

سلامی



بسمه تعالی
جمهوری اسلامی ایران

وزارت علوم، تحقیقات و فناوری
مرکز منطقه ای اطلاع رسانی علوم و فناوری

امور پژوهشی

شماره: ۳۳۱۴۰/پ

تاریخ: ۸۸/۱۰/۲۰

سریال: ۱۸۲۸۲

پیوست: -

امام علی (ع) با زوری شناخت، به آموختن دانش است... (میزان الحکمه، ج ۵۴۸)

سر دبیر محترم مجله پژوهشهای ادبی

باسلام و احترام

ضمن ابراز خوشوقتی نسبت به دریافت ضریب تاثیر (IF) مجله وزین پژوهشهای ادبی از پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)، خدمت جنابعالی و اعضاء محترم هیات تحریریه تبریک می گویم.
خواهشمند است به نحو مقتضی، نمایه شدن این مجله در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام و دارا بودن ضریب تاثیر در این نظام را در بخشی از مجله که توسط خوانندگان قابل رویت باشد درج گردد.

با آرزوی توفیق الهی

حمیدعلیزاده

مدیر امور پژوهشی

مرکز منطقه ای اطلاع رسانی علوم و فناوری

شیراز، بلوار دانشجو، مجتمع دانشگاهی ارم، مرکز منطقه ای اطلاع رسانی علوم و فناوری
تلفن: ۰۷۱۱-۶۲۷۳۹۵، فاکس: ۰۷۱۱-۶۲۷۰۲۲، ایمیل: www.ricest.ac.ir، صفحه خانگی: <http://www.ricest.ac.ir>

فصلنامه پژوهشهای ادبی به استناد شماره ۳/۲۹۱۰/۵۵ مورخ ۱۳۸۳/۱/۲۵ کمیسیون نشریات علمی کشور از شماره اول حائز دریافت درجه علمی پژوهشی شده است.

فصلنامه پژوهشهای ادبی در پایگاه (ISC) مرکز منطقه ای اطلاع رسانی علوم و فناوری www.srlst.ac.ir و پایگاه علمی جهاد دانشگاهی www.sid.ir و مجله « نمایه » و noormags.com قابل دسترسی است.

فصلنامه

«پژوهشهای ادبی»

نشریه علمی - پژوهشی

انجمن زبان و ادبیات فارسی

با همکاری مرکز تحقیقات زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس

صاحب امتیاز: انجمن زبان و ادبیات فارسی

مدیر مسئول: دکتر غلامحسین غلامحسینزاده سردبیر: دکتر مهین پناهی

اعضای هیأت تحریریه	
دکتر محسن ابوالقاسمی	استاد دانشگاه تهران
دکتر منوچهر اکبری	استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران
دکتر بهادر باقری	دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت معلم
دکتر مهین پناهی	دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهرا
دکتر جلیل تجلیل	استاد دانشگاه تهران
دکتر محمد دانشگر	استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه امام حسین
دکتر حسن ذوالفقاری	دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس
دکتر ابوالقاسم رادفر	استاد پژوهشگاه علوم انسانی تهران
دکتر غلامرضا ستوده	استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران
دکتر قدرت‌اله طاهری	دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی
دکتر غلامحسین غلامحسینزاده	دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس
دکتر سید حسین فاطمی	دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد
دکتر ناصر نیکوبخت	استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس
دکتر حسین هاجری	استادیار زبان و ادبیات فارسی سازمان سمت

ویراستار فارسی: محمد دانشگر مدیر اجرایی: افسون قنبری

ویراستار خلاصه مقالات به انگلیسی: محمدرفعی شمارگان: ۷۰۰ نسخه

مقالات نمودار آرای نویسندگان است و فصلنامه در این زمینه مسئولیتی ندارد.

راهنمای تدوین مقاله

هرگونه مقاله پژوهشی در یکی از موضوعات زبان و ادبیات فارسی که در آن موازین علمی رعایت شود برای بررسی و احتمالاً چاپ در مجله پذیرفته می‌شود. هیأت تحریریه در رد یا قبول و نیز حک و اصلاح مقالات آزاد است. تمام هزینه‌های مربوط به مقاله‌های ارسالی (اعم از پذیرفته شده و پذیرفته نشده) به عهده نویسنده است.

چاپ مقالات و تقدم و تأخر در آن با بررسی و تأیید هیأت تحریریه تعیین می‌شود. اولویت در انتخاب مقالات به ترتیب با مقالات پژوهشی، تألیفی و ترجمه‌ای است. مسئولیت صحت مطالب مندرج در هر مقاله به عهده نویسنده است.

ضوابط مقالات ارسالی

مقاله ارسالی قبلاً در جایی چاپ یا ارائه نشده باشد. مقاله‌های مستخرج از پایان نامه باید با نامه تأیید استاد راهنما همراه باشد. مقاله باید در محیط (Word) تایپ شود. عنوان مقاله، نام نویسنده و سازمان وابسته روی جلد مقاله نوشته شود. چکیده مقاله حداکثر در صد کلمه به دو زبان فارسی و انگلیسی همراه با کلید واژه ضمیمه شود.

مقاله نباید از بیست صفحه A4 (حداکثر هر صفحه ۲۴ سطر) تجاوز کند. جدولها، نمودارها و تصاویر در صفحات جداگانه ارائه، و عناوین آنها به صورت روشن و گویا در بالای آنها ذکر شود.

در مقاله به پیشینه پژوهش حتماً اشاره شود.

ارجاعات منابع و مآخذ داخل متن به صورت زیر تنظیم گردد:

(نام خانوادگی مؤلف، سال نشر؟ : ص ؟)، برای مثال: (زرین کوب، ۱۳۷۱: ص ۴۶)

کتابنامه در پایان مقاله و به صورت زیر براساس ترتیب حروف الفبا ارائه شود:

کتاب: نام خانوادگی، نام؛ **نام کتاب**؛ نام و نام خانوادگی فرد یا افراد دخیل (شامل مترجم، مصحح، گردآوری کننده و ...) شماره چاپ، محل نشر: ناشر، سال نشر. مجله یا مجموعه مقالات: نام خانوادگی، نام (مؤلف یا مؤلفان)؛ «عنوان مقاله»؛ نام و نام خانوادگی مترجم؛ **نام مجله**، سال (دوره)، شماره، تاریخ نشر؛ شماره صفحات .

معادل مفاهیم و نامهای خارجی در پایان مقاله با عنوان پی نوشت بیاید.

مبلغ ۵۰۰/۰۰۰ ریال (پنجاه هزار تومان) بابت هزینه داوری به شماره حساب ۱۴۳۳۷۷۰۰۸ بانک تجارت شعبه دانشگاه تربیت مدرس به نام انجمن زبان و ادبیات فارسی، واریز و تصویر فیش واریزی به همراه مقاله ارسال شود .

نشانی دقیق، همراه با رتبه علمی و محل اشتغال، شماره تلفن و نشانی پست الکترونیکی نویسنده روی جلد مقاله نوشته شود.

مقالات دریافتی بازگردانده نمی شود.

فصلنامه در ویرایش ادبی مطالب آزاد است.

حق چاپ پس از پذیرش برای «پژوهشهای ادبی» محفوظ است و نویسندگان نباید مقالات خود را در جای دیگر چاپ کنند.

فهرست مطالب

- ۹ رویکردهای روشنفکران عصر مشروطه به داستانها و روایتهای ملی
دکتر سید مهدی زرقانی - علی باغدار دلگشا
- ۳۳ بررسی دیدگاههای سیاسی - دینی در تاریخ جهانگشا
دکتر مریم صادقی
- ۶۱ ماهیت زبان و محدودیتهای آن در نظریه مولوی
دکتر قدرت‌اله طاهری
- ۸۷ کنش تاریخی و کنش داستانی بررسی ویژگیهای کنش در بخش تاریخی شاهنامه فردوسی
معصومه غیوری - دکتر محمدکاظم یوسف‌پور - دکتر علیرضا نیکویی
- ۱۱۳ عین‌القضات همدانی و پدیدارشناسی زبان
دکتر علیرضا فولادی
- ۱۳۱ چرخش سیاق و پیامدهای معنایی آن در مدیر مدرسه جلال‌الاحمد
مریم معین‌درباری - دکتر محمدرضا پهلوان‌نژاد
- ۱۵۶-۱۵۱ چکیده‌انگلیسی

رویکردهای روشنفکران عصر مشروطه به داستانها و روایتهای ملی

دکتر سید مهدی زرقانی

استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد

علی باغدار دلگشا *

چکیده

مسئله اصلی این مقاله، مشخص کردن رویکردهای روشنفکران عصر مشروطه در رویارویی با داستانها و روایتهای ملی است. جامعه آماری به نویسندگانی محدود است که آثارشان را در دوره مشروطه تألیف کرده‌اند. از این رو، شخصیت‌هایی مثل عارف و عشقی و بهار (شاعران) و نیز کسانی مثل تقی‌زاده (که آثار باستان‌گرای خویش را در دوره رضاخان تألیف کرده‌اند) از دایره بررسی بیرون می‌روند. دیگر روشنفکران عصر مشروطه مثل میرزا حبیب اصفهانی و زین‌العابدین مراغه‌ای نیز، گرچه در آثارشان به روایتهای ملی اشاره کوتاهی داشته‌اند، چندان و چنان نیست که بتوان آنها را دارای رویکرد مستقلی به شمار آورد. در مجموع، چهار رویکرد در این تحقیق شناسایی شد: رویکرد عرب‌ستیزانه و دساتیری که نماینده کامل آن میرزا آقاخان کرمانی است؛ رویکرد ابزارگرایانه و دساتیری که نماینده آن آخوندزاده است؛ رویکرد دینمدارانه به نمایندگی طالبوف، رویکرد تحقیرآمیز به نمایندگی میرزا ملکم خان.

کلیدواژه‌ها: بررسی افکار آخوندزاده، نظریات میرزا ملکم خان، تحلیل آثار میرزا آقاخان، اندیشه‌های طالبوف از آثار او

۱. درآمد

یکی از امکانات داستانها، روایتهای ملی ایران کهن و بطور خاص شاهنامه فردوسی جانب ملی‌گرایانه آنهاست که در طول تاریخ به عنوان دستمایه‌ای برای طرح گرایشهای ایراندوستانه مطرح بوده‌است. در همین حال، یک ویژگی اصلی دوره مشروطه نیز ملی‌گرایی روشنفکران عصر است. اکنون پرسش اینجاست که روشنفکران عصر مشروطه چه رویارویی با این میراث گرانقدر ملی داشته‌اند؛ آیا روایتهای ملی و شاهنامه اصلاً وارد منظومه فکری آنها شده است و آنها به نقش این مجموعه در بازتعریف مفهوم ملیت اشراف داشته‌اند؛ اگر پاسخ مثبت است، چگونه از این امکان بهره گرفته‌اند؟ آیا می‌توان رویکردهای مشخصی را تعیین کرد و هر کدام از این روشنفکران را ذیل آن قرار داد؟ اگر پاسخ مثبت است، آن رویکردها کدام‌است؟ اینها و پرسشهای جنبی دیگر بدنه اصلی این مقاله را تشکیل می‌دهد.

این چهره‌ها برای این پژوهش انتخاب شده‌اند: میرزا آقاخان کرمانی، آخوندزاده، میرزا ملکم خان و طالبوف تبریزی. ممکن است به نظر برسد جای چند چهره دیگر خالی است. اولاً زمینه اصلی کار این گروه نثر است؛ بنابراین عشقی، عارف، بهار و دیگر شاعران عصر مشروطه از حوزه این پژوهش خارج می‌شوند. ثانیاً به روشنفکرانی پرداخته شده است که در دوره مشروطه به ایران باستان توجه کرده‌اند؛ بر این اساس مثلاً تقی‌زاده از فهرست خارج می‌شود؛ چون او در دوره رضاخان به ایران باستان توجه می‌کند، نه در عصر مشروطه. در بررسی دقیق آثار شخصیت‌هایی مثل زین‌العابدین مراغه‌ای و میرزا حبیب اصفهانی هم، گرچه در آثارشان اشارات کوتاهی به داستانها و روایتهای ملی به چشم می‌خورد، چندان و چنان نبود که به ایجاد «رویکرد خاص و مشخصی» منجر شود.

۲. پیشینه و منبع‌شناسی پژوهش

تا آنجا که به موضوع این نوشتار مربوط می‌شود، فریدون آدمیت (۱۳۵۷) هم درباره توجه میرزا آقاخان کرمانی به روایتهای اسطوره‌ای و ملی اشاره کرده و هم علت توجه آخوندزاده را به ایران باستان «ایجاد تفکر ملی و ترقی جامعه» دانسته‌است (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۱۷). در جای دیگری (آدمیت، ۱۳۸۸: ۴ تا ۸۳) نیز وجه مشترک کرمانی و آخوندزاده را

توجه آنان به حماسه ملی ایران می‌داند. آرین‌پور هم ضمن اشاره به علاقه آخوندزاده به فردوسی (آرین‌پور، ۱۳۷۲: ۳۴۹/۱) در خلال معرفی آثار میرزا آقاخان نیز درباره تأثیرپذیری کرمانی از فردوسی سخن گفته است (همان: ۳۹۱) و موضوع میهن‌پرستی و کینه شدید وی را از اعراب خاطر نشان می‌کند (همان: ۳۹۲). در میان نوشته‌های پارسی‌نژاد نیز به موضوع این مقاله اشاراتی آمده است؛ مثلاً یک‌جا از علاقه آخوندزاده به شاهنامه فردوسی، مخزن‌الاسرار و هفت‌گنبد نظامی سخن به میان آورده (پارسی‌نژاد، ۱۳۷۴: ۳۱۳) و در مقاله دیگری، ضمن معرفی نامه باستان یا سالار نامه و آیین سکندری کرمانی، توجه خاص او را به روایت‌های ملی مطرح کرده (پارسی‌نژاد، ۱۳۶۹: ۸ و ۵۴۷) و از شیفتگی کرمانی نسبت به شکوه و شوکت ایران باستان سخن گفته است (همان: ۶ و ۵۶۵)؛ علاوه بر اینها، آجودانی (۱۳۷۲: ۶۴۳) نیز به پیشگامی آخوندزاده و کرمانی در ملی‌گرایی و توجه به تاریخ اساطیری ایران اشاره کرده است. حائری (۱۳۸۷: ۲۹) نیز گرایش میهن‌پرستانه آخوندزاده به تاریخ باستانی ایران و دین زرتشتی را نشانه‌ای از «تعصب خشک ملی» او دانسته و درباره نقش سیاسی ملکم خان در ایجاد هویت ملی مطالبی آورده است. عباس سلمی (۱۳۷۶: ۵۹) نیز در معرفی نامه باستان کرمانی درباره شاهنامه و کرمانی کوتاه سخن گفته است. بهرام چوبینه (۱۳۷۵: ۳۳۹-۳۵۳) از دیگر پژوهشگرانی است که درباره گرایش‌های ملی‌گرایانه کرمانی بویژه در سه مکتوب و صد خطابه سخن گفته است و در جای دیگری، استفاده از عناصر باستانی توسط کسانی مثل آخوندزاده را نشانه «آمادگی مرغ خیال ایرانیان برای مبارزه با استبداد قاجار با تکیه بر تاریخ ملی ایران» می‌داند (چوبینه، ۲۰۰۶: ۱۷۶). چنانکه محبوب نیز در مقدمه مبسوطی که بر صد خطابه نوشته است، تصریح می‌کند که علاقه بسیار شدید میرزا آقا خان به ایران چندان است که «برای عظمت بخشیدن به تاریخ ایران وارد تخیلات می‌شود و این کار را برای عزیز داشتن ایران و برتری بخشیدن به ایرانی در قالب ورود تخیلات به تاریخ و روایات ملی ایران انجام می‌دهد» (کرمانی، ۱۳۸۴: ۶۲). از پژوهشگران بعدی می‌توان به محمد دهقانی (۱۳۸۰) اشاره کرد که خیلی کوتاه درباره رویکرد ملی‌گرایانه آخوندزاده و کرمانی سخن گفته و از او مفصلتر ذاکر اصفهانی (۱۳۸۶) است که توجه روشنفکران را به تاریخ باستانی و اسطوره‌ای ایران تحلیل کرده است. نیز باید از علیزاده (۱۳۸۹: ۱۶۱-۷۲) نام برد که «گرایش‌های ملی‌گرایانه و توجه خاص آخوندزاده و کرمانی را به اساطیر ملی» پیش

چشم می‌آورد. یزدان‌فر (۱۳۶۸: ۱۰۶ - ۹۵) هم منتقد دیگری است که علت حمایت آخوندزاده را از جامعه زرتشتی علاقه او به روایتهای ملی و تاریخ اسطوره‌ای ایران می‌داند. طالبوف در نظر منتقدان بیشتر به اعتبار نقدهای اجتماعی شهرت دارد. تنها آدمیت اشاره کوتاهی دارد به توجه طالبوف به روایتهای ملی در *مسالک‌المحسنین* و صدری‌نیا (۱۳۸۸: ۱۲۰) هم درباره ملی‌گرایی آخوندزاده، کرمانی و طالبوف با تکیه بر نگارش داستیری و استفاده از روایتهای ملی سخن گفته‌است. هر کدام از این منابع تا حدی به مسئله اصلی مقاله نزدیک شده‌اند اما پژوهشی پیدا نشد که با هدف «تعیین رویکردهای روشنفکران عصر مشروطه نسبت به داستانها و روایتهای ملی» به بررسی آثارشان پرداخته باشد. وجه تمایز و تشخیص این مقاله را در همین نکته باید جستجو کرد.

برای بررسی طرز رویارویی روشنفکران با داستانها و روایتهای ملی به آثار خود آنها مراجعه شد تا منابع تحقیقی، دست اول و نتیجه تا حد امکان قابل اعتماد باشد. در این راستا، *مکتوبات کمال‌الدوله، الفبای جدید و مکتوبات* از آخوندزاده، *سه مکتوب، آیینة سکندری، سالار نامه، رضوان و صد خطابه* نوشته میرزا آقاخان کرمانی، بیست و پنج رساله، *سه ضمیمه و روزنامه «قانون»* از میرزا ملکم خان، *نخبه سپهری، کتاب احمد، مسالک‌المحسنین، حکمت طبیعی، پندنامه مارکوس قیصر روم، سیاست طالبی، مسائل الحیات و ایضاحات* از طالبوف مورد بررسی قرار گرفت.

روش تحقیق، توصیفی - تحلیلی با تکیه بر استناد کتابخانه‌ای است؛ بدین ترتیب که ابتدا نشانه‌های توجه به روایتهای ملی در آثار چند چهره مورد نظر استخراج، و سپس سعی شد با توجه به همان متن و دیگر آثار مؤلفان و نیز اطلاعات جنبی درباره شخصیت و عملکرد آنها، رویکردشان مشخص گردد؛ بدین ترتیب، مسئله اصلی مقاله، که عبارت است از تعیین رویکردهای این متفکران در رویارویی با روایتهای حماسی و ملی پاسخ داده می‌شود.

۳. رویکردها

گرایش منتقدان به رویکردهای مختلف کم و بیش وجود دارد؛ مثلاً درست است که میرزا آقاخان نماینده رویکرد عرب‌ستیزانه و داستیری معرفی شده است، آخوندزاده هم

کم و بیش به این رویکرد علاقه نشان می‌دهد. چیزی که هست غلبه بیشتر رویکردی خاص در آثار شخصیتی است که آن رویکرد را به او نسبت داده‌ایم.

۱-۳ رویکرد عرب‌ستیزانه و دساتیری، میرزا آقاخان

انگیزه میرزا آقاخان از توجه به داستانها و روایت‌های ملی چه بوده و چرا در این میان رویکرد اولاً عرب‌ستیزانه و دساتیری را برگزیده‌است؟ عبدالحسین خان بردسیری معروف به میرزا آقا خان کرمانی در سال ۱۲۷۰ ق در بردسیر کرمان متولد، و به سال ۱۳۱۳ ق در آذربایجان کشته شد. او ابتدا به شیخیه گرایش داشت اما چیزی نگذشت که از این فرقه رویگردان شد و رساله‌ای در رد رساله‌ی ماشاءالله شیخیه به رشته تحریر درآورد. پس از راه یافتن به دربار ظل‌السلطان در اصفهان و مهاجرت به خاک عثمانی با رفعت‌الله (دختر صبح ازل، رهبر بابیه) ازدواج، و رساله‌ی هشت بهشت را با کمک شیخ احمد روحی، داماد دیگر صبح ازل در دفاع از بابیه منتشر کرد (آدمیت، ۱۳۵۷: ۱۸؛ آجودانی، ۱۳۸۷: ۴۹۷).

در تصنیف‌های مردم کرمان اوج نفرت از آقا محمدخان قاجار دیده می‌شود (← رضازاده ملک، ۱۳۵۴: ۳-۱۰). حمله بنیانگذار سلسله قاجار به کرمان و قتل عام مردم آن سرزمین به جرم اینکه به لطفعلی خان زند پناه داده بودند، علت این نفرت عمیق و ریشه‌دار است. همکاری کرمانی با روزنامه «اختر»، همکاری با میرزا ملکم خان، طرفداری از سید جمال‌الدین اسدآبادی از جمله تظاهرات او در مخالفت با قاجاریان است؛ حتی به نظر می‌رسد گرایش او به «بابیه» تا حدود زیادی در همین مخالفت با قاجاریان ریشه داشته باشد؛ زیرا ناصرالدین شاه طرفدار روحانیت شیعه بود و از بابیه شدیداً پرهیز می‌کرد؛ بابیه‌ای که اندکی بعد از به قدرت رسیدن ناصرالدین شاه، طرح ناموفق ترور او را اجرا کردند. نفرت او از ناصرالدین شاه را در ابیاتی که از وی باقی مانده است نیز می‌توان مشاهده کرد:

کزین شه ستمکارتر کس ندید	نه از نامداران پیشین شنید
همه ملک ایران از او شد به باد	به خاک آمد آن افسر کیتباد
خدایا روانش به آتش بسوز	دل بنده مستحق برفروز

(کرمانی، ۱۳۸۷: ۱۴۸)

تا آنجا که به استفاده از روایت‌های ملی مربوط می‌شود، جهت‌گیری عمومی سه مکتوب (۲۰۰۰: ۱۳۵) عرب ستیزانه است. داستانها و روایت‌های ملی دستمایه‌ای شده است تا به کمک آنها چهره اعراب را تا حد ممکن زشت به تصویر بکشد و از طریق ایجاد تقابل میان عظمت ایران باستان با ایران پس از حمله اعراب، عمق «فاجعه» را چنانکه خود می‌دیده است، به خواننده القا کند. به نظر می‌رسد وی در این مورد به دریافت دقیقی از واقعیت‌های تاریخی نرسیده و گرفتار احساسات افراطی خود بوده است. در همین راستاست که فردوسی را به اعتبار پیشگویی‌ای که در نامه رستم فرخزاد کرده است، ستایش می‌کند: «آفرین بر روان فردوسی که هشتصد سال قبل، مآل و حال و سرانجام کار تو را به چشم بینای حکمت دید و میوه و ثمره آن درخت و دانه را که عربها در تو کاشته‌اند، درویده و چیده و فهمیده است». این‌گونه عرب‌ستیزی با استناد به عناصر داستانی در جاهای دیگر سه مکتوب هم آمده است؛ مثلاً یک‌جا آورده است که «تازیان... همان تخت کیان و تاج کیقباد را گرفتند و بر باد دادند» (همان: ۲۳۸) و در جای دیگری که به سراغ شخصیت‌های اسطوره‌ای رفته است، هر کدام از آنها را به ویژگی پسندیده‌ای متصف می‌سازد؛ صرفاً بدان علت که از طریق برجسته‌کردن عظمت این شخصیتها، چهره اعراب را زشت‌تر از آنچه هست به تصویر کشد: «[آنان] آثار بوذرجمهر حکیم، که آفتاب مملکت دانش بود و تألیفات جاماسب، که حواجی‌گاه اهل بیش و قوانین و احکام مزدک پاک را، که اعجوبه آفرینش بود [از بین بردند]» (همان: ۲۶۷)؛ با این حال، این‌طور نیست که میرزا آقاخان اصلاً به عظمت ایران باستان اعتقادی نداشته باشد و بخواهد از مجموعه فرهنگ و ادب ایران باستان تنها استفاده ابزاری کند؛ مثلاً یک‌جا به «تخت جمشید و تاج کیقباد سوگند می‌خورد» (همان: ۱۸۱) و جای دیگری با حسرت از عظمت آن روزگاران یاد می‌کند: «ای ایران کو آن سعادت و شوکت تو که در عهد کیومرث و گشتاسب و انوشیروان و خسرو پرویز داشتی» (همان: ۱۱۹). به نظر می‌رسد او با دیدی بسیار محترمانه به شکوه گذشته ایران می‌نگریسته و ریشه نابسامانی اوضاع ایران معاصر را در حمله اعراب مسلمان به ایران می‌دیده است و دلیل این خشم و نفرت را باید در این‌گونه احساسات وطن‌دوستانه او سراغ جست. ایراد کار او را باید در ضعف تحلیلها و علت‌یابیهای تاریخی او دانست که البته نشانه‌های آن را در آثار دیگر متفکران دوره مشروطه می‌توان سراغ جست؛ مثلاً آخوندزاده و جلال‌الدین

میرزای قاجار نیز تحلیلهای غلط و فوق‌العاده اغراق‌آمیزی از ایران باستان و تاریخ اساطیری آن ارائه کرده‌اند که مثالهای متعدد آن را می‌توان در *نامه خسروان* جلال‌الدین میرزا، *مکتوبات کمال الدوله* و مجموعه نامه‌های آخوندزاده به مانکجی مشاهده کرد.

در صد خطابه نیز داستانها و روایت‌های ملی، نگاه شکوهمند به ایران باستان و جهتگیری عرب‌ستیزانه دیده می‌شود. احساس عمیق او نسبت به آن گذشته ذهنی پر افتخار را در توصیفات او از شخصیت‌های اسطوره‌ای می‌توان سراغ گرفت: «اندام معتدل خسرو و خرام دل آرام شیرین و قد و بالای بهرام و سینه و بازوی رستم و یال و کوپال فرامرز و هیأت و هیبت و جلالت و صلابت گودرز و وقار و آرام جمشید و سیما و چهره منوچهر و رخ و گونه فرخ فریدون و کله سر کاوه آهنگر و فرم دماغ جاماسپ و چشم و ابروی لهراسپ و گردن و شانه نوشیروان خوبی شکل و قشنگی شمایل ایرانیان را خوب نشان می‌دهد» (کرمانی، ۱۳۸۴: ۱۷). نویسنده چنان از این شخصیتها سخن می‌گوید که گویا سالها با آنها زیسته و جزئیات صورت و سیرت یکایک را شخصاً مشاهده کرده‌است. علت این شوق و ذوق و این احساس خویشاوندی با آن شخصیت‌های داستانی چیزی نیست مگر احساسات و عواطف منتقدی که به گذشته تاریخی خود عشق می‌ورزیده‌است.

اهمیت صد خطابه به برخی تحلیلهای اسطوره‌ای - تاریخی هم هست؛ تحلیلهایی که بیشتر از اینکه مبنای علمی و نظری داشته باشد، برخاسته از ایدئولوژی ایرانگرا و عرب‌ستیزانه نویسنده است؛ مثلاً او رفتارهای حکومتی انوشیروان را علت اصلی انقراض ساسانیان دانسته، در تبیین ظلم انوشیروان (بر خلاف تصور عمومی درباره عدل انوشیروان) می‌نویسد: «باری انوشیروان ستم‌بنیان بیداد نشان، سدی از برای تمدن و ترقی ملت ایران شد» (همان: ۸۶). علت مخالفت شدید او با انوشیروان را باید در مزدک‌گرایی میرزا آقاخان جستجو کرد. او هم در این کتاب و هم در سه مکتوب علاقه زیادی به مزدک از خود نشان می‌دهد؛ چنانکه مثلاً مزدک را «عجوبه آفرینش» نامیده، ادعا می‌کند که آنارشیستهای فرانسوی، نهلیستهای روسی و سوسیالیستهای انگلیسی بعد از هفت صد سال ترقی و تمدن تازه به مقام «مزدک دانا» رسیده‌اند (کرمانی، ۲۰۰۰: ۲۶۷). آیا این علاقه بدان دلیل بوده که وی مزدک را سمبلی از مبارزان اجتماعی علیه حکومت رسمی می‌دیده یا در گرایشهای چپ او ریشه داشته‌است؟ از دیگر تحلیلهای تاریخی او

یکی هم این است که «بر اساس طاق‌بستان و تخت‌جمشید می‌توان فهمید ملت ایران در عصر جمشید چه صنعت نقاشی و حجاری و معماری داشته‌است» (کرمانی، ۱۳۸۴: ۲۷) یا اینکه «افراسیاب یعنی افراز آب و در این دوران ایرانیان چهارصد سال با ترکان افراز آبی در جنگ بودند و آن عصر، عصر لشکر کشی و جنگجویی بود بر عکس عصر جمشید که همه راحت‌طلب و تن‌پرور بودند» (همان: ۶) و اینکه «افسانه‌های رستم و سیستانیان کاشف این امر است که کیانیان فتح مازندران را به دست لشکر فارس و سیستان کرده‌اند» (همان: ۶۷). از خلال این تحلیلها و استنتاجات ذوقی است که می‌توان تصویر دقیق ایران باستان را در ذهن میرزا آقاخان بازسازی کرد؛ تصویری که گرچه بر تحلیلهای درست تاریخی استوار نیست، نشان می‌دهد که وابستگی عاطفی او به فرهنگ ایران باستان و حماسه ملی ایران عمیق و ریشه‌دار بوده‌است. در سایه همین احساسات است که می‌تواند پس از گذشت قرن‌ها «لباس کیومرث» را ببیند که از «پوست پلنگ یا بز کوهی» بوده است (همان: ۷۸) و در تحلیل آبادی ایران باستان اینگونه بنویسد:

پادشاهان را در آبادیان، مه‌آبادیان می‌گفتند؛ زیرا آبادی ایران از آن زمان شروع شد و آبادی نیز به همین مناسبت است. مه‌آبادیان یعنی پادشاهان و بزرگان آبادیان که بر ایران حکومت می‌کردند. شاید کلمه موبدان مخفف مه‌آبادیان باشد؛ چونکه همه پادشاهان را پیغمبران و موبدان می‌دانستند. فریدون را فرزند آبتین خواندند؛ یعنی اولاد آبادیان است و آبتین و آباد یکی است و از دودمان کیان یعنی نژاد بزرگان ایران بود که کیومرث و جمشید و کی باشد (همان: ۵۶).

این تصویر ایران باستان در ذهن میرزا آقاخان است و وقتی پای حمله اعراب به میان می‌آید، ناگهان این تصویر شکوهمند در هم می‌ریزد و او بشدت به کسانی که تصور می‌کند مسبب این امر بوده‌اند، حمله می‌برد. هم از این روی است که ضحاک ماردوش را قرینه اعراب مهاجم قرار می‌سازد: «از زمان به قدرت رسیدن ضحاک در ایران، اولین استیلای تازیان (اعراب) در ایران شکل گرفت» (همان: ۱۲۲). او در این راستا چندان پیش می‌رود که می‌نویسد: «دلیل آنکه دوره ضحاک را دوره ماردوش گویند، این است که این قوم به رسم عرب، گیسوان خود را لوله لوله کرده و به دوش خود می‌انداختند» (همان: ۶۱). وقتی این قرینه‌سازی را در کنار دیگر تحلیلهای او درباره ضحاک می‌گذاریم، بهتر متوجه عمق عرب‌ستیزی او می‌شویم:

در دوره قبل از آمدن ضحاک، ایرانیان فرشتگان را می‌پرستیدند. با روی کار آمدن ضحاک، بابلیان به ایران آمده و ایرانیان را با سحر و جادو آشنا می‌کنند و جادوگری، که فردوسی به ضحاک نسبت می‌دهد به این جهت است. از این پس، ایرانیان به جای پرستش فرشتگان، ستارگان و سیارات را می‌پرستند. داستان مغز سر ایرانیان نیز به دلیل همین تبدیل دماغی و اعتقادی ایرانیان است؛ چون پرستش غیر فرشتگان منافی با اعتقاد ایرانیان بود، کاوه آهنگر همین مسئله را بهانه کرد و دوباره طرح پادشاهی کیانیان را ریخت (همان: ۶۲).

این تحلیل تاریخ اسطوره‌ای هیچ مبنایی جز احساسات شخصی وی نسبت به ایران باستان و اعراب مهاجم نمی‌تواند داشته باشد. او هم‌چنین بدین نکته اذعان می‌کند که «شاهنامه فردوسی - علیه‌الرحمه - نیز کشف‌بردار ایشان و مترجم آنان [ایرانیان] است» (همان: ۱۷).

علاقه فراوان میرزا آقاخان به مجموعه فرهنگ ایران باستان سرانجام او را بر آن داشت تا مجموعه افکار، تمایلات و تحلیل‌هایش را در کتاب مستقلی با عنوان آیین سکندری بیان کند. این کتاب تماماً به ایران باستان اختصاص دارد و عصر پیشااسلامی را به چهار دوره عصر خرافات و اساطیر که دوره آبادیان است، عصر تاریکی که دوره آجامیان و پیشدادیان است، عصر شفق‌آمیز که دوره کیانیان و اشکانیان است و عصر منور که دوره ساسانیان است، تقسیم کرده است (کرمانی، ۱۳۸۹: ۳۲). این تقسیم‌بندی، که در آرای دساتیری ریشه دارد، نشان می‌دهد که وی دوره اسطوره‌ای را دوران تاریک می‌دیده و رویکرد تکامل تاریخی را برای تحولات عصر پیشااسلامی ایران پذیرفته است. «منور بودن» عصر ساسانی در نظر او، نه بدان دلیل است که این عصر دوره درخشان ایران پیش از اسلام است بلکه بدان اعتبار است که آخرین مرحله تکامل تاریخی قوم ایرانی را نمایندگی می‌کند. برابر دانستن اساطیر و خرافات نیز از دیگر تحلیل‌های نادرست وی است که بر مجموعه اظهار نظرهای او در سرتاسر کتاب سایه افکنده است. تمایلات عرب‌ستیزانه از همان صفحات آغازین کتاب خودش را نشان می‌دهد؛ مثلاً آنجا که می‌گوید: «اگر همین شاهنامه فردوسی نبود، بعد از استیلای قوم عرب، هویت و جنسیت ایرانیان به عربی بدل می‌شد» (همان: ۳۶). هم‌چنین اسطوره ضحاک دستمایه‌ای شد تا اعراب را برابر یا ضحاک و ضحاکیان قلمداد کند و درباره آنها بنویسد «ماردوشانی که بر ایران تسلط یافتند، چنانکه در شاهنامه آمده، عرب

هستند» (همان: ۷۱) یا در مورد نام پدر ضحاک می‌نویسد که «نام پدر او مرداس نیست بلکه مرداس عربی‌شدهٔ ماردوش است» (همان: ۷۲). این هم که می‌گوید در نظر فردوسی پایتخت ضحاک بیت‌المقدس است (همان: ۷۸)، باز در همین راستای قرینه‌سازی ضحاک و اعراب قرار می‌گیرد؛ اقدامی برای زشت‌نشان دادن چهرهٔ اعراب.

تحلیلهای نادرست تنها نشانهٔ برداشتهای ذوقی و غیر علمی او از مجموعهٔ روایتهای ملی و تاریخی گذشته نیست؛ بلکه در موارد بسیار زیادی که به سراغ شاهنامه رفته است، برداشتی از آن می‌کند که با فحوای متن سازگاری ندارد؛ مثلاً براساس بیت زیر به غلط نتیجه گرفته که در نظر فردوسی پایتخت ضحاک بیت‌المقدس بوده است:

رسیدند بر تازیان نوند به جایی که یزدان پرستان بندند^۱

(همان: ۷۸)

یا بیت زیر را توصیف فردوسی از دهقانان می‌داند که نادرست است:

برآسوده از داور و گفت و گوی تن آباد و آباد گیتی بدوی^۲

(همان: ۶۰)

و با استناد به ابیات ذیل به غلط نتیجه می‌گیرد که مطابق با آنچه در شاهنامه آمده،

دین زرتشت همان دین هوشنگ است:

که ما را ز دین کهن ننگ نیست به گیتی به از دین هوشنگ نیست

همه راه داد است و آیین مهر نظر کردن اندر شمار سپهر^۳

(همان: ۶۲)

بیت زیر را مستند این نظر نادرست خویش قرار می‌دهد که در نظر فردوسی

زرتشت اصلاً شخص نبوده است:

نهم پشت زرتشت پیشین بد او مه آباد پیغمبر راستگو^۴

(همان: ۶۳)

دو بیت زیر را هم علت نامگذاری رودابه از نظر فردوسی می‌داند که باز از

اشتباهات او در تفسیر متن است:

مه فرودین و سر سال بود لب رود لشکرگه زال بود

همی گل چلدند از لب جویبار رخان چون گلستان و گل در کنار^۵

(همان: ۹۴)

وقتی هم می‌خواهد این ادعایش را، که فریدون قانون طبیعت را برقرار کرد، ثابت کند به بیت زیر از شاهنامه استناد می‌جوید که خطای دیگر او در فهم متن است:

فریدون فرخ فرشته نبود ز ملک و ز عنبر سرشته نبود
ز داد و دهش یافت او فرهی تو داد و دهش کن فریدون تویی⁷

(همان: ۱۳۸)

این هم که تصریح می‌کند فردوسی ابیات زیر را در مورد کوروش هخامنشی گفته، از همان نمونه برخورد های ذوقی با متن است که مبنای درستی ندارد:

یکی آرزو خواست روشن دلم همی بر دل آن آرزو نگسلم
به یزدان یکی آرزو داشتم جهان را همی خوار بگذاشتم^۸

(همان: ۱۵۹)

گاه از این هم فراتر رفته است و ایرادهای تاریخی بر شاهنامه می‌گیرد؛ مثلاً در جایی آورده که آنچه در دو بیت زیر آمده در واقع متعلق به سیروس سردار اردشیر دوم هخامنشی است که فردوسی اشتبهاً آن را به فرامرز نسبت داده است:

فرامرز را زننده بر دار کرد تن پیلوارش نگون سار کرد
وز آن پس کی نامدار اردشیر بیامد بکشتش به باران تیر^۹

(همان: ۲۵۹)

یا در جای دیگری تصریح می‌کند اینکه «فردوسی تقسیم جهان را به کیخسرو نسبت داده، اشتباه است» (همان: ۸۱).

اینها نشان می‌دهد میرزا آقاخان دریافت درست و دقیقی از شاهنامه، فردوسی و روایتها و داستانهای ملی نداشته است؛ با این حال، مواردی هم هست که برداشتهای او از متن نادرست نیست؛ مثلاً در مورد احوال و محل اقامت فریدون از قول فردوسی ابیات زیر را نقل کرده است:

پرستیدن مهرگان دین اوست تن‌آسایی و خوردن آیین اوست
ز آمل گذر سوی همیشه کرد نشست اندران نامور بیشه کرد^۹

(همان: ۸۰)

یا در توصیف رستم به این بیت شاهنامه استناد جسته است:

ز گاه منوچهر تا کیقباد همه شهر ایران بدو شاد بود^{۱۰}

(همان: ۸۵)

و در توصیف حالت عاطفی زال بیت زیر را آورده‌است:

من از دخت مهرباب گریان شدم چه بر آتش تیز بریان شدم^{۱۱}
(همان: ۹۴)

و در مورد پیدایش آتش نزد ایرانیان این ابیات شاهنامه را شاهد می‌آورد:

یکی آتشی برشده تابناک میان باد و آب از بر تیره خاک
نخستین که آتش ز جنبش دمید ز گرمیش پس تری آمد پدید
وز آن پس ز آرام سردی نمود ز سردی همان باز خشکی فزود
پدید آمد این گنبد تیز رو شگفتی نماینده نو به نو^{۱۲}
(همان: ۱۰۸)

اظهار نظرهای کرمانی درباره معنای واژگان نیز از دیگر اظهارات نادرست اوست؛ مثلاً در جایی آورده است که «ضحاک نام شخص نیست» (همان: ۷۲)، «کیومرث به معنای بزرگ‌وطن یا به معنای مرد پاک است» (همان: ۵۶)، «سیامک یک شخص نیست بلکه نام یک مراسم است؛ چون پادشاه ایران به قتل رسید مردم سیاه‌پوش شدند و سیامک پدید آمد» (همان: ۵۶)، «جمشید و هوشنگ نام شخص نیست بلکه اسم نوع است. جمشید تبدیل شده جم‌زاد است. هوشنگ نیز یعنی زمان هوش و عصر فرهنگ و چون برخی اختراعات در زمان او صورت گرفت، هوشنگ گویند» (همان: ۵۷)، «تهمورس از تهم مرز گرفته شده که به معنای مرد بزرگ یا بزرگ وطن است، در زمان او اسب رام گردید» (همان: ۵۸).

نام کاوه بر گرفته از نام گاو است، چنان که گرز او هم سر گاو بوده است و چون ضحاک گاو را که حیوان مقدسی بود. به قتل رساند و گوشت آن را خورد، این نام برای کاوه انتخاب شد. کاوه همان فریدون است؛ چنانکه فردوسی همه جا فریدون را فریدون گو می‌گوید (همان: ۷۶).

«داستان گاو برمایه و شیر دادن فریدون افسانه است و چون مادر فریدون از کلدانیان بوده است، این داستان را گفته‌اند» (همان: ۷۷)، «بیشتر نامهای پهلوانان تورانی که در شاهنامه آمده، آشوری و کلدانی است» (همان: ۸۶) و «خط را کلدانیان به ایرانیان آموختند و به قول فردوسی دیوان به تهمورس آموختند و دیوان از کلمه دیو است» (همان: ۱۰۶). برخی قرینه‌سازیهایی تاریخی مثل اینکه «گرشاسب هم عصر رامسس دوم فرعون زمان موسی پیامبر است» (همان: ۹۲) نیز در همین راستا قرار می‌گیرد.

علت این خطاهای تفسیری را باید در تأثیرپذیری شدید کرمانی از متون دساتیری پارسیان هند و پیروان آذر کیوان^{۱۳} سراغ گرفت. پیروان آذر کیوان نه تنها دوره‌های تاریخی ایران را تحریف، و تقسیم‌بندی خیالی تازه‌ای باب کردند بلکه اظهار نظرهای آنان درباره معانی نامها و کلمات کاملاً ذوقی و خیالی بود که کرمانی بویژه در آیینہ سکندری از آنها بسیار تأثیر پذیرفته است (← معین، ۱۳۳۶: ۲۵-۴۲). جلال‌الدین میرزا ظاهراً از طریق آشنایی با مانکجی با متون دساتیری آشنا شد و میرزا آقاخان با این واسطه به دنیای خیالاتی «دساتیر» راه پیدا کرد. جلال‌الدین میرزا در نامه خسروان (۱۳۵۵) از همان شیوه تاریخ‌نگاری دساتیری استفاده، و تاریخ و روایت ملی ایران را از مه‌آبادیان شروع می‌کند و بعد به سلسله‌های ساختگی بعدی می‌رسد که کرمانی آنها را مفصلاً در آثارش آورده‌است. به‌طور خلاصه، عرب‌ستیزی، تحلیل‌های ذوقی بدون مبنای علمی و درک نادرست از حماسه، اسطوره و شاهنامه را می‌توان ویژگیهای رویارویی میرزا آقاخان با اسطوره‌ها و حماسه ملی ایران دانست.

۲-۳ رویکرد ابزارگرایانه و دساتیری، آخوندزاده

برای ریشه‌یابی علل و انگیزه‌های توجه آخوندزاده به روایتها و داستانهای ملی و نیز انتخاب رویکرد ابزارگرایانه نیز باید به زندگی فردی و اجتماعی او مراجعه کرد. میرزا فتح‌علی آخوندزاده در آذربایجان متولد شد و در تفلیس درگذشت (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۲۵). او پسوند فامیلی خود را از نام حاجی علی اصغر عموی مادریش گرفت (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۰) و پس از فراگرفتن زبان روسی به عنوان مترجم «السنه شرقیه» تحت حمایت روسیه تزاری تا پایان عمر به فعالیت مشغول بود (کیا، ۱۹۹۵: ۴۲۳/۳). ظاهراً آخوندزاده با دین اسلام شدیداً مخالف بوده و در مقابل از دین زرتشتی متعصبانه حمایت می‌کرده است (حائری، ۱۳۸۷: ۲۹). آیا این عقیده‌اش می‌تواند علتی باشد برای توجه او به روایتهای عصر پیشاسلامی ایران؟

آخوندزاده نه مانند میرزا آقاخان چنان مفتون روایتهای و داستانهای ملی، آن هم با قرائت دساتیری است که به نوشتن کتابی مثل آیینہ سکندری اقدام کند و نه مانند میرزا ملکم خان یکسره جهان اسطوره‌ای را به باد تمسخر و استهزا می‌گیرد. او در *القبای جدید و مکتوبات* به سعدی بسیار نظر دارد اما در نامه‌ای که در بیستم می ۱۸۷۱ به جلال‌الدین میرزا نوشته است، تصریح می‌کند که «فرزندم رشید زبان فارسی را از روی

شاهنامه فردوسی یاد می‌گیرد» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۲۲۱). در نامه دیگری، که تاریخ ۲۵ مارس ۱۸۷۱ را بر خود دارد، نیز به آن دسته از ابیات شاهنامه، که صبغه عرب‌ستیزانه دارد با دیده قبول می‌نگرد (همان: ۲۰۳). همین رویکرد او را در کنار میرزا آقاخان کرمانی قرار می‌دهد؛ البته با غلظت باستان‌گرایی و عرب‌ستیزی کمتری. در اشاره‌ای هم که به نامه رستم فرخزاد کرده است، بیشتر از اینکه بخواهد احساسات عرب‌ستیزانه مخاطب را تحریک کند، قصدش انتقاد از وضعیت ایران عهد قاجار، و این همان نکته‌ای است که روش او را از میرزا آقاخان جدا می‌کند: «ای ایران! بیچاره فردوسی - علیه‌الرحمه - هشتصد سال قبل از این، این روز تو را به الهام دانسته و از زبان رستم، پور هرمزدشاه، خبر داده‌است» (آخوندزاده، ۱۳۶۴: ۱۲).

در مجموع نگاه او به مناسبت‌های میان انسان عصر جدید با جهان باستان منطقی‌تر است. بر همین اساس هم هست که ضمن احترام به گذشته شکوهمند، واقعیت عصر جدید را هم پیش چشم می‌آورد و مثلاً در نامه‌ای به مانکجی تصریح می‌کند که «احیای پیمان فرهنگ [= پیمان اجتماعی ایران در دوره باستان] و قوانین مهادیان و احیای دین زردشت و قوانین زردشتیان و احیای دولت کیانیان بعد از این در ایران از ممکنات نیست» (آخوند زاده، ۱۳۵۷: ۲۲۳). در عین حال، استفاده از تعبیری نظیر «مهادیان» نشان می‌دهد که او نیز مانند میرزا آقاخان به دساتیر گرایشی داشته‌است.

علاقه و احترام او به داستانها و روایتهای ملی در این حد است که مثلاً در نامه‌ای که به تاریخ ۲۹ ایول ۱۸۷۱ به مانکجی نوشته است از فریدون و انوشیروان به نیکی یاد می‌کند (همان: ۲۵۰). به اعتبار همین علاقه و احترام است که جلال‌الدین میرزا، شاهزاده ملی‌گرا، بخشی از کتاب نامه خسروان را، که به دوره مهادیان تا انجام ساسانیان مربوط است، برای آخوندزاده می‌فرستد (همان: ۳۷۳، ۳۹۳). به نظر می‌رسد او در ضمن می‌خواهد از ادبیات و فرهنگ گذشته به عنوان ابزارهایی برای بیان انتقادات اجتماعی خود بهره ببرد و مثلاً وقتی از عدل انوشیروان سخن می‌گوید، بیشتر از اینکه قصدش بیان یک واقعیت تاریخی باشد، توجه‌دادن مخاطبان است به ضرورت رعایت عدل: «و عدالت ایشان به مرتبه‌ای بود که تا امروزه در السنه طوایف روی زمین، عدالت فریدون و نوشیروان ضرب‌المثل است» (آخوند زاده، ۱۳۶۴: ۱۱).

دریافت آخوندزاده از روایت‌های ملی، تحت تأثیر جلال‌الدین میرزا به دساتیر آلوده است اما در تحلیلها و اظهار نظرهایش آن افراطی‌گری میرزا آقاخان دیده نمی‌شود. اینجا نه از آن تحلیلها و اظهار نظرهای عجیب و غریب در آثار او خبری است و نه از ایرادهای خنده‌داری که میرزا آقاخان بر فردوسی گرفته‌است. بر عکس در وصف شیوه شاعری فردوسی این‌طور نوشته است که «اگر مردم از حقیقت پوئزی و از شرایط آن آگاه باشند، یحتمل به شعر گفتن مانند فردوسی قادر می‌شوند؛ زیرا که کلام فصیح و شعر مقبول از قبیل خوارق عادات و ممتنعات نیست بلکه از قبیل ممکنات است» (همان: ۱۳) و چند صفحه بعد از این هم فراتر می‌رود و می‌نویسد: «در میان ملت اسلام پوئزی فقط عبارت از اشعار فردوسی است که نظیر آن تا امروز به هیچ‌کس از ملت اسلام مقدور نگردیده‌است» (همان: ۱۶). این هم که به هدایت در *روضه‌الصفا* اشکال می‌گیرد که چرا به شیوه *شاهنامه* فردوسی و *بوستان* شیخ سعدی شعر نمی‌گوید که «متضمن حکایت و مبین احوال و اطوار طوایف مختلفه‌اند»، باز ناظر است به احترامی که برای فردوسی و سعدی قائل بوده‌است (آخوندزاده، ۱۳۵۵: ۳۰). در همین راستا قرار می‌گیرد نقدی که بر شعر سروش دارد و او را ترغیب به سرودن به شیوه «*شاهنامه* فردوسی و *خمسه* نظامی و دیوان حافظ» می‌کند (همان: ۴۸). تحلیل‌هایی هم که بر کار فردوسی دارد، دقیقتر از اظهار نظرهای ذوقی میرزا آقاخان است؛ مثلاً در جایی آورده است که «فردوسی هر گاه به نام زرتشت می‌رسد، نامش را در کمال احترام می‌برد» (همان: ۶۴) که سخنی خلاف واقع نیست. هر چند گاه این تحلیل‌های نادرست به آثار او نیز راه یافته‌است؛ مثلاً یک‌جا می‌نویسد: «فردوسی به دلیل آن فرس‌ها را مدح و عربها را ذم می‌کند که خود نیز از ملت فرس بود بلکه آتش‌پرستی و کوکب‌پرستی را به دین اسلام ترجیح می‌داد و تعصب پادشاهان فرس و مجوسان را می‌کشید» (آخوندزاده، ۱۳۶۴: ۶۴) یا در جای دیگری برای اثبات عرب‌ستیزی فردوسی به بیت منحول زیر استناد می‌کند:

ز شیر شتر خوردن و سوسمار
عرب را به جایی رسیده‌است کار^{۱۴}

(همان: ۶۶)

یا مثلاً در نخستین نامه خود به مانکجی نوشته است که ایران تنها زمانی به سرزمینی مینو نشان بدل می‌شود که پادشاهانی چون فریدون و انوشیروان در آن ظهور کنند (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۲۵۰) و در مورد ورود اعراب به ایران و سقوط پادشاهی ساسانی آورده

است که از آن زمان به بعد وضعیت ایران روز به روز بدتر شد و اینک هزار و دویست و نود سال است که فرزندان ایران در مصیبت هستند (همان: ۳۳۶). این هم که در مهمترین اثرش (مکتوبات کمال‌الدوله) تمام شوکت و سعادت ایران را در عهد پادشاهی کیومرث، جمشید، گشتاسب، انوشیروان و خسرو پرویز می‌بیند (آخوندزاده، ۱۳۶۴: ۱۰) و وجود عدالت در تاریخ ایران را تنها در دوران پادشاهان اساطیری و تاریخی مانند فریدون و انوشیروان معرفی می‌کند (همان: ۱۱)، نشانه‌هایی از اغراق و زیاده‌گوییهای غیر علمی است؛ با این همه، آخوندزاده به اهمیت کار فردوسی و نقشی که شیوه شاعری او دارد پی برده است؛ به گذشته اسطوره‌ای با دیده قبول و احترام می‌نگرد اما رسالت خودش را نه در احیای ارزشهای باستانی که در اصلاح وضعیت جامعه عصر خویش می‌بیند و در این راستا نگاهی ابزارگرایانه به روایتها و داستانهای ملی دارد.

۳-۳ رویکرد دین‌مدارانه، طالبوف

وجه مشترک میرزا ملکم خان و طالبوف این است که هر دو در نوشتارهایشان به «شریعت اسلام» توجه خاصی دارند با این تفاوت که اولی به دین اسلام هیچ اعتقادی ندارد و صرفاً به اقتضای زمان از دین اسلام دفاع می‌کند و در مورد دومی چنین شبهه‌ای نمی‌توان مطرح کرد. عبدالرحیم طالبوف تبریزی در تبریز متولد شد و به تغلیس سفر کرد؛ در آنجا به آموختن زبان روسی مشغول شد و به درستکاری شهرت یافت (قزوینی، ۱۳۲۷: ۸۶؛ پارسی‌نژاد، ۱۳۶۹: ۵۲۰). او که در دوره تحرک فکری و سیاسی قفقاز تربیت شده بود برای خود مسئولیت اجتماعی قائل بود (آدمیت، ۱۳۶۳: ۲؛ parsinejad, ۱۳۶, ۲۰۰۳). تأثیرپذیری شدید او از ادبیات اروپایی و نویسندگان سوسیال دموکرات و ادیبان روسی (← دهقانی، ۱۳۸۰: ۲۷) سبب نشد که از رویکرد دینی در تحلیل مسائل اجتماعی و در نگارش آثارش غافل شود؛ چنانکه علاوه بر اختصاص *مسالك المحسنين* و *نخبه سپهری* به تاریخ اسلام در مقدمه کتاب احمد هم آورده است که «به دلیل ملت‌خواهی» کتابی «از زبان اطفال» نوشتم تا «مبتدیان را بصیرت افزایش دهد» (طالبوف، ۱۳۳۶: نه).

ملی‌گرایی طالبوف فاقد جنبه‌های نژادی و باستان‌گرایانه است و به دلیل همان گرایش دینی و دغدغه‌های اجتماعی عصر خودش کمتر به پدیده‌های اسطوره‌ای و پیشاسلامی توجه دارد. این قدر هست که مثلاً در بخش هجدهم کتاب احمد،

توضیحاتی کوتاه درباره «گبران و دین قدیم ایران» ارائه می‌کند (طالبوف، ۱۳۳۶: ۲۷) و یا در بخش پنجم مفصلاً به عید نوروز می‌پردازد و از شخصیت‌های اسطوره‌ای و روایت‌های ملی یاد می‌کند:

سه هزار سال قبل از این، جمشید برادر طهمورث در آذربایجان می‌خواست عیدی برای ملت خود قرار دهد ... چون این جشن در ساعت بر آمدن آفتاب بود، لفظ شید را از خورشید گرفته و به نام جم افزودند و او جمشید نام گرفت... به مناسبت این عید، جمشید مردم را به کارهای حمیده وصیت نمود (همان: ۲۶۸).

ملاحظه می‌کنید که غرض وی بیشتر از اینکه برجسته کردن فرهنگ ایران باستان باشد، همان «پند اخلاقی» است که در عبارتهای پایانی آمده‌است. در حکمت طبیعی یا فیزیک (۱۳۱۱ق)، نخبه سپهری (۱۳۲۲)، ایضاحات (۱۳۲۵) و سیاست طالبی (۱۳۵۷) اثری از روایتها و داستانهای ملی یافت نمی‌شود؛ چنانکه در مسالک‌المحسنین، که زمینه اصلی آن مباحث به دین و دینداری مربوط بود و واکنشهای شدیداً متفاوتی را برانگیخت از ناسیونالیسم سخن به میان می‌آید اما از روایت‌های ملی خبری نیست و مثلاً در بالاترین سطح این‌طور می‌نویسد: «آیین قدیم ایرانیان وطن‌دوستی و سلطان‌پرستی بود و حالا وطن‌فروشی و خیانت پادشاه است (طالبوف، بی‌تا: ۲۰۴) و یا از مهم بودن وطن‌ستایی برای حفظ وطن سخن می‌گوید (همان: ۲۰۵) در حالی که مثلاً انگیزه او در حمایت از نظریه تغییر خط، «اتحاد مذهب سنی و شیعی دین اسلام» است (همان: ۵۱).

۳-۴ رویکرد تحقیرآمیز، میرزا ملکم خان

میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله در جلفای اصفهان متولد شد و در رم دیده از جهان فروبست. خاندان او ارمنی بودند. حامد الگار (۱۹۷۳: ۷۰) در مورد او می‌گوید همین که حاضر نشده است اسم توراتی خود را تغییر دهد، دلیل روشنی است بر اینکه وی مسلمان نشده‌است. نام ملکم بر گرفته از نام «ملکهم» است که در متون توراتی نام بت قبیله عمون از دشمنان بنی اسرائیل بوده‌است (← محیط طباطبایی، ۱۳۲۷: کا). آن‌طور که از شماره‌های ششم (غرّه ذیحجه ۱۳۰۷: ۳)، هشتم (بی‌تا: ۲)، یازدهم (بی‌تا: ۲)، دوازدهم (بی‌تا: ۳-۴)، هجدهم (بی‌تا: ۲) و بیستم (بی‌تا: ۱) ^{۱۵} روزنامه «قانون» برمی‌آید و آدمیت نیز بر آن تصریح می‌کند (آدمیت، ۱۳۵۵: ۳۶۶)، مخالفت میرزا ملکم خان با قاجاریان از زمانی آغاز شد که وی از امور دولتی عزل شد. با صدور فتوای تنباکو، حملات ملکم، که تا دیروز

ستایشگر دولت قاجاری بود، شدت بیشتری گرفت و دقیقاً از همین زمان بود که ملکم چهره مذهبی به خود گرفت و از شریعت و حکومت اسلامی دم زد و در شمارگان متعدد روزنامه «قانون» از رهبری علما و روحانیت سخن به میان آورد (← نمره هفدهم: ۱-۴؛ نمره هجدهم: ۲؛ نمره بیست و یکم: ۴-۲؛ نمره بیست و ششم: ۲). به نظر می‌رسد او برای گرفتن انتقام از حکومتی که او را کنار گذاشته است، تصمیم می‌گیرد به عالمان دینی نزدیک شود و از طریق تحریک آنها به برانداختن حکومت قاجاری انتقام خود را از قاجاریان بگیرد. بر همین اساس است که منتقدان از او دو چهره ترسیم کرده‌اند: «ملکم دولت‌خواه در لباس ملت‌خواهی» و «ملکم خودخواه در لباس اصلاح‌طلبی» (ناطق، ۱۳۸۹: ۱۸۲). روزنامه «قانون» اگر چه جزء برجسته‌ترین مطبوعات ایران در این روزگار بود و حتی در میان منادیان اصلاحات و مجاهدان راه بیداری ایرانیان ملکم خان «اولین و بالاترین مقام را دارد» (تقی‌زاده، ۱۳۵۰: ۱۸۰/۲)، برخی منتقدان در صداقت او در دفاع از شریعت اسلام تردید کرده‌اند (رائین، ۱۳۵۷: ۵۰۱). آجودانی (۱۳۸۷: ۳۴۸) می‌گوید که او «نه به اسلام و نه به مسیحیت که به هیچ دینی اعتقاد نداشت» (آجودانی، ۱۳۸۷: ۳۴۸).

میرزا ملکم را می‌توان نماینده روشنفکرانی دانست که اساساً به گذشته ایران ذهنیت مثبتی نداشتند و جهان غرب جدید با همه ویژگیهای آنها را مفتون خود کرده بود (اصیل، ۱۳۷۶: ۷۰). بر این اساس، روایتهای ملی در کلام او بسیار کم مطرح شده است و همان مقدار اندک نیز جنبه ثانوی و حاشیه‌ای دارد؛ مثلاً یک‌جا آورده است که «اکثر اعمال ملل فرنگ در ظاهر خلاف عقل می‌نماید. ولی اگر ما بخواهیم، فقط به عقل طبیعی خود حرکت کنیم، منتهای ترقی ایران مثل ایام کیومرث خواهد بود» (ملکم خان، ۱۳۸۱: ۲۸). بر این اساس «ایام کیومرث» دوران عقب‌ماندگی ایران است؛ در جای دیگری که می‌خواهد از اوضاع حکومتی عصر خودش انتقاد کند، این‌طور می‌نویسد: «در حالی که هنوز ترکیب دستگاه دیوان و کل مراسم حکمرانی را از آیین جمشید و از بربرهای سلاطین تاتار اخذ می‌کردند، متوقع بودند که لشکر ایران را بر پایه عساکر فرنگ برسانند» (همان: ۷۲). اینجا نیز پیروی از آیین جمشید به مثابه مظهر عقب‌ماندگی تعریف شده است. این هم که می‌نویسد: «کیانیان مجلس و شورا و مصلحت‌خانه نداشتند» (همان: ۱۰۷)، باز بیانگر دیدگاه حقارت‌آمیز او به دنیای اسطوره‌ای و احیاناً کسانی است که سنگ گذشته با شکوه ایران را بر سینه می‌زنند.

در روزنامه «قانون» نیز اشاراتی کوتاه به عناصر اسطوره‌ای دارد؛ اما اینجا نیز کلامش رنگ و روی تمسخر و تحقیر دارد؛ مثلاً جایی به تمسخر، ایران معاصر را «مملکت انوشیروان» لقب داده، بلافاصله آن را با ملل راقیه مقایسه کرده، می‌نویسد: «امروزه جمیع امور ایران عبارت است از دلبخواه رؤسا» (قانون، ۱۳۶۹: ۲). در شماره دوم از همین روزنامه باز با تمسخر دولت قاجاری آورده است که اولیای دولت «دربار سلطنت جمشید را مبدل کرده‌اند به یک بازار هراج» (۱۳۶۹: ۷). نزدیک به همین مطلب را در شماره چهاردهم (۱۳۶۹: ۴) هم آورده است. هر دو مورد اخیر در بردارنده طنز گزنده‌ای است هم به قاجاریها و هم به کسانی که برای حکومت جمشید شأن و منزلتی قائل بودند.

نتیجه‌گیری

مسئله اصلی این مقاله بررسی رویکرد چهار شخصیت معروف عصر مشروطه در رویارویی با روایتها و داستانهای ملی به عنوان مظاهر ملی‌گرایی است. مشخص شد که میرزا آقاخان «رویکرد عرب‌ستیزانه و دساتیری» دارد. او به ایران باستان با احترام بسیار می‌نگرد و مفتون آن است. درست به همین علت هم هست که اولاً با اعراب سر ستیز دارد و آنها را نابودکننده آن شکوه باستانی می‌بیند و ثانیاً در این راه حتی دست به دامان دساتیری می‌شود که بر ساخته ذهنیت غیر علمی پارسیان هند و پیروان آذرکیوان است. رویکرد دساتیری سبب شده است وی درباره تحلیل نامهای شخصیت‌های اسطوره‌ای و ملی‌شاهنامه و حتی تحلیل و تعلیل حوادث تاریخی به خطا برود و تحت تأثیر پارسیان هند و پیروان آذرکیوان نکته‌هایی را مطرح کند که برای محقق تاریخ و ادبیات قابل قبول نیست. وجه تشخیص دومین چهره مورد نظر، یعنی آخوندزاده رویکرد «دساتیری و ابزارگرایانه» است. او البته با دین اسلام شدیداً مخالف است اما باستان‌گرایی و عرب‌ستیزی او به شدت میرزا آقاخان نیست؛ چون به اندازه او در دام باستان‌گرایی افراطی گرفتار نیامده است. در واقع، او مانند میرزا آقاخان چندان مفتون گذشته با شکوه ایران نیست که تبیین و توصیف آن برایش به غایت تبدیل شده باشد بلکه ایران باستان و روایتها و داستانهای ملی برایش در حکم «ابزاری» است که با استفاده از آن وضعیت فعلی جامعه ایران را نقد می‌کند. توصیف شکوه باستانی برای این دومی تنها ابزاری

است در خدمت انتقاد اجتماعی اما برای اولی، خود آن موضوعیت دارد؛ با این حال، دیدگاه او نیز تحت تأثیر جلال‌الدین میرزا به بینش دساتیری آلوده است و البته در تحلیلهای استوار بر داده‌های دساتیری به اندازه میرزا آقاخان راه افراط نپیموده است. اگر دو چهره نخست، هر کدام به علت و انگیزه‌ای جداگانه به ایران باستان توجه خاص دارند، دو منتقد بعدی به «اسلام» عنایت بیشتری دارند اما هر کدام به علت و انگیزه‌ای خاص خودشان. طالبوف و میرزا ملکم خان هر دو در نوشته‌هایشان به «شریعت اسلام» نظر دارند اما اولی بدان اعتقاد هم دارد و دومی از آن فقط استفاده ابزاری می‌کند. شاید همین امر سبب شده که ملی‌گرایی طالبوف فاقد آن جنبه‌های باستان‌گرایانه و دساتیری است که در کلام دو منتقد نخستین ملاحظه شد. او اساساً کمتر به اسطوره‌ها و روایتهای ملی عهد پیشاسلامی می‌پردازد؛ هم‌چنین میرزا ملکم که از این هم عبور کرده است و اساساً به ایران باستان گرایشی ندارد. میرزا ملکم به شریعت اسلام می‌پردازد تا مقبولیت و حجیتی برای خود پیدا کند و بیشتر از اینکه توجه به ایران باستان را برای جامعه ایران معاصر مفید بداند، جامعه غربی را در کانون توجه خود قرار داده است. به این دلیل هم هست که نه تنها در آثار او نشانه‌های علاقه به داستانها و روایتهای ملی و اساطیری وجود ندارد بلکه آنها را به سخره هم می‌گیرد؛ تا آنجا که می‌توان رویکرد او را در رویارویی به روایتهای ملی و اساطیری «تحقیرآمیز» نامید.

یادداشتها

۱. در شاهنامه چاپ خالقی مطلق به همین صورت آمده است (← فردوسی، ۱۳۶۶: ۷۲/۱)
۲. این بیت در شاهنامه چاپ خالقی مطلق به صورت زیر آمده است:
تن آزاد و آباد گیتی بدوی برآسوده از داور و گفت و گوی
(همان: ۴۲/۱)
۳. این ابیات در شاهنامه خالقی مطلق به این صورت است:
به ما بر ز دین کهن ننگ نیست به گیتی به از دین هوشنگ نیست
همه داد و نیکی و شرمست و مهر نگه کردن اندر شمار سپهر
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۲۵۵/۸)
۴. این بیت در شاهنامه خالقی مطلق به این صورت است:
نهم گفت زرتشت پیشین به اوی نهم پور پیغامبر راست‌گوی
(همان: ۴۱۹/۶)

۵. در شاهنامه خالقی مطلق (۱۳۶۶: ۹۴/۱) به همین صورت است.
۶. تنها در مصراع زیر با خالقی مطلق تفاوت دارد:
به داد و دهش یافت آن نیکویی (همان: ۸۵/۱)
۷. بیت اول را در خالقی مطلق نیافتیم و بیت دوم به همین صورت است (فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۴۱/۴).
۸. در خالقی مطلق به همین صورت آمده است (← همان: ۴۸۰/۵).
۹. در خالقی مطلق به همین صورت است (← فردوسی، ۱۳۶۶: ۹۲/۱).
۱۰. در خالقی مطلق به همین صورت است (← فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۰۳/۵).
۱۱. تنها مصراع زیر در خالقی مطلق تفاوت دارد:
چو بر آتش تیز بریان شدم (فردوسی، ۱۳۶۶: ۲۰۶/۱)
۱۲. مصراع‌های زیر در خالقی مطلق تفاوت دارد:
نخستین که آتش ز جنبش دمید ز گرمیش پس خشکی آمد پدید
وز آن پس ز آرام سردی نمود ز سردی همان باز تری فرود
(همان: ۶/۱)
۱۳. پیروان آذرکیوان گروهی از زرتشتیان بودند که در دوره صفویه در هند مکتب جدیدی در تاریخ‌نگاری ایران باستان و روایات ملی ایجاد کردند. این آیین معجونی از ادیان زرتشتی، یهودی، مسیحی، مانوی، مزدکی، برهمنی و بودایی بود و به بیشتر پادشاهان اساطیری و تاریخی ایران باستان شخصیت پیامبرگونه دادند. کرمانی در آیین سکندری همین طرح را اساس قرار داده است (← معین، ۱۳۳۶: ۴۲ تا ۲۵).
۱۴. بیت زیر از فردوسی نیست. درباره آن و دیگر ابیات عرب‌ستیزانه منسوب به فردوسی ← خطیبی، ۱۳۸۴: ۲۰ تا ۱۴.
۱۵. بیشتر شمارگان روزنامه قانون بدون ذکر تاریخ است و دلیل این امر ظاهراً چاپ نامنظم آن بوده است. کرمانی در نامه‌ای از ملکم می‌خواهد انتشار روزنامه را ادامه دهد (← بررسی‌های تاریخی، سال ۴، شماره ۵ و ۶، ۱۳۴۸: ۷ تا ۷) و در نامه‌ای دیگر ملکم را به انتشار بیشتر روزنامه دعوت می‌کند (همان: ۱۳۴۹: ۱۳۹). دیگر نامه‌های کرمانی به ملکم خان ابتدا توسط محمد مشیری و بعد توسط هما ناطق و یکی از همکارانش منتشر شد.

منابع

- آجودانی، ماشاءالله؛ «درون‌مایه‌های شعر مشروطه»؛ در *ایران‌نامه*، ش ۴۴، ۱۳۷۲: ۶۲۱ تا ۶۴۶
- _____؛ *مشروطه ایرانی*؛ تهران: اختران، ۱۳۸۷
- آخوندزاده، میرزا فتح‌علی؛ *مقالات فارسی*؛ به کوشش حمید محمدزاده، تهران: نگاه، ۱۳۵۵

- _____؛ *الفبای جدید و مکتوبات*؛ به اهتمام حمید محمدزاده، تبریز: احیاء، ۱۳۵۷
- _____؛ *مکتوبات، نامه‌های کمال الدوله به شاهزاده جلال الدوله*؛ به اهتمام م. صبحدم، بی‌جا: مرد امروز، ۱۳۶۴
- _____؛ *آدمیت، فریدون؛ اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی*؛ تهران: پیام، ۱۳۵۷
- _____؛ *اندیشه‌های طالبوف تبریزی*؛ تهران: دماوند، ۱۳۶۳
- _____؛ *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۴۹
- _____؛ *امیرکبیر و ایران*؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۵۵
- _____؛ *چند مقاله تاریخی (مقاله سه مکتوب میرزا فتح‌علی، سه مکتوب و صد خطابه میرزا آقا)*؛ به اهتمام علی اصغر حق‌دار، تهران: چشمه، ۱۳۸۸
- _____؛ *آرین‌پور، یحیی؛ از صبا تا نیما*؛ ج اول، تهران: زوار، ۱۳۷۲
- _____؛ *اصیل، حجت‌الله؛ زندگی و اندیشه میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله*؛ تهران: نی، ۱۳۷۶
- _____؛ *بردسیری کرمانی؛ میرزا عبدالحسین خان، آئینه سکندری*؛ به اهتمام علی اصغر حق‌دار، تهران: چشمه، ۱۳۸۹
- _____؛ *پارسی نژاد، ایرج؛ «میرزا آقاخان کرمانی منتقد ادبی» در ایران‌نامه*، ش ۳۲، ۱۳۶۹: ۵۴۱ تا ۵۶۶
- _____؛ *«میرزا فتح‌علی آخوندزاده: بنیان‌گذار نقد ادبی در ایران» در ایران‌نامه*؛ ش ۵۱، ۱۳۷۴: ۲-۳۰۱
- _____؛ *تقی‌زاده، حسن؛ مقالات تقی‌زاده*؛ به کوشش ایرج افشار، تهران: چاپخانه بیست و پنج شهریور، ۱۳۵۰
- _____؛ *توکلی طرقی، محمد؛ «میرزا آقاخان کرمانی، نامه‌های تبعید» در ایران‌نامه*، شماره ۳۵، ۱۳۷۰: ۴۷۸ تا ۴۸۸
- _____؛ *جلال‌الدین میرزا؛ نامه خسروان*؛ تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۵۵
- _____؛ *چوبینه، بهرام؛ آخوندزاده، میرزا فتحعلی*؛ آلمان: البرز، ۲۰۰۶
- _____؛ *ایران‌شناسی*، س ۸، شماره ۲، ۱۳۷۵: ۳۹ تا ۳۵۳
- _____؛ *حائری، عبدالهادی؛ تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۷
- _____؛ *خطیبی، ابوالفضل؛ «بیت‌های عرب‌ستیزانه در شاهنامه»*؛ در *نشر دانش*، س ۲۱، ش ۱۱۰، ۱۳۸۴: ۲۰-۱۴

رویکردهای روشنفکران عصر مشروطه به داستانها و روایت‌های ملی

- دهقانی، محمد؛ *پیشگامان نقد ادبی در ایران*؛ تهران: سخن، ۱۳۸۰
- ذاکر اصفهانی، علیرضا؛ *فرهنگ و سیاست ایران در عصر تجدد*؛ تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۸۶
- رائین، اسماعیل؛ *فراموش‌خانه و فراماسوئری در ایران*؛ تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۷
- رضازاده ملک، رحیم؛ *سوسمار الدوله*؛ تهران: دنیا، ۱۳۵۴
- سلمی، عباس؛ «باستان‌نامه» در نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه باهنر کرمان، ش ۱، ۱۳۷۶: ۶۸ تا ۵۷
- صدری‌نیا، باقر؛ «پیشینه تاریخی و مبانی نظری سره‌نویسی» در نشریه زبان و ادبیات فارسی، ش ۶۵، ۱۳۸۸: ۹۹ تا ۱۲۸
- طالبوف تبریزی، عبدالرحیم؛ *ایضاحات*؛ طهران: مبارک‌شاهی، ۱۳۲۵ق
- _____؛ *حکمت طبیعی*؛ اسلامبول: اختر، ۱۳۱۱ق
- _____؛ *سیاست طالبی*؛ به اهتمام رحیم رئیس‌نیا، محمدعلی علی‌نیا و علی کاتبی، تهران: علم، ۱۳۵۷
- _____؛ *کتاب احمد*؛ بی‌جا: گام، ۱۳۳۶
- _____؛ *مسالک‌المحسنین*؛ به همت محمد رضانی، شاه‌آباد: خاور، بی‌تا
- _____؛ *نخبه سپهری*؛ طهران: خورشید، ۱۳۲۲ق
- علیزاده، محمد علی و علی محمد طرفداری؛ «تبارشناسی مبانی هویت ملی در تاریخ‌نگاری ملی گرایانه دوران قاجار و مشروطه» در *مطالعات سیاسی*، شماره ۷، ۱۳۸۹: ۷۲ تا ۱۶۱
- قزوینی، محمد؛ «وفیات معاصرین» در *یادگار*؛ شماره ۵ و ۴، ۱۳۲۷: ۹ تا ۲۴
- فردوسی، ابوالقاسم؛ *شاهنامه*؛ به کوشش جلال خالقی مطلق، نیویورک: پرسیکا، ۱۳۶۶
- _____؛ *شاهنامه*؛ به کوشش جلال خالقی مطلق، دفتر هشتم، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۶
- کرمانی، میرزا آقاخان؛ *سه مکتوب*؛ به کوشش و ویرایش بهرام چوبینه، آلمان: نیما، ۲۰۰۰
- _____؛ *صد خطابه*؛ به کوشش محمد جعفر محجوب، لس آنجلس: شرکت کتاب، ۱۳۸۴
- _____؛ «نامه میرزا آقاخان کرمانی به میرزاملکم خان» در *بررسی‌های تاریخی*، س ۴، شماره ۵ و ۶، ۱۳۴۸: ۱۲۶ تا ۱۲۷
- _____؛ «نامه میرزا آقاخان کرمانی به میرزاملکم خان» در *بررسی‌های تاریخی*، س ۵، شماره ۲، ۱۳۴۹: ۱ تا ۲۲۰

-
- کرمانی، ناظم الاسلام؛ *تاریخ بیداری ایرانیان*؛ تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۷
- محیط طباطبایی، محمد؛ *مجموعه آثار میرزا ملکم خان*؛ تهران: علمی، ۱۳۲۷
- معین، محمد؛ «آذر کیوان و پیروان او»؛ در *دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، تهران: ش ۳۹، ۱۳۳۶: ۴۲ تا ۲۵
- ملکم خان ناظم الدوله؛ *رساله های میرزا ملکم خان ناظم الدوله*؛ گردآوری حجت الله اصیل، تهران: نی، ۱۳۸۱
- _____؛ *روزنامه قانون*؛ تهران: کویر، ۱۳۶۹
- ناطق، هما؛ «ما و میرزا ملکم خان های ما» در *از ماست که بر ماست*؛ تهران: نگارستان کتاب، ۱۳۸۹.
- _____؛ *مقدمه روزنامه قانون*؛ تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۵
- یزدانفر، فرزین؛ «تحلیلی از شیوه نگارش آخوندزاده»؛ در *ایران نامه*، س ۸، ش ۱، ۱۳۸۶: ۹۷.
- Parsinejad, Iraj, *A History of Literary Criticism in Iran (1866-1951)*, IBEX Publishers: united states of America, 2003
- Kia ,Mehrdad, " MirzaFathaliAkhundzadeh and the call for Modernization of the Islam world " in *Middle Eastern Studies*, Vol 31, No 3: London, 1995: 423
- Hamid Algar, *Mirza malkumkhan* , colifornia : United States of America. 1973

بررسی دیدگاه‌های سیاسی - دینی در تاریخ جهانگشا^۱

دکتر مریم صادقی

دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد واحد تهران مرکزی

چکیده

در این پژوهش با روش تحلیل محتوای کیفی، دیدگاه‌ها و مواضع دینی - سیاسی جوینی در تاریخ جهانگشا نسبت به مغولان و حاکمان وقت در پنج محور اصلی، بررسی شده است. چشم انداز پژوهش نشان می‌دهد که در نگاه جوینی، چنگیز و مغولان نماینده خدا در زمین هستند و رفتار آنان نیز همان ادامه روش پیامبر است و با دستور خداوند انجام می‌گیرد. او عملکرد چنگیز را تجسم بخش سخنان پیامبر مبنی بر انتقام خداوند از قوم گناهکار فارس می‌داند و تاریخ خود را با همان رویکرد و تعبیر و دیدگاه‌های مورخان پیش از مغول نوشته و بر آن است که پادشاهان (مانند گذشته) باید تمام تلاش خود را در سرکوبی بددینان و بدمذهبان از قبیل قرمطیان و باطنیان و اسماعیلیان و زنادقه به کار گیرند.

کلیدواژه‌ها: تحلیل تاریخ جهانگشای جوینی، دیدگاه‌های سیاسی دینی تاریخ جهانگشا، تحلیل نثر کلاسیک فارسی

مقدمه

تاریخ جهانگشای جوینی اثر عطاءالملک جوینی است که از خاندانهای برجسته ایرانی بود. مشاهیری از این خاندان برخاسته بودند که هفت نفر از همه مشهورتر بودند (قزوینی، ۱۳۸۷، ۱/۱۱۶-۱۱۳). چند تن از افراد خاندان جوینی اهل فضل و دانش و شاعر و دبیر بودند؛ لذا توانستند شغل «صاحب دیوانی» پیدا کنند. بهاءالدین جوینی پدر مؤلف تا حدود شصت سالگی در دربار بود و از این طریق دو پسر خود شمس‌الدین محمد و علاءالدین عظاملک را به دربار وارد کرد. این دو برادر توانستند هر یک حدود ربع قرن سیاستمداری و ملکداری نمایند (پیشین، ۳۸۵). نویسنده تاریخ جهانگشا، که کتاب خود را درباره چنگیز و مغولان در سال ۶۵۰ تألیف کرده^۲ در عهد هولاکو (۶۶۳-۶۵۷) و قریب هفده سال در تمام مدت سلطنت اباقا (از ۶۶۳ تا ۶۸۰) و قریب یک سال در سلطنت «تکودار» حکمرانی می‌کرده است. البته بعدها یعنی از سال ۶۷۸ دو برادر جوینی به دلیل سوء ظن مغولان مورد غضب قرار گرفتند و به زندان افتادند^۳ (پیشین ۱/ ۸۹ - ۹۷ و نیز بیانی، ۱۳۸۹ ج ۲ ص ۴۰۳ به بعد).

بیان مسئله

تاریخ جهانگشا^۴ به نثر مصنوع نوشته شده؛ یعنی گزارشهای تاریخی در این اثر با رویکردی ادبی همراه با فنون ادبی و شواهد بسیار قرآنی و حدیثی و اشعار عربی نوشته شده است. نویسنده هر جا که توانسته از فنون ادبی برای القا و تفهیم و تبیین مطلب خود استفاده کرده؛ لذا اثری تاریخی - ادبی است. نکته دیگر این است که جداسازی دیدگاه‌های سیاسی و دینی نویسنده در این کتاب همان‌طور که خواهد آمد، تقریباً غیر ممکن است؛ زیرا موردی نیست که جوینی آن را با آیات و احادیث، تثبیت و بررسی و بیان نکرده باشد؛ پس برای بررسی اندیشه‌های سیاسی این اثر تاریخی، لزوماً باید به دیدگاه‌های دینی نویسنده هم پرداخت. این پژوهش در پاسخ بدین سؤال نوشته شده است: «دیدگاه‌های سیاسی و دینی جوینی در تاریخ جهانگشا چیست؟»

پیشینه و جامعه آماری پژوهش

از مجموع ۱۳ مقاله‌ای که درباره جهانگشا نوشته شده^۵ تا کنون به این موضوع پرداخته نشده است.

شیوه‌های تاریخ نگاری

تاریخ‌نگاری به سه شیوه انجام می‌شود: روایی، ترکیبی و تحلیلی. در شیوه روایی، روایت‌های مختلف درباره موضوع با درج سلسله اسناد بیان می‌شود؛ مثل تاریخ طبری. در شیوه ترکیبی، مورخ به جای اینکه روایت‌های گوناگون هر رخداد یا حادثه را بیان کند از راه مقایسه و نوعی ایجاد سازگاری میان روایت‌های گوناگون، واقعه را توضیح می‌دهد؛ مانند اخبار الطوال ابوحنیفه احمد بن داوود دینوری و در روش تحلیلی (تاریخ تحلیلی)، مورخ ضمن بیان واقعیات به تجزیه و تحلیل و تبیین و بررسی علل و نتایج و دستاوردها و پیامدهای حوادث، فرآیندها، رویکردها، عملکردها و... می‌پردازد؛ یعنی قضاوت و داوری می‌کند (سجادی و عالم زاده، ۱۳۸۶، ۳۷ تا ۴۸ به تلخیص). در تاریخ جهانگشا، نویسنده با آوردن استشهاداتی از قرآن و حدیث و یا ابیات در متن حضور می‌یابد و فقط به توصیف رویدادها می‌پردازد؛ باید گفت که چون جوینی، تاریخ خود را پس از واقعه‌ها نگاشته، نمی‌توان انتظار داشت که حوادث آن‌طور که اتفاق افتاده در ذهن او مانده باشد؛ به هر روی همین اثر او بیانگر بسیاری از دیدگاه‌های او است.

«واسطه عقد ملک ایشان (چنگیزخان) مطالعت افتاد و بعضی احوال معاینه رفت و از معتبران و مقبول قولان، وقایع گذشته را استماع افتاد و از التزام اشارت دوستان که حکم جزم است، چون چاره ندید... الخ» (۱/۱۸۲). روشن است تاریخ جوینی براساس سه منبع یاد شده تا چه حد می‌تواند سندیت داشته باشد بویژه که نویسنده بین شنیده‌ها و خوانده‌ها و دیده‌ها، جدایی قائل نمی‌شود.^۶

متن تاریخی، بازگشت و بازکاوی گذشته است و نویسنده رویدادها را توصیف و بیان می‌کند؛ لذا در متن تاریخی، حادثه و یا شخصیتی را نمی‌تواند حذف کند و یا برگزیند؛ اما می‌تواند از طریق بزرگنمایی و یا کوچکنمایی حوادث و رویدادها (امروز بحث درباره آن بسیار است) اندیشه‌ها و دیدگاه‌های خود را در متن بگنجانند و به طور غیرمستقیم، خواننده را متمایل و موجه سازد. از این‌رو می‌توان گفت که متون تاریخی گذشته ما اصولاً گفتمان اقتدار و آمریت را متجلی می‌سازد و البته کمتر به حرکتها و جنبشها و شورشها هم اشاره می‌شود؛ زیرا هدف، نشان دادن چهره پیروزی حاکمان و بیانگر گفتمان قدرت است؛ چون همه کشمکشها بر سر کسب قدرت است.^۷ از سوی دیگر تاریخ در ایران زیر بنای حدیث و آیه و ادبیات را تشکیل داده است؛ به همین

دلیل است که ادبیات فارسی منظوم و مثنوی را باید در حکم تاریخ مدون سیاسی ایران به شمار آورد. ذکر این نکته هم لازم است که تاریخ در گزارش و تفسیر روند حاکمیت دینها و جریانهای دینی نقشی بسیار مهم داشته است؛ زیرا پیروان ادیان، همواره با آگاهی از جریانها و رویدادهای تاریخی از روند ایجاد و گسترش و تثبیت ادیان گذشته آگاه می‌شدند و این امر خود، عاملی بسیار قوی در پیشبرد ادیان بوده است. تاریخ نگاری در اسلام نیز از ابعاد گوناگون دارای اهمیت بوده است: اول اینکه برای تفسیر و تبیین قرآن، لازم بوده که شأن نزول آیات، بررسی و بیان شود تا تفسیر آیه، روشنگر شود. دوم: تلاشها و کوششهای پیامبر و پیروان او برای گسترش و تحکیم اسلام در سایه تاریخ نگاری، تدوین و شکوه اسلام بیشتر می‌شد. سوم تاریخ در واقع آینه‌ای از شکستها و پیروزیهای اقوام و امتهای پیشین است که الگوی عملی انسانها در دوران بعد می‌شود. تاریخ سیر تفکر و اندیشه نویسندگان و متفکران گذشته را نیز نشان می‌دهد که می‌تواند راهکار و راهبرد مهمی برای هر ملتی به شمار رود؛ لذا تاریخ نگاری در دین اسلام، بسیار مهم تلقی می‌شد. جوینی در بیان علت نگارش تاریخ می‌نویسد که دو فایده و هدف را در نظر داشته است: اول اینکه تمام امور عالم از اراده خداوند نشأت می‌گیرد. دوم اندرز و حکمت برای خوانندگان.

چه غرض عرض این حکایات و تقریر و تحریر صورت واقعات، دو مقصود را که فایده دین و دنیا حاصل باشد، شامل است: آنچه دینی است، اگر صاحب‌نظری، پاکیزه گوهری که منصف و مقتصد باشد در این معانی به چشم حقد و حسد که مظهر و مبدی معایب است و منشی و مساوی و مثالب و... ننگرد و به عین رضا و وفا... بیند و... و برخاطر و ضمیر او مخفی و مستور نماند که هرچه از خیر و شر و نفع و ضرر در این عالم... به ظهور می‌پیوندد به تقدیر حکیمی مختار منوط است و به ارادت قادری کامگار مربوط... و آنچه از تخریب بلاد و تفریق عباد... حکمتها در ضمن آن مدرج باشد... کدام طایفه را در آن افق پرواز تواند بود... وما يعلم الغیب الا هو (جوینی، همان، ۱/ ۱۸۵).

نکته دیگر این است که تاریخ نویسی در ایران با شیوه و رویکرد توصیف همراه بوده است. نویسنده برای نشان‌دادن دقت علمی، توصیفات دقیق می‌کرد و تصورش این بود که اگر توصیف با دقت انجام شود، سخنان او درست و غیرقابل تردید است در صورتی که توصیفات فقط توصیف بود و نه چیز دیگر؛ حتی در مواقعی هم که نویسنده

می‌توانست از تعابیر و یا کلماتی که به نوعی بوی اعتراض و یا ناسازگاری می‌داد، پرهیز، و از تحلیل هم ابا می‌کرد. البته نه اینکه تواریخ ما کاملاً از تحلیل و حضور راوی خالی باشد ولی تحلیل در راستای تأیید و تبلیغ صورت می‌گرفت آن قدر که نویسنده نشان دهد اهل تفسیر است و روشنفکر؛ لذا روشنگری و روشنفکری، معنایی جز شعر شاعران و نثر نویسندگان نداشت که مستقیم و غیرمستقیم مؤید حکومت باشد. آنان به عنوان نظریه پرداز تلاش کردند ثابت کنند سلطنت پادشاهان ادامه نبوت پیامبر است؛ پس تخطی از اصول سیاسی و حکومتی به منزله تخطی و اعتراض از سنت‌های دینی و فرمان خدا و پیامبر بود که عاملی بسیار مهم در سرکوبی مخالفان و دگراندیشان بود.

چارچوب نظری و جامعه آماری و روش پژوهش

مبنای نظری این پژوهش این است که متون تاریخی در هر عصر و زمانی بازتاب دیدگاه‌های سیاسی حاکم بر آن دوره بوده و در تاریخ جهانگشای جوینی هم دیدگاه‌های سیاسی حاکم بر ایران مبنی بر اراده خداوند در انتخاب و تأیید چنگیز و نیز تأکید بر رویکرد تسلیم و انقیاد در برابر حاکمان در آن دوره مشهود است. در این پژوهش هر سه مجلد تاریخ جهانگشا با روش تحلیل محتوای گفتمانی، مجموعه جملات و تعابیر جوینی در متن تاریخی و مبانی سیاسی و دینی دیدگاه‌های او در پنج محور بررسی شده است.

مهمترین رویکردها و اندیشه‌های سیاسی - دینی در تاریخ جهانگشا

مهمترین محورهای اندیشه سیاسی طبق نظر سیاستنامه نویسان شامل پادشاه (وظایف و ویژگیها) و وزیران و دولتمردان (وظایف و ویژگیها) و وزارتخانه‌ها و نیز مخالفان و عملکرد حکومت با آنان و نیز راه‌های دستیابی و تثبیت قدرت در دارالاسلام است^۱ که در ذیل بررسی می‌شود.

۱. استناد به آیات و احادیث در تأیید عملکرد چنگیز: مقدمه جلد اول اثر، که منعکس کننده نظر نویسنده است، سرشار از توجیحات و دلایل قرآنی و حدیثی برای موجه جلوه دادن حمله چنگیز و یا حداقل تطبیق آن با آیات است. او در این مقدمه ابتدا با آیه «کلا ان الانسان لیطغی ان رآه استغنی»، حمله چنگیز را توجیه می‌کند:

چون در هر دوره و قرنی، بندگان را بطر نعمت و نخوت و ثروت و خیالای رفاهیت از قیام به التزام اوامر باری... مانع می‌آمده است و بر اقدام بر معاصی، باعث و محرّض می‌گشت، کلا ان الانسان لیطغی ان راه استغنی، تنبیه و تحریک هر قومی را فرا خور طغیان و نسبت کفران، تأدیبی تقدیم می‌رفته است و... هر امتی را انواع عذاب‌ها... مثبت است... چون نوبت دولت خاتم... در رسید... صنوف عذابها... از ذمت امت او مرفوع شده... مگر عذاب سیف (ج ۲، ص ۱۹۱).

نویسنده در جایی دیگر در همین مجلد می‌نویسد:

آنچه از راه عقل و نقل بدان می‌توان رسید... در دو قسم محصور است: اول ظهور معجزه نبوت و دوم کلام. و معجزه از این قویتر تواند بود که بعد ششصد و اند سال، تحقیق حدیث زویت لی الارض فاریت مشارقها و مغاریها و سیبلغ ملک امتی ما زوی لی منها در ضمن خروج بیگانه میسر شود (همان، ۱ / ۱۸۶).

جوینی عقیده دارد که قوم مغول حدیث پیامبر را صورت عینیت بخشیدند و عملی کردند. عجب اینجاست که او در واقع، گوی سبقت را از مورخان پیش از خود ربوده و با تأسی و استناد فراوان به احادیث و آیات گوناگون تلاش می‌کند که آنها را با رفتار مغولان تفسیر و تأویل کند و باز در توجیه شداد و غلاظها و کشتارهای مغولان نیز آیاتی از قرآن می‌آورد و می‌نویسد و سپس در ادامه، حدیثی را می‌آورد که پیامبر گفت: «که جبرئیل مرا خبر داد که فناء امت من با شمشیر است.» (۱ / ۱۹۲ و ۴۸۴) که باز هم دیدگاه توجیهی در آن هویدا است. این حدیث برگرفته از بحار الانوار است (مجلسی، به نقل از خاتمی، ص ۸۸).

جوینی رویکردی استثنایی در تاریخ خود بنیان گذاشته است و به جای بیان نظر خود درباره چنگیز و اخلاف او، آیات قرآن را می‌آورد. این عبارات تماماً دلیل است که جوینی تمام اتفاقات مربوط به حمله چنگیز را بر اساس روایات و آیات، بایسته جلوه می‌دهد و حتی حمله‌ها و کشتارها را نیز واکنش طبیعی در برابر گناه مردم قلمداد می‌کند؛ در جایی دیگر نیز چنگیز را عامل تحقق سخن پیامبر می‌داند؛ باز در جایی دیگر، مغول را تثبیت کننده ملک لایزال محمدی می‌داند: «حدیث زویت لی الارض فاریت مشارقها و مغاریها و سیبلغ ملک امتی ما زوی لی منها... در ضمن خروج لشکر بیگانه میسر شود تا بدان سبب لوای اسلام افراخته تر شود و...» (جوینی، ۱ / ۱۸۶).

جوینی برای توجیه تسلیم پذیری و انقیاد در برابر مغولان حدیثی از پیامبر می‌آورد: «بر این موجبات واجب می‌شود که از روی عقل، که ابلق ایام در زیر ران فرمان ایشان رام است که بر قضیت حکم ربانی «وان جنحوا للسلّم فاجنح لها» بروند و ایل و منقاد گردند، ترک عصیان و عناد گیرند برآن جمله که صاحب شریعت بیان می‌فرماید «ترکوا التّرك ما ترکوکم فانهم اصحاب باس شدید» (جوینی، ۱ / ۱۹۰).

صرف نظر از اینکه سند این حدیث چیست، جوینی در واقع می‌خواهد با کمک آیه و حدیث و البته تقدیر و سرنوشت، اوّل وجود آنان را مقدر رحمتی بداند و ثانیاً خوانندگان و مخاطبان خود را به تسلیم و انقیاد در برابر شاهان (در هر مقام و مرتبه‌ای)، فراخواند. البته پیش از این او باز به حدیثی استناد می‌کند که پیامبر در تأیید آنان گفته است: «ان الله لیؤید هذا الدین بقوم لاخلاق لهم» (همان جا) و در ادامه آن می‌افزاید که کسی نمی‌تواند علیه آنان سخن گوید بویژه که چند پادشاه زاده از اینان به شرف اسلام، مشرف شده اند؛ به بیان دیگر هر پادشاه که مسلمان باشد، انتقاد بر او وارد نیست.

جوینی در جایی دیگر علت پیروزی چنگیز را آن می‌داند که در واقع اولاد و احفاد چنگیز آیه قرآن را الگوی خود قرار داده اند و بدان عمل کردند «قال الله تعالی ولا تنازعوا و تفشلوا فتذهب ربّکم» و به موافقت و معاضدت خانان که از اولاد چنگیزخان نشستند، بر همه عالم چگونه غالب شدند و دشمنان را به چه شیوه نیست کردند... تا مرد عاقل به مطالعه امثال این مقولات، مهذب گردد (جوینی، همان، ۱ / ۲۲۱). از نظر نویسنده، چون مغولان، دستورالعمل قرآن را در نظر گرفتند بر دیگر ملتها پیروز شدند. استشادات جوینی به آیات و احادیث آن قدر فراوان است که مجالی برای تفسیر و گزارش آنها نیست. او در هر جا که توانسته است، کلام و لفظ را منطبق با ساختار آیه و یا حدیث برگزیده تا بتواند وجود مغولان را از این راه تثبیت نماید. او بیان می‌کند که قوه بطش خداوندی در لشکر مغول متجلی شده است:

انّ بطش ربّک لشدید... و چون هم به واسطه بطر و ثروت و عزّ و رفعت، اکثر اعصار و بیشتر اقطار به عصیان و نفارتلقی نمودند... خاصّه بلاد اسلام... هرکجا پادشاهی بود... او را با اهل و بطانه و خویش و بیگانه، ناچیز کردند (۱ / ۲۰۰).^۹

به بیانی دیگر خداوند، نیروی قاهره خود را به دست مغول به امتهای نشان داده و این نوع بیان، بسیار مؤیدانه است؛ یعنی قوم مغول، مجری خواسته‌های خداوند به شمار می‌روند. او در جای دیگر، چنگیزخان را مصداق این آیه می‌داند که می‌گوید که هرکس به خداوند توکل کند، خداوند او را کفایت خواهد کرد: «و من یتوکل علی الله فهو حسبه، تا لاجرم هرچه در ضمیر آورده‌اند و تمنی کرده یافته و به همه کامی رسیده» (۱/ ۲۰۲)؛ یعنی چنگیز با توکل بر خداوند به تمام اهداف و خواسته‌های خود رسیده است. موارد دیگر به صورت جدول ذیل نشان داده شده است:

آیه	مورد	صفحه
اولئك هم فرسانی بهم انتقم ممن عصانی	جماعت چنگیز خان	۲۰۰
لا یستأخرون ساعه ولا یستقدمون	فرمان چنگیز خان	۲۰۹
امساک بمعروف و تسریح باحسان	خانواده کشتگان	۲۲۱
ولا تنازعوا فتفشلوا و تذهب ریحکم	اختلافات ملوک پیشین	۲۲۱
فقطع دابر لقوم الذین ظلموا و الحمد لله رب العالمین	در کشتار مسلمانان بیش بالیغ	۲۲۸
قالوا الیس هذا بالحق قالوا بلی و ربنا قال فذوقوا العذاب بما کنتم تکفرون	پیمان از مردم بیش بالیغ	۲۲۸
کم اهلکنا من قبلهم من قرن...	در تأیید تسخیر بلاد توسط چنگیز خان	۲۴۲
فجعلنا هم احادیث و مز قفاهم کل ممرق	در کشتار مردم خوارزم	۳۰۶
و ان من قریه الا نحن مهلکوها....	در تأیید کشتار مردم بلخ	۳۱۱
سنعدبهم مرتین	در مخفی شدگان از چنگ مغول	۳۱۱
و هو القاهر فوق عباده	قوت لشکر چنگیز	۳۲۵
لنبلونکم بشیء من الخوف و الجوع و نقص من الاموال	در کشتار مردم نیشابور	۳۵۷
عسی ان تکرهوا شیئا وهو خیر لکم	توجیه حمله چنگیز	۴۲۱

۴۲۴	برای تورکیناخاتون	حدیث: جبلت القلوب علی حب من احسن الیها و بغض من اساء الیها
۴۲۷	پیروزی تورکیناخاتون	حدیث: من عز بز و عز الحر فی ظلفه
۴۳۰	برای حشمت امرای مغول	ما لا عین رات و لا اذن سمعت

جوینی در نوشته‌های خود ظاهراً فرصت نمی‌یابد که مانند بیهقی خطبه براند و تفسیرات و تأویلات مفصل بیاورد؛ تفاسیر او کوتاه است و مختصر و بیشتر سخن و مقصود خود را با آیه و حدیث می‌رساند: «پادشاه به متابت دل است در اعضا؛ ضعیف شود، جوارح را چگونه قوتی بماند» (۱/ ۳۳۰).

مؤیدات فراوانی که او از قرآن و احادیث در باره مغولان ذکر می‌کند در واقع، غیر مستقیم این مسئله را گوشزد می‌کند که هر نوع واکنش و یا مقاومتی در برابر آنان بیهوده است؛ زیرا او مانند دیگر نویسندگان تحت تأثیر دیدگاه‌ها و اصول سیاستهایی که پیش از دیگران، تبیین کرده‌اند، عقیده دارد که سلطان هرکه باشد، واجب الاطاعه است و از طرف خداوند مبعوث و برگزیده شده است؛ چه چنگیز باشد چه آلب ارسلان؛ تفاوتی بین اینها نیست. پادشاه در نظر نویسندگان و شاعران به طور کلی در رأس هرم قرار می‌گیرد و بقیه به صورت ستون عمودی به ترتیب درجه و مکان از رأس پایین و پایین‌تر قرار می‌گیرند. در این صورت چه تفاوتی است بین تفسیرهای فردوسی و سعدی و خواجه و ناصر خسرو و جوینی از شاه و درباریان؟

در جای دیگر جوینی باز هم ظهور چنگیز خان را خواست بی‌چون و چرای خداوندی می‌داند:

حق تعالی چون چنگیزخان را به عقل و هوشمندی از اقران او متمایز گردانیده بود و به تیغ و تسلط از ملوک جهان سرفراز، تا آنچه از عادت جباره اکاسره مذکور بود و از رسوم و شیوه فراعنه و قیاصره مسطور، بی‌تعب مطالعه اخبار و زحمت اقتفا به آثار... که اگر اسکندر با استخراج چندان طلسمات و حل مشکلات که بدان مولع بوده است در روزگار او بودی از حیل و ذکای او تعلیم گرفتی... گردن‌کشان آفاق را از شرق و غرب چگونه مقهور و مسخر گردانید... (۱/ ۱۹۹).

البته این رویکرد به چنگیز منحصر نمی‌شود. او هر جا که فرصت پیش می‌آید به مدح قآن می‌پردازد:

بحمد الله تعالی که امروز این منازل مبارک به قدم خجسته پادشاه کامکار و شهنشاه نامدار، نوشروان زمان، مونکوقاآن مزین است و جهان از سایه سیاست و عدل او روشن و بقاع و رباع اقالیم عالم، گلشن. حق تعالی او را در مزید عدل و نفاذ امر و نهی، سالهای بی‌منتهی عمر دهد و دین حق را به واسطه او دست قوی گرداناد (۴۱۹/۱).

مرتب‌ه چنگیز با آن همه کشتارها و اعدامها که کرده در نظر جوینی بالاتر از تمام پادشاهان است تا بدانجا که باید به خدمت او بیایند و از او شیوه سلطنت بیاموزند. از مطالعه مجموعه عملکردهایی که پژوهشگران و نویسندگان در باب مغولان نوشته‌اند، می‌توان پذیرفت که مغولان از بیان رویدادها و کشتارها نه تنها ناراحت نبودند بلکه می‌خواستند که تمام کارهای آنها به جهان گزارش شود تا رعب و وحشت آنها در دلها اثر کند و کسی نتواند علیه آنان بشورد و عظمت و شوکت آنان در واقع با «نصر بالرعب» تجلی یابد. طبق این موارد، هر گزارشی از کشتارها و وحشیگریهای آنان در واقع در راستای اهداف آنان بوده است و لذا به مدح و چاپلوسیهای اغراق آمیز جوینی آن هم با استنادات و متناظرسازیهایی قرآنی نیازی نبود. ولی این بار هم رویکرد تاریخ‌نویسی تحت سلطه رویکرد مداحی و توجیه قرار می‌گیرد و دست آخر محصولی غیر واقعی پدید می‌آید که نمی‌تواند منبعی کاملاً موثق و عاری از ارزیابیهای شخصی و ذهنی مؤلف باشد. جوینی برای محق جلوه دادن رفتار وحشیانه چنگیز و مغولان دیگر، گناه مردمان را ذکر می‌کند و رفتار آنان را واکنش آن گناهان.

حق... بندگان را چون یک چندی به دالت آنکه و نبلونکم بشیئ من الخوف والجوع و... بر محک بلا امتحانی کرد... و بر حسب خبث فعال، هر یک عقاب نکال آن کشیدند و به نسبت سوءاعمال.. شربت جزاء سیئه بمثلها مالا مال چشید... از راه عقل و نقل واجب می‌شد که خزائن مرحمت باری... باز گشاده شود... و بر موجب نص سبقت رحمتی غضبی راند و سابق گردد... بتدریج و ترتیب اثر آن ظاهر می‌شد و.. و تشبیب این معانی.. مبنی است از ذکر انتقال ملک به پادشاهان عالم، اوکنای قآآن و منکو قآآن.. تا جماعتی که این کتاب را به مطالعه مبارک مکرّم کنند بدانند... چه سان بنای عدل بعد از انحراف، ممهّد گردانید و قواعد آن را افراشته و مشید» (۱/ ۳۵۷ تا ۳۵۹).

این جملات در واقع توجیهی است برای درستی و یا انطباق رفتار چنگیز با آیات و احادیث فراوان که بیان شد. البته در تاریخ جهانگشا اصطلاح ظل‌اللهی مانند تواریخ و متون دیگر به کار نرفته است مگر یک بار که در باره سلطان جلال‌الدین می‌نویسد که او سایه خدا در زمین است:

سلالة ظل الله في الارض ان جرت له ذكرة بين الپادشاهان بخبخوا

(جوینی، ۲ / ۱۶۸)

این جملات همه با رویکرد تأیید آمیز نوشته شده است؛ زیرا به زعم نویسندگان تاریخ جهانگشا، ملوک با هر ترتیبی که قدرت را به دست گیرند، همواره از سوی خداوند تأیید و حمایت می‌شوند. بنابراین عملکردهای آنان به رغم اشتباهات احتمالی، باید مورد تأیید بزرگان جامعه باشد؛ زیرا اطاعت و تأیید سلطان در واقع اطاعت در برابر خداوند است و این موضوعی بوده که همواره از سوی سیاستنامه نویسان مطرح می‌شده است.

بدان و آگاه باش که خدای تعالی از بنی آدم دو گروه را برگزید و این دو گروه را بر دیگران فضل نهاد: یکی پیغامبران و دیگر ملوک... پادشاهان را برگزید تا ایشان (مردم) را از یکدیگر نگاه دارند و مصلحت زندگانی ایشان را در ایشان بست به حکمت خویش... چنانکه در اخبار می‌شنوی که السلطان ظل الله فی الارض... پس بیاید دانستن که کسی را که او پادشاهی و فرایزدی داد، دوست باید داشتن و پادشاهان را متابع باید بودن و با ملوک منازعت نشاید کردن.. که خدای تعالی گفته است اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و.. (غزالی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۳ و نیز خاتمی، ۱۳۷۹، ص ۳۳۶ به بعد).

جوینی هم خونخواری و کشتارهای مغولان را نیز با آیات، توجیه می‌کند. از دیدگاه او در واقع قوم گناهکار فارسی به مجازات رفتار خود می‌رسند از همین روی خداوند، عادل است:

چون دور ششصد و اند رسید از مبعث او به کافه خلایق، کثرت مال و منحت آمال، سبب طغیان و اختزال شد. ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم... و سوسه شیطان ایشان را از راه سداد و جاده رشاد دور انداخت... خواست حق آن بود که آن جماعت از خواب غفلت متفیظ شوند: الناس بنام فاذا ماتوا انتبهوا... و بدان سبب

اعقاب و اولاد ایشان را تنبیهی باشد و اعجاز دین محمدی نیز در اوج آن حاصل شود (۱/ ۱۹۴ و ۱۹۳).

از مطالبی که نوشته شد، رویکرد توجیه‌گرایی کاملاً آشکار است. حاکم ایرانی چه چنگیز باشد و چه آلبارسلان و چه محمود غزنوی و یا یعقوب لیث، پادشاهان با هر نام و عنوانی به توجیهاتی نیاز دارند تا بتوانند با تمام معایب و ناشایستگیها، حکومت کنند و نویسندگان تاریخ، حداقل این نقش را بخوبی و کارآمد، ایفا می‌کردند.

۲. رویکرد تقدیرگرایی: مورخان ایرانی، تمام رویدادهای ایران را بویژه تا قرن حاضر براساس دیدگاه‌های یزدان سالاری و تقدیرگرایانه، تبیین، و از نقد و بررسی عوامل و مبانی رویدادها خودداری کرده‌اند و تحقق مشیت خداوندی را هدف و معنای واقعی تاریخ برمی‌شمردند. تحلیل آنان این بود که خداوند، شاهان را برای تحقق اهداف خویش بر روی زمین برمی‌گزیند و از این رو شاهان همواره بدون هیچ چون و چرایی، باید اطاعت شوند. آنان به رغم دگرگونیهای ژرفی که در مناسبات ساختارهای اجتماعی و سیاسی، انجام می‌گرفت، نمی‌توانستند از بن‌بست تاریخ نویسی سنتی خارج شوند. هرکه را تسبیح درجه طالع دولت به جرم قاطع محنت رسید، خورشید اقبالش که از جیب افق مشرق سعادت سر برزدی به زوال نا مرادی و مغرب ادبار کشید و عقده ذنب نحوست، راس شقاوت او گشت و اگرچه آراسته باشد و.. به ممارست روزگار، مردآزمایی پیراسته گشته... از نظر سعادت سعدین، اثر نحوست نحسین یابد و نور روشن او که در در یای ظلمات واقعات، ماهی کردی درشت کسوف حجاب حیرت و ضباب دهشت، متواری ماند و زناد مراد و مرتاد او غیر واری گردد و وجه سداد از او مسدود ماند... تا هرچه از افعال او صادر بود، عین غبن کار او آید (جوینی، ۱۳۱ / ۲).

در تاریخ‌نویسی متعارف ابتدا مسئله آفرینش و سپس اراده الهی در این نگرش بیان می‌شد که نیروی محرک اجتماع از بالا مطابق با مشیت الهی است؛ هیچ برگی از درخت بی‌اذن خدا نمی‌افتد؛ در نتیجه بسیاری از رویدادها با رویکرد عقلانی، تفسیر نمی‌شود. دیدگاه تقدیر گرایانه جوینی در متن بسیار آشکار است اما او توجیهات خود را تمام نمی‌کند و در ادامه بیان می‌کند که مزاج امت محمد از حد اعتدال خارج شده است؛ لذا باید ابتدا با ادویه و مسهلات، امراض و سموم او را دفع نمود و سپس با مصلحات، او را به اصلاح آورد:

یک کس را آماده کند و نهاد او را در حقیبه انواع تسلط و اقتحام و انتقام گرداند و باز آن را به محمود... با مقام اعتدال آرد؛ چنانکه مداوی حاذق در دفع امراض مدمومه، محمود در مسهلات به کار دارد... تا مزاج بکلی از قرار اصل منحرف نشود... (جوینی، ۱/ ۱۹۴).

جوینی هم بر آن است که هر که پادشاه شود، اقبال بلند دارد و دست تقدیر، یاریگر اوست و سعادت همواره مددکار او. جوینی هم عقیده دارد که اقبال با چنگیز همراه بوده است:

چون در شهور سنه خمسين و ستمائه، بخت مطاوعت نمود و سعادت، مساعدت کرد، شرف تقبیل عتبه بارگاه جهان، فرمانده زمین و زمان، ماده نعمت امن و امان،... منکوقان - که فتح و نصرت بر اعدای دولت و دین به لوی او معقود باد و سایه همایونش بر همه جهانیان ممدود - دست داد... اخبار عدل نوشروانی در حدای آن مکتوم بود و آثار عقل فریدونی... معدوم... (جوینی، ۱/ ۱۷۴ و ۱۷۳).

و در جای دیگر: «آب تقدیر، خود بند عمر او را خراب کرده بود و آب حیات او را در آبار بوار بندکرده» (۱ / ۳۴۳). در جایی دیگر نیز نویسنده بیان می‌کند که روزگار در کمین فلان نشسته بود؛ لذا او نمی‌توانست از چنگ آن بگریزد:

چون نزدیک رسید که بر آرزوی خویش قادر گردد، خود از مکامن آجال به تقدیر ذوالجلال بیرون دوانید و کاروان عمر او را که به امانی روزگار پر بار بود، قطع کرد و از تخت، نعش بدل شد و از بخت شقاوت روی نمود (۲ / ۹۰).

در اندیشه نویسندگان و شاعران، خداوند کسی است که همواره می‌خواهد قدرت خود را برای بندگان به نمایش بگذارد؛ گویی بین خدا و بنده همواره مسابقه‌ای پنهانی در حال برگزاری است و خداوند می‌خواهد حتماً قدرت و عظمت و هیبت خویش را به بنده اثبات کند. این اندیشه از عدم شناخت درست و کامل خدا و بنده ناشی می‌شود؛ زیرا نه خداوند قصد تلافی دارد و نه بنده می‌خواهد که با منیت خویش با خداوند لجاج کند؛ اما این اندیشه به دلایل گوناگون در ایران بیان و تثبیت شد. به نظر می‌رسد حکومتها هم به عمد می‌خواستند این رویکرد ادامه یابد؛ زیرا این عامل، بهترین وسیله و زمینه برای رسیدن به این هدف بود که همانا حکومت بی دردسر به مردم بود.

۳. رویکرد فلک نالی و روزگار ستیزی: تاریخ‌نویسان، هم به دلیل سانسور و اختناق شدید حاکم بر ایران و هم به دلیل عدم مسئولیت‌پذیری مردم، نمی‌توانستند رویدادها را

بدرستی و دور از حب و بغضها و یا دیدگاهی فراجناحی، تحلیل کنند؛ لذا در ثبت حوادث و عملکرد حاکمان، مجبور به پذیرش رویکرد تحکم قضا و قدر بودند؛ بنابراین همواره «سرنوشتی» محتوم را برای زندگی تفسیر می‌کردند و آشفتگی‌ها و نابسامانیها را به گردن روزگار و سرنوشت و آسمان و... می‌انداختند تا مبادا به دلیل اندیشه ضد حکومت به خطر افتند. مسکوب در بخشی از تاریخ نویسی نکاتی قابل تأمل را بیان می‌کند. او درباره روش مورخان می‌نویسد که:

اصولاً ما دو نوع تاریخ داریم: شاهنامه‌ها و تاریخهای متعارف که حاکی از دو نوع استنباط متفاوت از تاریخ است. رسالت شاهنامه‌ها این بود که برای ما اصالت و نسبی بسازند و ریشه و بوته‌ای در نظر بگیرند و ما را از بی‌مکانی و بی‌جایی نجات دهند (مسکوب، همان، ص ۴۹ و ۵۰).

در متون منظوم و مثنوی ادبیات فارسی و نیز متون تاریخی، روزگار همواره مقصری بوده که هیچ‌گاه کسی نمی‌توانسته او را به سزای اعمال ناجوانمردانه اش برساند و البته روزگار هم نمی‌توانسته دیگران را به دلیل ارزیابیهای منفی نسبت به خود، محاکمه و یا ذلیل و تبعید و اعدام نماید؛ لذا این دو (انسان و روزگار) همواره با یکدیگر بر سر جدال و نبرد هستند بدون پیروزی. در این اثر هم فلک نالی و روزگار ستیزی بی‌اندازه وجود دارد:

صاحب‌نظران کجااند تا به بصر تفکر و اعتباردر حرکات این روزگار پر زرق و شعوزه و جفای این گردنده گردون بیهوده نگرند تا بدانند که نسیم او با سموم نه موازی است و نفع او نه با ضرر، محاذی؛ خمر او یکساعته و خمار او جاودان، ریح او ریح است و گنج او رنج (همان، ۳۰/۱).

البته شکایت از روزگار، رویکرد و پدیده‌ای اجتماعی است که همواره بر ذهن ایرانیان، تسلط داشته است؛ اما وقتی این رویکرد، عاملی برای توجیه عملکردهای حاکمان می‌شود، می‌تواند به عنوان دیدگاهی سیاسی و یا دینی مطرح شود. در تاریخ جهانگشا چنین دستاویزی برای توجیه رفتار مغولان، مورد استفاده قرار گرفته است؛ یعنی نابسامانیها جفای روزگار است و نه نتیجه رفتار مردم و یا حاکمان.^{۱۰} در جایی دیگر نیز تفکر و دیدگاه ناتوانی انسان در برابر روزگار و گردون آشکار است که البته این جمله به نظر بی‌ارتباط با قبل از آن است:

«اول پیاده‌ای که روزگار بر رقع جفا فرو کرد و نخست بازی که از زیر حقه گردون دغا پیشه بیرون آمد {آن بود} گویی آن کوشش و کشش سررشته حوادث ایام

وکوارث روزگار نا فرجام بود.» (همان، ۱ / ۳۲۱). در نظر جوینی که البته ادامه سنتهای پیشین در راه ورسم زندگی ایرانی و غلبه تفکر اشعری است، انسانها موجوداتی زبون و ناتوان هستند که همواره در زنجیر ارکان هستی در پیچاپیچ آرزو و غلبه نابسامانیها گرفتار بوده و هیچ راهی برای فرار ندارند؛ لذا باید تسلیم شوند. این اندیشه در ادب فارسی از قرن چهارم به بعد سر بر می‌آورد و پیکان زهرآگین خود را در قلب تاریکی ابهام قضا و قدر بر پیکر آدمی فرود می‌آورد تا هیچ گاه انسان نتواند اراده و همت و عزم خود را بر هستی حاکم سازد و همواره از بلایا و حوادثی که نه بر وفق مراد او است بنالد و با آنها حتی بسازد. نویسنده در جایی دیگر البته با لحنی بسیار ادبی می‌نویسد: «با ترصد آجال صولت رجال چه سود و با ادبار اقبال، استکثارفیال چه فریادرس؟» (همان، ۲ / ۸۹)

بر رأی سلطانی مخفی و مستور نبود که مکابدت با فلک ستیهنده و معاندت با روزگار گردنده، رنج و عنا است و جریان امور جمله بر تقدیر و قضا است لا مردّ لقضائه و لا معقب لحکمه و استرداد بخت بر باد شده نه به دست ما و شما است بلکه جهان خود دام بلا است؛ عشوه دهی پر دغا است (همان، ۲ / ۱۷۲).

جوینی در جایی دیگر از زبان پدر سلطان جلال الدین می‌نویسد که تلاشها و کوششهای انسانی تا جایی کارآمد است که خداوند بخواهد.

خیر و شر زمان را اندازه‌های معین است و نظام و قوام کارها و خلل و زلل امور را مقداری مبین تا چنانکه در *ازل الازال* مقدور است و در صفحه قضا و قدر مسطور به نهایت نکشد و عارضه‌ای که حادث شده است تا به غایت نینجامد، ممانعت و مدافعت و اهمال و امهال در آن بوته یک چاشنی داشته باشد و به تدبیر عاجزانه که ابنای آدم در حالت بؤس و شدت از سر جهالت کنند و عاقبت و خاتمت آن ندانند که در آخر دست بر چه منوال خواهد نشست و کعبتین مُلک کدام نقش بر بساط خواهد انداخت، امید نجات و فلاح در تصور نتوان آورد و قوت و شوکت در آن صورت یک سیرت داشته باشد... و تدارک اموری که نظام آن مبدد شده است و ارکان آن منهّد گشته، نه همانا از جدّ و اجتهاد و محاربه و جلاد، جز عنا و زیادتى بلا، فایده‌ای دهد (۱۷۰ / ۲)؟

انسان در دیدگاه جوینی در برابر قضا و بخت، زبون بی چاره است:

چون مرد را بخت سرگشته بود و پهلو از بار تهی کند و پشت جفا بگرداند، به هیچ روی چشم آن نتواند داشت که باز رخساره وفا نماید و چون دندان قهر و غدر تیز کرد زبان به کام چرب نرمی باز نهد و تا پای بر گرفت دیگر دستگیری کند و گردن

آزرم پیچید، اعطاف عاطفت را تحریک واجب داند و گره مخاصمت بر ابروی معادات و معاندت زد لب به خنده مسالمت بگشاید (جوینی، ۲ / ۱۷۱).

نویسنده تقدیر را بالاتر از هر چیز می‌داند « یک اشارت تقدیر صدهزار تمویهات تدبیر را باطل گرداند و نیم ایمای قضا، هزارهزار تلبیسات تزویر را بی‌حاصل گرداند» (۳ / ۱۳۵).

جوینی در جایی دیگر نیز با الفاظی دیگر از همراهی قضا و قدر با خواست و عملکرد پادشاهان می‌نویسد:

مادام که چرخ گوژ پشت و فلک کور دل و گردون دون و عالم بوقلمون و روزگار ناسازگار، موافق فرمان و مراد او بود بی واسطه زیادت جد و اجتهاد، روابع اقبال، عزایم او را استقبال می‌نمود و وفود نجاج، قلب و جناح او را تلقی واجب می‌داشت. عنان عزیمتی به هیچ طرف مصلحتی معطوف نگردانیده بود الا و شکوه دولت روزافزونی... قائد و صاحب جیش او بخت بیدار، و حارس و طلایه دار حفظ و وقایت، پروردگار بود (۲ / ۱۳۲).

روزگار در نظر مورخان و نویسندگان ایرانی، عملکردی دو گانه دارد: گاهی مثبت و گاهی منفی. جوینی وقتی از مرگ سخن می‌گوید، روزگار را مقصر و جفاکار می‌نامد؛ گویی اگر روزگار وفا می‌نمود، باید شخص مورد علاقه نویسنده، عمر نوح می‌داشت و زنده پایدار می‌بود «و روزگار کدام صاحب استحقاق را تربیت کرد که بازش نینداخت» (جوینی، ۱ / ۴۵۶). مرگ همواره نشان از برگشتگی بخت و بد اقبالی است: «چون مرد را بخت سرگشته بود...» (همان، ۲ / ۱۷۱) و باز در جایی دیگر «مکابدت با فلک ستیهنده و معاندت با روزگار گردنده» (همان، ۲ / ۱۷۲).

این جملات، نشان‌دهنده رویکرد مبالغه‌آمیز جوینی است که تقریباً در تمام موارد، وجود دارد؛ برای مثال وقتی می‌خواهد از دلآوری سلطان و یا امیری بگوید، رستم‌دستان را عاریه می‌گیرد و او را در مقابل ممدوح ذلیل قلمداد می‌کند:

امیر آن تیمور ملک بود که اگر رستم در زمان او بودی، جزغاشیه داری او نکردی» (جوینی، ۱ / ۲۶۷) و یا در جایی دیگر در باره حمله‌های سلطان جلال‌الدین می‌نویسد «اگر در آن حالت پور زال بودی، جز راه گریز نسپردی» (همان، ۲ / ۱۷۴).

این رویکرد اغراق‌آمیز سبب شده است که نویسندگان و شاعران مرتباً به آیات و احادیث و ابیات استناد کنند و گرنه نیازی به اینها نبود. «علت غالب گشت و عارضه، از دارفنا به محل بقا کوچ کرد» (۲ / ۶۶).^{۱۱}

براستی این همه تأکید بر ناتوانی انسانها چه نتیجه‌ای می‌تواند ببار آورد و آیا جز این است که ثمره تلخ این دیدگاه در جامعه ایرانی به صورتهای گوناگون همواره رخ نموده و ایرانیان را از سویی به بی‌همتی و تنبلی کشانده و از سویی دیگر به عذاب وجدان و سرزنش‌های بی نتیجه سوق داده است؟

۴. **غیب‌گویی و نمایشهای غیرطبیعی:** یکی از نکات قابل تأمل در تواریخ ایرانی، این است که همواره کسی یا کسانی در مورد سلطان خاصی به پیشگویی و یا غیب‌گویی می‌پردازند و او را نظر کرده و یا به گونه‌ای ممتاز می‌کنند. جوینی هم مانند مورخان پیش از خود، همان رویکرد پیش‌بینی و غیب‌گویی را برای چنگیز به کار برده است، این روش سنتی مورخان بوده است که در لابه‌لای اقوال و سخنان به دنبال شاهد و محملی بودند که کسی به طریق غیب‌گویی از آینده بسیار خوب پادشاه خبر داده باشد؛ همان طور که بیهقی در مورد سلطان محمود نوشته بود.^{۱۲} جوینی هم می‌نویسد که دختری در مورد چنگیز پیشگویی کرده و گفته است که شرق و غرب عالم را مسخر خواهی نمود و پیرمردی که سنگی یشم به او داده و گفته که هرگاه این را همراه داشته باشی چهار حد عالم در ظلّ علم امر تو شود «از شرق تا غرب زیر فرمان تو خواهد بود» (۱ / ۲۳۳).

مورخانی مانند جوینی و بیهقی و رشیدالدین فضل الله و به طور کلی منشیان و دبیران در دربار از موقعیت وزارت و یا حکومت و امارت برخوردار بودند و دستگاه تبلیغاتی حکومت خودشان بودند و تاریخ آنان نیز یا تملق بود یا توجیه؛ زیرا هویت آنان در تمام ابعاد به حکومت وابسته بود (مسکوب، همان، ص ۴۸ تا ۶۳ به تلخیص).

این عمل، موجب می‌شد که پشتوانه‌ای غیبی و الهی برای سلطان مورد نظر ایجاد شود تا در مقابل هر نوع اعتراضی به اصطلاح واکسینه شود و روزبروز بر قدرت و شوکت خود بیفزاید. البته باید گفت که تاریخ نویسان خود به نوعی جزئی از حکومت به شمار می‌رفتند به طوری که با سقوط حکومت، جلال و مقام و جبروت آنان نیز از بین می‌رفت؛ لذا طبیعی بود که در آثار خود این سخنان را با آب و تاب بیشتری نقل کنند و به نمایش قدرت بپردازند. شمس‌الدین برادر عظاملک (نویسنده تاریخ جهانگشا) طی سی سال مقامات درباری و دیوانی، پس از خان، شخص دوم مملکت به شمار می‌رفت و چنان ثروتی اندوخته بود که روزی یک تومان یعنی ده هزار دینار، تنها حاصل املاکش بود (صفا، ۱۳۶۶، جلد سوم، بخش سوم، ص ۱۲۱۳ تا ۱۲۰۹) و نیز قزوینی، ۸۷، مقدمه تاریخ جهانگشا، ص ۱۶۷ تا ۱۶۳)^{۱۳}

دو برادر (عظاملک و شمس‌الدین جوینی) از بزرگترین سرمایه داران ایران بودند که در هر صورت در سایه توجّهات و نزدیکی به پادشاهان و پادشاهان خوارزمشاه و مغول، بدین مال و منال رسیده بودند؛ قدر مسلم آن است که هیچ‌گاه لب به مذمت پادشاهان و پادشاهان - از هر ملیّت و زبانی باشند - باز نمی‌کردند بلکه در مدح آنان نیز داد سخن می‌دادند.

آیا در ماجرای خاندان جوینی، که راویان آن را تهمت نام نهاده اند، حقیقتی نهفته بوده است؟ آیا خاندان جوینی با تسلط بر کل سازمان دیوانی مملکت، ریشه دوانیدن در شهرها و دهات، گردآوری ثروتی بیکران، وصلت با خاندان عباسی، و گام نهادن در جای پای ایشان، تجدید مراسم درباری ایرانی، تهیه تاج و تخت و بیرق و کسب شهرتی فراوان در جهان اسلام، نفوذ فوق‌العاده در روم و ایجاد ارتباط با ممالک مصر و شام در سرخیال نابودی حکومت مغول را می‌پرورانیده اند؟ (بیانی، همان، ص ۴۰۳)

البته پاسخ بدین سؤال چندان مشکل نیست؛ هویت و دوام آنان به دوام سلطنت وابسته بود. بنابراین وزیران نمی‌توانستند نابودی حاکمان و پادشاهان را در سر داشته باشند. این کار به معنای تیشه زدن بر ریشه خود بود و جوینی نیز از این قاعده مستثنی نبود. عظاملک، خود بیست سال حکمرانی می‌کرده و از اوضاع بغداد و عراق در زمان حکمرانی اصلاً مطلبی ننوشته و یا حتی به وضعیت زندگی مردم پس از مرگ چنگیز و حکومت و منکوقاآن فقط به مختصری کفایت کرده و رد شده است در صورتی که در زمان مغول، روحانیون از مقام و موقعیتی خاص بهره‌مند بودند. آن‌طورکه بارتولد مینویسد: «حکام مغول و نزدیکان ایشان، روحانیان مسلمان و روحانیان دیگر ادیان را از هرگونه مالیات و عوارض و خراجی معاف کرده بودند» (بارتولد، همان، ص ۹۸۱). منکوقاآن بنا به نوشته بارتولد مالیاتها را کاهش داد و «برای خراسان حداکثر ده دینار و حداقل یک دینار معین کرده بود... و ارغون چون به خراسان بازگشت از هر ده نفر هفت نفر مأخوذ داشت» (پیشین، صفحه ۱۰۲۳). اما بارتولد به نقل از کراکوس می‌نویسد که ارغون بعدها نظام ظالمانه‌ای برقرار، و با توسل به زور و شکنجه، مالیاتهای بسیاری از مردم طلب کرد. «کار ایشان را به فقر و سائلی می‌کشاندند و آن‌گاه رنج و شکنجه‌شان می‌داد و کسانی را که پنهان می‌شدند می‌گرفتند و به قتل می‌رساندند» (همان). البته جوینی ذکر نمی‌کند که خوارزمشاهیان نیز در ظلم و تعدی به مردم نیز چندان از مغول عقبتر نبودند: «هنگامی که مغولان به خزانه سلطان دست یافتند، ده هزار هزار دینار و

هزار طاقه قماش اطلس به علاوه چندین ده هزار اسب و چهار پا و ده هزار غلام دست یافتند» (بیانی، ۱۰۵: ۱۳۸۹)؛ در ادامه می‌آورد که در زمان سلطان جلال‌الدین خوارزم شاه، مردم آذربایجان به علت عوارض و مالیاتهای سنگین دست به شورش زده بودند (پیشین، ص ۱۱۵) و البته شاید این طرز نوشتن به دلیل موضع‌گیریهای متضاد مردم در برابر مغولان بود: گروهی درصدد برآمدند به دست مغول از شر خوارزمشاهیان خلاص شوند، همان طور که شیعیان نیشابور، که مغولان را عامل انتقام خداوند از سنیان به حساب می‌آوردند، پیشی گرفتند و دروازه‌ها را گشودند تا سنیان لگدکوب سم ستوران مهاجمان شوند. برخی از آنان از سر دوستی با مغولان برآمده و در هنگام یورش مغولان قرآن بر سر دست از دروازه بسته شهرها بیرون می‌آمدند و طلب عفو و امان می‌کردند، اما گروهی دیگر نیز با مغولان به مبارزه برخاسته و تا پای جان در برابر آنها مقاومت کردند (همان، ص ۱۲۶). مسلمانان بعضاً تلاش کردند ناموجهات را با توجیحات، موجه جلوه دهند؛ برای مثال مولوی فتوایی درباره مالیات دادن به مغولان آورده که خواندنی است:

فرمود که مغولان مالها را می‌ستانند ایشان نیز ما را گاه‌گاهی مالها می‌بخشند عجب حکم آن چون باشد؟ فرمود هرچه مغول بستانند همچنان است که در قبضه و خزینه حق در آمده است هم چنانکه از دریا کوزه‌ای یا خمی را پر کنی و بیرون آری آن ملک تو گردد مادام که در کوزه و یا خم است، کس را در آن تصرف نرسد. هرکه از آن خم ببرد بی اذن تو، غاصب باشد اما باز چون به دریا ریخته شد بر جمله حلال گردد و از ملک تو بیرون آید؛ پس مال ما بر ایشان حرام و مال ایشان بر ما حلال است (مولوی، ۱۳۸۷، ۷۹).^{۱۴}

۵. برخورد با مخالفان: پس از ورود اسلام به ایران، رفته رفته اندیشه‌های غیر اسلامی، معنای اندیشه و نگاه غیردینی یافت؛ کسانی که به دین اسلام تن نمی‌دادند از بسیاری حقوق، محروم بودند؛ لذا برای در امان ماندن از مجازاتها و مالیاتها و جزیه‌ها، بعضاً مسلمان شدند؛ اسلام آوردن به معنای تبری از اندیشه‌های پیش از اسلام با هر رنگ و بویی بود؛ مهمترین رویکرد دین اسلام، که قائل به تفاوت بین انسانها با ملاک تقوی بود، این بود که روحیه ایرانیگری و ناسیونالیسم را تضعیف و سرکوب کند که به بروز اختلافات قومی و ملی منجر می‌شد. حکومت‌های غیر ایرانی (بویژه ترکان) بیش از دیگران، تمام همت خود را به مخالفت با دگراندیشان سیاسی و فرهنگی و دینی، معطوف می‌کردند و آنان را با القاب و عناوین باطنی و قرمطی و زندیق و حتی

شیعه، مورد تعقیب و مصادره اموال قرار می‌دادند. به طور کلی می‌توان گفت گرایش‌های فرقه‌ای (غیر از فرقه‌های رسمی و حکومتی) در هر عنوان، همواره با مقابله و مخالفت حکومت روبه رو می‌شد. محمود غزنوی، پس از تصرف ری در نامه‌ای برای خلیفه القادر بالله از اقدامات خود برای سرکوب قرمطیان و معتزله و نیز قتل عام مزدکیان (راوندی، ج ۱، ۱۳۸۳، ص ۷۱۲ تا ۷۰۵) آن دیار و سوزاندن کتابهای گمراه کننده آنان می‌نویسد (فروزانی، ۱۳۸۶ / ۱۴۷). خلافت بغداد تمام آزادیخواهان سیاسی و فکری را در زمره خوارج جای می‌داد. در نتیجه سلطان محمود نیز به پیروی از این رویکرد با گروه‌های مذهبی ذیل عناوین باطنی و قرمطی و... بشدت مبارزه می‌کرد و در نابودی آثار آنان (که اکثر به زبان فارسی بود) از هیچ کوششی فروگذار نمی‌کرد (پیشین، ص ۴۰۶ تا ۴۰۱).

در اثر جوینی نیز مانند دیگر آثار، دشمنان همان کسانی هستند که بیشتر در دیدگاه بیهقی و غزالی و فارابی و دیگران بوده‌اند و هجوم مغول و تسخیر ایران در نوع دشمن هیچ تأثیری نگذاشت. تأکید او بر مخالفان دینی است. او از ناراضیان مالیاتی و اجتماعی و اقتصادی سخن نمی‌راند و شاید اصلاً آنها را مهم نمی‌دانسته است. در باره مخالفان، دو مطلب قابل تأمل است که ذیلاً بررسی می‌شود:

۱- ۵ مخالفان دینی: تمام مورخان و سیاستنامه‌نویسان، وظیفه مهم پادشاه دارالاسلام را مبارزه برای پیشبرد دین اسلام، قلمداد کرده‌اند؛ این امر البته به خودی خود مذموم نمی‌تواند باشد اما وقتی به رویکردی تعصب‌آمیز تبدیل شده، و برای قتل و کشتار مخالفان توجیهی می‌شود، مذموم شمرده می‌شود. در این دیدگاه، کسانی که به دین اسلام تن ندهند مهدورالدم هستند. آنان یا باید به زیر طاعت و انقیاد پادشاه اسلام در آیند و یا باید با جزیه و خراج، جان خود را باز خریدند و یا کشته شوند. به همین دلیل پادشاه ایران و یا دارالاسلام، پادشاه تمام جهان خوانده می‌شد. «... بر این موجبات واجب می‌شود که بر قضیت حکم ربانی «وان جنحوا للسلام فاجنح لها» بروند و ایل و منقاد گردند و ترک عصیان و عناد گیرند بر آن جمله که صاحب شریعت بیان می‌فرماید «ترکوا الترك ما ترکوکم فانهم اصحاب باس شدید» (۱ / ۱۹۰)؛ یعنی تمام ممالک دنیا باید به ربقه طاعت سلطان دارالاسلام در آیند و گرنه هیچند.

۲- ۵ اسماعیلیه: جوینی هم مانند مورخان دوره غزنوی، اسماعیلیه را دشمن سرسخت پادشاه می‌داند. او در مجلد سوم، که به اسماعیلیان اختصاص دارد، عقاید آنان

را برمی‌شمارد و خود با عباراتی منفی، ذهنیت خواننده را آن‌گونه که می‌خواهد به سمت خاصی سوق می‌دهد: «در میان اسلام جماعتی پیدا شدند که ضمایر ایشان را با دین اسلام، الفتی نبود و عصیت مجوس در دل‌های این طایفه رسوخی داشت» (جوینی، ۱۴۲ / ۳). او هم مانند تاریخ نویسان و سیاستنامه نویسان پیش از خود، باطنیان و اسماعیلیان را دشمن می‌داند؛ او در مجلد سوم از اثر خود سیر اندیشه‌ای و عقیدتی اسماعیلیان را می‌نویسد از مجوس به کیسانیه و سپس رافضی و باطنی و اسماعیلیه و قرامطه (همان، ۱۴۲ / ۳ تا ۱۶۲)، سیر تکوینی اسماعیلیان را از ابتدای قرن چهارم تا قرن پنجم (زمانه ناصر خسرو) و سپس قرن هفتم (زمانه جوینی) می‌رساند که آنان ادعا می‌کردند که فقط فاطمیان و طرفداران آنها (حجت و مستودع و...) می‌توانند حقایق قرآنی را درک کنند و این امر برای خلفای عباسی و حکام دست نشانده آنها بسیار گران می‌آمد که تا آن زمان مدعی درک حقیقت دینی بودند؛ لذا نمی‌توانستند در برابر آنان سکوت کنند؛ در نتیجه تمام هم و غم حاکمان و پادشاهان در دوران مختلف، صرف قلع و قمع آنان می‌شد بویژه که بعضاً باطنیان و شیعیان و رافضیان و غیره را هم شعبه‌ای از اینان به شمار می‌آوردند. جوینی اسماعیلیه را در ردیف کافران به‌شمار می‌آورد؛ زیرا خلفای عباسی آنان را دشمن و مرتد به حساب می‌آوردند. تعبیر جوینی از اسماعیلیه ملحد است: «دفع ملاحده قهستان» (همان، ۱۸۱ / ۳). جوینی پس از تسخیر قلعه از طرف هولگو فرمان یافت که از کتابهایی که در کتابخانه الموت وجود دارد آنچه را درست می‌داند، بیرون آورد تا بقیه سوزانده شود:

فرمان نفاذ یافت که مؤلف این کتاب بر مستودعات خزانه و مستجمعات کتابخانه مطلع گردد تا آنچه لایق خاص باشد، مستخرج کند. غرض آن است که چون مطالعه کتابخانه که از سالها باز جمع کرده بودند، می‌رفت از کثرت اباطیل فضول و اضالیل اصول در مذهب و عقیدت ایشان که با مصاحف مجید و انواع کتب نفیس ممتزج کرده بودند و نیک و بد را با یکدیگر متسیج گردانیده، آنچه مصاحف و نفایس کتب بود بر منوال *یخرج الحی من المیت* از آن میان استخراج می‌رفت و.. (۱۷۱ / ۳).

در جایی دیگر نیز عقاید آنان را تماماً ضالّه می‌خواند: «آلات رصد از کرسی و ذات الحلق و اسطرلاب تام و.. بر گرفتیم و باقی آنچه تعلق به ضلالت و غوایت داشت که نه به منقول مستند بود و نه در معقول معتمد، بسوختم» (۲۳۳ / ۳).

او بر عقاید حاکمان جامعه در باره اسماعیلیه مهر تأکید و تأیید می‌نهد و اسماعیلیان را نه تنها دشمن حکومت بلکه دشمن اسلام قلمداد می‌کند. او پس از فتح

قلاع اسماعیلیه در عباراتی و جملائی مفصل، که چاره‌ای از بیان آنها نیست بشدت مجوس و اسماعیلیه را می‌گوید و می‌نویسد:

امروز به فرّ دولت پادشاه جهان افروز،.. صاحب دعوتان اسماعیلی، ذبیح شمشیرزان احمدی گشته... و امام عالمشان.. چون نخجیر در شان تقدیر افتاد... از ایشان هرکس که مهین بود چون سگ مهین شد... در میان خلایق چون جهودان خوار شدند و شاهان روم... خوش غنودند... *فقطیع دابر القوم الذین ظلموا*... در ابتدای ملت اسلام بعد از ایام خلفای راشدین در میان اسلام جماعتی پیدا شدند که ضمائر ایشان را با دین اسلام الفتی نبود و *عصبیت مجوس* در دل‌های این طایفه رسوخی داشت از جهت تشکیک و تضلیل در میان خلایق سخنی انداختند که ظاهر شریعت را باطنی هست که بر اکثر مردم پوشیده است (۳ / ۱۴۲).

سپس در ادامه مذهب آنان را التقاطی از یونان و مجوس و غیره می‌خواند و می‌دانیم که یکی از تلاش‌های سودمند خلفای عباسی و به دنبال آن فیلسوفان و فقیهان ایرانی این بود که تفکر اشعری را در ایران حاکم سازند و از این رو هر مذهبی که نشانی از عقاید و دیدگاه‌های یونانی و یا عقل‌گرایی و اصالت انسانی در پی داشت، خود بخود به نابودی محکوم بود؛ لذا به همین دلیل است که جوینی هم بدون معطلی و مقدمه چینی بر ذهنیت مخاطبان خویش (پادشاهان و دولتمردان و روشنفکران ایرانی) تأکید می‌کند و اسماعیلیه را مردود می‌داند: «و کلماتی که از فلاسفه یونان بدیشان رسیده بود در تصرف آن اباطیل ایراد می‌کردند و از مذاهب مجوس نیز نکته‌ای چند درج تا اهل اسلام را بر ایشان مجال تشنیع نرسد بلکه تشییع ایشان کنند» (همان) جوینی در ادامه، روند تفکرات و دیدگاه‌های آنان را می‌آورد با این هدف که ثابت کند باطنیان و مجوس و قرامطه و دیگران همه و همه، دیدگاهی کفرآمیز دارند ولی با لباس‌های مختلف ظاهر می‌شوند (ص ۱۴۲ - ۱۵۴). جوینی سپس به عنوان نتیجه بحث در ادامه می‌آورد

و راستی آن بود که این کار مرهم جراحتهای مسلمانی بود و تدارک خلل‌های دینی. جماعتی که بعد از این دور و عهد دررسند بدانند که فتنه ایشان تا چه غایت بود و تشویش در دل خلق عالم تا به چه حد کشیده! کسی را که با ایشان دم موافقت بودی از عهد پادشاهان گذشته تا وقت شاهان وقت، خوف و بیم بودی و از مخاصمت ایشان شب و روز در مضیق زندان از ترس زندان ایشان. پیمان‌های بود که به سر آمد و بادی می‌نمود که بسته شد (۳ / ۲۳۸).

باید توجه کرد که لفظ «فتنه» که نویسنده برای آنان به کار می‌برد، خود محل تأمل است؛ «فتنه به رایجترین اصطلاح برای هرگونه مبارزه جدی - چه فکری و چه نظامی - علیه نظم موجود تبدیل گشت» (لویس، ۱۳۷۸، ص ۱۷۶). این اصطلاح برای مسلمانان و دایره حکومت‌های پس از پیامبر بسیار کارآمد و نتیجه بخش بود و اگر بر کسی و یا گروهی اطلاق می‌شد، بدون فوت وقت باید از روی زمین محو می‌شد؛ در این مورد هیچ گذشته‌ی پذیرفته نمی‌شد و لازم است گفته شود که فتنه برای شورشیان و فرزندان پادشاهان و یا امیران داخل دستگاه به کار نمی‌رفت بلکه فقط برای غیردینان حاکم استفاده می‌شد تا نشان دهد که پادشاه اسلام مورد تأیید پیامبر و خدا است و هرکس مخالف او است، دشمن خدا است.^{۱۵}

دیدگاه‌های سیاسی - دینی جویی در تمام محورها در واقع برآیند تمام فعالیتها و رویکردهایی است که در جامعه ایران وجود داشته و سرلوحه اصول حکومتی بود. در واقع جویی به نوعی فقط آنها را با زبانی ادبی همراه با تشبیه و استعاره و شواهد مثالهای فراوان تثبیت نموده و این امر نشان‌دهنده این است که هر حکومتی که در ایران روی کار می‌آمد - اعم از خودی و ترک و بیگانه و مغول - با همان مبانی حکومت می‌کرد که پیشتر از آنان در واقع بسیار محکم شده بود و هیچ حاکم و یا سلطانی نمی‌توانست در آن تغییری ایجاد کند.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه در این مقاله آمد:

- نکته بسیار مهمی که نمی‌توان ناگفته گذاشت، توجه نکردن جویی به ساختار و سازمان حکومتی مغولان است. او تاریخ خود را فقط به چنگیز و فرزندان و همسران و شاهزادگان و کشتار فجیع و رفتارهای ددمنشانه و انتقام جویانه مغولان اختصاص داده است و از ساخت و ساز امپراتوری ایران در این زمان گزارشی به دست نمی‌دهد. از مقایسه عبارات جویی با عبارات بیهقی و ابیات فردوسی و فرخی و عنصری و سعدی، مشخص می‌شود که اصولاً رویکرد دعا و مداحی بر تمام رویکردهای دیگر غلبه داشته و فقط به قوالب گوناگون گفته می‌شده است.

- مجموعه دیدگاه‌های سیاسی - دینی جویی در پنج محور قابل بررسی است: استفاده مؤیدانه از آیات و احادیث در تأیید عملکرد چنگیز، تقدیرگرایی، فلک نالی و



روزگار ستیزی، رویکرد غیبگویی و بیان نمایشهای غیر طبیعی برای چنگیز و دیگر پادشاهان مغول و برخورد با مخالفان مذهبی.

- آیات و احادیثی که جوینی به عنوان استشهاد می‌آورد در واقع وجود چنگیزخان را به علت تجسم بخشیدن وعده‌های عذاب و وعید خداوندی لازم و حتمی می‌داند؛ بنابراین نباید انتظار داشت که مطالبی جز نظریه‌های سنتی درباره شاه و سلطان از زبان جوینی شنید.

- در نظر جوینی، تقدیر خداوندی هم با روی کارآمدن چنگیز موافق است و در نتیجه هیچ اعتراض و یا مخالفتی در مقابل آنان، درست نیست.

- جوینی، مانند دیگر تاریخ نویسان، اسماعیلیان و قرمطیان و باطنیان و زنادقه و مجوس را دشمنان حکومت و اسلام تلقی می‌کند و خواهان برخورد‌های غلاظ و شداد حکومت با آنها است.

- جوینی مخالفان را مخالفان دینی قلمداد می‌کند و مجازات اعدام را برای آنان درست و بجا می‌داند. او حتی بر این باور است که مسلمانان دیگر نیز از قلع و قمع مخالفان بسیار خشنود هستند.

پی‌نوشت

۱. این مقاله از طرح پژوهشی «بررسی مهمترین اندیشه‌های سیاسی ادبیات منظوم و مثنوی فارسی تا قرن هفتم» گرفته شده که با حمایت دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز در تاریخ مهرماه ۹۲ انجام یافته است. لازم است مراتب سپاس و قدردانی خود را از معاونت پژوهشی، ابراز دارم.
۲. برای تاریخ مغولان و نیز جوینی ر.ک: بیانی، شیرین، دین و دولت در عهد مغول و هال، مری، امپراتوری مغول و گروسه، رنه، امپراتوری صحرانوردان و اقبال آشتیانی، عباس، تاریخ مغول، صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات، جلد سوم و نیز جی. ا. بویل، تاریخ کمبریج، جلد ۵ بخش دوم و نیز بارتولد (ترکستان نامه).
۳. بنا به نوشته قزوینی از سال ۶۵۷- ۶۸۰ چندین بار دشمنان وی در صدد سعایت و برانداختن او برآمدند (همان، ص ۸۸).
۴. تاریخ جهانگشای جوینی (۶۲۳-۶۸۱) سه مجلد است: جلد اول پس از مقدمه مشتمل بر خروج چنگیز و یاساها و فتوحات او و قوم ایغور و آداب و رسوم آنان است. نویسنده با بیان مختصری از شرح حال پسران چنگیز (توشی و جغتای) جلد اول را تمام می‌کند؛ در جلد دوم بدون مقدمه به تاریخ خوارزمشاهیان می‌پردازد و عهد اوکنای قآن تا ورود هولاکو به ایران (۶۲۶-۶۵۳ ه.ق) مانند جنتمور و نوسان و گرگور و امیر ارغون، به پایان می‌رسد؛ جلد سوم با جلوس منکو قآن بن تولی بن چنگیز در سال ۶۴۹ و بعضی وقایع مهم سلطنت او آغاز می‌شود؛ سپس به تفصیل، حرکت

- هولاکو به ایران (۶۵۳ ه.ق) و قلع و قمع اسماعیلیه را شرح می‌دهد و... با ذکر انقراض این سلسله به دست هولاکو به پایان می‌رساند (۶۵۵ ه.ق).
۵. (اقتباس آیات و.. ۲ مقاله، تحلیل متنی (۲ مقاله) فنون بلاغی ۳ مقاله، تطبیق و مقایسه ۲ مقاله، ابیات عربی ۱ مقاله، نکات دستوری ۱ مقاله، اسطوره ایرانی ۱ مقاله و مغول ستیزی ۱ مقاله؛ در این مقاله که به قلم خاتمی و عرب اف است، بیان شده که جوینی بسیار مغول ستیز بوده است و در اثبات این ادعا می‌نویسند که جوینی کشتارها و وحشیگریهای مغولان را ذکر کرده و نیز از وضعیت نابسامان روزگار که نتیجه مستقیم عملکرد مغولان بوده شکایت و نکایت کرده است در صورتی که در همین اثر آیات و احادیث بسیاری در تأیید عملکردهای چنگیز آورده که غیرقابل انکار، و در مقاله بدانها اشاره رفته است. نکته دیگر اینکه اگر جوینی مغول ستیز بوده چرا خود در همکاری با مغولان نزدیک ۲۵ سال در بغداد و مناطق دیگر به حکمرانی مشغول بوده است؛ چرا از دوران سلطنت مونکوقآن و دیگر شاهزادگان، بسیار نیک و همچون بهشت یاد می‌کند؟ آیا استبداد، او را بر این کار محرض بوده که اگر چنین بوده است، پس نمی‌توانسته شکایت هم بکند؛ دیگر اینکه حداقل کاری که او و برادرش می‌توانستند انجام دهند این بوده است که با مغولان همکاری نکنند تا در فجایعی که بیان نموده‌اند شریک، نباشند ولی می‌بینیم که جوینی نه تنها همکاری می‌کند بلکه بصراحت خودش همواره با آنان در سفر و حضر و جنگ و صلح، همراه بوده است و البته به شهادت منابع تاریخی، ثروت بسیاری هم در همین دوران اندوخته است. رک. بیانی، دین و دولت در عهد مغول (منبع ش. ۸). لازم است ذکر شود که بار تولد دقت بیان جوینی را زیر سؤال می‌برد و در باره گفته معروف نوشته شده «باد بی نیازی خداوند...» می‌نویسد: «این سخنان مستبعد و غیر محتمل به نظر می‌رسد. اگر چنین صحنه غریبی در واقع به وجود آمده بود، مسلماً این اثیر درباره آن از فقیه رکن‌الدین امامزاده (همان کسی که در مقابل یورش مغولان گفته است: خاموش باش، باد بی نیازی خداوند است که می‌وزد) اطلاع حاصل می‌کرد و می‌شنید» (بارتولد، ۱۳۸۷، ص ۸۵۶).
۶. احمد خاتمی در مقدمه جلد تاریخ جهانگشا نخست از واقعگرایی جوینی می‌نویسد که البته باید دید آیا واقعگرایی به معنای توصیف وقایع بی‌کم و کاست است. جوینی، تاریخ خود را با روشی مورد قبول مغولان مبنی بر واقعگرایی نوشته است؛ زیرا مغولان را عقیده بر آن بود که گزارش واقعیت‌ها هیبت و حشمت آنان را در دلها زیاد می‌کند و این امر، مهمترین هدف آنها بود؛ به همین دلیل نمی‌توان این امر را برای او امتیازی به شمار آورد. از سوی دیگر بنابر نوشته برخی مورخان، برخی جملات جوینی چندان هم مطمئن و مقبول نیست.
۷. نمونه آن حکایات تاریخ بیهقی و نیز سیاستنامه خواجه نظام الملک است.
۸. اینجانب در طرح پژوهشی با عنوان «مهمترین اندیشه‌های سیاسی در ادبیات منظوم و مثنوی فارسی تا قرن هفتم» دیدگاه‌های سیاسی چند تن از جمله فارابی (آراء اهل‌المدینه و اندیشه‌های اهل‌مدینه فاضله) ابوالحسن عامری (الاعلام بمناقب‌الاسلام) و ماوردی (الاحکام‌السلطانیه) و ابن مسکویه (تهذیب‌الاخلاق) و غزالی (احیاء‌العلوم و نصیحت‌الملوک) و... و تأثیر آنها را بر متون ادبیات فارسی در سال ۹۲ بررسی کرده‌ام.

۹. بارتولد در همان منبع درباره روش جوینی در پاره‌ای موارد می‌نویسد: «گفته‌های جوینی دایر بر اینکه چنگیز خان... نطقی ایراد کرد و خویشتن را عذاب خدا نامید که به خاطر گناه‌های بزرگ خلف بر ایشان فرستاده... این سخنان مستبعد و غیر محتمل به نظر می‌رسد اگر چنین صحنه غریبی در واقع به وجود آمده بوده، مسلماً این اثر درباره آن از فقیه... اطلاع حاصل می‌کرد» (۲ / ۸۵۵ و ۸۵۶).

۱۰. البته پیشتر ذکر شد که جوینی، گناه مردمان فارس را عامل یورش مغولان می‌داند که با این موضوع به نوعی ناسازگار می‌نماید ولی وقتی عمیقاً تحلیل شود این نتیجه بدست می‌آید که با قبول چنین فرضیه‌ای، باز هم مردم و یا مسئولان، هیچ گاه به طور آشکار، مورد بازخواست قرار نمی‌گیرند و با لآخره روزگار مقصر می‌شود.

۱۱. سایر موارد عبارت است از: روزگار ستیزی ۲ / ۲۲۶ - جفاکاری دنیا ۲ / ۲۳۳ - چرخ شعوده ۲ / ۲۴۸ - قضا و قدرگرایی ۲ / ۲۵۷ - شعر معروف «از مرگ حذر کردن دو وقت روا نیست الخ» (۳ / ۱۳۷) - شقاوت بخت (۲ / ۹۰)

۱۲. این مسئله در تاریخ بیهقی در باره سلطان محمود هم بیان شده است؛ ر.ک. بیهقی، ۱۳۹۰، ۱۵۴.

۱۳. نیز بیانی در باره اموال و داراییهای برادر عظاملک می‌نویسد: «شمس الدین چهارصد تومان (چهار میلیون دینار) ملک از اموال سلطان خرید؛ دوهزار تومان یعنی بیست میلیون دینار سکه و نقد و نسبه داشت در حالی که خزانه سلطان با جمع خزائن بغداد و اسماعیلیه یک هزار تومان یعنی ده میلیون دینار بوده است (بیانی، همان، ص ۳۱۴). اما خود عظاملک نیز در مال اندوزی از برادرش، کمتر نبود. او در جریان دشمنی‌های «مجدالملک» برای رهایی جان خود از دست اباقا در کتاب خود «تسلیه الاخوان» می‌نویسد که «لقصه در صحبت آن جماعت از تکریت به بغداد آمدم و آنچه موجود در خزانه و اندرون خانه از خشک و تر و سیم و زر و مرصعات و جوهر و جامه تا و دوخته و هرچیزی که موروث و اندوخته بود تا اوانی صفر و سفال تسلیم شد و املاک و سرایها و حمامها و ممالیک و دواب و هرچه اسم ملکیت بر آن اطلاق رفته بود و حتی خاصه فرزندان خود را نیز باسرهما و اجمعها بسپرد و بعد از آن متقبل شد و خط داد که اگر فیما بعد زری به مقدار یک درم مدفون یا مودوع بیرون آید معاقب و مواخذ باشد» (جوینی، به نقل از قزوینی، ص ۹۸).

نویسنده پس از شرح جریان دشمنی و مکاشحت عبدالملک را به تفصیل، بیان می‌کند. این قضیه حاکی است که جوینی املاک و ثروت زیادی بر هم زده بود و البته پس از تفتیش‌هایی که از رجب تا ذی‌الحجه (۵ ماه) به طول انجامید، تمامی اموال او و برادرش عودت داده شد «به عاجل الحال به رد اموال، یر لیغ نفاذ یافت... مسروقات قماشات از جواهر و ثیاب و ذهبیات و فضیبات بدان فیه نقل نمودند.» (پیشین، ۱ / ۱۰۶ به نقل).

۱۴. رویکرد اخباریگری (ترجیح نقل بر عقل): نزد تاریخ نویسان به دلایل گوناگون، رسم نبوده است که برای نوشته‌های خود سند ارائه کنند. اصولاً فرهنگ ایرانی بیشتر بر مدار شفاهی و نقلی می‌چرخیده است و مورخان به شنیده‌ها (البته از موثقان) بیش از اندازه اعتماد داشتند. البته این رویکرد پژوهشی تا زمان مشروطه در ایران بوده است. استنادسازی و ارجاع دادن با واکنش منفی روبه رو می‌شده و نویسندگان را در نظر دیگران، کم سواد و ناآگاه جلوه می‌داده است. از این رو

مورخان حتی اگر مدارکی هم داشتند - که البته کمیت آن بسیار ناچیز بوده است - بیشتر تلاش می‌کردند نوشته‌های خود را نظر و گفته دیگران قلمداد کنند و خود به استشهادهای پیردازند. ۱۵. لازم است ذکر شود که در اندیشه سیاسی نویسندگان، دشمنان حکومتها، دشمنان اسلام و پیامبر تلقی و بر چند دسته تقسیم می‌شده‌اند: کفار، راهزنان، بغات و مرتدین (لویس، همان، ص ۱۴۶) و البته تمام مخالفان معمولاً تحت عنوان کفار و مرتدین، اعدام و قلع و قمع می‌شدند.

منابع

- ابن مسکویه؛ **تهذیب الاخلاق**؛ ترجمه و توضیح علی اصغر حلبی، تهران: نشر اساطیر، ۱۳۸۱.
- اشپولر، برتولد؛ **تاریخ مغول در ایران**؛ ترجمه محمود امیر آفتاب، تهران: انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۹۷۲.
- بارتولد، واسیلی ولادیمیرویچ؛ **ترکستان نامه**؛ ج ۱ و ۲؛ ترجمه کریم کشاورز، چ سوم، تهران: نشر آگه، ۱۳۸۷.
- باسورث، کلیفورد ادموند؛ **تاریخ غزنویان**؛ ترجمه حسن انوشه، چ دوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۸.
- باسورث، کلیفورد؛ **تاریخ کمبریج**؛ ج ۵ قسمت اول؛ ترجمه قادری، چ هفتم، تهران: نشر مهتاب، ۱۳۸۹.
- بوسانی،...؛ **تاریخ کمبریج**؛ ج ۵ قسمت سوم؛ ص ۱۲۰ تا ۱۲۲، ترجمه تیمور قادری، تهران: ۱۳۹۰.
- بوسه، هربرت؛ **تاریخ کمبریج**؛ ج ۴؛ ترجمه تیمور قادری، تهران: نشر مهتاب، ۱۳۸۹.
- بیانی (اسلامی ندوشن)، شیرین؛ **دین و دولت در عهد مغول ج ۱**؛ چ چهارم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۹.
- _____؛ **دین و دولت در عهد مغول**؛ ج ۲ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چ سوم، ۱۳۸۹.
- بیهقی، ابوالفضل؛ **تاریخ بیهقی**؛ تصحیح یاحقی و سیدی، تهران: نشر سخن، ۱۳۹۰.
- جوینی، عطاملک؛ **تاریخ جهانگشا**؛ تصحیح احمد خاتمی، تهران: نشر علم، ۱۳۸۷.
- خاتمی، احمد و عرب اف، آرزو؛ **مغول ستیزی در تاریخ جهانگشا**؛ مجله تاریخ ایران، ش ۶۶۵، ۱۳۸۹.
- خواجه نظام الملک؛ **سیاست‌نامه**؛ تصحیح هیوبرت دارک، تهران: شرکت انتشارات علمی - فرهنگی، ۱۳۷۵.
- راوندی، مرتضی؛ **تاریخ اجتماعی ایران**؛ ج چهارم، بخش دوم، چ دوم، تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۸۲.

- سجادی، سیدصادق و عالم زاده، هادی؛ *تاریخ نگاری در اسلام*؛ چ نهم، تهران: انتشارات سازمان سمت، ۱۳۸۶.
- صفا، ذبیح الله؛ *تاریخ ادبیات ایران*؛ ج ۵، بخش دوم، چ پنجم، تهران: انتشارات فردوسی، ۱۳۶۶.
- عامری، ابو الحسن؛ *الاعلام بمناقب الاسلام*؛ ترجمه احمد شریعتی و حسین منوچهری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷.
- غزالی، امام محمد؛ *کیمیای سعادت*؛ به کوشش حسین خدیو جم، چ نهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
- غزالی، محمد؛ *نصیحه الملوک*؛ به کوشش قوام الدین طه، تهران: نشر جامی، ۱۳۸۹.
- فارابی، ابونصر؛ *السیاسة المدینه*؛ ترجمه و شرح حسن ملک شاهی، تهران، نشر سروش، ۱۳۷۶.
- فارابی، ابونصر؛ *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*؛ ترجمه جعفر سجادی، تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۱۰.
- فروزانی، ابوالقاسم؛ *تاریخ غزنویان (از پیدایش تا فروپاشی)*؛ تهران: سازمان سمت، ۱۳۸۶، چ دوم، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۹.
- قزوینی، محمد؛ *تصحیح تاریخ جهانگشا* و احمد خاتمی؛ تهران: نشر علم، ۱۳۸۷.
- لوئیس، برنارد؛ *زبان سیاسی اسلام*؛ ترجمه غلامرضا بهروزلک، چ دوم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
- ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب؛ *آیین حکمرانی*؛ ترجمه و تحقیق حسین صابری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
- مسکوب، شاهرخ؛ *هویت ایرانی و زبان فارسی*؛ چ سوم، تهران: انتشارات فرزانه روز، ۱۳۸۵.
- مولوی، جلال الدین؛ *فیه ما فیه*؛ تصحیح فروزانفر، چ سوم، تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۸۷.

ماهیت زبان و محدودیتهای آن در نظریه مولوی

دکتر قدرت‌اله طاهری

دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید بهشتی

چکیده

بیان رابطه شعورمندانه آدمی با هستی با تمام گستره آن، تنها از طریق «زبان» امکان‌پذیر است و در فقدان زبان، هستی به هیأت توده‌ای بی‌معنا درمی‌آید. به دلیل اهمیت وافر زبان، از دیرباز و در همه نحله‌های فکری و فلسفی، این توانش ویژه آدمی در مرکز توجه فلاسفه قرار گرفته است و حتی کسانی که علی‌الظاهر آن را به طور مشخص در زمره مسائل خود قرار نداده‌اند، از اینکه به صورت تلویحی به ماهیت و کارکرد زبان بپردازند، چاره‌ای نداشته‌اند. در بین اندیشمندان ایرانی، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی اگر چه فیلسوف زبان نیست، اما در بیان اندیشه‌های فربه و تجارب شهودی منحصر به فرد خود به ناچار با زبان، امکانات و محدودیت‌های آن درگیر می‌شود و در لابه‌لای مباحث عرفانی - کلامی خود نظریه‌های تلویحی زبانی مهمی مطرح می‌کند که قابل مقایسه با نظریه‌های اندیشمندان معاصر در حوزه فلسفه زبان است. در فرهنگ اسلامی، مولوی از حیث نگرش فلسفی به زبان چهره‌ای شاخص و منحصر به فرد است و در بین شاعران عارف و غیرعارف نیز یگانه و بی‌همتاست. اندیشه‌های زبانی مولانا، بدیع، غیرمنتظره و شگفت می‌نمایند و ریشه‌های آنها معلوم نیست. زیرا در هیچ یک از منابع عرفانی، کلامی و ادبی که معمولاً به عنوان مأخذ و منابع فکری مولانا به حساب می‌آیند، چنین اندیشه‌هایی مطرح نشده است. تا زمانی که احتمال اخذ این اندیشه‌ها از منابع یونانی - رومی از طریق استادان وی در شامات اثبات نشده باشد، باید همه آنها را محصول

دریافت‌های شخصی مولانا بدانیم. مولانا، ضمن اینکه به دو عالم پیشازبانی (جهان امر واقع) و عالم زبانی (نظم نمادین) قائل است، بر نابسندگی زبان در تبیین جهان امر واقع پیش از اندیشمندان غربی پی می‌برد و ضمن اینکه اقتدار و تسلط زبان را بر آدمی می‌پذیرد و مانند هایدگر خروج از زبان را ناممکن می‌داند، در عالم کشف و شهود و فرورفتن در عالم ناخودآگاه از اقتدار زبان می‌گریزد و در این عالم، امکان «بیان بی زبان» را تجربه می‌کند.

کلیدواژه‌ها: فلسفه زبان، زبان شناسی، نظم نمادین، جهان امر واقع، مولانا

مقدمه

به نظر می‌رسد توجه به زبان - ماهیت و کارکرد ابزاری آن - قدمتی چند هزار ساله دارد به گونه‌ای که می‌توان گفت هیچ نظام فلسفی معتبری نیست مگر اینکه زبان یکی از مسائل عمده آن را تشکیل می‌دهد. در دیرینه شناسی زبان، می‌توان به نظریه مشهور logos هراکلیت، یعنی توجه به زبان و نقش آن در بازنمایی واقعیت، اشاره کرد.

او به اهمیت زبان انسان در زمینه قوانین جهان پی برده بود. به یقین او ویژگی مسئله‌ساز بودن هر داعیه واقعی را بروشنی دریافته بود و به همین سبب واقعیت را محور اصلی شناخت قرار {می} داد. او نخستین کسی بود که به دریافتهای حسی انسان شک کرد و گفت اگر می‌خواهیم چیزی بدانیم، باید فعلاً نه جستجو کنیم. نوشته‌های او امکانهای متضادی را که در تفسیر زبان و چندگونگی معنای گفتمانها وجود دارد و در نتیجه مسئله‌سازی زبانها و ضرورت صیانت خویش از امکانهایی را نشان می‌دهد که زبان در اختیار ما می‌گذارد (لورنتز، ۱۳۸۳: ۹۳).

با وجود رگه‌هایی از نظریه‌های زبانی در آثار فیلسوفان قدیمی، که به شکل حاشیه‌ای در کنار نظریه‌های دیگر آنان آمده است، می‌توان گفت

اساساً توجه به خود زبان به‌عنوان موضوعی در فلسفه - و نه صرفاً واسطه‌ای شفاف برای بیان مافی الضمیر و ارجاع به عالم خارج - از اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم با فرگه و راسل آغاز شد و جالب است که حتی نزد این دو نیز هنوز فلسفه زبان محصول جانبی فلسفه ریاضی و منطق است و هدف اینان نیز از تحلیل زبان، نهایتاً یافتن پاسخ برای پرسش‌های متافیزیکی است، اما به هر حال، تحلیلهای منطقی اینان در قلمرو بازنمایی لفظی، اگر نخواهیم بگوییم تنها مسیر به سوی شکل‌گیری و

بسط فلسفه زبان، چه بسا شاهراهی به جانب این وادی بوده است (میثمی، ۱۳۸۶: ۲۲).

در نظام‌های فلسفی معاصر نیز وضع به همین منوال بوده است. «نگاهی کوتاه به فلسفه غربی روشن می‌کند که در فلسفه معاصر هیچ مسئله‌ای به اندازه مفهوم زبان و مسائل فرعی مربوط به آن مورد بحث و جدال قرار نگرفته است» (تیلش، ۱۳۸۷: ۱۴ مقدمه مترجم). این دیرینه شناسی بسیار مجمل نشان می‌دهد چگونه در تفکر غربی، زبان در محور توجه اندیشمندان به عنوان موضوعی قابل شناخت (ابژه) قرار گرفته است. متکلمان اسلامی و ایرانی، اگرچه از زبان و در باب آن بسیار سخن گفته اند، تقریباً هیچ کدامشان زبان را از دیدی صرفاً فلسفی در مرکز توجه خود قرار نداده‌اند. در میان متکلمان اسلامی، مولوی چهره‌ای شاخص و منحصر به فرد است که در بین شاعران عارف و غیرعارف نیز تقریباً یکه و بی‌همتاست؛ زیرا مولانا از سر اضطراب درگیر «ماهیت زبان» و «امکانات و محدودیت‌های آن برای بازتاب محتوای تجربه‌های شهودی و اندیشه‌های متافیزیکی می‌شود و به صورت پراکنده در مثنوی و غزلیات شمس دریافته‌های خود را در باب زبان بر زبان می‌آورد. این دریافته‌ها با توجه به موقعیت زمانی و مکانی (جغرافیای اندیشگانی) مولانا بدیع، غیرمنتظره و شگفت می‌نماید. اگر به دنبال رگ و ریشه اندیشه‌های مولانا - چنانکه مرسوم است - در آثاری مانند معارف بهاء‌ولد، معارف برهان‌الدین محقق ترمذی، مقالات شمس تبریزی، آثار سنایی و عطار باشیم در هیچ یک از این آثار درباره ماهیت زبان، محدودیت آن و بویژه تمایز عالم «امر واقع» و «امر نمادین» سخنی به میان نیامده است. اگر قرار باشد این اندیشه‌ها را، که با آرای اندیشمندان جدید در باب زبان همانندی‌هایی سخت دارد، محصول دریافته‌های شخصی مولانا ندانیم، باید ریشه‌های آن را بین آثار آموزگاران و استادان وی در دمشق و حلب (شامات) جستجو کرد که به احتمال در طول چندین قرن تحت تأثیر فلسفه و تفکر یونانی- رومی بوده است. تا زمانی که پژوهش‌های جدی، صحت و سقم این احتمال را بدرستی بررسی و معلوم نکرده باشد، باید این اندیشه‌ها را محصول دریافته‌های شخصی مولانا دانست. در پژوهش‌های مولوی و مثنوی پژوهی معاصر، مسئله درگیری مولانا با زبان و طرح اندیشه‌های زبانشناسانه او مورد توجه قرار نگرفته است.

مشخص کردن و بررسی آرای وی می‌تواند ماهیت و عمق دریافتهای او را در باب مسائل جدی فرهنگ بشری نمایان سازد.

دلیل اینکه عارفان ادیب پیش از مولانا مانند سنایی و عطار به بیان ماهیت و نقد محدودیتهای ذاتی زبان نپرداخته‌اند، این است که بین تجربه و شهود عرفانی و بیان آنان همواره فاصله می‌افتد و هنگام بازسازی زبانی، آن تجربه‌های ناب به همان شکل و ماهیت متافیزیکی خود عرضه نمی‌شود. سنایی، عطار و دیگر عارفان مانند رؤیابینانی هستند که شب، خواب می‌بینند و پس از بیداری و با فاصله زمانی، آن را برای دیگران تعریف می‌کنند. بدیهی است در بازسازی دوباره زبانی، آگاهی و خیال درهم می‌آمیزد و ضمن اینکه تجربه‌های عرفانی، خلوصشان را تا اندازه‌ای از دست می‌دهد، ذهن، فرصت کافی یافتن عناصر زبانی مناسب را برای بازآفرینی تجربه‌ها پیدا می‌کند. بنابراین، هم چنانکه انسانهای عادی در تولید و انتقال اندیشه به نقص زبان پی نمی‌برند، این شاعران عارف نیز امکانات زبان را برای بیان تجربه‌های خود ناکافی نمی‌دانند؛ اما مولانا بین زمان کسب تجربه‌های عرفانی خود و بیان آنها فاصله نمی‌اندازد و همزمان با تعالی و عروج روح و کشف معانی متافیزیکی ناب، زبان او نیز در حال بازنمایی آنهاست. در این حالت است که زبان از بازتولید و ارائه کامل این تجربیات بازمی‌ماند و مولانا به ناچار «سکوت» می‌کند و پس از خروج از هنگامه کشف و شهودها و در زمان هوشیاری مجبور می‌شود در باب ماهیت و محدودیت زبان بیندیشد و در جستجوی «زبان بی‌بیانی» باشد که فارغ از این تنگناها او را در کشف و شهودهای حیرتزا همراهی کند.

بنابراین نادر کسی می‌تواند خود را از عالم صور برهاند و بی‌صورت به نظاره خدا بنشیند و تجربه‌هایش وراء عرصه خیال صورت پذیرد. در چنان حالت نادری است که عرفا در مقام مفاهمه و بیان تجربه عرفانی، دچار تنگی زبان می‌شوند. در عالم خیال، کثیری از مکاشفات رنگ و بوی محیط و یافته‌ها و آموخته‌های پیشین عارفان را به خود می‌گیرد (سروش، ۱۳۸۳: ۱۷۶).

امکانیت درک جهان امر واقع^۲ (عالم هستی) از نظر مولانا

به نظر می‌رسد بین متفکران شرق مسلمان، مولانا نخستین کسی است که به تلویح بین عالم امر واقع (هستی) و عالم امر نمادین (زبان) تمایز ماهوی برقرار می‌کند؛ آنجا که

می‌خواهد از ماهیت «عشق» در مقایسه با «بندگی» و «سلطنت» تبیینی روشن عرضه کند، «عشق» را در عالمی فراسوی زبان (عالم نمادین) یعنی عالم هست‌ها قرار می‌دهد و بین این عالم هست‌ها و عالم زبانی فاصله معناداری قائل می‌شود و آرزو می‌کند خود عالم هست، زبانی مخصوص به خود داشته باشد تا واقعیت وجودیش را آن چنانکه هست برملا کند و چون می‌داند این آرزو تا وقتی در عالم طبیعت هست و در چارچوب زندگی مادی گرفتار است، تحقق نخواهد یافت، گرفتاری خود را در زندان زبان می‌پذیرد و سخن گفتنش را به «دمیدن در قفص» تعبیر می‌کند؛ ضمن اینکه پیش از این سخن به محالیت امکان تبیین عالم هست با زبان مألوف اشاره می‌کند:

با دو عالم عشق را بیگانگی	اندرو هفتاد دو دیوانگی
سخت پنهانست و پیدا حیرتش	جان سلطانان جان در حسرتش
غیر هفتاد و دو ملت کیش او	تخت شاهان تخته‌بندی پیش او
مطرب عشق این زند وقت سماع	بندگی بند و خداوندی صداع
پس چه باشد عشق دریای عدم	در شکسته عقل را آنجا قدم
بندگی و سلطنت معلوم شد	زین دو پرده عاشقی مکتوم شد
کاشکی هستی زبانی داشتی	تا ز هستان پرده برمی‌داشتی
هر چه گویی ای دم هستی بران	پرده دیگر برو بستی بدان
پرده ادراک آن حال و است قال	خون خون بخون شستن محالست و محال
من چو با سودائیش محرمم	روز و شب اندر قفص در می‌دمم

(مثنوی ۳/ ۴۷۷۰-۴۷۷۹)

واقعیت هستی چنانکه هست به نظر مولانا برای انسان به صورت کامل قابل درک و بازنمایی نیست و هر فردی در سایه موقعیت محدود خویش می‌تواند بر بخشی ناچیز از حقایق هستی اطلاع یابد و آن را با زبان بازسازی کند. به نظر مولانا، اقدام به بازسازی زبانی هستی به مثابه «پرده بستن» بر آن یا «خون را با خون شستن»؛ یعنی نجاست را با نجاست پاک کردن است. در غزلیات نیز همین اندیشه بنیادین مورد توجه مولانا قرار می‌گیرد و ریشه نقصان فهم‌ها از هستی به ماهیت خود هستی بازگردانده می‌شود:

خالق ارواح زآب و ز گل
 زآینه صد نقش شد و هر یکی
 هر که دلی داشت به پایش فتاد
 خرم‌ن ارواح نهایت نداشت

آینه‌ای کرد و برابر گرفت
 آنچ مر او راست میسر گرفت
 هر که سر او سر منبر گرفت
 مورچه‌ای چیز محقر گرفت
 (غزلیات، شماره ۵۱۵)

همچنین در نتیجه‌گیری از تمثیل «فیل در خانه تاریک» در مثنوی با صراحت بیشتری این اندیشه را مطرح می‌کند:

از نظرگه گفتشان شد مختلف
 در کف هر یک اگر شمعی بُدی
 چشم حس همچون کف دست است و بس
 چشم دریا دیگرست و کف دگر
 آن یکی دالش لقب داد این الف
 اختلاف از گفتشان بیرون شدی
 نیست کف را بر همه او دسترس
 کف بهل وز دیه دریا نگر
 (مثنوی ۳/ ۱۲۷۷-۱۲۸۰)

«چشم دریایی»، که مولانا سفارش می‌کند از طریق آن «هستی» را تماشا کنیم در دنیای مادی قابل دستیابی نیست و برای مولانا و همه متفکران همواره «آرزویی برآورده نشده» (سرکوب شده) بوده است. با توجه به این امر، می‌توان گفت اعتقاد حافظ به شخصیت آبرانسانی «پیر مغان»، که بر اعیان هستی نه از یک یا چند وجه، بلکه صدگونه نظر می‌اندازد^۱، نیز باید تبلوری از همین آرزوی برآورده نشده بشر در زندگی خاکی باشد؛ زیرا نگاه و ادراک بشری به لحاظ وجودی - مکانی - معرفتی «جهت دار» است و تنها از یک زاویه دید که آن هم آلوده به «شوائب» است، انجام می‌گیرد و تنها خداوند است که باز هم به دلیل وجودی - مکانی - معرفتی (احاطه^۲ مکانی - مطلقیت وجودی و علمی) می‌تواند نگاه «دایره‌ای» یا تمام عیار به اعیان هستی داشته باشد و آنها را چنانکه هستند و نه آن چنانکه به نظر می‌آیند، درک کند. دیلتای از زبان رانکه^۳ نقل می‌کند که گفته بود: «دوست دارد خود را محو و نابود کند تا اشیا و امور را آن طور که هستند، ببیند» (دیلتای، ۱۳۸۸: ۲۳۹). بسیار پیشتر از رانکه، پیامبر اکرم (ص) با اینکه نمونه عینی «انسان کامل» است به تضرع از خداوند می‌خواست تا ادراک حقایق اشیا را چنانکه هستند بر او ارزانی دارد^۴. مولانا نیز استجابت چنین دعایی را از خدای خویش به تضرع می‌خواست و می‌گفت:

ای خدا جان را تو بنما آن مقام
تا که سازد جان پاک از سر قدم
عرصه‌ای بس با گشاد و با فضا
وین خیال و هست یابد زو نوا
که درو بی حرف می‌روید کلام
سوی عرصه دور پهنای عدم
(مثنوی ۳۱۵۸/۱-۳۱۶۰)

«عرصه بس باگشاد و بافضا»ی مولانا، که عالم خیال و هست از آن مایه می‌گیرد و کلام (معنا) بی حرف در آن به ظهور می‌رسد، همانندیهایی با آنچه نزد لکان از آن به جهان «امر واقع»؛ یعنی جهان فراسوی زبان (امر نمادین) تعبیر می‌شود، دارد. «در نظریه لکان مفهوم دشواری به نام «امر واقع» وجود دارد. «امر واقع» بنیان کارکرد زبان یا به قول لکان آن چیزی است که «فراسوی سماجت نشانه‌ها قرار دارد. لکان به شبکه‌ای از نشانه‌ها، که انسان را کاملاً در بر گرفته است و در عین حال به «تداخلها و تپشهای» میل اشاره می‌کند. به زعم اینکه میل انسان را «تعیین می‌کند» به نحو متناقض نمایانه‌ای^۷ به تصلب منطقی نظام دلالت نیز تن در نمی‌دهد... «امر واقع» در رابطه انسان با مصداقهای امیالش متجلی می‌شود و این نتیجه نارسایی نظام دلالت است: مصداق امیال هرگز همان چیزی نیست که آدمی آرزویش را دارد. ... «امر واقع» هرگز به سهولت به صورت مفهوم در نمی‌آید. به همین سبب لکان اعتقاد دارد که پی بردن به «امر واقع» محال است؛ به عبارت دیگر، «امر واقع» لزوماً با واژه‌هایی که برای توصیف آن به کار می‌رود، متفاوت است» (رایت، ۱۳۸۶: ۱۰۷ و ۱۰۸). لکان از این هم فراتر می‌رود و می‌گوید نه تنها جهان امر واقع را نمی‌توان به زبان توصیف کرد، بلکه آن را «نمی‌توان به معنای دقیق کلمه تجربه کرد... تنها از طریق عمل برسازنده یا استنتاجی نظامهای خیالی نمادین است که قابلیت بازنمایی یا مفهوم پردازی می‌یابد. خود لکان به «امر واقعی» به عنوان «فقدان یک فقدان» اشاره می‌کند. «امر واقعی» آن چیزی است که در بازنمایی «جذب ناپذیر یا ادغام ناشدنی» ... است؛ همان چیزی است که «امر محال» است» (گروش، ۱۳۹۰: ۸۶ و ۸۷). نظریه بیان ناپذیری «امر واقع» چنانکه هست در نظریه مولانا با روشنی بیشتری نمایان شده است؛ زیرا مولانا در مقام تجربه، آن عالم را درک کرده، و در مقام توصیف است که ابزار زبانی (امر نمادین) در اصطلاح لکانی قدرت بازنمایی تجربه او را ندارد. نزدیک به دریافت مولانا از بیان ناپذیری جهان امر واقع را، نه آن چنانکه آن را درک می‌کنیم، بلکه آن چنانکه واقعاً هست در نظریه‌های ویتگنشتاین نیز

می‌توان مشاهده کرد. ویتگنشتاین معتقد است ما جهان را در محدوده فهممان ادراک، و در فضای زبان مان بازنمایی می‌کنیم؛ لذا جهان فهم ما از زبان مان فراتر نمی‌رود (ر. ک. فُسنکول، ۱۳۸۵: ۵۴).

زبان، نظام قراردادی انسان در بازنمایی جهان

مولانا در قسمتی از مثنوی ضمن تأکید بر ویژگی پوشانندگی زبان و فاصله گرفتن انسان از حقیقت در زبان در حکمی شگفت‌انگیز به ویژگی «مادی و انسانی» زبان اشاره، و ویژگی «قراردادی» بودن نظام زبان را پیش از زبان‌شناسانی مانند سوسور مطرح می‌کند:

زان نیامد یک عبارت در جهان	که نهان است و نهان است و نهان
زانکه این اسما و الفاظ حمید	از گلابه آدمی آمد پدید
عَلَمَ الْأَسْمَا بُدَّ أَدَمَ رَا إِمَامَ	لیک نه اندر لباس عین و لام
چون نهاد از آب و گل بر سر کلاه	گشت آن اسمای جانی رو سیاه
که نقاب و حرف و دم در خود کشید	تا شود بر آب و گل معنی پدید
گرچه از یک وجه منطبق کاشف است	لیک از ده وجه پرده و مُکَنَف است

(مثنوی ۴/ ۲۹۶۸/۲۹۷۳)

منظور مولانا از «اسما و الفاظ»، «دالها» یا همان واژگان است که اقوام و ملل مختلف برای بیان اندیشه‌های خود آنها را وضع یا «قرارداد» کرده‌اند. راز اختلاف زبانها در میان ملت‌های گوناگون، همین توانایی «جعل» و «وضع» واژگان است. مولانا در مصرع دوم بیت دوم تصریح می‌کند انسانها واضع این الفاظ هستند. معنای ضمنی سخن مولانا این است که زبان «توانش صرفاً بشری» است و سایر موجودات از آن بی بهره هستند. تعبیر «گلابه آدمی»، که نشانه‌های زبانی از آن ناشی شده است، همزمان مؤید ماهیت مادی انسان و زبان نیز هست. در بیت سوم، مولانا به پرسش مقدری پاسخ می‌دهد. با اعتقاد به قراردادی بودن نظام زبان، این شبهه به وجود می‌آید که مگر در آغاز آفرینش، خداوند اسما را به آدمی نیاموخته است. مولانا این شبهه را با بیان اینکه آموزش اسما با این حروف زبانی نبوده است، پاسخ می‌گوید و تأکید می‌کند در بیان الهی منظور از اسماء معانی است که به آدمی آموخته شده است نه واژگان زبان بشر. در بیت بعدی،

مولانا تصریح می‌کند معانی (اسمای جانی) وقتی در کسوت الفاظ مادی برساخته آدمی درآمد تا اندازه‌ای از روشنی و وضوح آنها کاسته شد. در بیت ماقبل آخر نیز از «اضطرار» درآمدن معانی در قالب واژگان سخن می‌گوید؛ اضطراری که اگرچه معانی را پوشیده می‌کند، امکان درک معنای «حدائقی» و انتقال آن را برای بشر فراهم می‌سازد. در بیت پایانی، نتیجه قهری فرایند درآمدن معانی در قالب زبان و ماهیت پوشانندگی زبان مورد توجه مولانا قرار می‌گیرد.

می‌دانیم از اوایل قرن بیستم، که فردینان دو سوسور، ناکارامدی مطالعه در زمانی^۸ زبان را مطرح، و مطالعه همزمانی^۹ آن را پیشنهاد کرد، توجه به ماهیت زبان نزد اندیشمندان بویژه انسانشناسان رو به فزونی نهاد. از میان نظریه‌های او، که عموماً تلاش برای تبیین علمی راز تغییرات زبان بود، تمایز میان زبان^{۱۰} و گفتار^{۱۱} (ر.ک. دو سوسور، ۱۳۸۲: ۱۵)، کشف محور همنشینی^{۱۲} و محور جانیشینی^{۱۳} (همان: ۱۷۶ و ۱۷۷) و کشف نظام دال و مدلولی اهمیت زیادی یافت و تقریباً در تمام دانشهای دوران معاصر، که به گونه‌ای مستقیم و غیرمستقیم به علوم انسانی مرتبط است به کار گرفته شد. نسبت «توانش زبانی» با «وجود انسانی» نزد سوسور به صورت پرننگ مطرح نشد و بیشتر در مطالعات پسوسوسوری این نسبت مورد توجه قرار گرفت؛ به عنوان نمونه، لوی اشترواس، انسانشناس فرانسوی می‌گوید: «سخن گفتن از انسان یعنی سخن گفتن از زبان و سخن گفتن از زبان یعنی سخن گفتن از جامعه» (به نقل از تودوروف، ۱۳۹۱: ۷۱). جرالدمن زبان را توانش مخصوص به موجود انسانی و یکی از اصلی‌ترین فصول مفارق بین انسان و حیوان می‌داند؛ توانشی که قدرت نشانه‌سازی و نشانه‌خوانی را برای انسان فراهم می‌کند.

در آگاهی برترین، خاصیت آگاه بودن از آگاهی خود نهفته است و این خاصیت، امکان شناسایی اعمال و احساسات خویش را برای موجود صاحب اندیشه فراهم می‌کند. این نوع آگاهی برای موجود زنده در حالت بیداری آشکارا امکان بازسازی رویدادهای گذشته و شکل دادن به خواسته‌های گذشته را فراهم می‌کند؛ در پایین‌ترین حد امکان، توانایی معناشناختی را فراهم می‌کند؛ یعنی توانایی معنا بخشیدن به یک نماد. آگاهی برترین در پیشرفته‌ترین شکل خود توانایی زبان‌شناختی را فراهم می‌سازد؛ یعنی توانایی فراگیری نظام کاملی از نشانه‌های زبان و قواعد دستور زبان. نظر من بر این است که این توانایی در نخستی^{۱۴} اهای رده‌های بالا به

شکل حداقل آن دیده می‌شود، ولی پیشرفته‌ترین شکل آن خاصیتی است ویژه انسانها (الدمن، ۱۳۸۷: ۳۷ و ۳۸).

آگاهی برترین، که الدمن از آن سخن می‌گوید، آگاهی‌ای که تنها به انسان اختصاص دارد، همان چیزی است که هایدگر آن را مهمترین ویژگی بشر می‌داند.

اگر می‌خواهیم به دنبال معنی وجود برویم، باید به موجودی از موجودات رجوع کنیم؛ زیرا وجود تنها در موجود تجلی می‌کند؛ اما کدام موجود؟ باید موجود نمونه‌ای باشد که بر همه موجودات مقدم است و امتیاز او با وجود متناسب است. این موجود، انسان است که نه تنها «وجود» دارد، بلکه این امتیاز نصیب او شده است که به نحوی امکان دریافتن وجود را دارد و او را با وجود این نسبت است که نحوه وجود او، فهمیدن وجود است (هایدگر، ۱۳۹۱: ۳۴ پانویشت).

پوپر نیز با تمرکز بر زبان در راستای نظریه تکاملی داروین، دستیابی انسان به زبان را مرحله واقعی جدایی بین حیوان و انسان می‌داند.

من در تکامل داروینی انسان مرحله قاطعی یافته‌ام و آن مرحله اختراع زبان است که روایان به معنایی آن را بیان کرده اند؛ البته نه همچون ابداع داروینی؛ بلکه صرفاً به عنوان تازگی بنیادینی در جهان. ... فکر می‌کنم در تکامل انسان، ابزارها نقش بسیار مهمی دارد و بی‌شک تنها ابزار فطری انسان، آن گونه که مدتها پنداشته می‌شد، چوبدستی نیست - که انسانها همیشه با خود داشته باشند- بلکه مسلماً زبان است. زبان در شخصیت انسان ... و در حیات درونی ما اهمیت فوق‌العاده دارد؛ اما در عین حال مانند یک ابزار، مانند یک وسیله عنصری است عینی؛ عنصری عینی است و به این عنوان چیزی را پایه می‌گذارد که من آن را جهان سه یعنی جهان فرآورده‌های عینی روح انسان می‌نامم (لورنتز، ۱۳۸۳: ۹۴).

محدودیت ذاتی زبان (جهان امر نمادین)

مولانا بارها به محدودیت ذاتی زبان در تبیین مفاهیم بویژه مفاهیم روحانی و قدسی اشاره می‌کند؛ از جمله این مفاهیم، عشق است. آدمی در ادراک عشق مشکلی ندارد اما زبانی که در اختیار دارد از توصیفش عاجز است و هر چه می‌کوشد واقعیت آن را بهتر بیان کند، پرده‌ای بر حقیقت هستیش می‌کشد:

هر چه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل باشم از آن
گرچه تفسیر زبان روشنگر است لیک عشق بی‌زبان روشنتر است

چون قلم اندر نوشتن می‌شناخت چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت
عقل در شرحش چو خر در گل بخت شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
(مثنوی ۱/۱۱۲-۱۱۵)

اگر معنای مورد نظر مولانا را مطابق با «عالم واقع» لکان بگیریم، زبان (امر نمادین) در درک و بیان آن عالم، دچار نقصان ذاتی است. هایدگر نقص وجودی زبان را در تبیین هستی با ساختن استعاره «چشمه سار گل آلود» توضیح می‌دهد (هایدگر، ۱۳۹۱: ۹۰). مولانا نیز برای بیان محدودیت ذاتی زبان، استعاره «اصطربلاب» را برمی‌سازد. این ابزار، اگرچه اسباب شناخت کیهان است با به کارگیری این وسیله تا چه اندازه می‌توان از کیهان بی انتها آگاهی یافت؟ زبان نیز همچون اصطربلاب است؛ هستی را با آن می‌شناسیم ولی از واقعیت هستی تا آنچه به واسطه زبان از آن درک می‌کنیم، فاصله زیادی وجود دارد:

لفظ در معنی همیشه نارسان زان پیمبر گفت: قد کَلَّ لسان
لفظ اصطربلاب باشد در حساب چه قدر داند ز چرخ و آفتاب؟
خاصه چرخ کاین فلک زو پره ایست آفتاب از آفتابش ذره ایست

(مثنوی ۲/۳۰۱۳ تا ۳۰۱۵)

به نظر مولانا، آدمی تا وقتی به دنیای مادی و انگاره‌های آن پایبند است، نه تنها نمی‌تواند اموری را که فراتر از این عالم است، درک کند، بلکه در درک همین عالم مادی نیز مشکل دارد. شرط ادراک کامل، خروج اختیاری از این محدودیت‌هاست:

گفت هان ای سخرگان گفت و گو وعظ و گفتار زبان و گوش جو
پنبه اندر گوش حسّ دون کنید بند حسّ از چشم خود بیرون کنید
پنبه آن گوش سر گوش سر است تا نگردد این کر، آن باطن کر است
بی حس و بی گوش و بی فکر شویید تا خطاب ارجعی را بشنویید
تا به گفت و گوی بیداری دری تو ز گفت خواب بویی کی بری؟

(مثنوی ۱/۵۶۵ تا ۵۶۹)

مولانا مواقعی که می‌خواهد اسراری بر زبان آورد که زبان تاب و تحمل حمل آنها را ندارد، اضطراراً سکوت اختیار می‌کند و مخاطب دردآشنای خود را به دریافت همان اسرار از طریق تجربه فردی یعنی کشف و شهود فرامی‌خواند:

این مباحث تا بدین جا گفتنی است
 هر چه آید زین سپس بنهفتنی است
 ور بگویی، ور بکوشی صدهزار
 هست بیگار و نگردد آشکار
 (مثنوی ۶/ ۴۶۲۰-۴۶۲۱)

بعد از این مولانا به ناچار برای روشن شدن مطلب به تمثیلی قابل درک و در تیررس تجربه‌های فردی ما تمسک می‌جوید و میزان و محدودیت سودمندی اسب و کشتی (دو وسیله سفر) را در سفرهای خشکی و دریایی یادآوری می‌کند؛ ضمن اینکه در پایان تمثیل خاطر نشان می‌کند در مرحله‌ای از سیر و سلوک در دریای معرفت، کاری از کشتی نیز ساخته نیست و باید کشتی شکست و خود ماهیانه در دریا شناگری کرد:

تا به دریا سیر اسب و زین بود
 بعد از اینت مرکب چوبین بود
 مرکب چوبین به خشکی ابر است
 خاص، آن دریایان را رهبر است
 این خموشی مرکب چوبین بود
 بحرین را خامشی تلقین بود...
 وان کسی کس مرکب چوبین شکست
 غرقه شد در آب، او خود ماهی است
 نه خموش است و نه گویا، نادر است
 حال او را در عبارت نام نیست
 نیست زین دو، هر دو هست، آن بوالعجب
 شرح این گفتن برون است از ادب
 (مثنوی ۶/ ۴۶۲۲ تا ۴۶۳۲)

بنابر دیدگاه مولانا، زبان اسبی است که برای فتح دنیای قابل ادراک به کار آدمی می‌آید و برای درک دنیای غیرقابل درک با حواس، خاموشی چون کشتی است که دریاهای پهناور معانی را می‌توان با آن درنوردید. اما خود هستی (وجود) نه با زبان و نه با خاموشی قابل درک نیست. شرط ادراک، تبدیل شدن به خود هستی است. - غریق دریا که ماهی شده است- مولانا این حالت را بیرون از زبان می‌داند؛ چرا که سخن گفتن از آن برگشتن به مقام نخستین (اسب سواری) است. هایدگر در گفتگوی فرضی خود با شاگرد ژاپنی به نام تومیو تسوکا، که تحت عنوان «زبان، خانه وجود» منتشر شده است به ذات زبان می‌پردازد و از قول تسوکا می‌گوید:

در فلسفه شرق (ژاپن) در تبیین ذات زبان^{۱۵}، مرحله خموشی با واژه Iki توصیف می‌شود. نزد ژاپنی‌ها «Iki سرور محض آن خموشی است که ما را فرامی‌خواند. مدار این معنی، آن خموشی است که سوار بر مرکب صبا می‌آید و با آن سروری تحقق

پیدا می‌کند که ما را فرامی‌خواند و این خموشی است که می‌گذارد آن بهجت و سرور از در درآید (هایدگر، ۱۳۹۱: ۸۵).

در ادامه گفتگو، هایدگر به این نتیجه می‌رسد که سخن گفتن از زبان به مثابه دامی است که نمی‌توان از آن رهایی یافت و باید سکوت کرد. اما سخن گفتن از سکوت بمراتب خطرناک‌تر از سخن گفتن در باب زبان است؛ زیرا «سخن گفتن و نوشتن درباره خموشی سبب پیدایی بی‌معنی‌ترین یاوه‌ها می‌گردد» (همان: ۹۶). به نظر می‌رسد مولانا چندین قرن پیش از هایدگر، ماهیت بیان‌ناپذیری سخن و حتی بیان و فهم‌ناپذیری سکوت را تبیین کرده و به ارزش سکوت بیش از هر فیلسوفی آگاه بوده است و به این دلیل او را می‌توان نخستین پاسدار و ستاینده خموشی نامید؛ کسی که نه تنها در مقام نظر، بلکه در مقام عمل نیز چنانکه از غزلیات او برمی‌آید در میانه شورانگیزترین لحظات شاعرانه به ناگاه سکوت می‌کند و پیش از اینکه حادثه ذهنی عارفانه اش را به پایان برساند، سخن را ناتمام می‌گذارد. در این ابیات، مولوی با تأسی به عارفان مسلمان قبل از خود از فیلسوفان ژاپنی و حتی از همه فیلسوفان قدیم و جدید پیشتر می‌رود و به مقامی بعد از خاموشی نیز در چگونگی ادراک هستی قائل می‌شود.

با وجود انتقاداتی که به برخی کارکردها و ویژگیهای زبان می‌شود، باید دانست تنها امکان آدمی برای بقا در هستی نیز همین زبان است؛ زیرا زبان تنها ابزار شناساننده جهان و حتی خود ما به خودمان است.

ما از آگاه بودن خود آگاهیم؛ از گذشته خود آگاهی روایتی روشنی داریم و می‌توانیم درباره آینده، سناریوهای تخیلی بسازیم. ما صاحب زبان واقعی هستیم؛ زیرا علاوه بر تواناییهای نحوی، دارای تواناییهای آواشناختی و معناشناختی نیز هستیم. با توجه به یادگیریه‌ها و گسترش گنجینه واژگانی خود، انسانها به کمک نمادها و نشانه‌های کلامی (واژگانی) می‌توانند خود را با فعالیتهای توجهی آگاهانه از اکنون به یاد مانده رها کنند (الدمن، ۱۳۸۷: ۱۳۰).

در مقابل دانشمندانی مانند ویتگنشتاین، هایدگر و لکان، پوپر به توانایی زبان در بازنمایی «واقعیت» علی‌رغم «دروغ بودن» آن نسبت به جهان واقع (لورنتز، ۱۳۸۳: ۱۱۳) اصرار می‌ورزد.

توان بازنمایی، تنگاتنگتر از هر {چیز} دیگر، وابسته به زبان یا دقیقتر بگوییم وابسته به استعداد زبان است که مغز انسان دارنده آن است و یادگیری گفتار را در تاریخ بشر میسر ساخته {است}. تمرین گفتار به این معناست که فرآورده‌های پردازش اطلاعات (داده‌ها)... از جمله طرح کلی محرک‌های یک موضوع، یک رخداد یا یک وضع محیط با نشانه‌گذاری عصبی - فیزیولوژیکی پیچیده، دارای نشانه‌های کاملاً نوین می‌شود که به نحوی باورنکردنی رسا و ساده است؛ اما در عین حال می‌تواند جایگزین مجموعه‌های اشیا همچون تصویر نمادین شود (همان: ۹۸ و ۹۹).

پوپر برای دفاع از نظریه خود وجود سه جهان جدا را از هم تفکیک می‌کند. جهان یک را عالم اشیا، صرف نظر از آگاهی انسان و بی حضور او می‌داند. جهان دو، همان تجربه و برخورد مستقیم آدمی با اشیاست و بالاخره اینکه جهان سه به بیان درآوردن تجربه و بازنمایی جهان یک و دو است که تنها با زبان امکانپذیر می‌شود (ر.ک. همان، ۸۸ و ۸۹). بنابراین از دیدگاه پوپر می‌توان نتیجه گرفت و با نیچه هم آوا شد که زبان، خود تأویلی از جهان یک است. از نظر «نیچه یک مدلول آغازین^{۱۶} وجود ندارد. خود واژه‌ها چیزی غیر از تأویل نیست و در نهایت فقط از آن رو دلالت گر است که چیزی جز تأویلهای اساسی نیست» (به نقل از فوکو، ۱۳۹۰: ۱۷).

فاصله گرفتن از حقیقت در زبان

به نظر مولانا، زبان پوشاننده حقیقت اشیا است. همین که آدمی به زبان درمی آید تا خبر از واقعیت عناصر هستی بدهد، همان لحظه از حقایق هستی فاصله می‌گیرد. درک ماهیت پارادوکسیکال زبان یعنی ویژگی «*اظهارکنندگی در عین پوشانندگی*» آن از مهمترین دریافتهای مولانا در باب فلسفه زبان است:

حرف گفتن بستن آن روزن است عین اظهار سخن، پوشیدن است

(مثنوی ۶/ ۶۹۹)

زبان (امر نمادین)، آدمی را از ادراک حقیقت هستی باز می‌دارد؛ با وجود این، چنانکه گفته شد تنها ابزار شناخت محدود آن نیز هست. اگر زبان نبود آدمی به این آگاهی محدود نیز دسترسی نداشت. اما آیا این محدودیت برای آدمی مصلحت است یا خسران همیشگی؟ غفلت، نتیجه این محدودیت است. مولانا بر این باور است که غفلتی در این درجه و میزان از ضروریات است و آگاهی مطلق از حقیقت هستی به مصلحت آدمی

نیست. چیزی که غفلت نسبی آدمی و از این طریق، بقای هستی را تضمین می‌کند، زبان (امرنامدین) است که خروج از آن تا آدمی در این کره خاکی است، ممکن نیست:

اُسْتُنْ اَیْنِ عَالَمِ اَیْ جَانِ غَفْلَتِ اسْتِ هوشیاری این جهان را آفت است
هوشیاری زان جهان است و چو آن غالب آید پست گردد این جهان
هوشیاری آفتاب و حرص یخ هوشیاری آب و این عالم و سَخ
زان جهان اندک ترشح می‌رسد تا نغرد در جهان حرص و حسد
گر ترشح بیشتر گردد ز غیب نی هنر ماند در این عالم نه عیب

(مثنوی ۲۰۶۶/۱ تا ۲۰۷۰)

پوپر در یکی از مناظرات خود با تمسک به داستان عامیانه «چوپان دروغگو»، چگونگی شکل‌گیری زبان و فاصله افتادن بین حقیقت و انسان را در فرایند بازنمایی هستی توضیح می‌دهد.

داستان مشهور کودکی که پیاپی فریاد می‌زد «گرگ، گرگ!» داستانی اخلاقی که نباید دروغ گفت و از این قبیل، نیست؛ بلکه در واقع داستان پیدایش زبان است. زبان از آنجا پدید می‌آید که فریاد می‌زنیم «گرگ» تا بخندیم و با این کار دروغ می‌گوییم. همین جاست که مسئله حقیقت و به همین سبب مسئله بازنمایی پیش می‌آید. مسئله حقیقت جز در بازنمایی وجود ندارد (لورنتز، ۱۳۸۳: ۴۲ و ۴۳).

ویژگی «بازنمایی‌کنندگی زبان» پایه و اساس برساختن تمدن بشری است و شگفت آور اینکه در بازنمایی به قول پوپر با «دروغ» روبه‌رو هستیم؛ اما دروغی فرخنده و سرنوشت ساز (ر. ک. همان: ۱۱۳). ویتگنشتاین نیز در رساله منطقی - فلسفی می‌گوید در زبان اشیا را تنها می‌توان نامید و ماهیت آنها را نمی‌توان به عبارت درآورد (ر. ک. ویتگنشتاین، ۱۳۸۶: ۳۴). ویتگنشتاین بر آن است تا نسبت زبان را با امر واقع تحلیل کند و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که «از آنچه در عبارت می‌گنجد، فراتر نمی‌توان رفت. نسبت زبان با امر واقع را ویتگنشتاین در قالب نظریه تصویری^{۱۷} بیان می‌کند که هدف آن رفع سوء تفاهم تاریخی در باب منطق زبان است... در نظریه تصویری، هم اصلی ویتگنشتاین بررسی سمانتیک گزاره‌های ناظر به واقع است؛ چرا که آنها همچون تصویری، امر واقع را نمایش می‌دهند و معنای تصویر همان چیزی است که نمایش می‌دهد» (به نقل از میثمی، ۱۳۸۶: ۴۸). ویتگنشتاین در بخشی از رساله به پیچیدگی نظام

زبان و ویژگی پوشاندگی آن مانند مولانا تصریح کرده است. عین گفتار او چنین است: « زبان متعارف بخشی از ارگانیسم بشری و به همان اندازه پیچیده است. مقدر بشر نیست که از آن بلافاصله به منطق زبان پی برد. زبان حجاب اندیشه است» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۶: ۵۴). ویتگنشتاین دوره متأخر نیز مانند مولانا در نهایت به این نتیجه می‌رسد که «آنجا که نمی‌توان سخنی گفت، باید خاموش ماند. این خاموشی نه فقط ساختار منطقی واقعیت و زبان، بلکه معنای عالم، هستی و حکمت اخلاقی را نیز شامل می‌شود» (به نقل از تیلیش، ۱۳۸۷: ۱۷ مقدمه مترجم و نیز ر. ک. دباغ، ۱۳۸۶: ۲۱).

قدرت و جباریت زبان و راه غلبه بر آن

مارتین هایدگر معتقد است زبان «خانه وجود» ماست و آدمی به مدد زبان خود در هستی سکنی می‌گزیند (ر. ک. هایدگر، ۱۳۹۱: ۲۷). به نظر وی ما بیرون از زبانمان نیستیم. زبان، ساختاری فراهم می‌کند و ما را درون خود محبوس می‌سازد. در مجموع می‌توان گفت

در آثار هایدگر بررسیها و تحلیلهای طولانی از ریشه لغات یونانی و لاتین جایگزین آشکار کردن تعینات ذاتی مفهوم وجود می‌گردد. اما در انتها حتی این نیز کافی نیست و هایدگر از بیان وجود به هر شکل و با هر زبانی مایوس می‌شود. او در جهت عکس مسیر ویتگنشتاین از کلام به سکوت روی می‌آورد و در مرحله نهایی فلسفه‌اش با رد نظریات قبلی خود به ستایش از سکوت می‌پردازد (تیلیش، ۱۳۸۷: ۲۰ مقدمه مترجم).

ویتگنشتاین نیز پس از کش و قوسهای فراوان در نهایت به این نتیجه می‌رسد که هر نوع فعالیت ما در چارچوب ساختارهای محدودکننده زبان است و هرگز نمی‌توانیم از «زندان زبان» رهایی یابیم و هر فعالیتی که در جهان عینی داشته باشیم، خارج از «بازیهای زبانی»^{۱۸} نخواهد بود. در واقع، می‌توان گفت زبان یا امر نمادین در اصطلاح فلسفی کارل یاسپرس «وضعیت حدی»^{۱۹} انسان است (ر. ک. تیلیش، ۱۳۸۷: ۹۲) که خروج از آن نه تنها ممکن نیست، بلکه قابل تصور نیز نیست. نیچه هم اگر چه به اقتدار بی چون و چرای زبان باور دارد و مهمترین نقش زبان را «جسمیت بخشندگی» آن به تعینات می‌داند در طرح نظریه «ابر انسانی» خود آرزوی ظهور انسانی را در سر می‌پروراند که بتواند به «فراسوی اسما» گام بردارد؛ اما در «فراسوی نیک و بد» به محال

بودن تحقق این آرزو پی می‌برد و می‌گوید: «شاید خصلت بنیادی هستی باشد اگر کسی به معرفت کامل در مورد آن دست یابد به نابودی می‌رسد» (به نقل از فوکو، ۱۳۹۰: ۱۵). نابودی احتمالی مد نظر نیچه، دیوانگی است. اگر کسی به فرض محال از سد زبان و امر نمادین بگذرد و با جهان امر واقع بی‌حجاب و پوشش ارتباط برقرار کند به منزله این است که خود را از ساختارهای معرفتی و فرهنگی که در قالب زبان تعریف شده، بیرون افکنده است. طبیعی است کسی که از این ساختارها خارج می‌شود به «جنون» منتسب می‌شود؛ زیرا رفتار و گفتار او در حیطه تجربه و افق انتظارات دیگران نمی‌گنجد. منتها باید این جنون را ماهیتاً از معنای جنون در عرف عامه جدا کرد. جنون مد نظر نیچه، موهبتی است که تنها نصیب انسانهای بزرگ می‌شود و تعداد کسانی که می‌توانند به این مقام شامخ دست یابند در هر قرن شاید کمتر از تعداد انگشتان یک دست باشد. جنون زبانی، معرفتی و حتی رفتاری را در آثار و زندگی مولانا می‌توان مشاهده کرد. جنون زبانی مولانا در دیوان شمس بخوبی منعکس شده است. در بازسازی زبانی لحظات بیخودی و کشف و شهودهای عارفانه، منطق عادی کلام مختل می‌شود و بافتهای زبانی متناقض نمایانه‌ای را به وجود می‌آورد که شنیدن آنها از انسان عادی شگفت‌انگیز است. ژاک دریدا بر خلاف نیچه با ویتگنشتاین هم عقیده است که فرار از تسلط زبان ممکن نیست اما می‌توان با ساخت شکنی تا حدی از اقتدار آن کاست (ر.ک. ایگلتون، ۱۳۸۸ الف: ۲۱ و ۲۲). تری ایگلتون در «پیشدرامدی بر نظریه ادبی» همین اندیشه را با وضوح بیشتر بیان می‌کند و دیدگاه هوسرل را به نقد می‌کشد:

این ادعا که من از تجربه‌ای کاملاً خصوصی برخوردارم، بی‌معنی است: من نمی‌توانم از تجربه‌ای صحبت کنم مگر اینکه این تجربه مشخص در چارچوب زبان خاصی رخ داده باشد. {در حالی که} از دیدگاه هوسرل آنچه تجربه مرا با معنا می‌کند، زبان نیست، بلکه عمل درک پدیده‌هایی خاص است؛ به عبارت دیگر از نظر هوسرل معنا بر زبان مقدم است: زبان صرفاً فعالیت ثانوی‌ای است که معانی از پیشداشته مرا نامگذاری می‌کند. اینکه چگونه می‌توان بدون داشتن زبانی از پیش به معانی رسید، پرسشی است که نظام هوسرل پاسخی برایش ندارد (ایگلتون، ۱۳۸۸ ب: ۸۴).

امبرتو اکو در مقاله «زبان، قدرت، نیرو» ضمن تشریح نظریه فوکو در باب «قدرت» و رابطه آن با «زبان» به اقتدار زبان اشاره می‌کند و راه برونرفت از محدودیتهایی را که

زبان بر آدمی تحمیل می‌کند، تنها از طریق «تقلّب زبانی» یعنی ادبیات ممکن می‌داند. عین سخن او چنین است:

از این هم فراتر بروم؛ زبان مرتجع است و نه مترقی، بلکه در یک کلمه فاشیست است؛ چون فاشیسم جلوگیری از سخن گفتن نیست، بلکه مجبور کردن به سخن گفتن است. همین گفته بارت است که از نظر جدلی بیشترین واکنش را از ژانویه ۱۹۷۷ برانگیخته است. تمام بحثهای بعدی از همین جمله ناشی می‌شود. پس از شنیدن این جمله تعجب نخواهیم کرد اگر بگویند زبان قدرت است؛ چون مرا مجبور می‌کند کلیشه‌هایی از پیش شکل گرفته (از جمله خود کلمات) را به کار ببرم و آن چنان ساختار محتومی دارد که به ما بردگان زبان، اجازه نمی‌دهد از آن خارج شویم؛ چون هیچ چیز بیرون از زبان نیست. چگونه می‌توانیم خود را از آنچه بارت (با ارجاع به نمایشنامه سارتر) «در بسته» می‌نامد، آزاد سازیم؟ با تقلّب. می‌توان در زبان تقلّب کرد. بارت این بازی نادرست، نجاتبخش و آزادبخش را ادبیات می‌نامد (اکو، ۱۳۸۶: ۶۸ و ۶۹).

اکو در ادامه مقاله هرچند بر نظریه «فاشیسم» زبانی نزد فوکو معترض است و آن را «شوخی» و «دعوت به ابهام» می‌داند به در هم شکسته شدن قواعد زبان در ادبیات تصریح می‌کند و هم آوا با فوکو می‌گوید:

ادبیات که در زبان تقلّب می‌کند، فعالیتی است که قواعد را متلاشی می‌کند و قواعد دیگری را جانشین آنها می‌سازد: قواعدی که موقتی است و فقط در یک گفتار خاص و در یک جریان خاص معتبر است و بویژه در چارچوب آزمایشگاه ادبیات معتبر است. این سخن بدین معناست که یونسکو وقتی شخصیت‌هایش را وادار می‌کند آن چنانکه در آوازه خوان طاس می‌بینیم، حرف بزنند در زبان تقلّب می‌کند و اما اگر در روابط اجتماعی همه مردم مثل آوازه خوان صحبت می‌کردند، جامعه از هم می‌پاشید (همان: ۷۹).

به دلیل «سلطه» بی پایان زبان است که مولانا «قصده» می‌کند با «غیر منطوق» زبان با یار به سخن درآید؛ زیرا نه در مقام نظر، بلکه عملاً به تنگنا و محدودیت زبان بشری پی برده است و از این روی، هر صورتی از «گفت» را پرده برافکندن دوباره بر واقعیت می‌داند و آرزو می‌کند به زبانی «دیگرگون» دست یابد و در نهایت تحقق این آرزوها را به گذشتن از «جهان نیک و بد»؛ یعنی همین جهان محصور در محدودیت ماده منوط می‌داند:

پرده ست بر احوال من این گفتمی و این قال من
ای ننگ گلزار ضمیر از فکرت چون خار من...
یارب به غیر این زبان جان را زبانی ده روان
در قطع و وصل وحدت تا بگسلد زَنار من....

روزی برون آمیم ز خود فارغ شوم از نیک و بد
گویم صفات آن صمد با نطق در انبار من
(غزلیات شمس، شماره ۱۷۹۱)

در مقدمه دفتر چهارم نیز وقتی می‌خواهد اوصاف معنوی خلیفه خود، حسام‌الدین چلبی را بازگوید به این تنگنا می‌رسد و آرزو می‌کند زبانی غیر از زبان مرسوم در اختیار داشته باشد ولی بلافاصله به عدم امکانیت مطلق این آرزو پی می‌برد و چاره را در «آب و روغن کردن» می‌داند؛ تعبیری که به استادانه‌ترین شیوه ممکن، نارسانایی و ناتوانی ذاتی «زبان» را در توصیف «واقعیت» بیان می‌کند:

در مدیحت داد معنی دادمی غیر این منطق لبی بگشادمی
لیک لقمه باز آن صعوه نیست چاره اکنون آب و روغن کردنیست

(مثنوی ۴/۵-۵)

عدم امکانیت «بیان» بی زبان برای بشر در داستان «طوطی و بازرگان» نیز به ایما مطرح شده است. پوشیدگی این معنا به اندازه‌ای است که اغلب، فاعل قول زیر را بازرگان یا خودِ روای یعنی مولانا می‌دانند:

حرف و صوت گفت را بر هم زخم تا که بی این هر سه با تو دم زخم

حال اینکه اگر به فحوای کلام در محور عمودی دقت کنیم در می‌یابیم که قائل این قول، خداوند است نه راوی یا بازرگان؛ لذا «بیان» بی زبان، تنها از خداوند بر می‌آید؛^{۲۰} خداوندی که از هستی برتر است و خود، خالق «زندان زبان». در تعریف خداوند از زبان، لحن استعلایی او را با کمی دقت می‌توان درک کرد. از نظر خداوند، زبان «خار دیوار رزان» است و «حجاب اکبر» میان عبد و معبود. اما برداشتن این حجاب، تنها از خود او که آفریننده آن است، برمی‌آید حال اینکه انسان، اسیر اقتدار بی چون و چرای زبان است و خلاصی از آن ممکن نیست. یکی از دلایل میل عارفان ما برای گذشتن از حجاب زبان، این بود که به احتمال پی برده بودند عناصر زبانی (کلمات وضع شده

توسط دیگران) آلوده با اغراض و یا ارزشهای پدیدآورندگانشان است و لذا واژگانی را که برای مقاصد دیگر وضع شده بود، نمی‌توانستند از معنا و ارزشگذاریهایی آشکار و نهفته آنها تهی کنند و در معنا و ارزشگذاری دیگری به کار ببرند. در تأیید این حدس می‌توان به سخن باختین استناد کرد. او می‌گوید:

هیچ فرد عضو جامعهٔ زبانی نمی‌تواند در زبان به کلماتی دست بیابد که خنثی و برکنار از خواستها و ارزشگذاری فرد دیگر و تهی از آوای وی باشد؛ برعکس، باید گفت که هر فرد جامعهٔ زبانی از رهگذر آوای فرد دیگر است که کلمه را دریافت می‌کند و این کلمه همواره از آوای مورد نظر اشباع است (به نقل از تودوروف، ۱۳۹۱: ۸۳).

باختین در جای دیگر، این نظریه را به شکل واضحتری بیان می‌کند:

در زبان، کلمه یا شکل زبانی دیگری که خنثی باشد یا به کسی تعلق نداشته باشد، وجود ندارد. زبان در مجموع چیزی است پراکنده و آکنده از مقاصد. زبان برای ذهنی که در آن زندگی می‌کند، دستگاهی مجرد و متشکل از اشکال هنجارین نیست؛ بلکه نگرشی چندگانه و عینی در باب جهان است. هر کلمه رنگ و بوی حرفه، نوع ادبی، جریان و حزب و اثر مشخص، انسان مشخص، نسل، دوران، روز و ساعتی را با خود حمل می‌کند. هر کلمه رنگ و بوی زمینه و زمینه‌هایی را که در آن واقع شده است به خود می‌گیرد؛ زمینه و زمینه‌هایی که کلمه زندگی اجتماعی حادّی در آنها از سر گذرانده است. تمامی کلمات و تمامی گونه‌های زبانی، جایگاه مقاصد است. از تأثیرات و هماهنگیهای کلمه، که به نوع ادبی یا جریان یا فرد معین مربوط می‌شود، نمی‌توان حذر کرد (همان: ۹۵ و ۹۶).

اشباع شدگی عناصر زبان مألوف از اغراض و ارزشها، آن را در تبیین تجربه‌های متافیزیکی عارفانه ناکارآمد می‌کند که به هیچ یک از تجربه‌های عادی انسانهای دیگر مانده نیست:

گوریدم مندیش جز دیدار من	قافیه اندیشم و دلدار من
قافیۀ دولت تویی در پیش من	خوش‌نشین ای قافیه اندیش من
حرف چه بود خار دیوار رزان	حرف چه بود تا تو اندیشی از آن
تا که بی این هر سه با تو دم زخم	حرف و صوت و گفت را برهم زخم
با تو گویم ای تو اسرار جهان	آن دمی کز آدمش کردم نهران
و آن غمی را که نداند جبرئیل	آن دمی را که نگفتم با خلیل

(مثنوی ۱/۱۷۲۷-۱۷۳۲)

در باب منطق روایی این قسمت از داستان، تقی پورنامداریان، بهتر از همه شارحان مثنوی بحث کرده است (ر. ک. پورنامداریان، ۱۳۸۰: ۳۵۸ تا ۳۶۴)؛ با وجود این به نظر می‌رسد سهوهایی نیز به توجیهاات ایشان راه یافته است. اینکه قائل جملات مصراع دوم بیت نخست و مصراع نخست بیت دوم، یکی از جلوه‌های معشوق، حسام الدین، خدا یا روح الهی باشد، نکته درستی است. اما مصراع دوم از بیت دوم نیز در ادامه سخن خداوند است و نیازی نیست که به اتحاد روحانی عاشق و معشوق حکم کنیم و بگوییم عاشق در حکم معشوق و معشوق در حکم عاشق است که این خطاب را به یکدیگر می‌کنند. به نظر می‌رسد که کل بیت چهارم نیز در ادامه سخن خداوند است نه سخن مولانا در خطاب به حسام الدین؛ چنانکه استاد مرقوم کرده‌اند (ر. ک. همان: ۳۶۲). در این بیت، خداوند خطاب به جان مولانا می‌گوید منطق زبان یعنی صرف و نحو و صوت را، که متجلی‌کننده زبان است، بر هم می‌زنم و با تو، که سرّ الله هستی، سخن می‌گویم و اسراری را که به پاره‌ای از انبیا نگفته‌ام با تو در میان می‌گذارم. سرّ جهان، جان انسان کامل است. مولانا در غزلیات، یک بار از شمس تبریزی به «سرّ الله الصمد»^{۲۱} تعبیر کرده است؛ چنانکه حافظ نیز سینه را، که مأوای جان است، «تماشاگاه راز» خوانده است که دست غیب الهی، ابلیس را از ورود به آن، مانع شد؛ بنابراین، لازم نیست «اسرار جهانی» را خطاب مولانا به حسام الدین یا انسان کامل یا خدا بدانیم. بیان «بی زبانی»، که در اینجا خداوند از طریق آن می‌خواهد اسرار را به جان مولانا منتقل کند، همان ارتباط «و حیانی» است که همچون پیامبران با انسان کامل نیز برقرار می‌شود با این تفاوت که غیر نبی، مأمور به ابلاغ محتوای وحی نیست.

نتیجه‌گیری

مولانا به دلیل تجربه‌های فربه و متعدد کشف و شهودهای عرفانی و اینکه بین این تجربه‌ها و بیان آنها فاصله نمی‌اندازد، متوجه می‌شود زبان مألوف، قدرت بازنمایی دریافته‌ها و اسرار متافیزیکی او را ندارد و به ناچار به محدودیت‌های ذاتی زبان اشراف پیدا می‌کند و ماهیت زبان بشری در مرکز توجه و اندیشه ورزیهای او قرار می‌گیرد. در این تأملات فلسفی در باب زبان به رهیافتهایی بدیع می‌رسد؛ رهیافتهایی که او را در میان شاعران عارف و متکلم عالم شرق به چهره‌ای منحصر به فرد تبدیل می‌کند؛ زیرا در

میان شاعران و عارفان ایرانی کسی با زبان درگیری ذهنی پیدا نمی‌کند. در آثار کسانی که معمولاً رگ و ریشه اندیشه‌های مولانا را در آنها جستجو می‌کنیم، چنین درگیریهایی به چشم می‌خورد. قراردادی و مادی بودن زبان بشری، تمایز میان عالم هست (امر واقع) و عالم زبان (امر نمادین)، محدودیت زبان بشری برای بازنمایی هستی، جباریت و زندان زبان و راه فائق آمدن بر تنگناهایی که زبان برای آدمی به وجود می‌آورد، همگی از دریافتها و کشفهای بدیع مولانا در باب زبان است که با اندیشه‌های متفکران امروزی غرب مانند فردینان دو سوسور، ژاک لکان، ویتگنشتاین، نیچه و هایدگر قربت‌هایی دارد.

یادداشتها

۱. هدف اصلی این نوشتار بیان و ادعای «اینهمانی» علمی نظریه‌های مولوی با اندیشه‌های دانشمندان جدید غربی نیست. معمولاً در دهه‌های اخیر به قصد برکشیدن اندیشمندان شرقی و عقده‌گشایی برای جبران عقب ماندگی و حقارت علمی چنین مقایسه‌هایی انجام می‌گیرد. در پژوهشهایی از این دست، بدون توجه به جغرافیای فکری، زمینه و ذهنیت متفکران شرقی با تأویل «خودسرانه» آرا و عقاید و تحمیل معانی جدید به زبان و بیان آنها این گونه القا می‌شود که آنچه دانشمندان جدید غربی گفته و می‌گویند قرن‌ها پیش اندیشمندان شرقی آنها را مطرح کرده اند. نویسنده بر این اشکال آگاه است و هرگز در تبیین اندیشه‌های زبانی مولانا به تأویل نا بجا دست نمی‌زند و اذعان می‌کند اندیشه‌های مولوی در باب ماهیت و محدودیت‌های زبان به صورت غیرنظام مند و به مثابه مسائل حاشیه‌ای و فرعی در کنار اندیشه‌های عرفانی و تعلیمی او مطرح شده است و صرف بیان آنها، موجب نمی‌شود مولانا را فیلسوف زبان بدانیم؛ با وجود این، باید اعتراف کرد در سایه آشنایی با نظریه‌های جدید است که گفته‌های پراکنده مولانا در باب زبان برجستگی می‌یابد. بنابراین در خلال پژوهش اگر به نظریه‌های جدید دانشمندان غربی اشاره شده است برای آشنایی و برجسته سازی نظریه‌های مولانا بوده است و نه نفس مقایسه آنها با یکدیگر.

۲. امر واقع یا حیث واقع از اصطلاحات بر ساخته ژاک لکان، اندیشمند پسامدرن فرانسوی است. او سه جهان امر/ حیث واقع، امر/ حیث خیالی (آینه ای) و امر/ حیث نمادین (زبانی) را از هم جدا می‌کند. جهان امر واقع و امر نمادین مورد نظر لکان در این مقاله به مناسبت مباحث و با تمرکز بر آرای مولوی تبیین خواهد شد. نظر لکان در باب امر خیالی به اجمال این است که این مرحله به دوران پیش‌زبانی مربوط است که کودک به جای توجه به خود اشیا تمام انرژی خود را صرف تصاویر اشیا می‌کند و مانند بیمار پارانوایی نمی‌تواند خود را از تصاویر جدا کند (ر.ک. رایت، ۱۳۸۶: ۱۱۰). به نظر می‌رسد از همین جا قدرت نشانه سازی و درک معنای نشانه‌ها در انسان شکل می‌گیرد و آدمی قادر می‌شود «چیزی را در معنای چیزی دیگر» به کار ببرد و خود را برای ورود به مرحله «امر نمادین» آماده سازد. به این مسئله لکان اشاره کرده است. گفته او را به نقل از

مقاله الیزابت رایت عیناً نقل می‌کنیم: «این تصویری که کودک پیش از رسیدن به مرحله تکلم و زمانی که هنوز شیرخواره و کاملاً عاجز از حرکت است، شادمانه در آینه بروز می‌دهد، ظاهراً مثالی است از قالبی نمادین (symbolic matrix) که «من» در آن به شکلی ازلی تسریع می‌شود؛ یعنی پیش از عینیت یافتن در دیالکتیک یکی شدن (identification) با دیگری و پیش از اینکه زبان نقش او به منزله شخص را اعاده کند» (به نقل از رایت، ۱۳۸۶: ۱۱۱). پیش از لکان، سوسور مرحله پیش‌زبانی را به صورت «مرحله بی‌کرانی از افکار درهم برهم» توصیف می‌کند که «ماهیتاً آشفته» است (ر.ک. سوسور، ۱۳۸۲). لکان در تبیین بیشتر نظریه سوسور با به کارگیری جناس، مرحله پیش‌زبانی را «l'hommelette» می‌نامد که هم به معنای «homme-lette» (انسان کوچک) است و هم «omelette»؛ یعنی «توده بی‌شکل تخم مرغ در هم شکسته» را به ذهن متبادر می‌کند (رایت، ۱۳۸۶: ۱۰۵). اما به نظر می‌رسد بهتر است درباره ماهیت مرحله پیش‌زبانی چیزی نگوییم؛ زیرا هر چه در توصیف این مرحله گفته شود از محدوده حدس و گمان فراتر نخواهد رفت. به این دلیل ساده که نه ابزاری قابل اعتماد برای شناسایی آن هست و نه تجلیات آن به گونه‌ای است که بتوان اطلاعات دقیقی درباره ماهیت آن مرحله به دست آورد. پس از اینکه کودک بزرگ می‌شود و «زبان» را می‌آموزد و از طریق نشانه‌های قراردادی زبان با دنیای پیرامون ارتباط برقرار می‌کند، عملاً برای همیشه رابطه خود را با جهان امر خیالی پاره می‌کند و بازگشت به این جهان و کشف و بیان تجربه خاص آن به همان اندازه دست‌نیافتنی است که در سنت عرفانی شرقی از جمله ایران، درک و بیان کشف و شهودهای متافیزیکی که می‌توان آن را به منزله فرارفتن از دنیای نمادین دانست، ناممکن می‌نماید.

۳. مشکل خویش بر پیر مغان بردم دوش
کو به تأیید نظر حلّ معما می‌کرد
دیدمش خرم و خندان قلدح باده به دست
کاندر آن آینه صدگونه تماشا می‌کرد
گفتم این جام جهان بین به تو کی داد حکیم
گفت آن روز که این گنبد مینا می‌کرد
(دیوان حافظ، ۹۶)

به نظر می‌رسد باور اسطوره‌ای جام جم، نیز تبلوری از آرمان برآورده نشده بشر در طول هزاران سال زندگی در زمینی است که فهم او از آن همواره حدّاقلی، ناقص و تک بعدی بوده است. بشر برای فرار از این تنگنایی که بدرستی آن را می‌فهمیده و از طرفی راه چاره‌ای برای فرار از آن نمی‌توانسته است جستجو کند به ابزاری خیالی از نوع جام جهان نما اعتقاد پیدا کرده است؛ زیرا درجه‌ای از موهومیت آن را - به رغم چرخش معنایی تمام عیارش در گفتمان عرفانی - در رازوارگیش می‌توان مشاهده کرد.

۴. وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ (بروج/۲۰)

۵. لئوپولد فون رانکه (۱۷۹۵ تا ۱۸۸۶) مورخ آلمانی و یکی از برجسته‌ترین بنیانگذاران تاریخ نویسی مدرن است که برای تاریخ نویسی معاصر معیارهای تازه وضع کرده است (ر. ک. www.wikipedia.org).

۶. «اللهم ارنى الأشياء كما هي». علامه فروزانفر ضمن تأیید حدیث بودن این عبارت می‌گوید تا کنون آن را در هیچ یک از کتابهای حدیث معتبر نیافته و روایتی نزدیک به آن را به نقل از کنوزالحقایق به صورت «اللهم ارنى الدنيا كما تريها صالحى عبادك» آورده است (ر.ک. فروزانفر، ۱۳۴۷: ۴۵).

7. paradoxically

8. Diachronic study

۹. Synchronic study مطالعه همزمانی زبان، اگرچه در زبانشناسی جدید به حدت مورد توجه قرار گرفته و با تمسک بدان مطالعات تاریخی (در زمانی) زبان به حاشیه رانده شده، خود امری موهوم است؛ زیرا علاوه بر اینکه خود زبان، تاریخمند است و عناصر زنده آن ممکن است هزاران سال دیرنگی داشته باشند، هرگز هیچ زبانی را در زمان حال (همزمان) آن نمی‌توان مطالعه کرد. توضیح اینکه هرگونه مطالعه همزمانی زبان، امری در زمانی است با این فرق که ممکن است به جای مطالعه تحولات زبان در طول چند قرن، موجودیت زبان در چند دهه مورد مطالعه قرار گیرد.

10. langue

11. Parole

12. Syntagmatic axis

13. Paradigmatic axis

۱۴. نخستی‌ها (primates) از راسته‌های زیست‌شناسی و شامل میمون‌ها، کپی‌ها و انسانهاست. نخستی‌ها پستاندارانی با مغزی بزرگ، دستهایی با انگشتان طویل و ناخن دار که می‌توانستند بر روی درختان زندگی کنند. دودمان انسانی نخستی‌ها از روی درختان به کف جنگل فرود آمدند و در کنار جنگلها با دانه چینی و در نهایت با شکار، زندگی گروهی خود را آغاز کردند (ر. ک. www.wikipedia.org).

15. koto ba

16. Original

17. The picture theory

18. Language game

19. Boundary-line situation

۲۰.

جز که تُنطق خالقِ بی طمع نیست
مَسندِ جملَه، و را اسناد نی
تابعِ استاد و محتاجِ مثال
(مثنوی ۱۶۲۹/۱۱ تا ۱۶۳۱)

که صفات او ز علتها جداست
بی حجابِ مادر و دایه و ازا
در ولادت ناطق آمد در وجود
(مثنوی، ۳۰۶۲/۴ تا ۳۰۶۴)

تُنطق کان موقوفِ راه سَمع نیست
مُبدَعست او تابعِ استاد نی
باقیان هم در حرف هم در مقال

آنک بی تعلیم بُد ناطق خداست
یا چو آدم کرده تلقینش خدا
یا مسیحی که به تعلیم ودود

ای سرّ الله الصمد ای باز گشت نیک و بد
پهلوی تهی کردی ز خود با پهلوان آمیختی
جانها بجستندت بسی بویی نبرد از تو کسی
آیس شدند و خسته دل خود ناگهان آمیخت
(غزلیات، شماره ۲۲۴۰)

منابع

- اکو، امبرتو؛ *زبان، قدرت، نیرو*؛ ترجمه بابک سیدحسینی، نقد ادبی نو، ارغنون، ش ۴، ۱۳۸۶.
- الدمن، جرالد؛ *زبان و آگاهی*؛ ترجمه رضا نیلی پور، نیلوفر، تهران: ۱۳۸۷.
- ایگلتون، تری؛ *معنای زندگی*؛ ترجمه عباس مخبر، نشر آگه، تهران: ۱۳۸۸ الف.
- ایگلتون، تری؛ *پیش درآمدی بر نظریه های ادبی*؛ ترجمه عباس مخبر، ویراست دوم، چ پنجم، نشر مرکز، تهران: ۱۳۸۸ ب.
- پورنامداریان، تقی؛ *در سایه آفتاب*؛ انتشارات سخن، تهران: ۱۳۸۰.
- تودوروف، تزوتان؛ *منطق گفتگویی میخائیل باختین*؛ ترجمه داریوش کریمی، چ دوم، نشر مرکز، تهران: ۱۳۹۱.
- تیلیش، پل؛ *شجاعت بودن*؛ ترجمه مراد فرهادپور، چ چهارم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران: ۱۳۸۷.
- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد؛ *دیوان حافظ*؛ به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، چاپخانه مجلس، تهران: ۱۳۲۰.
- دباغ، سروش؛ *سکوت و معنا*؛ جستارهایی در فلسفه ویتگنشتاین؛ مؤسسه فرهنگی صراط، تهران: ۱۳۸۶.
- دوسوسور، فردینان؛ *دوره زبان شناسی عمومی*؛ ترجمه کورش صفوی، چ دوم، هرمس، تهران: ۱۳۸۲.
- دیلتای، ویلهلم؛ *مقدمه بر علوم انسانی*؛ ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات ققنوس، تهران: ۱۳۸۸.
- رایت، الیزابت؛ *نقد روانکاوانه مدرن*؛ ترجمه حسین پاینده، ارغنون، س اول، ش ۴، چ دوم، ۱۳۸۶.
- سروش، عبدالکریم؛ *قمار عاشقانه شمس و مولانا*؛ چ ششم، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران: ۱۳۸۳.
- فروزانفر، بدیع الزمان؛ *احادیث مثنوی*؛ چ دوم، انتشارات امیرکبیر، تهران: ۱۳۴۷.

- فُسنکول، ویلهلم؛ *گفتنی‌ها - ناگفتنی‌ها*؛ سه مقاله درباره فلسفه ویتگنشتاین، ترجمه مالک حسینی، انتشارات هرمس، تهران: ۱۳۸۵
- فوکو، میشل؛ *تئاتر فلسفه*؛ ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان دیده، چ دوم، نشر نی، تهران: ۱۳۹۰.
- گروش، الیزابت؛ *خود و امر خیالی*، تلی از تصاویر شکسته؛ مقالاتی درباره روان کاوی، ترجمه شهریار وقفی پور، نشر چشمه، تهران: ۱۳۹۰.
- لورنتز، کنراد؛ *آینده باز است*؛ ترجمه دکتر عباس باقری، نشر علم، تهران: ۱۳۸۳.
- مولانا، جلال الدین محمد؛ *کلیات دیوان شمس تبریزی*؛ با مقدمه و تصحیح محمد عباسی، انتشارات طلوع، تهران: ۱۳۵۳.
- مولانا، جلال الدین محمد؛ *مثنوی معنوی*؛ به تصحیح رینولد نیکلسون، انتشارات امیرکبیر، تهران: ۱۳۳۶.
- میثمی، سایه؛ *معنا و معرفت در فلسفه کواپن*؛ نشر نگاه معاصر، تهران: ۱۳۸۶.
- ویتگنشتاین، لودویک؛ *رساله منطقی - فلسفی*؛ ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، چ سوم، انتشارات امیرکبیر، تهران: ۱۳۸۶.
- هایدگر، مارتین؛ *زبان، خانه وجود*؛ گفتگوی هایدگر با یک ژاپنی؛ ترجمه جهانبخش ناصر و با مقدمه رضا داوری اردکانی، هرمس، تهران: ۱۳۹۱.

کنش تاریخی و کنش داستانی بررسی ویژگیهای کنش در بخش تاریخی شاهنامه فردوسی

معصومه غیوری *

دکتر محمد کاظم یوسف پور

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان

دکتر علیرضا نیکویی

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان

چکیده

در این مقاله سعی شده است با رویکردی مبتنی بر نظریه‌های هرمنوتیکی و روایت‌شناسی پل ریکور و با تأکید بر عامل کنش در ادبیات داستانی و تاریخ، شباهتها و تفاوت‌های بخش تاریخی شاهنامه با ادبیات داستانی بررسی شود؛ زیرا به نظر می‌رسد اگرچه بخش تاریخی شاهنامه می‌توانست اختصاصاً روایتی از نمودهای وقایع و کنشهای تاریخی باشد، صورت‌بندی فردوسی از کنشها، که در قالبی روایی و داستانی صورت گرفته است، این بخش را آمیزه‌ای از تاریخ، حماسه، اسطوره و افسانه ساخته است.

کلیدواژه‌ها: شاهنامه و تاریخ، روایت و کنش در داستان واقعی، کنش تاریخی شاهنامه، تحلیل کنشهای شاهنامه.

مقدمه

معنای «گذشته» در پژوهش تاریخی، رویداد، کنش و همه آن چیزی است که می‌توان از آن به صورت اسناد بازمانده در تولید تاریخ سود برد. شیوه انتقال گذشته به زمان حال مورخ، تفاوت روش‌شناختی انواع تاریخ‌نگاری از قدیم تا امروز است. اما آنچه بیش از این تفاوت اهمیتی یابد، تمایز گذاشتن بین درک «گذشته» به لحاظ ماهوی و چیزی است که از گذشته «نقل» می‌شود.

توجه به تفاوت جایگاه عین و ذهن در تولید متن تاریخی و جدال بر سر حقانیت یکی بر دیگری، نه تنها بر شیوه‌های تاریخ‌نگاری تأثیر گذاشته بلکه برداشت از تاریخ، توقع تاریخی و فهم و درک تاریخ را نیز تحت تأثیر قرار داده است. بازسازی‌گرایان تاریخ^۱، معتقدند گذشته را نه تنها می‌توان به همان صورت که رخ داده است به کمک اسناد تاریخی بازسازی کرد، بلکه با شرح دقیقی از واقعیت^۲ می‌توان درباره تاریخ داوری کرد. از این دیدگاه، «گذشته»، عینی، صدق‌پذیر و قابل‌کشف است (معینی علمداری، ۱۳۸۷:ص ۱۰). این نگرش، که از اصول عینیت‌باورانه رانکه^۳، مورخ آلمانی نشأت گرفته است و در روش تاریخ‌نگاری مورخان اثبات‌گرای قرن نوزدهم مصرانه پی گرفته شد، می‌کوشید تاریخ را همچون علوم طبیعی یا شاخه‌ای از علوم طبیعی معرفی کند. در این دوران، همان‌طور که ایگرس گفته است «تعریف تاریخ از خود به‌عنوان رشته‌ای علمی، مستلزم گذاشتن مرز قاطعی میان گفتمان علمی و ادبی، و از دیدگاه کار تاریخدان، میان تاریخ‌دان حرفه‌ای و غیرحرفه‌ای بود» (فیاض‌انوش، ۱۳۸۹:ص ۱۲۱).

تلاش برای جداسازی رویکردهای ذهنی و عینی در گستره شناخت تاریخی را باید در تمایز روش‌شناختی میان علوم انسانی و علوم طبیعی در آثار ویلهلم دیلتای جستجو کرد. دیلتای تلاش کرد بر مبنای تقابل روشی بین رویکرد «تبیینی» علوم طبیعی و رویکرد «فهمانی» علوم انسانی، نظریه‌ای تجربی اما ضدتحصلی در مورد تاریخ پیرورد (مکرل و رُدی، ۱۳۹۱:ص ۲۶) که بر مبنای آن پیوندی بین فهم تاریخی و دانش هرمنوتیک برقرار می‌شود؛ به این ترتیب نقل گذشته برخلاف نگرش‌های اثبات‌گرایانه، بیش از اینکه بر تبیین «گذشته» مبتنی باشد به «فهم و درک» ویژه مورخ از گذشته وابسته است.

برخلاف نظر عینیت‌باوران تاریخی، منتقدان این دسته، هرنوع فرایند تاریخی را ذهنی و تحت تأثیر آنات کنونی زمان مورخ و خوانندگان تاریخ می‌دانند. انتقاد روش‌شناختی به

شیوه‌ها و رویکردهای اثبات‌گرایان به این دلیل است که هر نوع انتقال گذشته، فقط از طریق زبان امکان‌پذیر است؛ زیرا طرح تاریخ در ذات وقایع نیست؛ بلکه این طرح با آگاهی و تجربه تاریخ‌نویس بر وقایع تحمیل می‌شود (کار، ۱۳۵۴: ص ۱۷). از این رهگذر، مورخ با به‌هم‌پیوستن امور منفصل فاقد معنا در قالب پیرنگی معنادهنده، هر نوع تبیین و درک تاریخی را ممکن می‌سازد. از دیدگاه معرفت‌شناختی به عقیده این گروه، تاریخ، انتقال گذشته از گذرگاه تفسیری ذهنی است و از دید روش‌شناختی، تاریخ، مجموعه‌ای از رویدادهای جدا از یکدیگر است که در قالبی روایی و پیرنگی وحدت‌دهنده، متصل و معنا می‌شود.

آنچه روایت‌شناسان در عرصه تاریخ به آن قائل هستند، توجه به کارکردهای زبانی است که وقایع تاریخی را معنا می‌دهد؛ این معنادهی از چنان اهمیتی برخوردار است که رویداد را از قطب ضرورت به امکان ذهنی تحویل می‌کند. بنابراین وقایع گذشته به‌عنوان آئینه‌های امکان‌پذیر برای توضیح و فهم برساخته می‌شود (نک: وایت (الف)، ۱۳۸۷: ۸۷). از تفاوت دیدگاه عینی‌باوران و روایت‌شناسان تاریخی، وضعیت پارادکسیکال «تاریخ به مثابه روایت» آشکار می‌شود و آن پذیرفتن تاریخ همچون داستان واقعی است. اگرچه روایت، نقطه مشترک تاریخ و ادبیات است، نمی‌توان تاریخ را به فرآورده ادبی و تخیلی کاهش داد. آنچه باید در تحلیل روایت‌شناختی، مدنظر قرار گیرد این است که متن تاریخی هرگز داعیه داستان‌سرایی و تخیلی‌بودن ندارد بلکه روایت و زبان برای تولید آن، همچون ابزار هدف واقع‌نمایانه به کار می‌رود. روایت‌شناسان، اذعان می‌کنند که تاریخ ادعای «گفتن چیزی» را دارد که «به‌واقع رخ داده‌است». آنچه براستی رخ داده است هرگز گم نخواهد شد: «از این‌رو، تاریخ‌نگار وارث بدهی است. رسالت او جبران غیبت است و این نکته‌ای است که تاریخ را از داستان جدا می‌کند» (ریکور، ۱۳۸۶: ص ۶۰).

توجه به جنبه اجتناب‌ناپذیر روایت در انتقال گذشته، پس از انتقادات فراوان به نابسندگی کاربست شیوه‌های علمی در تحلیلهای تبیین‌بنیاد وقایع تاریخی به ظهور و پیشرفت نظریه‌های انتقادی حوزه روایت منجر شد. از جمله نظریه‌های انتقادی، بویژه پس از رویکردهای پساساخت‌گرایانه اندیشمندانی چون فوکو و دریدا، می‌توان به تلفیق

رویکردهای زبان‌شناسی انتقادی و تبیین‌های علوم اجتماعی در حوزه تحلیل گفتمان اشاره کرد.

شاهنامه، آکنده از ژانرهای متعددی از اسطوره، افسانه، فولکلور و تاریخ در ساختاری حماسی است و همین ویژگی، مجال بحث و بررسی از دیدهای مختلف را فراهم می‌آورد؛ اما مقایسه تاریخی بودن بخش تاریخی و تفاوت آن با تولیدی ادبی به صورت ادبیات داستانی، محور این مقاله است. غلبه انواع شگردهای روایی در شاهنامه توانسته است آن را به گستره ادبیات داستانی تاریخی نزدیک سازد. اولاً با بررسی این عامل مؤثر در گزارش تاریخ و تولید ادبی، سعی می‌شود شباهتها و تفاوت‌های بخش تاریخی شاهنامه^۴ و ادبیات داستانی نشان داده شود. ثانیاً براساس آن توضیح داده می‌شود که چگونه فردوسی، بدون توجه به معنای انعکاسی کنش در تاریخ، آن را با توجه به معیارهای کنش ژانر حماسی صورت‌بندی می‌کند تا بتواند شخصیت تاریخی را به ویژگیهای شخصیت حماسی نزدیک سازد و ساخت حماسی یا پهلوانی را در کل شاهنامه حفظ کند؛ به این ترتیب روایت او از تاریخ ایران باستان بویژه در بخش ساسانیان، نه روایتی کاملاً تاریخی به شمار می‌آید نه داستانی تخیلی از ایران باستان.

روش تحلیلی این مقاله، مقایسه‌ای میان کنش در روایت داستانی و روایت تاریخی براساس رویکرد روایت‌شناسانه در بررسی متون تاریخی و مشخصاً آرای هرمنوتیکی پل ریکور در نظریه روایت‌شناسی تاریخ است.

پیشینه پژوهش

پژوهش در ایران در مورد شگردهای روایت، نو نیست و مقالات و کتابهای متعددی در این حوزه تألیف و تدوین شده است. آثار مختلفی نیز در حوزه ارتباط و تأثیر نظریه‌های روایت در تاریخ‌نگاری و تاریخ‌پژوهی هست که از میان آنها می‌توان به کتاب رساله تاریخ بابک احمدی اشاره کرد. همچنین می‌توان به مقاله «تاریخ، زبان و روایت» از نجومیان و «از تاریخ تا داستان؛ تحلیل عناصر مشترک بین تاریخ و داستان» از محمدی فشارکی و خدادادی اشاره کرد که مقالاتی در حوزه عام روایت و تاریخ است. از مقالاتی که اختصاصاً به موضوع روایت و شاهنامه پرداخته است، می‌توان به مقاله «از تاریخ روایی تا روایت داستانی» از مدبری و حسینی سروری اشاره کرد که عمدتاً به مقایسه جنبه‌های روایی اسکندرنامه‌های فردوسی و نظامی پرداخته‌اند. در این مقاله سعی شده است بر مبنای بخش تاریخی شاهنامه

فردسی با تأکید بر عامل کنش، تفاوت این عامل در نظریه‌های روایت تاریخی و روایت داستانی نشان داده شود.

۱. کنش در تاریخ

کنش^۵ از عوامل اساسی تاریخ است که بخش عمده‌ای از اهمیت تاریخ و مطالعه تاریخ به آن اختصاص می‌یابد تا جایی که به اعتقاد برخی از پژوهندگان، تاریخ چیزی جز کنش نیست. بررسی کنش از یک سو از مقولات مشترک تاریخ و جامعه‌شناسی و از سوی دیگر، نقطه عطف تاریخ و فلسفه است. در نظریه اجتماعی، معمولاً کنش را از رفتار متمایز می‌کنند. رفتار، حرکتی فیزیکی (یا غریزی) است که از عامل سرمی‌زند حال اینکه کنش امری است که بر آن نیتی و معنایی مترتب است (ادگار و سجویک، ۱۳۸۷: ص ۲۷۸). در فلسفه تاریخ، بررسی کنش در ارزشمندی، هدف و غایت‌مندی آن است؛ زیرا هر کنشی زمانی توان روایت در تاریخ را به دست می‌آورد که «ارزشمند» باشد. هم چنین هر رخداد یا کنش تاریخی اگرچه تنش ارزشی زیادی داشته باشد برای کسب جواز ورود به روایت تاریخی ناگزیر از عبور از ساحت ارزشی مورخ است (فیاض انوش، ۱۳۸۹: ص ۱۳۵). از قرن نوزدهم میلادی در اروپا، تحت تأثیر مطالعات فلسفی در تاریخ، کنش به این دلیل اهمیت می‌یابد که می‌تواند معنایی را منتقل کند. گالینگورد در تشریح فلسفه تاریخ هگل به اهمیت کنش این‌طور اشاره می‌کند: «میان حوادث هیچ پیوند منطقی وجود ندارد. اما تاریخ شامل افعال است و افعال، درون و بیرون دارد؛ آنها از لحاظ بیرونی حادثه صرف است که در زمان و مکان به هم مربوط است و لاغیر؛ اما در درون خود، اندیشه‌هایی است که با پیوندهای منطقی به هم بسته است» (۱۳۸۵: ص ۱۵۳).

توجه مارکسیست‌ها به مطالعه انتقادی کنش در مفهوم پراکسیس به کشف زیرساختهای ایدئولوژی در نظم اجتماعی راه می‌برد. تأکید مارکس بر کنش عمدتاً به فعالیت انسان و تأثیر آن در ساخت جامعه و تاریخ معطوف است. وی نتیجه حیات انسان را گسترش پراکسیس و چرخش از نظریه صرف به عمل می‌داند و به این ترتیب در فلسفه او پراکسیس معنی عمل انقلابی می‌یابد؛ عملی که از تقابل با جنبه نظری منفعلانه، می‌تواند به تغییرات بنیادین و تحولات گسترده اجتماعی منجر شود؛ در این معنا پراکسیس آمیزش نظر و عمل است و به نقطه‌ای اشاره می‌کند که فیلسوفان از تفسیر جهان دست می‌کشند و توضیحی ماتریالیستی از جهان به دست می‌دهند (ادگار و سجویک، ۱۳۸۷: ص ۷۶). ترجیح مارکس بر

جنبه عملی فلسفه، ایجاد تحولات اجتماعی، تاریخی و سیاسی است که فلسفه می‌تواند با تغییر قطب نظری به عملی، رهاوردی متناسب را برای دگرگونی جامعه به آن ارائه کند (نک: هاشمی، ۱۳۷۶). تفاوت پراکسیس و کنش با توجه به تعریف مارکس از آن به عامل تحول معطوف است. پراکسیس، عملی تحول‌برانگیز است و کنش، هر نوع عمل و فعالیت انسانی است که روایت می‌شود و به روایت و گزارش تن می‌سپارد.

پس از تأثیر مطالعات روایت‌شناسی در تاریخ، کنش به کانونی‌ترین عنصری تبدیل می‌شود که بار روایت تاریخی را به دوش می‌کشد. از دید روایت‌شناسی تاریخ، کنش قلب نظم تاریخ است. کنش معنا نمی‌شود بلکه معنا ساز است (احمدی، ۱۳۸۷: ص ۱۶۱). از آنجا که درنهایت و در اصل، راه و شیوه بهتری جز روایت برای بازنمایی انواع پیچیده کنش انسانی در طول زمان و درعین حال نشان دادن کل معناهای نهفته در آنها وجود ندارد (استفورد، ۱۳۸۷: ص ۲۴۹)، خواه‌ناخواه بحث تفاوت کنش در تاریخ و انواع دیگری از روایت چون روایت داستانی مطرح می‌شود. تفاوت کنش در تاریخ و داستان در همان استقلال موجودیت کنش از ذهن مورخ یا وابستگی آن به ذهن نویسنده است. کنش در تاریخ، مستقل از ذهن مورخ وجود دارد و مورخ برای روایت کنشها، آن را از ذهن خود و براساس حدس و گمان نمی‌آفریند بلکه به گزینش، ساختاردهی و معنابخشی کنشهای از پیش موجود دست می‌زند؛ به این ترتیب در بحث تفاوت کنش تاریخی و ادبی، حداقل دو سطح را باید در نظر داشت: ۱- کنشی در زمان گذشته وجود دارد که مستقل از ذهن و تخیل نویسنده است؛ اما جز از طریق روایت در زمان حال امکان تحقق نمی‌یابد. ۲- کنش نگارش و روایت تاریخ و وظیفه مورخ در ساماندهی و معنابخشی به مجموعه کنشهای گزینشی او از وقایع گذشته. هم چنین در برخی از تاریخها از آنجاکه به کنشها در راستای الگوهای معنادهی و تفسیری کلی‌تری، توجه می‌شود، ممکن است واقعیت کنش و استقلال عینی آن مخدوش شود. به همین دلیل اسطوره و حماسه نیز می‌تواند روایتی از کنشهای استحاله‌شده در طول زمان به شمار آید؛ اما بحث کنش در تاریخ نمی‌تواند چنین حیطه گسترده‌ای را تاب آورد و همچنان ملاکی در معیار تاریخی بودن متون باشد. بنابراین اگرچه ملاک واقعیت در کنش، می‌تواند مربوط به گفتمان‌سازی قدرت و ایدئولوژی در طبیعی‌سازی و باورپذیری کنشهایی جعل شده و تحت تأثیر آن باشد در تمایز کنش تاریخی و ادبی باید

گفت کنش تاریخی، کنشی است منحصر به فرد که جنبه عام، کلی والگویی ندارد و در زمان خاص از شخصی خاص سر می زند.

۲. کنش داستانی

مجموعه رفتاری که از ویژگیهای شخصیت و یا تحمیل شده بر او برخاسته است، کنشها را شکل می دهد. مقوله کنش در ادبیات داستانی از یک سو به پیرنگ و از سوی دیگر به شخصیت وابسته است. در روایت شناسی داستان، رابطه کنش و شخصیت و نسبت وابستگی یا عدم وابستگی شخصیت به کنش، تعیین کننده نوع داستان خواهد بود. به این لحاظ شخصیت می تواند تابع کنش باشد؛ یعنی فقط برای شرح کنشهایی خاص، شخصیت یا قهرمان آفریده می شود یا می تواند به گونه ای باشد که کنشها برای تقویت حالات شخصیت ابداع و روایت شود (نک: ریمون-کنان، ۱۳۸۷:ص ۴۹ تا ۵۲). بنابراین در داستانهای شخصیت محور، کنش تابع شخصیت و در داستانهای کنش محور، شخصیت تابعی از کنش خواهد بود.

۳. صورت بندی مفهومی کنش در شاهنامه

ریکور در کتابزمان و حکایت، محاکات ۱ را صورت بندی ذهنی مفاهیم و کنشها می نامد و در همین راستا مفهوم سازی ذهنی از کنش را پیش از رسیدن به عرصه محاکات ۲ یا عرصه روایت به سه قسمت تقسیم می کند: ۱- ساختارهای قابل فهم که معناشناسی کنش این نخستین توان را تشریح می کند. ۲- واسطگی یا منابع نمادین کنش که ویژگی ای مرتبط با بافت است و زمینه توصیف کنشهای خاصی را به دست می دهد. ۳- ویژگی زمانمند کنش، درک و صورت بندی از کنش، همواره به زمان پس از کنش معطوف خواهد بود (ریکور، ۱۳۸۳:ص ۱۰۴ تا ۱۱۲).

۱-۳ کنش اسطوره بنیاد: در شاهنامه، صورت بندی کنش در سطح اول، یعنی معناشناسی از سویی با درک زمان الوهی و قدسی بودن تاریخ گره خورده است؛ به همین دلیل، همواره رنگی از مفهوم محتوم بودگی و قطعیت از پیش معلوم به خود می گیرد. از دیگر سو، این صورت بندی با توجه به دو عامل قدرت و ایدئولوژی معنا می یابد. قدرت و ایدئولوژی در تلاش برای ابقای خود، کنش آفرین یا معنادهنده کنشها به سود اهداف خویش است. منظور از قدرت در اینجا در معنی امروزی آن یعنی در نظر گرفتن عاملیت

انسانی در تعین کنش نیست. مفهوم «قدرت» در شاهنامه، مفهومی پیوسته با مشروعیتی^۷ است که در ایران باستان در پیوند با انگاره «فره»^۸ یا «خورنه»^۹ اوستایی، مفهومی الوهی نیز می‌یابد. مفهوم اوستایی فره، ساختاری خاص از کنش شخصیتها به تاریخ تحمیل می‌کند. این ساختار از یک سو با محتوم بودن و قطعیت مرتبط است و از دیگر سو در چارچوب آن به جای معطوف بودن کنش به «انسان» و «تعامل انسانی»، کنشها با رویدادهای فراطبیعی مربوط و تحت تأثیر آنها معنا می‌شود. در راستای الگوی زمان کلی و فراگیر، که یکپارچه و بی‌وقفه از آغاز تا پایان محتومش در حرکت است، کنش نیز خارج از حیطه انسانی، همچون رویدادی طبیعی با سرشتی قطعی و تک‌بُعدی درک می‌شود. این نوع کنشها را می‌توان کنشهای اسطوره‌بنیاد نامید. مهمترین ویژگی کنشهای اسطوره‌بنیاد، الگومداری برمبنای زیرساختهای ایدئولوژیکی است.

از شگردهای عمده معنادهی به کنش تحت سیطره ایدئولوژی، طبیعی‌سازی کنشها است. طبیعی‌شدگی، بازنمودهای ایدئولوژیک خاصی را به صورت عقل سلیم درمی‌آورد و به این وسیله آنها را غیرشفاف می‌کند؛ یعنی دیگر به‌عنوان ایدئولوژی به آنها نگاه نمی‌شود (فرکلاف، ۱۳۸۹: ص ۵۰)، بلکه این ایدئولوژیها به صورت ساخت تحمیل‌کننده، نه تنها کنشها را در اختیار مرکزیت معناساز خود درمی‌آورد بلکه تفسیر کنشها را نیز کنترل می‌کند. تصور هویت‌دهنده در مفهوم مشترک و توأمان «شاه و ایران» در شاهنامه به‌عنوان ایدئولوژی‌ای آشکار مطرح نمی‌شود بلکه به صورت ساختاری تحمیلی، معنای مدنظر خود را در قالب حماسه سامان می‌دهد؛ بنابراین در چارچوب این ساختار فقط کنشهایی اهمیت می‌یابد که تقویت‌کننده و یا تأییدکننده مفهوم «شاه ایران» باشد؛ مثلاً در روایت دارای هخامنشی، کنش تصاحب قدرت او در ارتباط با رویداد فراطبیعی «خطاب به طاق نیمه‌ویران»، معنایی الوهی و فرانسائی می‌یابد. دارا که به‌عنوان سربازی ناشناس در سپاه هما، مادرش، خدمت می‌کند در شبی طوفانی به طاق نیمه‌ویران پناه می‌برد، سپهسالار رشنواد، هنگام عبور از کنار طاق صدایی می‌شنود که از طاق می‌خواهد نگهدار «شاه ایران» باشد:

سپهد همی گرد لشکر بگشت	بران طاق آزرده اندر گذشت
زویران خروشی بگوش آمدش	کزان سهم‌جای خروش آمدش
که ای طاق آزرده هشیار باش	برین شاه ایران نگهدار باش [...]
چنین گفت باخویشتن رشنواد	که این بانگ رعادت گرتندباد

دگرباره آمد ز ایوان خروش که ای طاق چشم خرد را میپوش
که در تست فرزند شاه اردشیر زباران مترس این سخن یادگیر
(فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۶: ۳۶۳ و ۳۶۴)

در روایت اردشیر ساسانی نیز به ترتیب خواب بابک در مورد ساسان (همان، ج ۷: ص ۱۱۷)، پیشگویی منجمان اردوان در مورد ظهور فرمانروایی جدید (همان، ص ۱۲۵) و حضور گرم به عنوان فرقه اردشیر به دنبال او (همان، ص ۱۲۷ تا ۱۲۹)، همگی از جنس رویدادهایی فرانسائی است که نه تنها محتوم بودن سرنوشت و توجیه کنش برای تصاحب قدرت توسط اردشیر و عصیان و طغیان او علیه اردوان را برعهده دارد بلکه به کنشهای او معنایی قدسی و الوهی می دهد و علاوه بر القای تفسیر خاص خود در مقابل از کنشهای دیگران معنی زدایی می کند. تلاش اردوان برای دستگیری اردشیر، زمانی که گرم پشت او سوار بر اسب می شود، بی نتیجه می ماند و بی معنی می شود:

که بختش پس پشت او برنشت ازین تاختن باد ماند بدست
(همان، ص ۱۲۹)

۹۵ و اردوان در جنگ با اردشیر به این دلیل شکست می خورد که «امر محتوم» در پیشگویی به وقوع می پیوندد:

سرانجام ابری برآمد سیاه بشد کوشش و رزم را دستگاه
یکی باد برخاست از انجمن دل جنگیان گشت زان پرشکن
بتوفید کوه و بلرزید دشت خروشش همی از هوا برگذشت
بترسید زان لشکر اردوان شدند اندرین یک سخن هم زبان
که این کار بر اردوان ایزدیست بدین لشکر اکنون ببايد گریست
(همان، ص ۱۳۴)

۲-۳ فردوسی در سطح دوم از صورت بندی کنش به صورت نمادین، سعی می کند در کنار القای یکپارچگی سیاسی از مفهوم ایران، کنش را نیز همچون مفهومی از انسجام بدون گسست و شکاف در کل شاهنامه مطرح کند. به همین دلیل مفهوم کنش به جای معطوف بودن به تأثیر و نتیجه اجتماعی و عاملیت انسانی به مفاهیمی فرانسائی نسبت داده می شود و ویژگی نمادگونی، آن را رویدادگونه می نماید از آن نوع که در بخشهای حماسی و اسطوره ای نشان می دهد؛ مثلاً حمله اسکندر به جای اینکه معطوف به اراده اسکندر و

نتایج اجتماعی و سیاسی آن مطرح شود، همچون رویدادی در امتداد رویدادهای دیگر ایران باستان روایت می‌شود. پس از شکست دارا، وی از اسکندر می‌خواهد که با دخترش روشنگ ازدواج کند تا به این طریق آیین و آداب و دین اجدادش در ایران حفظ شود (ج:۶: ص ۴۰۲). اسکندر سخنان دارا را می‌پذیرد و آن را بر خود فرض می‌دارد. برای عمل به پیمان و خواستگاری از دختر دارا، مادرش را از عموریه فرامی‌خواند تا به خواستگاری دختر برود (ج:۷: ص ۱۰ و ۱۱). چنین روایاتی در مورد اسکندر با توجه به القای مفهوم زمان و مکان یکپارچه و بدون انفصال به تاریخ ایران می‌پیوندد؛ بنابراین کنشهای وی همچون تابعی از کنشهای معنادار نزد ایرانیان مطرح می‌شود.

منظور از معنا الزاماً توجه به معنای واژگانی نیست بلکه پیشفرضها، اشاره‌های ضمنی، استعاره‌ها و انسجام نیز مهم است که همگی جنبه‌هایی از معنا را تشکیل می‌دهد (فرکلاف، ۱۳۸۹: ص ۹۸). معنایی از راه انسجام به گونه‌ای است که متن، سوژه‌ای را مبنا قرار می‌دهد که می‌تواند به طور خودکار عناصر بالقوه متنوعی را به یکدیگر پیوند دهد که پیوند آشکاری با هم ندارد تا به آن معنا بخشد. متن با مبنا قرار دادن چنین سوژه‌ای در واقع به ایجاد آن سوژه کمک می‌کند (همان، ص ۹۹). در بخش تاریخی شاهنامه با مبنا قرار دادن مفهوم تابویی^۱ «شاه»، کنشهایی به اسکندر نسبت داده می‌شود تا او را در ساختار ایدئولوژیکی از پیش مفروض شاه آرمانی ایران قرار دهد. شخصیت اسکندر برمبنای گزینش کنشهای برساختهای که به او نسبت داده می‌شود، آن گونه که مدنظر بافتشاهنامه‌هاست، شکل می‌گیرد و معنا می‌یابد؛ به این ترتیب اسکندر گجسته متون دینی عصر پهلوی در شاهنامه از حد و اندازه‌های تاریخی خود درمی‌گذرد و صورت‌بندی کنشهای او به گونه‌ای استعاره‌ای و نمادین، تصویری از شاه غالب و پیروز آرمانی ایرانیان را نمایش می‌دهد. هم چنین در گفتمان عصر ساسانی شخصیت اردشیر، جنبه قهرمانی می‌یابد یا بهرام گور از حد و اندازه تاریخی فراتر می‌رود و کنشهایی نمادین برایشان گزینش، جعل و برساخته می‌شود که درخور شخصیت آنان است. تصویر دوگانه و متضاد برخی از شخصیت‌های تاریخی در شاهنامه همچون بهرام چوبین نیز با توجه به همین صورت‌بندی نمادین و مفهوم‌سازی قابل‌توجه است. از آنجا که فردوسی در سراسر شاهنامه‌جنگ را به صورت الگوی خود/دیگری براساس ویژگیهای الگوی نمادین جنگ حماسی در مفهوم مقابله با دیگری برای خدمت به شاه آرمانی، صورت‌بندی می‌کند تا زمانی که کنشهای شخصیت‌های تاریخی در تعارض با این مفهوم نمادین شده قرار نگیرد،

شخصیت تاریخی در قطب خودی و به‌عنوان یاریگر شاه معرفی می‌شود و در غیر این صورت، یعنی در صورت قرار گرفتن در برابر و تقابل شاه آرمانی، کنشهای وی در قطب مخالف دیگری صورت‌بندی و مفهوم‌سازی می‌شود. در روایت هرمز، بهرام چوبین پیش از به قدرت رسیدن خسرو پرویز، کنشهای قهرمانانه‌ای برای سرکوب جنگ‌طلبی ترکان از خود نشان می‌دهد. اما تقابل او و خسرو در مقام شاه ایران به نفع خسرو و کنشهایی از او ختم می‌شود که در آن از شاه ایران تصویری شکوهمند و بخت‌یار ارائه می‌شود که تجلی شاه آرمانی فره‌مند است. به همین دلیل ساختار تقابلی خود/دیگری، که پیرنگ اساسی روایت‌های حماسی است در این قسمت بین دو قطبی شاه/بهرام چوبین برای خود(= شاه خسرو) کنش و رویداد دیدار با سروش را برمی‌گزیند و ترجیح می‌دهد (فردوسی، ۱۳۷۶، ج: ۹، ص: ۱۲۱) و برای دیگری(= بهرام چوبین)، روایت ملاقات با پری و دیوزدگی را (همان، ج: ۸، ص: ۳۹۹ تا ۴۰۵) و به این ترتیب چون کنش جنگ با ویژگی نمادین و مفهومی جنگ‌های حماسی، صورت‌بندی شده‌است، شخصیت قهرمانی بهرام چوبین به یاغی عصیانگر تبدیل می‌شود.

در چنین مواردی که کنشهای برساخته و جعلی به شخصیت تاریخی نسبت داده می‌شود، شخصیت تابعی از کنش قرار می‌گیرد و روایت تاریخی به وجه یا نمود داستانی نزدیک می‌شود. بنابراین صورت‌بندی نمادین از کنش در بخش تاریخی، که عمدتاً تحت تأثیر درک و مفهوم‌سازی حماسی است، آن را به الگوهای داستانی‌پردازی ادبی نزدیک می‌کند. در ادبیات داستانی، عموماً شخصیت تابعی از «حوزه کنش» قرار می‌گیرد (نک: ریمون-کنان، ۱۳۸۷: ۴۹)؛ به این معنا که کنشها در معرفی و بالندگی شخصیت مؤثر است. برخلاف آن، اگرچه در تاریخ، شخصیت تابعی از کنش نیست، ممکن است به کنشهای شخصیت به گونه‌ای توجه شود تا از او چهره‌ای مطلوب و مدنظر گفتمان، ارائه شود^{۱۱}.

۳-۳ سومین ویژگی صورت‌بندی کنش، نزد ریکور که زمانمندی آن است، خواه ناخواه کنش را به عرصه روایت‌مندی پیوند می‌زند. «درک کنش در واقع به آشنایی با شبکه مفهومی کنش و آشنایی با واسطگی‌های نمادین آن محدود نمی‌شود و حتی تا شناسایی ساختارهای زمانی در کنش پیش می‌رود که روایت را به بار می‌آورد» (ریکور، ۱۳۸۳: ۱۱۲)؛ بنابراین هر نوع درک زمانی از کنش در گروی زمان حال راوی یا مورخ و درک منطق روایت اوست. در این بخش از مقاله با توجه به رویکرد روایت‌شناسی در

مطالعه کنش، ویژگیهای روایی و مقایسه آن با روایت داستانی، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۴. صورت‌بندی روایی یا ویژگیهای روایی و داستانی کنش در بخش تاریخی شاهنامه اصطلاح «داستان واقعی» در مورد تاریخ، متضمن نوعی تنش ضروری است. تاریخ، «واقعی» است به این دلیل که یا باید با شواهد و واقعیاتی سازگار باشد که بر آنها تکیه دارد، یا نشان دهد چرا آن «واقعیات» نادرست است و به بازنگری نیاز دارد. در عین حال تاریخ، «داستان» است از این لحاظ که نوعی تفسیر است که «واقعیات» را در چارچوب بستر یا روایتی وسیعتر قرار می‌دهد. شیوه‌های متقاعدسازی مورخان تا حدی به واقعیت بسته است. نباید چیزی را از خودشان دریاورند یا مسائل را غیر از آنچه هست، جلوه دهند و تا حدی هم بسته به خلق روایتی جالب، منسجم و مفید درباره گذشته است (آرنولد، ۱۳۸۹: ص ۲۵ و ۲۶). فردوسی در شاهنامه کوشیده‌است، طرحی یکپارچه از روایات ایران باستان، ارائه کند. تلاش وی برای انسجام‌دادن به این روایات به‌گونه‌ای است که ساختار اثر را به داستانی بلند و یکدست تبدیل کرده‌است. وی در بخش تاریخی نیز همچون بخشهای دیگر از ویژگیهای انسجام‌دهنده روایی بهره می‌برد که البته در شیوه ثبت وقایع و روایات ایران باستان، سابقه‌ای پیش از فردوسی دارد. فهم همگانی از واقعیت تاریخی در عصر نگارش خداینامه‌ها در دوره ساسانیان بر تصویری از یکپارچگی و انسجام بین وقایع اسطوره‌ای و حماسی و رخدادهای تاریخی این دوره مبتنی بود. نویسندگان کتابهای تاریخی، که منبع فردوسی بودند به احتمال فراوان در فراهم‌آوردن روایتی درباره گذشته ایران، که مضمون آن تاریخی ولی روش آن وسیعاً ادبی بود از سنت ساسانی پیروی کردند (بارشاطر، ۱۳۸۷: ص ۴۸۱). از جمله ویژگیهای روایی، که تفسیر و معنادگی کنش تاریخی را در شاهنامه تحت تأثیر قرار می‌دهد، می‌توان به این موارد اشاره کرد.

۴-۱ طرح و پیرنگ: از جمله ویژگیهای روایی یا داستانی در سامان‌دادن به کنشهای تاریخی، کاربرست قواعد تاریخ‌نگاری، اتصال روایات و ساماندهی ساختار متن تاریخی است. داشتن طرحی از تاریخ به منزله ایجاد معنایی ضمنی یا دلالت ایدئولوژیکی خاصی است که عمدتاً وابسته به عواملی چون ایدئولوژی و قدرت، درک و آگاهی تاریخی قومی و زاویه دید مورخ، تفسیر خاصی از کنشها و وقایع را القا می‌کند؛ بنابراین طرح متضمن دو

مفهوم انسجام و معناست (استنفورد، ۱۳۹۲: ص ۱۴۵). طرح تاریخی ویژگی وقایع و گذشته نیست؛ بلکه ویژگی است که مبتنی بر زاویه دید مورخ و تحت تأثیر از گفتمان سیاسی-اجتماعی و فرهنگی عصر مورخ به صورت ذهنی برای انتظام وقایع همچون فرمول تنظیم رخدادهای داستانی «این و سپس آن»، عمل می‌کند؛ بنابراین باید توجه کرد که طرح تاریخی با همه گستردگی خود به ذهنیت مورخ و چگونگی گزینش کنشها و وقایع نزداو و براساس درک و برداشت او از تاریخ و حرفه تاریخ‌نگاری محدود است. ديلتای در تحلیل هرمنوتیکی خود سه مرتبه از فهم تاریخی را تمییز داده است: وقایع‌نگار علاقه حماسی دارد. مورخ تاریخ عملی، علاقه سیاسی دارد و مورخ تاریخ کلی وظیفه دارد کل حیات درونی را بازسازی کند (دیلتای، ۱۳۹۱: ص ۳۵۱). در این سه مرتبه، فهم و درک خاصی از وقایع به‌عنوان تاریخ وجود دارد: درک حماسی، درک سیاسی و درک جهان شمولی؛ به‌عنوان مثال فردوسی در شاهنامه تلاش می‌کند درک و فهمی حماسی از تاریخ را منتقل کند. برخلاف او طبری یا ابن‌مسکویه تلاش می‌کنند درکی از جهان‌شمولی تاریخ ارائه کنند (نک: زریاب، ۱۳۵۶).

پیرنگ از اشتراکات روایت داستانی و روایت تاریخی است. پیرنگی که تعریفی ارسطویی دارد و تا حدودی از مفهوم طرح متفاوت است که تا کنون بدان پرداختیم. پیرنگ‌سازی، نخست در صورتی‌ترین سطح به منزله دینامیزم یا پوششی تمام‌ساز تعریف شده است که حکایتی کامل و وحدت‌یافته را از دل انبوه حوادث و وقایع گوناگون بیرون می‌کشد یا به عبارت دیگر، این تنوع و گوناگونی را به داستانی وحدت‌یافته و کامل بدل می‌کند (ریکور، ۱۳۸۴: ص ۱۸). البته ویژگی طرح و پیرنگ‌سازی روایات تاریخی به معنی قابل پیش‌بینی بودن تاریخ نیست. طرح در تاریخ به معنی گسترش تفسیرگونه گزارشهای تاریخی در چارچوبی فهم‌پذیر است. مورخ در ثبت وقایع تاریخی از شکلی متحدکننده استفاده نمی‌کند بلکه وقایع را به‌گونه‌ای برمی‌گزیند تا به سوی شکل واحدی حرکت کند (نک: وایت(ب)، ۱۳۸۹: ص ۳۸). فردوسی از میان کنشهای مختلف قابل روایت در بخش تاریخی بر آن بخشی تأکید می‌کند که توان گسترش‌پذیری در چارچوب و انتقال معنای حماسی را داشته باشد؛ یعنی روایات را بر اساس طرحی حماسی سامان می‌دهد.

در شاهنامه توالی منظم رویدادها بر مبنای روال زمان تاریخی و تقویمی نیست بلکه طرحی از انتظام کنشها و رویدادگونه نمودن آنها در میان است. اما پیرنگ در شاهنامه همچون پیرنگ در تعریف ارسطویی، عمدتاً از ساختار آغاز، میانه و پایان پیروی می‌کند که به صورت شرح جنگ و کشمکش برای تصاحب قدرت، سپس داستانهای بخش میانیه صورت شرح رویدادهای ماجراجویانه و در پایان با فرود نهایی و کناره‌گیری از قدرت سامان گرفته است؛ مثلاً در روایت اردشیر، فردوسی ابتدا جنگهای او را روایت می‌کند؛ سپس روایت فرعی خیانت دختر اردوان و زاده‌شدن شاپور (فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۷: ص ۱۵۶ و بعد) همچون بخش میانی روایت‌های او با شناخته‌شدن شاپور (ج ۷: ص ۱۶۲) ادامه می‌یابد و فرود روایت، تحقق پیشگویی ازدواج شاپور با دختر مهرک و تولد اومزد (ج ۷: ص ۱۶۵ و بعد) است. فردوسی در ادامه روایت‌های مربوط به اردشیر، رویدادها و کنشهایی چون اصلاحات لشکر و نظام مالیاتی، سروسامان دادن به طبقات اجتماعی، بنای شهرها و نصایح و اندرزهای او را می‌آورد که به لحاظ ترتیب زمانی می‌توانست با روایات میانی هم‌زمان باشد؛ اما از آنجا که در این کنشها جذابیت داستان‌پردازانه نیافته است، آنها را در پایان روایت اردشیر می‌گنجانند. در روایت خسرو پرویز نیز ابتدای روایت به کشمکش و جنگ داخلی خسرو و بهرام چوبین (ج ۹: ص ۱۲ و بعد) و انتقام خسرو از قاتلان پدرش و ماجرای گردیه خواهر بهرام چوبین (ج ۹: ص ۱۸۱ و بعد) می‌گذرد؛ سپس در بخش میانی، ماجرای خسرو و شیرین و ساختن طاق‌دیس (ج ۹: ص ۲۱۰ و بعد) آورده، و در پایان، خیانت شیرویه و برکناری و مرگ خسرو، روایت می‌شود. فردوسی ترتیب روایات را طوری قرار می‌دهد تا طرح داستانی از اوج به فرود و دوباره اوج‌گیری رعایت شود؛ بنابراین مثلاً به داستان شیرین و آغاز آشنایی او با خسرو، در جایگاه اصلی و در روزگار جوانی خسرو پرداخته نمی‌شود بلکه آن را در قسمت میانی روایات و نزدیک به پایان داستان می‌آورد در حالی که در داستان اشاره می‌کند که این ماجرا از روزگار جوانی خسرو آغاز شده است:

چو پرویز ناباک بود و جوان پدر زنده و پور چون پهلوان
ورا در زمین دوست شیرین بُدی بروبر چو روشن جهان بین بُدی

(ج ۹: ص ۲۱۱)

اما به سبب تقدم گزینشی براساس طرحی حماسی در اولویت و سامان دادن کنشهای مربوط به جنگ و پهلوانی به ماجرای خسرو و شیرین در روزگار جوانی خسرو و ضمن نقل اختلافش با هرمز، مجالی داده نمی‌شود؛ به این ترتیب طرح روایات تاریخی با درهم‌ریختگی و جابه‌جایی زمانی، پیرنگی داستانوار می‌یابد. این پیرنگ‌سازی، تحت تأثیر درک فردوسی از نوع حماسه است؛ به همین دلیل انتظام رویدادها با اولویت دادن به رخدادها و کنشهای جنگ‌محور و پهلوانی، انجام می‌شود.

۲-۴ پیوستگاری^{۱۲}: پیوستگاری نوعی تفسیر روایی است (مکالا، ۱۳۸۷: ۷۸) که برمبنای آن مورخ یا راوی، باورمندی کنشها را براساس اصول خود القا می‌کند. پیوستگاری، چگونگی تبیین هر رویداد از طریق شناسایی روابط آن با رویدادهای دیگر و قرار دادن آن در بستر تاریخی خود است (استنفورد، ۱۳۸۷: ۱۴۱). ریکور نیز در مقوله تبیین تاریخی از همین اصطلاح سود می‌برد: «تبیین هر رویداد از راه ترسیم دوباره ارتباطهای ذاتی آن با رویدادهای دیگر و سامان دادن آن در زمینه تاریخی‌اش» (ریکور، ۱۳۷۳: ص ۲۵۸). مورخ یا وقایع‌نگار، در تاریخهای قدیمی گاه برای تبیین رخدادها به درونمایه وقایع^{۱۳} و ارتباط تفسیری آنها برمبنای الگوهای از پیش تبیین شده اهمیت می‌دهد. پیوستگاری و انسجام، روایت تاریخی را همچون داستانی کامل نشان می‌دهد که با اینکه مورخ از منابع پاره‌پاره و پراکنده بهره می‌برد، تحت تأثیر زاویه دید و اشتغالات ذهنی او، درونمایه‌ای یگانه و منسجم القا می‌شود که کلید فهم بسیاری از کنشها است. بنابراین پیوستگاری، نوعی الگوی ترکیب‌گرایانه قابل فهم کردن یا القای فهم خاصی از کنشها و رویدادهای تاریخی است (نک: مکالا، ۱۳۸۷: ص ۲۰۷ تا ۲۱۷).

توالی کنش در الگوی پیوستگاری، علت را توضیح نمی‌دهد بلکه وقایع را به نمایش می‌گذارد و فهم‌پذیری از پس پایه‌ریزی سنجش‌گرانه تسلسل وقایع به دست می‌آید؛ یعنی از «الف» تا «ی»، منهای «آ» را توضیح دادیم و آنچه حتی از این فراتر می‌رود. این است که پایه این پیوستگی، تنها شرط لازم فهم‌پذیری هرگونه‌ای از روایت نیست بلکه می‌تواند شرط کافی آن نیز باشد (لمون، ۱۳۸۹: ص ۱۶۰ و ۱۶۱). درواقع این شیوه، توضیح و تشریح علت‌های هر رویداد از طریق ردگیری روابط درونی و ذاتی آن با دیگر رویدادها و تعیین جا و موقع آن رویداد در متن و زمینه تاریخی است (والش، ۱۳۶۳: ص ۶۶)؛ مثلاً در شاهنامه‌شناسی‌شده شدن شاهزادگان دورافتاده از قدرت فرمانروایی و بازگشت آنان به قدرت،

همراه کنشها و رویدادهایی از آنان روایت می‌شود که تحت تأثیر انگاره «شاه‌آرمانی» است؛ همچونکنش شاپور در میان کودکان چوگان‌باز که مشخصاً برای تأکید بر شجاعت و جسارت شاهزاده در رویارویی با اردشیر (فردوسی، ۱۳۷۶، ج: ۷، ص ۱۶۲ و بعد) و نشان دادن اصالت و مشروعیت او روایت می‌شود. گاه در گزینش وقایع، یک رویداد، مهم و محوری تلقی می‌شود ولی نه در مقام علت یک معلول مهم، بلکه به مثابه بخشی از کل مهم یا الگویی کلی برای رویدادها که مورخان در رویدادهای مورد بررسی خود تشخیص داده‌اند (مکالا، ۱۳۸۷: ص ۷۷). همچون ناشناختگی دارای هخامنشی و بازگشت او به قدرت که در پیوند با انگاره شجاعت و «فره»، کنشهای قدرت‌طلبانه او، معنایی حماسیرا القا می‌کند (فردوسی، ۱۳۷۶، ج: ۶، ص ۳۶۳ و ۳۶۴). ویژگی ترکیب‌گرایانه در الگوی پیوستگاری در شاهنامه موجب می‌شود تا این اثر بافت، لحن و ساختاری حماسی را القا کند.

۳-۴ طبیعی‌سازی و نام‌باوری: یکی از مواردی که ارسطو در فن شعر، هومر را به خاطر آن می‌ستاید، ترکیب‌کردن امور واقع و خلاف‌واقع به گونه‌ای است که امر خلاف‌واقع باورپذیر شود. ارسطو چگونگی تحقق این امر را چنین توصیف می‌کند: این کار از طریق مغالطه حاصل گردد که گفتن حرف غلط باشد در کسوت حرف صحیح؛ چون وقتی امری موجود است و امر دیگری نیز وجود دارد یا وقتی امری به وقوع می‌پیوندد و در پی آن امر دیگری هم صورت وقوع می‌یابد در این صورت هرگاه امر ثانی حقیقت داشته‌باشد، مردم چنین می‌پندارند که امر اول نیز حقیقت دارد و یا صورت حقیقت خواهدیافت (ارسطو، ۱۳۵۷: ص ۱۶۱). چگونگی گزینش، چینش، ترتیب و ترکیب وقایع می‌تواند در باورپذیری و حقیقت‌نمایی تأثیر داشته‌باشد. این امر در سطوح گوناگونی صورت می‌گیرد که ساده‌ترین آنها شبیه‌سازی متن به مفهومی مبتنی بر فهم همگانی از واقعیت است (دوبرین، ۱۳۸۸: ص ۳۷۶). تا وقتی فهم همگانی از واقعیت به چالش کشیده نشود، همچون امری واقعی و طبیعی تلقی خواهد شد. هم چنین اگر تفسیری روایی برای مدتی طولانی مورد پرسش‌گری واقع نشود، آن را هرکسی می‌پذیرد و بخشی از زبان معمولی می‌گردد؛ از این رو، جوهر تاریخ‌نگارانه خود را از دست می‌دهد و ممکن است به مفهوم گونه‌ای از یک چیز تغییر یابد و یک «چیز روایی»^{۱۴} به «چیزی در حقیقت»^{۱۵} تبدیل شود (آنکراسمیت، ۱۳۸۹: ص ۱۲۱).

فهم همگانی از واقعیت تاریخی در عصر نگارش خداینامه‌ها بر تصویری از یکپارچگی و انسجام بین وقایع اسطوره‌ای و حماسی و رخداد‌های تاریخی عصر ساسانی مبتنی بود (نک: یارشاطر، ۱۳۸۷: ص ۴۷۸)؛ به گونه‌ای که نام دوره‌های پیشدادی و کیانی پیوسته با دوره‌های فرمانروایان هخامنشی و اشکانی و ساسانی به‌عنوان بخشی از تاریخ واقعی ایران، طبیعی و باورپذیر می‌نمود تاجایی که برخی از پژوهشگران عصر اسلامی در پی یافتن زمان تقویمی-تاریخی و گسسته‌ها و فترت‌های بین برخی از شخصیت‌های اسطوره‌ای برآمدند (نک: بیرونی، ۱۳۶۳: ص ۱۴۹ و ۱۵۰). تلاش ساسانیان برای برقراری پیوند بین گشتاسب کیانی و هخامنشیان از یک سو و انتساب خود از طریق ساسان فرزند بهممن به کیانیان از نمونه‌های باورپذیری و طبیعی‌سازی روایت‌های تاریخی است. اگرچه هر جامعه‌ای دارای روایتی عامه‌پسند و نیمه‌اسطوره‌ای از تاریخ خودش است که خود این روایت برای تفسیرهای گوناگون جای بازمی‌کند (کار، ۱۳۸۹: ص ۱۴۶)، ترتیب و توالی وقایع و عناصر روایی در کنار منطق تاریخی هر عصر و گفتمانی، گاه به باورپذیری و طبیعی‌سازی روایت‌هایی سراسر جعلی ختم می‌شود تا جایی که حتی با وجود اذعان به جعلی‌بودن برخی از روایت‌ها، بازم مورخ از آنها صرف‌نظر نمی‌کند. در بخش تاریخی، فرایند طبیعی سازی به گزینش وقایع و ادغام و چیدمان آنها در خدمت مفهوم تابویی شاه آرمانی در کسوت قهرمان حماسی منجر می‌شود؛ مثلاً فردوسی به جای روایت جنگ‌های تاریخی شاهانی چون بهرام گور و انوشیروان و شاپور ذوالاکتاف، روایت‌هایی را ترجیح می‌دهد که به سفرهای شخصی و ماجراجویانه این شخصیت‌ها پردازد؛ مثل لشکرکشی انوشیروان به هند که فردوسی ترجیح می‌دهد آن را نه از جنبه قدرت طلبی تجاوزکارانه به سرزمینی دیگر، بلکه همچون گشت و گذاری جستجوگرانه توصیف کند (فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۸: ص ۷۳) و به جای گزارش جنگ‌های بهرام گور در جبهه شرقی ایران (نک: بروسیوس، ۱۳۸۸: ۲۳۹)، کنش‌های ماجراجویانه و قهرمانانه‌ای از وی روایت می‌کند (فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۷: ص ۴۱۴).

۵. کنش‌های تاریخ‌بنیاد

با تأکید بر عامل کنش به‌عنوان رکنی مؤثر در ارزش تاریخی متن، می‌توان تفاوتی بین بخش‌های مختلف شاهنامه به قرار ذیل قائل شد.

۱-۵ در تاریخ، کاربست‌های بی‌شماری از افعال برنامه‌ریزی شده هست که کنش‌های خرد بی‌شماری را در کنش کلی واحدی سامان می‌دهد (ریکور، ۱۳۸۳: ص ۲۴۴)؛ از جمله

این کنش‌های کلی می‌توان به جنگ اشاره کرد. جنگ به‌عنوان محوری‌ترین کنش در شاهنامه، سیری پیوستاری را طی می‌کند که از روایت‌های اسطوره‌ای شاهنامه آغاز می‌شود اما محوری‌ترین کنش این بخش نیست. در کنار جنگ، کنش‌های بنیادین مؤثر در تحول جامعه انسانی مثل تلاش‌های کیومرث، طهمورث و جمشید در رشد جامعه، طبقه‌بندی و دسته‌بندی آنها در کنار کنش‌های آیینی با ویژگی سرآغازی جشن‌های نوروز، مهرگان و سده، اهمیت بسیاری دارد. برآیند کنش‌ها تا عصر منوچهر عمدتاً حول ویژگی نخستینی و سرآغازی قرار می‌گیرد. جنگ‌ها در این بخش در دو جنبه فرانسائی و انسانی قرار دارد. تا پیش از ظهور ضحاک، جنگ با دیوان و اهریمن مطرح است و با ظهور ضحاک با ویژگی بینابینی اهریمن-انسان، رفته‌رفته جنگ‌های انسانی با محوریت خود/دیگری، شکل می‌گیرد. در الگوی خود/دیگری، پس از تقسیم جهان توسط فریدون معنای جنگ‌ها با محوریت کین‌خواهی ایرج با مفهوم هویت ایرانی پیوند می‌یابد و به‌عنوان انگیزه اصلی سراسر جنگ‌های بخش حماسی ادامه می‌یابد. از عصر کیقباد و حضور قهرمانانی چون رستم، جنگ، مهمترین کنش در ساماندهی روایات حماسی می‌شود. از جنگ‌های کین‌خواهانه سیاوش تا جنگ‌های دینی گشتاسب، عمدتاً بارزترین ویژگی این جنگ‌ها، تقابل خود/دیگری یا ایرانی/آنیرانی است. قطب مخالف، توران و سرزمین‌هایی است که در سراسر منطقه شرق و ندرتاً غرب ایران گسترده‌است. گره‌خوردگی جنگ‌ها با عنصر هویت و تمامیت‌خواهی، سایر کنش‌های این بخش را چون ظهور و افول فرمانرایان تحت‌الشعاع قرار داده‌است؛ اما رفته‌رفته پس از بهمن اسفندیار و از داستان همای چهرزاد (فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۶: ۳۶۱) قطب دیگری از منطقه شرق به مغرب ایران و مشخصاً روم گسترش می‌یابد. در روایات پس از اسکندر، جنگ کنش محوری روایات نیست و کنش‌های بنیادینی نیز همچون تحولات سیاسی، دینی و اقتصادی اردشیر، تحولات اقتصادی و مالیاتی انوشیروان در کنار جنگ‌ها روایت می‌شود.

۲-۵ کنش‌هایی که در بخش اسطوره‌ای و حماسی معنایی نمادین و کلی‌گرایانه دارد در بخش تاریخی در پیوند با شخصیت تاریخی، عینیت می‌یابد. کنش و شخصیت در روایت‌های تاریخی و حماسی شاهنامه، گاه به دلیل تداخل حوزه‌هایشان در یکدیگر، تحت تأثیر هم به نظر می‌رسد اما در برخی موارد تفاوت‌هایی نیز با هم دارد؛ مثلاً در روایت‌های تاریخی بخش ساسانیان، شخصیتی برای توجیه کنش ساخته نمی‌شود، اما ممکن است کنش یا کنش‌هایی

برای پرکردن شکافها و گستهای گفتمانی یا توجیه و مشروعیت شخصیتها بر ساخته و به آنها نسبت داده شود؛ همچون ازدواج مادر اسکندر و دارای اول (ج: ۶: ص ۳۷۷) یا جنگ اردشیر و کرم (ج: ۷: ص ۱۴۷ تا ۱۵۴). هم چنین در این بخش، شخصیتها مبنای کنشها هستند نه تابعی از آن و برساختن کنشهای غیرواقعی برای افزودن به جنبه‌های تاریخی شخصیت و انضمام جنبه‌های اسطوره‌ای، حماسی و افسانه‌ای به آن، انجام می‌شود اما اساس تاریخی شخصیت را دگرگون و استحاله نمی‌کند درحالی‌که در بخش حماسی ممکن است برای اجرا یا توجیه کنشی شخصیتی برساخته یا شخصیتی در موقعیتی برساخته شده ظاهر شود.^{۱۶}

از جمله کنشهای تاریخی در این بخش، که با عصر و دوره پادشاهی شخصیتهای تاریخی همخوانی دارد، اقدام اردشیر اول در ساماندهی به وضعیت سپاهیان، دبیران و روحانیان است. اردشیر پس از غلبه بر اردوان و سرکوب شورشهای داخلی و غلبه بر دشمنان خارجی به نظامیگری و اصلاح نظام مالیات می‌پردازد (همان، ج: ۷: ص ۱۷۲ و ۱۷۳). از آنجا که داشتن سپاه بدون پشتوانه مالی مقدور نبود، اصلاح نظام مالیات و خراج نیز ضرورت می‌یافت (همان، ج: ۷: ۱۸۱). اصلاحات خسرو اول در نظام مالیاتی و تقسیمات کشوری از کنشهایی است که پیامد اجتماعی آن قابل تأمل است اگرچه فردوسی به نتایج این‌چنینی توجهی ندارد. انوشیروان در آغاز حکومتش، ایران را به چهار بخش تقسیم می‌کند (ج: ۸: ص ۵۶) و سپس به نظام مالیاتی که از زمان پدرش، قباد، آغاز شده بود سرو سامان می‌دهد (همان، ج: ۸: ص ۵۷). فردوسی، سپس به جزئیات مالیات و پرداخت آنها می‌پردازد (همان، ص ۵۷ و ۵۸) و اگرچه به دلایل سیاسی اقدام انوشیروان توجهی نمی‌کند در ادامه، نامه وی را به زبردستان و عمال دولتی، ذکر می‌کند که تلویحاً به تمرکز قدرت اقتصادی در دست شاه اشاره دارد (همان، ج: ۸: ۶۰).

۳-۵ گسترده‌گی و انبوهی کنش برخی از فرمانروایان ساسانی: مثلاً گسترده‌گی روایات مربوط به انوشیروان و قرار گرفتن داستانهای فرعی، مثل آوردن کلیله و دمنه (ج: ۸: ص ۲۴۷ و بعد) و ماجرای شطرنج (ج: ۸: ص ۲۰۶ و بعد) که به اقدامات فرهنگی خسرو اول مربوط است، هم چنین اصلاح نظام مالیاتی، سرو ساماندهی طبقات اجتماعی و بویژه توجه به جایگاه نظامیان (فرای، ۱۳۸۷: ۲۵۲)، پرداختن مقررری به آنها (ج: ۸: ۶۴) و گسترش نظامیگری (ج: ۸: ص ۶۶)؛ ایجاد طبقه دهاقین (بروسیوس، ۱۳۸۸: ۲۰۶) که به جای حکمرانان عمومی و استانی خود مستقیماً با شاه مرتبط می‌شدند؛ اصلاحات نظام کشاورزی، احیای زمینهای

موات (ج: ۸، ص ۶۱ و ۶۲) (نک: فرای، ۱۳۸۷: ۲۵۸) و اقدامات دینی او که در اوایل حکومتش با قلع و قمع مزدکیان (ج: ۸، ص ۴۸ و ۴۹) آغاز شده بود و با استقرار حکومت به رأفت و مدارا منتهی شد (نک: فرای، ۱۳۸۷: ص ۲۵۸)، همگی از جمله کنشهای انوشیروان است که به استناد منابع غیرایرانی نسبت به دوره‌های قبل از خود، عینیت بیشتر و نسبت به روایات پیشین، صبغه افسانه‌پردازی کمتری دارد.

هم چنین کنشها از دوره خسرو اول تا یزدگرد سوم، بیش از پیش تاریخی، و از بسامد روایات افسانه‌ای، نمونه‌وار، کلی‌گرایانه و استحاله‌شده به طرز چشمگیری کاسته می‌شود؛ با اینکه بیشتر کنشهای پس از اسکندر عمدتاً در بخشهای اسطوره‌ای و حماسی سابقه ندارد و می‌توان برای بسیاری از کنشها با استناد به منابع و اسناد تاریخی، سندیتی قائل شد.

۶. کنشهای افسانه‌پردازانه

به دلایل زیر غالب کنشهای بخش تاریخی ویژگی داستانی و تخیلی به خود می‌گیرد. ۶-۱ درهم‌ریختگی زمانی کنشها: همان‌طور که در بررسی پیرنگ در شاهنامه نشان داده شد به جای جایگیری کنشها در توالی زمانی، آنها به صورت روایتی داستانی و درونمایه‌ای، گزارش می‌شود؛ مثلاً فردوسی در مورد اصلاحات مختلف اردشیر ساسانی و انوشیروان، آنها را بدون ترتیب زمانی و بدون لحاظ کردن مدت زمان اجرایشان روایت می‌کند؛ بنابراین نه تنها ترتیب زمانی کنشها از هم قابل تمیز نیست بلکه فردوسی در ساختار روایات، آنها را در انتهای و پایان داستانهای اردشیر و انوشیروان قرار می‌دهد.

۶-۲ کنشهای شخصیت‌های تاریخی عموماً جدا از هم و بدون تأثیر و تأثر بر هم و یا بدون تحلیل و تفسیر نتایج آنها روایت می‌شود؛ به‌عنوان مثال فردوسی به شباهت‌های ساختاری اصلاحات اردشیر و انوشیروان و نتیجه آنها در انحصار قدرت در دست شاه و به شباهت یا تفاوت انگیزه‌های قدرت‌جویی آنها نمی‌پردازد.

۶-۳ تداخل انواع روایتهای شاهانه و عوامانه از کنشهای برخی از شخصیتها؛ مثلاً در گزارش جنگ اردشیر با هفتواد با آنچه در کتابکارنامه اردشیربابکان آمده است، تفاوتی بنیادین دارد. ذکر کجاران و هفتواد در کارنامه بدون اشاره به روایت دختر وی است. اما فردوسی پیش از روایت جنگ اردشیر و هفتواد به گزارشی از چگونگی به وجود آمدن کرم و بالیدن آن در قالبی داستانی می‌پردازد. در این روایت، که چون مقدمه مفصلی

از جنگ اردشیر و هفتواد می‌نماید، دختر هفتواد پرورش‌دهنده و ستاینده کرم است (ج ۷: ص ۱۳۹ و بعد). این روایت در شاهنامه دو بخش جدا دارد که در بخش اول یا مقدمه آن افسانه‌ای و از نوع روایتهای عوامانه می‌نماید. در بخش دوم به جنگ اردشیر و کرم با دستمایه‌ای از نمونه جنگهای حماسی مبارزه با اژدها پرداخته می‌شود. به عقیده بهار، جنگ اردشیر و کرم تقلیدی از اسطوره‌های آیینی اژدهاکشی است (بهار، ۱۳۷۶: ص ۲۹). اما در این مورد نمی‌توان کشتن کرم هفتواد را کنشی آیینی- اسطوره‌ای همچون اژدهاکشی رستم، اسفندیار و فریدون (کشتن ضحاک) دانست. اما در روایت اردشیر، فردوسی تفسیری از اژدهاگون بودن کرم ارائه نمی‌کند بلکه بر اساس تصویرسازی وی، هراندازه هم که کرم بزرگ و هولناک باشد، تصویری بیشتر عوامانه است تا اسطوره‌ای. حتی شیوه کشتن کرم نیز قهرمانانه و مبارزه‌جویانه نیست^{۱۷} (نک: فردوسی، ۱۳۷۶: ج ۷: ص ۱۵۲).

نتیجه‌گیری

با بررسی ویژگی کنش در بخش تاریخی می‌توان از سه جنبه آنها را دسته‌بندی کرد:
۱- کنشهای تاریخ‌بنیاد ۲- کنشهای اسطوره‌بنیاد ۳- کنشهای افسانه‌بنیاد. تفاوت بخش تاریخی و دو بخش دیگر شاهنامه در نسبت غلبه جنبه کنشهاست. در بخش تاریخی نسبت به بخش اسطوره‌ای و حماسی، کنشهای تاریخی و مستند به وقایع عینی، بسامد زیادی دارد.

کنشهای اسطوره‌بنیاد بخش تاریخی نسبت به دو بخش اسطوره‌ای و حماسی بسامد کمتری دارد و هرچه به روایتهای آخرین فرمانروایان ساسانی نزدیک می‌شویم، کنشهای اسطوره‌بنیاد کمتر و کمتر می‌شود؛ اما کنشهای افسانه‌بنیاد در بخش تاریخی نسبت به دو بخش پیشین بیشتر است و این نشان می‌دهد که فردوسی متوجه روایتهایی است که میل به تغییر تاریخ و تبدیل و استحاله شخصیت‌های تاریخی در آنها بیشتر نمود یافته است.

با بررسی ویژگی روایی کنش، اگرچه نمی‌توان تاریخی بودن بخش تاریخی را انکار کرد، بنابه تعبیر دیلتای از درک تاریخی مورخان، می‌توان نشان داد که درک و تفسیر فردوسی از وقایع تاریخی عمدتاً حماسی و داستان‌پردازانه است. با اینکه درک و باور ایرانیان از کلیت روایتهایی تاریخی است که در شاهنامه جمع‌آوری شده است، این درک از تاریخ با توقع از تاریخ در قرن معاصر تفاوت دارد؛ زیرا کنشهای روایت‌شده در شاهنامه به بررسی نتایج و انعکاس تأثیرات آن در بستر اجتماعی معطوف نیستند. به همین

دلیل جدا از هم و گاه ناتمام است؛ مثل روایتهای پایانی بخش ساسانیان که پر از گزارشهایی از کنشهایی چون قتل شاهان، کودتای نظامی، خیانت و توطئه و چنین رفتاری است^{۱۸} که اگرچه همگی در تاریخ ریشه دارد از آنجا که فردوسی به ایجاد ارتباط بین کنشهای این‌چنینی و ساختمندی به آنان با نگرش تبیین وقایع تاریخی تمایلی ندارد، به گزارشهایی بی‌روح و نامرتب تبدیل شده است.

پی‌نوشت

۱. بازسازی‌گرایی Reconstructivism

2. fact

3. Ranke

۴. بخش تاریخی شاهنامه براساس تقسیم‌بندی ذبیح‌الله صفا و از روایت تاج‌گذاری بهمن اسفندیار به نام اردشیر درازدست، لحاظ شده است (نک: فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۶: ۳۲۰ و صفا، ۱۳۸۷: ۲۲۰).

5. action

۶. «هر تاریخ، الگویی لفظی از زنجیره وقایعی است که بیرون از ذهن مورخ وجود دارد» (فرای به نقل از وایت (ب) ۱۳۸۹: ۴۵).

7. Legitimacy

۸. به پهلوی farnah

9. x^varənah

۱۰. منظور از مفهوم تابو، اشاره به انگاره شاه در منطق تاریخی ایرانیان باستان براساس الگوی فرمانروایی خدا-مباشری است. در این الگو فرمانروا جانشین خدا یا سایه او به شمار می‌رود. این انگاره از دوره هخامنشیان و تحت تأثیر الگوی فرمانروایی بین‌النهرینی‌ها در ایران شکل گرفت و پس از انفصالی که اشکانیان در این الگو ایجاد کردند دوباره در دوره ساسانیان به تقلید از هخامنشیان مرسوم شد.

۱۱. به‌عنوان مثال کنشهای مداراگونه و تعاملی خسرو پرویز با موبدان زردشتی باعث شد کنش تصاحب قدرت وی و غصب حکومت از هرمز توسط خسرو همچون تصاحب قدرت توسط شیرویه قباد، پسر خسرو پرویز، با نگرش و قضاوتی منفی تلقی نشود؛ همین موضوع در ارائه تصویری مثبت از شخصیت خسرو و تصویری منفی از شخصیت شیرویه، بسیار مؤثر بوده است.

۱۲. اصطلاح پیوستگاری colligation را ویلیام وول (William Whewell) دانشمند علوم طبیعی ابداع کرد. [...] به عقیده وول، مشاهدات تجربی به تنهایی نمی‌توانند نظریات نو به وجود بیاورد. قبل از اینکه هر نظریه بتواند مشاهدات را شرح دهد، نخست دانشمند باید مشاهدات را به طریقی مطمئن مفهوم‌سازی کند. دانشمند باید دیدگاه مطمئنی را درباره مشاهدات ارائه کند. این دیدگاه نباید ریشه در مشاهدات دانشمند بلکه باید در ذهن او ریشه داشته باشد. دانشمند به مشاهدات تجربی، مفهومی را "می‌افزاید" که مشاهدات را به کلیتی قابل‌فهم ارتباط دهد (10:2010, Shaw). این اصطلاح را سپس والش برای توضیح شیوه تبیین وقایع تاریخی توسط مورخ به کار برد (نک: والش، ۱۳۶۳). این

کنش تاریخی و کنش داستانی بررسی ویژگیهای کنش...

واژه در زبان فارسی به صورت «به هم پیوستگی» (والش، ۱۳۶۳: ۶۶)؛ «ترکیب» (مکالا، ۱۳۸۷: ص ۲۰۸) و «متصل سازی» (ریکور، ۱۳۸۳: ص ۲۵۸)، ترجمه شده است.

۱۳. در مورد رابطه زمان و درونمایه روایات تاریخی عصر سامانی، غزنوی و سلجوقی، نک: میثمی، ۱۳۹۱: ص ۳۵۸ و ۳۵۹.

14. Narrative thing

15. A thing in reality

۱۶. مثل لهراسب که برای پرکردن فاصله و انفصال روایات کی خسرو و گشتاسب و برای اتصال آنها به یکدیگر بر ساخته می شود. یا سیاوش که در موقعیت بر ساخته شده در شاهنامه به عنوان پسر کاوس مطرح می شود.

۱۷. اگرچه جنگ اردشیر و اردوان و جنگ با هفتواد از جنبه ها و کشش های حماسی خالی نیست، نمی توان آن را حماسی به شمار آورد. بویژه در مقایسه کنشهای اردشیر و بهرام گور، کشش حماسی روایت های اردشیر بر مراتب کمتر است.

۱۸. برای نمونه در زمان پادشاهی اردشیر شیروی با اینکه پیروز خسرو با خیانت و توطئه قدرت را به دست می گیرد فردوسی از شخصیت و کنش او روایتی به دست نمی دهد (نک: ج ۹، ص ۲۹۳ تا ۲۹۸).

منابع

- آرنولد، جان ایچ: **تاریخ**؛ ترجمه احمد رضا ارتقاء، تهران: ماهی، ۱۳۸۹.
- احمدی، بابک؛ **رساله تاریخ: جستاری در هرمنوتیک تاریخ**؛ چ دوم، تهران: مرکز، ۱۳۸۷.
- ادگار، اندرو و سجویک، پیترو؛ **مفاهیم بنیادی نظریه فرهنگی**؛ ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگه، ۱۳۸۷.
- ادگار، اندرو و سجویک، پیترو؛ **نظریه پردازان بزرگ فرهنگ**؛ ترجمه میرحسن رئیس زاده، تهران: سوره، فصل نو، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۸.
- ارسطو؛ **ارسطو و فن شعر**؛ ترجمه و تألیف عبدالحسین زرین کوب، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۷.
- استنفورد، مایکل؛ **درآمدی بر فلسفه تاریخ**؛ ترجمه احمد گل محمدی، چ سوم، تهران: نی، ۱۳۸۷.
- _____؛ **درآمدی بر تاریخ پژوهی**؛ ترجمه مسعود صادقی، چ ششم، تهران: سمت و دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۲.
- انکراسمیت، اف. آر؛ «شش نهاده درباره فلسفه روایت باور تاریخ»، **تاریخ و روایت**؛ ویراستار جفری رابرتز، ترجمه جلال فرزانه دهکردی، تهران: دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۹، ص ۱۱۵ تا ۱۲۹.
- بروسیوس، ماریا؛ **ایران باستان**؛ ترجمه عیسی عبدی، تهران: ماهی، ۱۳۸۸.

- بهار، مهرداد؛ *از اسطوره تا تاریخ*؛ گردآورنده و ویراستار ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: چشمه، ۱۳۷۶.
- بیرونی، ابوریحان؛ *آثارالباقیه*؛ ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- خالقی مطلق، جلال؛ *حماسه؛ پدیده‌شناسی تطبیقی شعر پهلوانی*؛ (ترجمه و نگارش)، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۶ الف.
- _____؛ «شاهنامه برای ایرانیان تاریخ است نه افسانه» (مصاحبه پوریا گل محمدی با خالقی مطلق)؛ *رودکی*، ش ۱۵، ۱۳۸۶، ص ۱۷۶ تا ۱۷۹.
- دیلتای، ویلهلم؛ *دانش هرمنوتیک و مطالعه تاریخ*؛ ترجمه منوچهر صانعی، تهران: ققنوس، ۱۳۹۱.
- ریکور، پل؛ *زمان و حکایت*؛ کتاب اول: پیرنگ و حکایت تاریخی، ترجمه مهشید نونهای، تهران: گام نو، ۱۳۸۳.
- _____؛ *زمان و حکایت*؛ کتاب دوم: پیکربندی زمان در حکایت داستانی، ترجمه مهشید نونهای، تهران: گام نو، ۱۳۸۴.
- _____؛ *زندگی در دنیای متن (شش گفتگو، یک بحث)*؛ ترجمه بابک احمدی، تهران: مرکز، ۱۳۸۶.
- ریمون-کنان، شلومیت؛ *روایت داستانی: بوطیقای معاصر*؛ ترجمه ابوالفضل حری، تهران: نیلوفر، ۱۳۸۷.
- زریاب‌خویی، عباس؛ «فردوسی و طبری»، *یغما*، ش دوم، سال سی‌ام، شماره مسلسل ۳۴۴، اردیبهشت، ۱۳۵۶، ص ۶۵ تا ۷۴.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۸۷)؛ *حماسه‌سرایی در ایران از قدیم‌ترین عهد تا قرن چهاردهم هجری*؛ تهران: فردوس.
- فرای، ریچاردنلسون؛ «تاریخ سیاسی ایران در دوره ساسانیان»؛ *تاریخ ایران کیمبریج* (از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان)، ج سوم/ قسمت اول، گردآورنده احسان یارشاطر، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۷، ص ۲۱۷ تا ۲۷۶.
- فردوسی، ابوالقاسم؛ *شاهنامه فردوسی (براساس چ مسکو)*؛ به کوشش سعید حمیدیان، چ چهارم، تهران: قطره، ۱۳۷۶.
- فرکلاف، نورمن؛ *تحلیل انتقادی گفتمان*؛ ترجمه فاطمه شایسته‌پیران و دیگران، چ سوم، تهران: دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها، ۱۳۸۹.

فیاض‌انوش، ابوالحسن؛ «ناکارآمدی ارزش‌زدایی از روایت تاریخی»؛ *دوفصلنامه علمی پژوهشی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری*، دانشگاه‌الزهرا، سیستم، دوره جدید، ش ۶، پیاپی ۶۶، پاییز و زمستان، ۱۳۸۹، ص ۱۰۷ تا ۱۴۴.

کار، ثی ایچ؛ *جامعه نو*؛ ترجمه محسن ثلاثی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۴.
کار، دیوید؛ «روایت و شناخت تاریخی؛ مشخص کردن تکلیف داستان»؛ *تاریخ و روایت*، ویراستار جفری رابرتز، ترجمه جلال فرزانه دهکردی، تهران: دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۹، ص ۱۳۱ تا ۱۵۲.

کالینگوود، آر.جی؛ *مفهوم کلی تاریخ*؛ ترجمه علی‌اکبر مهدیان، تهران: اختران، ۱۳۸۵.
لمون، ام.سی؛ «ساختار روایت»، *تاریخ و روایت*؛ ویراستار جفری رابرتز؛ ترجمه جلال فرزانه دهکردی، تهران: دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۹، ص ۱۵۳ تا ۱۹۶.
محمدی‌فشارکی، محسن و خدادادی، فضل‌الله؛ «از تاریخ تا داستان؛ تحلیل عناصر مشترک بین تاریخ و داستان»؛ *پژوهش‌های تاریخی دانشگاه اصفهان*، دوره جدید، س ۴، ش ۳، ۱۳۹۱، ص ۷۱ تا ۸۶.

مدبری، محمود و حسینی‌سروری، نجمه؛ «از تاریخ روایی تا روایت داستانی (مقایسه شیوه‌های روایتگری در اسکندرنامه‌های فردوسی و نظامی)»؛ *گوهرگویا*، س دوم، ش ۶، ۱۳۸۷، ص ۱ تا ۲۸.

معینی‌علمداری، جهانگیر؛ «درآمدی بر مطالعه پدیدارشناسی تاریخ ایران»؛ *مطالعات ملی*، س ۹، ش ۴، ۱۳۸۷، ص ۳ تا ۱۹.

دوبرین، فرانس؛ *دانش‌نامه نظریه‌های ادبی معاصر*؛ ایرنا ری‌مامکاریک، ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی، چ سوم، تهران: آگه، ۱۳۸۸، ص ۳۷۱ تا ۳۸۰.
مکالا، سی.بی.ین؛ *بنیادهای علم تاریخ: چیستی و اعتبار شناخت تاریخی*؛ ترجمه احمد گل‌محمدی، تهران: نی، ۱۳۸۷.

مکریل، رودلف ای و ردی، فریتهوف؛ «مقدمه بر جلد چهارم»، *دانش هرمنوتیک و مطالعه تاریخ*، ویلهلم دیلتای، ترجمه منوچهر صانعی، تهران: فقنوس، ۱۳۹۱، ص ۲۱ تا ۵۹.
میثمی، جولی‌اسکات؛ *تاریخ‌نگاری فارسی (سامانیان، غزنویان، سلجوقیان)*؛ ترجمه محمد دهقانی، تهران: ماهی، ۱۳۹۱.

نجومیان، امیرعلی؛ «تاریخ، زبان و روایت»، *پژوهشنامه علوم انسانی*، ش ۵۹، ۱۳۸۵، ص ۳۰۵ تا ۳۱۸.



والش، دبلیو. اچ؛ *مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ*؛ ترجمه ضیاءالدین علایی طباطبایی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳.

وایت، هایدن؛ «طرح‌اندازی تاریخی و مسئله حقیقت»، *تاریخ و روایت*؛ ویراستار جفری رابرتز، ترجمه جلال فرزانه دهکردی، تهران: دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۹ الف، ص ۸۷ تا ۱۱۳.

_____؛ «متن تاریخی به مثابه فرآورده‌ای ادبی»، *تاریخ و روایت*؛ ویراستار جفری رابرتز، ترجمه جلال فرزانه دهکردی، تهران: دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۹ ب، ص ۳۵ تا ۶۴.

هاشمی، ف.م؛ «پراکسیس؛ تکامل خلاق فرد، جامعه، تاریخ»، *چیستا*، ش ۱۴۱ و ۱۴۲، مهر و آبان، ۱۳۷۶، ص ۱۰۳ تا ۱۰۷.

یارشاطر، احسان؛ «تاریخ ملی ایران»، *تاریخ ایران باستان کیمبریج* (از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان)؛ جلد سوم / قسمت اول، گردآورنده احسان یارشاطر، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۷، ص ۴۷۲ تا ۵۸۷.

Shaw, Ryan Benjamin; Events and Periods as Concepts for Organizing Historical Knowledge, A dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Information Management and Systems and the Designated Emphasis in New Media in the Graduate Division of the University of California, Berkeley, 2010.

عین القضات همدانی و پدیدارشناسی زبان

دکتر علیرضا فولادی
دانشیار دانشگاه کاشان

چکیده

این مقاله با روشهای توصیفی و مقایسه‌ای به بررسی دیدگاه‌های عین القضات دربارهٔ زبان رایج پرداخته است. این مقاله نشان می‌دهد عین القضات ضمن آثارش از توجه به مسائل «زبان رایج» برکنار نمی‌ماند. او نه تنها در باب مسائل ساختاری زبان با رویکردهای زیان‌شناسی عمومی، آواشناسی، واج‌شناسی، معناشناسی و کاربردشناسی، بلکه هم چنین در باب مسائل دانشهای میان‌رشته‌ای زبان، مانند روانشناسی زبان، جامعه‌شناسی زبان و حتی عصب‌شناسی زبان به اظهار نظر پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: «عین القضات همدانی»، «زیان‌شناسی»، «زبان عرفان»، «زبان رایج».

مقدمه

زبان‌شناسی اسلامی در گذشته به بحث‌های لغوی و دستوری محدود بوده است؛ اما ادیبان، مفسران، منطقیان، فیلسوفان، اصولیان و عارفان مسلمان نیز در حوزه‌های فکری خود، همواره نیم‌نگاهی به مسائل زبان داشته‌اند. از آن میان، نگاه عارفان به این مسائل با نگاه دیگران تفاوت‌هایی را نشان می‌دهد. این تفاوتها آنجا بیشتر رخ نموده است که عارفان کوشیده‌اند زبانی جز زبان رایج^۱ برای اظهار تجربه‌های بیان‌ناپذیر خویش بیابند. بی‌دلیل نیست که شمس تبریزی می‌گوید: «عبارت سخت تنگ است. زبان تنگ است. این همه مجاهده‌ها از بهر آن است که تا از زبان برهند که تنگ است» (تبریزی، ۱۳۷۷: ص ۱۲۵)؛ باین‌حال، بین آنان کسانی هم یافت می‌شوند که گاه، ضمن بحث‌هایشان زبان رایج را مورد توجه قرار داده‌اند و از آن جمله می‌توان عین‌القضات همدانی و محی‌الدین ابن‌عربی را نام برد.

مسئله اصلی مقاله این است که عین‌القضات، چه دیدگاه‌هایی درباره زبان رایج می‌تواند داشته باشد. با بررسی آثار این عارف پی می‌بریم که او بر بحث‌های زبان‌شناختی تا روزگار زندگیش مسلط بوده است؛ افزون بر اینکه در باره مسائل زبان، دیدگاه‌های دقیق و گاه بی‌سابقه‌ای به دست می‌دهد. روش عین‌القضات در این‌گونه بحثها به اقتضای دیدگاه عارفانه او و امکانات زمانش، روش پدیدارشناختی است؛ هرچند معمولاً نتایجی که از کاربرد این روش می‌گیرد با نتایج زبان‌شناسی علمی چندان متفاوت نیست. روش پدیدارشناختی عین‌القضات آنجا نمود می‌یابد که می‌کوشد عینیات زبان را در آزمایشگاه ذهن واکاود. به علاوه نگاه فراگیر وی، هم ساختار زبان با رویکردهای زبان‌شناسی عمومی^۲، آواشناسی^۳، واج‌شناسی^۴، معناشناسی^۵ و کاربردشناسی^۶ را تحت پوشش قرار می‌دهد و هم دانش‌های میان‌رشته‌ای زبان مانند روانشناسی زبان، جامعه‌شناسی زبان و حتی عصب‌شناسی زبان را. همین نگاه فراگیر به عین‌القضات در مقایسه با سایر زبان‌شناسان مسلمان تمایز می‌بخشد. در همه این موارد موضوع اصلی بحث، مسائل عرفانی است و بر این پایه، جا دارد این‌گونه زبان‌شناسی را «زبان‌شناسی عرفانی» بنامیم.

توجه عین‌القضات به مسائل زبان رایج، با دو هدف توضیح مسائل وجودشناختی و توضیح مسائل متن‌شناختی پیش می‌رود؛ به عبارتی این توجه عموماً جنبه تمثیلی یا

تأویلی و در هر دو صورت، جایگاه درجه دوم دارد. همین برخورد به گونه ای در کار ابن‌عربی مورد انتقاد قرار گرفته است. (ملکیان، ۱۳۹۳: ص ۹۶۳ تا ۹۶۵) به عبارت دیگر، دیدگاه این عارفان در بحثهایی از این دست، زبانشناختی نیست و بحثهای زبانی تنها به دلیل فایده‌ای که برای پیشبرد بحثهای عرفانی دارد، مورد توجه آنان قرار می‌گیرد. در این مقاله به بررسی توصیفی و مقایسه‌ای دیدگاه‌های عین‌القضات در باب زبان می‌پردازیم. منظور از زبان در اینجا چیزی جز «زبان رایج» نیست؛ چون «زبان عرفان»، موضوع جداگانه‌ای است که بحث آن بویژه از دیدگاه عین‌القضات مطالعه مفصل می‌طلبد. تا کنون دیدگاه‌های عارفان در باب زبان رایج، بازکاوی نشده است؛ دیدگاه‌هایی که جای بحث بسیار دارد و نخستین بار در این تحقیق، با برخی از آنها آشنایی پیدا می‌کنیم.

دیدگاه‌های عین‌القضات در باب مسائل ساختاری زبان

زبان‌شناسی جدید، موضوع دانش زبان را بررسی «ساخت» آن می‌داند (مشکوة‌الدینی، ۱۳۷۶: ص ۸۹ تا ۹۲) جالب‌توجه‌ترین رویکرد در نگرش عین‌القضات به زبان، رویکرد ساختگرایانه است تا جایی که بعضی از آرای او با آرای زبان‌شناسان ساختگرا همانندی دارد. این آرا در پنج دسته می‌گنجد:

۱. آرای مربوط به زبان‌شناسی عمومی

الف) تمایز میان زبان گفتار و زبان نوشتار

در زبان‌شناسی ساختگرا، کار شناخت زبان بر پایه زبان گفتار پیش می‌رود (سوسور، ۱۳۷۸: ص ۳۵ تا ۴۶)؛ اما در دستور زبان سنتی، این کار، بیشتر بر پایه زبان نوشتار پیش می‌رفت (باطنی، ۱۳۷۱: ص ۵۳ تا ۶۲). عین‌القضات با اشاره به اینکه «ایراد زبان را کیفیتی هست که کتابت را نتواند بود» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۶۲: ج ۲/ ص ۳۱۱)، نقش وجه گفتاری زبان را در فهم آن مهم می‌شمارد و می‌نویسد: «بدان ای دوست که بسیار سخن بُود که از اقاویل فهم توان کرد به وقت نطق، و اگر در جایی نویسند، آن، مفهوم نگردد هرگز از آن» و برای توضیح این مطلب، تفاوت معنای جمله «هرچه خواهی، کن!» در دو حالت غضب و رضا را نمونه می‌آورد و می‌افزاید: «و این چون بشنوند، فرق در میان هر دو مفهوم بود؛ اما چون بنویسند، آن فرق نتوان نوشت» (همان: ص ۳۰۳ و ۳۰۴). خلاصه اینکه

سخن غضب‌آلود با توجه به لحن و حالت گوینده از سخن رضایتمندانه قابل شناسایی است و این لحن و حالت در نوشتار مغفول می‌ماند.

ب) ارزش زبانی

مفهوم ارزش زبانی، مفهومی سوسوری است که به نقش عناصر زبان در نظام آن بازمی‌گردد. سوسور برای بیان این مفهوم، مهره‌های شطرنج را مثال می‌آورد و می‌گوید، ارزش این مهره‌ها به نقشی است که در بازی شطرنج دارند، نه به جنس خاص آنها؛ یعنی اگر احیاناً نقش یکی از آنها به تکه‌چوبی داده‌شود، آن تکه‌چوب هم همان ارزش را پیدا می‌کند (بی‌برویش، ۱۳۷۴: ص ۲۸؛ مشکوة‌الدینی، ۱۳۷۶: ص ۸۱ تا ۸۵). عین‌القضات در این باره می‌نویسد: «مقصود از این کلام ظاهر، تحصیل مقاصد و مراداتی است که آدمی را بُود. اگر آن مرادات و مقاصد، بی این حروف سیاه و سفید حاصل شدی، وجود حروف و عدمش یکسان بودی و اگر از این حروف و کلمات، آن مقاصد و مرادات حاصل نشدی، وجود و عدم کلام یکی بودی و گویا و لال، هر دو برابر بودندی» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۶۲: ج ۱/ ص ۱۷۰).

ج) محورهای همنشینی و جاننشینی زبان

عین‌القضات در جایی از «طول» و «عرض» نوشتار سخن می‌گوید و بر آن است که هم کلیت نوشتار از طول به اراده و قدرت نویسنده ربط دارد و هم تک‌تک اجزای آن از عرض: «اگر کسی گوید سطر عاشر^۷ از تاسع^۸ در وجود آید و تاسع از ثامن^۹ و ثامن از سابع^{۱۰} تا آنجا که گوید ثالث^{۱۱} از ثانی^{۱۲} و ثانی از اول، آن گاه گوید سطر اول از ارادت و قدرت کاتب در وجود آمد، این کس قاصر نظر است؛ زیرا که کاتب را در طول مکتوب طلب می‌کند، نه در عرضش» (همان: ص ۲۱). مفهومی که از تعبیر «طول مکتوب» به ذهن می‌رسد، قرار گرفتن سطرهای نوشتار، یکی پس از دیگری است و این مفهوم با مفهوم «محور همنشینی زبان» که همانا کاربرد واحدهای زبانی کنار یکدیگر باشد، چندان تفاوت ندارد. هم چنین، تعبیر «عرض [مکتوب]» تک‌تک این واحدهای زبانی را به صرف دلالت‌های ذاتی آنها مورد توجه قرار داده است و باز این مفهوم با مفهوم «محور جاننشینی زبان» که امکان کاربرد واحدهای زبانی به جای هم باشد، چندان تفاوت نیست. باری، این دیدگاه عین‌القضات دو محور همنشینی و جاننشینی زبان را فرا یاد

می‌آورد که اساس ساخت زبان است و زبان‌شناسان جدید بر اهمیت آنها تصریح ورزیده‌اند (سوسور، ۱۳۷۸: ص ۱۷۶ تا ۱۸۲؛ مشکوه‌الدینی، ۱۳۷۶: ص ۸۶ تا ۸۹).

د) جریان زبان بر خط مستقیم

مفهوم جریان زبان بر خط مستقیم در مکتب زبان‌شناسی نقش‌گرای فرانسوی مورد تأکید واقع شد. از این چشم‌انداز، زبان نظام نشانه‌ای تک‌بعدی است که روی بعد زمان (گفتار) یا نیابتاً روی بعد مکان (نوشتار) حرکت می‌کند (نجفی، ۱۳۷۱: ص ۲۳ تا ۲۶)؛ اما قبلاً سوسور نیز این مفهوم را با عنوان ویژگی خطی زبان، مورد توجه قرار داده بود (سوسور، ۱۳۷۸: ص ۱۰۲). عین‌القضات هم به چنین مفهومی آگاهی داشته است آنجا که می‌نویسد: «صورت کلام چیزی است که تا بعضی زایل نشود، بعضی حادث نگردد؛ زیرا که نطق آدمی به حروف هجا چنین تواند بود که تا از حرفی فارغ نشود به حرفی دیگر ناطق نگردد» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۶۲: ج ۱/ ص ۱۶۹ و ۱۷۰).

۲. آرای مربوط به آواشناسی

چنانکه می‌دانیم، آواشناسی بررسی کیفیت تولید و استماع آواهای گفتار است (بول، ۱۳۷۶: ص ۵۲). عین‌القضات به این موضوع با دید «علم مخارج حروف» می‌نگرد. او در جایی از «واسطه هوا» سخن می‌گوید «که حمّال آواز است» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۶۲: ج ۱/ ص ۲۵۹) و در جایی دیگر از نیاز زبان به اندامهای گفتار پرده برمی‌دارد (همان: ص ۱۴۵) و باز در جایی دیگر، اجمالاً وارد بحث مخارج حروف می‌شود و به کیفیت تولید برخی آواهای گفتار اشاره می‌کند: «تا آدمی را زبان و حنجره و حَنک^{۱۳} نباشد، خود در نطق نیاید و چون "دال"، هم آن گاه در وجود آید که سر دندانهای زیرین آدمی بر زبانش نهاده شود؛ اما بر میان زبانش باید، نه بر سر زبان که اگر بر سر زبان بود دندانها، "تا" در وجود آید و هم چنین، هر حرفی را مخرجی دیگر به کار آید و علم مخارج حروف، علمی دراز است و در آن عجایب صنیع ایزدی است که هر کس نداند و در شرح آن، اطنابی باید دراز و ذلک تقدیر العزیز العظیم» (همان، ۱۳۷۷: ج ۳/ ص ۳۰۹).

۳. آرای مربوط به واج‌شناسی

دانش واج‌شناسی، زیرمجموعه دانش آواشناسی است و هدف آن، مطالعه کیفیت ترکیب

و استعمال آوای گفتار (بی‌برویش، ۱۳۷۴: ص ۳۷ تا ۴۷). عین‌القضات گویی به مفهوم واج اشاره دارد آنجا که می‌نویسد: «در علم من، ص و ج و ه هست ولیکن نه چنانکه بر کاغذ است» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۶۲: ج ۱ / ص ۱۴۱) و: «علم من بدین حروف، قبل وجود الحروف است» (همان: ص ۱۴۲)؛ افزون بر این، او دو مفهوم تخصصی واج‌شناسی را نیز مورد اشاره قرار داده است.

الف) مشخصات ممیز واج‌ها

مفهوم مشخصات ممیز^{۱۴} در مکتب زبان‌شناسی پراگ پدید آمد. از دیدگاه نظریه‌پردازان این مکتب، هر واج از یک تا چند مشخصه ممیز برخوردار است و این امر امکانات ترکیبی گوناگونی برای آن رقم می‌زند (بی‌برویش، ۱۳۷۴: ص ۳۹ تا ۴۳). عین‌القضات در این باره می‌نویسد: «و یقین دان که هرچه به زبان بتوان گفت، جز محصور نبود و این معلوم است علی‌القطع؛ زیرا که مخارج حروف محصور است و کلمات، مرکبات این حروف بود که مخارجش محصور است و از محصور، جز محصور، مرکب نگردد» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۶۲: ج ۱ / ص ۱۴۷) و بدین‌گونه، علت محدود بودن واژگان و درکل، محدود بودن زبان را محدود بودن مخارج حروف یا همان مشخصات ممیز واج‌ها می‌داند.

ب) تقابل واجی

تقابل واجی^{۱۵} یعنی هر واج به دلیل دارا بودن چند مشخصه ممیز در جایگزینی با واج دیگر، معنای متفاوتی برای واژه ایجاد می‌کند؛ چنانکه واج «ب» در جایگزینی با واج «پ»، معنای واژه «بار» را از معنای واژه‌ی «پار» متمایز می‌سازد (مشکوه‌الدینی، ۱۳۷۶: ص ۹۴). عین‌القضات بر این نکته چنین تصریح می‌ورزد: «اگر اختلاف مخارج نبود در حروف اختلاف نبود و در اسامی تغایر نبود و مسمیات را نام نبود» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۶۲: ج ۱ / ص ۱۴۵).

۴. آرای مربوط به معناشناسی زبان

سوسور، لفظ را دال، معنی را مدلول و نسبت میان این دو را نشانه خواند. به باور او دلالت واقع در این میان، اختیاری است (سوسور، ۱۳۷۸: ص ۹۵ تا ۱۰۱). سوسور با این

دیدگاه؛ دانش جدید نشانه‌شناسی^{۱۶} را پی‌ریخت و همین دانش بعدها تحت عنوان معناشناسی شاخه‌ای از زبان‌شناسی را پدید آورد.

عین‌القضات نیز لفظ را ذاتاً حمّال معنی نمی‌داند؛ بلکه میان این دو به دو طریق، رابطهٔ دلالت جاری و ساری می‌شمارد: یکی به طریق استدلال و دیگری به طریق اصطلاح. طریق اول یک راه غیرزبانی است که برای نمونه از نوشتار به وجود نویسنده پی می‌بریم، ولی طریق دیگر، راهی زبانی است که دقیقاً معنای قراردادی بودن زبان مورد نظر زبان‌شناسان جدید را به ذهن متبادر می‌سازد: «و طریق اصطلاح آن است که لفظ عسل، اعنی^{۱۷} عین و سین و لام بر حقیقت عسل، اعنی ما یخرج من بطون النحل^{۱۸} دلالت کند؛ پس حمّال معنی است ولیکن به طریق اصطلاح» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۶۲: ج ۱/ ص ۲۳۸ و ۲۳۹)؛ با این وصف، منظور از استدلال، دلالت عقلی است و منظور از اصطلاح، دلالت وضعی و این دو قسم دلالت، همراه با دلالت طبیعی، اقسام سه‌گانهٔ دلالت را در منطق کلاسیک تشکیل می‌دهند (افتخارزاده، ۱۳۶۳: ص ۴۰ تا ۴۲).

نکات ریزی که وی در باب دلالت الفاظ مطرح می‌سازد، بسیار جالب توجه، و از آن جمله است:

الف) قراردادی بودن زبان

افلاطون رابطه میان لفظ و معنی را طبیعی می‌دانست، اما ارسطو آن را قراردادی شمرد (مشکوٰۃ‌الدینی، ۱۳۷۶: ۱۳ تا ۱۸). این اختلاف نظر در آرای متکلمان مسلمان نیز به گونه‌ای نمود یافته است (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷: ج ۳/ ص ۴۰ و ۴۱، پیشگفتار). عین‌القضات در نامهٔ نودوپنجم از مجموعهٔ نامه‌هایش می‌کوشد میان دو سوی قضیه را جمع کند (همان، ۱۳۶۲: ج ۲/ ص ۳۱۴ تا ۳۱۸)، ولی آنجا که بحث جدی درمی‌گیرد، صریحاً بر تفاوت ماهوی میان لفظ و معنی تأکید می‌ورزد و از این طریق، خلاف مسیر طبیعی انگاشتن رابطه میان لفظ و معنی پیش می‌رود: «اکنون مگر تو را فرا خاطر آید که لفظ، حمّال معانی است و این، بزرگ غلطی است که دلالت الفاظ بر معانی، اصطلاحی است یا نه^{۱۹}. لفظ عسل، حمّال معانی عسل نیست، حمّالش معدهٔ آدمی است؛ مثلاً به ذات» (همان: ج ۱/ ص ۲۴۱) و «اگر گوئیم عسل حلاً^{۲۰} است، معنای عسل خواسته باشیم. مفهوم عسل، خود، منزّه است از حروف و صوت و معنی را مرغی دان که به گوهر خود، پاک و منزّه است از آنکه حروف، او را آشنایی تواند بود!» (همان، ۱۳۷۷: ج ۳/ ص ۳۱۰ و ۳۱۱).



ب) روابط معنایی

دیدگاه عین‌القضات در باره این روابط، شامل پنج بخش است که بویژه دو بخش نخست آنها تحت تأثیر دیدگاه منطقیان در باره دلالت الفاظ (الطوسی، ۱۳۶۷: ص ۲ تا ۹) می‌نماید:

۱/ب: از دیدگاه عین‌القضات واژگان هم‌لفظ یا چندمعنی بر سه قسمند: مشترک، متواطی و متشابه: «بدان که چون لفظی بُود که بر معانی بسیار دلالت کند، آن لفظ را اما^{۲۱} مشترک خوانند، چون «مشری» که بر «کوکب آسمان ششم» دلالت کند و بر «خریدار» که در مقابله با^{۲۲} افتد و اما متواطی خوانند، چون «حیوان» که بر «گاو» [و]^{۲۳} «خر» و «اسب» و «آدمی» دلالت کند و اما متشابه خوانند، چون «ابيض»^{۲۴} که وصف «عاج» و «ثلج»^{۲۵} و «کاغذ» تواند بود» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۶۲: ج ۲/ ص ۲۵۷).

۲/ب: عین‌القضات مانند معناشناسان (پالمر، ۱۳۶۶: ص ۱۱۶ و ۱۱۷)، استعاره را جزو مقوله اشتراک می‌داند و معتقد است که در زبان عرفان به‌ناچار از الفاظ «مشترک‌الدلاله»، یعنی الفاظی که قبلاً برای چیزهای دیگر کاربرد داشته است، استفاده می‌شود و این الفاظ جنبه استعاری دارند و همه علوم از این فرایند استفاده می‌کنند:

و این، بدان بدانی که الفاظ موضوع^{۲۶} جز محصور^{۲۷} نیست و این معانی، نامحصور^{۲۸} است و چون، معانی، صد چند الفاظ بُود، لابد اشتراک در الفاظ، ضرورت بُود و نیز هر لفظ که موضوع است، معانی ظاهر را بوده است، آن مسمیات که عموم نبینند و ندانند، آن را هیچ لفظی موضوع نیست... و چون کسی خواهد که از آن خبر دهد، لابد او را از آن الفاظ موضوع، لفظی به طریق «استعاره» باید گفت و این خود عجب نیست در همه علوم بدین حاجت بوده است و به ضرورت الفاظی مستعار آورده‌اند (عین‌القضات همدانی، ۱۳۶۲: ج ۲/ ص ۲۸۶ و ۲۸۷).

ناگفته نماند که او این‌گونه الفاظ را «منقول» نامیده است (همان: ص ۲۵۹).

۳/ب: عین‌القضات وجود اشتراک را نه تنها در مفردات^{۲۹} زبان، بلکه حتی در مرکبات^{۳۰} آن امکانپذیر می‌شمارد که: « اشتراک یا در لفظی مفرد بُود یا در قولی که مرکب بُود از الفاظ مفرد» و برای مورد اخیر، جمله «الله تعالی یحیی الموتی» را به معنای «زنده کردن» و «دانش بخشیدن» نمونه می‌آورد و می‌افزاید: «انواع اشتراک در الفاظ مفرد و اقوال مرکب، بسیار است و شرح آن، حالی، ما را به کار نیست» (همان: ص ۲۸۳).

ناگفته نماند که زبان‌شناسی جدید با اصالت کلمه پیش آمد و دست‌کم در این باره تحت تأثیر دستورزبان سنتی بو، اما بتدریج از اصالت جمله سر برآورد و این امر بویژه در مکتب زبان‌شناسی گشتاری کاملاً جنبه سامانمند یافته است (پالمر، ۱۳۶۶: ۷۲ تا ۸۰). عین‌القضات مطلبی دارد که بوی اعتقاد او به اصالت جمله می‌دهد: «ارادت اول که مرا بود در این مکتوب نوشتن، ارادتی بود که در آن هیچ انقسامی نبود...؛ هر حرفی آنجا در وجود آید که در ارادت اول بود و تقدیم و تأخیر را آنجا راه نیست» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۶۲: ج ۱/ ۱۴۲ و ۱۴۳)؛ باین‌حال، وی معتقد است که برای فهم معنای مرکبات زبان، مقدمتاً باید به فهم معنای مفردات آن پرداخت: «چون مفردات را معنی‌شناسی، مرکب نتوانی دانست» (همان، ۱۳۷۷: ج ۳/ ۳۴۴). این دیدگاه ذوحدین، عین دیدگاه معناشناسان جدید را در این باره بازمی‌تابد (پالمر، ۱۳۶۶: ص ۷۹ و ۸۰).

۴/ب: از نظر عین‌القضات، مقوله اشتراک، مقوله‌ای نسبی است؛ بدین معنی که هیچ دو لفظ مشترک‌الدلاله‌ای به طور کامل مترادف نیستند؛ چنانکه در آثار وی بارها به جملاتی از این دست برمی‌خوریم: «بدان که لفظ «انسان» و «آدمی» و هرچه بدین مانند، مشترک‌الدلاله است بین معان» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۶۲: ج ۲/ ۳۵) و: «اکنون بدان که لفظ «قرآن» و «کلام‌الله» و آنچه بدین ماند، مشترک‌الدلاله است» (همان: ص ۶۴). وی «ای دوست! «آب» را چند نام است؛ به تازی، "ماء" خوانند، به پارسی «آب» خوانند و چیزی باشد که به ده زبان، ده نام دارد؛ اسماء بسیار باشد، اما عین و مسمی یکی باشد» (همان، بی‌تا: ص ۲۶۳)؛ ولی نهایتاً این‌گونه برخوردهای لغت - معنایی را وافی به مقصود نمی‌شمارد و می‌نویسد: «و پنداری که دانی که «حیات» و «موت» چه بود؟ عمری^{۳۱} تو گویی «مرگ» و «زندگانی» بود و پنداری که این علم بود و ندانی که این تبدیل لفظ به لفظ^{۳۲} بود که با تو گوید» (همان، ۱۳۶۲: ج ۲/ ص ۵۲).

۵/ب: عین‌القضات برای هر لفظ واحد نیز وجوه معنایی چندی، اعم از حقیقی و مجازی در نظر می‌گیرد و بدین ترتیب، پای همه الفاظ را به مقوله تشابه می‌کشد؛ ضمن اینکه معنای حقیقی آنها را هم معنای پنهانترشان می‌انگارد؛ برای نمونه در باره لفظ قرآن می‌نویسد: «وقت بود که این لفظ را اطلاق کنند و مقصود از آن، حروف و کلمات قرآن بود و هذا هو الاطلاق المجازی...، اما بیشتر آن بود که لفظ قرآن را اطلاق جز بر حقیقت قرآن و هو المعنی مقصود منه نکنند... و هو الاطلاق الحقیقی الخاص»

(همان: ص ۶۴) و هم چنین است لفظ انسان که هم بر جسم آدمی اطلاق می‌شود و هم بر روح آدمی و معنای حقیقی آن نیز همین معنای اخیر است (همان، بی‌تا: ص ۱۵۸ و ۱۵۹) یا لفظ نور که آن را هم بر نور خورشید و مانند آن اطلاق می‌کنند و هم بر خدا و معنای حقیقی آن هم، باز، همین معنای اخیر می‌باشد. البته عین‌القضات یادآور می‌شود که مورد اخیر را به پیروی از دیدگاه ابوحامد غزالی در «مشکوه‌الانوار» بیان کرده است (همان: ص ۲۵۵ و ۲۵۶).

۵. آرای مربوط به کاربردشناسی زبان

کاربردشناسی زبان زیرشاخه معنانشناسی زبان است و به بررسی کیفیت رابطه معنی با بافت می‌پردازد (فالک، ۱۳۷۲: ص ۳۶۴). توجه عین‌القضات به دو بافت زبانی و موقعیتی که زبان‌شناسان نیز برای درک معانی کاربردی عناصر زبانی بدانها توجه نشان داده‌اند (پالمر، ۱۳۶۶: ص ۸۱ تا ۹۹ و ص ۱۵۷ تا ۱۷۳)، جای تأمل دارد:

الف) بافت زبانی

روابط همنشینی و جانیشینی میان کلمات، بافت زبانی^{۳۳} را ایجاد و معنای آنها را واضح می‌کند. در جمله‌ای مانند «کجا خوابیده است؟» بسته به اینکه فاعل جمله کیست، معنای فعل «خوابیدن» تغییر می‌پذیرد و چه بسا منظور از آن، خوابیدن عادی یا خوابیدن در بستر بیماری یا به خاک رفتن مرده باشد. عین‌القضات بر این نکته چنین تأکید می‌ورزد: «الفاظ را معانی بسیار بود و هر معنی که درجات متفاوت درو روا بود و یک لفظ بود که بر آن همه درجات دلالت کند، نشاید که تصرف کنند در آن همه درجات بر یک منهای^{۳۴}». نمونه‌ای که او در این باره به دست می‌دهد، چنین است: «بدان که علم یک لفظ است و عالم هم چنین؛ اما این یک لفظ بر درجات بسیار دلالت کند؛ چنانکه دانی که شافعی و ابوحنیفه و مالک و غیرهم را عالم گویند و معلوم است که ایشان در عالمی به تفاوت بوده باشند؛ اگرچه در اصل عالمی مشترکند. پس اگر کسی حکم کند بر عالمی خاص شافعی، آن حکم روا بود که عالمی مالک را نبود؛ اگرچه هر دو را عالم توان خواندن. اکنون مثلاً ارادت یک لفظ است و معانی بسیار در زیر او و لفظ ارادت بر همه دلالت کند و باشد که ارادت در یک درجه حکمی دارد که در دیگر درجه، آن حکم ندارد» (عین‌القضات همدانی: ج ۱/ ص ۴۰۵ و ۴۰۶)

ب) بافت موقعیتی

منظور از بافت موقعیتی^{۳۵}، شرایط برون‌زبانی کاربرد جملات است که در مرحله تحلیل، دست‌کم شامل سه رکن ارتباط کلامی، یعنی فرستنده، گیرنده و پیام می‌شود و موقعیتهای زمانی و مکانی نیز بر اینها افزودنی است. عین‌القضات نیم‌نگاهی به این ارکان انداخته است و البته در این باره، بیشتر، تحت تأثیر مباحث بلاغی می‌نماید: «در تصدیق، سه چیز نباید: یکی مُخْبِرِی، دوم مُخْبَرِی، سوم حالتی بیاید که در خبر وادید آید؛ زیرا که تا کسی نبود که از چیزی اخبار کند، تصدیق و تکذیب نتواند بود» (همان: ج ۱/ ص ۳۴۶). در این مطلب، منظور از «مُخْبِرِ»، فرستنده، منظور از «مُخْبَرِ»، گیرنده و منظور از «حالتی...»، پیام است.

از دیدگاه عین‌القضات، فهم هر کلام، نیاز به این دارد که ببینیم در چه زمینه‌هایی گفته شده است و بویژه برای این منظور، شناخت مخاطب آن اهمیت پیدا می‌کند؛ چنانکه سخنان مشایخ هم، عموماً در «جواب سائل»، یعنی متناسب با درک مخاطب خاص این سخنان بیان شده است (همان: ج ۱/ ص ۵۸) و در صورت تغییر مخاطب آنها، احیاناً معنایشان نیز تغییر می‌یابد (همان: ج ۱/ ص ۳۰۴). مسئله «شأن نزول»، در تفاسیر قرآن، توجه مفسران را هم به این دیدگاه بازمی‌تابد و چنین دیدگاهی در واقع از مقدمات ورود به بحث «تأویل» در جهان اسلام بوده است.

عین‌القضات بر آن است که شخصیت و احوال و انفس مخاطب به عنوان یکی از ارکان بافت موقعیتی بر چگونگی درک معنی اثر می‌گذارد: «کودک از اسد^{۳۶}، حروف بیند و عاقل معنی شنود و همگی خیال او صورت شیر بود؛ اما اگر عاشقی بود که حروف شیر مثلاً به خط معشوق بیند یا از زبان معشوق بشنود، همگی او تلذذ^{۳۷} بُود به سماع^{۳۸} صوت معشوق یا دیدن خط او و لله المثل الاعلی. این عاشق نه حروف شیر داند، نه معنی شیر؛ زیرا که لذت سماع او از معشوق، او را به غارت بداد؛ او را پروای کار دیگر نماند. اگر به جای اسد، ذیب^{۳۹} گوید یا عسل گوید یا سَم گوید به نزدیک عاشق همه یکی بُود و از همه یک قوت^{۴۰} خورد و یک چیز داند که او غافل است از فهم مسمیات این الفاظ و مستغرق است در لذت ادراک آواز معشوق» (همان: ج ۱/ ص ۴۵۷). یکی از زبان‌شناسان، این معنای غیرقراردادی را «معنای متداعی» می‌نامد در برابر «معنای ادراکی» که همان معنای قراردادی است (یول، ۱۳۷۶: ص ۱۳۷ و ۱۳۸).



دیدگاه‌های عین‌القضات در باب مسائل دانشهای میان‌رشته‌ای زبان

۱. روانشناسی زبان

از دانشهای میان‌رشته‌ای روانشناسی و زبانشناسی است و هدف آن، بررسی کیفیت رابطهٔ زبان با ذهن است (باطنی، ۱۳۷۶: ص ۷۲ تا ۹۵). پیوند میان زبان و اندیشه چگونه است و آیا زبان فطری است یا اکتسابی؟ این دو مسئله از مهمترین مسائل روانشناسی زبان است و عین‌القضات در باره هر دو، دیدگاه‌های قابل توجهی دارد:

الف) مسئلهٔ رابطهٔ زبان با اندیشه

در بارهٔ این مسئله، چهار دیدگاه قابل شناسایی است (سمیعی، ۱۳۶۶: ص ۳۹):

- اندیشه از زبان جداست.
- اندیشه با زبان یکی است.
- اندیشه با زبان پیوند عارضی و موقتی دارد.
- اندیشه با زبان پیوند پویا و همیشگی دارد.

دیدگاه اخیر، نتیجهٔ پژوهشهای لو سیمونوویچ ویگوتسکی، دانشمند روسی است و

خلاصهٔ آن، اینک:

اندیشه به مدد واژه‌ها هستی می‌یابد. واژه تهی از اندیشه، چیز بیجان است و اندیشه‌ای که در قالب واژه‌ها تجسم نیابد به صورت سایه، خواهد ماند. به هر حال، پیوند این دو (اندیشه و گفتار)، پیوندی نیست که از پیش به وجود آمده و ثابت بوده باشد. این پیوند در طول مسیر رشد، بروز می‌کند و خود، راه تکامل می‌پوید (ویگوتسکی، ۱۳۶۷: ص ۲۲۶).

به‌هرحال، عین‌القضات نیز بر آن است که کودک در جریان یادگیری زبان، نخست به لفظ توجه می‌یابد و سپس از معنای آن سر درمی‌آورد: «تا بدان مقام نرسد کودک که از لفظ، معنی شنود، نگوید که اسد، شیر بود؛ لا بل همه فهم او این بود که اسد، الف و سین و دال بود» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۶۲: ج ۱/ ص ۴۵۱. نیز ن.ک: همان: ص ۴۵۲).

ب) مسئلهٔ فطری یا اکتسابی بودن زبان

در بارهٔ این مسئله هم دو دیدگاه وجود دارد. بر پایهٔ دیدگاه نخست، زبان، فطری است و بر پایهٔ دیدگاه دوم، اکتسابی. ضمناً دیدگاه یکم را بیشتر با نام نوآم چامسکی، زبان‌شناس امریکایی، می‌شناسیم که پای تمایز میان توانش زبانی^{۴۱} و کنش زبانی^{۴۲} را در

این باره پیش کشید (مشکوة‌الدینی، ۱۳۷۶: ص ۱۵۵ تا ۱۵۷)؛ اما از میان روانشناسان، رفتارگرایان و از میان فیلسوفان، تجربه‌گرایان به دیدگاه دوم پایبند بوده‌اند (باطنی، ۱۳۷۶: ص ۸۷ و ۸۸). نکات ارزنده عین‌القضات در این باره، تصویر سه‌مرحله‌ای دقیقی از زبان به دست می‌دهد:

الف) زبان در ذات، امری الهی است و وابسته به قدرت انسان:

آدمی را خدای تعالی صفتی داده است که به واسطه آن به مقدرات خود رسد؛ اگر خواهد مثلاً انگشت و زبان خود متحرک دارد و اگر خواهد، ساکن و تو را این صفت هست که به واسطه آن صفت، جرم انگشت و زبان را ساکن داری و متحرک و نسبت این قدرت، وا ضد آن متساوی است؛ اعنی وا فعل و ترک؛ زیرا که چنین نیست که "قدرت" بر فعل نوشتن و گفتن، بیش از آن است که بر ترک نوشتن و گفتن، بلکه به اضافه با هر دو یکی است و اگر تو را مجرد قدرت بودی، بی هیچ صفتی دیگر، محال بودی که از تو فعلی یا ترکی به وجود آمدی که ترک را که تهمت اختیار تو دارد، همان بیاید که فعل را، الا ترکی و فعلی که به تو تعلق ندارد و سکون جسم مرده، تهمت اختیار او ندارد به خلاف سکون جسم زنده (عین‌القضات همدانی، ۱۳۶۲: ج ۱/ ص ۹).

ب) زبان در صفت، امری حادث است و وابسته به علم انسان؛ زیرا هر اراده‌ای، «حادث» و دقیقاً به همین دلیل نیازمند «سبب» است (همان: ص ۱۷):

اکنون بدان که مرجح ارادت فعل یا ترک، "علم" سی^۳ است که در تو بادید^۴ می‌آید که این فعل به از ترک است یا این ترک به از فعل است و چون علمی قاطع یا ظنی غالب وادید آید که نوشتن به از نانوشتن است، لابد بود که ارادت نوشتن وادید آید (همان: ص ۱۰ و ۱۱).

باری از این مطالب، دیدگاه عین‌القضات در باره ماهیت ذووجهین فطری - اکتسابی زبان بخوبی برمی‌آید و این دیدگاه یادآور تمایز میان توانش زبانی و کنش زبانی از سوی چامسکی است.

ج) زبان در فعل، امری اختیاری است و وابسته به اراده انسان:

اکنون چون از تو فعلی یا ترکی به اختیار تو در وجود آید، آن را با قدرت مجرد، حواله نتوان کرد چه قدرت، پیش از این بود و مقدر نبود؛ زیرا که در تو، قدرت بر کتابت همیشه بود، لیکن مقدر نه همیشه در وجود آید؛ پس چون از تو حرکتی یا

سکونی در وجود آید، مرجح فعل بر ترک یا ترک بر فعل، صفتی بُود که در تو پیدا گردد که آن را "ارادت" خوانند و روا نُبود که تو را ارادت سخن گفتن بُود و زبان، متحرک نُبود یا ارادت خاموشی بُود و زبان، ساکن نُبود الا که مانعی بُود که اراده را مقهور کند (همان: ص ۹ و ۱۰).

۲. جامعه‌شناسی زبان

قدیم‌ترین دیدگاه در باره زبان، تعریف آن به نهادی اجتماعی با هدف ایجاد ارتباط میان افراد جامعه است. جامعه‌شناسی زبان می‌کوشد تا زبان را از این چشم‌انداز، مورد مطالعه قرار دهد (باطنی، ۱۳۷۶: ص ۳۶ و ۳۷) و البته در این راستا به زیرشاخه‌های زیر برمی‌خوریم:

الف) گونه‌های زبانی که به بحث در باره گویشها و لهجه‌های اجتماعی می‌پردازد (بیول، ۱۳۷۶: ص ۲۴۵ تا ۲۹۴؛ فالک، ۱۳۷۲: ص ۳۸۸ تا ۴۳۷).

ب) برنامه‌ریزی زبان که جلوه بارز آن ظهور مفاهیمی مانند زبان ملی و سازمانهایی مانند فرهنگستانهای زبان است (باطنی، ۱۳۷۶: ص ۳۶ تا ۳۹).

عین‌القضات، هرچند از برخی گویشها و لهجه‌های فارسی آگاه بوده‌است (عین‌القضات همدانی، ۱۳۶۲: ج ۱/ ص ۳۱۴ و ج ۲/ ص ۸۲ و بی‌تا: ص ۱۳۴)، وارد جزئیات بحث در باره آنها نمی‌شود؛ ولی یکی دو بار با نقل آیه قرآنی «و من آیاته خلق السموات و الأرض و إختلاف ألسنتکم و ألوانکم» (۲۲/۳۰) تفاوت زبانها را نشانه قدرت الهی تلقی می‌کند (عین‌القضات همدانی، ۱۳۶۲: ج ۱/ ص ۳۲۹ و بی‌تا: ص ۱۸۱ و ۱۸۲).

او هم چنین در باره اصطلاحات اهل صناعات دیدگاهی دارد که در یکی از نامه‌هایش مفصلاً بدان می‌پردازد و می‌نویسد: «هر قومی در عالم به وضع اسامی‌ای چند مخصوصند که دیگران از آن مستغنی‌اند» (همان: ج ۱/ ص ۱۵۹). خلاصه، هر طبقه اجتماعی اصطلاحاتی خاص را به کار می‌برد و از این امر ناگزیر است تا نیاز ارتباط کلامی آن طبقه اجتماعی برطرف گردد؛ چون: «اسامی بر معانی توان نهاد و هر قومی را حاجت است به نظر کردن به معانی‌ای که دیگران را حاجت نیست» (همان: ص ۱۶۰).

۳. عصب‌شناسی زبان

از دانشهای میان‌رشته‌ای عصب‌شناسی و زبانشناسی است و کار آن، مطالعه کیفیت ارتباط

میان زبان و مغز است (نیلی‌پور، ۱۳۸۰: ص ۹ تا ۲۲). عین‌القضات، برخلاف نظر اغلب عصب‌شناسان زبان که به وجود بخشی برای تکلم در مغز قائل شده‌اند، زبان را دارای دو منشأ می‌داند: یکی دماغ یا مغز و دیگری دل یا قلب و ضمناً در این میان، عقل را واسطه کاربرد هردو مورد می‌شمارد: «دماغ، ملکی است و دل، ملکوتی است و عقل، جبروتی. عقل را ترجمانی دان که هم زبان دل ملکوتی داند و هم زبان دماغ ملکی» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۶۲: ج ۱ / ص ۲۷۷). عین‌القضات نهایتاً همه چیز زبان را تحت فرمان دل می‌انگارد و بدین‌گونه مبنای عاطفی رفتارهای کلامی انسان را برجسته می‌سازد: «هرچه از زبان من شنوده باشی، هم از دل من شنوده باشی که زبان را ممکن نیست که نه به فرمان دل جنبد» (همان: ج ۱ / ص ۲۷۸). این اختلاف نظر در پیشینه عصب‌شناسی زبان هم مشاهده می‌شود؛ چنانکه سقراط و افلاطون، طرفدار مرکزیت مغز بودند و بر خلاف آنان، ارسطو قلب را مرکز فعالتهای ذهنی معرفی می‌کرد (اصغری و زندی، ۱۳۹۲: ص ۸۱).

نتیجه‌گیری

تمایز میان زبان گفتار و زبان نوشتار، ارزش زبانی، محورهای همنشینی و جانشینی زبان، جریان زبان بر خط مستقیم، مشخصات ممیز واجها، تقابل واجی، قراردادی بودن زبان، روابط معنایی، بافت زبانی، بافت موقعیتی، مسئله رابطه زبان و اندیشه، مسئله فطری یا اکتسابی بودن زبان و... نکاتی را تشکیل می‌دهند که عین‌القضات همدانی، عارف شهید اوایل قرن ششم هجری در پرداختن به مسائل زبان رایج، با تعبیر دیگر از آنها سخن گفته است. بر این اساس:

۱. برخی عارفان، گذشته از مسائل «زبان عرفان» به مسائل «زبان رایج» نیز توجه کرده‌اند.
۲. بعضی دیدگاه‌ها در نظریه زبان عین‌القضات، همانند دیدگاه‌های زبان‌شناسان جدید می‌نماید.
۳. بازکاوی نظریه زبان عارفانی مانند عین‌القضات در دو شاخه «زبان عرفان» و «زبان رایج»، ما را به وجود مکتب «زبان‌شناسی عرفانی» رهنمون می‌سازد یا دست‌کم نظریه زبان را نزد عارفان پرننگ جلوه می‌دهد.

پی نوشت

1. Common Language
2. General Linguistics
3. phonetics
4. Phonology
5. Semantics
6. Pragmatics

۷. دهم
۸. نهم
۹. هشتم
۱۰. هفتم
۱۱. سوم
۱۲. دوم
۱۳. حَتک: چانه

14. distinctive features
15. Phonological contrast
16. Semiology

۱۷. اعنی: یعنی، به صیغه متکلم وحده
۱۸. آنچه از شکم زنبور عسل خارج می شود.
۱۹. یانه: اگر نه
۲۰. حَلَا: شیرین
۲۱. اما: یا
۲۲. بایع: فروشنده
۲۳. متن [و] ندارد.
۲۴. ابيض: سفید
۲۵. تَلج: برف
۲۶. موضوع: وضع شده
۲۷. محصور: محدود
۲۸. نامحصور: نامحدود
۲۹. مفردات: کلمات
۳۰. مرکبات: جملات
۳۱. لعمری: به جانم سوگند
۳۲. تبدیل لفظ به لفظ: تفسیر یک لفظ با لفظ دیگر
۳۴. منهای: روش

33. linguistic context

35. Position context

۳۶. اسد: شیر
۳۷. تلذذ: لذت بردن
۳۸. سماع: شنیدن
۳۹. ذیب: خوانشی از ذئب؛ گرگ
۴۰. قوت: خوراک

41. linguistic competence
42. linguistic action

۴۳. متن: عملی
۴۴. بادید: پدید

منابع

اصغری، فیروزه و زندی، بهمن؛ «عصب‌شناسی زبان؛ حوزه مطالعاتی بین‌رشته‌ای در زبان‌شناسی»؛ *مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی*؛ دوره پنجم، ش ۳، تابستان ۱۳۹۲؛ ص ۷۷ تا ۹۹.

افتخار زاده، محمود؛ *الکبری فی المنطق*؛ بی‌جا، قم: قدس، ۱۳۶۳.

باطنی، محمدرضا؛ *نگاهی تازه به دستور زبان*؛ چ پنجم، تهران: آگاه، ۱۳۷۱.

باطنی، محمدرضا؛ *پیرامون زبان و زبان‌شناسی* (مجموعه مقالات)؛ چ دوم، تهران: آگاه، ۱۳۷۶.
بی‌یرویش، مانفرد؛ *زبان‌شناسی جدید*؛ ترجمه محمدرضا باطنی، چ چهارم، تهران: آگاه، ۱۳۷۴.
پالمر، فرانک.ر؛ *نگاهی تازه به معناشناسی*؛ ترجمه کورش صفوی، تهران: مرکز، ۱۳۶۶.
تبریزی، شمس‌الدین محمد؛ مقالات شمس تبریزی؛ تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد؛ چ دوم، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۷.

خواجه نصیرالدین، سلطان الحکماء و المتکلمین محمد بن محمد بن الحسن الطوسی؛ کتاب اساس الاقتباس؛ تصحیح مدرس رضوی؛ بی‌جا، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.

سمیعی، احمد؛ «فکر و زبان»؛ معارف؛ دوره چهارم، ش ۳، آذر - اسفند ۱۳۶۶، ص ۳۷ تا ۶۷.
سوسور، فردینان دو؛ دوره زبان‌شناسی عمومی؛ ترجمه کورش صفوی، تهران: هرمس، ۱۳۷۸.

عین‌القضات همدانی؛ نامه‌های عین‌القضات همدانی؛ تصحیح علینقی منزوی و عقیف عسیران، دو جلد، چ دوم، تهران: زوار، ۱۳۶۲.

عین‌القضات همدانی؛ نامه‌های عین‌القضات همدانی؛ تصحیح دکتر علینقی منزوی؛ جلد ۳، تهران: اساطیر، ۱۳۷۷.

عین‌القضات، ابوالمعالی عبدالله بن محمد بن علی بن الحسن بن علی المیانجی الهمدانی؛
تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، چ دوم، تهران: منوچهری، بی‌تا.
فالک، جولیا اس؛ *زیانشناسی و زبان* (بررسی مفاهیم بنیادی زیانشناسی)؛ ترجمه خسرو
غلامعلی‌زاده، چ دوم، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲.
مشکوه‌الدینی، مهدی؛ *سیر زیانشناسی*؛ چ دوم، مشهد: دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۶.
ملکیان، مصطفی؛ «در حسن کار موحد و نقد ابن‌عربی»؛ *ارجنامه دکتر محمدعلی موحد*؛ به
اهتمام محمد طاهری خسروشاهی، تبریز: ستوده، ۱۳۹۳، ص ۹۵۷ تا ۹۶۷.
نجفی، ابوالحسن؛ *مبانی زیانشناسی و کاربرد آن در زبان فارسی*؛ چ دوم، تهران: نیلوفر،
۱۳۷۱.
نیلی‌پور، رضا؛ *زیانشناسی و آسیب‌شناسی زبان*؛ تهران: هرمس، ۱۳۸۰.
ویگوتسکی، لو سیمونوویچ؛ *تفکر و زبان*؛ ترجمه دکتر بهروز عزب‌دفتری، تبریز: نیما، ۱۳۶۷.
یول، جورج؛ *نگاهی به زبان* (یک بررسی زبان‌شناختی)؛ ترجمه نسرین حیدری؛ چ دوم،
تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۷۶.

چرخش سیاق و پیامدهای معنایی آن در مدیر مدرسه جلال آل احمد

مریم معین‌درباری*

دکتر محمدرضا پهلوان‌نژاد

دانشیار گروه زبان‌شناسی دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

این مقاله سعی می‌کند در قالب مطالعه‌ای موردی، کارایی الگوی تحلیل سیاق را در مطالعه گفتمان ادبی به‌بوته آزمایش گذارد؛ بدین منظور، پس از طرح مقدماتی مسئله تحقیق و مروری اجمالی بر سیر تاریخی نظریه سیاق در سنت زبان‌شناسی نقش‌گرا به معرفی اجمالی الگوی تحلیل سیاق مایکل هلیدی پرداخته، و در نهایت الگوی یادشده عملاً در تحلیل مسئله چرخش سیاق در مدیر مدرسه جلال آل احمد به خدمت گرفته شد. یافته‌ها بیان می‌کند که آل احمد در سراسر داستان به تناسب تغییر یافت موقعیتی و به مجرد تغییر مشارکان رویدادهای کلامی و به اقتضای نوع روابط نقشی آنان با یکدیگر از شیوه چرخش سیاق بهره می‌جوید و در این کار، ضمن تلفیق عناصر زبانی و پیرا‌زبانی، هر سه عامل سیاق سخن شامل «دامنه گفتمان»، «منش گفتمان» و «شیوه گفتمان» را به تناسب در تحقق عوامل سه‌گانه لایه معنایی زبان دخیل کرده است.

کلیدواژه‌ها: تحلیل سیاق در داستان امروز، زبان‌شناسی نقش‌گرا و ادبیات داستانی، نثر جلال آل احمد، تحلیل مدیر مدرسه

۱. مقدمه

چنانچه بخواهیم تحلیل یک اثر ادبی را با تکیه بر رابطه میان عناصر متنی و بافتی به انجام برسانیم، الگوی «تحلیل سیاق»^۱ می‌تواند چارچوب تحلیلی بسیار مناسبی را پیش روی قرار دهد. پژوهشگران زبان بارها از رابطه «موقعیتهای زبانی» با «گونه‌های زبانی» سخن گفته‌اند (هتیم و ماندی، ۲۰۰۴: ۱۸۷)؛ اما تنها پس از ظهور الگوی تحلیل سیاق بود که امکان تبیین نظام‌مند روابط میان موقعیتهای کاربردی زبان و گونه‌های کاربردی زبان فراهم شد.

کاربران زبان ویژگیهای بافتی موقعیتهای ارتباطی گوناگون را برآورد می‌کنند تا به اقتضای آن، گونه زبانی^۲ مناسب را در محدوده توان زبانی خود انتخاب کنند. مناسبت گزینه‌های زبانی در هر موقعیت ارتباطی بخصوص مبین جایگاه اجتماعی گوینده بوده (هلیدی، ۱۹۷۸: ۱۸۳ تا ۱۸۶) و از این رو، حائز اهمیت بسیار است.

وقتی از سیاق سخن صحبت به میان می‌آید، تأکید بر چگونگی کاربرد زبان در موقعیتهای بخصوص است از قبیل «زبان مورد استفاده در یک آزمایشگاه زیست‌شناسی»، «زبان مورد استفاده در گزارشهای خبری» و «زبان مورد استفاده در میدانهای فوتبال». عموماً وضعیت به گونه‌ای است که هر یک از اهالی زبان در آن واحد بر شمار زیادی از سیاقهای گوناگون اشراف دارد؛ شما می‌توانید همزمان یک کوهنورد و یک اقتصاددان باشید (وارداف، ۱۹۸۶: ۴۸). نکته دیگر اینکه تمام بخشهای زبان ممکن است در ایجاد سیاقهای مختلف ایفای نقش کند؛ واژگان، نحو، بخش واجی، بخش ساختوازی یا حتی قواعد کاربردشناختی.

درک کامل مفهوم سیاق به بازشناسی وجه تمایز آن از مفهوم «ژانر» منوط است. ژانر بنا به تعریف ناظر بر گونه‌های گفتمانی فرهنگ- وابسته‌ای است که با ترکیب‌بندی واحدهای واژگانی و دستوری در قالب سیاقهای مختلف محقق می‌گردد بگونه‌ای که گزینش‌های مربوط به سیاقهای مختلف، تحقق ژانرهای متفاوت را در پی می‌آورد (هاوس ۱۹۹۷: ۱۰۶ و ۱۰۵)؛ به عنوان مثال، فرض کنید ناشری سعی در فروش کتاب قصه‌ای برای کودکان بکند که هیچ کودکی قادر به درک آن نباشد. در این صورت، این کتاب را می‌توان نمونه‌ای ناموفق از ژانر قصه کودکان تلقی کرد که در نتیجه انتخاب

سیاق نامناسب صورت پذیرفته است (همان: ۱۰۶)؛ بنابراین، مفهوم ژانر اعم از مفهوم سیاق است.

الگوی تحلیل سیاق، صورتهای زبانی را به رفتارهای اجتماعی گویشوران زبان پیوند می‌زند و از این رو در درک چگونگی کاربرد زبان برای ایجاد معنا، سودمند و کارگشاست. تحلیل سیاق در آغاز در حوزه آموزش زبان دوم به کار گرفته شد (توسط هلیدی، مکینتاش و استرونس ۱۹۶۴) اما در پی آن و بویژه از دهه ۱۹۹۰ به بعد به دلیل صبغه اجتماعی آن در حوزه‌هایی که با ابعاد اجتماعی زبان سر و کار می‌یابد از جمله در تحلیل انتقادی گفتمان و در مطالعات ترجمه به خدمت گرفته شد؛ با این حال، پیشینه مطالعاتی موجود عمدتاً به سنت انگلوساکسونی زبانشناسی اجتماعی معطوف بوده و این الگو در مطالعه سایر خانواده‌های زبانی مورد توجه چندانی واقع نشده است (لواندووسکی ۲۰۱۰). این خلأ مطالعاتی به‌طور مشخص در زمینه اعمال نظریه سیاق به تحلیل ادبی و نقد ادبی مشهود بوده است به‌گونه‌ای که شاید بتوان صرفاً چند کار انگشت‌شمار از جمله آثار جفری (۲۰۰۲) و سمینو (۲۰۰۲) را نام برد.

جفری (۲۰۰۲) تحلیل سیاق را ابزار مناسب استخراج معنی از متون ادبی تلقی می‌کند. وی برای آزمون این دیدگاه، ویژگیهای معنایی یک قطعه شعر انگلیسی را بر مبنای متغیرهای سه‌گانه سیاق شامل دامنه، منش و شیوه گفتمان تحلیل می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که با کاربرد این الگوی تحلیلی می‌توان پیچیدگیهای معنایی متون ادبی و مشخصاً گفتمان شعری را از طریق طبقه‌بندی و مرتب‌سازی عوامل معنایی تا حد زیادی برطرف ساخت و اطلاعاتی را آشکار ساخت که در خوانش‌های صرفاً شمی و غیرنظام‌مند قابل کشف نخواهد بود. جفری هم‌چنین مدعی می‌شود که نظریه سیاق می‌تواند فرازبان^۳ تخصصی یکپارچه و تعریف‌شده‌ای را برای تحلیل ادبی به دست دهد که رویکردهای شمی از آن بی‌بهره است.

سمینو (۲۰۰۲) نیز الگوی تحلیل سیاق (هلیدی و حسن، ۱۹۸۹) را برای تحلیل گوناگونی و تنوع گونه‌های کاربردی زبان در شعری از کارول آن دافی با عنوان «شاعری برای دوران ما»^۴ به کار می‌بندد و بر مزایای چنین الگویی صحنه می‌گذارد. وی به‌طور مشخص با کاربردی نظریه سیاق و نظام اصطلاحی آن نشان می‌دهد که شاعر در تلفیق گونه‌های غیرادبی زبان در گفتمان شعری تا حد زیادی توفیق داشته است و

به‌طور ضمنی اذعان می‌کند که بدون کاربرد آن چارچوب تحلیلی نمایش مهارت شاعر در ایجاد این چندصدایی امکانپذیر نبود.

در ایران نیز اساساً مطالعات زبانی مبتنی بر تحلیل سیاق پیشینه‌چندانی ندارد و شاید تنها بتوان از مقالات خان‌جان و اسلامی راسخ (۱۳۸۹ و ۲۰۱۰) یاد کرد که این الگو را در حوزه نقد ترجمه و مشخصاً نقد ترجمه‌های فارسی رمان *ناطور دشت دی* جی سلینجر به خدمت گرفته‌اند. این در حالی است که در ادبیات و بویژه در ادبیات داستانی، که نویسنده به تناسب بافت موقعیتی ناگزیر از کاربرد سیاق‌های گوناگون از زبان شخصیت‌های مختلف است، اشراف بر شیوه‌های چرخش سیاق حائز اهمیت خواهد بود و به تبع آن، ارزیابی عینی عملکرد نویسنده در اعمال راهبردهای چرخش سیاق برای منتقدان و تحلیلگران ادبی نیز اهمیت می‌یابد.

در این نوشتار کوتاه سعی می‌شود در قالب یک موردپژوهی اجمالی، کارایی الگوی تحلیل سیاق در مطالعه گفتمان ادبی و مشخصاً بررسی یک اثر داستانی یعنی *مدیر مدرسه* جلال آل‌احمد به بوته آزمایش گذاشته شود. مسئله این است که آیا اساساً در داستان *مدیر مدرسه*، موارد چرخش سیاق^۵ به تناسب و تناظر چرخش بافت موقعیتی صورت گرفته است یا خیر و پیامدهای معنایی این تناسب یا عدم تناسب چیست. انتخاب *مدیر مدرسه* بدین علت بوده است که این داستان از حیث تنوع سیاق سخن یکی از نخستین و مهمترین نمونه‌های «متون التقاطی»^۶ نوشتاری در زبان فارسی است. سعی شده است با ارائه شواهد زبانی نشان داده شود که توفیق یا ناکامی در چرخش مقتضی از یک سیاق سخن به سیاق دیگر بر انتقال و دریافت معنی در بافت موقعیتی تأثیر می‌گذارد و از این حیث بر متغیرهای طبیعی بودن کلام و باورپذیری آن مؤثر واقع می‌شود.

۲. سیر تاریخی نظریه تحلیل سیاق

اصطلاح «سیاق»^۷ نخستین بار در سال ۱۹۵۶ از سوی زبانشناسی به نام تامس رید معرفی شد اما چنانکه بوگراند (۱۹۹۳) و متیسن (۱۹۹۳) اظهار کرده‌اند، برای اولین بار فرث، زبانشناس شهیر انگلیسی بود که اصطلاح «زبان محدود»^۸ را در مفهومی نزدیک به مفهوم سیاق به تعبیر امروزی آن به خدمت گرفت (فرث ۱۹۵۷). فرث مفهوم «زبان

محدود» را بدین شکل تعریف می‌کند: «موضوع سخن محدود شده‌ای درباره یک تجربه یا فعالیت که دارای قواعد و واژگان مخصوص به خود است» (فرث ۱۹۵۷: ۸۷ و ۹۸). پس از فرث، مفهوم سیاق توسط شاگرد او مایکل هلیدی (هلیدی، مکینتاش و استرونس ۱۹۶۴، هلیدی ۱۹۷۸)، که قائل به تمایز گونه‌های زبانی مرتبط با «کاربران زبان»^۹ (بر حسب ویژگی‌هایی همچون عوامل جغرافیایی، جنسیت و سن) از گونه‌های مرتبط با «کاربرد زبان»^{۱۰} بود، اشاعه پیدا کرد (هلیدی، ۱۹۷۸: ۱۱۰). مطابق دیدگاه هلیدی، اهالی زبان گنجینه‌ای از گونه‌های زبانی گوناگون را در اختیار دارند و در موقعیتهای مختلف از میان آنها دست به انتخاب می‌زنند. از نظر هلیدی، سیاق، یک گونه زبانی است که متناظر با یک گونه موقعیتی به کار گرفته می‌شود و از این رو باید آن را مفهومی معنی‌شناختی تلقی کرد (لواندوفسکی ۲۰۱۰: ۶۷-۶۶). در این دیدگاه، بنا به تعریف، «مجموعه معانی و ترکیب الگوهای معنایی است که نوعاً در وضعیتی معین در قالب واژه‌ها و ساختارهایی مشخص تحقق می‌یابد» (هلیدی، ۱۹۷۸: ۲۳).

الگوی هلیدی متعاقباً و به‌طور عملی در حوزه زبانشناسی کاربردی از جمله در مطالعات ترجمه به خدمت گرفته شد و تحولات نظریه سیاق در دهه ۱۹۹۰ و بعد از آن تحت تأثیر گسترش و توسعه الگوی کلاسیک هلیدی در آثار ترجمه‌شناسانی همچون جولیان هاوس (۱۹۹۷، ۲۰۰۹) بوده است.

۳. الگوی تحلیل سیاق هلیدی

چنانکه اشاره شد در دیدگاه هلیدی، «نظریه سیاق» تلاش دارد اصول کلی حاکم بر کاربرد زبان را بر حسب نوع موقعیت آشکار سازد (هلیدی، ۱۹۷۸: ۳۲). هلیدی مفهوم سیاق را به شرح ذیل به عوامل سازنده آن تجزیه می‌کند: «دامنه سخن»^{۱۱} (موضوع گفتمان)، «منش سخن»^{۱۲} (مشارکان گفتمان و روابط بین آنها) و «شیوه سخن»^{۱۳} (مجرای ارتباط) (هلیدی، مکینتاش و استریونس، ۱۹۶۴ به نقل از هلیدی، ۱۹۷۸: ۶۲ و ۱۲۵). وی به دنبال آن در صورتبندی دیگری، دامنه گفتمان را «نوع عمل اجتماعی»، منش گفتمان را شامل «روابط نقشی»^{۱۴} مشارکان رویداد ارتباطی و شیوه گفتمان را «سازماندهی نمادین» گفتمان قلمداد می‌کند (هلیدی، ۱۹۷۸: ۳۵).

در رویکرد هاوس (۱۹۹۷)، سیاق سخن شامل عناصر دیگری نیز هست که بعضاً در الگوی هلیدی به چشم نمی‌خورد: منش گفتمان دربرگیرنده «منشأ و پایگاه زبانی،

جغرافیایی و اجتماعی گوینده و نیز مواضع فکری و عاطفی» (یعنی دیدگاه شخصی) اوست و در ضمن، بازتاب نگرش اجتماعی و کاربرد سبک‌های زبانی متفاوت (رسمی، غیررسمی و ...)، و مبین نوع رابطه اجتماعی بین گوینده و مخاطب است و «شیوه گفتمان» نیز به‌طور توأمان هم به «مجرای» ارتباط (گفتاری یا نوشتاری) ارتباط می‌یابد و هم به میزان مشارکت بالقوه یا بالفعل مجاز بین گوینده و مخاطب (مونولوگ، دیالوگ و ...).

به زبان ساده، عوامل سه‌گانه سیاق سخن را در دیدگاه هلیدی می‌توان به این شرح تبیین کرد (به نقل از هاوس ۲۰۰۹: ۳۵): الف) دامنه گفتمان: متن در باره چیست؟ متن حاوی چه چیزهایی است؟ ب) منش گفتمان: ارتباط بین مؤلف، خواننده و احیاناً اشخاص حاضر در متن با یکدیگر چگونه است؟ ج) شیوه گفتمان: مجرای ارتباط چیست؟ اجزای آن چگونه با هم به مثابه متن سازگار می‌شود؟

در دیدگاه هلیدی، عوامل سه‌گانه سیاق سخن (یا به عبارتی، عوامل سه‌گانه بافت موقعیتی) به شرح ذیل با عوامل سه‌گانه بخش معنایی زبان مربوط می‌شود (هلیدی ۱۹۷۸: ۱۲۵): الف) دامنه گفتمان با معنای «اندیشگانی»^{۱۵} (گزاره ای) مربوط می‌شود (معنای اندیشگانی بازتاب درک و دریافت ما از واقعیت است، تجربه ما را از دنیای واقع سازمانبندی می‌کند و چگونگی نگرش ما را نسبت به جهان رقم می‌زند). ب) منش گفتمان با معنای «بینافردی»^{۱۶} مربوط می‌شود (معنای بینافردی به برقراری، استمرار، تثبیت و تنظیم روابط اجتماعی ارتباط پیدا می‌کند). ج) شیوه گفتمان با معنای «متنی»^{۱۷} مربوط می‌شود (معنای متنی به کاربرد زبان در سازماندهی خود متن مربوط است؛ یعنی زبان بین آنچه گفته یا نوشته می‌شود و دنیای واقع از یک سو، و دیگر رویدادهای زبانی از سوی دیگر، ارتباط برقرار می‌کند).

در چارچوب زبان‌شناسی نقش‌گرای هلیدی، سه عامل سازنده سیاق سخن در لایه معنایی زبان به شکل ذیل در لایه واژی- دستوری^{۱۸} تجلی پیدا می‌کنند: دامنه گفتمان در ساخت گذرایی^{۱۹} زبان متحقق می‌گردد یعنی در انتخاب نوع فرآیند^{۲۰} (نوع فعل)، مشارکین فرآیند^{۲۱} (اقمار فعل) و عناصر پیرامونی فرآیند^{۲۲} (قید زمان و مکان و ...) (اگینز ۱۹۹۴: ۱۱۳). به عبارت ساده‌تر، در دامنه گفتمان مسئله انتخاب‌های واژگانی بیشتر موضوعیت می‌یابد و از همین روست که در لایه معنایی زبان آن را با معنای گزاره‌ای

(معنای واژگانی) متناظر می‌دانند. از این رو، در دامنه گفتمان مسئله «تخصصی بودن واژگان» اهمیت می‌یابد. واژگان فنی حوزه علم مثلاً با حوزه تعلیم و تربیت متفاوت است و در خود حوزه علم نیز فرضاً بیان فنی زیست‌شناسی با زیرمجموعه‌های آن مثل میکروبیولوژی و ویروس‌شناسی متفاوت است.

منش گفتمان در ساخت وجهی^{۲۳} زبان محقق می‌گردد؛ یعنی در انتخاب وجه^{۲۴} جمله (اخباری، التزامی، پرسشی و امری)، انتخاب ادات وجه‌نمای^{۲۵} مبین قطعیت، تردید، احتمال و ...، گزینش عناصر واژگانی ارزشگذارانه همچون صفات و قیدهایی نظیر خوب و بد و زشت و با دستپاچگی و با متانت و ...، گزینش صورتهای خطابی^{۲۶} و نظایر آنها (اگینز ۱۹۹۴: ۱۱۳). این انتخابها نوعاً تحت تأثیر «روابط قدرت» (مناسبات قدرت همتراز یا متقارن در مقابل روابط قدرت نامتقارن)، «میزان رسمیت» و «میزان نزدیکی یا صمیمیت» بین مشارکان رویداد کلامی است.

شیوه گفتمان عموماً در ساخت مبتدا- خبری^{۲۷} یعنی در انتخاب تقدم و تأخر مبتدا^{۲۸} و خبر^{۲۹}، آرایش اطلاع نو و اطلاع کهنه^{۳۰} در ساخت اطلاعی^{۳۱} جمله و انتخاب نوع پیوندهای انسجامی^{۳۲} متحقق می‌گردد (اگینز ۱۹۹۴: ۱۱۳). علاوه بر موارد فوق، شیوه گفتمان در انتخاب عناصر پیرامون متن (نوع و اندازه قلم، رنگ حروف، نشانه‌های سجاوندی) و نیز برخی صنایع لفظی همچون قافیه‌بندی، سجع، همصدایی حروف، بیان موزون و نظایر آنها نیز بازتاب می‌یابد.

۴. مروری بر کاربرد نظریه سیاق در تحلیل متون ادبی

مطالعه موردی مدیر مدرسه

چنانکه پیشتر گفته شد، مدیر مدرسه متنی التقاطی است که در آن، راوی به تناوب بین سیاقهای مختلف آمد و شد می‌کند. وی با آدمهای گوناگونی روبه‌رو می‌شود که هر یک از مناسبات اجتماعی متفاوتی با راوی داستان برخوردارند و مدیر مدرسه به تناسب آن مناسبات و به اقتضای بافت موقعیتی مورد نظر با آنها گفتگو می‌کند. بنابراین، آل‌احمد ناگزیر از چرخش مداوم سیاق سخن بوده است تا بتواند پایگاه اجتماعی شخصیت‌های مختلف، میزان فاصله اجتماعی و نوع رابطه اجتماعی آنها را با راوی قصه بدرستی منعکس کند. اینک ببینیم نویسنده چگونه در این راه دشوار گام برداشته است. شایان

ذکر اینکه کاربران زبان بر حسب سن، طبقه اجتماعی، میزان سواد، جنسیت و عوامل مشابه توانایی‌های متفاوتی در کاربرد گونه‌های کاربردی یا سیاق‌های گوناگون دارند؛ به عبارت دیگر، توانایی سیاق‌گردانی به تناسب این متغیرها قاعدتاً متفاوت خواهد بود. از این رو در این مقاله عمدتاً تلاش می‌شود سیاق‌گردانی در یک شخصیت داستانی واحد یعنی مدیر مدرسه بررسی شود تا این متغیرهای مزاحم به‌طور نسبی کنترل شود. تحلیل با صحنه افتتاحیه داستان آغاز می‌شود:

(۱) از در که وارد شدم، سیگارم دستم بود و زورم آمد سلام کنم. همین‌طوری دنگم گرفته بود قد باشم. رئیس فرهنگ که اجازه نشستن داد، نگاهش لحظه‌ای روی دستم مکث کرد و بعد چیزی را که می‌نوشت تمام کرد و می‌خواست متوجه من بشود که رونویس حکم را روی میزش گذاشته بودم. حرفی نزدیم. رونویس را با کاغذهای ضمیمه‌اش زیرورو کرد و بعد غبغب انداخت و آرام و مثلاً خالی از عصبانیت گفت

راوی در شیوه سخن نوشتاری از تمامی ویژگی‌های شیوه نوشتاری بهره می‌برد. دامنه گفتمان شامل صورت کامل فرایندها (افعال) است (آمد، بشود و ...) و از صورتهای به‌اصطلاح شکسته محاوره‌ای فعلاً خبری نیست. انتخابهای واژگانی البته بعضاً به شیوه گفتاری محاوره تعلق دارد؛ منتهی با اسلوب نوشتار در رسم‌الخط ظاهر شده است (ادات همین‌طوری، فعل دنگم گرفته بود و فعل قد بودن). در این بین، ادات وجه‌نمای «همین‌طوری» مبین معنایی بینافردی است که دلالت بر این دیدگاه و نگرش قهرمان داستان دارد که می‌خواهد به مخاطب بگوید من نسبت به مقام مافوق بی‌اعتنایم یا اصطلاحاً او را داخل آدم حساب نمی‌کنم یا به قول خودش «می‌خواهم قد باشم». ادات مثلاً نیز حامل نوعی معنای بینافردی («کنایی») است و با انتخابهای قبلی راوی در راستای همان احساس بی‌اعتنایی هماهنگ است. اکنون، شاهد اولین چرخش سیاق سخن خواهیم بود. مدیر مدرسه از زبان رئیس اداره فرهنگ می‌گوید:

(۲) جا نداریم آقا. اینکه نمیشه! هر روز یک حکم می‌دند دست یکی و می‌فرستش سراغ من ... دیروز به آقای مدیرکل ...

چرخش سیاق در آغاز در «شیوه گفتمان» نمایان می‌شود؛ محاوره به جای نوشتار. صورتهای کوتاه‌شده فرایندها (افعال) به کار گرفته می‌شود: همیشه به‌جای نمی‌شود، می‌دند به‌جای می‌دهند، می‌فرستش بجای می‌فرستندش (که جملگی در رسم‌الخط داستان

تجلی یافته است). در عامل منش گفتمان نیز علاوه بر «آغاز بدون مقدمه گفتگو»، که مبین رابطه نامتقارن روابط قدرت و حس برتری طلبی رئیس اداره است، کاربرد کنایه آمیز صورت خطابی «آقا» نیز حامل معنا و کارکرد بینافردی «قاطعیت و تحکم» است. راوی برای اینکه به مخاطب نشان بدهد که رابطه نقشی متعارف «رئیس - مرئوس» را نمی پذیرد دوباره به شیوه نوشتار چرخش می کند و با انتخابهای واژگانی مناسب این نوع کنش اجتماعی یعنی فرایندها (افعال) «حوصله کسی را نداشتن» و «حرف کسی را بریدن» و نیز با انتخاب عنصر واژگانی ارزشگذارانه «باطیل» (در ساخت وجهی زبان) نوع نگرش خود را نسبت به گفته های طرف مقابل (رئیس اداره) که مبین عدول از آن رابطه نقشی است، بروز می دهد؛ رفتاری که معنای بینافردی متناظر در نظام معنایی زبان را تحت تأثیر قرار می دهد. جالب اینکه فرایند «حرف کسی را بریدن» با نشانه سجاوندی «....» عملاً در شیوه گفتمان بروز یافته است؛ این بدان مفهوم است که این چند نقطه در لایه معنایی زبان و در بافت موقعیتی مورد نظر حاوی نوعی معنای متنی است.

راوی (مدیر مدرسه) حرف رئیس را قطع می کند و با چرخش سیاق به ظاهر وارد همان رابطه نقشی متعارف «رئیس - مرئوس» می شود:

(۳) ممکنه خواهش کنم زیر همین ورقه مرقوم بفرمایید؟

طبیعتاً در اینجا شیوه محاوره به کار گرفته شده اما نوع مناسبات قدرت بین مشارکان رویداد کلامی از جنس نامتقارن است و مرئوس در خطاب به رئیس از فعل «مرقوم فرمودن» آن هم در شمار جمع استفاده می کند تا معنای بینافردی / احترام را در منش گفتمان محقق سازد؛ ضمن اینکه ادات وجه نمای «ممکنه» و فعل «خواهش کردن» هر دو انتخابهایی است که با ماهیت این کنش اجتماعی در دامنه سخن همخوانی دارد و این همه در رسم الخط داستان (یعنی در شیوه سخن و در معنا و نقش متنی) نمود یافته است. این نمونه بیان می کند که عوامل سه گانه سیاق و نیز معانی سه گانه لایه معنایی زبان مستقل از یکدیگر نیست بلکه همزمان وارد عمل می شود.

به بخش دیگری از داستان در بافت موقعیتی دیگری توجه فرمایید. راوی حکم مدیریت مدرسه را گرفته و حالا به اتفاق ناظم مدرسه در حال سرکشی به کلاسهای درس است. وی در توصیف موقعیت به شیوه محاوره روی می آورد:

(۴) لای در کلاس شش را که باز کردیم «...ت بی پدر و مادر» جوانک بریانتین

زده خورد توی صورتمان. یکی از بچه ها صورتش مثل چغندر قرمز بود. بزرگ

فحش هنوز باقی بود. قرائت فارسی داشتند. معلم دستهایش توی جیبش بود و سینه‌اش را پیش داده بود و زبان به شکایت باز کرد...

مدیر مدرسه و ناظم، ناسزای معلم را خطاب به یکی از دانش‌آموزان به صورت نصفه و نیمه می‌شنوند و نویسنده داستان این نصف و نیمگی را در شیوه گفتمان و با نشانه سجاوندی «چند نقطه» منعکس کرده است. راوی، قضاوت خود را در مورد معلم در انتخاب واژه «جوانک» همراه با پسوند تصغیر -ک در منش گفتمان بروز می‌دهد و معنای بینافردی مربوط («تحقیر») را به مخاطب داستان منتقل می‌کند.

نویسنده بار دیگر و این بار از زبان معلم به شیوه محاوره می‌چرخد:

(۵) آقای مدیر، اصلاً دوستی سرشون نمیشه. توی سری می‌خوان. ملاحظه کنید بنده با چه صمیمی....

معلم در خطاب به مدیر بر سیاق متعارف رابطه نقشی «معلم-مدیر»، که مبین رابطه‌ای نامتقارن است از صورت خطابی «آقای مدیر» استفاده می‌کند که در منش گفتمان حامل معنای بینافردی «احترام» است؛ هم‌چنین در اشاره به خود از صورت خطابی «بنده» که دوباره حامل کارکرد بینافردی «احترام» است و با نوع رابطه «رسمی» معمول بین معلم و مدیر همخوانی دارد، بهره می‌جوید. فعل واژگانی «ملاحظه کردن» نیز با همین کارکرد به خدمت گرفته شده است. در مقابل در ارجاع به دانش‌آموزان، که در موضع فرودست قرار دارند، انتخاب‌های واژگانی معلم (در عامل دامنه گفتمان) همراه با قدرت‌نمایی است: «توی سری می‌خوان» که در منش گفتمان اثر بینافردی متفاوتی بر جای می‌گذارد.

مدیر مدرسه در اینجا باز از موضع قدرت و از جایگاه فرادست به میان حرف معلم می‌پرد (حرفش را در تشدید «آیت» بریدم) با همان نشانه سجاوندی «...» و با همان اثرگذاری بر معنای متنی که در نمونه قبلی ملاحظه شد؛ سپس بلافاصله به شیوه محاوره چرخش می‌کند:

(۶) صحیح می‌فرمایید. این بار ببخشید. نباید بچه‌های بدی باشند.

قطع کردن کلام در شیوه گفتمان، که کفه مناسبات قدرت را به سمت مدیر مدرسه سنگین می‌کند بلافاصله با انتخاب فعل واژگانی «صحیح فرمودن» (در عامل دامنه گفتمان)، که مناسب بیان همراه با ادب فرادست به فرودست است (مدیر با همکار فرودست خود مؤدبانه سخن می‌گوید تا فاصله موجود را حفظ، و اجازه صمیمیت و

خودمانی بودن را از وی سلب کرده باشد) و به فراخور در منش گفتمان و معنای بینافردي متناظر با آن تأثیر می‌گذارد، تلفیق می‌شود و به ناگهان با تغییر «وجه» جمله به وجه امری، مدیر مدرسه لحنی آمرانه به خود می‌گیرد که مناسب همان نوع رابطه خشک و رسمی است و هماهنگ با همان نوع مناسبات قدرت است.

در انتهای صحنه، مدیر مدرسه در اشاره به شاگردان کلاس با کاربرد ادات وجه نمای «نباید» قضاوت و نگرش خود یا نوع احساس و طرز فکر خود را (در ساخت وجهی زبان و در لایه بینافردي معنا) بروز می‌دهد:

(۷) احتمالاً بچه‌های بدی نیستند [یعنی می‌توان با آنها کنار آمد یا آنها را اداره کرد

یا من از پس آنها برمی‌آیم و ...]

پاره‌کلام بعدی به صحنه‌ای مربوط است که مدیر مدرسه مشغول تماشای دیرآمدن معلم‌هاست و ناظم خودش را به او می‌رساند تا چوقولی معلم‌ها را بکند:

(۸)

- دیدید آقا! اینجوری میانند مدرسه. اون قرتی که عین خیالش هم نبود آقا.

اما این یکی

- انگار هنوز دو تا از کلاسها ولند؟

- بله آقا. کلاس سه ورزش دارند. گفتم بشینند دیکته بنویسند آقا. معلم

حساب پنج و شش هم نیومده آقا.

این گفتگوی آشکارا نشان می‌دهد رابطه قدرت نامتقارن بین مشارکان رویداد کلامی است. در جمله اول، ناظم به تناسب رابطه نقشی «ناظم-مدیر» از موضع فرودست و با لحنی رسمی مدیر مدرسه را در جایگاه فرادست طرف خطاب قرار می‌دهد. استفاده از شکل کامل فعل (دیدید به جای دیدین) که به طور توأمان بر شیوه (از رهگذر رسم الخط فارسی) و منش سخن تأثیر می‌گذارد و معانی متنی و بینافردي متناظر آنها در نظام معنایی زبان فعال می‌کند و بویژه کاربرد مکرر صورت خطابی «آقا»، که به طور بی‌نشان از جایگاه فرودست در خطاب به فرادست معمول است و مستقیماً بازتاب میزان رسمیت در منش گفتمان است، جملگی به تناسب نوع مناسبات قدرت بین مشارکان گفتگو انتخاب شده است. جالب اینکه شخصیت ناظم بلافاصله در ارجاع به معلمهایی که دیر به سرکار آمده‌اند و از قضا با او میانه خوبی ندارند، جانب ادب را فرومی‌گذارد و با انتخاب واژه ارزشگذارانه «قرتی»، که به مثابه انتخاب نوعی عنصر وجه‌نما از

ساختار وجهی زبان بوده و مبین نگرش و قضاوت شخصی او نسبت به معلم مورد نظر است، معنای بینافردی «تحقیر» را در نظام معنایی جمله فعال می‌سازد. مدیر مدرسه بار دیگر از موضع فرادست به میان حرف او می‌پرد و سخنش را نیمه‌کاره قطع می‌کند. معمولاً اگر روابط قدرت مشارکان هر رویداد کلامی نامتقارن باشد، آن‌که از موضع بالاتری برخوردار است، ممکن است خود را به رعایت نوبت‌گیری^{۳۳} در جریان گفتگو ملزم نداند که در اینجا دقیقاً همین اتفاق روی داده است. آل‌احمد دوباره برای بازتاب آن از نشانه سجاوندی «...» در شیوه گفتمان نوشتاری بهره برده که نمونه خوبی است برای این استدلال، که معانی و نقشهای سه گانه زبان الزاماً مستقل از یکدیگر عمل نمی‌کند بلکه ممکن است هر آینه همزمان وارد عمل شود؛ به عبارت دیگر، انتخاب آن نشانه نقطه‌چین علاوه بر اینکه نشان‌دهنده کنش متنی است و مبین نوع بخصوصی از سازماندهی نمادین نشانه‌های پیرایه‌ی^{۳۴} و تلفیق آنها با نشانه‌های زبانی متعارف است با هدف انعکاس نوع روابط قدرت مشارکان رویداد کلامی نیز هست و از این رو به‌طور توأمان هر دو عامل متنی و بینافردی نظام معنایی زبان را فعال ساخته است.

مدیر مدرسه جمله ناظم را قطع می‌کند که یعنی لازم نیست از دیگران ایراد بگیری وقتی خودت هم غرق ایرادی و کلاسهای درس مدرسه‌ات «هنوز ولند» (- انگار هنوز دو تا از کلاسها ولند؟). قطع کلام ناظم از سوی مدیر مدرسه در واقع نوعی کنش گفتاری^{۳۵} است که نقش «مؤاخذه» مشارک فرودست را ایفا می‌کند. در ادامه و در ادامه همان کنش گفتاری غیرمستقیم، مدیر مدرسه به‌طور مستقیم و با انتخاب ادات تناوب^{۳۶}، «هنوز» ساخت وجهی زبان را برای القای معنای بینافردی «مؤاخذه» به خدمت می‌گیرد و این در منش گفتمان تجلی می‌یابد. استفاده از فعل واژه^{۳۷} ارزشگذارانه «ول بودن» نیز ناظر بر همین کنش گفتاری است. راهبرد جالبی که نویسنده در این زمینه به خدمت گرفته، بازی با ساخت وجهی زبان است در حالی که از حیث صوری، وجه جمله آشکارا خبری است، نویسنده از نشانه سجاوندی «؟» که خاص وجه پرسشی است، استفاده نموده است که با نوع کنش اجتماعی «مؤاخذه» (در دامنه گفتمان) همخوانی دارد. نمونه اخیر نیز نشان می‌دهد که نقشها، معانی و عوامل سه‌گانه سیاق سخن بدیل یکدیگر نیست بلکه بسیاری از اوقات ظهور آنها با همپوشانی همراه است. ناظم مدرسه به‌دلیل اینکه در موضع فرودست است، تنها در صدد توجیه برمی‌آید که

علت «ول بودن» آن کلاسها چیست و نویسنده با کاربرد صورت کامل افعال و صورت خطاب محترمانه «آقا» از زبان او دوباره به سیاق رسمی چرخش می‌کند. به عنوان آخرین داده، صحنه‌ای را از نظر می‌گذرانیم که در آن، مدیر مدرسه با شاگردی گفتگو می‌کند که از کیف مدرسه او عکسهای ممنوعی را کشف کرده‌اند که ظاهراً می‌خواسته است برای معلم کلاس پنجم روی تخته سه‌لایی بچسباند و والدینش برای اعتراض به مدرسه آمده‌اند:

(۹)

- خواهر برادر هم داری؟
- آ ... آ... آقا داریم آقا.
- چند تا؟
- آ... آقا... چهار تا.
- عکس‌ها رو خودت به بابات نشون دادی؟
- نه به خدا آقا... به خدا قسم...
- پس چه طور شد؟

و دیدم دارد از ترس قالب تهی می‌کند. گرچه چوبهای ناظم شکسته بود، اما ترس او از من که مدیر باشم و از ناظم و از مدرسه و از تنبیه سالم مانده بود.

- نترس بابا کاریت نداریم. تقصیر آقا معلمه که عکسها رو داده ... تو کار بدی نکردی باباجان. فهمیدی؟ اما می‌خواهم ببینم چه طور شد که عکسها دست بابات افتاد.

از شکل و شمایل این گفتگو بوضوح پیداست که کاملاً با موضوع مورد نظر و با ماهیت و نوع عمل اجتماعی مربوط در دامنه سخن همخوانی دارد. شاگرد بشدت ترسیده و بریده بریده سخن گفتن او که نویسنده آن را با انتخاب جملات کوچک و با کاربرد مکرر نشانه نقطه‌چین در شیوه سخن برجسته کرده است، دقیقاً نشان می‌دهد که وی حرفی برای گفتن ندارد یا در مقام توضیح زبانش بند می‌آمده و لکنت زبان گرفته است. این لکنت زبان هم‌چنین با نمایش بریده‌واژه «آقا» به صورت «آ...» چند بار در ساخت متنی زبان به نمایش در می‌آید (و در شیوه سخن تجلی می‌یابد) تا خواننده بتواند استنباط کند که او در این قضیه به هر حال مقصر است و از همین روست که احساس ترس می‌کند. وی در موضع فرودست مثل همه دانش‌آموزان دیگر، مدیر مدرسه را با صورت خطابی «آقا» مورد خطاب قرار می‌دهد و پیوسته سوگند می‌خورد



که یعنی بیگناه است. سوگند خوردن نوعی کنش گفتاری است که برای بیان دیدگاه و موضع فردی به کار گرفته می‌شود و بنابراین سوگندواژه‌ها را نیز باید عناصری ارزشگذارانه (وجه‌نما) تلقی کرد که به ساخت وجهی زبان مربوط می‌شود و منش گفتار را در سیاق سخن و معنای بینافردی متناظر آن را در نظام معنایی زبان فعال می‌کند. نکته قابل توجه دیگر انتخابهای نویسنده از وجه جملات گفتگو است. مدیر مدرسه در مقام ایفای کنش گفتاری «مؤاخذه» دائماً طرح سؤال می‌کند؛ کاری که مناسب نوع عمل اجتماعی مورد نظر در دامنه گفتار (یعنی عمل بازجویی) است و دانش‌آموز خطاکار نیز دائماً در قالب وجه خبری جمله، پاسخهای مختصر و کوتاه می‌دهد که یعنی تقصیرکار است و حرفی برای دفاع ندارد.

مدیر مدرسه در میانه گفتگو به سیاق نوشتاری راوی چرخش می‌کند (با انتخاب شکل کامل افعال و سایر مقتضیات شیوه سخن در گونه نوشتار) تا در مسئله رسیدن شاگرد تصریح، و توجیهی ارائه کند برای اینکه چرا در ادامه گفتگو می‌خواهد لحن خود را تلطیف نماید. نشانه این تغییر و تلطیف لحن در جملات مدیر استفاده از صورت خطاب «بابا» و «بابا جان» است که در فرهنگ و زبان فارسی از سوی فرد فرادست (از نظر سن و سال یا مناسبات قدرت) در خطاب به فرودست به کار می‌رود و گاهی نیز اساساً برای القای کنش گفتاری «با کسی کاری نداشتن» و «به کسی حاشیه امنیت دادن» مورد استفاده قرار می‌گیرد که در اینجا هر دو موضوعیت می‌یابد؛ بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که آل‌احمد در این پاره‌کلام نیز همچون پاره‌کلامهای قبلی به تناسب تغییر موقعیت و به اقتضای متغیرهای سه‌گانه سیاق سخن، عناصر صوری مناسب را از لایه واژگی-دستوری زبان به خدمت می‌گیرد تا به گونه‌ای طبیعی و مأنوس، عوامل سه‌گانه معنا را در نظام معنایی زبان فعال کند.

۵. نتیجه

در این گفتار کوتاه، اجمالاً به معرفی الگوی تحلیل سیاق و به‌طور مشخص نسخه مورد نظر در زبان‌شناسی نقش‌گرای هلیدی پرداخته، و ضمن اشاره به خلأ مطالعاتی در زمینه کاربرد این الگو در مطالعه ادبیات به‌طور کلی، و ادبیات داستانی به‌طور خاص به‌صورت

نمونه‌وار این الگو در تحلیل مسئله «چرخش سیاق» در مدیر مدرسه جلال آل احمد به کار بسته شد.

تحلیل چند داده کوتاه از این داستان بخوبی نشان می‌دهد که آل احمد با مهارتی مثال‌زدنی به محض تغییر بافت موقعیتی و نیز در دل هر بافت موقعیتی واحد به مجرد تغییر مشارکان و به تناسب نوع روابط نقشی آنان با یکدیگر از شیوه چرخش سیاق بهره می‌جوید و در این کار، هر سه عامل سیاق سخن را به‌طور مقتضی به خدمت می‌گیرد به‌گونه‌ای که در نهایت معانی سه‌گانه لایه معنایی زبان به تناسب تحت تأثیر واقع می‌شود. در این میان، تسلط آل احمد در کاربرد نشانه‌های پیرایه‌بانی (نشانه‌های سجاوندی) از قبیل نشانه نقطه‌چین و تقطیع و شکستن واژه‌ها برای جبران خلأ عوامل زبرزنجیری^{۳۸} گفتار در گونه نوشتار است که معمولاً به تناسب بافت موقعیتی و کنشهای گفتاری مورد نظر به خدمت گرفته شده، و در تطابق نسبی با دامنه، منش و شیوه سخن بوده است؛ بدین ترتیب، یکی از عوامل موفقیت آل احمد در مدیر مدرسه تلفیق گونه‌های محاوره‌ای زبان در زبان نوشتار است که متن را در گذر از یک بافت موقعیتی به بافت دیگر طبیعی جلوه می‌دهد و این میسر نمی‌شد اگر نویسنده بر اهمیت و کارکرد متغیرهای سه‌گانه سیاق سخن اشراف نمی‌داشت و همچون بسیاری از نویسندگان هم‌عصر خود مرعوب یکنواختی و عدم تنوع گونه رسمی نوشتاری زبان فارسی می‌شد.

پی‌نوشت

1. register analysis
2. language variety
3. register shifts
4. hybrid texts
5. restricted language
6. language users
7. language use
8. field of discourse
9. tenor of discourse
10. mode of discourse
11. role relationships
12. ideational meaning
13. interpersonal meaning
14. textual meaning
15. lexico-grammar
16. transitivity structure
17. process
18. process participants
19. process circumstances
20. modality structure
21. mood
22. modal adjuncts
23. terms of address
24. thematic structure
25. theme
26. rheme
27. new vs. given information
28. information structure
29. cohesive ties
30. turn-taking
31. paralinguistic signs
32. speech act



- | | |
|-----------------------------|-----------------------------|
| 33. adverb of frequenc | 34. predicate |
| 35. supra-segmental factors | 36. adverb of frequency |
| 37. predicate | 38. Supra-segmental factors |

منابع

- آل احمد، جلال؛ *مدیر مدرسه*؛ چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۰.
- خان‌جان، علیرضا و اسلامی‌راسخ، عباس؛ «سیاق در ترجمه: ارزیابی انتقادی ترجمه‌های فارسی ناطور دشت»؛ *کنفرانس نقد ترجمه*، مرکز پژوهش‌های ترجمه، ۱۳۸۹.
- de Beaugrande, Robert; "Register" in discourse studies: A concept in search of a theory", in M. Ghadessy (Ed.) *Register Analysis: Theory and Practice*; London & New York: Printer Publishers, 1993; pp. 7-25.
- Eggs, Suzanne; *An Introduction to Systemic Functional Linguistics*; 1st ed. London: Pinter Publishers, 1994.
- Halliday, M.A.K.; *Language as Social Semiotic; the Social Interpretation of Language and Meaning*; London: Edward Arnold, 1978.
- Halliday, M.A.K., McIntosh, Angus and Strevense, Peter; *The Linguistic Sciences and Language Teaching*; London: Longman, 1964.
- Hatim, Basil and Munday, Jeremy; *Translation: An Advanced Resource Book*; London and New York: Routledge, 2004.
- House, Juliane; *Translation Quality Assessment: A Model Revisited*. Tübingen: Niemeyer, 1997.
- House, Juliane; *Translation*; Oxford & New York: Oxford University Press, 2009.
- Jeffery, Chris (2002), "Register-analysis as a means for eliciting the meaning of literary texts", *Literatur*, 23(2): 87-104.
- Khanjan, Alireza and Eslami Rasekh, Abbas; "Register in translation: Case of Salinger's the Catcher in the Rye translated into Persian", in Chalermprakiat Centre for Translation and Interpretation, *Proceedings of the First International Conference on Translation and Interpretation: Translation and Interpretation in a Multilingual Context*; Bangkok: Chulangkorn University; pp. 233-240.
- Lewandowski, Marcin; "Sociolects and registers – a contrastive analysis of two kinds of linguistic variation"; *Investigationes Linguisticae*, No. XX, 2010; pp. 61-87.
- Matthiessen, Christitan M.I.M.; "Register in the round: Diversity in a unified theory of register analysis", in Mohsen Ghadessy (Ed.) *Register Analysis. Theory and Practice*; London & New York: Printer Publishers, 1993; pp. 221-292.
- Semino, Elena (2002), "Stylistics and linguistic variation in poetry", *Journal of English Linguistics*, 30(1): 28-50
- Wardhaugh, Ronald; *An Introduction to Sociolinguistics*; Oxford: Blackwell, 1986.

Change of Style and Its Semantic Implications in Jalal Al-e-Ahmad's Book: "The School Principal"

**Maryam Moindarbari
Mohammadreza Pahlevannejad. PH.D**

Abstract

This article intends to test the efficiency of the model of style analysis in the study of literary dialog within the framework of case studies. To this end, after the preliminary presentation of the topic of research and a brief review of the historical trend of the theory of style in the tradition of functionalist linguistics, this article has briefly introduced the systemic functional linguistic model of language presented by renowned linguist, Michael Halliday, and ultimately the said model has been practically used in the analysis of change of style in the book titled: "The School Principal" authored by Jalal Al-e-Ahmad. Findings show that Al-e-Ahmad, throughout this novel, in line with change of situations, and change of participants in verbal accounts, and in accordance with the type of relationship of the characters' roles with each other, changes the style and context, while blending the linguistic and paralinguistic elements of the three factors of style, namely the scope, the manner, and the terms of dialog, to fulfill the three factors of the semantic layer of language.

Key Terms: *Analysis of style in contemporary fiction, functionalist linguistics and fiction, prose of Jalal Al-e-Ahmad, analysis of The School Principal*

Eyn Al-Ghozat Hamedani and the Phenomenology of Language

Alireza Fouladi. PH.D

Abstract

This article with a descriptive and comparative methodology, studies the views of Eyn Al-Ghozat Hamedani about the common language. This article shows that Eyn Al-Ghozat throughout his works has focused on the topic of common language. He has expressed his views on the structural aspect of language via adoption of approaches revolving round general linguistics, phenology, phonemics, semantics, and pragamtics, as well as the topics of importance of interdisciplinary sciences of language, including psycholinguistics, sociology of language, and even neurolinguistics.

Key Terms: Eyn Al-Ghozat Hamedani, linguistics, language of mysticism, common language

Historical and Anecdotal Action in Study of Features of Action in Historical Section of Ferdowsi's Shah-Nameh

Masoumeh Ghayoori
. Mohammad Kazem Yusofpur. PH.D
Alireza Nikouei. PH.D

Abstract

This article, upon adoption of an approach based on theories of Hermeneutics and Narratology of Paul Ricoeur, and upon emphasis on the factor of action in fiction and historical texts, intends to study the similarities and differences of the historical section of acclaimed Iranian Poet, Ferdowsi's collection of poems, referred to as Shah-Nameh, with fiction. This is because although the historical part of Shah-Nameh could have been a unique account of historical events; the actions enlisted by Ferdowsi, which have been accounted within a narrative and fictional framework, has turned the historical section of Shah-Nameh into a blend of history, epics, legends, and myths.

Key Terms: Shah-Nameh and history, narration and action in real story, historical actions of Shah-Nameh, analysis of events and actions in Shah-Nameh.

Nature of Language and Its Restrictions in Molavi's View

Qodratollah Taheri. PH.D.

Abstract

The meaningful expression of mankind's relationship with universe is only feasible through the usage of language. Given the paramount importance of language, this especial ability of mankind has captured the attention of philosophers within all philosophical and ideological frameworks. Even those, who have not specifically addressed this especial ability of mankind, have implicitly discussed the nature and function of language. Among Iranian thinkers, although Molana Jalal Ed-Din Mohammad Balkhi is not a philosopher of language, he has expressed major ideas and experiences which relate to language, its means, and limitations. Amid his mystical discussions, this renowned thinker also presents his implicit theories on language, which are comparable to the views of contemporary thinkers in the domain of philosophy of language. In Islamic culture, Molavi maintains a unique reputation in philosophical outlook toward language. His innovative, unexpected, and astounding views should most probably be rooted in the thoughts of sources such as Akhvan al-Safa, Ismailia. As long as the possibility of receipt of these ideas from the said sources has not been precisely proved, we should consider all of these ideas as the products of his personal understandings. Molana, while believing in the Real Order and The Symbolic Order, realized the inadequacy of language in elaboration of The Real Order, prior to Western thinkers. Although Molana accepts the power and dominance of language over mankind and considers exit from language as impossible, he flees the power of language upon immersion in subconscious world; and experiences the possibility of expression without the usage of language within this realm.

Key Terms: Philosophy of language, linguistics, The Symbolic Order, The Real Order, Molana

Study of Political-Religious Views in Tarikh-i Jahangushay-i Juwayni

Maryam Sadeghi. PH.D

Abstract

In this research, upon the adoption of qualitative descriptive analysis methodology, the religious and political views of the historian Juwayni in his historical book “Tarikh-i Jahangushay” toward Mongols and the then rulers have been studied based on five pivots. According to the view of this study, in the eyes of Juwayni, Genghis Khan and Mongols are the representatives of God on the Planet and their behavior and conduct is continuation of the Prophet’s approach and takes place with the divine instruction. Juwayni claims that the conduct of Genghis Khan is the manifestation of the remarks of the Prophet about the vengeance of God from the sinful Fars ethnicity; and this historian has penned his historical account based on the approach, interpretations, and views of pre-Mongol era, while stating that kings (as in the past) should make utmost efforts to suppress disbelievers such as Qarmatians, and the followers of Isma’ilism and Zindiq.

Key Terms: Analysis of Tarikh-i Jahangushay-i Juwayni; political and religious views expressed in Tarikh-i Jahangushay; analysis of classic Farsi prose

Approaches of Intellectuals of Era of Constitutional Movement toward National Tales and Narrations

Seyed Mahdi Zarghani. PH.D.
Ali Baghdar Delgosha

Abstract

The main intention of this article is to specify the approaches of the Constitutional Era in dealing with national stories and narrations. The statistical community is limited to authors, who have compiled their works concurrent with the Constitutional Era. Thus, figures such as Aref, Eshqi, and Bahar (Poets), and some others such as Taqizadeh (Who compiled his historical books concurrent with the era of Reza Khan) go beyond the boundaries of this study. The other intellectuals of the Constitutional Era, such as Mirza Habib Isfahani and Zain al-Abidin Maraghei, despite mentioning national narrations and stories within their works; cannot be named among those, who maintained an independent approach because of the minimal extent of their works. Overall, four approaches have been identified in this study which are namely the anti-Arab and dictating approach, fully represented by Mirza Aqa Khan Kermani; the instrumentalist and dictating approach, represented by Akhoundzadeh; the religious approach represented by Talbof; and the degrading approach, represented by Mirza Malkem Khan.

Key Terms: Study of the views of Akhoundzadeh, views of Mirza Malkem Khan, analysis of the works of Mirza Aqa Khan, and view of Talbof

«CONTENTS»

● ARTICLES:

- **Approaches of Intellectuals of Era of Constitutional Movement toward National Tales and Narrations**9
(*Seyed Mahdi Zarghani. PH.D, Ali Baghdar Delgosha*)
- **Study of Political-Religious Views in Tarikh-i Jahangushay-i Juwayni**33
(*Maryam Sadeghi. PH.D*)
- **Nature of Language and Its Restrictions in Molavi's View**63
(*Qodratollah Taheri. PH.D*)
- **Historical and Anecdotal Action in Study of Features of Action in Historical Section of Ferdowsi's Shah-Nameh**89
(*Masoumeh Ghayoori., Mohammad Kazem Yusofpur. PH.D, Alireza Nikouei. PH.D*)
- **Eyn Al-Ghozat Hamedani and the Phenomenology of Language**.....115
(*Alireza Fouladi. PH.D*)
- **Change of Style and Its Semantic Implications in Jalal Al-e-Ahmad's Book: "The School Principal"**133
(*Maryam Moindarbari, Mohammadreza Pahlevannejad. PH.D*)
- **Abstracts (in English)**146-152

«Literary Research»

Published by: Association of the Persian Language and Literature
Director: Gh Gholamhossein zadeh, Gh., Ph.D.
Editor in chief: Mahin Panahi ,M., Ph.D.

Editorial Board:

Abolghassemi, M., Ph.D. Professor in Tehran University
Akbari, M. Ph.D. Professor of Persian language and literature in Tehran University
Panahi, M., Ph.D. Associate Professor of Persian language and literature in Al-Zahra University
Tajlil , J ., Ph.D. Professor of Persian language and literature in Tehran University
Daneshgar, M., Ph.D. Assistant Professor of Persian language and literature in Imam Hossein University
Bagheri ,B., Ph.D. Associate Professor of Persian language and literature of Tarbiat Moallem University
Zolfaghari, H., Ph.D. Associate Professor of Persian language and literature in Tarbiyat-Moddares University
Raadfar, A., Ph.D. Professor of Persian language and literature in Institute for Humanities
Sotoudeh, Gh ., Ph.D. Professor of Persian language and literature in Tehran University
Gholamhosseinzadeh, Gh., Ph.D. Associate Professor of Persian language and literature in Tarbiyat-Moddares University
Fatemi, H., Ph.D. Associate Professor of Persian language and literature in Ferdowsi University- Mashhad
Taheri ,F., Ph.D. Assistant Professor of Persian language and literature in Beheshti University
Nikoubakht ,N., Ph.D. Associate Professor of Persian language and literature in Tarbiyat-Moddares University
Hajari ,H., Ph.D. Assistant Professor of Persian language and literature in government Samt
Editor: Daneshgar, Mohammad
Managing: Ghanbari , Afsoon
English Editor: Rafiei, Mohammad

*In the Name of God
The Most Merciful
The Most compassionate*

برگ اشتراک فصلنامه پژوهشهای ادبی

نام و نام خانوادگی آخرین مدرک تحصیلی

رتبه دانشگاهی

محل خدمت :

نشانی و تلفن:

پست الکترونیکی :

تک شماره	اشتراک سالانه	آزاد	عضوانجمن	مشخصات
ریال ۶۰۰۰۰	ریال ۲۴۰۰۰۰			
				درخواست

واریز به حساب جاری انجمن (بانک تجارت شعبه دانشگاه تربیت مدرس در تهران، به نام انجمن علمی زبان و ادبیات فارسی، به شماره حساب ۱۴۳۳۷۷۰۰۸)، لطفاً رسید بانک را به همراه برگ اشتراک به صندوق پستی ۱۴۱۱۵/۳۴۵ ارسال فرمایید.

۱۵۶



فصلنامه پژوهشهای ادبی سال ۱۳، شماره ۵۱، بهار ۱۳۹۵