگریست که به نام ابوسعید برادر ناصر خسرو در رساله چراغ المجهنم (ص ۶۵-۶۳) آورده شده است. این سخن همانند که پژوهنده گان در باره ابن ابوسعید نیز بحث هایی آمیخته با شك و نا باوری بها گذاشته اند. (رك به: حاشیه ص ۱۲۵ شعرای بزرگ ایران تألیف هوشنگ مستوفی).
- ۴- سید حسن تقی زاده، مقدمه، دیوان ناصر خسرو، طبع کتابخانه تهران.
- ۵- تذكرة الشعراء، ص ۳۷.
- ۶- رك به: لباب الالباب، ج ۲، ص ۲۷۶-۲۶۷.
- ۷- طوان الاخوان، ص ۱۶.
- ۸- جامع الحكمین، ص ۹۵.
- ۹- زاد المسافرین، ص ۲۳۰.
- ۱۰- سبكشناسی، ج ۲، ص ۱۵۲.

اسلوب چند محراقی در فرجام داستان های پسین نوگرایانه

نورسده، آدریان لایچ

چند گونه‌ی فرجام داستان را نه تنها باید وسیله با اهمیتی برای بررسی دروغنامه آن انگاشت، بل این چند گونه بودن زمینه‌ی ست که با فراهم آوردن آن، پسین نوگرایان Post-Modernists آثار نبشته شده بر بنیاد واقعگرایی را آماج پورش قرار میدهند.

بررسی فرجام داستانهای گونه‌گون، سیمای سؤال‌های بی پاسخ را دارد و حتی می‌توان گفت که اصلاً اسلوب به فرجام رسانیدن داستان خود مسأله‌ی بیست بحث انگیز.

می‌توان پرسید که هر آغاز چسان به فرجام می‌پیوندد و هر فرجام از کجا و چگونه آغاز شده است؟ فرجام آغاز و آغاز فرجام، اندیشه‌هایی هستند تا حدی دست آموز و اختیاری که در سراسر متن، موازی باهم در پیوه اند.

هیلس میلر با پذیرش آنچه گفته شد می‌گوید هر نقطه‌ی بی که ذهن خواننده یا قاشاگر بر آن تمرکز یابد، محراقیست هم گره‌الگن و هم گره‌گشا. به سخن دیگر هیچ داستانی را یارای آن نیست که خود آغاز و فرجام خویش را به نمایش گذارد. زیرا تا هنوز هم بیشترین داستانها به هنجار ادبیات داستانی یونان باستان در وسط حادثه آغاز میشوند یا پایان مییابند.

همین اندیشه را "سزگدی ماسزاک" به زبان دیگر بهمان می‌کند؛ غالباً

خواننده گان هستند که در ذهن خویش تعیین می کنند کدام واژه ها یا فصلها آغاز یا فرجام داستان را مشخص می سازند.

مسأله دیگر که شناخت فرجام داستان را بفرنج می سازد، تفکر کلی فرد در باب زبان نمادین متن و پیوند درونی بافت های آنست.

اینجاست که "دیوید سون" پرسش ارزنده یی را طرح می کند: حتی اگر بتوانیم فرجام يك متن را دقیقاً مشخص سازیم، بازهم با دشواری دیگری رویه رو می شویم. آیا ما در درون يك متن با يك فرجام پویه که زنده است و نفس میکشد روبرو هستیم یا با فرجامی تصنعی که نویسنده آنرا با تقلید از واقعیت سرهم بندی کرده است؟

لامبارد در باب بفرنج بودن و گونه گون بودن پایان داستان های پسین نوگرایان می گوید: در رمانهای پسین نوگرایانه بی شمار بودن لحظه هایی که روایت را تبلور می بخشند و پیچیده گی فرجام خیلی چشمگیر است.

موسارا نیز برآنست که پسین نوگرایی با وارونه سازی دستگاه سنتی داستان، لایه های روایتی را در ابهام فرو می برد. این ویژه گی حتی در فرجام های باز رمان های پسین نوگرایانه نیز به چشم می خورد.

فرجام های باز و گونه گون رمانهای پسین نوگرایانه، تنها ابزارهای پوششگر در زدودن شکل عینی و دوگانه گی محتوا نیستند، بل وسایل کارا برای ارزشیابی فرجام داستانهای واقعگرایانه نیز به شمار می آیند.

چندگانه گی در شیوه فرجام بخشی داستان ابزار دیگریست برای اوجگیری انواع ادبی و پهنای بخشیدن به آنها و آنرا باید به مثابه يك شبکه گسترده عوامل متقابل درون متنی و برون متنی در نظر گرفت.

دشواری دیگر در پیوند با فرجام داستانهای پسین نوگرایانه اینست که در باب اصطلاحات و مقوله های سزاوار پذیرش همگان برای دسته بندی های مختلف فرجامها، وحدت نظر و هماندیشی وجود ندارد.

فرضیه های مطرح در این مقالت بر دو بنیان استوارند: نخست سرشت شکل پذیر فرجام این گونه داستانها، دست یازیدن به شیوه یی چند محراقی را خواستار است. دو دیگر هر فرضیه دو جنبه دارد: جنبه یی که بینش های نوین اندیشه گئی را پدید میآورد و جنبه یی که در جستجوی کاربرد فرضیه ها با

بهره گیری از شیوه های مختلف است.

من بر آنم که باید این دو جنبه عمده در يك زمینه همزیستی قرار داشته باشند و به موازات هم حرکت کنند تا به یاری این همزیستی بتوانیم به نحو آسان تری به ارزشیابی داستان پردازیم.

نحوه کار این مقالت بدین گونه خواهد بود: نخست سیمایی کلی از ویژه گی های پسین نوگرایی ترسیم خواهد شد. سپس به ارائه نمونه های گوناگون خواهیم پرداخت. پس از آن میکوشیم به اصولی دست یابیم که برای خواندن رمان سودمند و سزاوار کاربرد باشد.

چگونگی کنش و واکنش مقوله ها مسئله یی دیگر است که تلاش می‌ورزیم این سیر پیچیده را به نحوی بازتاب دهیم.

فرجام داستان را نمی توان به گونه یی مجرد ارزشیابی کرد، بل باید آنرا در پیوند با تمامت داستان، که الزاماً به معنای ارزشیابی داستان در کلیت است، به بررسی گرفت.

برای تصنیف و طبقه بندی ویژه گیهای پسین نوگرایی در قلمرو ادبیات داستانی کوشش های بسیاری انجام یافته اند. "لاج" در مقالتهی به نام "داستان پسین نوگرا" هشت ویژه گی عمده این نوع داستانها را برشمرده است.

مقلوب ساختن و تحریف، گسسته گی، سیر تصادفی، افراط، محور کوتاه، ستیز متن با تفسیر، قاطع نبودن خواننده آنها در حین خوانش.

متن های داستان های پسین نوگرایانه درحالی که موازی هم پیش می روند، باهم تضاد پیدا میکنند و یکدیگر را به بطلان می کشند و روایتگر را که در گرداب گرایشها و اندیشه های متضاد فرو رفته است، محکوم می کنند. این تضاد که در داستانهایی از این سنخ پدید می آید، گاهی بیانگر خود آگاهی تلخ و نومید کننده پیست که تقابلها را می زداید. یکی از وجوه آشکار این تضاد حالت تخنث گونه پیست که تقابلها را میزداید.

لاج بدین باور است که شخصیت های داستانهای پسین نوگرایانه، از چشم انداز این حالت تخنث، دو چهره دارند و از اینروست که به اندیشه های متضاد در باره خویش فزونی می بخشند. او می افزاید که همه نبشته های پسین نوگرایانه در برگیرنده نوعی گزینش هستند و گزینش خود بدین معناست

که باید بعضی از چیزها را نادیده گرفت.

نویسنده گان پسین نوگرا بیشترین می کوشند تا با این آیین داستانپردازی، از راه در آمیختن استحاله های داستانی گنجانیده شده در عین متن، به ستیزه پردازند.

"خانم افسر فرانسوی" نبشته. فوول یکی از نمونه های درخشان این روش می تواند به شمار آید. این جریان به تبیین نوعی تضاد می پردازد که غالباً با جاگزینی امکان های دیگر حل میشود و هنگامی که متغیر های يك متن به دو متغیر کاهش می یابند، استحاله به جاگزینی مبدل میگردد. شیوه، دیگر، از میان بردن همه متغیرهایست که امکان دارد در متن راه یابند.

لاج در این زمینه به آوردن نمونه هایی از "مولوی" و "مورنی" نبشته. بکت پرداخته است.

فرکما بخشی از مقوله های ویژه قلمرو معنی شناسی را (از گونه چندگانه گی و استحاله) که بیشتر در داستانهای پسین نوگرایانه چهره می نمایند برجسته می سازد و با "لاج" همدستان می شود (مفهوم هایی همانند آیین، دهلیز، سفر بی فرجام، دانشنامه، تبلیغ، سرسام، هذیان و...) این استحاله ها جنگ ابزار های نویسنده گان پسین نوگرا هستند.

تداوم و به هم پیوسته بودن از مشخصاتی به شمار می آیند که بیشتر در این نوع نبشته ها باید به جستجوی آنها پرداخت. خواننده معمولاً چشم در راه يك روند منطقیست و نویسنده با بهره گیری از تداوم می خواهد به اقتناع خواننده پردازد.

لاج در این مورد می نویسد: «تداوم به معنای اینست که هیچ نظم دیگری بر پایه آگاهی های قبلی پذیرفتنی نیست و نویسنده با این شیوه می خواهد برداشت خود را از هستی برای خواننده باورکردنی جلوه دهد. اما نبشته های پسین نوگرایانه با تعمد در پی آنند که احساس عدم تداوم را در نهاد خواننده بیافرینند و وسیله های آنان به کوراهه افتادن پیش بینی ناپذیر از مسیر اصلی، دگرگونی در لحن، فضای تهی در متن، تناقض، مقلوب ساختن و تحریف هستند.

شماری از غایبده گان پسین نوگرایی در امریکا، حتی از این مرزها نیز گذشته اند. اینان بنیاد استدلال خویش را بر مطلق ساختن "عدم تداوم" نهاده اند. کتاب "تابودی، عدم تداوم و کمال ناپذیری" نبشته رونالد سرکینگ، نمونه برجسته این شیوه است.

برای این گروه، گرایش به نبشتن بخشهای بسیار کوتاه-گاهگاه به اندازه يك پراگراف - و درنگ پذیر ساختن تداوم با کارگیری از عنوان هایی با حروف بزرگ یا شکل ها خیلی دلپذیر است.

يك نمونه از این گونه طرح های رازآمیز برای پدید آوردن احساس ناپیوسته گی یادشده را در رمان "فقر مضاعف" ریچوند فدرمز می توان نگرست.

به گونه مثال: روایت مستقیم و بی ابهام، بدون آشفته گی حواس، آشکارا، معمولی، منظم، خواندنی، واقعگرا، روشن، متداول، تصورتناپذیر، دقیقاً نشانه گذاری شده، ساده، ملال آور، دریافتنی، دقیقاً به پاراگرافها تقسیم شده، جبری، روایی، نیایش گونه، متنی، نشر، نشریکنواخت، آشکارا، در حقیقت بهره گیری از این شیوه و تکامل آن به آفرینش يك نوع ادبی نوین انجامیده است. (جریانی در برگیرنده، متنهای فشرده، افسانه حکایت، واکنشها، نقل قول، نشر شعرگونه، فکاهی)

در رویارویی با این عباراتی که ازم گسسته می نمایند، خواننده، حیران اما شادمانه مانند يك توپ کوچک در يك محفظه بزرگ شیشه یی به بالا و پایین پرتاب می شود و در این هنگام و هنگامه است که اخگران اشراق در ذهنش روشن و خاموش می شوند تا آنگاه که نویسنده، چراغ پایان یافتن کار را بر می فروزد. شاید تنها پس از خوانش پیهم و چند بار این متن به ظاهر گسسته، پیوسته گی آن کم کم آشکارا شود.

لاچ در این باب به وسیله دیگری اشاره می کند و آن بهره گیری از "شخصیت" هایی است که باهم پیوند نهاده دارند. آگاهی های آنان و گفتگوهایشان و نمودارهایی از خلق و منش آنان به نحوی درآمیخته می شوند که عناصر متناقض از آنها پدیدار گردند. همچنان فوکما چند روش ساختاری را پیشنهاد می کند که می شود از آنها برای ایجاد احساس ناپیوسته بودن

متن، استفاده شود. مانند جمله های ناقم و عبارت هایی که باید خواننده در ذهن خود به تکمیل آنها پردازد و تصویرهای غیرمتداول رازگونه.

لاج سرشت تصادف آمیز داستان های پسین نوگرایانه را استوار بر منطق پوچ انگاری می داند. در این داستان ها روندی نگریسته می شود که خواستار قانونمند ساختن هرج و مرج با کشف قانون پوچ بودن همه چیز است. گویی نویسنده بخش هایی از متون گوناگون را به یاری يك نظم تصادفی به دنبال هم می آرد و سپس می کوشد آنها را دوباره نویسی کند.

شگرد دیگر پسین نوگرایان استفاده، اغراق آمیز از استعاره و مجاز است. اما آنان با این استفاده، بیش از حد از این دو مقوله می خواهند نارسایی های آنها را آشکارا سازند. در این گونه متن ها تصویرهای ذهنی بیشمار، در يك تنگنا بر ذهن خواننده پرورش می آرند و او بی آنکه بتواند کلیت متن را درك کند از انبوهی تصویرها گیج می شود.

لاج برآنست که ادبیات همیشه در زهدان استعاره پرورده می شود و آنچه ادبیات نیست از مجاز و کنایه بهره اندوزی می کند.

نویسنده گان پسین نوگرا می کوشند این جریان را برای هجوم ناگهانی بر ذهن خواننده، کوتاه و کوتاهتر سازند تا بتوانند میان نبشته های خویش با دیگر شیوه های متداول ادبی مرزی پدید آرند. این نویسنده گان می توانند حالت های تناقض آمیز ظاهراً داستانی و ظاهراً واقعی را درآمیزند. همه نبشته ها از نامه های دوستانه تا رسید پرداخت محصول تیلیفون، کارت کتابخانه ها، عکس ها و بسا چیزهای دیگر می توانند ابزار کار نویسنده، پسین نوگرا باشند. او میتواند خود را به مشابه نویسنده و آنچه را که «نویسنده گی» می نامند در متن زیر دست خویش به خواننده توصیف و معرفی کند یا روشها و اصول متداول را در هنگام نگارش به بازی گیرد. این روش تاثیر دوچندان و شورانگیزی دارد. از يك جانب به خواننده القاء میکند که داستان بر پایه واقعیت عینی نگاشته شده و نویسنده نیز در متن حادثه ها حضور داشته است. اما شخصیت اصلی داستان و شخصیت اصلی نویسنده برخاسته از زمینه های مختلف واقعیت هستند. از سوی دیگر بازهم به خواننده القاء میکند که سرگرم خوانش يك کتاب است و این کتاب بر مبنای روش های

کاملاً متداول نبشته شده و آفریده، تخیل^۱ نویسنده است و واقعیت را نمی شود در آن جستجو کرد.

اگرچه این شیوه را داستان نویسان پسین نوگرا نیافریده اند و "دن کیشوت" گواه درستی سخن ماست، اما پیاپی در نگاشته های پسین نوگرایانه می توان نشانه های آنرا دید.

لاچ می گوید: «داستان های پسین نوگرایانه از تفسیر می گریزند و خواننده عادی را به این اندیشه اندر می سازند که از خویش بپرسد: آیا هستی خود تفسیرپذیر است؟ و به این صورت به نابود ساختن شکل و مضمون دست می یابند.» او می افزاید: باید توجه داشت که انسان همواره نیازمند تفسیر است و ازینرو تفسیر ناپذیری داستان های پسین نوگرایانه نمی تواند برای آفریننده گان آنها بردی داشته باشد. نمونه درخشان ستیز با تفسیرگاهی بارویکرد به منتهای بسیار دشوار می تواند به دست آید. "بیداری فنیگان" نوشته جویس از شمار این متون دشوار است.

نویسنده گان پسین نوگرا باورهای تبلور یافته و سنتی خواننده گان را در باب نحوه فرجامیابی داستان کشف می کنند و با شگردهای ویژه یی این باورها را در حالت معلق بودن قرار میدهند. عادت خواننده را که معمولاً می خواهد پدیده ها را خردگرایانه بررسی کند نیز معلق می سازند و مسیر ذهن منظم تفسیرگر خواننده را می بندند و او باور به این اصل را که معنی با خوانش کلیت يك اثر می تواند درك شود، از دست میدهد.

آشفته ساختن ذهن خواننده که قاطع نبودن او ناشی از آنست، به هیچ وجه مسأله یی ظاهری و قابل رفع نیست، بل در سراسر لحظه های داستانی روفا میشود. این قاطع نبودن خواننده مرکزی ترین مسأله مورد گفتگوی ماست. لاچ می نویسد: «خواننده هرگز نمی تواند درونمایه رمان های پسین نوگرایانه را درك کند. زیرا کسی نمی تواند به دهلیز هایی که هرگز وجود نداشته اند داخل یا از آنها خارج شود.»

در پیوند با این سخن است که فرجامها و راههای خروج از حوادث داستان اهمیت زیادی می یابند. اگر در رمان های سنتی با فرجام های بسته روبرو می شویم و آشکارا شدن رازها در پایان، برعکس در داستان های پسین نوگرایانه

با فرجام های باز مواجهیم. کمزاد در باب مشخصات کار "هنری جیمز" گفته است:

فرجام های گوناگون، فرجام های جعلی، فرجام های تسخرگونه، فرجام های مقلدانه، خنده آور.

فوکما بر ساختارهای مشخص شده توسط لاج، چند ساختار دیگر را می افزاید: حشو، مضاعف سازی و تکرار مثنها با ارجاع به متنهای اولیه، حذف، مضاعف سازی کنش ها، عبارت های تکراری، نشانه گذاریها و علامت های زیانناختی، طرح معما های بدون راه حل، دروغنایه هایی که به هزار تو همگونی دارند و برجسته تر از همه مضاعف سازی فرجام ها.

برای شناخت يك ویژه گی عمده داستان های پسین نوگرایانه باید دانست که در يك رمان آغاز به معنای فرجامست. در واقع خواننده از پایان آغاز می کند و هرچه بیشتر میرود با تصادفها و اتفاقات بیشتر روبه رو میشود.

برای اینکه درك روشنی از چگونگی پایان یافتن این نوع داستان ها داشته باشیم در باب "فرجام" به بحث فشرده یی میپردازیم. در این بحث مسایل زیبایی شناختی، نحوه بیان، دوران نویسنده و روزگاری که داستان در آن خوانده میشود نیز مطرح خواهند شد.

بررسی فرجام داستان به معنای باز آفرینی و آزمون دوباره حادثه های آنست.

بونهایم نبشته یی دارد در باب داستان کوتاه به نام "وضع داستان" که بعضی از اندیشه های مطرح شده در آن میتواند بر رمان ها نیز سزاوار انطباق باشد. او به مطالعه دو حالت ایستایی و پویایی که رویه روی نویسنده قرار دارند میپردازد. به پنداشت او این فرجامها میتواند نمودار ایستایی باشند:

فرجام های بسته و باز، فرجام هایی که باید تفسیر شوند، فرجام های کنایی، فرجام های تفسیر گرا، او میگوید:

این که عده یی می گویند در فرجام های بسته کنش یکباره و به نوع ساده یی توقف میپذیرد، پنداشت خطاییست، زیرا پیشاپیش نشانه هایی در دسترس خواننده گذاشته میشوند، نشانه هایی که خواننده را آگاه میسازند که کنش در حال پایان یافتن است، مانند آوردن فشرده داستان یا تصویری از يك چشم انداز

یا کاری نمادین مانند سفر، بستن پنجره یا مردن شخصیت. فرجام های بسته یا در آمیزی چندین گونه شگرد همراه هستند. بنابراین تصنیف فرجام، خودکاری دشوار است. در فرجام های باز گفتگو و کنش تا آخر دوام دارند. تناقضها حل نشده میمانند یا آشتی ناپذیر نشان داده می شوند. حال آنکه فرجام های بسته به وصف و تفسیر دست می یازند.

فرجام های باز از گزارشها و نقل قولها نیز بهره می جویند و "امکان" دروغنایه داستان به "واقعیت" نپیوسته و حتی کشف نشده رها میشود و داستان بیشترین به جای اینکه در زمان گذشته پایان یابد، در زمان حال به پایان میرسد.

بونهایم بر مسأله، دیگری هم مکت میکند:

گاهی نگاه نویسنده از کنش و گفتگو گریزانست و او در این حالت به جای شخصیت ها بر مکان راوی و جریان نقل تکیه میکند. این گونه فرجام بخشی با گذار آهسته از گزارش به پایان در رمان های سده بیستم بسیار دیده میشود و غالباً آنها با نشانه هایی برای خواننده مشخص میسازند، مثلاً راوی به خروشتن یا خواننده یا حادثه یی در جایی از داستان اشاره میکند.

بونهایم بر آنست که این گونه، ویژه فرجام بخشی به نوشته هایی همگونی دارد که چند لحظه پیش شکل پذیرفته باشند. همانند آنها در زمان حال موقعیت دارد و نشانه گذاری خلاف معمولی را ارائه میدهد. تفسیر نویسنده در زمان حال با درآمیختگی با دیگر حالات؛ کمال می یابد و ریشه در فرضیه یی تکمیلی دارد. بدین معنی که داستانهایی که با آغازهای سراپا ابهام آلود نبسته میشوند، نیاز به فرجام های باز دارند و از نهادهای اساسی داستاننویسی پیروی نمیکند.

فرجام آمیخته با تفسیر در سده نوزدهم، وسیله یی متداول انگاشته میشد، ولی نویسنده گان سده بیستم کوشیده اند تا این دشواری را با توسل به روشهای دیگر مانند گفتگو و یا تک گویی ... حل کنند.

بونهایم این گونه فرجام بخشی را برای نویسنده رنج آور میدانند. زیرا او برای اینکه دیده نشود باید همیشه خود را در پشت سر راوی پنهان کند. یگانه راهی که به پیروزی می انجامد پدید آوردن يك چرخش کنایه آمیز، فشرده

سازی و مجال دادن به شخصیت های داستان برای بر لب آوردن آخرین سخنان شان یا آمیزه یی از همه اینهاست. اگر بنا باشد داستان ها خود به تفسیر خویش پردازند یا به جای راوی از شخصیت داستان یاری جویند، این گونه فرجامها بسیار از پیروزی فاصله دارند، زیرا دیده شده است که فصاحت بدتر از الکن بودن راوی در آنها آشکار است.

در شمار امکاناتی که برای "جاگزینی" در دسترس نویسنده قرار دارند، می توان از امکان تفسیر کلی تر، داوری در باب سرشت انسان (مانند برخی از آثار ملویل و هاثورن) یا کالبد شکافی روان یک شخص یا بررسی یک کلیت (همانند بررسی کار یک دسته موسیقی کلیسایی) نام گرفت.

فرجام های وصف آمیز، حالت های ایستای بسیار مناسبی برای فرجام بخشی «بسته» است. اما دست زدن به این تصنیف هم نمیتواند کار ساده یی باشد.

فراوان دیده شده است که توصیف مکان به فرجام بخشی بسته یاری میرساند و نیز دیده ایم که سخن کوتاهی از شخصیت، این فرجام بخشی را آسیب پذیر ساخته است.

وصف دقیق چشم انداز با کارگیری از استعاره یکی از اسلوب های مؤثر برای فرجام های بسته است. گاهی وصف های فشرده و اصولاً فشرده سازی کلی از خصوصیات آنگونه فرجام های بسته بیست که اندکی به فرجام های باز همگونی دارند.

در حالت های پویا گزارش و نقل قول می توانند پدید آورنده فرجام های باز باشند جمله های واپسین این گونه داستان ها، اگر مسیر کلی داستان را در نظر گیریم، بی اثر و ناکام هستند و کنشها و لحظه های آخرین گفتگو در فضایی عبوس معلق میمانند. از اینرو فرجام به موازات آغاز به حرکت می آید. داوری مجرد در باره فرجام های باز امکان پذیر نیست. زیرا ریشه این فرجام ها در قلب داستان قرار دارد. نویسنده و هنر شناس بزرگی میگوید: فرجام ها جوهر داستان را به نمایش می گزارند و بررسی آنها در واقع باز آفرینی و آزمون دوباره داستان به روش غیر متعارفست.

در مسأله فرجام بخشی، ساختارهای نحوی نیز از اهمیت شایانی بهره

وراند. ساختار نحوی معکوس در پایان داستان میتواند تاثیرگذاری چشمگیری داشته باشد و بهره گیری از آرایه های لفظی و دوری جستن از شکلهای یکنواخت نیز به سهم خویش از ابزار های ارزنده هستند.

گاهی هم نویسنده قصداً میخواهد داستان را به نحوی فرجام بخشد که خواننده آنرا تمام نشده تصور کند. در بعضی از موارد خواننده گان نیز مانند شخصیت های داستان از پیامد کار، آگاه نیستند و گاهی هم فرجام ها سیمای مروری مجدد را به خود می گیرند.

پیوند میان نویسنده و خواننده در بررسی و ارزشیابی داستان اهمیت ویژه ای دارد. خواننده آرمانی و خواننده عادی هر يك به شیوه خویش در باب فرجام يك حادثه می اندیشند.

همان نویسنده به سه گونه پیوند میان داستان نویس و خواننده اشاره میکند: پیوند تکمیل کننده، پیوند بدون تجانس و پیوند رویاروی. استین و جورج الیوت برآن بودند که غالباً با خواننده گان کتاب های خویش به ویژه در چگونگی فرجام بخشی داستان هماندیشه اند و این پیوند را پیوند تکمیلگر می دانستند.

در حالت هایی که نویسنده می خواهد با خرافی و لفاظی فرجام داستان خویش را بر خواننده تحمیل کند، مسأله پیوند بی تجانس به میان می آید. نویسنده گانی هم هستند که پیشاپیش می دانند خواننده در برابر روش فرجام بخشی آنان به مخالفت بر خواهد خاست. بنابراین آگاهانه تلاش میورزند پیوند متجانس را جاگزین پیوند بدون تجانس سازند. ایشان با فرجام هایی گام در عرصه می گذارند که توان هموردی با خواسته های خواننده را داشته باشند. اینست پیوند رویاروی.

و اما آخرین مسأله را اختصاص میدهیم به خوانش: آیزر برآنست که آفرینش ادبی پدیده ای دو قطبیست: قطب هنری و قطب زیبایی شناختی.

قطب ادبی همان متن نگاشته شده توسط نویسنده است و قطب زیبایی شناختی برداشتهای خواننده از این متن. بنابراین دو قطب یادشده مطلقاً نمی توانند برهم انطباق داشته باشند. اما سخت بایسته است که پیوندی را میان

این دو قطب در نظر داشته باشیم.

متن های داستانی به واقعیت ویژه یی چشم نمی دوزند، بل نمونه های
تصوری ارائه می کنند که خواننده آن را از پرویزن ذوق و آزموده های خرد
می گذراند.

او واکنش خواننده را با این مثال تبیین میکند:

خواننده مسافریست که در گردونه یی نشسته و ناگزیر است که سفر
دشواری در مسیر داستان داشته باشد و از چشم انداز خویش همه چیز را بنگرد
و طبعاً هر چیزی را که می بیند با داشته های حافظه خویش در می آمیزد و
نمونه ای ذهنی برای خویش می آفریند...

هر متن را گونه گون تفسیر ها می توان کرد و این را هم باید از یاد نبرد
که هیچ يك از روش های خواندن را توان آن نیست که ظرفیت کامل متن را
مخدوش سازد. هر خواننده میتواند به گذشته ها چشم بیندازد، ولی در هر حال
نگاهها متفاوت اند. دو انسان که شب هنگام به مجموعه یی از ستاره گان
چشم می دوزند امکان دارد یکی از آنها آنرا تصویر ارا به و دیگری دب اکبر
بیندازد ...

در آسمان متن های ادبی ستاره ها ثابت اند و تنها خطهایی که آنها را به
هم می پیوندند متغیر.

جنگ صلیبی در قلمرو ادبیات

نویسنده: دلائوره نقد نویس برازیلی

باز هم سخن در باره برشت است. این بار بانپگراسلیا اوروزکوا (G. Oroscoa) پیرگفته، خودش به يك لشکرکشی شگرف برای درهم کوبیدن سنگرهای ادبیات متعهد دست یازیده است. اما این بار سوموژای مؤنث اقلیم ادبیات به اصطلاح آزاد، خود در پشت جبهه قرار گرفته و آوژن یونسکو را به پیشاهنگی سپاه خویش برگزیده است.

او از یونسکو چنین نقل میکند: من غمایشنامه‌های برشت را اصلاً نمی‌پسندم، زیرا برشت همواره اندرز می‌دهد. نوشته‌های برشت ذهن آدمی را به اندیشیدن وادار نمی‌سازند، بلکه بازتاب جهان‌بینی و فلسفه‌ی از پیش ساخته شده هستند. آموزش تازه‌ی می‌دهند و تنها به تکرار مکرری می‌پردازند. قهرمانان برشت مسخ شده و ناقص به چشم می‌آیند و در دست آفریننده خویش بازیچه‌ی بیش نیستند. بدانسان که در «استثناء و قاعده» یا در «آدم آدم است» مینگریم انسان برشت انسانیت و وابسته به زمینه‌های اجتماعی، حال آن که در نهاد آدمی گذشته از امر اجتماعی امری ماورای اجتماعی نیز نهفته است. به يك سخن انسان برشت انسانی مفلوج، گنگ و نابیناست و آفریننده اش او را از واقعیت درونی تهی ساخته است.

آشکار است که ادبیات نمی‌تواند و نباید جامعه را نادیده انگارد. اما در کارهای برشت تنها به يك مسأله اجتماعی برمی‌خوریم و آن ستیز گروه‌ها است.

در حالی که وابسته ساختن همه مسایل اجتماعی به يك مسأله اجتماعی هم مسخ کردن انسانست و هم مسخ کردن مسأله اجتماعی. برعکس پنداشت هراخواهان نمایشنامه سیاسی در این گونه نمایشنامه بعد اجتماعی پدیده ها بسیار نارساست. زیرا تنها يك سطح واقعیت زنده گی اجتماعی را نشان میدهد.

آنچه برای من بسیار با ارزش است مسأله جبر زنده گانی انسانی در سیمای کلی آنست چه اجتماعی و چه ماورای اجتماعی به ویژه ماورای اجتماعی؛ زیرا در اینجاست که انسان تا بخواهی تنهاست و هیچ زخمی هم عمیقتر از انزوا نیست. هنگامیکه من بروی خود و جهان چشم می‌گشایم آگاه میشوم که من هستم، که چیزهایی پیرامون مرا فرا گرفته اند، که در حصارى بنام «جهان» افکنده شده ام. اینجاست که سراپای مرا شگفتی و ترس فرا میگیرد و جهان در نگاهم انباشته از شگفتیها جلوه میکند. در این حال گویی از فراسوی هستی، از پشت شیشه های لذت و بیم به نگرش جهان میپردازم. گویی که از جهان فاصله گرفته و از آن بیرون رفته ام. و در زمانی که زمان نیست و در مکانی که مکان نیست کسانی و چیزهایی را مینگرم و تصویرهایی از برابر دیدگانم میگذرند. از گلولی آدمها آوازهایی بر می آید که ذهن من نمیتواند این آوازا را ضبط کند. با دلتنگی و اندوه از خود میپرسم: اینها کیستند؟ این آوازا چه معنی دارند؟ جوهر پوچینه های اندوه انگیزی که من پدید آورده ام -از گونه کرسیها- در همین موقعیت ویژه روانی زاده و پرورده میشوند. از خویش میپرسم که آیا آدمهای نمایشنامه کرسیها واقعاً وجود دارند؟ آیا جهان واقع حقیقی تر است یا جهان غیر واقع؟

هستی جهان در هر لحظه دچار نیستی است. پنداری هیچ چیزی وجود ندارد. پنداری در عمق همه چیز هیچ چیز نیست یا اگر هست از ما می‌گریزد و به آن دسترسی نداریم. من تنها يك واقعیت را از اصالت بهره ور میدانم و آن اینست که پنداشت های ما پیوسته در دگرگونی است و آنچه را که با رنج فراوان میسازیم خود به ویرانی میکشانیم. بنا بر این محال است که نویسنده یی بتواند واقعیت جهان بیرونی را به شکل تصویر معین و به انجام رسیده یی در آورد و آن را تماماً در برابر دیده گان ما قرار دهد، من آواز پر صلابت

سلیمان را از آنسوی سده ها می‌شنوم.

زنده گی چیست؟ هیچ، پوچ، حادثه ها چیستند؟ حلقه هایی از زنجیره اباطیل... سلیمان آموزگار من است.

این بود بخشی از يك نوشته یونسکو که بانو اوروزکوا آن را چون درفش فتح در دست گرفته و با خشم و هیجان فراوان بر سر و روی ما شاگردان کودن و گریزپای دبستان ادبیات آزاد (۱) می‌گوید.

سر آن ندارم که پیرامون همه نکات طرح شده در نوشته یونسکو و پرسشها و حاشیه های زنده یی که بانو اوروزکوا بر آن افزوده است سخن برانم و تنها يك مسأله را شایسته یادآوری می‌پندارم. همان گونه که خواندیم یونسکو بر آنست که غایشنامه های برشت افق نویی به روی بیننده فیکشایند و تنها به تکرار مکرری می‌پردازند ولی برشت بدین باور بود که اگر بتوانیم قماشگر را نگذاریم که در کالبد قهرمان غایشنامه حلول کند و به وی توانایی آن را بدهیم که حادثه ها را با دیدی انتقادی بررسی نماید. اشیاء آدمها، شیوه های اندیشه و روشهای عادی و مألوف در چشم او با سیماهایی شگفتی آور و سراپا نو به جلوه خواهند آمد. برشت می‌گفت که کشفها و بازیابیهای سترگ همواره به دست کسانی انجام یافته است که به پدیده ها و اشیای مألوف جهان به گونه یی می‌نگرند که پنداری هرگز آنها را ندیده اند. مگر نه اینست که افتادن سیبی از درخت، نیوتن را به بازیابی بزرگی پیروز ساخت و قندیلی آویخته از سقف، گالیله را به یکی از ستیغهای اندیشه علمی رهنمون شد.

به همین گونه باید به قماشگران آموخت که پیوند میان آدمها، پدیده ها و حادثه ها را با بینش انتقادی و با برخورد «بیگانه» وار يك مکتشف، بررسی نمایند. شکوه هنر در این نیست که حادثه های طبیعی را با سیمای شگفتی آور به جلوه آورد به یاد داشته باشیم که برشت تفاوت بنیادی میان درک و برداشت کهن از تیاتر و برداشتی را که خود داشت به این فشرده گی و عمق بیان کرده است:

قماشگر تیاتر کهن می‌گوید: آری من هم چنین احساس داشتم یا دارم. من هم همین گونه بودم یا هستم. این امریست طبیعی و هماهنگ با آفرینش و سرنوشت انسان تا بوده چنین بوده و تا هست چنین خواهد بود. رنجهای آدمی

مرا می آزارد؛ زیرا راه خروج از این بن بست را نمیداند از این رو من با آنانی که در نمایشنامه ها میخندند، میخندم و با آنانی که اشک می ریزند اشک میریزم.

اما تماشاگر تیاتر حماسی را اندیشه یی دیگر است. او چنین میگوید: «باید گردش این چرخ نفرین شده» و نجی را که از فراز سینه انسان میگذرد متوقف ساخت.

رنجهای انسان مرا می آزارد، زیرا او تا هنوز راه خروج از بن بست را فرا نگرفته است؛ از این رو من به خنده قهرمانان نمایشنامه ها میگیرم و به گریه آنان میخندم زیرا نه با سطحی گری دمسازی دارم نه با زبونی.

و اما این که بانو اوروزکوا پنداشته است که در دستگاه اندیشه برشت میان مقوله های تیاتر حماسی و نمایشنامه «ارسطویی» مرز دقیق و مشخص نمیتوان دید، به این معناست که وی با داوریهای برشت در باره تیاتر و نمایشنامه از ریشه نا آشناست. برشت هر آنست که نمایشنامه ارسطویی تلاش میورزد تا در نهاد تماشاگر ترس و ترحم بیافریند و او را به سوی پندار ها براند تا تماشاگر خویش را از یاد ببرد و خود را با قهرمان نمایشنامه یکی پندارد. از دیدگاه برشت اگر تماشاگر خویش را با قهرمان نمایشنامه یکی پندارد بیگمان فاجعه یی روی خواهد داد.

نباید تماشاگر را به هیچانهای سطحی و گذرا اندر ساخت بلکه باید اندیشه او را بر انگیزت و کارمایه تفکر تماشاگر را از وی باز نگرفت. باید تماشاگر بداند که آنچه او مینگرد حادثه یی نیست که در عرصه واقعیت پدید آمده است. باید تماشاگر بداند که او در جایی به نام تیاتر نشسته است. رخدادهایی را مینگرد که در گذشته در زمان و مکان ویژه یی پدید آمده و از متن یک نسج اجتماعی ویژه سر بر آورده اند.

خواه سر سخت این پندار که تماشاگر باید خویش را با قهرمان نمایشنامه یکی پندارد سیمون دوبوار است نه برشت. این سیمون دوبوار است که میگوید: «برای من که خواننده متنهای ادبی هستم آنچه ارزشمند است اینست که فریفته جهان ویژه دیگری میشوم که با جهان ویژه من پیوند می یابد و در عین زمان جهانی غیر از جهان منست. این جاست که مسأله در

آمیختن هستی خواننده با هستی قهرمان داستان و نمایشنامه به میان می آید. در روند های ادبی امروزی گرایشهایی، به تبعید قهرمان از قلمرو داستان به چشم میخورند. اما من بر آنم که این گرایشها زیان آور و پايه هستند. زیرا خواه قهرمان در قلمرو داستان به سر میبرد خواه نه، اگر داستان و نمایشنامه برای من کشش و جاذبه یی داشته باشد و زخمی از زخمهای روانی مرا تیار کند، خویشتن را با نویسنده که باید به جهان او گام نهم و جهان من با جهان او پیوند یابد یکی خواهم پنداشت. این جاست که با «معجزه» ادبیات رو به رو میشویم. «من» خویش را پدرود میگویم، در «من» دیگری مستحیل میشویم و در عین زمان شعله «من» خود را در ژرفنای هستی خویش احساس میکنیم.

بانو اوروزکوا در پیوند با مسأله باز آمرینی حادثه ها از این اندیشه، کهن برشت که نمایشنامه باید تنها يك بُعد داشته باشد و آنهم بُعد آموزشی یا نیشخند ها و طنزهای زننده سخن به میان آورده است. درست است که برشت در آغاز بر آن بود که تیاتر را نباید جایی برای وقت گذرانی و خوشباشی دانست و باید آن را به يك سازمان آموزشی و كانون پخش آگاهیهای سودبخش دگرگون ساخت ولی او پسانترها (۱۹۴۹) این سخنان خویش را دلبرانه رد کرد و گفت: «بگذارید همه گان را آگاه سازم که تیاتر جایی است برای لذت بردن از هنر، اما بازهم بگذارید بهرسم که کدام نوع وقت گذرانی و لذت بردن را انسانی و سزاوار پذیرش میدانید؟ من برانم که این لذت باید همانند لذتی باشد که پس از شناخت حقایق و واقعیتهای نوین دست میدهد.»

بانو اوروزکوانوشته است: «پس از ترجمه کتابهای برشت و خویشاوندان آرمانی او بود که ادبیات در کشورهای امریکای لاتین مرد و مبدل به سنگ شد ولی چون سنگواره، گیاهان و جانوران دورانهای کهن به جاودانه گی نخواهد پیوست.»

پس از خواندن این بخش به یاد آن کارمندان سازمانهای به اصطلاح ضد جاسوسی کشورهای امریکای لاتین افتادم که هنگام بازجویی از هر معتم سیاسی میپرسند: «چی کسی ترا به الهام دادن این کار بر انگیخت.» دریا که نحوه برخورد بانوی نقد نویس به روش برخورد کارمندان سازمان امنیت

ملی برازیل همانند است. شاید بانو اوروزکوا آگاه باشد که در کشورهای امریکای لاتین رهبری بسیاری از سازمانها و احزاب به دست نویسندگان، شاعران و هنرمندان بوده است. حزب انقلابی پیرو را نویسندگان، پیرو را نام کارلوس ماریانا گوبی بنیاد نهاد. در سالهای بیست و پنجم مارتنز بیلینا، شاعر و نویسنده، کیوبایی پیشاهنگ جنبش ملی کشور خویش بود، سه نقاش جوان و چیره دست به نامهای -یورا، سیکوروس و خوپور- کوره رو حزب انقلابی مکزیکو را پایه گذاری کردند و نام های دیگری از این دست، که یاد کرد همه آنها سخن را به درازا میکشاند.

رژینوید روسو (شاعر نامور کیوبایی). سزارواله خوونیکو لاس کیولین در سالهای بیست به احزاب انقلابی پیوستند. رژینوید روسو نیم قرن پیش از این سروده بود:

من به آینده یی امیدوارم که در پهنه آن
هر یک از ابزارهای کار به ابزارهای نبرد دگرگونی خواهد یافت.
ما چونان سپاهی این سرزمینها را از کران تا کران خواهیم پیمود
و نیز شاید بانو اوروزکوا آگاه باشد که در سالهای بیست و سی در کشورهای گونه گون امریکای لاتین داستان های زیادی نگاشته شده اند که همه به گونه یی بازتاب دهنده، پیکارهای آزادیبخش هستند.
از شمار نویسندگان این داستانها میتوان ژورژ آمادو، خوان مرین، لئوپولد گیلکپرت و فالاس را نام برد. باید گفت که بسیاری از این نویسندگان از هائوری باربوس و دیگر همکاران مجله کلاونه اثر پذیرفته اند.
از آنچه گفتیم بر می آید که ریالیسم جامعه گرا پیش از آنکه نام و آوازه، برتولت برشت سرتاسر جهان را درنوردد در امریکای لاتین پایگاهی نیرومند داشت.

و اکنون میپردازیم به شگفتی انگیزترین سخن بانو اوروزکوا. او نوشته است: برشت دلیری آن را نداشت که رو در روی جانور فاشیسم بایستد. از این رو به برج کارونا پناه برد.

من چنین می اندیشم که مهاجرت بروشت را به هیچ روی نمیتوان گریز از عرصه مبارزه دانست. کار و پیکار سیاسی امریست چند جانبه و بفرنج چه

ساده دلند آنانی که پیکار سیاسی را نوعی قهرمانی حماسی میپندارند.
برشت و فرزانه گان بزرگ دیگری که در آن سالهای شوم و آکنده از
فاجعه آرزویی جز این نداشتند که جنبش انقلابی و میهن خواهانه را به دور از
دسترس آدمکشان ادامه دهند و مشعل جنبش را روشن نگاه دارند:

**این شعر تأمل برانگیز بر دیوار سالهای مهاجرت برشت چه استادهانه نقش
شده است:**

هومر را خانه بی نبود
دانته ناگزیر کاشانه خویش را پدرود گفت
اوری پید از بازپرسی و شکنجه رنج برد
بر دهان شکسپیر در واپسین لحظه های زنده گیش مشت کوبیدند.
اگر از فرانسواوین فرشته موسیقی پاسداری میکرد، همواره چند
جاسوس هم چشم از او بر نمیداشتند.
لوکرز را «ارجمند» لقب برنهادند.
ولی آن گونه به ستوهش آوردند که راه مهاجرت در پیش گرفت و باهائنه
نیز چنین کردند و برشت هم به یک سرآورده بوربایی پناهگزین شد.
فرجامین سخن این که داوری بانواروزکوا پیرامون برداشت برشت از
کارهای کافکا از ریشه نادرست است. برشت هیچگاه نوشته های کافکا را به
تصهیر بانواروزکوا این پرسش جاودانه بی پاسخ جهان ادبیات را سزاولر
سوختاندن ندانسته است.

خوشبختانه اکنون نوشتاری از برشت در دست داریم (کلیات برشت جلد
۱۱ صفحه ۴۴۷) که در آن بخشی از کارهای کافکا، هاشک و بزروج را
پذیرفتنی و سزوار ستایش میداند و حتی نویسنده گان آگاه آلمان را به خواندن
نوشته های آنان فرا میخواند.

برشت در همین نوشته یاد آور شده که نباید شیوه کافکا را گسترش داد
و نباید همه گان را به پیروی از او برانگیخت ولی اینهم نادرست است که
نوشته های او تحریم شوند و کسی را بدانها دسترسی نباشد.

بیلرنگ باید افزود که این بزرگداشت از کافکا برای آن نیست که او به

تعبیر پانو اوورزکوا پرسش جاودانه بی پاسخ در جهان ادبیات است.
 پرشت آن کافکایی را میستاید که روزگاری به «انجمن جوانان پراگ»
 دلبسته گیهای داشت، به امپریالیسم کینه میورزید و داستان «امریکا»ی او با
 همه کاستی هایش بازهم تازیانده بی بود بر پیکر سرمایه سالاری، باید ... به
 احترام کافکایی که از زبان کارل رسمن قهرمان داستان «امریکا» میگوید:
 «مجسمه آزادی به جای مشعل شمشیر خونچکانی در دست دارد» از جا
 برخیزیم و در برابر او سر فرود آوریم.



به همین قلم:

- و آفتاب نمی میرد - مجموعه شعر -
- از میعاد تا هرگز - مجموعه شعر -
- اسطوره بزرگ شهادت - ترجمه شعر -
- از این آئینه بشکسته تاریخ - مجموعه شعر -
- نردبان آسمان - مقالاتی در باب شعر و اندیشه مولینا جلال الدین محمد بلخی -
- سرود و سخن در ترازو - پژوهشهایی در باب عروض -
- دیباچه در فرجام - مجموعه شعر -
- تا شهر پنج ضلعی آزادی - مجموعه شعر -
- در استوای فصل شکستن - مجموعه شعر -
- گزارش عقل سرخ - پژوهشهای ادبی و فلسفی -

