



**چالش**  
**اندیشه ورز ایرانی**  
**با خوان هشتم**  
**(خوان سوگواری)**  
**مهدی**  
**استعدادی شاد**

**با پیشگفتاری از**  
**اسماعیل خویی**

«کنون زین سپس هفتخوان آورم

سخن های نغز و جوان آورم

...

سخن گوی دهقان چو بنهاد خوان

یکی داستان راند از هفتخوان

ز روئین دژ و کار اسفندیار

ز راه و ز آموزش گرگسار

...

چنین داد پاسخ و را گرگسار

که ای شیر دل خسرو شهریار

سه راهست ز ایدر بدان شارسران

که ارجاسپ خواندش پیکارستان

...

پُر از شیر و گرگست و پُر از دها

که از چنگشان کس نیابد رها

فریب زن جادو و گرگ و شیر

فزونست از ازدهای دلیر

یکی را ز دریا بر آرد بمه

یکی را نکون اندر آرد بجاه

بیابان و سیمرغ و سرمای سخت

که چون باد خیزد بدرد درخت

از آن پس چو روئین دژ آید پدید

نه دژ دید از آن سان کسی نه شنید»

هفتخوان اسفندیار -

شاهنامه‌ی دانای توسی

چالش اندیشه‌ورز ایرانی  
با خوان هشتم، خوان سوکواری

مهدی استعدادی شاد

پیشگفتاری از اسماعیل خویی:  
دین در برابر هنر و اندیشه

-----  
چالشِ اندیشه و رز ایرانی با خوانِ هشتم (خوانِ سوکواری)  
نویسنده: مهدی استعدادی شاد

[www.mehdi-estedadishad.de](http://www.mehdi-estedadishad.de)

با پیشگفتاری از دکتر اسماعیل خوبی: دین در برابر اندیشه و هنر

چاپ: ۲۰۰۸

پیشکش می‌کنم به شاعر و اندیشه‌ورز  
دکتر اسماعیل خویی



## فهرست

- ۱\_ پیشگفتاری از اسماعیل خوبی ----- صفحه‌ی ۷
- ۲\_ هفتخوان در گذر مردمان امروز -- " ۲۷
- ۳\_ گزارش جامع از اندیشه‌ورزی ایرانیان؟ --- " ۵۳
- ۴\_ طعمه‌ی دام و دهان خوان هشتم----- " ۹۱





## به جای پیشگفتار دین در برابر اندیشه و هنر

دوست گرانمایه‌ام،

مهدی جان استعدادی شاد:

درود بر تو.

کتابچه‌ات، "چالش اندیشه‌ورز ایرانی..." را همین پریشب و دیشب، و در هر یک از دو شب نزدیک به ده ساعت، با شور و شیفگی و شادی خواندم. بگذار بی‌درنگ با تو بگویم که شیوه‌ی نوشتن نویسنده، یعنی زبان و بیان او، در هر نوشته‌ای، برای من، با اهمیت‌ترین جنبه کار است. با اهمیت در این معنا که، اگر نثر نوشته مرا نگیرد، آن را نیم خوانده رها می‌کنم مگر آن که، به هر دلیلی، خود را از این کار ناگزیر ببینم. و، از سوی دیگر، اگر شیوه‌ی نوشتن نویسنده مرا بگیرد، یاد و مهر او در دلم می‌ماند، گیرم هیچ یک از سخنان او را درست و به یاد نگاه‌داشتنی نیابم.

نگریستن در شکوه و والایی نثر ابراهیم گلستان، این استاد بی‌مانند داستان‌نویسی امروزین ایران، در من همیشه حالتی از حرمت‌گذاری و احساسی از خاکساری پدید می‌آورد. جمله‌ها و عبارتهای زخمی و بُریده بُریده و شتاب‌زده‌ی جلال آل احمد با جان عصبی، خشمگین و شورشی او سخت همخوان است، گیرم اندیشه‌های او با آرمان‌های ایرانی، در امروز تاریخ ما، هیچ هم‌خوانی نداشته باشند.

جاودان یاد هوشنگ گلشیری رمان "کلیدر" را "زیادی دراز" می‌دانست؛ من، اما، نمی‌توانم حتّاً یک واژه از این نوشته‌ی شنگ و چالاک و زیبا را کنار بگذارم. محمود دولت‌آبادی نویسنده‌ی توانایی‌ست، حتّاً هر گاه پیش می‌آید

- و چه اندک! - که داستان پرداز برجسته‌ای نباشد. صادق هدایت، اما، و بر عکس، همچنان داستان‌گوی چیره‌دستی ست، حتّا هر گاه پیش می‌آید - و چه بسیار! - که نویسنده‌ی خوبی نباشد.

بسیارند، اما، کسانی که شمّ زیبایی‌شناسانه‌شان تنها در گستره‌ی ادبیات است که حسّاس می‌شود. بر من یکی، اما، به هیچ روی روشن نیست که چرا "چگونه گفتن" را باید از "چه گفتن" کم اهمیت‌تر شمرد در فلسفه، برای نمونه، یا در علم حتّا، یا حتّا در روزنامه‌نگاری؟

خواندن هر یک از رساله‌های افلاتون، برای من، هنوز نیز به همان اندازه پُر کشش است که خواندن نمایشنامه‌ای از شکسپیر یا برشت یا سارتر یا بکت. شیوه‌ی فلسفه نوشتن روسو یا سارتر یا دکارت یا هیوم یا راسل یا جی. ای. مور یا نیچه را هنوز هم آموزنده و دل‌انگیز می‌یابم، هر چند برخی یا بسیاری از اندیشه‌های هر یک از اینان، در درازای سالیان، برای من، کم‌رنگ یا حتّا بی‌رنگ شده‌اند. و جُرج ارول سخن مرا می‌گوید، آن جا - در مقاله‌ای - که جمله‌ای می‌نویسد بدین معنا که من نمی‌دانم زبانِ روزنامه‌نگاری چرا باید سرسری و شلخته و ولنگار باشد؟! چرا زبانِ روزنامه‌نگاری نباید یا نمی‌تواند به همان پُر کششی و زیبایی و شیوایی باشد که زبان یک اثر ادبی؟! دارم به روزنامه‌نگاری جاودان یادان احمد شاملو و دکتر غلامحسین ساعدی می‌اندیشم. دکتر جواد مجابی یک بار به من گفت روزنامه‌نگاری فلم او را روان و آماده (نگاه) می‌دارد برای نوشتن در زمینه‌های جدی‌تر، روزنامه‌نگاری‌ی عباس معروفی و کیومرث نویدی را من بخشی از کار ادبی ایشان می‌دانم. نوشته‌های داریوش همایون، هر یک، مرا تا پایان خود با خود می‌کشاند، حتّا - و به ویژه - آن‌هایی‌شان که بیانگر دیدگاه‌ها و اندیشه‌هایی به گمان من نادرست‌اند. و همچنین بودند، برای من، نوشته‌های زنده یاد

هوشنگ وزیری و همچنین اندیشه‌های محمد قائد. و مقاله‌های زنده یاد محمد گودرزی در "شهروند" را من هرگز فراموش نخواهم کرد. یا "یادداشت‌های بدون تاریخ" دکتر صدرالدین الهی در "کیهان" را. یا خبرکاوی‌های دکتر علیرضا نوری‌زاده را در همین روز - یعنی اکنون - هفته‌نامه. اما چرا باید اینان و این چنینان تنها استثناهایی باشند در زمینه و زبان روزنامه‌نگاریِ امروزین ما؟!

این‌ها را نوشتم تا بدانی چرا می‌گویم کتابچه‌ات را با شور و شیفتگی و شادی خواندم و بی هیچ شتابی. می‌بینم که زبان و بیانت روز به روز، یعنی نوشته به نوشته، روان‌تر و پر توان‌تر می‌شود. البته، هنوز هم می‌شود، برای نمونه کاربرد فراوانت از واژه بی‌معنای "چنان چه" را به پرسش گرفت. اما بر این گونه لغزش‌هایت، که تنها واژگانی هم نیستند، درنگ نخواهم کرد. کمال‌جو بودن آدم را فرقرو می‌کند. و من به ویژه از این که سخن‌ام رنگ و انگ دانشگاهی بیابد بیزارم. تنها می‌خواهم، آن هم بر بنیاد الگوی "مینی‌بوس از اتوبوس کوچک‌تر است"، یعنی امام خمینی‌وار، ریشی بر زنج بچنابم که تو هنوز، در نوشتن، به اوج شگفتگی کار خود نرسیده‌ای، که، البته، گفتن هم ندارد این. آن چه گفتن دارد، و نیچه‌وار هم گفتن دارد، این است که تو برادر من داری در راه بزرگی خویش پیش می‌روی، آن هم با گام‌های بلند، از چکاد به چکاد. بادا که از راه نمایی هیچ گاه، هرگز!

می‌دانی؟

من بر آنم - در جایی دیگر نیز نوشته‌ام این را - که اندیشه‌ورز ایرانی، به هنگام نوشتن، دو کار را باید با یکدیگر پیش ببرد. او ناگزیر است که، هم‌زمان با اندیشیدن، زبان در خور بیان کردن اندیشه‌های خود را نیز از نو بیافریند. زبان فارسی‌ی در گوش رس و هوش رس ما - بیش و پیش از هر

چیز، به گمان من، به علتِ عرب‌زده بودن یا عربی زده بودن بسیاری از پیشینیان‌مان، به ویژه در گستره‌ی اندیشیدن فلسفی، چندان که شاید و باید شکوفان و توانگر نشده است. "دانشنامه‌ی پورسینا می‌توانست آغازهای بشود برای فارسی‌نویسی در فلسفه اما نشد. و، از رویه و سویی‌ی فارسی‌گرایانه‌ی کتاب "رهبرِ خرد" نوشته‌ی منطق‌دانِ بزرگ، روانشاد دکتر محمود شهابی که بگذریم، زبانِ دانشگاهی‌ی فلسفه را هنوز هم چنان در بندِ اصطلاح‌های عربی می‌یابیم که به علتِ ناسازگاری‌شان با گوهره‌ی زبان فارسی، که زبانی "پیوندی" است، زبانِ ما را ناروان و ناتوان می‌دارند از همپا بودن با اندیشیدنی که می‌خواهد و می‌کوشد تا از گستره‌ی در خود بسته و یخ‌زده‌ی سنتی فراتر رود و، هم روند با جهان و با انسانِ امروزمین، خود را از بنیاد نو کند.

چاره چیست؟

چاره‌ی کار، استادم جاودان یاد دکتر محمود هومن می‌گفت، در این است از زبان دانشگاهی‌ی فلسفه بگذریم و دریابیم و بپذیریم که زبان همانان شکفتن‌گاه اندیشه است و که اندیشه‌ی نو زبان نو می‌خواهد، و که زبان نو نمی‌شود مگر آن که ما آن را نو کنیم.

گفتن ندارد که این کار به هیچ روی کارِ آسانی نیست. و کارِ آسانی نیست، چرا که به راستی یک کار نیست، دو کار است:

یکی اندیشیدن و همزمان با آن - دیگری زبان ورزیدن.

درست است که "اندیشه" تنها در "زبان" است که تبلور و نمود می‌یابد به دیگران رساندنی می‌شود؛ اما "اندیشیدن" - به رغم سخن افلاتون - همان "سخن گفتنِ خاموشِ رون با خودی نیست. "اندیشه" چالاک‌تر است از "بیان". به زبانی شاعرانه بگویم، اندیشیدن به پرواز کردن می‌ماند؛ به زبان

آوردن یا، یعنی، "در زبان ریختن" آن، اما، به پیاده‌روی. با این همه، می‌توان گفت، "نطفه"ی اندیشه‌ی هنوز شکل ناکرفته در زهدان زبان است که بسته می‌شود؛ و، از همین رو، هر چه زبان پرورده‌تر، یعنی (پیشاپیش) آماده‌تر باشد، اندیشه خوش‌ریخت‌تر به جهان می‌آید.

و از همین جاست، یعنی، از آن جا که زبان‌های غربی (اروپایی) بسی کاردیده‌تر و کارکرده‌تر و، در نتیجه، ورزیده‌ترند، اندیشیدن برای اندیشه‌ورزِ غربی بسی آسان‌تر است تا برای اندیشه‌ورزِ ایرانی در زبان فارسی. چرا که، گفتم، اندیشیدن، به ویژه اندیشیدنِ فلسفی، برای اندیشه‌ورزِ ایرانی، زبان ورزیدن نیز هست.

بدین سان، از آن جا که زبانِ فارسیِ امروزی، چون نمودگاه اندیشه‌ی ایرانی، هنوز نیز، چندان و چنان که شاید و باید، ورزیده و "پیش‌آماده" نیست، بیرون زدن از جاده‌های هموارِ نوشتن، یعنی روی گرداندن از هنجارهای استادانِ دانشگاهیِ فلسفه، نه تنها عیبی نیست، که به راستی هنری هم هست. ما با زمان و با زبانی سر و کار داریم که، در آن و به رغم رهنمودهایی که، پنجاه سالی پیش از این، دکتر هومن، در پیشگفتار به نخستین جلد از "تاریخ فلسفه"ی خویش داده است – هنوز نیز مفهوم‌های پیش پا افتاده‌ای هم چون "علت" و "دلیل" از یکدیگر به روشنی بازشناخته نمی‌شوند؛ و کسی را پروای این نیست که "علت" از نوع "واقعیت" است و "دلیل" از نوع "اندیشه"؛ و اگر بگویی نمی‌شود گفت، برای نمونه، که "باران به چه علت می‌بارد؟"، هم چنان که نباید گفت، باز هم برای نمونه، که "به چه دلیل دو با دو می‌شود چهار؟" پاسخ خواهی شنید که: "ای بابا! مگر فرقی هم می‌کند؟ چرا مته به خشخاش می‌گذاری، آقای ملا نقطعی!؟" در این زمان و با چنین زبانی، به هنگام است و روا به جاست که، هم چون کانت هجده

ساله، از نام و مقام "لایب‌نیتز" های فرهنگی خویش نهراسیم و دلیر باشیم در باز اندیشیدن همه چیز.

آری، دوستِ کوشای من!

و شورانگیزتر و شادی‌آورتر، برای من، این است که جنبه‌هایی بنیادی از شیوه‌ی اندیشیدن و بسیاری از اندیشه‌های تو را در خود بازمی‌یابم، یا که بر من راست و درست می‌نمایند: هر چند زبان و بیانات می‌توان بسی شیواتر و رساتر و زیباتر و به‌هنجارت‌تر و استوارتر و هموارتر از این شود که هست.

بگذار نمونه‌ای بیاورم:

در صفحه ۳۲ از کتابچه‌ات می‌نویسی:

استاد آرامش دوستدار، در «... نوشته‌ای جدلی، معتقد است ایرانیان و اندیشیدن به مصداق آب و آتش‌اند. ایرانی که به دنیا آمده باشی، فرقی نمی‌کند در چه ایامی، اندیشیدنات محال است. چون در [تار] عنکبوت پرسش‌ناپذیری فرهنگ اسلامی اسیری. او که حتا زحمت یک نکته‌یابی لازم را به خود نداده است، این که ببیند آیا در سرزمین مؤمنان سایر ادیان یا افراد خدانشناسی اهل تفکر وجود داشته‌اند؟ یا که دست کم سراغی از ادبیات مدرن (اول شعر و سپس رمان فارسی قرن بیستم) بگیرد و چون ناظری معرفت‌شناس بدان پردازد. ادبیاتی که بی هیچ شک و شبهه‌ای ظرف اندیشه‌ی ما ایرانیان معاصر بوده است.»

بگذار، در همراهی با تو، نکته‌هایی از این فرگرد، که سراسر کتابچه‌ات در خود نهان یا آشکار و یا نهان‌آشکارشان می‌دارد، را بشکافم و باز کنم.

انبوه‌ی فرهیختگان ایرانی اندیشه‌گریزی که در نگره‌ی "ناپرسا و نااندیشان بودن ایرانیان"، برای سرخوردگی و وادادگی خود در برج زهرمار "ولش کن، بابا! ایرانی را چه کار به اندیشیدن؟!"، پشتوانه‌ای فلسفی می‌یابند، به

کنار؛ استاد آرامش دوستدار، خود، و هماندیشگان و پیروان او، اندیشیمندانی همچون داریوش آشوری و جواد طباطبایی، به گونه‌ای گزینناپذیر و گزینناپذیر، همگان دچار فرایندها (پارادوکس)ی‌اند که شکل یا نمود باستانی‌ی آن همان، همانا، "فرایندها مرد کرتی" است.

آورده‌اند که، در یونان باستان، مردی از مردمان کرت می‌گفت: «مردمان کرت همه دروغ می‌گویند!» این سخن، آشکارا، به این سخن بازگرداندنی است که: «من دروغ می‌گویم!» و نکته - فرایندها - در این است که آن که می‌گوید دروغ می‌گوید، اگر راست می‌گوید در این که دروغ می‌گوید، پس، دروغ می‌گوید؛ و، از سوی دیگر، اگر دروغ می‌گوید در این که دروغ می‌گوید، خوب، پس، راست می‌گوید! کوتاه‌اش کنیم: چنین کسی، اگر دروغ می‌گوید، راست می‌گوید؛ و اگر راست می‌گوید، دروغ می‌گوید!

دقت کنیم که، اگر گوینده‌ی "مردمان کرت همه دروغ می‌گویند" خود از مردم کرت نمی‌بود، سخن او البته "فرایندها" نمی‌بود. و انگیزه‌ی او در گفتن چنین سخنی را می‌شد در دشمنی‌ی او با مردم کرت، یا مهر بیرون اندازه و خردگریزانه‌اش به سرزمین یا مردم خویش، یا در نمودی دیگر از "روان اجتماعی" جست و جو کرد.

گونه‌ای دیگر از "فرایندها" را، که در آن نیز آن چه در درباره‌ی دیگران می‌گوید به خودش هم باز می‌گردد، در شعری می‌یابیم از یغمای جندقی، که نام‌اش "محمود" بود و کُنیه‌اش "ابوالحسن":

"یغما! به جز من و تو و محمود و ابوالحسن،

ریدم به کله‌ی پدر هر چه جندقی ست!" آورده‌اند که پسر یغما، همین که شعر پدر را خواند، به سوی او دوید و گفت: - «پدر جان! با همه‌ی کوششی که

در این بیت کرده‌ای، سرانجام، نتوانسته‌ای خود را گرده پدرانِ جندقی کنار  
بکشی!»

یغما پرسید: «چرا؟»

و پاسخ شنید: «من پسرِ توام، و تو پدرِ منی. و پدری جندقی، که به کله‌ی  
همه‌ی پدرانِ جندقی می‌ریند، منطقاً به کله‌ی خود نیز...»  
یغما بانگ برآورد که: «خفه! ...» و خنده‌ی خود را فرو خورد؛ اما می‌دانست  
که حق با پسر اوست.

ننگ و نافرین باد بر من، اگر خواسته باشم بگو مگوی اندیشگی‌ی خویش با  
استادی گرانمایه و نام‌آور، که آرزو بسیار چیزها آموخته‌ام، را به دشنام و  
ناسزا و هرزه‌گویی آلوده کنم. چه می‌توانستم کرد، امّا، که، در یاد و دانشِ  
البته کم‌گستره‌ی خویش از تاریخِ اندیشه و ادب و شعرِ فارسی، سخنی  
نیافتم، در خورتر و کارآتر از شعرِ یغما در روشنگری‌ی گرفتاری‌ی منطقی که  
یک اندیشه‌ورزِ توانا و فرهیخته‌ی ایرانی دچارش می‌شود، آن‌گاه که از ناتوان  
بودنِ فرهنگی‌ی ایرانیان در، یا به، اندیشیدن سخن می‌گوید. و، افزون بر این،  
از عُییدِ بزرگ و مولوی‌ی بزرگوار آموخته‌ام که، در کار و زبانِ روشنگری، در  
بندِ "اخلاقِ اشراف" نباشم؛ و قصیده‌ی اخوانِ جانِ خودم را نیز همیشه در  
یاد می‌دارم که:

"گویند: مثل حیا ندارد،

روراست بُود، ریا ندارد...

تشبیه و کنایه و مجازش

ای وای حقیقتاً! ندارد

گیرم که دعاست، یا که دشنام،

قولی چو مثل صفا ندارد.



با دشمن و دوست، هر دو، یکسان:

ربطی به من و شما ندارد..."

(تو را ای کهن بوم و بر دوست... چاپ نخست، ۱۳۶۸، انتشارات مروارید، ص ۳۳۸)

باری.

و دقت کنیم، باز، که اگر دشمنی هم چون صدام حسین - که گله‌مند بود از خدا که مگس و ایرانیان را چرا آفریده است! - یا انیرانی‌ی دیگری از "ناپرسا و ناندیشا" بودن ایرانیان سخن می‌گفت، سخن او البته "فراپندارانه" نمی‌بود و انگیزه‌ی او در گفتن چنین سخنی را می‌شد در، همان، دشمنی‌ی او، با ایرانیان یا یا خودشیفتگی‌ی دیوانه‌وارش یا در نمودن روان‌شناسانه یا روان - جامعه‌شناسانه‌ی دیگری بازیافت.

آن که از ناتوان بودن فرهنگی ایرانیان از، یا در، اندیشیدن سخن می‌گوید، یک دوست است: دوستی دانا و ژرف‌اندیش که زندگانی‌ی پربار خود را، بیش و پیش از هر چیز، برخی‌ی پیشبرد اندیشه‌ی ایرانی و فرو شکستن بن‌بست‌های فرهنگی هم میهنان خویش کرده است. با چنین دوستی، البته که، ناسزا و بی‌جا خواهد بود گفتن این که او هر گلی بزند به سر خویش زده است.

دوست دانا و ژرف‌اندیش ما، بی‌گمان، درمی‌یابد که، در رویارویی با بُغرنج اندیشگی‌ی خویش - در ایرانی بودن و اندیشیدن به ناتوانی ایرانیان در اندیشیدن - رفتار آن شیعه‌مرد سنی ستیز را نیز نمی‌تواند در پیش گیرد که، در سفری دریایی، چون دانست که کشتی‌نشینان همه جز او سنی‌اند، از خدا به دعا خواست تا کشتی را غرق کند و پاکدلانه فریاد کشید: «خود من هم به فدای علی!» هیچ کس نمی‌تواند، بی‌دچار شدن به یک "فراپنداره"، بگوید: «ایرانیان از اندیشیدن ناتوان‌اند» و خستو شود که: «من خود یک ایرانی‌ام!»

چرا که "ایرانیان از اندیشیدن ناتوانند" گزاره‌ای ست بیانگر یک "اندیشه"؛  
و به اندیشه نیاوردنی ست برای کسی که نمی‌توند بیندیشد.  
کوتاهش کنیم:

ایرانی نمی‌تواند بیندیشد که ایرانی نمی‌تواند بیندیشد!  
در بگو مگوهای اندیشگی، اما، این گونه پیروزی‌های آسان‌باب کم پیش  
می‌آید که دیرمان هم باشند.  
این گزاره که: «ایرانی نمی‌تواند بیندیشد که ایرانی نمی‌تواند بیندیشد» هم‌گونه  
است با این گزاره که: «خدا نمی‌تواند سنگی بیافریند که خود نتواند آن را از  
زمین برگیرد.»

که،

اما،

چون نیک بنگریم، نخستین گزاره برآیندی ست از یک بازی منطقی (نما) با  
واژه‌ی "تواند"؛ و اما در دومین گزاره، واژه‌ی "ایرانی" نخست به معنای "فرد  
ایرانی" گرفته می‌شود و آن گاه به معنای "ایرانیان".

اگر بخواهم این چگونگی را بیشتر بشکافم، می‌باید تا نخست از  
"فراپنداره"ی سخن بگویم که برتراند راسل جوان در دستگاه ریاضی  
گوتلوب فره‌گه‌ی پیر کشف کرد و، سپس، "نظریه‌ی گونه‌ها" ( Theory of  
Types) را گزارش دهم که، بر بنیاد آن، برتراند راسل برون‌شده‌ی یافت برای  
منطق ریاضی از "فراپندار" فره‌گه. فشرده‌ی برآیند این نظریه‌ی راسل این  
است که هیچ "مفهومی" نمی‌تواند خودش یکی از مصداق‌های خویش باشد؛  
و که هر گزاره‌ای درباره‌ی چیزهایی بیرون از خود؛ و هیچ گزاره‌ای نمی‌تواند  
درباره‌ی خودش نیز حقیقی یا خطا باشد. پرداختن به این همه، اما، این  
مثنوی را هفتاد من کاغذ خواهد کرد؛ و، پس، بگذار، این جا و اکنون، از آن

بگذرم. به ویژه که، در بر رسیدن اندیشه‌ی بنیادی آقای آرامش دوستدار، تنها با پرداختن به "فراپندارنگی"ی آن، کار را نمی‌توان پایان یافته گرفت. باری.

در بر رسیدن نگره‌ی استاد ما، که همان، همانا، "امتناع تفکر در فرهنگ دینی"ست، بهترین کار، به گمان من، این است که به شیوه‌ی "فیلسوفان زبان" آغاز کنیم: یعنی که واژه‌های به کار رفته در عبارت "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" را معناشکافی کنیم، تا ببینیم هر یک از این واژه‌ها به خودی خود و در خود - یعنی به گوهر - مبهم را دکتر دوستدار دقیقاً در چه معنایی به کار می‌گیرد. زیرا روشن است که، تا روشن نباشد که یک اندیشه‌ورز دقیقاً چه می‌گوید، روشن نخواهد بود که آن چه او می‌گوید راست و درست است یا که راست و درست نیست.

واژه‌ی عربی "امتناع"، در کاربرد خود در زبان فارسی، هم به معنای "سر باز زدن" و "خودداری کردن" است و هم به معنای "ناممکن یا محال بودن" یعنی "ناشدنی بودن" و "نابودنی بودن".

واژه‌ی عربی "تفکر"، در کاربرد خود در زبان فارسی، به معنای "اندیشیدن" است. (امام خمینی!) نکته با اهمیت، اما، این، و در همین، است که "اندیشیدن" گونه‌های ناهمگون و - برخی با برخی - ناهمخوان دارد. "اندیشیدن علمی" را داریم، و "اندیشیدن فلسفی" را، و "اندیشیدن هنری" ("شعری") را، و "اندیشیدن دینی" را. اندیشیدن علمی بر بنیاد "نگره و آزمون" کار می‌کند، اندیشیدن علمی با "مفهوم"ها، اندیشیدن هنری (شعری) با "تصویر"ها، و اندیشیدن دینی با "اجازه"، یعنی تنها در گستره‌هایی که دین اندیشیدن در آنها را "ممنوع" نکرده است. بیهوده خواهد بود - هم چنان که تاکنون نیز به هیچ گونه‌ای از هماندیشگی و همراهی نیانجامیده است - و -

آهان! - "اندیشیدنِ ناب" را هم داریم، که همانا اندیشیدن به اندیشیدن است ، و به کشفِ ساختار و بافتار هر گونه‌ای از اندیشیدن و اصولِ آن می‌انجامد، که همان "منطق" است.

واژه‌ی "فرهنگ"، بیانگر یکی از ددرسرانگیزترین مفهوماست در بررسی‌های اندیشگی. تاکنون "تعریف" همه‌پسند و همگان‌پذیری از آن به دست داده نشده است. این قدر هست که "فرهنگ" را حالیا می‌توان از "تمدن" بازشناخت. در برابر "تمدن"، که نموده‌های هم چون "علم" و "فن‌شناسی" و "صنعت" را در برمی‌گیرد و دیگر دستاوردهایی از انسان را که رنگی جهانی دارند، "فرهنگ" نموده‌هایی هم چون "زبان" و "دین" و "فلسفه" و "سنت" و "هنر" و "آداب و رسوم" را در برمی‌گیرد و دیگر آفریده‌هایی از آفرینندگی‌ی انسان را که انگی "بومی" دارند. "ریاضیات فارسی" نداریم، اما، "زبان فارسی" داریم. "فن‌شناسی ایرانی" نداریم، اما "هنرهای ایرانی" را داریم. "صنعت چینی" نداریم، اما "سنت‌های چینی" را داریم. هر چه انسان پیش‌تر می‌رود، گرایش "فرهنگ‌ها" به "جهانی" شدن بیشتر می‌شود. روزی خواهد رسید که آیا که "فرهنگ‌ها" همه در "تمدن" حل و منحل شوند؟ باریک شویم، هم اکنون و در همین جا، در دو نکته بسیار با اهمیت: نخست این که بسیار کم پیش می‌آید - و مگر در جامعه‌های هنوز هم چنان آغازینه، تکامل یافته و بسیار کوچک - که فرهنگ یک جامعه کلّ یا کلیتی یک‌پارچه و هم‌ساز و هماهنگ باشد. در بیشترین‌ی جامعه‌ها، "فرهنگ مادر" یا "فرهنگ بزرگ" را داریم و فرهنگ "ها" یا "خرده فرهنگ"ها یا "زیرفرهنگ"ها را؛ و هر "فرهنگ" یا "خرده فرهنگ" گوناگونی‌های ویژه خود را دارد و تنها بر بنیادِ همانندی‌های آن با دیگر "فرهنگ"ها یا "خرده فرهنگ"هاست، در یک گستره‌ی جغرافیایی -

تاریخی، که "زیرفرهنگی" می‌شود از مجموعه یا کلی در هم تنیده که، "فرهنگ مادر" یا "بزرگ فرهنگ" باشد. و دو دیگر این که هیچ فرهنگی، هر چند نیز که کند رفتار باشد، هرگز "ایستا" نیست؛ و، یعنی که، هر فرهنگی، همراه با - و همچون - همه چیز دیگر در جهان و در انسان، در "شدن" است، یعنی که، پیوسته دیگرگون می‌شود و البته با شتاب‌های گوناگون، "تکامل" می‌یابد. ناگفته نگذارم که واژه‌ی "فرهنگ" را، در کاربرد تازه‌ای از آن در زبان فارسی، در معنای "ادبیات پیرامون یک مفهوم یا یک نمود" نیز به کار می‌بریم. و، برای نمونه از "فرهنگ بزرگ" یا - در برابر - "فرهنگ زندگی" سخن می‌گوییم.

"دینی" یعنی "از دین" و، یا، "برخاسته از دین" یا، و، "وابسته به دین" و، یا، "در پیوند با دین" یا، و، "درباره‌ی دین".

و "دین" همانا گونه‌ای است از جهان‌نگری "بسته"، که اصول آن از پیش و یک بار برای همیشه "داده" یا "آورده" شده‌اند: و هیچ یک از باوردارندگان یا گرویدگان آن نمی‌تواند یعنی نباید هرگز در هیچ یک از آن‌ها شک یا چون و چرا کند.

و واژه‌ی "تفکر" را می‌توان، دست کم در این جا و اکنون، به معنای "اندیشیدن" گرفت.

بسیار خوب. در پرتو این "روشنگری روشن‌ها"، اکنون می‌توانیم روشن کنیم که عبارت "امتناع اندیشیدن در فرهنگ دینی" در چه معنا یا معنایی بیانگر اندیشه‌ای درست است و در چه معنا یا معنایی بیانگر اندیشه‌ای درست نمی‌تواند باشد.

واژه‌ی "امتناع" را، در این عبارت، اگر به معنای "ناممکن بودن" بگیریم، اندیشه‌ی بیان شده در، یا با، این عبارت، یعنی "ناممکن بودن تفکر در

فرهنگ دینی " با ما می‌گوید که "اندیشیدن با فرهنگ دینی تناقض دارد". اما این اندیشه، یا نگره، بی‌گمان نادرست است؛ و نادرست است به این دلیل که دو چیز نمودِ متناقض هرگز نمی‌توانند با هم باشند، یعنی هستی داشته باشند: چرا که بودن هر یک از آنها بودن دیگری را ناممکن می‌کند: یعنی، با بودن هر یک، آن دیگری "نابودنی" - "ممتنع‌الوجود" - می‌گردد. و تفاوتی هم نمی‌کند، در این صورت، که "فرهنگ" را به معنای "فرهنگ جامعه" بگیریم یا به معنای "ادبیات پیرامون دین". هیچ جامعه‌ای انسانی نداریم که دینی نداشته باشد؛ و هیچ دینی هم شاید نداشته باشیم که در پیرامون یا درباره‌ی آن "ادبیاتی" پدید نیامده باشد.

و، پس، آرامش دوستدار اگر از "تناقض اندیشیدن با فرهنگ دینی" است که سخن می‌گوید، آن چه استاد ما می‌گوید بی‌گمان نادرست است. و سخنی که شوپن هوئر درباره کانت می‌گوید را باید درباره‌ی او نیز گفت:

فیلسوفان بزرگ خطاهای بزرگ نیز می‌کنند.

و خطای آرامش دوستدار هم چنان بزرگ می‌ماند، حتّاً اگر واژه‌ی "امتناع" را در عبارت آشنای او به معنای بسی کم‌رنگ‌تر "تضاد" داشتن یا "سرباز زدن" یا "خودداری کردن" بگیریم. در همه‌ی جامعه‌ها (ی انسانی) نمودی به نام "دین" داریم و در بسیاری از فرهنگ‌ها کم نبوده‌اند و نیستند کسانی که درباره‌ی دین اندیشیده‌اند و می‌اندیشند.

و، اما،

سقراط به ما آموخته است که پاک‌دلانه در همه‌ی سخنان نیک بنگریم؛ زیرا که کم‌تر سخن اندیشیده‌ای داریم که جنبه یا تخمه یا یاخته‌ای از "حقیقت" را در خود نداشته باشد، یا راهی به سوی، یا دریچه‌ای به روی، حقیقتی نگشاید.

نوشته‌های دکتر دوستدار، به ویژه کتاب‌های "درخشش‌های تیره" و، برآندهای درخشانی‌اند از کوشش پیگیرانه و دلیرانه‌ی این فیلسوفِ گران‌مایه به آسیب‌شناسی فلسفی فرهنگ اجتماعی ما ایرانیان. و همه‌ی اندیشه‌های این اندیشه‌ورزِ بزرگِ ایرانی را، به هیچ روی - و البته که - نمی‌توان در عبارت "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" در هم فشرد. آری.

دوستِ خوبِ من،

مهدی جانِ استعدادی شادا!

و من تنها در هم‌پویی و هم‌سویی با توست که دارم در این عبارت باریک می‌شوم.

بگذار از خطای بزرگِ افلاتونِ بزرگ، به ویژه در کتابی "آیین شهر - کشورداری" - پولی‌ته‌یا - درسی بیاموزیم و "جامعه" را با "فرد" یکی یا عوضی نگیریم. "جامعه" ویژگی‌هایی دارد که "فرد" ندارد؛ و "فرد، ویژگی‌هایی دارد که "جامعه" ندارد.

"جامعه" می‌تواند به طور کلی از اندیشیدن "سر باز زند" و، به زبان قانون، از "فرد" بخواهد که از اندیشیدن "خودداری" کند: یعنی که جامعه به طور کلی می‌تواند اندیشیدن را بر "فرد" ممنوع کند. "فرد"، اما، و از سوی دیگر، می‌تواند "قانون‌شکن" باشد.

و چنین است که همه‌ی هیچ فرهنگی، در هیچ جامعه‌ای، نمی‌تواند سراپا دین‌زده باشد.

"دین"، هر دینی، دشمنِ اندیشیدن، به ویژه اندیشیدنِ "فلسفی" است. چرا که "اندیشیدن"، هر گونه‌ای از اندیشیدن، با "پرسش" است که آغاز می‌کند: و "پرسیدن"، هر گونه‌ای از "پرسیدن"، "شکی" را در خود می‌دارد.

و "اندیشیدن فلسفی" همانا به پرسش گرفتن، یعنی شک کردن به، "اصول" است.

و چنین است که "فرهنگ"، هر فرهنگی در هر جامعه‌ای، به دو پاره‌ی "فرهنگ همگانی" و "فرهنگ نخبگان" بخش می‌شود. شکاف این دو بخش، در فرهنگ ما، در سراسر تاریخ جامعه‌ی ما، چشمگیر بوده است و هنوز نیز هم چنین است.

"مرد دیندار"، چون یک "گرویده" و "باوردارنده‌ی اصول دین خود"، نمی‌تواند به این اصول بیندیشد. چرا که لحظه‌ی اندیشیدن، لحظه‌ی پرسیدن است و لحظه‌ی پرسیدن همانا لحظه‌ی شک کردن. و لحظه‌ی شک کردن، لحظه‌ی کفر است، لحظه‌ی کافر شدن است. واقعیت این است، اما، که همیشه داشته‌ایم و داریم کسانی را که از کافر شدن، در این معنا، نهراسیده‌اند.

دین، هر دینی، "اصول" خود را شک‌ناپذیر می‌شناسد.

از این دیدگاه، اسلام، در میان دین‌ها، به هیچ روی یک استثنا نیست.

"خدا هست."

"خدا یکی ست."

"محمد پیامبر خداست."

یک "مؤمن"، چون یک "مؤمن"، نمی‌تواند بپرسد: "آیا خدا هست؟" یا "آیا خدا یکی ست؟" یا "آیا محمد پیامبر خداست؟" - چرا که هر یک از این پرسش‌ها، در لحظه‌ی پرسیده شدن، او را از گستره‌ی "ایمان" به بیرون پرتاب می‌کند.

دشمن اندیشه بودن، در این معنا، پس ویژه‌ی اسلام نیست.

آن چه ویژه‌ی این دین است، در میان دیگر دین‌های تک‌خدا، همانا دشمنی آن با "هنر" به طور کلی است.



"پیکرتراشی" را اسلام ممنوع می‌دارد. چرا که این کار همانا الگو گرفتن از کار خدا و باز آفریدن آفریده‌های اوست: و این نیست مگر "شِرک"، مگر "از خود برای خدا انباز ساختن"!

و "صورت‌گری" نباید کرد: چرا که تصویر کردن چهره‌ی "انبیاء و اولیاء" "حرام"، یا دست کم، "مکروه" است.

و چنین است که، برای نمونه، کلیسا، در قرون‌های میانه نیز، خود سرپناهی می‌شود برای هنرهای پیکرتراشی و صورت‌گری؛ "مسجد"، اما، آرایه‌ای جز "خوش‌نویسی"ی آیه‌های قرآنی به خود نمی‌پذیرد.

در اسلام شیعی، کار هنر از این هم زارتر می‌شود. امام جعفر صادق می‌فرماید: «شیطان لانه دارد در خانه‌ای که از آن آوای موسیقی برخیزد.» و چنین است که این هنر نیز حرام می‌شود، مگر گونه‌هایی از آن که بزرگان اسلام آن‌ها را "غنا" نشانند!

تنها هنری که از تیغ بی‌دریغ هنرستیزی اسلامی جان به در می‌برد همان "شعر" است. و این هم به این علت است که عربان در دوران به ناروا "جاهلیت" نامیده شده عاشق شعرند و هم به این علت که قرآن، گر چه "پیروان شاعران را گمراهان" می‌شناسد، خود، سرشار و پُر بار است از سخنان شاعرانه.

و چنین است که، در فرهنگ ایران، اندیشیدن فلسفی "به شعر پناه می‌برد و "فلسفه" یکی از درون‌مایه‌های شعر پارسی می‌شود. و نمود ویژه‌ای از شخصیت ادبی در فرهنگ ما پدید می‌آید که همان، همانا، "شاعر - فیلسوف" است. و چنین است که فردوسی، سنایی، مولوی، ناصر خسرو، خیام، سعدی، حافظ و دیگر شاعران بزرگ ما، هر یک و همه، در زمانه‌ی خویش، بزرگان اندیشه‌ی ایرانی نیز هستند. و بی دلیل نبوده است که برخی

از بزرگان دین، نمایندگان بخش اسلام‌زده‌ی فرهنگ ما، مثنوی مولوی را با انبر از زمین برمی‌گرفته‌ند. و بی دلیل نیست که ناصر خسرو می‌سراید:

"از شاه زی فقیه چنان بود رفتنم  
کز بیم مور در دهن اژدها شدم!"

می‌بینی،

- مهدی جان شاد و چابک اندیشه‌ی من! -

که از کجاست و چراست که من خود را با تو هم‌اندیشه می‌یابم در این که:  
«... شعر و ادبیات... بی هیچ شک و شبهه‌ای ظرف اندیشه‌ی ما ایرانیان معاصر بوده است.»

- به شرط آن، البته که، در این جمله، واژه‌ی "معاصر، را برداری و به جای آن - یا در جایی دیگر از این جمله‌ی خویش - بگذاری:  
"پس از اسلام، همیشه".

گفتن دارد که هنرهای پیکرتراشی و صورت‌گری و موسیقی نیز، همراه با اندیشه‌ی فلسفی، در شعر ما پناه گرفتند. پیکرتراشی در شکل‌های شعری، صورت‌گری در تصویرپردازی‌های آن و موسیقی در آهنگ عروضی آن. و بیرون از شعر نیز، پیکرتراشی به کنار، پس از اسلام، همیشه گونه‌های ویژه‌ی صورت‌گری و موسیقی را نیز داشته‌ایم و امروز، در کنار پیکرتراشی، گونه‌های پیشرفته‌تری از صورت‌گری و موسیقی را هم داریم.

باری. و، اما، اگر بخواهیم از هماندیشگی‌ی خود با تو در پیوند با "سوگواری و مالیخولیا" و از ژرف‌نگری‌هایت در جهان‌نگری‌ی اخوان جان نیز سخن بگویم، این "مثنوی هفتاد من کاغذ" خواهد شد؛ و، یعنی که، نامه‌ی من، که قرار است به جای "پیشگفتار"ی در کتابچه‌ی تو آورده شود، از متن این نوشته‌ات نیز درازتر خواهد شد.

پس، بگذار بگذرم.

و بسنده کنم به همین که دیگر بار بگویم:

خواندن کتابچه‌ی تو مرا از شور و از شادی سرشار کرد. و همین شور و شادی بود - در این روزهای بیماری و بیزاری - که توش و توانی بخشید به من برای نوشتن این "نامه".

برای اندیشه‌ات ژرف‌کاوی و بلندپروازی بیش‌تر، برای زبان و بیانات رسایی و شیوایی بیش‌تر، و برای خودت دلیری و پیگیری بیش‌تر آرزو می‌کنم.

دوست تو،

اسماعیل خویی

یکم اکتبر ۲۰۰۷ - بیدرکجای لندن



## هفتخوان در گذر مردمان امروز

### پیشگفتار

در زندگی آدمی موقعیت‌هایی پیش می‌آیند که او، بیکباره به ژرفای سخن دیگران می‌رسد. این موقعیت‌ها درست در لحظه‌هایی هستند که انسان، رخدادی را با تن و جان خود تجربه می‌کند. گرچه تجربه‌ی زیسته همانا رخداد تکرار شده‌ای هست که پیشینان همواره شاهدش بوده و برخی درباره‌اش جمله‌های پرمغزی گفته‌اند.

یکی از خویشاوندان در هفته‌ی پیش در گذشت. این رخداد و مسائل مربوطه‌اش، مرا یاد سخنی از والتر بنیامین (فیلسوف آلمانی و یهودی تبار) انداخت. او جمله‌ای بدین صورت دارد که "اگر دشمن (منظورش فاشیسم مصطلح یا در واقع ناسیونال سوسیالیسم بوده) پیروز شود، حتا مردگان نیز از دستش در امان نخواهند بود".

پیش از مراسم خاکسپاری از من خواسته شد که صحبتی بکنم. با این شرط پذیرفتم که آنجا موعظه‌ی ملا یا ذکر مصیبت آخوندی در کار نباشد. همینطور هم شد. خویشاوند درگذشته، آدم مذهب زده نبود تا، مثلا برای تسلای روحش، حضور نماینده‌ای از "سرویس و خدمات سنتی مرگ و میر" لازم باشد. خانواده‌اش هم شرط عقل را بجا آورد و فوری احساساتی نشد. فیل هیچکس به اصطلاح یاد هندوستان نکرد تا تن به آئین مرسوم مسلمانی دهد و روضه‌خوانی راه اندازد. انگار آشکار گشتن فساد روحانیتی که در قدیم مدیریت مراسم وداع با در گذشته را بعهد می‌گرفت، ما را علیه حضور هرگونه نماینده‌ای از این قشر بقدرت رسیده در سوکواری متحد کرده بود.

خویشاوند درگذشته، تحصیل کرده‌ی آلمان، پس از تحصیلات به ایران بازگشته بود تا با عشق دوران جوانی خود ازدواج کند. این زناشویی بیش از چهار دهه عمر کرده و سه فرزند ثمره داشته است. فرزندی که سپس به آلمان آمده و به تحصیل پرداخته‌اند. این آخرین سفر خویشاوند ما، مثل سال-های پیش، به قصد دیدار فرزندان صورت گرفته بود. او بی که، با بیماری بد مداوا شده در ایران، اینجا به آخر خط رسید و جانسپرد.

### نشانه‌های فردی و خاطره جمعی

چندین نشانه‌ی مشخص از زندگانی شخص در گذشته و از جمله بی آرایش بودنش، مرا بسوی شاهنامه برد تا سخن یادبود وی را با پشتوانه‌ی رهنمودهای فرزانه توس انجام دهم. آنهم بنخاطر این ارزیابی زنده‌یاد شاهرخ مسکوب که گفته، "شاهنامه فردوسی، آئینه آرمان‌های شریف ایرانی است". نشانه‌های یادشده هم از رفتار او بر می‌آمدند و هم از گفتارش. وی که در رشته‌ی کشاورزی تحصیل دانشگاهی داشت، هنگام بازگشت به ایران و زندگانی در زادگاهش، توانایی و دانایی خود را در راه آبادانی باغ‌ها و حاصلخیزی کشتکار و زراعت مصرف کرد. از این جنبه در شمار انسان‌های نادر و کم نظیری بود، در قیاس با آن جماعت بی‌خیال در جمعیت ۶۰ و ۷۰ میلیونی، که گامی در راه باز سازی پردیس پارسی گذاشته‌اند. یادش زنده که به جریان سرسبز سازی آن سرزمین، که مدام در دسترس یورش کویر و بیابان بوده، جانی بخشیده است. آنهم جان و گامی در اندازه امکان‌های یک مهندس کشاورزی.

او که زاده‌ی "کیان" را همچون نام خانوادگی بر خود داشت، با ایران دختی پیمان همسری بست. این زناشویی نام فرزندان خود را به صفت‌هایی ویژه

چون داد و مهر و نیکویی خواند که یادآور اسم و رسم زندگانی در ایران پیش از یورش تازیان است. دیداری کوتاه با وی نشانگر این نکته می‌شد که او، انسان زلال و شریفی است. این انسان شریف که در ۱۹۳۳ و ۲۷ سال پس از مشروطه دنیا آمده، به‌مراه زندگانی در کشوری بوده که سرنوشتش دستخوش حوادث سیاسی داخلی و ترفندهای دیپلماسی جهانی شده است. بنابراین هم شاهد نهضت ملی نفت شده است و هم ناظر انقلاب اسلامی و پیامدهای ۲۵ ساله‌اش. در این دوران با اینکه هم و غم بهبودی اجتماعی داشته، دلسوزی‌اش برای سرسبزی هرچه بیشتر باغ و بارآوری کشاورزی بهترین کارنامه است، اما به جرگه و تشکیلات خاصی نیویسته است. انگار می‌خواست از دعوای حیدری و نعمتی بدور باشد و در جدل ایدئولوژی‌های مختلف اردوگاه‌های جهانی بیطرفی خود را حفظ کند.

### پرسش در شکیبایی

برایم، هنگام پذیرش مسئولیت، نخستین پرسش این بود که در مراسم یادبود چنین سرگذشتی چه باید کرد؟

از دیدگاه شهروند ایرانی، که ماجرای سیطره‌ی بیست و پنج‌ساله فاشیسم مذهبی را پیگیری کرده و نیز همچون سایر دگراندیشان بر جدایی دین از ساختار سیاستگذاری پافشاری می‌کند، بنظرم رسید نخست برای واکنش به مرگ تعریفی دگرسان بدست دهم. این اولین گام لازم و اقدام ضروری برای کسی است که می‌خواهد از هنجارهای مسلط بر ایران ملازده، که اسم شب-اش بلازدگی است، دوری کند و رفتار فرهنگی دیگری داشته باشد.

ضرورت تعریف واکنش دگرسان به مرگ، از یکسو، در این خواسته‌ی طبیعی نهفته است که هر خانواده‌ای مجاز باشد به میل و در راستای جهان‌بینی‌اش

یادبود عزیز خود را بر پا دارد. از سوی دیگر، بنخاطر پیدایش رفتار جدید و تثبیت فرهنگی نوین واژگان و هنجار (Norm) تازه‌ای لازم است تا افراد در رو در رویی با مرگ مجبور به تکرار آئین و کلیشه‌های گذشته نباشند. یعنی همان آئین سنتی و کلیشه‌های تکراری که از درونشان تقسیم کار اجتماعی سپری گشته‌ای تجدید حیات می‌یابد. تجدید حیاتی که سپس به روحانیت، مقام اخلاقی ویژه و امتیاز از همگان برتر بودن را اعطا می‌کند.

بدین خاطر سراغ ترجمان واژه‌ی "عزاداری" رفتم که از مفهوم‌های جاری بر زبان فارسی گویان است. چونکه عزاداری لغتی عاریتی از زبان عربی است و با خود رفتاری را به جریان می‌اندازد که معمولاً با شیون و زاری، داد زدن و نعره کشیدن و خود را به خاک مالیدن همراه است.

اما وقتی شما در پی معادل فارسی این کلمه‌ی عاریتی باشید، چیزی جز سوکواری نمی‌یابید که در واقع به معنای شکیبایی کردن است.

کافی است در این رابطه به معنا و مفهوم شکیبایی بیندیشیم تا از دام آن رفتار کلیشه‌ای و رقت‌بار رها شویم که دنبال جنازه به راه می‌افتد. رفتاری که نه در فکر ویژگی‌های فرد درگذشته است و نه کرامت انسانی بدرقه کنندگان را پای می‌دارد. بدرقه‌کنندگانی که بدین ترتیب در سرسام و ضجه غرق می‌شوند.

بسیاری از ما تکرار آن بلبشو و خاک بر سر ریزی و کفن پاره کنی را در کابوس‌های خود بارها دیده‌ایم که به هنگام مراسم عزاداری سنتی صورت می‌گیرد.

سوکواری اما به ما این امکان را می‌دهد که حتا به هنگام ماتم و غمی که عاطفه‌مان را در چنگال خود می‌فشرد، سرمشق‌های کردار و گفتار انسان در گذشته را در ذهنمان بازسازی کنیم. به اضطراب و هیجان از حد عقل خارج



شده نبایستی مجال دهیم تا مراسم تامل و مکث ناشی از مرگ عزیزی را به میدان قشقرق بدل کند.

تجربه‌ی حاکمیت بنیادگرایان اسلامی دست کم به ما ایرانیان نشان داد که از مرداب قشقرق چه جانوران مهیبی سر بر می‌کشند. جانورانی که قادرند پای جماعت سرگشته و هیجان‌زده را به چه بیغوله‌هایی بکشانند. بنابراین در مراسم یادبود، پس از اشاره به معنای فارسی سوکواری، چند مصرع برگزیده از شاهنامه را همچون رهنمودهایی فعلیت‌دار بازخوانی کردم. مصرع‌هایی که بقرار زیر بودند:

خرد باید و دانش و راستی که کژی بکوبد در کاستی

...

خردگر سخن برگزیند همی همان را گزیند که بیند همی  
خرد چشم جانست چون بنگری تو بی چشم شادان جهان نسپری  
نخست آفرینش خرد را شناس نگهبان جانست و آن سه پاس  
سه پاس تو چشم است و گوش و زبان گزین سه رسد نیک و بد بی گمان

...

سخن هرچه گویم همه گفته‌اند بر باغ دانش همه رفته‌اند

...

زهر جای کوه دست دیو که من بود خواهم جهان را خدیو  
در پایان سخن خود در مراسم یادبود، آن رهنمودهای خردمندانه فردوسی را با این گلایه تاریخی در شاهنامه پیوند زدم که،

الای برآورد چرخ بلند چه داری به پیری مرا مستمند  
وفا و خرد نیست نزدیک تو پُر از رنجم از رای تاریک تو  
هرآنکه که زین تیرگی بگذرم بگویم جفای تو با داووم

بنالم ز تو پیش یزدان پاک خروشان به سر بر پراگنده خاک  
پیش از این گلایه و در فاصله‌های بازخوانی مصرع‌های یادشده، آنطور که  
هنر سخنوری حکم می‌کند، سر از کاغذ بر می‌گرفتم و رو به مخاطبان مراسم  
آن اندرزهای مهم فردوسی را یادآور می‌شدم.  
بواقع نمی‌خواستم ضرباهنگ کلام باعث شود کسی در ذهن خود به مشاعره  
با فرزانه توس بپردازد و احیانا شعر از بر حفظ کرده‌ای را بر حسب عادت  
زمزمه کند. بهمین خاطر در یادآوری‌هایم از پند فردوسی پیرامون ضرورت  
دوری و رویگردانی از "آز" گفتم که معنایش چیزی جز حرص و  
فزونخواهی در جاه و مال و مقام نیست.  
همچنین اشاره کردم به دغدغه‌ی گفتار نیک که بایستی روش هر پاک اندیشی  
در پیشگیری از آلودگی به دروغ باشد.  
آنگاه نوبت روایت از خوش مشربی رسید. مرامی که از جمله عادت‌های  
نیکوی خویشاوند در گذشته هم بود. خوش مشربی وی، هدفی جز سالم  
سازی آمد و شد همشهری‌ها را نداشت و ملاحظه‌ی حال هم‌نوع را آموزش  
می‌داد. رعایت و کاربرد این هنجارها در رفتار روزمره، از ما موجودات دو پا،  
انسان می‌سازد. انسان تکامل یافته‌ای که فردوسی، او را "خردمند و بیدار و  
روشن روان" می‌خواند. همان فردیت آرزویی که انگار فرزانه توس در  
موردش این مصرع‌ها را سروده است:  
بشهرم یکی مهربان دوست بود تو گفתי که بامن بیک پوست بود.

### رفتار شکیبایی

در راه دور شدن از گورستان، یکی از میان ما جماعت بدرقه کننده، سخنی  
گفت و گزارشی داد. گزارشی که آن جمله‌ی بنیامین را در ذهنم دوباره زنده

ساخت و مرا بیشتر به معنای آن نزدیک کرد. او که گفته، هنگام پیروزی دشمن، حتا مردگان نیز راحت نخواهند بود. هموطن ما در این گوشه‌ی غربت حکایت می‌کرد که در ایران امروز و هنگام خاکسپاری، اگر وداع کنندگان چندی دور مرده نباشند، مراسم مرده خوری به معنای دقیق کلمه اتفاق می‌افتد. چون در گورستان وابستگان رژیم فوری تابوت را دوره کرده و شروع به عزاداری مطلوب خود نموده و شعارهای خود را فریاد می‌کشند. حاصل اینکه کالبد بیجان بنفع تبلیغ‌های دولتی مصادره می‌شود و صدای سوکواری قوم و خویش از جهان رفته خاموش می‌ماند.

بنابراین کافی است در آن سرزمین گل و بلبل دیروزی، آدم گوشه‌گیری بوده باشی تا هنگام مرگت، آنچنان فامیل و آشنایی سر و کله‌اش پیدا نشود. آنگاه رد خور نخواهد داشت که از جنازات هم سو استفاده شود.

راوی، که در آن میان لحن بغض آلوده‌ای یافته بود، می‌گفت خیلی بخت و اقبال داشته باشی و سو استفاده همین جا پایان گیرد. والا چه بسا که موقعیت‌هایی پیش آید و در شمار شهدای رژیم حیف و میل شوی. چونکه هنوز معلوم نشده این تکه گوشت و استخوانها به کدام جنازه‌ای تعلق دارد که در این روزگار بر سر هر کوی و برزنی چال می‌گردند و از شان بنای یادبود ساخته می‌شود. شایعه جاری بر زبان‌ها این است که رژیم، جنازه‌های تازه را بجای قربانیان جنگ سال‌ها پیش بخاک می‌سپارد.

بواقع پس از این گزارش، انگار در آن فضای ماتم زده‌ی ما سوسویی از خوشحالی پیدا شده بود. چون می‌دیدیم که خویشاوند درگذشته حیف و میل آن نظام سیاسی نشده است که حتا حرمت مردگان را نیز پاس نمی‌دارد.

مراسم یادبود ما در جامعه‌ای غربی صورت گرفته بود که حتا دین‌باوری گردن نهاده به اصل سکولاریسم شده در حاشیه‌اش قرارداد تا چه رسد به

میداننداری بنیادگرایی اسلامی هیجانزده که با اركستر آخرالزمانی خود می-  
خواهد سمفونی مرگ جهان را اجرا کند.

در مراسم سوکواری ما، از آنجا که وقار و فروتنی ارزشمند می نمودند، کسی  
به نمایش خود نپرداخت. دیاری فراخوان به صلوات و دعا نداد و تابنده‌ای  
صدا بلند و جنجالی برپا نکرد. حاضران تمرین شکیبایی کردند.  
همایش زندگان در فصل بدرقه وداع‌کننده، ترانه‌ی "ای ایران..." با صدای  
جاودانه بنان را شنید. گرچه در این میان جای سمفونی موتزارت بنام "  
رکوئیم" (مرثیه) خالی بود که می‌توانست به تامل و مکث حاضران در  
مراسم یادبود ژرفای بیشتری بخشد.

در واقع فقط به هنگام حضور مکث و سکوت است که فرایند یادآوری  
خاطرات به جریان می‌افتد و شخص سوکواری می‌تواند یاد و خاطره عزیز خود  
را پیش چشم ظاهر کند. این تمرینی برای ادامه حیات ما نیز است تا اینکه  
سرانجام نوبت تک تک ما رسد و کسانی دیگر بدین تمرین سوکواری  
بپردازند.

#### پرسشواره‌ی نامگذاری

آنجا پس از گورستان به کافه‌ای رفتیم تا به دعوت خانواده‌ی شخص در  
گذشته، چای و قهوه بنوشیم و دهانی شیرین کنیم. آنهم با این امید که شاید  
مقداری از تلخکامی‌مان کاهش یابد.

در کافه، از آن کسانی که دور میز ما جمع بودند هر کس به فراخور حال و  
برداشت خود نکته‌ای درباره‌ی درگذشته گفت. وی که سرگذشتش نشان می-  
داد که آگاهانه زیسته است. عنصر آگاهی که گرچه به مسائل ماکروسکوپی  
جامعه نپرداخته، یعنی در آن دغدغه‌ی عمومی شرکت نکرده که از طریق

قدرت‌گیری سیاسی بخواهد آرمانی را تحقق بخشد، ولی در مقیاس میکروسکوپی زندگانی عادی شهروندان سعی در تصحیح اشتباه‌ها داشته و در پی آموزش رفتار درست به همشهری‌های خویش بوده است. همشهری‌هایی که گرفتار ضایعه‌های هرروزه غول‌شهری چون تهران و کلاف سر در گم ترافیکش هستند. بر این سیاق صحبت میان بازماندگان به آنجا کشید که چه صفتی بدین شهروند دلسوز باید داد.

او که در مقام "فاعل شناسا" مدام در کوچه و خیابان پایتخت کثیف و هوا آلوده با هموعان بر سر رفتار سالم و درست بحث و گفتگو می‌کرده است. آیا در رابطه با این نوع نامگذاری آن صفت‌های فردوسی برای انسان شایسته کافی است؟ انسانی که فردوسی او را خردمند و بیدار و روشن‌روان خوانده است.

بر دور میز ما، در آن کافه، بانویی باردار هم حضور داشت که در بحث و سخن پیرامون نامگذاری شرکت می‌کرد.

آنجا، بنا بر توجه به وضعیت آن مادر آینده، موضوع صحبت در یک لحظه دگرگون شد. دگرگونی شاید نتیجه توافقی اعلام نشده در همبستگی با مادر آینده بود.

انگار همگی می‌خواستند او را از بحث بر سر درگذشتن آدمی دور سازند. برای همین صحبت ما، خود بخود، رفت سراغ اسم فرزند آینده ایشان که قرار بود به دنیا بیاید. در آن لحظه از این گفتیم که چه مشکلاتی بر سر نامگذاری نوزادان ایرانی موجود است. زیرا در سفارتخانه‌های رژیم سیاهه اسم‌های مجاز بسیار محدود است. بر این منوال، انگار ما در جهان یگانه ملتی هستیم که اولیای امورش برای گزینش اسم شهروند آینده سلیقه‌ی کژ و کوژ خود را تحمیل می‌کنند.

## چگونگی هفتخوان امروزی

با رسیدن به این ایستگاه از بحث، ما به هفتمین خوان تجربه آن روزمان وارد شده بودیم. زیرا از اندیشیدن به چگونگی مراسم سوکواری آغازیدیم. آنگاه به زندگانی در گذشته و نامگذاری فرزندانش پرداخته و نیز دنبال لقبی شایسته برای حضور اجتماعی‌اش گشته‌ایم. سرانجام رسیده بودیم به امر بفرنج نامگذاری نوزادان در دوران جمهوری اسلامی (جیم الف).

در فرایند گذار ما از هفت منزل مرگ تا زندگی، خوشبختانه، کُشت و کُشتاری صورت نگرفته بود. سلوک ما، با درس‌آموزی از گذشته‌ها و لطیف‌تر شدن احساسات، همچنین می‌رفت موضوع چیرگی بر طبیعت را که در شاهنامه همچون اصل و هدفی مُهم آمده به کناری بگذارد. زیرا به دوران جاری اهمیت زیستبوم و حرمت‌گذاری به آن جز آگاهی عمومی گشته است. در سیر خیال و حرکت زبان ما، که دیگر بو و خاصیت پهلوانی از سرش پریده است، آن لحظه‌ی فهمیدن چرایی و چگونگی فاعل شناسایی اهمیت ویژه‌ای یافته بود. بطوریکه سخن ما را از بازگویی پیروزی‌های هفتگانه رستم و اسفندیار بر دیوان و درندگان دور ساخت. همین دوری هم بود که ما را از صرافت تقلید آن عملکردها انداخت.

صحبت ما به موضوع دیگری کشیده شد که چیزی جز تبارشناسی فاعل شناسایی نبود. موضوعی که در راستای نامگذاری‌اش او را موقتی عنصر آگاه خواندیم. بحث ما در غروب آنروز خاکسپاری، البته، به نتیجه خاصی نرسید که چه لقب و صفتی امروزی برآزنده شخص مورد نظر است. آنهم در روزگاری که لقب‌هایی چون "روشنفکر انقلابی" یا "معلم توده‌ها" و صفت-هایی نظیر "پیشرو خلق‌ها" یا "پیشوای امت" بد جوری نخ نما شده و چنته خالی از معرفت و لبریز از بدکرداری خود را رو کرده‌اند.

## تبار فاعل شناسا

برای همین وقتی در قطار نشسته و به شهر خود باز می‌گشتم، آن مسئله‌ی نامگذاری عنصر آگاه هنوز بقوت خود باقی و ذهن مرا بخود مشغول داشته بود. در حالیکه منظره بیرون در پنجره مرتب تغییر می‌کرد، به تبارشناسی نامگذاری او (یعنی فاعل شناسا) فکر می‌کردم که در درازای تاریخ با شخصیت‌ها و لقب‌های مختلفی شکل و شمایل یافته است.

سعی کردم چشم از بیرون بر گیرم و حافظه خود را فعال سازم و تعدادی از تعاریف "فرد هوشیار" در فرهنگ زبان فارسی را بیاد آورم.

ما که از واژگان در هم شده‌ی فارسی معرب و عربی مفرس بهره گرفته‌ایم، صفت‌هایی چون حکیم و فرزانه و فرهیخته و لقب‌هایی چون معلم اول و معلم دوم و امام و ملا و شیخ و مولانا و خواجه را برای برجسته سازی داستان‌سرایان و اندیشه‌ورزان خود ردیف کرده‌ایم.

بگذریم که سرانجام در این تاریخ نزدیکتر پیشوندهای اسمی را اندکی پیراسته‌ایم. چونکه از منورالفکر تا متفکر، از روشنفکر انقلابی و اندیشگر مسئول تا پژوهشگر بیطرف، عنوان‌ها ساخته‌ایم تا عناصر ویژه و خاص خود را از توده بی نام و بی نشان تمییز دهیم.

بنابراین به خانه که رسیدم فرایند تاریخی تمییز بخشیدن فرد شایسته از شخص هم‌نوا با فرمان‌های رسمی را پی گرفتم زیرا در اینجا می‌شد به متن و کتاب دسترسی داشت. گرچه اعتراف بایستی کرد که این نوع تمایز گذاری میان عالم و عوام، اگر کمی با فاصله بنگریم، مشغولیتی برای این و آن نویسنده‌ی دست خالی نیست. این عملکرد پژوهشی، حاصل کار آکادمی و فرهنگستان و نامه‌هایشان است. با اینحال گرایش فرهنگ‌ورزی و مسئولیت پدافند از آن، که بر دوش تک تک ما است و نبایستی جانبدار هیچ ایدئولوژی

و جریان فکری خاصی باشد، در روند بررسی خود با دو دوره تاریخی دراز و کوتاه مدت روبرو است.

بر خلاف گذشته‌ها که دانایان و خواص ما بیشتر هوای همدیگر را داشتند، در دوره‌ی تاریخ جدید، در مخالفت با حضور و وجود روشنفکری به بحث و جدل نشستیم. یعنی بر سر شاخه نشسته و آن را از تنه جدا کرده‌ایم. غم-انگیزی قضیه هم بیشتر در این نکته بوده که این بنیان بر افکندن را اتفاقاً روشنفکران مطرح و محوریمان انجام داده‌اند. (در اینجا کاری به پسوند تعهد و التزام سارتری برای روشنفکر نخواهم داشت که از نیمه‌ی دوم قرن بیستم میلادی بر سر زبان‌ها افتاد. اشاره بیشتر به این نکته دامنه بحث پیرامون تاریخچه‌ی ایرانی روشنفکری را بسیار فراخ خواهد کرد.)

بهر تقدیر تاریخچه‌ی بحث مورد نظر ما، با اثر "خدمت و خیانت روشنفکران" آل‌احمد و نفی وجود روشنفکرانی چون هدایت و کسروی و ذبیح بهروز، به نقطه‌عطفی رسیده است.

تمییز ندادن وظیفه و چشم‌انداز روشنفکران مُدرن از روشنفکران سنتی، که در ایران با روحانیت شیعه مصداق یافته است، بارزترین خطای اندیشه‌ورزی جلال آل‌احمد (همچون نویسنده عاصی) بوده است. او که شعار پیام‌دار مبارزه با غربزدگی را از زبان سیاهکارانی چون احمد فردید به وام گرفت و همگانی کرد.

نادانی نسبت به پروژه‌ی روشنگری و فراموشی وظیفه نقادی روشنفکر، البته، با رویدادهای پس از انقلاب اسلامی و اختراع پنداره‌ی "روشنفکر مذهبی" به ایرادهای دیگری منتهی شد. ایرادهایی که بحث روز سیاسی ما را متوجه خود کرده است. منتها این ایرادها فقط از تاریخ معاصر ما ریشه نگرفته‌اند. اینها به تنهایی ناشی از فرصت طلبی دو سه دهه‌ی اخیر تحصیل‌کردگانی



نبوده است. تحصیل‌کردگانی که برای دستیابی به امتیاز و منافع حتماً با فاشیسم مذهبی هم‌نوا شدند و بدان خدمت کردند. در واقع اهمال‌کاری روشنفکر مذهبی کمتر از صدمه و ضرر "روشنفکر متعهد" برای هنر و ادب (و نیز البته برای جامعه) نبوده است. ما، در هر دو مورد یادشده، چوب سیطره نگرش ایدئولوژیکی را خورده‌ایم. مورد اولی، یعنی روشنفکر مذهبی، اگر تا به امروز توجهی به استقلال هنر و ادب مُدرن ندارد مثل مورد دومی، روشنفکر متعهد، عمل می‌کند. او که مُلهم از فرمایشات ژدانف (وزیر فرهنگ استالین) ادب و هنر را فقط در خدمت حزب خود مشروع می‌دانست. در واقع روند اهمال‌کاری نسبت به هنر و ادبیات و نیز بی‌اعتنایی به اهمیت نقد و روشنگری، بازتابی از بیداد و نادرستی کار نظریه‌پردازان مسلط و قدرتمدار هست. سرآغاز این روند ناخوش در ایران به بیش از هزارسال پیش بر می‌گردد. آغازی که هم‌زمان است با کُشتن روزبه (ابن مقفع) و نابودی آثار رازی. بدین ترتیب در سینه‌ی مجروح تاریخمان با نظریه‌پردازی مسلط و بیزار از گفتگویی روبرو هستیم که با خود پسندی بیمار گونه به خرد و عقلانیت اجازه حضور نداده است.

#### فاعل شناسا در چشم انداز تاریخی

باری. در خانه نه فقط با نگاه به کتابهای در دسترس بلکه با پرس و جو‌هایی که از دوستان دور و نزدیک خود در فضای مجازی تلفون و اینترنت داشتم، به این نکته رسیدم که گشتاور زمانی و مکانی ترکیب دین و اعتقاد با اندیشه و نقد را در آن جُنُبش نظری قرن ده میلادی بایستی جستجو کرد. جُنُبشی که سردستی می‌شود آنرا تلاشی دانست که برای بازسازی عناصر اندیشه‌ورزی ایران پیش از یورش اعراب و سیطره‌جویی نظری اسلام صورت گرفته است.

یکی از اصلیت‌ترین موضوع‌های این جنبش پاگرفته در زمانه‌ی فردوسی‌ها و پورسیناها و تداوم یافته با آن بی‌شمار اندیشه‌ورز پسینی که هم و غمی جز چاره‌جویی و دغدغه‌ای جز گره‌گشایی رگ‌های در هم پیچیده نظری نداشته، چگونگی و چرایی فاعل شناسا بوده است.

بواقع همین تلاش پاسخ به پرسش انسان اندیشنده و چگونگی‌اش از سوی پورسینا و پیروانش کافی است که رد اتهام نیندیشیدن ایشان باشد. اتهامی که از نقد روحیه‌ی دینخوا در کلیت جامعه، بدون هیچ سند و مدرک و نیز بدون از استدلال قانع کننده، بی‌اهمیتی دستاوردهای تک تک ایرانیان در زمینه شناخت را نتیجه می‌گیرد.

در حالی که ما، بدلیل پیشرفت دانش و تکنیک در ژئوسانس و مُدرنیته، می‌توانیم با شرح ایشان (مثلا پور سینا) از عالم و کهکشان یا با یزدان شناسی-شان موافق نباشیم. مجاز هستیم طرح‌های اخلاقی و الگوهای اتیک ایشان را برای دوران خود کارا ندانیم و، در یک کلام، با روش فلسفیدنشان احساس نزدیکی نکنیم. با اینحال تمام دگربودگی اندیشه‌ورزی ما و نتیجه‌هایش، دلیلی نیست که اندیشمند بودن ایشان را نفی کند.

از اینکه اسپینوزا مثلا" در متن تورات مدت‌ها به قصد تاویل خود پژوهش کرده و با "ابن میمون" بر سر حق دمکراتیک دیگران در تاویل کتاب مقدس به جدل برخاسته، کسی در اروپا به ناتوانی اندیشیدن نزد او حکم نمی‌دهد و او را نا اندیشنده تلقی نمی‌کند.

برای کسانی که هستی ایران و تداومش را خوش می‌دارند و با زبان فارسی پیوندی عاطفی دارند، در قرن ده و یازده میلادی، نام فردوسی (حدود ۹۴۰- حدود ۱۰۱۶) می‌درخشید. او که سنت داستانسرایی دقیقی‌ها را تداوم می‌بخشد. وی، همانطور که خود سروده، پس از سی سال، شاهنامه را در ۱۰۰۹

میلادی بپایان می‌برد. این حضور در رابطه با تعریف از فاعل شناسا و مفهوم-سازی برای اندیشنده اولین جریان مورد نظر ما است که، در سطح خرد عملی و بر محور عقلانیت، الگوی کردار و رفتار ارائه می‌کند. با این تفاوت با گرایش دیگر که به کلام اسلامی کاری ندارد.

فردوسی با پرداختن به اساطیر ایرانی و پیشا تاریخ سرزمین خود، بیشتر به رویدادها و درس آموزی از آنها توجه دارد. وی کمتر به حدسیات نظری یا "خرد ناب" می‌پردازد. وی نظیر پورسینا و سُهروردی دنبال اجرای پروژه حکمت سازی برای شرق نیست. پروژه‌ای که خواسته بزعم خود نفس و عقل فلکی را با زبان زمینی تعریف کند. گرچه این مراسم تعریف کردن خود را به روایات و افسانه‌های اسلامی متکی می‌سازد.

در میان پژوهش‌های چشمگیر این سال‌ها در مورد دستاوردهای نظری، فرهنگی و زبانی شاهنامه و با نمونه‌هایی چون "با نگاه فردوسی" از باقر پرهام و "ارمغان مور" از شاهرخ مسکوب، مطلبی از هرمز میلانیاں سخن کنونی ما را جلب می‌کند.

او که از بینش فلسفی و اخلاقی فردوسی گفته است و یادآور شده که "در پس شاهنامه دستگاه فلسفی پیچیده، به هم پیوسته و منظمی وجود ندارد. فردوسی، مثلاً، ناصر خسرو نیست که مُبلغ فلسفه‌ی مذهبی ویژه‌ای باشد، ولی میان مفاهیم فلسفی و اخلاقی فردوسی هماهنگی وجود دارد و از تناقض منطقی بری است. از همین رو، اصطلاح "بینش" فردوسی مناسب‌تر از "فلسفه" فردوسی می‌نماید." (نشریه‌ی "ایران نامه"، شماره یک، ۱۳۷۰، سال دهم، ایالات متحده آمریکا، ص ۸۵) با اینحال میلانیاں بینش فلسفی فردوسی را هم جهت با فلسفیدن کانت می‌داند. کانتی که قرن‌ها پس از سرایش شاهنامه،

عمری را صرف عرضی نظام فلسفی پیچیده و به هم پیوسته خود کرده است.

میلانیان در تداوم همین برداشت می‌افزاید که "نکته‌ی شگفت اینجا است که بلافاصله فردوسی مسئله‌ای را مطرح می‌کند که اساس استدلال کانت در ارزیابی خرد عملی است و آن اینکه چون نظام خرد استدلالی یارای ثابت کردن یا رد کردن وجود خدا را ندارد، خرد عملی ما را و می‌دارد که از روی ایمان به وجودش "خستو" (مُقر) شویم و از فلسفه بافی بیهوده دست بکشیم." (همانجا، ص ۸۶)

دست کشیدن از فلسفه بافی بیهوده که، بخودی خود، رهنمودی مقبول برای عقل سلیم و نیز مورد توافق میلانیان است، در رابطه با چرایی و چگونگی سوژه (انسان شناسا)، روند تکوینی فلسفه را تا کانت پذیرا است.

این گرایش به عقل سلیم که سپس محافظه‌کار می‌شود زیرا می‌خواهد ترمز تحول نظری و شروع نقد ایده‌لیسم را بکشد، توجه و کاری به دستاوردهای سده‌های ۱۹ و ۲۰ ندارد. دستاوردی که از دل اندیشه‌ورزی فیخته (در مورد من اندیشنده)، هگل (نقد شیء فی نفسه کانتی)، مارکس (تجزیه و تحلیل سوژه‌ی برآمده از مناسبات مادی و تاثیر گرفته از مناسبات فرادستی و فرودستی)، نیچه (نظریه پردازی پیرامون "جان آزاده" برآمده از دل آثاری چون "دانش شاد" و "اینک انسان" و نقد اخلاق برده‌ها)، آدورنو (با تلفیق شناخت و تجزیه و تحلیل سه حوزه مارکسیسم غربی، روانکاوی فرویدی و زیبایی شناسی که در آثاری چون دیالکتیک منفی و اخلاق صغیر آمده) فوکو (نقد یکسونگری سوپژکتیویته و هشدار مرگ مولف و اهمیت پرداختن به مسئله جنسیت برای نقد قدرت) و هابرماس (توصیه فرا رفتن از ذهنیت گرایی و دفاع از حقیقت ناشی از مکالمه) زاده شده است.

البته در معنای ضمنی آن رهنمود دست‌کشی از فلسفه بافی که پیش از این یادآور شدیم، رویگردانی از مباحث متافیزیکی و الاهیات نیز نهفته است. مباحثی که در درازای سده‌های میانی یا به عبارتی در قرون وسطا جریان داشته و در گفتگوهای مُدرن به سخنوری معطوف به خود و ملانقطی‌گری و اسکولاستیک بی‌حاصل معروف شده است.

بواقع از زمانه آگوستین (۳۵۴ - ۴۳۰) تا توماس فون آکوین (۱۲۲۵ - ۱۲۷۴)، آن افلاتون‌گرایی جدید است که با الاهیات سلطه‌ای ائتلافی بر زندگانی فلسفه دارند. آنهم الاهیاتی که در آغاز و آخر دوره از دیدگاه مسیحیت و در میانه آن از سوی مسلمانان تعریف می‌شود.

البته این جماعت مسلمان متمایل به مباحث فلسفی زمانه، که بیشترشان از سرزمین‌های اشغالی اعراب می‌آیند (از ایران و از اسپانیا) و بدین خاطر نومسلمانند، بی‌توجه به موضوع چرایی و چگونگی سوژه (فاعل شناسا) نبوده‌اند. از پور سینا که اعراب او را "شیخ‌الرئیس" خوانده‌اند و سهروردی تا ابن‌باجه و ابن‌طفیل اسپانیایی، داستانی از سرگذشت "عنصر آگاه" همواره تکرار شده است.

#### فاعل شناسا در ادبیات داستانی

پورسینا (۹۸۵-۱۰۳۶)، که استعداد چشمگیری در دسته‌بندی علوم زمانه و مقوله بندی موضوع‌ها داشته (رساله‌ی تمایز علم‌های عقلانی و شمارش ۵۳ علم مختلف)، در نگرش تبار شناسانه ما بخاطر آثاری چون "شفا" و "قانون" که ارزش‌های تاریخی خود را دارند، مبنا و معیار نشده است.

از نگاه متن حاضر به سوژه (فاعل شناسا)، ارزش صاحب‌قدمی پور سینا در کاروان اندیشه‌ی بشری برغم حضور چشمگیرش در پزشکی و منطق همانا

در رویکردش به ادبیات نهفته است. رویکرد ادبی که با تاویل ماجرای "سلامان و ابسال"، بکارگیری تمثیل در "داستان مرغان" و نیز با روایت "زنده‌ی بیدار" (داستانی که در زندان همدان نگاهشته شده) کارنامه پورسینای ادیب را برابر چشم می‌گشاید.

پس از رویکرد ادبی پورسینا، ما با سهروردی (۱۱۵۹-۱۱۹۱) روبرو می‌شویم که چیزی حدود یک چهارم قرن پس از درگذشت پورسینا دنیا آمده است. وی هم تداوم نظری و هم رشد دهنده درخت معرفتی پورسینایی بوده است. عمری بر سر این نکته می‌گذارد که "حکمت مشرقیه" پیشکسوت را در "حکمت الاشراق" خود گسترش دهد.

وی بجز پرداختن به امر "حکمت"، که از لحاظ معنایی و محتوایی با مفهوم "فلسفه" در فرهنگ اروپایی تفاوت‌هایی دارد، یک بازسازی روایت حی بن یقظان (زنده‌ی بیدار) را نیز در کارنامه دارد.

در واقع این عملکرد همان تفاوت گذشتگان با روشنفکران امروزی ما است که حرمت گذار پیشینیان خود بوده‌اند. ایشان می‌دانستند که آنچه را امروز می‌خواهیم بگوئیم در پیش دانایان گفته‌اند.

اگر برای فردوسی فاعل شناسا با سه ویژگی خردمندی، بیداری و روان روشن مشخص می‌شد، اهل حکمت، همانطوری که پورسینا و سهروردی نمونه‌های شاخص هستند، به ویژگی بیداری و زنده‌بودن برای آموزش فاعل شناسا بسنده کرده‌اند.

کنار گذاشتن ویژگی خردمندی از سوی ایشان در تعریف عنصر آگاه، انگاری با حضور حکمت ذوقی و نقش شهود و قلب بایستی جبران شود. در حالیکه فردوسی از گوش و چشم و زبان همچون نگهبان و میانجی فهم و خرد و ساختن گُفتمان نام برده است، نزد سهروردی تاکید بر حضور قلب و حس

شهودی به اصل و اساس طریقتی از شناخت حقیقت بدل می‌گردد. درازای قرون وسطا شاهی است بر این رقابت مغز و قلب. اینکه کدامین اندام آدمی، یگانه ابزار شناسایی حقیقت است. شناسایی که از بطن تفاوت معنای فلسفه و حکمت بیرون آمد.

"فل سفه" اگر موقعیت انسانی را مشخص می‌کرد که دوستدار دانایی بود، در معنای "حکمت" (برآمده از حکم کردن و حکومت کردن) چیزی جز داوری وفادار به وجودی مفروض و پذیرشش نیست. موجودی که در روایت یادشده متقدم بر کل شناخت و میل شناختن است.

حال پس از اشاره به پسزمینه‌های مختلف تعریف عنصر آگاه، که یکی از متن فردوسی بر می‌خاست با تاکید بر حضور خرد و دیگری از متن خداشناسی شهودی پورسینا و سهروردی سرچشمه می‌گرفت و تعریف عنصر آگاه را پرتوی از الاهیات می‌دانست، سراغی بگیریم از تیپ داستانی که در روایت "حی بن یقظان" پرورده می‌شود و سهروردی این داستان پورسینایی را به سهم خود در "غربت غربی" گسترش می‌دهد.

بویژه که انگیزه‌ی این گسترش را "شیخ اشراق" در سرلوحه‌ی داستان خود به قرار زیر شرح داده است: "آن را عاری یافتم از تلویحاتی که اشاره کند به طور اعظم یعنی طامهء کبری که در نامه‌ها خداوندی مخزون است".

بدیع الزمان فروزانفر در ترجمه "زنده‌ی بیدار" ابن طفیل (بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۴، تهران) روایت‌های متقدم‌تر این داستان را نیز آورده است. این ترجمه‌ها در "بازخوانی متون" (قصه‌های شیخ اشراق) جعفر مدرس صادقی (نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۵) با ویراستی جدید آمده‌اند.

در کنار این کتاب‌ها، پژوهش قابل توجه‌ای از ضیالدین سجادی (حی بن یقظان و... انتشارات سروش چاپ دوم، ۱۳۸۲) نیز وجود دارد. پژوهشی که

تفسیر روایت‌های پورسینایی و سهروردی و اشاره‌های چندی به آنها را در بر گرفته است.

با اشاره به این سرچشمه‌ها از آوردن خلاصه ماجرا در می‌گذریم و متمرکز می‌شویم بر آنچه بنظرمان بازگویی‌اش مهم است و چگونگی فاعل شناسا را روشن می‌کند.

قصه‌ی پورسینا که از زبان خواجه (راوی) حکایت می‌شود، یک شخصیت مرکزی دارد که بصورت مردی پیر ظاهر می‌شود. روایت وی را اینگونه توصیف می‌کند: "پیری از دور پدید آمد زیبا و فره‌مند و سالخورده و روزگار دراز بر او بر آمده. و وی را تازگی برنایان بود."

قصه پس از این برنمایی تناقض، یعنی با معرفی اوپی که خود را زنده پسر بیدار می‌نامد، یادآور یک امر تسلسلی نیز می‌شود. تسلسل بدین خاطرکه نام پدرش هم زنده بوده است. پس این حالت زنده در زنده (امر تسلسل) ما را به نمادین بودن نام‌ها در قصه می‌رساند. بی آنکه ما را بدین باور بکشاند که کُل قصه، آنگونه که در تفسیر هانری گُربن (تاریخ فلسفه اسلامی، انتشارات کویر) آمده، نیز نمادین است.

با این تلقی، یعنی با خلاصه کردن قصه به شکل‌های محدود نمادی یا تمثیلی، رهنمودهای دیگر روایت را از دست خواهیم داد. رهنمودهایی که می‌توانند در هر گوشه قصه یا در هر جمله‌ی دیالوگ آن جا گرفته باشد.

بویژه که روایت بر حالت‌هایی چون بیداری و زنده بودن تاکید دو چندان دارد و در بیداری و زنده بودن طیف وسیعی از رفتار و ابتکارها ممکن است. این پیر جوان‌نما که می‌تواند گرته‌برداری از زرتشت (پیر مغان) باشد، یکی از اولین تیپ‌های داستانی برای نمایش دادن موضوع مورد نظر ما، یعنی فاعل شناسا، در آن جنبش بازسازی اندیشه‌ی ایران‌شهری است.



شخصیتی که خواجه حافظ در تمجیدش سروده:

بنده‌ی پیر مغانم که ز جهلم برهاند پیر ما هر چه کند عین عنایت باشد.  
در همان نخستین رخداد قصه‌ی "حی بن یقظان"، یعنی در لحظه‌های دیدار  
راوی با قهرمان داستان که در گردشگاهی بیرون از شهر اتفاق می‌افتد (و این  
حادثه خود یادآور بیرون رفتن از فضای روزمره و عادت‌ی برای خواجه است)،  
پیر جوان‌نما به مخاطب جویای حقیقت از مزایای "علم فراست" می‌گوید که  
بوسیله‌اش "همه دانش‌ها و اسرار را با آن علم می‌توان آموخت و کشف  
کرد".

ما با کمک لغتنامه به فهم معناهای مختلف "فراست" می‌پردازیم که شکل  
علمی آن در قصه اینگونه خوانده می‌شود: "فایده‌ی وی به نقد است و  
منفعت وی اندر وقت است".

هنگام مراجعه به فرهنگ واژه‌گامی به شناخت منظور پورسینا نزدیکتر می-  
شویم. بی‌آنکه بتوانیم مدعی دانستن کامل آن باشیم. بنابراین با ورق زدن  
برگه‌های لغتنامه "معین" می‌رسیم به صفحه ۲۵۰۱.

در آنجا زیر واژه مورد نظر خود می‌خوانیم: "۱- دریافتن باطن چیزی را  
بوسیله‌ی نگریستن بظاهر آن. ۲- ادراک، دریافت، اندریافت، تفرس. ۳-  
زیرکی، هوشیاری. ۴- علمی است که بوسیله آن از روی دقت در صورت و  
هیئت شخصی به روحیات و اخلاق او پی برند، علم قیافه، قیافه‌شناسی".  
از میان معناهای ممکن "فراست"، آن معنای زیرکی و هوشیاری را مراد می-  
کنیم که می‌تواند بکار تشخیص فاعل شناسایی و شناخت آشکارش در  
روزگار جاری بیاید.

امر آشکاری که گذر مردمان امروز از هفت خوان را نیز معنا می‌کند. ناگفته  
هم نگذاریم که آن باطن‌گرایی در معنای اول، که پای از ما بهتران و اجنه و

اشباح را سال‌های دراز به کارگاه تئوری‌بافی و نظریه‌سازی اشخاصی چون هانری گُربن و سید حسین نصر کشاند، بدرد نگرش این زمانی نمی‌خورد. بگذریم که باطن‌گرایی، اگر اصلاً کاربردی داشته باشد، امر راستگویی و یگانگی همگان را پیشفرض گره‌گشایی خود دارد.

اما وقتی مردمان بخاطر بقا به دروغ در دروغ مبتلا شوند، یعنی آنچه در پیامد سلطه‌ی اعراب بر ایران پدید آمد و در یورش دیگر بیگانگان به سرزمین ما تکرار شد، بقول فرزانه توس در شاهنامه "سخن‌ها به کردار بازی بود". در شرایط یادشده، باطن‌گرایی کارکرد خود را از دست می‌دهد. زیرا حتا فاعل شناسا گاه از شکاف درون شخصیتی خود بی‌خبر می‌ماند و در واقع با خود یگانه نمی‌شود.

از این گذشته قصه‌ی پورسینا در تداوم روایت می‌گوید که باطن‌گرایی به درد دانشجو نمی‌خورد. چون از دیدگاه "مرد راهنما" پیش شرط علم‌آموزی برای دانشجو در منزوی شدن و بریدن از روابط اجتماعی پیشین است.

در این مرحله از روایت، دانشجو آماده فراگیری دانش‌ها می‌شود. تناقضی در این مرحله‌ی قصه نهفته است. تناقض چنین است که برغم هدف اعلام شده حرکت بسوی شناخت، شناختی که چیزی جز پنداره‌ی وحدتی مجرد با فنا فی‌الله نیست، پیر راهنما برای دانشجو از "زمین‌شناسی" می‌گوید.

البته روایت از منظر امروزی نشان می‌دهد که این زمین‌شناسی بدور از خصلت انضمامی و علمی است و بدین خاطر باید آن را در گیومه گذاشت تا خیالی و هپروتی‌نمایی‌اش را فهمید. چونکه روایت، در این لحظه از فراز و نشیب‌های خود، به صورت داستان علمی - تخیلی در می‌آید.

در ساختار چند جنبه‌ای "زننده پسر بیدار" اشاره‌های عینی مختلفی وجود دارند و اینها را گاه جاهایی می‌یابیم که انتظارشان نمی‌رود.

بطوریکه (چنانچه) در همین زمین شناسی خاص که استعاره‌ای برای شناخت عالم و جهان اطراف است، با جغرافیای سیاسی و رفتاری روزگار روبرو می‌شویم که در بر گیرنده الگوهای عملکرد و رهنمودهایی برای حکمرانی است. آنگونه که در قصه‌ی زنده بیدار پس از تقسیم زمین به سه سرحد، به بخشبندی کشورها به استان‌ها و شهرهای مختلف می‌رسیم. در همین جا است که دانای کل روایت در هر دولت‌شهری برای شهروندان و شهروندانش خصیصه (مثلا نیکورویی) و رفتاری خاص (مثلا خوشباشی) قائل می‌شود. در واقع آنچه تفاوت اصلی روایت‌های پورسینایی و سهروردی را می‌سازد در رو در رویی فاعل شناسا با مقوله‌ی دنیادیدگی است.

در قصه اولی آن عقل کل، دانشجو را فقط با گزارش آرمانشهر (یا بقول شیخ شبستری "شهرستان نیکویی") و پادشاه روشنی روبرو می‌سازد. در حالیکه قصه "غربت غربی" سهروردی اهمیت آموختن را به تجربه فردی دانشجویی می‌بخشد که در راه دنیادیدگی با مشکلات چندی (از جمله افتادن به چاهی در قیروان) دست و پنجه نرم می‌کند.

در قیاس با محدودیت روایت پورسینایی از دانا شدن دانشجو که فقط شاگرد شنونده است، آن تجربه شخصی در کشف دنیا را بایستی در نظر گرفت. کشفی که سهروردی به قهرمان داستان خود بخشیده و به گسترش حرکت وی بسوی شناخت منجر شده است.

دستاورد شناخت شناسی مبتنی بر تجربه شخصی در روایت سهروردی در حالی صورت می‌گیرد که او در راه آموزش دانایی از وجود خود مایه می‌گذارد.

این مایه‌گذاشتن را در زندگی و سرگذشت وی می‌توان یافت. او که به رغم پافشاری بر مراد داشتن مرید دانایی (نمونه‌ی این نگرشش داستان "عقل

سرخ" است) خود در زندگانی مرادی نداشته و تنها و دلاورانه سینه برای شناخت واقعیت گشوده و بر رهنمود پیشینیان تامل کرده است. با این برداشت ما به مرحله‌ای رسیده‌ایم که، با جمع‌بندی موقتی، روایت گذار این بار خود در هفتخوان زندگی را به فرجام رسانیم: سوژه (انسان شناسا) سوای تعریف جهان بیرونی، نخست باید خود را در رابطه با فردیت خویش تعریف کند.

در درون این تعریف، میل تمرین خود بنیادی نیز شکل می‌گیرد. خود بنیادی که می‌خواهد تا سرحد ممکن در قرار داد اجتماعی و قانون کشور داری نقش بازی کند. اما ایفای نقش یادشده، هنگام انطباق با الگوی فردیت خود بنیاد، دیگر نمی‌تواند فقط از طریق مذهب (به صورت مومن) یا از طریق آئین کشورداری (به صورت سرباز مملکت) خویشتن را تحقق بخشد.

وی بایستی بصورت شهروند صاحب رای از سوی نظام اداری کشور به رسمیت شناخته شود. آنگاهی که وی حق آزادی مثبت و منفی خود را پی می‌گیرد، بایستی به رابطه‌ی خود با جمع نیز به جد اندیشه کند.

موضوع رابطه فرد و جامعه، موضوع بسیار حادی برای فرد است تا زیر تحمیلات اجتماعی کمرشکن نشود. آنهم جامعه‌ای که تجربه هزارها سال سلطه را داشته و در آن سوء استفاده از قدرت و تقسیم ناعادلانه ثروت صورت یافته است. متتها رهایش فرد فقط حیطه‌ی شخصی وی را در بر نمی‌گیرد. او چون "حیوان اجتماعی" در گیر کار سایرین خواهد ماند تا امر بهبودی وضع عموم سرانجام به سر و سامان خود برسد. در دل فرایند یادشده، که کنشمندی اصلی‌اش فردیت‌یابی شهروندانه است، برای اندیشه‌ورز ایرانی با در نظر گرفتن تاریخی که درگذشته و حال داشته دو خوان دیگر پیش رو خواهند بود.

از این‌ها یکی خوان هشتم، خوان سوکواری است. در این منزلگاه بایستی به شکست‌ها و ناکامی‌های تاریخی خود بیندیشد و با شکیبایی (یعنی روش درست سوکواری) بر رنج آن چیره شود تا از حالت عزاداری متداوم خلاص شود. عزاداری که هم باعث رونق کار دین‌فروشان است و هم بساط مالیخولیایی بودن وی را فراهم کرده است.

در پس این خوان، خوان نهم خواهد بود. خوانی که خواه و ناخواه خوشباشی در زندگانی برغم ناملایمات‌اش را همچون اصل حیات و هستومندی می‌پذیرد و همزمان می‌شود با آغاز نگرشی رندانه و طنزآمیز از سوی فاعل شناسا به جهان و زندگانی. مهمترین دستاورد نگرش رندانه همانا در غیر ایدئولوژیک بودن سوژه (انسان شناسا) است. ایدئولوژی که گاه بصورت فرمان‌های مذهبی و گاه در شکل حکم‌های آموزه (دکترین) سیاسی دست و پای نگاه آدمی به زندگی و جهان را بسته بوده است.

نوامبر ۲۰۰۶



## گزارش جامع از اندیشه‌ورزی ایرانیان؟

### پیشگفتار

پرسش مطرح شده در عنوان مطلب پیش رو در یک اتفاق پیش آمد. تصادفی یکی از استادان قدیمی را، پس از چند سال بی خبری، دیدار کردم. آن گپ یک‌ربعی ما، برایم پرسش‌هایی بوجود آورد که ایامی چند مرا بخود مشغول داشت. نوشته‌ی پیش رو، شاهی بر این مشغولیت است که در این یادداشت‌های به هم پیوسته تلاش می‌کند برای آن پرسش‌ها پاسخ‌هایی بیابد. استاد در دیدار آن روزمان پرسید: آیا گزارشی جامع از وضعیت اندیشه‌ورزی امروز ایرانیان وجود دارد؟ اگر بزبان آلمانی هست در کدام سایت اینترنتی می‌شود آنرا خواند؟

در دل از دست صفت "جامع" خنده‌ام گرفت که از آن فرآورده‌های کمیاب ما است. بویژه وقتی پای پژوهش گسترده و گزارش موضوعی مهم در میان باشد. چنین گزارشی به فارسی سراغ نداشتم تا چه رسد به زبان آلمانی. برای حفظ آبروی ملی خنده‌ی تلخ خود را خوردم و به طنز روی آوردم. گفتم، یک چنین اثری داشته‌ایم که سال ۱۹۰۸ به قلم اقبال لاهوری به زبان انگلیسی نوشته شده است. زیر عنوان "سیر فلسفه در ایران". متوجه طنز شد و کمی خندید. سپس با لحنی ترحم دار گفت که، پس بایستی منتظر شد! البته استاد پرسشی دقیق کرده و از وضعیت اندیشه‌ورزی ایران پرسیده بود. برای همین چون مولفه (بُردار) مکانی سوال خود را مشخص کرده بود، یعنی از ایران می‌پرسید، نمی‌توانستم از نهادهای ریز و درشتی بگویم که برای اشاعه فرهنگ و فلسفه اسلامی در ایران امروز وجود دارند. وقت تنگ بود و

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

### پرسشی همچون انگیزه‌ی جستجو

باری، گمان می‌کنم، توجه وی به ایران و علاقه‌اش به وضعیّت نظری آنجا از زمانی رشد کرد که سفری به سرزمین گُل و بلبل داشت. دو- سه سال پیش او را برای شرکت در سمیناری، در ارتباط با دویستمین سالگرد درگذشت ایمانوئل کانت، دعوت کرده بودند. آنوقت، به صورت گذرا، درباره‌ی وضع پایتخت پرسیده بود. گفته بودم که نکند از ترافیک و بی‌نظمی رانندگان در تهران شوکه شود. در ضمن می-بایستی مواظب وضع تنفس خود می‌بود که ریه‌اش را هوای آلوده نفرساید. مشکل‌های دیگر را خود به چشم می‌دید. بهرحالت بیخودی رئیس دانشکده‌ی فلسفه نشده بود. آنهم در شهری که ترافیک منظم و هوای تمیز داشته و دارد. سوای این نکته، سر هموطنان ما هم کلاه نمی‌رفت زیرا وی در مقام نماینده‌ای از مکتب نظری که پیشکسوتانش



در قرن بیستم باعث توجه دوباره به آثار کانت بوده‌اند، آنقدر سه سنجش کانتی را بخوبی می‌شناخت که در جایگاه کارشناس به سخنوری پردازد. پس از سفرش به ایران یکبار دیدمش. گزارش سمینار یادشده را که در نشریه‌ی معتبر "اشپیگل" آمد، خوانده بودم. کمی گپ زدیم. از دامنه‌ی ترافیک در هم و بر هم تهران هنوز تعجبی با خود داشت. پکر هم شده بود از رفتار برخی در سمینار.

گویا یکی از سخنرانان با محافظ مسلح و بادی گارد به جلسه‌ی بحث آکادمیک وارد شده و بسیار متعصبانه از برداشت شخصی خود از کانت سخن رانده بود. طرف را که نامی در میان کانت‌شناسان جهان نداشت، نمی‌شناخت. اسمش را نادقیق و بسختی تلفظ کرد. چون عموماً آلمانی‌زبان‌ها با تلفظ حروف غین و عین و ح مشکل دارند.

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

در حالیکه مترجم زبان‌دان و ورزیده‌ای چون ادیب سلطانی (خرد ناب، ایمانوئل کانت، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲، ص ۸، پانوش ۷) در این رابطه مفهوم "پیشدرآمد" را برای اثر یادشده درست دانسته است.

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

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

گپ ما در همین نقطه پایان رسید زیرا بایستی می‌رفت. دیگر دیداری برایم حاصل نشد تا همین چند روز پیش که یکباره از وضعیت اندیشه‌ورزی ایرانیان پرسید و بار کلی پرسش را بر دوش ذهن نگارنده این سطرها گذاشت. باری که حالا از طریق این یادداشت به زمین گذاشته می‌شود تا شاید از طریق توجه دیگر ایرانیان به وضعیت اندیشه‌ورزی راه چاره‌ای پیدا شود و راه گزارش جامع به اینترنت باز شود.

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

همانطور که گفتم در آن دیدار با استاد پاسخ حاضر و آماده‌ای نداشتم. بهانه آوردم که پاسخ وقت‌گیری خواهد شد. با نگاهش مرا به پاسخ هر چند کوتاه ترغیب کرد.

در آن فضای دانشگاهی که حرف بایستی صغرا و کبرای منطقی داشته باشد تا گفتاری معتبر شود، راستش خجالت کشیدم که سردستی جوابی دهم. به محورهای زمانی و مکانی موضوع سخن اشاره کردم.

گفتم اگر ایران پساانقلابی را در نظر بگیریم، در اولین لحظه‌ی نگرش، با سیل ایرانیانی روبرو هستیم که به خارج رفته و در گوشه و کنار جهان و به دور از صحنه‌ی فرهنگ خودمانی به پژوهش دانشگاهی و بحث روشنفکری مشغولند.

در ادامه اشاره‌وار گفتم وسعت جغرافیایی حضور اندیشمندان ایرانی هر چقدر هم که چشمگیر باشد، از دانشگاه‌های ژاپنی تا دانشکده‌های شرقشناسی و ایرانشناسی ایالات متحده آمریکا، به تعجب برانگیزی آن فاصله‌ای نیست که میان طرح‌های نظری‌شان وجود دارد.

به صحبت خود افزودم که ما، در برون مرز، یا در انیران، استاد دانشگاه کم نداریم. استادانی که سخن‌شان بساط فلسفیدن را رونق بخشیده است.

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

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

اینجا استادم با تعجب پرسید، اسمش چیست؟ گفتم، حسین نصر یا در واقع با آن کارت ویزیت مذهبی، سید حسین نصر. سری تکان داد به علامت نمی‌شناسم. واکنشی که اگر جناب نصر می‌دیدند، با آن کبکبه و دبدبه‌ای که دارند و این احترامی که به خود می‌گذارند، حتما بهشان بر می‌خورد.

بهرحالت، برای آنکه آشنایی با رفتار یادشده را ژرفا بخشیم، به منبعی ارجاع دادم. اینکه استاد آلمانی بخت برگشته و با ایرانیان آشناشده، ببیند که تا کنون از چه فیض و فیضانی محروم مانده و از چه قلمروی وسیع نظری بی خبر بوده است.

برای همین گفتم انگار، همانطوری که روزی سید حسین نصر در حاشیه سخن هانری گُربن در مورد سهروردی گفته، اکنون ایشان مایل هستند از همان قرارگاه واشنگتنی خود رسالت معنویت بخشی خود را به فرجام ببرد. یعنی که غرب را از ظلمت و فساد برهاند و به معنویت و رستگاری شرقی برساند.<sup>۲</sup>

استاد ما که بقول آلمانی‌ها ترافیک و آلودگی هوای تهران را همچون تجربه‌ی زیسته و درونی کرده در چپته داشت، که در اینجا یک درجه از تجربه نقلی و روایتی بالاتر محسوب می‌شود، سر و گردنی تکان داد که یعنی حکایت از این یکی بس است.

روایت ما که تازه داشت شکوفا می‌شد و می‌خواست سراغ جزئیات جستجوی امر قدسی ایشان برود، بخاطر حرمت وقت استاد آلمانی کوتاه آمد و باقی سخن را گذاشت برای مجلسی دیگر.

آنجا سر بسته با خود عهد بستم که اگر قرار شد از سخنان رو به آسمان سید حسین نصر نقل قولی کنم، گریزی بزنم به واقعیت این سال‌های اخیر که استفاده از امر قدسی در سرلوحه‌ی رفتار حاکمیت جدید کشور بوده است.

سپس، وقتی از دست این گریز غمبار رها شدم، به خاطرات دوران رشد و بلوغ خود نیز نقبی بزنم و به اصطلاح از تجربه‌ی زیسته و درونی کرده بگویم. دورانی که با تفاوت زمانی بیست و پنج ساله در فضای سنتی و مذهبی، البته نه به جلال و شکوه زندگانی سید حسین نصر در هزار فامیل

معروف، سپری گشته است.<sup>۳</sup> از سوی دیگر، یعنی در جابلسایی که مقابل جابلق‌ای یادشده قرار دارد و در پیش گفتیم که الگوی هم‌تاهای متضاد( محافظه کاری برابر، یا در کنار، فرد افراطی) را بکار بسته‌ایم، به استاد آلمانی گفتم که در میان ایرانیان اندیشه‌ورز نظریه‌پردازی افراطی هم داریم. شخصی که بقول خودش سی سالی می‌شود که از محیط دانشگاهی یا کار آکادمیک کناره گرفته است.<sup>۴</sup>

او که، در قیاس با شخص قبلی حرکت جهشی داشته، با همان یکی و دو اثر مختصر خود و بی‌آنکه نتایج مطالعه میدانی یا دستاورد پژوهش گسترده‌ای را عرضه کرده باشد با نوشته‌ای جدلی معتقد است ایرانیان و اندیشیدن به مصداق آتش و پنبه‌اند. ایرانی که بدنیا آمده باشی، فرقی نمی‌کند در چه ایامی، اندیشیدنت محال است. چون در تار عنکبوت پرسش‌ناپذیری فرهنگ اسلامی اسیری. او که حتا زحمت یک نکته‌یابی لازم را به خود نداده است. این که ببیند آیا در آن سرزمین مومنان سایر ادیان یا افراد خدانشناسی اهل تفکر وجود داشته‌اند؟ یا آن که دستکم سراغی از ادبیات مدرن( اول شعر و سپس زمان فارسی قرن بیستم) بگیرد و چون ناظری معرفت شناس بدان پردازد. ادبیاتی که بدون هیچ شک و شبهه‌ای ظرف اندیشه‌ی ما ایرانیان معاصر بوده است.<sup>۵</sup>

بدین ترتیب در جمع‌بندی بر زبان نیامده‌ای معلوم می‌شد که برای اولی (سید استاد)، تسلیم رهنمودهای موروثی گشتن همواره عین رستگاری بوده است. فعلا کاری نداشته باشیم به این که در همین "ارائه طریق" استاد، ابهامی بزرگ نهفته است. زیرا به تاویل استاد، سنت، فرآورده‌ای انسانی نیست و نتیجه وحی است. اما استاد محترم یک لحظه به این فاکت و امر واقعی نمی‌اندیشند که روایت وحی( اینجا فرض بگیریم وحی و تلقی ایشان از وحی

وجود و مابه‌ازای حقیقی دارند و افسانه نیستند) به زبان انسانی در آمده و پس از مدتی نگاشته شده است. درست بخاطر همین نقش تعیین کننده‌ی زبان و کتاب در تداوم حیات سنت است که آن صحبت ایشان از غیر انسانی بودن سنت، اگر یاوه نباشد دستکم ابهام است. ابهامی که بوسیله پژوهش علمی یا سنجش فلسفی باید بر طرف شود.

بگذریم که ایشان برای استقرار گُفتمان (دیسکورس) مطلوب خویش به امامزاده‌های بومی دخیل نمی‌بندند بلکه بخاطر سفرهای خارجی که داشته‌اند از نویسندگان گذشته پرست‌فرنگی چون رنه گنون و فریتیوف شوان بهره می‌برند تا به آش‌کشک خود ادویه غریبه و جذاب بزنند.

بجز این ادویه هوش ربا، نکته دیگری که در مصاحبه‌ی جهانگلو با نصر) یعنی متنی که مورد توجه ما بوده است) می‌تواند برای ذهن کنجکاو جالب باشد آنجایی است که وی از "سلسله پنهانی در میان علمای شیعه" سخن به میان می‌آورد. سلسله‌ای که میان خودشان به انتقال منظم ولایت سرگرم بوده است (ص ۳۹۵، کتاب یادشده). اینجا خواننده در می‌ماند که آیا نصر به قدرت گرفتن روح‌الله خمینی و پیروانش طعنه می‌زند یا اینکه می‌خواهد از مخفی‌کاریهای عالیجنابان حوزه‌ی علمیه پرده بردارد.

در فرجام قیاس آن نمونه‌های محافظه‌کار و افراطی به نتیجه زیر می‌رسیم. در حالیکه برای اولی (استاد سید) ایمان و یقین یک نوع بیمه شخص ثالث مطمئن است که مومن را در ترافیک پُر خطر زندگی به مقصد می‌رساند، در نظر دومی (یعنی آن استاد بازنشسته)، پرسا شدن شبانروزی کلیه مردمان شرط رهایش از گذشته‌ای بومی است. استادی که بنظرش سرگذشت ایران سراسر تاریک و ظلمانی بوده و مردمانش بی ذوق و شوق در پیچ و خم روزگار مانده‌اند.

البته برای آنکه در نظر استاد آلمانی خودمان را با این افراط و تفریط نظری حیرت‌بار بی‌اهمیت جلوه نداده و بخاطر نابسامانی وضعیت ارزشیابی تفکر از تک و تا نینداخته باشم، اشاره دادم که به رغم همه‌ی این نکته‌ها در زبان انگلیسی وضع اطلاعاتی از فضای اندیشه‌ورزی ایرانیان خیلی بهتر است. آلمانی با آن قابل قیاس نیست.

گفتم، در ایندوره‌ی لعتی، انگار داد و ستد میان آلمان و ایران فقط به معاملات تجاری خلاصه شده است. با لحنی افسوسناک از قدیم‌ها گفتم. قدیم‌هایی که ایرانیان در آلمان و مثلاً در شهر برلین از دستاوردهای جهان زیست بهره برده و به ارتقاء فرهنگ خود پرداخته‌اند. البته آن موقع‌ها نیز آلمانی‌ها بیشتر به ایران و آثار تاریخی و دستاوردهای نظری‌اش توجه داشته‌اند. اینطور نبود که مثل این روزگار بخش ایرانشناسی دانشگاه‌های آلمان مدام تحلیل رود و بودجه‌شان کم شود. پس از اشاره به چند نمونه‌ی دیگر، گپ ما به فرجام خود رسید.

#### پاسخ‌های خودمانی به پرسش یادشده

از استاد که دور می‌شدم تا همین حالایی که این جمله‌ها را می‌نویسم، ذهنم مشغول این پرسش بوده که بواقع چه گزارشی در مورد اندیشه‌ورزی ایرانیان در دسترس است؟

از این گذشته، وضعیت اندیشه‌ورزی ایرانیان را به چه سبک و روالی بایستی توضیح داد که بغرنج‌های رفتاری سابق را باز تولید نکند؟

آیا پاسخ و نگارشی به شیوه روزنامه‌نگارانه از پس توضیح این وضعیت پیچیده برخوردار آمد و عناصر درگیر آن را خواهد دید؟ آنهم روزنامه‌نگاری که، بخاطر سرعت تحویل متن و شتاب کار، وقت تامل درباره‌ی موضوع را

ندارد. بگذریم که روزنامه‌اش هم در ایران این روزگار بخاطر وجود سانسور و سرکوب رسمی از آن فاشگویی راست و پوست کنده در روشنایی روز محروم است. با اینحال دو - سه سال پیش داریوش آشوری، در مطلبی با عنوان "روزنامه‌نگاری و نقد وضعیّت فلسفی و..." (سایت ایران امروز ۱۹-۲-۲۰۰۴)، بر دستاوردهای روزنامه‌نگاران امروزی ایران در زمینه یادشده تاکید کرده و ایشان را مورد تمجید قرار داده است.

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

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



اینکه دانشور داشتن در جامعه‌شناسی، گیریم بقول ایشان فقط در صورت کاربردی، بدون بهره‌گیری از تحولات فلسفه‌ی مدرن چگونه ممکن و میسر می‌شود به صورت پرسش بماند برای بعد. اما اینچنین بی‌تفاوت نمی‌توان از کنار حضور شارلاتانی در قلمرو فلسفه گذشت که وی گذشته است.

شارلاتان، به معنای حقه باز و ریاکار، بایستی همه جا به نام خوانده شود. به ویژه در قلمروی فلسفه که مدعای پروراندن حقیقت را از دیرباز با خود حمل کرده است. ناگفته نگذاریم که صراحت زبان و سخن‌گویی بی‌پرده یکی از مشعل‌های هدایت در مدرنیته بشمار رفته است. در اینجا اگر از پرداختن به صفت قرتی‌گری صرف‌نظر کنیم بهتر است. چون از اهالی زمانه‌ی حاضر و گفتار فلسفی نیست. سرجا نشانیدن قرتی به گذشته‌ای تعلق دارد که بابا شمل-ها و کلاه مخملی‌ها میداندار بودند و چارسوق‌ها را قُرق می‌کردند.

حالا اشاره‌ای هم داشته باشیم به نکته‌های تناقض دارمطلب وی. از جمله اینکه در وسط یادداشت یادشده می‌گوید: "ما نمی‌توانیم فیلسوف داشته باشیم". و این در حالی است که در آغاز پاراگرافی که جمله قبلی در آن آمده، گفته نمی‌خواهد وارد بحث فلسفی شود: "بی آنکه وارد این بحث شویم که فلسفه چیست و فیلسوف کیست".

ایشان در میان دو گزاره ضد و نقیض بالا از مفهوم مسئله ساز و سنجش ناپذیری چون «فهم همگانی» بهره می‌گیرند تا مدعی شوند "ما" (منظورشان لابد کُل ایرانیان است) نمی‌توانیم "بر بنیاد فرهنگ و زبان خود ... فیلسوف به معنای عالی کلمه باشیم".

آنگاه برای آنکه قوت برداشت خود را بیشتر کنند، چنین اظهار نظر ارزشگذارانه‌ای را مطرح می‌کنند: "فیلسوف را اگر به معنای شخص اندیشنده‌ی صاحب‌نظری بدانیم که در قلمرویی از مسائل فکری، که بنا به

عرف «فلسفی» دانسته شود، آورنده‌ی دستگاه اندیشگی و مفاهیم بنیادی و بنیاد گذار باشد، ما نمی‌توانیم فیلسوف باشیم".

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

باری، یادداشت آشوری، مترجم آثاری از فریدریش نیچه، با پاراگرافی از تحلیل روانشناسانه شروع می‌شود.<sup>۶</sup> ایشان از در روانشناسی وارد صحنه‌ی بحث فلسفی می‌شوند.

دری که، از زمانه ادموند هوسرل و با تاکید پدیدارشناسانه او، همان ورودیه-ای است که راه به شناخت فلسفی نمی‌برد.

چنین است که، طبق مدعای ایشان از روانشناسی روحیه عمومی ما، ایرانی در شمار "جهان سومی"هایی فلک زده و برخاسته از "بیغوله‌ای جهان سومی" است. وقت گیر خواهد بود. اگر بر سر درستی و فعلیت داشتن نظریه سه جهانی بودن کره خاکی، که از "تاج گل‌های" مائوایسم بر سر تئوری شناسایی عالم است، با استاد آشوری به بحث بنشینیم.

ناگفته بگذاریم که در نمودارهای اخیر سازمان‌های بین‌المللی، بهنگام بررسی در آمد سالانه و برخورداری رفاهی مردمان سیاره، صحبت تقسیم بندی بیشتری از سه جهان در میان است.

در این رابطه امروزه کافی است از وضع چین، همچون خاستگاه مائوایسم، خبر گیریم و دریابیم که از منظر ثروتمندی و تهیدستی اقشار اجتماعی چندین و چند جهان در شکاف‌های طبقاتی آن دیار وجود دارد.

از این نکته گذشته، در جایی از یادداشت ایشان آن "بیغوله" خواندن ایران هم برای مخاطب ایران دوست ایجاد اشکال و واکنش می‌کند و هم بر نوشته‌ی ایشان همچون شبیحی هولناک سایه می‌اندازد که چگونه از بیغوله می‌تواند روشنفکر سنجشگر سر در آورد؟

بنابراین یادداشتی که شروعش روانشناسی جمعی بود و بیغوله خوانی کشور، سطرهای پایانش با اعلام موضع در مورد سه تن از دست اندرکاران مباحث جاری نظری رقم می‌خورد.

آشوری در پایان مطلب به پدیده‌ی "امتناع تفکر" نزد ایرانیان اشاره دارد که از سوی آرامش دوستدار مطرح و سپس از سوی سید جواد طباطبایی و داریوش شایگان، هرکدام به سهم و به فراخور حال خود، پیگیری شده است.<sup>۷</sup> دیگر بیش از یک دهه‌ای می‌شود که بحث بر سر "نیندیشیدن ایرانیان در زمانه‌هایی کوتاه و بلند" به بحثی مُسری در فضای روشنفکری بدل شده است.

منتها جالبی قضیه در اینست که آشوری، برغم عمل اشاره که پیش‌شرطش فاصله داشتن از موضوع یا ایده‌ی رایج است، خود را از این روند عمومی متمایز نساخته است. چراکه با همان اولین پاراگراف یادداشت خویش نشان می‌دهد که، خواسته یا ناخواسته، به شیوه‌ی "نقد بنیان افکن" آغشته است که شیرازه‌ی بحث اصحاب معتقد به محال بودن اندیشه‌ورزی ایرانیان را تشکیل می‌دهد.

تحقیر نهفته در عنوان‌هایی نظیر "جهان سومی" و "بیغوله" نشینان که از سوی نویسندگان یادداشت یادشده به افرادی بی‌نام داده می‌شود، نیاز به تفسیر ندارد. بویژه که آن بی‌نام و نشان ماندن افراد، به خواننده این امکان را نمی‌دهد که درستی یا نادرستی اتهام را بسنجد.

در این نوع از شیوه‌ی بحث که هم طرف دعوا معلوم نیست و هم مدام قرارگاه "سوژه" (فاعل شناسا) تخریب می‌شود، اغلب این حقیقت نیز به فراموشی سپرده شده که فعل ناممکنی اندیشه‌ورزی ایرانی را نباید به عرصه‌ی زمان حال کشاند و از این بدتر به آینده تعمیم داد. چرا که نقض غرض بحث می‌شود.

تازه اگر اصلاً استمراری در کار نیندیشیدن بوده است، دست‌کم، از سر فصل نگارش آن "سنجش‌های دوران‌ساز" اساتید ما بایستی به پایان رسیده باشد. چون عمل اندیشه پیش شرط هر سنجشی است. والا چگونه می‌شود به "نیندیشیدن پیشینیان" اندیشد و درباره‌اش نوشت، بی آنکه این عملکرد حق به جانب را در زمره اندیشه‌ورزی به حساب نیاوریم؟

فعلاً به این نکته‌ی پرسش برانگیز هم توجه نکنیم که، با انکار سنت اندیشه و فروپاشی پل‌های پشت سر، تکلیف و رهیافت نسل آینده چه می‌شود؟ وقتی سنتی از اندیشیدن برایش وجود ندارد. چون اندیشه، مثل سایر پدیده‌های فرهنگی، در بطن همتای پیشینی‌اش پرورده می‌شود.<sup>۸</sup>

می‌بینیم که پیله کردن به قضیه‌هایی نظیر قضیه‌ی "عقده حقارت"، در صورت‌های فردی و جمعی، چه پیامدها و سرگردانی‌هایی در هزارتوهای بی پایان دارد. آنهم وقتی از ورودیه روانشناسانه وارد بحث معرفت‌شناسی عمومی می‌شویم که در پیش گفتیم بواقع کوره راه است. گرچه تازه معرفت هم نمی‌کنیم با ابزار بحث و سنجش روانشناسانه، حالت‌هایی نظیر حسادت به کوشایی جوانترها و خود محور بینی نسلی را به نقد بنشینیم تا شرایط گفتگوی همگانی در حوزه‌ی عمومی کمی سالم‌تر و لطیف‌تر شود و سرانجام این خرد جمعی آرزویی به شکل کاملی رسیده و دست به کار بهبود سازی اوضاع شود.

بر این سیاق وقتی روانشناسی برای مترجم و متفکر ما اینگونه جاذب جلوه می‌کند، کاری دیگر نمی‌شود کرد. اینجا در واقع باقی رشته‌های علوم انسانی بایستی ساکت بمانند.

یکی از نتیجه‌های سکوت یادشده این می‌شود که عناصر شرکت کننده در بحث بکلی از یاد می‌برند که چقدر نظریه‌پردازی‌شان وامدار شرایطی خاص در گذر تاریخی است.

کافی است برای یک لحظه وجود پدیده‌ایی چون جمهوری اسلامی را از روند تاریخ زندگی ایرانیان انتزاع کنیم. با این هجمه (قول روزنامه‌نگاری رسمی) یا یورشی که به "من اندیشنده" ایرانی می‌شود و نیز برای آنکه تداوم اندیشیدن نسل آینده به نوعی تضمین شود، البته انتزاع کردن کار شاق و نادرستی نیست.

آنگاه در خواهیم یافت که کلیه این نظریه‌پردازی‌ها، که به درستی نسبت به شرایط مسلط و وضع ناجور دهه‌های اخیر واکنش نشان داده‌اند، علت مادی خود را از دست می‌دهند.

پس در دسترس‌ترین دستاورد انتزاع جمهوری اسلامی از کل تاریخ ما همین شناخت رابطه‌ی علت و معلولی میان شرایط مسلط و نظریه‌پردازی است. آنگاه با شناختی که از هویت دوره‌ای خود با خبر است، به راحتی نمی‌شود برای کل تاریخ ایران و همه‌ی ایرانیان تصمیم گرفت و در موردشان داوری - کرد.

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

## شناخت و تحلیل مسائل ما

با اینحال از این بخش اخیر یادداشت داریوش آشوری می‌توان سریع گذشت زیرا نقشی جانبی در توضیح روشنفکری امروز ایران و نقد وضعیت فلسفی-اش دارد. هدف بحث او اثبات اینست که روزنامه‌نگاران در این دوران بار "شناخت و تحلیل مسائل ما" را بر دوش دارند.

البته ایشان بخاطر ایجاد فاصله با روزنامه‌نویس و بار منفی که وی در نزد فرهیختگان داشته، و انگار از آن سرزنش شوپنهاوری باخبرند که علیه روزنامه‌نویس و ژورنالیسم بیان شده، برای سخن خود مفهوم "روزنامه‌نگار" را پیش کشیده و مبنا گرفته‌اند.

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

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

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

خاطرات و فراموشی"، بابک احمدی این نکته‌ی جُستار نویسی را توضیح داده است.<sup>۹</sup>

منتها در روند برهان و استدلالی که از داریوش آشوری بر صفحه‌ی سفید نقش می‌بندد، بیشتر به توانایی شخصی روزنامه‌نگار و نه امکانات اجتماعی روزنامه اشاره رفته است. روزنامه‌ای که گفتیم فاشگویی در روشنایی روز و نگارشش در نامه از جمله امکاناتش است.

خواننده تا آخر یادداشت از این نکته‌ی ضروری آگاه نمی‌شود که هیئت حاکمه چه ترفندهایی را برای بدست گیری سکان هدایت اطلاع رسانی بکار بسته است. یا اصلا با وجود نظامی توتالیتریستی و زیر نگاه آن "برادر بزرگ" روایت جورج اُرول، چقدر امکان مانور و بازیگوشی برای روزنامه-نگار وجود دارد؟

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

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

اینجا، در برآوردی متمدانه که رعایت ادب می‌کند و تمام حرف دل را نمی‌زند، باید گفت که قهرمان یادداشت آشوری اگر دو رویی نکند دست کم دو چهره‌ی مختلف دارد. وی در این دو دوره یادشده، نخست آن شخص مطبوعاتی است که اینجا و آنجا انتقادی به روند سیاست حاکم دارد. اما در دوره‌ایی که بازجویی پس داده است دیگر منافع نظام را از نظر دور نمی‌دارد. از این مرحله بعد چهره‌ی شایسته مطبوعاتی، بی‌اعتنا به فاجعه‌ای که هر روزه در پهنه کشور روی داده و روی می‌دهد، به کار روزمره خود مشغول بوده است. مشغولیتی هم‌نوا با جریان مسلط بر زندگی، که خودش به پرده‌ای برای مبهم کردن واقعیت روزمره بدل می‌شود.

### روشنفکر دینی یا روشنفکر مذهبی؟

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



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

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

روشن است که در اینجا با دیده‌ی ارفاق و تُلرانس (دیگر پذیری) نگریده شده زیرا کسانی را به شمار ایرانیان اندیشه‌ورز می‌آوریم که تاکنون خواسته‌اند جز اُمت اسلامی باشند. علت دیگر پذیری ما شاید به دلیل جلوگیری از آوارگی مردمان است و نیز بدین خاطر است که در جهان امروزی هنوز برگه‌ی شناسایی اُمت اسلامی چاپ و پخش نشده و سازمان ملل چنین چیزی را به رسمیت نمی‌شناسد.

بواقع این مذهب‌یون تحصیل‌کرده، یعنی سروش و نصر، در هیچ لحظه‌ای از جدل خود اکراه از لمیدن بر امکانات مملکتی و نیز تکیه به نهاد روحانیت قدرتمدار ندارند. حتا یک بار هم که شده به سنجش عیار باورمندی خود به

جهان بینی شیعه دوازده امامی بر نمی‌آیند که می‌رود تمامیت ارضی کشور ایران را در عرصه رقابت و رجزخوانی‌های سیاسی قمار کند. اینان کاری به رئیس و اداره مربوطه ندارند و فقط کارکرد شغلی یکدیگر را زیر سوال می‌برند. دکتر سروش وابستگی نصر به اولیای امور پیش از انقلاب را موجب سرزنش می‌داند. در مقابل پرفسور نصر دست دومی بودن گفت‌وگو سرش را که از روشنفکران غربی سرمشق گرفته، بیهوده می‌خواند. لابد دلواپس اینست که رژیم حاکم با این روشنفکران وابسته و نیز دست دومی از پس تکالیف آخرالزمانی خود بر نیاید. از این عیب‌جویی‌های بی‌فایده طرفین جدل بایستی گذشت. اعتبارشان جایی سبک و سنگین می‌شود که از کنار کار اصلی زمانه، یعنی سنجش ایدئولوژی حاکم (جهان‌بینی شیعه‌دوازده‌امامی) و پیامدهای کشور داریش، بی‌اعتنا می‌گذرند.

### در جستجوی "حوزه‌ی عمومی"

در اینجا حتا، اگر دوباره با ارفاق بنگریم و دیگر پذیر باشیم، امر مشاوره با اولیای امور می‌تواند کسب و کار اندیشه‌ورزان محسوب شود. این کار در غرب مرسوم است. در آلمان، بطور مثال، هلموت کُهل به دوره‌ی صدراعظمی خود در زمینه فرهنگ و سیاست با شاعر و فرهیخته‌ی برجسته‌ای چون هانس ماگنوس انسنزبرگر به مشاوره می‌پرداخت.

اما در رابطه با شرایط وطنی خود این نکته را بایستی بیفزائیم که مشاوره دادن به ارباب قدرت الزاما فقط به صورت شغل کارمندی نیست. چه بسا پیمانکارانی که در این حرفه به درآمدها و امکانات رسیده‌اند. از این گذشته یک تفاوت دیگر نیز وجود دارد. اینکه میان کارفرمایی فرهنگی، که میزانی از مشروعیت قانونی را برای خود دست و پا کرده و از رای شهروندان و

انتخابات آزاد قوت می‌گیرد، با پایوران نظام ولایت بر صغار فرق هست. فرق و تفاوت این دو پدیده، اگر از زمین تا آسمان نباشد، دستکم از مرزهای ایران امروز تا غرب و اروپا است.

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

از استثنای فردید گذشته، که بخاطر تعصب‌ورزی ریاکارانه‌اش بدیل فاسدی بود بی‌نظیر، مجموع روشنفکران مذهبی با کارفرمایان متفاوتشان در جناح‌های حکومتی فقط بخشی از جماعت اندیشه‌ورز امروز ایران هستند که در زبان فارسی به جلب مخاطب مشغولند. گرچه یک پای اصالت روشنفکری‌شان هنوز می‌لنگد.

بواقع در گزارش از وضعیت اندیشیدن ایرانیان، آنگاهی از جاده انصاف و ضرورت واقع بینی نظری دور می‌شویم که خواه و ناخواه گرایشی را یکه تاز میدان نظریه‌پردازی لقب دهیم و آن را یگانه موضوع تحلیل و پژوهش بدانیم. این نکته، امری مسلم و معلوم است که اگر بهامد(منفعت) حکومتی و استفاده از رانت نفت نبود، چنین رُخنمایی و رجزخوانی در عرصه عمومی کشور توسط روشنفکران مذهبی پدید نمی‌آمد.

بگذریم که این روشنفکران را، بر خلاف خواسته و تبلیغات خودشان، روشنفکر دینی هم نمی‌شود خواند. زیرا تکیه ایشان بر فرقه‌ای خاص از اسلام و به سکوت برگزار کردن سرکوب آزادی سنی‌های ایرانی، پدافند اقلیت‌های دینی دیگر فعلاً "پیشکش، به چیزی بیشتر از لقب روشنفکر مذهبی توی گیومه نمی‌رسد.

در ضمن توضیح زیر برای روشن ساختن وجدان خودمان لازم است. این که مفهوم "حوزه عمومی" را که از دل نظریه‌پردازی هابرماسی برای جوامع پیشرفته غربی (جوامعی متکی بر اجرای قانون و آزادی مطبوعات) برآمده، به صورت آکبند در ایران نمی‌توان استفاده کرد. چونکه حاکمیت امروز ایران، سوای ناهم‌زمانی‌های شکل‌بندی (فورماسیون) تاریخی‌اش، متکی بر اسلام سیاسی و مومن به فریضه‌ی خدعه در جنگ است و به هر ترفند و نیرنگی دست می‌زند تا جنگ علیه این جهان متعارف و سکولار را به پیش برد و با پیروزی خود همه را به آخر زمان برساند.

با این حساب استفاده از خدعه در اردوگاه خودی می‌تواند از هر جای دیگری جایزتر باشد. این تقلا و فیلترسازی بی دلیل نیست که نمی‌گذارد در حوزه عمومی خودمانی هیچگونه دگر اندیش واقعی و غیر خودی ظاهر شود.

آنانی که با امکانات چاپی و تکنیکی موسسات وابسته به ارشاد فرهنگ اسلامی (از نشریاتی مثل ارغنون گرفته تا سایتهای اینترنتی همچون رخداد) دنبال صیقل زدن به نظریه انتقادی یا تئوری رادیکال هستند، به رغم مدعاهای پُر طُمطُراق، عرض خود می‌برند. حتا اگر باعث زحمت دیگران هم نشوند.

برای همین جنگی که رژیم با آزادی مطبوعات انجام داده و می‌دهد و نبردی که علیه تاثیر اینترنت کرده و می‌کند، شوخی بردار نیست. جدیت‌اش برای پیروزی را در این امر می‌توان دید که قیمت کاغذ باطله روزنامه در ایران

امروز از خود آن بالاتر است. اینکه کتابهای روشنگرانه‌ای در ایران به چاپ می‌رسد نیز واقعیت است. اما این واقعیت از منظر تاثیرگذاری بلاواسطه آنگاهی رنگ می‌بازد که تیراژ کتاب و زمان مطالعه سالانه در ایران را در نظر بگیریم. خوشبین نباشیم، استبداد همواره از سطح نازل آگاهی بهره برده است.

### رنگین کمان دگر اندیشی

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

در سپهر بررسی تاریخ ایران، کتاب‌های انتشاریافته و چشمگیر کم نیستند. اینجا ارجاع به تلاش تفصیلی‌ها را تکرار نمی‌کنیم که جان بر سر اشاره‌های پژوهشش گذاشت. دست کم، از صدقه‌ی سر آن منش نادرست مرده پرستی، بسیاری متوجه زحمت و کوشش ارجمند وی در زمینه‌ی ایران پیشا اسلامی شده‌اند.

از این گذشته بایستی به "تاریخ و فرهنگ ایران" نوشته محمد محمدی ملایری اشاره داد که بررسی جامعی است و مطالعه‌اش سطح انتظارات و توقعات فرهنگی ما را بالا خواهد برد. در همین راستا کوشش ابولقاسم پرتو در شرح "اندیشه‌های فلسفی ایرانی" شایسته توجه است. بویژه آن تلاشی که می‌خواهد از روند معمول استفاده از واژگان فارسی معرب در بحثهای فلسفی

دوری کند. وی در تعریف فلسفه، اندیشنده را متقدم بر فلسفه فرض می‌گیرد و شکل‌گیری آگاهی را متکی بر پویایی سه واژه‌ی دانایی، دانش و دانستن می‌داند. در تفکیکی که میان بار معنایی و کارکردی این سه واژه قائل می‌شود، اشاره ضمنی به ناکارایی و به روز نبودن فرهنگ واژه‌هایی چون "معین" و "امید" دارد که آنها را یکسان معنا کرده‌اند.

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

اما برای آنکه از روند اصلی بحث خود دور نیفتیم، نمونه‌ای را در مورد شاهنامه‌شناسی یادآور نمی‌شوم. بازخوانی‌های این اثر متکی بر ستایش خرد را که دریچه تبارشناسی اساطیر و افسانه‌های ما هم هست، اینجا و آنجا می‌توان دید. حتا در آن نوشته‌های انبوه اینترنتی که اساتید ریز و درشت، پنهان شده در پُشت اسم مستعار، در پی پایه‌گذاری "مکتب‌های فلسفی جدید" هستند. منتها نکته‌ی جالب توجه مطالب این نویسندگان نه آن شلختگی در کاربرد واژه‌ها یا برداشت‌های دلخواهی از اساطیر و بهره‌گیری از منابع

فکری دیگران بدون اعلام نام نویسنده و اثرش بلکه در گزینش اسم‌های مستعارشان است. اینان در این روزگار نام‌های ایرانی چون مزدک مزدکیان، افشین افشینیان و زیبای منوچهرثیان و ... را برای خود بر می‌گزینند و نه جمیل‌های جمال، علی بابا یا حاجی اخوت که قبلاً رایج بودند.<sup>۱۰</sup>

این گزینش نام، اگر نشانه‌ی استقبال عمومی از فرهنگ ایران پیشا اسلامی باشد که پس از انقلاب اسلامی بتدریج شکل گرفت، با یک رویکرد آگاهانه و بیشتر تخصصی همراه است که در این سال‌ها متوجه دوران پیش از حمله-ی اعراب شده. گرچه این رویکرد کمتر روی گیرنده‌های فضای روشنفکری ظاهر شده است.

اما بی‌توجهی به روند جریان یافته کشف دستاوردهای فرهنگ پیشا اسلامی، که ارزش رفتاریش بیش از هر چیزی در این است که دروغ‌گویی را خوار می‌شمارد و به صورت اپوزیسیون سازش ناپذیر تبلیغ و اشاعه تقیه و دروغ مصلحتی رُخنمایی می‌کند، نشانی از بازماندن کسانی از قافله‌ی نواندیشی است. این اهمال کاری بویژه آنجایی ضایعه بار می‌شود که از سوی عموم روشنفکران سوسیالیست یا در اصطلاح توسط روشنفکران چپگرا انجام می‌گیرد. آنهم روشنفکری که زمانی بال و پری در فضای نمایش اندیشه داشت و با خود اعتباری را حمل می‌کرد.

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

که هر وجدان بیداری را به خود جلب کند. باری، از این هشدار برای همراهی با کارزار نواندیشی بگذریم که پژوهش همواره می‌تواند دور و بر ما باشد.

اینجا بایستی گفت که در کنار گرایش چشمگیر دوستانی که به متن اندیشگری ایران پیش از اسلام می‌پردازند و کوشش پورداوُدها را تداوم می‌بخشند، پورداوُدی که خود در "خُرده اوستا" از پیشقدمی چندین محقق آلمانی زبان در این راه قدردانی کرده است، پژوهشی فراگیر جایش خالی است.

پژوهشی سنجشگرانه که بوسیله‌اش دریابیم تا چقدر نظریه‌های ایران پیش از اسلام در آثار متفکرانی چون فارابی، ابن سینا، سهروردی و حتا غزالی موجودند.

دیده‌ام، از جمله در همین یادداشت آشوری، که به راحتی فارابی و پور(ابن) سینا را در شمار "تمدن اسلامی" جمع بسته‌اند. البته این شکل تلطیف شده از آن اروپا مرکز مداری قدیمی‌تر است که، لمیده بر تکبر و بی‌اعتنایی دیرینه خود به سایر سرزمین‌ها، از روزبه (ابن مقفع) تا پورسینا را در زیر سقف "دانشمندان عرب" ردیف می‌کرد.

پژوهش‌های سده بیستم، در تاریخ‌های فلسفه مجهز به روش تفکیک، بتدریج "تمدن اسلامی" را جایگزین عنوان نادرست قدیمی "متفکران عرب" کرد. بی‌آنکه به درستی کامل در شناخت رسیده باشد. در حالیکه اروپائیان هنوز بودجه‌های سرسام آور خرج این مورد می‌کنند که مثلاً مشخص سازند در کدام گوشه‌ی این و آن جزیره‌ی مدیترانه‌ای، هومر مشغول نگارش "اودیسه" بوده است. البته به دیگران بخاطر توجه به خودشان نمی‌شود ایراد گرفت. اما از فارسی‌زبانان می‌توان انتظار داشت که تا پیش از خوانش انتقادی آثار



اندیشگران ایرانی که هرگز پایشان به دیاری عرب نشین نرسیده، و پورسینا از این جمله بوده است، برای تمدن و فرهنگ اسلامی سربازگیری نکنند.

تمدن و فرهنگی که بخاطر جزم اندیشی در جهان‌بینی‌اش از اصل رواداری همواره دوری گزیده است. نمونه‌ای از این انحصارگرایی اسلامی در جهان‌خواری و کشور گشایی را به روایت نی پال، نویسنده هندی تبار و برنده‌ی جایزه نوبل، در شبه جزیره هند به روشنی می‌شود دید.<sup>۱۲</sup>

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

آنهم با در نظر گرفتن سوء سابقه آن شیدایی و شیفتگی تاریخی نسبت به سنت متفکران و روایتگران یونان که شرق، یعنی هند و ایران، را به دست فراموشی سپرده و به حاشیه توجهات تبعید کرده است.<sup>۱۳</sup>

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

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

"آپ تو دیت" بیرون است. امروزه با مطالعه‌ی همین ترجمه‌های جسته و گریخته از آثار فکری ایشان در زبان‌های اروپایی می‌توان به این نتیجه رسید که بواقع پرونده‌ی شخصی با آن فراز و نشیب‌های بسیار در مسیر زندگی و تجربه‌های نظری را، چنانچه غزالی داشت، نمی‌شود بسرعت بست و کنار گذاشت. نکته‌های چشمگیر او به هنگامی که فلسفه‌ی بی رمق زمانه و اسپر لفظ پردازی شده را با پرسش مشروعیت داشتن روبرو می‌کند، تمرینی برای آموختن فن استدلال است.

بگذریم که کنجکاو‌ی نظری و جسارت دل به دریای تجربه زدن وی هنوز جاذب و خوراک یک ژمان تاریخی است.

غزالی که در جوانی پاسخ سوال هستی را از فلسفه‌ی ناتوان زمانه پرسیده است. در حالیکه یاس ناشی از دست نیافتن به پاسخ، او را به سوی دین کشانده است. سپس وی عالم شده و به شریعت در دوره‌ای گردن گذاشته است. اما، با گذر ایام، شریعت هم قانعش نکرده است. اینبار راه او بسمت طریقت می‌رود تا سپس به صوفیان به پیوندد و تا آخر با خود تنها شود. این جابه‌جایی‌های غزالی را نباید ماجراجویی پیش پا افتاده در نظر گرفت که به زمانه‌ی خودش بر مسیری دشوار بوده است.

#### استاد را دوست دارم، حقیقت را بیشتر

باری، گرفتاری که شیوه‌ی "نقد بنیان افکن" دارد، بجز بذل و بخشش یادشده بسود تمدن اسلامی، بیش از هر چیزی در روش بررسی و سنجش‌اش است. اینکه مجموعه آثار اندیشمندی پیشقراول را در نظر نمی‌گیرد. آنگاه نه فقط درباره‌ی او که درباره‌ی سده‌ها تلاش اندیشه‌ورزانه دیگران هم حکم ویرانساز نیندیشیدن می‌دهد. این روش بررسی را حتا در رساله‌هایی می‌توان

دید که بقصد پیروزی در کارزار روشنگرانه امروزی علیه واپسگرایی مذهبی نگاشته شده‌اند.

با توضیح آرامش دوستدار در مورد برداشت از مفهوم "امتناع"، دانستیم که عنوان "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" را باید به صورت محال بودن اندیشیدن نزد ایرانیان بخوانیم. یعنی همان قضیه‌ای که برایش "تمثیل آتش و پنبه" را در آغاز این مطلب بکار بردیم. دوستدار، انگار پس از مشاهده واکنش و برداشت دیگران از مطلبش که نخست به صورت مقاله‌ای سریال در نشریه‌ی "الفبا" زنده‌یاد ساعدی چاپ شد، در باز چاپ آن به شکل کتاب (انتشارات خاوران، پاریس، ۱۳۸۳) بر این نکته در پیشگفتار تاکید کرده که با دینخویی اندیشیدن محال است.

ناصر اعتمادی با اینکه بررسی فشرده‌ی کتاب آرامش دوستدار را عنوان "در جسارت اندیشیدن" می‌دهد، پس از آوردن برندهایی از آن کتاب ۴۳۱ صفحه‌ای سه ملاحظه‌ی انتقادی را نیز مطرح می‌کند.<sup>۱۴</sup> او اما پیش از این ملاحظه‌ها، که کوتاه به صحت و سقمش خواهیم پرداخت، با چشم تائید به متن دوستدار می‌نگرد. از جمله آنجایی را که دوستدار می‌گوید: "فرهنگ دینی یعنی فرهنگ ناپرسا".

در واقع بررسی و سنجش سخن دوستدار از همین جا بایستی شروع شود که استقلال حضور فرد اندیشمند را به رغم جماعت پیرو فرهنگ مسلط در نظر نمی‌گیرد. اندیشیدن فرد با اینکه زیر مجموعه‌ای از اندیشه مسلط حساب می‌شود اما همواره تابعی از دستورات و رهنمودهای آن نیست. تاریخ فکر، سیاهه بلندی از این "نافرمانی سوژه" می‌شناسد.

بگذریم وقتی دوستدار می‌گوید "فرهنگ دینی را به ناپرسایی و نیندیشایی- اش" می‌شناسیم، این جمله در حکم فرضیه است و نه حکم اثبات شده.

چون شناسایی و حتا دانایی دوستدار الزاما نمی‌تواند حقیقت مطلق در نظر گرفته شود. در ضمن در همین جمله‌ی اخیر می‌شود و بایستی که با دید تردید نگرینست که فاعل شناسایی آن معلوم نیست. همین نامعلومی است که بعدا خواهیم دید مشکل ساز می‌شود. یعنی به هنگام سبک و سنگین کردن درستی نقدی که اسم و ویژگی فاعل شناسا را به عنوان حامل خود ندارد. اشکال عمده دیگر، در سخن جدلی دوستدار، از آن برداشت خاصی بر می‌خیزد که فلسفه را فقط با کارکرد پرسیدن معنا می‌کند. در همان فلسفه یونان باستان، بی‌آنکه از جانب دوستدار شاهد تفکیکی میان تفاوت دوره پیشا سقراطی و پس از آن باشیم، فلسفه بیشتر از پرسش و پرسیدن کارکرد توصیفی داشته است. برای تقویت اشاره خود به چند معنایی بودن مفهوم فلسفه به شارحی چون آمونیوس بایستی رجوع داد که شش معنای مختلف از فلسفه در این دوران دیده است.<sup>۱۵</sup>

از کمبود معناهای دیگر فلسفه یونان در سخن دوستدار گذشته که فلسفه را همانا فقط پرسایی می‌داند، مطلب او از یک پرسش دورانی بهره می‌گیرد که وقتی بر زمین واقعیت‌های تاریخی و دقت نظری فرود می‌آید یک پایش لنگ می‌زند. در سخن دوستدار، از فاصله‌ای که میان یونان جاذب و اسلام ناپرسا هست، خبری نیست. این فاصله‌ی یادشده به توجه لازم نمی‌رسد. فاصله‌ای که با هلنیسم یا با یونانیت مسیحی گشته و نیز با نقش افراد زاهدی نظیر فلوتین به دوران امپراتوری رُم پُر شده و دست کم زمانه‌ای به درازای یک هزاره است.

در اینجا از یکسو با بی توجهی به مرحله‌ی بینابینی دو پدیده مورد قیاس یونان و اسلام روبروئیم که هلنیسم محور گشته و یهودیت در حاشیه قرار گرفته زنجیره اتصالی‌شان هست. از سوی دیگر با آن بی‌اعتنایی بدین واقعیت

مواجه می‌شویم که بخشی از کارکرد اندیشه نه فقط متوجه پرسش بلکه مصرف توصیف شده و می‌شود.

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

در حالیکه این حکم و نتیجه‌گیری دوستدار در اصل و اساس خود آغشته است به روند مطلق تاریخی ساختن از یک بحران دوره‌ای. مطلق، آنهم بشکل غول بی شاخ و دُمی که از دستش هرگز رهایی متصور نیست. از این نکته‌ها گذشته و بی آنکه مثلاً بر نهادهایی از استفان پانوسی را در مورد تاثیر اندیشه زرتشتی بر افلاتون را در بحثمان لحاظ کنیم، آن گرایش یونان پرستی شدید دوستدار را بدون نقد و پاسخ می‌گذاریم تا فرصتش پیدا شود.<sup>۱۶</sup>

در اینجا باز گردیم به ارزیابی خوشدلانه اعتمادی از سخن دوستدار که پیش از آن سه ملاحظه یادشده به نکته زیر نیز اشاره دارد و می‌خواهد برای جدل اویی که در پی ارائه رهیافت نیست، راه فراری بگذارد و مفری بیابد.<sup>۱۷</sup>

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

خوشدلی اعتمادی آنجایی هویدا است که سخن دوستدار را مصادره به مطلوب خود می‌کند. می‌نویسد: "با این حال، به گمان دوستدار، نیاز رهایی از

«فرهنگ دینی» مستلزم اندیشیدن و «ممارست فلسفی» است در مقوله‌ی من و بنظر می‌رسد که منظور او از «من» نوعی «من اندیشنده»، چیزی شبیه کوگیتوی دکارتی «من می‌اندیشم، پس هستم» می‌باشد.<sup>۱۲۳</sup> (یادشده، ص ۱۲۳)

اما جالبی قضیه تلاش اعتمادی برای راه‌گزین اندیشه‌دوستاندار، که به پیش شرط وجود سوژه و فاعل شناسا در فرایند اندیشیدن اعتنائی نکرده است، آنجایی روشن می‌شود که اعتمادی، بخاطر میل مصادره به مطلوب متن دوستاندار، دوباره از او نقل قول می‌آورد. بدون اینکه به این واقعیت توجه کند که دوستاندار بحث آزادی و فکر را بدون تکیه بر «من اندیشنده» ارائه کرده است.

پس از نکته‌ی یادشده که ارتباط دادن سخن دوستاندار به من اندیشنده دکارتی بود، اعتمادی (پارچه را اندازه نگرفته، پاره می‌کند) می‌نویسد و از دوستاندار نقل قول می‌کند: "زیرا دوستاندار در توضیح می‌افزاید: «آزادی باید با فکر آغاز شود و فکر با آزادی. این آزادی که از آن سخن می‌گوئیم، پیش از آنکه آزادی فردی، اجتماعی و سیاسی باشد، در اصل آزادی خصوصی و شخصی فکر است."

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

ایراد این سخنوری که از سه پاره‌ی گزارشی تشکیل شده، سه تا است. نخست اینکه برای فکر، که بدون عمل فرد انسان ناممکن و مابه‌ازای خارجی ندارد، حوزه خصوصی و شخصی قائل می‌شود. دوم اینکه از چیز نیست در

جهانی همچون دینامیسم درونی پرسش حرکت می‌کند که بدون حرکت فرد چیزی جز جمله‌پردازی معطوف به اراده سخنوری برای سخنوری نیست. و سوم اینکه اراده «من» که می‌بایست موتور محرک این فرایند اندیشیدن باشد به بدنه ماشین تقلیل یافته است.

با اینحال از انصاف نباید عدول کرد. برای همین امر بایستی یادآور شد که واکنشی نظیر آنچه در جمله‌های پیشین آمده، البته نه به صراحت بالا و نه با این دقت که اساس بر نهاد دوستدار را زیر سوال ببرد، در بررسی اعتمادی نیز وجود دارد. او که ملاحظه انتقادی را از نظر دور نداشته و به خوانش خود پیوست کرده است.

بهر حالت وی، مثل نگارنده‌ی این سطرها، استاد گرامی را دوست دارد. هر چقدر هم که ایشان در دیدارهای معمولی نجسب و غیر معاشرتی باشند. ولی اعتمادی، هم‌نوا با سایر دوستداران شناخت، انگاری این نکته‌ی بر زبان نیامده را هم آشکار داشته که حقیقت را بیشتر از استاد دوست می‌دارد.

چرا که رویکرد و گرایش یادشده در اولین ملاحظه‌ی انتقادی وی هویدا می‌شود. وقتی با آن ملاحظه‌ی خود، دوستدار را به رابطه‌ی تنگاتنگ سامانه سیاسی و نقش دمکراسی یونانی با فلسفه‌اش اشاره می‌دهد.

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

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

رتق و فتق امور یکی از چندین و چند استانش، در قیاس با اداره یونان متشکل از چند جزیره و یک مقدار سرزمین در خشکی، بسیار دشوارتر بوده است.

یافتن دلیل این اهمال‌کاری در بحث اعتمادی برای خودش وقت و فضا می‌طلبد که دریا بیم چه عاملی مانع توجه به تاریخ خود و امکانات بومی بوده است. آیا داریم هنوز چوب اروپا محوری در مباحث مُدرن‌نیته را می‌خوریم؟ یا اینکه هراس داریم از سوی چپ‌گرایان سستی و رفقا که همواره با کلیشه‌های کمینترن استالینی جهان را می‌سنجند، برچسب ناسیونالیست بودن را بخوریم؟ از این نکته‌ها گذشته آن بحث دوستدار که از "ما" ی مبهم و جمعی سخن می‌گوید، این خطر را هم دارد که هیچ کسی خودش را مخاطب بحث وی در نظر نگیرد و در استتار آن "ما"ی جمعی پنهان شده و شانه از زیر بار مسئولیت شهروندانه خالی کند.

#### منشور پورسینا

پس بنظر می‌رسد که با آن یونانی‌مابی عمومی که همچون یگانه شیوه اندیشیدن فلسفی مردمان در تاریخ به صورت غلطی مصطلح رواج یافته یا با این سیطره‌ی مارکسیسم روسی بر وجدان‌هایی که کمتر جسارت نواندیشی دارند، جایی برای این نباشد که ببینیم این و آن متفکر خودمانی چه دستاوردهایی داشته‌اند.

آیا نباید این قفس‌های ایدئولوژیک را شکست و مثلاً دید که در زمینه توضیح و تشریح «من اندیشنده» چه سستی میان ایرانیان وجود داشته است؟ بویژه که پیشتر از این گفتیم که از بی‌اعتنایی به اهمیت انسان و استقرار فرد در بحث فلسفی و جدلی دوستدار شکایت داریم.



شکوائیه ما این سمت و سو را به خود گرفته بود که شاکی شود از روند و روال "اثبات نیندیشیدن ما" از سوی دوستدار. آنهم وقتی از سوی وی فاکت-های دستچین شده‌ای بخدمت گرفته می‌شوند تا "مورد امتناع پورسینا در تفکر" ثابت شود.

پرسش ما این بود که در روند یادشده آیا به نقض غرض در روشنگری نمی-رسیم؟

چون همان تلاش توصیف «من اندیشنده» و آموزش این کارکرد به نسل آینده، که شرحش در قصه‌ی "زنده‌ی بیدار" پورسینا آمده، به تنهایی کافی است تا تمام رشته‌های استدلال آن رساله‌ای جدلی دوستدار را پنبه کند که به نویسنده‌ی قصه (پور سینا) اتهام نیندیشیدن زده است.

در حالیکه در حاشیه همین قصه می‌شود آن اندیشه منشوری پورسینای ادیب را کشف کرد. او که، در جوانی جهانشمولی عالم را معنا کرده و با آن وسعت از نظریه‌پردازی، در قیاس با اهمیت و درخشش ارسطویی، اگر از وی زیادتز نباشد کمتر نیست.

بر این منوال، تامل بر چرایی و چگونگی "پیر برنا نما" (قهرمان قصه‌ی "حی بن یقظان" پورسینا) مشخص می‌کند که الگو و سرمشق روایت او را یا در "مزدا" همچون نماد بیداری و هوشیاری ایران باستان و یا در نماد کیومرث (زنده‌ی میرا) باید جست. کیومرثی که نام نخستین انسان آفرینش در روایتهای ایرانی است.

یک چنین الگو و سرمشقی برای «من اندیشنده» در هیچ حرف و حدیثی اسلامی موجود نیست که در عربستان پدید آمده باشد. هدف، یا به عبارت قدیمی درس اخلاقی، قصه‌ی یادشده در توضیح و تربیت سوژه (فاعل شناسا) است که بحث را به قلمرو تازه‌ای می‌کشاند.

### پرسش ظرف اندیشه

با یادآوری آنچه تاکنون محور صحبت بود، خواهیم دید که سراغ گرفتن ما از گزارش وضعیت اندیشه‌ورزی ایرانیان در حیطه مباحث فلسفی جریان داشته است.

این امر، به خودی خود، نشانه‌ای از یک دگرگونی فرهنگی و جابه‌جایی سپهر گفتگو است.

بحث نظری که پیش از این در سپهر ادبیات (دهه‌های متمادی در شعر و پس از انقلاب اسلامی دهسالی در رمان) دنبال زوایای اندیشه‌ورزی ایرانیان بوده است، در سال‌های اخیر به سپهر فلسفی آمده است.

آنهم فلسفه به معنای نظریه‌پردازی پیرامون وضعیت، چه به سیاق توصیف و چه به شکل پرسش، تا در این قلمرو دنبال نمونه‌های اندیشیدن ایرانیان باشد. گرچه کسانی از جمله محمدقائد معتقدند برای بررسی وضعیت و قضایایی از این دست نیازی به فلسفه نیست.<sup>۱۸</sup>

حال آنکه برای نشان دادن وضعیت اندیشه‌ورزی، دهه‌ها از مظلوف شعر فارسی بهره برده‌ایم چون باور گسترده‌ای میان اهل فکر وجود داشت که شعر بویژه پس از تحول نیمایی بهترین منبع برای دگرگونی‌های بینشی در جامعه ایرانی بوده است.

"چشم مرکب" زنده یاد مختاری از آخرین نمونه‌های این برداشت بود که با انقلاب اسلامی، برای دوره‌ای دهساله، رمان را مظلوف اصلی ساخت که در آن به وضعیت اندیشه‌ورزی ایرانیان بنگریم.<sup>۱۹</sup>

در دوره بعد رساله‌های نظری (چه در صورت مقاله یا در شکل جُستار) به میدان آمدند تا وضعیت اندیشه‌ورزی ما را خاطر نشان سازند. این دگرگونی

همان نکته‌ای است که در جستجوی ما برای یافتن گزارش از اندیشه ورزی ایرانیان آشکار شد.

برای دریافت آن نکته کافی است که تعداد بیشتر رساله‌ها و جُستارهای نظری یادشده را با اشاره به مظروف‌های پیشینی چون شعر و رُمان در این نوشته مقایسه کنید. خواهید دید که نشانه‌های شناخت جدید و ملاک بررسی تازه بیشتر در مطالب نظری و نه در آثار ادبی جستجو شده است.

ماه مارس ۲۰۰۷



## طعمه‌ی دام و دهانِ خوانِ هشتم

### پیشگفتار

پیش از این پیرامون "اندیشنده‌ی کنشگر و سخنگوی" ایرانی سخنی داشتیم و در حاشیه نیز گفتیم از انکاری که در موردش از سوی دوست و دشمن جاری است. انکاری که فرای نیت خیر و شر آن و این بوجود می‌آید زیرا که نیت، فارغ از خوبی یا بدیش، در شکل بخشی به حقیقت نقشی ندارد. حقیقتی، که به گفته‌ی دانایان، از دل کنش زاده می‌شود و نه از حباب پندار. همچنین در ادامه‌ی بحث، به نمونه‌های مختلف از گفتارهای رایج درباره وضعیت اندیشه‌ورزی ایرانیان پرداختیم. آنگاه به این نتیجه رسیدیم که، در گذر دو-سه دهه‌ی اخیر، بحث‌های نظری روشنفکران و اهل قلم فارسی زبان از سپهر هنر و ادبیات به قلمروی فلسفه انتقال یافته است. بهمین دلیل آثار ادبی و ارزشیابی‌های وابسته‌اش بسیار کمتر از گذشته زمینه‌ساز سخنگویی پیرامون اندیشه‌ورزی ایرانیان می‌شوند.

در پیش از این مرحله، آنجایی که به گذر امروزی مردمان ایرانی از هفتخوان زندگانی اشاره داشتیم، بدین ضرورت پرداختیم که در خوان هشتمین (یا خوان سوکواری) بدنبال آئین دیگری در هنگام مواجهه با مسئله‌ی مرگ باشیم. آئینی که متفاوت از آئین رسمی و تبلیغاتی دولت ایدئولوژیک حال حاضر است. آنهم دولت ایدئولوژیکی که برای رتق و فتق امور یک نظام خودکامه (توتالیتار) بوجود آمده و مصلحت روز آن را به جامعه تحمیل می‌کند. این دولت، با دستگاه فکری و ابزارهای یدی، البته فقط در پی آن نیست که هنجارهای مطلوب خود را در مراسم مرگ ببیند، بلکه می‌خواهد زندگی

نوزاد را روندی دلخواه بخشد و حتا تعیین کننده نامش از روی سیاهه‌ی نام-های مجاز باشد. با شروع این فرایند نامگذاری، دولتمردان سنگ بنای آموزش و پرورش بعدی نوزاد را به نفع نظام خود می‌گذارند. نظامی که انسان را از آغاز بلوغ تا آخر خط زندگی زیر نظر گرفته و وی را به اجرای بی چون و چرای آداب و رسوم مطلوب خود وادار می‌کند. منتها نظام تمامیت خواه، برای آنکه گردونه‌ی نظارت، کنترل، پیگرد و مجازات خطاکار را از دست ندهد حتا در چگونگی وداع شهروندان با عزیزان خود نیز دخالت می‌کند. امروزه، آن عنوان مرده خور و عبارت مرده خوری که روزگاری در ایران فقط به افراد خاص (مداحان، روضه‌خوانان یا پرسنل امامزاده‌ها و مساجد) داده می‌شد و بنابراین پدیده‌ای فرعی در روند زندگی بود، پس از شکلگیری حاکمیت مذهبی به یکی از مشخصه‌های اصلی نظام سیاسی بدل شده است. نظامی که در همه جا سایه مرگ پرستی خود را می‌خواهد بر زندگانی بیفکند.<sup>۲۰</sup> در واقع حاکمیت اسلامی از مرگ انسان نیز مثل ترس آدمی از مردن استفاده ابزاری می‌کند و این ابزارها را در تحلیل نهایی اهرم ادامه حیات خود می‌سازد.

### طرح مسئله

درست بر اساس ضرورت واکنش بدین سیاست رسمی در کشور بود که از لزوم بازاندیشی در مفهوم عزاداری گفتیم و کوشش کردیم آن را در گفتمانی به روز ترجمه کنیم که به خدمت فرهنگ پویا و غیر رسمی درآید. در آن مطلب یادشده به ضرورت شکسته شدن انحصارسیطره فرهنگ اسلامی اشاره داشتیم تا امکان حضور "خرده فرهنگ‌های" دیگر بدست آید) و در اینجا نیز مثل جاهای دیگر "خرده فرهنگ" را به صورت فرهنگ حقیر یا

فرومایه نباستی در نظر گرفت که منظور از فرهنگ‌های متعلق به گروه‌بندی-های مختلف اجتماعی است. فرهنگ‌هایی که زیر سقف تمدن و مدنیت یک کشور روزگار می‌گذرانند).

استدلال ما، برخاسته از توافق همگانی اپوزیسیون آزادیخواه، مبتنی بر این نگره بود که نظام بنیادگرایان اسلامی نه تنها از حقوق اقلیت‌های اجتماعی دفاع نمی‌کند، که این سر لوحه و وظیفه اساسی هر نظام دموکراتیکی است، بلکه آنان را مجبور به رعایت قوانینی می‌کند که به اصطلاح مطلوب اکثریت جامعه است. همچنین در رابطه با شکستن سیطره‌ی انحصار حاکم، تا آنجا که به "چرخش زبانی" مربوط می‌شد، واژه عزاداری را که از معرب‌های واژگان فارسی است به حاشیه راندیم تا جایی برای مفهوم سوکواری باز شود.

در این مورد هم گفتیم که سوکواری را به معنای شکیبایی بکار می‌گیریم تا از آن سرسام و هیجان آفرینی و آشوب بپا کنی وابسته به رسم عزاداری رسمی نجات یابیم. اینگونه ما به رفتاری در زبان و به هنگام اندوهناکی بال و پر داده‌ایم که آرام آرام فرهنگ پویا و جامعه مدنی را بدور از دستورات رهبر یا پدر خوانده و مفتشان‌ش سر و سامان می‌دهد.

در این نوشته بر مفهوم سوکواری و معنایش بیش از پیش تامل می‌کنیم که واکنش انسانی ما است در رودرویی با وداع عزیزان. عزیزانی که با آنان لحظات زندگی را تقسیم کرده‌ایم. متنها وداع با عزیزان، آنجایی که از تحمل شکیبایی ناورزیده‌ی ما بیرون زند، به نکته بغرنجی می‌تواند بدل شود.

این نکته‌ی بغرنج، که در "قانون" پزشکی پورسینایی زیر شمارش آسیب‌های ذهنی آمده است، موضوعی بوده که هم پزشکی تن و روان و هم علوم انسانی متوجه جان مجروح و پریشان را به خود مشغول داشته است.<sup>۲۱</sup> البته از تلاش‌های پزشکی گذشته، روانکاوی نیز در مورد مالخولیا پژوهش‌هایی

کرده است. مالیخولیایی که معادل معرب واژه‌ی یونانی "ملان خولی" خوانده می‌شود. معروفترین این پژوهش‌ها، در سده‌ی بیستم میلادی، مطلب فروید با عنوان "سوک(اندوه) و مالیخولیا" (۱۹۱۷) است. مطلبی که بنوع خود همان نگرش پورسینایی به مالیخولیا همچون بیماری را دنبال کرده و مثل اندیشمند ایرانی در پی این هدف بوده که مالیخولیا به مانیا منجر نشود.<sup>۲۲</sup> فروید در مطلب یادشده بجز بررسی تقابل سوکواری و مالیخولیا، میان سوک و سوکواری نیز تمایز قائل می‌شود. زیرا اولی را بدرستی کنشی می‌داند که مرگ عزیز در آدمی ایجاد می‌کند و به اندوهناکی منجر می‌شود. در حالیکه دومی، یعنی سوکواری، واکنش آدمی به مرگ است و در نتیجه بدنبال کاهش اندوهناکی.

البته مالیخولیا فقط بیماری مغزی تلقی نشده، بلکه همچون حالت و واکنش روانی به کسانی اطلاق می‌شود که گوشه‌گیر و اندوهناک هستند و هنر و ادبیاتی خاص خود را تولید می‌کنند.<sup>۲۳</sup>

در قدیم‌ها بوسیله ستاره‌بینی و با "اخترشناسی" (Astrologie) علت این حالت و واکنش روانی را جستجو کرده‌اند و انسان‌های بی‌دلیل اندوهناک را نوزادانی می‌شمردند که بر مدار کیوان (معادل فارسی سیاره‌ی ساتورن به فرنگی) پا به عرصه هستی گذاشته‌اند. بنابراین مالیخولیایی آن کسی را می‌دانستند که مردم‌گریز و اندوه زده بود. بخشی از این نتیجه‌گیری از باور زیر بر می‌آمد که اخترشناسی در دوران باستان سیاره کیوان را نحس اکبر (به معنای نامبارک و شوم) می‌دانست. در عهد باستانی اغراق بی‌خبری حتا به آنجا می‌رسید که آدم مالیخولیایی را شخص سگ‌گاز گرفته هم می‌نامیدند. بدین ترتیب معلوم نبود که چه مرجعی باعث و بانی این حالت و واکنش است: سیاره در دور دست یا سگ فلک زده دم دست؟ کلاسیک‌ترین اثری که این باورها و پندارها را در



تاریخ بشری وارسیده، تراویده از خامه(یا قلم)های پانوفسکی، کلیبانسکی و زاکسل با نام "ساتورن و ملانکولی" است<sup>۲۴</sup>. در این کتاب چهار فصلی ما با معناهای مختلف مفهوم مالیخولیا در روند تاریخ آشنا می‌شویم. روندی که از عهد عتیق آغاز و از طریق قرون وسطا به دوران مُدرن می‌رسد.

### متن کشمکش سوکواری و مالیخولیا

در اینجا، بخاطر آنکه رفتاری خلاف آمد عادت روز داشته باشیم که در بحث‌های نظری دیگر به آثار ادبی توجه نمی‌کند، برای شناخت مفهوم سوکواری و نیز فهم مالیخولیایی که می‌تواند نمونه ناموفق سوکواری خوانده شود، به سراغ شعر و شاعری می‌رویم. آنهم با این تاکید تکراری که در تبارشناسی اندیشه ایرانی از توجه به شعر و شاعری در شکل کلاسیک و مدرن آن گریزی نیست. زیرا که شعر و سُرایش در دوره‌های تاریخی چندی ظرف اندیشه ما بوده است. همین سازماندهی نظری و عملی سوکواری که نمونه‌اش را در شعر مُدرن فارسی نشان خواهیم داد، مدرکی برای اندیشیدن است.

با اینحال ما در اینجا شعر مُدرن و شاعرانش را بصورت جهان پهناور، که اینچنین هم هست، در نظر نمی‌گیریم بلکه در چند شعر شاخص دقیق خواهیم شد که از یک شاعر ویژه و برجسته است. همان شخصیت هنرمندی که عنوان نوشته‌ی حاضر (طعمه‌ی دام و دهان خوان هشتم) را از یکی از مصرع‌های شعرش وجین کرده‌ایم: یعنی مهدی اخوان ثالث.

او شاعری است با تلخیص ادبی شناخته‌شده‌ای چون "م.امید". یا با آن تلخیص خودساخته‌ی "ماث" که در شعر "خوان هشتم و آدمک" (از م) مهدی، از (ا) اخوان و از (ث) ثالث درست کرده است. و تازه از این‌ها مهمتر،

بایستی به آن نام خود خواسته وی، "سوم برادران سوشیانت"، در "موخره‌ی از این اوستا" اشاره داد. نامی که برای نگرش ما دریچه‌ای می‌گشاید. پس بر پا شویم برای دیدار درک و دریافت ژرف شاعر از جهان.

در راه خواهیم دید که بخشی از درک و دریافت و کنش‌مندی اخوان‌ثالث در خواسته و میل نام جدید بخشیدن به خود تبلور یافته است. این نامگذاری خود خواسته و خود ساخته بی دلیل نیست. چون که جنبه‌ای مهم از رویگردانی‌های وی از فرهنگ رسمی بوده که پس از ورود تازیان به ایران سرهم بندی شده است.<sup>۲۵</sup>

در همین آغاز راه از نقش و اهمیت نامگذاری در شعر و زندگانی اخوان ثالث بگوییم که در برگزیده چند اشاره ضمنی مهم است.

از پیش می‌دانیم که پروژه "نامگذاری" نقشی اساسی در شکل‌گیری آگاهی انسان دارد. ما درست از زمان هستی یافتن آن شخصیت انسانی زبان، با پیوست و اطلاق نام به موجودات و اشیاء، در زمینه‌ی گفت و شنود ایجاد ارتباط می‌کنیم.

در ارتباط با سرگذشت اخوان ثالث باید گفت که وی سه نوع نامگذاری به خود دیده است. نخستین نامگذاری رسیده از پدر و خانوادگی است. دومی هدایی و از استاد سخن شناس (عبدالحسین نصرت) است که چیزی جز تلخیص ادبی "م.امید" نیست و همانطوری که اخوان‌ثالث در کتاب ارغنون (ص ۱۹۳، چاپ هفتم، ۱۳۶۷، انتشارات مَروارید) گفته: "اگر چه از تخلص مخلص بازی و این قبیل اسالیب قدمایی خوشم نمی‌آمد، اما چون خواسته بود پذیرفتم." اما بواقع سومین نامگذاری (یعنی عنوان سوم برادران سوشیانت) را که راه به ایران پیشا اسلامی می‌برد، بایستی بیش از آن دو نام دیگر جدی گرفت و "نامی خود برگزیده" خواند. نامگذاری که محصول

خودآگاهی یکی از فاعلان شناسایی (سوژه) مهم ما در عرصه شعر و اندیشه است.

این خود ساختن و خود برگزیدن نام، فقط به آن "فرایند فردیت یابی در مُدرنیت" جان و پوشش نمی‌دهد که هابرماس (فیلسوف آلمانی) از آن در رابطه با تکمیل پروژه مُدرنیت سخن رانده است. فرایندی که مهمترین واحد شکل‌گیری جامعه مُدرن را تشکیل می‌دهد.

همچنین آن را باید اعلام موضع فرهنگی دانست که در چالش جهانگشایی اسلامی جانبدار تمدن ایران‌شهری می‌شود. این نامگذاری همچون بخشی از تاریخ خوانی (بر وزن جهان بینی) اخوان ثالث است. عصیانی است دلاورانه در برابر از خود باختگی (یا بقول فرنگی‌ها، آسیمیلیسیون) فرهنگی هموطنان. از خود باختگی که پس از یورش اعراب و گسترش اسلام در ایران گریبانگیر مردمان آگاه بوده است.

منتها در میانه راه جانبداری از تمدن ایران‌شهری و مقابله با یورش پیامددار تازیان، درک و دریافت اخوان ثالث از مفهوم سوشیانت، برداشتی ویژه و متفاوت از معنای رایج واژه و سنت مربوطه‌اش است.

سوشیانت (نامی برای نماد مُنجی) شخصیتی اساطیری و برخاسته از فرهنگ پیشا اسلامی ایران است. شخصیتی که عناصر مشابه‌ای در یهودیت، مسیحیت و اسلام شیعه (در قالب نام‌هایی چون مسیحا و مهدی) دارد.

بر این منوال باید گفت که نماد نجات، در معنای رایج و در روایت عمومی، نقش رها سازنده‌ی جمع را بازی می‌کند. در حالیکه سوشیانت شدن اخوان ثالث، یا سوشیانت خواندن خویش، ناظر بر رها سازی شخصی و یک نفره است. گرچه تمرین و تأمل شاعرانه‌ای که او بر بستر سوکواری دارد، به دانایی و آگاهی دیگران می‌تواند بدل شود. آگاهی‌ای که دیگران - یعنی

مردمی که همواره مخاطب اخوان ثالث و مقصود ایده‌ال‌اش بوده‌اند- از آن می‌توانند بهره‌گیرند و نجات دهنده‌ی خویش شوند.

در اینجا باید تاکید کرد که شاعر مورد نظر ما به کسی امید نجات نمی‌دهد. مگر اینکه شخص، خودش از سوکواری همچون یکی از اصلی‌ترین آیین‌های زندگانی موفق به درآمد و از دست مالیخولیایی نجات یابد که می‌خواهد او را در گذشته، یا بقول اخوان ثالث در "وطن مرده یا باغ بی برگی" حبس کند. مالیخولیایی که حتا در شکل عشق هم به پسند اخوان ثالث نمی‌آید. همانطوری که در غزل "فریاد" (ارغنون، یادشده، ص ۱۰۰) می‌آورد:

" داد از این دل، من کجایی هستم و دلبر کجایی

طرف کی بر بندم از این عشق مالیخولیایی "

نویسنده این سطرها بخشی از رویگردانی اخوان ثالث از تلخیص ادبی خود (یعنی م. امید) را بدین خاطر می‌داند که وی موضع مخالفی با اشاعه امید، یا بهتر است گفته شود امید واهی، دارد. چنانچه در غزل "ما را بس" (ارغنون، یادشده ص ۱۴) می‌سراید:

"جز «آسمان» که بود «آشنا»ی اختر من

«امید» امید نباشد به هیچکس ما را".

همچنین "در زندگی می‌گوید..." (سه کتاب در یک جلد "در حیاط کوچک پائیز و..." انتشارات بزرگمهر، چاپ اول، ۱۳۶۸، ص ۱۹۹) هشدار داده که:

"گرچه من هم این حقیقت را پذیرایم که می‌گویند

رشته‌ی امید بی حاصل گسستن، بهتر بود از بیهوده دل بستن."

و یا در قطعه "گاهی اندیشم که شاید سنگ حق دارد/ باز می‌گویم نه!..." (کتاب یادشده، ص ۲۳۳) سروده است:

"من نه خوش بینم، نه بد بینم.

/ من شد و هست و شود بینم."

همین دو- سه اشاره‌ی اخیر به موضع وی نسبت به تبلیغ امید، که از آغاز و پایانه سُرایشش وجین و برگرفته شده، کافی است سخن ما را به این نکته برساند که با آن تاویل شعری هم‌نوا نشویم که سخن اخوان‌ثالث را با معیار امید و تقابلهش با یاس و ناامیدی می‌سنجد. معیاری که رودرویی دیرینه سیاه و سپید را تداعی می‌کند و جایی برای رنگ خاکستری نمی‌گذارد که طیف-های گسترده‌ای از میزان روشنی و تیرگی را در بر دارد.

گمان دارم که گاوصندوق سُرایش اخوان‌ثالث با رمز یا کلید گنجینه‌ای گشوده نمی‌شود که بر اساس تقابل امید و یاس ساخته شده باشد.

بدین خاطر برغم احترامی که برای سخن زنده‌یاد محمد مختاری دارم، خوانش وی از شعر اخوان‌ثالث در اثر "انسان در شعر معاصر" را نمی‌پسندم. او از همان عنوان مطلب (روح سیه پوش قبیله) حرف اخوان‌ثالث را مصادره به مطلوب می‌کند.

مختاری که عنوان مطلب خود را از شعر "از این اوستا"ی اخوان‌ثالث وام گرفته، مفهوم «قبیله» را در زمینه‌ی متنی بکار می‌گیرد که از آن بوی واپسگرایی به مشام رسد. در این نوع استفاده از مفهوم قبیله یک معنای تقلیل یافته بوجود می‌آید که آن را در تقابل ضمنی و ناآشکار با پدیده‌ی شهرنشینی و ایده‌ی جهان وطنی از رنگ و رو و از خاصیت می‌اندازد.

آن "جهان وطنی" که در نظر مختاری و همکیشان همچون ایده‌ال و آرمانی دلپذیر نقش دارد، در واقع ربط مستقیمی با سخن اخوان‌ثالث ندارد که قبیله را در چارچوب تاریخی خودش بکار برده است. نا گفته نگذاریم که در سخن مختاری جنبه‌ی فریبنده آرمان و ایده‌ال گوشزد نشده و به سواستفاده کمینترن استالینی در سده‌ی بیست از مفهوم جهان وطنی اشاره‌ای نرفته است.

بگذریم که در کنایه مختاری به ذهنیت شعری اخوان ثالث که گویا می-خواستند "گذشته و اکنون را آشتی دهد"، آن نگرش تک خطی به تاریخ هم نهفته است. نگرشی مبتنی بر ماتریالیسم مکانیکی و خشک که در گذر ایام همواره روندی بسوی تعالی و بهبودی را دیده است. بنابراین شیوه‌ی نگرش، موجودیت "گذشته" همیشه همچون پدیده‌ای ناکارا، از شکل افتاده و بی ارزش تلقی شده است.

اما بدور از این ایرادهای مختاری در سنجش ذهنیت شاعر، سُرایش اخوان ثالث بطور مشخص در حال داد و ستد با متن‌های کهنی چون اوستا قرار داشته است و می‌خواسته بساط دیالوگی تاریخی را برپا کند.

سوی آن مصادره به مطلوب یادشده و عمده سازی پارادایم (الگوی امید در مقابل ناامیدی، که سنجیدار نفی کننده سُرایش اخوان ثالث می‌شود، البته متن مختاری در جاهایی مخاطبانی غیر از خود شاعر و متن‌اش را هدف گرفته است. کسانی که انگاری با شعر اخوان ثالث به توجیه انفعال و عدم همراهی با جریان مطلوب مختاری و رفیقان بر آمده‌اند.<sup>۲۶</sup>

#### علیه برداشت گزینشی از شعر اخوان ثالث

در پیامد شعر اخوان ثالث، نخستین واژه‌ای که به ذهن فارسی زبان دمخور با شعر می‌آید واژه‌ی "زمستان" است. البته تکرار این واژه و سروده "زمستان" که از مجرای ترانه‌خوانی و بازگویی هنرمندانه (دکلمه) بساط همه شناسی اخوان ثالث را باعث شده، راه را برای برداشت و تفسیر مبتنی برگزینش دلبخواهی آثار وی نیز باز کرده است.

شک نیست که تفسیر یادشده نمی‌تواند تصویری همه‌جانبه از کار و ساز سُرایش اخوان ثالث، که در ضمن جهان بینی وی نیز بشمار می‌رود، بدست

دهد. بطور مثال در همانجایی که برای رد الگو و سنجیدار "امید و ناامیدی" به سرایش اخوان ثالث اشاره داشتیم، شواهد بحث‌مان را از آثاری بر گرفتیم که در زمره شعرهای شاخص وی نبودند. استناد ما به شعرهایی بود که بیرون از دامنه شناخت تفسیر و گزینش‌های دلبخواهی از شعرهای شاخص وی قرار داشتند.

اکنون که به بررسی روند سوکواری و رویگردانی از مالیخولیا در آثار اخوان- ثالث می‌نشینیم، دوباره از دامنه گزینش دلبخواهی و تفسیر شاخص‌های سه- گانه وی فراتر خواهیم رفت. یعنی فراتر می‌رویم از آنچه منوچهر آتشی، در یادبود وی، از سه دفتر شعر "زمستان" و "آخر شاهنامه" و "از این اوستا" همچون اوج آثارش نامبرده است.<sup>۲۷</sup>

به همین خاطر عنوان سخن حاضر نیز، که رابطه سوکواری و مالیخولیا را در شعر اخوان ثالث می‌کاود، از دفتر "در حیاط کوچک پائیز در زندان" به وام گرفته شده است. دفتری که در پی "از این اوستا" انتشار یافت. آنجا عبارت مورد نظر خود را در شعر خوان هشتم و آدمک چنین می‌خوانیم:

"پهلوان هفت خوان، اکنون

طعمه‌ی دام و دهان خوان هشتم بود.

و می‌اندیشید

که نبایستی بگوید هیچ

بسکه بیش‌رمانه و پست ست این تزویر.

چشم را باید ببندد، تا نبیند هیچ

بسکه زشت و نفرت‌بر انگیز ست این تصویر".

منتها در رابطه با عناصر موثر در کلیت شعر شاعر که فراگیرتر از تزویر و تصویر در پیش روی پهلوان شعر بالا هستند، آن گفته‌ی دیگران را باید تائید

کرد که شعر "زمستان" به جز شاخص بودن، از دل تجربه‌ای دورانساز برای جهان‌بینی و نگرش اخوان‌ثالث در می‌آید. تجربه‌ای که هم مواجهه با شکست سیاسی و اجتماعی در دوره خاص است و هم شاعر را در مقابل کلیت هم‌اورد مرگ قرار می‌دهد.

گرچه در نخستین دفتر او (ارغنون) هنوز می‌توان بازیگوشی شاعر در تغییر فصل‌ها را دید و به پای شنیدن آرزوها و توصیف عشق‌ها و خوشباشی‌هایش نشست. اما شعر "زمستان" چنان با صلابت ظاهر می‌شود که سال انگار فقط یک فصل دارد. آنهم فصل افسردن که در آن همیشه "هوا دلگیر، درها بسته، سرها در گریبان" بوده است.

شعر زمستان، تاریخ دی ۱۳۳۴ را دارد با مکان سُرایشی که تهران خوانده شده است. شعر از همان نخستین مصرع، که بصورت گزین‌گویی همگانی درآمده، از بحران رابطه انسانی می‌گوید:

"سلامت را نمی‌خواهند پاسخ گفت."

منتها این بحران از آن لونی نیست که فروغ فرخزاد سروده:

"چراغ‌های رابطه تاریکند."

در ارتباط با بحران رابطه‌ها نزد اخوان‌ثالث صحبت از جماعت و مردمان است و نه از فرد یا یار که فروغ آرزویش را می‌کشیده است. اخوان‌ثالث از سرنوشت مردم و جماعتی که با ماجراهای مردادماه سال ۳۲ در نیمه راه کار مشارکت اجتماعی ناکام مانده، سرخورده است. سرخوردگی که با تجربه وی از زندان سیاسی گسترش می‌یابد و به نقد مُنادیان انقلاب اجتماعی می‌رسد. وی همچنین بیشتر مایوس می‌شود. ناامید از دست دوستان دور و نزدیکی که از مراد و برقراری ارتباط به منظور راهگشایی تن می‌زنند.



در آنجا اخوان ثالث مسیحای جوانمرد را مورد خطاب مستقیم خود قرار می- دهد تا از ناجوانمردی هوای بسیار سرد با خبر شود و سرپناه و نوشابه التیام بخشی به وی دهد.

"امید" که در قبل گفته به هیچ کسی همچون مُنجی امید ندارد، در واقعیت بلاواسطه نیز به دامن مسیحای تاریخی دست نمی‌یازد. مخاطب مستقیم وی، همانا پیر پیرهن چرکینی است که میکده‌ای دارد.

اینجا زبان شعر، اشاره‌ای نمادین ندارد. شاعر، بی ترس از محتسب، طالب می است. وی حاضر است برابر تکفیر شریعت پناهان بخاطر زندیقی بودن بیایستد و مثل زندیک مسلکان دیگر تاوان بپردازد.<sup>۲۸</sup>

این خودبنیادی شاعر دلاور همواره زیر مجموعه‌ای از شخصیت فردی و اجتماعی اخوان ثالث بوده است. او در حین صدا زدن مسیحا ( با آی! علامت خطاب) و باوراندنش به یکسانی شب و روز و نیز با ورود به میکده‌ای که از آن چیز خاصی نمی‌گوید، تکخال‌های زیبایی شناسیک و زبان‌آوری خود را در شعر "زمستان" زمین می‌کوبد: "درختان اسکلت‌های بلور آجین و سقف کوتاه آسمان."

در اینجای متن سُرایش وی، حکایت شکست یک خیزش عمومی در دوره‌ای تاریخی رقم می‌خورد. اما فرایند تحول راوی حکایت همچنان به راه خود ادامه می‌دهد.

در یادنامه‌ی که زنده‌یاد مصطفی رحیمی برای اخوان‌ثالث نوشته، لایه‌های مختلف آن شکست برای شاعر "زمستان" به دقت ترسیم شده است. رحیمی قوز بالای قوز اخوان ثالث را در آن رودرویی با واقعیت منادیان بهبود اجتماعی می‌بیند. رهبران سیاسی که نه در پی آزادی بل دنبال کسب قدرت برای اردوگاه خویش بودند و پس از لافزنی‌های فراوان یواشکی صحنه را

خالی گذاشتند و مردم و هواداران را به دست قضا و قدر سپردند.<sup>۲۹</sup> اما اخوان ثالث، همچون شاعری پوینده، در این مرحله از شکست در جا نمی‌زند. گرچه کم از هم حزبیان قبلی و همراهان پیش حقارت‌هایی نفسگیر نمی‌بیند. به راستی مواجهه با مرگ شوخی بردار نیست که بخواند شاعری با مدعای مرثیه خوانی برای وطن را در چارچوب "دعاهای عبث برادر کشانه" سرگرم سازد.

همانطور که روند سُرایشش نشان می‌دهد، اخوان ثالث عزم خود جزم کرده که با شکست و با مرگ در ساحت وسیع‌ترشان روبرو شود. از یاد نبریم که یکی از پیامدهای شکست سیاسی برای آرزومندان بهبودی اجتماع پیدایش مالیخولیا می‌تواند بود. شاید همین تجربه یا ترس از پیدایش مالیخولیا بصورت بیماری مُسری است که شاعر ما را به تلاش برای خلاصی واداشته است.

به همین دلیل ست که وی به رسم پهلوانان اساطیری، ولی با هدفی اینجهانی و کوششی که خواهیم دید یکی از دستاوردهایش پیشگیری از بیماری مالیخولیا است، به جنگ اژدی‌هاک و اهریمن تاریخی می‌رود. به خوانش رفتارشان در متن گذشته می‌نشیند تا دلیل پیرویشان را دریابد. از شکل‌گیری چنین پروژه‌ای می‌توان در شعرهایی نظیر "فریاد" (۱)، "آواز کرک" (۲) و "چاووشی" (۳) وی سراغ گرفت که در ادامه فرازهایی از آن‌ها را به ترتیب می‌خوانیم:

(۱)

خانه‌ام آتش گرفته‌ست، آتشی جانسوز

هر طرف می‌سوزد این آتش،

پرده‌ها و فرش‌ها را، تارشان با پود.

...

وای، آیا هیچ سر بر می‌کنند از خواب،  
مهربان همسایگانم از پی امداد؟  
سوزدم این آتش بیدادگر بنیاد.  
می‌کنم فریاد، ای فریاد! ای فریاد!  
(۲)

دروغین است هر سوگند و هر لبخند  
و حتا دلنشین آواز جفت تشنه‌ی پیوند...  
(۳)

من اینجا بس دلم تنگ است.  
و هر سازی که می‌بینم بد آهنگ است.  
بیا ره توشه برداریم،  
قدم در راه بی برگشت بگذاریم...

بدون شک برای رسیدن به شناخت کامل منظور وی بایستی شواهد خود از خوانش آثار اخوان ثالث را افزایش داد. اما تا همین جا کافی است برای آنکه نکته زیر را بفهمیم. اینکه خوانش متن کهن و اجرای پروژه یادشده توسط اخوان ثالث هم یک بازسازی آگاهی تاریخی را در بر دارد و هم یک بازگردانی ادبی را.

وی در ارجاع متن معاصر به حکایت قدیمی، روایت گذشته را نو می‌کند. نوآوری که چیزی نیست جز نگاهی به امکانات اساطیر در بستر شرایطی که او و هم نسلان قرار داشته‌اند.

در این هنگامه هم اخوان ثالث از شناخت رشک برانگیز خود از ادبیات کهن کمک می‌گیرد. درست مثل زمانی که به پدافند و پشتیبانی از اساس نظری

نوآوری‌های نیما برآمد و اثر "بدعت‌ها و بدایع... " را نوشت. در واقع با سرایش شعر "آخر شاهنامه"، ببار نشستن نهالی را می‌شود دید که کشف امکانات گذشته برای حال حاضر است.

"آخر شاهنامه" در تداوم پی افکندن ساختمانی نظری سروده شده است که شروعش به تجربه‌ی سرودن در دفتر شعر "زمستان" برمی‌گردد. این روند شکل‌گیری نظری و بازاندیشی‌اش در "موخره از این اوستا" به فرجام دوره سوکواری می‌رسد. البته "آخر شاهنامه" به لحاظ کارکردی هم دارای شباهت با "زمستان" و "از این اوستا" است. عنوان هر سه‌ی این سروده‌ها برجلد کتاب‌های مربوطه‌شان نقش بسته است. کتاب‌هایی که در پی "ارغنون" انتشار یافته‌اند.

فرا رفتن دامنه‌ی نگرش اخوان‌ثالث و جستجوی معنای دقیق شکست و مرگ که یک برش کوچک تاریخی را بخاطر برشی بزرگتر فرو می‌گذارد، یعنی آن گذار نظری از دوره‌ی محدود تاریخی (دفتر شعر "زمستان") به دوران فراگیر تاریخ ایران (دفترهای شعر "آخر شاهنامه" و "از این اوستا")، در اشاره ضمنی شعر "آخر شاهنامه" نهفته است.

### بازسازی آگاهی تاریخی

برای همین باید از ساختمان شعر یادشده پرسید که چگونه قد کشیده است؟ طرح و نقشه ساختنش کدام است و پس از پاگیری باید قرارگاه و پناهگاه چه کسانی شود؟ این کسان چه سرگذشت و مشکل‌های تاریخی را با خود حمل کرده‌اند که در کاشانه آتی بایستی از دست گره‌های روانی و ناملایمات رفتاری راحت شوند؟ به واقع باید پرسید که این "آخر" در عنوان شعر "آخر شاهنامه" به چه چیزی اشاره می‌دهد؟ هنرمند ما شعر خود را تداوم دهنده

کدامین برداشت از "شاهنامه" می‌داند؟ از دیدگاه نگارنده، "آخر شاهنامه" فقط یادآور آخرین فصل سرایش حکیم توس، یعنی "داستان پادشاهی یزدگرد"، نیست. چرا؟

در خوانش نگارنده چنین است که اخوان‌ثالث با سروده خود به بازخوانی لایه‌های نهفته داستان یادشده در شاهنامه بر می‌آید تا از یک آگاهی تاریخی غبارروبی کند.

وی همچنین بحث بر سر وجود "خوان هشتم" را در متن ادبیات مُدرن فارسی می‌آغازد. ادبیاتی که همچون بازتابی از تداوم تاریخ و رودررویی اندیشه‌ورز ایرانی با مشکلات و مسائل جدید است. مسائلی که از جمله آموزش و آگاهی‌یابی مردمان برای اجرای نقش تاریخی خود است تا وضع کشور را بهبود بخشند.

داستان "پادشاهی یزدگرد" یکی از آن گذرگاه‌هایی است که روایت شاهنامه از میتوس (جهان اساطیری) به لوگوس (جهان تاریخی) که در آن عقل هم دارای نقش است) سفر می‌کند و خواننده با پیامدهای یک رخداد تاریخی یعنی جنگ قادسیه روبرو می‌شود:

"برین گونه تا ماه بگذشت سی / همی رزم جُستند در قادسی".<sup>۳۰</sup>

بزبان امروزی، ما با تجزیه و تحلیل فردوسی از شرایط پسا جنگی رودررو می‌شویم، وقتی این مصرع‌های وی را می‌خوانیم: "همه بودنیها بینم همی / و زان خامشی برگزینم همی / بر ایرانیان زار و گریان شدم / ز ساسانیان نیز بریان شدم / دریغ این سر و تاج و این داد و تخت / دریغ این بزرگی و این فر و بخت / کزین پس شکست آید از تازیان / ستاره نگردهد مگر بر زیان / بر این سالیان چار سد بگذرد / کزین تخمه گیتی کسی نشمرد".

روایت فردوسی اما فقط گزارش رُخداد و اشاره با عامل‌های موثر در آن نیست. شاهنامه در روند شکل‌گیری خود از فضای تراژیک یا مشغولیت با اساطیر به نامه سوکواری می‌رسد. نامه‌ای که از شخصیت شهریاران از دست رفته و از همت پهلوانان شکست خورده ولی سرفراز می‌گوید.

از این گذشته فردوسی همچنین به تعریف شرایط زوال می‌نشیند. از این منظر، وی یکی از پیشگامان نظریه‌پردازی در مورد چگونگی روزگار تباهی شامل حال ایران شده در ادبیات است. او هم توصیه‌های راهگشا می‌کند تا عمر تباهی زودتر بسر آید و هم هشدارهای اخلاقی می‌دهد که هم‌رنگ زوال نشویم و از انسانیت خود دست نشوئیم. وی از لزوم پافشاری بر ارزش مهر و داد می‌گوید و از راستی و وفاداری. زیرا که هر گونه بی‌پرنیسی و اهمال-کاری، اهریمن را به میدان پیروزی خواهد کشاند: "زیان کسان از پی سود خویش / بجویند و دین اندرآرند پیش /.../ چو بسیار ازین داستان بگذرد / کسی سوی آزادگی ننگرد".

رهنمود چند وجهی دانای توس بویژه بایستی برای آندسته از متفکران و پژوهشگران امروزی قابل توجه باشد که مدام از زوال اندیشه و اضمحلال تمدن ایرانی صحبت می‌کنند و از حرفهایشان کتاب‌ها می‌سازند. اما از آنجا که رهنمودهای یادشده را درونی نکرده‌اند و در مسیر کسب و کار دانشگاهی با آن برخورد داشته‌اند به چگونگی حضور و موقعیت وجودی خود بی‌اعتنا می‌مانند. این بی‌اعتنائی آنجایی رُخنمایی می‌کند که ایشان، این سخنگویان از زوال تمدن، بصورت کارمند در این "موسسه تحقیقاتی" سرویس امنیتی و به شکل مدرس در آن "دانشگاه" آزاد از پرنسیپ‌های علمی مستخدم می‌شوند. بنابراین همدست می‌گردند در چرخاندن چرخ اداره امور خلیفه‌گری اسلامی. شاید به همین دلیل است که آن زنه‌ار از زوال ایشان پویا و جاذب نیست.

چونکه در دامن کسانی فریاد می‌شود که خود عامل دیرینه بروز بحران حیاتی ایرانیان‌اند. بحرانی که چیزی نیست جز گسترش دروغ مصلحتی و بر مسند نشستن جماعت تواب.

گرچه آشنایی با رفتار توابان از منظر امروزی امکان شناختی می‌شود که عملکرد متفکران ایام قدیم و پس از لشکرکشی اسلامی را بهتر بفهمیم. افرادی که برای قوای اعراب چیره گشته بر سرزمینشان دستور زبان و ایدئولوژی و دستگاه ارجاعات نظری مهیا کردند. در این میان توفیری نمی‌کند که توبه کاری بخاطر عافیت طلبی مالی بوده است یا به بدلیل مصلحت-جویی جانی. البته وجود سرکوب و شکنجه و ترس از مرگ دلیل اخیر توایگیری را تا حدودی توجیه می‌کند.

### پاک زیستن برغم وجود تباهی و توایگیری

زمانی نزدیک به یک هزاره، بازخوانی این توصیه‌ها و هشدارهای فردوسی در "آخر شاهنامه" اخوان‌ثالث انجام می‌گیرد که گفتیم تاریخ ایران را نه در چارچوب دوره‌ای کوتاه بلکه در دورانی بلند آهنگ مد نظر گرفته است. در شعر "میراث" خود، اخوان‌ثالث فرازی دارد که خوانش ما را برای برداشت زیر تقویت می‌کند:

"من یقین دارم که در رگ‌های من خون هیچ رسولی یا امامی نیست.

نیز خون هیچ خان و پادشاهی نیست.

وین ندیم ژنده پیرم دوش با من گفت

کاندرین بی‌فخربودنها گناهی نیست."

بدین ترتیب اخوان‌ثالث، نظیر دانای توس و هر ادیب و شاعر اصالت داری که در زبان فارسی آمده و رفته، بخشی از هنر شاعرانگی (بوطیقا)ی خود را

به توضیح شرایط تباهی و دوری از تواب مسلکی اختصاص داده که گریبانگیر جهان ایرانی پس از اسلام بوده است. گرچه نکته زیر را در تفاوت دو اثر یادشده (شاهنامه فردوسی و سرایش اخوان ثالث) نباید ناگفته گذاشت: اینکه انگیزه حرمت گذاری به وطن در "شاهنامه" بخاطر شهرداری عدل-گستر است و در "آخرشاهنامه" و شعرهایی از این دست بخاطر مردمان شریفی است که به مفهوم وطن جان بخشیده‌اند.

در طنین خوابناک راوی "آخرشاهنامه" که چنگی شکسته است، و نیاز ندارد که در حاشیه بگوئیم که این ساز با وقار موسیقی و آن ممنوعیت موسیقی در اسلام به چه کشاکش دیرینه‌ای اشاره دارند، ما با پیش پرده داستانسرایی اخوان ثالث آشنا می‌شویم. داستانسرایی که برای تبار شناسی خود به "بارگاه پُرفروغ مهر" و "طرفه چشم انداز شاد و شاهد زرتشت" اشاره می‌دهد. پیش از این اشاره، راوی "آخر شاهنامه" اینچنین پرده نمایش را کنار زده است: "این شکسته چنگ بی قانون،/ رام چنگ چنگی شوریده رنگ پیر،/ گاه گویی خواب می‌بیند".

داستانسرایی واقع شده در «آخر شاهنامه» در پیشدرآمد خود و پس از اشاره به حضور آئین زرتشت و مهرورزی که آدرس‌های تاریخی برای مبدا و حرکت روایت هستند، گشتاور (مرکز ثقل) داستان را بر دوش مشاهده راوی می‌نهد. او که در ادامه از دیدار "پریزادی چمان سرمست در چمنزاران پاک و روشن مهتاب" می‌گوید.

منتها روایت فقط به بازتاب زیبایی بسنده نمی‌کند. راوی، همچنین از زشتی‌ها می‌گوید که از ذات تباهی بر می‌خیزند. زشتی‌هایی که چیزی نیستند جز توطئه تاریکی در روشنایی. آنچه، به شهادت شعر، بصورت "روشنی‌های دروغینی" همچون "کاروان شعله‌های مرده در مرداب" در حرکتند.



اما نباید از نگر دور داشت که روشنگری راوی در مورد روشنی‌های دروغین، درست در لحظه‌ای اتفاق می‌افتد که شاعر حضور آنها را "بر جبین قدسی محراب می‌بیند". مفهوم "محراب" نه تنها از آن واژه‌های رایج معرب در فارسی است، بلکه یادآور فرهنگ نیایشی است که، پس از حمله اعراب و گسترش، واقعیت زندگانی ایرانیان را دستکاری کرده است:

که آتش بدان گاه محراب بود

پرستنده را دیده پُر آب بود.

اخوان‌ثالث این دستکاری در زندگانی تاریخی ما را دیده است. دستکاری که یکی از شاهکارهایش تعویض خدای مهر و زیبایی با الله قاسم الجبارین است. شاعر ما اما بدان دستکاری تن نداده و آن را بخشی از هویت فرهنگی خود نکرده است. در همین نفی اخوان‌ثالث، ما با تفاوت وی با کسانی چون شریعتی و آل احمد روبرو هستیم. تفاوتی با گُفتمان بازگشت به خویشتن خویش که به جامعه "رهیافت" نشان می‌داد تا سپس بوسیله انقلاب اسلامی در جامعه ایرانی رژیم اینجهانی پهلوی را با خلیفه‌گری و نظامی قرون وسطایی عوض کند. تعویضی که هدفش برقراری شرایط صدر اسلام بود و بدین ترتیب در پی تکرار موقعیتی تاریخی که پس از فروپاشی سلسله ساسانیان نصیب ایران شد.

در واقع اخوان‌ثالث منکر عرب‌زدگی همچون پایگاه مطلوب خویشتن خویش ایرانیان است. عرب‌زدگی که بصورت ضمنی در گُفتمان مبارزه با غرب‌زدگی آل احمد و میل شریعتی برای احیای شرایط اسلامی (نظیر آنچه در امپراتوری عثمانی بود) وجود داشت.

در واقع بخشی از فرایند سوکواری که اخوان‌ثالث در پیش می‌گیرد تا مرثیه-خوان وطن مرده خویش باشد، در همین تفکیک تضادهایی است که

روشنفکران ایرانی در صدد برطرف کردنش بوده‌اند. به جز تفاوت میان فروتنی وی بر سر امر نجات شخص خویش با آنچه آل‌احمد و شریعتی از جاه‌طلبی و مدعای نجات ملت با خود داشتند، ما با دو خوانش متضاد از تاریخ ایران روبروئیم.

خوانش غرب‌ستیزانه آل‌احمد و شریعتی از تاریخ ایران همان چیزی است که بدستور فاتحان نگاشته شده و هدفی نداشته جز این که امپریالیسم اسلام و جهانگشایی آن را موجه جلوه دهد. در حالیکه خوانش اخوان‌ثالث بدنبال یافتن حقیقت در متن‌هایی است که بیرون از دامنه سیطره تاریخ رسمی نگاشته شده‌اند.

بنابراین تکیه کردن به شاهنامه از سوی اخوان‌ثالث فقط اتکایی زبانی نیست، که این هم البته با در نظر گرفتن سرنوشت فرهنگ‌های مصر و شمال آفریقا نکته‌ی کم اهمیت و بی ارزشی نیست. چونکه این سرزمین‌ها پس از کشورگشایی سپاه اسلام زیر سیطره زبان عربی رفتند و هویت گذشته خود را باختند. اخوان‌ثالث همچنین برای شکل بخشیدن به جهان‌بینی امروز خود، که شامل نگاه به تاریخ هم می‌شود، به خوانش شاهنامه پرداخته است.

"آخر شاهنامه" وی درست از این خوانش و تکیه‌گاه سود می‌برد تا مفهوم سوکواری را همچون مانعی برای رخنه مالیخولیا در ذهن خود و جامعه بسازد. شاهد این کار در سه مصرع پایانی پیش پرده «آخر شاهنامه» است:

"یاد ایام شکوه و فخر و عصمت را،

می‌سراید شاد،

قصه‌ی غمگین غربت را... "

نیاز به تاکید بر غیر استعارای بودن فعل شاد سرودن و غمگین بودن قصه‌ی غربت نیست. به جز این نکته، آن سرایش شاد یک قصه‌ی غمگین، که از

پویایی تناقض میان دوسازهی ناهمگون برمی آید، خبر از اشراف سراینده بر موضوعی بغرنج می دهد. موضوعی که موم دست شاعر گشته است و او را به گیجی و گمگشتگی نمی کشاند.

این ورزیدگی در واقع حاصل آن چیزی است که از دل سوکواری پاک دلانه بیرون می آید. و صفت پاک دلی را از آنرو با تاکید می آوریم که بارها در عزاداری های سنتی غمناکی های دروغین را دیده ایم.

مگر شاهد نبوده ایم که مردم عادی به هنگام گریه و زاری برای امامزاده ها در واقع بخاطر وضع ناخوشایند خود گریسته و شیون بپا کرده اند.

اما سوکواری پاک دل، در حین علاقمندی شدید به عزیز از دست رفته خود، نه دچار آن ریاکاری و دورویی یادشده و نه اسیر آن دودلی و پریشانحالی است که معمولا جای واقعیت و خیال را عوض می کند.

بگذریم که مالخولیا، همچون بیماری روانی، بجز اسارت در دست پندار بافی به از خود بیزاری پس از شکل گیری شخصیت دو پاره هم منتهی می شود.

در واقع آنطور که از بررسی های روانکاوی برمی آید فرد مالخولیایی قدرت تشخیص میان آنچه واقعا از کف رفته و آنچه فقط از نظرها پنهان شده را ندارد. در حالیکه دستاورد سوکواری در این امر است که به بررسی واقعیت بر می آید.

"آخر شاهنامه"، که پیش از این بر انضمامی بودنش اسماعیل خویی تاکید داشته و دستاوردهایش را برشمرده، با جمع آوری برگه های خوانش خود از تاریخ ایران که در حاشیه پیش پرده داستانسروده حاضرند، وارد زمان حال خود می شود.<sup>۳۱</sup> ورودی که تاریخی جز ۱۹۵۱ میلادی ندارد.

این وارد شدن به زمانه حال در شعر «آخرشاهنامه» با یکی از آن کاربردهای علامت خطاب همراه بوده که ویژه ی بیانگری اخوان ثالث است. منتها نه مثل

قبل با "آی"، که بایستی آن مسیحا در شعر "زمستان" را متوجه ندایش می-  
کرد. در اینجا اخوان ثالث با "هان" پرسش و رجز خوانی خود را می‌آغازد:  
"هان، کجاست؟"

پایتخت این کج آیین قرن دیوانه؟"

بدین ترتیب ما به دومین بخش از ساختار شعر "آخر شاهنامه" وارد شده‌ایم. ساختار شعر یاد شده به جز پیشدرآمد که در پیش بر آن تاکید کردیم، از دو بخش عمده دیگر تشکیل می‌شود. بخش اولی را بخش پرسش و رجز باید نامید که در آن شاعر جهانشهر "نیویورک" را مورد خطاب قرار می‌دهد. در بخش دوم، زبان هیجان‌زده و ستیزجو پیشینی جای خود را به بیانی می‌دهد که رو به متانت دارد. متانتی که خبر از آشتی با ناملایمات و برگزشتن از تضادهای تاریخی می‌دهد. از بطن این متانت آن مرثیه خوانی شاعر بر می‌آید که شعر «آخر شاهنامه» را به پایان می‌برد.

جنگ جهانی دوم به زمان سرایش "آخر شاهنامه" شش سالی می‌شود که پایان گرفته است و شهر نیویورک می‌رود تا نقش مرکز جهان شدن خود را بر همگان آشکار سازد. لیکن همانطور که همواره در تاریخ بوده، رونق اقتصادی و تمرکز خرید و فروش اوراق بهادار در یک شهر، هنر و اندیشه را نیز بدانجا سرازیر کرده است.

اخوان ثالث در آن چهار بند پرسش و رجز، که با "هان" معروف خود این مجموعه‌ی موجود از اقتصاد و هنر در نیویورک را مورد خطاب قرار می‌دهد، به نقد روند زندگانی در جهان بر می‌آید که از نظرش سرنوشت خوشی را برای ایران وی رقم نمی‌زند<sup>۳۲</sup>. البته باید در نظر داشت که نقد وی حتماً آنجا که ستهنده می‌شود و می‌خواهد به فتح پایتخت جهان برآید، واژگان اینجهانی

بکار می‌بندد و چوب تکفیر شریعت پناهی بر نمی‌دارد تا مثلاً در آنجا طاغوت و یاقوت و کفر آباد ببیند:

"تا که هیچستان نه توی فراخ این غبار آلود بی غم را / با چکاچاک مهیب تیغهامان، یترز / غرّش زهره دران کوسهامان، سهم /.../ نیک بگشاییم."

همین "نیک" گشودن دروازه شهر است که ما را از نبود خشونت‌پروری و نفرت‌پراکنی مطمئن می‌سازد. اطمینان از این که یورشی از نوع یورش شاعر ما به فاجعه یازده سپتامبر و جنایت بن لادن بر خاسته از اسلام سیاسی منجر نمی‌شود.

بدین ترتیب شعر که با علامت پرسش و تعجب (هان) به پیش می‌رود به بخش دیگر خود می‌رسد که بخش توصیف وضعیّت "ما" بایستی نام گیرد. در اینجا، ما (ضمیر اول شخص جمع و جماعت یک ملت) توصیف می‌شود. مایی که در سرایش اخوان ثالث "مردم" است. یعنی همان مردمی که در داستان آفرینش شاهنامه فردوسی به معنای "انسان" و انسانیت نیز بکار رفته است:

"کزین بگذری مردم آمد پدید".

"آخر شاهنامه" این «ما» را صفت‌هایی چون «فاتح قلعه‌ی فخر»، «شاهد شهر شوکت» و «راوی عصمت غمگین اعصار» می‌بخشد که می‌خواهد برای فتح هیچستان بیاید.<sup>۳۳</sup>

بدین ترتیب پایانه داستانسروده «آخر شاهنامه» در ترکیبی از پرسش و رجز از یکسو و توصیف و مرثیه خوانی از سوی دیگر رقم می‌خورد:

"ای پریشانگوی مسکین! پرده دیگر کن.

پور دستان جان ز چاه نا برادر در نخواهد برد.

مُرد، مُرد، او مُرد.

داستان پور فرخزاد را سر کن."

سراینده «آخر شاهنامه» در حالی پرونده این داستان غمناک را می‌بندد که با صراحت از لزوم داستان‌سرایی دیگری می‌گوید.

در اینجا با ابراز لزوم ورق زدن دفتر تاریخ، مرثیه به آخر خود رسیده است و مراسم سوکواری پایان خود را اعلام می‌دارد.

بواقع آنچه بیان آخرین مصرع‌ها را باعث شده ("لیک بی مرگ است دقیانوس./ وای، وای، افسوس.") پیامی برای از سر گرفتن سوکواری نیست. سوکواری که برای پُر کردن شکاف تاریخی در روح جمعی مان (شکافی ناشی از وجود ایرانیان مقاوم در برابر اسلام و ایرانیان نومسلمان) لازم بوده است. افسوس پایان "آخر شاهنامه" به وجود بی‌خبرانی بر می‌گردد که از گنجینه آگاهی تاریخی دورند و به تضاد پنهانی در تاریخ خود همچون یک ملت پی نبرده‌اند.

سخن اخوان‌ثالث به گشایش دریچه‌ای می‌انجامد که ما، چه بصورت ناظر و چه بصورت بازیگر، خود را در گیر کشاکشی ببینیم که در روحیه ایرانی بر سر هم‌آورد جویی با حمله اعراب یا همکاری با فاتحان مسلمان وجود داشته است.

آن پرسش و کشاکش، از منظر تداوم تحول نظری، در واقع در خوان نهم را می‌گشاید که باید دید با چه محتوا و رفتاری فضایش پُر خواهد شد.

شناخت، و نیز برگزیدن از عصیبت ناشی از نادانی، حاصل کنار آمدن با این واقعیت است که ما در درازای تاریخ در حاشیه رشادت‌ها و دل‌آوری‌ها، همدستی با دشمن و گسترش پلشتی هم داشته‌ایم.

فهم این واقعیت هم سوکواری ما را با دست‌آورد می‌سازد و به پالایش روان یاری می‌رساند و هم ما را از دست دیو مال‌بخولیا می‌رهاند که پیکار واقعی

امروز را فدای پریشان‌حالی خیالی نکنیم. مالیخولیایی که نمی‌خواهد از مشاهده و در جا زدن در اطراف دعوای سپری شده دست بکشد. از این‌ها گذشته، سوکواری موفق می‌تواند زمینه‌ساز برخورد دگرسانی با پدیده تواب شود. اینجا نباید دیگر مثل گذشته به ابزار یا مکانیزم واپس‌زدگی مسئله در ذهن متوسل شویم. در برخورد واقعی و بدور از هیجان و عصبیت نه تنها زمینه دیالوگ دوطرفه را مهیا می‌کنیم و به توابان امکان ابراز درد دل می‌دهیم بلکه همچنین به فعل توبه کردن با اشراف بیشتری می‌نگریم.<sup>۳۴</sup>

در اینجا بخاطر تغییر مخاطب و اشاره‌ای که پس از "آخرشاهنامه" در بیان اخوان‌ثالث پیش می‌آید، نقطه‌ی عاطفی دیده می‌شود. چون که روی سخن اخوان‌ثالث دیگر نه تاریخ و گلایه از فراز و نشیب آن که مردم زمانه‌اش هستند. مردمی که باید به آگاهی تاریخی دست یابند. یک چنین نقطه‌ی عاطفی در شعر "خوان هشتم و آدمک" اخوان‌ثالث بیار می‌نشد که از پس مجموعه‌ی شعر "از این اوستا" انتشار یافته است. نیاز به یادآوری دوباره نیست که محدود کردن دنیای اخوان‌ثالث به آن سه دفتر شعر معروفش، یعنی آنچه برداشت دلبخواهی و تفسیر گزینشی خواندیمش، از فهم دستاورد نظری اخیر وی دور می‌ماند.

اما پیش از آنکه ما به ایستگاه شعر یادشده برسیم با یک مرحله مهم در روند نظریه‌پردازی، آری آنهم نظریه‌پردازی که از دل نگاه زیبایی‌شناسیک به جهان برآمده، روبروئیم.<sup>۳۵</sup> آری سخن از مرحله‌ای است که در آن "از این اوستا" و "موخره‌اش" در دسترس همگان قرار گرفته‌اند.<sup>۳۶</sup> یعنی در تاریخ ۱۳۴۴.

در آن زمان دهسال از سرودن "زمستان" گذشته است و هشت سال از "آخرشاهنامه" و تا سرودن دو بخش "خوان هشتم و آدمک" که ۴۶ و ۴۷ انتشار یافته‌اند، هنوز دو-سه سالی فرصت باقی است. همچنین از انتشار "از

این اوستا" تا وداع شعری اخوان ثالث («ترا ای کهن بوم و بر دوست دارم» به سال ۱۳۶۸) چهارده سال راه مانده است. راهی که از ایستگاه‌هایی چون "در حیاط کوچک پائیز در زندان" (سال ۱۳۵۵)، "دوزخ اما سرد" و "زندگی می-گوید اما باید زیست" (هر دو به سال ۱۳۵۷) می‌گذرد. بهر حالت شناخت این راه برای فهم برجستگی اخوان ثالث و اهمیت پروژه‌ی بازسازی آگاهی تاریخی و ارائه رهیافت از جانب وی لازم و ضروری است.

در واقع با آن پشتوانه شعری ("کتیبه" و "پیوندها و باغ") و تخته‌ی پرش نظری ("موخره‌ی ۱ از این اوستا")، اخوان ثالث از شرایط تراژیک قبلی به موقعیت کمدی و داستانسرایبی از حال و روز گروتسک "شاتقی، زندانی دختر عمو طاووس" می‌رسد و پس از شنیدن فرمان زندگی "که باید زیست"، می‌زید و در می‌گذرد.

باری. "از این اوستا" از همان آغاز خود (شعر مقدمه) با میل ادای دین به ایران شروع می‌شود زیرا اخوان ثالث خود را چنین می‌داند:

"پرورده‌ی این باغ، نه پرورده‌ی خویشم".

باغ که در شعر اخوان ثالث جانشینی برای نام و ویژگی ایران است، چه با صفا باشد و چه بی‌برگ، مبدا هرگونه حرکت شاعر برای شناسایی هستی بوده است. تلقی و برداشتی که از نظر اسماعیل خویی سنت‌اش به سُرایش دانای توس برمی‌گردد زیرا برای فردوسی نیز "باغ" نمادی از ایران است. بنابراین باغ یا ایران برای اخوان ثالث سکوی پرش یا سرآغاز حرکت است. سرآغاز حرکتی "از بسکه ملول از دل دلمرده‌ی خویشم" به آنچه باید شود. پس برداشت وی از مفهوم باغ، همچون تمثیلی برای ایران، همانا رسیدن به آن آرمانشهری است که در آن "غبار قرن‌ها دلمردگی از خویش بزداید". با اینحال حرکت هستی‌شناسانه اخوان ثالث همواره از دل کشاکش مرگ و زندگی



بیرون می‌آید و لبریز می‌شود. تلاش اخوان‌ثالث در شناختن هستی، همانطور که خود در "موخره ... " گفته، هدف تعریف معنویت زمانه را نیز دنبال می‌کند. با این تفاوت که معنویت مورد نظر وی از سنت ایمانی بر نمی‌خیزد. نزد وی معنویت در درگیری با امر عبث و تلاش معنا بخشیدن به هستی پدید می‌آید.

در ایستگاه «از این اوستا»، بیش از هرباری در زندگانی، شاعر با پدیده‌ی بیهودگی و عبث دست به گریبان است. عبثی که برای او گاه از مرگ نیز دلخراشتر جلوه می‌کند. نمونه‌ی درگیری یادشده، شعر «کتیبه» است که بخاطر هولناکی‌اش چشمگیر و نیز بارزترین بازتاب سُرایش شاعر در دفتر «از این اوستا» است. در چالش با بیهودگی و عبث بودن هستی، آنچه دستگیر شاعر می‌شود، پوچی وعده‌های بظاهر شریف رستگاری در مسیر زندگانی آدمی است. شعر "کتیبه"، مدرک و سند تا آخر راه پوچی رفتن است. خوانش کتیبه گزارشی از این رهنوردی را بدست می‌دهد. هولناکی شعر «کتیبه» یکی از علت‌هایش رویگردانی شاعر از باور عمومی است. اینکه مسیر تاریخ همانا خطی بسوی پیشرفت و تعالی است و "یک جوری قضایا درست خواهد شد". علت دوم هولناکی شعر "کتیبه" رهنمود نداشتن است و اینکه به تعداد رهیافت‌ها، بن بست‌ها در پیش هستند. "کتیبه"، با شولای هول بر دوش، با خواننده خود روبرو می‌شود.

در کنار حضور عنصر هول در روایت یادشده، یگانه نتیجه‌ی مثبتی که از تاویل "کتیبه" می‌تواند حاصل شود، همانا رهنمود بیدار ماندن و هوشیاری مداوم مخاطب است. زیرا شاعر رستگاری مداومی را در روند زندگانی نمی‌بیند. از این منظر، اخوان‌ثالث از دایره تعریف دینی از پایان جهان و رستگاری محتومش بیرون آمده، به نگرش خیامی نزدیک می‌شود که دم را غنیمت می‌-

شمارد. بنابراین، در بخشی از روند معنا بخشیدن به هستی، کشف لحظه می- کند: "ای لحظه‌های گریزان صفای شما باد". بدون این کشف که امر عبث بسیار دل آزارتر از مرگ برای شاعری چون اخوان ثالث است، امکان نگاشتن "موخره‌ی از این اوستا" در کار نمی‌بود.

پیچیده‌ترین اثر شاعرانه اخوان ثالث در واقع «از این اوستا» است زیرا هم اوج درگیری وی با امر بیهوده در هستی را به نمایش می‌گذارد (در بخش سروده‌ها) و هم در رساله انتشار یافته زیر عنوان «موخره‌ی از این اوستا» او می‌خواهد بر ناروشن بینی‌های زمانه خود چیره شود و تصویر روشنی از راه و چاه بدست دهد. در جای دیگری به صورت مفصل به دستاوردهای این رساله پرداخته‌ام و در اینجا حرف خود را تکرار نمی‌کنم.<sup>۳۷</sup>

فقط اشاره‌وار بگویم که سمت و جهت‌گیری رساله‌ی اخوان ثالث به سوی نقد فرهنگی است. رساله‌ای که، با استفاده از تکنیک قصه در قصه، شناسنامه نظری نویسنده را بدست می‌دهد. وی مصاحبه‌ای با خود راوی را درباره‌ی تعریف شعر و شاعر پیوسته مطلب می‌کند. آنگاه روایت طنزآمیزی از وضعیّت "پشت کوه‌یان" بی‌خبر و مرتکب سُرایش را در آن می‌آورد که بگوید چرایی و چگونگی شعر و اندیشه معاصر چه نمی‌تواند باشد.

بهرحالت ساختار موخره‌ی از این اوستا نخست با درود بر گذشتگان مطلوب نویسنده رساله پایه‌ریزی می‌شود. نویسنده سلام می‌کند و آفرین گو است به اهورامزدا که آفریدگار خوبی و سودمندی، نیکی و زیبایی است. سپس در کنار شناسایی افراد مورد ستایش، که با زردشت شروع می‌شود و به مزدک و مانی و بودا و مهاتما گاندی می‌رسد، به صفاتی باید توجه کرد که اخوان ثالث برای عناصر مورد نظر خود اعلام می‌دارد. آنگاه ساختار رساله یادشده با ملاحظات پیرامون شعر و شاعری، تاملی در گذشته و حال، جمع‌بندی از

سنت شعری و گزینش شاعران دلخواه از میان بیشمار سراینده دیوان دار و سرانجام با تعریف منبت شاعر و تکیه بر اهمیت مخاطب تنومند می‌شود. در راستای سخن پیش از این بگویم که نقد فرهنگی رفتار جمعی را آن کسی (اندیشه‌ورزی) به انجام می‌رساند که از سوکواری بیرون آمده باشد. حتا اگر خودش در حالت روانی گوشه‌گیر و تنها باشد که اخوان‌ثالث به گواه گفته خود و آشنایش چنین بود. چشمگیری سُرایش اخوان‌ثالث بنوعی اوج در گیری حالت شخصی با بیماری عمومی نیز است.

به اعتبار این درک و دریافت، او را مثل والتر بنیامین که "سوکنامه‌های دوران باروک" را بررسی کرده، از منظر حالت روانی می‌توان مالیکولیایی خواند. شخصیتی گوشه‌گیر که در عین حال علیه مالیکولیا همچون بیماری برخاسته و با نشان دادن روش درست سوکواری خواسته از بروز بیماری یاد شده پیشگیری کند. در واقع همین گرایش عصیانگرانه در مقابل عارضه‌ای جمعی، نشانگر برجستگی وی است.

باری. با آن نقد فرهنگی اجرا شده در موخره، که از سنجش ناکارایی سیاست رسمی در امور فرهنگی تا حمله به شلختگی در زبان روزمره و راه یافته به رسانه‌های جمعی می‌رسد، امکان سرودن "خوان هشتم و آدمک" در اثر «در حیاط کوچک پائیز...» مهیا می‌شود که مصرعی از آن را همچون عنوان برای سخن حاضر برگزیده‌ایم.

"خوان هشتم و آدمک" سروده‌ای تشکیل شده از دو بخش (۱- خوان هشتم و ۲- آدمک) با علامت تعلیق (آن سه نقطه معروف) شروع می‌شود. این شروع از میانه چیزی است که در پیش جریان داشته است. این شروع با علامت تعلیق در خوانش ما تداوم نگرشی را تامین می‌کند که در فرایند سُرایش و بازاندیشی شاعر برجسته شعر فارسی به دوره پسا سوکواری رسیده

و پس از آنهمه شکیبایی، که در راه جبران صدمات روانی ناشی از یورش‌های مختلف تاریخی به میهن خود مصرف کرده، به بررسی حال و روز زندگی جامعه معاصر خود نشسته است. بررسی‌ای که، در روند تکامل خود و همراه با تحولات زیبایی شناسیک هنر مُدرن، به استفاده از بازنمایی خنده‌دار (کمیک) اوضاع می‌رسد.

تاریخ سرودن "خوان هشتم..." دی ماه ۱۳۴۶ است که با چنین مصرع‌هایی شروع به سُرایش خود می‌کند: "... یادم آمد، هان، / داشتم می‌گفتم: آنشب نیز / سورت سرمای دی بیدادها می‌کرد. / و چه سرمائی، چه سرمائی! / باد برف و سوز و وحشتناک / لیک خوشبختانه آخر، سرپناهی یافتم جائی / گرچه بیرون تیره بود و سرد، همچون ترس / قهوه‌خانه گرم و روشن بود، همچون شرم." با این تقابل‌های ساخته شده در شعر، تقابل‌هایی میان درون و بیرون، میان سرد و گرم، میان تیره و روشن و نیز میان ترس و شرم، خواننده آماده می‌شود به درک تقابل اساسی برسد که چیزی جز رو در رویی "نقال و تلویزیون" نیست.

برای دانایان، و از جمله شاعر ارجمند ما، هر دوی این پدیده‌ها، در کارکرد خود، رسانه هستند و انتقال دهنده‌ی دانستنی. اینجا مسئله بر سر چرایی و چگونگی اطلاع رسانی است. در ضمن آن دوره سر آغاز روندی ست که تلویزیون در زندگی عمومی دارای نقش شده است. هرچه این نقشیابی اندازه‌اش بیشتر و محوری‌تر شده، توجه متفکر و بهبود بخش اجتماعی سرزمین‌های مختلف نسبت به آن بالاتر رفته است. بطوری‌که (چنانچه) در ایران نیز داستانش به شعر و سُرایش فارسی راه می‌یابد که هنوز در آن دوران اصلی‌ترین ظرف اندیشه‌ورزی ما بوده است.

فراموش نکنیم که حوالی جنبش مشروطه مهم‌ترین تحول در کار اندیشه ما در شعر صورت گرفته است. ما با اینکه در این دوران با انتشار شریحات تازه‌ای از روند فلسفیدن و فلسفه غرب روبروئیم، نظیر گزارش "سیر حکمت در اروپا"ی فروغی، ولی این نیما یوشیج است که حرف اصلی برای باز اندیشی و تأمل کردن را می‌زند و رهنمود می‌دهد. او که مخاطب را به واقع بینی دعوت کرده تا از اسارت دیرینه ذهنیت‌گرایی بدر آید و پنداربافی را به جای فلسفیدن نگیرد.<sup>۳۸</sup>

بر بستر چنین پیشزمینه‌ی تاریخی از رهنمود دادن شاعران است که سنجش اخوان‌ثالث در شعر مورد بحث ما بایستی فهمیده شود. سنجشی که میزان فزاینده‌ی تبادل جهل در برنامه‌های سرگرم‌کننده تلویزیونی را بر نمی‌تابد و نقش آگاه ساز نقال کهنه‌کار را در برابر آن یادآور می‌شود. بدین خاطر در صحنه‌ای که یک قهوه‌خانه است، نمایشنامه رو در رویی نقال و تلویزیون اجرا می‌شود. نمایشنامه‌ای که در روند اجرایی خود، خواننده شعر را آرام آرام متوجه هم‌نوعان می‌کند که از گوش و چشمی حقیقی برخوردارند ولی در فرایند تحمیق ناشی از برنامه‌های بی‌محتوای تلویزیون بتدریج آدم‌های مجازی می‌شوند. به آن‌سان که ایشان در آخر روایت فقط به صورت شکلکی توصیف می‌شوند: تشکیل شده از بخار بر روی شیشه‌های قهوه‌خانه.

آنجا که اخوان‌ثالث می‌سراید: "پهلوان خوان هفتم، اکنون/ طعمه‌ی دام و دهان خوان هشتم بود"، فرایند دراز آهنگی را یادآور است که از ماجرای درگیری رستم و شغاد شروع شده و در زمانه وی به آدمکی مجازی بر شیشه قهوه‌خانه‌ای در ایران رسیده است. در واقع اخوان‌ثالث با هشدار به آدمک(گولم) که اسیر روزمرگی شده، رستم خود را می‌پروراند که قهرمانی عرفی و فرهیخته است.

شعر "خوان هشتم..." اخوان ثالث فقط بخاطر نقد رسانه‌های گروهی و حاصل کارشان که آدم‌های بی نام و نشان (یا مسخ شده و گیج) هستند، مهم نیست. این نوع سنجش نمونه‌های مشابه فراوانی در اروپای پس از جنگ بین الملل دوم دارد که برآمد تکنولوژی سرگرم ساز و تفننی را به نقد نشسته‌اند.

سیاهه بلندی از آثار اندیشه‌ورزان غربی در این رابطه وجود دارد: از نقد فلسفی "مکتب فرانکفورت" به فرهنگ صنعتی شده تا اثر خطابی "آدمک" ویلهلم رایش روانشناس. از دل همین سنجش‌ها است که "علم رسانه‌های گروهی" پدید می‌آید تا به چالش با "صنعت فرهنگ" برخیزد که آگاهی وارونه را اشاعه می‌دهد. اندیشه‌ورزی انتقادی بخشی از هدف خود را در این تلاش باز می‌یابد که از رواج واژگان بی رنگ و بو و بی خاصیت و از بی اعتنایی مردمان جلوگیری کند.

اما اهمیت شعر یادشده همچنین در تحول نظری اخوان ثالث است در فرایند سُرایش. فرایندی که او را از زبان حماسی و فضای تراژیک بتدریج به استفاده از زبان طنز و نمایش کم‌دی و گروتسک موجود در زندگی می‌رساند. زندگی که مدعای مُدرن شدن دارد. ولی، همانطور که بعدها دیدیم، فقط در ظاهر مُدرن شده و در باطن هنوز گرفتار تلقی‌ای واپسگرایانه و سنت باز اندیشی نشده است.

در اینجا اهمیت اخوان ثالث در قیاس با شاعران همدوره‌اش نمایان می‌شود که برگزشتن از حماسه و تراژدی و رسیدن به ایستگاه کم‌دی و گروتسک را از منظر اجرای هنری به سرانجام می‌رساند.

منظومه‌ی "زندگی می‌گوید، اما باید زیست..."، که علامت تعلیق را در آخر عنوان خود جای داده، نمونه‌ای برای امر برگزشتن یادشده است. منظومه‌ای که فضای زندان و چند زندانی را، همچون پرسوناژهای یک روایت کمیک با

لحظات گروتسک، برای یک نمایشنامه از شکل زندگی روزمره باز سازی کرده است.

روند سرایش اخوان ثالث به غیر از اینکه با دستاوردهای اصلی و پیامدهای فرعی خود اتهام نیندیشیدن اندیشه‌ورز ایرانی را رد می‌کند، در واقع الگویی است برای تحول کار هنری ادبی در سرزمینی که شعرش سابقه تاریخی دراز آهنگی دارد و می‌خواهد در مُدرنیتته فرهنگی دارای مقام و منزلت درخور خویش باشد.

در روند سُرایش وی هم با پرداختن زبان حماسی بر بستر موقعیتی تراژیک روبرو هستیم و هم شاهد رویکرد او به قالب کمدی. این قالب در بازنمایی موقعیت گروتسک کار ساز است. یعنی وضعیتی را آشکار می‌کند که خنده و چندی و اشمئزاز را توامان دارد. پایان بخش دوم شعر "خوان هشتم و آدمک" این وضعیت مسخره را اینگونه به ترسیم نشسته است. وقتی مدعی عرش اعلا بودن را بر فرش زمین می‌نشانند:

"ای دریغا، با چه هنجاری

در چه تصویری تجلی کرده‌ای امروز،

رستم، ای پیر گرامی، پور مسکین زال!

آه،

از سراپایش عرق ریزد.

بسکه هو گفته ست و حق کرده است.

هوله حاضر کن نچاید، های

آدمک کلی عرق کرده ست."

نوامبر ۲۰۰۷





## پی‌نوشته‌های جُستار دوم (گزارش جامع از...)

<sup>۱</sup> - برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به: ایمانوئل کانت، "تمهیدات، مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعی‌ی آینده که به عنوان یک علم عرضه شود"، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۰.

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

کسی که در کار شناخت کانت دچار عجله نباشد و نخواهد با یک تیر همزمان چند نشانه را بزند، می‌داند که در این اثر ضمنی، و نیز البته در اثر وایسته و مهمتری چون "نقد خرد ناب"، کانت در پی نشان دادن حد و مرز قوه‌ی شناخت است و اینکه به نظر وی حوزه یا حوزه‌هایی وجود دارند که توانایی شناسایی مبتنی بر حس و تجربه انسان به قلمرو آنها راهی ندارد. پس آنگونه که حدادعادل می‌گوید "حل مسئله‌ای" در کار نبوده است، بلکه منظور کانت مرزبندی بوده است میان حوزه شناخت زمینی و بلاواسطه با آنچه آندوره حوزه‌ی شناخت استعلایی خوانده می‌شده است. در تداوم نگاه و برداشت وطنی، و بی‌آنکه دوباره پژوهش‌های جدید در مورد کانت مورد

---

توجه قرار گرفته باشند، نشر دانشگاهی، به سال ۱۳۷۵، شرحی بر تمهیدات کانت منتشر ساخته که ماکس آپل ۱۹۰۸ نگاشته است. رجوع کنید به ماکس آپل، مسئله‌ی اصلی نظریه شناخت، ترجمه محمدرضا حسینی بهشتی. اینکه برای کانت با اثر "تمهیدات" پرونده‌ی بحث تفکیک حوزه‌های شناخت تمام نشده، یعنی بر خلاف برداشت نادرست حدادعادل همه‌ی مسئله‌های مورد مشاجره میان ایده‌الیست‌ها و هواداران مکتب اصالت پراتیک (عملکرد) حل نشده، یادداشت‌های انتشار یافته وی پس از مرگش گواه هستند. بویژه آنجایی که کانت درباره‌ی فرضیه‌ی اتر Aetherhypothese به بحث می‌نشیند. بحثی که بنوعی پیشقراول بحث‌های امروزی فیزیک کوانتم درباره‌ی فرضیه "استرینگ" است. چون هر دو بدنبال رابطه فیزیک و مابعد فیزیک در فضا می‌گردند.

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

در اینجا برای آنکه از روند اصلی بحث خود دور نشویم و به نمونه‌ای از تداوم فلسفه انتقادی اشاره کرده باشیم که با سنجش کانت حرمتگزار ارزش و اهمیت وی می‌شود، مطلبی از یورگن هابرماس را مرور می‌کنیم که به موضوع "متافیزیک پس از کانت" پرداخته است. این نوشته، دومین مطلب از

---

فصل اول کتاب سه فصلی هابرماس است. کتاب انتشار یافته به سال ۱۹۹۲ عنوان زیر را دارد: اندیشیدن در دوران پسا متافیزیک.

Juergen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Ed. Suhrkamp

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

نقطه حرکت اندیشه هابرماس باور به دستاوردهای مدرنیته برای انسان است. او معتقد است که فرهنگ مدرن همواره با ارائه هنجارهای پُر محتوا برای رفتار انسان رشد کرده است. فرهنگی که آدمی را در دستیابی به خودآگاهی یاری کرده است تا شخصیت خود را معین کند و تحقق بخشد. در واقع مُدرنیته را نمی‌توان با خرد ابزاری مساوی گرفت. خرد ابزاری که بعضی با کژاندیشی در پی حُقه‌اش هستند.

از منظر تبار شناسی ایده، شاید بشود دیدگاه هابرماس را وفادار به آن رویکرد انسانی خواند که همزمان با انقلاب فرانسه بال و پر گرفت. رویکردی که بشریت را به تساوی حقوق، به آزادی و به برادری (و چرا نه به خواهری؟) آنهم با تحولات امروزی نگرش انسانی! فراخواند.

فلسوفی چون هابرماس بر زمینه چنین انگیزشی در فلسفیدن دست به کار می‌شود تا مفاهیم سستی چون متافیزیک، طبیعت ستیزی و ذهنیت‌گرایی محض را مورد کندوکاو قرار دهد. به هنگام این کندوکاو، وی از الگوی برآمده از سنجش تاریخ علم بهره می‌برد. چرا که فلسفه را تافته‌ای جدا بافته نمی‌داند. در همین راستا او روند فلسفیدن انسانیت را از طریق رویکرد فیلسوفان به موضوع‌هایی چون "هستی"، "آگاهی" و "زبان" تقسیم بندی می‌کند. بر اساس این تقسیم بندی یادشده، مخاطب با سه دوره‌ی عمده در

---

تاریخ فلسفه روبرو می‌شود. تاریخی که اندیشه‌ورزی در آن به سه شیوه مختلف هستی‌شناسانه، ذهن‌شناسانه و سرانجام نشانه‌شناسانه سعی در توصیف و توضیح و نیز تغییر جهان کرده است.

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

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

هابرماس نمونه‌های چنین تلاشی را در تاریخ جدید در آثار کسانی نظیر لایبنیتز، اسپینوزا و شلینگ می‌یابد که به نظریه‌پردازی پیرامون آگاهی نشسته و در واقع سنت افلاتونی-ارستویی را در ارائه دستگاه‌های نظری از مفهوم‌ها

---

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

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

هابرماس در سنت اندیشه انتقادی بر نقد متافیزیک صورت گرفته توسط ماکس هورکهایمر جوان اتکا دارد که گفته، مفهوم‌های کلی ایده‌الیسم کاری با رنج و مشقت روزمره آدم‌ها و مناسبات تحقیر آمیز در زندگانی ندارند و

---

اغلب آنها را لاپوشانی می‌کنند. هورکهایمر همچنین بر این باور بود که نقد ایده‌ئولوژی هر بار شکل‌بندی جدیدی از ائتلاف متافیزیک با سیاهکاری‌های مذهبی را کشف می‌کند. وی در ادامه بحث خود از رابطه دوپهلوی کانت با مفهوم متافیزیک صحبت می‌کند زیرا از یکسو، این مفهوم بصورت شناختی مطرح است که به موضوع خود هویت می‌بخشد و ذات آنرا تعیین می‌کند. مثل کاری که در متافیزیک طبیعت یا در متافیزیک آداب و رسوم انجام داده است. و از سوی دیگر، آن معماری کانتی برای ساختمان خرد است که بر تفکیک توانایی شناخت عینی از امکان درک اخلاقی و از قوه داوری زیبایی شناسیک بنا می‌شود. هابرماس تفکیک برآمده از سه سنجش کانتی را در واقع واکنشی به فرایند استقلال یابی مجموعه‌های مختلف عقلانیت می‌داند که از قرن هژده بیعد آغاز گشته و دانش کارشناسانه را میداندار پژوهش و بررسی ساخته است.

<sup>۲</sup> - در باره نکته‌های یادشده رجوع کنید به: مصاحبه جهانگلو با حسین نصر در کتاب "در جست و جوی امر قدسی" انتشارات نشر نی، ۱۳۸۵. و نیز به کتاب: "روابط حکمت اشراق و فلسفه‌ی ایران باستان"، تالیف هانری گُربن، ترجمه روح بخشیان، ص ۲۵.

<sup>۳</sup> - یادمان نرفته که شعار "جنگ، جنگ تا پیروزی"، و تصرف کربلا با هدف باز پس گرفتن قدس (اورشلیم) بود. البته این شعار محبوب مومنان در تکرارهای تاریخی خود بجز مسلمانان، مسیحیان و یهودیان را نیز بارها به صرافت لشکر کشی انداخته است.

سیاست جنگ افروزی ادیان ابراهیمی و جزئیات تکان‌دهنده‌ی اجرای سیاست یادشده را در سطح بومی و وطنی از جمله در گزارش زکریا هاشمی)

---

چشم باز و گوش باز، انتشار یافته در خارج از کشور) می‌توان دید و باز خواند که از جنگ هشت ساله عراق و ایران می‌گوید.

بواقع مفهوم قدس و نشانه‌ای که از این واژه در زبان فارسی این سال‌ها رایج بوده چیزی جز یادآوری جنگی خانمانسوز نیست که در آن رژیم یا بقول خودشان نظام حاکم با ابزار تحمیق و مغزشویی جوانان زودباور را هیجان‌زده می‌ساخت و برای خودکشی بسیجشان می‌کرد.

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

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

البته این استفاده محاوره‌ای از "امر" در روابط اجتماعی، در تجربه‌ی زیسته‌ی نگارنده، یک فاعل شناسایی را به صحنه‌ی توجه و تامل می‌کشاند که از سوی پیشکسوتان تاکنون بیشتر به سکوت برگزار شده یا در حاشیه گذاشته شده است. او که از جمله در هیچ جایی از تجزیه و تحلیل‌های استاد سید حسین نصر نیست. تجزیه و تحلیل‌هایی که در برگزیده ارض و سماوات (از زمین تا آسمان) است ولی هم‌نوع پهلوی به پهلوی را نمی‌بیند. این بی‌جا و بی

---

مکانی انسانی با جنس دیگر که چیزی جز سیاست حذف و پاکسازی نیست، در واقع و درست بخاطر بینش سنتگرایانه‌ی استاد یادشده، نصیب زن (یعنی آن نیمه‌ی دیگر زنده در جامعه انسانی) شده است.

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

قدسی، قهرمان روایت تجربه ما که با ملاحظه‌ی عنوان کتاب استاد و به طور ضمنی در ذهنمان بیدار شد، یکی از دختران دو سه سال مسن‌تر خاله‌خانمی از فامیل بود. یادش خوش. او که آن زمان‌ها به ما پسر بچه‌های جوانتر در مجالس دیدار (جشن‌ها یا سوکواری‌ها) امر می‌کرد. اینکه مثلاً برایش لیوان آبی ببریم، یا میوه‌ای (اغلب سیب یا پرتقالی) بدستش بدهیم. در این موقع‌ها شده بود که ما دو سه تا پسران همسن و سال فامیل به کتک کاری بیفتیم. اینکه کدامان اجرای امر کنیم. البته بعدها به توافق رسیده و تقسیم کار اجباری را پذیرفته و کسب لذت را میان خود تقسیم کرده بودیم. قدسی



---

خانم، زن افسانه‌ای ما، مثل سایر زنان فامیل در بیرون چادر سیاه، بقول خودشان کلوکه، سر می‌کرد. ولی در اندرونی و مجالس یادشده چادری بر سر می‌انداخت که هم نازکتر و هم شفافتر از قبلی بود.

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

باری، داشتیم می‌گفتیم از اوامر قدسی خانم که برای اجرایش سر و دست می‌شکستیم. چون بواقع و حتا با این دنیادیدگی امروزیمان در نوع خودش بی‌نظیر بود. نفیس‌تر هم می‌شد وقتی آن آب را می‌نوشید یا گازی به آن سیب می‌زد. سیبی که ما بعدها فهمیدیم برای خوش نمادی است در دشت لذت و صحرای کامجویی.

بگذریم که لحظه‌ی حساس فیلم مطلوب ما وقتی بود که قدسی یکدستش بند بود و نمی‌توانست آنطور که باید و شاید روی خود و چادر نازک را بگیرد. اینجا آنچه نباید اتفاق بیفتد اتفاق می‌افتاد. ما می‌مردیم و زنده می‌شدیم. چون چادر کمی از سر و روی او کنار می‌رفت. نیم‌رخ‌های آن گونه‌های مهتابی و گوشه‌ای از آن پوست سفیدی پیدا می‌شد که به رنگ صورتی تن می‌زد. پیش چشمان کنجکاو ما سودا زدگان بیچاره و بدبخت، گوهری شروع به درخشش می‌کرد.

البته این درخشش هر بار بستگی داشت به رنگ لباسی که قدسی خانم ما بر تن داشت، و ما چقدر افسوس خوردیم که چرا پارچه نبوده‌ایم. با هر لباس

---

تازه، وی در تابلویی جدید و پُر طراوت‌تر از پیش بنظر می‌رسید. روایت قدسی را همین جا تمام کنیم تا کار به جاهای باریک نکشیده است. و نگوئیم از انحنای پوست و گوشتی که بر سینه‌اش جریان داشت و زندگی می‌کرد. و ما هنوز نمی‌دانستیم که واژه‌ی "پستان"، چه بار معنایی عظیمی را با خود حمل کرده و حمل می‌کند. آیا دستکم بخاطر سرویسی که به هر شیرخواره‌ای داده است، نباید معبدی همیشگی برای ستایش و نیایش شود؟ هنوز هم که هنوز است، این زن ستیزی احمقانه و بزدلانه‌ی ادیان مردان را نفهمیده‌ام. و از این گذشته، راستی چرا در این ادیان تک‌خدایی تاکنون یک پیامبر زن در تاریخ دور و دراز نداشته‌ایم؟

اینجا اما باید بیرون آمد از حوزه خصوصی بحث قدسی و رفت بسراغ حیطة نظری پیرامون مقدسات که در دسترس همگان قرار دارد. برای همین و برای آنکه خوانشی انتقادی از متن‌هایی چون گفتار استاد سید حسین نصر هموارتر باشد، اینجا به اثری بزبان آلمانی ارجاع می‌دهم. اثری از محقق آلمانی "کارستن کولپه"، که اتفاقاً برای رشد آزادی در ایران هم در سال‌های پیش و قبل از مرگ کوشیده بود.

این اشاره یک نکته تصحیح‌کننده در رابطه با بحث نصر هم دارد. او که به رغم مدعای آلمانی دانستن و شعر شاعران آلمان را بزبان اصلی خواندن، لقب قدیسان را که از سوی کلیسا اهدا می‌شود، یعنی die Heilige را بجای امر قدسی das Heilige بکار برده است (ص ۲۸۸، کتاب یادشده). با اینحال می‌دانم که با نصر از در تصحیح این و آن مترادف در آمدن کاری بیهوده است. از این بیهوده تر آن جدلی خواهد بود که با وی بر سر زمان لازم مطالعه خواهیم داشت. وقتی بخواهیم مدعای او را برای مطالعه آن کوه‌های کتاب بسنجیم. او

---

مدعی شده است که چندین و چند دوره از مباحث یزدانشناسی، فلسفی، عرفانی و علمی را که در تاریخ دو هزاره پیش انجام گرفته، آنهم برخی بزبان اصلی، خوانده. کافی است کسی وقت و حوصله داشته باشد و صفحات مجموعه آثاری را جمع بزند که استاد نصر در مصاحبه با جهانگلو در کتاب "در جست و جوی امر قدسی" می‌گویند خوانده‌اند. آنهم وقتی که همزمان کلی مشاغل دولتی و آکادمیکی را بایستی رفع و رجوع می‌کردند.

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

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

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

---

<sup>۴</sup> - برای این منظور رجوع کنید به گزارشی از انجمن دوستداران اندیشه در برلین که در باره‌ی جلسه سخنرانی و بحث آرامش دوستدار به دست داده‌اند. جلسه‌ای که به تاریخ ۳۰ آوریل ۲۰۰۵ صورت گرفته است: [www.andishe.de](http://www.andishe.de)

<sup>۵</sup> - آرامش دوستدار که پیش از انقلاب سابقه تدریس دانشگاهی داشته و از ثمره آن دوران فقط یک کتاب (ملاحظات فلسفی در دین - علم - تفکر، انتشارات آگاه) بدست انتشار سپرده، اگر از ترجمه مطلب داریوش شایگان که از سوی ایشان در آن سال‌ها صورت گرفته بگذریم، تا کنون در خارج دو اثر منتشر کرده است. اولی، عنوان درخشش‌های تیره را دارد و دومی، عنوان امتناع تفکر در فرهنگ دینی. افزایش تعداد صفحات این دو اثر اخیر، در قیاس با کتاب قبلی، آن دلیلی است که در یادداشت خود از آن به صورت "حرکت جهشی" استاد سخن گفتیم. بگذریم که برای تحقق آرزوی استاد و پوشاندن سابقه اندیشگری ایرانیان دو برابر این صفحات نیز گره‌گشا نخواهند بود. آنجایی که از خیل اندیشه‌ورزان ایرانی دو نمونه‌ی پورسینا و سهروردی را، آنهم فقط در قلمرو کار ادبی‌شان، به بررسی می‌نشینیم و طرح‌های نظری‌شان را در رابطه با آموزش و پرورش فاعل شناسا یا من اندیشنده می‌سنجیم، عیار اندیشمندی‌شان را آشکار می‌کنیم. این آشکاری گویاتر و بهتر از هر جدلی برای رد اتهام کلی استاد در مورد نیندیشیدن ایرانیان استدلال ارائه می‌کند.

نگارنده این سطرها پیش از این یعنی به هنگام انتشار کتاب اول استاد در یادداشتی (نخست منتشرشده در نشریه آرش شماره ۲۱ و ۲۲، دسامبر ۱۹۹۲ و سپس در کتاب "قدرت و روشنفکران"، چاپ باران، سوند۲۰۰۲) بخشی از درک و برداشت خود را ارائه کرده است. در آنجا ضمن اعتراف به این

---

حقیقت که نوشته‌ی دوستدار از اولین جدلهای فکری با ایدئولوژی اسلامی حاکم شده بر ایران پس از انقلاب بوده، روش بحث جدلی و یکسونگری مولفش را پذیرفتنی ندانسته‌است زیرا آن را نوعی حق به جانبی از پیش ارزیابی کرده که حتا واکنش با واسطه و بیواسطه به خود را نیز به جاده افراط و تفریط کشانده است. از این گذشته روی یکی از مفاهیم کلیدی بحث وی تامل کرده و گفته بودیم ضمیر شخصی "ما" که نقد و سنجش فاعل شناسا را با خود حمل می‌کند معلوم نیست بر کدام گروه‌بندی اجتماعی استوار است. "ما"ی دوستدار در "درخشش‌های تیره" روشن نبود که از سکوی خطابه چه قشر روشنفکری یا جماعت تحصیلکرده و یا با تکیه بر کدام دسته‌ی شهرنشین کشور به ایراد یابی یا عیب جویی پرداخته است. به گونه‌ای که (چنانچه) این ابهام در مورد راوی نقد و مخاطبانش با آن تن‌زدن نویسنده از توجه به لزوم ارائه رهیافت، به قوز بالای قوزی بدل می‌شوند که اندیشه-ورزی ایرانی در کنار آنهمه مسئله دیگر بایستی با خود بکشد. در ضمن به ایرادهای متدولوژیک بحث او نیز اشاره کرده بودیم. این که از یکسو، ما ایرانیان را فاقد علوم انسانی می‌داند ولی در تشریح مفهوم دینخویی به خودکاوی روانشناسانه فرد و جمع می‌نشیند و از سوی دیگر مدعی می‌شود که نثر ما اصلا زبان اندیشیدن نیست اما حرف و سخن خود را به زبان فارسی با مخاطب در میان می‌گذارد. این نکات بخشی از فرایند بازخوانی اثر دوستدار را تشکیل می‌دهند که در پیش از آن صحبت کرده‌ایم. مطمئنا آنجایی که به ویژگی‌های برجسته و ضعف‌های فاحش نسل قبلی می‌پردازیم که دوستدار نیز بدان تعلق دارد، دوباره از عیار سنجش وی خواهیم گفت که البته مثل بسیاری از "همنسلان اهل تفکر" خود هیچ التفاتی به ادبیات مدرن

---

(چه شعر و چه رُمان در معنای گسترده شان) ندارد. گرچه برای شاعران پیرو نیما رجز می‌خواند که به حدنصاب قابل قبول نرسیده‌اند. منتها دوستدار آنجایی که به سنجش و ارزشگذاری نیما بر می‌آید و دستاورد وی را در همان چهارچوب وزن و قافیه می‌بیند، نشان می‌دهد که اُلُفت آنچنانی با نظریه ادبی و شناخت جزئیات شعر مدرن فارسی ندارد. برای همین رجزخوانی‌اش در مورد شعر پس از نیما هم اینجا به جد گرفته نمی‌شود.

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

---

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

به واقع کلمه‌ی ضعیفه، نشانی از آن شرایط مردسالاری فراگیر است و سلطه مردسالاری بر ذهن و جان اجتماعی و در زمینه زبانی قدیم را هویدا می‌کند. به برکت سلطه‌ی سنت، ما در فرهنگ زبان فارسی از این کلمه‌های تحقیرکننده برای زن هنوز کم نداریم. کافی است به گفتار مردان به اصطلاح روحانی و در واقع بازاری رجوع کنیم که به زن خود به جز ضعیفه، عیال، منزل، و حتا عورت می‌گویند. هر کدام از ما، حتا اگر نخواهیم در شمار آن همجنسان یادشده مان قرار بگیریم، چندین و چند تا از این کلمه‌های اهانت‌بار را در یاد داریم.

این توضیح را ابتدا به ساکن آوردم تا بگویم که نیچه در "آن سوی خیر و شر" (در اول پیشگفتار کتاب) چه شوک عظیمی به خواننده می‌دهد، وقتی می‌نویسد: «فرض بگیریم که حقیقت یک ضعیفه است - نپرسید چطور؟ آیا

---

این شک و تردید پایه و اساسی ندارد که تمامی فیلسوفان جزم‌گرا دل خوشی از این ضعیفه‌ها نداشتند.»

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

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

<sup>۷</sup>- در ارتباط با "توافق جمعی بر سر امتناع تفکر یا اندیشه نزد ایرانیان" که در میان نویسندگان یادشده برقرار است، البته خواننده‌ی کنجکاو و پیگیر به همونا شدن طراحان نظریه مشترک نمی‌رسد. کافی است به آن اشاره کنایه آمیز دوستدار نسبت به بدفهمی نظرش برخورد کرده باشید که منظورش، البته بدون اعلام کردن اسمی، طباطبایی بوده است. طباطبایی نیز در مصاحبه‌ای با نشریه تلاش (شماره ۱۱، چاپ هامبورگ، ۱۳۸۱) بحث را در شرایط امتناع می‌داند و نه در صرف امتناع، و دوستدار را مبتلا به گرافه گویی می‌خواند. از



---

این جدل گذشته، دوستدار در یورشی که به "من اندیشنده‌ی ایرانی" می‌کند و به انکار وجود رُمان در ادبیات فارسی بر می‌آید (ص ۵۲، پیشگفتار امتناع تفکر در فرهنگ دینی) پا در راهی می‌گذارد که پیش از وی داریوش شایگان در "هانری گُربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی" از آن گذشته است. گرچه شایگان در کتاب اخیر خود "افسون زدگی جدید"، بدون اشاره به تغییر نظر خود، توجه خواننده را به چند رُمان معاصر ایرانی جلب می‌کند. نگاه کنید به "چند مثال از رُمان نو ایرانی" در کتاب یادشده و اخیر شایگان (ص ۲۲۰، انتشارات فرزانه، چاپ دوم، ترجمه فاطمه ولیانی).

<sup>۸</sup> - آنجایی که آرامش دوستدار (در اثر امتناع تفکر در فرهنگ دینی) "ذهن جوان" مخاطب بحث خود را بی رهیافت و بدون هرگونه تلاشی برای گره‌گشایی از بغرنج‌ها تنها می‌گذارد این حقیقت را بدست فراموشی می‌سپارد که اندیشه همواره در بطن اندیشه قبلی و در واکنش بدان پرورده و پخته می‌شود. اتفاقاً اندیشه از آن دست فرآورده‌های انسانی است که یکباره اختراع نمی‌شوند. بگذریم که نگارنده این سطرها تمرکز بر بحث هویت و نادیده گرفتن واقعیت دستکاری شده توسط حاکمیت را به هنگام توضیح چرایی و چگونگی انسان ایرانی امروز در اساس دچار کمبود و مبتلا به یکسونگری انسان شناختی می‌داند. هویت در بحث‌هایی نظیر بحث دوستدار آن فاکتور ثابتی در نظر گرفته می‌شود که بیرون از ساحت زمان و مکان روزگار می‌گذراند.

<sup>۹</sup> - رجوع کنید به محمد قائد: دفترچه خاطرات و فراموشی، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰، ص ۷.

<sup>۱۰</sup> - این سوء استفاده از اسم مستعار یا به اصطلاح اسم هنری، مثل بسیاری از رفتارهای افراط و تفریطی دیگر ما، خوشبختانه دارد بوی گذش در می‌آید و سویه‌های هجو و مسخره به خود می‌گیرد. در میان ما پیرمردان بالای هفتاد سالی هستند که اسم جعلی بر خود می‌گذارند. ولی همزمان عکس قدیمی خود را در هرسایت اینترنتی در معرض تماشا می‌نهند. این که وضع دنیادیدگان ما باشد از جوانان تازه از خانه قهر کرده چه انتظاری می‌شود داشت؟ این که برای رسیدن به شهرت به همه چیز، و از جمله به دامن شعر و اندیشه، دست نیازند و با چندین و چند اسم نیست در جهان به نفع حرفهای لق و کوچه و بازاری خود، که در دفتر چهل برگگی به اصطلاح مجموعه شعر شده، نقدهای مثبت و پُر از تمجید ننویسند؟

<sup>۱۱</sup> - مثلاً در تاریخ فلسفه معروف فرانسوا شاتله، آنجایی که سخن از فلسفه قرون وسطا می‌رود، بی آنکه در کنار فارابی و ابن سینا و غزالی با نام و آثار سهروردی و روبرو شویم عنوان سخن عبدالرحمان بداوی (نویسنده فصل مربوطه) "تاثیر فلسفه یونان نزد پیروان محمد" است. رجوع کنید به

Francois Chatelet, *Geschichte der Philosophie*, Bd ۲, *Die Philosophie des Mittelalters*, Ed. Ullstein, ۱۹۷۳

<sup>۱۲</sup> - رجوع کنید به این کتاب نی پال که در ضمن داستانی از دیدار وی از ایران را هم در بر دارد:

V.S.Naipaul, *Eine islamische Reise, unter den Glaebigen*, Ed. List, ۲۰۰۲

<sup>۱۳</sup> - برای روشن شدن بی‌اعتنایی استادان یونانی روایت به سنن ملل پیشینی یا همعصر که داستان‌ها و حماسه‌های خود را داشته‌اند، رجوع کنید به مطلب زیر:

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

---

<sup>۱۴</sup> - نشریه "چشم انداز"، پائیز ۱۳۸۴، پاریس

۱۵ -

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

<sup>۱۶</sup> - استفان پانوسی: "تاثیر فرهنگ و جهان بینی ایرانی بر افلاتون"، تهران،

اسفند ۲۵۳۶

<sup>۱۷</sup> - دوستدار می گوید که در پی ارائه راه چاره نیست. و اعتمادی می نویسد: "بی سبب نیست شاید که دوستدار تصریح می کند که هدف او در امتناع تفکر... نشان دادن راهی برای بیرون آمدن از این تله ای نیست که در آن هزار سال است خوش خوابیده ایم". منبع یادشده.

<sup>۱۸</sup> - رجوع کنید به این بررسی خواندنی از محمد قائد در کتاب ظلم، جهل و برزخیان زمین، فصل پنجم.

[www.mGhaed.com](http://www.mGhaed.com)

در ارتباط با آنچه در متن گفته شده، قائد می نویسد: "در جامعه ای مانند ایران تمایلی شدید، و زیانبار، وجود دارد که امور اجتماعی و مقوله های روانشناسی را فلسفی کنند". ( یادشده، ص ۱۰۰) متنها خودش در سنجش "اصلاحات دینی به عنوان مبحثی درون فرهنگی"، هنگام سبک و سنگین کردن عیار "فطری گرایی"، که نام دیگری برای واپسگرایی سنتی است، روش تجزیه و تحلیل نظری را بخدمت می گیرد که از دل فلسفیدن بر آمده است. با دقت بر همین مفهوم فطری گرایی در نوشته اش درمی یابیم که این رویکرد پیش از آنکه امری اجتماعی یا مقوله روانشناسی باشد بیشتر تفسیری از چگونگی

---

برپایی جهان و نظمش است. تفسیری که در واقع ایدئولوژی حاکمیت امرزوی را تشکیل می‌دهد که قائد ایشان را سودائیان (یعنی افرادی اهل معامله و همزمان اهل اوهام) نامگذاری می‌کند. در ضمن نیاز به شرح بیشتر نیست که میل نامگذاری پدیده‌ها از دیر باز یکی از کنش‌های اساسی فلسفه بشمار رفته است.

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

۱۹ - محمد مختاری: چشم مرکب، نواندیشی از نگاه شعر معاصر، انتشارات توس ۱۳۷۸، تهران. زنده یاد مختاری نه در "چشم مرکب" و نه در اثر "انسان در شعر معاصر" که به سُرایش شاعرانی چون نیما و شاملو و اخوان فروغ پرداخته و دستاوردهای اینان را برای اندیشه‌ورزی ایرانیان خاطر نشان ساخته بود، به دلیل روشن وجود سانسور، نامی از اسماعیل خویی و آثار پیش و پس از انقلابش به میان نکشیده است. شاعری که بدون شک جایگاه خاص خود را در زمینه اندیشه‌ورزی داشته و دارد.

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

من آن رهجوی رهپویم بسوی حق، که تا کردم/ خطا کردم / خطا کردم  
خطاکردم خطا کردم/ حق، انسان است و هر مطلق، نمودی آمد از نا حق/ چه  
ناحق‌ها که خود با حق، من مطلق گرا کردم/ به کوس بی خدایی کوفتم، که از  
دین بلا دیدم/ خود اما بی که دانم، بی خدایی را خدا کردم/ نخستین درد را  
دین یافتم، خود در مثل اما/ به درد دیگری، درد نخستین را دوا کردم/ که

---

یعنی با خطای دیگری نفی خطا گفتم/ که یعنی با بلای دیگری دفع بلا کردم/ ز بی دینی چو دین کردی، ز دین بدتر گزین کردی/ بدا بنیاد دینی که من دین آزما کردم/ .../ چو مسلک جای دین آید، خدا سوی زمین آید/ عبث پنداشتم هر کبریایی را فنا کردم/ خدا را، از آسمان دین، کشانیدم به خاک کین/ نخستین نامش این پائین، پرولتاریا کردم/ پس از آنکه سازمانی را به جای خلق بنشاندم/ سپس خودکامه‌ای را جانشین کبریا کردم/ سزد گر می-گزد جانم، که آلوده ست دستانم/ که بشکستم عصای مار و ماری را عصا کردم/ رهایی نیست از دامی به دام دیگری رفتن/.../رها بودم به دشت شک، ولی در حال گشت شک/ دریغا کز ندانستن، رهایی را رها کردم/ حقیقت از دل امای بی چون و چرا زاید/ حقیقت را من اما خالی از چون و چرا کردم/ حقیقت‌ها که در باید، هم از زهدان شک زاید/ یقینم شد که جز از شک/ هرچه کردم ناروا کردم/ خطا ناکردنی نه کس، نه آئینی است نه حزبی/ جز این گر گفتم و کردم، غلط گفتم خطا کردم...

### پی نوشته‌های جُستار سوم (طعمه دام و دهان...)

<sup>۲۰</sup> - در زبان فارسی کتابی که این اواخر ترجمه شده و به پدیده‌ی مرگ پرداخته، "تنهایی دم مرگ" (انتشارات "گام نو"، ۱۳۸۴) نام دارد. کتاب یادشده در برگزیده دو مطلب از نوربرت الیاس (جامعه‌شناس یهودی-آلمانی) است و مترجمان (امید مهرگان و صالح نجفی) پس از مقدمه‌ای کوتاه در پایان نیز یادداشتی از خود آورده‌اند. ایشان در این یادداشت تلاش کرده‌اند به رفتار جوامع غربی با سالمندان و افراد در آستانه مردن اشاره دهند. این اشاره که بر پایه سخنان متفکرانی چون الیاس و میشل فوکو و جورجیو آگامبن انجام گرفته، در سرانجام خود با این سخن الیاس اظهار هم‌نواپی می‌کند که "محتضران را دم مرگ تنها نگذاریم". شایان توجه است که این نگرش انتقادی دوستان مترجم شامل جهان غرب شده، که دارد از طریق جهانگیری (گلوبالیزاسیون) معیارهای خود را رواج می‌دهد، اما هیچ اشاره‌ای به وضعیت "نعش عزیزان خودمانی" ندارد که در ایران خوراک مرده خوری دستگاه تبلیغ رسمی می‌شود.

<sup>۲۱</sup> - پور سینا در جلد سوم اثر "قانون در طب" (ترجمه‌ی فارسی از شرفکندی، انتشارات سروش، ۱۳۷۰) از بیماری‌های سر و آسیب‌رسانی آن‌ها به کنش‌های حسی و سیاسی می‌گوید. این عارضه را در فصل آسیب‌های ذهنی به بررسی می‌نشیند. آنجایی که در هم شدن یاد و پریشان‌گویی (هذیان) را می‌سنجد به علامت‌هایی در این مورد اشاره دارد. در علامت‌های پریشان‌گویی از جمله آورده است: "اگر سودا سبب در هم شدن عقل باشد، بیمار غمگین و خیالاتی می‌شود و علامت مالیخولیا همراه دارد." برای پور سینا مالیخولیا مرحله‌ای از آسیب‌های ذهنی شمرده می‌شود که بین

فراموشکاری، ابله‌ی و مانیا (دیوانگی ددمنشانه) قرار می‌گیرد. وقت مالیخولیا زمانی است که بقول وی رفتار مغز از مجرای طبیعی خود خارج شده و فکر و پندار به تباهی و ترس سر کشند. هشدار وی در این مورد بوده که "اگر مالیخولیا معالجه نشود و بیمار در پکری یورش بردن و شرارت بماند، مالیخولیا به مانیا مبدل می‌شود" (یادشده، ص ۱۲۴). در تشخیص مالیخولیا ناشی از ماده، می‌گویند که "بیمار به فکر مرگ و مرده‌ها می‌افتد". وی که در پیش وجود ماده در رگ و قلب و معده را بررسی کرده و از در زیست تن دنبال علل گشته با برخی از اطبا به جدل برخاسته که "عقیده دارند مالیخولیا کار جنیان است و ما که طب را یاد می‌گیریم اهمیت نمی‌دهیم که از جن است یا از جن نیست". (یادشده، ص ۱۲۶)

به جز این مرزبندی با خرافات، پورسینا دو نکته دیگر را نیز گوشزد می‌کند که به سخن ما مربوط می‌شود. یکی از آنها سبب شکلگیری مالیخولیا است که از ترس و اندوه بسیار بر می‌خیزد و دیگری آن نوعی از بیماری مالیخولیا است که پورسینا آن را «قطرب» نام نهاده است که به نظرش در ماه دوم زمستان بیشتر پدید می‌آید و بیمار رو به گورستان و مرده‌ها دارد، روزها گوشه‌گیری می‌کند و شب‌ها ظاهر می‌شود و از همه چیز می‌گریزد.

<sup>۲۲</sup> - رجوع کنید به مقاله یادشده در منبع زیر:

Sigmund Freud, Das Ich u. Das Es, Ed. Fischer, ۱۱ Aufl., ۲۰۰۵.

به استناد بیوگرافی آثار فروید که در منبع بالا درج است، "سوک و مالیخولیا" (نگارش به سال ۱۹۱۵) برای اولین بار در سال ۱۹۱۷ در نشریه زیر

Internationaler Zeitschrift fuer aertzliche Psychoanalyse, Bd, ۴, S. ۲۸۸- ۳۰۱

به چاپ رسیده است. حال آنکه کرامت موللی در کتاب قابل‌اعتنایش با نام "مبانی روانکاوی..." مطلب فروید را از سال ۱۹۱۶ دانسته است. رجوع کنید



---

به کتاب موللی، ص ۱۲۹، نشر نی، ۱۳۸۳، تهران. گرچه آن تلاش موللی در بکارگیری واژگان معرب در فارسی که حتا دیگر در حوزه‌های علمیه هم بخاطر مقتضیات روز کنار گذاشته می‌شود، بخاطر مصنوعی بودن و این پندار که نژادپرستی یکی از نشانه‌های ذاتی ایرانیان است قابل اعتنا نمی‌باشد. باعث تعجب است که روانکاو مرید لاکان باز اندیشی و تعریف مجدد آدمیان از خود را که طبیعتاً به نوزایش فرهنگی منجر می‌شود در نمی‌یابد.

<sup>۲۳</sup> - نمونه‌اش بررسی سوزان سونتگ در مورد زندگانی و آثار والتر بنیامین است. بررسی سونتگ نشان می‌دهد که اطلاق صفت مالیخولیایی همچون حالت روانی به افراد هنوز رایج است. گرچه زیاد به گفته‌های اختر شناسی قدیم در این رابطه تکیه نمی‌کند و بنیامین را از منظر رفتاری‌های یک شهروند با کلان شهر ارزیابی می‌کند. رجوع کنید به این مطلب سونتگ:

Susan Sontag, Im Zeichen des Saturn, In Geist als Leidenschaft, Ed. Gustav Kiepenheuer, ۱۹۸۹

<sup>۲۴</sup> - رجوع کنید به:

Saturn und Melancholie, Klibansky u. Panofsky und Saxl, Ed. Suhrkamp, ۱. Aufl. ۱۹۹۲

ناشر در مقدمه خود یادآور شده است که کتاب ساتورن و مالیخولیا به سال ۱۹۶۴ بزبان انگلیسی انتشار یافته و سال ۱۹۹۰ ترجمه آلمانی آن به افزوده پیوست‌های جدید به بازار آمده است. این منبع اصلی بررسی‌های مُدرن درباره پدیده مالیخولیا برآمده از پژوهش‌های موسسه‌ی واربورگ در هامبورگ آلمان بوده که نخست به رابطه آثار نقاش قرن پانزدهم آلمان (آلبرشت دوور ۱۴۷۱-۱۵۲۸) با مفهوم مالیخولیا پرداخته است. این بررسی که در سال ۱۹۲۳ در آلمان انتشار یافته مورد توجه والتر بنیامین در اثر نمایشنامه‌ی سوکواری در دوران باروک نیز قرار گرفته است. رجوع کنید به:

در ضمن باید گفت که اثر "ساتورن و مالیخولیا" از چهار قسمت تشکیل شده و موضوع خود را در حوزه‌های تاریخ فاسفه، طبیعت، پزشکی، دین و هنر کاویده است. از جمله این کاوش‌ها باید از آن اشارات به اختر شناسی و پزشکی بزبان عربی گفت که با اثر ابو معشر (رساله در اتصال کواکب و قرانات) و "قانون" پورسینا آغاز شده است.

۲۵- رجوع کنید به: "از این اوستا، مهدی اخوان ثالث، انتشارات مَروارید، چاپ هفتم ۱۳۶۸، ص ۱۱۰

۲۶- رجوع کنید به محمد مختاری: انسان در شعر معاصر، انتشارات توس، چاپ اول، ۱۳۷۱.

۲۷- رجوع کنید به کتاب "باغ بی برگی، یادنامه اخوان ثالث"، به اهتمام مرتضا کاخی، ۱۳۷۰، جمع ناشران. ص ۷۴.

۲۸- در رابطه با تاوان زندگی زندگی مطلب روشنگران‌های خواننده‌ام از شائول شاکد با عنوان "گرایش رازوارانه در کیش زردشتی". رجوع کنید به کتاب "از ایران زردشتی تا اسلام"، ترجمه مرتضا ثاقب‌فر، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۱.

۲۹- رجوع کنید به منبع بالایی، باغ بی برگی، صفحه‌ای از افکار اجتماعی اخوان، مصطفی رحیمی ص ۲۵۴.

۳۰- رجوع کنید به شاهنامه‌ی فردوسی، به کوشش سعید حمیدیان، چاپ ششم ۱۳۸۴، نشر قطره، ص ۱۳۴۳.

۳۱- رجوع کنید به مطلب اسماعیل خوبی با عنوان "پیشگفتاری به شعر" آخر شاهنامه» در کتاب "از شعر گفتن"، چاپ اول ۱۳۵۲، مکز نشر سپهر، تهران.

---

خوبی که این یادداشت را در سی سالگی خود نگاشته، ۱۳۴۷، بر اینجایی و اکنونی بودن اخوان ثالث همچون نشانه‌های اصالت شاعرانگی‌اش تاکید دارد و از آن قبیل تحریرگران ریاکارش نمی‌بیند که "سنگ مثلا آوارگان عرب یا مردم ویتنام یا سیاهان امریکا را به سینه" می‌زنند. «آخر شاهنامه» را بازتاب آن "خوارشدگی‌ی عاطفی" می‌داند که "حالت شاعرانه‌ی انسان به اصطلاح واپس مانده- یا واپس نگاهداشته شده‌ی امروزین در برابر انسان به اصطلاح پیشرفته‌ی امروزین است". (یادشده، ص ۳۱)

در واقع به این برداشت خوبی بایستی این نکته را از منظر امروزی افزود که اخوان ثالث همچون اندیشنده‌ای ایرانی فقط در گیر عقب ماندگی انسان هموطن از شرایط زندگانی پیشرفته در متروپل نبوده است زیرا در نگرش او هنوز تکلیف برداشت درست از وضعیت تاریخی ایران و کشاکش با فرهنگی معلوم نشده که پس از اشغال ایران توسط اعراب برای ایرانیان بوجود آمده است. این تلقی را شاعر به هنگام حرمت‌گزاری به صادق هدایت، که مهمترین اندیشگر ایرانی قرن بیستم است، در شعر "روی جاده نمناک" بر زبان آورده است. وقتی از بیزاری او سروده است: "چه می‌دیده ست آن غمناک روی جاده‌ی نمناک؟.../ تفوی دیگری بر عهد و هنجار عرب، یا باز/ تفی دیگر به ریش عرش و بر آیین این ایام؟"

از این منظر کافی است آن مفهوم محراب در شعر «آخر شاهنامه» را بیاد آوریم که، همچون محل نیایش، هنجاری برای مراسم آئینی است. محراب که جایی سرپوشیده است پس از سلطه اعراب محل نیایش ایرانیانی می‌شود که رسم قبلی نیایش خود را با روشنایی و آتش انجام می‌دادند.

<sup>۳۲</sup> - برای آنکه عیار شعر و نگرش اخوان ثالث را نشان دهیم و او را با سایر همقطاران قیاس کنیم، اشاره می‌دهیم به شعر "نیویورک" شفيعی کدکنی که به مضمون مشابه‌ای پرداخته است: "او می‌مکد طراوت گل‌ها و بوته‌های افریقا را/ او می‌مکد تمام شهد گل‌های آسیا را/ شهری که مثل لانه‌ی زنبور انگبین / تا آسمان کشیده/ و شهد آن دلار/ یک روز/ در هرم آفتاب کدامین تموز/ موم تو آب خواهد گردید/ ای روسپی عجز؟"

این شعرها برغم اختلاف زمانی چند ساله محصول یک دوره هستند. گرچه تفاوت نگرش دو شاعر برغم هم ولایتی بودن بسیار است. لحن رجز پهلوانی اخوان ثالث آن آلودگی به نگرش مردسالار و اسلامی شفيعی کدکنی را ندارد که به هنگام کاربرد بدترین صفت برای دشمن خود از زنان مایه می‌گذارد (روسپی عجز). وی در ضمن دریافت محدود خود را از زنان نمایش می‌دهد که به فاحشه و فرشته خلاصه می‌شود. گرچه در نمایشش از بخش ایفای نقش فرشته خبری نیست.

<sup>۳۳</sup> - در حاشیه بگویم که بین نگرش اخوان ثالث با برداشت از تاریخ متفکر شهیر آلمانی یهودی والتر بنیامین شباهت‌های بسیار می‌بینم. یکی از چشمگیرترین شباهت‌ها در اینست که هردوی اینان خود دارای غمناکی دیرینه هستند و با اینحال به بررسی داستان‌های غمناک و مراسم سوکواری پرداخته‌اند. آن مطلب یادشده از سوزان سونتاک در این مورد می‌تواند توضیح دهنده باشد.

<sup>۳۴</sup> - نمونه‌ای از اشراف نظری در مورد تواییگری را نگارنده در اثر فریدریش نیچه سراغ دارد. وقتی وی در "دانش شاد" چنین جملاتی را علیه توبه‌کاری می‌نگارد: انسان اندیشه‌ورز کنشگری‌های خود را بصورت پرسش و تلاش -

هایی می‌نگرد که به درک و دریافت تازه‌ای نائل شود. توفیق و ناکامی در این راه برای وی فقط پاسخ‌هایی هستند که به آدمی داده می‌شود. اندیشه ورز تلخ کامی ناشی از ناکامی یا توبه‌کاری از خطا را برای کسانی می‌گذارد که فقط با گرفتن فرمان و دستور به کاری دست می‌زنند. اینان هستند که انتظار شلاق خدا را می‌کشند وقتی او از کارشان راضی نباشد. رجوع کنید به:

Friedrich Nietzsche, die froehliche Wissenschaft, nr. ۴۱, Ed Reclam, Leipzig.

<sup>۳۵</sup> - این طعنه و کنایه‌های استاد آرامش دوستدار را نمی‌فهمم که به آدرس شاعران پس از نیما ارسال می‌شود. دوستدار در پیشگفتار کتاب "امتناع تفکر در..." (چاپ خاوران، ۱۳۸۳، پاریس، ص ۵۹) می‌نویسد: "چنین کاری را در بعد شعری فرهنگ دینی ما فقط نیما یوشیج توانست آغاز نماید... اما تاکنون احدی نتوانسته راه او را حتا یک وجب ادامه دهد. بیش از همه بویژه آنهایی که زمانی خود را وارث او می‌دانستند..."

۳۴ - درجایی مفصل‌تر بر دستاوردهای موخره از این اوستا اشاره داشته‌ام. رجوع کنید به کتاب "شاعران و پاسخ زمانه" (انتشارات باران، سوئد، ۲۰۰۱). در آنجا از جمله آمده است که اخوان ثالث فقط موضوع تخطئه‌ی حزب سیاسی نبوده تا با برچسب‌هایی از توجه نظرسنجی دور بماند، بخشی از جریانات باب روز در مدرنیسم ما زحمت مطالعه‌ی دقیق و انتقادی آثار اخوان ثالث را بر خود هموار نکرده‌اند و با محافظه‌کار خواندن او، خود را از یکی از زنده‌ترین منابع پوئتیک و زیبایی‌شناسی شعر و اندیشه‌ی متجدد فارسی محروم داشته‌اند.

"مؤخره از این اوستا"، نه تنها در تقابل با ایدئولوگ‌های حزبی، امثال طبری‌ها، نگاشته شده و با قطار کردن اسم‌های دست‌کاری شده‌ی مارکس و

---

انگلس و لنین و استالین و مائو، هاله‌ی نورانی مقدس آنان را برای مریدان کمی کدر کرده و اندیشیدن را از انحصار "مرکز نظری اردوگاه سوسیالیسم" بیرون کشیده، بلکه همچنین به چالشی برابر سنت اساتید دانشگاهی ادب کلاسیک و جریان نئوکلاسیک مکتب سخن برخاسته و به مستدل‌سازی تحول‌نیمایی برآمده است.

منتها دستاوردهای اخوان ثالث در "مؤخره از این اوستا" بدین حدود خلاصه نمی‌شود. او در شعر هستن، از پیمان‌ها یا معیار رفتار آدمی می‌پرسد و سپس آن را چون دستگاه ارجاعی تعیین می‌کند. شرح و تفصیل این معیار رفتاری البته در مؤخره خیلی بیشتر از شعر یاد شده مورد بحث و حلاجی قرار می‌گیرد. اخوان ثالث در مؤخره برای رسیدن به منظور خود ساختاری را برپا می‌دارد که از همان سنگ بنای نخست دنبال تعریف معیار رفتار و چگونگی پیامدهایش در زمانه می‌رود. او مطلب خود را با خطابه و ادای احترام به پیشکسوتان شروع می‌کند. اینان در ضمن منابع ارجاعی اندیشه‌ی او نیز هستند. در این راستا صفاتی را که برای موصوف‌های محترم خویش در نظر می‌گیرد چیزی جز نیکی و زیبایی نیست. این صفات مثلاً به رفتار زرتشت اطلاق می‌شود که در دشمنی با اهریمن دروغ و بدی تمایز می‌یابد. با این که از منظر امروزی بدین شیوه نگرش که به خیر و شربینی موضوع‌ها و پدیده‌ها محدود است، می‌توان ایراد گرفت، اما این‌ها دلیل رها کردن مطلب او نیست. اخوان ثالث در ادای احترام بعدی خود، سراغ مزدک و بودا و مانی و سرانجام گاندی را می‌گیرد تا با اعلام منابع مقدس اندیشیدن خود که در ضمن کنار گذاشتن ادیان سامی و پیامبران ابراهیمی است، روایت اندیشیدن دستاوردهایش را حکایت کند. این حکایت از مجری بازگویی قصه‌های از

---

یاد رفته و تأملات راوی پیرامون گذشته‌ها و امور جاری می‌گذرد. او در هر ایستگاهی از مکث و شروع بخش بعدی را با فعل اندیشیدن همراه می‌سازد. سپس اندیشیدن خود را با یادآوری نام فرهیختگان گذشته که بیشتر شاعرانند و شاخص‌ترین‌شان خیام، سنت و تبار می‌بخشد. با تکیه بر این تبارشناسی اندیشه و اعلام زبان فارسی همچون فضای اندیشگی، سپس به چالش با دعوی متشاعران و سلیقه‌های گذرا که هر قیل و قال یا ادا و اطواری را شعر لقب می‌دهند، برمی‌خیزد. بعد برای ارائه‌ی محک و معیار شعرشناسی، از خود شروع می‌کند و برخی از سروده‌های خود را نه شعر که کار و قطعه می‌خواند. عملکردی که نه تنها تمایز شعر را از غیر خود معلوم می‌دارد، بلکه همچنین با یک آینده‌بینی شگرف ورود امکانات تازه‌ی را برای بیان شاعرانگی زمانه در نظر می‌گیرد.

او سپس در پی رجزخوانی برابر به اصطلاح پیشنازان هنری که نه سبک و سیاقی را ثبت و نه معیار سنجشی را برای نظریه ادبی پدیدار می‌کنند، در تداوم اندیشیدن‌ها و پاراگراف‌های تازه مطلب، با کنار گذاشتن روش‌های سترون اساتید ادب، با تکیه بر قصیده‌های سخنوران و قیاس ایشان با رباعی‌های خیامی به تعین و تشخیص "من" نظریه‌پرداز متن می‌پردازد. این من، که فردیتی از مجری نگرش انسانی، انتقادی و معنوی گذشته است، در نظر اخوان ثالث با پذیرش امر تضاد در درون آدمی مجموع می‌شود و به دام نظریه‌های وحدت‌جویانه، همسان‌ساز و تک‌بینی نمی‌افتد.

مقاله‌ی اخوان ثالث در این مرحله به مبنای تعریف فردیت غیر خصوصی شخص شاعر می‌رسد، و در هر اشاره‌ی بخشی از شناخت خود از نظریه‌های ادبی زمانه، یعنی امر شکل‌گیری فردیت در متن و حضور تکامل‌گر مخاطب

---

را عریان می‌سازد. از یک سو می‌آورد که: «مسئله مخاطبان نیز در خور توجه است. این نیز از نشانه‌ها و دلایلی است که بیننده‌ی متأمل را در سنجش و داوری و شناخت اهل سخن، نکته می‌آموزد که خطاب به انسان و انسانیت است...» (ص ۱۱۴ کتاب یاد شده) و از سوی دیگر، در تعریف من فعال در متن به درجه‌بندی اشکال مختلف بیانگری راوی می‌رسد و آن‌ها را "من منزوی"، "من اجتماعی" و "من عالی بشری" می‌خواند. او از آن جا که پایه را بر تعقل و تأمل نویسنده و راوی می‌گذارد، در حاشیه‌ی هر اشاره و نکته‌بینی به گفتاوردهایی نیز ارجاع می‌دهد که الزاما همه در سنت زبان فارسی نبوده‌اند و عناصر ادبی فرنگی را نیز در بر می‌گیرد.

بخش بعدی "مؤخره از این اوستا" به نقد رفتار همصنفان اخوان ثالث مربوط می‌شود. او در این رابطه نخست به سبک و سنگین کردن آن ارتباط‌های قلابی و سترون بین صاحبان جراید و شعرا می‌پردازد که از یک سو به منظور پر کردن صفحات نشریات است و از سوی دیگر، در سطح گپ‌های شفاهی می‌ماند و به عمق شناخت و عیار شعر معاصر نمی‌رسد. او برای نشان دادن راهکار جدید، مصاحبه‌ای را بازنویسی کرده است و با دقت در خور، هر سؤالی را بهانه‌ی پرداختن ساختمان نظری خود می‌سازد. او با این کار در کنار کاربرد زبان صریح و مطنزه که به مقدسات مرسوم پرتو منتقدانه‌ای می‌افکند، فرمول‌بندی‌های نظریه‌ی خود را توضیح می‌دهد و در این راه، اصطلاحات قدما را به معنای جدیدی می‌رساند.

از این جمله آنچه او با مفهوم شعور نبوت و مسئله‌ی الهام در شعر می‌کند، یک رفتار مدرن است. بخشی از امر معنا بخشیدن جدید به الفاظ قدیمی از طریق کاربرد حکایت و شرح واقعه حاصل می‌شود. او در آن قصه‌ی ماجرای



---

گردهمایی شاعران در شهرستان دورافتاده که گویی از دنیا بی‌خبری و پرت افتادن از جریان‌های عمده و زنده‌ی شاعرانگی و نیز نقد بومی‌گرایی به اصطلاح خودکفا است، به واقع نه تنها پتهدی متشاعران را رو می‌کند بلکه به مفهوم با شعر زندگی کردن معنای معاصر می‌دهد. او در پس حکایت هر ماجرای، دستاورد نظری آن را در زبانی رسا و در خور مقاله‌ی علمی تکرار می‌نماید. مثلاً "می‌آورد (در ص ۱۴۴ کتاب) «مقصود من از شعور نبوت هر گز یک امر ماوراءالطبیعه نیست. هر شاعر حقیقی به میزان و اندازه‌ی رسوخش در تجارب عالی و متعالی زندگی و وجود، شعرش داری ارزش بیشتر یا کمتر است.» سپس حرف بسیار مهمی با چند اشاره‌ی ضمنی مختلف به حوزه‌های فکری و رفتاری ما می‌زند که: «در عالم این معنی (یعنی سرایش شاعر حقیقی) هیچ کس "خاتم‌النبین" نیست.» آن گاه برای آن که نادرستی "تعریف نهایی" از شعر را برای مخاطب آشکار کند و جا برای پاسخ‌های آیندگان باز گذارد، هر تعریف جا افتاده‌ی سابق را با اما و اگر تعدیل یا تدقیق می‌کند. او برای آن که امکان انعطاف در افکار عمومی از دست نرود و روی احتمالات آینده که همیشه شناخت و نظریه را پیش برده‌اند، دری بسته نگردد، از وقار و صلابت نظری خود مایه می‌گذارد و حرف درخشانی می‌زند (ص ۱۴۹ کتاب): «البته باید یادآوری کنم که سلیقه و پسند من هیچگاه وضع و حال ثابتی ندارد.»

بر پایه‌ی این نگرش زیبایی‌شناختی که از کلیه‌ی شناخت‌های فلسفی و اجتماعی به جان هنر نزدیک‌تر است، او به متغیر بودن سلیقه‌های لذت‌خواهی ما گواهی و به انعطاف‌پذیری در سایر مسایل رجوع می‌دهد: «.. اگر مقصود قراردادها و سنت‌های اجتماعی و اقتصادی یا به اصطلاح اخلاقی و مذهبی و

---

امثال این‌هاست، شاید به قول پیران پیشین بشود گفت به نظر من هیچ امری "ثابت و مقدس" نیست مگر آن که برای زندگی روحی سودمند و لازم باشد، برای یک شرف طبیعی لازم باشد. مسلماً بسیاری و شاید تمام قیود و سنت‌هایی که ما داریم و به تحمیل بر جامعه‌ی ما جاری و حاکم است، غیر لازم و عبث و نابهنجار است. وقتی جامعه آن چنان بیدار و هوشیار و متفکر شد که سودمندی و لزوم حقیقی را دریافت و تشخیص کرد، آن وقت خواهد دید و فهمید که اغلب و شاید تمام این قراردادها پوچ و احمقانه و دست و پا گیر، یعنی مانع رشد طبیعی و انسانی است...» (ص ۱۵۲ کتاب)

او بلافاصله پس از این نقد جامع الگوهای رفتاری - نظری ما، گرایش مثبت و سازنده‌ی خود را با ادای احترام به مزدک و زرتشت اعلام می‌دارد. از دیدگاه او، با وجود چنین متفکران ازلی و پیشاپیشی، حاجتی به دیگران نیست. آن هم دیگرانی که همچون اصحاب مقدس ایدئولوژی‌های قدرت‌گرا در سطح جامعه مطرح شده‌اند. این نکته‌ها را باید در میان سطرهای "مؤخره از این اوستا" خواند و اشاره‌های سرپیسته‌ی آن را دریافت. به ویژه آن که اخوان ثالث این فرایند نقد و سنجش را در دو جبهه‌ی متفاوت به پیش می‌برد. او از یک طرف، لزوم قائم به ذات شدن فاعل شناسا را از طریق اندیشیدن و شناختن متفکران فراموش شده هویدا می‌سازد. این امر وجه فکری نقد را در بر می‌گیرد. از طرف دیگر، با کنایه و استفاده از زبان به اصطلاح زرگری و خواندن دگرگونه و کمیک اسامی مارکس و انگلس و...، که چیزی جز قداست‌زدایی از به اصطلاح پیامبران ایدئولوژی‌های سر برآورده در دوران تجدد نیست، امر وجه زبانی نقد را پیش می‌برد. انگار با ردیف کردن نام رهبران تقدس‌یافته‌ی چپی‌های آن زمان که به صورت پنج

---

تن آل عبای مدرن درآمده‌اند، وی دریچه‌ای به نقد ایدئولوژی مخالفان و اپوزیسیون واقعا موجود زمانه‌ی خود می‌گشاید.

اینجا ما به اوج شهامت او در نظریه‌پردازی و فلسفیدن دور از ارزش‌های حاکم زمانه رسیده‌ایم که با تلفیقی از آموزه‌های دو نظریه‌پرداز - زرتشت و مزدک - بی آن که ربطی با جریانات مقلدان و پیروان‌شان بجوید در استقلال شعوری به امر التقاط و استفاده‌ی آن از سوی شاعر منجر گشته است. این اوج چنان بلند است که انگار نه تنها دوره‌ای از سقف نگاه همعصران و منتقدان بالا مانده بلکه همچنین تمام آن گرد و خاک بلند کردن انصار حزب‌الله و عناصری چون میرشکاک‌ها که در پی نابودی سنت مدرن تفکر شاعران بوده‌اند، به گرد پایش هم نرسیده است. روشن است که به تمسخر گرفتن "سومین برادر سوشیانت" میرشکاک‌ها در ستون‌های روزنامه کیهان و سعی دست انداختن اخوان ثالث‌ها از سوی جوانان مؤمن و کارمند حاکمیت فقها بی اثر مانده و خواهد ماند.

اخوان ثالث بی آن که تأثیری از کوتاه‌نظری هم‌نسلان و جزم‌اندیشی نسل‌های آتی گرفته باشد، دست کم به پیامد آثار جرم این دسته‌های اخیر اندیشیده است. انگار او به پیش‌بینی‌های داهیان‌ای مجهز بوده که فرا رویدن بحران معنویت امروزی ما را از چندین دهه‌ی قبل مشاهده کرده است. گویا می‌دانسته که با به قدرت رسیدن مذهب، از دست رفتن مشروعیت تاریخی این جریان همچون "پایگاه روحیات و معنویات" جامعه آغاز خواهد گشت و روشنفکر دلسوز این مرز و بوم بایستی در فکر جبران کمبود معنویت باشد. چندی است که فیلسوفان رسمی، عناصری چون داریوش شایگان (با شرح زندگی خود در کتاب "زیر آسمان‌های جهان") به تکرار حرف متکلمان

---

مسیحی بر می‌آیند که خواستار احیای معنویات در سده بیست و یکم بوده‌اند. البته بدون آن که شایگان نامی از کارل رنر مبتکر چنین نظر و سخنی بیاورد. دهه‌ها پیش‌تر از اینان اخوان ثالث بوده است که از ضرورت وجود معنویت گفته، بدین مسئله توجه کرده و راه و روش خود را اعلام داشته است. او در همین مطلب "مؤخره از این اوستا" آورده است که: «... نمی‌توانم هر دمبیل، ولنگار و بیراه باشم، باید به امری مقدس و بزرگ... ایمان داشته باشم. این ایمان به منزله‌ی جان من است.» تلاش برای برپایی نظریه‌ای ترکیبی از افکار زرتشت، مانی و مزدک و بودا... بخشی از این حرکت در ایجاد معنویت است که در رابطه‌اش می‌گوید: «من رهسپار وادی‌های مقدس بودم» (ص ۱۵۴)

رفتار مدرن او در سطح اندیشیدن حتا در یافتن همین امر مقدس نیز مشهود است که نه به دنبال قبول یک امر کلی و ایمان آوردن و سپس اتمام قضیه‌ی معنویت‌جویی، بل نقد و بررسی ایمان‌های مرسوم و سعی در تفکیک کردن موضوع‌های موجود یا عرضه شده برای اعتقاد داشتن است.

او در این باره خاطر نشان ساخته است: «چون حس و هوش و خردم به من اجازه نمی‌دهند که چه دینی و چه دنیوی به این حماقت‌های جاریه معتقد شوم و دروغ‌ها را باور کنم.»

اینجا به مرحله‌ای رسیده‌ایم که منحنی رفتار او را بر محور مختصات ذهنیت اجتماعی بنگریم. رفتاری که چیزی جز برگردشتن از فریفتاری ایدئولوژی و تلاش استقلال فاعل شناسا برای حضور در صحنه‌ی چالش اجتماعی و تعریف معنویت و شرافت انسانی در چارچوب عرف دنیوی نیست.

---

او در این فرایند همچون پیامبری که مسئولیت هیچ امتی را به عهده نمی‌گیرد، نوید ظهور هیچ مُنجی‌ای را اشاعه نمی‌دهد. او با نقد انتظار کشیدن مرسوم در میان همزبانان و هموطنان، به آشتی دادن زرتشت و مزدک در دل و دنیای خویش برمی‌آید و در این پیکره نظری - معنوی، پیغام‌هایی از مانی و بودا را نیز جای می‌دهد.

این پیکره‌ی نظری - معنوی حاصل تلاش فردی است. همین مخاطب قرار دادن فرد، در قیاس با الگوی قدیمی‌ی مخاطب قرار دادن جمع، ویژگی مدرن آن را می‌سازد و الزام وجودی‌اش را این‌گونه تشریح می‌کند: «انسان امروز با شامه و بینش بشری و اجتماعی، باید با حقایق زندگی آزاد و شرفمند امروز آشنا باشد. تفاهم و الفت ارواح، رفاه و آسایش همگان، عدل و ایثار و محبت‌های بشری شرف کار و زحمت‌های سودمند یا زیبای آدمیان. این‌هاست آن چه مقدس و شریف است. این‌هاست آن چه ارزش به زندگی می‌دهد، ارجمند و عزیز است.» (ص ۱۵۵ کتاب).

او سپس این "هفت شهر عشق‌جویی" انسان مدرن برای رسیدن به معنویت را چون الگوی رفتاری از سایر الگوهای رفتار متمایز می‌سازد: «.. نه حدود و دیوارهایی که عده‌ای سیاست‌پیشه و بی‌عمق و آخوندهای درباری و روحانی‌نما برای مقاصد و اغراض آلوده و پست و پلید خود جمع و جور کرده‌اند... انسان آزاداندیش، انسان واقعی امروز بالاتر از این افق‌های کوتاه و پست و حقیر می‌نگرد. امروز فقط انسان مطرح است و ارزش هستی و عمر و کار سودمند یا زیبایی او، کار شریف و سودمند بشری و حمایت محرومان جوامع بشری.» (همان جا).

---

این الگو که امروزه برنامه‌ی جریان دگراندیشی است، برای اخوان ثالث آن روزگار، حاصل کار عنصری است که نامی غیر از "زندیقی" نمی‌گیرد. اخوان ثالث در مطلب مهم و درخشان خود تبار دگراندیشان امروزی را در سنت آزاداندیشانی می‌بیند که در برابر سنت مذهب‌یون بربالیده‌اند و مدام موضوع سرکوب و پیگرد تمامت‌خواهی مطلق‌اندیشانه بوده‌اند. دگراندیشی یا زندیقی بودن که اشاره‌ای به رفتار فکری اخوان ثالث هم هست، روحیه‌ای است که بر فراز مؤخره از این اوستا همواره در پرواز خواهد بود

<sup>۳۵</sup> - رجوع کنید به کتاب "شاعران و پاسخ زمانه"، انتشارات باران، سال ۲۰۰۱ یا مقاله‌ی "اخوان‌ثالث و مسئله‌ی التقاط" در سایت اینترنتی نویسنده:

[www.mehdi-estedadishad.de](http://www.mehdi-estedadishad.de)

<sup>۳۵</sup> - جالب است که یادآور شویم که جناب استاد آرامش دوستدار در پی بحث نیندیشیدن ایرانیان و استثنایی خواندن نیما و کُلی لُغز بار شاعران پیرو نیما کردن، آنجایی که مدرک از نیما شناسی خود بدست می‌دهد فقط دست دمخور نبودن خود با زندگانی ادب مُدرن فارسی را رو می‌کند. زیرا اهمیت نیما را برای فرهنگ دوران معاصر در اختراع قافیه همچون زنگ شعر می‌بیند، یعنی آنچه فقط سلیقه سنت‌گرایان را مُجاب می‌کند، و نه آن رهنمود نیمایی برای واقعیت‌گرایی و دوری از ذهن‌گرایی. رجوع کنید به پیشگفتار کتاب دوستدار ص ۲۸ (امتناع تفکر...، یادشده).

---

**از این قلم منتشر خواهد شد:**  
**معناهای عشق**  
**خوانشی در متون فلسفی، عرفانی و ادبی**

